مولانا جلال الدین رومیؒ

(حیات وافکار)

Marfat.com

Marfat.com

21569

مولانا جلال الدین رومی

حیات وافکار

محمد عبدالسلام خاں

CITY BOOK POINT
Naveed Square, Urdu Bazar, Karachi
Ph# 021-32762483,
Email: citybookurdubazaar@gmail.com

Marfat.com

بیاد
HASAN DEEN

ادارہ City Book Point کا مقصد ایسی کتب کی اشاعت کرنا ہے جو تحقیق کے لحاظ سے اعلیٰ معیار کی ہوں۔ اس ادارے کے تحت جو کتب شائع ہوں گی اس کا مقصد کسی کی دل آزاری یا کسی کو نقصان پہنچانا نہیں بلکہ اشاعتی دنیا میں ایک نئی جدت پیدا کرنا ہے۔ جب کوئی مصنف کتاب لکھتا ہے تو اس میں اس کی اپنی تحقیق اور اپنے خیالات شامل ہوتے ہیں ضروری نہیں کہ آپ اور ہمارا ادارہ مصنف کے خیالات اور تحقیق سے متفق ہوں۔ ہمارے ادارے کے پیشِ نظر صرف تحقیقی کتب کی اشاعت ہے۔

جملہ حقوق بحق پبلشر محفوظ ہیں

نام کتاب : مولانا جلال الدین رومیؒ، حیات وافکار
مصنف : عبدالسلام خاں
اشاعت : 2012ء
کمپوزنگ : عبداللہ کمپوزنگ سینٹر
قیمت : -/450 روپے

Marfat.com

اقبال اور رومی پر ایک مختصر سا مقالہ لکھنا چاہتا تھا۔ مولانائے روم کی مثنوی کا مطالعہ کرنا شروع کر دیا، ابھی پہلے دفتر کا سرسری مطالعہ اور اس سے اشعار کا انتخاب بھی نہ کرنے پایا تھا کہ کچھ ایسے اشعار نظر سے گزرے کہ خود مولانا کے افکار سے دلچسپی ہونے لگی۔ از سرِ نو مثنوی کو پڑھنا شروع کیا، اقبال کے تعلق سے نہیں بلکہ خود مولانا کے خیالات کی وجہ سے۔ یہ کتابچہ اسی مطالعے کا حاصل ہے۔

میں نے مثنوی کو سمجھنے میں شروح و حواشی کا سہارا نہیں لیا ہے۔ یہ جو کچھ ہے مثنوی کا براہِ راست مطالعہ ہے۔ مولانا کے افکار کو اُن کی مثنوی سے سمجھنے کی یہ کوشش ابتدائی سہی لیکن غالباً پہلی ہے اس لیے ممکن ہے کہ پڑھنے والوں کو کچھ نئی اور چونکا دینے والی باتیں بھی مل جائیں۔

وَمَا تَوفِیْقِی اِلّا بِاللّٰہِ وَاِلَیْہِ انِیب

محمد عبدالسلام

Marfat.com

﴿فہرست﴾

عنوانات	صفحہ
تعارف	16
مقدمہ	20
مولانا کا عہد	20
مسلم تاریخ کی تاریک اور پُر آشوب صدی	20
دنیائے اسلام کا ذہنی ردِ عمل	23
ساتویں صدی کا تصوف اور فنا و بقا کی اہمیت	24
مولانا	25
مولانائے رومی	26
مولانا کا نام و نسب اور ولادت	26
مولانا اور ان کے خاندان کی بلخ سے ہجرت	26
مولانا کی جانشینی	28
محقق ترمذی سے مولانا کی بیعت	29
طلبِ علم کے لیے مولانا کا سفرِ شام	29
مولانا کا فضل و کمال اور آپ کے مشاغل	30
شمس تبریز کی قونیہ میں آمد	31
مولانا کی حالت میں انقلاب	32
مولانا اور شمس تبریز کا تعلق	32
شمس تبریز کا قونیہ چھوڑ دینا	33
شمس تبریز سے نامہ وپیام اور قونیہ میں اُن کی دوبارہ آمد	33

Marfat.com

شمس تبریز کی جستجو میں مولانا کا دمشق کا پہلا سفر 35
دمشق کا دُوسرا سفر 35
نئی شورش اور اُس کا خاتمہ 35
شیخ حسام الدین کی نیابت 36
مولانا کے آخری ایام، علالت اور وفات 36
مولانا کی تجہیز و تکفین، نماز و دفن 39
مولانا کی شکل و صورت، اخلاق و عادات 39
مولانا کے بعض خلافیات 40
مولانا کے اہل و عیال 40
مولانا کی معنوی یادگاریں 41
مثنوی 43
مثنوی پر عام نظر 43
مثنوی پر خصوصی اثرات 46
مثنوی اور شیخ اکبر 47
مثنوی اور وحدتِ وجود 49
نظریۂ وحدت کے ضروری خدّ وخال 51
مولانا کا کلام اور توحید وجودی کے بنیادی نقطے 52
مثنوی میں قرآنی آیات 54
مثنوی میں احادیث 54
مثنوی میں قصص و امثال 55
مثنوی میں اسلام کا تصور 57
مثنوی میں انبیاء و رسل اور اولیاء کا تصور 57

Marfat.com

مقربین خاص کے معیارِ کرامت	58
مولانا کا تصوف	58
عقائد و رموز	61
مولانا اور اشعری کلام	61
اشاعرہ کے عقائد	62
ذاتِ باری	63
صفاتِ تنزیہی	63
صفاتِ تشبیہی	63
اختلافی صفات	63
باری تعالیٰ کی روایت اور کنہ حقیقت	64
افعالِ باری	64
قضا وقدر	64
افعال کا حسن و قبح	65
مولانا اور ماتریدی کلام	65
مولانا کے عقائد	66
الہیات	67
وجود باری	67
وجوب وجود	67
احدیتِ وجود	67
دوامِ وجود	68
باری تعالیٰ کی سلبی یا تنزیہی صفات	69
باری تعالیٰ کی بے جہتی	69

Marfat.com

باری تعالیٰ کی بے مکانی	69
باری تعالیٰ کی بے جسمی	70
باری تعالیٰ کی بے جوہری	70
باری تعالیٰ کی بے عرضی	71
باری تعالیٰ کی بے زمانی	71
باری تعالیٰ کی بے حلولی اور نا اتحادی	74
باری تعالیٰ کا محل حوادث نہ ہونا	75
باری تعالیٰ کا حسی صفات سے منزہ ہونا	75
باری تعالیٰ کا نفسانی اوصاف سے مقدس ہونا	75
باری تعالیٰ کا بے صورت ہونا	76
باری تعالیٰ کا غیر محدود ہونا	76
باری تعالیٰ کا بے کمیت اور بے کیفیت ہونا	76
باری تعالیٰ کی بے ترکیبی	76
باری تعالیٰ کی بے نیازی	78
باری تعالیٰ کا کمال اور نقصان سے ماوراء ہونا	78
باری تعالیٰ کا مادہ ہونا	79
باری تعالیٰ کا نا آشکا ہونا	80
باری تعالیٰ کا نام متصور ہونا	80
باری تعالیٰ کی وجودی یا تشبیہی صفات	80
قدامتِ صفات	80
زیادتِ صفات	81
باری تعالیٰ کی قدرت	82

Marfat.com

باری تعالیٰ کا عالم 83
باری تعالیٰ کی حیات 83
باری تعالیٰ کا ارادہ ومشیت 83
باری تعالیٰ کی سماعت 84
باری تعالیٰ کی بصارت 84
باری تعالیٰ کا کلام 84
باری تعالیٰ کا نور ہونا 85
باری تعالیٰ کا حسن و جمال 86
باری تعالیٰ کی رحمت وشفقت 86
باری تعالیٰ کا خالق اور مبدع ہونا 87
باری تعالیٰ کا فعال ہونا 88
باری تعالیٰ کی حفاظت 91
باری تعالیٰ کا حکیم ہونا 91
باری تعالیٰ کا عادل ہونا 92
اشاعرہ کے اختلافی صفات 92
انسانی تعبیریں اور باری تعالیٰ کی ذات وصفات کی حقیقت 93
ذات صفات کی حقیقت کے شعور کا امکان اور امتناع 94
رویت باری کا امکان 96
افعالِ باری 98
خلق افعال 98
عمل اور کسب 100
کسب اور اختیار 102

Marfat.com

قضا وقدر 105
قضا وقدر کے مختلف تصورات 110
قضا وقدر اور اختیار 114
رضا بالقضا 114
قبح اور باری تعالیٰ کی قدرت 117
باری تعالیٰ کے افعال اور حکمت و مصلحت 118
حسن وقبح کا شرعی ہونا 120
بعثتِ انبیا وارسالِ رسل 121
معجزہ 123
سمعیات 126
انبیاء ورسل 126
محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم 131
حیات بعد موت 144
قیامت یا حشر 144
قیامت اور گواہی 148
عذاب وثواب یا جنت ودوزخ 149
دوزخیوں کی زندگی 152
مشاھدات و معارف 154
کونیات 154
باری تعالیٰ کی تکوین یا آفرینش کا محل اور کائنات کا ہیولائی و مادّہ 154
تکوین وایجاد 156
تکوین وایجاد کی غرض 156

Marfat.com

کائنات	157
کائنات کا منشا	158
عالم اجسام اور عالم ارواح	159
عالمِ اجسام کا بناؤ بگاڑ	160
عالم اجسام کی وجودی ترکیب	161
عالم اجسام میں حیات اور زندگی	162
چیزوں کے امتیازات	163
عالم اجسام میں اصول ازدواج کی کارفرمائی	164
دنیا کا خواب اور سپنا ہونا	166
عالم ارواح	168
جان، رُوح و رُواں	168
جان یا جان جزو	171
روح حیوانی، روحِ انسانی، روح مقربین	176
جانِ جاں یا جان کل	178
مولانا کا تصور روح اور مسلم فلاسفہ	182
عقل	183
عقل کل اور عقل جزو	184
عقل کل یا عقل کلی	185
عقل یا عقل جزوی	189
عقلِ کل، عقلِ جزو اور مسلم فلاسفہ	193
ملائکہ یا فرشتے	196
انسان	199

Marfat.com

انسان کے ارتقائی تغیرات	205
انسانی حس	208
ظاہری حواس پنجگانہ	209
باطنی حواس پنجگانہ	211
انسانی علم	214
علم الیقین اور عین الیقین	217
انسانی اختیار	219
اولیاء اللہ	224
قطب وابدال	237
دائرۂ ولایت	239
خواب ورویا	241
موت یا ترک جسم	244
کائنات کے مسلسل اور پیہم تغیرات	246
کائناتِ دنیا کا مخزن	251
زمان	254
مکان	256
عرفانیات	258
کائناتِ صوری اور کائنات معنوی	258
ہم جنس اور کشش	262
تضاد اور گریز	269
خوشی وناخوشی کی داخلیت	272
ادیان وملل کا اختلاف	273

Marfat.com

اسباب وعلل	277
اسباب وعلل کا تعطل اور سعی وعمل کی از کار رفتگی	279
فقر ورہبانیت	280
اعتزال یا عقلیت پسندی اور حس دوستی	282
سلوک و اسرار	284
مولانا کا سلوک	284
وادیِ طلب	286
اتباعِ شریعت	290
ترکِ رذائل	293
اختیار فضائل	297
ریاضت ومجاہدہ	300
شیخِ طریقت	302
وادیِ عشق	308
وادیِ معرفت	312
وادیِ استغنا	314
وادیِ توحید	316
وادیِ حیرت	319
وادیِ فنا	322
فنا کی عام تشریح	323
فنا کے متعلق شیوخ طریقت کے اقوال	324
شیوخِ طریقت کی تشریحوں کا حاصل	329
فنا اور فانی کی ذات	331

Marfat.com

باری تعالیٰ کی اپنی بقا	331
فنا اور ہوش و حواس	332
فنا اور بقا کا تلازم	333
فنائے معاصی ورذائل وغیرہ	334
فنائے ارادہ واختیار یا اہلِ کمال کا جبر	334
غیر مجاز خودکاری کی فنا	335
فنائے اوصافِ خلق	336
ظاہری وحدت	340
فنائے صفات حق	343
فنائے شہود	347
حوالہ جات	349

Marfat.com

تعارف

فارسی ادب کا عموماً اور اسلامیات کا خصوصاً کون سا طالب علم ہے جس نے یہ شعر نہ سنا ہو

مثنویِ معنویِ مولوی
ہست قرآں در زبانِ پہلوی

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

Marfat.com

زبان میں مولوی رومؒ کی بہترین سوانح عمری کہلانے کی مستحق ہے۔

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

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

عام خیال یہ ہے کہ مولوی رومؒ بھی شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے فلسفۂ وحدت الوجود کے پیرو اور موید ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مثنوی میں متعدد مقامات پر توحید کی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کوئی نئی بات نہیں۔ حضرت ذوالنون مصریؒ سے لے کر تمام صوفیہ اسی کے قائل اور مبلغ رہے ہیں اور توحید تو عقائدِ اسلامی کا سنگِ بنیاد ہے۔ مولوی رومؒ کا مثنوی میں اسے بار بار تاکید سے بیان کرنا اسی عقیدے کی تبلیغ ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آیا کہ وہ وجودی ہیں اور شیخ اکبر کے مقلد! عقیدۂ وحدت الوجود روحانی وحدت سے مخصوص ہے، نہ لازم۔ اس کے برخلاف مثنوی میں جہاں کہیں مولوی رومؒ نے توحید کی بات کی ہے اس سے ان کا مقصود فنا اور استغراق ہے، یہ مسلک اور مقام ہے۔ وحدت الوجود واقعہ ہے، اس کا مقام اور حال سے کیا تعلق!

مولانا محمد عبدالسلام خان نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مولوی رومؒ وجودی نہیں تھے، بلکہ ان کا عقیدہ اشعری ہے۔ اور وجودیوں اور اشاعرہ میں

Marfat.com

جو بنیادی اختلافات ہیں وہ کسی سے مخفی نہیں۔ بے شک وہ کہیں کہیں اشعریت سے بھی آگے نکل جاتے معلوم ہوتے ہیں، لیکن یہ ان کے باطنی واردات اور مشاہدات کا نتیجہ ہے، ورنہ وہ کسی جگہ نہ اشاعرہ کے خلاف جاتے ہیں، نہ ان کی تردید کرتے ہیں۔ ارتقا کا نظریہ قرآن سے ثابت ہے۔ بعض اصحاب نے مولوی رومؒ کے کچھ اشعار سے بھی اس پر استدلال کیا ہے۔ اگرچہ اس سلسلے میں جو اشعار پیش کیے جاتے ہیں، وہ سب کے سب مفیدِ مطلب نہیں، اور ان میں بہت کھینچ تان کرنا پڑتی ہے۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ مثنوی سے ارتقا کے قانون کی تائید ہوتی ہے۔ اور وہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیونات، اور حیوانات سے انسان تک بتدریج پہنچنے کے قائل ہیں۔ مولانا محمد عبدالسلام خان اس سے ایک قدم آگے گئے ہیں۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ مولوی رومؒ ''پوری کائنات کی عام زندگی کے قائل ہیں۔'' اور ان کے خیال میں ''قانونِ ازدواج وولادت حیوانی زندگی میں محدود نہیں ہے، بلکہ پوری کائنات میں عام ہے۔'' انہوں نے اس نظریے کے ثابت کرنے میں سعی مشکور کی ہے۔ اسی طرح ایک اور معرکے کے کا اکتشاف ''کائنات میں ہم جنسی'' کی کار فرمائی ہے۔ مولوی رومؒ کے مطابق

در ہر آں چیزے کہ تو ناظر شوی
می کند با جنس سیرے معنوی

پھر انہوں نے اس اصول کو اسی دنیا تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اسے جنت اور دوزخ تک ممتد کر دیا ہے۔ مولوی رومؒ کے نزدیک ہم جنسیت نوعِ نظر کی یکسانی میں مضمر ہے، اور یہ یکسانی نمایاں ہوتی ہے۔ اوصاف کے اشتراک سے، جس سے میلان اور کشش پیدا ہوتی ہے۔ پس جہاں بھی دو چیزیں ایک دوسرے میں جذب ہونے کی صلاحیت رکھتی ہیں یا باہم مدغم ہو جاتی ہیں، وہ لازماً ہم جنس ہیں، خواہ یہ مشترک وصف ہمیں آسانی سے نظر نہ آئے۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ سلوک کی تعلیم مثنوی کی علتِ غائی ہے۔ لیکن مولوی رومؒ نے مراحلِ سلوک کے بیان میں نہ کہیں تفصیل سے کام لیا ہے، نہ کوئی ترتیب مدِ نظر رکھی ہے۔ مصنف نے آخری باب (سلوک و اسرار) میں جس دقتِ نظر سے مثنوی کے مختلف مقامات سے اشعار لے کر مولوی رومؒ کے فلسفۂ سلوک کو مرتب کیا ہے، وہ بجائے خود ایک

Marfat.com

کارنامہ ہے۔

دنیا کا کوئی نظریۂ علم حرفِ آخر نہیں ہوسکتا! یہ اسی ذاتِ اوّل و آخر کا طرۂ امتیاز ہے۔ انسان اسی حد تک مکلّف ہے کہ خداوند تعالیٰ کی ودیعت کردہ صلاحیتوں کو استعمال کرنے میں بخل نہ کرے، اوران کے نتائج سے دوسروں کو مستفید کرتا رہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کتاب سے مثنوی مولوی رومؒ کی افہام وتفہیم میں وسعت پیدا ہوگی۔ ان شاءاللہ

مالک رام

Marfat.com

''مقدمہ''

مولانا کا عہد

مسلم تاریخ کی تاریک اور پُر آشوب صدی:

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

کمزور امارتیں برباد کی جا رہی تھیں اور ان کے کھنڈروں پر حوصلہ مند امراء اپنی اپنی حکومتوں کی تعمیر و توسیع میں مشغول تھے۔ اقتدار کی اس ذاتی کشمکش میں عوام کا خون پانی کی طرح بہہ رہا تھا، دولت لوٹی جا رہی تھی، عمارتیں اور جاگیریں تباہ ہو رہی تھیں اور آبادیاں ویرانوں میں بدل رہی تھیں۔ سابق حاکم اور امیر قتل کر دیے جاتے تھے، جو بچ نکلتے وہ ذلت اور گم نامی کی زندگی گزارنے پر مجبور تھے، نئے نئے لوگ برسرِ اقتدار آ رہے تھے۔ ان میں جاہل اور ناکارہ بھی تھے اور عیش پسند بھی۔ بہت سے اہلِ فضل و کمال، جہاں دیدہ اور تجربہ کار خواری اور فراموشی میں وقت کاٹ رہے تھے۔

Marfat.com

مسلسل خون خرابوں اور آئے دن کی یورشوں نے لوگوں کو سنگ دل بنا دیا تھا۔ عبرت ناک انتقام اور لرزہ خیز مظالم روزمرہ کے معمولی واقعات تھے۔ فتح و تسلط کے بعد تعیش جنگوں کے ساتھ طرب کی محفلیں؛ تکلفات اور دولت کے مظاہرے، سب نے معاشرے کو اخلاقی لحاظ سے دیوالیا بنا دیا تھا۔ فرقہ وارانہ فسادات ایک مستقل آفت تھی، ایک ہی آبادی اور ایک ہی قوم کے عوام ایک دوسرے کے خون کے پیاسے تھے اور ان کے اثرات بعض اوقات اتنے دوررس ہوتے تھے کہ سلطنتیں بھی محفوظ نہیں رہتی تھیں۔ ترکستان، ایران، عراق، مصر، شام، روم اور حجاز سب ایک ہی ناؤ پر سوار تھے۔

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

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

یہ مقامی اور جا بجا کی تباہیاں کیا کم تھیں کہ دنیائے اسلام کے سب سے بڑے اور دوررس فتنے، تاتاری یلغار نے قریب قریب پوری مسلم دنیا کو سیلاب کی طرح آ لیا۔ تاتاری یورش نے لگ بھگ سارے اہم مسلم مقبوضات کو پامال کر دیا، ہزاروں شہر اُجاڑ دیے، علوم و فنون کے بڑے بڑے مرکز ویران ہو گئے، جن بستیوں میں علماء کا مجمع تھا اور تشنگانِ علوم

Marfat.com

کارواں در کارواں دن رات اُترتے تھے وہ سب بے چراغ ہوگئیں، بخارا خاک کا ڈھیر ہوگیا، ساری آبادی تہِ تیغ کر دی گئی، سمرقند جل کر راکھ ہوگیا، باشندے قتل ہوگئے۔ بلخ، رے، ہمدان، زنجان، قزوین، مرو، نیشاپور اور خوارزم جیسے عالم اسلام کی پیشانی کے چمکتے ستارے ٹوٹ کر مٹی میں مل گئے۔ عروس البلاد بغداد، دنیائے اسلام کا جگمگاتا تاج، ہلاکو کی وحشی اور خوں خوار فوج کے ہاتھوں تاخت و تاراج ہوگیا اور مسلم تہذیب و تمدن کی وہ یادگار جو صدیوں میں بنتے بنتے بنی تھی اچانک گرد و غبار کی طرح اڑ گئی۔ سینکڑوں سال تک جمع ہوتا رہنے والا علوم و فنون کا نادر خزانہ چالیس دن میں خاکستر ہوگیا۔ خلافت عباسیہ کا تنہا وارث خلیفہ مستعصم باللہ جو دنیا بھر کے مسلمانوں کی آبرو تھا اور اب صد ہا سالہ مسلم اقتدار کی صرف روحانی علامت بن چکا تھا، خیمے میں لپیٹ کر پاؤں سے روندوا دیا گیا (1)۔ مالی نقصانات کا کہنا ہی کیا، جانی نقصان کے جو اندازے لگائے گئے ہیں اُن میں کم سے کم اندازے نوے لاکھ جانوں کا ہے (2)۔ علوم و فنون کے نایاب خزانوں کی جو بربادی ہوئی اُس پر آج تک علمی دنیا ماتم کر رہی ہے۔ ابن ندیم نے اپنے زمانے تک کی جتنی کچھ مصنفات کا اپنی فہرست میں ذکر کر دیا ہے ان کے ناموں اور موضوعات سے اُن انمول ہیروں کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہوتا ہے جو ہمیشہ کے لیے نیست و نابود ہوگئے۔

حکومتیں بن رہی تھیں اور بگڑ رہی تھیں۔ تاتاری سیلاب بڑھتا چلا آ رہا تھا، اور یہ بھی سچ ہے کہ بقول علامہ شبلی مرحوم ''اسلام کا علمی دربار اُسی اوج اور شان کے ساتھ قائم رہا۔ محقق طوسی، شیخ سعدی، خواجہ فرید الدین عطار، عراقی، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ محی الدین ابن عربی، صدر الدین قونوی، یاقوت حموی، شاذلی، ابن الاثیر مورخ، ابن الفارض، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین رازی، سکاکی، سیف الدین آمدی شمس الائمہ کردری، محدث ابن الصلاح، ابن البخار مورخ بغداد، ابن بیطار، ابن حاجب، ابن القفطی صاحب تاریخ الحکما، خونجی منطقی، شاہ بوعلی قلندر، زملکانی وغیرہ اُسی پُر آشوب عہد کی یادگار ہیں (3)۔''

لیکن اس سے یہ تاثر کہ علوم و فنون نے اس عام آشفتہ خاطری اور ہول ناک بین الاسلامی بربادی کا کوئی اثر نہیں لیا بہت زیادہ قرینِ صواب نہیں۔ اس عہد کے اکثر نامور اور صاحب کمال فضلاء گذشتہ دور کی باقیات صالحات تھے، پھر یہ اس زمانے کا مذاق تھا کہ ہر نئی حکومت

114517

Marfat.com

اپنے آپ کو ہر دل عزیز بنانے کے لیے یا مخالفین پر اظہارِ تفوق کے لیے اہلِ کمال اور صاحبانِ فضل ومشاہیر کو اپنے گرد جمع کرنا اور ان کی حوصلہ افزائی کرنا ضروری سمجھتی تھی جس سے بالواسطہ علوم وفنون کی آبیاری ہو جاتی تھی اور اہلِ علم کو آگے بڑھنے کے مواقع حاصل ہو جاتے تھے۔ مدرسے، مکتبے اور رصد گاہیں قائم کرنے سے کسی حکومت کی علم دوستی کا ہی اظہار نہیں ہوتا تھا بلکہ ان سے قبولِ عام میں مدد ملتی تھی اور عوام کی علمی تشنگی کی تسکین کا سامان خود بخود ہو جاتا تھا۔ جہاں تک مجموعی حالت کا تعلق ہے قوم برابر مضمحل ہوتی چلی جا رہی تھی۔ حوصلے پست تھے۔ اس کی قوتِ اختراع کمزور ہو رہی تھی، قوتِ مدافعت گھٹ رہی تھی۔ کسی بڑے صدمے کو برداشت کر جانا یا کسی تازہ دم حملے کو پسپا کر دینا اس کی طاقت سے باہر ہو گیا تھا۔

دنیائے اسلام کا ذہنی ردِّ عمل:

ایران، عراق، شام، مصر اور روم وغیرہ علاقے مسلم دنیا کے دل و دماغ تھے اور یہ علاقے اُس زمانے میں جن حالات سے گزر رہے تھے، ان کی وجہ سے زندگی کے متعلق عام زاویۂ نظر بدل جانا غیر قدرتی نہ تھا۔ زندگی بے وزن معلوم ہونے لگی تھی، بنتی بگڑتی سلطنتوں نے دنیوی جاہ جلال کے پردے آنکھوں پر سے اٹھا دیے۔ تاتاری فتنے سے شان وشکوہ کا رہا سہا بھرم بھی کھل گیا اور قوت وجرأت کا نشہ دور ہو گیا۔

مادّی اقتدار سے بددلی، میدانِ عمل سے علیحدگی، روحانی اقتدار کی طرف میلان اور گوشۂ عافیت کی تلاش وقت کی پکار تھی، مادّی تسکین کے وسائل پر دسترس نہ تھی لیکن روحانی طمانیت حاصل کر لینا قابو میں تھا۔ شاہی بارگاہیں پُرخطر تھیں لیکن فقیروں کی درگاہیں امن وآشتی کا گہوارہ تھیں، چنانچہ وہی عام اور خاص کا مرجع بن گئیں۔ شیوخِ طریقت سے عقیدت، سلاسل اولیا سے انتساب اور مسند نشینانِ خانقاہ کی برکات سے فائدہ اٹھانے کی عام خواہش، اس عہد کے مطالبے تھے۔ شیخ نجم الدین کبریٰ، شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ اکبر ابن عربی، خواجہ فرید الدین عطار، صدر الدین قونوی جیسے کثیر صاحبانِ ارشاد اور آئمہ تصوف وقت کے اسی باطنی تقاضے کا جواب تھے۔ دُنیوی کے مقابلے میں اُخروی اقتدار کی

Marfat.com

علامت تھے اور فانی و باقی میں جو تضاد اب واضح طور سے نمایاں ہو چکا تھا اس میں باقی کے نمائندے تھے۔

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

ساتویں صدی کا تصوف اور فنا و بقا کی اہمیت:

فنا اور بقا کا تصور تصوف میں اگرچہ تیسری صدی ہجری سے متعارف ہو چکا تھا لیکن سلوک کی غایت اور اس کا منتہیٰ قرار پانے کے لیے یہی عہد سب سے زیادہ مناسب تھا۔ بشریت کی نفی اور الوہیت کا اثبات تصوف کا مرکزی خیال تھا۔ انسانی اوصاف سے اپنے آپ کو خالی کر لینا اور اُن کو فنا کر دینا اور الوہی صفات میں خود کو باقی بنا لینا صوفیانہ ریاضتوں اور مجاہدوں کا مقصد تھا۔ مظاہر کی تلاطم خیز کثرت سے یکسوئی حاصل کر کے آغوشِ وحدت میں قرار، وصل اور معیت تھی۔ سکر، خود فراموشی، اپنے آپ اور ماحول سے کامل غفلت یہ ایک حالت تھی اور جوش، سرمستی، اپنے آپ میں مگن رہنے کی کیفیت یہ دوسرا حال تھا۔ بزرگانِ طریقت کے یہاں ان احوال و مواجید کی بڑی اہمیت تھی۔

Marfat.com

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

مولانا:

ساتویں صدی کے اسی تصوف کی آغوش میں مولانا نے آنکھیں کھولیں، اسی صوفیانہ ماحول میں اُن کی نشو و نما ہوئی اور سلوک کی منازل طے کیں، وقت کے مشہور مشائخ کی صحبتوں میں شریک ہوئے اور اُن سے ظاہری اور باطنی فیض حاصل کیے اور آخر میں مسند ارشاد و تلقین کو مجتہدانہ حیثیت میں زینت بخشی، امام فن اور مرشد کامل کی صورت میں مریدین کی تربیت کی (4)۔ اور مولویہ یا جلالیہ کے نام سے ایک مستقل صوفیانہ سلسلے کی بنیاد ڈال دی جو اب تک موجود ہے اور اپنی بعض خاص ریاضتوں، عجیب رسموں اور روایتی لباسوں کی وجہ سے عالمگیر شہرت رکھتا ہے۔ اہلِ یورپ اس سلسلے کے فقراء کو ''رقاص درویشوں'' کے لقب سے جانتے ہیں۔ نمد کی بے جوڑ ٹوپی اور چنّت دار جامہ اس فرقے کا مخصوص لباس ہے۔ مشائخ اس ٹوپی پر عمامہ باندھ لیتے ہیں۔ ذکر و شغل کا بھی خاص طریقہ ہے، سب لوگ حلقہ بنا کر بیٹھ جاتے ہیں، ایک شخص کھڑا ہو کر ایک ہاتھ سینے پر رکھتا ہے اور دوسرا ہاتھ پھیلا کر رقص کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اس خاص رقص میں نہ آگے بڑھتا ہے نہ پیچھے ہٹتا ہے بلکہ ایک ہی جگہ جم کر برابر چکر لگاتا رہتا ہے۔ سلسلے میں داخل ہونے کے لیے سال بھر مسلسل ادنیٰ درجے کی خدمتیں لی جاتی ہیں۔ نفس کشی کا یہ نصاب پورا ہو جاتا ہے تو غسل کرا کر محرمات سے توبہ کرائی جاتی ہے اور سلسلے میں داخل کر لیا جاتا ہے (5)۔

Marfat.com

مولانائے رومی

مولانا کا نام ونسب اور ولادت:

مولانا کا نام محمد، لقب جلال الدین، خداوندگار خطاب اور مولانائے رومی عرف تھا۔ آپ والد کی طرف سے صدیقی تھے۔ والدہ کا سلسلۂ نسب مشہور بزرگ سلطان ابراہیم ادہم سے ملتا تھا، والد کا نام محمد بہاء الدین ولد لقب اور سلطان العلماء خطاب تھا۔ آپ بلخ کے بہت مؤقر عالمِ دین اور باکرامت شیخِ طریقت تھے۔ عوام میں غیر معمولی اثر اور امرا و ملوک پر اُن کی ہیبت تھی۔

6 ربیع الاوّل 604ھ میں مولانا بلخ میں پیدا ہوئے۔ سید برہان الدین محقق ترمذی سلطان العلما کے خاص ارادت مندوں میں تھے۔ مولانا کی تربیت وتعلیم اُن سے متعلق کر دی گئی۔ مولانا ان کی گود میں کھیلے بھی اور اُن کی آغوشِ تربیت میں ابتدائی تعلیم بھی حاصل کی۔ بلخ کی سکونت ترک کرنے تک سید محقق برابر ان کے اتالیق رہے۔

مولانا اور ان کے خاندان کی بلخ سے ہجرت:

سلطان العلما کا روز افزوں قبولِ عام، مریدوں اور معتقدوں کی کثرت، بلخ کا بااثر طبقہ اسے کیسے برداشت کرتا۔ پھر سلطان العلما کی مجلسوں میں علمائے ظاہر کی دنیا طلبی اور غیر دینی علوم میں ان کے انہماک پر نام لیے اور بغیر نام لیے گرفتیں بھی کی جاتی تھیں۔ سلطان علماء کی یہ گرفتیں علما کو ناگوار گزرتی تھیں اور وہ بھی موقعے کے منتظر تھے، اتفاق سے ایک روز بادشاہ علاء الدین محمد خوارزم شاہ سلطان العلما کی زیارت کو آ گیا، آپ کے آس

Marfat.com

پاس مریدوں اور عقیدت مندوں کا غیر معمولی اژدہام دیکھ کر تعجب کرنے لگا، مصاحبین کو موقع مل گیا۔ انہوں نے بادشاہ کو سمجھایا کہ یہ قبول عام سلطنت کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ اُن کی بات بادشاہ کے دل میں گھر کر گئی اور چونکہ وہ نجم الدین کبریٰ کے خلیفہ اعظم مجدالدین کو غرق کرا چکا تھا جس کی وجہ سے شیخ اور اُن کے مریدوں اور معتقدوں کو اس سے ناگواری پیدا ہوگئی تھی، سلطان العلما ان کے مریدوں میں شامل تھے اور بقول بعض خلیفہ بھی تھے اس لیے یہ خطرہ اس کے لیے خلاف قیاس نہ تھا، غرض یہ کہ اُس نے خزانے اور قلعے کی کنجیاں سلطان العلما کے پاس اس پیغام کے ساتھ بھیج دیں کہ اصل میں سلطنت تو آپ کی ہے، میرے پاس کنجیوں کے سوائے کیا ہے، انہیں بھی آپ ہی رکھیے۔ سلطان العلما اہلِ بلخ کے طرزِ عمل سے ناراض تو تھے ہی بادشاہ کا یہ انداز دیکھ کر انہوں نے بلخ چھوڑ دینے کا عزم کر لیا اور کہلوا دیا کہ میں یہاں سے چلا جاتا ہوں۔ حکومت و سلطنت آپ کے لائق ہے ہم فقیروں کو اس سے کیا تعلق۔

اگر یہ روایت صحیح ہے کہ سلطان العلماء شیخ نجم الدین کبریٰ کے مریدین میں سے تھے اور صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بھی نہیں کیونکہ سلطان العلماء کے ملفوظات میں اس تعلق کی طرف اشارہ ہے اگرچہ زیادہ واضح نہیں، مگر مولانا نے اپنے اشعار میں واضح اشارہ کیا ہے، تو یہ بھی قرین قیاس ہے کہ شیخ نجم الدین کبریٰ نے جہاں اپنے بعض مریدوں کو تاتاری حملے کے خطرے کی بنا پر بلخ چھوڑنے کی ہدایت کی تھی۔ (6) سلطان العلماء کو بھی جوان کے خلفاء میں تھے ہدایت کی ہو اور سلطان العلماء نے شیخ کی ہدایت پر بلخ چھوڑا ہو۔ فروزاں فر نے ''رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین'' میں ہجرت کی وجہ تاتاری لشکر کی بے رحمانہ خوں ریزی سے خوف و ہراس قرار دی ہے۔ (7)

مولانا ابھی چھ سال کے تھے کہ شنبے کے روز اواخرِ 610ھ یا اوائل 611ھ میں اور بقول فروزاں فر 617ھ سے کچھ پہلے (8) سلطان العلماء اپنے خاندان اور خاص خاص مریدوں کے ساتھ بلخ سے روانہ ہو گئے، نیشا پور آئے یہاں شیخ فرید الدین عطار سے ملاقات ہوئی۔ شیخ نے مولانا کو اپنی کتاب ''اسرار نامہ'' عنایت کی جس کو مولانا آخر دم تک نہایت عزیز رکھتے تھے۔ نیشا پور سے بغداد پہنچے اور کچھ دنوں ٹھہر کر بارادۂ حج حجاز کو روانہ

Marfat.com

ہو گئے۔ حج سے فارغ ہو کر یہ قافلہ دمشق اترا، وہاں سے ملاطیہ اور ملاطیہ سے آذر بائیجان کے آق شہر میں چار سال مقیم رہا، پھر لارندہ آ گیا، یہاں سلطان العلماء کم وبیش سات سال رہے۔ مولانا کی اٹھارہ سال کی عمر تھی کہ 621ھ یا 622ھ میں سمرقند کے ایک شریف، باعزت اور دولت مند مہاجر خواجہ شرف الدین سمرقندی کی صاحبزادی گوہر خاتون سے آپ کا عقد ہو گیا اور یہیں 623ھ میں مولانا کے سب سے بڑے صاحبزادے سلطان وَلد کی ولادت ہوئی۔ آپ کے دوسرے فرزند علاء الدین بھی یہیں پیدا ہوئے۔ 626ھ میں سلطان العلماء قونیہ (9) پہنچے اور اسی کو وطن بنا لیا۔ یہاں رہتے ہوئے ابھی دو ہی سال گزرے تھے کہ 628ھ میں سلطان العلماء کا انتقال ہو گیا۔

قریب قریب پندرہ سال مولانا سفر وحضر میں اپنے والد کے ساتھ رہے اور ظاہری علوم کے ساتھ باطنی معارف کی بھی تکمیل کرتے رہے۔ قونیہ پہنچے ہیں تو علوم ومعارف کی ایک حد تک تکمیل ہو چکی تھی، چنانچہ سلطان العلماء کی تجویز پر امیر بدرالدین گہرتاش وژدار نے جو بادشاہ کا اتالیق تھا، مولانا کے درس دینے کے لیے ایک مدرسہ "مدرسۂ خداوندگار" کے نام سے تعمیر کرادیا اور اُس کے مصارف کے لیے ایک بڑا وقف مقرر کر دیا۔ اس مدرسے سے متعلق خدّام وطلبہ کے لیے کوئی دارالاقامہ نہ تھا۔ مولانا کے زمانے میں بڑے اصرار کے ساتھ امیر تاج الدین نے دارالاقامہ بھی تعمیر کرادیا تھا۔

مولانا کی جانشینی:

سلطان العلماء کی وفات کے بعد بادشاہ اور دوسرے مخلصین ومریدین کے اتفاق و اصرار سے چوبیس سال کی عمر میں 628ھ میں مولانا کو سلطان العلماء کا جانشین بنا دیا گیا اور سلطان العلماء کا سلسلہ درس وارشاد جاری ہو گیا۔ یہ سلسلہ مسلسل اور مستقل نہیں رہ سکا کیونکہ اکثر اور خاصے وقفوں کے لیے مولانا قونیہ سے باہر رہتے تھے یا دوسرے مشاغل میں مصروف رہنا پڑ جاتا تھا اور یہ سلسلہ منقطع ہوتا رہتا تھا۔

Marfat.com

محقق ترمذی سے مولانا کی بیعت:

مولانا کے اتالیق خاص اور سلطان العلماء کے نہایت عزیز مرید اور خلیفہ سیّد برہان الدین محقق ترمذی سلطان العلماء کی ہجرت کے زمانے میں بلخ میں نہ تھے، مدت کے بعد بلخ آئے تو سلطان العلماء کا قونیہ میں سکونت پذیر ہونا معلوم ہوا چنانچہ ان کی زیارت کے لیے قونیہ کا رُخ کیا، اواخیر 629ھ میں قونیہ پہنچے، سلطان العلماء کا انتقال ہو چکا تھا اور مولانا اُس زمانے میں لارندہ میں تھے، محقق ترمذی نے خط لکھ کر مولانا کو قونیہ بلایا، مولانا فوراً قونیہ آ گئے۔ محقق ترمذی نے مولانا سے کہا کہ تم قال میں تو اپنے والد سے بڑھ گئے لیکن سلطان العلماء کا ایک حال بھی تھا جب تک اس کو حاصل نہیں کرو گے والد کے صحیح اور مکمل وارث نہیں ہو سکتے۔ مولانا سید ترمذی کے مرید ہو گئے اور ان کی وفات تک نو سال ان سے فیض حاصل کیا۔ ان کی وفات کے بعد 637ھ سے مولانا کا سلسلۂ درس و ارشاد مستقل طور سے قونیہ میں جاری ہو گیا۔

طلبِ علم کے لیے مولانا کا سفرِ شام:

اکتسابِ فیض کی نو سالہ مدّت میں ہی علوم ظاہری کی تکمیل کے لیے مولانا نے شام کا بھی سفر کیا۔ محقق ترمذی کی آمد کے سال بعد مولانا حلب کو روانہ ہو گئے، مدرسہ حلاویہ میں قیام رہا اور مختلف مدارس میں متعدد اساتذہ سے تحصیلِ علوم کی، کمال الدین ابن عدیم سے خاص طور سے فائدہ اٹھایا۔ لگ بھگ 631ھ تک آپ حلب میں مقیم رہے، وہاں سے آپ دمشق آ گئے، مدرسہ مقدسیہ یا برانیہ میں سے کسی مدرسے میں آپ کا قیام رہا اور تحصیل میں مصروف ہو گئے۔

قیامِ دمشق کے زمانے میں آپ معارف باطنیہ سے بھی غافل نہیں رہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، شیخ سعد الدین حموی، شیخ اوحد الدین کرمانی، شیخ صدر الدین قونوی سے صحبتیں رہتی تھیں اور حقائق و معارف موضوعِ گفتگو ہوتے تھے۔ بعض روایات کی رو سے آپ نے شمس الدین تبریزی کو سب سے پہلے یہیں دیکھا تھا، یہ سرِ راہے ملاقات تھی، باہم

Marfat.com

تعارف یا تبادلِ خیال کی نوبت نہیں آئی، مولانا ادھر متوجہ ہوئے اُدھر وہ ہجوم میں غائب ہو گئے اور ایسے غائب ہوئے کہ پھر نہیں ملے۔

دمشق میں مولانا غالباً 635ھ تک رہے، 635ھ یا 636ھ میں قونیہ آ گئے اور مستقل طور سے یہیں رہنا شروع کر دیا اور پھر شمس تبریز کی روپوشی تک برابر یہیں رہے۔ اس عرصے میں محقق ترمذی کے انتقال کی خبر سن کر 637ھ میں کچھ دنوں کے لیے قیصریہ جانا پڑا تھا اور بس۔

مولانا کا فضل و کمال اور آپ کے مشاغل:

مولانا کا اپنے عہد کے مشہور حنفی علماء میں شمار تھا۔ "الجواہر المضیۃ فی طبقات الحنفیہ" کے مصنف کے بقول وہ اصل مذہب اور خلافیات کے عالم تھے، فقیہات میں ان کی وسعتِ نظر مسلم تھی، ان کے علاوہ اس زمانے کے مروّجہ علوم و فنون میں انہیں کامل دستگاہ تھی۔ علم کلام میں ان کی مہارت کی اہم شہادت خود مثنوی ہے، جہاں تک علم حقایق کا تعلق ہے آپ کی حیثیت امام اور مجتہد کی تھی جس کا ثبوت آپ کا منظوم و منثور کلام ہے۔

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

فتویٰ نویسی آپ سے باضابطہ متعلق تھی، بیت المال سے اس خدمت کا ایک دینار روزینہ مقرر تھا، اس روزینے کو حلال و طیب بنانے کے لیے مولانا فتوؤں کے جوابات دینے میں بڑا اہتمام کرتے تھے۔ سکر و استغراق کے غلبے کے زمانے میں بھی حکم تھا کہ فتویٰ آئے تو

Marfat.com

فوراً آپ کے سامنے پیش کیا جائے۔ چنانچہ خدّام ہمیشہ قلم دوات مہیار کھتے اور فتویٰ آتے ہی مولانا سے اس کا جواب لکھوا لیتے۔

مولانا کے یہ مشاغل 642ھ تک برابر قائم رہے اور اس عرصے میں آپ کی زندگی خالص عالمانہ رہی، سر پر عمامہ باندھتے تھے اور علماء کے انداز پر کشادہ آستینوں کی عبا پہنتے تھے۔(10) زُہد و تقویٰ، عبادت و ریاضت، مطالعۂ کتب کے ساتھ درس، افتا، وعظ، تلقین و تربیت مولانا کی زندگی تھی۔ قوالی و سماع سے بچتے تھے، شعر و شاعری سے تعلق نہ تھا۔ ہر عمل سے عالمانہ وقار اور ہر کام میں مشیخت کی شان نمایاں تھی۔

شمس تبریز کی قونیہ میں آمد:

محقق ترمذی کی وفات کے بعد چار پانچ سال مولانا پر گراں گزرے، ذہنی انتشار طاری رہا اسی اثنا میں شمس الدین محمد بن علی تبریزی قونیہ میں وارد ہوئے اور ایک سرائے میں قیام کیا 26 / جمادی الاُخریٰ 642ھ کا واقعہ ہے، سرائے کے سامنے ایک چبوترا تھا۔ اکثر معززین شہر وہاں آ کر بیٹھا کرتے، شمس الدین وہیں بیٹھ گئے۔ مولانا مدرسے سے واپس ہوتے ہوئے اُسی طرف آ گئے۔ شمس تبریز نے مولانا کو دیکھ کر شیخ بایزید کے بعض تعلّی آمیز کلمات اور مقابلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث پیش کیں جن سے آپ کی عجز اور جذبۂ عبودیت کا اظہار ہوتا تھا اور مولانا سے بایزید کے ان اقوال کی توجیہہ دریافت کی۔ مولانا نے بایزید کے شطحات کی صوفیانہ انداز میں توجیہہ کر دی۔ معلوم نہیں اِن بزرگوں نے ایک دوسرے میں کیا پایا اور کیا دیکھا، یہ معمولی اور عام سوال و جواب تو توجہ جذب کرنے کا بہانہ تھا۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے بغل گیر ہو گئے۔ کس نے کیا دیا اور کیا لیا، یہ اُن کی اپنی باتیں ہیں، ہوا یہ کہ مولانا کی زندگی میں ایک انقلاب آ گیا۔ عالمانہ ثقاہت رخصت ہوئی، مشیخت کا وقار غائب ہوا، رندانہ جوش و شوق کا غلبہ ہو گیا اور ایک نیا دور شروع ہو گیا، جذبہ و سرمستی کا دور، مولانا شمس تبریز کو اپنے ساتھ لے کر آئے اور یہ دونوں بزرگ شیخ صلاح الدین زرکوب کے حجرے میں معتکف ہو گئے اور مہینوں عزلت نشین رہے، صرف صلاح الدین زرکوب جو محقق ترمذی کے مرید تھے اور پھر مولانا سے فیض اٹھایا تھا۔ اس خلوت کدے میں

Marfat.com

جاسکتے تھے، کسی دوسرے کو جانے کی مجال نہ تھی۔

مولانا کی حالت میں انقلاب:

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

احوال ومواجید کی منزل شروع ہوئی۔ سماع وقوالی سے رغبت پیدا ہوگئی اور یہ انہماک ہوا کہ لوگ انگشت نمائی کرنے لگے، دست افشانی، چرخ اور رقص معمول ہو گئے، سماع نے مولانا کے خاص سلوک کی حیثیت اختیار کرلی۔ شاعری مولانا کی فطرت تھی لیکن یہ جوہر عالمانہ شکوہ اور سجادہ نشینی کے جاہ وجلال میں دبا ہوا تھا۔ شوق وسرمستی نے اس مصنوعی غلاف کو پارہ پارہ کردیا تو یہ فطری مذاق غزلوں، رباعیوں اور عالمی شہرت کی مثنوی میں نمایاں ہوگیا۔

646ھ مولانا کی عام زندگی اور خاص کر صوفیانہ زندگی کا بالکل نیا موڑ تھا جس پر زندگی کا ڈھانچہ ہی بدل گیا، تصورات بدل گئے، عقائد وخیالات میں تغیر آ گیا اور تصوف کے نئے اُفق اُبھر کر سامنے آ گئے۔ نئی منزلیں دکھنے لگیں اور یہ سب کچھ شمس تبریز کی صحبت کا اثر تھا۔

مولانا اور شمس تبریز کا تعلق:

مولانا شمس تبریز کے باقاعدہ مرید نہیں ہوئے اور نہ شمس تبریز نے انہیں خام کار اور ہدایت وارشاد کا محتاج سمجھا بلکہ کسی استثناء اور تخصیص کے بغیر ان کے روحانی مرتبے کی عظمت وجلالت کا بار بار اعتراف کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کی صحبتیں بلند تر عروج کے لیے گویا مشترک اقدام تھیں اور دونوں ایک دوسرے سے فیض حاصل کررہے تھے اور ہر ایک دوسرے کو اپنے عروج کے لیے ناگزیر سمجھتا تھا تاہم اس سلسلے کی

Marfat.com

تمام روایات کو سامنے رکھنے سے اور شمس تبریز کی غیبوبیت اور مولانا کی بے چینی اور جستجو سے یہ نتیجہ ضرور نکالا جا سکتا ہے کہ مولانا اپنے لیے ان کی صحبت کو زیادہ ضروری جانتے تھے، اس کے ساتھ مولانا کے اس تاثر کو بھی شامل کر لیا جائے کہ ''اگر حضرت مولانائے بزرگ سالے چندے مانند من محتاجِ شمس الدین تبریزی نمے شدم'' تو اس نتیجے میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہتی۔

شمس تبریز کا قونیہ چھوڑ دینا:

شمس تبریز نہ حسب نسب کے لحاظ سے معروف شخصیت تھے نہ ان کی مشیخت اور روحانی عظمت کی شہرت تھی۔ ایک مستور الحال اور بے ننگ و نام کا مولانا پر یہ اثر کہ وہ سب کو چھوڑ کر اس کے ہو جائیں، پرانے رسم اور طریقے ترک کر کے اس کے کہے پر آمنا صدقنا کہیں اور اُس کی پیروی کو فخر سمجھیں، مریدوں اور تعلق والوں کو شاق گزرتا تھا، مولانا سے کچھ کہہ نہیں سکتے تھے شمس تبریز کے دشمن ہو گئے اور مولانا کی غیبت میں اُن کے ساتھ گستاخانہ برتاؤ کرنے لگے اور درپے آزاد ہو گئے۔ شمس تبریز نے مولانا کے خیال سے بہت دنوں تک اس ناروا طرزِ عمل کو برداشت کیا لیکن جب دیکھا کہ مولانا کے ساتھ مزید رہنا کسی بڑے فتنے کا سبب ہو سکتا ہے تو ایک دن خفیہ خفیہ قونیہ سے نکل کھڑے ہوئے، یہ یکم شوال 643ھ کا واقعہ ہے۔

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

شمس تبریز سے نامہ و پیام اور قونیہ میں اُن کی دوبارہ آمد:

مولانا کی یہ گوشہ گیری اور بے تعلقی اُس وقت تک برابر قائم رہی کہ دمشق سے شمس تبریز کا خط آ گیا۔ خط آ جانے پر مولانا کی حالت سُدھرنے لگی۔ جن لوگوں نے شمس تبریز

Marfat.com

کے خلاف شورش میں حصہ نہیں لیا تھا مولانا اُن پر شفقت کرنے لگے، مخالفین نے بھی معافی مانگ لی اور بہت کچھ عذر خواہی کی۔ مولانا کو جب یہ یقین ہوگیا کہ شمس تبریز کے خلاف لوگوں کا جوش ٹھنڈا ہوگیا ہے اور اب کسی شورش کا خطرہ نہیں ہے تو آپ نے اپنے فرزند سلطان ولد کو زادِ راہ کے ساتھ شمس کو لینے دمشق بھیجا۔ شمس تبریز سلطان ولد کے ساتھ قونیہ دوبارہ آ گئے، مولانا کو بڑی خوشی ہوئی اور پھر سماع کی مجلسیں پورے جوش وخروش اور دھوم دھڑ کے سے شروع ہوگئیں۔ مخالفین نے براہِ راست شمس تبریز سے معافیاں مانگیں اور عذر خواہیاں کیں۔ مولانا نے شمس تبریز کے ایماء پر اپنی پروردہ لڑکی کیمیا خاتون کا ان سے عقد کر دیا اور گھر داماد کی طرح وہ مولانا کے یہاں رہنے لگے۔

شمس کی دوبارہ اور مستقل روپوشی:

یہ محفل زیادہ دنوں تک نہیں جمی، پُرانی رنجشیں سطحی طور سے دب گئی تھیں پوری طرح دور نہیں ہوئی تھیں۔ کچھ گھریلو شکایتیں پیدا ہوئیں جنہیں بہانہ بنا کر مفسدوں نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا، اس میں مولانا کے فرزند علاء الدین کا بھی دخل تھا۔ مفسدوں کے ساتھ ان کے شامل ہو جانے سے شمس تبریز کے لیے قونیہ میں رہنا دشوار ہوگیا اور انہوں نے ہمیشہ کے لیے قونیہ سے رخصت ہو جانے کی ٹھان لی۔ 645ھ کا واقعہ ہے کہ ایک روز بغیر کہے سنے وہاں سے چل دیئے۔ بیوی کیمیا خاتون کا پہلے ہی اچانک انتقال ہو چکا تھا اور پاؤں کی بیڑی کٹ چکی تھی، قونیہ میں قیام کے لیے اب کوئی مجبوری نہ تھی۔

مولانا کو علم ہوا تو حالت غیر ہوگئی اور پہلے سے زیادہ تکلیف پہنچی، ہر طرف آدمی دوڑائے گئے، جہاں جہاں خیال گیا جستجو کی گئی، لیکن بے حاصل، مولانا نے اُن لوگوں سے تعلقات بالکل توڑ لیے جن کی وجہ سے حضرتِ شمس کو قونیہ چھوڑنی پڑی تھی لیکن اس بار گوشہ نشینی نہیں اختیار کی، غائب ہونے کے چالیسویں دن مولانا نے ہمیشہ کے لیے عزاداری کا لباس پہن لیا۔ دھوانلی پگڑی، بردیمنی اور بردھندی کی عبا، سپید دستار پھر کبھی استعمال نہیں کی۔(11) بے چینی اور بے تابی کسی طرح کم نہیں ہوئی تھی۔ فراقیہ غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں جذبات اُمڈے چلے آتے تھے اور مسلسل کئی کئی دن سماع میں گذر جاتے تھے

Marfat.com

لیکن وحشت اور گھبراہٹ نہیں جاتی تھی۔

شمس تبریز کی جستجو میں مولانا کا دمشق کا پہلا سفر:

شمس کو قونیہ چھوڑے کچھ ہی دن ہوئے تھے کہ سن گن لگی کہ وہ دمشق میں ہیں مولانا فوراً دمشق پہنچے اور بنفسِ نفیس تلاش شروع کر دی لیکن کوئی سراغ نہ لگا اور چند روز دمشق میں قیام کر کے ناکام قونیہ واپس آ گئے لیکن اس تاثر کے ساتھ کہ خود میرے ذرّے میں اسی آفتاب کی چمک ہے، میرے خم میں اُس دریا کا پانی ہے، روشنی اور پانی ایک ہے تو محل اور ظرف کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا ظرف یہ ہو یا کوئی دوسرا، قابلِ لحاظ نہیں۔

دمشق کا دُوسرا سفر:

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

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

نئی شورش اور اُس کا خاتمہ:

مولانا اب ہمہ تن شیخ صلاح الدین کی طرف متوجہ ہو گئے اور اُن کے علاوہ سب سے التفات چھوڑ دیا لوگوں کو مولانا کا یہ انداز بہت محسوس ہوا۔ وہ یہ برداشت نہیں کر سکے کہ

Marfat.com

مولانا سب سے منہ موڑ کر ایک مقامی اَن پڑھ ورق ساز کی صحبت اختیار کرلیں۔ یہ احساس اور دل گرفتگی رفتہ رفتہ بڑھی، بیزاری اور شورش میں بدلتی رہی، اب صلاح الدین کو ہلاک کرنے کی تدبیریں کی جانے لگیں کہ مولانا کو کسی طرح اِن حالات کا علم ہوگیا، آپ کو بہت قلق ہوا اور آپ نے شیخ صلاح الدین کے علاوہ سب سے ملنا جلنا ترک کر دیا لوگوں پر مولانا کے اس سخت ردِ عمل کا اثر پڑا، دوسری طرف قدرت بھی ان کی اس بد باطنی کی مکافات پر آمادہ تھی، لوگ محسوس کرنے لگے کہ نورِ باطن ان کا ساتھ چھوڑ رہا ہے اتفاق سے ان کے کھیت اور باغ خشک ہونے لگے پھر مولانا کی زیارت سے یکسر محرومی سب سے بڑی آفت تھی، انہیں یقین ہوگیا کہ یہ سارا وبال مولانا کی ناراضی کا ہے۔ وہ سچے دل سے اپنی حرکتوں پر نادم ہوئے اور مولانا کے سامنے صدقِ دل سے توبہ کی اور شیخ صلاح الدین کے سامنے سر جھکا دیا۔ شیخ نے اُن کی عذر خواہی کی پذیرائی کی اور یہ شورش ہمیشہ کے لیے دب گئی۔ شیخ صلاح الدین نے مولانا کے خلیفہ کی حیثیت میں رشد و ہدایت کا کام سنبھال لیا اور اپنے آخر دم تک اسی میں مشغول رہے۔

شیخ حسام الدّین کی نیابت:

657ھ میں شیخ صلاح الدین زرکوب کا انتقال ہوگیا تو مولانا نے شیخ حسام الدین کو جن کی فرمائش پر مولانا نے مثنوی لکھی ہے، اپنا رفیق بنایا اور صحبت کے لیے مخصوص کرلیا اور پھر 662ھ میں انہیں اپنا مستقبل نائب اور خلیفہ مقرر کر دیا اور لوگوں کو ان کی اطاعت کی وصیت کی۔ لوگوں نے بے چوں و چرا مولانا کے فیصلے کو تسلیم کیا، کوئی شورش یا برہمی نہیں پیدا ہوئی اور نیابت کا یہ دوسالہ عرصہ سکون واطمینان سے گزرتا چلا گیا۔ مولانا کا اپنا وقت زیادہ تر سماع، عبادت اور ریاضت میں صرف ہونے لگا۔ شمس تبریز کی روپوشی سے منبر پر باضابطہ وعظ و تذکیر کا سلسلہ تو مولانا نے ختم کر دیا تھا لیکن نجی صحبتوں میں معتقدوں اور مخلصوں کو نصائح ومواعظ برابر جاری رہے۔

مولانا کے آخری ایام، علالت اور وفات:

مولانا محسوس کرنے لگے تھے کہ روانگی کا وقت قریب آلگا ہے، گاہ بگاہ ایسے اشارے

Marfat.com

بھی کر جاتے تھے تاکہ متعلقین کے لیے حادثہ غیر معمولی اور اچانک ثابت نہ ہو اور لوگ اس ناگزیر جدائی کے لیے تیار رہیں اور جو روحانی فیوض حاصل کر سکتے ہیں ان کے لیے وقت کو غنیمت سمجھیں۔

خلافِ معمول ضعف و اضمحلال طاری رہنے لگا اور اس میں برابر زیادتی ہوتی رہی۔ ضعف و اضمحلال کا یہ سلسلہ کب سے شروع ہوا اور کب تک رہا، اس کے متعلق روائتیں خاموش ہیں، بظاہر یہ سلسلہ بہت دنوں تک جاری رہا۔ جب طبیعت زیادہ متغیر ہوئی اور ضعف کافی بڑھ گیا تو وہاں کے مشہور اطبا نے معائنہ کیا لیکن بیماری کی تشخیص نہ ہو سکی نبض سے پتا نہیں چلتا تھا اور مولانا اپنا حال نہیں بتاتے تھے، جو علاج تجویز کیا جاتا تھا مفید نہیں پڑتا تھا، حالت برابر بگڑتی چلی جاتی تھی، کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی تھی۔

امرا علماء شیوخ اور مخلصین و معتقدین مسلسل عیادت کو آرہے تھے، حالت دیکھتے تھے اور مغموم ہو کر جاتے تھے۔ ایک روز شیخ صدر الدین قونوی مزاج پرسی کو آئے مولانا کے لیے شفا کی دعا کی۔ مولانا نے فرمایا: شفا تمہیں مبارک ہو، محبّ و محبوب میں بال برابر فرق رہ گیا ہے، تم نہیں گوارا کرتے کہ یہ بھی اُٹھ جائے اور نور نور میں مل جائے، شیخ خاموش ہو گئے۔

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

چلپی (12) حسام الدین نے دریافت کیا کہ نماز جنازہ کون پڑھائے، آپ نے فرمایا صدر الدین اولیٰ تر ہیں۔ انتقال کے قریب پانی کا طشت منگوایا، پانی پیشانی پر ملتے جاتے تھے اور فرماتے جاتے تھے:

گر مومنی و شیریں ہم مومنست مرگت
ور کافری و تلخی، ہم کافرست مردن

اسی اثناء میں قوال آگئے اور انہوں نے یہ رباعی شروع کر دی:

Marfat.com

دل از تو گمانِ بدبَرَد، دوراز تو
وان نیز ز ضعف خود بَرَدْ دورازتو
تلخی بدہان، برد صفرائے
خودیر تو جگر حسد بَرَدْ دوراز تو

فرمانے لگے کہ احباب اِدھر کھینچنا چاہتے ہیں اور مولانا (شمس تبریز) اُدھر بلا رہے ہیں: ''اَجِیْبُوْا دَاعِیَ اللہِ فَاٰمِنُوْا بِہٖ'' ناچار جانا ہی ہے، بیوی کرا خاتون رو کر کہنے لگیں کہ آپ ہمیں کس پر چھوڑ رہے ہیں۔ مولانا نے فرمایا میں جاتا کہاں ہوں، تمہارے حلقے سے باہر کب ہوں۔ دنیا میں مجھے دو چیزوں سے تعلق تھا، تم سے اور بدن سے۔ بدن سے تعلق قطع ہو جائے گا تو دنیا سے جو کچھ بھی تعلق رہے گا وہ یکسر تم سے ہوگا۔(13)

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

اُوصِیْکُمْ بِتَقْوَی اللہِ فِی السِّرِّ وَالْعَلَانِیَۃِ وَبِقِلَّۃِ الطَّعَامِ وَقِلَّۃِ الْمَنَامِ وَقِلَّۃِ الْکَلَامِ وَھِجْرَۃِ الْمَعَاصِی وَالْآثَامِ وَمُوَاظَبَۃِ الصِّیَامِ وَدَوَامِ الْقِیَامِ وَتَرْکِ الشَّھَوَاتِ عَلَی الدَّوَامِ وَاِحْتِمَالِ الْجَفَاءِ مِنْ جَمِیْعِ الْاَنَامِ وَتَرْکِ مُجَالَسَۃِ السُّفَھَاءِ وَالْعَوَامِ وَمُصَاحَبَۃِ الصَّالِحِیْنَ الْکِرَامِ. فَاِنَّ خَیْرَ النَّاسِ مَنْ یَّنْفَعُ النَّاسَ وَخَیْرَ الْکَلَامِ مَا قَلَّ وَدَلَّ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ وَحْدَہٗ. (14)

میں تمہیں وصیّت کرتا ہوں اللہ سے ظاہر و باطن میں ڈرتے رہنے کی، کم خوری، کم خوابی اور کم گوئی کی۔ نافرمانیوں اور گناہوں کے ترک کی، برابر روزے رکھتے رہنے کی بتواتر نماز پڑھتے رہنے کی، نفسانی خواہشوں سے ہمیشہ باز رہنے کی، سب کی سختیاں سہتے رہنے کی، بے شعوروں اور عوام کے ساتھ نشست و برخاست سے بچتے رہنے کی، نیک کردار بزرگوں کی صحبت اختیار کرنے کی۔ سب سے بہتر شخص وہی ہے جو لوگوں کے لیے مفید ہو اور سب سے اچھی بات وہی ہے جو مختصر اور مکمل ہو۔ حمد صرف اللہ کے لیے ہی سزاوار ہے۔

672ھ پانچ جمادی الاُخریٰ کو سینچر کا دن تھا، آسمان پر دنیا کا آفتاب غروب ہو رہا تھا اور زمین پر دین کا آفتاب اپنا نورانی چہرہ چھپا رہا تھا۔ اُدھر وہ غروب ہوا، اِدھر مولانا نے اپنے سوگواروں کو روتا چیختا چھوڑ کر ہمیشہ کے لیے اس جہانِ فانی سے عالم باقی کی طرف

Marfat.com

رحلت فرمائی۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیۡہِ رَاجِعُوۡنَ O.

مولانا کی تجہیز و تکفین، نماز و دفن:

تجہیز و تکفین سے رات میں ہی فراغت ہوگئی، صبح کو جنازہ باہر لایا گیا، ہر مذہب و ملت کے لوگوں کا ہجوم روتا چیختا جنازے کے پیچھے رواں تھا اور مولانا کے خلیفہ شیخ صلاح الدین زرکوب کے جنازے کی طرح مولانا کا جنازہ نقاروں نفیریوں کے ساتھ آگے آگے جارہا تھا، خوش الحان حافظ و قاری قرآن مجید کی تلاوت کرتے جارہے تھے، خوش گلو موذن تکبیر و تہلیل کہہ رہے تھے اور بیس جوڑیاں گویّوں کی گاتی ہوئی چل رہی تھیں۔ مدرسے سے مقبرے تک لوگوں کی کثرت اور دکھا پیلی سے چھے بار تابوت ٹوٹا اور بدلا گیا، مزار تک جنازہ پہنچتے پہنچتے ''رات ہوگئی۔ (15) حسبِ وصیت امامت کے لیے شیخ صدرالدین بڑھے لیکن چیخ مار کر بیہوش ہوگئے۔ قاضی سراج الدین نے نماز پڑھائی اور اپنے والد سلطان العلما کے مقبرے میں مدفون ہوئے چالیس دن متواتر لوگوں کی آمدورفت اور قبر کی زیارت اور فاتحہ خوانی کا سلسلہ جاری رہا۔ شعرا نے دردناک مرثیے لکھے اور خوب خوب سوگ منایا گیا۔

مولانا کی شکل و صورت' اخلاق و عادات:

مولانا دراز قد، قوی اور سپید رنگ تھے، عبادت و ریاضت، کم خوری اور کم خوابی نے کمزور اور زرد رنگ بنا دیا تھا، چہرے سے ہیبت اور وقار ٹپکتے تھے، شخصیت جاذب اور اثر انداز تھی۔ خود تکلف سے بچتے تھے اور دوسروں کو روکتے تھے، شہرت اور لوگوں سے اختلاط خصوصاً اہلِ جاہ کی صحبتوں سے طبعاً کراہت تھی لیکن مصالح اور ہدایت و تذکیر کی خاطر برداشت کر لیتے تھے۔ بزرگوں اور تعلق رکھنے والوں کے خلاف بدگوئی کا تحمل نہیں ہوتا تھا، فوراً مشتعل ہو جاتے تھے لیکن عام حالات میں نرم خو تھے۔ اہل و عیال سے محبت، مخلصین پر عنایت و شفقت اور حسن سلوک مولانا کی فطرت تھی۔ غیور ساتھ ساتھ آشتی پسند، ظریف الطبع اور بذلہ سنج تھے، حلم، تواضع، قناعت اور مال و دولت سے بے تعلقی افتادِ طبع تھی۔ کسبِ

Marfat.com

حلال اور جد و جہد کو اہمیت دیتے تھے، لوگوں کی حاجت برآری کے لیے حکام کو سفارشی خطوط لکھنے سے دریغ نہ تھا۔

مولانا کے بعض خلافیات:

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

مولانا مذاہب و ملل کے اختلاف کو محض رستوں کا اختلاف مانتے تھے لیکن اہلِ ظاہر کی نظر اتنی وسیع کہاں تھی جو مولانا کے زاویہ نظر سے اتفاق کرتے۔(16)۔ مولانا کو دف و رباب اور رقص و وجد کے ساتھ سماع اور قوالی کی ضرورت پر اصرار تھا اور انکار کو ناشکری جانتے تھے، لوگ زیادہ مطعون کرتے تو یہاں تک کہہ دیتے کہ ابھی کیا ہے، وقت آئے گا کہ خود قبروں پر رباب بجے گا اور قوالیاں ہوں گی۔ علما مولانا کے اس عمل کو خلاف شریعت جانتے تھے(17) مُریدوں، معتقدوں اور مخلصین کا سجدہ کرنا مولانا نہ صرف جائز بلکہ واجب سمجھتے تھے، اُن کے نزدیک یہ تشکر و امتنان تھا اور سجدہ درحقیقت خدا کو تھا، چنانچہ سجدے کرانا مولانا اور ان کے خلفاء کا دستور ہو گیا تھا۔ علما خدا کے علاوہ دوسرے کو سجدہ کرنا حرام سمجھتے تھے۔(18) جسم کی قید سے رہائی اور محبوب سے وصال کی خوشی منانے کے لیے جنازے کے جلو میں تاشے باجے کے ساتھ گانے بجانے کو مولانا مستحسن کہتے تھے۔ یہ فعل مولانا کی اولیات میں تھا اور اُن کا اور اُن کے خلفاء کا طریقہ تھا لیکن علما اس کو بدعت شنیعہ قرار دیتے تھے۔(19)

مولانا کے اہل و عیال:

مولانا کی پہلی بیوی، جیسا کہ گزر چکا ہے، گوہر خاتون تھیں، مولانا کے خلف اکبر بہاء

Marfat.com

الدین احمد عرف سلطان ولد اور دوسرے فرزند علاء الدین محمد ان کے بطن سے تھے۔ غالباً ان خاتون کا انتقال قونیہ کی سکونت سے پہلے ہی ہو چکا تھا۔ مولانا کی دوسری بیوی کرا خاتون تھیں جن کے بطن سے تیسرے فرزند مظفر الدین امیر عالم اور ایک صاحب زادی ملکہ خاتون عرف خندولہ تھیں۔ کرا خاتون سن 684ھ کے بعد حیات تھیں۔ علاء الدین محمد مولانا کی زندگی میں فوت ہو گئے تھے، ان کی نسل مولانا کے بعد تک موجود تھی، لیکن خاندان سے اس کا تعلق ختم ہو گیا تھا۔ مظفر الدین امیر عالم کی زندگی امیرانہ تھی، فقر و تصوف سے انہیں زیادہ لگاؤ نہ تھا۔ صاحبزادی ملکہ خاتون کا عقد خواجہ شہاب الدین نامی کسی امیرزادے سے ہوا تھا اور وہ قونیہ سے رخصت ہو گئی تھیں۔

مولانا کا باطنی سلسلہ آپ کی بڑے صاحبزادے سلطان ولد سے چلا جو چلپی حسام الدین کے بعد 683ھ میں مولانا کے خلیفہ ہوئے، ان کے واسطے سے سلسلہ مولویہ کی مشیخت اور سجادہ نشینی آج تک آپ کی نسل میں قائم ہے۔ مزار یا تربت کی تولیت اگرچہ ٹرکی کے انقلاب کے بعد حکومت کے ہاتھ میں ہے اور اس کی طرف سے سرکاری عملہ متعین ہے تاہم مشیخت خاندان چلپی میں باقی ہے۔ درگاہ کی حیثیت ختم ہو چکی ہے۔ مگر دوسرے مقابر و مزارات کی طرح اس تربت کو بند نہیں کیا گیا ہے۔ مولانا کی اپنی رباعی ہے۔ (20)

در باہمہ بستہ اند الّا در تو
تارہ نبرد غریب الابر تو
اے در کرم و عزّت و نور افشانی
خورشید ومہ دستار ہا چاکر تو

مولانا کی معنوی یادگاریں:

مولانا کی موجود یادگاروں میں ایک ضخیم دیوان ہے، ایک رباعیات کا مجموعہ ہے "فیہ مافیہ" اور مجالس سبعہ ملفوظات کے مجموعے ہیں۔ مولانا کی سب سے اہم اور عالمگیر شہرت رکھنے والی تصنیف جس نے مولانا کو زندہ جاوید بنا دیا ہے "مثنوی معنوی" ہے ادبی اہمیت رکھنے کے علاوہ یہ شریعت، طریقت، آداب و اخلاق کا خزانہ ہے۔ مولانا کے افکار، عقائد اور

Marfat.com

مشاہدات کا سب سے زیادہ قابل اعتماد ماخذ اُن کی یہی مثنوی ہے۔ یہ ہر طبقے میں متداول ہے اور وعظ و تذکیر کی مجلسوں میں گرمی پیدا کرنے کے لئے آج تک پڑھی جاتی ہے۔ سلسلہ مولویہ کا گویا الہامی صحیفہ ہے جنانچہ مثنوی خوانی اس سلسلے کا شعار ہو گیا ہے ساتھ ساتھ مثنوی خوانی خود ایک فن بن گیا ہے۔

برصغیر ہند و پاک میں اس کا رواج ترکی اور ایران سے کم نہیں۔ اکابر علما نے اس کے شروح و حواشی لکھ کر قبول عام کے ساتھ قبول خاص کی داد دی ہے۔ برصغیر کے نامور اساتذہ مفہتی طلبہ کو اب تک اس کا درس دیتے ہیں مشکلات کی توضیح کے ساتھ اس پر شکوک اور اعتراضات کے جواب دیتے ہیں۔ اس کے متعلق میرے اپنے تاثرات آئندہ صفحات میں آ رہے ہیں۔ (21)

Marfat.com

مثنوی

مثنوی پر عام نظر:

جیسا کہ گزر چکا ہے مولانا کی نشو ونما ایسے گھرانے میں ہوئی جہاں علوم ظاہری اور معارف باطنی دونوں کے سوتے ایک جگہ ملتے تھے اور انھوں نے دونوں سے فیض اُٹھایا۔ وہ اپنے عہد کے ممتاز عالم بھی تھے اور مرتاض صوفی بھی۔ شمس تبریز کی صحبت نے احوال ومواجید سے آشنا کیا' زہد وتقشّف میں جذب وشوق کی چاشنی پیدا کی' عالمانہ عز وتفاخر نے فقیرانہ تواضع اور استغنا کے لئے جگہ خالی کی' قال سے زیادہ حال کی اہمیت دینے لگے' لفظوں سے زیادہ معنی پر توجہ ہوگئی اور وہ پوست کے بجائے مغز کو دیکھنے لگے۔ شاعرانہ جوہر ان کی فطرت میں مخفی تھے۔ اب کھل کر ظاہر ہونے لگے۔ طبیعت کا جوش اور باطن کی سرمستی غزلوں اور رباعیوں کی صورت میں نمودار ہوگئیں' عالمانہ فضل وکمال اور صوفیانہ احوال ومواجید نے مثنوی کا پیکر اختیار کیا۔

مثنوی ایک طرف مروّجہ علوم وفنون میں مولانا کی مہارت کی شہادت ہے تو دوسری طرف اُن کی خانقاہی مشاہدات ومعارف کا آئینہ، جستہ جستہ اُس زمانے کے عام مذاق کی طرف بھی اشارے ہیں، کہیں کہیں ضمنی طور پر اس وقت کی تہذیب ومدنیت سے متعلق بہت سی کارآمد اور دلچسپ اطلاعات بھی آگئی ہیں۔ شاعری کے اعتبار سے مثنوی قدرت کلام کا نہایت دلکش نمونہ ہے۔ نہ اس میں محاسن کلام کو دانستہ پیدا کرنے کی کوشش ہے نہ معائب سخن سے محفوظ رکھنے کا خاص اہتمام۔ مولانا معانی کو سامنے رکھتے ہیں الفاظ اور ترکیبوں کے انتخاب پر ان کی نظر نہیں رہتی۔ نشست الفاظ سے بے اعتنائی اور مضمون کا حضور کبھی کبھی کلام میں تعقید اور ابہام پیدا کردیتے ہیں تاہم مولانا کا بے تکلف انداز بیان نظر کی گہرائی اور

Marfat.com

احساس کی شدت کہیں کہیں اُن بلندیوں تک پہنچا دیتے ہیں جہاں سے اساتذہ کا کلام بھی پست معلوم ہونے لگتا ہے اور مصرعے کے مصرعے اور شعر کے شعر مثلیں اور کہاوتیں بن جاتے ہیں۔ جنانچہ مجموعی حیثیت میں مثنوی فارسی ادبیات میں شاہ نامہ گلستاں اور دیوان حافظ کے درجے کی تصنیف ہے اور نہ صرف اپنے معانی اور اسرار کے لحاظ سے بلکہ نظم و بیان کی رو سے بھی بزرگ ترین کتب ادبی ایران و عالی ترین بیان و نظم عرفانی میں سے سمجھی جاتی ہے۔(22)

میرا مقصد مثنوی پر نقد کرنا نہیں اور نہ اس پر نقد کرنے کی میں اپنے آپ میں اہلیت پاتا ہوں ہم یہ کہے بغیر بھی نہیں گزرا جاتا کہ مثنوی کی کچھ حکایتیں بعض بعض مثالیں اور کہیں کہیں اظہار خیال کے اسلوب' وہ کیسے ہی سبق آموز' کتنے ہی متعلق اور کسی بھی قدر حقیقت نما ہوں' اگر نہ ہوتے تو بہتر تھا' مثنوی جیسی مقدس کتاب میں جس کو ''ہست قرآن در زبان پہلوی،، کہا جاتا ہے اور بجا کہا جاتا ہے' یہ ذوق سلیم پر گراں گزرتے ہیں' لیکن ہر عہد اور ہر اقلیم کا اپنا خاص مذاق اور ایک خاص مزاج ہے اُس کی رعایت کیے بغیر کسی تعلیم کو مقبول عام بنانا دشوار ہوتا ہے۔ طبیعت کی روانی' خیالات کا ہجوم' معلومات کا حضور' معارف و مشاہدات کی بہتات پھر مولانا کا جوش اور شوق' سب نے مل کر مثنوی کو

از مقامات تبتّل تا فنا
پایہ پایہ تا ملاقات خدا
شرح وجہ ہر مقام و منزلے
کہ بہ پرزور بر پرد صا حبدلے

مرتب اور باب بہ باب' فصل در فصل نہ ہونے دیا۔ استطرادکی کثرت' عقائد کا احاطہ کلامی بحثیں' قصص و حکایات کی فراوانی' طوالت اور اجزا میں تفریق' مبادی اور مقاصد کا ادغام' اسرار و مطائف کا خلط' ظاہر و باطن کی تطبیق اور مضامین کا فصول ان سب نے مثنوی کو رنگ برنگ پھولوں کا دلکش گلدستہ بنا دیا ہے اور مثنوی کی طوالت کو گوارہ نہیں بلکہ دلچسپ کر دیا ہے۔ درمیان درمیان مولانا کے تاثرات ہدایات اور تنبیوں نے اس کی تعلیم کی تاثیر کو برابر قائم رکھا ہے۔ وہ قصص و حکایات کی دلچسپی کو ارشاد و تربیت میں حائل نہیں ہونے

Marfat.com

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

مثنوی کا پہلا دفتر 658ھ سے 660ھ تک کی تصنیف ہے۔(23) پھر 662ھ سے غالباً 666ھ تک بغیر کسی خاص وقفے کے بقیہ پانچ دفتر پورے ہوئے (24) اتنے طویل منظومے میں جس کی تکمیل قریب قریب آٹھ سال کے طویل عرصے میں ہوئی تاثرات میں کہیں کہیں ناآہنگی، اختلاف اور انتشار پیدا ہو جانا تعجب انگیز نہیں علاوہ ازیں یہ پورا عہد احوال و مواجید سے بھرا ہوا ہے نئے نئے معارف اور مشاہدات کا دور ہے اس زمانے میں خیالات اور انعکاسات میں فرق و تفاوت اختلاف واردات ہے جس پر ناآشنایان راہ اور بے ذوق اربابِ ظاہر کو حرف گیری اور نکتہ چینی کا حق نہیں مثنوی میں شطحات نہ سہی لیکن کچھ تاثرات اور خیالات کو احوال و مواجید ہی سمجھنا چاہیے کیونکہ سپہ سالار کے بقول ''اکثر کلمات طیبات ایشاں درحالتِ سکر بیان آمدہ است''(25) مثنوی کا طرزِ استدلال اس کی ایسی خصوصیات ہے جو ہر طالب علم کو اپنی طرف متوجہ کر لیتی ہے۔' مولانا خشک عقلی دلائل سے کام نہیں لیتے، وہ مقدمات کی منطقی ترتیب سے نتائج نکالنے کے قائل نہیں اور نہ وہ ایسے دلائل کو طمانیت بخش سمجھتے ہیں مولانا کا اندز استدلال عقل سے زیادہ احساس کو متاثر کرتا ہے اور دماغ سے زیادہ دل کو مطمئن کرتا ہے۔ مولان دقیق سے دقیق مسائل کو سامنے کی مثالوں سے اس طرح واضح کر دیتے ہیں کہ اُن کا عقلی استعاد بالکل جاتا رہتا ہے اور وہ ہمارا روزمرہ کا عملی تجربہ بن جاتے ہیں۔ مولانا کا یہ تمثیلی طریقہ استدلال جس کا وہ خاص اہتمام کرتے تھے اور کاوش اور توجہ سے واضح اور سامنے کی مثالیں تلاش کرتے تھے۔ اُن کی نظر کی دقت، وسعت اور گہرائی کا شہکار کیسا ہی مجرو خیال ہو کتنا ہی دور از عقل تصور ہو مولانا کی نظر اس کے لئے محسوس اور عام مثال ڈھونڈھ نکالتی ہے اور اس کی مدد سے وہ معقول کو محسوس کر دکھاتے ہیں اور جو خیال عقلاً بہت دور معلوم ہوتا ہے سامنے کی حقیقت بن جاتا ہے۔

Marfat.com

مثنوی پر خصوصی اثرات:

مولانا کی شاعری غزلوں اور رباعیوں تک محدود تھی۔ مولانا کی غزلوں میں جذب وشوق کی فراوانی سہی، رباعیوں میں درد وسوز اپنی جگہ، عرفانی تاثرات سے معمور ہونا الگ تاہم ارشاد وہدایت اور تعلیم وتربیت کے لحاظ سے اُن کی خاص قیمت نہیں۔ خود مولانا کے اصحاب اور مخلصین معارفِ سلوک اور رشدو ہدایت کے لیے حکیم سنائی کے الٰہی نامہ، مصیبت نامہ اور شیخ عطار کی 'منطق الطیر' سے استفادہ کرتے تھے۔ اپنے مرید خاص حسام الدین چلپی کی درخواست پر مولانا نے اِن مثنویوں کے انداز پر مثنوی کی تصنیف شروع کر دی (26) اس کو چھے دفتروں تک مکمل کر سکے۔ یہ مثنویاں خود مولانا کے مطالعے میں بھی رہتی تھیں (27) اور بہاء الدین بحری کی حسب روایت مولانا کا قول تھا کہ ''جو عطار کے کلام کو پڑھے گا سنائی کے کلام کو سمجھنے کی طاقت پیدا ہوگی اور جو سنائی کا کلام پڑھے گا میرے کلام سے فائدہ اٹھائے گا'' (28) چنانچہ مثنوی میں ان بزرگوں کے انداز کلام، ان کے الفاظ اور فقرے ہی نہیں ہیں بلکہ اکثر معارف اور خیالات بھی آ گئے ہیں۔

افلاکی کی نشان دہی کے مطابق مثنوی میں مولانا کے شیخ طریقت سیّد بُرہان الدین محقق ترمذی کے معارف بھی آ گئے ہیں (29) فروزاں فر نے مولانا کے والد سلطان العلما کے ایک مخطوطہ رسالے ''معارفِ بہاولد'' کو بھی مثنوی کے ماخذوں میں شمار کیا ہے۔ (30) چونکہ مولانا کی باطنی تربیت میں ان دونوں بزرگوں کو خاص دخل رہا ہے اس لیے ان کے معارف وتاثرات کا خاصہ ذخیرہ مثنوی میں محفوظ ہونا کچھ بعید نہیں۔ شمس تبریز کے مقالات کو بھی بہت سے امثال وقصص اور معارف وتاثرات کا ماخذ قرار دیا گیا ہے، کچھ کو فروزاں فر نے متعین بھی کر دیا ہے۔ (31) مولانا کا شمس تبریز سے تعلق ان کی صوفیانہ زندگی کا تاریخی موڑ ہے اور شمس کے روپوش ہو جانے کے بعد مولانا کا تاثر یہ تھا کہ شمس کے کمالات میرے اپنے کمالات ہیں اور شمس تبریز خود میں ہوں، چنانچہ سلطان ولد نے مولانا کا قول نظم کیا ہے۔ (32)

گفت چوں من وَیم' چہ مے جو یم
عین اویم کنوں زخود گویم

Marfat.com

وصف حُسنش کہ مے فزودم من
خود ہماں حسن ولطف بودم من
خویش رابودہ ام یقین جویاں
ہمچو شیرہ درونِ خُم جوشاں

اس لیے شمس تبریز کے معاف اور واردات مولانا کے اپنے معارف وواردات ہیں، ان کا مثنوی میں شامل ہوجانا بالکل قرینِ قیاس ہے، خصوصاً اس لیے بھی کہ مولانا کی نئی زندگی اور نئی فکر میں شمس تبرز کا خاصا دخل ہے۔

مثنوی اور شیخ اکبر:

قیام دمشق کی زمانے میں شیخ اکبراوران کے شاگرد رشید صدرالدین قونوی سے مولانا کی کافی صحبتیں رہیں (33) قونیہ میں شیخ صدرالدین سے مولانا کے مخلصانہ اور خصوصی تعلقات تھے، پھر شیخ اکبر کی فتوحاتِ مکیہ کا مولانا کے اصحاب میں چرچا، (34) یہ ایسے قرائن ہیں جن کے ہوتے ہوئے یہ خیال بیجانہیں کہ مثنوی میں شیخ اکبر کی فکر کے اثرات بہت نمایاں اور اہم ہیں مگر اس کے ساتھ کچھ اور بھی حقیقتیں ہیں جنہیں نظر انداز نہ ہونا چاہیے۔ یہ دونوں بزرگ اور خاص طور سے شیخ صدرالدین مولانا کے معاصر ہیں اور ایک خاص فکر کے بانی اور شارح، اور مولانا کی طرح صاحبِ تصانیف اور اپنی جگہ معتقدین، مستفیدین اور متبعین کا ایک حلقہ رکھتے ہیں۔ معاصرانہ چشمک عام سہی لیکن میں ان بزرگوں کے متعلق اس قسم کا گمان نہیں رکھتا لیکن یہ واقعہ ہے کہ مولانا کا باطنی سلسلہ شیخ اکبر سے الگ ہے اور تربیتیں جُدا جدا ہیں، شیخ مغربی شیوخ سے تعلق رکھتے ہیں اور مولانا مشرقی بزرگوں سے، افلاکی کی تصریح ہے کہ شیخ صدرالدین کو ابتداءً مولانا کا انکار تھا۔ (35) ہوسکتا ہے کہ مسلکوں کے اختلاف کے ساتھ ساتھ اس انکار میں معاصرت کو بھی دخل ہو۔ مولانا کا اپنا انداز یہ ہے کہ حکیم سنائی اور شیخ فریدالدین عطار کی اور اُن کی مثنویوں کی ثنا وتوصیف اپنے اصحاب ومخلصین کی مجلسوں میں کرتے ہی ہیں (36) خود مثنوی میں بھی اِن بزرگوں اور اُن کی کتابوں کا بڑی عقیدت سے ذکر کرتے ہیں لیکن شیخ اکبر یا ان کی کسی کتاب کا ذکر مثنوی

Marfat.com

میں میری نظر سے نہیں گذرا۔ ’فتوحات مکیہ‘ شیخ اکبر کی نہایت اہم کتاب ہے، ایک روز کا واقعہ ہے کہ ’’آپ کے خدام میں سے کچھ اہلِ علم کہنے لگے کہ ’فتوحاتِ مکیہ‘ بھی عجیب کتاب ہے کہ اس کا مقصود ہی واضح نہیں ہوتا اور نہ مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ سامنے سے ذکی قوال آ گیا اور کچھ گانا شروع کیا، مولانا نے فرمایا چھوڑو، اس وقت فتوحاتِ ذکی فتوحاتِ مکی سے بہتر ہے اور سماع شروع ہو گیا۔ (37) مولانا کی مخلص خاص شیخ حسام الدین کا بیان ہے کہ ’’میں نے ایک بار مولانا سے دریافت کیا کہ شیخ صدرالدین محدث، محقق ہیں یا مقلد۔ مولانا نے فرمایا مجھے اپنے اس بے کینہ سینے کی قسم جو آئینہ اسرار الٰہی ہے کہ تمہاری تحقیق کے مقابلے میں وہ مقلد ہے‘‘ (38) افلاکی نے شمس تبریز کا ابن عربی کے متعلق جو تاثر نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن عربی سے نہ صرف یہ کہ عقیدت نہیں رکھتے تھے بلکہ انہیں قریب قریب اُن کا انکار تھا اور مولانا کو اُن پر ترجیح دیتے تھے (39) اور ظاہر ہے کہ مولانا شمس تبریز کی تاثر کو نظر انداز نہیں کر سکتے تھے۔ چنانچہ میں سمجھتا ہوں کہ مولانا شیخ اکبر سے متاثر ہوں بھی تو یہ تاثر عام تصورات میں ہے اُن کی خصوصی فکر میں نہیں۔ مثلاً عدم کا آئینہ وجود ہونا، ظہور کائنات کا باعث باری تعالیٰ کا اپنی ذات کو ظاہر کرنا اور اظہار ذات میں عشق و محبت کی تاثیر اور فعالیت، شئون باری کی ہر شان کا نئی خلق ہونا، شئون کا ازلاً اور ابداً استمرار یا ان جیسے دوسرے عام قسم کے تصورات جو آپس کی نشست و برخاست کا نادانستہ اثر ہو سکتے ہیں بلکہ اہلِ تصوف کا مشترکہ ورثہ ہیں، بنیادی اہم اور خصوصی افکار میں اخذ و اقتباس نہیں بلکہ کبھی کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا شیخ اکبر کی خاص لفظوں کے استعمال سے بھی بچتے ہیں۔

شیخ اکبر سے تاثر کے باب میں مولانا کا توحید وجودی کا قائل ہونا، جیسا کہ مثنوی کے عام شارحین کا خیال ہے، خود قابلِ بحث ہے، اگر مولانا وحدتِ وجود کے حامی ہیں تو پھر اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ وہ ابنِ عربی کی فکر سے متاثر ہیں۔ چونکہ مولانا اور اُن کی مثنوی کے متعلق توحید وجودی کا خیال بہت عام ہے اس لیے میں اس پر ذرا تفصیل سے نظر ڈالنا چاہتا ہوں۔

Marfat.com

مثنوی اور وحدتِ وجود:

قدیم سے صوفیہ کی زبان سے ایسے فقرے اور جملے نکلتے رہے ہیں جن سے وجودی وحدت مفہوم ہوتی ہے۔ یہ فقرے اور جملے اور اسی طرح وہ بیان جو اکابر شیوخ سے منقول ہیں وقتی احوال ہیں ان کے عقب میں کسی واقعیت کا اِدّعا نہیں' یہی وجہ ہے کہ اُن کے معاصرین یا لواحقین نے اِن فقروں، جملوں اور بیانوں کو ان بزرگوں کا عقیدہ نہیں مانا اور نہ ان کو حقیقت اور واقعیت پر محمول کیا بلکہ شطحات سمجھا اور حالت سے تعبیر کیا، سبحانی ما اعظم شانی، مافی جبتی غیر اللہ' انا الحق وغیرہ اسی طرح کے جملے ہیں، شیخ شبلی کا قول کہ "مجھ سے باری تعالیٰ نے عالمِ کشف میں کہا کہ "کُلُّ الخلائق عبیدی غیرَک فَاِنَّکَ اَنا." (40) بھی اسی انداز کا بیان ہے۔

جن بزرگوں سے یہ منقول ہیں اُن میں سے حسین بن منصور کو چھوڑ کر کسی کے متعلق یہ روایت نہیں کہ وہ ان کی واقعیت کے مدعی تھے اور اپنی آپ کو ذاتِ حق سمجھتے تھے یا اپنے ارادت مندوں کو ایسا ماننے کی تلقین کرتے تھے۔ حسین بن منصور اور دوسرے بزرگوں میں یہی فرق ہے کہ ان کے بارے میں ایسی روایتیں ملتی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو حق کہتے ہی نہ تھے بلکہ اپنے عقیدت مندوں سے کہلواتے بھی تھے۔ (41)

مجھے یہاں اِن روایتوں کے صحیح یا غلط ہونے سے سروکار نہیں تاہم ان ہی روایتوں کی بنیاد پر خود صوفیہ میں اکثر متقدمین ان کا انکار کرتے تھے، بہت کم اُن کی مشیخت کے قائل تھی اور کچھ سکوت کرتے تھے۔ متاخرین صوفیہ میں اکثریت ان کی بزرگی کی قائل ہوگئی تھی اور اُن کے اس اظہار کو حالت کہتی تھی۔ (42) گویا اختلاف کی بنیاد حسین بن منصور کا اِدّعا اور اس اِدّعا پر اصرار تھا، حال و مقام کا اضطرار نہ تھا۔

شیخ اکبر مسلم صوفیہ میں پہلے بزرگ ہیں جنہوں نے وحدتِ وجود کو ایک واقعیت کی صورت میں پیش کیا اور روحانی اور مادّی پوری کائنات کی اس خیال کے تحت توجیہہ کی۔ (43) لیکن متقدمین کے توحید وجودی یا اتحاد پر شامل فقروں اور جملوں کو انہوں نے بھی اپنی وجودی وحدت سے متعلق نہیں کیا بلکہ ہال و مقام سے توضیح کی (44) خود مولانا نے شیخ

Marfat.com

بایزید کے قول "لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدُوْنی" کو حال کہا ہے۔(45)

مولانا کے اشعار کا اچھا خاصا حصہ توحیدی تاثرات سے تعلق رکھتا ہے اور غالباً ان اشعار کی بنیاد پر مولانا کو وجودی وحدت کے قائلین میں شمار کرلیا گیا ہے مثنوی کے شارحین نے بالعموم مثنوی کی شرح شیخ اکبر کے ''وحدتِ وجود'' سے کرڈالی ہے اور مولانا کی مثنوی کو وحدتِ وجود کا منظوم صحیفہ بنا دیا ہے، توضیحوں' تاویلوں اور دقیق توجیہوں سے کسی نہ کسی طرح اس کے اشعار کو وجودی توحید میں ڈھال دیا ہے۔ معروف ومتداول شروح وحواشی میں کوئی ایسی شرح یا حاشیہ نہیں جس میں قریب یا بعید تاویلیں نہ ہوں۔ مثنوی کی دشواری کا ایک بڑا باعث توحیدِ وجودی کے نہایت مجرد اور غامض نظریے کا اس پر اطلاق بھی ہے۔

ابھی کہا جا چکا ہے کہ مکمل کائنات کی توجیہہ کے اصول کی حیثیت میں وحدتِ وجود کے بانی اور شارح ابن عربی ہیں۔ اس تصور کا ماخذ عقل ہو، وجدان ہو کشف والہام ہو یا حال ومقام، اس لحاظ سے کہ یہ پوری کائنات کی توجیہہ ہے، ایک طرح کا موضوعی فلسفہ ہے۔ شیخ اکبر سے پہلے توحیدی تاثرات مسلم صوفیوں کے انفرادی اور وقتی تجربے اور شخصی واردات تھے، کائنات کی عام توجیہہ سے اُن کا کوئی تعلق نہ تھا فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے صوفیانہ احوال ومقامات کا اظہار تھا۔ چنانچہ کسی نے ان اِدعاؤں کو واقعیت نہیں سمجھا اور نہ ان سے کائنات کی توجیہہ میں مدد لی گئی۔ توحیدی نظریہ الگ ہے اور توحیدی تجربہ جُدا، ایک کی داخلیت کو دوسرے کی واقعیت سے کوئی واسطہ نہیں، نہ آپس میں کوئی ایک دوسرے پر موقوف ہے ایک شخصی واردہ ہے دوسرا کائناتی تعقُّل۔

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

Marfat.com

یا غلط ان کے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ (46)

بلاشبہ مثنوی میں ایسے اشعار کی بہت بڑی تعداد ہے جس سے وجودی وحدت سمجھی جاتی ہے لیکن ان کا تعلق یا فنا اور بقا کے غیر محتاط تصور سے ہے یا وحدتِ روح اور اس کے مبدءِ حیات کے ساتھ بے چگون اتصال سے اور کچھ وادیِ توحید کی سیر اور اس کے مقامات ومنازل سے متعلق ہیں۔ تفصیل اور مثالیں مناسب موقعوں پر آئیں گی۔ ایسے اکثر اشعار میں فنا اور استغراق کی یا صراحت ہے یا اشارہ۔ روحانی وجود کی وحدت اور بحرِ حیات سے اس کے اتصال کی تصریحیں اور اشارے مثنوی میں جا بجا پھیلے ہوئے ہیں جبکہ توحید وجودی کا تعلق فنا اور استغراق سے نہیں اور نہ وہ روحانی وحدت سے خاص ہے۔ اس میں باری تعالیٰ سے بُعد اور اتصال دونوں یکساں ہیں۔ حقیقی وجودی کی واقعی وحدت یا اس کا واقعی تعدد حال اور مقام نہیں، یہ ہوسکتا ہے کہ اس حقیقت کا کشف اور احساس حال اور مقام کا رہین ہو، اور ظاہر ہے کہ ذریعہ انکشاف کی کوئی خاص اہمیت نہیں۔

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

نظریۂ وحدت کے ضروری خدّوخال:

باری تعالیٰ کا اسلامی بلکہ عام مذہبی تصور کچھ اس طرح کا ہے کہ وہ ازلی، ابدی، ذی علم، ذی ارادہ، بااقتدار، فعال اور زندہ حقیقت ہے۔ وہی کائنات کو پیدا کرنے والی، اس کو قائم رکھنے والی اور مدبر، کائنات کے متعلق عام اعتقاد یہ ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے علم، ارادے

Marfat.com

اور قدرت سے پیدا ہوئی ہے اور کلاً وجزاً اُس کے اختیار اور قدرت کے تحت ہے اُسی کا قانون اس میں نافذ ہے۔

کسی ایک وحدانی اصول، ایک منفرد حقیقت یا ایک یگانہ وجود سے باری تعالیٰ اور کائنات دونوں کی ایسی توجیہہ جس میں خالق ومخلوق کے مذکورہ بالا فرق قائم رہیں۔اس کے بغیر ممکن نہیں کہ اُس وحدانی حقیقت میں متضاد اوصاف مانے جائیں، اصل حقیقت میں اپنی جگہ ابہام اور اطلاق تسلیم کیا جائے، تجرید سے تشخیص تک، نامحسوس وحدت سے حِسّی کثرت تک عروج وتنزّل یا اُتار چڑھاؤ فرض کیے جائیں۔ایک طرف وحدت اور اُلوہی صفات کا تحفظ کیا جائے دوسری طرف کثرت اور رنگا رنگ حِسّی خصوصیات قائم رکھی جائیں۔باری تعالیٰ اپنی تمام منصوص اور مانی ہوئی صفات کے ساتھ اور کائنات اپنی جگہ تمام محسوس خصوصیات کے ساتھ باقی رہے۔

شیخ اکبر کے پورے نظری تصوف یا توحیدی فلسفے کی بنیاد یہی وحدانی حقیقت، یہی یگانہ وجود اور اُس کے تنزّلات یا اُتار اور تعینات ہیں۔باری تعالیٰ اور اس کی صفات کی، کائنات کی اور اس کی حِسّی کثرت کی اطلاقوں، ابہاموں اور تشخیصوں، تعینیوں سے انہوں نے توجیہہ کی ہے۔یہ پوری توجیہہ، مجرد عقلی اعتباروں اور ذہنی حیثیتوں کا کرشمہ ہے۔اس توجیہہ کا مبدء غیب الغیب یا غیب مطلق، نا قابلِ ظہور، عقلاً نامتصور، حِساً نامحسوس اور مخفی محض ہے۔ اس کا پہلا تنزّل احدیتِ مطلقہ ہے جس کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق کہا جاتا ہے، دوسرا تنزّل علمی تعین یا مرتبۂ واحدیت ہے۔اعیان ثابتہ یا موجودات کا علمی ثبوت اسی تنزّل سے تعلق رکھتا ہے، تیسرا تنزّل جمع یا مرتبۂ اسماء وصفات ہے۔اس میں باری تعالیٰ کی ذات مع اپنی صفات اور اپنے افعال کے شامل ہے۔باری تعالیٰ کے افعال وآثار کا نام کائنات ہے اور تمام مظہری، امکانی، انفعالی اسماء الٰہیہ کے جامع مرتبے کو اللہ کہا جاتا ہے۔(47)

مولانا کا کلام اور توحیدِ وجودی کے بنیادی نقطے:

شیخ اکبر کی وجودی توحید کو سامنے رکھ کر مولانا کی مثنوی اور ان کے ملفوظات پر جو مناقب العارفین، فیہ مافیہ یا نفحات الانس میں محفوظ ہیں، نظر ڈالی جائے تو کہیں اُن تنزلوں کا

Marfat.com

مذکور نہیں جن کے بغیر صوفیانہ وحدت وجود کا تصور ممکن نہیں۔ اعیان ثابتہ کی اس تصور میں خاص اہمیت ہے لیکن مولانا کے یہاں سرے سے یہ اصطلاح ہی نہیں۔ غیب الغیب، جمع الجمع، جمع، احدیت، واحدیت وغیرہ مصطلحات مولانا کے یہاں نہیں پائے جاتے۔ افلاکی نے ''غیب الغیب'' کا مولانا کے ایک ملفوظ میں ذکر کیا ہے لیکن بالکل عام معنی میں (48) اتنا ہی نہیں کہ مولانا یہ خاص اصطلاحیں استعمال نہیں کرتے بلکہ جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا خاص طور سے شیخ اکبر کی مصطلحات سے بچتے ہیں اور صرف وہی لفظ ذکر کر جاتے ہیں جو عام صوفیانہ اصطلاحیں بن چکی تھیں۔

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

مولانا اشاعرہ کے اتباع میں صفاتِ باری کو زائد اور قائم بہ ذات کہتے ہیں اور توحید وجودی میں زیادتِ صفات کی گنجائش نہیں۔ مولانا کے نزدیک اجساد بحرِ حیات کے جھاگ میں، وہ حیات کے سرچشموں پر ریگ ہیں۔ آبِ حیات کا خم اور سبو ہیں اور یہ وجودی وحدت نہیں۔ کل شئ ھالک الا وجھہ، میں شیخ اکبر وجہ شی سے حقیقت شے سمجھتے ہیں اور حقیقت کو ذاتِ باری مان کر لافانی کہتے ہیں۔ مولانا عام مفسرین کے اتباع میں وجہ شے نہیں بلکہ وجہ باری کہتے ہیں اور اُسی کی بقا کے قابل ہیں۔ ان کے نزدیک صرف باری تعالیٰ کی ہی ایک حقیقت ہے جو لافانی ہے۔

غرض یہ کہ مولانا کے کلام کو شیخ اکبر کی توحید جودی کے تحت سمجھنے میں کافی دشواریاں ہیں، مولانا کے ذاتی رجحان کے لحاظ سے بھی اور ان کے انداز کلام کے اعتبار سے بھی، بعض بعض موقعوں پر غیر ضروری اور دور از کار تاویلیں کرنی پڑتی ہیں، خصوصاً ایسی حالت میں کہ ایسی کوئی مستند روایت نہیں کہ مولانا شیخ اکبر کی وجودی وحدت کو مانتے تھے۔

مولانا کی ظرافت طبع کا ایک لطیفہ ہے، ایک دفعہ نجم الدین رازی، شیخ صدر الدین قونوی اور مولانا شریک صحبت تھے، نماز مغرب کا وقت آگیا، نجم الدین رازی نے امامت

Marfat.com

کی اور اتفاق کہ دونوں رکعتوں میں سورۂ " قل یا ایھا الکافرون" پڑھ گئے۔ نماز ختم ہوئی تو مولانا نے شیخ صدرالدین سے مزاحاً کہا کہ بظاہر ایک بار "قل یا ایھا الکافرون" میرے لئے ایک بار تمہارے لئے پڑھی ہے (49)۔ یہ سچ ہے کہ بہت سے علمائے ظاہر کو مولانا اور شیخ دونوں کا انکار تھا اور اس حد تک تھا کہ تکفیر بعید نہ تھی لیکن اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ یہ دونوں بزرگ توحید وجودی کے قائل تھے۔ ممکن ہے کہ شیخ صدرالدین کی تکفیر کا باعث ان کا وحدتِ وجود، کا ہی عقیدہ ہو لیکن ایسی کوئی روایت نہیں کہ مولانا کے انکار کی وجہ ان کا یہ عقیدہ تھا مولانا کے انکار کی وجہیں ان کے اسی قسم کے اعمال و خیالات تھے جنہیں میں ان کے تذکرے میں خلافیات کے عنوان سے ذکر کر چکا ہوں۔

مثنوی میں قرآنی آیات:

مثنوی میں مولانا نے جابجا قرآنی آیات سے استدلال کیا ہے اور علامہ شبلی مرحوم کے بقول " جو تفسیری روایتیں نقل کی ہیں اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایتیں ہیں۔ (50)"۔ غالباً یہ وہی روایتیں ہیں جو اشاعرہ کے عقائد اور اہلِ سنت کے مسلمہ مسائل سے متعلق ہیں اور مولانا نے ان کو آیات سے ثابت کیا ہے۔ مولانا نے بہت سی آیتوں کی اہلِ تصوف کے مذاق پر بھی تفسیریں کی ہیں اور ان سے صوفیانہ حقائق و معارف کی توجیہہ کی ہے۔ شاذ و نادر ایسا بھی ہے کہ جمہور مفسرین اور عام اہلِ سنت کی رائے کے خلاف مولانا اپنی تفسیر میں منفرد اور تنہا ہیں۔ ایسے موقعوں پر اشاعرہ یا ظاہریوں کی روایت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

مثنوی میں احادیث:

مثنوی میں احادیث کی کافی تعداد ہے۔ ان میں صحیح بخاری صحیح مسلم اور دونوں کی متفق علیہ مرویات بھی ہیں، لیکن بہت کم، زیادہ حدیثیں اسی قسم کی ہیں جن کو حضرت صوفیہ اپنی کتابوں میں عموماً ذکر کرتے ہیں، یہ روایتیں بیشتر محدثین کے معیارِ روایت پر پوری نہیں اترتیں۔ چنانچہ مثنوی میں جو احادیث لائی گئی ہیں ان کا بڑا حصہ روایت کے لحاظ سے یا موضوع ہے یا سخت ضعیف۔ بعض ایسے اقوال آنحضرت کی طرف منسوب ہو گئے ہیں جن کو

Marfat.com

میرے علم میں کسی نے مرفوع حیثیت میں بیان نہیں کیا ہے۔ ''الرضا بالکفر کفر'' فقہی حکم ہے، مولانا نے مرفوع حدیث کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ ایسی روایتیں بھی آ گئی جن کا صرف ایک حصہ مروی ہے، مثنوی میں اضافہ کے ساتھ روایت ہے اور کسی روایت میں اضافہ نظر سے نہیں گذرا۔

میرے انتخاب کیے ہوئے اشعار میں جو حدیثیں آ گئی ہیں، میں نے ان کی تخریج کی کوشش کی ہے، جن مأخذوں کے صفاحت کے حوالے نہیں ہیں وہ مولانا اشرف علی صاحب مرحوم کی ''التشرف بمعرفۃ حدیث التصوف'' سے منقول ہیں۔ بقیہ مرجعوں کے حوالے ذیلی حواشی میں دے دیئے گئے ہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ پوری کوشش کے باوجود میرے انتخاب کی متعدد روایتیں رہ گئیں اور مجھے ان کے مأخذوں کا پتہ نہیں چل سکا۔

مولانا نے سیرتِ نبوی سے متعلق جو روایت ذکر کی ہیں ان میں بھی رطب و یابس کی تمیز نہیں ہے اور ان میں اکثر موضوع ہیں یا نہایت ضعیف۔ چونکہ مولانا نے ان کو بعض معارف وحقائق کی توضیح وتشریح میں بیان کیا ہے اور تشریح وتوضیح کی حد تک صحیح اور موضوع کی کوئی خاص اہمیت نہیں اس لئے قابلِ لحاظ نہیں۔

مثنوی میں قصص وامثال:

مثنوی کا قریب قریب ایک تہائی حصہ قصص وامثال ہیں۔ قصص وامثال میں مولانا صحت وصداقت کے قائل نہیں۔ انہوں نے ''انبیا کے قصص وہی نقل کئے ہیں جو عوام میں مشہور تھے۔ (51) اور ان میں مستند اور غیر مستند کے خیال نہیں کیا، ان کے نزدیک اصل سے مقصد اور معنی ہے، قصے تو ایک طرح کے پیمانے ہیں جن میں حقیقتیں بھری ہیں عقلمندی یہی ہے کہ حقیقتوں سے سروکار رکھا جائے، پیمانے کی قدر و قیمت کو نظر انداز کر دیا جائے۔

اے برادر قصہ چوں پیمانہ ایست
اندر و معنی مثال دانہ ایست
دانۂ معنی بگیرد مرد عقل
ننگر د پیمانہ را گر گشت نقل

Marfat.com

ان کی وہی حیثیت ہے جو فاعل کے مرفوع اور مفعول کے منصوب ہونے کی وضاحت کے لئے ''ضرب زید عمراً'' کی۔ زید نے واقعی عمرو کو مارا تھا؟'' قاعدے کی وضاحت میں اس کو کوئی دخل نہیں اور نہ اس کا خلافِ واقعہ ہونا قابلِ مواخذہ!

گفت نحوی ''زید عمراً قد ضرب''
گفت چونش کرو بیجرمے ادب
گفت ایں پیمانۂ معنےٰ بود
گیر معنیٰ را کہ پیمانہ است رد

مثنوی میں جو قصص و امثال ہیں وہ طبع زاد نہیں بلکہ دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ معارفِ بہاولد، مقالاتِ شمس تبریز، خواجہ عطار کی مثنویاں، امام غزالی کی تصانیف، انوری وغیرہ شعرا کے دواوین اور کلیلہ و دمیہ ان کے ماخذوں میں ہیں۔(52)، تاہم یہ نقل مطابق اصل نہیں بلکہ ان کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھال لیا گیا ہے، اگر حذف و اثبات یا تغیر و تبدل کی ضرورت سمجھی ہے تو کر دیا گیا ہے۔ مولانا نے اپنے اس انداز کی طرف کلیلہ و دمیہ سے ماخوذ ایک حکایت کی ابتدا میں خود بھی اشارہ کر دیا ہے۔

ازکلیلہ باز جو آں قصہ را
د اندراں قصہ طلب کن حصہ را
در کلیلہ خواندہ باشی لیک آں
قشر و افسانہ بود نے مغز جاں

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

Marfat.com

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

مثنوی میں اسلام کا تصور:

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

مثنوی میں انبیاء و رسل اور اولیاء کا تصور:

مثنوی میں انبیاء و رسل علیہم السلام اور اولیائے کرام کے جو اوصاف اور ان کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں ان میں غیر معمولی خوش اعتقادی اور فرطِ محبت کو دخل ہے۔ یہ برگزیدہ حضرات عام بشری سطح سے اتنے برتر و بالا ہو گئے ہیں کہ زمین پر چلتے پھرتے الوہی صفات کے پیکر معلوم ہوتے ہیں۔ انہیں کل کائنات پر اقتدارِ مطلق حاصل ہے۔ سماوی مخلوق ہو یا ارضی، اس کی تدبیر اور اس کا نظم و نسق گویا ان سے متعلق ہے، دستِ قدرت وہ ہیں۔ جو

Marfat.com

ہو چکا، ہو رہا ہے یا ہونے والا ہے، ان کے علم میں ہے اور بلا واسطہ ان کی حسی اور ظاہری ہستی سے دھوکا ہو جاتا ہے اور لوگ انہیں عام انسان سمجھنے لگتے ہیں، ورنہ عام انسانوں اور ان میں کوئی نسبت نہیں۔

مثنوی کے عام انداز بیان سے انبیا اور اولیا میں کوئی خاص فرق نہیں معلوم ہوتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ دونوں کے منصب الگ الگ ہیں۔ انبیاء کی بعثت کا مقصد ہی عامہ خلق کی ہدایت ہے جب کہ اولیائے کرام اس مقصد کے لیے مبعوث نہیں کئے جاتے۔

مقربین خاص کے معیارِ کرامت:

ارادۂ خیر، جد و جہد، سعی و عمل، تحمل و برداشت، حسن سلوک و حسن معاشرت، مشاغل دنیا میں حسب ضرورت و مصلحت مصروفیت، فرائض کی ادائی وغیرہ اوصاف جن کی صالح معاشرے میں اہمیت ہے انسانی زندگی کے عام معیارِ کرامت ہیں۔ مقربین خص کو ان معیاروں سے نہیں پرکھا جاسکتا۔ ان کے مراتب اور احوال و مقامات کے لحاظ سے ان کی خصوصیات اور ان کے پیمانے بھی الگ اور جدا ہیں کہیں سراسر توکل اور سپردگی ہی سپردگی ہے، نہ سعی و عمل نہ جد و جہد، دستِ قدرت میں بے ارادہ و اختیار بلکہ بے جان آلہ۔ کہیں بھر پور تبتل اور انقطاع ہے، سب سے بیگانگی اور بے تعلقی۔ کچھ کے لئے زہد اور ترکِ لذائذ کی اہمیت ہے، نفس کشی اور ریاضتِ نفس ان کی زندگی ہے، کچھ کو لذائذ و رغایب کوئی نقصان نہیں پہنچاتے۔ کسی میں جلالت اور غیورپن، بے عذر اطاعت کی خواہش کسی میں غیر معمولی انکسار اور فروتنی۔ کوئی اخفائے حال میں کوشاں کوئی اظہار کا خواہاں، ظاہر کے مقابلے میں باطنی اشاروں کی پیروی اور کشف و الہام پر اعتماد اور شیوخ کا بے چون و چرا اتباع، ان بزرگوں کی قدیم روایت ہے۔

مولانا کا تصوف:

مولانا کے تصوف میں عقل اور روح یا جوہرِ حیات کے متعلق فکر بہت مبہم اور الجھی ہوئی ہے۔ روح یا جوہرِ حیات اس فکر میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے، اس کا ابہام پوری فکر پر

Marfat.com

اثر انداز ہے۔ یہ ایک وحدانی جوہر ہے یا افراد کی تعداد کے مطابق متعدد جوہر ہیں؟ باری تعالیٰ کی اپنی حیثیت کیا ہے، مستقل اور سب سے الگ تھلگ حقیقت ہے یا ایک طرح کی بحرِ حیات ہے اور پورا عالم حیات اس بحر کی لہریں یا دھاریں ہیں یا وہ مرکز نور ہے جو اپنی شعاعیں ڈال کر پورے عالم کو زندگی تقسیم کر رہا ہے؟ اگر منبع حیات ایک ہے تو یہ تجزی اور تقسیم ظاہر ہے یا حقیقی، عارضی ہے یا مستقل؟ مولانا کے بیانات ان نقطوں پر واضح روشنی نہیں ڈالتے۔

اتصال اور قرب سے کیا مراد ہے آیا یہ انبیا، اولیا اور مقربین سے خاص ہے یا سارے عالم حیات کو عام ہے؟ مقام فنا میں جو اتصال اور تقرب حاصل ہوتا ہے اور جو بعد از مرگ واقع ہوتا ہے، ان میں اثرات کے لحاظ سے کیا فرق ہے؟ ترکِ جسم سے قبل کے اتصال اور تقرب کے متعلق مولانا نے ایک موقع پر کہا ہے کہ عقل اس کو تحاد یا حلول کے علاوہ کسی دوسری صورت میں نہیں سوچ سکتی۔ شیخ صدرالدین قونوی سے آخری ایام علالت میں مولانا نے کہا تھا کہ نور کے نور سے مل جانے میں اب بہت کم فاصلہ باقی رہ گیا ہے، عقلاً اس کی تعبیر ادغام سے ہی ہوسکتی ہے۔ بے چگون اور بے کیف اتصال عقلی طور پر بے معنی اور کھوکھلے الفاظ اور بس۔ مولانا کی فکر کی یہ ایسی گھاٹیاں ہیں جنہیں منطقی عقل سے سر کر لینا آسان نہیں۔ تاہم مولانا کی فکر میں اسلامی تصورات کے ساتھ نو فلاطونیت اور ہندی تصوف کے ملے جلے اثرات پوری طرح نمایاں ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا مفکر یا فلسفی نہیں کہ ان کے یہاں منظم اور واضح فکر کو تلاش کیا جائے، وہ صوفی ہیں، ان کے افکار دراصل احوال اور واردات ہیں۔ حقیقت کی تجلیاں ہیں جن کی وہ ترجمانی کر دیتے ہیں ان کے لئے یہ ذوقی حقائق ہیں اور ذوقیات کا صحیح طور سے الفاظ میں ڈھل جانا یا منقطی عقل کی گرفت میں آ جانا سہل نہیں۔ مولانا نے خود اسے محسوس کیا ہے اور اعتراف کیا ہے۔ جب تک خود یہ احوال طاری نہ ہوں اور حقیقت کی جھلکیاں خود محسوس نہ ہوں۔ ان کا شعور نہیں ہوتا، منطقی عقل اس میں بیکار ہے۔

صوفی مدرسۂ فکر میں مولانا کے صوفیانہ شعور کی قدر و قیمت یہ ہے کہ مولانا نے کشف و الہام کے درجے کو بہت بلند کر دیا ہے اور اس کو مفید یقین قرار دیا ہے، عقل انسانی کو علم الٰہی

Marfat.com

سے مربوط کیا، جزئی روح کے کلی بحرِ حیات سے اتصال کی راہ کا اکتشاف کیا، حکیم سنائی کے۔

آسمانہاست درولایت جان
کار فرمائے آسمان جہان

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

Marfat.com

عقائد و رموز

مولانا اور اشعری کلام:

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

مولانا کے باطنی احوال اور صوفیانہ مشاہدات کی فضا اشعری حد بندیوں سے بالاتر اور وسیع تر تھی، لیکن ان بالاتر اور وسیع تر پروازوں میں بھی مولانا کا رشتہ وقت کے ان مسلمہ عقائد اور عہد کے مروجہ کلامی مباحث سے نہیں ٹوٹا اور جب سلوک و عرفان کی نامحدود وسعتوں سے فکری بلندیوں میں پہنچتے ان ہی عقائد کو رہنما بناتے، مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے دماغ کے بجائے انہیں دل میں اتار دینے کے لئے سب سے الگ راہ نکالی۔ عام مثالوں اور سامنے کی نظیروں سے انہیں زندگی سے قریب کیا، عقل کی جگہ روزمرہ کے عام احساسات کو مخاطب کیا، قصوں، کہانیوں سے سبق سکھائے، صوفیانہ چاشنی نے ان کی سنگینی پگھلا کر ان میں لطافت اور نرمی پیدا کردی۔ مولانا کا یہ ایسا کارنامہ ہے جو اشعری کلام

Marfat.com

کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا اور علم کلام کے کسی مؤرخ کے لئے مولانا کے اس کردار کو نظر انداز کر دینا آسان نہ ہوگا۔

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

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

اشاعرہ کے عقائد:

اشاعرہ کے خاص عقائد کو میں شرح مواقف سے اختصار کے ساتھ لکھتا ہوں۔ قریب قریب یہی عقائد دوسری کتابوں میں بھی منقول ہیں۔ علامہ شبلی نے امام غزالی کی احیاء العلوم سے جو عقائد نقل کئے ہیں وہ بھی یہی ہیں۔ (53) انہوں نے ذات، صفات، افعال اور سمعیات ہر ایک کے ذیل میں اصولِ دہ گانہ مقرر کر کے اشاعرہ کے اصولی عقائد کو بیان کیا ہے۔ میں نے ان میں سے بعض سمعیات کو چھوڑ دیا ہے۔ احیاء العلوم کی ترتیب شرح مواقف کی ترتیب سے کچھ مختلف ہے تعداد تقریباً یہی ہے ایسے عقائد کی تفصیل میں نے حذف کر دی ہے جو اختلافی ہیں اور عملی افادیت نہیں رکھتے۔ اس تلخیص سے مولانا کے عقائد کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور ان کے بہت سے ضمنی خیالات کی وضاحت ہو جائے گی۔

Marfat.com

ذاتِ باری:

باری تعالیٰ واجب الوجود ہے، اس کی ہستی ضروری اور ناگزیر ہے، اس کا نہ ہونا ناممکن اور محال ہے اسی لئے وہ ازلی اور ابدی ہے۔ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ کوئی اس جیسا نہ کوئی اس کا ہمسر، بے مثال اور بے قدر۔

صفاتِ تنزیہی:

باری تعالیٰ کو کوئی سمت اور جہت نہیں، وہ بے مکان ہے، اس کی کوئی جگہ اور اس کا کوئی مقام نہیں۔ نہ جسم ہے نہ جوہر یا عرض۔ وہ ایسی زمانی حقیقت نہیں جس کی ہستی زمانے پر موقوف ہو۔ وہ کسی کے ساتھ متحد اور ایک اکائی نہیں ہوسکتا۔ وہ کسی میں حلول اور سرایت نہیں کرسکتا۔ اس کی ذات محل حوادث نہیں کہ نو پیدا اور فانی صفات سے موصوف ہوسکے۔ اس میں کوئی حسی یا نفسانی صفت نہیں، مثلاً وہ سیاہ یا سپید نہیں، غمگین یا خرم نہیں۔ وہ واحد اور اکیلا ہے۔

صفاتِ تشبیہی:

باری تعالیٰ قادر ہے، اس کی قدرت لامحدود اور تمام ممکنات پر حاوی ہے۔ وہ عالم ہے، اس کا علم واجب، ممکن اور ممتنع سب کو شامل ہے۔ حی اور زندہ ہے۔ صاحب ارادہ ہے، جو کچھ ہوا ہے یا ہونے والا ہے، اس میں اس کا ارادہ کارفرما ہے، جو نہیں ہوا، نہیں ہے یا نہیں ہوگا، اس کے ہونے سے باری تعالیٰ کا ارادہ بے تعلق ہے۔ وہ سمیع اور شنوا ہے۔ بصیر اور بینا ہے، متکلم اور باسخن ہے۔

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

اختلافی صفات:

بقا یا ہستی کا استمرار، قدیم یا ہمیشہ سے ہونا، تکوین یا آفرینش کو اکثر اشاعرہ الگ اور

Marfat.com

مستقل صفات نہیں کہتے بلکہ صفاتِ ہفتگانہ میں شامل سمجھتے ہیں۔ استواء یا قیام و ہمواری، وجہ یا چہرہ، ید یا ہاتھ، عینین یا آنکھیں، جنب یا پہلو قدم یا پاؤں، اصبع یا انگلی اور یمین یا دستِ راست سب منصوص اوصاف ہیں۔ اس پر تو سب متفق ہیں کہ نہ استوا جسمانی ہے اور نہ وجہ، ید وغیرہ سے جسمانی اعضاء مقصود ہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ جو تجریدی، غیر مادی اوصاف مراد ہیں، ان کی بنیا ذہی ہفتگانہ صفات ہیں یا ان کے لیے باری تعالیٰ میں دوسری مستقل اور ان سے الگ صفات ماننا ضروری ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کا استعمال زبان کے عام مجازات اور استعارات کے طور پر ہوا ہے اور اس کے لئے نئی صفات کے ماننے کا سوال ہی نہیں ہے۔

باری تعالیٰ کی روایت اور کنہ حقیقت:

اشاعرہ دنیا اور آخرت دونوں میں باری تعالیٰ کے دیکھے جانے کو ممکن کہتے ہیں۔ قرآنی نص سے اس کا دنیا میں نہ دیکھا جانا ثابت ہے اور آخرت میں دیکھا جانا اس لئے یہاں باری تعالیٰ نہیں دِکھے گا اور وہاں دیکھا جا سکے گا۔

باری تعالیٰ کی اصل حقیقت کا علم، محققین اشاعرہ کے نزدیک کسی کو نہیں۔ اس علم کے ممکن ہونے اور ناممکن ہونے میں خود متکلین میں اختلاف ہے۔ اکثر صوفیہ بھی ناممکن کہتے ہیں۔

افعالِ باری:

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

قضا و قدر:

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

Marfat.com

تبدل ممکن نہیں۔

افعال کا حسن وقبح:

افعال کا اچھا ہونا کہ ان کا فاعل سزاوار ستائش وثواب ہو اور برا ہونا کہ ان کا مرتکب لائق سرزنش وعذاب ہو شرح پر موقوف ہے، باری تعالیٰ نے جن افعال کو اچھا قرار دیا ہے وہ حَسَن ہیں اور جن کو برقرار دیا ہے قبیح ہیں۔ عقلاً نہ کوئی فعل حَسَن ہے نہ قبیح۔

خود باری تعالیٰ کے لیے کوئی فعل حسن اور قبیح نہیں۔ اس کی کسی فعل سے کوئی غرض وابستہ نہیں اس لئے اس کے لئے نہ کوئی شے ضروری اور واجب ہے نہ کوئی شے قبیح اور ناروا۔(54)

مولانا اور ماتریدی کلام:

میں نے ماتریدی کلام کا ذکر نہیں کیا حالانکہ کسی زمانے میں ماتریدی کلام اشاعرہ کے کلام کا مدمقابل مانا جاتا تھا اور حنفیہ عام طور سے ماتریدی مسلک کے پیرو تھے۔ مثنوی میں بھی کہیں کہیں ماتریدی اثرات نظر آجاتے ہیں، انسانی قدرت کی تاثیر، قضا میں تغیر وتبدل ماتریدی تصورات ہیں۔ ظلم وستم سے باری تعالیٰ کا مقدس اور پاک ہونا، اگر تقدس اور پاکی سے تقاضائے ذات مقصود ہے تو یہ بھی ماتریدی خیال ہے۔ ذکر نہ کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ماتریدی کلام کی شہرت قائم نہیں رہی۔ اشعری کلام کے بلند بانگ آہنگ نے ماتریدی کلام کی آواز کو بالکل دبادیا اور مولانا کے یہاں بھی اس کے اثرات بہت محدود، مبہم اور غیر مستقل سے رہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کہنے کو علماء نے اشاعرہ اور ماتریدیہ اختلاف کو پچاس تک پہنچادیا ہے(55)۔ لیکن بیشتر اختلافات نظری ہیں جن کا عملی اثر نہیں۔

باری تعالیٰ واجب الوجود ہے، اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کا عقیدہ ہے لیکن یہ تقاضائے ذات ہے یا ذات کا معدوم نہ ہوسکنا ہی وجوب ہے اور ذات کے تقاضے کا کوئی سوال نہیں۔ وجوب عین ذات وجود ہے یا عدمی اعتبار۔ سب متفق ہیں کہ باری تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت ومصلحت سے خالی نہیں۔ لیکن حکمت ومصلحت اس کے افعال کی لازم اور ضروری

Marfat.com

خصوصیت ہے یا محض جائز واقفیت ہے۔ باری تعالیٰ کا کوئی حکم ایسا نہیں جس کی تعمیل بندے کی طاقت سے باہر ہو لیکن نا قابل تعمیل حکم دیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ باری تعالیٰ عادل ہے، کسی پر ظلم روا نہیں رکھتا، لیکن کیا اس کے لیے یہ ضروری اور لازم ہے۔ غرض یہ کہ زیادہ تر اختلاف اسی انداز کے ہیں۔ بہت سے اختلاف، بیان اور تعبیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ بعض نے حقیقی اختلافوں کو تین تک گھٹا دیا۔ تاہم دونوں میں اگر کوئی خاص اختلاف ہے تو وہ افعال کے حسن و قبح کا شرعی ہونا ہے۔ ماتریدی اکابر حسن و قبح کو عقلی مانتے ہیں اس مسئلے میں مولانا کی رائے واضح نہیں ہے۔ بظاہر وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں۔

مولانا کی الہیات پر نظر ڈالنے سے اگرچہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ عقائد کے کس مدرسے سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن ان کے خیالات کا مجموعی رجحان ااشاعرہ کی طرف معلوم ہوتا ہے اور یہی ان کے عہد کا عام رجحان ہے۔

مولانا کے عقائد:

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

Marfat.com

الٰہیات

وجودِ باری:

باری تعالیٰ وجود ہی وجود ہے، مطلق، بے شرط و بے قید، نہاں اور ہمارے حواس سے مستور! ''تو وجود مطلقی فانی نما۔'' ظہور اور پیدائی اضداد کے مقابلے سے نمایاں ہوتے ہیں، روشنی تاریکی سے واضح ہوتی ہے۔ رات کا امتیاز دن پر موقوف ہے۔ صعوبت اور سختی کو محسوس کرنے کے لیے دوسری ملموس کیفیتیں ضروری ہیں، مسرت کا غم سے اندازہ ہوتا ہے۔ اس وجودِ مطلق کی کوئی ضد نہیں جس کے مقابلے میں وہ نمایاں ہو۔ دوسری ہستیاں عین وجود اور اصل ہستی نہیں کہ مقابل آ سکیں۔

بس نہا ینہا بضد پیدا شود
چونکہ حق رانیست ضد، پنہاں بود

عدم اور نیستی اس کا مقابل ہے مگر اس کا حسی مقابلہ نہیں۔ نمود اور عیانی کے لیے ہستی درکار ہے اور ہستی میں اس کا کوئی مقابل نہیں۔

نورِ حق رانیست ضدے در وجود
تا بضد اور التوان پیدا نمود

وجوبِ وجود:

باری تعالیٰ کی ہستی اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ اس کے ہونے کی کوئی علت اور کوئی سبب نہیں۔ وہ خود بخود ہے اور رہے گا۔ اس پر فنا اور نیستی کا کبھی تسلط نہ ہوگا۔

ناگزیر جملگان، حی و قدیر
لایزال ولم یزل فرد و بصیر

احدیتِ وجود:

موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے فرعون کو دعوت ہے کہ واضح اقرار کرو کہ باری تعالیٰ ایک ہے۔

Marfat.com

گفت آن یک کہ بگوئی آشکار
کہ خدائے نیست غیر از کردگار

ذات اور افعال دونوں میں یکتا، بے ہمتا اور بے ضد وخلاف۔

ضدوندش نیست در ذات وعمل
زان بصوشید ندہستیہا حلل

اپنے اوصاف میں یگانہ، اس کے اوصاف اور مخلوق کے اوصاف میں صرف نام کا اشتراک ہے۔ حقیقتیں بالکل الگ الگ ہیں۔

وصف حق کو، ووصفِ مشتِ خاک کو
وصفِ حادث کو ووصفِ پاک کو

بے جوڑ اور بے جفت، اکیلا اور مجرد۔

آنکہ بے جفت ست و بے آلت، یکے ست
در عدد شک ست و آن یک بے شکے ست

نہ وہ کسی سے زائیدہ نہ کوئی اس سے زائیدہ، نہ کوئی اس کا والد نہ وہ کسی کا والد، ولادت کے لیے جفت اور جوڑ شرط ہے۔ ''جفت باید'' جفت شرط زادن ست اس لئے ''لم یلد ولم یولد آنِ ایزدست'' ولادت بحرِ تجرد کے اس طرف کی خصوصیت ہے۔ تجرد اور ولادت میں تضاد ہے۔

ہرچہ جسم آمد ولادت وصفت اوست
ہرچہ مولو دست اوزین سوئے جوست

دوامِ وجود:

وجودِ باری تعالیٰ کی کوئی ابتدا نہیں، کبھی ایسا نہ تھا کہ وہ نہ تھا۔ وہ ہمیشہ سے ہے، قدیم اور ازلی:

اے قدیمے راز دانے ذوالمنن
از رہ تو عاجزیم و ممتحن

Marfat.com

اس کی کوئی انتہا نہیں، ایسا کبھی نہ ہوگا کہ وہ نہیں ہوگا، وہ ہمیشہ رہے گا، باقی اور ابدی۔ اس کی ہستی کو کبھی فنا اور ہلاکت نہیں، فنا اور ہلاکت ممکنات کی خصوصیت ہے۔ کل شئ ھالکل جز وجہ او۔"

باری تعالیٰ کی سلبی یا تنزیہی صفات

باری تعالیٰ کی بے جہتی:

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

بے جہت دان عالم امرائے صنم
بے جہت تر باشد آمر لاجرم

باری تعالیٰ کی بے مکانی:

باری تعالیٰ کا کوئی مکان اور مقام نہیں، وہ لا مکانی حقیقت ہے۔ وہ ہے اور کہیں نہیں۔ اس کی ہستی قید مقام سے برتر ہے۔ وہ سب جگہ ہے اور اس کی کوئی جگہ نہیں۔

روز مرہ کی زبان میں مکان یا جگہ ایسی سطح کو کہتے ہیں جس پر کوئی جسم قرار پذیر ہو۔ ایسے محدود رقبے کو بھی مکان کہا جاتا ہے جس میں لوگ رہتے بستے ہیں علمی زبان میں مکان زیادہ محدود اور تنگ معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے ایسی فضا سمجھی جاتی ہے جو جسم کو سمالے اور بھرے۔

جو فضا جسم کو سما لیتی ہے اور جس میں جسم بھرا ہوتا ہے، اپنی حقیقی ہستی رکھتی ہے، حسی اور مادی ہستی یا اس کی ہستی غیر حسی اور تجریدی واقعیت ہے یا سرے سے ایسی فضا کی کوئی حقیقی ہستی ہی نہیں ہے، ہمارا وہم ہی وہم ہے۔ طول، عرض اور عمق رکھنے والے یا ٹھوس جسم کی موجودگی سے اس خلائے محض اور بے بود فضا کو ہم موجود سمجھنے لگتے ہیں او سمائے ہوئے جسم کے طول، عرض اور عمق سے اس فضا کو لمبا چوڑا اور گہرا ماننے لگتے ہیں، یہ درحقیقت فضا میں

Marfat.com

نہیں ہمارے وہم کے پیدا کیے ہوئے ہیں۔ اشاعرہ کا یہی خیال ہے۔(56) مکان کی حقیقت کے متعلق یہ پرانے اختلاف ہیں اور اب توجہ کے قابل نہیں۔ واقعہ صرف اتنا ہے اور یہی ہمارا مشاہدہ ہے کہ جسم فضا، وسعت یا پھیلاؤ کو اپنے حجم کے بقدر بھر لیتا ہے اور فضا کی یہی قدر جسم کا مکان ہے۔

چونکہ مکانیت جسم کا تقاضا ہے، اس کا ذاتی، یا یہ ہمارے شعور کی خصوصیت ہے کہ ہم کسی حسی حقیقت کو شعور مقام، محل اور مکان کے بغیر نہیں کر سکتے، کیوں کہ طول، عرض اور عمق کے شعور میں پھیلاؤ شامل ہے۔ بہر صورت باری تعالیٰ غیر حسی حقیقت ہے، نہ اس میں طول، نہ عرض اور عمق۔ اس کا کوئی رخ، کوئی وضع اور کوئی انداز بھی نہیں اس لئے اس کا کوئی مکان اور مقام نہیں، مولانا نے فیہ مافیہ، میں علم وفکر سے مثال دی ہے اور کہا ہے کہ علم وفکر اپنی لطافت کی وجہ سے مکان اور مقام نہیں رکھتے تو ان کا خالق جو ان سے کہیں زیادہ لطیف ہے کیسے کوئی مکان اور مقام رکھ سکتا ہے(57)۔ چنانچہ وہ اپنی بے نہایت لطافت اور ہر طرح کی نامحسوسیت کی وجہ سے مکان سے اس کے سب استعمالوں کے ساتھ برتر ہے۔

لامکانے کاندران نور خداست
ماضی و مستقبل و حال از کجاست

باری تعالیٰ کی بے جسمی:

باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مقدس ہے، اس میں نہ طول نہ عرض وعمیق۔ حضرت موسیٰ کا چرواہے سے خطاب ہے۔

باکہ میگوئی تو ایں؟ باعم و خال
جسم و حاجت در صفاتِ ذوالجلال؟

باری تعالیٰ کی بے جوہری:

باری تعالیٰ کے جوہر ہونے نہ ہونے کے متعلق مولانا کا کیا خیال ہے، مثنوی میں مجھے نہیں ملا۔ چونکہ مولانا کے نزدیک جوہر کے معنی قائم بالذات ہیں، جوہر ایسی حقیقت ہے جو

Marfat.com

اپنی ہستی سے موجود ہو، کسی ہستی کا تابع نہ ہو، خود بخود ہو، اس کا ہونا کسی دوسرے کے ہونے پر موقوف نہ ہو۔ ''جوہر آن باشد کہ قائم با خود ست'' چونکہ باری تعالیٰ خود بخود ہے، اس کا ہونا کسی کے ہونے پر موقوف نہیں اس لئے مولانا کے نزدیک اسے جوہر ہونا چاہئے۔

مولانا باری تعالیٰ کو مکانی حقیقت نہیں کہتے اس لئے ان کے نزدیک باری تعالیٰ کو اس معنی میں جوہر نہیں ہونا چاہئے کہ وہ اپنا مستقل مکان اور بغیر کسی دوسرے میں ہوئے اپنا مقام رکھتا ہے۔

باری تعالیٰ کی بے عرضی:

باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے کی صراحت میری نظر سے نہیں گزری، لیکن جیسا کہ اشاعرہ کا خیال ہے کہ عرض کی بقا نہیں۔ برابر اور مسلسل ایک عرض جاتا ہے اور اس جیسا دوسرا عرض اس کی جگہ لیتا ہے اور آمد و رفت کی سرعت اور تیزی کی وجہ سے باقی اور قائم معلوم ہوتا ہے اور مولانا بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ۔

ایں عرضہائے نماز و روزہ را
چونکہ ''لایبقیٰ زمانین'' انتفاء

اس لئے باری تعالیٰ کے ان کے نزدیک عرض ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ مزید برآں باری تعالیٰ خود بخود ہے، اس کی ہستی کسی کی تابع نہیں ہے، خود اصل ہے کسی کی فرع نہیں اور عرض کی ہستی جوہر کی ہستی کی فروع ہے ''وان عرض باشد کہ فرعِ او شدست'' اس لئے باری تعالیٰ عرض نہیں۔

باری تعالیٰ کی بے زمانی:

باری تعالیٰ ازلی اور ابدی حقیقت ہے، اس کی ہستی کی ابتدا یا انتہا معلوم کرنے کا کوئی زمانی پیمانہ نہیں کہ وہ کب سے ہے اور کب تک ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

صبح ہوئی، شام ہوئی، رات آئی ختم ہوگئی اور پھر یہی چکر۔ دن، رات، ہفتے، مہینے، سال اور صدیاں یوں ہی گزرتی رہتی ہیں۔ اس گزرتی امتداد یا چلتے چلاتے پھیلاؤ کو زمانہ

Marfat.com

کہتے ہیں۔ زمانے کے اس عام، جانے پہچانے تصور کی منشاء زمین کی محوری گردش ہے۔ ارسطو نے فلک اعظم کی حرکت کو زمانے کا مأخذ قرار دیا تھا (58)۔ حکمائے اسلام بھی اس رائے میں ارسطو کے پیرو ہیں۔ (59) بہر حال حرکت کا مأخذ کوئی بھی ہو، ہماری فکر اس حرکت کے استمرار اور گردش کے تواتر کو منجمد اور پیوستہ خط کی صورت دے دیتی ہے اور پھر اس متصل اور منجمد خط کو حرکت کی مسافت یا گردش کی فضا پر منطبق اور چسپاں کر دیتی ہے۔ یہ ایک طرح کا مکانی زمان ہے۔ اس مکانی زمان کی جتنی امتداد، جتنے چکروں یا چکر کے جتنے حصے کے مقابلے کوئی شے واقع ہے، وہ اس شے کا زمانہ سمجھا جاتا ہے۔

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

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

Marfat.com

اسے زمانہ کا ماخذ مان لیا۔

حسّی اور معروضی حقیقت تو فقط متحرک یا متغیر کی متواتر اور مستمر بدلتی بلکہ پے بہ پے بدلی ہوئی وضعیں ہیں لیکن زمانے کا تصور متصل اور کھنچتے خط کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ خط ہماری فکر اور اختراع ہے اور محض ذہنی اور موضوعی حیثیت رکھتا ہے۔ متحرک کی پے بہ پے حسی وضعوں سے ان کے تواتر کو محسوس مان لو تو زمانہ حسی حقیقت ہے لیکن اگر اس تواتر کی اصل نوعیت کو اہمیت دو تو اشاعرہ کے خیال کے مطابق یہ وہمی اور فکری حقیقت سے آگے نہیں بڑھتا۔(60)

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

کارِ بے علت مبرا از علل
مستمر و مستقرست از ازل

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

باری تعالیٰ ازلی اور ابدی وجود ہے۔ وہ مخلوق اور حوادث کے ساتھ بھی ہے، پہلے بھی اور بعد بھی۔ مخلوق سے اس کی یہ معیت ٹھیک ویسی ہی زمانی ہے۔ جیسی دوسرے حوادث کی باہم دیگر۔ خود اس کی اپنی ذات جس طرح کائنات سے برتر ہے زمان سے بھی ماوراء ہے۔ وہاں نہ فکر نہ وہم، نہ حوادث نہ تکیر پھر زمانہ کہاں۔ حسی یا غیر حسی حوادث سے اس کی زمانی معیت ہمارے اپنے شعور سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ اصل ذات باری سے۔

اس کی ذات کو ابدی، ازلی یا سرمدی جیسی صفات سے موصوف کرنا جن میں ماضی یا مستقبل کا حوالہ ہے تعبیر کا قصور اور شعور کا عجز ہے۔ ہم زمانیات کی قبلیت اور بعدیت کو زمانیات سے مجرد کر کے اپنے فکری سانچے کی بنیاد پر ایسی ذات سے متعلق کر دیتے ہیں جو واقع میں کنزِ مخفی، نا متصور اور خارج از شعور ہے۔ وہاں جہاں وہ ہے ”ماضی و مستقبل و حال

Marfat.com

از کجاست'' یہ سب ہمارے اعتبار اور لحاظ ہیں اپنے شعور سے قریب کرنے کے لیے، وہ صرف وجود اور خالص ہستی ہے، یکساں بے تغیر اور بے قابلیت اور بے بعدیت۔

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

باری تعالیٰ کی بے حلولی اور نا اتحادی:

باری تعالیٰ کسی میں حلول نہیں کرتا کہ کسی دوسری حقیقت میں سرایت کر جائے اور سما جائے اور اس کو اپنا مکان بنا لے۔ اور نہ کسی حقیقت کے ساتھ اس طرح پیوست ہوتا ہے کہ ایک اکائی اور وحدت میں بدل جائے، جیسے سرکہ اور شہد مل کر سکنجبین بن جاتی ہے۔ باری تعالیٰ کو مخلوق سے اتصال اور تعلق ہے لیکن یہ تعلق بے چن اور بے کیف ہے، اس کو مکانی قرب واتصال سے کوئی وسطہ نہیں۔

بے تعلق نیست مخلوقے بدو
آن تعلق ہست بیچوں اے عمو

وہ نہ متصل ہے کہ حلول اور اتحاد کی گنجائش ہو نہ منفصل ہے کہ مخلوق اور خالقمیں کوئی رشتہ نہ رہے۔

متصل نے، منفصل نے اے کمال
بلکہ بیچون و چگونہ و اعتدلال

اس بے چون و چگونہ تعلق کو عقل اس لئے محسوس نہیں کر سکتی کہ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے فصل و وصل یا اتصال اور انقطاع کے علاوہ کسی تعلق کا شعور نہیں کر سکتی۔

ایں تعلق راخرد چوں پے برو؟
بستۂ فصل ست و وصل است ایں خرد

یہی وجہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کے اتصال کی نوعیت کو سمجھنا چاہتی ہے تو یا اتحاد میں الجھ جاتی ہے یا حلول میں پھنس جاتی ہے۔

مے فتد ایں عقلہا در افتقاد
درمغا کے در حلول و اتحاد

Marfat.com

باری تعالیٰ کا محلِ حوادث نہ ہونا:

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

آنکہ گہ ناقص گہے کامل بود
نیست معبود خلیل، آفل بود
آنکہ آفل باشد وگہ آن و این
نیست دلبر، لا احب الآفلین

باری تعالیٰ کا حسی صفات سے منزہ ہونا:

باری تعالیٰ کسی ایسے وصف سے موصوف نہیں جو کسی ظاہری حس سے محسوس ہو سکے، کسی محسوس وصف سے موصوف ہونے کی صورت میں باری تعالیٰ کا محسوس بحواس ظاہر ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ پنہاں اور مستور ہے "فیہ مافیہ" میں مولانا نے بیان کیا ہے کہ وہ غایت لطافت کی وجہ سے نشاں ہے (61)۔ اور اوصاف حسی سے موصوف ہوتے ہوئے وہ بے نشاں نہیں رہ سکتا۔

باری تعالیٰ کا نفسانی اوصاف سے مقدس ہونا:

باری تعالیٰ خوشی و غم اور غضب و رحمت جیسے جذباتی اور نفسانی صفات سے پاک ہے، وہ تاثرات اور انفعالات سے بری ہے۔ اسلامی نصوص میں جو جو انفعالی اور نفسانی اوصاف باری تعالیٰ کے لئے ثابت کئے گئے ہیں وہ مجازات ہیں، مقصود ان کے اثرات ہیں جو افعال و تاثرات ہیں۔

آنکہ او گاہے خوش و گہ ناخوش ست
یک زمانے آب و یکدم آتش ست
برج مہ باشد ولیکن ماہ نے
نقش بت باشد ولے آگاہ نے

Marfat.com

باری تعالیٰ کا بے صورت ہونا:

باری تعالیٰ کو کوئی صورت نہیں۔ وہ خلاق صور ہے، صورتیں اس کے دست قدرت کا آلہ اور مال مسالہ ہیں جن سے حقائق کو وجود بخشتا ہے کیونکہ ممکنات کا واقعی وجود ان کے مصور ہونے پر موقوف ہے۔

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

باری تعالیٰ کا غیر محدود ہونا:

باری تعالیٰ کی کوئی حد ونہایت نہیں، وہ بے حد وبیکراں ہے، کوئی نقطہ، خط یا سطح کسی طرف سے اسے محدود نہیں کرتے۔

ایں جہاں محدود و آن خود بیحد ست
نقش و صورت پیش آں معنی سدست

باری تعالیٰ کا بے کمیت اور بے کیفیت ہونا:

باری تعالیٰ نہ خود کمیت اور مقداریت ہے اور نہ اس میں کمیت اور مقدار حال ہیں کہ اس کا وصف ہوں اور وہ ذی مقدار اور متکمم بن جائے۔ وہ نہ خود کیفیت ہے اور نہ کیفیات انفعالیہ اس کا وصف اور حال، کیفیت اور کمیت عرض ہیں اور وہ عرض نہیں۔ وہ حسی اور نفسانی اعراض سے موصوف نہیں ہوسکتا اور کمیت حسی عرض ہے اور انفعالی کیفیتیں حسی یا نفسانی اعتراض ہیں اور وہ چگونی اور چندگی سے بری۔

کے بگنجد در مضیق چندوچوں
عقل کل آنجاست از لایعلمون

باری تعالیٰ کی بے ترکیبی:

باری تعالیٰ مرکب نہیں، نہ مقداری اجزاء سے جیسے گز مرکب ہے گرہوں سے نہ امتزاجی اجزاء سے، جیسے معجون مفردات سے۔ وہ حال اور محل کا مجموعہ نہیں جیسے جسم کہ مادے

Marfat.com

اور صورت سے مرکب ہے۔

باری تعالیٰ اگرچہ مرکب نہیں ہے نہ مقداری و امتزاجی اور نہ حلولی لیکن اس کے باوجود حضرات صوفیہ اس کو کل سے تعبیر کرتے ہیں۔

عاشقان کل نہ ایں عشاق جزو
ماند از کل آنکہ شد مشتاق جزو
چونکہ جزوے عاشق جزوے شود
زود معشوقش بہ کل خود رود

پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مخلوق کے اوصاف باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ کے اجزاء ہیں اس لیے توجہ کا مرکز یہ اجزاء نہ ہونے چاہئیں بلکہ کُل ہونا چاہئے۔

ایں ہمہ جو ہاز دریائیست ژرف
جز ورا بگذارو، برکل دار طرف

مولانا اس کی توجیہہ یہ کرتے ہیں کہ کل کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ اس سے کسی کو نسبت، ربط از رکسی قسم کا تعلق ہو، ایسی صورت میں چیزیں اس کی اجزاء اور وہ جس سے اُن کو نسبت ہو، ان کا کل کہلاتا ہے گویا یہ نسبتی اور ارتباطی کل ہے اور چیزیں نسبتی اور ارتباطی اجزاء، چنانچہ باری تعالیٰ کے کل اور ممکنات کے اجزاء ہونے کا یہی مطلب ہے۔ ''زانکہ کل را گونہ گونہ جزو ہاست'' اور ہاں۔

جزوِ کل نے، جزو ہا نسبت بکل
نے چو بوے گل کہ باشد جزو گل

کہ ممکنات اس کی نہ مقداری اور امتزاجی اجزاء ہیں جیسا کہ عام کل اور جز کی صورت ہوتی ہے اور نہ ممکنات اور باری تعالیٰ میں حال اور محل کا ربط ہے جیسا بوے گل اور گل میں ہے، بلکہ محض ایک کو دوسرے سے نسبت ہے۔ سبزے کی لطافت کو گل کی لطافت کا جزو قرار دینا یا قمری کی، کوکو، کو نالۂ بلبل کا حصہ کہنا محض لطافت اور دل کشی میں ایک دوسرے کے تعلق کا اظہار ہے۔ باری تعالیٰ کو ممکنات کا یا اس کی صفات کو اوصافِ ممکنات کا کل ماننا محض نسبت اور تعلق کا اظہار ہے۔ مولانا نے ''جزو ہا نسبت بکل'' کو ان کے سامنے کی مثالوں

Marfat.com

سے واضح کیا ہے۔

لطف سبزہ جزو لطف گل بود

بانگ قمری جزو آن بلبل بود

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

باری تعالیٰ کی بے نیازی:

باری تعالیٰ ہر ضرورت اور ہر احتیاج سے پاک ہے، ذات وصفات دونوں میں سب سے مستغنی اور بے پرواہ۔

آنکہ او پاک ست وسبحان وصاف اوست

بے نیازست اوز نفز ومغز و پوست

باری تعالیٰ کا کمال اور نقصان سے ماوراء ہونا:

باری تعالیٰ ہر کمال اور نقصان سے ماورا ہے۔ جیسا تھا ویسا ہے اور ویسا ہی رہے گا۔ خلق وایجاد سے اس میں کوئی نیا کمال نہیں آیا نہ اس میں پہلے کوئی کمی تھی جس کو اس کی خلق اور ایجاد نے پورا کردیا۔ وہ اپنی ذات اور صفات دونوں میں ہمیشہ سے مکمل ہے اور مکمل رہے گا۔ اگر وہ خود بخود مکمل نہ ہوتا اور تکمیل میں خلق وایجاد کا محتاج ہوتا تو ممکنات کی ہستی اس کی تکمیل اور بھرپور ہونے کی علت ہوتی اور اس کی بھرپور ذات پر اس کو سبقت حاصل ہوجاتی اور باری تعالیٰ خود حادث اور ممکن ہوجاتا، واجب وقدیم نہ رہتا۔

ہست افزونی ہر ذاتے دلیل

کہ بود حادث، بعلہتا علیل

Marfat.com

چنانچہ ممکنات کی خلق وایجاد کے بعد بھی وہ ویسا ہی ہے جیسا تھا۔

حق ز ایجاد جہان افزون نشد
انچہ اول آن بنود اکنون نشد

ایجاد وخلق کا فائدہ یہ ہوا کہ ذاتِ باری عالم کے لیے ظاہر ہوگئی۔ عالم نہ ہوتا تو ذاتِ باری کو کون جانتا؟ جاننا جاننے والوں پر موقوف ہے۔ جاننے والوں کے بغیر وہ ان جانی رہتی۔ ہمارے نہ ہونے کے باعث ذات کا انجانا رہنا ذات کا کیا نقصان ہے۔ اس کی خلق نے ہمیں وجود سے نوازا۔ ہم اس کی خلاقی کا اثر ہیں۔ اثر عدم اور نقصان سے نکل کر وجود اور کمال میں بدلا، یہ ممکن کا کمال ہے۔

لیکن افزون شد اثرز ایجاد خلق
درمیان این دو افزونی ست فرق

کہ یہ ممکن کو اس کے متوقع کمال تک پہنچانا ہے اور وہ قدیم وواجب کو حادث اور ممکن کی صف میں کھینچ لانا۔ اس نوازش سے خالق اور اس کی خلاقی سے مخلوق آشنا ہوگئی، خالق میں کیا اضافہ ہوگیا۔

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

باری تعالیٰ کا مادہ ہونا:

باری تعالیٰ مادّہ اور ہیولا بھی نہیں ہے۔ مادہ اپنی ذاتی حیثیت میں قوت اور ظلمت ہے۔ اس کی فعلیت اور تنور یا واقعیت صورت پر موقوف ہے اور باری تعالیٰ سراسر فعلیت اور نور ہے، مکمل کمال ہے اور مادہ نقص۔ وہ جانِ جان اور روانِ روح ہے اس لئے کہ وہ ہمہ تاثیر اور ہمہ فعل ہے کہ "جانِ جاں ساز مصور آدمی" مادیت کے بجائے وہ ایک طرح کی معنویت ہے۔

گفت "المعنی ہو اللہ" شیخ دین
بحرِ معنیہائے، رب العالمین

Marfat.com

باری تعالیٰ کا نا آشکا ہونا:

باری تعالیٰ نا آشکار اور ذات کے لحاظ سے بے نشاں اور سراسر مستور و مخفی ہے۔ باری تعالیٰ جس طرح صورتوں کا خالق ہے اسی طرح طرح معانی اور تعقلات کا معانی تعقلات اپنی لطافت کی وجہ سے اگر مستور اور نا آشکار ہیں تو ان کا خالق کتنا لطیف ہوگا اور کتنا نا آشکار (62)۔ یہ پہلے گزر چکا ہے کہ ظہور اور نمود کے لیے ضد کی ضرورت ہے اور وہ بے ضد ہے، چنانچہ۔

لا جرم ابصار نا لاتدرِکہ
وہو یدرک، بین تو از موسیٰ وکہ

باری تعالیٰ کا نا متصور ہونا:

چونکہ باری تعالیٰ تمام عالموں سے برتر اور بالاتر ہے، اجسام کی دنیا ہو یا تصورات کی، عالم خیال ہو یا عالم اوہام وہ سب سے وراء ہے نہ ان کے اندر ہے کہ وہ اس پر محیط اور حاوی ہوں نہ ان سے باہر ہے کہ وہ الگ تھلگ اور مستقل وحدتیں ہوں اور وہ ان سے بے تعلق اور منفصل۔(63) فکر اور خیال میں صرف فانی حقیقتیں آسکتی ہیں، ہمارے ذہن و فکر کی ایسی ہی بناوٹ ہے اس لئے تعقل اور اندیشہ اس کا احاطہ نہیں کرسکتا۔

ہر چہ اندیشی پذیرِ اے فناست
آنکہ در اندیشہ ناید آن خداست

باری تعالیٰ کی وجودی یا تشبیہی صفات

قدامتِ صفات:

باری تعالیٰ کی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں، باری تعالیٰ کا ان سے موصوف ہونا کسی علت اور سبب پر موقوف نہیں، وہ اس کی ذات کا اپنا تقاضا ہیں کہ ''صفات او ز علتہا جد است'' باری تعالیٰ کے لیے ان کا ثبوت حقیقی معنویت رکھتا ہے، ناموں جیسا نہیں کہ معنی کا

Marfat.com

لحاظ کیئے بغیر رکھ دیے جاتے ہیں۔

نیست اینہا برخدا اسم علم
کہ سیہ، کافور دارد نام ہم

زیادتِ صفات:

یہ اوصاف مشتقات ہیں، ان کی ایک اصل اور ایک مادّہ ہے جس سے یہ نکلے اور بنے ہیں، جب تک کسی شے میں ان کی اصل نہ ہو اس شے کو ان اوصاف سے موصوف نہیں کہا جا سکتا، بینا صفت ہے، بینائی اس کی اصل ہے، جب تک کسی شخص میں یہ اصل موجود نہ ہو اس کو بینا نہیں کہتے۔ شخص اور بینا اپنی اپنی الگ الگ معنویتیں رکھتے ہیں ان کے ایک ہونے کے لیے بینائی کو شخص میں ہونا چاہئے، بینائی رکھے بغیر کسی کو بینا کہہ دینا ایسا ہے جیسے ارسطا طالیسی فلسفی کامل فعالی اور بھرپور علیت مانے بغیر باری تعالیف کو علتِ اولا کہہ دیتے ہیں۔

اسم مشتق ست ز اوصاف قدیم
نے مثالِ علتِ اولا، سقیم

وصفی حقیقتوں کے حامل ہوئے بغیر ذاتِ باری کو موصوف بہ صفات ماننا استہزاء طنز اور فریب ہو سکتا ہے حقیقت نہیں۔

ورنہ تمسخر باشد و طنز و دہا
کرار سامع، ضریران راضیا

اس حقیقتوں کے باری تعالیٰ میں موجود ہوئے بغیر ان سے اس کی مدح وثنا غلط ہے، علم، سماعت اور بصارت کے بغیر علیم، سمیع اور بصیر کو اس کی مدح وثنا سمجھنا بے معنی ہے۔

گر بگویند ایں جہا در مدیح
چوں ندارد آن صفت نبود صحیح

باری تعالیٰ کی صفات معطل اور بے اثر نہیں، ہمارے اوصاف باری تعالیٰ کی صفات کا پرتو اور عکس ہیں، وہ اصل ہیں اور ہماری صفتیں فرع، وہ علت اور یہ معلول۔(64)

Marfat.com

خلق راچوں آب دان صاف وزلال
اندران تابان صفات ذوالجلال

عام اشاعرہ صفاتِ باری کوذات سے الگ اوراس پر اضافہ مانتے ہیں۔ باری تعالیٰ کے علم، سمع اور بصر کا منشا اس کی اصل ذات نہیں بلکہ یہ اوصاف ہیں جو ذات سے الگ، اس سے زاید اوراس کی ذات سے قائم ہیں۔ ان اوصاف کے حامل ہونے کی وجہ سے اس کو علیم، سمیع یا بصیر کہا جاتا ہے(65)۔ مولانا کا بھی یہی مسلک ہے برخلاف ازین شیخ اکبر وحدتِ وجود بلکہ وحدتِ ذات کے قائل ہیں، ذات کو الگ اور صفات کو الگ کہنا دوئی اور ثنویت ہے، اس لئے ان کے نزدیک صفات عین ذات ہیں، ذات ہی ذات ہے اور بغیر کسی اضافے کے ان اثرات کا منشا ہے جو صفات کی تاثیر ہو سکتے ہیں۔ صفات محض عقلی استنباط اور معانی کی تجرید ہے۔(66)

باری تعالیٰ کی قدرت:

باری تعالیٰ بے سکت نہیں، توانا اور قدرت والا ہے، اس کی قدرت اور توانائی سے کوئی شے باہر نہیں۔ ہر ممکن اس کی قدرت اور توانائی کے تحت ہے۔ پوری کائنات اس کی قدرت کا کرشمہ ہے۔

اے خدائے قادرِ بے چون و چند
از تو پیدا شد چنیں قصر بلند

یہ پوری کائنات اپنی ساری عظمتوں اور سراسر باریک سے باریک پیچیدگیوں کے ساتھ اس کی قدرت کے سامنے ایک ذرے سے بھی کم حیثیت رکھتی ہے۔

گر جہاں پیشت عظیم و پرتنے ست
پیش قدرت ذرۂ، میدانکہ نیست

اس کی قدرت کی تاثیر اور فعالی کے لیے ممکن ہونا کافی ہے کہ ''صد چو عالم ہست گرد اند بدم'' اس کی قدرت کے مقابلے میں ہر قدرت عجز و درماندگی ہے۔ پوری خلق اس کی توانائی کا میدان اوراس کی سکت کا کارخانہ ہے، جب چاہتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے۔

Marfat.com

پیش قدرت خلق جملہ بارگہ
عاجزاں چوں پیش سوزن کارگہ

باری تعالیٰ کا عالم:

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

از پے آں گفت حق خود را علیم
تا نیندیشی فسادے تو زبیم

باری تعالیٰ کی حیات:

باری تعالیٰ قادر ہے۔عالم ہے اور علم و قدرت سے موصوف ہونے کے لیے حیات ضروری ہے۔حیات کے بغیر علم و قدرت بے معنی ہیں، چنانچہ باری تعالیٰ میں حیات کے معنی علم و قدرت کا منشا و مبدا ہونا ہے، وہ اس معنی میں زندہ اور حی ہے کہ وہ عالم اور قادر ہے۔ دوسری ذی حیات مخلوق کی زندگی میں حق تعالیٰ کی زندگی میں قطرے اور دریا کی بھی نسبت نہیں۔

ماہیا نیم و تو دریائے حیات
زندہ ایم از لطفت اے نیکو صفات

باری تعالیٰ کا ارادہ و مشیت:

باری تعالیٰ بے ارادہ اور بے مشیت نہیں۔کوئی فعل اس کے ازلی ارادے کے بغیر نہیں ہوتا، کائنات کا کوئی ذرہ بلا اس کی مشیت کے ادھر سے ادھر نہیں ہوسکتا۔

درز میںہا و آسما نہا ذرۂ
پر نجنباند، نگر دد پرۂ

Marfat.com

جز بفرمانِ قدیم نا فذش
شرح تنوان کردو جلدی نیست خوش

اس کی مشیت وارادہ کسی کا تابع نہیں۔ ملک اور حکم دونوں اس کے ہیں، اس میں اس کا ہی سکہ چلتا ہے۔

حاکم ست، یفعل اللہ مایشاء
کو زعین درد انگیز و دوا

باری تعالیٰ کی سماعت:

باری تعالیٰ سمیع اور شنوا ہے، ہر آواز، وہ کتنی ہی بھاری ہو یا کتنی ہی ہلکی، اس کی سماعت سے باہر نہیں۔ اس کی افادیت یہ ہے کہ آدمی اپنے منہ کو بری باتوں سے بند رکھے۔

از پے آن گفت حق خود را سمیع
تا بہ بندی لب زگفتارِ شنیع

باری تعالیٰ کی بصارت:

باری تعالیٰ بصیر اور بینا ہے۔ کوئی شے کتنی ہی چھوٹی ہو اس کی نظر سے اوجھل اور پوشیدہ نہیں، آدمی کا ہر عمل اچھا ہو یا برا اس کے سامنے ہے۔

از پے آن گفت حق خود را بصیر
کہ بود دیدِ ویت ہر دم نذیر

باری تعالیٰ کا کلام:

باری تعالیٰ متکلم اور باسخن ہے۔ اس کا کلام یا باتیں اس کی ذات سے قائم ہیں اور قدیم، ازلی اور ابدی ہیں، بے آواز اور بے حروف۔ ان کا کوئی حصہ نہ گزرتا ہے نہ آتا ہے، نہ اس کے حصے نہ اس میں وقفے۔ اس کلام کو جو باری تعالیٰ کا ازلی اور ابدی وصف ہے، اشاعرہ کلامِ نفسی کہتے ہیں۔ قرآن کی زبان سے مولانا کہتے ہیں۔

Marfat.com

من کلام حقم و قائم بذات
قوتِ جانِ جان و یاقوت زکات

یہ کلام آواز اور حروف سے منزہ ہے۔ اس لیے اس کی سماعت یا فہم کانوں سے تعلق نہیں رکھتی۔

نطق کان موقوفِ راہ سمع نیست
جز کہ نطق خالق بے طمع نیست

تاہم باری تعالیٰ اپنے کلام کو ہر صنف کے حرفوں اور ہر قسم کی آوازوں اور ہر قوم کی زبانوں میں حسبِ مشیت ظاہر کرتا ہے، اس کلام کو جن وسائل سے ظہور ہوتا ہے وہ وسائل کا کلام نہیں ہوتا (67)۔ یہ باری تعالیٰ کا اپنا کلام ہے، اس قدیم اور قائم بذاتِ حق کا لفظی ظہور۔ یہ ظہور حادث ہے۔ اس کو کلام لفظی کہتے ہیں۔

مطلق آن آواز خود از شہ بُود
گرچہ از حلقوم عبد اللہ بُود

باری تعالیٰ کا نور ہونا:

باری تعالیٰ سراسر نور اور روشنی ہے، ایسی روشنی کہ ہزار ہا پردوں میں سے بھی اس کی تاب لانا مقرب سے مقرب کو میسر نہیں۔ اپنے اپنے مرتبوں اور برداشت کے مطابق اہلِ تقرب کی صفیں ہیں۔ اگلی صف کے مقربین بھی ایک شعاع سے زیادہ کا تحمل نہیں کر سکتے، آخری صف والوں کا کیا ذکر:

زانکہ ہفصد پردہ دارِ نور حق
پردہ ہائے نور داں چندین طبق (68)
اہلِ صف آخرین از ضعف خویش
چشم شان طاقت ندارد نورِ پیش
وان صف پیش از ضعیفیِ بصر
تاب ناردار شعاعے بیشتر

Marfat.com

باری تعالیٰ کا حسن و جمال:

باری تعالیٰ بھرپور حسن و جمال ہے۔ کائنات کا دنیا اور آخرت کو ملا کر، سارا حسن و جمال اس کے حسن و جمال کے ایک ذرے کا پرتو ہے۔

در بیان ناید جمال حال او
ہر دو عالم چیست ! عکس خال او

کائنات کو حسن و جمال سے بھرا سبو مان لو تو یہ پورا سبو اس کے دریائے حسن کا ایک قطرہ ہے۔

کل عالم راسبودان اے پسر
پرشدہ از لطف و خوبی تابسر
قطرۂ از دجلۂ خوبی اوست
کان نمی گنجدز پری زیر پوست

باری تعالیٰ کے حسن و جمال میں کہنگی اور یکسانی نہیں، ہر لحظہ نیا انداز، ہر لمحہ نیا طور بلکہ ہر آن سیکڑوں رنگ، ہر رنگ خلاق و کرشمہ زا، ایک دوسرے سے مختلف اور جُدا، جمال ہی جمال اور ندرت ہی ندرت (69)۔

ہر زماں نو صورتے و نو جمال
تاز نو دیدن فرد میرد ملال

باری تعالیٰ کی رحمت و شفقت:

باری تعالیٰ رحمٰن و رحیم ہے۔ اس کا کوئی فعل رحمت و شفقت سے خالی نہیں۔ مخلوق میں شفقت و کرم باری تعالیٰ کی شفقت و کرم کا عکس ہے۔

ہر کجا لطفے بہ بینی از کسے
سوے اصل لطف رہ یابی بسے

اس کا قہر و نقمت ہماری غلط بینی ہے، یہ خود رحمت و شفقت کی شکلیں ہیں، ذرا بدلی

Marfat.com

ہوئی۔

زشتہائے خلق بہر خوبی ست
برگ بے برگی نشان طوبی ست
جنگہائے خلق بہر آشتی ست
دامِ راحت دائما بے راحتی ست
خشمہائے خلق بہرِ مہر خاست
در جفائے خلق امید و فاست
ہر زدن بہر نوازش رابود
ہرگلہ از شکر آگہ میکند

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

قہر را از لطف داند ہر کسے
خواہ دانا خواہ نادان یا خسے
لیک لطفے قہر در پنہاں شدہ
یا کہ قہرے در دل لطف آمدہ
کم کسے داند مگر ربانے
کش بود در دل محک جانیے

باری تعالیٰ کا خالق اور مبدع ہونا:

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

پس خزانہ صنع حق باشد عدم
بر آرد زو عطا ہا دم بدم

Marfat.com

مبدع آمد حق و مبدع آن بود
کہ بر آرد فرع بے اصل وسند

خلق اور ابداع میں اس کا کوئی استاد نہیں۔ وہ سب کے لیے سند ہے اس کو اپنے کام میں کسی کی سند کی ضرورت نہیں۔

مبدع ست او، تابع استاد نہ
مسند جملہ، ورا اسناد نہ

وہ ایسی تخلیقی علت نہیں جس کی تاثیر اور فعالی محدود ہو یا ازکار رفتہ ہو جائے، وہ کارگر ہے عناصر اربع کی طرح کارگہ اور مادہ نہیں اور نہ کسی قسم کی علت کا محتاج ہے، اس کے تصرفات کہیں ٹھہرتے نہیں۔

چار طبع و علتِ اولیٰ نیم
در تصرف دائما من باقیم
کارمن بے علت ست و مستقیم
نیست تقدیرم بعلت، اے سقیم

باری تعالیٰ کا کوئی عمل دوسرے عمل سے مانع نہیں ہے، ایک ہی آن میں وہ لامحدود کام کرتا ہے، اس کا ارادہ اور مشیت کسی ایک کام میں اس طرح مرکوز نہیں ہوتے کہ دوسرا رہ جائے اور ایک میں مصروفیت دوسرے سے مانع ہو۔

حق محیط جملہ آمد اے پسر
و اندارد کارش از کاردگر

باری تعالیٰ کا فعال ہونا:

باری تعالیٰ برابر باکار اور فعال ہستی ہے۔ اس کی خلاقی اور ایجاد مسلسل اور دائم ہے۔ کسی وقت وہ معطل اور ازکار رفتہ نہ تھا اور نہ ہوگا۔

جو لوگ باری تعالیٰ کو بہمہ وجوہ بالفعل علت اولا اور بھرپور (70) سبب کہتے ہیں۔ وہ باری تعالیٰ کی قدرت واختیار کی تو نفی کر ہی دیتے ہیں (71)۔ ساتھ ساتھ کوئی ایک یا ایک

Marfat.com

سے زائد غیر مادی اور مادی قدیم حقیقتیں موجود مانتے ہیں اور کائنات کی ہستی کو ان کی تاثیر اور تاثر کا نتیجہ تسلیم کرتے ہیں (72)۔ اس انداز پر سوچنے کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی حیثیت خاموش، بے اختیار تماشائی کی رہ جاتی ہے۔ اس کو نہ کائنات کی خلاقی سے واسطہ رہتا ہے نہ اس کی تدبیر اور نگہداشت سے۔

فلاسفۂ اسلام نے ارسطاطالیس کی فکر سے مرعوب ہو کر باری تعالیٰ کے اسلامی تصور میں ارسطاطالیسی خدا کا یہ ناقص تصور جذب کر دیا اور اس کو علت اُولا تامہ اور بہمہ وجوہ بالفعل مان کر اس کی تاثیر بلکہ تقاضائے ذات کو عقل اول کے وجود پر مرکوز اور محدود کر دیا اور نظامِ کائنات سے اس کو بے دخل کر دیا۔ (73)

محرک اول، فکر محض یا صورت مطلقہ کو۔ ارسطو کے نزدیک خدا کا یہی تصور ہے۔ وہ ہر لحاظ سے فعلیت ہی فعلیت اور ہر رُخ سے واقعیت ہی واقعیت سمجھتا ہے۔ اُس میں کسی قسم کی قابلیت یا قوت نہیں، اس میں کسی نئے رُخ اور نئے انداز کے ظہور کی گنجائش نہیں۔ کسی تغیر اور تبدل کو اُس میں راہ نہیں۔ وہ صورت ہی صورت ہے۔ جس کو کسی جوہری محل کی حاجت نہیں وہ پہلا اور ابتدائی مہرک ہے۔ تحریک اُس کی تاثیر اور اس کا فعل ہے جو اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ اس کو کامل واقعیت اور بھرپور فعلیت نہ مانا جائے اور اس میں مزید واقعیت کو قبول کرنے کا امکان تسلیم کیا جائے تو وہ نہ محرک اوّل رہے گا نہ قدیم۔ علت اولا اور صورتِ محض ہونے کے بجائے مادی اور حادِث ہو جائے گا اور کسی دوسرے محرک کا محتاج رہے گا اور احتیاط کا یہ سلسلہ ختم نہ ہوگا۔

آج جو پودا نظر آ رہا ہے کبھی پورا درخت ہو سکتا ہے۔ پودے کے گودے یا مادے میں درخت ہو جانے کی صلاحیت اور قابلیت ہے۔ اِدھر یہ گودا درخت ہوا اُدھر پودے کی صورت اور پودے کا انداز گیا۔ پہلے گودے میں درخت ہونے کی قابلیت تھی وہ درخت نہ تھا، اب درخت ہو گیا، درخت ہونے کی صلاحیت ار قابلیت آہستہ آہستہ واقعیت بنتی چلی گئی حتیٰ کہ یہ قابلیت پوری طرح درخت میں بدل گئی۔ اب قابلیت نہیں رہی، درخت کی صورت میں حقیقت اور واقعیت بن گئی۔ کسی شے میں اس کی منتظرہ تکمیل کا نہ ہونا، اس کی متوقع صورت اور آنے والے انداز کا موجود نہ ہونا استعداد اور قوت کہلاتا ہے اور منتظرہ تکمیل کا ہو جانا،

Marfat.com

متوقع صورت اور آنے والے انداز کا آجانا اور موجود ہو جانا اور پہلے انداز کا چلا جانا فعلیت یا بالفعل کہلاتا ہے۔ یہ فعلیت اور تکمیل درجہ بدرجہ اور بہ تواتر آتی ہے، ہر درجہ پہلے درجے کے مقابلے میں ترقی اور فعلیت ہے۔ پودے کا گودا مسلسل پہلے انداز اور پچھلی صورتیں یا فعلیتیں چھوڑتا جا رہا ہے اور برابر نئے انداز، نئی صورتیں اختیار کرتا جا رہا ہے۔ اس کی یہ درجہ بدرجہ ترقی اور تکمیل ایک طرح کی حرکت ہے۔ پودا قابلیت اور قوت سے فعلیت کی سمت حرکت کر رہا ہے۔ حرکت کے لیے کوئی محرک ضروری ہے۔

یہاں میں کائنات کی ہستی اور اُس کو ہستی دینے کے متعلق ارسطو کی فکر کی توجیہہ اور تفصیل نہیں پیش کر رہا ہوں۔ پورے توجیہہ ارسطو کی الٰہیات میں یا کسی قدیم مسلم فلسفی کی کتاب کے فن الٰہیات میں دیکھی جا سکتی ہے۔ یہاں اتنا کہنا کافی ہے کہ محرک اول اگر کچھ ہو رہا ہے یا کچھ کر رہا ہے، ہونے والا یا کرنے والا ہے تو اس میں قابلیت اور استعداد ہے جو فعلیت اختیار کر رہی ہے یا کرنے والی ہے اس قابلیت اور استعداد سے فعلیت کی سمت حرکت کے لیے محرک کی ضرورت ہے۔ دوسرے محرک کو مان لینے سے اس کا محرکِ اوّل ہونا اور علت اولا ہونا باقی نہیں رہے گا۔ یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ اِلّا یہ کہ ایسا محرک مانا جائے جو مکمل فعلیت ہو، اس میں کچھ ہونے اور کچھ کرنے کی گنجائش نہ ہو۔ (74)

فلاسفۂ اسلام نے ارسطو کی اس فکر پر خدا کے تصور کی بنیاد رکھی اور علتِ تامہ اور اولاد ہونے کے جو تقاضے تھے انہیں قبول کر لیا۔ اشاعرہ اسی فکر کی پیداوار تھے لیکن نصوصِ اسلامی سے صَرفِ نظر کر کے زیادہ آگے نہیں جا سکتے تھے، چنانچہ انہوں نے باری تعالیٰ کے علّتِ تامہ ہونے سے انکار کر دیا، قدرت، اختیار، خلق و علم وغیرہ صفاتِ باری کو جو ذات میں تغیر و تبدل کی گنجائش فراہم کرتی تھیں انہیں قدیم مان کر ان کی اضافتوں اور تعلقات کو حادث کہا اور اس طرح ذات سے استعداد اور قابلیت کی نفی کی اور اس کی کامل فعلیت اور الآن کما کان ہونے کو برقرار رکھا۔ صوفیہ نے ''کُلَّ یَوۡمٍ ھُوَ فِیۡ شَاۡنٍ'' میں شان سے ارادی فعل اور خلق سمجھ کر اس کی دائمی فعالی ثابت کی اور تعطل و بے فعلی کے سوال کو ختم کر دیا اور علت کے تامہ اور اُولا ماننے کے جو نقائص اور سقم تھے ان سے دامن بچا لیا۔ مولانا نے مثنوی میں علت اُولا کے تصور کو مریض اور سقیم کہا ہے اُس کا پس منظر یہی ہے۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کی ہر لمحے

Marfat.com

ایک شان ہے، تخلیقی اور اِبداعی ۔ وہ ہر لحظہ خلّاق اور فعال ہے، کسی آن بے کار اور بے فعل نہیں، عمل خلق برابر جاری اور مستمر ہے:

کُلَّ یَوْمٍ ، هُوَ فِی شَان، بخوان
مرورا بے کارو بیفعلی مدان

باری تعالیٰ کی حفاظت:

باری تعالیٰ کا کائنات سے صرف خلاّقی کا تعلق نہیں ہے بلکہ خلاقی کے ساتھ وہ محافظ اور نگراں ہے، خلق کی دیکھ بھال اور نگہداشت، اُس کو اس کے ممکن کمالات تک پہنچانا اور حفاظت کرنا اس کے جودو کرم کا اظہار ہے اس میں اس کی اپنی کرض اور غایت وابستہ نہیں۔ وہ ہر قسم کی غرضوں اور حاجتوں سے مستغنی ہے۔ حضرت علی کی زبان سے کسی دشمنِ خدا کے طنز کا جواب ہے۔

گفت آرے او حفیظ ست وغنی
ہستیِ ماراز طفلی ومنی

باری تعالیٰ کا حکیم ہونا:

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

تابدانی کو حکیم ست وخبیر
مصلح امراضِ درمان ناپذیر

آسمان وزمین اور اُن میں جو کچھ ہے سب اس کی حکمت و مصلحت کا ظہور ہے:

پس نقوش آسمان واہل زمیں
نیست حکمت، کان بود بہر ہمیں
گر حکیمی نیست، این ترتیب چیست
ور حکیمی ہست، چونِ فعلش تہی ست

Marfat.com

باری تعالیٰ کا عادل ہونا:

باری تعالیٰ عادل اور منصف ہے۔ اس کے یہاں کسی پر ظلم وستم نہیں، مستحق کو وہ محروم نہیں کرتا نہ کسی کا حق ساقط کر کے نامستحق کو حقدار بناتا ہے:

حق تعالیٰ عادل ست وعادلان
کے کنند استمگری بر بیدلان

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

عدل قسام ست وقسمت کردنی ست
ایں عجب کہ جبر نے وظلم نیست
جبر بودے کے پشیمانی بُدے
ظلم بودے کے نگہبانی بُدے

اشاعرہ کے اختلافی صفات:

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

استوار، وجہ، ید، قدم، اصبح وغیرہ منصوص الفاظ کا مثنوی میں عام استعمال ہے لیکن ظاہر ہے کہ مولانا باری تعالیٰ کو لطیف اور جسم وجسمانیت سے منزہ سمجھتے ہیں اس لیے ان کی ظاہری معانی تو اُن کا مقصد نہیں ہو سکتے۔ مجاز اور استعارہ ہی ہیں لیکن جن تجریدی معانی کے لیے ان کا استعمال ہے وہ صفاتِ ہفتگانہ میں شامل ہیں یا اُن سے الگ اور اپنی جگہ مستقل حیثیت رکھتے ہیں، مولانا کی طرف سے اس کی کوئی وضاحت نہیں ملتی۔ لیکن مولانا کے یہاں ان کے صوفیانہ تاثرات میں ان کی اہمیت عام متکلمین کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہے۔

Marfat.com

انبیاء علیہم السلام اور اولیاء اُمت و شیوخِ طریقت کے تصرفات و اعمال میں ان کی خاص معنویت ہے۔

انسانی تعبیریں اور باری تعالیٰ کی ذات وصفات کی حقیقت:

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

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

تو نہ گنجی در کنار فکرتے
نا بمعلو لے قرین چوں علّتے

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

آن مگو چون دراشارت نایدت
دم مزن چون در عبارت نایدت

Marfat.com

نے اشارت مے پذیرد نے عیان
نے کسے زو علم دارد نے نشان

جن صفتوں کو صفات باری کی حیثیت میں باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے، ان میں کچھ وجودی اور تشبیہی صفات ہیں، کچھ سلبی اور تنزیہی۔ کچھ محض اضافتیں، نسبتیں اور تعلقات واعتبار ہیں۔ یہ کسی معین شخصی حقیقت پر روشنی نہیں ڈالتیں۔ عام اور شامل تصورات اپنی مجموعی صورت میں کسی موجود کے عام تعقل سے آشنا کر سکتے ہیں۔ یہ تعلقات اکٹھے مل کر کسی معین فرد میں مرتکز ہو سکتے ہیں اور کسی دوسرے کو شامل کیے بغیر ایک ہی میں منحصر ہو سکتے ہیں لیکن وہ شخصیت کو نہیں نمایاں کر سکتے اس لیے جہاں تک باری تعالیٰ کی حقیقت کے علم کا تعلق ہے ناکارآمد ہیں۔

جہاں تک خود صفات کا تعلق ہے ظاہر ہے کہ یہ روزمرہ کی دیکھی بھالی شخصیتوں کے سمجھے بوجھے اوصاف سے ماخوذ ہیں، باری تعالیٰ کی اپنی اصلی خصوصیتیں نہیں۔ واقعی اور موجود حقیقت ہونے کے باعث باری تعالیٰ کی اپنی خصوصیتیں ضرور ہوں گی لیکن وہ کیا ہوں گی، اُن کا میدانِ عمل کیا ہوگا، عمل کے حدود کیا ہوں گے، ان کے وصف ہونے کا مطلب کیا ہوگا، یہ اور اس قسم کی بہت سے بنیادی اور گہرے سوالات ہیں جن کا کوئی حقیقی جواب نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہمیں کچھ اثرات معلوم ہیں۔ ان اثرات کو دیکھ کر کچھ تصورات ابھرتے ہیں۔ یہ صفات ان تصورات کی تعبیریں ہیں اور بس۔ ان تعبیروں سے باری تعالیٰ کی حقیقی صفات کا شعور کیسے ہوسکتا ہے۔ یہ فکری اور حِسّی اثرات نہ ذات ہین نہ صفات، ان سے اصل صفات یا حقیقی ذات کی حقیقت کیسے معلوم ہوسکتی ہے۔ بہت دور کا اور بہت دُھندلا خیال پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ اس میں کتنی واقعیت ہے:

ہیچ ماہیاتِ اوصافِ کمال
کس ندا ندجز بہ آثارو مثال

ذات صفات کی حقیقت کے شعور کا امکان اور امتناع:

اکثر صوفیہ حقیقت باری کے علم کو ناممکن جانتے ہیں۔ (75) مثنوی میں متعدد موقعوں

Marfat.com

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

مقبولین بارگاہ جو فنا اور بقا کے دشوار مرحلوں کو طے کر کے بشری اوصاف فنا کر چکے اور ذاتِ حق میں محو ہو کر بقاباللہ کی منزل میں پہنچ گئے ہیں اور محرمانِ راز کے بقول وہی وہ ہو گئے ہیں حتیٰ کہ اب اُن کو:۔

دو مگو و دو مخوان ودو مدا ن
بندہ را در خواجۂ خود محوداں

وہ باری تعالیٰ کی ذات وصفات کا براہِ راست شعور رکھتے ہیں۔

اس میں شبہ نہیں کہ باری تعالیٰ کی ذات وصفات کا مسئلہ کائنات کا ایک راز اور معما ہے۔ اس کو پالینا اور بوجھ لینا سب سے زیاسہ مستبعد اور دُور کی شے ہے لیکن راز داروں کے لیے مستور اور چھپا ہوا نہیں:

در و جود، از سرِّ حق وذاتِ او
دور تراز فہم واستبصار کو؟
چونکہ آن مخفی نما نداز محرمان
ذات وصفی چیست، کان ماندنہاں

تاہم یہ شعور عقل واستدلال کی رو سے کافی مخدوش ہے، مولانا کو اس دشواری کا احساس ہے، چنانچہ وہ جانتے ہیں کہ:

عقل بحثی گوید ایں دورست وکو
بے زتاویلے محالے کم شنو

اس لیے مولانا نے اس موقف کے جواز کے لیے احوال ومواجید کو پیش کیا ہے اور واصلانِ بارگاہ کے ذاتی تجربوں اور مشاہدوں سے حقیقتِ حال پر روشنی ڈالی ہے اور قطب

Marfat.com

کی زبانی عقل استدلالی کی تردید کی ہے:

قطب گوید مرترا اے سست حال
آنچہ فوقِ حال تست، آید محال

گویا ذات وصفات کے شعور اور بے شعوری کے رُخ الگ الگ ہیں۔ایک رُخ سے محال ہے تو دوسرے رُخ سے ممکن اور واقع:

نفی آں یک چیز واثباتش رواست
چوں جہت شد مختلف نسبت دوتاست

باری تعالیٰ کی ذات وصفات کی حقیقت کا شعور بشری نظر اور انسانی حِس سے ناممکن ہے لیکن الوہی شعور اور خدائی علم کے لیے حاصل اور واقع بشیریت فنا ہوگئی اور الوہیت ہی اُلوہیت رہ گئی تو شعورِ ذات وصفات سے مانع کیا رہ گیا محرم راز ہی نہیں رہا، اور اگر رہا تو پھر محرم راز ہونے کے معنی نہیں:

گفت قائل در جہاں درویش نیست
ور بُود، درویش آن درویش نیست

محض انسانی شعور اور احساسات ہی نہیں کہ جن کے لیے حقیقت کا علم مستبعد اور ممتنع ہے۔عالم جان میں اور بھی آسمان وزمین ہیں جن کے احکام عالم تن سے جُدا ہیں، اُن کے ممکن ومحال بھی دوسرے ہیں:

غیب را ابرے وآبے دیگر ست
آسمان وآفتابے دیگر ست

اناالحق، سبحانی ما اعظم شانی اور ما فی جبّتی غیر اللہ کو محسوس کرنے والوں سے ذات وصفات کا براہِ راست شعور عقلاً بھی ممتنع کیا، مستبعد بھی نہیں۔راز راز دار کی حد تک ہے، راز دار نہیں رہا تو راز کہاں رہا۔راز والے کا راز راز والے کو معلوم اور ساری کائنات سے مستور۔

رویت باری کا امکان:

کسی حسی شے سے شعاعیں نکلتی ہیں اور پردۂ چشم پر پڑتی ہیں، پردۂ چشم کا یہ تاثر دماغ کے متعلق حصے تک پہنچتا ہے اور اُس شے کے بارے میں خاص قسم کا شعور پیدا ہوتا ہے۔اس

Marfat.com

خاص قسم کے شعور کو ہم رویت، دید اور دیکھنا کہتے ہیں۔ یہ صحیح کہ باری تعالیٰ جسم و جسمانیت سے مقدس ہے، نہ اس کی کوئی سمت ہے نہ کوئی وضع، اس کا ہمارے پردۂ بصارت کے سامنے ہونا، اس سے شعاعوں کا پلٹ کر پردہ بصارت پر پڑنا اور متاثر کرنا پھر اس تاثر کا دماغ کے متعلق حصے تک پہنچنا، یہ سب اور اسی جیسے دوسرے حسی لوازم رویت باری تعالیٰ کے متعلق ممکن نہیں۔ اشاعرہ اور معتزلہ کا مشہور اختلاف، رویت کی اس نوعیت میں نہیں ہے۔

اختلاف یہ ہے کہ ان لوازِم رویت کے بغیر بھی یہ خاص قسم کا شعور پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اشاعرہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ یہ خاص قسم کا شعور انِ حسی لوازِم کے بغیر بھی پیدا ہو سکتا ہے، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ اشاعرہ میں سے کچھ اکابر دُنیا میں ایسے شعور کے پیدا ہونے کو قرآنی نصوص کی سند پر ناممکن جانتے ہیں اور کچھ جواز کے قائل ہیں۔ معتزلہ ان حسی لوازم کے بغیر ایسے شعور کو عقلاً محال اور ناممکن سمجھتے ہیں، اس میں دُنیا اور آخرت کی کوئی تخصیص نہیں۔ (76)

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

خوے کُن بے شیشہ دیدن نور را
تاچو شیشہ بشکند بنود عمیٰ

ظاہری اور جسمانی آنکھوں سے باری تعالیٰ کو دنیا میں دیکھنا مولانا خلاف نص جانتے ہیں کہ "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" جیسا کہ گزر چکا ہے اور بظاہر خلافِ عقلی بھی کہ:

چشم جسمانی نتاند دید نت
درخیال آرد غم وخندیدنت؟

عالم آخرت میں، جو اس حسّی عالم سے یکسر بدلا ہوا ہے یہ مہر و ماہ اپنی روشنی کھو چکیں گے اور پارہ پارہ ہو کر فنا ہو جائیں گے، دوسرا ملک ہوگا اور دوسرا حکم ہماری آنکھیں اُس نورِ خالص سے ضیا اندوز ہوں گی اور اپنے رب کا ویسا ہی شعور ہوگا، جیسے چودھویں رات میں ماہِ کامل کا:

در قیامت مہر و مہ معزول شد
چشم در اصل ضیا مشغول شد

Marfat.com

افعالِ باری

خلق افعال:

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

دست کو لرزاں بُوَد از ارتعاش
وانکہ دستے را تو لرزانی ز جاش
ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس
لیک نتواں کرداں با آن قیاس

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

خلاقِ دو جہاں کا طریقہ یہ ہے، اس کی سنت یہ ہے کہ عمل در عمل کا سادہ یا پُر پیچ سلسلہ بے روک ٹوک آخر تک روبکار رہے تاہم دماغی اور اعصابی کل پُرزوں کے صحیح سالم ہونے کے باوجود یہ ممکن ہے کہ سلسلے کے سب یا کچھ عمل نہ پیدا ہوں یا کوئی نیا سلسلہ پیدا ہو کر

Marfat.com

مطلوبہ فعل حاصل ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ سلسلے کے تمام عمل جاری رہتے ہوئے بھی مطلوبہ فعل نہ پیدا ہو بلکہ متضاد فعل رونما ہو جائے کیونکہ فعلوں کی باگ ڈور، وہ درمیانی ہوں یا مطلوبہ، باری تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے:

چوں بخواہد عین غم شادی شود
عین بند پائے آزادی شود

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

اے گرفتارِ سبب بیروں مپر
لیک عزل آں مُسبّب ظن مَبر
ہر چہ خواہد آں مسبّب آورد
قدرتِ مطلق سببہا بردرد

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

کایں سبب را آں سبب آورد پیش
بے سبب کے شد سبب ہرگز زخویش

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

سنتے بنہادو اسباب وطرق
طالبان راز یرایں ازرق تتق

کیونکہ ''بیشتر احوال بر سنت رود'' لیکن یہ بھی نہ بھولنا چاہیے کہ ''گاہ قدرت خارق سنت شود'' اور اسباب سے اُن کی تاثیر چھین لیتی ہے اور انہیں معطل کر دیتی ہے:

کایں سبب را ان سبب عامل کند
باز گاہے بے پرو عاطل کند

Marfat.com

کیونکہ یہ تاثیریں ان سامنے کے اسباب وعلل کی نہیں ہیں:

در حقیقت خالق آثارِ اوست
لیک جز علت نہ بیند اہلِ پوست

اس خلق کی تاثیر سے ہمارے اختیاری اور ارادی افعال اور ان سے پیدا ہونے والے موالید (77) بھی مستثنا نہیں:

خلق حق افعال مارا موجدست
فعل ما آثار خلق ایزدست

ہمارا ارادہ اور دوسری عضویاتی قوتیں خود خلاق نہیں۔ اُن کا میدانِ عمل بھی اُن کا تیار کیا ہوا نہیں۔

عمل اور کسب:

باری تعالیٰ نے جہاں اپنے بندوں کے افعال اور اُن کی قوتیں پیدا کی ہیں وہاں اُن میں اختیار اور اس اختیار کو صرف کرنے یا عمل کرنے کے لیے عمل کے بالکل ساتھ ساتھ اور اس سے متصل قدرت بھی پیدا کی ہے، یہ قدرت جیسا کہ ماتریدیہ کہتے ہیں کرنے کی ایسی سکت اور قوت وصلاحیت ہے جس سے اختیار کیا ہوا فعل تو انجام پاتا ہی ہے لیکن اس کے بجائے دوسرا فعل بھی انجام دیا جاسکتا ہے۔(78) گویا ارادہ اور اختیار جہاں دو عملوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتا ہے وہاں قدرت کے بغیر یہ تردد نہیں ہوتا کہ کس کو اختیار کیا جائے؟ چنانچہ قدرت کے ساتھ اختیار بھی عمل سے پیوستہ رہتا ہے۔ ورنہ قدرت اور سکت جو ہر قابل عمل فعل سے یکساں متعلق ہوسکتی ہے کسی خاص فعل سے کیسے متعلق ہوگی۔

ہیچ باشد ایں تردّد در سرم
کہ رَوم در بحر یا بالا پرم
ایں تردد ہست کہ موصل روم
یا برائے سحر تا بابل رَوَم!
پس تردد را بباید قدرتے

Marfat.com

ورنہ آں خندہ بود بر سبلتے

ہم اپنا اختیار اور اپنی قدرت تو محسوس کرتے ہیں لیکن باری تعالیٰ کے ارادے اور اُس کی خلاقی کی تاثیر نہیں محسوس کرتے کیونکہ وہ نا محسوس ہیں:

اختیارات، اختیارش ہست کرد
اختیارش چوں سوارے زیرِ گرد

ہمارا اختیار ہمارے اندر دبا رہتا ہے اور جہاں کوئی خاص عمل سامنے آیا ہمارا اختیار جاگ اُٹھا اور اُس خاص عمل سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے فعل پیدا کر دیا:

اختیار اندر درونت ساکن ست
تا ندید اُو یوسفے کف رانخست

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو عمل سامنے ہوتے ہیں اور ہمارا اختیار اُن میں سے کسی ایک سے متعلق ہو گیا اور باری تعالیٰ نے فعل پیدا کر دیا:

اختیارے ہست درمانا پدید
چوں دو مطلب دید آید درمزید

چنانچہ ہمارے اختیاری اعمال سے دو الگ الگ کردار تعلق رکھتے ہیں، ایک کردار باری تعالیٰ کا دوسرا ہمارا۔ ہمارا کردار اتنا ہے کہ باری تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے اختیار اور ارادے کو کسی خاص فعل سے متعلق کر دیں۔ یہ کسب کہلاتا ہے۔ (79) باری تعالیٰ کا کردار یہ ہے کہ وہ فعل کو پیدا کر دے:

کردِ حق وکرد ماہر دو بہ ہیں
کرد ما راہست وآں پیدا است ایں
گرنبا شد فعل خلق اندر میان
پس مگو کس راچرا کردی چناں

فعل کی پیدائش میں ہمیں اتنا دخل ہے کہ ہم اس پیدائش کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ فعل ہمارے اعضا کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے اور اسی لیے دیکھنے والا اُس کو ہماری خلق اور ایجاد سمجھتا ہے:

Marfat.com

آلتِ حقی تو فاعل دستِ حق
چوں زنم برآلتِ حق طعن ودق

لیکن اس میں ہمارے کردار کو بھی ایک طرح سے دخل ہے اس لیے اُس کی ذمّے داری ہم پر ہے، وہ ہمارا اختیار کیا ہوا ہے:

لیک ہست آں فعل ما مختار ما
زوجزا، گہ نورما گہ نارما

اس اختیار کے متعلق کر دینے پر اصل فعل کا پیدا کرنا تو یہ باری تعالیٰ کا کام ہے، وہ پیدا کرے یا نہ کرے یہ اُس کی مصلحت اور حکمت ہے ارادہ اور اختیار کو کام میں لے آؤ اور اُس کے انجام پانے میں ''تکیہ بر جبار کُن'' یہ انجام پذیر ہوگا یا نہیں یہ ہمارے لیے راز ہے۔ یہ راز جب ہی کھلے گا جب تم جدو جہد کرو اور عمل کرو۔

کسب کن، جہدے نما، سعیے بکن
تابدانی سرِّ علم مِن لَدُن

کسب اور سعی کے بغیر باری تعالیٰ کی نہ مشیّت معلوم ہوسکتی ہے نہ فعل کے انجام پذیر ہونے نہ ہونے کے متعلق اس کا علم ازلی دریافت ہوسکتا ہے۔ باری تعالیٰ کے کردار کی اہمیت بھی جدو جہد اور پھر اس کی ناکامی سے معلوم ہوتی ہے۔

کسب اور اختیار:

کسب اور عمل میں ہمارا کردار یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے اختیار اور قدرت کو کسی خاص شے کی انجام پذیری سے متعلق کر دیں۔ یہ نفسیاتی عمل ہے۔ اگر نفسیاتی اعمال جو ایک طرح سے ہماری زندگی اور ہماری 'انائیت' ہیں، باری تعالیٰ کی خلق اور ایجاد ہیں تو کسب بے معنی سی بات ہے۔ اگر ہماری خلق اور ایجاد ہیں اور اختیاری تو یہ اختیار اور اس اختیار کا ہمارے نفسیاتی عمل یعنی ہمارے پیدا کیے ہوئے اصل اختیار سے متعلق کرنا کس کی خلق وایجاد ہے؟ غرض یہ کہ جبر واضطرار سے دامن بچا لینا مشکل ہے۔ انسانی قدرت میں بھی کوئی حقیقی معنویت نہیں، امام غزالی کے بقول یہ ایک طرح کی بیچارگی ہے۔ اس کا اتنا

Marfat.com

ہی فائدہ ہے کہ انسان یہ محسوس کرتا رہے کہ اس میں قدرت ہے اور اس کے اعمال اس کی قدرت سے انجام پا رہے ہیں۔(80)

سلسلہ آگے بڑھاؤ تو یہ احساس بھی نفسیاتی عمل ہے اور وہ بھی اُس کی خلق نہیں، آخر امام رازی کو کہنا ہی پڑا کہ انسان ذی اختیار صورت میں مجبور ہے۔(81)

غالباً کسب کو انسان کا فعل ماننے کی اس دُشواری کو دیکھتے ہوئے میر سید شریف اور علامہ تفتازانی وغیرہ نے کسب کی وضاحت مقارنت اور تعلق سے کرنی ضروری سمجھی، کسب ارادے اور اختیار کو کسی فعل سے متعلق کرنا اور قرین فعل کرنا نہیں ہے بلکہ ارادے اور اختیار کا خود فعل سے متعلق ہو جانا اور قرین فعل ہو جانا ہے۔ ارادے اور اختیار کا کسی فعل سے تعلق خود ارادے کی ضرورت اور اُس کا لازم ہے گویا ارادہ و اختیار کی معونیت تعلق پر موقف ہے بغیر تعلق کے اُس کا وجود نہیں ہوتا۔ ارادہ و اختیار قوت کی حیثیت میں باری تعالیٰ کی خلق ہے اور عملاً کسی فعل کے ساتھ ابھرتا ہے چنانچہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق، فعل سے اس کا تعلق اُس کے اپنے وجود کی ضرورت، چونکہ خود فعل نہیں اس لیے کسی مزید ارادے اور اختیار کا سوال نہیں اور فعل اس لیے اختیاری ہے کہ یہ انسان کے اپنے اختیار سے قرین ہے۔(82)

یہ توجیہہ کافی دقیق تحلیل پر مبنی ہے لیکن دشواری اس سے بھی دور نہیں ہوتی ارادے کی خلق بلکہ ارادے کا ابھرنا اگر کسی خاص اور معین فعل کے ساتھ ہے اور غیر ارادی ہے تو کسب کو اختیاری کیسے کہا جائے گا اور اگر فعل کا تعین اس میں شامل نہیں ہے تو اختیار کا ابھرنا بے معنی ہے کیونکہ اختیار محض صلاحیت کی صورت میں پہلے سے ہے، ظہور کی کیا خصوصیت ہے، مزید برآں اختیار کا خود بخود ابھرنا اور خود بخود کسی فعل سے متعلق ہونا جبکہ اختیار باری تعالیٰ کی خلق ہے اور اُس کا ابھرنا دوسرا فعل ہے اور وہ بھی باری تعالیٰ کا ہے' کسب اور عمل کے اختیاری ہونے کی کیا حقیقت ہے۔

اس دشواری کا حل اس کے علاوہ کوئی نہیں کہ اختیار اور ارادے کو عین ذات تسلیم کیا جائے اور نفسیاتی اعمال کو تقاضائے ذات مان کر مستقل اور الگ خلق سے مستثنا کر دیا جائے، چنانچہ خفیہ میں سے ابن ہمام نے عزم مصمم کو مستثنا کر دیا ہے۔(83)

حقیقت یہ ہے کہ جب کوئی فرد 'میں' کہتا ہے تو خود اس کا مقصد اور دوسروں کی فہم،

Marfat.com

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

خود ذات، انا یا ایگو مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے یہی شخصیت ہے یا کوئی دوسری طبیعی یا غیر طبیعی حقیقت جو اس شخصیت کے غلاف میں چھپی ہوئی ہے، عملی لحاظ سے اس جگہ اس کی اہمیت نہیں۔ ہماری عملی زندگی کا تعلق اس شخصیت سے ہے۔ حیات اور زندگی وہ کچھ بھی ہو وہ اس میں دوڑتی ہے اور اسے بکھرنے نہیں دیتی۔

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

فرد کا ارادہ اور اختیار شخصیت سے الگ شے نہیں جو اس میں رکھا ہوا ہو اور اختیاری اعمال اس سے پھوٹ رہے ہوں بلکہ شخصیت کی فعال حیثیت کا ارادہ اور اختیار ہے۔ بے عملی کی حالت میں یہ فعالی 'ناپدید' اور 'ساکن دروں' ارادے کی حیثیت میں موجود رہتی ہے اور گویا خود شخصیت بھی خفتہ ہوتی ہے۔ مستقل یا عارضی شخصیت کے سامنے جب کوئی ایسی صورت آتی ہے جو فعالی چاہتی ہے تو کبھی فعال ہو جانے کے بجائے وہ اپنے جامع موقف سے اُس پر نظر ڈالتی ہے۔ اس نظر کا وقفہ طویل بھی ہو سکتا ہے اور مختصر بھی اور یہ خاص فعالی

Marfat.com

خفتہ بھی رہ سکتی ہے اور برسرِ عمل بھی، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ خاص فعالی فوری ابھر آتی ہے گویا ارادہ بیدار ہوتا محض تصورات بھی محرکِ عمل ہوتے ہیں لیکن ان میں چونکہ شخصیت شامل نہیں ہوتی اس لیے اُن کو ارادی اور اختیاری اعمال میں شمار نہیں کیا جا سکتا (84)

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

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

قضا وقدر:

قضائے الٰہی یا باری تعالیٰ کے ازلی فیصلے حق ہیں۔ یہ فیصلے اصولی اور عام ہیں جن میں کوئی تغیر اور تبدل ممکن نہیں۔ اس نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ ہر عمل کا اس کے مناسب اثر ہے اور اس کے مطابق بدلہ، نیک عملوں کی جزا ہے اور برے عملوں کی سزا۔ سیدھے رستے پر چلنا سعادت اور ٹیڑھے رستے پر چلنا شقاوت ہے۔ باری تعالیٰ کے یہ ایسے فیصلے ہیں جو کبھی نہیں بدلتے۔(85)

"قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ" ایسے ہی اصولی اور عام فیصلوں کے ناقابلِ تنسیخ

Marfat.com

ہونے کا اعلان ہے:

پس قلم بنوشت کہ ہرکاررا
لایق آن ہست تاثیروجزا
کثر روی، جف (86) القلم، کثر زایدت
راستی - آری، سعادت زایدت
ظلم آری، مدبری، جف القلم
عدل آری، برخوری جف القلم

یہ قضائے الٰہی ہماری جدوجہد میں روک نہیں بلکہ عمل کے لئے مہمیز ہے راست روی کی خواہش کوانگیز اور کج روی کے میلان کوروکتی ہے

ہمچنیں تاویل قد جف القلم
بہر تحریض ست بر شغل اہم

جدوجہداور کسب وسعی، قضائے الٰہی کی طرح خود حقیقت ہے، ایک کو دیکھنا دوسرے کو نہ دیکھنا ایک چشمی ہے:

بل قضاحق ست و جہد بندہ حق
ہین! مباش اعور چوابلیس خلق

ابلیس نے باری تعالیٰ کا فیصلہ تو دیکھ لیا لیکن اپنے عمل اور کسب کی اہمیت اور تاثیر سے آنکھیں بند کرلیں۔

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

برقضا ہرکوشیخوں آورد
سرنگوں آید زخوں خود خورد

Marfat.com

صحیح راہِ عمل باری تعالیٰ کے فیصلوں کی روشنی میں زندگی گزارنا ہے، اُسی کے حدود میں پناہ ہے، وہی بچ سکتا ہے جو حدودِ قضا میں اپنی جدوجہد جاری رکھے:

جز کسے کا اندر قضا اندر گریخت
خونِ اور ایچ تریبے نریخت
غیر آنکہ درگریزی درقضا
ہیچ حیلہ ندہدت ازوے رہا

باری تعالیٰ کے اٹل فیصلوں کے علاوہ کچھ ازلی فیصلے ایسے ہیں جن میں تغیر وتبدل ہوسکتا ہے اور ہوتا ہے۔ اگر باری تعالیٰ کے تمام فیصلے اٹل ہوں اور ان میں وہ خود بھی ترمیم وتنسیخ نہ کرسکے تو اس کی حیثیت معزول حاکم سے زیادہ نہ ہوئی اور نہ جف القلم کا یہ منشا ہے کہ وہ اپنے ترمیم وتنسیخ کے حق سے دست بردار ہوگیا ہے۔

تو روا داری؟ روا بشد کہ حق
ہمچو معزول آید از حکم سبق؟
کہ زدست من برون زوت ست کار
پیش من چندیں میا، چندیں مزار
بلکہ معنی آں بود جف القلم
نیست یکساں پیش من عدل وستم
فرق بنہادم میاں خیرو شر
فرق بنہادم زبد ہم از بتر

چیزوں کے وصفوں اور اُن کی خاصیتوں کی طرح باری تعالیٰ کے حکم بھی دوطرح کے ہیں، کچھ اصلی اور کچھ عارضی۔ اصلی میں تغیر وتبدل نہیں ہوسکتا، عارضی خاصیتیں اور عارضی حکم بدل سکتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی مسلسل اور متواتر تبلیغ سے تنگ آ کر کفار نے کہہ دیا کہ ہمارے دلوں پر قفل لگے ہیں اور باری تعالیٰ جو کردیتا ہے اُسے کوئی نہیں پلٹ سکتا، نقاشِ ازل نے جو نقش کردیا وہ باتوں سے دُھل سکتا ہے؟ پتھر سے سو سال تک کہتے رہو کہ لعل ہوجا، وہ لعل ہوجائے گا؟ انبیاء علیہم السلام جواب دیتے ہیں:

Marfat.com

انبیا گفتند کارے آفرید
وصفہاے کہ نتاں زاں سرکشید
وآفرید او وصفہائے عارضی
کہ کسے مبغوض مے گرد درضی
سنگ را گوئی کہ زرشوبیہدست
مس راگوئی کہ زر شورہ ہست

مبغوض ازلی جس کے مغضوب ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے، چاہے تو اپنے ناپسندیدہ اعمال ترک کر کے پسندیدہ اعمال کرسکتا ہے اور باری تعالیٰ اپنے سابقہ فیصلے کو بدل دیتا ہے۔

مذکورہ خیالات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مولانا کے نزدیک قضائے الٰہی کی ایک قسم کلیات اور قوانین ہیں اور دوسری قسم ان کے جزئیات اور اطلاقات، پہلے ناقابل تغیر اور دوسرے تغیر پذیر ہیں۔ پہلی قسم نظری حقیقتیں ہیں اور دوسرے اعمال اور نتائج، مثنوی میں قضاوقدر کے متعلق متفرق خیالات کو ان دونوں قسموں کی روشنی میں دیکھا جائے۔ کہیں کہیں مولانا کا موقف بدلا ہوا نظر آتا ہے لیکن غوروفکر اور تاویل سے اُسے مولانا کے موقف سے ہم آہنگ کیا جاسکتا ہے۔

کائنات کی چہل پہل عمل سے ہے، عمل کے اصول، اُس کے جزئیات، میدانِ عمل، اثرات اور دائرۂ اثر پہلے سے مقرر کردیئے گئے ہیں۔ اُن ہی کے مطابق کارخانۂ عالم چل رہا ہے۔ اگر پہلے سے یہ سب کچھ مقرر نہ ہوتا تو کائنات ساکن اور جامد ہو جاتی۔ قضاوقدر کی فعالی کائنات کے باطن کو متحرک رکھتی ہے:

جنبش خلق از قضا و وعدہ است
تیزی دندان زسوز معدہ است
نفس اول راند برنفس دوم
ماہی از سر گندہ باشد نے زدُم

مدبرِ حیات نفس کلی نے نفوس جزئیہ ضخامت اور ارواح شخصیہ میں یہ دوڑ دھوپ پیدا کی

Marfat.com

ہے اور انہیں متحرک کیا ہے مچھلی کی ضخامت سر سے ہوتی ہے اور وہی اس کو متحرک کرتا ہے، دنیا بھی اسی نفس کلی کے مقرر کیے ہوئے اصول پر چل رہی ہے۔ عمل کی تحریک عالم بالا سے ہے لیکن انسان کس عمل کو اختیار کرتا ہے، اس کی دوڑ دھوپ سعادت کے لیے ہے یا شقاوت کے لیے۔ اگر شقاوت اختیار کرلی اور برابر اسی طرف چلتا رہا تو آخر میں اُس کی سوجھ بوجھ جواب دے دیتی ہے اور قضائے معلق مبرم ہو جاتی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے۔

چوں قضا آید شود دانش بخواب
مہ سیہ گردد، بگیر وماہتاب

لیکن اگر شقاوت نے اس کو چاروں طرف سے نہیں گھیر لیا ہے، لغزشیں ہوئی ہیں مگر اُن پر ندامت ہے تو سعادت کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے اور توفیق نے ابھی آنکھیں نہیں موندی ہیں:

گفت آدم کہ ظَلَمنَا نَفسنا
روز فعل حق نہ بد غافل چوما
بعد توبہ گفتش اے آدم نہ من
آفریدم در تو ایں جرم و محن
نے کہ تقدیر وقضائے من بُد آں؟
چوں بوقتِ عذر کردی آں نہاں؟
گفت ترسیدم، ادب نگذاشتم
گفت، من ہم پاس آنت داشتم

یہ قضائے متغیر تھی، حضرتِ آدم نے اپنا اختیار غلط استعمال کیا، لغزش تھی۔ لغزش کے احساس کے بعد قضا کا عذر گستاخی تھا۔ اپنا جرم تھا، اعتراف چاہئے تھا، قضا کا عذر حق پر الزام تھا۔(87)

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

Marfat.com

قضا وقدر کے مختلف تصورات:

قضا و قدر ہمارے کلام و عقائد کا معرکتہ الآ را مسئلہ ہے اور قریب قریب سب ہی مذہبوں میں کسی نہ کسی صورت میں موجود ہے۔ ہندو، عیسائی اور یہودی سب اس کی دشواریوں سے دوچار ہیں اور اپنے اپنے مذاق کے موافق سب نے اس کی توجیہیں کی ہیں۔

فلاسفۂ اسلام نے بھی اس پر غور وفکر کی ہے، لیکن ان کا اندازِ فکر عقلی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عالمِ کون وفساد میں نہ خالص خیر ہے نہ محض شر، دونوں مدغم ہیں ایک پہلو سے ایک شے خیر ہے تو اس کا دوسرا رخ شر۔ خیر کی ایسی خلق کہ اس میں کسی پہلو شر نہ ہو محال ہے۔ سنکھیا زہر ہے لیکن بہت سے مرضوں کے لئے تریاق۔ اسی کی تریاقیت باقی رکھی جائے اور سمیت پوری طرح دور کردی جائے ناممکن خلاقِ حکیم کی توجہ کا مرکز خیر ہے۔ اس کی قضا اور پھر قدر کی بنیاد خیر پر ہے۔ شر کی قضا اور تقدیر لازم اور تابع کی حیثیت رکھتی ہے، مقصود اصلی نہیں ہے۔ ادور خکیر کے مقابلے میں نا قابلِ لحاظ، اس نا قابل لحاظ شر کی وجہ سے عام اور کثیر خلق سے باز رکھنا حکمت و دانائی نہیں (88)

مسلم فلاسفہ کا یہ موقف بہت سی شرعی نصوص کے ظاہر کے خلاف ہے اور اشاعرہ کی بنیادی فکر پر قضا وقدر کی اس توجیہہ سے ضرب لگتی ہے۔ وہ متعلقہ نصوص کو ان کے ظاہر پر رکھتے ہیں اور ان کو سامنے رکھ کر قضا وقدر کی تشریح کرتے ہیں اور اس تشریح سے جو دشواریاں پیدا ہوتی ہیں انھیں دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ پردۂ عدم سے منصۂ شہور پر چیزیں جن جن افعال' خواص اور اوصاف اور جن جن حدود ومقادیر کے ساتھ آئیں گی۔ یہ سب باری تعالیٰ کے ازلی اور قدیم ارادہ وقدرت کا نتیجہ ہوں گی۔ باری تعالیٰ کا یہی ازلی اور قدیم ارادہ قضا ہے حقیقی اور حسی ہستی میں اپنے تمام اسباب وعلل، ظروف، آثار اور تعلقات کے ساتھ ٹھیک اسی طرح جس طرح ان کی قضا ہوئی ہے وجود میں آنا قدر ہے۔ گویا قضا تکوینی نقشہ ہے اور قدر اس کی حسی تطبیق ہے۔(89)

Marfat.com

حنفی متکلمین یا ماترید یہ اشاعرہ کی اس قضا کو قدر کا نام دیتے ہیں۔ خوب پختگی اور اتقان کیساتھ آفرینش کو انجام دینا ان کے نزدیک قضا ہے۔ بعض اہل تحقیق نے کہا ہے کہ قضاو قدر کا اصل اصول حکم اور فیصلہ ہے۔ حکم اور فیصلے کا مطلب ہے کائنات کی ابتدائی اور ازلی تدبیر اور وحدانی اصولی ساخت وفطرت (یا امر کلی) اصولی اسباب کی اصولی وضع ونہاد یا اس وحدانی فطرت کی ازلی تفصیل حنفیہ کی قدرر اور اشاعرہ کی قضا ہے۔ اسباب کا مقررہ حرکات کے ساتھ اپنے مسببات سے عالم واقع میں متعلق ہونا حنفیہ کی قضا یا آفرینش کا اتقان ہے اور اشاعرہ کی یہی قدر ہے۔ (90)

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

انسان کے افعال میں وہ باری تعالیٰ کا صرف علم تسلیم کرتے ہیں لیکن علم کو ان افعال میں موثر اور فعال نہیں سمجھتے۔ اختیاری افعال کا اصل خالق خود انسان ہے۔ (91) اور وہی ان کے اچھے برے کا ذمہ دار اور اسی لئے سزا اور جزا کا سزاوار (92)

قضاو قدر کے متعلق فلاسفہ اور معتزلہ کے موقف سے انسانی اختیار متاثر نہیں ہوتا۔ اشاعرہ کا تصور بظاہر انسانی اختیار کی نفی ہے۔ اشاعرہ باری تعالیٰ کو اس معنی میں ذی ارادہ مانتے ہیں کہ کائنات کا ہر حادث، شے ہو یا فعل باری تعالیٰ کے ازلی ارادے کے تحت ہوا ہے، ہو رہا ہے اور ہوگا۔ جو اس کے ازلی ارادے میں نہیں وہ نہ ہوا نہ ہوسکتا ہے۔ ممکن کی ہستی باری تعالیٰ کی قدرت پر موقوف ہے اور قدرت بغیر ارادے اور اختیار کے فعال نہیں۔ چنانچہ کائنات میں کوئی شے باری تعالیٰ کے تکوینی امر یا ارادے کے بغیر نہیں ہوتی۔ (93)

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

خاش للہ ایش شاء اللہ کاں
حاکم آمدر مکان ولامکاں
ہیچ کس در ملک او بے امراو
درنیفزد ایدسریک تار مو!

Marfat.com

ملک، ملک اوست فرمان آن او
کمترین سگ بردرآن شیطان او

باری تعالیٰ کا یہی ازلی ارادہ ایک حیثیت سے قضا ہے۔اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے اختیاری اعمال میں بھی اختیار نہیں رکھتا اور جس طرح اپنی سک اور قدرت کو محسوس کرتے ہوئے بھی اس سکت سے کچھ نہیں ہوتا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ باری تعالیٰ کی قدرت سے ہوتا ہے اسی طرح اس کا ارادہ بھی وہم ہی وہم ہے۔اس کا ارادہ اختیار دور حقیقت باری تعالیٰ کا ارادہ واختیار ہے۔انسان محض مظہر اور محل ہے۔مولانا فرماتے ہیں:

ہم زحق ترجیح یا بدیک طرف
زاں دو، یک رابر گز یندزاں کنف

اتنا ہی نہیں بلکہ اس کے ارادہ واختیار کو جو اسباب ابھارتے ہیں وہ خود باری تعالیٰ کے آفریدہ ہیں:

میل و رغبت کان زمام آدمی ست
جنبش آں رام امرآں غنی ست

فعل اختیاری کے سرزد ہوتے ہوئے صرف یہ احساس کہ وہ اسے اپنی قدرت سے کر رہا ہے، اشاعرہ کے نزدیک انسانی قدررت ہے۔(94) خود اختیاری بھی اس سے آگے نہیں بڑھتا کہ وہ محسوس کرے کہ اس فعل کو اس نے اپنی رعبت اور اپنے میلانِ خاطر سے انتخاب کیا ہے ورنہ اس کا ارداہ ازلی ارادے کے تابع ہے، یہ احساس بھی ہوسکتا ہے۔ اور جو سعید ازلی ہے اس کے شقی ہونے کا کیا امکان۔

متکلینِ حنفیہ "یَمْحُو اللّٰہُ یَشَآءُ وَیُثْبِتُ وَعِنْدَہٗ اُمُّ الْکِتَاب" کی سند پر کہتے ہیں کہ قضاے ایزدی انسانی سعی اور جدوجہد سے بدل سکتی ہے۔جس کی قسمت شقاوت ہے اعمالِ خیر کے اختیار سے سعید ہوسکتا ہے اور جس کا ازلی حصہ سعادت ہے، بداعمالیوں کے ارتکاب سے شقی بن جاتا ہے، ونعوذ باللہ من ذالک (95) جہاں تک علم باری کا تعلق ہے اس میں تغیر ممکن نہیں۔ باری تعالیٰ جانتا ہے کہ کون اعمالِ بد میں مبتلا ہو جائے گا اور کون اعمالِ خیر کی طرف متوجہ ہو جائے گا۔علم کی بنیاد معلوم کی واقعیت ہے وہ خود خلق وتکو

Marfat.com

ین نہیں، نہ کسی کے اردے میں اس کی تاثیر، اس لئے علم سے اختیار کی نفی نہیں ہوتی (96) لیکن علم ازلی کے ساتھ، جس کی بنیاد حسّی اور خارجی واقعیت پر ہے اور اسی لئے غیر متغیر ہے ازلی قضا میں تغیر و تبدّل کو جائز رکھنا میل نہیں کھاتا۔ الاّ یہ کہ قضا کو اصول اور کلّیات تک محدود مانا جائے۔ اور اصول وکلیات کے اطلاقات وتفاصیل کو افراد کے کسب پر موقوف رکھا جائے۔ اور ماتریدیہ کا قضاوقدر میں یہی موقف ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک قضائے ایزدی میں تبدل وتغیر ممکن نہیں۔ انسانی سعی وجدوجہد سے شقی سعید نہیں ہوسکتا اور جس کا حصہ سعادت ہے اس کا شقی ہونا ممکن نہیں (97) یہ اختلاف اہم اور دوررس نہیں۔ اشاعرہ سعادت اور شقاوت میں آخر کا لحاظ کرتے ہیں اور ماتریدیہ وقتی صورتِ حل کا۔ مولانا اس مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں اور آخر کا لحاظ رکھتے ہوئے سعادت اور شقاوت میں تغیر وتبدل کے قائل نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمیں چیزیں اپنی باطنی اور اندرونی حیثیت میں معلوم نہیں اس لئے ہمارے وقتی فیصلوں کا اعتبار نہیں وہ حالات کے ساتھ بدلتے ہیں۔ باری تعالیٰ باطن اور اندرون سے واقف ہے اس لئے اس کے فیصلے جو آخر اور باطن کے لحاظ سے ہیں ان میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور یکساں رہتے ہیں:۔

اسم ہر چیزے بر ِ ما ظاہرش
اسم ہر چیزے بر خالق سرِش
نزد موسیٰ نام چوبش بد عصا
نزد خالق بود نامش اژدہا
بد عمر رانام اینجابت پرست
لیک مومن بود نامش درالست
آنکہ بد نزدیک مانامش منی
پیش حق ایں نقش بد کہ بامنی
صورتے بد ایں منی اندر عدم
پیش حق موجوذ نے بیش ونہ کم

Marfat.com

حاصل ایں آمد حقیقت نام ما
پیش حضرت کان بود انجام ما
مردرا بر عاقبت نامے نہند
نے بران کو عاریت نامے نہند

قضاوقدراوراختیار:

انسانی کسب وعمل کے متعلق اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ انسان جس فعل کا ارادہ کرتا ہےاوراس کے انجام دینے میں اپنی قدرت کا استعمال کرتا ہے، قدرت ایزدی اس کو پیدا کردیتی ہے، خلق ایزدی انسانی ارادی اورانسانی قدرت کے استعمال پر منحی ہے۔اگر انسان اس فعل کو نہ کرنا چاہتا تو ایزدی قدرت وارادہ اس فعل سے متعلق نہ ہوتے اور وہ واقع نہ ہوتا۔اشاعرہ کا قضا کے متعلق یہی موقف ہے(98)حق تعالیٰ کا علمِ ازلی انسان کے تمام ارادوں، اختیاروں اور استطاعتوں کو محیط ہے، اس سے کوئی چیز باہر نہیں۔انسان کے ان معلوم اور یقینی اختیاروں اور استطاعتوں پر باری تعالیٰ کا ازلی ارادہ یا قضا مبنی ہے۔اس توضیح سے قضاوقدر کے باعث انسانی اختیار کی نفی نہیں ہوتی۔جس طرح انسانی قدرت کی متوازی اور بالکل موافق باری تعالیٰ کی قدرت کی فعالی ماننے سے باری تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہوتی بلکہ ارادی ترجیح ہوتی ہے۔اسی طرح قضاوقدر جو خوداُس کے علم پر مبنی ہے اس کو کسی دوسری قضاوقدر سے نہیں روکتی، بلکہ ایک خاص قضا کی ارادی ترجیح ہوتی ہے۔اشاعرہ کی اس توضیح سے مولانا بھی متفق ہیں۔

ان خالص نظری بحثوں اور عقلی موشگافیوں اور فکری دشواریوں کے باوجود یہ مسائل ہماری زندگی میں کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ہر شخص اپنے اختیار، اپنی استطاعت اور اپنے حدود کو محسوس کرتا ہےاور فعال زندگی گزارتا ہےاور اپنی جدوجہد کی ذمہ داری محسوس کرتا ہے، نہ صرف مذہباً بلکہ قانوناً بھی،اس کا یہ فطری احساس جزااورسزا کے لیے کافی سمجھا جاتا ہے۔

رضا بالقضا:

قضائے الٰہی کو پسند کرنا تقاضائے ایمان ہے، کسی کو اختلاف نہیں لیکن کیا اس میں

Marfat.com

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

اشاعرہ اور معتزلہ کا یہ اختلاف خلق افعال پر مبنی ہے۔ معتزلہ اختیاری افعال کو بندے کی خلق کہتے ہیں اور اشاعرہ ہر ممکن کو باری تعالیٰ کی ارادی خلق کا نتیجہ مانتے ہیں، ان کے نزدیک ارادہ الگ ہے اور اس سے ممکن کی آفرینش کا تعلق ہے اور حکم و امر الگ ہے اور اُس سے رضا اور پسندیدگی کا تعلق ہے۔ باری تعالیٰ کا اشیاء و افعال کی آفرینش کا ازلی نقشہ یا ارادہ ہی اُس کی قضا ہے اور قضا کی پسندیدگی اشاعرہ کے نزدیک تقاضائے ایمان ہے اس لیے اگر کفر باری تعالیٰ کے ازلی ارادے یا قضا کا ایک حصہ ہے تو اس پر پسندیدگی رضا بالقضا کی خاص صورت ہے جس کو تقاضائے ایمان ہونا چاہیے حالانکہ یہ کفر ہے۔ معتزلہ کا اشاعرہ پر یہ پُرانا اعتراض ہے۔

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

Marfat.com

کافر نے اپنے اختیار اور قدرت کو کفر سے متعلق کیا، باری تعالیٰ نے اس کے اختیار اور صرفِ قدرت کی بنیاد پر اُس کے اختیار کیے ہوئے فعل کو اپنی ارادے سے پیدا کر دیا۔ اصل فعل کی حد تک یہ قضا اور خلق ہے اور کفر مقضی اور مخلوق ہے جو کافر کے کسب کے باعث پیدا ہوا ہے۔ ایمانی تقاضا اس کی خلق اور آفرینش سے راضی ہونا اور پسند کرنا ہے نہ کہ ہر مخلوق اور ہر پیدا کی ہوئی شے کو پسند کرنا اور اس سے راضی ہونا۔ کفر خود باری تعالیٰ کے نزدیک بھی مبغوض ہے اس لیے اُس کو ناپسند کرنا، یہ ایمانی تقاضا ہے برخلاف ازیں اس کو پسند کرنا کفر و نفاق ہے۔(99)

مولانا بھی رضا بالقضا کو ایمانی تقاضا مانتے ہیں اور اشاعرہ اور معتزلہ کے اس سوال و جواب میں وہ اشاعرہ کے مؤید ہیں۔ انہوں نے اس پُرانی بحث کو نئے سوال و جواب میں پیش کیا ہے اور اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے:

دی سوالے کرد سائل مر مرا
زانکہ عاشق بوداو بر ما جرا
گفت نکتہ ''الرضا بالکفر کفر''
ایں (100) پیمبر گفت و گفت اوست مُہر
بازو فرمود (101) او کہ اندر ہر قضا
مر مسلماں را رِضا باید رِضا
نے قضائے حق بود کفرو نفاق؟
گر بدیں راضی سوم گردو شقاق
ورنیم راضی، بود آں ہم زیاں
پس چہ چارہ باشدم اندرمیان
گفتمش ایں کفر مقضی نے قضاست
ہست آثار قضا ایں کفر راست
پس قضارا، خواجہ از مقضی بداں
تا شکالت دفع گرد ددر زماں

Marfat.com

راضیم در کفر زان رو کہ قضاست
نے ازاں روکہ نزاع وخبث ماست
کفر از روئے قضا خود کفر نیست
حق را کا فرمخواں ایں جا مایست

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

کفر اپنے خالق اور اپنے مالک کا انکار ہے اس لیے جہالت اور سرکشی ہے، گمراہی اور تباہی ہے اور انسان جس عمل کو اپنی حسّی زندگی میں پسند کرے گا، جس کے لیے جدوجہد کرے گا، جس کا ارتکاب کرے گا۔ ازل میں اُس کو وجود میں لانے کا فیصلہ کردینا قضا ہے، واقعاتی دُنیا میں اُس کے اختیار اور اُس کی مقدرت کو موثر بنا دینا قدرت ہے۔ قضا کی بنیاد علم ہے اور کفر کا منشا جہالت اور علم وجہالت میں بڑا فرق ہے:

کفر جہل ست وقضائے کفر علم
ہر دو یک کے باشد، آخر خلم وحلم

قبیح اور باری تعالیٰ کی قدرت:

حق تعالیٰ کے لیے کوئی فعل قبیح اور ناروا نہیں اس کا ارادہ اور قدرت سب پر حاوی ہے، کچھ معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو قبیح افعال پر دسترس نہیں کیونکہ ان کی قباحت معلوم ہوتے ہوئے ان پر مقدرت حماقت ہے اور قباحت کا علم نہ ہوتے ہوئے مقدرت جہالت ہے اور دونوں باری تعالیٰ کیلئے نقص اور عیب ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک کسی فعل کا اچھا، برا ہونا ہمارے لحاظ سے ہے، بارگاہ ایزدی میں کوئی چیز قبیح نہیں، ہر شے حسن اور اچھی ہے، علاوہ ازیں کسی بری چیز کا ارتکاب عیب یا نقص ہوسکتا ہے صرف قدرت اور استطاعت کسی کیلئے بھی عیب اور نقص نہیں اور باری تعالیٰ کا فعل بھی خلق ہے ارتکاب اور کسب نہیں۔ اس کیلئے فعل قبیح کے معنی ایجادِ قبیح ہے اور ایجاد قبیح ویسا ہی کمال ہے جیسا ایجاد حسن (102)

Marfat.com

مولانا بھی باری تعالیٰ کی قدرت کو افعال حسنہ تک محدود نہیں مانتے اور قبیح کی خلق اور ایجاد کو خالق اور موجد کا کمال سمجھتے ہیں، نقصان نہیں، ایجاد کی قباحت موجد کا قصور نہیں، خلق کی زشتی خلاق کا عیب نہیں: جن پارے کا کریہہ اور خوفناک ہونا فنکار کا کریہہ اور خوفناک ہونا نہیں:۔

زشتی خط زشتی نقاش نیست
بلکہ ازوے زشت راہمودنی ست
قوّتِ نقاش باشد آنکہ او
ہم تو اندزشت کردن ہم نکو

یہ اس کی فنکاری کا کمال ہے کہ اگر وہ حسن و جمال کو اس کی آخر بلندیوں تک مصور کر سکتا ہے تو کراہت اور گھنا دنے پن کو بھی سب سے نیچی پستوں تک دکھلا سکتا ہے:۔

نقش یوسف کردو حورخوش سرشت
نقش عضریتان وابلیسان زشت
ہردوگونہ نقش، اُستادیِ اوست
زشتیِ اونسیت، آں رادیِ اوست
خوب رادغایتِ خوبی کشد
حسنِ عالم چاشنی از وے چشد
زشت راد رغایت زشتی کند
جملہ زشتیہابگر دش بر تند
تا کمال دانشش پیدا شود
منکر استاد لیش رسواشود

باری تعالیٰ کے افعال اور حکمت و مصلحت:

ماتریدیہ باری تعالیٰ کے افعال کو مبنی بر حکمت و مصلحت مانتے ہیں اگرچہ اس مصلحت اور حکمت کا تعلق خود ذات سے نہیں ہے بلکہ مخلوقات سے ہے۔ اشاعرہ بھی اس کے افعال کو

Marfat.com

حکمت سے خالی نہیں مانتے۔ لیکن حکمت و مصلحت کو لازم نہیں سمجھتے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کے کچھ فعل بے حکمت و بے مصلحت ہوں برخلاف ازیں ماترید یہ حکمت و مصلحت کو ضروری اور لازم مانتے ہیں: ایسا نہیں ہوسکتا کہ اس کا کوئی فعل حکمت و مصلحت نہ رکھتا ہو۔ یہ اختلاف محض نظری ہے عملاً کوئی فرق نہیں۔ کسی کو اس حقیقت سے انکار نہیں کہ باری تعالیٰ کے تمام افعال پر حکمت اور با مصلحت ہیں۔(103)

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

ہر چہ بینی در جہاں از آیتے
ہست بہر معنی و بر حکمتے

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

کفر ہم نسبت بخالق حکمت ست
چوں بما نسبت کنی کفر آفت ست

اس کی آفرینش سر سر حق اور منفعت ہی منفعت ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ ہم اس کی منفعت اور افادیت کے محل اور ظروف نہ جانتے ہوں۔ منفعت اور افادیت کا تعلق محل اور موقع کے علم سے ہے اور اسی لئے علم و دانش کی تحصیل ضروری ہے۔ علم کے بغیر چیزوں سے نہ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے نہ مضرتوں سے بچا جاسکتا ہے:

نیست باطل ہر چہ یزداں آفرید
از غضب درحلم وز نصح و کلید
نفع و ضر ہر یکے از موضع ست
علم زیں او واجب و نافع ست

Marfat.com

حسن و قبح کا شرعی ہونا:

اشاعرہ استحاقِ مدح وثواب اور سزاواری مذمت وعقاب کے معنی ہیں حسن و قبح کو شرعی کہتے ہیں۔ شریعت نے جس عمل کو خوب کہا وہ خوب ہے، جس کو زشت کہا وہ زشت ہے۔ فعل میں خود کوئی اچھائی یا برائی نہیں۔ معتزلہ حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں۔ خود فعل اپنی جگہ خوب اور زشت ہے اپنی ذاتی حیثیت میں یا کسی اپنی ناگزیر صفت کی وجہ سے۔ انسانی عقل سلیم اس کی اچھائی اور برائی کو سمجھ لینے کے لئے کافی ہے۔ (104) میری نظر سے مولانا کا واضح خیال تو نہیں گزرا لیکن قرائن واشارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اشاعرہ کے ہم خیال ہیں اور حسن و قبح یا نیکی اور بدی کو شریعت پر موقوف مانتے ہیں۔

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

ہر بدی کہ امراو پیش آورد
آں زنیکیہا ے عالم بگذرد

حتیٰ کہ کفر اپنے خلاق اور اپنے پروردگار کا انکار اور اس سے سرکشی اور بغاوت سے زیادہ عقلاً قبیح اور برا کون فعل ہو سکتا ہے لیکن اگر باری تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے اس کا ارتکاب ہو اور شریعت نے اس کو فرض کر دیا ہو تو اس کی قباحت اور بدی سب جاتی رہتی ہے اور وہی عین ایمان ہو جاتا ہے۔

بد نماند چوں اشارت کرد دوست
کفر ایماں شد چو کفاز بہر اوست

چنانچہ نہ نیکی مطلق ہے کہ ہر حال میں نیکی رہے اور نہ بدی مطلق ہے کہ ہر موقع پر بدی رہے۔ حالات اور ظروف کسی عمل کو نیک اور بد بناتے ہیں اور حالات وظروف کا علم شریعت سے ہوتا ہے اس لئے "جز بر امر ونہی یزدانی متن" اور نجات کے لئے اسی کی جبل متین پر اعتماد چاہیے:۔

خیر مطلق نیست زینہا ہیچ چیز
شر مطلق نیست زینہا ہیچ چیز

Marfat.com

بعثتِ انبیا وارسالِ رسل:

اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کا لوگوں کی ہدایت اور رہنمائی کے لئے نبیوں اور رسولوں کو مبعوث کرنا اور دنیا اور میں بھیجنا ممکن ہے بلکہ واقعہ ہے۔ باری تعالیٰ کا اپنے بندوں پر یہ احسان اور کرم ہے، اس کے لئے واجب اور ضروری نہیں۔ فلاسفۂ اسلام اور کچھ معتزلہ اور ماترید یہ اس لئے کہ اس میں مصلحتِ خلق ہے، ضروری ادرواجب سمجھتے ہیں (105) مولانا کا خاص طور سے کیا خیال ہے، مجھے دریافت نہ ہوسکا لیکن مولانا عام عقائد میں اشاعرہ کا اتباع کرتے ہیں ساتھ ساتھ باری تعالیٰ کیلئے ان کے نزدیک کوئی شے قبیح نہیں اس لئے کوئی چیز اس پر واجب بھی نہیں، انبیا اور رسولوں کا بھیجنا بھی واجب اور ضروری نہ ہونا چاہئے۔ مولانا باری تعالیٰ کی آفرینش کو اس کا کرم اور احسان سمجھتے ہیں کہ:

از برائے لطفِ عالم رابساخت
ذرّہ ہار آفتابِ اونواخت

اور اس احسان و کرم کا فائدہ صرف مخلوق سے تعلق رکھتا ہے، باری تعالیٰ سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا:

گفت (106) پیغمبر کہ حق فرمودہ است
قصد من ازخلق احسان بودہ است
آفریدم تازمن سود سے کنند
تازشہدم دست آلودے کنند
نے برائے آنکہ تاسودے کنم
وزبر ہنہ من قبائے بر کنم

فائدے اور سود میں اپنے واجب کو ادا کرنا بھی شامل ہے۔ اس لئے بظاہر وہ اس خاص مسئلے میں اشاعرہ کے پیرو ہیں۔

باری تعالیٰ اگر انبیا علیہم السلام کو مبعوث نہ فرماتا تو کفر و دین میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ فرمان نہ آتا تو واجب اور ممنوع کی تمیز نہ رہتی۔ شریعت نیک و بد مقرر کرتی ہے، شریعت نہ

Marfat.com

ہوتی تو نیک و بد سب ایک ہوتے ۔ میزانِ عدالت نہ قائم ہوتی تو نظم وضبط ختم ہو جاتا۔ یہ واضح رہے کہ مولانا کے نزدیک انسانی عقل اپنے طور پر استخراج اور کسی شے کہ اکتشاف کی صلاحیت نہیں رکھتی ۔ حضرات انبیا کی وحی اور ان کی صد گوں تعلیمات کو الگ کر دیا جائے تو انسان کے پاس کچھ نہ رہے گا۔ غرض یہ کہ باری تعالیٰ کا انسان پر یہ بہت بڑا فضل ہے اس نے بعثتِ انبیا سے اس کو نوازا:

حق فرستاد انبیا راہبرِ ایں
تا جدا گردد ز ایشاں کفر و دیں
مو من و کا فر، مسلمان و جہود
پیش ازایشاں جملہ یکساں مے نمود
پیش ازایشاں باہمہ یکساں بدیم
کس ندانستہ کہ ما نیک و بدیم

روز مرّہ کی عملی زندگی میں فرماں برداروں اور نافرمانوں، نیکوں اور بدوں کی حیثیت مقرر ہو جانا، کاروباری میدان میں ان کی قیمتوں کا نمایاں ہونا تا کہ نیکی اور بدی حسّی واقعیت بن کر سامنے آجائے اور نیکی اور بدی اپنی مفید اور مضر صورت میں واضح ہو جائیں، بعثتِ انبیا کا مقصد ہے:

حق فرستاد انبیا را با ورق
تا گزید ایں دانہا را بر طبق

اس بعثت کا بہت برا اور اہم فائدہ یہ بھی ہی کہ انسان کی باطنی حقیقت اور روحانی شخصیت جو مادّیت کے تہ بہ تہ غلافوں میں چھپی ہوئی اور تیرہ ہے، نکھر جائے اور آدمی مادّیت کے وقتی اور فانی مطالبوں اور روحانیت کے حقیقی اور ابدی تقاضوں میں فرق کر سکے اور محسوس کر لے کہ اس کی اصلی حقیقت کیا ہے اور اس کا باطن کیسی کیسی نادر خصوصیتوں کا حامل ہے، اس کی صحیح شخصیت کیا ہے۔ وہ کیا تھا اور کیا ہو گیا، چنانچہ انبیاء علیہم السلام اس کی گزشتہ حیثیت کی یاد دہانی کرتے ہیں کوئی نئی چیز نہیں پیش کرتے۔

سالہا ایں دوغ تن پیدا و فاش
روغنِ جاں اندر دفانی و لاش

Marfat.com

تا فرستد حق رسولِ بندۂ
دوغ را در خمیرہ جنبا نندۂ
تا بجنبا ند بہنجا روبفن
تابد انم من کہ پنہاں بودمن

کائنات میں انسان کی حیثیت آوارہ اور کٹی ہوئی پتنگ کی تھی، الگ تھلگ، خالقِ کائنات سے اس کا تعلق قائم کرنا گویا پوری کائنات کا جزو بنا دینا ہے اور پوری انسانیت بلکہ پورے عالم کے ساتھ اس میں خیر سگالی، ہمدردی اور عادلانہ جزبات پیدا کر دینا ہے۔ بعثتِ انبیا کی ایک خاص غرض یہ بھی ہے۔ موسیٰ علیہ السلام سے باری تعالیٰ کا خطاب ہے:

تو برائے وصل کردن آمدی
نے برائے فصل کردن آمدی

معجزہ:۔

ہر ایسی شے کو معجزہ کہتے ہیں جس کا مقصد نبوت و رسالت کا دعویٰ کرنے والے کی نبوت و رسالت کی تصدیق ہو۔ معجزے کی خاص شرط یہ ہے کہ فطرت کے عام اور جاری قوانین کے خلاف ہو اور اس کا مقابلہ اور معارضہ کسی کے بس کا نہ ہو۔ (107)

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

ہست براسباب، اسباب دگر
درسبب منگر، دران افگن نظر
انبیادر قطع اسباب آمدند
معجزات خویش برکیواں زوند
بے سبب مربہر رابشگا فتند
بے زراعت چاش گندم یا فتند

Marfat.com

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

گر نہ انکار آمدے از ہر بدے
معجز و برہان چرا نازل شدے
معجزہ ہمچوں گواہ آمد زکی
بہر صدق مدّعی در بے شکی

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

موجب ایماں نباشد معجزات
بوّے جنسیت کند جذب صفات

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

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

نابکار اور تہی دست عجیب سے عجیب کرشمے دیکھ لیں لیکن قبول حق ہر خس و خاشاک کا منصب نہیں۔ ناکارہ کا میلانِ خاطر ناکارہ کی طرف اور تہی دست کی توجہ تہی دست کی طرف ہوتی ہے حضرت موسیٰ کا کسی مست سے خطاب ہے:

زاں عجب تر دیدهٔ ازمن بسے
لیک حق را کی پذیر دہر خسے
باطلان را چہ رباید؟ باطلے
عاطلان را چہ خوش آید عاطلے
زانکہ ہر جنسے رباید جنس خود
گاو سوے شیر نر کی رو نہد

Marfat.com

ابوجہل نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزے کی خواہش کی آپ نے اس کی خواہش پوری کردی۔ معجزہ دیکھنے سے اُسے کیا فائدہ ہوا؟ ایمان وایقان کے بجائے اُس کے شکوک وشبہات میں اضافہ ہوا۔

معجزہ جست ازنبی بوجہل سگ
دیدو نفرودش ازاں الاّ کہ شک

برخلاف ازیں جن بزرگوں کو اللہ کے رسول پر ایمان ہے انہیں کسی خرق عادت کی ضرورت نہیں۔ ان کے ایمان میں تازگی کے لیے اللہ کا رسول سراپا معجزہ اور خرق عادت ہے:

دردل ہر امتی کز حق مزہ است
رُوئے وآوازِ پیمبر معجزہ است

Marfat.com

سمعیات

انبیاء ورُسل:

اشاعرہ ایسے شخص کو نبی اور رسول کہتے ہیں جس کو باری تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں اپنے احکام کو پہنچانے کے لیے مبعوث کیا ہو۔ ایسے شخص برگزیدگی یا انتخاب کے لیے خاص شرائط یا خاص صلاحیتیں ضروری نہیں ۔ یہ برگزیدگی محض فضل و کرم ہے جس کو چاہتا ہی اُس کو نوازتا ہے۔(108) مولانا نے بھی انبیاء و رسل علیہم السلام کو برگزیدہ پیغامبروں اور باری تعالیٰ کے احکام پہنچانے والوں کی صورت دی ہے اور اُن کے انتخاب کیے جانے کے لیے کسی شرط اور صلاحیت کا ذکر نہیں کیا ہے تاہم مولانا کی یہاں انبیاء کا تصور ظواہرِ نصوص سے کہیں زیادہ صوفیانہ روایات اور مشاہدات پر مبنی ہے۔

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

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

Marfat.com

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

انبیا چوں جنس عِلّیین بُدند
سوئے عِلّیین بجان و دل شُدند

اُن پر فرشتے نازل ہوتے ہیں، یہ نزول اُن کی جنسی کشش کا نتیجہ ہے، جنس، جنس کو اپنی طرف کھینچا کرتی ہے:

انبیا چوں جنس روح ند و ملک
مر ملک راجذب کردند از فلک

جان ہی جان ہیں، کمیت اور مقدار سے بَری، دراز کوتہی سے بلند:

آن دراز و کوتہی در جسمہاست
آں دراز و کوتہ اندر جان کجاست

یہ بشریت ایک طرف کا بیرونی غلاف ہے کہ کہیں عوام غیر جنس جان کر وحشت نہ کریں:

زاں بود جنس بشر پیغمبراں
تا بجنسیت رہند از ناوداں

اُن تہی دستانِ قسمت کی بے بصیرتی تھی جو اِن ارواحِ مقدسہ کو برابر بشر ہی سمجھتے رہے اور کہتے رہے کہ ہم بھی بشر اور یہ بھی بشر:

گفت اینک بشر، ایشاں بشر
ما و ایشان بستۂ خوابیم و خور
ایں ندانستند ایشاں از عما
ہست فرقے درمیان بے منتہا

بیرونی غلاف سے دھوکا کھا گئے اور مقابلے میں صف بستہ ہو گئے، سمجھے کہ مقابلہ انسان کا انسان سے ہے:

Marfat.com

قصۂ جنگ انبیا مے داشتند
جسم دیدند، آدمی پنداشتند

بظاہر اکیلے ہیں لیکن صد جہاں در بغل، چھوٹی سی جسدی صورت میں لپٹے ہوئے اور پورے عالم کبیر کو اُس کی ساری وسعتوں کے ساتھ مسخر کیے ہوئے۔ انہیں اکیلا اور کمزور خیال کرنا کیسی افسوس ناک حماقت تھی:

ہر پیمبر فرد آمد در جہاں
فرد بودو صد جہانش در نہاں
عالم کبریٰ بقدرت سحرہ کرد
کرد خودرا در کہیں نقشے نورد
ابلہا نش خرد دید ند و ضعیف
کے ضعیف ست آنکہ باشہ شد حریف؟
ابلہاں گفتند مرد بے بیش نیست
دا ے آنکو عاقبت اندیش نیست

یہ آب وگل سے صاف ہو چکے، سمندر میں مل کر سمندر ہو گئے، زنداں کی تنگ کوٹھری سے باہر آ گئے، اب پہنائیاں ہی پہنائیاں ہیں:

پاک گشتہ آں ، زگل صافی شدہ
در فزونی آمدہ وافی شدہ
ترکِ گل کر دہ، سوے بحر آمدہ
رَستہ از زندان و گل ، بحرے شدہ

اُن کے نفس مر چکے اس لیے جتنے نفسانی عیوب ہیں، وہ اُن سے بری ہیں، کینہ، حسد اور عداوت سب سے پاک، منکران خدا اور دشمنانِ دین سے ان کے انتظامی سلوک کا باعث خود دشمن ہیں، اُن کے زخم ان کے اپنے ہاتھ کے لگائے ہوئے ہیں۔ لعل کو شعاعِ آفتاب سے روکنے میں کس کو ضرر اور نقصان پہنچتا ہے تو آفتاب کی عداوت کا کیا ذکر:

Marfat.com

دشمن خود بودہ آند آں منکراں
زخم برخود مے زدندایشاں چناں
دشمن آں باشد کزو آید عذاب
مانع آید لعل را از آفتاب
مانع خویش اند جملہ کافراں
ازشعاع جوہر پیغمبراں

دنیا انہیں قبول کرے یا رد، انہیں اس سے سروکار نہیں۔ تسلیم ورضا تعمیل حکم اور اطاعت ان کا شیوہ۔ تنہا باری تعالیٰ کی مدد اور یاری پر ان کا بھروسا:

ہیچ مارا با قبولی کار نیست
کار ماتسلیم و فرماں بردنی ست
غیر حق جانِ نبی رایا رنیست
با قبول ورد خلقش کارنیست

کاروبار جہاں کا انتظام وانصرام عہد بہ عہد ان سے متعلق ہے۔

صد ہزاراں انبیائے حق پرست
خود بہر قرنے سیا ستہا بدست

اسباب طبیعیہ کی تاثیر کو ان کے معاملات میں دخل نہیں۔ چرخ کی ستمگاری اور ستاروں کی ناہنجاری ان کے لیے بے معنی۔

کاروبار انبیا و مرسلون
ہست از افلاک و اختر ہابرون

خود پیشرو ہیں اور اپنے ہی پیرو، اپنی روشنی میں چلتے ہیں اور اپنے اوپر ایمان رکھتے ہیں۔

پیر و نور خودست آں پیش رو
تابع خویش ست آں بیخویش رو
مومن خویش ست و ایماں آورید

Marfat.com

ہم بداں نورے کہ جانش زاں چرید

اس لئے کہ وہ خود ہیں ہی نہیں، ان میں جو خودی بول رہی ہے وہ ان کی خودی نہیں، ان کی سماعت، بصارت اور اس کا علم واحساس، کوئی شے ان کی نہیں، ان کے پردے میں حق تعالیٰ کی سماعت، بصارت اور علم فعال ہے۔ حضرت نوح کی زبان سے ارشاد ہے۔

بنگرید اے سرکشاں! من ، من نیم
من زجان مُردم بجانان مے زیم
چوں زجاں مردم بجاناں زندہ ام
نیست مرگم، تا ابد پایندہ ام
چوں بمر دم از حواس بو البشر
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چونکہ من نیستم ایں دم زِہُو ست
پیش ایں دم ہر کہ دم زد کافر اوست

انبیا کا ظاہری کردار تو جو ہے وہ ہے اور اس سے بغیر امتیاز سب مستفیض ہیں، اس کے ساتھ ان کی باطنی تاثیریں ہیں جن سے خواص اور ارباب باطن فائدہ اٹھاتے ہیں۔

انبیا رادر دروں ہم نغمہاست
طالبان راز ان حیاتِ بے بہاست

ان کی وسعتیں اس تنگنائے عالم آب وگل میں نہیں سما پاتیں تو شاہانہ شان وشکوہ سے لامکاں کی طرف اپنا لاؤلشکر لے جاتے ہیں اور دنیا سے منہ موڑ لیتے ہیں۔

انبیاءُرا تنگ آمد ایں جہاں
چوں شہاں رفتند اندر لامکاں

شیخ اکبر تمام انبیاء علیہم السلام کو اصلاً حقیقت محمدی کا ظہور کہتے ہیں۔ اس حقیقت کا اپنا تمام اول وآخر کمالات کے ساتھ ایسا ظہور جو ہر عہد اور ہر زمانے سے ہم آہنگ ہو ممکن نہیں۔ اس لیے یہ حقیقت اسم، دہر، کے تقاضوں کے باعث ہر زمانے میں جدا جدا صورتوں میں ظاہر ہوتی رہتی ہے۔ ہر صورت کا ظہور ایسے مراتب وکمالات کے ساتھ ہوتا ہے جو اس

Marfat.com

کے عہد ظہور سے میل کھائیں، حقیقت محمدیہ کی یہ عہد بہ عہد الگ الگ صورتیں، انبیاء ورسل ہیں۔

ان عہد بہ عہد صورتوں کا بعینہ حقیقت محمدیہ ہونا یا اس سے الگ یا دوسرا ہونا احوال پر موقوف ہے۔ کثرت اور خلق و آفرینش کا حکم غالب ہے تو یہ صورتیں آپس میں بھی الگ الگ ہیں اور حقیقت محمدیہ سے بھی جدا۔ یہ صورتیں یا انبیاء حق تعالیٰ کے خاص اسما کا مظہر ہیں اور حقیقت محمدیہ سب اسما کی جامع ہے۔ اگر کثرت کے بجائے وحدت کا حکم چھایا ہوا ہے تو سب عہدوں میں حقیقت محمدیہ ہی حقیقت محمدیہ ہے، نہ دوسرا پیغمبر نہ دوسرا پیغام، اوّل سے آخر تک ایک دین، ایک اعمال اور ایک رسول۔(109)

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

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم:

مثنوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا جو تصور پیدا ہوتا ہے وہ بہت بڑی حد تک کشف و مشاہدات پر مبنی ہے۔ بشریٰ رخ بہت مبہم اور دھندلا ہے، ماورائیت اور فوق البشریت نے انسانی خدوخال کو پوری طرح چھپالیا ہے۔ اس تصور میں کتنی واقعیت ہے، اس کا فیصلہ اصحاب کشف کر سکتے ہیں۔ اس میں حسیت اور خارجیت کم اور داخلیت وروحانیت زیادہ ہے۔

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

ظاہرش را شہرہ گیہاں کنیم
باطنش را از ہمہ پنہاں کنیم

Marfat.com

آپ کی ظاہری اور حسی ہستی یہ ہے کہ آپ بشر ہیں اور دوسرے بنی نوع کی طرح اسی گوشت پوست اور انہیں عناصر سے مرکب جن سے دوسرے انسان:

ہست ترکیب محمد لحم و پوست
گرچہ در ترکیب ہرتن جنس اوست

مگر یہ عام ترکیب بھی کچھ ایسی خصوصیتیں رکھتی ہے جن سے دوسری ترکیبیں محروم ہیں۔

گوشت دارد، پوست دارد استخواں
ہیچ ایں ترکیب را باشد ہماں

یہ ترکیبی اقوام ایسی حقیقت کو تھامے ہوئے ہے جو مصدر ہزار معجزہ ہے۔

کاندراں ترکیب آمد معجزات
کہ ہمہ ترکیبہا گشتند مات

اس ترکیب کو دوسری ترکیبوں سے اس معنی میں مشابہ کہا جا سکتا ہے کہ شکل و ہئیت یکساں ہے، لیکن خصوصیات میں یہ ترکیب اور دوسری ترکیبیں آپس میں کوئی نسبت نہیں رکھتیں۔

ظاہرش ماند بظاہر ہاد لیک
قرص نان از قرص مہ دور ست نیک

کہنے کو یہ بدن ہے لیکن دوسرے بدنوں کے مقابلے میں یہ بدن خود جان ہے۔

مصطفائے کو؟ کہ جسمش جاں بود
تا کہ رحمٰن علم القرآن بود

آپ مجسم آئینہ تھے، دیکھنے والوں کا باطن آپ میں منعکس ہوتا تھا، کور باطن آپ کو دیکھتے تو آپ کو کریہ المنظر پاتے یہ خود ان کا باطن تھا جو انہیں کریہ دکھتا تھا۔

دید احمد را ابوجہل و بگفت
زشت نقشے کز بنی ہاشم شگفت
گفت (110) احمد مرورا کہ راستی

Marfat.com

راست گفتی گرچہ کار افزا ستی

روشن ضمیر آپ پر نظر ڈالتے تو حسن وجمال کا نقش بے مثال پاتے، دیکھنے والوں کا اندرون آپ کے آئینہ جمال سے پلٹ کر انہیں نظر آتا تھا۔

دید صدیقش بگفت اے آفتاب

لے ز شرقی نے ز غربی، خوش ثبات

گفت (111) احمد است گفتنی اے عزیز

اے رہیدہ توز دنیاے نچیز

ان متضاد بیانوں کی تصدیق پر حاضرین کو تعجب ہوا۔ آپ نے اپنی آئینہ روئی کی خصوصیت بیان فرما کر ان کا تعجب دور فرمایا۔

گفت (112) من آئینہ ام مصقول دست

ترک و ہندو در من آن بیند کہ ہست

اپنے حسی وجود میں حسب ونسب کے لحاظ سے بھی آپ کی عظمت اور وجاہت غیر معمولی بلکہ بے نظیر تھی۔ جن پشتوں اور جن شکموں سے ہوتے ہوئے آپ تشریف لائے ہیں وہ تا آدم دنیوی وجاہت کے مسلسل حامل اور دنائت کے ہر شبہے سے پاک رہے ہیں، اجتماع کے ہر شعبے میں عوامیت کے ہر شائبے سے بری، سید ابن سید ابن سید:

تا بہ پشت آدم اسلافش ہمہ

مہترانِ رزم و بزم و ملحمہ

آباؤ اجداد سے یہ صلبی تعلق صرف ظاہری ہے، محض گوشت پوست کا رشتہ:

ایں نسب خود پوست اور ابودہ است

کز شہنشاہانِ مہ پا لودہ است

مغز اور معنوی وجود حسب ونسب کی آلودگیوں سے برتر ہے۔ حسب ونسب کے تعلق کے لیے یک جنسی ضروری ہے اور آپ کا کوئی ہمجنس نہیں۔

مغز او خود از نسب دو رست و پاک

نیست جنسش از سمک کس تا سماک

Marfat.com

آپ مقصد آفرینش ہیں۔ ظاہراً حضرت آدم مقدم سہی لیکن باطناً سبقت آپ کو حاصل ہے۔ آنحضرت کی زبان سے مولانا کہتے ہیں۔

گر بصورت من ز آدم زادہ ام
من بمعنی (113) جد جد افتادہ ام

فرشتوں کا حضرت آدم کو سجدہ، حضرت آدم کو عالم بالا میں سکونت، نبی علیہ السلام کو سجدہ تھا۔ عالم بالا آپ کی تگ و تاز کا میدان تھا، حضرت آدم تو آپ کے پرو تھے۔

کز برائے من بدش سجدہ ملک
از پے من رفت بر ہفتم فلک

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

پس زمن زائیدہ در معنی پدر
پس زمیوہ زادہ در معنی شجر

اسی لئے آپ اول بھی ہیں اور آخر بھی۔

بہر ایں فرمودہ است آں ذوفنون
رمز نحن الآخرون السابقون (114)

تمام انبیا حضرت آدم کو شامل کر کے فرع ہیں، آپ اصل، دوسرے مقتدی اور آپ مقتدیٔ لوائے رحمت آپ کے ہاتھ میں ہوگا اور دوسرے اس کے سائے میں۔

مصطفیٰ زین گفت کا دم و انبیاء
خلف من باشند درزیر لو (115)

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

Marfat.com

کافران دیدند احمدر رالبشر
چوں ندیدند ازوے اِنشق القمر
خاک زن دریدۂ حِس بیں خویش
دیدۂ حس، دشمن عقل ست و کیش
دیدۂ حس راخدا اعماش خواند
بت پرستش گفت و ضدِ ماش خواند
زانکہ اوکف دید وریاراندید
زانکہ حالے دید و فردارا ندید

بھڑ اور شہد کی مکھی دونوں ایک پھول سے غذا حاصل کرتی ہیں، لیکن اتنی مشابہت سے دونوں ایک نہیں ہو جاتیں۔ دونوں الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ دونوں کی خاصیتیں جدا جدا ہیں، ایک کا حاصل شہد ہے۔ دوسرے کا زہر۔

ہر دو یک گل خوردہ، زنبورونحل
لیک زین شدنیش وزان دیگر عسل

آپ کا جسدِ اطہر ایسا سبو ہے جس میں بحر وحدت کے سوتے کھلے ہوئے ہیں۔ یہ پانی سبو کا نہیں سمندر کا ہے۔

چوں بدریا راہ شد از جان خم
خم باجیحوں برآرد اشتلم

یہ سبو، سبو نہیں دریا ہے۔ اس سے جو نکلتا ہے سمندر سے نکلتا ہے۔

زاں سبب قل گفتۂ دریا بود
گرچہ نطق احمد گویا بود
گفتۂ او جملہ در بحر بوذ
کہ دلش رابود در دریا نفوذ

جسد اطہر دریچہ ہے جس میں سے آفتاب حقیقی چمک رہا ہے۔ جہات ششگانہ اور فضا میں سے ہو کر نہیں۔ اس دریچے میں جس راہ سے آفتاب ہو کر چمک رہا ہے وہ عام اور معلوم

Marfat.com

راہ نہیں خود دریچے بھی اس رستے سے آشنا نہیں۔ فضا پر اگر گھٹا ٹوپ اندھیرا چھا جائے تو بھی اس دریچے سے نکلنے والی شعاعیں بے روک ٹوک پھیلتی رہتی ہیں۔

ہم ازاں خورشید زد بر روز نے
لیک ازراہ و سوے معہود نے
درمیان شمس و ایں روزن رہے
ہست، روز سنہا نشد زاں آگہے
تا اگر ابرے بر آید چرخ پوش
اندریں روزن بود نورش بجوش
غیر راہ ایں ہو اوشش جہت
درمیانِ روزن و خور مأ لفت

اس دریچے کو دیکھنا خود آفتاب کو دیکھنا ہے، اس کی چاکری آفتاب کی چاکری ہے۔
اس کا پھینکنا خود خالق کا پھینکنا ہے۔

خدمت او خدمت حق کردن ست
روز دیدن، دیدن آن روزن ست
مارمیت اذ رمیت، احمد برست
زیدن او دیدن خالق بدست

یہ اہلِ کشفت کا شہود ہے کہ۔

مدحت و تسبیح او تسبیح حق
میوہ مے روید زعین این طبق
سیب روید زین طبق خوش لخت
عیب نبود گرنہی نامش درخت
ایں سیدرا تو درخت سیب خواں
کہ میانِ ہر دو راہ آمد نہاں
آنچہ روید ازدرختِ بارور

Marfat.com

زیں سبد رو ید ہماں نوع از ثمر
پس سبدرا تو درخت بخت ہیں
زیر سا یہ ایں سبد خوش مے نشیں

اگر روٹی سے اسہال ہوتو وہ روٹی کہاں معجون مسہل ہے، خاک سے آنکھوں میں روشنی پیدا ہوتو وہ سرمہ ہے خاک نہیں:

نان چوں اطلاق آوردائے مہرباں
نان چرائے خوانیش ، محمود ہ خواں
خاک رہ چوں چشم روشن کردہ جاں
خاک اور اسرمہ میں وسرمہ داں

چنانچہ مولانا تفسیر کے مطابق:۔(116)

بندۂ خود خواند احمد دررشاد
جمالہ عالم را، نخوان'' قل یا عباد''

اس آفتابِ حقیقی نے آپ تن خاکی یا فلک زنگاری سے طلوع ہوکر آپ کے ہی نور کو یا چاشت کی روشنی کو جو آپ کے نور کی پرتو ہے گواہ بنا کر اعلان کر دیا کہ آپ کا یہ جسد اطہر بھی بے تعلق نہیں کردیا گیا ہے:۔

زاں سبب فرمود یزداں'' والضحیٰ '' والضحیٰ '' نور ضمیر مصطفیٰ
قوال دیگر کا ہن ضحیٰ راخواست درست
ہم برائے آنکہ اینہم عکس اوست
باز'' واللیل'' ست ستاریِ او
داں تن خاکیِ ، زنگاریِ اور
آفتابش چوں بر آمدزاں فلک
باشب تن گفت میں!'' ماودّعک''
وصل پیدا گشت ازعین بلا
زاں حلاوت شد عبارت '' ماقلیٰ''

Marfat.com

یہی بدنی تعلق تھا جس کے باعث حضرت جبریل کو ان کی اصلی صورت میں دیکھ کر آنحضرت بیہوش ہوئے تھے:

جسم احمد را تعلق بد بداں
آں تغیر آنِ تن باشد بداں

اگر بدن سے تعلق نہ ہوتا تو:

آفتاب از ذرہ کے مدہوش شد
شمع از پروانہ کے بیہوش شد

آپ کی جسمانیت بیہوش ہوتی تھی:

نقش احمد زاں نظر بیہوش گشت
بحر اواز مہر کف پر جوش شد

اگر کہیں آپ اپنے آپ کو حضرت جبریل کو دکھا دیتے تو وہ ابدالآباد تک بھی ہوش میں نہ آتے:

احمد ار بکشاید آں پَر جلیل
تا ابد بیہوش ماند جبرائیل

کل مغیبات آپ کے سامنے حضر رہتے ہیں۔ آپ کی خود استغراقی کی وجہ سے کوئی شے اوجھل ہو جائے تو اور بات ہے:

گرچہ (117) ہر غیبے خدا مارا نمود
دل دراں لحظہ بخود مشغول بود

چنانچہ اسرار آپ کے لیے اسرار نہیں۔ ارواح کی گرشیں اور مقام آپ کے لئے سب ہویدا ہیں:

پس بدید او بے حجاب اسرار را
سیرِ روح مومن و کفار را
پس چو دید آں روح را چشم عزیز
پس بروپنہاں نماند ہیچ چیز

Marfat.com

ہمارے اچھے برے اعمال سب آپ کے سامنے ہیں:

آنکہ یا(118) بد بوے حق راازیمن
چوں نیا بد بوے باطل راز من
مصطفیٰ چوں بوے برداز راہ دور
بوے نیک و بد برآید بر سما

آپ کی قوت و طاقت کا مقابلہ، روے زمین کی طاقتوں کا ذکر کیا، اجرام سماوی کی طاقتیں بھی نہیں کرسکتیں:

احمد !خود کیست اسپاہ زمیں
ماح بین بر چرخ وشگافش جبیں!

آپ ہمہ بینائی وہمہ شنوائی ہیں:

سر کشد گوش محمد درسخن
کش بگوییچ در نبی حق ہو اُذُن
سر بسر گوش ست وچشم ست ایں نبی
رحمتِ اور مرضع ست و ماصبی

اور آج بھی جب کہ آپ کا جسدِ مقدس خاکِ یثرب میں آرام فرما ہے اور جسمانی حسیں خوابیدہ ہیں، وہ عظیم اور طاقت دورخ بحالہٖ قائم اور باقی ہے:

اندر احمد آں حسے کان غارب ست
خفتہ ایں دم زیرِ خاک یثرب ست
واں عظیم الخلق آں کو صفدرست
بے تغیر مقعد صدق اندرست

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

شد فنا، ہستش مخواں اے چشم شوخ
درچنیں جو خشک کے ماند کلوخ
پیش ایں خورشید کے تابد ہلال

Marfat.com

با چناں رستم چہ باشدزورِ زال
طالب استو غالب آں کردگار
تاز ہستیہار بر آرد او دمار

اس ہمہ دانی، اعمال عباد سے باخبری اوران کے مقامات ومراتب سے واقفیت کی وجہ سے آپ گواہ ہیں اور باری تعالٰی داورِ حاکم' آپ کا 'شاہد' اور گواہ نام اسی وجہ سے رکھا گیا ہے کہ آپ عادلِ مطلق کی آنکھ ہیں، بندروں کے اعمال کے فیصلے آپ کی دیکھی ہوئی حقیقتوں کی بنیاد پر ہوں گے:

در نظر بو دش مقامات العباد
لا جرم نامش خدا شاہد نہاد
شاہد مطلق بود در ہر نزاع
بشکند گفتش خمار ہر صداع
نامِ حق عدل ست شاہدان اوست
شاہد عدل ست زین روچشم دوست

عالم کو پیدا کرنے کی وجہ آپ کا وجود گرامی ہے۔ ''کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق'' میں جس حقیقت کے اخفاء کا ذکر ہے وہ عشق محمد ہے، اسی کی پردہ داری تھی:

عشق حق و سرِ شاہد باز لیش
بودمایہ جملہ پردہ سازیش
پس ازاں ''لو لاک'' گفت (119) اندرلقا
درشب معراج شاہد بازما

دیگرانبیا علیہم السلام میں آپ کا طرّہ امتیاز عشق ومحبت ہے:

بامحمد بود عشق پاک جفت
بہر عشق' اور اخد الو لاک گفت
منتہی درعشق چوں اوبودفرد
پس مرادرازانبیا تخصیص کرو

Marfat.com

جتنے فیض اور بخششیں کائنات کے حصے کی ہیں ان کا وسلیہ آپ ہیں۔(120) آپ سرچشمہ ہیں جس سے تمام نہریں فیضیاب ہیں۔ پوری کائنات کو آپ سے تعلق اور ربط ہے اور آپکو اس سے باپ جیسی شفقت ہے گویا آپ کل ہیں اور کائنات اجزاء۔ نہروں کا تعلق سرچشمے سے منقطع ہو جائے، اجزا اپنے کل سے الگ ہو جائیں تو سرچشمے کا نقصان نہیں۔ اجزا اگر کل سے وحشت کرنے لگیں تو کل کا ضرر نہیں:

گفت (121) پیغمبر شمارا اے مہاں
چوں پدر ہستم شفیق و مہرباں
زاں سبب کہ جملہ اجزائے منید (122)
جزو را از کل چرا بر میکنید
جزو ازیں کل گر برد، یکسو رود
ایں نہ آں کل ست کو ناقص شود

فنا اور از سرِ نو ہستی کا نام اگر قیامت ہے تو آنحضرت جن کی بشریت فنا ہو گئی اور از سرِ نو ہستی ایزدی میں آپ کا ظہور ہوا، خود قیامت ہیں، آپ کی پہلی ولادت کے آثار جاتے رہے اور مکرر اور نئی ولادت سے آپ کو نیا وجود حاصل ہوا ہے:

پس محمد صد قیامت بو دنقد
زانکہ حل شد در فنائے حل و عقد
زادۂ ثانی ست احمد در جہاں
صد قیامت بودِ او اندر عیاں

دیگر انبیا میں جو کمالات الگ الگ ہیں، آپ میں وہ سب یکجا ہیں۔ آخری رسول ہونے کی وجہ سے آپ پر عدد مکمل ہوا ہے اور آخری عدد میں پہلے سب عدد شامل ہوتے ہیں:

نامِ احمد نام جملہ انبیاست
چونکہ صد آمد نود ہم پیش ماست

آپ (ﷺ) کا جسدِ اطہر دیکھنے میں سب کے ساتھ ہے۔ لوگوں کے ساتھ آپ کا اٹھنا بیٹھنا ہے لیکن یہ زمینی اور ظاہر ہستی آپ نہیں ہیں، آپ کی تگ و تاز کا میداں تو عالمِ بالا

Marfat.com

ہے کہ " مے ذوم بر چرخ ہفتم چوں زحل" محض سایہ ہے جو سب کے ساتھ ہے:۔

ہم نشینت من نیم سایہ میں ست (123)

بر تر از اند یشہا پا یہ من ست

زانکہ من زاند یشہا بگذشتہ ام

خارِج اندیشہ پو یان گشتہ ام

یہ غیر معمولی اور برتر از اندیشہ کمالات اور یہ امتیازی خصوصیات رکھتے ہوئے بارگاہِ بے نیاز میں آپ کی نیازمندی یہ تھی، ایک یہودی کی زبان سے مولانا بیان کرتے ہیں۔

سجدہ میکر داو، کہ اے کلِ زمین

شر مسارست ازتوایں جزو مہین

تو کہ کلی، خاضع امرِ وے سائی

من کہ جزوم، ظالم ولدّ وغوی

تو کہ کلی ،، خوارولرزاں حق

من کہ جزوم درخلاف ودرسبق

نبوّت احمدی کا یہ تصور جو مولانا کا ہے، اس میں شیخ اکبر کی حقیقت محمد یہ کا کہیں ذکر نہیں۔ مولانا کے خیالات اور شیخ کی حقیقت محمد یہ میں کہیں کہیں مشابہت اتنی ہی ہے جتنی ایک عہد کی اور ایک طبقے کی فکر میں ہونی چاہیے۔ شیخ اکبر کی " حقیقت محمد یہ" ان کے پیچیدہ نظام: وحدتِ وجود کا ایک حصہ ہے اور مولانا کے خیالات سادہ کشف ومشاہدہ پر مبنی۔

شیخ اکبر کے نزدیک باری تعالیٰ کے اسماو صفات کا یک عینی یا علمی ثبوت ہے اور دوسرا خارجی یا مظہر وجود۔ یہ اسماو صفات اپنی ان خارجی صورتوں کے رب ہیں، خارجی صورتوں کی نشوونما کا تعلق ان اسما سے ہیں اور یہ ان کی مربوب ہیں۔ اسمائے الٰہی میں " اللہ" جامع اسم ہے۔ تمام اسماو صفات کو شامل۔ باقی سارے اسما اسی سے فیض پاتے ہیں۔ " حقیقت محمد یہ" اس اسمِ جامع کا مظہر اور اس کی خارجی صورت ہے۔ اس صورت کی نشوونما اسِ اسمِ جامع سے متعلق ہے یہ رب اور صورت مربوب ہے۔

پوری کائنات، ازل سے ابد تک، ظاہر و باطن سب حقیقتِ محمد یہ یا اسمِ جامع: اللہ کا

Marfat.com

مظہر اور خارجی وجود ہے اور یہی اسم جامع اس کا رب اور پروردگار ہے اور سب اسماء وصفات کو شامل ہونے کی وجہ سے رب الارباب ہے گویا حقیقتِ محمدیہ پوری کائنات کو اپنے اسمِ جامع یا رب الارباب کے واسطے سے نشو ونما دیتی ہے۔ اسم ''ظاہر'' کے حکم سے ظاہر عالم کی اور اسمِ ''باطن'' کے حکم سے باطنِ علم کی۔ حقیقت محمدیہ کی خارجی صورت کائنات سے مناسب اور اس کے مطابق ہے کیونکہ اسی کی خارجی یا مظہری صورت کا نام کائنات ہے۔ یہ سب سے بڑے اسم کی صورت ہے اس لئے اس کی ربوبیت بھی سب سے وسیع اور مطلق ہے۔ ظاہر، باطن، اور اول اور آخر کی کوئی تخصیص نہیں، اسم ظاہر اور اسم باطن کے زیر اثر اس کے احکام ظاہر و باطن سب میں نافذ ہیں۔

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

حقیقتِ محمدیہ کا ایک رخ بشری اور انسانی ہے اس لئے اس کے تصرف اصلی اور ذاتی نہیں بلکہ نیابتی ہیں۔ ان تصرفات میں وہ نائب وخلیفہ ہے۔ بشریت کے رخ سے یہ حقیقت بندہ اور عبد ہے مگر اس کی بندگی کا تعلق اسمِ ''اللہ'' سے ہے دوسرے اسماء سے نہیں۔ عبد ہونے کے لحاظ سے خود یہ حقیقت بھی مربوب اور اپنی نشو ونما میں رب کی محتاج ہے۔ اپنے ان دو متضاد رخوں کے لحاظ سے اس کی خصوصیتیں دوگونہ ہیں۔

الوہی صفات کے ساتھ عالم کی ربوبیت اور پرورش تعلق اس کے حقیقی مرتبے اور مقام سے ہے۔ عجز، مسکنت اور بندگی مع اپنے تمام امکانی نقصوں کے بشریت کے لوازم ہیں۔ یہ بشریت تنزل ہے: اپنے ظاہر کی حیثیت میں عالم ظاہر میں تنزل اور اپنے باطن کی حیثیت میں عالم باطن میں تنزل۔ چنانچہ آپ میں عالمِ ظاہر اور عالم باطن دونوں کی خصوصیات ہیں۔ یہ تنزل خود ایک طرح کا عروج ہے کیونکہ آپ مجمع البحرین اور مظہر عالمین ہیں جو اس تنزل کے بغیر ممکن نہ تھا۔ (124)

Marfat.com

مولانا تصور کی نبیاد فنا اور بقا پر ہے، یہ خالص عروج اور ترقی ہے، شیخ اکبر کی تشریح، وحدتِ وجود اور اسما وصفات کی فعّال سے ماخوذ ہے اور تنزّل ہے۔ بہر حال دونوں تصور سامنے ہیں، ایک لا موجود الِا ہو کی شرح اور دوسرا آفتابِ حقیقت کی شعاعوں کا غیر معہود راہوں سے مطلع ہے۔

حیات بعد موت:

قریب قریب سب مذہبوں میں کسی نہ کسی طرح کی حیات بعد موت کا عقیدہ موجود ہے۔ اسلامی منصوصات سے یہ زندگی قبر سے شروع ہوتی ہے اور جنت و دوزخ کی ابدی زندگی سے مل جاتی ہے۔ اس زندگی کی تفصیلات جو اسلامی نصوص سے ثابت ہیں اور مسلمانوں کے عقائد کا جز ہیں۔ مولانا ان کے قائل ہیں۔ اکثر کا واقعیت کی صورت میں مثنوی میں ضمناً مذکور ہے۔ فیہ مافیہ، میں عالم آخرت کی تمام منصوص تفصیلات کو انہوں نے عالم خواب سے واضح کیا ہے، قبر کی زندگی، نامۂ اعمال، ملائکہ، حشر نار، جنت میزان اور حساب وکتاب سب کی مثالیں مہیا کی ہیں اور ان کی کیفیت کو ایک طرح سے محسوس کرانے اور ان کو عقل سے قریب لانے کی کوشش کی ہے۔(125) ان میں سے مثنوی میں جن کی قدرے تشریح ہے ان کو میں یہاں بیان کیے دیتا ہوں۔

قیامت یا حشر:

اشاعرہ، ماتریدیہ اور معتزلہ کی تخصیص کے بغیر تمام متکلمین جسمانی حشر کے قائل ہیں۔(126) مولانا کے نزدیک یہ پیشی کا دن ہے۔ دنیا میں انسان نے جو نیکیاں یا بدیاں کمائی ہیں باری تعالیٰ کے سامنے لائی جائیں گی، جن کی دنیوی زندگی نیکیوں میں بسر ہوئی ہے وہ سرخرو ہوں گے، ان کی خوبیاں نمایاں ہوں گی، جن کی زندگی گناہ آلودر ہی ہے وہ روسیاہ ہوں گے۔ ان کی ایک ایک برائی سب کے سامنے ہوگی اور وہ رسوا ہوں گے۔

پس قیامت روز عرض اکبرست
عرض آں خواہد کہ بازیب و فرست
ہر کہ چوں ہندوے بد، سودائی ست
روز عرضش نوبت رسوائی ست

Marfat.com

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

چوں ندارد روے ہمچوں آفتاب
او نخواہد جز شبے ہمچوں نقاب

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

حق قیامت رالقب زاں روز کرد
روز بنماید جمال سرخ وزرد

آگے کہیں آئے گا کہ مولانا کے نزدیک دنیوی زندگی سپنا اور خواب ہے اور کائنات ٹھہرا ہوا گویا بے جان جسم۔ حشر میں جہاں یہ ساکن وجامد کائنات انگڑائی لے گی اور آفتاب حشر کی حرارت سے اس کے اعضا میں زندگی دوڑ جائے گی۔

باش تا خورشید حشر آید عیاں
تا بہ بینی جنبش چشم جہاں

وہاں اس دنیوی سپنے کی تعبیریں نمایاں ہو جائیں گی۔ جو خواب دیکھا تھا اور اس خواب میں جو کیا تھا سامنے ہوگا۔

ہر چہ اندر خواب بینی نیک و بد
روز محشر یک بیک پیدا شود
انچہ کردی اندریں خواب جہاں
گردت ہنگام بیداری عیاں

چھپی سے چھپی نیکی اور بدی کھل کر سامنے ہوگی، کوئی رسوا اور کوئی سربلند ہوگا۔

روز محشر ہر نہاں پیدا شود
ہم زخود ہر مجرمے رسوا شود

ہر اچھا اور برا عمل مصور اور مجسم ہو کر سامنے ہوگا۔ اعمال عرض کے بجائے جوہری حیثیت میں عیاں ہوں گے، اور بالکل نئے رنگ میں ان کا ظہور ہوگا۔ ہر فنا نئے انداز کی بقا

Marfat.com

میں تبدیل ہوتی ہے، عدم محض نہیں ہوتی۔

گر نبودے مرعرض را نقل و حشر
فعل بودے باطل و اقوال فشر
ایں عرضہا نقلِ شد لونِ دگر
حشر ہر فانی بود کون دگر

اعمال واقوال ہی نہیں بلکہ وہ خیالات جو دل میں عزم مصمم کی صورت میں جاگزیں ہیں اور کسی وجہ سے عمل میں نہیں آسکے ہیں حشر میں وہ سب مجسم صورت اختیار کرلیں گے اور سامنے ہوں گے۔

ہر خیالے کو کند در دل وطن
روزِ محشر صورتے خواہد شدن

عالم آخرت دارِ مکافات یا جزا اور سزا کی جگہ ہے، جو بویا ہے وہ کاٹا جائے گا۔

عالم اوّل جہان امتحاں!
عالم ثانی جزائے دیں و آں

اور غیر فانی ہے۔ فنا کا باعث اضداد سے ترکیب ہے اور وہاں کوئی شے کسی کی ضد نہیں۔

آں جہان جز باقی و آباد نیست
زانکہ آں ترکیب ازضداد نیست

وہی انسان کا اصلی وطن ہے۔ دنیا اگر دایہ ہے تو وہ ماں۔ یہاں کی ہر چیز آنی جانی اور مستعار ہے اور وہاں ہر شے دائم اور اپنی کمائی ہوئی ہے جس کے واپس ہونے کا کوئی سوال نہیں۔

تابد اند ملک را از مستعار
دین رباط فانی از دار القرار
دایہ، عاریت بود روزے سہ چار
مادرا! مارا تو گیر اندر کنار

یہ کائناتی حشر ہے جس میں دنیا کا نظام یکسر فنا ہوجائے گا اور نیا نظام وجود میں آئے

Marfat.com

گا۔ نئی زمین اور نیا آسمان ہوگا، مہر و ماہ کی حرکتیں اور ان کے سائے رک جائیں گے کہ "در قیامت مہر و مہ معزول شد" اس کے کائناتی اور عام ہونے کی وجہ سے مولانا اس کو حشر اکبر کہتے ہیں اور خواب و بیداری کی مثالوں سے اس کو واضح کرتے ہیں، خواب گویا موت ہے اور بیداری اس کا حشر، حقیقی موت کے بعد حشر اس لانبی نیند سے گویا بیداری ہے۔

ہست مارا خواب و بیداریِ ما
برنشاں مرگ و محشر دو گو
حشر اصغر حشر اکبر را نمود
مرگِ اصغر مرگِ اکبر راز دود

حشر اکبر عالمی حشر ہے جو سب کے لیے اور سب پر عیاں ہوگا، اس میں عام اور خاص کی کوئی تمیز نہیں۔ جہاں تک خواص کا تعلق ہے ان کے لیے روزمرہ کی زندگی بھی حشر ہے۔ حشر کی خصوصیت یہی تو ہے کہ ہر عمل کا اثر سامنے ہوگا۔ ہر فعل کی جزا اور سزا آنکھوں سے دیکھے گی، لیکن خواص کے لیے یہ ہر وقت کا تجربہ ہے، ان کے متوجہ رہنے کی بات ہے، ان کو قیامت کے آنے کی ضرورت نہیں قیامت ان کے سامنے ہے۔

چوں مراقب باشی وگیری رسن
حاجتت ناید قیامت آمدن
گر امراتب باشی و بیدار تو
ہر دمے بینی جذاے کار تو

یہ محسوس ہوگا کہ ہر عمل کا ردِعمل ہے، ہر فعل کا اثر ہے۔

پس مراقب باش گردل بایدت
کز پے ہر فعل چیزے زایدت
کے کثری کردی وکے کردی تو شر
کہ ندیدی لایقش در پے اثر
کے فرستادی دمے بر آسماں
نیکیے کز پے نیا مدمثل آں

Marfat.com

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

پس قیامت شو، قیامت رابہ ہیں
دیدنِ ہر چیز راشرط ست ایں
تاانگردی اوند انیش تمام
خواں آں انوار باشد یا ظلام

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

زد قیامت راہی پرسیدہ رند
کاے قیامت! تا قیامت راہ چند
باز بانِ حال مے گفتے سے
کہ، ز محشر حشر را پرسد کسے؟

قیامت اور گواہی:

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

در قیامت ایں زمیں برنیک و بد
کے زنا دیدہ گوا ہی ہا دہد

جن اعضا سے عمل سرانجام دیا گیا ہے وہ اعضا گواہی دیں گے کہ ان سے کیا کیا کام لئے گئے ہیں۔

دست و پا بد ہد گواہی با بیاں
برفسادِ او بہ پیش مستعاں
دست گوید من چنیں دردیدہ ام
لب بگوید من چنیں بو سیدہ ام

Marfat.com

پائے گوید من شد ستم نا منیٰ
فرج گوید من بکر دستم زنا
چشم گوید کردہ ام غمزہ حرام
گوش گوید چیدہ ام سوء الکلام

غرض یہ کہ بدن اور اس کا ہر حصہ قیامت میں باری تعالیٰ کے سامنے اپنی حقیقی صورت میں بغیر لحاظ، صحیح صحیح گواہی دے گا۔

تا ہمہ تن عضو عضوت اے پسر
گفتہ با شد ''اشہد'' اندر نفع و ضر

عذاب وثواب یا جنت ودوزخ:

یہ گزر چکا ہے کہ نہ صرف اعمال بلکہ وہ خیالات بھی جو عزم صمیم کی حیثیت اختیار کر چکے ہیں اپنا اثر رکھتے ہیں اور مصور ومجسم بن کر آخرت میں آئیں گے۔ مولانا کے نزدیک یہی اثرات جزا اور سزا ہیں جو انسان کے ساتھ آئے ہیں۔ یہاں کا ایثار اور صدقہ ہے جو نخل ونبات کی صورت میں سامنے ہوگا، صبر واستقلال اور تحمل وہاں دریا ہیں، یہاں آپس میں محبت اور دوستی وہاں دودھ کی نہریں ہیں۔ ذوقِ طاعت اور فرماں برداری کا شوق شہد کی بہتی حوض ہے۔ باری تعالیٰ کی بندگی میں سرمستی اور جوش کا دوسرا نام جوئے شراب ہے۔

چوں زدستت رست ایثار و زکات
کشت ایں دست آں طرف نخل ونبات
آب صبرت آب جوئے خلد شد
جوئے شیرے غلہ مہر تست وود
ذوقِ طاعت گشت جوئے انگبیں
مستی وشوق تو جوئے خمر بیں

اعمال اور ان کی ان بدلی ہوئی صورتوں میں بظاہر کوئی مناسبت نہیں معلوم ہوتی جیسے تخم

Marfat.com

اور درخت میں کوئی مشابہت نہیں دکھائی دیتی، یہ تخم کو درخت میں بدل دینے والے کی قدرت کا کرشمہ ہے، اسی طرح اعمال کو ان صورتوں میں مجسم کرنا قدرت کا اعجاز ہے۔ انسانی عقل و شعور اس کے ادراک سے عاجز ہیں۔

ایں سبہا آں اثر ہار انماند
کس ندا ند چونش جائے آں نشاند

ان اعمال یا اسباب پر اگر اقتدار اور اختیار تھا تو وہاں پانی، دودھ، شہد اور شراب کی چاروں نہریں اقتدار و اختیار میں ہیں جس طرف چاہو رواں کرو اور اگر اسباب ہی قبضے میں نہ تھے تو ان پر تصرف کا حق نہیں۔

ایں سببہا چوں بفر مانِ تو بود
چار جو ہم مرترا فرمان نمود
ہر طرف خواہی روانش میکنی
آں صفت چوں بد چنانش میکنی

دنیا میں عمل عامل کی صفت ہیں اور اس کے فرمان کے ماتحت اسی طرح وہاں کے درخت ان ہی صفات کے ثمر ہیں اس لئے وہ بھی تابع فرمان ہیں، وہاں کی نہریں بھی عمل سے پیدا ہوئی ہیں، اس لئے وہ بھی فرماں بردار ہیں۔

آں صفت در امر تو بود ایں جہاں
ہم در امرتست آں جو ہارواں
آں درختاں مرترا فرماں برند
کاں درختاں از صفاتت بابرند

اعمال خیر کی طرح اعمال بد بھی اپنا اثر رکھتے ہیں، وہاں کا عذاب یہاں کی بدعملیوں کا زائیدہ ہے۔ مظلوم کے زخم زقوم کی صورت میں نشو ونما پاتے ہیں، جو آگ اپنے غصے سے دلوں میں لگائی ہے دوزخ کو یہی آگ آتش کدہ بنائے ہوئے ہے۔ یہاں کی زہریلی اور کٹیلی باتیں دوزخ کے سانپ بچھو ہیں جو لپٹ رہے ہیں۔

Marfat.com

چوں زدستت زخم بر مظلوم رست
آں درختے گشت زاں زقوم رست
چوں زخشم آتش تو درد لہا زدی
مایۂ نار جہنم آمدی
آں سخن ہائے چوما رو کثر دمت
مار وکثر دم گشت و مے گیر دومت

مولانا کے نزدیک ہمارے اعمال خیر کا نام جنت اور اعمال بد کا نام دوزخ ہے۔ جنت وجہنم کا تار و پود یہی اعمال ہیں یہ سیدھے تو جنت، کج ہیں تو جہنم، اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں۔

چوں جزا سایہ است اے قدِ تو خم
سایہ تو کج فتد درپیش ہم

چونکہ زندہ اعمال سے ان کی ساخت ہے اس لیے خود بھی زندہ حقیقتیں ہیں۔

حق ہمی گوید کہ دیوار بہشت
نیست چوں دیوار ہا بیجان و زشت
چوں درو دیوار تن با آگہی ست
زندہ باشد خانہ چوں شاہنشہی ست

جنت کے درخت، میوے، پانی تخت، قصر، تاج وکلاہ اور لباس اہل بہشت سے بات چیت کریں گے، فرش کسی فراش کے بغیر بچھیں گے اور لپٹیں گے۔ مکانات میں صفائی کرنے والوں کے بغیر صفائی ہو جائے گی۔ بغیر حمالوں کے تخت خود چلیں گے۔ اور دروازے، کنڈیاں اور کڑے مغنی اور قوال ہوں گے۔

ہم درخت و میوہ ہم آب زلال
با بہشتی در حدیث و در مقال
ہم سریر و قیصر وہم تاج وثیاب
با بہشتی در سوال و در جواب

Marfat.com

فرش بے فراش پیچیدہ شدہ
خانہ بے کناس روئیدہ شدہ
تخت او سیار بے حمال شد
حلقۂ و در مطرب و قوال شد

ان سب کی وجہ یہی ہے کہ ان کا مال مسالہ زندہ حقیقتیں ہیں۔

زانکہ جنت رابنہ زآلت بستہ اند
بلکہ از اعمال دینت بستہ اند

دنیوی تعمیریں تو اس لئے مردہ اور جماد ہیں کہ جمادات سے ان کی ساخت ہے۔ جیسی اصل ویسی شے۔

ایں بناز آب و گل مُردہ بدست
آں بنا از طاعتے زندہ شدست
ایں باصل خویش ماند پر خلل
وآں باصل خود کہ علم ست وعمل

دوزخیوں کی زندگی:

مولانا کے نزدیک دوزخ اگرچہ سراسر رنج وتعب، حزن وملال اور مشقت والم ہے، لیکن یہ سب جنت کے مقابلے میں ہے ورنہ خود دوزخیوں کے لیے وہ زندگی دُنیوی زندگی سے کچھ بہتر ہی ثابت ہوگی، اس لئے اس میں قیام ابدی ہو۔ یا عارضی اور محدود المدّت، نا قابل برداشت نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ ویسا ہی ہوگا۔ جیسا دنیا میں تھا۔ دنیا میں حق تعالیٰ سے بے خبری تھی، وہاں حق تعالیٰ سے باخبر ہوں گے۔ یہ باخبر زندگی دنیا کی بے خبر زندگی کے مقابلے میں خود بڑی نعمت اور بڑی مسرت ہے۔

اہلِ دوزخ کی یہ حسرت کہ انہیں ایک بار پھر دنیا میں زندگی گزارنے کا موقع مل جاتا، اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ دنیوی زندگی کو دوزخ کی زندگی سے زیادہ خوش آئند اور مسرت بخش سمجھیں گے بلکہ اس تمنا کی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں واپس جا کر اچھے اور نیک عمل جمع کرسکیں اور پھر اہل جنت کی طرح ان کے ثمروں سے لطف اندوز ہوں۔

Marfat.com

اہلِ جنت سے دوزخیوں کی التجا کہ "افیضوا علینا مما رزقکم اللّٰہ"
کھانے پینے کی التجا نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے اس لطف وکرم میں حصہ بٹانا ہے۔
جس سے اہلِ جنت برابر خط اندوز ہیں۔(127) واللہ اعلم بالصواب۔

Marfat.com

مشاہدات ومعارف

کونیات

باری تعالیٰ کی تکوین یا آفرینش کا محل اور کائنات کا ہیوالیٰ و مادّہ:

کائنات اپنی تمام رنگینیوں اور بدلتی رہنے والی بوقلمونیوں کے ساتھ عدم محض سے وجود میں آئی ہے۔ شخصی یا نوعی کسی قسم کا کوئی مادّہ اور ہیوالیٰ نہ تھا جس کی تراش خراش کر کے اور شکلیں اور صورتیں دے کر کائنات بنادی گئی، جس کارخانے سے بن کر یہ عالم بازارِ ہستی میں آیا ہے، خالص نیستی ہے چیزیں نیستی سے بنی ہیں، ہستی سے نہیں، ہستی جامد، معطل اور ناکارہ ہے نہ خود بخود کچھ بنتی ہے نہ اس سے خالق کائنات کچھ بناتا ہے۔ ہستی سے چمٹے رہنے سے کوئی فائدہ نہیں، صناع کو ڈھونڈنا ہے تو وہ بھی نیستی میں ملے گا۔

ایں جہاں از بے جہت پیدا شدست
کہ زبیجائی جہاں راجا شدست
باز گرداز ہست سوے نیستی
گر تو از جان طالب مولیٰ ستی
کارگاہ صنع حق چوں نیستی ست
جز معطل درجہاں ہست کیست

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

Marfat.com

پایاں بخشش ہے جس نے بے طلب ہستی عطا کی۔

ما نبودیم و تقاضا ماں نبود
لطفِ تو ناگفتہ ماے شنود

یہ خالص نیستی، گوش و چشم سے محروم، آفتاب ہستی کی ہر شعاع سے ناآشنا، ثبوت و وجود کی ہر موج سے بے حس خلاق بے چوں کے ایک افسوں سے جاگ اٹھی اور بازار ہستی کی طرف خوش خوش رواں ہوگئی۔

بر عدم ہا کان ندارد چشم و گوش
چوں فسوں خواند ہمی آید بجوش
وزفسوں اور عدمہاز و د زود
خوش معلق میزند سوے وجود

تکوینی حکم کی دیر تھی کہ ''کن'' کی کمند نے عدم خالص کو اس کی اتھاہ گہرائیوں سے وجود کی بے پناہ عظمتوں کی طرف کھینچ نکالا۔

کاف ونون ہمچوں کمند آمد جذوب
تا کشاند مرعدم رارد خطوب

اور نیستی کی سنسانی باری تعالیٰ کے براہ راست اور بے شرکت فیض سے ہستی کی چہل پہل میں بدل گئی، ''نیست رانمود ہست آں محتشم'' نہ کسی مادے کی ضرورت ہوئی نہ صورت اور شکل کی، سب اس کے ارادۂ تکوین کے ساتھ موجود ہو گئے۔

مولانا کا یہ عدم محض شیخ اکبر کے ان اعیان ثابتہ (128) کا خزانہ نہیں جن کا تقاضا وجود ہے۔ اس عدم میں صلاحیتیں اور استعدادیں نہیں جن کی وجہ سے وہ باری تعالیٰ سے ظہور کا خواہاں ہو۔ یہ عدم ہستی کے لیے کسی اپنی لیاقت کا منت کش نہیں۔ مولانا نے باری تعالیٰ کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے لحاظ سے باری تعالیٰ کی وجود بخشی خود بھی قابل کی محتاج نہیں۔

قابلے گر شرط فعل حق بدے
ہیچ معدومے بہ ہستی نامدے

عدم محض میں نہ تقاضا نہ استعداد نہ اس میں کسی قسم کا تقرر نہ ثبوت یا وجود۔ یہ اعدام

Marfat.com

متعین اور متشخص نہیں، غیر متمیز، یکساں اور بسیط ہیں، اعدام مرکب (129) نہیں برخلاف ازیں شیخ اکبر کے اعدام متمیز اور خاص خاص استعدادوں کے حامل ہیں اور متشخص ہیں۔ گویا اعدام مرکب ہیں۔ بحرِ فنا کے شناوروں کے متعلق مولانا نے کہا۔ ''چوں عدم یک رنگ ونفس واحدند'' یا ''چوں بہ بیرنگی رسی کاں داشتی'' جب کہ شیخ اکبر کے اعدام ثابتہ نہ یک رنگ اور نفس واحد ہیں نہ بیرنگ، بلکہ باری تعالیٰ کا علمی تعین ہیں، واقعیت رکھتے ہیں اور چشم و گوش کے ساتھ۔ یہ مخاطب بننے اور تعمیل احکام کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ شیخ اکبر کے نظریۂ وحدتِ وجود میں تعین اور تنزل کی بڑی اہمیت ہے لیکن تلاش کے باوجود مجھے نہ ان کا ذکر مثنوی میں ملا نہ ''فیہ مافیہ'' میں۔ معلوم نہیں عدم بسیط اور خالص نیستی میں باری تعالیٰ یا کسی اور کے مظہر بننے کی کتنی صلاحیت ہے۔

تکوین وایجاد:

مالانا کے نزدیک تکوین وایجاد لاشیءِ محض سے شے بنانا ہے۔ وہ کن کی کمند دوتا سے وجود کو گرفتار کرنے کے قائل ہیں۔ امرِ تکوینی عدمِ محض کو وجود میں تبدیل کردیتا ہے۔ ان کی ایجاد وتکوین کسی کی طلب اور خواہش کے بغیر ابداع اور احداث ہے، بے تقاضا عطیہ اور بے مانگے کی بخشش ہے۔

در عدم کی بود مارا خود طلب
بے سبب کردی عطا ہائے عجب

برخلاف ازیں شیخ اکبر کے نزدیک اعیان ثابتہ کو ان کی استعدادوں کے مطابق اور ان کے تقاضائے وجود کے باعث مرتبہ ثبوت سے مرتبۂ وجود میں لانا اور پردہ خفا سے منصۂ ظہور میں جلوہ گر کرنا خلق اور تکوین ہے۔ (130)

تکوین وایجاد کی غرض:

پہلے گزر چکا ہے کہ علم باری تعالیٰ کی ازلی صفت ہے اور اس کی ذات کا تقاضا یہ علم نامتناہی اور گوناگوں معلومات کو شامل ہے، ایک سے ایک زیادہ عجیب اور نادر، ہر معلوم حکمتوں

Marfat.com

کا گنجینہ اور صنعت کاروں کا خزینہ۔ ان لامحدود پر (گیانِ راز کو عیاں کرنا اور واقعیت دینا خلق وایجاد کا خاص فائدہ ہے)

گفت شہ، حکمت در اظہار جہاں
آنکہ دانستہ، برون آید عیاں

اس اظہار کے بغیر نہ خزانۂ قدرت کے لاثانی شہ کاروں کا تماشا ممکن ہے نہ گنج حکمت کے چھپے ہوئے نادر جواہر پاروں کا نظارہ۔ ایجاد عالم نے جہاں قدرت باری کے بے نہایت وسعتوں کو بے نقاب کیا وہاں ہر مستور کو ذوق تابانی سے آشنا کیا:

بہر اظہارست ایں خلق جہاں
تا نماند گنج حکمتہا نہاں

یہ ایک طرح سے خود ذات باری کے تقاضائے پیدائی اور ارادۂ شناسائی کی نمود ہے:

"کنت کنزاً" گنت (131) "مخفیاً" شنو
جو ہر خود گم مکن اظہار شو

ایک طرف خیر محض پیدا کی تو دوسری طرف شر خالص: فرشتے بنائے تو ابلیس بھی بنائے، دونوں سروں پر اپنی بے چوں صناعی کے نمونے کھا دیے، ایک ایمان وایقان کی مکمل تصویر دوسرا کفر وضلال کا بھرپور نقش۔ چنانچہ ایک رخ سے ایمان اس کی خداوندی پر گواہ تو دوسرے رخ سے کفر اس کے اقتدار کا شاہد اور اس طرح اپنی عرفان پسندی کو کمال تک پہنچا دیا۔

پس ازیں رو کفر وایمان شاہد اند
بر خداوندیش ہر دو ساجد اند

کائنات:

اس دنیا کی پیدائش سے لاکھوں سالہ بلکہ بے شمار سال پہلے انبیا اور اولیا کی رواح کا وجود ہوا۔ ان مقدس روحوں میں باری تعالیٰ نے دنیا کے وجود کا تقاضا اور اس کی ہستی کی خواہش ودیعت کی۔ عالم اپنے آسمانوں اور زمین کے ساتھ، عرش وکرسی اور تمام عجائب اور

Marfat.com

رنگینیوں کے ساتھ ان پاک روحوں کے اس تقاضے اور طلب کا نتیجہ ہے۔(132) اس طلب اور تقاضے میں ضرورت اور حاجت کو بڑا دخل ہے۔ بغیر ضرورت اور احتیاج کے باری تعالیٰ کی خلاقی یا بحر عطا میں جوش نہیں آتا۔ وجود کی اصل کمند ضرورت اور حاجت ہے:

گو نبودے حاجت عالم زمیں
نافریدے ہیچ رب العالمین
ویں زمیں مضطرت محتاج کوہ
گر نبودے نافریدے باشکوہ
ورنبودے حاجت افلاک ہم
ہفت گردوں نافریدے ازعدم
آفتاب و ماہ ایں استارگاں
جز بحاجت کے پدید آید عیاں
پس کمند ہستہا حاجت بود
قدر حاجت مرورا آلت بود

جوں جوں حاجتیں اور ضرورتیں بڑھتی جاتی ہیں خلق و ایجاد کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔(133)

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

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

مے نہی درپیہ نور و روشنی
استخواں را مے دہی سمع اے غنی

کائنات کا منشا:

کائنات کی ابتدا خیال (134) سے ہوئی ہے۔ خیال عرض ہے: غیر مستقل اور اصل

Marfat.com

کے لحاظ سے اپنی ہستی میں دوسری ہستی کا تابع اور وصف خیال کائنات کا منصوبہ ہے۔ خیال سے ترقی کر کے اس نے حقیقی اور خارجی وجود حاصل کیا ہے، کائنات میں کائی شے بغیر فکری اور تخیلی منصوبے کے موجود نہیں ہوتی۔

تخیلی منصوبہ اس کا مبدا اور منشا ہے۔

جملہ اجزائے جہاں را بے غرض
درنگر، حاصل نشد جز زار عرض
جملہ عالم خود غرض بوندتا
اندریں معنی بیامد "ہل اتی"

کائنات کا یہ منصوبہ عقل کل کی فکر ہے کہ "ایں جہاں یک فکرت ست از عقل کل" اس فکر اور خیال سے صورتیں پیدا ہوئیں (135) "دیں صور ہم از چہ زائید از فکر" یہ صورتیں جو اپنی جگہ مستقل حقیقتیں ہیں اور جوہر ہیں۔ بذات خود موجود، مبدا اور منشا ہیں اعمال اور افعال کا۔ "ایں عرضہا از چہ زائید، از صور" عرض سے جوہر اور جوہر سے پھر عرض، یہ ہے خلق اور ایجاد کی ترتیب۔ پہلے عرض موجود ہوتا ہے اور جوہر میں بدل جاتا ہے۔ جوہر سے پھر اعراض پیدا ہونے لگتے ہیں اور پھر وہ جواہر میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ انڈے سے مرغی اور مرغی سے انڈا کائنات کی یہی فطرت ہے۔

ایں عرض با جوہر آں بیضہ است و طیر
ایں ازاں و آں ازیں زاید بسیر

عالم اجسام اور عالم ارواح:

کائنات میں جو حقیقتیں ہم اپنے حواس سے محسوس کرتے ہیں صرف وہی کائنات نہیں، کائنات کا بہت بڑا حصہ وہ ہے جس کو ہمارے ظاہری حواس نہیں دریافت کر سکتے، بلکہ ایسی حقیقتیں بھی ہیں جو انسانی عقل سے ماوراء ہیں۔ کائنات کا یہی ماوراء العقل حصہ عالم ارواح ہے۔ حسی حقائق میں ہمارے براہ راست محسوسات اور ان سے تعلق رکھنے والی عقلی، تخیلی چیزیں سب شامل ہیں۔ کائنات کا یہ حصہ عالمِ اجسام ہے۔ عالمِ ارواح اور عالمِ

Marfat.com

اجسام دونوں مخلوق ہیں۔ خلق اور وجود میں عالمِ ارواح مقدم ہے اور عالمِ اجسام موخر۔(136)

عالمِ اجسام کا بناؤ بگاڑ:

عالم اجسام مادی اور حسی حقیقت ہے۔ عناصر چہار گانہ، مٹی، پانی، ہوا اور آگ سے اس کی ترکیب ہے۔ یہ عناصر اپنی کیفیتوں میں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

چار عنصر چار استونِ قوی
کہ برایشاں سقف دنیا مستوی ست

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

صلح دشمن وار باشد عاریت
دل بسوے جنگ تازد عاقبت

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

ایں جہاں جنگ ست کل چوں بنگری
ذرہ با ذرہ چوں دین باکافری

یہ آپس کا کھنچاؤ کسی ایک سمت اور ایک میدان میں محدود نہیں۔ نفرت اور خلاف ہمہ گیر ہے۔

جنگ طبعی، جنگ فعلی، جنگ قول
درمیاں جز و ہاحر بے ست ہول
ہر ستون اشکنندہ آں دگر
استن آب اشکنندہ آں شرر

Marfat.com

آخر ضد ضد کو ختم کر دیتی ہے۔ عناصر بکھر کر کسی دوسری ترکیب کے اجزا بن جاتے ہیں۔

ضد ہزاراں ضد ضدا رامے کشد
بازشان حکم توبیرون مے کشد

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

ایں جہاں زیں جنگ قائم مے بود
در عناصر در نگر تا حل شود

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

لطف حق ایں شیر را و گور را
الف دادست ایں دو ضدر اور وفا

عالم اجسام کی وجودی ترکیب:

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

Marfat.com

چرخ سرگرداں، کہ اندر جستجو ست
حال اوچوں حال فرزندان اوست

عالم اجسام میں حیات اور زندگی:

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

عالم افسردہ است و نام اوجماد
جامد افسردہ بود اے اوستاد
مردہ زیں سویند وزاں سوزندہ اند
خامش ایں جاوآں طرف گویندہ اند

ان کی زندگی کا ہمیں محسوس نہ ہونا ان کی زندگی کا قصور نہیں، ہم ان حواسوں سے محروم ہیں جو ان کی زندگی محسوس کریں۔

جملہ ذرّاتِ عالم در نہاں
باتو میگویند روزان و شبان
ماسمیعیم و بصیریم و خوشیم
باشمانا محرمان ماخامشیم

ان کی زندگی محسوس کرنے کے لیے وہ حواس درکار ہیں جو جان اور روح سے تعلق رکھتے ہیں، چنانچہ دل والے جن کو باری تعالیٰ نے وہ خاص خواس عطا کئے ہیں ان کی زندگی محسوس کرتے ہیں۔

نطقِ آب و نطقِ خاک و نطقِ گل
ہست محسوسِ حواس اہل دل

Marfat.com

ان حواس کی فعالی جسمانیت سے بے تعلقی اور روح سے ربط و اتصال پر موقوف ہے۔

چوں شما سوے جمادی میروید
محرم جان خدادان چوں شوید
از جمادی عالمِ جا نہا روید
غلغل اجزائے عالم بشنوید

عناصر چہار گانہ جن کی ترکیب سے حیوانی اور نباتاتی اجسام کی پیدائش ہے، روح حیات رکھتے ہیں۔

بادو خاک و آب و آتش بندہ اندر
بامن و تومردہ، با حق اندہ اند

حیات کے ساتھ ساتھ انہیں عقل و شعور بھی دے دیا جاتا ہے جس طرح اہلِ عقل سے ان کی عقل اور سوجھ بوجھ کبھی چھین لی جاتی ہے۔

درجمادات از کرم عقل آفرید
عقل از عاقل بقہر خود برید
درجماد از لطف عقلے شد پدید
وزنکال از عاقلاں دانش رہید

چیزوں کے امتیازات:

عالم اجسام کے یہ بے تعداد امتیازات اور یہ لامحدود خصوصیات جو اس کو بے شمار اور مختلف اشخاص میں بانٹے ہوئے ہیں اور ان گنت چیزوں میں الگ الگ کئے ہوئے ہیں نہ دھوکا ہیں نہ فریب نظر۔ یہ حقیقی کثرت اور واقعی اختلاف ہے۔ یہ حسّی فرق چیزوں کے ذاتی فرق ہیں اور ان فرقوں اور امتیازوں کی وجہ سے یہ مستقل اور الگ الگ حقیقتیں ہیں۔

اوّلاً بشنو کہ خلق مختلف
مختلف جانند ،از یا تا الف

Marfat.com

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

در حروف مختلف شور و شکے شت
گرچہ ازیک روز سرتاپا یکے ست

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

اگر اس دنیا کے رخ سے دیکھو تو سراسر عبث اور ہزل معلوم ہوتے ہیں۔ دریا میں ایک بلبل اٹھا کچھ لمحے ادھر ادھر حرکت کی اور فنا ہو گیا۔ بے مقصد اور بے فائدہ لیکن باری تعالیٰ کی حکمت اور مصلحت کے رخ سے نظر ڈالو تو یہ خلق سراسر سنجیدگی اور جد ہے۔ غیر معمولی اہمیت کی حامل جس کا حقیقی احساس عرض اکبر اور نمایش کے موقعے پر ہی ہوگا۔

ازیکے روضد ویک رومتحد
ازیکے روہزل وا ازیک روئے جدّ

عالم اجسام میں اصول ازدواج کی کارفرمائی:

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

Marfat.com

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش
جفت جفت و عاشقانِ جفت خویش

جفت کی خواہش عنصری کائنات میں عام ہے، ایک چیز نر ہے تو اس کے مقابل دوسری مادہ اور اپنے اپنے صنفی فرائض سے واقف:

ہست ہر جزوے بعالم جفت خواہ
راست ہمچوں کہر باد برگ کاہ
آسماں گوید زمین را مرحبا
باتوام چوں آہن و آہن ربا
آسماں مردو زمین زن درخرد
ہرچہ اور انداخت ایں مے پرورد
ہست سرگرداں فلک اندر زمن
ہمچو مردان گرد مکسب بہر زن
ویں زمین کد بانو بہاے کند
برولادات و رضاعش مے تند
بے زمیں کے گل بردید وارغواں
پس چہ زاید زاب و تاب آسماں

نر و مادہ میں میلان کے بغیر باہم قران اور میل نہیں ہوتا اور عمل تولید کی تکمیل نہیں ہوتی۔

بہر آں میل ست درمادہ رنر
تابود تکمیل کار ہم دگر
میل ہر جزوے بجز وے مے نہد
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد

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

Marfat.com

میل اندر مردوزن حق زاں نہاد
تابقایا بد جہاں زیں اتحاد

قران اور میل کی اہمیت نر و مادہ کی ہی حد تک نہیں ہے۔ میل اور رفاقت ہمیشہ بار ور ہوتے ہیں اور کچھ نہ کچھ حاصل ہوتا ہے۔ اصل شے قران اور میل ہے۔

از بقائے ہر کسے چیزے خوری
وزقرانِ ہر قریں چیزے بری
از قران مردوزن زاید بشر
وزقرآن سنگ و آہن ہم شرر
وزقرآنِ خاک بابار انہا
میوہ ہاو سبز ہا، ریحانہا
وزقرآن سبز ہا با آدمی
دلخوشی و بیغمی و خرمی

مولانا کے نزدیک قران اور ازدواج کی غیر معمولی اہمیت ہے، اکثر موقعوں پر انہوں نے اس کی بارآوری کو واضح کیا ہے اور اس کے حدود کو اتنا وسیع کیا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات بھی اس میں شامل ہوگئی ہیں۔

قہر و لطفے جفت شد باہمہ گر
زاد ازیں ہر دو، جہانِ خیر و شر

دنیا کا خواب اور سپنا ہونا:

مولانا حسی کائنات کو خواب اور سپنا مانتے ہیں یہاں کی سب چیزیں اور سب عمل، سب مشغولتیں اور مصروفیتیں ایک خواب ہے اور اس کی اتنی ہی حقیقت ہے جتنی خواب کی ہوتی ہے۔ یہاں کا رنج وراحت، آرام و تکلیف بے حقیقت ہیں۔

ایں جہاں خواب ست اندر ظن مایست
گر رود درخواب دستے باک نیست

Marfat.com

گر بخواب اندر سرت ببرید گاز
ہم سرت برجاست ہم عمرت دراز
گر بہ بینی خواب درخودرا دو نیم
تندرستی، چونکہ خیزی بے سقیم
حاصل اندر خواب نقصان بدن
نیست باکے ازدوصد پارہ شدن

اس خواب کے حدود کہاں تک ہیں اس خواب کو دیکھنے والے خواب کے اشخاص ہیں یا حقیقی، واقعی تصرفات کی ابتدا کہاں سے ہوتی ہے، انبیا علیہم اسلام کی تبلیغ ودعوت بلکہ نبوت و رسالت بیداری ہے یا خواب، کفر واسلام اپنی جگہ کوئی واقعیت رکھتے ہیں یا نہیں، مولانا نے ان کی تشریح نہیں کی ہے۔ اپنے اس مشاہدے کو حدیث نبوی سے بھی ثابت کیا ہے۔

ایں جہاں راکہ بصورت قائم ست
گفت پیغمبر کہ حلم نایم ست

حدیث نبوی ''الناس نیامٌ از اماتوا انتبهوا'' (137) میں علمائے ظاہر نیند سے غفلت سمجھتے ہیں۔ اس غفلت کا پردہ چاک ہونا گویا بیداری ہے۔ لوگوں سے ایسے لوگ مقصود ہیں جو اچھے برے کی تمیز کے بغیر، آنکھوں پر پردہ ڈالے دنیا کمار رہے ہیں، انہیں عاقبت کا کوئی ڈر نہیں۔ مولانا کے نزدیک یہ حدیث واقعی حقیقت کا اظہار ہے، کسی مجاز واستعارہ کے بغیر۔ وہ اس کو اہل باطن کا مشاہدہ کہتے ہیں۔

ازرہ تقلید تو کردی قبول
سالکان ایں دیدہ پیدا، بے رسول

ہماری عام خواب اور بیداری خواب در خواب ہے، سوتا، سوتے ہی سوتے جاگ رہا ہے اور پھر سورہا ہے، نہ یہ سونا حقیقت نہ یہ جاگنا واقعی۔

خواب و بیداریت آن داں اے عضد
کہ بہ بیند خفتہ کو در خواب شد
او گماں بردہ کہ ایں دم خفتہ ام
بے خبر زاں کوست در خواب دوم

Marfat.com

عالم ارواح:

عالم ارواح عالم اجسام سے الگ اور اپنی جگہ مستقل دنیا ہے۔ عالم اجسام سے قدیم، اور مرکب نہ ہونے کی وجہ سے غیر فانی ہے، اس کی کوئی نہایت نہیں، حدو نہایت کمیات و مقادیر کا وصف ہے، یہ سراسر علم و آگہی ہے، اجسام سے متعلق ہے لیکن اجسام سے الگ بھی اس کے کام ہیں۔ عالم اجسام کی تدبیر اور نظم و نسق عالم ارواح کو سپرد ہے۔ اس کے اپنے آسمان و زمین ہیں، اس کی پستیاں اور بلندیاں الگ ہیں، اس کے سمندر اور پہاڑ الگ ہیں، اس کے حواس الگ ہیں شعور الگ ہیں۔ غرض یہ کہ یہ دنیا ہی دوسری ہے، ہماری محسوس دنیا سے ماورا، لیکن محسوس دنیا پر اثر انداز اور متصرف۔

قریب قریب تمام ملتیں اور مذاہب، تمام خطوں اور اقلیموں میں بسنے والی قومیں اور گروہ، وحشی ہوں یا متمدن، جدید ہوں یا قدیم عالم ارواح کی ہستی اور تصرف کے کسی نہ کسی معنی میں قائل ہیں۔ قریب قریب سب ہی مفکرین کو اس کا اعتراف ہے کہ حسی عالم میں بہت سی ایسی پر اسرار گتھیاں ہیں جن کو ابھی تک ہماری مادی فکر حل نہیں کر سکی ہے اور ماوراء الحس قوتوں کو اس عالم کی پشت پر موثر اور برسر کار مانے بغیر ان کا حل ہونا دشوار ہے اور تصوف تو وہ خواہ کسی قوم کا ہو اس کی بنیاد ہی اس عالم کے وجود پر ہے کم از کم کسی ایک ماوراء الحس حقیقت کو مانے بغیر اسلام بھی قائم نہیں رہتا۔

عقل و فکر کے پاس ابھی تک ایسے وسائل نہیں کہ وہ اس کا عقلی شعور کر سکے۔ اس کے اثرات اور اعمال کا جو ذخیرہ محفوظ ہے، اس کا اکثر حصہ مشتبہ ہے اور یقینی بھی ہو تو اس سے اس عالم کو یقینی ہستی کا فکری علم نہیں ہوتا۔ جتنا کچھ بھی اس کے متعلق علم ہے وہ ابھی تک وجدانی اور موضوعی ہے۔ جزئیات میں اختلاف کے باوجود قدر مشترک میں اتفاق ہے تاہم یہ تجرباتی اور سائنسی حقیقت نہیں۔

جان، رُوح و رُواں:

روح جان یا رواں کے متعلق مولانا کے ارشادات مبہم اور الجھے ہوئے ہیں۔ سب کو

Marfat.com

ملا کر کسی واضح تصور تک پہنچنا مشکل ہے۔ جان یا جان جزو، جانِ جاں، جانِ کل اور جان اول کے ساتھ جان حیوانی۔ جانِ انسانی۔ پھر جان انبیا و اولیا، جان فرشتگان آخر میں جانِ محمدی، ان سب کی ایک ہی مشترکہ حقیقت ہے یا الگ حقیقتیں ہیں، روح شخصی طور پر ایک ہے جو تمام شخصیتوں سے مشترک تعلق رکھتی ہے یا اشخاص کی جدا جدا شخصیتوں کے لیے روح بھی جدا جدا ہے، مولانا کے بیانات ان پر پوری روشنی نہیں ڈالتے۔ تشریح کرنے والوں کو اپنے نقطۂ نظر اور اپنی فہم و فراست پر اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ آنے والی تشریح معلوم نہیں مولانا کی کتنی ترجمانی ہے اور میری کم سوادی اور بد مزاقی کی کتنی۔ بہرحال اشعار کی حد تک بے شبہ یہ مولانا کے خیالات ہیں۔

جان و روح عالم اجسام سے الگ اور مستقل جنس ہے، مادّے سے مجرّد، عناصر کی تضاد سے دور اور باری تعالیٰ کی ہم خو، لافانی۔

ایں تفانی از ضد آید ضدرا
چوں نباشد ضد، نبود جز بقا
گوہر جاں جوں ورائے فصلہا
خوئے او ایں نیست، خوئے کبریاست

بے جہت، بے مکاں اور نامحدود ہے۔ جہت مکان اور حدود جسم و جسمانیات کی خاصیتیں ہیں۔

جان بے سودر مکاں کے دررود
نورِ نامحدود راحد کے بود

علم و آگہی گویا اس کی حقیقت ہے، آگاہ تر جانِ تر:

چوں سروما ہیتِ جاں مخبر ست
ہر کہ او آگاہ تر یاجان ترست
خود جہانِ جاں سراسر آگہی ست
ہر کہ بے جان ست از دانش تہی ست

اپنی آفرینش کے لحاظ سے یہ عالم بالا کی حقیقت ہے، عقول و ملائکہ کے زمرے سے

Marfat.com

تعلق رکھتی ہے۔امرِ الٰہی کی تسخیر تھی جس نے عالم ابدان سے اس کو وابستہ کر دیا۔اب امرِ الٰہی سے ہی اس عالم سے الگ ہو سکتی ہے۔

امر آید، رد صور در، در رود
باز ہم زا مرش مجرد مے شود

تن بدن کے پھندے نے عالم بالا سے اس کو اتار کھینچا ہے، اس پھندے میں جب تک پھنسی رہے گی جہان زیریں میں رہے گی۔

ہست تن چوریسماں برپائے جان
مے کشاند بر زمینش ز آسمان

اس کی سیر اس کا رستہ اور اس کی منزل جسم کی سیر، اس کے رستے اور منزل سے جدا ہے۔اس کی راہ و منزل میں درازی اور کوتاہی نہیں، ''ایں دراز و کوتہ اوصاف تن ست'' یہ رفتار ہی دوسری ہے، ''رفتن ارواح دیگر رفتن ست'' یہ غیر حسی رفتار ہے، نہ دکھائی دینے والی، اس کو دیکھنے کے لئے دوسرے حواس درکار ہیں۔

سیر جان ہر کس نہ بیند جانِ من
لیک سیر جسم باشد بر علن

اس کے سفر کی عالم محسوسات میں مثال نطفے کا درجۂ عقل و بلوغ تک سفر ہے جس میں نہ قدم ہیں نہ نقل و حرکت۔

تو سفر کردی زنطفہ تا بعقل
نے بگامے بود منزل نے بنقل

چنانچہ روح و جان کی طرح اس کی سیر اور اس کا سفر بھی بے چون ہے۔

سیر جان بے چون بود در دو رودیر
جسم ما از جان بیاموزید سیر

روح و رواں کی مثال سمندر ہے جس کا ساحل بدن ہے۔(138) جو جگہ جگہ اس کو باندھے ہوئے اور الگ الگ کئے ہوئے ہے۔یہ بندش اور افتراق سمندر کی فطرت کے خلاف ہے اس لیے دیرپا نہیں۔

Marfat.com

اے تنِ گشتہ و ثاق جاں بس ست
چند تاند بحر درمشکے نشست

یہ آفتاب ہے، جس کی شعاعیں بدنوں کے سوراخوں میں سے ان میں اتر آئی ہیں، جرم میں افتراق نہیں ہے، وہ ایک ہے صرف کرنیں بکھری ہوئی ہیں۔

مفترق شد آفتاب جانہا!
در درونِ روزنِ ابدانہا
چوں نظر در قرص داری خود یکے ست
آنکہ شد محجوب ابداں در شکے ست

ادھر یہ آفتاب غروب ہوا ادھر اس کی شعاعیں غائب ہوئیں اور بدن تاریک ہوا۔

بازچوں خورشید جاں آفل شود
نور جملہ جا نہاز زائل شود

جان یا جان جزو:

بدن کی نشو ونما روح سے تعلق پر موقوف ہے۔ روح نہیں تو جسم تودۂ خاک ہے۔

جسم از جاں روز افزوں مے شود
چوں رود جاں، جسم ہیں! چوں می شود

اس کے حواس، گویائی، بینائی، شنوائی اور عقل وفہم سب کا تعلق روح سے ہے جسم سے نہیں۔

پرتو روح ست نطق و چشم و گوش
پرتو آتش بوددر آب جوش

بدن کے اعمال بدن کے اپنے نہیں، روح محرک نہیں بلکہ خود عامل ہے، بدن محض آلہ اور واسطہ ہے۔

گوشت پارہ آدمی از زور جاں
مے شگافد کوہ را با بحروکان

Marfat.com

روح بدن کی محتاج نہیں، نہ اس کے فعال ہونے کے لیے بدن کی ضرورت ہے کہ ''روح دارد بے بدن بس کاروبار'' اس کی ضرورت بدن کو ہے کہ تن بے روح خس و خاشاک کا ڈھیر ہے۔

جان زریش و سبلت تن فارغ ست
لیک تن بے جاں بود مردار و پست

بدن اس کا ظاہری لباس ہے، اس کی حقیقت کا نہ جزو نہ لازم، خواب میں جسم اپنی جگہ ہوتا ہے اور روح محو سیر اور سرگرم تماشا، اس لیے بدن کی اپنی کوئی اہمیت نہیں، رہے نہ رہے۔

تابدانی کہ تن آمد چو لبیس
رو، بجو لابس، لباسے راملیس
روح راتوحید اللہ خوش ترست
غیر ظاہر دست و پاے دیگر ست
آں توئی کہ بے بدن داری بدن
پس مترس از جسم، جاں بیروں شدان

جسم تو اس کی راہ کا پتھر ہے، اس کی فعالی میں حائل ہو کر اس کو سست قدم بنا دیتا ہے۔

حدّ جسمت یک دو گز خود بیش نیست
جان تو تا آسماں جولاں کنی ست
تا بہ بغداد و سمر قند اے ہمام
روح را اندر تصور نیم گام

ابدان کی زندگی بغیر استثنا، روح و رواں سے وابستگی کی وجہ سے ہے، تاہم بدن اپنی کسی خصوصیتوں کے باعث یکساں نہیں ہیں، کچھ گوہر بداماں اور کچھ خزف ریزوں سے بھی خالی۔

ایں صد فہاے قوالب در جہاں
گرچہ جملہ زندہ انداز بحرع جاں
لیکن اندر ہر صدف نبود گہر

Marfat.com

چشم بکشا، در دل ہر یک نگر

گوہر بداماں مصفا اور روشن، باقی تاریک اور خاک آلود:

درخلائق روحہاے پاک ہست

روحہاے تیرہ و گلناک ہست

اوہام وتخیلات، فرضی نفع وضرر اور موت و بربادی کے کھٹکے روح کو جسد خاکی سے چھٹائے رکھتے ہیں، اس کی آزادی پر بندش لگاتے ہیں، اس کی روشنی کو دھندلا کر دیتے ہیں اور آہستہ آہستہ وہ بالکل تاریک اور خاک آلود ہو جاتی ہے اور ان کے لیے عالم بالا کی طرف، جہاں کی وہ ہیں، توجہ دشوار ہو جاتی ہے۔

جان ہمہ روز از لکد کوب خیال

در زیاں و سود و ازخوف زوال

نے صفائے ماندش نے لطف فر

نے بسوے آسماں راہِ سفر

ایسی تاریک خاک آغشتہ اور حریت باختہ روحیں بدن سے وابستہ رہنے کے قابل نہیں، ان سے تو ہاتھ دھو لینا بہتر ہے۔

ایں چنیں جانے چہ درخوردتن ست

ہیں! بشواے تن ازیں جاں ہر دو دست

تاہم روح کا بدن کی طرف بشدت میلان اور تیرگی اس کی فطرت نہیں، اس کا فطری رجحان عالم بالا کی طرف ہے۔

میل جاں اندر حیات و درحی ست

زانکہ جاں، لامکاں اصل وے ست

اس کی توجہ کو موثر اور فعال بنانے کے لئے احساسات اور عقل وفہم کو بُرے میلانات سے بچانا ضروری ہے۔

چشم حس اسپ ست و نورحق سوار

بے سوار ایں اسپ خود ناید بکار

Marfat.com

پس ادب کن اسپ را از خوے بد
ورنہ پیش شاہ باشد اسپ ردّ

شاہی رستہ شاہ ہی جانتا ہے جب تک اس کی نظر اور اس کی روشنی حواس میں نہیں ہوگی عالم بالا کی طرف توجہ مفید اور بکار آمد نہیں ہوگی۔

اسپ بے راکب چہ د اند رسم وراہ
شاہ باید تا بد اند شاہراہ

جان عالم بالا کی طرف متوجہ ہو جائے تو لکد کوب خیال سے نجات پالیتی ہے، سود و زیاں کا فریب جاتا رہتا ہے اور زوال وفنا کا ڈر نکل جاتا ہے، دوام اور ابدیت حاصل ہو جاتی ہے۔

باز چوں جان رو سوئے جاناں نہد
رخت رادر عمر بے پایاں نہد

جب تک جاناں کی طرف توجہ نہو، روح کی کوئی معنویت نہیں۔ نقش بادشاہ کا ہی کیوں نہ ہو، بے جان ہے تو نقش بدیوار ہے، بے حس و بے حرکت صرف آرائش وہ بھی دوسروں کے لئے۔

نقش اگر خود نقشِ سلطاں یا غنی ست
صورت از جان خود بے چاشنی ست
زینتِ رو از برائے دیگراں
بازکردہ بیہدہ چشم و دہاں

غیر مصفا روح وہی میں سرایت کیا ہوا روغن ہے، متھے بغیر الگ نہیں ہوتا۔ اسی طرح روح کو صاف کیے اور نکھارے بغیر اس کے جوہر نہیں نکلتے۔

جوہر صدقت خفی شد دردروغ
ہمچو طعم روغن اندر طعم دوغ
آں در وغت ایں تن فانی بود
راست ست آں، جان زبانی بود

Marfat.com

باری تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تعمیل سے روح میں نکھار آتا ہے اور وہ بارگاہِ شاہی میں بار پاسکتی ہے، جو نظروں سے غائب ہوتے ہوئے بھی آشکار اور عیاں ہے۔

یوسف حسنی و ایں عالم چو چاہ
دین رسن صبر ست بر امر الہٰ
در رسن زن وست بیرون روز چاہ
تا بہ بنی بارگاہ بادشاہ
تا بہ بنی عالم جانِ جدید
عالم بس آشکار و ناپدید

جان کی وابستگی مادّیت سے نہیں رہتی اور عالم جان سے اس کا اتصال ہو جاتا ہے تو اسباب وعلل کا یہ عام ربط اس کے لیے بندش نہیں رہتا اور طبعی اسباب کو توڑ دینا اس کے لیے کھیل ہو جاتا ہے، عرفی اسباب کے بغیر اس سے چیزیں سرزد ہونے لگتی ہیں۔

آنکہ بیروں از طبائع جان اوست
منصب خرق سببہا آنِ اوست

روح کی تیرگی کا باعث بدن ہے، بدن سے مخلصی کے بعد روح ہی روح رہ جاتی ہے۔ اور اسرار الٰہی اس پر منکشف ہو جاتے ہیں۔

غفلت از تن بود چوں تن روح شد
بیند او سرار را بے ہیچ بُدّ

اس روشنی کے بعد نہ روشنی کی ضرورت رہتی ہے نہ روشنی کا طلب گار رہتا ہے۔ منطقی دلائل لغو معلوم ہوتے ہیں، لازم وملزوم، مثبت، نافی، اقتضا اور مقتضی جیسی اصطلاحیں بے معنی ہو جاتی ہیں۔ دیکھنے والے کو پتے نشان کی کیا ضرورت۔

ضوء جاں آمد نما ندایں مستضیٔ
لازم و ملزوم، نافی مقتضی!
زانکہ بینائے کہ نورش بازغ ست
از دلیلِ چوں عصا کش فارغ ست

Marfat.com

روح حیوانی، روحِ انسانی، روح مقربین:

مولانا کے ارشادات پر مجموعی نظر ڈالنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ حیوانی روح عام روحِ حیات ہے، حس و حرکت ارادی کا سر چشمہ۔ یہ حیوانی روح اپنے کمال پر پہنچ کر انسانی روح سے وابستہ ہونے کی صلاحیت پیدا کر لیتی ہے۔ انسانی روح یا نفس (139) جس کو حکمائے اسلام نفس ناطقہ کہتے ہیں، الگ الگ اشخاص کا الگ الگ ہونے کے باوجود اپنی استعداد کی کمی بیشی کے مطابق مرکزی حیاتِ عقلی یا عالم بالا سے متعلق ہے۔ مرکز تعقل و تاثیر، بحرِ حیات یا آفتاب جانہا ایک ہے اور انسانی نفوس و ارواح کو اس سے اتصال اور تعلق ہے، خواجہ تاشی نے انسانی نفوس کی کثرت میں ایک طرح کی وحدت پیدا کر دی ہے۔ بہت سے دریچوں میں جلتے ہوئے چراغ اگر کسی ایک مشعل کے شعلے سے مربوط ہو جائیں اور مل جائیں تو سب چراغوں کی روشنی ایک ہو جاتی ہے۔ حیوانی نفس یا روحِ حیات، انسانی اشخاص اور دوسری جاندار اکائیوں میں الگ الگ ہے۔ انسانی نفس یا روح حیات کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ کثرت کے باوجود اپنی الگ الگ استعدادوں کے مطابق ''بحر حیات'' یا ''آفتاب جانہا'' سے مل کر شخصی وحدت بن گئی ہے اور بے تعداد اشخاص ایک ہی بحرِ حیات سے مستفید ہو کر ایک اکائی جیسے ہو گئے ہیں۔

تفرقہ در روح حیوانی بود
نفس واحد روح انسانی بود
گفت حق ''رش علیہم نورہ''
مفترق ہرگز نہ گردد نورِ او

شخصی وحدت کے طاری ہونے کے باوجود اشخاص کی کثرت حقیقت ہے اور اس کی وجہ بدنوں یا دریچوں کی کثرت ہے۔ یہ دریچے ٹوٹے اور بیچ کی دیواریں منہدم ہوئیں، اور شخصی چراغ کی روشنی جو پہلے سے ''آفتاب جانہا'' کی روشنی میں مدغم تھی، ختم ہوئی، تقسیم نور کے بجائے ایک نور رہ گیا۔

جمع گفتم ''جانہا'' شان من باسم
کان یکے جان صد بود نسبت بجسم

Marfat.com

ہمچوآں یک نور خورشید سماء
صدبود نسبت بصحن خانہا
لیک یک باشد ہمہ انوار شان
چونکہ برگیری تو دیوار از میاں

علم اور تاثیر کا باعث روح انسانی کی استعداد اور بحرِ حیات سے اتصال ہے۔ یہ اتصال جتنا زیادہ، جتنا مادّی اندیشوں سے پاک ہوگا، اتنے ہی علم اور تاثیر زیادہ ہوں گے۔ یہ فرق ان حدوں تک کم وبیش ہوسکتا ہے کہ گویا الگ الگ جنسیں ہیں۔ عوام اور اولیا، انبیاء فرشتے اور پھر روح محمدی گویا الگ قسم کی جانیں ہیں جن میں کوئی اشتراک نہیں جیسے ''ہست جانے درو ولی و درنبی۔''

بگزر از انساں وہم ازقال وقیل
تالب دریائے جان جبرئیل
بعد از انت جان احمد لب گزد
جبرئیل از بیم تو واپس خزد

روح انسانی لافانی ہے، ابدان کی فنا کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ اعضاو جوارح سے تعلق جاتا رہتا ہے، اس کی استعدادیں اپنے کمال پر پہنچ جاتی ہیں اور ان کا تزکیہ ہوچکتا ہے تو اسے مزید جولانیوں اور ترقیوں کے موقعے حاصل ہوجاتے ہیں، نئے بال و پر پھوٹ آتے ہیں اور نورانیت میں اضافہ ہوجاتا ہے۔ جان انسانی کی یہ اپنی خاصیت ہے کسی سے مانگی ہوئی نہیں۔

روزِ مرگ ایں حس تو باطل شود
نورجاں داری؟ کہ یار دل شود
نورِ دل از جان بود اے یار غار
مستعارآں رامدان اے مست عار
آن زماں کیں دست و پایت بردرد
پر و بالت ہست؟ تاجاں بر پرد

جیسے کہ گزر چکا ہے روحِ انسانی عالم اجساد کی مخلوق نہیں۔ نفوس، ملائکہ اور عقول سے

Marfat.com

اس کا رشتہ ہے۔اس رشتے سے ان کی طرف سے روح انسانی کو برابر پیغام آتے رہتے ہیں کہ عناصر سے رشتہ توڑ دو اور اپنے اصلی رشتہ داروں سے جوڑو۔ یہ پیغام ضمیر کی معرفت ہوں یا انبیا و اولیا کی معرفت لیکن روح اپنی مادّی آلودگیوں کی وجہ سے ان پیغاموں کو برابر نظر انداز کرتی رہتی ہے۔الا ماشاءاللہ۔

روح او خود از نفوس واز عقول
روح اصل خویش راکردہ نکول
از عقول و از نفوس پر فضا
نامے آید بجاں ، کاے بے وفا
یارگانِ پنج روزہ یا فتی
روز یاران کہن بر تافتی

لیکن جب کبھی اور جس کسی پر یہ پیغام اثر کر جاتے ہیں اور وہ دنیائے تن سے بے تعلق ہو کر اصل سرچشمے میں مل جاتا ہے تو یہ سرچشمہ اس کی حیات ہو جاتا ہے اور نئی جان میسر آجاتی ہے اور وہ.......

ہمچوں جان بے گریہ و بے خندہ شد
جانش رفت و جان دیگر زندہ شد

جانِ جاں یا جانِ کل:

تدبیر بدن، حس و حرکت، شعور و تعقل اور ارادہ، تاثیر و فعالی بظاہر جان و روح کا عمل ہے لیکن یہ اس کا آزاد عمل نہیں۔ایک دوسرا ماورائی سبب ہے جو بالکل مخفی ہے، یہ مخفی سبب جان جان یا جان کل ہے۔

تیر پران بین و ناپیدا کمان
جا نہا پیدا و پنہاں جان جان

جان کی فعالی اور تاثیر کی حقیقی علت یہی جانِ جاں ہے کہ ''روح روحے ست کہ خو اندیش'' روح کی ظاہری کارگزاری اس برتر سبب کا تصرف ہے، روح اور جان فقط واسطہ

Marfat.com

اور آلہ ہے۔

عقل عقل و جانِ جاں اے جان توئی
عقل و جان خلق راسلطان توئی

جان جاں کے سامنے ہماری جان کی یہ بھی حیثیت نہیں کہ اس کا مذکور ہو۔

ماکہ باشیم اے تو مارا جانِ جاں
تاکہ مابا شیم با تو درمیاں

نامصور اور غیر جسمانی ہوتے ہوئے ہماری صورت اور جسمانیت اس کی آفرینش ہے۔

بے زد ستے دستہا با فدہی
جان جاں سازد مصور آدمی

تکوینی امر، جہاں آفرید گار ''کُن'' یا نطق حق و گفتِ باری یہی جان جاں اور ''کل کل'' ہے۔

آں دل نطقت کہ جزو جزو ہاست
فائدہ شد، کُل کل خالی چراست
آں دم نطقے کہ جاں جا نہاست
چوں بود خالی زمعنی، گوے راست

ہماری جانوں کا باثمر اور بارور ہونا اسی جانِ جاں یا جان کل سے اتصال اور تعلق پر موقوف ہے۔

جان کل باجان جزو آسیب کرد
جان از ودرے ستد درجیب کرد
پس زجانِ جاں چو حامل گشت جاں
از چنیں جانے شود حامل جہاں

اس جانِ جاں کی حقیقت کیا ہے؟ مولانا کے بیانات بالا کی روشنی میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جانِ جاں اور جان کل باری تعالیٰ ہے ساتھ ساتھ جانِ اول مظہر درگاہ اور جان جاں

Marfat.com

مظہر اللہ ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ جان جاں باری تعالیٰ نہیں۔ چنانچہ آنے والا شعر کافی مبہم ہے۔ سوال یہ ہے کہ آنے والے شعر میں جانِ اوّل یہی جان جز و یا انسانی روح ہے اور ارسطا طالیسی فلسفے کی عقل اول؟ عقل اول باری تعالیٰ کی پہلی معلول یا مخلوق ہے اور درگاہ یا خارج از ذات پوری کائنات کا علمی مظہر ہے، کائنات اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ علمی حیثیت میں اس میں ظاہر ہے اور وہی اس کا علم ہے کیا مولانا عقول دہ گانہ کے سلسلے کے کم از کم عقل اول کے علت ہونے کے قائل ہیں مثنوی یا ''فیہ مافیہ'' میں اس کی کوئی شہادت نہیں بلکہ ان کے انداز فکر کے یہ خلاف ہے یا جان اول سے جان ز و مراد ہے۔ جانِ جزو، جانِ کل سے اتصال کے باعث مظہر درگاہ ہو سکتی ہے اور یہی ان کی فکر سے مناسب ہے۔ غرض یہ کہ جانِ اول وہ کوئی بھی ہو مظہر درگاہ ہے، اس کے حدود بیرون ذات تک محدود ہیں اور جانِ جاں خود باری تعالیٰ کا مظہر ہے، اس لئے اس کے حدود علم و قدرت کی کوئی انتہا نہیں، اس کے تصرف نامحدود اور بے نہایت ہیں۔

جانِ اول مظہر درگاہ شد

جانِ جاں خود مظہر اللہ شد

جان جاں اپنی ان تاثیروں اور اس اقتدار کے ساتھ اگر مظہر اللہ ہے، خود باری تعالیٰ نہیں ہے نہ اس کا وصف قائم ہے تو یہ کاہے کی تعبیر ہے، اس سے مولانا کی کیا مراد ہے، مثنوی یا ''فیہ مافیہ'' میں کسی ایسی حقیقت کا ذکر نہیں جس کو باری تعالیٰ سے الگ جانِ جاں کے اوصاف کا حامل مانا جائے۔ شیخ اکبر کی ''حقیقتِ محمدیہ'' باری تعالیٰ کے اسم جامع، اللہ کا مظہر اور اس کی خارجی صورت ہے، الوہی صفات کی حامل، تو کیا مولانا کی ''جانِ جاں'' اور شیخ کی ''حقیقت محمدیہ'' ایک ہی تصور کی دو تعبیریں ہیں؟ حقیقت محمدیہ کے تصور کی بنیاد وجود یا حقیقت کی وحدت ہے لیکن مولانا اس کے قائل نہیں۔ شیخ کی دنیا تعینات و تنزلات کی دنیا ہے، مثنوی میں ان کا اشارہ نہیں۔ بہر حال مولانا کا یہ بیان کافی مبہم او مجمل ہے۔ دوسرا نسخہ ''جان ایں جان مظہر اللہ شد'' ہے لیکن حاصل میں کوئی فرق نہیں۔

مولانا نے پہلے کہا ہے کہ روح کی تاثیر اور فعالی اس کا علم اور اس کی آگاہی ہے، علم و آگاہی بیش اور غیر معمولی ہیں تو یہ روح الٰہی ہے، گویا باری تعالیٰ کا قرب بلکہ بے چون

Marfat.com

اتصال اسے حاصل ہے۔

روح را تاثیر آگاہی بود
ہر کرا ایں بیش اللّٰہی بود

ایسے علوم اور ایسے اسرار بھی ہیں جو عام روحوں کی پہنچ سے باہر ہیں، ان کا شعور ان کی ذاتی فطرت اور نہاد نہیں وہ شعور کے اس میدان میں جماد ہیں گویا وہ یہاں جان نہیں ہیں کیونکہ جان کی حقیقت شعور اور آگہی ہے اور وہ یہاں صفر ہیں۔

چوں خبر ہا ہست بیرون از نہاد
باشد ایں جان ہاد راں میدان جماد

اس سیاق میں شعر بالا پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جان جاں میں پہلی جان کے معنی اصل ہیں روح نہیں اور جانِ جاں سے اصلِ جان مراد ہے جو اللّٰہی ہے نہ کہ اللہ اور باری تعالیٰ یہ اصل جان (بلکہ اصل خلق اور انسانی جان کی منشا اور بنیاد (140) قطب عالم ہے جو گویا ذات ایزدی کا پرتو اور سایہ ہے۔ اس میں خود ذات منعکس ہے اس لیے علم و آگہی کا کوئی ایسا میدان نہیں جس میں اس کی تگ و تاز نہ ہو۔ یہ جانِ جاں دوسری جان ہے جو جانِ حیوانی میں سے ابھرتی ہے اور اس کی جگہ لیتی ہے۔

آں زماں کیں جان حیوانی نماند
جان باقی با یدت برجان نشاند

اور گویا آدمی دوسری بار پیدا ہوتا ہے، اس کی جان دوسری بار اس سے متعلق ہوتی ہے اور اس پر چھا جاتی ہے، وہ سراسر جان ہو جاتا ہے اور تمام اسرار اس کے لیے ہویدا اور ظاہر ہوتے ہیں کہ ''غفلت از تن بود چوں تن روح شد'' تو وہ ہمہ تن آگہی ہو گیا۔ اس جانِ نو کی پیدائش سے ''عالم جانِ جدید'' کے سامنے ہوتا ہے۔ اور سلسلۂ اسباب و علل ٹوٹ پھوٹ جاتا ہے۔

چوں دوم بار آدمی زادہ بزاد
پاے خود بر فرق علّتہا نہاد

برخلاف ازیں عام انسانی جان جو پہلی ہے اور دوسری ولادت سے نہیں گزری ہے،

Marfat.com

مظہر درگار ہے، اس کی عام صفات صفاتِ باری کا عکس ہیں۔ درگاہ استعارہ باری تعالیٰ کی زائد از ذات صفات کے لیے بعید اور دور کا استعارہ نہیں۔ صفات خلق کا باری تعالیٰ کی صفات کا عکس ہونا مولانا کے نزدیک ثابت ہے، اس میں زادۂ اول اور زادۂ دوم کی تخصیص نہیں نہ صفات کی کوئی خصوصیت ہے۔

علم شان و عدل شان و لطف شان
چوں ستارہ چرخ در آبِ روان
پادشاہان مظہر شاہی حق!
فاضلان مرأت آگاہی حق

حاصل یہ ہے کہ جان جزو جو زادۂ اول ہے، مظہر گاہ ہے اور اصل جان جو قطب اور زادۂ دوم ہے مظہر ذات ہے۔

مولانا کا تصور روح اور مسلم فلاسفہ:

مسلم فلسفی نفس ناطقہ یا انسانی روح حیات کو سلسلۂ مجردات کا آخری حلقہ کہتے ہیں۔ عنصری مادّے کی استعداد اپنے آخری کمال پر پہنچ جاتی ہے تو عقل فعال کی طرف سے وہ نفس ناطقہ یا نفس انسانی سے سرفراز ہوتا ہے۔ نفس انسانی بدن کے ذریعے سے اپنی تکمیل میں مصروف ہو جاتا ہے اور مجردات عالیہ سے اتصال اور تعلق کی صلاحیت پیدا کرتا ہے۔ پوری طرح مستعد اور قابل ہو چکنے پر مجردات سے اس کا تعلق قائم ہو جاتا ہے اور مجردات کے علوم یقینیہ اس کو حاصل ہونے لگتے ہیں اور وہ ان سے مسرت اندوز ہوتا ہے۔

مادیات میں غیر معمولی انہاک مجردات سے کسبِ فیوض میں مانع ہے اور نفس انسانی کی شقاوت کا باعث۔ برخلاف ازیں بدن سے وابستگی کے باوجود بدنی مطالبات سے اعراض اور مجردات سے انہاک وشغف انسانی نفوس کو اس زندگی میں بھی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب رکھتا ہے۔ بدنی زندگی یا دنیوی حیات کے بعد اہلِ عرفان اپنی ان تکمیلوں کی وجہ سے جن کو دنیوی زندگی میں کر چکے ہیں عالم قدس سے متعلق ہو جاتے ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ کمال پر فائز ہو کر سرمدی مسرت سے ہمکنار ہو جاتے ہیں۔ (141)

Marfat.com

مولانا کی ارواح جزویہ میں نفوس انسانی کا یہ فلسفیانہ تصور پوری طرح شامل ہے اور پوری تفاصیل کے ساتھ۔فرق کچھ ہے تو صوفیانہ انداز نظر کا ہے۔ مجردات سے اتصال اور عقول کی فعالی اسلامی مسلمات نہیں۔عباد اور افعال عباد کا خالق باری تعالیٰ ہے اس لیے ارواح اور ان کے افعال براہِ راست جانِ جاں یا باری تعالیٰ کی خلق ہیں اور وہی ان کے لیے با اختیار اور حقیقی سبب ہے، چنانچہ ارواح جو کچھ کمالات حاصل کرتی ہیں وہ عقول مجردہ سے اتصال کے بجائے قرب حق اور اتصال جان جاں سے حاصل کرتی ہیں اور وہی ان کو واسطہ بنا کر اپنی فعالی کا اظہار کرتی ہیں اور یہ اس کا مظہر ہو جاتے ہیں۔

عقل:

مولانا کے نزدیک عقل انسانی اور عقل حیوانی دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔عام انسانوں کی عقل اور ہے اور انبیا اور اولیا کی اور۔

غیر فہم و جاں کہ درگا و خرست
آدمی را عقل و جانِ دیگر ست
باز غیر عقل و جانِ آدمی
ہست جانے در ولّی و در نبی

انسانی عقل جس مرحلے پر ہے وہ مرحلہ نہ ابتدائی ہے نہ آخری۔انسان کی خلق مٹی سے ہوئی ہے جو جمادات سے ہے اور جمادات کی اپنی ایک عقل ہے۔

طاعتِ سنگ و عصا ظاہر شود
وز جماداتِ دگر مخبر شود
کہ ز یزداں آگہیم و طائعیم
ماہمہ بے اتفاقے ضائعیم

وہ نطفہ ہوا، علقہ ہوا، مضغہ ہوا اور نشو و نما پائی، گویا بناتی منزل آ گئی۔نباتات کی الگ عقل ہے۔

گر نبودے چشم دل حنانہ را (142)
چوں بدیدے ہجرِ آں فرزانہ را

Marfat.com

چنانچہ جن راہوں سے اس نے سفر کیا ہے ان راہوں کی اپنی مستقل عقلیں ہیں گو اپنے اس مرحلے پر اس کو پہلے مرحلوں کی عقلیں یاد نہیں ہیں کہ ''عقلہائے اولینش یاد نیست'' انسانی عقل اور حیوانی عقل میں اگر فرق ہے تو نباتاتی اور جماداتی عقلوں میں بھی فرق ہونا چاہئے۔ چنانچہ مولانا کے انداز فکر کے مطابق عقل ایسی مشترک حقیقت نہیں جو سب میں یکساں ہو۔ انسانی عقلیں مشترک ہوتے ہوئے بھی ایک درجے کی نہیں ہیں۔ بے شمار درجے ہیں۔ کوئی آفتاب ہے کوئی زہرہ، کوئی شہابہ ہے کوئی چراغ اور کوئی آتشیں ستارہ۔ انسانی عقلوں میں فرق کا یہ فائدہ ہے کہ عقل پر غفلت کا پردہ پڑ جائے تو عالی مرتبہ عقل اس کے پردۂ غفلت کو چاک کر کے یزداں بین نور سے اسے منور کردے اور اس کو باری تعالیٰ کی طرف متوجہ کردے۔

ایں تفاوت عقلہا را نیک داں
در مراتب از زمیں تا آسماں
ہست عقلے ہمچو قرص آفتاب
ہست عقلے کمتر از زہرہ شہاب
ہست عقلے چوں چراغ سر خوشی
ہست عقلے چوں ستارہ آتشی
زانکہ ابراز پیش اوچوں واجہد
نور یزداں بیں خرد ہا بر دہد

عقل کل اور عقل جزو:

مولانا کے یہاں عقل جزوی یا عقل جزو اور عقل کلّی یا عقلی کل کی تفریق ہے۔ اس تفریق کا کیا منشا ہے پوری طرح واضح نہیں، یہ تفریق محض فرق مراتب ہے اور سب کی حقیقت ایک ہے یا یہ الگ الگ حقیقتیں ہیں اور جزویت اور کلیت ویسی ہی نسبتی ہے جیسے انسان اور باری تعالیٰ کی جزوی (143) عقل، عقل کل کا حقیقی حصہ ہے، عقل سے زیادہ یہ کشفی مسئلہ ہے۔ عقل کی حقیقت، اس کی خصوصیات اور پوری کائنات اور خاص طور سے

Marfat.com

انسان سے اس کے تعلق کی کیفیت، ان سب کے بارے میں مثنوی میں ابہام اور انتشار ہے۔ سلسلے کے تمام اشعار پر یکجائی نظر ڈالنے سے ہم آہنگ، مربوط اور واضح تصور تک پہنچنا آسان نہیں۔ میں نے انہیں مربوط کرنے اور ان سے ایک واضح تصور قائم کرنے کی کوشش کی ہے، معلوم نہیں میں اس میں کتنا کامیاب ہوا ہوں۔ میرا یہ ربط کتنا غیر مربوط ہے۔ خود میری نظر میں بھی ہے اور سراسر غلط بھی ہو سکتا ہے۔ تاہم مولانا کے مشاہدات سے فائدہ اٹھانے میں غالباً حائل نہیں ہوگا۔

عقل کل یا عقل کلّی:

عقل کل یا عقل کلّی اور فرستہ اپنی ذات اور اپنے جوہر کے اعتبار سے ایک ہیں۔ ''فیہ مافیہ' میں مولانا نے عقل اور فرشتے کے فرق کو اس طرح واضح کیا ہے کہ ایک کی مثال موم کی ہے اور دوسرے کی مومی ہی موم ہیں اور موم کو اگر پرند کی شکل دے دی جائے تو اس کے موم ہونے میں کوئی تفاوت نہیں آئے گا۔ (144)

چوں فرشتہ و عقل کا یشاں یک بدند
بہرِ حکمتہا ش دو صورت شدند

یہ اپنے زمانۂ خلق اور وجود کی ابتدا کے لحاظ سے دونوں جہاں سے مقدّم ہے۔

نے؟ کہ اول دست یزدانِ مجید
از دو عالم پیشتر عقل آفرید

یہ بہت لطیف ہے (145)، قائم ہے، اس میں کاواکی اور انتشار نہیں، اس کا مطمح اور مقصد ایک ہے۔

عقل کل راگفت مازاغ البصر
عقل جزوی میکند ہر سو نظر

حوادث و احوال سے متاثر نہیں ہوتی کہ ''عقل کلی ابن از ریب المنون'' مغز و جوہر ہے ''عقل کل مغز ست و عقل جزو پوست'' اس کا کوئی قدم ایمان و یقین کے بغیر نہیں اٹھتا۔ ''عقل کل کے گام بے ایقان نہد'' قابل اعتماد ہے، رہنمائی میں اس کی ہدایت اور اس کا

Marfat.com

مشورہ لائق پذیرائی ہے۔ ''عقل کل را ساز اے سلطاں وزیر'' یہ باری تعالیٰ کی بخشش ہے کسب وتحصیل سے نہیں حاصل ہوتی۔

عقلِ دیگر بخشش یزداں بود
چشمۂ آں درمیانِ جان بود

غیب بیں اور غیب گو ہے۔ چھپی ہوئی حقیقتوں کو دیکھ لیتی ہے اور ان کی خبر دے دیتی ہے۔

نیست بازی با ممیّز، خاصہ او
کو بود تمیز و عقلش غیب گو

کائنات کی اپنی حقیقت یہ ہے کہ وہ عقل کل کا تخیل اور اندیشہ ہے۔

ایں جہان یک فکرت ست از عقل کل
عقل چوں شاہ است و فکر تہا رُسل

چنانچہ کائنات اسی کے تخیل اور اندیشے کا حسّی تشکل ہے اور گویا عقل کلی کی محسوس صورت ہے۔

کل عالم صورتِ عقل کل ست
کوست بابائے ہر آنکہ اہل قل ست

کائنات کی یہ حسّی شکلو صورت عقل کل پر چھا گئی اور اس کو مستور کر کے اپنے آپ نمایاں ہوگئی۔ کائنات کی صورتیں گویا اس سمندر کی موجیں ہیں جنہوں نے اصل سمندر کو چھپا لیا ہے۔

عقل پنہاں ست وظاہر عالمے
صورت ماموج ویا ازوے نمے

عقل کل کے ظہور میں عالم ظاہر کی یہ حسی صورتیں حائل ہیں، ان صورتوں کی نمود عقل کل کی روپوشی ہے اور ان کی روپوشی عقل کل کی نمود ہے اور یہ مقابلہ برابر جاری ہے۔ ''نقش نمرودست وعقل وجان خلیل'' ایک نقش باطل دوسری حقیقت حقہ، باطل حق کو چھپائے ہوئے ہے۔

Marfat.com

عقل با حس زین طلسمات دو رنگ

چوں محمد با ابوجہلاں بجنگ

عقل کل کا عقل جزوی سے اتصال بے طلب نہیں، تقاضا بر تقاضا درکار ہے۔ شوق و طلب سے دریائے جود میں جوش آتا ہے اور عقل کل کی لہر عقل جزوی کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے۔

عقل جزوی از کل گویا نیستے

گر تقاضا بر تقاضا نیستے

چوں تقاضا بر تقاضا میرسد

موج آں دریا بد انجا میرسد

اور پھر عقل جزوی فرشتوں کی طرح لوح محفوظ سے استفادہ کرنے لگتی ہے۔

چوں ملک از لوح محفوظ آں خرد

ہر صباحے درس ہر روز برد

اب نہ کاواکی کی رہتی ہے نہ ہرسوئی کی ''عقل مازاغ ست نور خاصگاں'' اور یہ عقل جزوی عقل کل کی صورت میں بحر بیکراں ہو جاتی ہے۔

بحرِ بے پایاں بود عقلِ بشر

بحر راغواص یا بد اے پسر

اس بحرِ بے پایاں میں ہماری صورتیں طشتوں کی طرح ادھر سے ادھر دوڑتی پھرتی ہیں اور جب تک عشق الٰہی اور شوق ایزدی سے یہ بھر نہیں جاتے اوپر ہی اوپر تیرتے رہتے ہیں، بھرے نہیں کہ ڈوبے اور نمود گئی۔

صورت ما اندریں بحرِ عذاب

مے دَوَد چو کاسہا بر روئے آب

تانشد پر بر سردریا ست طشت

چونکہ پر شد طشعت دروے غرق گشت

بے بندش اور آزادے ہے، اس کے بازو جبریلی بازو ہیں کہ ''عقل ابدالاں چو پر

Marfat.com

جبرئیل'' اور دیدۂ حس اس کے قیدی ہو جاتے ہیں۔ خود عقل اسیر روح ہے۔

حس اسیر عقل باشد اے فلاں
عقل اسیر روح باشد ہم بداں

عقل میں ادراک و شعور جاں کا رہین منت ہے، یہ جان کا عمل ہے کہ عقل تدبیر اور غور و خوض کرتی ہے۔

عقل از جاں گشت با ادراک و فر
روح اور اکے شود زیر نظر
لیک جان در عقل تاثیرے کند
زاں اثر عقل تدبیرے کند

جان اور روح عقل کے باز و کھولتی ہے وہی بند اور ٹھہرے کاموں کو درست کرتی ہے۔

دست بستہ عقل راجان باز کرد
کارہائے بستہ راہم ساز کرد

حواس کو سُلا دیتی ہے تا کہ جان کے اندر جو اسرار اور علوم چھپے ہوئے ہیں انہیں بے نقاب کرے۔

حس رابخواب ، خواب اندر کند
تا کہ غیبہا ز جان سر برکند
ہم بہ بیداری بہ بیند خوابہا
ہم زگردوں برکشاید بابہا

اس بحرِ بے پایاں سے صورت کے ساتھ اتصال و تعلق ممکن نہیں۔ اگر صورت اس تک پہنچنے کا کوئی وسیلہ فراہم کر لیتی ہے تو یہ بحر بے پایاں اسے اس وسیلے سے دور پھینک دیتی ہے۔

ہرچہ صورت مے وسیلت سازدش
زاں وسیلت بحر دور اندازدش

اس دریائے ناپیدا کنار میں ڈوبے اور اپنی ہستی کو مٹا کر خود بحر ہوئے بغیر اس کو کوئی نہیں پا سکتا، جو مردان خدا اپنی ہستی مٹا کر خود عقل کل ہو گئے وہی عقل کل، نفس کل اور عرش و

Marfat.com

کرسی سب کچھ ہیں۔

عقل کل و نفس کل مرد خداست
عرش و کرسی رامدان از وے جداست

اس عینیت اور ایک ہوجانے کی وجہ سے وہ آسمان جو اندیشۂ عقل ہیں انسانی فکر و اندیشہ بن جاتے ہیں۔

تابدانی کآسما نہا اے سمی
ہست عکس مدر کات آدمی

عقل کا انسان سے اتصال بے چون اور نا قابل تصور ہے۔

قرب بے چون ست عقلت رابتو
نیست از پیش و پس وسفل و علو

اپنی ان خصوصیتوں کے باوجود باری تعالیٰ کو سمجھنے سے قاصر ہے کہ ''عقل کل آنجاست از لایعلمون'' باری تعالیٰ اور خود عقل سے عاقل تر اور جان سے جان تر ہے۔

بے جہد بد عقل و علام البیاں
عقل تر از عقل، و جاں تر ہم زجاں

اس کو کوئی کیسے سمجھ سکتا ہے خود عقل میں عقل اس کے پاس سے آئی ہے، حقیقتاً وہ عقل کی بھی عقل ہے۔

عقل عقل و جانِ جاں اے جاں توئی
عقل و جانِ خلق راسلطاں توئی
عقل کل سرگشتہ و حیران تست
کل موجودات در فرمان تست

عقل یا عقل جزوی:

عقلِ جزوی یا کاروباری اور عملی عقل، عقل کل کا حصہ ہے تو ناقص اور ہیچکارہ۔

عقل عقلت مغز و عقل تست پوست
معدۂ حیواں ہمیشہ پوست جوست

Marfat.com

اور اس کا فرد اور قسم ہے تو پست و حقیر، کم سے کم مفید کہ ''عقل جزوی کر گسے آمد اے مقل'' فطری ملکہ ہوتے ہوئے بھی اس کی نشو و نما کسب اور مشق سے ہوتی ہے۔

عقل دو عقل ست اول بکسی

کہ در آموزی چو در مکتب صبی

اس کو درونِ خانہ سے سروکار نہیں ''عقل از دہلیزے ماند برون'' یہ ایک طرح کی چمک اور برق ہے، اس چمک اور برقابی کا مقصد ہستی حقیقتی کی طرف شوق کو ابھارنا ہے، اس کی رہنمائی میں سفر کرنا خطروں کو دعوت دینا ہے۔

عقل جزوی ہمچو برق ست و درخش

درد رخشی کے تو اند شد بد خش

نیست نور برق برائے رہبری

بلکہ امرست ابر راکہ مے گری

برق عقل مابرائے گریہ است

تا بگرید نیستی درشوق ہست

ایقان واذعان کے بجائے اس کا سرمایہ وہم وگمان ہے۔

عقل جزوی آفتش و ہم ست وظن

زانکہ در ظلمات شد اور اوطن

کاواک اور ہرجائی ہے ''عقل جزوی مے کند ہر سو نظر'' ریزہ ریزہ اور منتشر ہے ''زر عقلت ریزہ است اے متہم'' ہزاروں مقصد، سیکڑوں آرزوئیں، کسی کی توجہ کسی طرف کسی کا رخ کسی جانب۔

عقل تو قسمت شد بر صد مہم

برہزاراں آرزو و علم و رم

ان اجزائے پریشاں کی شیرازہ بندی کے بغیر حقیقت سے اتصال ممکن نہیں کہ ''برقراضہ مہر سکہ چوں نہم'' ان صد رپارہ اجزا کو عشق ہی یک جا کر سکتا ہے۔ عشق سے یہ جمع

Marfat.com

ہو جائیں تو سکۂ شاہی کی ضرب ہوگی۔

جمع باید کردا جزا را بہ عشق
تا شوری خوش چوں سمر قند و دمشق
جوے جوے چوں جمع کردی زاشتباہ
پس تواں زد برتو سکّہ پادشاہ

فنا کی مہر شاہی لگ چکنے کے بعد اب وہی وہ ہے، ہمنام، ہم لقب اور ہم صورت۔

پس برد، ہم نام و ہم القاب شاہ
باشہ وہم صورتش اے وصل خواہ

عقل جزوی کی فکر دھندلی ہوتی ہے یا بالکل الٹی "عقل جزوی گاہ چیرہ گہ نگوں" ایسی عقل کی رہبری پر بھروسا نہیں کیا جا سکتا "عقل جزوی راوزیر خود مگیر" روزمرہ کے کاروبار میں یا عام بات چیت میں مفید سہی لیکن احوال و مواجید میں یہ از کار رفتہ اور غائب ہو جاتی ہے۔

او بقول و فعل یار مابود
چوں بحکم حال آئی لابود

اس کی دوڑ منطقی دلائل اور عقلی تخمین سے آگے نہیں "چونکہ قشر عقل صد برہان دہد" برخلاف ازیں عقل کل ایقان اور اذعان پیدا کر دیتی ہے۔ ماورائے عادت اور مافوق الفطرت حقیقتوں کا احساس، اور وحی و معجزہ کا شعور اس کا منصب نہیں اس کے لیے گوش جاں درکار ہے فکر اور ظاہری حس یہاں ناکارہ ہیں۔

پس محل وحی گرد دگوش جاں
وحی چہ بود گفتن از حس نہاں
گوش جان و چشم جان جز ایں حس ست
گوش عقل و گوش حس زیں مفلس ست
صد ہزاراں معجزاتِ انبیا
کان نگنجد در ضمیر عقل را

Marfat.com

قرب بے چوں چوں نبا شد شاہ را
کہ نیا بد بحث عقل آں راہ را

عقل جزوی کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ وہ از خود کسی شے کا استخراج نہیں کر سکتی، کسی نئی حقیقت کا کھوج نہیں لگا سکتی، وہ علوم وفنون پیدا نہیں کر سکتی صرف قبول کر سکتی ہے۔

عقلِ جزوی، عقل استخراج نیست
جز پذیر اے فن و محتاج نیست

چنانچہ جتنے فنون، جتنے حرفے اور پیشے ہیں ان سب کا ماٗ خذ وحی والہام ہے وہ انہیں سیکھ کر ترقی دے سکتی ہے۔

ایں نجوم و طب وحی انبیاؑ ست
عقل وحس راسوے بے سورہ کجاست
قابل تعلیم و فہم ست ایں خرد
لیک صاحب وحی تعلیمش دہد
جملہ حرفتہا یقین از وحی بود
اول او، لیک عقل آں را فزود

ان نقصوں کے ساتھ اس کی دور بینی کی انتہا موت ہے۔

پیش بینی ایں خرد تا گور بود
و آنِ صاحب دل بنفخ صور بود
ایں خرد از گور وخاکے نگذرد
دیں قدم عرصہ عجائب نسپرد

غرض یہ کہ "عقل جزوی عقل را بد نام کرد" اس سے ہاتھ دھو کر دیوانہ بن جانا کہیں بہتر ہے۔

آزمودم عقل دور اندیش را
بعد ازیں دیوانہ سازم خویش را

اس کا سب سے اچھا مصرف یہ ہے کہ "عقل را قربان کن اندر عشق دوست" دوسری عقلوں سے مل کر اس میں روشنی بڑھتی ہے اور مزید رستے نکلتے ہیں۔

Marfat.com

عقل با عقل دگر دو تا شود
نور افزوں گشت رہ پیدا شود

ایسا کامل العقل جو عقل کل کا فیض یافتہ ہو عقل جزوی کے ڈانڈے عقل کل سے ملا سکتا ہے اور عقل کل کو نفس اور طبیعت پر غالب کر سکتا ہے۔

مر ترا عقلے ست جزوی در نہاں
کامل العقلے بجو اندر جہاں
جزوِ تو از کل او کلی شود
عقل کل بر نفس چوں غلی شود

عقل جزوی کو عقل کل یا عقلِ عقل سے وحشت ہونے لگے تو یہ انسانی عقل نہیں، حیوانی عقل ہے۔

باز عقلے کور مد از عقلِ عقل
گرد دراز عقلی بحیوانات نقل

عقل کل کے سامنے حواس آنکھوں پر پٹی چڑھے گدھے ہیں اور یہی عقل جزوی کا سرمایۂ فکر ہیں اس لیے خود عقل جزوی بھی ان سے بہتر نہیں ایک ہی جگہ گھومتی رہتی ہے اور سمجھتی ہے کہ منزلیں طے کر لی ہیں۔

پیش شہر عقل کلی ایں حواس
چوں خرانِ چشم بستہ در خراس

بلکہ اگر کہیں اس میں بگاڑ پیدا ہو جائے تو حیوانات کی سوجھ بوجھ سے بہتر زیادہ تباہ کن ہوتی ہے۔

آں فرشتہ عقل چوں باروت شد
سحر آموزِ دو صد طاغوت سد

عقلِ کُل، عقلِ جزو اور مسلم فلاسفہ:

قدیم مسلم فلسفیوں کے یہاں نفس ناطقۂ انسانی میں عقل کے تین واضح درجے ہیں۔

Marfat.com

عقل کی ابتدائی فطرت فکری نقوش ونگار سے بالکل خالی، عقل ہیولانی کا درجہ ہے یہ فکری استعداد ہے اور بس۔ عقل ہیولانی میں ابتدائی قضایا اور کھلے ہوئے واضح اذعان یا بدیہیات اولیہ نقش ہونے لگیں اور ان سے نظری اور قیاسی حکم وتصدیق اخذ کرنے کی لیاقت پیدا ہوجائے، یہ عقل بالملکہ کا درجہ ہے۔ اخذ واستنباط اور تعلیل واستدلال سے یا فوری شعور سے حاصل کئے ہوئے تصورات اور اذعانات کو حسب منشا متحضر کر لینے یا سامنے لے آنے کی قدرت پیدا ہوجائے اور جو ملکہ اور استعداد تھی وہ فعال اور عامل ہوجائے، یہ عقل بالفعل یا عقل مستفاد کا درجہ ہے۔ انسانی تعقل کی یہ تکمیل ہے۔ عقل ہیولانی سے عقل بالفعل بلکہ اس کے آخری مدارجِ ترقی تک سیکڑوں درمیانی درجے ہیں۔ ایک سے ایک اونچا، عقل ہیولانی سے عقل بالملکہ اور اس سے عقل بالفعل تک پہنچنا ارسطا طالیسی عقل فعال کا فیضان ہے اور یہ انسانی تعقل کی اپنی استعداد اور لیاقت پر موقوف ہے۔

عقل فعال یا ابتدائی علل مجردہ کے سلسلے کی آخری کڑی، عقلِ دہم پوری کائنات کو اس کے مادّوں کی استعداد کے مطابق نفوسِ فلکیہ کے تعاون سے چلاتی ہے اور جو بہتر سے بہتر ممکن نظام ہوسکتا ہے اس کے ساتھ چلاتی ہے۔ علّت ہونے کی وجہ سے پوری کائنات اور اس کے متعلق تمام کلّی اور اصولی قسم کے معلومات اس کے سامنے بلا واسطہ موجود ہیں اور جزوی اور شخصی معلومات نفوس فلکیہ میں موجود ہیں جن کی علّت یہی عقول مجردہ ہیں اور اس علت ومعلول کے رشتے سے یہ نفوس کلیہ عقول کے لیے متحضر ہیں۔ یوں پوری کائنات اپنے جزوی اور کلی معلومات کے ساتھ عقول مجردہ کے سامنے ہے۔ عقول کا یہ علم حقیقی اور یقینی ہے، ظن وتخمین سے برتر، وہم وتخیل سے بری، نہ قیاس نہ تمثیل، اخذ واستنباط نہیں، تعلیل و استدلال نہیں، صرف حقائق اور محض واقعات، ماضی، حال اور مستقبل سب سامنے۔

عقل بالفعل کے علم وکشت کا ذریعہ عقلِ فعال سے اتصال ہے۔ عقل بالفعل کی استعداد مکمل ہوجاتی ہے اور وہ مناسب لیاقت بہم پہنچا لیتی ہے، نفس ناطقہ علم وکشف کا خواہاں ہوتا ہے تو عقل فعال کی طرف سے ان عقلی صورتوں کا اس پر فیضان ہونے لگتا ہے جو اس کی خاص استعداد سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ خاص استعداد خود بخود اور اتفاقیہ نہیں حاصل ہوتی اس کے خاص اسباب ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ عقل فعال سے اتصال ہونے پر بھی

Marfat.com

کسی خاص صورت کا شعور ہوتا ہے، دوسری صورتوں کا شعور نہیں ہوتا۔ عقل مستفاد کے عمل یا فوری شعور کی یہ عام صورت ہے۔

عام تجربہ ہے کہ کبھی کبھی خواب میں کچھ غیبی اور مخفی امور کا شعور ہو جاتا ہے۔ خواب کے یہ سچے شعور کم از کم اتنا ثابت کر دیتے ہیں کہ بیداری میں بھی امور غیبیہ کے کشف و شعور کا امکان ہے۔ اس کشف و شعور سے اگر کوئی شے مانع ہے تو عالمِ بیداری کی مصروفیتیں ہیں۔ نفس ناطقہ بیداری کی حالت میں حسیات میں یا دوسری عقلی صورتوں میں مشغول اور منہمک ہوتا ہے اس لیے غیر متعلق چیزیں اس کی توجہ کا مرکز نہیں بنتیں اور وہ عقل فعال سے تعلق نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر ریاضتوں یا دوسرے ذریعوں سے کوئی شخص اپنی قوتوں میں نظم و ضبط پیدا کر لے اور ان پر قابو پالے اور عقل فعال سے اپنے تعقل اور شعور کا تعلق قائم کر لے تو خواب اور بیداری کا فرق جاتا رہے گا اور چونکہ عقل فعال کے سامنے ازل سے ابد تک کائنات کی صورتیں موجود ہیں۔ شعور کا اس سے اتصال ان صورتوں کے فیضان کا باعث ہوگا۔ ان فلاسفہ کے نزدیک جسم اور جسمانیات سے بے تعلقی، عقلِ فعال سے اتصال پیدا کرنے کی استعداد کائنات اور اس سے متعلق حقائق واقعیہ کے کشف و شعور کا ذریعہ ہیں۔ یہ شعور جو عقل فعال سے براہ راست اتصال کا نتیجہ ہے، حقیقی اور یقینی علم ہے، ہر قسم کے اوہام و تخیلات سے پاک اور صاف۔ (146)

انسانی تعقل اور شعور کا یہ قدیم تصور ہے اور بظاہر عقل جز و اور عقل کل کا ماخذ یہی تصور ہے۔ عقلِ جز و ان قدیم فلسفیوں کی عقل بالفعل یا عقل مستفاد ہے۔ عقلِ کُل یا کائناتی تعقل میں ارسطا طالیسی عقل فعال کا تصور شامل ہے۔ نفس و طبیعت قابل ہیں اور عقل فعال عامل اور فاعل۔

عقل راشو داں وزن ایں نفس و طبع
ایں دو ظلمانی و منکر، عقل شمع

نفس انسانی مادّی اور حسی مشغولیتوں یا بے مقصد عقلی مصروفیتوں سے یکسو ہونے کے بعد ہمہ وقت یا حسب خواہش اوقات میں عقل فعال سے اتصال اور تعلق پیدا کر لیتا ہے اور عقل فعال یا دوسرے مبادی عالیہ سے ان کے معلومات قبول کرنے لگتا ہے، یہ یقینی علم عقلی

Marfat.com

مقدمات کی ترتیب کے بغیر حاصل ہوتا ہے، ماضی، مستقبل اور حال اس شعور میں حائل نہیں ہوتے۔ مسلم حکما کے نزدیک مبادی عالیہ یا علل مجردہ اور عقول دہ گانہ میں علم، ارادہ اور ابداع وخلق سب ایک ہیں۔ حکما نفس انسانی کی اس حد تک ترقی کے قائل ہیں کہ انسانی نفس ناطقہ ان مبادی عالیہ میں فنا ہو جائے۔

صوفیانہ فنا اور بقا کا تصور شامل کر دینے کے بعد عقل فعال کا تصور بعینہ عقلِ کُلی کا تصور ہے۔ اس کی صورِ عقلیہ کے حسّی اور خارجی وجود کا نام کائنات ہے، عقلِ فعال کائناتی علم اور خود کائنات کے وجود اور تعقل کی علّت ہے، اسلامی مسلمات وعقائد کی روشنی میں جو ضروری قطع و برید یا زیادت واثبات ہے، عقلِ کُل میں وہ صوفیانہ شعور کے ساتھ ملحوظ ہیں۔

ملائکہ یا فرشتے:

مولانا نے زندہ جواہر کی تین قسمیں قرار دی ہیں، ان میں پہلی قسم فرشتے ہیں۔ ہمہ علم و عقل اور ہمہ جود و کرم۔ ان کی فطرت حرص وہوا سے خالی ہے۔ وہ سراسر نور ہی نور ہیں۔ عشقِ الٰہی ان کی زندگی ہے، تسبیح وتہلیل اُن کی غذا ہے۔ ''چوں ملک تسبیح حق را کن غذا'' ان کا شغل باری تعالیٰ کے لیے خضوع ومسکنت اور اس کے سامنے سجدہ گزاری ہے اور بس۔

یک گرہ راجملہ علم و عقل وجود
آں فرشتہ است وندا ندجر بسجود
نیست اندر عنصرش حرص و ہوا
نور مطلق زندہ از عشقِ خدا

یہ خیرِ صرف ہیں، شر کے ہر شائبے سے بری۔ ان میں کوئی اپنا ارادہ اور اختیار نہیں۔ اُن کے اعمال واشغال اُن سے بغیر ارادہ واختیار سرزد ہوتے ہیں بالکل ایسے جیسے سوتے آدمی کی حالتِ خواب کے عمل (147)

پہلے گزر چکا ہے کہ عقل اور فرشتے اپنی ساخت کے لحاظ سے ایک ہیں۔ ان میں صنفی فرق ہے۔ فرشتے بال و پر رکھتے ہیں اور عقل بال و پر سے خالی ہے۔ اپنی ساخت میں اشتراک کے باعث ایک دوسرے کے معاون اور پشت پناہ ہیں۔ جہاں عقل کا یہ فرض ہے

Marfat.com

کہ وہ انسان کی مدد ومعاون ہو اور اس کی اطاعت کرے وہاں یہی فرض فرشتوں پر بھی عائد ہے کہ وہ اس کے مددگار اور فرماں بردار رہیں۔ فرشتوں نے حضرت آدم کو سجدہ کر کے اقرار کر لیا کہ وہ انسان کے مطیع رہیں گے ان کا سجدہ گویا عقل کا بھی سجدہ تھا اور اس کی طرف سے بھی اظہار۔

آں ملک با عقل چوں یک گوہرند
درپے ہم ہمچو دنبال و سرند
آں ملک چوں مرغ بال و پر گرفت
ویں خرد بگذاشت پر، و فر گرفت
لاجرم ہر دو مناصر آمدند
ہر دوخوش روپست ہم دیگر شدند
ہم ملک ہم عقل حق را واجدے
ہر دو آدم رامعین دساجدے

یہ انسان کی اعانت ہے کہ جب خیر وشر سامنے ہوں تو فرشتے انسانی ضمیر کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتے ہیں اور خیر کو اس کے تمام نیک پہلوؤں کے ساتھ اس کے سامنے لے آتے ہیں اور آمادہ کرتے ہیں کہ وہ خیر کو اختیار کرے۔ وہ خبردار کرتے ہیں کہ کونسی راہ بہتر ہے، فلاح کا رستہ کونسا ہے اور ہلاکت کا کونسا۔

واں فرشتہ خیر ہا، بررغم دیو
عرضہ دارد، میکند دردل غریو
تابجنبد اختیارِ خیر تو
زانکہ پیش از عرضہ خفتہ است ایں دوخو

عقل کی طرح فرشتوں کے علم کا مآخذ بھی لوحِ محفوظ ہے۔ ہر صبح دن بھر کا علم اس سے حاصل کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں اسرارِ حق سے ان کو واقفیت انسان کے ذریعے سے ہوئی ہے اور ان کا انسان سے استاذی اور شاگردی کا رشتہ ہے۔

Marfat.com

درسِ آدم را فرشتہ مشتری
محرم درسش نہ دیوست و پری
آدم انبئھم بِا سما درس گو
شرح کن اسرار حق رامو بمو

انسان کی طرح ملائکہ بھی ایک مرتبے کے نہیں، بعض بعض سے برتر ہیں۔

خود ملائک نیز ناہمتا بدند
زیں سبب بر آسماں صف صف شدند

مولانا کے یہاں ایسے اشارے بھی ملتے ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ فرشتے خود انسان کی خیر کی قوتوں کا نام ہے ان کی اپنی منفرد اور مستقل ہستی نہیں۔ جان وروان کی طرح ان کی ہستی انسانی ہستی کی تابع ہے اور ان کا تمثیل انسانی صورت کا مرہون ہے اور اپنے ہم گوہر عقل کی طرح ان کی ہستی بھی انسانی تعلق سے ہے۔ عقل اور فرشتے کی ایک گوہری پر مولانا کے زور دینے کا باعث ہوسکتا ہے کہ یہی خیال ہو ضعیفی فرق کی یہ وجہ ہوسکتی ہے کہ عقل پر مادّیت کا تسلط ہوسکتا ہے اور وہ انسان کو ہلاکت کے گہرے غاروں میں گراسکتی ہے، لیکن یہ قوت جس کا نام فرشتہ ہے، اس پر مادیت کا غلبہ نہیں ہوسکتا اور وہ ہمیشہ خیر کی طرف ہی انگیز کرتی ہے۔ بہرحال مولانا کا اپنا موقف یہ ہے۔

آں ملائکہ جملہ عقل و جاں بدند
جانِ نو آمد کہ جسم آں شدند
ازسعادت چوں برآں جاں برزدند
ہمچوتن آں روح را خادم شدند

''فیہ مافیہ'' میں ہے کہ کسی نے مولانا سے سوال کیا ہے کہ ابھی حضرت آدم پیدا نہیں ہوئے، خوں ریزی نہیں ہوئی اور نہ فساد برپا ہوا پھر فرشتوں نے کیسے فساد وخوں ریزی کو پیش کر کے اعتراض کردیا اور خلق آدم سے باز رکھنے کی کوشش کی۔ مولانا نے اس مسلمہ عقیدے کو بنیاد بنا کر کہ وہ خیر محض ہیں اور عقلِ خالص اور غیر مختار ہیں یہ جواب دیا ہے کہ یہ حقیقی مکالمہ نہیں ہے بلکہ محض اس حقیقت کا اظہار ہے کہ فرشتوں جیسی مخلوق کی موجودگی میں

Marfat.com

جن کا کام تسبیح و تہلیل ہے، حضرت آدم کی آفرینش اور ان کو خلافت بخشی، بزبانِ حال اعتراض تھا، باری تعالیٰ نے تقاضائے حال کو سوال کی صورت دے کر جواب دیا ہے۔ ہماری روزمرہ کی زندگی میں اس کی مثال شعرا کے وہ تاثرات ہیں جن کو غیر ذی عقل بلکہ غیر ذی روح کی زبان سے یہ ادا کرتے ہیں اور حال کے تقاضے کو ان کی طرف سے اظہارِ خیال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔(148)

انسان:

زندہ جواہر کے اقسام سہ گانہ میں انسان تیسری قسم ہے۔ اپنی فطرت میں یہ روح و جسد کا مجموعہ ہے، نیم فرشتہ اور نیم حیوان، اپنی ملکوتی فطرت کے باعث اس کا میلان عالم علوی کی طرف رہتا ہے لیکن اس کی حیوانی نہاد اس کا عالمِ سفلی کی طرف کھینچتی ہے۔ ان دونوں میلانوں میں کشمکش اس وقت تک جاری رہتی ہے جب تک کوئی ایک میلان دوسرے کو بالکل مغلوب کر دے اور ایک فطرت دوسری فطرت کو پوری طرح کمزور کر دے۔

آں سیوم ہست آدم زادہ و بشر
از فرشتہ نیمے و نیمش زخر
نیم خر خود مائلِ سفلی بود
نیم دیگر مائلِ علوی بود
تا کدا میں غالب آید ور نبرد
زیں دوگانہ تا کدا میں بردنرد

اگر عقل و خیر غالب ہو گئے تو فرشتے سے افضل ہے اگر نفسانی خواہشیں مسلط ہو گئیں تو حیوان سے برتر۔

عقل گر غالب شود پس شد فزوں
از ملائک ایں بشر در آزموں
شہوت ار غالب شودپس کمترست
از بہائم ایں بشر زاں کا تبرست

Marfat.com

ان متضاد میلانوں کی وجہ سے انسان تین ٹکڑیوں میں بٹ گیا، فرشتۂ محض، خرِ محض اور دونوں کے درمیان معلّق۔

یک گرہ مستغرق مطلق شدہ
ہمچو عیسیٰ با ملک ملحق شدہ
قسم دیگر با خراں ملحق شدند
خشم محض و شہوت مطلق شدند
ماند یک قسم دگراندر جہاد
نیم حیواں نیم حے بارشاد

چونکہ انسان خالص فرشتہ نہیں ہے، اس میں مادّیت کی آلودگیاں ہیں، جسم رکھتا ہے اس لیے اپنی حسّی وجود میں مکانی بھی ہے اور زمانی بھی لیکن اپنے جواہر اور اپنی معنوی حقیقت میں نہ مکانی ہے نہ زمانی۔

تومکانی اصل تو در لامکاں
ایں دکاں بربند و بکشا آں دکاں

یہ جوہرِ انسانیت اور اصل حقیقت نور خالص، بسیط اور بے جز ہے، وحدانی، یک سریکساں۔

مُنبسط بودیم و یک جوہر ہمہ
بے سروپا بدیم، آں سرہمہ

معنیٰ کا صورت سے، لامکانی کا مکان سے تعلق ہوا۔ تجزی اور تقسیم پیدا ہوگئی۔ جسدی ساحل کے کناروں، خموں، آڑے ترچھے خطوں اور گہری اتھلی سطحوں نے بے کراں آبِ صاف کو ٹکڑے ٹکڑے کردیا، سروپا پیدا کردیے، نور خالص کنگوروں اور قوسوں میں تقسیم ہوگیا، تاریک سایوں نے رشنی کو پارہ پارہ بنادیا۔

چوں بصورت آمد آں نور سرہ
شد عدد چوں سایہاے کنگرہ

Marfat.com

انسان کی کمزوری یہ ہے کہ وہ اس عارضی تعلق کو اہمیت دیتا ہے اور اسی کو اپنی دلچسپی کا مرکز بنائے ہوئے ہے۔ یہ باور نہیں کرنا چاہتا کہ عنصری عالم سے اس کے صرف تاریک رُخ کا تعلق ہے، اس کا روشن رُخ اور یہی اس کا حقیقی رُخ ہے، عالم بالا سے متعلق ہے، عالم سفلی سے اس کے فقط جسم کو وابستگی ہے، اس کی اصل حقیقت کو نہیں۔

جسم خاکت را دریںجا بافتند
نور پاکت را در آںجا تافتند

جسم تو ایک خاص منزل تک پہنچنے کی سواری ہے، یا آگے بڑھنے کے لئے ایک مرحلہ۔

صورتت خرگاہ و آں معنی ست ترک
معنیت ملاّح داں صورت چو فلک

ملاّح کے اشاروں سے بے پرواہ، نورانی میلانوں سے بے نیاز اور لامکانی رجحانوں سے روگرداں۔ چنانچہ لامکانی بلندیوں کے بجائے مکانی پستیوں میں برابر اترتا چلا جاتا ہے۔

روح مے بردت سوے چرخ بریں
سوے آب و گل شدی دراسفلین
پس تو خود رامسخ کردی زیں سفول
زاں وجودے کہ بد آں رشکِ عقول

مسجود ملائک ہونا جو انسان کی ازلی خصوصیت اور اس کا آبائی ورثہ ہے۔

یک نشانِ آدم آں بُد از ازل
کہ ملائک سر نہندش از محل

اِس کی وجہ اُس کی خاکی نہاد اور عنصری ساخت نہیں ہے بلکہ اُس کی خلقی نورانیت ہے، اگر نورِ ایزدی کی گیرائی اور جذب ہے تو یہ مسجود ملائک اور برگزیدۂ خلق ہے ورنہ راندۂ درگاہ اور بارگاہِ شیطانی پر جبہ سا۔

آدمی چوں نور گیرد از خدا
ہست مسجود ملائک زا جتبا

Marfat.com

اس کی نشو ونما اسی نور سے ہے۔ اس کے معنوی وجود کے لئے وہ غذائیں جو حسّی یا حیوانی نشو ونما میں مفید ہیں، بالکل ناکارہ اور نامناسب ہیں۔

قوت اصلی بشر نور خداست
قوتِ حیوانی مرا اور انا سزاست

تاہم انسان کی انسانیت کا مدار اس کی صورت پر ہے۔ بغیر صورت کے اُس کو انسان نہیں کہا جاسکتا اور اس لحاظ سے اس کی انسانیت میں صورت کو اولیت حاصل ہے۔ جاں اصل، مغز اور حقیقی جوہر ہونے کے باوجود آدمیت کی حیثیت میں دوسرے درجے کی اہمیت رکھتی ہے۔

اول ہر آدمی خود صورت ست
بعد ازاں جان کو جمال سیرتست

اس کی صوری اور جسدی حیثیت مرد و زن کے قران کا نتیجہ ہے۔ اس قران نے دو متضاد میلان رکھنے والے جوہروں کو ایک دوسرے سے وابستہ کردیا ہے۔ مادّی جز مادیت اور پستی کی طرف مائل ہے اور غیر مادّی جوہر تجرد اور بلندی کا طالب۔

میل جاں در حکمت ست و در علوم
میلِ تن در باغ و راغ ست و کروم
میل جاں اندر ترقی و شرف
میل تن درکسب اسباب علف

دیکھنے میں آدمی سب برابر ہیں، لیکن اپنے ان میلانوں کے لحاظ سے سب مختلف ہیں، ان کی خصوصیتیں الگ الگ ہیں۔

برگہاے جسمہا مانندہ اند
لیک ہر جانے بریعے زندہ اند
خلق در بازار یکساں مے روند
آں یکے در ذوق و دیگر دردمند
ہمچناں در مرگِ یکساں مے رویم

Marfat.com

نیم در خسران و نیمے خسرویم

انسان اپنی اسی جامعیت کے باعث مقصد کائنات ہے، کائنات فرع ہے اور وہ اصل، کائنات عرض ہے اور یہ جوہر۔ یہ مخدوم ہے اور کائنات خادم۔ عقل وخرد اس کی غلام:

جوہرست انسان و چرخ اور اعرض
جملہ فرع و سایہ اندو او غرض

وہ بظاہر کمزور اور عاجز ہے کہ مچھر بھی بے قرار کر دیتا ہے لیکن اس کا باطن ساتوں آسمانوں کو اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہے۔

ظاہرش راپشہ ے آرد بچرخ
باطنش باشد محیط ہفت چرخ

خدا کی ساری خدائی میں "لَقَدْ کَرَّمْنَا" کا تاج اس کے سر پر سجا، کیونکہ مشتِ خاک ہوتے ہوئے محض اپنی باطنی طاقت سے آسمان اور ستاروں سے بڑھ گیا۔

آدمی بسرشتہ ازیک مشتِ گل
برگزشتہ از چرخ و ازکوکب بدل
"ہیچ کرّمنا" شنید ایں آسماں
کہ شنید ایں آدمی پرغماں

یہی ایسی ہستی ہے جو عقل وشعور، رائے وتدبیر رکھتی ہے، یعنی انسانی روح رکھتی ہے۔

تونگوئی من بگویم دربیاں
عقل وحس و درک وتدبیرست و جاں

چنانچہ امانتِ الٰہی کا امین بنا۔ امانت الٰہی کے اس بار کو اٹھانے کی کسی میں ہمت نہ تھی۔ انسان کے ہی کاندھے تھے جو اس بار کے متحمل ہوئے، اس نے اپنی عقل وحس اور ادراک و شعور کے بھروسے پر اس بوجھ کو اٹھالیا جس کے اٹھانے سے پہاڑوں، زمینوں اور آسمانوں نے انکار کر دیا تھا اور خوف زدہ ہوگئے تھے۔

درنبی بشنو بیانش از خدا
آیتِ اَشفَقنَ اَن یَحمِلنَھا

Marfat.com

مولانا کے نزدیک یہ امانتِ الٰہی اختیار وارادہ ہے جو آدمی کو دیا گیا ہے۔ کونسی راہ فلاح کی ہے اور کونسی تباہی اور بربادی کی، اس کا فیصلہ کرنا خود انسان کا کام ہے۔ اس کے لیے فطری طور پر کوئی مقررہ رستہ نہیں ہے جس پر وہ خود بخود جبری طور پر آسمان وزمین کی طرح چلتا رہے۔ یہ تردد کہ یہ بہتر ہے یا وہ، انسان کے ہی دل میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو کوئی ایک رستہ متعین کرنا پڑتا ہے، خوف وامید کے ملے جلے جذبات واحساسات کے ساتھ۔

ایں تردد ہست دردل چوں وغا
کایں بود بہ یا کہ آں حالے مرا
درتردد مے زند برہم دگر
خوف امید و بہی درکروفر

انسان باری تعالیٰ کا پرتو ہے، اس کی صورت باری تعالیٰ کی صورت کا عکس ہے، اس کی صفتیں باری تعالیٰ کی صفتوں کا سایہ ہیں۔ باری تعالیٰ کے احکام کا یہی مظہر ہے، آدمی بھی چاہتا ہے کہ ساری دنیا اس کی خواہشوں کو پورا کرے، اس کے احکام کی تعمیل کرے، اس کے دوستوں سے دوستی رکھے، اس کے دشمنوں سے دشمنی برتے۔ یہ سب باری تعالیٰ کے اوصاف ہیں جو آدمی میں جلوہ گر ہیں "خلق آدم علی صورتہ" کے یہی معنی ہیں کہ انسان باری تعالیٰ کے اوصاف واحکام کے مطابق بنایا گیا ہے۔ یہ انسان کا ذاتی نقص ہے کہ اس میں باری تعالیٰ کے تمام احکام اور اوصاف نمایاں نہیں ہوسکتے لیکن جو ہیں وہ اسی کے احکام اور اوصاف کا عکس ہیں۔ (149)

خلق ما بر صورتِ خود کرحق (150)
وصف از وصف اوگیرد سبق

دیکھنے میں بہت چھوٹی حقیقت ہے لیکن کائنات میں جو کچھ ہے وہ سب اس چھوٹی سی ہستی میں چھوٹے پیمانے پر موجود ہے، اسی لیے اسے عالم اصغر کہا جاتا ہے، یہ اس کی صوری حیثیت ہے جہاں تک اس کی معنوی حقیقت کا تعلق ہے عالم اکبر یہ ہے اور کائنات عالم اصغر۔ یہ اپنے اندر اس کائنات سے بھی بڑی دنیا رکھتا ہے۔

Marfat.com

پس بصورت عالمِ صغریٰ توئی
پس بمعنی عالم کبریٰ توئی

دنیائے کثیف ہی نہیں بلکہ عالمِ لطیف بھی اس کے باطن میں نہاں ہے۔ سیکڑوں جبرئیل اس میں سمائے ہوئے ہیں۔

اے ہزاراں جبرئیل اندر بشر
اے مسیحانِ نہاں در جوف خر

وہ گنج ربانی کا مخزن ہے۔ اس کے زندانِ تن میں معشوق الٰہی مخفی ہے۔

اے حبیب اللہ نہاں در غارتن
گنج ربانی نہاں در مارتن

انسان کے ارتقائی تغیرات:

انسان عدم سے وجود میں آیا اور برابر ترقی کرتا چلا گیا، اس کی ترقیوں کی بھی کوئی انتہا نہیں ہے۔ (151) پہلے عنصری صورت اختیار کی، آگ، خاک اور باد کی صورت میں رہا پھر اس بسیط عنصری صورت سے ترقی کی اور آگے کی صورتیں قبول کیں، ہر بعد کی صورت پہلی سے بہتر اور برتر۔

تو ازان روزے کہ درہست آمدی
آتشی یا خاک یا بادے بدی
گربداں حالت ترا بودے بقا
کے رسیدے مرترا ایں ارتقا
از مبدل ہستی اول نماند
ہستی دیگر بجائے اونشاند
ہم چنیں تا صد ہزاراں ہستہا
بعد یک دیگر، دوم بہ زاابتدا

چنانچہ عنصری سادگی سے ترکیب میں قدم رکھا اور جمادات کی صورت اختیار کی،

Marfat.com

نباتات کی غذا بن کر نباتات میں بدلا، نباتات، حیوانات میں تبدیل ہوئے۔

آمدہ اول با قلیم جماد
وز جمادی درنباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یا دناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد
نامدش حال نباتی ہیچ یاد

نطفۂ مردہ کی صورت ہوئی۔

شکر از نے ، میوہ از چوب آوری
از منّی مردہ بت خوب آوری

رحم مادر میں تخم کی طرح جڑ پکڑی اور نباتات کی طرح نشوونما شروع ہوگئی۔ حسِ و حرکت پیدا ہوئی اور حیوان ہوا اور پھر انسانی صورت پیدا ہوئی۔

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم بحیواں سرزدم!
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم! کے زمردن کم شدم

انسان کو اپنی یہ چھوڑی ہوئی منزلیں یاد نہیں ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح۔

سالہا مردیکہ در شہرے بود
یک زمانِ کش چشم در خوابے شود
شہر دیگر بیند او پُر نیک و بد
ہیچ دریادش نیا بد شہر خود
کہ من آنجا بودہ ام، ایں شہر نَو
نیست آنِ من درینجا ام گرو
بل چناں داند کہ خود پیوستہ او

Marfat.com

ہمدریں شہرش بودا بداع وخود

انسان کی جمادات نباتات اور حیوانات سے رغبت کی وجہ یہی ہے کہ وہ اُس کی ابتدائی منزلوں کے ساتھی ہیں۔(152) تاہم اُس کا یہ نسیان اور بھول دائم نہیں ہے۔ وقت آئے گا کہ قدرت سب کی یاددہانی کردے گی اور اپنی ہر تبدیلی اسے یاد آ جائے گی اور وہ اپنی گزشتہ حالتوں کی پستی محسوس کر کے اُن پر ہنسے گا:

گرچہ خفتہ گشت و شدناسی زپیش
کے گزارندش دراں نسیاں خویش
بازازاں خوابش بہ بیداری کشند
تاکند برحالت خود ریشخند

یہ بشری زندگی بھی ہمیشہ رہنے والی نہیں۔ اس منزل کی موت ویسی ہی موت ہے جیسی پہلی منزلوں کی موتیں، جن کے بعد پہلے سے برتر زندگیاں آتی رہی ہیں اس موت سے اس کا جسم سے تعلق ختم ہو گیا اور اُس نے ملکوتی زندگی میں قدم رکھا اور اب نئی قسم کی زندگی شروع ہوئی:

جملۂ دیگر بمیرم از بشر
تابر آرم از ملائک بال وپر

یہ ملکوتی صورت بھی باقی رہنے والی نہیں ہے، "کُلَّ شَیءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ" ذاتِ باری کے علاوہ ہر شے فانی ہے لیکن اُس کے بعد کی آنے والی صورتیں ناقابل تصور ہیں۔ اپنی اس منزل میں ہم انہیں نہیں سوچ سکتے:

ذرملک ہم بایدم جستن زجو
کُلَّ شَیءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ
بازدیگر از ملک قرباں شوم
آنچہ اندر وہم ناید آں شدم

اب ملکِ عدم کی منزلیں شروع ہوتی ہیں چلنے والے کے نقشِ قدم کنارے تک ملتے ہیں۔ دریائے عدم میں نشانِ پا کون دیکھے، کس کو دکھائے اور کہاں سے دکھائے:

Marfat.com

تالب بحرایں نشانِ پایہاست
پس نشاں پادروں بحرلاست

منزلیں اور مرحلے آگے بھی ہیں اور چلنے والا چل رہا ہے لیکن نہ اُن کا نام ہے نہ نشان:

نیست پیدا اندران رہ پاوگام
نے نشانِ ست آں منازل رانہ نام

مکان سے لامکاں تک جو فاصلہ ہے اس سے صد ہا گونہ فاصلہ ملک عدم کی دو منزلوں میں ہے:

ہست صد چنداں میانِ منزلیں
آں طرف کزاین تابالاے این

مولانا نے انسان کے ارتقا کے اہم اور واضح مرحلوں کو بیان کر دیا ہے، ان مرحلوں کی درمیانی منزلیں بھی ہیں اور ہزار ہاں ہیں ''ہمچنیں تا صد ہزاراں ہستہا'' ان کی نہ تفصیل بیان کی ہے اور نہ کی جا سکتی ہے۔

مولانا پہلی صورت کے زوال کو مرگ، مُردم، اور ''جست'' جیسے لفظوں سے تعبیر کرتے ہیں اور آنے والی صورت کے قبول کرنے کو روئیدگی، ہستی دیگر، سرزدن، شدن، رجعت اور نوشدن جیسے لفظوں سے بیان کرتے ہیں، مولانا کے دیوان کے شعر۔

ہفت صدہفتا و قالب دیدہ ام
ہمچو سبزہ بارہا روئیدہ ام

اس اندازِ بیان کی روشنی میں انسان کے ارتقائی منازل کا شاعرانہ بیان سمجھنا چاہیے۔ عقیدۂ تناسخ سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ یہ سیکڑوں قالب انسانی ارتقا کے یہی مراحل اور ان کے درمیانی پڑاؤ ہیں جس کو مولانا نے مثنوی اور فیہ مافیہ میں بیان کر دیا ہے۔

انسانی حس:

مولانا کے نزدیک ہماری ظاہری حسیں، لمس، ذوق، شم، سمع و بصر ہمارے جسمانی حاسّوں کی نہ جوہری اور ذاتی خاصیتیں ہیں اور نہ ان سے مخصوص۔ رحم مادر میں جسمانی حاسّے

Marfat.com

موجود لیکن جنین بعض حسوں سے محروم ہوتا ہے۔ سوتے میں جسمانی حاسّے معطل ہوتے ہیں اور آدمی خواب دیکھتا ہے اور اپنی حسّ کو بیدار اور برسرِ عمل پاتا ہے۔

جسم را چشمے نبود اول یقیں
در رحم بود او جنین گوشتین
علّت دیدن مدان پیہ اے پسر
ورنہ خواب اندر ندیدے کس صور
آں پری ودیوے بیند شبیہ
نیست اندر دیدگانِ ہر دو پیہ

حِسّیں اپنی الگ ہستی رکھتی ہیں اور جسمانی خا سے اپنا الگ وجود۔ ان دو الگ الگ چیزوں کا ربط و تعلق باری تعالیٰ کی قدرت ہے۔

نور را با پیہ خود نسبت نبود
نسبتیش بخشید خلاق ودود

باری تعالیٰ نے ان بے تعلق اور بے جوڑ ہستیوں میں جو تعلق پیدا کیا ہے وہ مجہول اور بے چوں ہے۔

نسبت ایں فرعہا با اصلہا
ہست بے چوں ازچہ دادش وصلہا

مولانا انسانی حسّوں کو ظاہری حسّوں تک محدود نہیں سمجھتے۔ ظاہری حسّوں کے علاوہ کچھ اور حسیں بھی انسان میں ہیں جو ان ظاہری حسّوں سے زیادہ لطیف، زیادہ گہری، زیادہ وسیع اور حاوی ہیں۔

ظاہری حواس پنجگانہ:

انسان کے حواس پنجگانہ آپس میں ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں، ایک کی قوت دوسرے کی تقویت کی باعث ہے، ان سب کی اصل اور ان کا سرچشمہ دوسری جگہ ہے جو ان سے بالاتر ہے۔

Marfat.com

پنج حس درہم دگر پیوستہ اند
رستہ ایں ہر پنج از اصل بلند
قوتِ یک قوت باقی شود
ماتجی راہر یکے ساقی شود

ایک سرچشمے سے پھوٹنے کے باوجودان کے عمل اوران کے مقام الگ الگ ہیں ایک حس دوسری حس کا کام نہیں دیتی۔ نہ ایک کے میدانِ عمل میں دوسری کا عمل دخل ہے۔

جملہ عالم گربود نورو صور
چشم راباشد ازاں خوبی خبر
چشم بستی گوش مے آری بہ پیش
تانمائی زلف و رخسارہ پیش
گوش گویدمن بصورت نگروم
صورت اربانگے زندمن بشنوم
ہیں بیابینی یہ ہیں ایں خوب را!
نیست بینی در خور ایں مطلوب را

حواسِ ظاہری کی خاصیت ہے کہ کسی حاسّے میں فساد آجائے تو اس کے محسوسات اس فساد سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے۔

باز حِس کژ نہ بیند غیر کژ
خواہ کژ غو پیش اویاراست غژ

جسمانی حواس کی نشوونما تاریک مادّے سے ہوئی ہے کہ "حس ابدان قوتِ ظلمت مے خورد" اس لئے ان کا احساس کامل اور پوری طرح اپنے محسوس پر حاوی نہیں ہوتا، جزوی اور یک طرفی ہوتا ہے، ان کا احساس ان روایتی اندھوں کی طرح ہے جو ہاتھی کو ہر طرف سے ٹٹولتے ہیں لیکن ہاتھی کو محسوس نہیں کر پاتے۔

چشم حِسہچو کف دست ست و بس
نیست کف رابرکل او دست رس

جب تک جسم رہتا ہے یہ حواس رہتے ہیں جسم فنا ہوا اور یہ حواس گئے، چنانچہ محشر میں

Marfat.com

جب یہ جسم بالکل فنا ہو جائے گا اس کی یہ حسیں بھی فنا ہو جائیں گی اور کچھ دوسری حسّیں نمودار ہوں گی۔

جملہ حسہائے بشر ہم بے بقاست
زانکہ پیش نور روز حشر لاست

باطنی حواس پنجگانہ:

حواس ظاہری میں انسان اور دوسرے جان دار سب برابر ہیں۔ ان حسوں میں انسان کو ان پر کوئی برتری نہیں۔ ''لقد کرمنا بنی آدم'' کا تقاضا ہے کہ اس میں کچھ ایسی حسّیں ہوں جو دوسرے جان داروں سے زیادہ اور برتر ہوں، یہ بہتر اور برتر اس کے باطنی حواس ہیں۔ عام حسّیں عرفانِ باری میں بکار آمد نہیں اور عرفانِ باری یا عبادت الٰہی انسانی آفرینش کا اصل مقصد ہے۔ عرفانِ باری میں کام آنے والی یہی باطنی حسیں ہیں۔

گر بدیدے حس حیواں شاہ را
پس بدیدے گا و خر اللہ را
گر نبودے حِس دیگر مرترا
جز حِس حیواں از بیرون ہوا
پس بنی آدم مکرم کے بُدے
کے بحسِ مشترک محروم بدے

انسان کی یہ امتیازی حسیں پانچ ہیں، ہر ظاہری حِس کے مقابل ایک باطنی حس۔ فائدے اور منفعت میں ظاہری حسیں تابنا ہیں تو باطنی حسیں زرِ خالص۔ ظاہری حسیں جسم کی حسیں ہیں تو باطنی جان کی۔ باطنی حسوں کی نشو و نما نور سے ہے کہ ''حسِ جاں از آفتابے مے چرد'' اس لیے وہ زیادہ روشن اور زیادہ دوررس ہیں۔

پنج حسّے ہست جزیں پنج حس
آں چو زرِ سرخ ویں حسّہا چو مس

یہ باطنی حسیں کسی خاص حاسّے اور خاص شعور سے مخصوص نہیں، ایک حاسّے سے

Marfat.com

دوسرے حاسّے کا کام لیا جا سکتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ جسم سے تعلق چھوڑ دیا جائے۔

پس بدانی چونکہ رستی از بدن
گوش وبینی چشم مے تاند شدن

باطنی حواس کا میدان عمل ظاہری حواس کے میدان سے زیادہ وسیع ہے، یہ آنکھیں سامنے ہی نہیں بلکہ اس کے چہرے کو بھی دیکھ سکتی ہیں، جس کی یہ آنکھیں ہیں۔

آں کسے کہ او بہ بیندروے خویش
نور اواز نور خلقان ست بیش
نور حِسّی نبود آں نورے کہ او
روے خود محسوس بیند پیش رو

باطنی حسّوں کے الگ اور مستقل حاسے نہیں ہیں نہ یہ خود الگ اور مستقل حسیں ہیں ہماری عام ظاہری حسوں میں مقدرت حس کی زیادتی، وسعت، دور رسی اور قید مقام سے آزادی کے ساتھ ساتھ غیر حسی حقیقتوں کا احساس، باطنی حسوں کی علامت ہے۔ ہمارے ظاہری حاسوں میں یہ خصوصیتیں پیدا ہو جائیں تو وہ باطنی حواس اور باطنی حسیں ہیں گویا یہ ظاہری حسوں کی کایا پلٹ اور ان کا انقلاب ہے۔

باش تا حسہائے تو مبدل سود
تا بہ بینی شان و مشکل حل شود

یہ حقیقتوں کو ان کے معروف اور عادی اسباب سے الگ اور سبب حقیقی سے وابستہ دیکھتی ہیں۔

بے سبب بیند چو دیدہ شد گزار
تو کہ در حسّی سبب راگوش دار

یہ باطنی حس تھی کہ اہلِ بدر نے کفار کے کیفی نقص کو عددی کمی کی صورت میں دیکھا، باری تعالیٰ نے کفار کی بے یقینی، کم ہمتی، طمع اور حسد جیسی باطنی کیفیتوں کو ان کی تعداد کی کمی میں بدل دیا۔ ان کی چگونگی کی کمزوری چندگی کی کمزوری محسوس ہوئی اور اہلِ بدر کی طاقت مقابلہ بڑھ گئی، حوصلوں میں اضافہ ہو گیا گویا ایک حقیقت فی الوقع دوسری حقیقت میں تحویل

Marfat.com

ہوگئی۔ یہ تخیلی نظر بندی نہ تھی بلکہ حقیقت اور واقعہ تھا اس کو ان کے لیے محسوس بنا دیا گیا۔

مشرکانِ اور دو چشم اہل بدر
کم نمودہ، تا ندارند، ہیچ قدر
ایں تسفسط نیست تقلیب خداست
مے نماید کہ حقیقتہا کجاست

ان حسوں کی خاصیت ہے کہ کسی ایک کی تحویل سب کی تحویل ہے اور کسی ایک کا احساس سب کا احساس ہے۔

چوں یکے حس در روش بکشادیند
مابقی حسّہا ہمہ مبدل شوند
چوں یکے حس غیر محسوسات دید
گشت غیبے برہمہ حسہا پدید

ان غیر معمولی حسوں کو حاصل کرنے کے لیے بشری حسوں سے رہائی پانی ضروری ہے۔ یہ نورِ حق ہے جس سے حواس منور ہو جاتے ہیں بلکہ خود حق تعالیٰ کے حواس بن جاتے ہیں۔ ان کی تاثیر اور فعالی حق تعالیٰ کی تاثیر اور فعالی ہے، یہ محض ذریعہ اور آلہ ہیں، عام نظروں کو انسانی فعل انسانی حواس کا عمل معلوم ہوتا ہے جب کہ واقع میں وہ صرف محل اور قابل بن جاتے ہیں۔

چوں بمردم از حواس بو البشر
حق مرا شد سمع و ادراک و بصر

چنانچہ انسانی جسم کی موت وحیات کا ان کے عمل پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

گر بمیرد نور او باقی بود
زانکہ دیدش دید خلاّقی بود

یہ حسیں انبیا علیہم السلام کے اندرونی اور روحانی نغموں تک کو محسوس کر لیتی ہیں اور یہ حسیں رکھنے والے ان سے بھی فیض حاصل کرتے ہیں، جب کہ عوام ان کی صرف ظاہری تعلیم سے مستفید ہوتے ہیں۔

Marfat.com

انبیا را اردروں ہم نغمہاست
طالبانِ را زاں حیات بے بہاست
نشنود آں نغمہا را گوش حس
کز ستمہا گوشت حس باشد نجس

انسانی علم:

یہ گزر چکا ہے کہ روح کی خاصیت علم و دانش ہے کہ "جاں نباشد جز خبر در آزموں" غفلت اور جہالت کا باعث مادہ یا بدن ہے کہ "غفلت از تن بود" ہمہ علم و دانش روح پر مادّے کے تاریک پردے پڑے ہیں۔ یہ پردے اٹھے اور علم کا مہر درخشاں اپنی پوری آب و تاب سے نمایاں ہوا۔ چنانچہ انسانی علم کوئی نئی حقیقت نہیں جس کو حاصل کرنا پڑے وہ اُس کی سرشت ہے۔ اس کا روحانی جوہر مادّی آلودگیوں سے دُھندلا اور جسمانی رنگوں سے رنگین ہو گیا ہے اس لئے علوم و حقائق جو اس کی فطرت ہیں، نمایاں نہیں ہو پاتے۔ اس کی یہ غفلت اور جہالت خلقی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور دور ہو سکتی ہے۔ حضراتِ انبیاء اولیا اس کی اس عارضی غفلت و جہالت کو دور کرنے کے لئے بھیجے جاتے ہیں۔

ان بزرگوں کی روحانیت عظیم اور بہت صاف و شفاف ہوتی ہے۔ جہاں تاریک اور ناصاف روحوں کا اُن سے سامنا ہوا کہ خوش بخت روحیں دیکھتے ہی پہچان گئیں کہ یہی ہماری جنس اور حقیقت ہے اور ان سے وابستہ ہو گئیں۔ ان عظیم اور صاف روحوں سے مل کر یہ خود بھی صاف ہو جاتی ہیں اور علوم و حقائق ان میں نمایاں ہونے لگتے ہیں۔ بد بخت روحیں اپنی تاریکی کو اپنی حقیقت کا امتیازی نشان سمجھ کر ان کو اجنبی اور غیر جنس یقین کر بیٹھتی ہیں اور ان سے بھاگتی ہیں۔ یہ غفلت و جہالت میں ڈوبی رہتی ہیں اور علوم و حقائق ان پر منکشف نہیں ہو پاتے۔ (153)

مولانا کی اس تحقیق کی روشنی میں علم، افلاطون کا تذکرا اور یاد آوری ہے۔ (154) جدید انکشاف اور نئی تحصیل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک جملہ علوم و اختراعات حضرات انبیا و اولیا پر منکشف ہونے والے حقائق ہیں، عقل انسانی کی کاوش نہیں، جیسا کہ عقل کی بحث میں گزر چکا ہے۔

Marfat.com

الحانِ موسیقی کی تقریب سے مولانا نے اس خیال کو ایک دوسرے پیرایے سے واضح کیا ہے کہ موسیقی کی تانوں سے ہمارے جوش وطرب کی وجہ یہ ہے کہ بہشت میں ہم حضرت آدم کے ساتھ ان الحان سے لطف اندوز ہو چکے ہیں۔ دنیا کے الحان میں اگرچہ وہ دلکشی اور طربناکی نہیں جس کا ہمیں بہشت میں تجربہ ہو چکا ہے، کیونکہ یہ تاریک اور خاکی اجسام سے نکلتے ہیں اور ان کا سرچشمہ لطائف بہشت ہیں تاہم یہ لحن ہماری روح میں سنے ہوئے نغموں اور محسوس کیے ہوئے لحنوں کی یاد کو انگیز کر دیتے ہیں اور روحوں میں سنے ہوئے لحن اور نغمے کوند جاتے ہیں اور ہم جوش وطرب میں بھر جاتے ہیں، گویا یہ الحان ہمارے لیے نئی آوازیں نہیں ہیں بلکہ پرانی آوازوں کی یادیں ہیں۔ پہلے عام حکما کا قول نقل کرتے ہیں اور پھر مولانا مومنوں کی زبان سے اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں۔

پس حکیماں گفتہ اند ایں لحنہا!
از دوار چرخ بگر فتیم ما
بانگ گردشہاے چرخ ست اینکہ خلق
مے سر ایندش بہ طنبور و بحلق
مومناں ویندرد کا آثار بہشت
نغز گرد ایند ہر آواز زشت
ماہمہ اجزا اے آدم بودہ ایم
در بہشت آں لحنہا بشنودہ ایم

ہماری جسمانی آلائشوں نے ہم سے ہمارے یقین سلب کر لیے ہیں، لیکن پھر بھی ایک ہلکی سی ان کی یاددہانی ہو جاتی ہے۔

گرچہ برمار یخت آب و گل شکے
یاد ماں آید از انہا اندکے
لیک چوں آمیخت با خاکِ کرب
کے دہد ایں زیر و ایں بم آں طرب
آب چوں آمیخت با بول وگیز
گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز

Marfat.com

تو بھی اس کا کچھ تو اثر باقی رہتا ہی ہے اور کم از کم غم واندوہ کو دبانے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

چیز کے از آب ہستش در جسد
بول ازاں رو آتشے راے کُشد
گر نجس شد آب ایں طبعش بماند
کآتش غم رابطبع خود نشاند

یقینی بلکہ حقیقی علم وہی علم ہے جو آدمی کی سرشت میں گندھا ہوا ہے اور اب تذکرا اور یاد آوری سے زیادہ نہیں۔ استخراجی اور قیاسی علوم ظن وتخمین ہیں، صحیح بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی۔

علم جوئی از کتبہا اے فسوس
ذوقِ خوے تو زحلو اے سبوس
بحرِ علمی، درنمی پنہاں شدہ
درسہ گزتن عالمی، جبراں شدہ

یہ ٹاپک ٹوئیاں ہیں اور وہ بصیرت اور بینائی لیکن اس کے ابھرنے کے لیے تن کی صفائی درکار ہے، جان بن کر جان کے ذریعے سے علوم جان کا شعور ممکن ہے۔

جان شو د از راہ جان، جان راشناس
یارِ بینش شو نہ فرزند قیاس

یہ علم انسان کے باطن میں ودیعت ہے، اس کی چھاپ دل پر ہوتی ہے اور دل سے اس کا تعلق ہوتا ہے اس لئے وہ آدمی کا مددگار ہوتا ہے۔ قیاسی اور تخمینی علوم مادیت سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی چھاپ بدن پر ہوتی ہے اس لیے وہ بوجھ ہوتے ہیں، انہیں لادے ہوئے چلنا پڑتا ہے۔

علم چوں بردل زند یارے شود
علم چوں برتن زند بارے شود

یہ علم بے واسطہ ہوتا ہے اس لئے پایدار ہوتا ہے، کبھی زائل نہیں ہوتا۔

Marfat.com

علم کان نبود ز ہو بے واسطہ
آں نپاید ہمچو رنگ ما شطہ

یہی وہ علم تھا جو حضرت آدم کو نقوش و اصوات کے بغیر دیا گیا تھا اور وہی تمام علوم و معارف کی اصل ہے۔

علم الاسمابدہ علم آدم را امام
لیک نے اندر لباس عین ولام
چوں نہادِ از آب و گل برسر کلاہ
گشت آں اسمائے جانی روسیاہ

حروف ونقوش کا جامہ پہنے بغیر حقیقتیں مادی انسان کے لیے قابل ادراک نہیں لیکن یہ حروف و اصوات اگر ایک طرح سے توضیح کرتے ہیں تو سو طرح سے حقیقتوں کو مبہم بھی کر دیتے ہیں۔

کہ نقاب حرف و دم در خود کشید
تا شود برآب و گل معنی پدید
گرچہ از یک وجہ منطق کاشف ست
لیک از دہ وجہ دیگر، مکنف ست

علم الیقین اور عین الیقین:

اہلِ تصوف عموماً یقین کو علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین میں تقسیم کرتے ہیں۔ آنکھیں بند ہوں اور آگ کی حرارت محسوس ہو رہی ہو، آگ کے ہونے کا یہ علم الیقین ہے۔ آنکھوں سے دیکھ کر آگ کو محسوس کرنا عین الیقین ہے اور آگ میں بھسم ہو کر خود آگ ہو جانا حق الیقین ہے۔(155)

مولانا کے یہاں علم یقینی کے صرف دو درجے ہیں، علم الیقین اور عین الیقین مولانا کا علم الیقین ایک طرف عام اہل تصوّف کے عین الیقین کو شامل ہے تو دوسری طرف یقینی خبر سے حاصل ہونے والے یقین کو۔ فرق یہ ہے کہ خبر سے حاصل ہونے والا علم خود حال نہیں

Marfat.com

ہے لیکن جہالت وغفلت اُس سے دُور ہو جاتی ہے اور بے علمی علم میں بدل جاتی ہے۔

گوشِ دلال ست و چشم اہلِ وصال
چشم صاحب حال و گوش اصحاب قال
در شنید گوش تبدیلِ صفات
در عیانِ دید ہا تبدیلِ ذات

آگ کے متعلق اگر علم الیقین پیدا ہو جائے خواہ یقینی خبر سے یا اس کی علامتوں سے تو اس کو پختہ سے پختہ بنانے کی کوشش برابر کرتے رہنا چاہے لیکن عین الیقین کے لیے خود اس میں بھسم ہو کر آگ ہو جانا ضروری ہے۔

تانسوزی نیست آں عین الیقین
ایں یقین خواہی در آتش درنشیں

علم الیقین کی پختگی خود بخود عین الیقین ہو جاتی ہے، سماعت خود دید کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

مے کشد دانش بہ بنیش اے علیم
گر یقیں بودے بدیدندے جحیم
دید زاید از یقیں بے امتہال
آں چناں کزظن ہمی زاید خیال
اندر ''الھاکم'' بیان ایں بہ بیں
کہ شود علم الیقین عیں الیقیں

چنانچہ باری تعالیٰ کی تشبیہی اور تنزیہی صفات کا عین الیقین حاصل کرنے کے لیے جب تک اپنے آپ کو مٹا کر اس کے ساتھ بقانہ حاصل کر لی جائے اہلِ عرفان کے نزدیک اس کو منزہ یا مشبہ کہنا معتبر نہیں، بے معنی اور باطل۔

نا مصور یا مصور گفتنت
باطل آمد بے زصورت رفتنت
نامصور یا مصور پیش اوست

Marfat.com

کہ ہم مغز ست ، بیروں شد ز پوست

اب یہ علم قول نہیں حال ہوگا، وصفِ جہالت نہیں بدلے گا اصل ذات تبدیل ہوجائیگی۔

انسانی اختیار:

مولانا انسان کوارادی اعمال میں بااختیار مانتے ہیں لیکن یہ اختیار کسب اور عمل کا ہے افعال کو پیدا کرنے کا نہیں اس کو اعمال وافعال پر اس معنی میں اقتدار نہیں کہ اس کی اپنی قدرت سے فعل پیدا ہوتا ہے نہ اس معنی میں مجبور اور مضطر ہے کہ اس کی اپنی قدرت سرے سے موجود نہیں۔ باری تعالیٰ نے جہاں انسان کو بہت سی قوتیں عنایت کی ہیں اسے اختیار اور ارادہ بھی بخشا ہے۔ انسان جب بہ اختیار خود کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے اور باری تعالیٰ کی بخشی ہوئی قدرت اور طاقت کو اس فعل کو موجود کرنے میں لگا دیتا ہے تو باری تعالیٰ ساتھ کے ساتھ اس کو موجود کر دیتا ہے اس کے اختیار اور اضطراری اعمال میں یہی فرق ہے کہ اضطراری اعمل میں اس کی طرف سے نہ ارادہ صرف ہوتا ہے نہ قدرت لگائی جاتی ہے۔

جبر وقدر کے درمیان کی یہی راہ ہے۔ جبر یہ سرے سے اختیار کے منکر ہیں اور قدر یہ انسان کے اختیاری اعمال میں باری تعالیٰ کی قدرت اور ارادے کے عمل دخل کو نہیں مانتے اور ان کا موجود کرنا یا خلق کرنا انسان کے ارادے اور اقتدار کا کرشمہ سمجھتے ہیں اور باری تعالیٰ کی خالقیت سے اِن افعال کو مستثنا کر دیتے ہیں۔ مولانا نے انسانی قدرت و اختیار کی نہایت شدت سے حمایت کی ہے۔ قدریت ان کے نزدیک خلاف عقل سہی لیکن عام اور سطحی مشاہدے کے خلاف نہیں لیکن جبر کو ماننا خود اپنے احساس کو جھلانا اور اپنے مشاہدے کو ٹھکرانا ہے، گویا جانتے بوجھتے، دیکھتے بھالتے اپنے آپ کو دھوکا دینے کی۔ لاحاصل کوشش کرنا ہے اس لیے قدر کی نسبت جبر زیادہ بے عقلی اور حماقت ہے۔

در خرد جبر از قدر رسواتر ست
زانکہ جبری حس خود رامنکر ست

Marfat.com

قدرے باری تعالیٰ کو افعال کا خالق نہیں مانتا، لیکن اس سے ہمارے احساس اور مشاہدے کی تردید نہیں ہوتی، باری تعالیٰ کی خالقیت فی الواقع محسوس نہیں، عقل و استدلال کا تقاضا ہے اور عقل سلیم اور استدلال صحیح ہر شخص کے بس کا نہیں۔

منکرِ حِس نیست آں مرد قدر
فعل حق حسّی نباشد اے پسر
منکرِ فعل خداوندِ جلیل
ہست در انکار مدلول دلیل

قدری گویا دھواں دیکھتا ہے لیکن آگ سامنے نہ ہونے کی وجہ سے آگ کے ہونے کا اقرار نہیں کرتا، اس کو کم عقل سمجھ کر معذور کہا جا سکتا ہے، اندھا نہیں کہا جا سکتا۔

آں بگوید دو دہست و نار نے
نور شمعی بے ز شمع روشنے

جبری اپنی آنکھوں سے آگ دیکھ رہا ہے اور انکار کر رہا ہے۔

ویں ہمیں بیند معین نار را
نیست، می گوید پیے انکار را
جامہ اش سوز در، بگوید نار نیست
جامہ اش دوزد، بگوید تار نیست

بحالتِ رعشہ ہاتھ حرکت کرتا رہتا ہے اور کسی پشیمانی کا احساس نہیں ہوتا، ایک چیز کو ہاتھ سے روکے ہوتے ہو پھر ہاتھ کو جگہ سے الگ کر لیتے ہو، چیز گر جاتی ہے اب پشیمان ہو کر اپنی جگہ سے ہاتھ کیوں الگ کیا۔ اگر یہ دونوں حرکتیں یکساں بے اختیاری ہیں تو کیوں رعشے کی حرکت پر پشیمانی نہیں اور ہاتھ کو الگ کر لینے پر ندامت ہے۔ تم زبان سے اقرار نہ کرو لیکن تم دونوں حرکتوں میں مختاری اور مجبوری کا فرق محسوس کر رہے ہو۔

زاں پشیمانی کہ لرزانیدیش
مرتعش را کے پشیماں دیدیش

Marfat.com

کوئی پتھر سے آنے کو نہیں کہتا، لکڑی پر کوئی غصے نہیں ہوتا کہ آ کر کیوں لگی، آدمی سے اڑنے کے لیے نہیں کہا جاتا، نابینا سے کوئی نہیں کہتا کہ دیکھ بھال کر چلو۔

سنگ راہرگز نگوید کس بیا
ازکلوخے کس کجا جوید وفا
آدمی راکس نگوہد ہیں! پر
بابیارے کور! خوش دامن نگر
کس نگوید سنگ را، دیر آمدی
یاکہ چوبا! تو چرابرمند زدی

یہ سب کیوں، اس لیے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ مجبور معذور ہے، اس سے نہ کوئی مطالبہ ہوسکتا ہے نہ مواخذہ۔

ایں چنیں واجستہا مجبور را
کس نگوید یا زند معذور را

حتی کہ شتربان اونٹ کو مارتا ہے تو اونٹ مارنے والے شتربان پر حملہ کرتا ہے لکڑی کی طرف نہیں دوڑتا۔ کتے کو پتھر مارو تو تم پر دوڑے گا، پتھر پر نہیں۔

گر شتر باں اشترے رامیزند
آں شتر قصد زندہ میکند
خشم اشترنیست با اک چوب او
پس زمختاری شتر بردست بود
ہمچنیں سگ گربروسنگے زنی
برتو آردحملہ گر در مشئی
سنگ راگرگیر داز خشم تو است
کہ تو دوری و ندارد بر تودست

جانور بھی سمجھتے ہیں کہ کون ذی اختیار ہے اور کون مجبور، کس کا پیچھا کریں اور کس کو چھوڑیں۔

Marfat.com

عقل حیوانی چو دانست اختیار
ایں مگوائے عقل انسان شرم دار

ہر شخص محسوس کرتا ہے کہ حکم دینا، منع کرنا، غصے ہونا، احترام کرنا اور ذلیل کرنا مختاری کے بغیر بے معنی ہیں۔

امر و نہی و خشم و تشریف و عتیب
نیست جز مختار اے پاک حبیب

اس لئے اس میں شبہ نہیں کہ ہمیں اختیار دیا گیا ہے اور ہمارے غیر اضطراری عمل ہمارے اپنے ارادے اور اختیار سے سرزد ہوتے ہیں اس کا انکار اپنے احساس کا انکار ہے۔

اختیارے ہست مارا بے گماں
حس رامنکر نتانی شد عیاں

مولانا کے نزدیک انسانی اختیار اتنا واضح اور اتنی کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ جس کا سنجیدگی سے کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ جبر اور اضطرار کا قائل ہونا گویا اپنے آپ کو دیوانہ کہنا ہے۔ اصل میں نافرمانی اور گناہ کے لیے یہ عذر تراشی ہے، اپنی نفسانی خواہشوں کو پورا کرنے کے لیے تو آدمی بااختیار ہے۔ حق تعالیٰ کی اطاعت کا سوال ہو یا کوئی دوسرا معقول سنجیدہ مطالبہ تو بے اختیار اور مجبور!

ہر چہ نفست خواست داری اختیار
ہرچہ عقلت خواست آری اضطرار

اس میں شبہ نہیں کہ اختیاری اعمال میں انسان اپنے اختیار اور اپنی قدرت کی کارفرمائی محسوس کرتا ہے، اس احساس سے کسی کو انکار نہیں، یہ نہایت کھلی ہوئی وجدانی واقعیت ہے۔ اضطراری اور اختیاری حرکتوں میں اختیار کے محسوس کرنے اور نہ کرنے کا فرق ہے اور یہ بڑا فرق ہے لیکن جبر و اختیار کی بحث ہمارے محسوس کرنے اور نہ کرنے پر ختم نہیں ہوتی۔ اصل دشواری یہ ہے کہ کسی فعل کا سب سے پہلا خیال پھر اس میں کسی ایک طرف جھکاؤ اور میلان، پھر رجحان، اس کے بعد ارادہ اور عزم مصمم اس کے بعد قدرت اور اس کا صرف۔ اور ساتھ میں فعل یہ سب باری تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے۔ (156) ساتھ ساتھ یہ احساس کہ فعل میں

Marfat.com

ہماری قدرت اور ہمارا اختیار شامل ہے، ہمارا اختیاری عمل نہیں تو کیا دوسرے کے محسوس کرائے ہوئے اختیار کی وجہ سے ہمارے اعمال واقع ہیں ہمارے اپنے کسی اختیار سے متعلق ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں؟ اگر نہیں رکھتے تو امر، نہی، مدح، ملامت اور ذمے داری، پھر نتیجے میں جزا اور سزا، ان میں حقیقی معنویت کتنی ہے۔ جبر و اضطرار اور ارادہ و اختیار میں حقیقی فرق اتنا رہ جاتا ہے کہ ایک بلا واسطہ اور کھلا جبر ہے، اور دوسرے احساسِ اختیار کے ساتھ بواسطہ جبر ہے۔ ارادی اعمال میں احساسِ اختیار بھی پیدا کیا جاتا ہے اور اضطراری افعال میں احساس اختیار نہیں پیدا کیا جاتا۔ جبر کے ماننے والے امر و نہی، مدح و ملامت اور جزا و سزا سب کو اضطرار کہتے ہیں۔ یہ ایک کائناتی جبر ہے، یہ چیزوں کی فطری اور خلقی روش ہے۔ ہر شے اپنے تخلیقی رستے پر چل رہی ہے اور تکوینی غرض کو ایک فطری منصوبے کے تحت پورا کر رہی ہے، ہر ایک کی ایک خصوصیت ہے، کہیں احساسِ ارادہ ہے کہیں نہیں اور نتیجہ سب کا ایک۔

مولانا نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اپنے ایک قاتل کے ساتھ ایک مکالمہ نقل کیا ہے اور اس میں اس حقیقت کو واضح کر دیا ہے اور حضرت علی (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی طرف سے جو آخری جواب دیا ہے وہ ان طویل بحثوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ تسلی بخش ہے۔

گفت او پس آں قصاص از بہر چیست
گفت ہم از حق آں سرِ خفی ست
گر کند بر فعلِ خود حق اعتراض
زا اعتراض خود بردیاند ریاض
اعتراضِ اور ارسد بر فعل خود
زانکہ در قہر ستو در لطف او احد
اندریں شہر حوادث میرا وست
در ممالک مالک تدبیر اوست
آلتِ خود را اگر خود بشکند
آں شکستہ گشتہ رانیکو کند

Marfat.com

جبر واختیار کا مسئلہ سخت نازک اور بہت دشوار مسئلہ ہے۔ یہ اہلِ ملل و مذاہب کا ہی مسئلہ نہیں ہے بلکہ خالص عقلی اور فلسفیانہ عقدہ ہے، اسی طرح ذمہ داری اور سزا و جزا عقلی کے ساتھ قانونی گتھی بھی ہے۔ اس مسئلے میں ذات اور ارادے کی بحث عقلاً اور قانوناً بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ مذہباً قضا وقدر، اختیار اور خلق افعال کے ڈانڈے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ مسئلے کی کچھ تفصیل ''خلق افعال وکسب'' میں اور کچھ ''قضا وقدر'' میں گزر چکی ہے۔ اس بحث کو گزشتہ بحثوں کے ساتھ ملا کر پڑھنا مفید ہوگا۔

اولیاءاللہ:

صوفیہ اولیاءاللہ اور اس کے اہم تعلق الفاظ کو ان کے عام شرعی استعمال سے کچھ زیادہ خاص مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔ صوفیہ کے یہ خاص معنی اتنے عام ہوگئے ہیں کہ مشکل سے اس کے سادہ اور شرعی استعمال پر نظر جاتی ہے۔ ان بزرگوں نے اپنے کشفت و مشاہدات میں حاملینِ ولایت میں ایسے امتیازات اور ایسی خصوصیات پائی ہیں جن سے ان کی بشری صورت بلکہ طبعی حیثیت بالکل دھندلی ہوگئی ہے۔ غیر طبیعی اور ماورائی خطوط اتنے ابھر گئے ہیں کہ وہ فطری دنیا کی مخلوق نہیں معلوم ہوتے۔ اولیا، ابدال، اقطاب اور فقرا و شیوخ کے اس ماورائی تصور سے جو پیچیدگیاں اور دشواریاں پیدا ہوتی ہیں ان پر کسی تجریدی فلسفے کے بغیر قابو پانا یا ان کو سلجھانا آسان نہیں۔ مولانا کے یہاں بھی اولیا کا تصور یہی صوفیانہ تصور ہے۔ اس تصور کی دشواریوں کو مولانا نے فنا اور بقا سے حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کو عام فہم بنایا ہے۔ بلکہ زیادہ قریں قیاس یہ ہے کہ فنا اور بقا کے تصور نے ہی ان بزرگوں کو ماورائی خصوصیات کے حامل بنانے کی راہ ہموار کی ہے، یہ خصوصیات گویا اس فکر کا نتیجہ ہیں۔ میں نے ان خصوصیتوں کو یکجا کر دیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان میں سے کچھ میں تضاد سا محسوس ہو لیکن یہ ان کے فرق مراتب اور تفاوت احوال و مقامات کا فرق ہے۔ ناآشنائے راہ کے لیے مراتب واحوال کے مطابق ان خصوصیات کی تفصیل نہ ممکن تھی نہ معتبر۔

یوں تو مولانا کے نزدیک جیسا کہ گزر چکا ہے، ارواح کی آفرینش اجساد کی خلق سے سابق ہے لیکن اولیا کی غالباً یہ خصوصیت ہے کہ عالم آب وگل کی پیدائش سے پہلے جو کچھ ہوا، ان کی

Marfat.com

نظروں کے سامنے ہوا، جو ہونے والا تھا اس کی تفصیلات سے وہ واقف تھے اور اجساد سے پہلے ہی فعال زندگی گزار رہے تھے اور اس زندگی کے محاصل اور فوائد حاصل کر رہے تھے۔

پیر ایشانند کایں عالم نبود
جاں ایشاں بود در دریائے جود
پیش ازیں تن، عمر ہا بگز اشتند
پیشتر از کشت، بر برد اشتند
پیشتر از نقش، جاں پذرفتہ اند
پیشتر از بحر در رہا سفتد اند

خلق آدم کا مشورہ اور اس معاملے میں باری تعالیٰ کا فرشتوں پر اپنے ارادۂ ازلی کا اظہار سب سامنے کی باتیں ہیں۔

مشورت میرفت در ایجادِ خلق
جان شان در بحر قدرت تا بحلق

اتنا ہی نہیں بلکہ فرشتوں کو باری تعالیٰ کے ارادے پر اعتراض تھا، وہ انسان سے فتنہ و فساد کے خطرے کے باعث حضرت آدم کی خلق اور پھر ان کی خلافت کو مناسب نہیں سمجھ رہے تھے اور چوں کہ ان بزرگوں کی ارواح مقدسہ انسانی شرف اور عظمت کو جانتی تھیں اور اس کی خلق کی مصلحتوں کا اور بارِ خلافت کو اٹھا لینے کی اہلیت کا علم تھا اس لیے فرشتوں کی بے علمی اور ناواقفیت کا دل ہی دل میں مضحکہ اڑا رہے تھے۔

چوں ملائک مانع آں مے شدند
بر ملائک خفیہ حنبک مے روند

غرض یہ کہ جو کچھ ہونے والا تھا وہ اس سب سے آگاہ تھے۔

مطلع بر نقش ہر چہ ہست شد
پیش ازاں کیں نقش گل پابست شد

خود کائنات کی نمود اہلِ عرفاں کا کفیل ہے۔ وہ آقا ہیں اور یہ چاکر۔ وہ نہ ہوتے تو آسمان ہوتا نہ زمین۔ نہ گردش افلاک ہوتی نہ زمین کا سکون، نہ مکان نہ مکین نہ مادّی نہ

Marfat.com

مجرّد۔ سب کی آفرینش کا باعث یہ ہیں۔

آسمانہا بندۂ ماہِ وے اند
مشرق و مغرب جملہ نان خواہ وے اند
زانکہ لولاک ست بر توقیع او
جملہ در انعام و در توزیع او
گرنبودے اونیا پیدے فلک
گردش و نورو مکان و ملک

باغ ہستی کا یہ باغبان دیکھنے میں اکیلا ہے لیکن اپنی جگہ جہان کامل ہے وہ اصل کائنات ہے باقی اس کے طفیلی، دفترِ ہستی اس کے ہاتھ میں ہے اور ہستی پر اسی کا قابو ہے۔

او جہاں کامل ست و مفردست
نسخۂ کل وجود اور بدست
خود جہاں آں یک کس ست و باقیاں
جملہ اتباع و طفیل اند اے فلاں

ان پیرانِ بزرگ کے باب میں اکیلے یا سیکڑوں کی اہمیت نہیں، ہزار ہوں تو ایک، ایک ہو تو ہزار۔ سمندر ایک ہے اور موجیں ہزاروں، یہ ہزاروں اور سیکڑوں سمندر کی حقیقت نہیں، ہوا کا کرشمہ ہے جو ہزاروں موجوں میں اسے نمایاں کر رہا ہے، اس لئے ہزاروں کی کیا اہمیت ہے اور ایک میں کیا کمی ہے۔

چوں از یشاں مجتمع بینی دو یار
ہم یکے باشند وہم شش صدر ہزار
برمثال موجہا اعداد شان
در عدو آوردہ باشد باد، شان

باری تعالیٰ ان کی ہستی کا محور ہے، ان کی دوڑ بھاگ، جدو جہد سب کا مقصد اس کی ذات ہے۔ ان کے اعمال اس کے احکام کی تعمیل ہیں۔ ان کا کوئی عمل ان کا اپنا نہیں۔ باری تعالیٰ کے احکام ان پر چھائے ہوئے ہیں اور بے خودانہ وہ ان کی تعمیل کر رہے ہیں، نہ لوگوں

Marfat.com

کے طعن کی پروانہ کسی کی تشنیع سے سروکار، مولانا ایک شیخ کی زبان سے فرماتے ہیں۔

اشتران بختیم اندر سبق
مست و بیخود زیرِ محملہاے حق
من نیم در امرو فرمان نیم خام
تا بیندیشم من از تشنیع عام

باری تعالیٰ کی گونا گوں حفاظتیں ان کی معین و مددگار ہیں اور وہی ان کی طاقت وقوت ہیں جو ان کی ان کے نفس امّارہ سے حفاظت کرتی ہیں، ارتکاب معاصی سے بچاتی ہیں، دشمنوں کی دست درازیوں سے ان کی نگہداشت کرتی ہیں اور ان کو مغلوب کرتی ہیں۔

پشت دارِ جملہ، عصمتہاے من
گوئیا، ہستند خود اجزاے من
ہاں وہاں! ایں دلق پوشانِ من اند
صد ہزار اندر ہزار، و یک تن اند

عارف عام نظروں سے بیدار ہے، لیکن درحقیقت وہ خواب میں ہے، دنیا سے بے تعلق، نہ فکر سود نہ اندیشۂ زیاں۔

نے غم و اندیشۂ سود و زیاں
نے خیال ایں فلاں و آں فلاں
حالِ عارف ایں بود بے خواب ہم
گفت ایزد "ہم رُقودٌ" زیں مرم

باری تعالیٰ براہِ راست ان کا کفیل، نہ ان کا کوئی فعل نہ وہ کسی عمل کے ذمے دار، ان کا دل عرش رحمٰن اور وہی اس پر قابض۔

تختِ دل معمور شد پاک از ہوا
بروے الرحمٰن علی العرش استویٰ
حکم بر دل بعد ازیں بے واسطہ
حق کند چوں یافت دل ایں رابطہ

Marfat.com

ان کی روحیں دشتِ بے چوں اور فضائے لامکانی کی مکیں، ایسا لامکاں جو عقل وفہم سے بالا، یہاں ان کے اجساد ہیں اور بس۔

صورتش بر خاک و جاں بر لامکاں
لامکانے فوق وہم سالکاں
بل مکان ولا مکاں در حکم او
ہمچو در حکم بہشتی چار جو

یہ ستارے ہیں، ان ستاروں سے پرے۔ ان کی گردش کے آسمان دوسرے ہیں۔ احتراق اور نحوست سے دور، سعد ہی سعد۔

اختر اند از ورائے اختراں
کا احتراق و نحس نبود اندراں
سائران در آسمانہائے دگر
غیر اے ہفت آسمان مشتہر

ان کا جسم عام جسم نہیں، سراسر نور ہے، مادی کثافتوں سے پاک، ارواح وملائک سے زیادہ لطیف۔

جسم شان راہم زنور اسرشتہ اند
تازروح و از ملک بگذشتہ اند

اطفال ایزدی ہیں، باری تعالیٰ ان کا براہ راست کفیل ہے، وہی ان کے سود وزیاں کا نگراں ہے، ان کا حضور ہو یا غیبت ان کے علم اور ان کی آگاہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اولیا اطفال حق اند اے پسر
در حضور و غیبت آگاہ باخبر

ان کے لیے غیبت، غیب نہیں، مخفی سے مخفی حقیقتوں کو جانتے ہیں، دل کے چھپے رازوں کو پا جاتے ہیں۔

بندگانِ خاص، علام الغیوب
در جہانِ جاں جو اسیس القلوب

Marfat.com

ان کی نظر انسانی نظر نہیں کہ محسوسات تک محدود ہو۔ ان کی بصیرت میں نورِ حق کی روشنی ہے، وہ ابتدا سے انتہا کو دیکھ لیتے ہیں۔

شیخ کو ینظر بنور اللہ شد
از نہایت درنخست آگاہ شد

ان کا علم شبہے اور خطا سے پاک ہے، ان کے سامنے لوحِ محفوظ ہے اور لوحِ محفوظ میں غلطی کا کیا امکان۔

لوحِ محفوظ ست اورا پیشوا
از چہ محفوظ ست؟ از خطا

خود ان کے سینے میں لوح محفوظ ہے۔ ان کی عقل براہ راست روح سے مستفید ہے، جہاں سہو اور وہم کا احتمال نہیں۔

لوح، حافظ لوح محفوظے شود
عقل او ازروح محفوظے شود

ان کے علم کی رسائی ایسی حقیقتوں تک ہے جن کا شعور انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں، باری تعالیٰ کی اصل ذات کا شعور عقلاً محال ہے۔ (157) لیکن جیسا کہ گزر چکا ہے، محرمانِ خاص کے لیے وہ بھی راز نہیں، چنانچہ واصلانِ ذات کو باری تعالیٰ کے نہ آثارِ قدرت سے سروکار نہ صفات سے تعلق۔ وہ ذات میں مستغرق ہیں۔ اس لئے ذات کو بلاواسطہ محسوس کرتے ہیں۔

صنع بیند مرد محجوب ازصفات
در صفات آن ست کو گم کرد ذات
واصلان چوں غرق ذات انداے پسر
کے کند اندر صفات او نظر

مسببات جو اسباب سے ظہور میں آتے ہیں، یہ بزرگ ان کی راہ روک دیتے ہیں۔ کسی عمل سے پشیمان ہوئے، انہوں نے ان کے اثرات پر بندش لگادی اور اس کو معطل کردیا۔

Marfat.com

بستہ درہائے موالید از سبب
چوں پشیماں شد ولی زاں دستِ ربّ

فضا پلٹ دیتے ہیں، چھوٹے ہوئے تیر کو واپس لے آتے ہیں، گفتہ کو نا گفتہ بنا دیتے ہیں، عامل و معمول دونوں بے اثر ہو جاتے ہیں۔

اولیا راہست قدرت از الٰہ
تیر جستہ باز آرمدش زراہ
گفتہ نا گفتہ کند از فتح باب
تا ازاں نے سیخ سوز دنے کباب

اولیائے ابدال کی طاقت وہبی ہے اکتسابی اور مادی اسباب کی مرہون نہیں۔

ہمچنیں ایں قوتِ ابدالِ حق
ہم زحق داں نز طعام و از طبق

شیخ کو کسی فعل کے لیے آلات و وسائل کی ضرورت نہیں، حق تعالیٰ کی طرح وہ آلات و وسائل کے بغیر فعال ہے۔

شیخ فعال ست بے آلت چوحق
با مریدان دادہ بے گفتے سبق

ان بزرگوں کے اثرات بہت دوررس ہیں، اجرام فلکی کے اثرات ان کی تاثیر کے مرہون ہیں۔ بظاہر نظامِ کائنات کی درستی اور ضبط واستحکام میں ان اجرام سماوی کا دخل ہے لیکن انسانی باطن خود ان کے نظم وضبط کا ضامن ہے۔

از نفوس پاک اختروش مدد
سوے اختر ہائے گردوں میر سد
ظاہرا آں اختراں قوامِ ما
باطن ماگستہ قوام سماء

باری تعالیٰ کے تمام انعامات، عطیے اور بخششیں صاحبِ دل کے واسطے سے ہوتے ہیں۔ باری تعالیٰ جو دیتا ہے اس کے ہاتھ سے دیتا ہے۔ دریائے کل اس کی انگلیوں سے لگا

Marfat.com

ہوا ہے، کیسے اور کیونکر سے ماورا۔

ہیچ بے او، حق بکس ندہد نوال
شمۂ گفتم من از صاحب و صال
موہبت را برکف دستش نہد
وزکفش آنز ابمر حوماں دہد
باکفش دریاے کل را اتصال
ہست بیچوں و چگونہ برکمال

یہ ولیِ حق جس کسی کو جو کچھ دیتا ہے باری تعالیٰ کی طرح بے معاوضہ اور بغیر توقع کے دیتا ہے، اس میں حق تعالیٰ کی خصوصیات سرایت کر جاتی ہیں۔

آنکہ بدہد بے امید و سودہا
آں خدا ایست آں خدا ایست آں خدا
یا ولی حق کہ خوے حق گرفت
نور گشت و تابش مطلق گرفت

یہ ظاہر میں مرغ ضعیف اور باطن کے سلیمانِ باخیل وحشم کبھی رو پڑیں تو ہفت افلاک میں شور اٹھ جائے، باری تعالیٰ کی طرف سے لحظہ بہ لحظہ سیکڑوں قاصد دوڑ پڑیں، ایک بار کہیں ''پروردگارا!'' پکار اٹھیں تو سیکڑوں ''لبیکوں'' سے جواب ملے۔

چوں بنالد زار بے شکر و گلہ
افتد اندر ہفت گردوں غلغلہ
ہر دمش صد نامہ، صد پیک از خدا
'یاربی'' زو، شصت لبیک از خدا

نور ایزدی ان کی غذا ہے، وہ جو کچھ کھائیں، ان کے لیے سب حلال، ان کے لیے حلال وحرام کی تمیز اٹھ جاتی ہے۔

ہر کہ دردے لقمہ شد نور جلال
ہرچہ خواہد گو، بخور، اور احلال

Marfat.com

ان کی لغزشیں باری تعالیٰ کے یہاں دوسروں کی طاعت سے بہتر ہے، ان کے کفر کے سامنے دوسروں کے ایمان بے وزن

زلتِ او بہ زطاعت نزدحق
پیش کفرش جملہ ایمانہا خلق

ان کے کفریہ کلمات میں بھی ایمان کی خوشبو مہکتی ہے، وہ شک وشبہ کریں تو ایمان و ایقان پھوٹتا ہے، ان کی ہر بات میں عشق سرایت کیے ہے۔

ہرچہ گوید مردِ عاشق بوئے عشق
از دہانش میچکد درکوئے عشق
دربگوید کفر آید بوے دیں
آید از گفتِ شکس بوئے یقیں

انسان کے سامنے جانور کی جو حیثیت ہے کہ وہ انسان کا زیردست اور اس کا قیدی ہے، یہی حیثیت عام انسان کی اولیا کے سامنے ہے، اور وہ ان کا زیردست اور ان کے حلقۂ اثر میں ہے۔

آں چنانکہ مرتبہ حیوانی ست
کو اسیر و سغبۂ انسانی ست
مرتبہ انساں بدست اولیا
سغبہ چوں حیوان شناسیش اے کیا

اگر کوئی ان سے وابستگی نہیں رکھتا یا سرکشی کرتا ہے تو یہ اس کی تمکنت یا بے دماغی نہیں ہے، ان بزرگوں کی بے تعلقی اور ان کا شخصی ملال ہے جس کا عکس اس میں نمایاں ہے، یہ ان کا انقباض اور تکدر ہے جس کے اثر سے آدمی ان سے سرکشی کرتا ہے۔

سرکشی از بندگانِ ذوالجلال
داں کہ دار نداز وجود تو ملال

تم نے نہیں انہوں نے تم سے تعلق توڑ لیا ہے، انہوں نے اپنا رُخ پھیر لیا ہے۔ کہربا سے تنکے ادھر ادھر ہیں تو تنکوں کی یہ قوت نہیں ہے بلکہ کہربا کے رخ پھر جانے کا باعث ہے۔

Marfat.com

کہرباد ارندوچوں پیدا کنند
کاہ ہستی تراشیدا کنند
کہربائے خویش چوں پنہاں کنند
زود تسلیم تر اطغیاں کنند

بندۂ خدادینا کے لیے سایۂ حق ہے، عالم آب وگل میں مردہ اور فضائے لاہوتی میں زندہ۔

سایۂ یزداں بود بندہ خدا
مردۂ ایں عالم و زندہ خدا

لیکن پوری کائنات کی زندگی وہ ہے، کائنات کی دھڑکن اس کے دل کی دھڑکن ہے۔

پس دل عالم وے ست زیراکہ تن
میر سد ازواسطہ ایں دل بفن

خود اس کو کسی واسطے کی ضرورت نہیں، انوارالٰہی کا براہ راست اس کے ساتھ ربط اور علاقہ ہے۔

پس فقیر آن ست کہ بے واسطہ است
شعلہارا باوجودش رابطہ است

بارگاہ بے چوں بے نہایت ہے اس لیے اس بظاہر مرغ ضعیف اور بباطن سلیمان شکوہ کے عروج کی کوئی انتہا نہیں، اس کا ہر لمحہ نیا عروج ہے اور ہر عوج صد تاج برسر۔

ہردے اور ایکے معراج خاص
برسر فرقش نہد صد تاج خاص

یہ عروج قطعی مسافت کا محتاج نہیں، یہ ویسی راہ ہے جیسی نے سے نیشکر تک پہنچنے کی، اس میں نیستی سے ہست ہوتا ہے۔

در صف معراجیاں گربیستی
چوں براقت پرکشاید نیستی
نے چو معراج زمینی تا قمر
بلکہ چوں معراج کلکے تاشکر

Marfat.com

نے جو معراجِ بخارے تا سما
بل چو معراج جنینے تا دہا

کچھ ایسے ریگ ہیں جن سے دریا ابلتے ہیں "آں یکے ریگے کہ جوشد آب ازو" مردِ خدا ایسا ہی ریگ ہے جس میں سے بحرِ حقیقت ابل رہا ہے اور خود نیست ہے۔

ہست آں ریگ اے پسر مرد خدا
کہ بحق پیوست واز خود شد جدا

بحرِ حقیقت سے یہ اتصال بے چگوں اور نا قابل فہم ہے، اس کو لفظوں میں نہیں بیان کیا جا سکتا۔

اتصالے کہ نگنجد در کلام
کیفیتش تکلف با شد و السلام

اس اتصال کا ایک درجہ جسم کا فی الواقع نیست ہو جاتا ہے۔ جس کی ہستی ظاہر میں دکھتی ہے، لیکن حقیقتاً نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا سایہ نہیں پڑتا۔

چوں فنا از فقر پیرایہ شود
او محمد وار بے سایہ شود

ایسا درجہ بھی آ جاتا ہے کہ تکلیفات شرعیہ جاتی رہتی ہیں۔ ایک قاضی نے کسی مجرم کو سزا نہ دینے کی وجہ بیان کی ہے کہ "شرع بر اصحاب گورستاں کجاست" کیونکہ "شرع بہر زندگان واغتیاست" مولانا اس قانون کا اطلاق کرتے ہیں۔

آں گرد ہے کز فقیری بے برند
صد جہت از مردگاں فانی ترند
مردہ از یک روست فانی در گزند
صوفیان از صد جہت فانی شدند

پیر اپنے وقت کا نبی ہے کیونکہ اس کے انور و کمالات نبوت کے کمالات و انوار ہیں۔

کو نبی وقتِ خویش ست اے مرید
زانکہ و نورِ نبی آید پد پد

Marfat.com

ان شہانِ باطن کی باتیں وحی ربانی ہیں، شبہے، غلطی اور وہم سے پاک، ان کو وحی دل کہنا محض عوام سے پردہ رکھنا ہے۔

نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خوب
وحی حق واللہ اعلم بالصّواب
از پیے روپوش عامہ در بیاں
وحیِ دل گویند آنرا صوفیاں

مرید بشریت دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے بشر اس سے مخاطب ہے۔ یہ نہیں جانتا کہ بشریت دھوکا ہے، یہ اجنبیت اور وحشت دور کرنے کا روپ ہے۔

او گماں دارد کہ میگوید بشر
واں دگر سرست و اوزاں بے خبر

بشریت فنا ہو گئی، انسانی خصوصیات معدوم ہوئیں۔ بشر تو بشر انہیں مخلوق بھی کیسے کہا جائے۔

چوں مبدل گشتہ اندا بدال حق
نیستند از خلق، برگرداں ورق
قبلۂ وحدانیت دوچوں بود
خاک مسجودِ ملائک چوں شود

ان کو دیکھنا خدا کو دیکھنا ہے، ان کا طواف کرنا کعبے کا طواف کرنا ہے، یہ کعبے سے کہیں افضل ہیں، ان کی خدمت کرنا خدا کی خدمت کرنا ہے، ان کی اطاعت اور حمد و ثنا باری تعالیٰ کی اطاعت اور حمد و ثنا ہے، یہ باری تعالیٰ سے جدا کہاں ہیں، صورتِ انسانی میں نور ایزدی ہیں۔ کسی شیخ کا حضرت بایزید کو ارشاد ہے۔

گفت طوفے کن بگردم ہفت بار
دیں نکوتر از طوافِ حج شمار
حقِ آں حقے کہ جانت دادہ است
کہ مرا بر بیت خود بگزیدہ است

Marfat.com

چوں مرادیدی خدارا دیدهٔ
گرد کعبہ صدق برگریدهٔ
خدمت من طاعت و حمد خداست
تا نہ پنداری کہ حق از من جداست
چشم نیکو باز کن درمن نگر
تابہ بنی نور حق اندر بشر

اب بندہ کہاں، اس کی ہستی ختم ہوئی۔ پھر کیا ہے؟ یہ کہنے کی نہیں سوچنے کی بات ہے۔

چوں انائے بندہ لا شد از وجود
پس چہ ماند، تو بیندیش اے جحود
گرترا چشم ست بکشا، درنگر
بعد لا آخر چہ مے ماند دگر

یہ کسی غیر کے طالب نہیں، یہ تو خود اپنی جستجو میں ہیں۔ خزانہ خود ہیں، خزانے کی کیا تلاش کریں گے۔

طالب گنجش مبین خود گنج اوست
دوست کے باشد بمعنی غیر دوست

سجدہ کرتے ہیں اور خود مسجود ہیں، آئینے کے سامنے سجدہ کس کو سجدہ ہے۔ نہ اُن کے تخیلات نہ ان کی عقل وخرد، سب فنا۔

سجدہ خود را میکند ہر لحظہ او
سجدہ پیش آئینہ ہست از بہر او
ہم خیالاتش ہم اوفانی شدے
دانش او محونادانی شدے

اور چونکہ وہ نہیں ہیں اس لیے سب کچھ وہی ہیں، عقل کل، نفس کل اور عرش وکرسی سب وہی ہیں۔

Marfat.com

عقل کل و نفس کل مرد خداست
عرش و کرسی رامداں کزوے جداست
مظہرِ حق ست ذاتِ پاک او
زوبجوحق را واز دیگر فجو

ایسے واضح فرقوں کو دیکھتے ہوئے فقط اس لیے کہ ان کا خواب وخور ہم جیسا ہے، انہیں بشر سمجھ لینا نابینائی نہیں تو کیا ہے۔

گفت اینک بشر ایشاں بشر
ماوایشاں بستۂ خو ابیم و خور
ایں نہ دانستند ایشاں ازعما
ہست فرقے درمیاں بے منتہا

قطب وابدال:

مولانا نے اقطاب (158) وابدال کا ذکر ان لقبوں کے ساتھ بہت کم کیا ہے لیکن اکثر جگہ جو اوصاف اور خصوصیات بیان کی ہیں ان سے معلوم ہو جاتا ہے کہ مولانا کے سامنے عام اولیا ہیں یا ان کی کوئی خاص صنف۔ مثلاً ہادی ومہدی، قائم بالامر وغیرہ اوصاف قطب کے ہی ہیں۔

مولانا کا خیال ہے کہ تا قیام قیامت ہر عہد میں ایسا ولی ضرور ہوتا ہے جو خود ہدایت یافتہ ہو اور دوسروں کے لیے ہادی اور رہنما۔ یہی زندہ امام، قائم بالامر، نظم کائنات کا معتمد اور ناظمِ امور ہے، اس امام کے لیے نسلِ علی کی خصوصیت نہیں۔

پس بہر دورے ولیے قائم ست
تاقیامت آزمایش دائم ست
پس امام حق و قائم آں ولی ست
خواہ از نسل عمر خواہ از علی ست
مہدی و ہادی وے ست اے نیکخو
ہم نہاں وہم نشستہ پیش رو

Marfat.com

پہاڑ کی طرح ثابت قدم، شیطان کی دست رس سے باہر۔

شبہ انگیزد آں شیطانِ دُوں
درفتند ایں جملہ کوراں سرنگوں
غیر آں قطبِ زمانِ دیدہ ور
کز ثباتش کوہ گردد خیرہ سر

قطب روحِ، کائنات اصل عالم اور مدبّر جہاں ہے۔ کائنات کو جو ملتا ہے اس کے وسیلے سے ملتا ہے۔

مادروبابا و اصل خلق اوست
اے خنک آں کس کہ دل داند ز پوست
آں دلے آور کہ قطب عالم ست
جانِ جانِ، جانِ جانِ آدم ست

قطب کی حیثیت شیر جیسی ہے، شکار اس کا ہوتا ہے اور مخلوق کو اس کے طفیل میں رزق ملتا ہے۔

قطب شیر و صید کردن کا راو
باقیان: ایں خلق باقی خوارو

قطب کو راضی رکھنے سے عامۂ خلق کو خوش حالی نصیب ہوتی ہے، وہ راضی اور خوش ہو تو اس کا شکار بڑا ہوگا اور لوگوں کو فراوانی اور فارغ البالی حاصل ہوگی، اس کی ناخوشی اور بخش مخلوق کی تنگدستی اور بے اطمینائی کا باعث ہے:۔

تاتوانی دررضاے قطب کوش
تاقوی گردد کند صیدوحوش
چوں بر بجد بینوا مانند خلق
کز کف عقل ست جملہ رزقِ خلق

وہ کائنات کے حسد بے دانش کی دانش وعقل ہے۔ یہ وہی ہے جو غیر عاقل کائنات کا نظم اور اس کی غورو پرداخت کرتا ہے:

Marfat.com

او چو عقل و خلق چوں اعضاے تن
بستہ عقل ست تد بیر بدن

اس کی جسمانی کمزوری پر نہ جاؤ، قطب جسمانیت نہیں ہے روحانیت ہے اور اس کی روحانی قوتوں کی حد و نہایت نہیں:

ضعف قطب از تن بود از روح نے
ضعف در کشتی بود در نوح نے

اُس کا محور اس کی اپنی ذات ہے اور دنیا کا محور وہ، دنیا اُس کے گرد گھومتی ہے:

قطب آں باشد کہ گردِ خود تند
گردشِ افلاک گرداد بود

قطب کی موجودگی میں علومِ نقلیہ کا اعتبار گویا پاک پانی کے سامنے ہوتے ہوئے تیمم کو اختیار کرنا ہے:

چوں تیمم با وجود آبِ رواں
علم نقلی با دمِ قطبِ زماں

مولانا کے یہاں ابدال کا ذکر بھی ہے لیکن جستہ جستہ۔ پہلے ذکر آ گیا ہے کہ ابدال کی طاقت کا راز حق تعالیٰ کی عطا ہے، وہ جبرئیل کی طرح ہیں۔ ان کے جسد نور کے بنے ہیں، مرتبے میں ارواح و ملائکہ سے برتر ہیں۔ ان کے قلوب پیغمبروں کے قلوب کی طرح اتنے بلند ہیں کہ آسمان بھی ان کے سامنے گرد ہیں: ابدال کے مرتبے سے طب کے مرتبے کی عظمت کا اندازہ کرلو:

آں دلے کز آسمانہا برترست
آں دلِ ابدال یا پیغمبر ست

دائرۂ ولایت:

یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ مولانا دائرۂ ولایت کو دائرۂ نبوت سے وسیع تر اور اس پر حاوی سمجھتے ہیں یا دونوں کے اپنے اپنے الگ اور مستقل دائرے ہیں۔ مولانا نے اولیا کے

Marfat.com

متعلق جو کچھ کہا ہے اس کا بہت کچھ حصہ انبیا پر چسپاں ہے۔ ایسے اشارے بھی ملتے ہیں جن سے خیال ہوتا ہے کہ مولانا انبیا کو اولیا میں شامل سمجھتے ہیں: عام انسانوں کو سُغبہٴ اولیا اور اُن اسیر و مسخر ہونے کی تائید ہیں ''بندہٴ خود خود انداحمد در رشاد'' پیش کیا ہے، ''ہمسری با انبیاء برداشتند'' کی اگر مصرعہ دوم تشریح ہے کہ ''اولیاء راہچو خود پنداشتند'' تو ظاہر ہے کہ انبیا اولیا میں شامل ہیں۔ مولانا کے یہ کہنے (159) سے کہ عوام سے چھپانے کے لئے اولیا کی وحی کو وحیِ دل کہہ دیا جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اولیا کی انبیا سے الگ اور مستقل صنعت ہے۔ بہر حال مولانا نے صراحت سے کسی پہلو کو متعین نہیں کہا ہے اس لئے کوئی واضح اور متعین بات نہیں کہی جاسکتی۔ اشعار کی دونوں خیالوں کے تحت تشریح کی جاسکتی ہے۔

شیخ اکبر کا مشہور مسلک ہے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے اور ولایت کا احاطہ نبوت پر حاوی ہے۔ داؤد قیصری نے مقدمۂ شرحِ فصوص کی گیارھویں فصل میں بیان کیا ہے کہ دائرہ ولایت دائرہ نبوت سے وسیع تر ہے۔ نبوت ظاہر ہے اور ولایت اس کا باطن۔ باری تعالیٰ کے تمام فیض، قوت، قدرت تصرف اور علوم وغیرہ کا واسطہ ولایت ہے۔ چنانچہ تمام انبیا علیہم السلام اولیا ہیں۔ لیکن اولیا کا نبی ہونا ضروری نہیں۔ نبوت کا سلسلہ ختم ہو چکا لیکن ولایت جاری رہے گی۔ کمالاتِ ولایت کی کوئی حد نہیں، اس لئے اولیا کے مرتبے بھی نامحدود ہیں۔ مولانا بھی ''پس بہر دورے ولی قائم ست'' ...... اور ''بے نہایت حضرت ست ایں بارگاہ'' مانتے ہیں یہ سیرِ ولایت ہے ہسیر نبوت کا ذکر نہیں ہے۔ سیرِ نبوت کے ذکر سے اعراض کی وجہ یہی ہوسکتی ہے کہ مولانا کے نزدیک ولایت کی سیر میں سیر نبوت بھی شامل ہے۔ تاہم یہ دور کا اور مشتبہ اشارہ ہے۔

احکامِ عالم کا مدار قطب پر ہے، وہی دائرہ وجود کا مرکز ہے۔ سلسلہ نبوت کے ختم ہونے سے پہلے خود نبی کی موجودگی میں قطبیت نبی کے علاوہ دوسرے اولیا کو جو نبی نہیں ہیں تفویض ہوسکتی ہے۔ حضرت موسیٰؑ نبوت پر فائض تھے لیکن انھیں ابھی تک قطبیت عطا نہیں ہوتی تھی اور حضرت خضر قطبِ لم تھے لیکن انقطاع نبوت کے بعد جب کہ ولایتِ باطن سے نکل کر ظاہر میں آجاتی ہے تو قطبیت کامل طور پر اولیا کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور ختم ولایت یا خاتم الاولیا کے ظہور تک یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اس مرتبے پر کسی نہ کسی ولی کا برابر فائض

Marfat.com

ہوتے رہنا اس لئے ضروری ہے کہ نظامِ کائنات برقرار رہے۔ خاتم الولایت کے بعد تبقاضاسے اسم باطن قیامِ قیامت ضروری ہے۔

اقطاب کی یہ کثرت اور عہد بہ عہد ان کی الگ الگ شخصیتیں خلق اور کثرت کے حکم کے غلبے کا نتیجہ ہے جو ایک حال ہے۔ تغیر حال سے اگر وحدت کا حکم غالب ہو جائے تو اوّل سے آخر تک: ازل سے ابد تک ایک قطب ہے اور وہ حقیقتِ محمدیہ ہے:(160)

مولانا نے جیسے کہ میں بیان کر چکا ہوں قطب کے لقب سے چیزیں بہت کم کہی ہیں لیکن لقب کے بغیر اس بہت سی خصوصیات بیان کردی ہیں مثلاً مکان وملک، افلاک اور ان کی گردشیں سب میں اس کو دخل ہے۔ وہ اپنی جگہ ایک ہے لیکن پوری ہستی اس کے تحت ہے، لوحِ محفوظ اس کے سامنے رہتی ہے، وہ زندہ امام ہے، امر عالم اور نظام کائنات کا منتظم ہے، پوری کائنات کا قطب ہے۔ ارض وسما کی درستی اور راستواری اُس کے باطن سے وابستہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان میں کوئی ایسی بات نہیں جس کو سامنے رکھ کر یقین سے کہا جاسکے کہ وہ اپنے قطب کے تصوّر میں شیخ اکبر کے تصور سے خاص طور پر متاثر ہیں۔ یہ سب بہت پہلے سے اربابِ تصوّف کا مشترک ورثہ ہے:

خواب ورویا:

مولانا کے نزدیک خواب اور موت دونوں کی حقیقت ایک ہے آپس میں محض صنفی فرق ہے، جسم سے تھوڑے اور معلوم وقت کے لئے روح کے تعلق کا منقطع ہو جانا خواب اور نیند ہے:

اسپ جاں رامیکند عاری ززیں(161)
سرِ ''النوم خُوالموت'' ست ایں

رات کو روحیں اجسام سے بے تعلق کردی جاتی ہیں تاہم ان میں اور ان کے متعلقہ اجسام میں ایک قسم کا رشتہ قائم رہتا ہے اور یہی آدمی کا سو جانا ہے یہ خاص قسم کا رشتہ جو سوتے میں بھی جسم اور روح میں باقی رہتا ہے کیسا ہے اس کو یہ رشتہ باقی رکھنے والا جانے، اسی رشتے کے باعث یہ روحیں بیداری کے وقت اپنے اپنے بندی خانے یا جسم سے متعلق ہو جاتی ہیں

Marfat.com

اور آدمی جاگ اٹھتا ہے:

لیک بہر آنکہ روز آیند باز
بر بہد بر پائے شان بندِ دراز

بدن روح کا فطری تقاضا نہیں اس لئے بحالتِ خواب وہ جسم سے آزاد ہوتی ہے تو وسعت اور فراغت محسوس کرتی ہے: فکروں پریشانیوں اور ذمہ داریوں سے آزاد، نہ وہ کسی کی آقا نہ کسی کی خادم اور غلام "فارغاں نے حاکم ومحکوم کس" خرم وشاداں، قفص سے رہائی پایا ہوا پرندہ اور آزاد وسیع فضا:

درزمانِ خواب چوں آزاد شد
زاں مکاں بنگر کہ جاں چوں شادشد
ظالم از ظلمِ طبیعت بازاست
مرد ز ندانی زفکر حبس جست

خواب کی حالت میں رویا یا سپنا روح کی حقیقی فعالی اور عمل ہے، پانو سے چلنا پھرنا، ہاتھوں سے کام لینا اور ایک دوسرے سے تعلق اور موانست نا معلوم اور بے چگوں فضاؤں میں روحوں کی واقعی مصروفیت ہے:

دست و پادرخواب بینی و ایتلاف
آں حقیقت داں، مدانش ازگزاف

خواب میں روحیں دوسروں سے تو مخاطبت کرتی ہیں لیکن اپنے آپ سے بھی بات چیت کرتی ہیں، خبریں دیتی ہیں، فہمائش کرتی ہیں اور ہدایتیں دیتی ہیں۔ جاگنے کے بعد آدمی کو خیال یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا اس سے مخاطب تھا:

ہمچوآں وقتے کہ خواب اندر وی
تو ز پیش خود بہ پیش خود شوی
بشنوی ازخویش و پنداری فلاں
باتو اندر خواب گفتست آں نہاں

Marfat.com

بیداری کا وقت ہوا اور اِدھر اُدھر پھیلی ہوتی آزاد اور خوش وقت روحیں صحرائے بے چوں س سمٹ کر دنیائے کم وکیف میں کھنچ آئیں اور ہر جان اپنے جانے بوجھے جسم سے وابستہ ہوگئی:

میل ہر جانے بسوئے تن شود
ہر تنے ازروح آبستن شود
فالق الاصباح، اسرافیل وار
جملہ رادرصورت آردزاں دیار
روح ہائے منبسط راتن کند
ہر تنے رابازآبستن کند

رویا اور سپنے کا دنیائے رن سے کوئی واسطہ نہیں، دنیائے تن کی ضرورتیں بے ضرورت ہو جاتی ہیں، آنکھوں کے بغیر روشنی دیکھنا ممکن نہیں، لیکن خواب کی دنیا میں ان کی روشنی کے بغیر روشنی محسوس ہوتی ہے:

نورِ بے ایں چشم مے بیند بخواب
چشم بے ایں نور چہ بود جز خراب

چیزیں نہیں ہوتیں اور آدمی محسوس کرتا ہے، ماہ وخورشید نہیں ہوتے لیکن وہ ماہ بھی دیکھتا ہے اور خورشید بھی، چاندنی بھی دیکھتا ہے اور دھوپ بھی اور ان کے بغیر چیزیں بھی:

ہمچناں کہ چشم مے بیند بخواب
بے مہ وخورشید و ماہ آفتاب

خوابیں ہمارے تخیلات اور اوہام نہیں ہوتے، ہم خواب میں ایسی حقیقتیں محسوس کرتے ہیں، ایسی حالتوں سے اپنے آپ کو دوچار پاتے ہیں جن کو بیدای میں محسوس کرنا یا ان سے دوچار ہونا تو کیا کبھی ان کا خیال اور وہم بھی نہیں ہوتا پھر بیداری کے خیالات کو خواب کی اصل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے:

در بگو نیدت کہ ہست آں فرع این
مشنو آں راا ے مقلد بے یقین

Marfat.com

مے بہ بیند خواب، جانت، وصف حال
کہ بہ بیداری نہ بنی بیست سال

اِن خوابوں کی تعبیر کے لئے ماہر تعبیر گویوں کے پاس جانا اور تعبیریں حاصل کرنا بتاتا ہے کہ شک اور تذبذب ہے، یقین نہیں ہے کہ یہ بیداری کے خیالات ہیں ورنہ تعبیر کی کیا ضرورت ہوتی:

در پیے تعبیر آں تو عمر ہا
میروی سوے شہانِ باذہا
کہ بگوآں خواب را تعبیر حسپیت
فرع گفتن ایں چنیں سر راسگی ست

موت یا ترکِ جسم:

مولانا کے نزدیک انسانی زندگی میں جسم کی اتنی اہمیت ہے کہ مسلسل حیات کے ایک خاص درجے سے اس کا تعلق ہے جو آنے والے درجے کے لئے گزر گاہ ہے، اس گزرگاہ پر سے گزرے بغیر کوئی شخص اگلی زندگی میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ جزاوسزا کی بحث میں گزر چکا ہے کہ کفار کا دوزخ میں دنیوی زندگی کے لئے التجا کا باعث یہی ہوگا کہ وہ عالمِ آب وگل میں آئے بغیر آخرت کی مسوراور بے حزن و ملال زندگی تک نہیں پہنچ سکتے۔ دنیوی زندگی کے اعمال اُخروی زندگی کے تار و پود میں جہانِ عمل اور عالمِ امتحان یہی ہے:

عالم اوّل جہانِ امتحان
عالمِ ثانی جزائے این وآں

جب جسم اس عالم میں اپنا کردار پورا کر لیتا ہے اور دوسری زندگی کے لئے تیار ہو چکتا ہے تو موت واقع ہو جاتی ہے اور وہ نئی قسم کی لازوال زندگی کے دروازے پر پہنچ جاتی ہے:

مرگ دان آن کا تفاق امت ست
کآب حیوانے نہاں در ظلمت ست

Marfat.com

مولانا کے نزدیک زندہ انسان نام ہے جسد، روح حیوانی اور روح انسانی کا۔ مولانا نے اگرچہ وضاحت نہیں کی ہے لیکن ان کی روح حیوانی فلاسفۂ اسلام کا نفس حیوانی اور ان کی روح انسانی فلاسفۂ اسلام کا نفس ناطقہ ہے۔ انسان کی انسانیت یا یوں کہو کہ اس کی انسانی زندگی کا تعلق نفس ناطقہ یا انسانی روح سے ہے۔ انسانی روح یا نفس ناطقہ کا پہلا تعلق روح حیوانی سے ہے، اس کے بدنی تصرفات روحِ حیوانی کے واسطے سے ہوتے ہیں۔ (162)

مولانا کے نزدیک موت کی صورت میں روحِ حیوانی فنا ہو جاتی ہے اور اس کی فنا کے ساتھ حس وحرکت وغیرہ جو روحِ حیوانی کے تقاضے ہیں وہ بھی فنا ہو جاتے ہیں کہ ''روزِ مرگ ایں حِس تو باطل شود'' اور گویا روحِ انسانی کا تعلق بھی جسم سے ختم ہو جاتا ہے۔ اب انسانیت کے باقی رہنے کے معنی انسانی روح کے باقی رہنے کے ہوتے ہیں اور وہی روحِ حیوانی اور جسدِ انسانی کی قائم مقام ہوتی ہے۔

آں زماں کیں جانِ حیوانی نماند
جان باقی بایدت برجان نشاند

عالمِ نفوس یا عالم ارواح مجرّدہ بے ترکیب ہے اس لیے اضداد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اس لیے وہ زوال وفساد سے بری ہے۔

آں جہانِ جزباقی و ابادنیست
زانکہ آں ترکیب از اضداد نیست

الغرض موت کے معنی مولانا کے نزدیک روح حیوانی کا فنا ہو کر انسانی جسد کا فساد اور روحِ انسانی کا جسد سے بے تعلق ہو جانا اور اپنی مستقل حیثیت میں باقی رہنا ہے چونکہ اصل انسانی زندگی انسانی روح کی زندگی ہے اس لیے بدن سے بے تعلقی کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ جسم تو روح کے لیے قید ہے، قید بھی نہایت تنگ اس پر روح رہائی کے لیے بے قرار، اسے بہت کچھ کرنا ہے جس کو قید جسم میں نہیں کرسکتی۔

روح دار و بے بدن بس کاروبار
مرغ باشد در قفس بس بے قرار

جسم شگوفہ اور کلی سہی، نہایت حسین وجمیل مگر کلی مقصد تو نہیں۔ مقصد میوہ ہے اور میوہ

Marfat.com

شگوفے کے جھڑے بغیر ممکن نہیں۔

چوں شگوفہ ریخت میوہ سر کند
چونکہ تن بشکست جاں سر برزند

ہر فنا بہتر اور برتری کی نمود کا پیش خیمہ ہے۔ دوسری اور نئی زندگی بتائے گی کہ بدن کے زوال میں کیا راز تھا۔

حشر گو گوید کہ سرِ مرگ چیست
میوہا گویند سر برگ چیست
سرِ خون و نطفہ حسن آدمی ست
سابق ہر بیشیے، آخر کی ست

کائنات کے مسلسل اور پیہم تغیرات:

مولانا کائنات کو ثابت اور غیر متبدل نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک کائنات تغیروں اور تبدیلیوں کا سلسلہ ہے، نہ ختم ہونے والا۔ ہر لحظہ نیا انداز اور ہر لمحہ نیا طور، ایک دوسرے سے بالکل الگ اور مختلف۔ کائنات کے ان تغیرات کا منشا باری تعالیٰ کے بدلتے شئون اطوار ہیں "کل یوم هو فی شان" لمحہ بہ لمحہ وہ نئی شان اور نئے طور میں جلوہ نما ہے بلکہ ایک ہی لمحے میں اس کے سیکڑوں رنگ ہیں، ہر رنگ دوسرے سے جدا، ان رنگوں کی حد نہ شمار۔ باری تعالیٰ کی یہ جلوہ ریزیاں بے اثر نہیں۔ عالم اس کی صفات کا پرتو ہے، وہ ان اطوار اور شئوں سے غیر متاثر کیسے رہ سکتا ہے وہ بھی لحظہ بہ لحظہ بدلتا رہتا ہے اور ہر آن سیکڑوں رنگ دکھتا ہے۔ (163)

کائنات کی یہ پیہم تبدیلیاں کچھ تو نمایاں ہیں جو کائنات کے اپنے افعال اور ان کے اثرات میں دکھائی دیتی ہیں۔ ہر فعل دوسرے سے الگ اور ہر اثر دوسرے اثر سے ممتاز، (164) لیکن بڑا حصہ ہماری جسمانی حِسّوں سے ماورا رہتا ہے، ان کو محسوس کرنے کے لیے دیدۂ دل درکار ہے۔

دیدۂ دل کو بگردوں بنگریست
دیدہ کانجا ہر دمے مینا گری ست

Marfat.com

قلب اعیان ست و اکسیر محیط
ایتلاف خرقۂ تن بے مخیط

دیدۂ دل کے میسر آنے اور پھر کائنات کی ان نادیدہ تبدیلیوں کو محسوس کرنے کے لیے جسمانیت سے تعلق منقطع کرنا ضروری ہے۔ تبدیلیوں کے مشاہدے کے لیے ان کے ساتھ ہی ساتھ ''از جہانِ تن برون شو'' کا فرمان پہنچتا ہے اور پھر نئے نئے علوم اور نئے نئے عرفان سیل رواں کی طرح اس کی روح پر چھا جاتے ہیں۔

در وجود آدمی جان و رواں
میر سد از غیب چوں آبِ رواں
ہر زماں از غیب نو نو میر سد
دز جہانِ تن بردن شو! مے رسد

ادھر بدن کی بندشوں سے جان نے رہائی حاصل کی، اس کا مادّی ٹھیا بالا، جسمانی حِسّوں کے انداز نظر میں فرق ہوا اور جسمانی حسوں کے بجائے حواسِ جان ابھرے کہ عالم اپنے تمام تازہ بہ تازہ تغیرات وتطورات کے ساتھ نمایاں ہوا۔

ہر زماں مبدل شود چوں نقش جاں
نو بہ نو بیند جہالے درعیاں

انسان اسی کائنات کا جز ہے، ان تغیروں مے خود کیسے بچا جا سکتا ہے، وہ بھی لحظہ بہ لحظہ ہزاروں رنگ بدلتا ہے اور کسی لمحے قرار نہیں پاتا۔ ''ہر لحظہ تیرے لیے ایک حال فنا ہو جاتا ہے اور دوسرا حال طاری ہو جاتا ہے۔(165)

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے ست
مصطفٰی فرمود دنیا ساعتے ست(166)

کائنات کی یہ تبدیلیاں اس تیزی اور تواتر سے ہوتی ہیں کہ محسوس نہیں ہو پاتا کہ کسی ایک صورت اور کسی ایک حالت کا کب اختتام ہوا اور اس کے بجائے دوسری حالت اور دوسری صورت کب موجود ہوئی اور ہم پیہم لمحاتی تبدیلیوں کو مسلسل بقا سمجھتے رہتے ہیں،

Marfat.com

حالانکہ پوری کائنات بدل چکی ہوتی ہے۔

ہر نفس نو مے شود دنیا وما
بے خبر از نوشدن، اندر بقا

شکلوں، ہیئتوں اور احوال وصور کا فنا ہونا اور ان کے بجائے دوسری شکلوں اور صورتوں کا پیدا ہو جانا زمانے جیسا ہے کہ اس کی ہر آن فنا ہوتی جاتی ہے اور دوسری آن آتی جاتی ہے اور ہم ان آنوں کے اتصال اور اجزا کی پیہمی کے باعث اس کو مستمر اور متصل سمجھتے ہیں، عمر گزرتی جاتی ہے اور آتی جاتی ہے لیکن انسانی جسم مسلسل قائم اور جامد معلوم ہوتا ہے، ہر چیز سے اس کے زمانے تعلقات بدلتے رہتے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ وہ نہیں ہوتا جس کے زمانی تعلقات وہ تھے بلکہ یہ ہے جس کے زمانی تعلقات یہ ہیں لیکن ہمیں وہ ہی معلوم ہوتا ہے۔

عمر ہمچوں جو، نو نومیر سد
مستمری مے نماید در جسد
آں ز تیزی مستمر شکل آمدست
چوں شررکش تیز جنبانی بدست

یہ درازی مدّت یا بقا وہم ہی وہم ہے جو تیزی کار اور صناع کی مسلسل اور پیہم چابک دستی کا اثر ہے۔

ایں درازی مدت، از تیزی صنع
مے نماید، سرعت انگیزی صنع

کائنات کے تغیرات اور اس کی مسلسل ومتواتر تبدیلیوں کا منشا تجدّد امثال کا عقیدہ ہے۔ اشاعرہ کی پیروی میں مولانا کا بھی یہی خیال یا مشاہدہ ہے کہ اعراض واحوال کو بقا نہیں۔ ہر عرض زمانے کے ایک ناقسمت پذیر حصے یا آن میں پیدا ہوتا ہے، اور دوسرے حصے میں فنا ہو جاتا ہے یعنی اس کا مثل آجاتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ پیدائش اور عدم کی تیزی کی وجہ سے سابق کا زوال اور لاحق کا وجود دونوں ہمارے شعور کی گرفت میں نہیں آتے اور ہم اعراض واحوال کی بقا اور استمرار کو واقعیت سمجھ لیتے ہیں ورنہ درحقیقت نہ

Marfat.com

بقا ہے نہ استمرار۔مولانا نے اس خیال کی کل یوم ھو فی شان سے توثیق کی ہے۔

شیخ اکبر کا کشف اشاعرہ کی نظر سے بھی آگے ہے۔وہ کہتے ہیں پوری کائنات اپنے تمام جواہر واعراض یا اجساد واحوال کے ساتھ ہر آن فنا ہوتی ہے اور ہر آن پیدا ہوتی ہے۔ "افعیینا بالخلق الاول بلم ھم فی لبس من خلق جدید. میں خلق جدید یہی پیہم آنی جانی اور متجدد خلق ہے۔باری تعالیٰ ہر آن اپنی تجلیات دکھاتا ہے اس کی ہر نئی تجلی پہلے عالم کے لیے فنا کا پیغام اور بالکل نئے عالم کے وجود کی نوید ہے۔فنا اور نو پیدگی کا یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔(167) شیخ اکبر نے ملکۂ سبا کے تخت قبل ارتداِ طرف لے آنے کی توجیہہ تجدید خلق سے کی ہے، ملکہ سبا کے عرش میں تجدید مثال کا جو سلسلہ جاری تھا اس کا سبا سے بیت المقدس میں قائم کردیا گیا ہے، لانے کا سوال ہی نہیں۔(168)

مجھے مثنوی یا ان کے ملفوظات ومکتوبات "فیہ مافیہ" میں ایسی کوئی شہادت نہیں ملی کہ مولانا بھی پوری کائنات کی جواہر واعراض کی تخصیص کے بغیر مسلسل فنا اور متواتر خلق جدید مانتے ہیں۔باری تعالیٰ کی تجلیوں کا اثر اعدام وایجاد نو یا "بل ھم فی لبس من خلق جدید" کی شیخ اکبر سے ملتی جلتی تفسیر (169) مولانا کے یہاں موجود نہیں "کل یوم ھو فی شان" کی سند پر باری تعالیٰ کی ذاتی اور صفاتی تجلیوں کے، ان کی نامحدودیت کے اور ایک دوسری سے مختلف ہونے کے مولانا قائل ہیں۔لیکن ان تجلیوں کی مثال خوشی، گریہ خوف اور رجا جیسے احوال سے دی ہے۔اجساد وجواہر کا ذکر نہیں کیا۔انسان کو آثارِ حق کا جزو قرار دے کر اس کی ہزار گونگی کو بیان کیا ہے۔(170) جو احوال اور کیفیات کا تجدد ہے اس کی مسلسل نو پیدائیوں کا نہیں۔مولانا نے ملکہ سبا کے تخت کو لمحۂ بصر سے پہلے لانے کے متعلق کہا ہے۔

گفت آصف من با سم اعظمش
حاضر آرم پیش تو در یک دمش
حاضر آمد تخت بلقیس آں زماں
لیک آصف نز فنِ عفریتیاں

مولانا نے تجدید مثال سے تخت کے موجود ہونے کی توجیہہ نہیں کی حالانکہ تجدید مثال

Marfat.com

کو مان کر توجیہہ بہت آسان تھی۔ مثنوی کی ''انسانی مرگ و رجعت'' دنیا کا لمحاتی یا یک ساعت ہونا یا ہر آں دنیا کا نیا ہوتے رہنا۔ فنا اور خلق جدید کے موید ہو سکتے ہیں لیکن ملفوظات کے واضح بیان کو سامنے رکھ کر اعراض کی فنا اور تجدید خلق سے توجیہہ کرنا زیادہ قرین قیاس ہے، یہ اشاعرہ کا مذہب ہے اور مولانا ان کی متبع ہیں۔ پھر اعراض کا تجدد ایک طرح سے جوہر یا جسم کا بھی تجدد ہے۔ جب کل اعراض و احوال بدل گئے تو گویا سابق جسم بھی بدل گیا اس لیے دنیا کا یک ساعت ہونا اور ہر نفس اس کا نیا ہونا اور بقائے جوہر کے ساتھ جسم کی رجعت، تجدد اعراض سے بھی پوری طرح مطابق ہے۔

باری تعالیٰ کی غیر محدود اور آن بہ آن تجلیوں کی منصوص سند مولانا کے لیے بھی ''کل یوم ھو فی شان'' ہے اور یہ شئون بے اثر نہیں ہیں۔ شیخ اکبر کے نزدیک ان شئون کا اہم اثر اعدام اور امثال سے تجدید وجود ہے۔ مولانا نے اس اہم کائناتی اثر کو چھوڑ کر جن خاص اثرات کو اہمیت دی ہے، وہ دوسرے ہیں، اگر مولانا جواہر کے تجدد کے قائل ہوتے تو اس موقع پر ضرور بیان کرتے لیکن مولانا نے جن اثرات کو بیان کیا ہے وہ یہ ہیں۔

کمترین کاریش ہر روز ست آں
کو سہ لشکر راکند ایں سو رواں
لشکرے زاصلاب سوئے امہات
بہر آں تا در رحم روید نبات
لشکرے زار حام سوے خاکداں
تازنر و مادہ پر گردد جہاں
لشکرے از خاکداں سوے اجل
تابہ بیند ہر کسے حسن عمل

اس کے بعد ان لشکروں کی روانگی کی پیش رفت میں جو ضروری انتظام ہیں انہیں بیان کیا ہے۔ مولانا نے تبدیلِ اعیان کا ذکر کیا ہے، لیکن جو تفصیل پیش کی ہے اس کے حدود بھی تبدیل اعراض و کیفیات سے آگے نہیں، مناجات کے موقع پر فرماتے ہیں۔

Marfat.com

اے مبدل کردہ خاکے رابزر
خاک دیگر رابکردہ بوالبشر
کارتو تبدیل اعیان و عطا
کار من سہوست دنسیان و خطا

کائناتِ دنیا کا مخزن:

مولانا کے نزدیک مادّی اور طبعی کائنات کا مادّی اور طبیعی جزوتو غالباً براہ راست اس کائنات کی حقیقت ہے۔ وہ یہیں پیدا ہوا لیکن غیر طبیعی جزو، صورتیں اوصاف واعراض اس عالم کی براہِ راست مخلوق نہیں، درآمد ہوئی ہیں۔

مادّی عالم سے پرے اسی جیسا دوسرا عالم ہے، لطیف یا غیر طبیعی۔ یہ عالم اوصاف ہے، ہمارے حسّی یا طبیعی عالم کا مخزن یہی لطیف عالم ہے۔ اس مخزنِ لطیف سے بقدر ظرف اور حسبِ ضرورت چیزیں آتی رہتی ہیں اور مادّی دنیا کو فراہم کی جاتی ہیں۔

زانکہ بے حاجت خداوند عزیز
مے نہ بخشد، ہیچ کس راہیچ چیز
پس چو حاجت شد کند ہستہا
قدر حاجت مے رسد از حق عطا

یہ خزانہ اوصاف بے حد اور بے نہایت ہے۔ مادّی دنیا کو ضرورت کے لحاظ سے جتنا مہیا کیا جاتا ہے اُس کو اُس محفوظ ذخیرے سے کوئی نسبت نہیں۔ یہاں جو بھیجا جاتا ہے وہ محض نمونہ ہے ان انبار درانبار حقیقتوں کا۔ سماعت کا ذخیرہ وہاں ہے، یہاں بقدر ضرورت تقسیم کردی گئی ہے، بصارت، نطق، عقل، علم، کرم، احسان یا جو اوصاف قوئ اور کیفیات یہاں ہیں سب کا اصل مخزن وہی عالم لطیف ہے، ضرورت پڑنے پر یا درآمد کی ہوئی مقدار کے ختم یا کم ہوجانے اور مزید ضرورت باقی رہنے پر چیزیں پھر فراہم کردی جاتی ہیں۔

"وان من شیءَ الا عند نا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم"

اس لطیف خزانے کو مادّی اعضائے حس محسوس نہیں کرسکتے۔ وہی اوصاف واحوال

Marfat.com

محسوس ہوتے ہیں جو ہماری مادی دنیا میں آ کر حسی اشیا میں سرایت کر جاتے ہیں مولانا نے اس مخزن کی لطافت اور اس کو حسی اعضا سے محسوس نہ کر سکنے کو مثال سے واضح کیا ہے۔ نسیم بہاراں واقعی اور حسی حقیقت ہے لیکن اس کا حسن و جمال، اس کی رنگا رنگی، قسم قسم کی خوشبوئیں اور تازگیاں محسوس کرنے کے لیے باغوں، گلزاروں اور مرغزاروں کی ضرورت ہے، جب تک نسیم بہاراں میں سے یہ سب اوصاف لطیف درختوں، پھولوں، پھلوں اور سبزے میں نہ اتر آئیں یہ محسوس نہیں ہو سکتے۔ یہ سب خوبیاں اصل میں نسیم بہاراں میں موجود ہیں، اور اسی میں سے نکل کر آتی ہیں۔ اگر نسیم بہاراں میں یہ موجود نہ ہوتیں تو نسیم بہاراں کے چلنے سے درختوں، پھلوں، پھولوں میں کہاں سے آ جاتیں۔

جن بزرگوں کے حواس لطیف ہیں اور غیر حسی حقیقتوں کو محسوس کر سکتے ہیں، ان کے لیے وہ عالم لطیف اجنبی نہیں۔ وہ اس کو محسوس کرتے ہیں اور محظوظ ہوتے ہیں اور کائنات دنیا کے حقیر نمانوں سے دلچسپی نہیں لیتے۔ (171)

مولانا کا یہ عالم لطیف یا اوصاف وصور کا مخزن عالم مثال کے عالم تصور سے بالکل جدا ہے۔ اس خزانۂ اوصاف وصور سے اوصاف وصور دنیا میں مسلسل آتے رہتے ہیں اور حسی اجسام یا جواہر میں سرایت اور حلول کرتے رہتے ہیں جب کہ عالم مثال محفوظ اور قائم عالم ہے۔ ملائکہ، جن اور خاص مرتبے کے لوگ وہاں پہنچ کر مثالی صورتوں میں سے حسب پسند یا حسبِ ضرورت صورتیں لا سکتے ہیں۔ ان صورتوں کو اپنے پیکر پر چڑھا لینے یا بدل لینے سے ان کی فطری اور ذاتی خصوصیتوں میں کوئی فرق نہیں آتا۔ یہ ایک طرح کا تبدیل لباس ہے اور بس۔ (172)

شیخ اکبر کے یہاں عالم مثال کے نام سے مجھے کسی برزخ کا تصور نہیں ملا۔ داؤد قیصری نے مقدمۂ فصوص میں جس کا مأخذ زیادہ تر شیخ اکبر کا کلام ہے، کہا ہے کہ باری تعالیٰ کی حضرات کلیہ (یا کلیاتی تنزلات ومراتب) کے پانچ عالم ہیں، ان میں تیسرا عالم، عالم مثال ہے۔ عالم مثال میں عالم شہادت یا عالم محسوس کے مطابق ارواح کی مثالی صورتیں محفوظ ہیں۔ یہ عالم غیر محسوس اور روحانی عالم ہے۔ جوہر مادّی اور جوہر مجرد دونوں سے اسے کچھ کچھ مشابہت ہے اور دونوں کے بین بین اس کا مادہ ہے، یعنی نورانیت، قیصری کی تحقیق یہ

Marfat.com

ہے کہ اس کا مظہر اور اس کے وجود کا محل خیال ہے۔ ہر قسم کے معنی کی اور ہر قسم کی ارواح کی ان کے کمالات وخصوصیات کے مناسب مثالی صورتیں اس میں موجود ہیں۔ حسی موجودات کی ہی صورتیں نہیں بلکہ غیر حسی حقیقتوں کی بھی صورتیں وہاں موجود ہیں۔ چنانچہ غیر حسی عالم کی حقیقتوں کو حسی عالم میں بھیجا جاتا ہے تو ان ہی صورتوں میں سے کوئی مناسب صورت دے کر بھیجا جاتا ہے۔ ملائکہ اور ساتھ ساتھ جن وانس اپنی زندگی میں بھی اور مرنے کے بعد بھی مثالی صورتوں میں ظاہر ہو سکتے ہیں۔ اہل کشف کی پیشن گوئیوں کا مأخذ یہی عالم ہے۔ شیخ اکبر نے اس عالم کو غیب امکانی سے موسوم کیا ہے۔(173)

شیخ اکبر نے کہا ہے کہ آدمی ''مقید باللہ'' کے مرتبے پر فائز ہو جائے تو اس کو برزخ کے علاوہ کہیں نہ مقام کرنا چاہئے۔ یہ برزخ ایک وہمی مقام ہے۔ عالم شہادت اور عالم غیب کے بین بین۔ برزخ میں اس کا موقف ایسا ہونا چاہئے کہ یہاں سے عالم شہادت میں جو حقیقت نکلے اس کے علم میں آ جائے، عالم شہادت میں پہنچنے والی حقیقتیں کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی رہتی ہیں مثلاً جواہر، کچھ ایسی ہوتی ہیں جو باقی نہیں رہتیں مثلاً اعراض واجساد، نہ باقی رہنے والی حقیقتیں عالم شہادت سے نکلتے ہی ایسے غیب میں جا پہنچتی ہیں جہاں سے پھر کبھی انہیں عالم شہادت میں پہنچنا نصیب نہیں ہوتا۔ عالم شہادت سے نکل کر یہ اس غیب میں نہیں جاتیں جہاں سے وہ عالم شہادت میں آئی تھیں۔ جس غیب سے وہ جہاں آئی تھیں وہ غیب یا برزخ ''غیب امکانی'' تھا۔ اور یہاں سے جس غیب میں گئیں وہ غیب محالی'' ہے اور یہاں سے کوئی چیز نہیں نکلتی۔(174)

قیصری کی تشریح کے مطابق عالم مثال میں حسی موجودات کی محسوس صورتوں سے بالکل مشابہ صورتیں اور مجردات یا غیر حسی موجودات کی ان کے حقائق سے مناسب رکھتی ہوئی صورتیں محفوظ ہیں۔ چنانچہ معانی یا مجردات کبھی حسی عالم میں نمودار ہوتے ہیں تو اپنے آپ سے مناسب رکھنے والی صورتوں میں سب کسی صورت کا انتخاب کر لیتے ہیں اور اس میں اپنے آپ کو محسوس کراتے ہیں۔ جنوں یا انسانوں میں سے کسی کو کسی دوسری صورت میں ظاہر ہونا ہوتا ہے تو وہ بھی یہیں سے کسی صورت کا انتخاب کر کے اس میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ غرض یہ کہ عالم مثال ایسا مخزن نہیں جہاں سے اجساد یا جواہر پر ان کے حقیقی

Marfat.com

اوصاف اور حقیقی صورتیں فائض ہوا کریں۔

شیخ اکبر کا ''غیب امکانی'' اعیان ثابتہ اور حسّی عالم کے درمیان برزخ ہے۔ اعیان ثابتہ پہلے اس حضرت میں نورانی تشکل حاصل کرتے ہیں، اور یہاں کے بعد حسی پیکر۔ گویا اعیان ثابتہ یہاں سے نکل کر حسی موجود بنتے ہیں جواہر حسی عالم میں باقی رہ جاتے ہیں اور اعراض ''غیب محال'' میں جا پڑتے ہیں۔ موجوداتِ حسیہ پر یا ان کے مادے اور جسم پر یہاں سے اعراض وصور کا فیضان نہیں ہوتا۔

مولانا کا یہ ''مخزن کائنات'' اگر عالم مثال نہیں ہے اور بظاہر نہیں ہے تو پھر مثنوی یا ''فیہ مافیہ'' میں عالم مثال کا کوئی تصور نہیں یا کم از کم میں نہیں پا سکا۔

زمان:

زمانہ (جس کے حصے، گھڑی، پہر، روز و شب اور ماہ و سال گزر کر ماضی، گزرتے ہوئے حال اور جو نہیں گزرے ہیں اور گزرنے والے ہیں، مستقبل کہلاتے ہیں) نظر ہے یا فلکِ اعظم کی گردش جیسا کہ ارسطاطالیسی فلاسفہ کا خیال ہے، اس کا منشا اور ماخذ ہے۔

مولانا نے اگرچہ صراحت نہیں کی ہے، لیکن ان کے ضمنی بیانوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زمانہ، مکان سے خاص طور سے مربوط ہے۔ جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے نزدیک زمانے سے خارج ہیں۔ چونکہ زمانے کا منشا اور ماخذ مسلسل اور ناختتام پذیر حرکت ہے، جو متواتر طے ہوتی رہنے والی مسافت سے چسپاں ہے، مسافت پر رواں دواں مستمر عمل، مکان پر ایک کھنچا ہوا سا خط۔ اس لیے ایک طرح کا مکانی وجود ہے۔

جو موجودات جسم نہیں، ان کا کوئی مکان نہیں گویا لامکانی موجودات کا وجود کسی مکان سے مربوط اور اس پر موقوف نہیں اس لیے مکان سے تعلق رکھنے والا کوئی عمل اور مکان سے وابستہ کوئی فعلیت اس پر حاوی نہیں، نہ وہ ماضی سے وابستہ، نہ مستقبل پر موقوف، نہ حال سے متعلق کیونکہ وہ کسی مکانی پٹڑی پر نہیں۔

لامکانے کا ندران نورِ خداست
ماضی و مستقبل و حال از کجا ست

Marfat.com

چنانچہ لامکانی ہستیاں جس طرح مکانی لوازم، دراز و کوتہی وغیرہ سے الگ ہیں کہ۔

آں دراز و کوتہی در جسمہاست
آں دراز و کوتہ اندر جاں کجاست

اسی طرح زمانی تقاضوں سے دور ہیں، ان پر نہ سو سال گزرے ہیں، نہ ایک دن ''پیش ما صد سال و یک ساعت یکے ست'' ان پر کوئی شے نہ گزر رہی ہے، نہ گزرنے والی ہے اور گزرنے سے جو تغیر رونما ہوتے ہیں، وہ وہاں راہ نہیں پاتے اور دائمی یکسانی رہتی ہے۔

چوں نبا شد روز و شب، یا ماہ و سال
کے بود سیری و پیری و ملال

مولانا کا یہ مکانی زمان انتزاعی واقعیت ہے، جیسے ارسطا طالیسی حکمائے اسلام کہتے ہیں، یا وہمی اختراع، جیسا کہ اشاعرہ کا مسلک ہے۔ اس کی صراحت میری نظر سے نہیں گزری، لیکن بعض اشاروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی اشاعرہ کی طرح زمانے کو حقیقی واقفیت نہیں مانتے۔ شیوخ طریقت کی غیب دانی اور ماضی و مستقبل سے ان کی باخبری کو بیان کرتے ہیں کہ مغیبات کا یہ علم دوسروں کے لیے فکر یا تخیلیل ہے، لیکن خود ان کے لیے عیاں اور دید ہے۔

بید ماغ ودل، پُر از فکرت بُدند
بے سپاہ و جنگ برنصرت زدند
آں عیاں نسبت بایشاں، فکرت ست
ورنہ خود نسبت بد۔نہارویت ست

یہ دانش اس لیے تعقل، فکرو اندیشہ یا تخیل معلوم ہوتی ہے کہ لوگوں کے لیے کچھ حقیقتیں ماضی سے وابستہ ہیں اور کچھ مستقبل سے۔ اگر ماضی اور مستقبل سے پیچھا چھوٹ جائے تو حقیقتیں ہی حقیقتیں رہ جائیں گی۔ ان کی گزشت اور آمد کا سوال نہیں رہے گا۔ خود حقیقتیں دید ہوں گی، ماضی اور مستقبل سے ناوابستہ۔

Marfat.com

فکرت از ماضی و مستقبل بود
چوں ازیں دورست مشکل حل شود

گویا ماضی اور مستقبل یا زمانہ، خود یا اپنی منشا کے لحاظ سے کوئی حقیقی واقعیت نہیں، جو حقائق کی اصلیتوں سے چسپاں اور وابستہ ہو، جس کے بغیر ان کی عیانی اور دید ناممکن ہو۔ واقعیت صرف بدلتی حقیقتوں کو حاصل ہے، باقی سب وہم ہے۔

شیخ اکبر زمانے کو مسلم فلسفیوں کی طرح، فلک الافلاک یا دوسری مکانی موجودات کی حرکت سے اخذ کرتے ہیں، اور اسے انتزاعی یا استنباطی واقعیت کہتے ہیں۔ یہ زمانہ باری تعالیٰ کی ذات سے تعلق نہیں رکھتا، لیکن اس کے احکام کے لحاظ سے یہ اس سے متعلق ہے۔

زمانے کے اس عام تصور سے الگ شیخ کے نزدیک زمانے کا ایک دوسرا تصور ہے جسے وہ یوم شان کہتے ہیں۔ یوم شان کا مأخذ اور منشا باری تعالیٰ کی شان یا اس کی تاثیر اور فعالی ہے۔ افہام و تفہیم کی سہولت کی خاطر شمسی یا عام زمانی تعبیر سے کام لیا جائے تو یہ یوم آنی اور لمح بصر ہے، لیکن اپنے اثر کے ظہور کے لحاظ سے خارجی اور حسی عالم میں یہ مختصر سے مختصر اور طویل سے طویل ہو سکتا ہے، نہ اختصار کی حد ہے نہ طول کی نہایت (175) مولانا کے یہاں یہ تفصیل اور تفریق نہیں۔

مکان:

مولانا کے نزدیک مکان کا تعلق جسم سے ہے۔ جو موجودات جہات اور ابعاد نہیں رکھتے، ان کے لیے مکان ضروری نہیں، بلکہ ان کا وجود مکان میں سما ہی نہیں سکتا۔ چنانچہ انسان جو ایک طرف جسم رکھتا ہے، اور دوسری طرف روح، اپنی جسمانی ساخت کی وجہ سے مکان کا محتاج ہے اور اپنی جان و روح کے لحاظ سے مکان سے اس کا تعلق نہیں۔

تو مکانی اصل تو در لامکاں
ایں دکاں بربندو کشا آں دکاں

کیونکہ جان کی حدیں اور نہایتیں نہیں اس لئے اس میں رُخ اور بعد نہیں اور مکانی ہونے کے لیے یہ ضروری ہیں، یہ گزر چکا ہے کہ۔

Marfat.com

جان سو بے سو در مکاں کے در رود
نور نا محدود را حد کے بود

وسعتوں اور پھیلاؤں کی حد بندی مکان سے ہوتی ہے اور مکان میں ہوتی ہے۔
مولانا کے نزدیک مکان اپنی جگہ خود حسی حقیقت ہے یا کسی خلا میں جسم کی موجودگی سے جو وہمی ابعاد نمایاں ہوتے ہیں، ان کا نام مکان ہے جس کی اپنی جگہ کوئی حقیقت نہیں، اس کی مولانا نے وضاحت نہیں کی ہے۔ چونکہ مولانا اپنے متصوفانہ مشاہدات کو چھوڑ کر اشاعرہ کے پیرو ہیں اس لیے بظاہر انہیں اشاعرہ کی طرح مکان کو وہمی ماننا چاہئے۔

Marfat.com

عرفانیات

کائناتِ صوری اور کائنات معنوی:

مولانا روم کے مشاہدات میں معنوی اور صوری ہستی کا فرق بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے خیالات صحیح طور سے سمجھنے کے لئے اس فرق پر نظر رکھنی بہت ضروری ہے۔ اس فرق کی وجہ سے خود کائنات کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں، صوری کائنات اور معنوی کائنات، ایک پیکر دوسری حقیقت، ایک جان، معنی اور روح، دوسری بدن، صورت اور مادّہ، ہستی کے یہ دو مستقل اور الگ الگ پہلو ہیں، جو عارضی طور پر ایک دوسرے سے چسپاں ہو گئے ہیں اور ایک کی خصوصیات دوسرے میں سرایت کر گئیں اور بے کیف و بے چگوں اختلاط ہو گیا۔

آبِ صافی در گلے پنہاں شدہ
جان باقی بستۂ ابداں شدہ

مادی تعلق کی وجہ سے جان و معنی پر بھی مادّی خصوصیتیں طاری ہو گئیں۔ روح و جان عالمِ کم و کیف کی چیز نہیں۔ اس لیے جانوں میں زمان، مکان، وضع اور چندگی وغیرہ کے لحاظ سے امتیاز نہیں، بحر بیکراں (176) ہے جس میں گوہر و ماہی کی تمیز اس سے زیادہ نہیں، جتنی بحر و موج کی تمیز ہے اور یہ تمیز بھی جان کے خاص خاص جسموں سے متعلق ہو جانے نے پیدا کی ہے "اولیاء اللہ کے متعلق گزر چکا ہے کہ "درعدد آوردہ باشد باد، شان" اولیاء اللہ کی یہ خصوصیت ہے کہ اپنی صوری اور مادّی ہستی کھو دینے کی وجہ سے عالمِ صورت میں بھی ان میں زیادہ تمیز نہیں۔ ارواح و معانی، اجسام و صور سے قدیم اور جاودانی ہیں۔ اجسام اور صورتیں فنا پذیر۔

صورت ظاہر فنا گردد بداں
عالمِ معنی بماند جاوداں

Marfat.com

معانی میں تقسیم و تجزی اور افراد و تعدید نہیں۔

در معانی قسمت و اعداد نیست
در معانی تجزیہ و افراد نیست

یہ عالم ''بحرِ وحدانی ست فرد و زوج نیست'' موسیٰ و فرعون الگ الگ نہیں کہ جنگ و پیکار ہو۔ عالم رنگ و بو میں آ کر یہ دو شخصیتیں ہو گئیں اور جنگ و پیکار شروع ہو گئی، گویا عالم معنیٰ کا موسم خود موسیٰ سے مقابلہ کرنے لگا۔

چونکہ بیرنگی اسیر رنگ شد
موسیے با موسیے در جنگ شد

جونہی رنگ و بود کی قید سے چھوٹے، اجسام و ابدان کے ساحل ڈوبے کہ موسیٰ و فرعون ایک ہوئے۔

چوں بہ بیرنگی رسی کاں داشتی
موسیٰ و فرعون دارند آشتی

اس وجود میں اور وہی حقیقی وجود ہے، نہ کفر ہے نہ ایمان، یہ اس مادی وجود کے تفرقے ہیں۔

کفر و ایماں نیست آں جا یکہ اوست
زاں کہ او مغز ست، ایں دو رنگ و بوست

گبر و مومن اور یہودی و عیسائی اس تماشا گاہ کی نظر بندی ہے۔ تماشا ایک ہے، وہی ہے جو تھا اور جو رہے گا۔

از نظر گاہ ست، اے مغزِ وجود
اختلاف مومن و گبر و جہود
گر نظر در شیشہ داری، گم شوی
زانکہ از شیشہ ست اعداد و دوئی
ور نظر برنور داری، وارہی
از دوئی و اعدادِ جسم اے منتہیٰ

Marfat.com

وہاں تعدد اور تفرقے کی گنجائش نہیں۔ خلیل اللہ اور حبیب اللہ یہاں ہیں، وہاں جو خلیل اللہ وہی حبیب اللہ۔

چوں نظر بر روح افتد مرد را
پس یکے بیند خلیل و مصطفیٰ

بیٹا اور باپ اس مادّی کائنات کے رشتے ہیں، روحانی عالم میں جو باپ وہی بیٹا نہ رشتہ نہ اجنبیت۔ بیٹا اور باپ ظرف کے عنوان ہیں، مظروف دونوں میں ایک۔

چوں نظر بر ظرف افتدروح را
پس دوبیند شیث راونوح را

معنوی ہستی وحدانی ہے، شرک اور دوئی نہیں، بے رنگ اور بے چوں۔

تفرقہ برخیز دوشرک و دوئی
وحدت ست اندر وجود معنی

کافر و مومن اور عاصی و مطیع سب۔

یک گہر بودیم، ہمچوں آفتاب
بیگرہ بودم و صافی ہمچو آب

مغز کا پوست سے، آب صاف کا دور سے تعلق ہوا، اور تفرقہ آیا، تعداد پیدا ہوئی اور نورانیت کنگوروں کے سایوں سے پارہ پارہ ہوگئی۔ وحدتِ روحانی صورتوں میں پھنس کر سو دوزیاں اور زوال وفنا کے تخیلات کے چکر میں گھومنے لگی۔ صفائی، شان وشکوہ سب گئے کچھ سنبھلی رہیں کچھ گر کے اٹھ گئیں اور منجھ منجھا کر صاف ہوگئیں۔ اور کچھ خاک آلود اور تیرہ و تاریک ہوگئیں۔ دیس بدلا، جس دیس میں آئیں، اس دیس کی ریت رسمیں بھی اپنائیں۔ مکانی درجہ بندی ہوگئی۔ زمانی تقدم وتاخر آ گیا۔ اب بھی ادھر نظر ڈالو تو کوئی فرق نہیں۔

کہ ازاں سو جملۂ ملت یکے ست
صد ہزاراں سال ویک ساعت یکے ست

یہ یکی اور وحدت جو عالمِ بیرنگ کا امتیاز ہے، بیان کی حدوں سے ماورا ہے۔ یہ چوں و چگوں کی دنیا ہے، اس میں امتیازات ہیں، تعداد اور تحدید ہے، الگ الگ بدن الگ الگ

Marfat.com

روحیں۔ کتنی ہی کوشش کرو، اس عالم کی وحدت کی ایسی تصویر کشی نہیں ہوسکتی، جو اس عالم کی کثرت سے ہم آہنگ ہو جائے۔ بیان میں کہیں نہ کہیں دوئی آ جائے گی۔ وہاں دوئی یا پیچ اور الجھاؤ نہیں، دوئی پیچ اور الجھاد سب اس صوری اور مادی نظر میں ہے۔

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ
لیک با احول چگویم، پیچ پیچ
چونکہ جفت احوالانیم، اے دشمن!
لازم آید مشرکانہ دم زدن
آں یکی کہ زاں سوے وصف ست وحال
جز دوئی ناید بمیدانِ مقال
یا چو احوال ایں دوئی رانوش کن
یا دہاں بربند و خوش خاموش کن

اس معنوی وحدت کو محسوس کرنے کے لیے معنی ہونا ضروری ہے۔ صورت سے وابستگی جاتی رہے تو اس وحدت میں ہو کر اس وحدتِ معنی کو محسوس کیا جا سکتا ہے، صورت سے تعلق توڑنے کے لیے ریاضت سے بدن گھلانا پڑتا ہے۔

صورتِ سرکش گذاراں کن برنج
تا بہ بینی زیرِ اوو حدت چو گنج

صورتوں کے کنگوروں کو ریاضت کی منجیقوں سے گرادو، یہ تفرقہ محو ہوا اور وحدت حال ہوگئی۔ اب وحدت ہی وحدت ہے۔ نہ بیان، نہ متکلم، نہ سامع۔ کون کہے، کیا کہے اور کس سے کہے۔

کنگرہ دیراں کنید از منجنیق
تارو دفرق از میانِ ایں فریق

معنوی ہستی کی وحدت یا عالم ارواح کا مادی مقولات واجناس سے برتر ہونا اور کمیت و چندگی کے پیمانوں سے ماورا ہونا مولانا کا "وحدتِ وجود" ہے، مولانا کے تصورِ کائنات میں صورت و معنی، روح و مادہ یا عالم اجساد اور عالم ارواح دونوں الگ الگ ہیں، دونوں متمیز اور

Marfat.com

مخلوق ہیں۔ ایک کی آفرینش پہلے اور ایک کی بعد ہے۔ ایک فانی ہے دوسرا جاودانی۔ ان میں نا معلوم اور بے چون وچگوں اختلاط اور وابستگی ہے چوں کہ اصل فعالی روح کی خصوصیت ہے جسم اس کی فعالی کا محل اور آلہ ہے، اس لیے حقیقی ہستی اور موثر وجود اس کا ہے۔

ہم جنسی اور کشش:

مولانا کے کائنات کے تصور میں ہم جنسی کی خاص اہمیت ہے۔ اس رشتے کو مولانا نے بہت وسعت دے دی ہے۔ مادیات ہوں یا معانی، سب میں اس رشتے کی کارفرمائی ہے۔ اپنے اس رشتے کے باعث مادی، مادی اور معنی دونوں سے وابستہ ہے، معنی، معنی اور مادی دونوں سے متعلق ہے۔ یہ ایک طرح کا عالمی رشتہ ہے اور ہر شے کسی دوسرے کی، کسی نہ کسی حیثیت سے ہم جنس ہے۔ غرض یہ کہ۔

در ہر آن چیزے کہ تو ناظر شویٰ
می کند با جنس سیرے معنوی

کوئی سی دو چیزیں جن میں ہم کسی قسم کا تعلق ہے، ان میں کوئی اشتراک ہونا چاہئے اور وہ اشتراک ان کی ہم جنسی ہے۔

چوں دو کس برہم زند بے ہیچ شک
درمیاں شان ہست قدرِ مشترک
کے پرد مرغے مگر با جنسِ خود
صحبتِ نا جنس گورست ولحد

نیک اور جنتی بہشت کی جنس ہیں، اور بد اور دوزخی دوزخ کے (177)۔ جود وکرم اور مدح وثنا جنت کی شاخیں ہیں۔ یزداں پرستی کا باعث بھی ہم جنسی میں پنہاں ہے۔

چوں بہشتی جنس جنت آمدست
ہم زجنسیت شود یزداں پرست
نے بنی فرمودہ جود محمدہ (178)
شاخ جنتِ داں بدنیا آمدہ

Marfat.com

یہ گزر چکا ہے کہ انبیا کو فرشتوں اور ارواح سے ہم جنسی ہے، عقل بھی اس جنس میں شریک ہے، حضرت ادریس نبی ہیں اور ملائک کے ہم جنس۔

عیسیٰ و ادریس برگردوں شدند
با ملائک چونکہ ہم جنس آمدند

ساتھ ساتھ ستاروں سے بھی ان کا یہی رشتہ ہے۔

بود جنسیت در ادریس از نجوم
ہشت سال او باز حل بد در قدوم

اضداد کا اجتماع ہو جاتا ہے لیکن عارضی اور مصلحت کا تابع، مصلحت ختم ہوئی اور اجتماع گیا۔ ہر ضد غیر جنس سے جدا ہونے اور اپنے جوہر سے ملنے کی خواہاں' چونکہ ہر جزو ے بجوید ارتفاق'' اس لیے غیر جنس سے تعلق دیر پا کیسے ہو سکتا ہے۔

روز کے چند از برائے مصلحت
با ضد اند اندر وفا و مرحمت
عاقبت ہر یک بجوہر باز گشت
ہر یکے با جنس خود انباز گشت

جس جنس سے کسی کا تعلق ہوگا، اس سے وہی جنس پیدا ہوگی بے باک اور بے پروا سے بے باک اور بے پرواہی پیدا ہوتے ہیں، کیونکہ عقل و خرد کے لحاظ سے ہم جنس ہیں۔

لا ابالی، لا ابالی آورد
زانکہ جنس ہم، بوند اندر خرد

ہم جنسی شکل وصورت پر موقوف نہیں۔ کسی خاص جگہ ضدیں بھی ہم جنس ہو جاتی ہیں۔ پانی اور مٹی ضدیں ہیں اور عنصری لحاظ سے ایک دوسرے سے الگ، لیکن نباتات میں یہ ہم جنس ہو گئے۔

نیست جنسیت زروئے شکل و ذات
آبِ جنسِ خاک آمد در نبات

ہم جنسی یا جنسی مناسبت کیا ہے؟ دو چیزوں میں کسی قدرِ مشترک کا ہونا، جیسا کہ ابھی گزرا۔ لیکن یہ قدرِ مشترک جو ہم جنسی کا باعث ہے، مولانا کی مثالوں کے پیشِ نظر کوئی

Marfat.com

سامنے کا اور واضح وصف نہیں ہے۔ متعدد مثالوں میں کسی قدر مشترک کا سراغ لگانا اور اس کو ہم جنسی کی بنیاد بنانا مشکل ہے۔ انسان اور جنت میں، انسان اور دین میں، انسان اور کفر میں (179) جو مشترک وصف ہم جنسی کا باعث ہے اس کی طرف مشکل سے نظر جاتی ہے۔ اور جاتی ہے تو ہم جنسیت معلوم ہونے کے بعد۔ گویا جنسیت اور وصف مشترک کا علم ایک دوسرے پر موقوف ہیں۔ فرعون و ہامان اور دوزخ میں دونوں کا سوزاں اور روشنی سے گریزاں ہونا مولانا کے نزدیک قدرِ مشترک ہے۔

بود ہاماں جنس فرعون را
برگزیدش، بردتا صدر سرا
لاجرم از صدر در قعرش کشید
کہ ز جنسِ دوزخ انداں دو پلید
ہر دو سوزندہ چو دوزخ ضدِّ نور
ہر دو چوں دوزخ زنورِ دل نفور

اس صراحت کی بنیاد پر جنتی اور جنت میں، دیندار اور دین میں اور کفر و کافر میں مشترک اوصاف اخذ کئے جا سکتے ہیں لیکن پہلے ان کی مجانست معلوم ہونی چاہئے، تا کہ کسی وصفِ مشترک کو تلاش کیا جا سکے۔

ایک دوسرے موقع پر مولانا نے براہِ راست جنسیت کی تشریح کی ہے اور جنسیت کو نوع نظر کی یکی یا یکسانی قرار دیا ہے۔ کسی ایک شے کی فطرت میں باری تعالیٰ نے جو نظر رکھ دی ہے، وہی اگر دوسری شے میں بھی رکھ دے تو یہ دونوں ایک دوسرے کے ہم جنس ہو جاتے ہیں، اور ایک کا دوسرے رشتہ پیدا ہو جاتا ہے۔

چیست جنسیت یکی نوع نظر
کہ بداں یا بندرہ در ہمہ گر
آں نظر کہ کرد حق دروے نہاں
چوں نہد در تو، تو گردی جنس آں

نظر کو یا نوعِ نظر کو مولانا نے مثالوں سے واضح کیا ہے۔ نظر کا عمل بیان کرتے ہیں کہ بدن کو ادھر ادھر کیا شے کھینچتی پھرتی ہے؟ یہ نظر ہے جو بدن کو کھینچتی ہے، تن بے خبر کو کون کھنچواتا

Marfat.com

ہے؟ روحِ باخبر (نظر کے ذریعے) تن بے خبر کو کھنچواتی ہے۔

ہر طرف چہ می کشد تن را؟ نظر
بے خبر را کہ کشاند؟ با خبر

یکی نظر کی کوشش کا منشا کیا ہے؟ اوصاف کا اشتراک۔

چوں نہد در تو صفاتِ جبرئیل
ہمچو فرخے بر ہوا جوبی سبیل
چوں نہد رد تو صفتہائے خری
صد پَرت گر ہست، بر آخر پری

لیکن اوصافِ مشترکہ کا پہلے سے حقیقی وجود ضروری نہیں۔

خوئے آں ہاروت و ماروت، اے پسر!
چوں بگشت و داد شاں خوے بشر
درفتادند از "لنحن الصافون"
درچہ بابل بہ بستہ سرنگوں

باطنی راسخ میلان ضروری ہے، خواہ یہ راسخ میلان مشترک وصف کی موجودگی اور حقیقی یک جنسی کی وجہ سے ہو، یا قابلیت یا قریبی استعداد کی وجہ سے۔ دونوں حالت میں یک جنسی کا رشتہ پیدا ہو جاتا ہے۔

ذوقِ جنس از جنسِ خود باشد یقیں
ذوقِ جزاز کُلِّ خود باشد بہ بیں
یا مگر آں، قابلِ جنسے بود
چوں بدو پیوست، جنسِ او شود
ہمچوں آب ناں کہ جنسِ ما نبود
گشت جنسِ ماو اندر ما فزود

اس میلانِ راسخ، استعداد و قابلیت یا خو کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہم سائگی اور صحبت ہے۔

Marfat.com

در پے خُو باش و با خوشخو نشیں
خو پذیری، روغن و گل را بہ بیں

ذوقِ جنسی کے سلسلے میں نظر کے بجائے مولانا نے دوسرے موقع پر "چشم" کا استعمال کیا ہے۔

چشم ہر قومے بسوے ماندہ است
کاں ظرف یک روز ذوقے راندہ است

ایک جگہ جنسیت کی شناخت میں میلان کی صراحت کر دی ہے۔

جاذبہ جنسیت ست، اکنوں بہ بیں
کہ تو جنسِ کیستی از کفر و دیں
گر بہ ہا مان مائلی، ہامانیسی
در بموسیٰ مائلی، سبحانیی

خلاصہ یہ کہ کسی شے سے ہم جنس ہونے کی حقیقت اس شے کی طرف نظر، چشم اور میلان ہونا اور ہم خو ہونا ہے اور اس کا باعث ان چیزوں میں کسی مشترک وصف کی حقیقتی موجودگی یا موجودگی کی قابلیت ہے۔

مولانا کے نزدیک یہ میلان اگر آخری شدت اختیار کر لے تو سابقہ جنسی دوسری جنس میں بالکل فنا ہو کر خود دوسری جنس ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ابدال کے متعلق مولانا کی تصریح ہے(180) نابلسی نے شرح خصوص میں بعض اہلِ عرفان کا قول نقل کیا ہے کہ صوفی غیر مخلوق ہے۔ مشہور بزرگ حضرت بایزید کا قول کہیں سے لکھا ہے کہ حق تعالیٰ نے مجھے اطلاع دی کہ تمہارے علاوہ سب میرے بندے ہیں، مجھے بندگی سے مستثنا کر دیا۔ حضرتِ شبلی کو ان کا کشف معلوم ہوا تو فرمایا کہ مجھ سے عالم کشف میں یہ کہا گیا ہے کہ تمہارے سوا سب مخلوق میری بندہ ہے، اور تم خود میں ہوں۔ (181) یہ سب شدتِ میلان کی مثالیں ہیں، جن میں گویا جنس بدل گئی ہے۔ مرد و زن کا شدتِ میلان سامنے کی حقیقت ہے، جس کو مثالی انداز میں مولانا نے فنا اور ایک ہو جانے کی تقریب کے لیے پیش کیا ہے۔

Marfat.com

اے رہیدہ جان من تو از ما و من

اے لطیفہ روح اندر مرد و زن

مرد و زن چوں یک شود آں یک توئی

چونکہ یکہا محوشد، آں یک توئی

میلان کی شدت اگر اپنی انتہا کو نہیں پہنچی ہے، تو جنسیت وصفِ مشترک تک رہتی ہے، اور ایک دوسرا نہیں ہوتا۔ شاہی باز کی زبان سے مولانا فرماتے ہیں۔

من نیم جنسِ شہنشہ، دور ازو

لیک دارم در تجلی نور ازو

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کا اصل مشاہدہ جذب وکشش ہے۔ مٹی مٹی سے ملتی ہے، پانی پانی میں جاتا ہے، ہوا ہوا میں شامل ہوتی ہے، آگ کے شعلے ہمیشہ اوپر کا رخ کرتے ہیں۔ جان وروح بھی آخر میں عناصر کی قید سے نکل بھاگتی ہے، گویا اپنی اصل کی طرف رجوع کرتی ہے۔

چونکہ ہر جزوے بجوید رتفاق

چوں بود جانِ غریب اندر فراق

انسان ہی نہیں، دوسرے حیوانات ونباتات بھی اپنے مناسب اجزاء کو جذب کر رہے ہیں۔

جذب آب ست ایں عطش در جانِ ما

ما ازانِ اُود اُوہم ز آنِ ما

انبیا علیہم السلام کے پاس فرشتے آتے ہیں، کچھ نبیوں کے پاس ستارے آتے ہیں، اور کچھ خود آسمانوں کو اپنا مقام بنالیتے ہیں۔ شریر لوگ شیطانی قوتوں کو اپنے گرد جمع کر لیتے ہیں۔ کچھ لوگ انبیاء کی صورت دیکھتے ہی ان کی تصدیق کرتے ہیں اور کچھ کو معجزے اور کرامتیں بھی ان کی طرف جذب نہیں کرتیں، کچھ اپنی مسلسل نیک عملیوں سے جنت کی طرف بڑھے جارہے ہیں، اور کچھ متواتر بدعملیوں کے باعث دوزخ کی طرف دوڑ رہے ہیں۔ کچھ یزداں پرستی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہیں، کچھ نے اہرمن کیشی کو اپنا طریقہ بنالیا

Marfat.com

ہے۔ دو اجنبی ملتے ہیں اور دوست بن کر جدا ہوتے ہیں، دو دوست ملتے ہیں اور دشمنوں کی صورت میں اٹھتے ہیں۔ یہ دنیا کی ریت ہے۔ آخر اس سب کی کیا وجہ ہے! مولانا سب کی توجیہ جذب اور کشش سے کرتے ہیں۔ اس قسم کی مثالوں سے وہ ایک عالمگیر قانون کا استخراج کرتے ہیں اور اس کا ہر شے پر، وہ حسّی ہو یا غیر حسی اطلاق کر دیتے ہیں۔

در جہاں ہر چیزے جذب کرد
گرم گرمی راکشید و سرد سرد
قسم باطل، باطلان رامی کشند
باقیاں از باقیاں ہم سرخوشند

اس جذب و کشش کی کیا وجہ ہے! کیوں کچھ خاص چیزیں کچھ خاص چیزوں کو جذب کرتی ہیں اور کچھ کو نہیں! اس عام میلان میں تخصیص اور امتیاز کی کیا وجہ ہے! مولانا اس امتیاز اور تخصیص کی تعلیل جنسی اور ناجنسی سے کرتے ہیں۔ جنس کا اپنی جنس کی طرف میلان طبعی ہے، طبیعت اور فطرت کا تقاضا ہے۔ اس لیے! اگر ان کے اتصال میں کوئی مانع اور حاجب حائل ہو جاتا ہے، تو اسے جذبۂ جنسیت دور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

جنس سوے جنس صد پرہ پرد
برخیالش بند ہارا بر درد

مولانا کے بعض خیالات کی بنیاد ان کے اسی انکشاف پر ہے۔ مثلاً انبیا علیہم السلام پر بشریت کا پردہ اسی لیے ڈال دیا گیا کہ وہ انسان کے جذبۂ جنسیت سے اس کو اپنی طرف مائل کر سکیں اور کفر و ضلالت کی تاریکیوں میں گم نہ ہونے دیں۔

پس "بشر" فرمود خو در امثلکم
تابجنس آئند و کم گرد ندگم

جو جنس بشر سے خارج تھے، ان پر انسانی جنسیت کیسے اثر انداز ہو سکتی تھی، وہ کفر و ضلالت میں گم ہو گئے۔

کافراں ہم جنسِ شیطاں آمدہ
جانِ شاں شاگردِ شیطاناں شدہ

مطلوب اپنے طالب کی طرف جنسیت کی کشش ہی سے کھینچ سکتا ہے۔

Marfat.com

رانکہ جنسیت عجائب جاذبے است
جاذبش جنس ست، ہر جا طالبے ست

جنسیت کو مولانا نے خیالی حدوں تک وسیع کر دیا بلکہ مزید یہ کہ جن چیزوں میں جنسیت کا حقیقی رشتہ نہیں تھا اگر ان میں کسی دوسری جنس کی طرف میلان دیکھا اور حقیقی جنس کی طرف میلان نہیں پایا تو ان کی حقیقی جنس کو چھوڑ کر، ان میں خیالی جنسیت کا رشتہ پیدا کر کے ان کے تخیلی اوصاف کو اشتراک کی بنیاد بنا دیا۔ چنانچہ میلان حقیقی اور جنسیت خیالی ہو گئی۔ یک جنسوں اور اضداد میں حقیقی امتیاز نہیں رہا اور ہمارے زاویۂ نظر پر موقوف ہو گیا۔ چنانچہ آب دانہ جمادات یا نباتات کے ہم جنس ہیں اور انسانی غذا ہونے کی وجہ سے ان کی طرف ناجنسی کے باوجود ہمارا طبعی میلان ہے، اس لیے یہ ہمارے ہم جنس بن گئے۔

نقش جنسیت ندارد آب و نان
زاعتبارِ آخر تو آں را جنس داں

مولانا کے نظریۂ جنسیت میں عقلی دشواری یہ ہے کہ دو چیزوں میں قدر مشترک یا مشترک وصف کا تلاش کر لینا، چیزوں میں جنسیت کے رشتے کی موجودگی پر موقوف ہے کسی ایک شے کا دوسری شے کی طرف میلان معلوم کر لینا دشوار نہیں، لیکن اس میلان کو ہم جنسی کی دلیل قرار دے کر ان دو چیزوں میں قدر مشترک دریافت کرنی ہوگی اور حقیقی یا تخیلی قدرِ مشترک کا استخراج کر کے دونوں میں ہم جنسی کا رشتہ ماننا پڑے گا۔

تضاد اور گریز:

مولانا کے کائناتی تخیل میں تضاد کی خاص تخلیقی حیثیت ہے۔ یہ تضاد طبیعیات و حسیات میں محدود نہیں۔ کائنات کی ساخت میں متضاد عناصر کا اجتماع اور ان کی ترکیب سے حسّی موجودات کی خلق و آفرینش کا ذکر انہوں نے کیا ہے۔ جہاں تک خیالات و افکار اور اوصاف و احوال کا تعلق ہے، وہ بھی اس کی تگ و تاز سے محفوظ نہیں۔ اضداد کا آفرینش میں براہِ راست حصہ نہیں ہے، بلکہ ان میں ایک دوسرے سے گریز اور منافرت ہے اور دوسرے سے گریز کرنے والی اور متنافر چیز کا اپنی ضد کی آفرینش میں بلاواسطہ حصہ کیسے ہو سکتا ہے۔

Marfat.com

ضد، ضد رابو دو ہستی کے دہد
بلکہ زو بگریزو و بیروں جہد

اضداد میں توافق اور موانست خود بخود نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ان سے خود بخود کوئی تالیف بھی نہیں حاصل ہوتی۔

ضدرا با ضد انیاس از کجا
با امام الناس نسناس از کجا

ضد، ضد کو فنا کرتی ہے اور اس طرح اضداد کی ترکیب باہم منافرت کا شکار ہو کر انتشار کی نذر ہو جاتی ہے، لیکن خالقِ کائنات اس انتشار میں پھر اجتماع اور موانست پیدا کرتا ہے اور یوں نئی تالیف نمودار ہو جاتی ہے۔ اس طرح اضداد کو بالواسطہ آفرینش میں دخل ہے، اگر اضداد کی منافرت انتشار کا سبب نہ بنتی، تو نئی تالیف بھی حاصل نہ ہوتی۔ یہ تضاد عناصر اور جواہر واجساد ہی تک نہیں رہتا، بلکہ احوال اور اوصاف کو بھی محیط ہے۔

ہست احوالت خلافِ ہمدگر
ہر یکے باہم مخالف در اثر

احوال واوصاف سے گزر کر افکار و خیالات میں بھی تضاد کی کارفرمائی ہے۔ خیال پیدا ہوتا ہے اور فکر واندیشہ کی جگہ لیتا ہے کہ ایک دوسرا خیال ابھرتا ہے اور پہلے خیال کو فنا کر دیتا ہے۔ فکر بنتا ہے اور سابق فکر کو نکال باہر کرتا ہے۔

ہر خیالے را خیالے مے خررد
فکرِ آں فکرِ دگر رامی چرد

مولانا کے نزدیک یہ تضاد باہر سے نہیں آتا۔ چیزوں کی ساخت اور فطرت ہی ایسی ہے کہ ہر ایک شے میں اس کی ضد کے تخم پرورش پاتے رہتے ہیں، ہر خیال میں متناقص خیال کے جراثیم چھپے ہوتے ہیں اور اندر ہی اندر نشو ونما پاتے ہیں، اور پختہ ہو کر نکلتے ہیں، تو پہلے خیال کو فنا کر کے خود اس کی جگہ لے لیتے ہیں۔ خواب میں بیداری کے جراثیم، بے دلی میں دلداری، بینوائی میں خواجگی کے خواب، اور فقر میں دولت کا خیال باری تعالیٰ کی قدرت ہے۔

Marfat.com

خواب در نہادۂ بیدار یے
بستۂ در بیدلی دلدار یے
خواجگی پنہاں کنی در ذُلِ فقر
طوق دولت بستہ اندر غُلِ فقر

اپنے عام تمثیلی استدلال سے اس حقیقت کو مولانا نے حسیات سے واضح کیا ہے۔

ضد اندر ضد پنہاں مندرج
آتشِ اندر آب سوزاں مند مج

جو دوسرے کو ہضم کر چکا ہے، وہ خود ہضم ہونے سے کیسے بچ سکتا ہے۔

آکل و ماکول کے ایمن بود
زآکلے کاندر کمیں ساکن بود

پیدائش و ناپیدگی کا یہی کائناتی چکر چل رہا ہے، جس سے مقبولانِ بارگاہ کے سوایے کوئی محفوظ نہیں۔

جملہ عالم آکل و ماکول داں
باقیاں راہقبل و مقبول داں

یہ وہی خوش قسمت مقربانِ حضرتِ الٰہی ہیں جو اس تضاد کے چکر سے نکل گئے۔ ہیں، اور بے ضد و بے ند، فنا ہو کر اس کی بقا میں باقی ہیں۔

اگر یہ سچ ہے، اور سچ ہی ہے کہ ہر ضد دوسری ضد کا پیش خیمہ ہے، خود ایک ضد میں سے دوسری ضد پھوٹتی ہے، اور سارا عالم اس قانونِ قدرت کی جیتی جاگتی مثال ہے۔

کہ ز ضدہا، ضد ہا آید پدید
در سویدا، روشنائی آفرید
جنگِ پیغمبر مدارِ صلح شد
صلح ایں آخر زماں زاں جنگ بد

تو مالانا اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جسے نقص اور کمی کہا جاتا ہے، آخر وہ زیادتی اور افزونی کا مقدمہ کیوں نہ ثابت ہوگی اور خود کمی میں سے کمال کیوں نہ ابھرے گا۔

Marfat.com

پس زیادتہاد رونِ نقصہاست
مرشہیداں را حیات اندر فناست

اوراسی لیے غم کا نتیجہ خوشی، بست کا انجام کشاد اور تواضع وانکساری کا مآل سربلندی اور شکوہ ہے۔

غم چو آئینہ ست پیشِ مجتہد
کاندراں ضد، می نماید روے ضد
بعد ضدِ رنج، آں ضدِ دگر
رود ہد یعنی کشادو کروفر

اس کلیے سے مولانا نے ایک خاص اور اہم صوفیانہ مشاہدے، فنا اور بقا کو ثابت کیا ہے۔ جتنی بقائیں ہیں، وہ سب فناؤں سے نمایاں ہوئی ہیں، حتیٰ کہ خود وجود نہاں خانۂ عدم سے نکلا ہے۔

درعدم پنہاں شدہ موجودیے
درشریعت ساجدی مسجودیے

تو پھر موجودہ ہستی کی فنا سے کسی نئی ہستی کی نمود کیوں نہ ہوگی اور فنا کا انجام کسی بہتر بقا میں کیوں نہ ہوگا!

خوشی وناخوشی کی داخلیت:

مولانا کے نزدیک مسرت والم اور جمال وکراہیت کا تعلق چیزوں سے نہیں ہے۔ خود چیزیں نہ مسرت بہم پہنچاتی ہیں، نہ حزن والم۔ حتیٰ عالم میں کوئی شے نہ خوبصورت ہے، نہ بد صورت، یہ سب آدمی کی اپنی باطنی اور داخلی کیفیتوں اور حالتوں کا عکس ہیں۔ اس کے اپنے تصورات وتخیلات اس کو مسرت بخشتے ہیں، یا غمگین بناتے ہیں۔

آدمی را فربہی ہست از خیال
گرخیالاتش بود صاحب جمال
ور خیالاتش نماید ناخوشی
می گدازد ہمچو موم از آتشی

Marfat.com

اگر تم خوش ہو اور تمہارے خیالات میں حوصلہ مندی ہے، تو تمہیں سانپ بچھو بھی مانوس اور دوست دکھائی دیں گے۔

در میانِ ماروکژدم گر ترا
باخیالاتِ خوشاں دارد خدا
ماروکژ دم مرترا مونس شود
کاں خیالت کیمیائے مس شود

مشکلات اور مصائب میں صبر و استقلال، سختیوں اور اذیتوں کی برداشت کا تعلق مستقبل کی خوش خیالیوں سے زیادہ ہے۔

صبر شیریں از خیالِ خوش شدست
کاں خیالاتِ فرح، پیش آمدست

حسّی عالم کے خوش آئند مناظر اور ان کی دلکشی باہر نہیں۔ باہر نہ مناظر ہیں نہ ان کی دلکشی، یہ سب روح کی طراوت، تازگی اور اس کا حسن و جمال ہے، جو پلٹ کر باغ وراغ اور سبزہ و آب کی صورت میں آنکھوں کو ٹھنڈک اور دل کو سرور بخش رہا ہے۔ باہر تو فریب نظر ہے۔

باغہا و سبز ہادر عینِ جاں
بر برون عکسش چودر آبِ رواں
آں خیالِ باغباشد اندر آب
کہ کند از لطفِ آب، آں اضطراب
باغہا و میو ہا اندر دل ست
عکسِ لطف او بریں آب و گل ست
گرنبودے عکس آں سروِ سرور
پس نخواندے ایزدش دارا لغرور

ادیان وملل کا اختلاف:

مولانا کے نزدیک ادیان وملل کا اختلاف راہوں کا اختلاف ہے، منزل سب کی ایک

Marfat.com

ہے۔ ''کعبے کے بہت سے رستے ہیں، کوئی روم سے کوئی شام سے، خشکی کا راستہ الگ ہے اور بحری شاہراہ دوسری۔ رستوں کو دیکھو تو سخت اختلاف، منزل پر نظر کرو تو سب کی ایک۔ سب رستے ایک ہی منزل کو جاتے ہیں۔ ایمان و کفر کا تفرقہ بھی رستوں تک ہے۔ منزل پر نہیں۔ سب بحثیں، جھگڑے، یہ رستہ غلط، وہ رستہ صحیح، یہ حق پر، وہ باطل پر۔ جب منزل پر پہنچے تو معلوم ہوا کہ سب اختلاف رستے کے تھے اور بس۔ منزل مقصود سب کی ایک تھی۔'' (182) کسی نے مانوس ہو جانے کی خاطر محبوب کی صورت گھڑ لی، کوئی بغیر صورت کے محبوب پر قربان ہونے لگا۔ کسی سے مقصد او جھل ہو گیا، کسی کے سامنے رہا، لیکن پہنچے سب ایک ہی تک، سب کا مقصود محبوب بے صورت تھا۔

صورتِ یارے کہ سوے اوشوی
از برائے مونسی اش می روی
پس بمعنی سوئے بے صورت شدی
گرچہ زاں مقصود غافل آمدی

الگ الگ راہوں کا انتخاب جدا جدا مذاق کی نمود ہے۔ حقیقت کو دیکھو تو سب کا معبود حق تعالیٰ، یگانہ و یکتا۔

پس حقیقتِ حق بود، معبود کل
کز پے ذوق ست سیرِ آں سُبل

کسی کی نظریں سر سے بھٹک گئیں اور دُم پر ٹھہریں۔ سر گو اصل ہے، لیکن کسی کی جستجو کو محروم رکھنا ان کی عادت نہیں، انہیں دم کی طرف سے وہ سب کچھ مل گیا جو سر سے ملنا چاہئے تھا۔

لیک بعضے رُو سوے دم کردہ اند
گرچہ سر اصلی ست، سر گم کردہ اندر
لیک آں سر پیش ایں ضالانِ گم
می دہد دادِ سرے از راہ دُم

اور جنہوں نے سر و پا سب کچھ ترک کر دیا، انہیں سب کچھ مل گیا، وہ گم ہو کر کل کی طرف دوڑ پڑے۔

Marfat.com

آں ز سریا بد آں داد، ایں ز دُم
قومِ دیگر پا و سر کردند گم
چونکہ گم شد جملہ، جملہ یا فتند
از گم آمد سوے کل بشنا فتند

ہر امت اور ہر قوم میں نائبیں حق پہنچے، اور صاحبانِ ہمت بزرگ آئے، باری تعالیٰ نے خود فرمایا ہے۔

گفت خود، خالی نبود ست اُمّتے
از خلیفہ حق و صاحب ہمتے

اور ان میں سے ہر ایک کا، وہ نبی ہو یا ولی، اپنا اپنا طریقہ اور اپنی اپنی راہ ہے۔ لیکن وصولِ حق میں سب برابر ہیں۔

ہر نبی و ہر ولی را مسلکے ست
لیک تا حق مے برد، جملہ یکے ست

اس لیے جملہ ادیان و مذاہب کو باطل اور ناحق کیسے کہا جاسکتا ہے، سب میں کچھ نہ کچھ حق کی بو ہے اور اسی لیے سب میں دل کشی ہے۔

پس مگو کایں جملہ دینہا باطل اندر
باطلاں بر بوے حق دام دل اندر

سب کو اوہام اور تخیلاتِ باطل کہہ دینا آسان نہیں۔ اوہام و تخیلات بھی بالکل بے حقیقت نہیں ہوتے۔

پس مگو جملہ خیال ست و ضلال
بے حقیقت نیست در عالم خیال

یہ بھی سچ ہے کہ ان طریقوں کو پوری طرح صحیح اور حق کہنا حماقت ہے، لیکن سب کو سراسر باطل قرار دینا، یہ بھی شقاوت ہے۔

آنکہ گوید جملہ حق ست، احمقی ست
وانکہ گوید جملہ باطل، او شقی ست

Marfat.com

خود اسلام کے 73 فرقوں میں بھی ایک کا دوسرے کو گمراہ سمجھنے کا بڑا سبب ایک کا دوسرے کے مسلک کو نہ جاننا ہے، ورنہ جہاں تک حق تعالیٰ کی اطاعت کا تعلق ہے سب اسی کی رضا کے طالب ہیں، " قوموا للہ قانتین " سب کے لیے عام ہے اور سب اس کی تعمیل پر مامور اور مجبور ہیں۔

بلکہ ہفتا دو (183) دو ملت ہر یکے
بے خبر از یک دگرو اندر شکے
ایں ہمی گوید کہ آں ضال ست و گم
بے خبر از حالِ اوواز امر قم

سب اسی ایک ذات کی تقدیس اور تنزیہ میں مصروف ہیں لیکن کسی کو کسی کی خبر نہیں کیونکہ ہر ایک کی تقدیس و تنزیہ کا انداز جداگانہ ہے۔

ہر یکے تسبیح بر نوعِ دگر
گویدو از حالِ آں، ایں بخبر

مولانا کے اس مسلک کے متعلق ایک لطیفہ ہے جسے مولانا جامی نے نفحات الانس میں نقل کیا ہے، صدر بزرگ مولانا سراج الدین قونوی کو معلوم ہوا کہ مولانا کو اسلام کے بہتر فرقوں میں سے کسی فرقے سے اختلاف نہیں ہے تو انہوں نے اپنے مقبرین میں سے کسی ذی فہم شخص کو بھیجا کہ وہ برسر مجلس مولانا سے سوال کرے کہ کیا واقعی انہیں ان گمراہ فرقوں سے اتفاق ہے۔ اگر مولانا اقرار کریں تو سب کے سامنے خوب سب وشتم کرے، اس نے آ کر مجلس میں مولانا سے سوال کیا، مولانا نے اس کا اقرار کرلیا کہ انہیں ان فرقوں سے اتفاق ہے، اس نے وہیں مولانا کو گالیاں دینی شروع کر دیں۔ مولانا نے ہنس کر فرمایا، تم جو کچھ کہہ رہے ہو مجھے اس سے بھی اتفاق ہے، یہ سن کر وہ بہت شرمندہ ہوا اور اٹھ کر چلا گیا۔(184)

مولانا کے نزدیک اختلافِ مذاہب کی وجہ ناموں اور صورتوں کا اختلاف ہے، ورنہ اصلیت سب کی ایک ہے اور سب کا مقصد بھی ایک ہے، مقصد اور اصلیت پر نظر رکھی جائے اور لفظی اور صوری تفرقوں کو نظر انداز کر دیا جائے تو فرقہ بندیاں بڑی حد تک ختم ہو جائیں گی۔ مولانا کی اپنی زندگی اسی اندازِ فکر کا عملی نمونہ تھی۔ وہ صلح کل کے حامی تھے اور اسی کی تعلیم

Marfat.com

دیتے تھے۔

اختلافِ خلق از نام اوفتاد
چوں بمعنی رفت آرام اوفتاد

یہ اندزِ فکر اور مصالحانہ رویہ اربابِ ظاہر کے لیے انوکھا ہو تو ہو، ورنہ اربابِ باطن کا رویہ غیر مسلموں اور ان کے مذاہب کے متعلق ہمیشہ مصالحانہ اور اصول میں بڑی حد تک موافقانہ نہ رہا ہے، مولانا کوئی استثنائی شخصیت نہیں ہیں۔

اسباب وعلل:

علت وسبب کا اگر یہ مفہوم ہے کہ ایک کے ہونے سے دوسرے کا ہونا ضروری اور ناگزیر ہو جائے تو اشاعرہ کے اتباع میں مولانا کے نزدیک علت وسبب کی حیثیت فقط اتنی ہے کہ ان کے ہونے سے معلول ومسبب کے موجود ہونے کی توقع اور امید ہو جاتی ہے، دنیوی اور حسی حقائق ہوں یا دینی اعمال، اس لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں۔ حسّی اسباب و علل بھی حسّی حقائق کے وجود کی توقع پیدا کر دیتے ہیں اور دینی اعمال سے بھی خوش آئند نتائج کی امید بندھ جاتی ہے۔ اگر ہم دنیوی اعمال میں نتائج کا تیقن ضروری نہیں سمجھتے تو چاہیے کہ دینی اعمال میں بھی تیقن کی ضرورت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیں۔

چونکہ بربوک ست جملہ کار ہا
کارِ دیں اولیٰ کزیں یابی رہا

کائنات میں نظر آنے والا علت ومعلول کا سلسلہ ایک پردہ ہے۔ اس پردے کے عقب میں خلاقِ بے چوں کی براہ راست خلق پنہاں ہے۔ اسباب وعلل اس کی آفرینش کے واسطے نہیں ہیں بلکہ ان کو باری تعالیٰ نے اپنی بلاواسطہ آفرینش کا حجاب بنایا ہے کیونکہ ہر کس و ناکس کی یہ استعداد نہیں کہ اس کی بلاواسطہ خلق کی تاب لا سکے۔

ایں سبہا بر نظر ہا پردہاست
کہ نہ ہر، دیدارِ صنعش راسز است

اسباب وعلل کے حجاب اٹھ جائیں تو کوئی شے کسی دوسری شے سے وابستہ نہیں، بلکہ ہر

Marfat.com

چیز مستقل خلق ہے۔ چونکہ عام نظریں محسوسات کے پیچاک میں الجھی ہوئی ہیں اور براہِ راست آفرینش کو محسوس کرنے کی اہلیت نہیں رکھتیں، اس لیے اسباب ظاہری سے صرف نظر صحیح نہیں، ہاں جن کی نظریں خوگر محسوس نہیں ہیں وہ براہِ راست خلاقی کا کا نمونہ دیکھتے ہیں۔

بے سبب بیند چو دیدہ شد گزار
تو کہ درِ حسّی، سبب را گوش دار!

کیونکہ سنّتِ جاریہ یہی ہے کہ چیزوں میں علّت و معلول جیسا تعاقب قائم رہے تا کہ جدوجہد کی راہ بند ہو کر عوام کی قوتِ عمل مفلوج نہ ہو جائے۔

لیک اغلب برسبب راند نفاد
تابد اندطالبے جستن مراد

اسباب و علل ہی ایک رستہ ہے، جس پر سعی و عمل گامزن ہوتے ہیں وہ مسدود ہو گیا تو مقصد کے حصول کی کیا تدبیر ہوگی۔

چوں سبب نبود، چہ رہ جوید مرید
پس سبب دراہ می آید پدید

چونکہ اسباب و علل خود بخود موثر نہیں، اس لیے نتائج کے حصول میں ان پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا، نتائج تک پہنچنا خالقِ اسباب کے ارادے پر موقوف ہے۔ اس لیے توکل اور بھروسا تنہا اُس پر ہے۔ ہمارا فرض اتنا ہے کہ اپنی جدوجہد کو مطلوب کی طرف منعطف کر دیں۔ کامیابی اس پر موقوف ہے کہ ہماری سعی و عمل کے عقب مین وہ مطلوب کو پیدا کر دے۔

چوں نہی بر پشتِ کشتی بار را
بر توکل می کنی آں کار را

جدوجہد اور کسب و عمل کا صرف اتنا فائدہ ہے کہ عملاً یہ واضح ہو جائے کہ باری تعالیٰ کے ارادے میں ہماری جدوجہد کو ہمارے مطلوب سے ہمکنار کر دینا ہے یا نہیں۔ جدوجہد اور سعی و عمل کے بغیر باری تعالیٰ کا ارادہ مخفی اور پوشیدہ رہے گا۔

تو نمی دانی کزیں ہر دو کے ای
غرقۂ اندر سفر یا ناجی ای

Marfat.com

گر بگویم تا ند انم من کے ام
در نخو اہم تاخت بر کشتی و ے ام
ہیچ بازر گانیے نایدز تو
زانکہ درغیب ست سر این واو

اعمال ومساعی سے الگ ہو کر کائنات کے دوسرے حوادث او حقائق میں بھی اسباب و مسببات کا تعاقب عادتِ جاری اور سنتِ مستمرہ ہے، حقیقی تعلیل نہیں ہے۔ انبیا علیہم السلام کے معجزات اس حقیقت پر شاہد ہیں کہ عادی اسباب وعلل پر نظر کو مرکوز رکھنا فکر ونظر کی غلط بینی اور غلط فہمی ہے۔

چشم بر اسباب از چہ دوختم
کہ زخوش چشماں کرشم آموختم

اسباب وعلل کا تعطل اور سعی وعمل کی ازکاررفتگی:

جب تک انسانی نظر حسیات تک محدود رہتی ہے، اور ماوراء الحس حقیقتوں کو دیکھ لینے کی استعداد نہیں پیدا ہوتی، آدمی خود بھی اسباب وعلل کے پھندوں میں پھنسا رہتا ہے۔ ظاہری اسباب وعلل اس پر اثر انداز ہوتے ہیں اور وہ اس کا سہارا لینے پر مجبور ہوتا ہے، اپنے ارادے اور اختیار کو کام میں لانا پڑتا ہے جدوجہد اور سعی وعمل کی ضرورت ہوتی ہے۔

مغز کو از پوستہا آوارہ نیست
از طبیب و علت اور اچارہ نیست

لیکن جوں ہی اس کو وہ بصیرت میسر آجاتی ہے، جو اسباب کا پردہ چاک کر کے اس سے پرے دیکھ سکتی ہے، تو وہ باری تعالیٰ کی فعالی کا براہ راست مشاہدہ کرتا ہے اور اسے ہر شے بغیر علت وسبب محسوس ہونے لگتی ہے، اور سعی وعمل اور جدوجہد ناکارہ اور ہیچ معلوم ہوتے ہیں۔

دیدۂ باید سبب سوراخ کن
تاحجب رابرکند از بیخ و بن

Marfat.com

تا مُسبّب بیند اندر لامکاں
ہر زہ بیند جہدو اسباب و دکان

ہر خیر و شر میں براہ راست اس کا ارادہ کارفرما ہوتا ہے، واسطے اور اسباب، انسانی سعی و عمل سب معطل اور راز کارِ رفتہ ہو جاتے ہیں اور صرف خلق و آفرینش باقی رہ جاتی ہے۔ بے واسطہ، بے سبب۔

از مسبب می رود ہر خیر و شر
نیست اسباب ووسائط، اے پدر!

فقر و رہبانیت:

مولانا کے نزدیک تاہل، عیال داری، مال و زر، املاک اور ساز و سامان اور ان سے بھرپور فائدہ اٹھانا اور اُن کے حصول میں جدوجہد کرنا، نہ فقر کے منافی ہے نہ دینداری کے خلاف، دین یا فقر رہبانیت اور ترکِ لذائذ میں نہیں۔ نہ جائز وسیلوں سے مال و دولت حاصل کرنا اور اپنی اور اپنے اہلِ وعیال کی راحت اور آرام میں اسے صرف کرنا دنیاداری ہے۔ دنیاداری نام ہے دینی تقاضوں سے غفلت برتنے کا، مال و دولت میں جو دوسروں کے حقوق ہیں انہیں نظر انداز کر دینے کا، اپنی توجہ کو دولت جمع کرنے، اس کی نگہداشت کرنے اور اسے اپنے تعیش اور لذت اندوزی میں صرف کرنے اور خدا سے تعلق کو منقطع کر لینے کا۔

چیست دُنیا از خدا غافل بدن
نے قُماش و نقرہ و فرزندوزن

یہ خیال رہنا چاہیئے کہ مال و دولت کی محبت دل میں جاگزیں ہو کر آدمی کے تن من پر حاوی نہ ہو جائے، بلکہ خود وہ اس پر چھایا رہے، اور اسے وسیلہ اور آلہ کار بنا کر اس پر حاکم اور سلط بنا رہے کیونکہ۔

آبِ در کشتی، ہلاکِ کشتی ست
آب اندر زیر کشتی پشتی ست

مال و دولت نے اگر دل میں گھر نہیں کر لیا تو فقر و مسکنت پر حرف نہیں آتا۔

Marfat.com

چونکہ مال و ملک را از دل براند
زاں سلیماں خویش را مسکیں بخواند

اہل و عیال پر صرف کرنا قرآنی نص سے واجب ہے، اور صرف موقوف ہے کسب پر تو گویا کسبِ مال بھی واجب ہے۔

انفقوا گفت ست، پس کبسے بکن
زاں کہ بنود خرج بے دخلِ کہن

"کلو و اشرابو ولا تسرفوا" کھانے پینے سے انسانی خواہشوں کی تسکین کی صورت بتائی ہے تو بے جا صرف کو ممنوع قرار دے کر عفت اور ارتقا کے حدود بھی واضح کر دیے ہیں۔

پس کلوا، زبہرِ دام شہوت ست
بعد ازاں لاتُسرفوا، آں عفت ست

اصل اہمیت مقصد کو ہے، مال و دولت کا مقصد اگر اپنی اور اپنے اہل و عیال کی دل جمعی اور صلاح و تقویٰ کا تحفظ ہے یا دوسروں کی دشواریوں کا حل کرنا ہے یا دین کی حفاظت ہے، تو یہ باری تعالیٰ کی نعمت ہے۔

مال را گر بہر دیں باشی حمول
نعم مال صالح خواندش رسول (185)

اور جب باطن درویشی اور مسکنت کی ہوا سے بھرا ہوگا تو مال و دولت اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

بادِ درویشی چو در باطن بود
بر سرِ آبِ جہاں ساکن بود
آب نتوا اندر مر اور اغوطہ داد
کشِ دل از نفخہ الہٰی گشت شاد

یہ بزرگ تو پوری کائنات کے حقیقی مالک ہیں، ان کے لیے یہ پوری کائنات ہیچ ہے تو اس معمولی مال و دولت کی ان کے لیے کیا اہمیت ہے۔

Marfat.com

گرچہ جملہ ایں جہاں ملک وے ست
ملک در چشم دل اولاشے ست

اعتزال یا عقلیت پسندی اور حس دوستی:

صوفیانہ مشاہدات اور عارفانہ تجربات کا بڑا حصہ محسوسات سے ماوراء ہے، عقل جس کا آخری سرمایہ یہی مظاہر اور محسوسات ہیں ان کے ادراک سے قاصر رہتی ہے بلکہ عقلیت پسندی اور حس دوستی صوفیانہ شعور کے لیے بہت بڑے حجاب ہیں، چنانچہ مولانا اشعری کلام کی نمائندگی کے باوجود عقلیت پسندی اور حس دوستی کے سخت مخالف ہیں۔

عقلیت پسندی اور حس دوستی ان کے نزدیک اعتزال ہے، سُنّی ہونے کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ اس کی نظر محسوسات تک محدود نہ ہو کہ جو حقیقت اسے محسوس نہ ہو وہ اس کا انکار کردے یا اس کی عقل جس بات کا شعور نہ کر سکے وہ اسے باطل یقین کرلے، بلکہ اپنی حس کے قصور کا اعتراف کرے اور حقیقت کے مقابلے میں عقل کی آنکھیں بند کرلے۔

ہر کہ در حس ماند، او معتزلی ست
گرچہ گوید سُنّیم، از جاہلی ست
ہر کہ بیروں شدز حس، سنی وے ست
اہل بینش، چشم عقل خویش بست

جو لوگ حقائق کے شعور میں تنہا اپنے ظاہری حواس پر اعتماد کرتے ہیں اور اسی کو حقیقت مانتے ہیں، جس کو وہ ان حیوانی حواس سے محسوس کر سکیں، وہ اگرچہ زبان سے سنی ہونے کے مدعی ہیں لیکن وہ سنّی نہیں بلکہ ذہنی طور پر معتزلی ہیں، ان کا اپنے آپ کو سنّی سمجھنا گمراہی ہے۔

سخرۂ حس اند اہلِ اعتزال
خویش را سنّی نمایند از ضلال

سنیت کی دنیا عقل حیوانی اور حواس ظاہرہ کی دنیا سے ماوراء ہے۔ وہ اس انسانی عقل کی دنیا ہے، جو انسان سے مخصوص ہے اور جو نورِ الٰہی سے منور ہے، عقل حیوانی اور حواس کی دنیا

Marfat.com

اعتزال کی دنیا ہے۔

چشم حس راہست مذاہب اعتزال
دیدہ عقل ست سنی در وصال

جب تک انسانی عقل احوال و مقامات کی روشنی سے منور نہیں ہوتی، غیبی حقائق اس کے لیے نابلند اور غیر مفہوم رہتے ہیں۔

''وائے آں کس کوندارد نور حلال''

Marfat.com

سلوک و اسرار

مولانا کا سلوک:

مولانا کا سلوک، مثنوی کا نہایت اہم بلکہ اصل مقصد ہونے کے باوجود مفصل اور مرتب نہیں، منتشر اور پوری مثنوی میں پھیلا ہوا ہے۔ ''تبتل سے فنا تک'' درجہ بہ درجہ مشاہدے تک'' ہر مقام کی تفصیل نہیں ہے تاہم طالبانِ راہ کے لیے ابتدائے طلب سے استغراق و صحو تک اس میں سب کچھ ہے، ہر منزل اور ہر وادی کی راہوں اور رسموں کو باخبر سالک کی طرح مولانا نے واضح کر دیا ہے، راہ کی ہر گھاٹی سے خبردار کر کے محفوظ موڑوں سے آشنا کیا ہے۔ رہنمائی کے لئے قصوں، کہانیوں اور سامنے کی روزمرہ مثالوں سے خطرات سے آگاہ کر کے بچاؤ کی تدبیریں بتائی ہیں۔ غرض یہ کہ طالبِ مولا کی مکمل تربیت کا سامان فراہم کر دیا ہے۔

مولانا کا اپنا خاص سلوک جذب ہے جو شیوخِ طریقت کی روحانی فیض کا مرہون ہے، خواہ فیض عام ہو یا فیض خاص۔ باری تعالیٰ کی توفیق اور مہربانی اس میں سب پر مقدم ہے۔ مولانا کے اس خاص مذاق میں غالباً مولانا کے ذاتی تجربے اور طبعی میلان کو بھی دخل ہے لیکن ان کی رشد و ہدایت اس مذاق تک محدود نہیں۔ مولانا نے ہر رنگ کے طالبوں کی ان کی استعداد کے مواقف رہبری کی ہے۔

سرمستی اور از خود رفتگی کی مولانا کے یہاں بڑی قدر و قیمت ہے، یہی ان کا اپنا انداز ہے۔ ابرار سے زیادہ سرمستانِ الوہیت کی منزلت ہے، لیکن اربابِ صحو مقربین بارگاہ ہیں۔ از خود رفتہ اور مست۔ ان کے مرتبے کو نہیں پہنچتے۔ سرمستی تلون ہے اور صحو استقامت اور ان

Marfat.com

دو میں بڑا فرق ہے۔

بگذر از مستی و مستی بخش باش
زیں تلوّن نقل کن دراستواش
گرچہ ایں ہستی چو باز اشہب است
برترازوے در زمینے قدس ہست
مست، زابرار و مقرب زجہ است
ہر مقرب شیر، اوچوں روبہ است

میں نے ابھی کہا ہے کہ مولانا کا سلوک مرتب اور مفصل نہیں ہے اور اسی لئے واضح اور نمایاں نہیں ہے۔ میں نے شیخ فرید الدین عطار متوفی 627ھ کی منطق الطیر کی وادیاں، سامنے رکھ کر مولانا کے کچھ ارشادات کو محض واضح اور نمایاں کرنے کے لیے وادیوں میں مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ شیخ کے عنوانوں اور ان کی ترتیب کا اصل بنانے میں یہ خیال بھی سامنے رہا کہ خود مولانا نے شیخ کی وادیوں کی طرف مبہم سا اشارہ کیا ہے اور ازراہِ انکسار ان وادیوں کی سیر سے خود قاصر رہنے کا اعتراف کر کے ان کو سیاح مانا ہی اور اس طرح ان سے عقیدت اور ان کی بزرگی کا اظہار کیا ہے۔

ہفت شہرِ عشق را عطار گشت
ماہماں اندر خم یک کوچہ ایم

مزید برآں عطار کو اپنی روح کہہ کر اپنے سلوک کا ان کے مشاہدات سے رشتہ قائم کر دیا۔

عطار روح بودو سنائی دوچشم ما
ما از پس سنائی و عطار آمدیم

میں اس کوچے سے بالکل نابلد ہوں اس لیے کوئی عجب نہیں بلکہ اغلب یہی ہے کہ راہ کی راہی اس ترتیب کو غلط او مولانا کے سلوک کا مسخ قرار دیں، مجھے اس کا اعتراف کر لینے میں کوئی باک نہیں۔ میں ان بزرگوں سے فقط یہ عرض کروں گا کہ میری ترتیب کو نظر انداز کر دیں اور مولانا کی اصل ہدایتوں سے استفادہ کریں، میری ترتیب فائدہ اٹھانے سے

Marfat.com

مانع نہیں۔ میں نے اپنے انتخاب کیے ہوئے اشعار میں ان کے اصل سیاق و سباق کو ملحوظ رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اگر کہیں خلاف سیاق کچھ اشعار مرتب ہوگئے ہوں تو یہ میرا سہو ہے۔

سلوک کے منازل ایسے مرحلے نہیں جو خص حدوں سے شروع ہوں اور متعین حدوں پر ختم ہوجائیں یا ہر حال میں ان کی مقررہ ترتیب اور مقررہ تعداد قائم رہے۔ یہ باطنی اور نفسیاتی سیر ہے ہر مرحلہ مسلسل آگے بڑھتا رہتا ہے۔ اور اس کا اثر کھنچتا چلا جاتا ہے، یہ ایک طرح کا تسلسل اور استمرار ہے۔ سالک کی استعداد اور واقف کار رہبر کی ہدایت اور اثر انداز طاقت مسافت کو دراز و کوتاہ، منازل کو بیش و کم، ان میں الٹ پھیر اور تغیر و تبدل بھی کر سکتی ہیں۔ چنانچہ اثرات کا اختلاط، تنوع، ان میں افراط و تفریط، تغیر و تبدل اور تجدد و انقطاع نہ صرف یہ کہ ممکن ہیں بلکہ نفسیات کا عام تجربہ اور بزرگوں کا مشاہدہ ہیں۔ ان وضاحتوں کے بعد میں مولانا کے سلوک کو شیخ عطار کی وادیوں کے عنوانوں کے ساتھ بہ ترتیب پیش کرتا ہوں، واللہ الموفق للسداد۔

وادیِ طلب

راہ سلوک کا پہلا مرحلہ سچی طلب ہے، ڈھونڈنے اور کھٹکھٹانے کے بغیر عرفان کا دروازہ نہ ملتا ہے نہ کھلتا ہے۔

چوں در معنی زنی، بازت کنند
پرّ فکرت زن کہ شہبازت کنند

اپنی زشتی اور خوبی اور اپنا ضعف اور کہتری کوئی بھی کشایش در میں روک نہیں، اس دروازے کی کنجی ہمت ہے، مقصد ہو اور اس کے ساتھ دل کی لگن پھر بڑھنے کی ہمت بس کامیابی ہی کامیابی ہے۔

منگر اندر نقشِ خوب و زشت خویش
بنگر اندر عشق و سبر مطلوب خویش
منگر آنکہ تو حقیری یا ضعیف
بنگر اندر ہمت خود اے شریف

Marfat.com

اس سفر کے لیے کسی ساز و سامان کی ضرورت نہیں۔ بے برگی بھی اس راہ کو طے کرنے کے لیے بال و پر ہیں۔

گرچہ آلت نیست تو مے طلب
نیست آلت حاجت اندر راہِ رب

پانی پر پہنچنے کے لیے لبوں کی خشکی خود گواہ ہے کہ سر چشمہ ضرور ملے گا۔ تیری یہی تشنگی رہنما ہے۔

کاں لب خشکت گواہی مید ہد
کو بآخر برسر منبع رسد

پیاس سے ہونٹوں کا سوکھ جانا گویا خود پانی کی طرف سے پیشن گوئی ہے کہ یہ پریشانی پانی تک پہنچا کر رہے گی۔

خشکیِ لب ہست پیغامے ز آب
کہ بماءت آرد یقیں ایں اضطراب

جستجو اور جد و جہد مت چھوڑو۔ پانی کے بغیر پیاس کو بجھانا میسر نہیں۔

تو بہر حالے کہ باشی مے طلب
آب مے جو دائماً اے خشک لب

اور اطمینان رکھو کہ پانی پر پہنچو گے کیوں کہ تم ہی نہیں ڈھونڈ رہے ہو بلکہ پانی بھی تمہاری جستجو میں سرگرداں ہے۔

تشنگاں گر آب جویند از جہاں
آب ہم جوید بعالم تشنگان

جستجو ہر قسم کی روکوں کو دور کر دیتی ہے یہی لاؤ لشکر ہے اور یہی فتح و ظفر کی ضمانت

کایں طلبگاری مبارک جنبشے ست
ایں طلب در راہِ حق مانع کشے ست
این طلب مفتاح مطلوبات تست
ایں سپاہِ نصرت و رایات تست

Marfat.com

یہ اتفاق اور بخت کی کارفرمائی ہے کہ کبھی بے طلب بھی خزانہ مل جاتا ہے۔ لیکن اس وجہ سے جستجو چھوڑ دینا یقیناً کوتاہی ہے۔

گر یکے گنجے بیابد، نادراست
ور با ستداز طلب، ہم قاصر است

ذوقِ طلب پیدا کرنے کے لئے طالبانِ راہ سے رسم و راہ رکھنی، دوستی پیدا کرنی اکسیری اثرات رکھتی ہیں۔

ہر کہ ابنی طلبگار، اے پسر
یار اوشو، پیش او انداز سر
کز جو ارطالباں طلب شوی
وزظلال غالباں غالب شوی

طلب سوچ سمجھ کر ہو یا محض تقلید اور اتباعِ کبھی ضائع نہیں جاتی۔

ائتیا کرہاً مقلد گشتہ را
ایتیا طوعاً صفا بسر شتہ را

یہ سچ ہے کہ مقلد کے لیے خطرے زیادہ ہیں، اندرونی بھی اور بیرونی بھی۔

پس خطر باشد مقلد ر اعظم
از رہ ورہزن زشیطان رجیم

لیکن حق کی روشنی اس کو سہارا دیتی ہے اور شک وشبہ کے بادل چھٹ جاتے ہیں۔

چوں بہ بیند نور حق ایمن شود
زاضطراباتِ شک او ساکن شود

جستجو ہو، باغرض ہو یا بے غرض، حق کی کشش خود بخود جذب کر لیتی ہے۔

ایں محبّ حق زبہر علّتے!
واں دگر رابے غرض خود خلّتے
گر چنیں و گر چناں چوں طالب ست
جذب حق اور اسوے حق جاذب ست

Marfat.com

طالب کا باعث کوئی بھی ہو، باعث کی اہمیت نہیں، سچی طلب درکار ہے۔
گرفتار کرنے والا تو کوئی اور ہے پھر باعث بھی ادھر سے پیدا کیا ہوا ہے۔

گر محبّ حق بود لغیرہٖ
کے ینال دائماً من خیرہٖ
یا محبت حق بود لعینہٖ
لا سِوٰاہُ خائفاً مِّنْ بینہٖ
ہر دورا ایں جستجو زاں سرست
ایں گرفتاری دل زاں دلبرست

ضعف اور طاقت کیا اہمیت نہیں، اصل جستجو ہے اور بس، مقصد کتنا ہی عظیم ہو اور طالب کیسا ہی حقیر، جستجو ہونی چاہئے۔

گر یکے مورے سلیمانی بجست
منگر اندر جتن او سُست سُست

تیز گام اور سست گام دونوں منزل پر پہنچتے ہیں، کوئی جلد کوئی دیر میں۔

گر گراں و گر شتابندہ بود
آنکہ جویندست یا بندہ بود

تمہارا کام تو اتنا ہے کہ اپنی تمام طاقتوں کو لگا دو، حواسوں کو سنجیدگی کے ساتھ متوجہ کر دو۔

ہر حسے خود را دریں جتن بجد
ہر طرف رانید شکل مستعد

سنجیدہ جدوجہد اور سچی طلب کے لیے پہلی شرط حقیقی رغبت اور دلی تڑپ ہے۔ اور اس کے لیے اپنے احساسات کو حق کا تابع کر دینا ضروری ہے، احساسات کے حق کے تابع ہو جانے کی علامت یہ ہے کہ اعمال اور اقوال میں نیکی نمایاں ہو جائے۔

نورِ حق نورِ حس راکب شود
واں گہے جاں سوے حق راغب شود

Marfat.com

لیک پیدا نیست آں راب برو
جز بآثار و بہ گفتار نکو

اور یہ تو سوچو ہی مت کہ اس بارگاہ میں ہمیں کیسے بار مل سکتا ہے، ہم اس کے لائق نہیں ہیں کیوں کہ وہ بارگاہ بڑی کریم ہے۔

تو مگو مارا بداں شد بار نیست
با کریماں کار ہا دشوار نیست

اتنا لحاظ رکھو کہ اس وادی میں ہر طالب کا ایک مقام ہے جہاں سے اجازت اور دستوری کے بغیر بالاتر مقام پر پہنچنا ممکن نہیں۔

ہر نفر را بر طویلہ خاصِ اُو
بست اند اندر جہانِ جستجو
منصب بر ہر طویلہ رائضے
جز بد ستوری نیاید رافضے

تم تو طلب اور جستجو سے کام رکھو، یہی تمہیں تمہاری منزلِ مقصود پر پہنچائے گی۔

در طلب زن دائما تو ہر دو دست
کہ طلب در راہ نیکو رہبر ست

اتباعِ شریعت:

مولانا کے سلوک میں اتباع شریعت کی بڑی اہمیت ہے۔ بلکہ یہی تنہا شاہراہ ہے جو منزل تک جاتی ہے۔

شاہراہ باغ جانہا شرع اوست
باغ دبستانہاے عالم فرع اوست

شریعت کی اصل اور بنیاد ایمان ہے، اس کی سلامتی سب سے مقدم ہے، اطاعت اور فرماں برداری اس کے محافظ اور چوکیدار ہیں، ان کے بغیر ایمان سلامت اور محفوظ نہیں رہ سکتا۔

Marfat.com

نقد ایماں رابطاعت گوشدار
تاز رُوے حق نگر دی شرمسار
چونکہ نقدت رانگہداری کنی
حرص و غفلت رابرد دیودنی

فرماں برداری اور طاعت کے نتیجہ خیز اور باثمر ہونے کے لیے شوق و ذوق کی چاشنی ضروری ہے۔

ذوق بایدتاہد طاعات بر
مغز بایدتادہد دانہ شجر
دانۂ بے مغز کے گردونہال
صورتِ بے جاں نباشد جز خیال

اعمال کے لیے حسن نیت اور ارادۂ خیر بہت ضروری ہیں بلکہ نیت کی اہمیت خود عمل سے بھی زیادہ ہے۔

سید الاعمال بالنیات گفت (186)
نیتِ خیرت سے بسے گلہا شگفت
نیت مومن بود بہ از عمل
ایں چنیں فرمودہ (187) سطان دُوَل

اطاعت اور فرماں برداری یہی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل کی جائے۔اس کے منہیات سے پرہیز کیا جائے، اللہ کی یہی مضبوط رسی ہے، اس کو پکڑے بغیر اوپر چڑھنا دشوار ہے۔

دست کو رانہ بحبل اللہ زن
جز بامہ و نہی یزدانی متن

احکامِ خدا اور سنت رسول کو دانتوں سے پکڑے بغیر جسمانی بندشوں سے رہائی نہیں ہوسکتی۔

دست را اندر احد احمد بزن
اے برادر وارہ از بوجہل تن

Marfat.com

اس رستے کی تاریکیوں کو نورِ نبوت ہی دور کر سکتا ہے، براہ راست حاصل کرو یا بواسطہ۔ ماہ اور ستارے دونوں ایک ہی آفتاب عالم تاب سے منور ہیں۔ ماہِ رسالت کی ہی روشنی چاروں طرف بکھرے ہوئے تاروں میں ہے۔

نور خواہ از مہ بجوخواہی زخور
نور مہ ہم ز آفتاب ست اے پسر
مقتبس شوز و د چوں یابی بخوم
گفت (188) پیغمبر کہ اصحابی نجوم

یہ سب تیاریاں ہیں، حقیقی دست گیر عنایت اور فضل ہے اس میں شیطان بھی دراندازنہیں ہو سکتا۔

ذرۂ سایہ عنایت بہتر ست
از ہزاراں کوشش و طاعت پرست
زانکہ شیطاں خشت طاعت برکند
گردو صد خشتست خود را رہ کند
با عنایت او ندارد زہرۂ
تا بسا زد خویشتن را بہرۂ

خدا اور خاصانِ خدا کی عنایت اور توجہ کے بغیر فرشتہ بھی محروم رہتا ہے اور اس کی اطاعت دھری کی دھری رہ جاتی ہے۔

بے عنایاتِ حق و خاصانِ حق
گر ملک باشد سیاہستش ورق

اس راہ کی ہر گھاٹی اور ہر موڑ پر بھوت پریت ہیں جو اپنی طرف پکار پکار کر بلا رہے ہیں۔ ان کو خاموش کرنے کا طریقہ ذکر کی کثرت ہے۔

ذکر حق کن بانگ غولاں رابسوز
چشم چوں نرگس ازیں کرگس بدوز
صبح کاذب راز صادق و اشناس
رنگ مے راباز داں از رنگِ کاس

Marfat.com

ذکر طلب کی افسردہ فکر میں گرمی بھر کر اس میں حرکت اور اہتزار پیدا کر دیتا ہے۔

ذکر آرد فکر رادر اہتزاز
ذکر را خورشید ایں افسردہ ساز

وصول الی اللہ میں ذکر کی اگرچہ کوئی خاص اہمیت نہیں۔ اصل اہمیت جذب کو حاصل ہے۔ لیکن جذب کے بھروسے پر ذکر و شغل چھوڑ دینا ایک طرح کا ناز ہے اور دعوائے عشق و جانبازی اور ساتھ ساتھ ناز و انداز آپس میں میل نہیں کھاتے۔

اصل خود جذب ست لیک اے خواجہ تاش
کارکن موقوفِ آں جذبہ مباش
زانکہ ترک کارچوں نازے بود
ناز کے درخورد جانبازے بود

عاشق جانباز کا فرض تو اتنا ہے کہ محبوب کے ہر حکم کی تعمیل کرے، ہر ممنوع سے دور رہے، محبوب قبول کرے یا رد۔

نے قبول اندیش نے ردائے غلام
امر را ونہی رامے بین مدام

جذب اچانک اور ناگہاں پیدا ہوتا ہے۔ غنچۂ امید کھل جائے اور صبح درخشاں نمودار ہو جائے تو ان چراغوں کو بڑھا دو۔

مرغ جذبہ ناگہاں پر دزعش
چوں بدیدی صبح شمع انگہ بکش

ترکِ رذائل:

وادیِ طلب کو طے کرنے کے لئے نفسانی خواہشوں سے رہائی پانا اور دنیوی لذتوں سے دست کش ہونا ضروری ہے۔

ترک لذّتہا و شہوتہا سخاست
ہرکہ درشہوت فرد شد، برنخاست

Marfat.com

ایں سخاشا خیست از سروبہشت
وائے اوکزکف، چنیں شاخے بہشت
عروۃ الوثقی ست ایں ترک ہوا
برلشد ایں شاخ جان رابر سما

کام ودہن کے ذائقے عالم ملکوت کونظروں سے اوجھل کردیتے ہیں۔

ایں دہاں بربند تابینی عیاں
چشم بندِ آں جہاں حلق و دہاں

جاہ و مال کی محبت، عزت وآبرو کی خواہش شیطانی وسوسے اور باطن میں چھپے ہوئے بھوت پریت ہیں جو راہِ مستقیم کو بند کرکے غلط رستے پر ڈالدیتے ہیں جہاں بربادی ہی بربادی ہے۔

نام ہریک مے بردغول اے فلاں
تاکند آں خواجہ را از آفلاں
چوں رسد آبخابہ بیند گرگ وشیر
عمر ضائع، راہ دو رو روز دیر
چہ بود آں بانگ غول اے نیک خو
مال خواہم، جاہ خواہم آبرو
از دروں خویش ایں آواز ہا
منع کن اکشف گردوراز ہا

تکبر، غرور، لاف زنی اور لغو گوئی سے بچے بغیر نجات بھی ممکن نہیں چہ جائیکہ بارگاہِ ایزدی میں باریابی۔

نخوت و دعویٰ وکبر و ترہات
دورکن از دل کہ تایابی نجات

حرص وآز دشمن ہیں، راہ سے بے راہ کردیتے ہیں۔ شریعت نے ضرورتوں کا اندازہ مقرر کردیا ہے اور میزان کھڑی کردی ہے اس مقررہ انداز سے زیادہ کی خواہش حرص وآز ہے۔

Marfat.com

ہیں! ز حرص خویش میزان راہل
آز و حرص آمد ترا خصم و مُضِلّ

درگاہِ الٰہی میں قدم رکھنے کے لئے طمع اور لالچ سے دور ہونا ضروری ہے۔

از طمع بیزار شو چوں راستاں
تا نہی پا برسرآں آستاں

حسد انسانی رذائل میں سب سے زیادہ قبیح رذیلت ہے۔

خود حسد نقصان و عیب دیگر ست
بلکہ از جملہ بدیہا بدتر ست

لیکن اس راہ کا جہاں تک تعلق ہے یہ سب سے سخت گھاٹی ہے، حسد کے ساتھ اس گھاٹی کو سر کر لینا ممکن نہیں۔

عقبۂ زین صعب تر در راہ نیست
اے خنک آں کش حسد ہمراہ نیست

غضب اور شہوت آدمی کی نظر کو کج کر دیتے ہیں آدمی وحدت کے بجائے اثنیت دیکھنے لگتا ہے، یکی دوئی میں بدل جاتی ہے۔

خشم و شہوت مرد را احول کند
ز استقامت روح را مُبدل کند

اس راہ میں گستاخی اور بیبا کی نامردی ہے اور اس کا انجام حسرت و ناکامی کے سوا کچھ نہیں

ہر کہ بیبا کی کند در راہ دوست
رہزن مردان شد و نامراد اوست
ہر کہ گستاخی کند اندر طریق
گردد اندر وادیٔ حسرت غریق

بدبینی دوسروں کے عیب دیکھنا نہیں بلکہ وہ اپنے عیب ہیں اور دوسروں میں وہی منعکس ہو رہے ہیں۔

Marfat.com

اے بدیدہ خال بدبروے عم
عکس خالِ تست آں، از عم مرم
مومنان آئینۂ یک دیگر اندر
ایں خبر مے از پیغمبر آورند (189)

مقدس اور پاک ہستیوں پر طعن و تشنیع کا انجام اپنی رسوائی اور ذلت ہے۔

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد
میل اور در طعنۂ پاکاں برد
ور خدا خواہد کہ پوشد عیب کس
کم زند درعیب معیوبان نفس

دوسروں پر ظلم وستم روا رکھنا اپنے گرنے کے لیے کنواں کھودنا ہے۔ کمزوروں کا حامی خدا ہے۔

برضعیفاں گر تو ظلمے مے کنی
داں کہ اندر قعر چاہِ بے بنی
مرضعیفاں راتو بے خصمے مداں
از نبی اذا جاء نصر اللہ بخواں

غرض یہ کہ یوں تو انسان کے اندرونی اور باطنی عیب بہت ہیں، جن سے راہ طلب میں خلاصی پانا ضروری ہے لیکن ان سب کا سرچشمہ نفسِ باطن ہے، ان پر قابو پالینا سب سے رہائی حاصل کر لینا ہے۔

نفس تست آں مادر بدخاصیت
کہ فساد اوست در ہرناحیت
ہیں! بکش اور راکہ بہرِ آں دنی
ہردمے قصد عزیزے مے کنی
نفس کشتی باز رستی ز اعتدار
کس ترا دشمن نماند دردیار

Marfat.com

اختیارِ فضائل:

باری تعالیٰ کے لطف و کرم کے لائق بنانے کی پہلی شرط ادب ہے۔

از خدا جوئیم توفیق ادب
بے ادب محروم گشت از فصل رب
بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد
بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد

طالبِ مولیٰ کا اس راہ میں قدم رکھتے ہی پہلا کام اپنے باطن کا تصفیہ اور تزکیہ ہے، مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، یہ خاکی وجود کیسا ہی تیرہ و تاریک ہو قابل جلا ہے۔

گرتنِ خاکی غلیظ و تیرہ است
صیقلش کن زاں کو صیقل گیراہ است

برابر نگرانی کی ضرورت ہے کہ کہیں پھر تیرگی نہ چھا جائے۔ اعمال اور ان کا ردِ عمل سامنے رہنا چاہیے۔ اعمال کی جزا اور سزا کے لئے قیامت کا انتظار ضروری نہیں نظر ہو تو جزا اور سزا یہیں دکھتی ہیں۔

تو راقب باش بر احوال خویش
نوش بیں در داد، و بعد از ظلم نیش
پس ہمیں جا خود جزاے نیک و بد
میر سد باہر کسے چوں بنگرد

اس راہ کو طے کرنے کے لیے ہمت اور حوصلہ درکار ہے۔ رستہ صاف، ہموار اور بے خطر نہیں ہے، آگے بڑھنے کے لیے محض نگرانی اور نگہداشت کافی نہیں، رستہ تو برابر آگے کھلتا جاتا ہے۔

در ازیں افزوں ترا ہمت بود
از مراقب کار بالا تر رود

کسب حلال کے بغیر علم و حکمت کے دروازے نہیں کھلتے۔ رقب قلب اور عشق الٰہی

Marfat.com

نہیں پیدا ہوتے۔

علم و حکمت رایداز کسبِ حلال
عشق ورقت آیداز کسب حلال
چوں زلقمہ تو حسد بینی دوام
جہل و غفلت زاید، آں راداں حرام

بھوک اور گرسنگی خاصانِ خدا کا رزق ہے۔اس سے بہرہ اندوز ہوتے رہنا چاہیے۔

جوع رزقِ جان خاصانِ خداست
کے زبون ہمچو تو گیجِ گداست

شکم پُری کے لیے دوڑ دھوپ، گھبراہٹ اور پریشانی کم عقلی ہے۔رزق تو خود تیرے پاس پہنچے گا۔

از برا اے غصہ، نان، سوختی
دیدۂ صبر و توکل دوختی
ہیں! توکل کل ملرزاں پاودست
رزق تو بر تو، زتو عاشق ترست

اللہ کے غیظ وغضب سے محفوظ رہنے کے لیے اپنے غیظ غضب کو دبانا اپنے لئے امان نامہ حاصل کر لینا ہے۔

کظمِ غیظ ست اے پسر خط امان
خشمِ حق یاد آور ودرکش عنان

عفوو درگذر کا بدلہ عفو اور درگذر ہے، باری تعالیٰ کے یہاں جزا میں بڑی موشگافیاں کی جاتی ہیں، ان کے عفو میں ہی پناہ ہے۔

عفو کن تاعفو یابی درجزا
مے شگافد مو، قدر اندر سزا
موشگافانِ قدر راہوش دار
قصۂ مارا تو نیکو گوش دار

Marfat.com

اخلاص اور ظاہر و باطن کی یکسانی نجات کو یقینی بنا دیتے ہیں۔

ظاہر و باطن اگر باشد یکے
نیست کس رادر نجات او شکے

توکل ہاتھ پاؤ توڑ کر بیٹھ رہنے کا نام نہیں بلکہ جد و جہد اور کسب و عمل میں خدا پر بھروسہ کرنا اور انجام کو اس کے سپرد کر دینا ہے۔ توکل عمل میں ہے بے عملی میں نہیں "گر توکل میکنی درکار کن" باری تعالیٰ محبوبیت حاصل کرنے کے لیے کسب میں توکل ضروری ہے۔

در توکل جہد و کسب اولیٰ ترست
تاحبیبِ حق شوئی ایں بہترست
جہد کن، جدّی نما تا وارہی
ور تو از جہد ش بمانی، ابلہی

شکر، بارگاہِ محبوب تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ باری تعالیٰ کی نعمتیں غفلت کا باعث ہو سکتی ہیں۔ اس غفلت کا علاج اس کی پے بہ پے نعمتوں کے مقابلے میں پے بہ پے شکر گزاری ہے۔

شکر جانِ نعمت و نعمت چو پوست
زانکہ شکر آرد تراتا کوے دوست
نعمت آرد غفلت و شکر، انتباہ
صید نعمت کن بدام شکر شاہ

خموشی اختیار کرنا اور زبان پر قابو رکھنا چاہیئے، زبان کے بجائے دستِ سخا کو کھلا رکھو۔

لب بہ بند و کفِ پر زر کشا
بخل تن بگذار، پیش آور سخا

توبہ اور انابت اس لیے ضروری ہیں تاکہ سیئات محو ہو جائیں اور حسنات میں اضافہ ہو کیونکہ بغیر توبہ اور انابت چھوٹے سے چھوٹا گناہ بھی بے سزا کے نہیں چھوڑا جائے گا اور توبہ اور انابت خود عمل خیر ہے جس کی جزا بھرپور ملے گی۔

توبہ کن مردانہ سر آور برہ
کہ فمن یعمل بمثقال یرہ

Marfat.com

گریہ وزاری باری تعالیٰ کی بحر جود وسخا کو جوش میں لانے کا سب سے زیادہ موثر ذریعہ ہے، گریہ وزاری کے بغیر ''بحر بخشش درنمے آید بجوش'' پھر اس بارگاہ عز وجلال میں باریابی کے لیے بھی گریہ وزاری درکار ہے۔

کام تو موقوفِ زاریِ دل ست
بے تضرع کامیابی مشکل ست

سالک کو کسی لمحے خوف ورجا سے خالی نہ ہونا چاہئے۔ ہر دم اس کے غضب سے ڈرتا رہے وہ غلط کاریوں سے محفوظ نہیں اور باری تعالیٰ عادل اور بے نیاز۔ ساتھ ساتھ وہ رحیم اور اپنے بندوں پر شفیق بھی ہے اس لیے کسی وقت امید کا دامن نہ چھوٹنا چاہئے۔ باری تعالیٰ کی رحمت ضعیف اور گناہ گار بندے کا بہت مضبوط سہارا ہے۔ سالک کی تربیت میں خوف ورجا کو بڑا دخل ہے۔

حق ہمی خواہد کہ ہر میر و سیر
بار جار و خوف باشند و حذیر
ایں رجا و خوف در پردہ بود
تاپسِ ایں پردہ پروردہ شود

پرہیزگاری، احتیاط اور تقویٰ کو زندگی کا اصول بنالینا چاہئے، دنیا وآخرت کی کامیابی تقویٰ اور احتیاط پر موقوف ہے۔

کار تقویٰ دارد و دین وصلاح
کہ ازو باشدبد و عالم فلاح

تقویٰ سے طالب کے وقار میں اضافہ ہوتا ہے، جس پر باری تعالیٰ کی ہیبت طاری ہوتی ہے اس کی ہیبت پوری دنیا پر طاری رہتی ہے۔

ہرکہ ترسید از حق و تقویٰ گزید
ترسد ازوے جن و انس دہرکہ دید

ریاضت ومجاہدہ:

اس کے چلنے والوں کے نزدیک ریاضتوں اور مجاہدوں کی غیر معمولی اہمیت ہے۔

Marfat.com

روح کا نشوونما تن سے بے تعلقی پر موقوف ہے۔ نفس کی توجہ تن پر مرکوز رہتی ہے، جب تک نفس پر قابو نہ ہو تو تن سے تعلق منقطع نہیں ہوتا، نفس پر قابو پانے کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ریاضت و مجاہدہ ہے۔ ریاضت و مجاہدہ سے روح میں بالیدگی آتی ہے اور نفس کی گرفت سست ہو جاتی ہے۔ جسمانیت سے تعلق میں کمی آتی ہے تو روحانیت سے رشتہ مضبوط ہو جاتا ہے۔

ایں ریاضتہائے درویشاں چراست
کاں بلا برتن، بقائے جانہاست
مردن تن در ریاضت زندگی ست
رنج ایں تن روح را پایندگی ست

ریاض و مجاہدہ ہی ایسی مقراض ہے جس سے اشترِ تن باریک ہو کر سوزنِ وحدت کے تنگ سوراخ میں در اسکتا ہے۔ روحانیوں کی مجلس میں شریک ہونے کے لیے روحانیت درکار ہے نہ کہ جسمانیت۔

رشتہ را با شد بسوزن ارتباط
نیست در خور با جمل سم الخیاط
کے شود باریک ہستیِ جمل
جز بمقراض ریاضات و عمل

ریاضت و مجاہدہ اس آہنی جسم کا زنگار دور کرتے ہیں۔ زنگار دور کیے بغیر جسم کی صیقل نہیں ہوتی۔ جسم صیقل ہو کر آئینہ بن جاتا ہے۔ تب ہی خود اپنی ذات کا مشاہدہ ہوتا ہے۔

ہمچوں آہن ز آہنی بیرنگ شو
در ریاضت آئینۂ بے زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصافِ خود
تا بہ بینی ذاتِ پاکِ صافِ خود

ریاضت و مجاہدہ راہِ سلوک کو منور کرتے ہیں۔ اس تاریک اور پُر خطر رستے کو روشنی کے بغیر طے کرنا آسان نہیں۔

جہد کن تا نور تو رخشاں شود
تا سلوک و خدمتت آساں شود

Marfat.com

شیخ طریقت:

ترکِ رذائل، اختیار فضائل، شریعت کی پابندی، اعمال و اشغال اور مجاہدے سب ضروری ہیں لیکن ان سب میں شیخ طریقت کی نگرانی لابد ہے۔ اس ہولناک وادی میں یہ پر خطر سفیر، ہر ہر قدم پر راہ ورسم منزل سے باخبر شیخ کی نگہداشت کا محتاج ہے۔ شیخِ طریقت کا ہاتھ پکڑے بغیر سلوک طے کرنے کی ہمت کرنا خوفناک جسارت ہے۔ یہ بے جا حوصلہ مندی فائدہ کجا نقصان پہنچا سکتی ہے۔

پیر رابگزیں کہ بے پیر ایں سفر
ہست بس پر آفت و خوف و خطر

جن رستوں پر بار بار سفر ہوتا رہا ہے ان پر بھی بغیر رہنما اور بدرقے کے سفر کرنا پریشانیوں اور دشواریوں کا باعث ہے پھر ایسی راہ پر سفر جس کا پہلے سے کوئی تجربہ نہیں کتنی پریشانیوں اور دشواریوں میں مبتلا کر سکتا ہے۔

پس رہے را کہ ندیدستی تو ہیچ
ہیں! مرو تنہا، ز رہبر سر مپیچ
ہر کہ او بے مرشدے در راہ شد
او ز غولان گمراہان دو چار شد

بڑے بڑے چالاک اور زیرکوں کو یہ غولانِ راہ بے راہ کر چکے ہیں پھر تمہاری کیا حیثیت ہے۔

غولت از رہ افگند اندر گزند
از تو داہی تردیں رہ بس بدند

شاذ و نادر اگر کوئی طالب اس راہ پُر خطر کو تنہا قطع کر لیتا ہے تو حقیقت یہ ہے کہ وہ تنہا نہیں قطع کرتا، شیخِ وقت کی مدد در پردہ اس کے ساتھ ہوتی ہے۔

ہر کہ تنہا، نادر ایں رہ رابرید
ہم بعون ہمت پیران رسید

Marfat.com

دست پیر از غائباں کوتاہ نیست
دست او جز قبضۂ اللہ نیست

یہ بزرگ غیر متعلق طالبعوں کا لحاظ رکھتے ہیں اور متوجہ رہتے ہیں تو متعلق لوگوں پر اُن کی توجہ کا کیا عالم ہوگا۔

غائباں راچوں چنیں خلعت و ہند
حاضراں از غائباں لاشک بہ اند
غائباں راچوں نوالہ مید ہند
پیش مہماں تاچہ نعمتہا نہند

یہ بزرگ اکسیر کا حکم رکھتے ہیں۔ گھڑی بھر کی ان کے ساتھ معیت کایا پلٹ دیتی ہے تو ان کی نگہداشت کیسے کیسے فائدے رکھتی ہوگی اور طالب کو کیسے کیسے مدارج پر پہنچادے گی۔

یک زمانے صحبتِ با اولیا
بہتر از صد سال بودن درتقا
گر تو سنگِ صخرۂ و مرمر شوی
چوں بصاحبدل رسی گوہر شوی

اور یہ تو روزمرہ کا عام تجربہ ہے جس سے کسی کو انکار کی گنجائش نہیں کہ۔

صحبتِ صالح ترا صالح کند
صحبت طالب ترا طالح کند

ہاں، کسی کے ہاتھ میں ہاتھ دینے سے پہلے دیکھ بھال بہت ضروری ہے۔ اچھی طرح جانچ کر لینی چاہئے کہ شیخ محض مدعی ہے یا واقعی وہ عارف باللہ اور رہبری کے لائق ہے۔ رہبروں کے بھیس میں رہزن بھی ہیں۔

چوں بسے ابلیس آدم روے ہست
پس بہر دستے نشاید داد دست
زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر
تافریبد مرغ را آں مرغ گیر

Marfat.com

جو رہنمائی کا دعویٰ کر رہا ہے اس کا باطن روشن ہے یا نہیں، اس کی معیت سے تم اپنے اندر روشنی محسوس کر رہے ہو یا نہیں۔ اس میں گرمی اور حرارت ہے یا نہیں اس کی ہم نشینی تم میں حرارت اور زندگی پیدا کر رہی ہے یا نہیں۔ شراب معرفت کی خوشبو اس کے منہ سے پھیل رہی ہے یا بادۂ سرجوش کی بدبو فضا کو آلودہ کر رہی ہے۔

کارِ مرداں روشنی و گرمی ست
کارِ دوناں حیلہ و بے شرمی ست
آں شراب حق ختامش مشک ناب
بادہ را ختمش بود گند و عذاب

ایسے مدعیانِ مشیخت جن میں نہ خدا شناسی کا شائبہ نہ باطنی تاثیر کا شمہ اور دعوت تو انبیا سے زیادہ پرشور۔

از کدا بوے نہ اورانے اثر
دعوتش افزوں ز شیث و بو البشر

ان سے ارادت عام حالات میں عمر کا ضائع کرنا ہے۔ آخر میں بات کھلی بھی تو بے فائدہ۔

چونکہ پیدا گشت کو چیزے نبود
عمر طالب رفت، آگاہی چہ سود

ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ کچھ طالب اپنی حسنِ نیت اور ذاتی استعداد سے مقصد پر پہنچنے میں کامیاب ہو جائیں، یہ گویا غور و فکر اور دیکھ بھال کے بعد خلاف سمتِ قبلہ، قبلہ سمجھ کر نماز پڑھ لینا ہے۔

لیک نادر طالب آید کز فروغ
در حق او نافع آید آں دروغ
او بقصد نیک خود جائے رسد
گرچہ جاں پنداشت، آں آبد حسد
چوں تحری در دل شب قبلہ را

Marfat.com

قبلۂ نے و آں نماز او ادا

ایسی نادر مثالوں پر اعتماد کر کے ارادت میں بے احتیاطی نہ برتنا چاہیے۔

شیخ کے ہاتھ میں ہاتھ دیدینے کے بعد سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ کبر و غرور چھوڑ کر اس کے سامنے عاجزی اور فروتنی اختیار کی جائے۔

پس لباسِ کبر بیروں کن زتن
ملبس ذُل پوش در آموختن

یہ بزرگ شاہانہ مزاج رکھتے ہیں اور ملوکانہ غرو نخوت۔ دنیا سے غلامی اور چاکری کی توقع کرتے ہیں۔

نخوت دارندو کبرے چوں شہان
چاکری خواہند از اہلِ جہاں

ان کے سامنے خاموشی اور مسکنت سے پیش نہیں آؤ تو ان سے فیض نہیں پہنچتا۔

ایں رسولانِ ضمیرِ راز گو
مستمع خواہند اسرافیل خو

جہاں تک عام ادب و احترام کا تعلق ہے وہ اس راہ کی ضروری شرط ہے لیکن مشائخ کے لیے خاص ادب اور غیر معمولی احترام درکار ہے، جب تک ان کے مناسب عزت و احترام ملحوظ نہیں رکھو گے ان سے فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

تا ادبہا شان بجا گہ ناوری
از رسالت شان چگونہ برخوری
کے رسانند آں امانت رابتو
تانباشی پیش شان راکع دو تو
ہر ادب شان کے ہمی آید پسند
کامدند ایشاں زایوانِ بلند

یہ بزرگ تو دل میں چھپے ہوئے بھیدوں کو بھی جانتے ہیں بلکہ بیم و امید کی طرح تمہارے دلوں میں پیرے ہوئے ہیں۔

Marfat.com

چوں رجا و خوف درد لہارواں
نیست مخفی بروے اسرار نہاں

اس لیے ان کے سامنے دل کی نگہداشت بھی ضروری ہے۔ ان کا احترام یہ ہے کہ دل کے اندر ایسا خیال نہ آنے پائے جو ان کی عزت اور مشیخت کے خلاف ہو۔

دل نگہدارید اے بے حاصلاں
در حضور حضرت صاحبدلاں
پیش اہل تن ادب برظاہر ست
کہ خدا از ایشاں نہاں راسا ترست
پیش اہلِ دل ادب برباطن ست
زانکہ دل شان بر سرائر فاطن ست

اور اپنے آپ کو پوری طرح شیخ کے سپرد کر دینا چاہئے۔ اس کے کسی حکم سے سرتابی نہ کرنی چاہئے۔

چوں گرفتی پیر ہیں! تسلیم شو
ہمچو موسیٰ زیرِ حکم خضر رو

اُس کی اچھی بری سب اٹھاؤ۔

چوں گزیدی پیر نازک دل مباش
ست و ریزندہ چو آب و گل مباش
نرم گوید سخت گوید خوش بگیر
تا کند برجملہ میرانت امیر

ریاکاری کے بغیر اس کے ہر فعل کو صبر اور خندہ پیشانی سے دیکھتے رہو ورنہ کہیں وہ تمہیں دور باش نہ کہہ دے۔

صبر کن برکار خضر اے بے نفاق
تانگوید خضر، رو، ہذا فراق

اس کے فعلوں کو حلال وحرام یا زشت وخوب کے عام پیمانوں سے نہ ناپو۔

Marfat.com

گرچہ کشتی بشکند تو دم مزن
گرچہ طفلے راکشد تو مومکن

اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ ہے، وہ جو کر رہا ہے خدا کر رہا ہے اور خدا کے کانوں کو حلال وحرام یا اچھا برا کہنے کا کس کو حق ہے۔

دست اور احق چو دست خویش خواند
تاید اللہ فوق ایدیہم براند
دستِ حق میرا اندش، زندش کند
زندہ چہ بود، جان پایندش کند

حلال وحرام کا ذکر کیا، جہاں وہ ہے وہاں کفر وایمان تک کی بحث نہیں، کفر وایمان تو رنگ اور پوست ہیں اور وہ اسرار مغز ومعنی۔

کفر و ایمان نیست آں جائیکہ اوست
زانکہ او مغزست، ایں دو رنگ و پوست

کفر تو یہ ہے کہ شیخ کے ایمان پر شک کیا جائے جیسے کہ یہ موت ہے کہ شیخ کی جان سے بے خبری برتی جائے۔

کیست کافر، غافل از ایمان شیخ
کیست مردہ بے خبر از جان شیخ

شیخ کا کام طالب کی تربیت کرنی ہے۔ مولانا کے نزدیک اس تربیت کا قول وعمل سے زیادہ تعلق نہیں کہنا اور کرنا علوم وفنون میں بکار آمد ہیں۔ فقر میں صحبت کی اہمیت ہے، شیخ کی توجہ اور جذب درکار ہیں۔

علم آموزی، طریقش قولی ست
حرف آموزی، طریقش فعلی ست
فقر خواہی، آں بصحبت قائم ست
نے زبانت کارے آید نہ دست

بزرگوں کے باطن میں جو انوار اور تجلیات ہیں ان کو جاننے بلکہ محسوس کرنے کا نام فقر

Marfat.com

ہے اور یہ قیل وقال یا کتابوں اور بیاضوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ دل میں اترتے ہیں۔

دانش انوار است در جان رجال
نے زراہ دفترو نے قیل و قال

یہ جان سے جان حاصل کرتی ہے زبان یا کتابوں سے دماغ اخذ نہیں کرتا۔

دانش آں را ستاند جان زجاں
نے زراہ دفترو نے از زباں

سالک کا دل اگر اِن اسرار و رموز کا دفتر بن گیا ہے اور اس کو سب محفوظ اور اس کے سامنے سب کا حضور ہے تو یہ فقر نہیں فن ہے۔ راز دانی نہیں سخندانی ہے۔

در دل سالک اگر ہست آں رموز
رمز دانی نیست سالک را ہنوز

یہ اسرار و رموز جب تک محسوس نہ ہو جائیں اور نورِ جاں ان کو دل میں منور نہ کر دے فقر کا دروازہ نہیں کھلے گا۔

تادلش را شرح آں ساز و ضیا
پس الم نشرح بفر ماید خدا
کہ درون سینہ شرحت دادہ ایم
شرح اندر سینہ ات بنہادہ ایم

ایسی حالت میں عام طالب کے لیے کس طرح ممکن ہے کہ بغیر شرحِ صدر کے اس کو کچھ حاصل ہو۔ شیخ کا باطن فیض ہی طالب میں باطنی اسرار و رموز کو منور کر کے اس کے لیے سینہ کھول دیتا ہے۔

وادیِ عشق

سلوک کا دوسرا مرحلہ سچا اور حقیقی عشق ہے(190) اس راہ کا یہ بہت سخت مرحلہ ہے۔ یہ خود سراسر آگ ہے اور اس کے راہی کی ہر سانس شعلہ۔

Marfat.com

آتش ست ایں بانگِ نائے ونیست باد
ہرکہ ایں آتش ندارد نیست باد

یہ شعلہ لپکتا ہے تو معشوق کے سوا ہر شے کو جلا کر خاک کر دیتا ہے۔

عشق آں شعلہ است کہ چوں برفروخت
ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

آدمی کی کیا حقیقت ہے سمندروں کو ابال کر رکھ دیتا ہے، پہاڑوں کو ریگ کی طرح پیس ڈالتا ہے۔ آسمان کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور زمین میں لرزہ ڈال دیتا ہے۔

عشق جو شد بحرِ راماند دیگ
عشق ساید کوہ راماند ریگ
عشق بشاگا فد فلک راصد شگاف
عشق لرز اندز میں را از گزاف

یہ ایسا سودا ہے جس کے بعد کوئی سودا نہیں رہتا، نہ جسمانی نہ نفسانی، سب کو اپنی آگ میں بھسم کر دیتا ہے۔

شاد باش، اے عشق خوش سودائے ما
اے طبیب جملہ علتہائے ما
اے دو اے نخوت و ناموس ما
اے تو افلاطون و جالینوس ما
ہرکرا جامہ ز عشقے چاک شد
اوزحرص و عیب کلی پاک شد

گریہ وزاری اس مرض کی خاص علامت ہے، آنکھیں نہیں، اس بیماری میں دل روتا ہے۔

عاشقی پیداست از زاریِ دل
نیست بیماری چو بیماریِ دل

عام بیماریوں کے برخلاف اس میں ایک خاص ندرت ہے کہ یہ اسرار الٰہی کا آئینہ ہے۔

Marfat.com

علّتِ عاشق زعلتہا جدا است
عشق اصطرلاب اسرار خدا است

عشق کے اس ہوش کو عاشقِ بے ہوش ہی محسوس کرسکتا ہے، با ہوش کے بس کی بات نہیں۔

محرم ایں ہوش جز بیہوش نیست
مرزبان رامشتری جز گوشت نیست

عشق شرح وبیان کی چیز نہیں، جو کچھ کہا جائے حقیقت اس سے بہت بالاتر ہوتی ہے۔

ہرچہ گویم عشق راشرح و بیاں
چوں بعشق آیم خجل باشم ازاں

زبانی روشنی پڑتی ہے لیکن خود عشق کی بے زبانی کہیں زیادہ روشن ہے۔

گرچہ تفسیر زباں روشنگرست
لیک عشق بے زباں روشن ترست

یہ اپنی وسعتوں اور گہرائیوں کی وجہ سے گفت وشنید کے پیمانوں میں نہیں سما سکتا۔ سمندر کے قطرے کون گن سکتا ہے، پھر عشق کا سمندر کیا دنیا کے ساتوں سمندر مل کر بھی اس کی برابر نہیں کرسکتے۔

درنگنجد عشق در گفت و شنید
عشق دریا ہست قعرش نا پدید
قطرہائے بحر رانتواں شمرد
ہفت دریا پیش آں بحر ست خورد

عاشق کی زندگی یہ ہے کہ دن رات غمِ عشق میں گھلتا رہے، دن رات ختم ہوجاتے ہیں اور عشق کی آگ نہیں ختم ہوتی۔ عاشق کو اسی زندگی میں لطف آتا ہے۔ اگر یہ سوز ہے تو سب کچھ ہے۔

در غمِ ما روز ہا بیگانہ شد
روز ہا با سوز باہمراہ شد

Marfat.com

روز ہا گرفت، گو، روَ، باک نیست
تو بماں، اے آنکہ چوں تو پاک نیست

عاشق کی غذا فقط عشق ہے، ہستی کا بندھن اس کے لیے کوئی قیمت نہیں رکھتا، عشق اس سے کہیں زیادہ قیمتی ہے۔

عشق، ناں بے ناں غذائے عاشق ست
بند ہستی نیست ہر کو صادق ست

انہیں ہستی سے کوئی سروکار نہیں، سرمایۂ ہستی نہ رکھتے ہوئے عشق گویا سود ہی سود ہے اور بغیر اصل کے۔

عاشقاں کا رنبود با وجود
عاشقاں راہست بے سرمایہ سود

پھر جسم کی ان کے لیے کیا اہمیت ہے، ہزار جسم ہوں تو ان کے لیے تنکا۔ عشقِ الٰہی ان کی غذا، ان کو مادّی غذاؤں کی کیا حاجت۔

عاشقے کز عشق یزداں خوردقوت
صد بدن پیشش نیزردترہ توت

عشق کا پہلا مطالبہ سر کا نذرانہ ہے۔ حضرت اسماعیل کی طرح سر سامنے رکھ دو اور ہنسی خوشی جان قربان کر دو۔ محبوب کے ہاتھوں عاشق کا قتل، اس سے بڑی خوشی اور کیا ہو گی۔

ہمچو اسمٰعیل پیشش سر بنہ
شادو خنداں پیش تیغش جاں بدہ
عاشقاں جامِ فرح انگہ کشند
کہ بدستِ خویش خوباں، شان کشند

عشق کا ایک درجہ یہ ہے کہ اپنے عکس کے بجائے معشوق کا عکس دکھے، حور سامنے ہو تو حور کے بجائے محبوب نظر آئے۔

از قدح گر در عطس آبے خورند
در درونِ آب حق رانا ظرند

Marfat.com

صورت عاشق چوفانی شد درو
پس در آب اکنوں کرابیند بگو
حُسنِ حق بیند اندر روے حور
ہمچومہ در آب از صنع غیور

پھراس درجے سے بھی گزر جاتا ہے اوراب عشق ہی عشق رہتا ہے، اپنے سوا ہر شے کو کھالیتا ہے، پوری کائنات، چہ دنیا و چہ دین اس کی چونچ کا ایک دانہ ہے۔

ہر چہ جز عشق ست شد ماکول عشق
دوجہاں یک دانہ پیش نول عشق

اس کے بعد صرف محبوب رہتا ہے اور ہر شے فنا ہو جاتی ہے۔حق کے سوا ہر معبود بلکہ ہر موجود محو ہوتا ہے۔

تیغ لادر قتل غیر حق براند
درنگر، زاں پس کہ بعد لاچہ ماند
ماند، الا اللہ باقی جملہ سوخت
شاد باش اے عشق، شرکت سوز رفت

عاشق کی صورت پردہ ہے واقع میں معشوق ہی معشوق ہے۔ عاشق کی زندگی تو معشوق کی زندگی میں محو ہوگئی، معشوق بول رہا ہے، معشوق کے بال و پر گرم پرواز ہیں ورنہ عاشق تو مرغ بے بال و پر ہے۔

جملہ معشوق ست و عاشق پردۂ
زندہ معشوق ست وعاشق مردۂ
چوں نباشد عشق راپر واے او
او چو مرغے ماند بے پر، وائے او

وادی معرفت

سلوک کا تیسرا مرحلہ باری تعالیٰ کی معرفت ہے۔اس وادی کی وسعتوں کی کوئی حداور

Marfat.com

نہایت نہیں، راہ ہی راہ ہے، دیوان اور ایوان نہیں۔ چلنے والوں کی قطاریں ہیں یا تھک کر بیٹھ جانے والوں کے پڑاؤ۔ نہ صدر نہ صدر نشین۔ رستہ ہی مسافت اور وہی منزل، راہی صدر اور بالانشیں۔

بے نہایت حضرت ست ایں بارگاہ
صدر را بگذار، صدرتُست راہ

تجلیوں اور انوار کی کوئی انتہا نہیں، لحہ بہ لحہ نو بہ نو، (191) ایک سے ایک بالاتر، خوب تر اور عجیب تر۔

چوں گذشتی زاں دگر نو ترسید
آں یکے بالا ت ازوے دررسد

سلوک کی غایت وصول ہے لیکن وصول کے بعد سیر ہی سیر ہے جس کا کوئی آخر نہیں۔(192) نہ سر نہ پانو، وسعت ہی وسعت، ایک کو دوسرے کی خبر نہیں، نہ کسی کی مسرت کی وجہ معلوم نہ کسی کی حیرانی کے سبب کا پتہ، سب ایک دوسرے سے بے تعلق۔

ہر یکے از حالِ دیگر بے خبر
ملک با پہنا و بے پایان و سر
ایں دراں حیراں کہ اواز چیست خوش
وان دراں خیرہ کہ حیرت چیستش

نہ رستوں کی کوئی محدود تعداد نہ نردبانوں اور سیڑھیوں کی کوئی مقرر شمار، سب کا رخ بالا کی طرف۔

نرد با نہائیست پنہاں در جہاں
پایہ پایہ تا عنانِ آسماں

ہر جماعت کا ذوق الگ اور اس کا رُخ الگ، جیسا ذوق ویسی نردبان اور سیڑھی اور اسی کی طرف اس کی سیر۔

چشم ہر قومے بسوے مانند است
کان ظرف یک روز ذوقے راندہ است

Marfat.com

ہر سیر کی منزل جدا، ہر عوج کی معراج دوسری۔

ہر گرہ رانز دبانے دیگر ست
ہر روش را آسمانے دیگر ست

عرفان کے اس ناپید کنار اور بے تھاہ سمندر میں سیاحی کی حد پیراک کی اپنی سکت پر موقوف ہے اور یہ سکت محدود ہے۔ اس حد سے زیادہ کی تمنا، آرزوے خام ہے، پہاڑ کو اس کی جگہ سے اکھیڑ دینا تنکے کے بس کی بات نہیں۔

آرزو میخواہ لیک اندازہ خواہ
برنتابد کوہ رایک برگ کاہ

وادیِ استغنا

سلوک کا چوتھا مرحلہ استغنا ہے۔ اس وادی میں قدم قدم پر خطرہ ہے۔ بارگاہ بے(193) نیاز، نہ وہاں کسی کا عجز درکار، نہ کسی کی بندگی کی حاجت، نہ کسی کا ڈر نہ کسی سے لالچ۔ قوموں کی قومیں تباہ و برباد کردی گئیں، بڑے بڑے متکبر اور باجبروت شاہنشاہوں کا تختہ الٹ دیا گیا۔

درنگر احوال فرعون و ثمود
قوم لوط و قوم صالح، قوم ہود
حال نمرودِ ستمگر درنگر
درمآل قومِ نوح افگن نظر
تابدانی حق سمیع ست و علیم
فارغ ست از ترس و امید، باک وہم

ہزار ہا اسرائیلی بچے قتل ہو گئے اور حضرت موسیٰ کی دشمن کے گھر اس کی آنکھوں کے سامنے پرورش ہوتی رہی۔

صد ہزاراں طفل میکشت از بروں
خصم اندر صدرخانہ در دروں

Marfat.com

تیرہ و تاریک خاک کا پُتلا علم کے جھنڈے ساتویں آسمان پر گاڑ دے اور نور مصطفےٰ سے بنے فرشتے جن کا اوڑھنا بچھونا، پینا تسبیح و تہلیل، جن کی زندگی اطاعت و فرماں برداری، شکست کھا جائیں، نام و ناموس خاک میں ملائیں، اس بارگاہِ عز و استغنا میں کوئی جنبش نہیں۔

آدم خاکی زحق آموخت علم
تا بہفتم آسماں افروخت علم
نام و ناموس ملک راد شکست
کوری آنکس کہ باحق در شک ست

ابلیس اپنے علم و فضل اور عبادت و ریاضت کی بدولت معلم ملکوت، بلعم باعور کے علم و عمل کا کون حریف لیکن اس بارگاہ بے نیازی میں ناز کی کہاں گنجائش کوئی اپنے علم و عمل پر نازاں، کوئی اپنی آتشیں آفرینش پر مغرور، سب عبادتیں اور ریاضتیں منہ پر ماردی گئیں، علم و فضل ٹھکرا دیئے گئے۔

صد ہزاراں سال ابلیس لعین
بود ز ابدال و امیر المومنین!
پنجہ زد با آدم از نازیکہ داشت
گشت رُسوا ہمچوں سرگیں وقت چاشت

بلعم باعور دنیا بھر کا مقتدا اور مطاع، ذرا سے غرور میں بساط پلٹ دی گئی، ذلت و خواری سے دھتکار دیا گیا۔

بلعم باعور راخلقِ جہاں
سُغبہ شد مانند عیسیٰ زماں
پنجہ زد با موسیٰ از کبر و کمال
آنچناں شد کہ شنیدستی تو حال

یہی دو نہیں، دنیا میں لاکھوں ابلیس اور ہزاروں بلعم ہوئے اور ہیں لیکن اس بارگاہِ صمدیت سے مردود ہو گئے۔

Marfat.com

صد ہزار ابلیس و بلعم در جہاں
ہم چنیں بودست پیدا و نہاں

پھراس بارگاہ بے پروا میں استحقاق اور بے استحقاقی بھی حق نہیں۔

لیک حق اصحاب و نا اصحاب را
در کشا دو بردتا صدر سرا
باکفش نا مستحق و مستحق
معتقانِ رحمت انداز بندرق

غیر یار اور اپنی غیر، نہ اس سے یگانگی نہ اس سے بے گانگی۔

اے بکروہ یار ہر اغیار را
وے بدادہ خلعت گل خار را

ایسی پُر خطر وادی کو سر کر لینا کس کی مقدرت ہے، اس مرحلے سے گزار دینا اسی کی عنایت کا کام ہے اگر اس کی دست گیری نہ ہو تو خود مجاہدے اور ریاضتیں فتنہ اور عذاب۔

یک عنایت بہ ز صدگوں اجتہاد
جہد را خوف ست از صدگوں فساد

مولانا کا استغنا، انانیت، کبر اور بغاوت و سرکشی کے مقابل ہے، رحمت و شفقت سے قرین، یہ کرم ہے قہر میں مستور۔ برخلاف ازیں شیخ عطار کی وادیِ استغنا ہمہ بے نیازی اور ہمہ بے پروائی ہے۔(194) شیخ کی نظر ذات پر مرکوز ہے اور مولانا کا رخ اخلاقی ہے۔

وادیِ توحید

سلوک کا پانچواں مرحلہ توحید ہے۔ یہ وادی حسّی اور مادّی عالم سے پرے اور ماورا ہے۔ وادی استغنا سے طالب یہاں پہنچتا ہے تو حسّیات اور مادیات سب پیچھے رہ جاتے ہیں اور وہ عالم حس سے نکل کر تجرید اور توحید کی دنیا میں آ جاتا ہے۔ یہاں وحدت ہی وحدت ہے اور وہ اس پر چھا جاتی ہے۔

Marfat.com

زاں سوئے چس عالمِ توحیداں
گر یکی خواہی بداں جانب براں

یکی اور وحدت اس وادی کا رنگ ہے، ہر شے اس منزل میں محو ہو جاتی ہے، خود طالب بھی محو جاتا ہے۔ توحید باری کو بعین الیقین محسوس کرنے کے لیے ہر ماسوا کے ساتھ خود بھی آتشِ وحدت میں جلنا پڑتا ہے۔

چیست توحیدِ خدا، آموختن
خویشتن راپیش واحد سوختن

وحدتِ مجرد کی ہستی میں اپنی ہستی کو پگھلا دینے سے ہی طالبِ وحدت بنتا ہے اور یہ تانبا سونے میں بدل جاتا ہے۔

ہستیت در ہستِ آں ہستی نواز
ہمچومس درکیمیا اندر گذار

'من' و'تو' ہی نہیں بلکہ سب 'من' ایک ہو جاتے ہیں اور ایک ہی وحدت میں سب گم ہو جاتے ہیں۔

ایں 'من' و 'ما' ہمہ یکجا شوند
عاقبت مستغرق جاناں شوند

زمانہ اور اس کے فرق محو ہو جاتے ہیں، ازل اور ابد میں، ماضی اور مستقبل کا امتیاز نہیں رہتا۔ روز و شب کا چکر چلنا بند ہو جاتا ہے۔ وحدت ہی وحدت رہ جاتی ہے۔

تاز روز و شب گذر کر دم چناں
کہ زاسپر بگذر دنوک سناں

عدد، شخصیت اور امتیاز سب جاتے رہتے ہیں۔ راہی ایک ہو یا ہزار، اس سنسان بیابان میں سب سرایک ہی گریباں سے وحدت بن کر نکلتے ہیں۔(195)

عاشقاں اندر عدم خیمہ زدند
چوں عدم یک رنگ و نفس واحدند

اس وادی میں دوئی دیکھنا کج نظری اور بھینگا پن ہے۔ نظر میں کجی آئی اور خود بینی

Marfat.com

آ گئی، دوئی دکھنے لگی، عین الیقین کی کیفیت ختم ہوگئی، شبہے اور رسولات بھرنے لگی۔ نظر سیدھی ہوئی اور وحدت ہی وحدت دکھنے لگی، شبہوں اور سوالوں کے جواب خود بخود ہوگئے!

چشم کژ کردی، دو دیدی قرص ماہ
چوں سوال ست ایں نظر در اشتباہ
راست گرداں چشم را در ماہتاب
تا یکے بینی تو مہ رانک جواب

دجلۂ وحدت کو دیکھ لینے کے بعد دیکھنے والوں نے مستی وطرب میں آ کر اپنی شخصیت کے خم کو چکنا چور کر دیا ہے، چکنا چور کرنے سے یہ خم کامل ہوا، اس میں کمی نہیں آئی۔ خم ٹوٹ چکا لیکن پانی ویسے کا ویسا باقی ہے اور خم کا جزو، جزو سرمستی میں رقصاں ہے، اس پر عجیب حالت طاری ہے۔

آنکہ دیدندش ہمیشہ بیخودند
بیخودانہ برسبو سنگے زدند
اے زغیرت برسبو سنگے زدہ
واں سبوز اشکست کامل ترشدہ
خم شکستہ آب از و ناریختہ
صد درستی زیں شکست انگیختہ
جزء جز زخم برقص ست و بحال
عقل جزوی رانمودہ ایں محال

اب نہ خم دکھے نہ اس کا پانی۔ حق ہی حق ہے، شنید نہیں، اب دید ہے۔

نے سبو پیدا دریں حالت نہ آب
خوش بہ بیں، واللہ اعلم بالصواب

یہ مرحلہ فنائے مطلق نہیں ہے۔ وحدت کو وحدت ہو کر خود میں محسوس کر لینے کی منزل ہے اور بس۔ یہ مجھ بے ذوق کی فہم ہے، اہلِ ذوق زیادہ صحیح تفریق کر سکیں گے۔ اور انہی کا یہ میدان ہے۔

وباللہ السداد

Marfat.com

وادیِ حیرت

سلوک کا چھٹا مرحلہ حیرت ہے۔ سالک تجلیاتِ الٰہی کی کثرت اور رنگا رنگیوں سے حیران اور دہشت زدہ ہو جاتا ہے، کبھی ایک طرح کی نور افشانی اور کبھی پہلی سے بالکل مختلف اور متضاد جلوہ فگنی اور ہر ایک انوکھی۔ سالک پر ربودگی طاری ہو جاتی ہے اور ہوش اڑ جاتے ہیں، نظر خیرہ ہو جاتی ہے۔

گہ چنیں بنما یدوگہ ضد ایں
جز کہ حیرانی نباشد کار دیں

اسرارِ حقیقت کے مشاہدے سے یہ حیرت زدگی ایسی نہیں ہے کہ نظریں ادھر سے پلٹ جائیں۔ نظریں اُدھر ہی جم کر رہ جاتی ہیں، سالک حقیقت میں محو ہو جاتا ہے، ہمہ سرمستی وجوش۔ یہ اپنی اپنی استعداد ہے کہ کوئی محبوب حقیقی کو ٹکٹکی، باندھے دیکھتا رہتا ہے اور کوئی خود اپنے آپ میں اس کو محسوس کرنے لگتا ہے اور ساری تجلیاں سمٹ کر خود اس میں آ جاتی ہیں۔

کاملان کرسر تحقیق آگہ اند
بے خود و حیران و مست دوالہ اندر
نے چناں حیراں کہ پشتش سوئے اوست
بل چنیں حیراں کہ غرق و مست دوست
آں یکے را روے اوشد سوئے دوست
دیں یکے را روے اوخود وے اوست

نہ رونا نہ ہنسنا، پہلی جان گئی اور دوسری اس کی جگہ آ گئی۔ اس آسمان وزمیں سے بہت دور ہو چکتا ہے، تب ہی یہ حیرت اس پر طاری ہوتی ہے نہ اس کی طلب پہلی رہی نہ مطلوب پہلا رہا۔ یہ طلب کہنے سننے سے بالاتر ہے، اس کیفیت کا اظہار ناممکن، جمال بے چون اور حسنِ بے چگوں میں کھویا ہوا، بحرِ حقیقت میں گم۔ نہ اس سے رہائی، نہ کسی کو اس سے آشنائی، بوڑھے چنگ نواز کو حضرت عمر کے جذب دروں نے دفعتاً جہاں پہنچا دیا تھا، مولانا اس کی

Marfat.com

کیفیت کو بیان کرتے ہیں۔

ہمچو جان بے گریہ و بے خندہ شدہ
جانش رفت و جانِ دیگر زندہ شد
حیرتے آمد درد نش آں زمان
کہ بروں شد از زمین و آسماں
جستجوے ازورا ے جستجو
من نمید انم، تومیدانی؟ بگو!
جستجوے ازورائے حال وقال
غرقہ گشتہ درجمال ذوالجلال
غرقۂ نے کہ خلاصی باشدش
یابجز دریا کسے بشناسدش

بحرِ حقیقت کے شناوروں کی ظاہری سوجھ بوجھ جاتی رہتی ہے، ان کی لوحِ دل عام علوم وفنون سے صاف ہوجاتی ہے۔ یہ جہالت اور غفلت نہیں۔ بخارائے علم وفضل سے اگرچہ ان کا تعلق منقطع ہوجاتا ہے لیکن بخارائے معرفت خود ان کے اندر جنم لے لیتا ہے جس کے سب باشندے اسی کی طرح اپنی سوجھ بوجھ کو چھوڑ کر انوارِ معرفت کی گونا گوں اور نو بہ نو تابانیوں میں کھوئے ہوئے ہوتے ہیں۔

عقل بفروش و ہنر، حیرت بخر
رنجواری نے بخارا، اے پسر
تابخارا اے دگر بینی دروں
ساکنانِ محفلش لایفقہوں

یہ گم شدگی اور ہوش ربائی خود ہر جہتی اور جامع علم ہے ان پر کوئی شے مخفی نہیں ہوتی۔ پیش وپس اور چپ وراست ان پر سب عیاں ہوتا ہے جو ہمہ علم وہمہ دانش پر نظریں جمائے ہو اس کے علم ودانش کا کیا کہنا۔

Marfat.com

بر دلے کو راتحیر باخداست
کے شود پوشیدہ راز چپ و راست

زمان و مکان کی حدوں سے نکل جانے کا رستہ یہی حیرت اور ربودگی ہے۔ زمان و مکان کے تنگنائے میں رہنے والے اس عالم کو کیا جانیں۔ وہ محسوس کرنے کا ہے سمجھنے کا نہیں۔

ساعت از بے ساعتی آگاہ نیست
زانکش آں سوجز تحیر راہ نیست

عقل و خرد ظن و تخمین ہے اور حیرت سراسر ایقان اور دید۔

زیر کی بفروش و حیرانی بخر
زیر کی ظن ست و حیرانی نظر

اس سرگشتگی کی وجہ سے اگر سر عقل و خرد سے خالی ہو گیا ہے تو بدلے میں ہر سر مو مستقل سر بن گیا ہے، عقل و خرد سے پُر۔

زیں سر از حیرت، گریں عقلت رود
ہر سرِ مویت سرِ و عقلے شود

یہ حیرانی اور ابلہی خود زبانِ حال سے رشد اور ہدایت کا مطالبہ ہے۔

چونکہ حیراں گشتی و گیج وفنا
بازبانِ حال گفتی 'اھدنا'

اس مطالبے کا جواب یہ ہے کہ چاروں طرف سے اللہ کی مدد اپنے گھیرے میں لے لیتی ہے۔

پس ہمیں حیراں وواله باش و بس
تادر آید نصر حق از پیش و پس

اس راہ کے راہی اسی جبرت کو حیرت کہتے ہیں جس کے ساتھ نہ ذکر رہتا ہے نہ فکر۔

حیرتے باید کہ روبد فکر را
خورد حیرت فکر راو ذکر را

Marfat.com

اس حیرانی کو ان کی حاجت بھی نہیں ہوتی، اس کی گردن میں دوست کا طوق ہے اور اس کا ارادہ و اختیار براہ راست اس کو پکڑے پھرتا ہے۔

ابلہے کو والہ و حیرانِ ہوست
باشد اندر گردن اوطوق دوست

یہ حیرانی باہر سے ساکت اور خاموش کر دیتی ہے لیکن اندرون کو مستی اور جوش سے بھر دیتی ہے۔

حیرت آں مرغ ست خاموشت کند
برنہد سر دیگ و پر جوشت کند

مولانا کی حیرت اور شیخ عطار کی حیرت میں بنیادی فرق ہے۔ مولانا کی حیرت سکون و طمانیت ہے جو باطنی مستی اور سرجوشی کو دبائے ہوئے ہے، ہمہ دید اور ہمہ معرفت ہے، براہِ راست جذب اور کشش ہے۔ استغراق کے ساتھ عروج اور طلب ہے۔ ذکر و فکر کی احتیاج کے بغیر رشد و ہدایت، اور ایقان و صحو ہے۔ برخلاف ازیں شیخ کی حیرت درد، سوز، برش اور حسرت و تاسف ہے۔ سوختگی کے بعد افسردگی، نہ راہ کا پتہ نہ منزل معلوم، عشق اور محبت لیکن معشوق اور محبوب نا معلوم، نہ اسلام نہ کفر، نہ فنا نہ بقا، کامل اور بھرپور جہالت و غفلت غرض یہ کہ شیخ کی وادیِ حیرت ایک خارزار ہے اور حیرت زدہ راہی مبہوت اور مضطرب و بے چین گویا قبض کی انتہائی سخت کیفیت جب کہ مولانا کی حیرت بسط کی حالت ہے۔(196) واللہ اعلم بالصواب۔

وادیِ فنا

سلوک کا ساتواں اور اپنے انداز کا آخری مرحلہ فنا ہے۔ مولانا کے سلوک کی یہی منزل مقصود ہے۔ ان کی پوری تعلیم اور ارشاد گویا اسی کی طرف دعوت اسی کی تشریح اور اسی کے مختلف احوال، کیفیات اور اقسام کی تفصیل ہے اہل فنا و بقا کے مقامات و مراتب کا بیان، اس راہ کے خطرات کی طرف اشارہ، آثار اور علامات کی توضیح، دشواریوں کی نشان دہی اور

Marfat.com

سوختگانِ شمع الوہیت کے شطحات اور ان کی توجیہہ مولانا کا خاص مضمون ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثنوی کا مبدا اور منتہیٰ، غرض و غایت گویا فنا ہے اور اس کی چھاپ مثنوی پر بہت گہری اور نمایاں ہے۔

فنا کی ان مختلف صورتوں اور ان کی گوناگوں کیفیتوں کو جو مولانا کے یہاں بیان ہوئی ہیں، سمجھنے کے لیے فنا کی توضیح اور تھوڑی تفصیل ضروری ہے، ان کے بغیر مولانا کے بعض ارشادات اور مشاہدات کی فہم میں دشواری ہوگی۔ میں نے مولانا کے بعض پیش روز بزرگوں کے بیانات اور ان کے تجربوں اور مشاہدوں کو تاریخی ترتیب سے جمع کر دیا ہے، ان بیانوں سے فنا کے تصور کی تشریح بھی ہو جائے گی اور اس تصور کے متعلق غلط فہمیاں بھی دور ہو جائیں گی، ساتھ ہی ساتھ مولانا کے تاثرات اور بیانات بھی واضح ہو جائیں گے۔

فنا کی عام تشریح:

عدم مطلق یا شے کی اصل حقیقت کے بالکل نابود ہو جانے کا نام نہیں بلکہ کسی حقیقت کی کچھ خصوصیات کے زائل ہونے کا نام فنا ہے۔ کسی شے کی کچھ خصوصیات زائل ہوں گی تو خود بخود کچھ نئی پیدا ہوں گی اور پہلی کی جگہ لیں گی۔ اس نئی آمد کو بقا کہا جاتا ہے، کسی جسم سے اس کی سیاہی دور ہوئی اور اس کے بجائے سپیدی آ گئی۔ یہ سیاہی کی فنا اور سپیدی کی بقا ہے۔ فنا اور بقا ایک طرح سے لازم و ملزوم ہیں، ایک کا بیان دوسری کا ذکر ہے، بقا میں کسی وقف کے استمرار اور پہلے سے موجود ہونے یا رہنے کو کوئی دخل نہیں۔ فنا رفت اور بقا آمد ہے اور بس۔ ہاں صرف اتنا اضافہ ہے کہ صوفیہ ہر طرح کے اوصاف کی آمد و رفت کو بقا اور فنا نہیں کہتے بلکہ ادنا کے زوال کو فنا اور اعلا کے ظہور کو بقا کہتے ہیں۔

چونکہ ہر ادنا کیفیت کی رفت فنا اور اعلا کی آمد بقا ہے، کسی خاص وصف اور خاص کیفیت کی تمیز نہیں، اس لئے فنا اور بقا کے متعلق مشائخ کے تاثرات الگ الگ ہیں، کسی نے عام ناآہنگیوں یا معاصی کی رفت کو فنا اور ہم آہنگیوں یا طاعات کی آمد کو بقا کہا ہے۔ کسی نے رغبت، حرص اور امیدوں کے زوال کو فنا کا نام دیا ہے گویا اوصاف رذیلہ کی رفت فنا اور خصائل حمیدہ کی آمد بقا ہے۔ کسی نے قبض کو فنا مانا ہے اور بسط کو بقا۔ یہاں فنا اور بقا کے ان

Marfat.com

عام استعمالوں سے بحث نہیں بلکہ وہ وفنا اور بقا مراد ہے جو سلوک کے ہفتگانہ مراحل میں آخری مرحلہ اور تکمیل سلوک منزل ہے اور اکابر شیوخ کا ممتاز درجہ ہے۔(197)

فنا کے متعلق شیوخ طریقت کے اقوال:

بقا اور فنا کی مختلف تشریحیں منقول ہیں لیکن یہ اختلاف تعبیروں اور اسلوبوں کا ہے حاصل اور معنی کا نہیں۔ سب نے ایک ہی کیفیت کو اپنے اپنے تجربوں کے موافق بیان کر دیا ہے یا کسی خاص تا کسی تاثر کو نمایاں کیا ہے جو صرف رخوں کا فرق ہے اصل حقیقت کا نہیں۔

ابو عبدالرحمان سُلمی نے شیخ ابو یعقوب فہر جوری کی تشریح نقل کی ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام کی تعمیل میں سالک کا اپنے کردار کو محسوس نہ کرنا فنا ہے اور باری تعالیٰ کی براہِ راست فعالی دیکھنا بقا ہے۔ ابو العباس کے نزدیک حق کا مشاہدہ فنا ہے۔ ان کے تجربے میں یہ کیفیت لذت و سرور سے خالی ہوتی ہے، حق تعالیٰ کے متعلق ساری قیل و قال جاتی رہتی ہے۔ قیل و قال کا باقی رہنا مشاہدہ نہیں بلکہ حجاب ہے۔(198)

ابو القاسم قشیری فرماتے ہیں کہ اپنے آپ اور خلق سے فنا ہونے کے یہ معنی ہیں کہ باوجود اپنے آپ اور خلق کے موجود ہونے کے اپنی اور خلق کی ہستی کا علم و احساس جاتا رہے ۔افعال، اخلاق اور احوال کے فنا ہونے کے معنی تو یہ ہیں کہ افعال، اخلاق اور احوال خود زائل ہو جائیں لیکن ذات اور خلق کی فنا کے یہ معنیٰ نہیں کہ ذات اور خلق زائل جو جائیں بلکہ ان کے فنا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان کا احساس زائل ہو جائے ،اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شاہی حضور میں شاہانہ شان و شوکت کو دیکھ کر اپنے آپ سے اور اہلِ مجلس سے بالکل غافل ہو جائے۔ اس فنا کیلئے صفات باری کی بقا لازم ہے۔ بقا بصفات حق، شہود حق میں فنا ہو جاتی ہے اور شہودِ حق، استہلاک باللہ یا استغراق سے فنا ہو جاتا ہے۔(199)

شیخ علی ہجویری نے خرازیوں کے شیخ طائفہ ابو سعید خراز کا قول نقل کیا ہے کہ فنا یہ ہے کہ بندے سے احساسِ بندگی جاتا رہے اور بقا یہ ہے کہ مشاہدہ حق پیدا ہو جائے۔ شیخ ابو سعید خراز وہی بزرگ ہیں جنھوں نے فنا اور بقا کو خاص تعبیروں کی حیثیت میں سب سے پہلے استعمال کیا ہے۔(200) سالک کی نظروں سے اپنا کردار محو ہو جائے گا اور حق تعالیٰ کی براہ

Marfat.com

راست فعالی سامنے ہوگی تو اس کے تمام افعال و اعمال کا تعلق باری تعالیٰ سے ہوگا نہ کہ خود اس سے اور وہ مشاہد حق اور جمال الٰہی سے باقی ہو جائے گا۔ شیخ ابراہیم شیبانی نے کہا ہے کہ فنا اور بقا کا مدار اخلاص، وحدانیت اور عبودیت کی درستی پر ہے، اس کے علاوہ سب مغالطے اور زندقہ والحاد ہے۔ یعنی فنا کو اصل بندے کی فنا سمجھنا اور بقا سے بندے کے بجائے حق کی بقا ماننا، زندیقی ہے۔ ان بزرگوں کے یہ اقوال معنی کے لحاظ سے سب قریب ہیں، ان کی حقیقت اتنی ہے کہ باری تعالیٰ کے عز وجلال کا مشاہدہ اور دل میں اس کی عظمت و کبریائی کا احساس اتنے غالب آ جاتے ہیں کہ دنیا اور آخرت سب بھول میں پڑ جاتے ہیں۔ احوال و مقامات غائب ہو جاتے ہیں، کرامتیں محو ہو جاتی ہیں۔ اس حالت میں عقل و نفس فنا ہو جاتے ہیں اور فناہ و ہونا بھی سامنے سے جاتا رہتا ہے۔ زبان پر حق ہوتا ہے اور تن بدن پر خشوع و خضوع طاری ہو جاتا ہے۔ (201)

شیخ فرید الدین عطار نے وادی فقر و فنا میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ یہ مشاہدۂ حق کی منزل ہے۔ اس میں گفت و شنید ہوش و حواس سب زائل ہو جاتے ہیں۔ سالک کے اپنے تصرفات جاتے رہتے ہیں، اس کا کوئی تصرف، کوئی فعل اس کا اپنا نہیں رہتا۔ وہ جمادات جیسا ہوتا ہے۔ براہ راست باری تعالیٰ فاعل اور عامل ہوتا ہے۔

ذات معدوم مطلق نہیں ہوتی پھر بھی گویا درمیان سے نکل جاتی ہے۔ باری تعالیٰ اس ربودگی اور گم گشتگی سے نکالتا ہے تو اس پر اسرار الٰہی منکشف ہوتے ہیں۔ باری تعالیٰ کی صنعت اور خلق و ابداع اس کیلئے شنید نہیں بلکہ دید ہوتی ہے۔ (202)

شیخ شہاب الدین سہروردی نے فنا و بقا کے متعلق بہت سے اقوال نقل کر کے کہا ہے کہ اِن سب میں فنا کے کسی نہ کسی پہلو کا اظہار ہے لیکن ان میں سی کوئی بھی فنائے مطلق کی تشریح نہیں۔ فنائے مطلق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ہستی سالک کی اپنی ہستی پر غالب ہو جائے۔ فنائے مطلق کی دو قسمیں ہیں: فنائے ظاہر اور فنائے باطن۔ فنائے ظاہر یہ ہے کہ باری تعالیٰ اعمال و افعال کی راہ سے جلوہ فگن ہوا اور سالک سے اس کا ارادہ اختیار سلب کرے، سالک کو صرف حق تعالیٰ کا فعل نظر آئے، نہ اپنا فعل رکھے نہ کسی دوسرے کا، فقط باری تعالیٰ کا معاملہ رہ جائے۔ اس مقام سے تعلق رکھنے والے بعض لوگوں کے متعلق خود میں

Marfat.com

نے سنا ہے کہ وہ کئی کئی دن کھائے پیے بغیر رہے اور باری تعالیٰ نے ہی کسی کو ان کے پاس بھیجا جس نے اپنی حسب پسند ان کو کھلایا پلایا۔ فنائے باطن میں صفاتِ باری تعالیٰ یا جلالتِ ذات کے آثار کا سالک پر کشف ہوتا ہے اور اس کے باطن پر امرِ حق کا تسلط ہو جاتا ہے، پھر نہ کوئی وسوسہ رہتا ہے نہ کوئی خیال یا ہاجس۔ فنائے باطن میں احساسِ ذات کا زوال ضروری نہیں: کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔ ہاں، زوال احساس استغراق کی کیفیت ہے۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ سالک کو اپنی فنا کا یقین ہے اور ساتھ ہی ساتھ جو اعمال و اقوال اس کے سامنے ہوتے ہیں، ان سے وہ باخبر رہتا ہے۔ فنا کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ سالک کے اپنے افعال و اقوال کا انحصار حق تعالیٰ پر ہو اور ایک طرح کے کل فعلوں کے لئے اجازتِ باری کا انتظار کرے، اپنے ارادہ اختیار سے بالکل دست بردار ہو کر باری تعالیٰ کی فعالی کا منتظر رہے خواہ ایک طرح کے فعلوں میں عمومی اجازت کافی سمجھے یا ہر ہر فعل کو اسی کے سپرد کر دے، یہ سب کے سب فانی ہیں۔ اب جن کو اللہ تعالیٰ نے اختیار عطا کر دیا اور ان کی اپنی مرضی کے مطابق ارادہ و اختیار کو استعمال کرنے کا حق دے دیا ان کو نہ فعل باری کا انتظار نہ اجازت کی حاجت، یہ بقا کے رتبے پر فائز ہیں۔ باقی کے مرتبے کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں نہ حق خلق کے لئے حجاب ہوتا ہے اور نہ خلق حق سے روک اور پردہ۔ فانی کے لئے حق خلق سے حاجب اور روک بن جاتا ہے۔ فنائے ظاہر اربابِ حال کا مقام ہے جن کے قلب ان کے اپنے تصرف میں ہیں۔ فنائے باطن ان بزرگوں کا مقام ہے جو حوال کی بندشوں سے نکل گئے اور جنھوں نے اپنے قلبوں سے اپنے آپ کو رہا کر کے کے خود کو مقلب القلوب کے دستِ تصرف میں دے دیا۔ (203)

شیخ اکبر ابن عربی نے فنا کی سات قسمیں کی ہیں، پہلی قسم فنائے مخالفات و معاصی ہے۔ دوسری قسم فنائے اعمال و افعال ہے: بندے کے تمام اعمال سے اس کا اپنا کردار فنا ہو کر براہِ راست باری تعالیٰ کا کردار ہو جانا۔ یہ فانی کائنات کے پردے کے پار سے باری تعالیٰ کی براہِ راست فعالی کا مشاہدہ کرتا ہے اور کسب کا حجاب بیچ میں سے اٹھ جاتا ہے، تیسری قسم فنائے صفات ہے یعنی ذات حق کا عین صفات خلق ہو جانا۔ فانی کی صفات عین حق ہو جاتی ہیں اور فانی صرف عین ثابت رہتا ہے اور اس کو باری تعالیٰ اپنا مظہر بنا کر اپنے آپ کو اپنے

Marfat.com

لئے ظاہر کرتا ہے "تیری بصارت باری تعالیٰ کو دیکھتی ہے۔ چونکہ تیری بصارت عین حق ہے تو فی الواقع اس نے اپنے آپ کو دیکھا اور تجھے اس کو دیکھنے سے فنا کر دیا: حقیقی اور عیانی فنا۔ پھر کبھی وہ حالت نہیں لوٹتی جس میں تجھے یہ ثابت ہو سکے کہ تیری اپنی بھی کوئی ایسی صفت ہے جو عین حق نہیں، ایسے فانی کا دنیا و آخرت میں کہیں بھی خود بخود یا از خود کسی شہود، کسی کشف اور کسی دید سے تعلق نہیں رہتا۔ اسے مشاہدہ ہوتا ہے، کشف ہوتا ہے اور دید ہوتی ہے اور ہر مشاہد کرنے والے سے، ہر صاحب کشف سے اور ہر بینا سے زیادہ کیونکہ یہ حق تعالیٰ کو ویسے ہی دیکھتا ہے جیسے وہ خود دیکھتا ہے۔ اس نے حق تعالیٰ کو خود حق تعالیٰ کی دید سے دیکھا نہ کہ اپنے آپ سے" اس فنا کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ اس میں اوصاف کی تفریق نہیں ہوتی، مدرکات اور معلومات کے حکم تو بدلتے ہیں: یہ مرئی ہے، یہ مسموع ہے، یہ مشموم ہے، یہ مطعوم ہے اور یہ معلوم و متصوّر ہے لیکن اوراک میں اختلاف نہیں ہوتا۔ چوتھی قسم فنائے ذات ہے۔ ذات کثیف اور لطیف دو جزووں سے مرکب ہے۔ ہر ذات کی الگ حقیقت اور الگ احوال ہیں۔ جزو لطیف ہر حال کے ساتھ لحہ بہ لحہ، رنگ برنگ صورتوں میں بدلتا رہتا ہے اور جسمانی ہیکل ایک ہی صورت میں قائم رہتی ہے، صرف اعراض بدلتے ہیں۔ جب ذات مشہود میں فنا ہوگئی مشہود حق اور غیر حق کا مشاہد ہو گیا لیکن پھر بھی شہود ذات سے غفلت نہ ہوئی تو یہ خاص فنا میسر نہیں ہوتی، ہاں اگر اس شہود میں شہود ذات جاتا رہے اور وہ غائب ہو جائے اور جو مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہو، تب ہی یہ خاص فنا حاصل ہوگی۔ اس فنا میں شہودِ حق کی تخصیص نہیں ہے بلکہ "جو بھی مشہود ہے صرف اسی کا مشاہدہ ہو" اس کی وجہ یہ ہے کہ اس خاص فنا میں کبھی کبھی کوئی کائنات بھی مشہود ہو جاتی ہے۔ یہ ایسی حالت ہے جس میں انسانی ذات تاثرات سے (جو انسان ہونے کی حیثیت سے ہونے چاہییں) بالکل متاثر نہیں ہوتی۔ وہ فنا ہوگئی تو بس فنا ہوگئی پھر کسی اثر کو اس کے قبول کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اگر اپنے جزو لطیف کی رنگ برنگ بدلتی ہوئی صورتوں کا شہود ہوا اور اپنی ذاتِ لطیف سے یہی ذاتِ لطیف مشہود ہوئی تو ذات میں فنا ہوئی بقائے ذات کے ساتھ کیونکہ ذات فنا ہوئی بھی اور نہیں بھی ہوئی، ذات کا جزو لطیف مشہود ہو گیا اور جزو کثیف مفقود اور فنا ہو گیا۔ اگر ذات اپنے دونوں لطیف اور کثیف جزووں کے ساتھ مشہور ہے تو یہ مشہود خیال یا ذات کی

Marfat.com

مثال ہے (خود ذات نہیں) ذات کی وہی حیثیت ہوگئی جو سپنے اور خواب میں ہوتی ہے۔
پانچویں قسم فنائے عالم ہے، خواہ شہودِ ذات کی وجہ سے خواہ شہودِ حق کی وجہ سے۔ اگر مشہود کا علم (باقی ہے اور اس کا زوال نہیں ہوا) ہے تو ثابت ہو گیا کہ مشہود کوئی بھی ہو (ذات یا حق) مشاہدِ حق تعالیٰ کی آنکھ سے ہے (اپنی آنکھ کا تو سوال ہی نہیں کیونکہ یہ فنائے عالم کی صورت ہے اور علم میں خود سالک بھی ہے جو عالم کی غیبوبت کے ضمن میں غائب ہو چکا ہے) اور چوں کہ حق تعالیٰ کو فنا نہیں نہ اپنی ذات کے شہود سے نہ عالم کے شہود سے (تو عالم کا شہود باقی رہا) ایسی حالت میں یہ فنائے عالم نہیں۔ ہاں اگر مشہودِ حق یا شہودِ ذات کی وجہ سے دیدِ عالم سے فنا ہے (عالم کے ضمن میں خود ذات کی فنا شامل ہے) جیسے کہ (چوتھی قسم) شہودِ حق یا کسی کائنات کے شہود فنائے ذات حاصل ہوئی تھی۔ فنا کی یہ قسم اگرچہ چوتھی کے قریب قریب ہے لیکن افادیت میں اس سے زیادہ ہے۔ چھٹی قسم فنائے ماسوئی اللہ ہے اس میں شہودِ حق سے ہر ماسوئی اللہ فنا ہو جاتا ہے۔ اس خاص فنا میں یہ ضروری ہے کہ اپنی ذات کی دید سے بھی فنا ہوا اور یہ علم نہ ہو کہ ذات، شہودِ حق میں مشغول ہے کیونکہ اس حالت میں ذات کا عین (ثابت بھی) مشہود نہیں ہوتا۔ اس حالت سے تعلق رکھنے والا حق تعالیٰ کو یا اُس کے شئون کے ساتھ دیکھے گا...... حق تعالیٰ ہمیشہ اپنی شئون کے ساتھ ہے خود اس کو نہ کبھی عالم سے غفلت نہ کبھی اپنے اثر سے غفلت اور غیبوبت...... یا بغیر شئون کے ساتھ دیکھا تو ہر ماسوا اللہ سے فنا نہ ہوئی۔ ہاں بغیر شئون دیکھا اور غنی از ہر عالم دیکھا تو یہ خاص فنا حاصل ہوئی۔
ساتویں قسم فنائے صفاتِ حق و تعلقات صفات ہے اس کی صورت یہ ہے کہ فانی کے عین (ثابت) کو حق تعالیٰ سے عالم کے ظہور کا شہود ہو۔ کسی عقلی امر زائد کے توسط سے نہیں بلکہ (براہِ راست) ذاتِ حق سے۔ اس شہود میں حق تعالیٰ کے علت ہونے کی حیثیت مشہود نہیں ہوتی۔ صاحب فنا عالم کو معلوم کی صورت میں نہیں دیکھتا۔ وہ عالم کو ایک ایسی حقیقت کی صورت میں دیکھتا ہے جو مظہر کی اپنی ذاتی استعداد کے مطابق مظہر کے عین (ثابت میں ظاہر ہے عالم میں حق تعالیٰ کا کوئی اثر اس کو نہیں دکھتا۔ چنانچہ اس کے پاس کسی تعلق، کسی صفت اور کسی نعت و وصف کے موجود ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ یہ شہود اس کو تمام اسماء، صفات، نعوت اور اوصاف سے فنا کر دیتا ہے۔ وہ بس اتنا پاتا ہے کہ ممکنات کے اعیانِ ثابتہ

Marfat.com

کی استعداد کی تاثیر ہے اور وہ خود بھی اس تاثیر کا محل ہے اور اثر قبول کر رہا ہے۔ فنائے فنا کوئی مستقل قسم نہیں۔ فانی کو اپنی فنا کا علم نہ ہونا فنائے فنا ہے (204)۔ جہاں تک بقا کا تعلق ہے، یہ فنا کے لئے لازم ہے، ہر فنا کے ساتھ اس کی ضد کی بقا ہے، مثلاً فنائے معاصی، بقائے طاعات ہے، فنائے خلق: بقائے حق ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ بقا اور فنا میں اتنا فرق ہے کہ بقائے الٰہی نسبت ہے جو زائل نہیں ہوتی اور اس کا حکم بھی نہیں بدلتا اور فنا کائناتی نسبت ہے جو زائل ہو جاتی ہے۔ بقا بندے کا قائم اور ثابت حال ہے کیونکہ اس کے عین ثابت کا عدم محال ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ناممکن ہے کہ جب کہ اس کے عینِ ثابت کے لئے وجود وصف ہے اور ہستی اس کی صفت ہے اس کو عینِ وجود کہا جائے۔ وجود تو اس کا وصف ہے جو پہلے نہ تھا اور حق کا وجود اس کا عین ہے اس لئے وصف (یعنی وصفی وجود) عینِ موصوف نہیں ہو سکتا۔ (205) (وصف تو وصف ہی رہے گا عینِ موصوف کیسے ہو جائے گا)

شیوخِ طریقت کی تشریحوں کا حاصل:

مذکورہ تشریحوں کا مجموعی حاصل یہ ہے کہ:

ا۔ فنا میں سالک کی ذات فنا نہیں ہوتی، وہ برابر باقی اور موجود رہتی ہے۔

ب۔ بقا سالک کا اپنا حال ہے، حق تعالیٰ کی اپنی بقا سے اس کو کوئی واسطہ نہیں۔ حق تعالیٰ کی بقا اس کی ذاتی صفت ہے جو نہ خلق میں حال ہوتی ہے اور نہ خلق اس میں شریک۔

ج۔ شیخ اکبر کی بعض خاص فناؤں کو چھوڑ کر متعارف فناؤں میں ہوش وحواس جاتے رہنا ضروری نہیں۔ استغراق یا ہوش وحواس کی ربودگی فنا کی ایک خاص کی کیفیت ہے اور یہ ابوالقاسم قشیری، علی ہجویری اور شہاب الدین سہروردی کے نزدیک حق تعالیٰ کی غیر معمولی عظمت اور جلالت سے دہشت زدگی کا نتیجہ ہے۔

د۔ خاص اوصاف واحوال کی رفت یا فنا دوسرے متبادل اوصاف واحوال کی آمد یا بقا ہے اور آپس میں لازم وملزوم ہیں۔

ہ۔ فنا ایک ہی قسم کی نہیں ہوتی۔ سالک کی استعداد، مرتبے اور کمال کے لحاظ سے فنا کی متعدد قسمیں ہیں:۔

Marfat.com

(۱) معاصی اور مخالفات کی فنا۔

(۲) سالک کے اختیار اور ارادے کی فنا اور سالک کے اعمال و افعال سے براہِ راست قدرت کا تعلق۔

(۳) بلا اجازتِ حق بطورِ خود اختیار و ارادہ کی کارکردگی کی فنا۔ اجازت حق کی احتیاج ہر ہر فعل کے لئے بھی ہوسکتی ہے اور ایک طرح کے سب فعلوں کے لئے ایک ہی اجازت بھی کافی ہوسکتی ہے۔

(۴) ہوش و حواس کی فنا اور اپنی ذات اور خلق سے غفلت۔ اس فنا کے لئے بقا بصفاتِ حق لازم ہے۔

(۵) صفاتِ حق کی فنا۔ اس کے لئے بقا بشہودِ حق لازم ہے۔

(۶) شہودِ حق کی فنا۔ یہ استغراق اور استہلاک بحق کی کیفیت ہے۔

(۷) سالک کی کل صفات کی فنا اور اس کے عین ثابت یا حقیقتِ امکانیہ کا بعینہٖ ذات حق کا مظہر ہو جانا۔

(۸) سالک کی ذات کی یکسر فنا اور ہر طرح کی تاثیروں کے احاطۂ اثر سے بالکل نکل جانا۔

(۹) پورے عالم کی مع سالک کے فنا۔

(۱۰) ماسوا اللہ کی مع سالک وشئون باری و تاثیرات واثراتِ باری، فنا اور محض حق تعالیٰ کا شہود۔

(۱۱) صفاتِ حق اور ان کے تعلقات اور ان کی نسبتوں کی فنا اور عالم کا ایک حقیقتِ ثابتہ کے طور پر بغیر علیت و معلولیت و تعلق و انتساب شہود۔

(۱۲) فنا کی فنا۔ حقیقتاً یہ کوئی الگ اور مستقل قسم نہیں بلکہ فنا کے احساس کا زوال ہے دوسری فناؤں کے ضمن میں ہوتی ہے۔

سات سے گیارہ تک فنا کی قسمیں خاص شیخ اکبر کا کشف ہیں۔ دوسرے شیوخ کے یہاں ان کا ذکر نہیں اور حقیقت یہ ہے کہ حواس اور ہوش کی ربودگی اور سالک کی بالکل ازخود رفتگی اور کامل استغراق اور استہلاک کی حالت میں کون مشاہدے ہے، کیا مشاہدہ ہے

Marfat.com

اورکون مشہود ہے، ان سے باخبر ہونے کے لئے اور ان کی الگ الگ خصوصیتوں کو بیان کرنے اور ان کے لحاظ سے ان کی قسمیں مقرر کرنے کے لئے شیخ اکبر جیسی خوردہ بین تجریدی عقل اور غیر معمولی اعلا کشف کی ضرورت ہے اور ایسی خواردہ بین تجریدی عقل اور ایسا غیر معمولی اعلا کشف ہر ایک کا حصہ نہیں۔

فنا اور بقا کے متعلق گذشتہ تفصیل کو سامنے رکھ کر مولانا کے ارشادات اور تاثرات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کو ان بزرگوں کے بیانات سے اختلاف نہیں۔ شیخ اکبر مخصوص فنا کی قسموں کے اثرات مولانا کے یہاں نہیں ملے اور اپنی غیر معمولی تجرید اور الہامِ خاص ہونے کی وجہ سے ملنے بھی نہیں چاہییں۔ وہ شیخ کا ہی حصہ ہیں۔

فنا اور فانی کی ذات:

بے نہایت عظمت اور بے غایت جلالت کے مقابلے میں فانی کی ہستی کتنی ہی حقیر اور ناچیز کیوں نہ ہو تاہم ایک حقیقت ہے اور اپنی جگہ باقی اور قائم ہے نیستِ مطلق اور معدومِ کلی نہیں، صرف حالت کی تبدیلی ہے:

ہست ازروئے بقائے ذات او
نیست گشتہ وصف اودروصف ہو
چون زبانہ شمع پیشِ آفتاب
نیست باشد، ہست باشد در حساب
ہست باشد ذات او تا تو اگر
بر نہی پنبہ بسوزِ دزاں شرر

باری تعالیٰ کی اپنی بقا:

باری تعالیٰ مخلوق سے بالکل الگ اور ہماری ہر قیل وقال اور ہر شور وشغب سے بالاتر ہے اس کی عظمت اور غیرت کا تقاضا ہے کہ مخلوق سے اس کی غیریت اور بیگانگی برابر قرار اور قائم رہے:

Marfat.com

غیرتِ آں باشد کہ اوغیر ہمہ است
آنکہ افزوں از بیان ودمدمہ است

اس کی اپنی ہستی مخلوق سے علاحدہ ممتاز اور سب سے الگ نمایاں اور متعین ہے پھر اس کے کسی میں ہونے کے یا کسی کے اس میں ہونے کے کیا معنی، اس کی ہستی اور بقا کو دوسروں سے کیا واسطہ۔

حق پدید ست ازمیاں دیگراں
ہمچو ماہ اندر میاں اختراں

فنا اور ہوش وحواس:

فنائے مطلق میں یہ ضروری نہیں کہ ہوش وحواس گم ہو جائیں اور فانی اپنے آس پاس سے بالکل غافل اور بے خبر ہو جائے اور اپنی انانیت بالکل کھو بیٹھے۔ مولانا نے ایک فانی بزرگ، شیخ (قوقی کے متعلق بیان کیا ہے کہ انھوں نے ایک کشتی کو غرق ہوتے دیکھا اور اہل کشتی کی سراسیمگی، گھبراہٹ، آہ وزاری اور بے چارگی کو محسوس کیا تو ضبط نہ ہو سکا اور رو رو کر جنابِ باری میں دعا کے لئے ہاتھ اٹھا دیے:

اشک می رفت ازدو چشمش وآں دُعا
بے خوداز وے مے بر آمد برسما
آں دعائے بیخوداں خود دیگر ست
آں دُعا زو نیست گفت داورست
آں دعا حق میکند چوں اوفناست
آں دعاوآں اجابت ازخداست
واسطہ مخلوق نے اندرمیان
بے خبرزاں لابہ کردن جسم وجاں

ازخود رفتگی اور حواس باختگی استغراق اور استہلاک کی حالت ہے۔ طالب باری تعالیٰ کے پُرعظمت وجلالت جمالِ بے چوں اور حُسنِ بے چگوں سے دہشت زدہ اور مسحور ہو جائے

Marfat.com

اور ہوش وحواس جاتے رہیں۔ مولانا نے پیر چنگ نواز کے متعلق کہا ہے:

حیرتے آمد دردنش آں زمان
کہ بروں شداززمین و آسماں

اور ''غرقہ گشتہ در جمال ذوالجلال'' ایسا غرق و ہلاک ہوا کہ اس کے ہوش وخرد اور حواس سب فنا ہو گئے۔

غرقۂ نے کہ خلاصی باشدش
یا بجز دریا کسے بشنا سدش
پیرا دامن، راز گفت و گو فشاند
نیم گفتہ درد ہان او بماند

فنا اور بقا کا تلازم:

فنا اور بقا لازم وملزوم ہیں۔ فنا کے ساتھ بقا ناگزیر ہے، ہر ویرانی آبادی کا پیش خیمہ ہے، ایک سر لیتے ہیں تو عوض میں اسی وقت سیکڑوں سر دیتے ہیں۔

خانۂ رادیراں کند، زیرو زبر
پسد بیک ساعت کند معمور تر
گر یکے را سر ببرواز بدن
صد ہزاراں سربر آرود زمن

اتنا ہی نہیں کہ فنا کا انجام بقا ہے، جیسی کچھ بھی ہو بلکہ جو حالتِ فنا ہوتی ہے اس سے بہتر اور برتر حالت کا ظہور ہوتا ہے۔ مولانا نے متعدد پے در پے اور درجہ بدرجہ فناؤں اور ان کے بجائے بہتر بقاؤں کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے۔

ایں بقاہا از فنا ہا یافتی
از فنایش او چرا برتافتی
زاں فناہا چہ زیاں بودت کہ تا
ہر بقا چفسیدۂ اے بے نوا

Marfat.com

چوں دُوم از اولیت بہتر ست
پس فنا جوی و مبدل راپرست

فنائے معاصی ورذائل وغیرہ:

معاصی کے فقدان اور ظہور طاعات کو عادات قبیحہ کے زوال اور عادت شریفہ کے وجود کو یا ترک رزائل اور اختیار فضائل وغیرہ خاص خاص رخوں کی فناؤں اور بقاؤں کو جنھیں بعض بزرگوں نے فنا اور بقا کا نام دیا ہے، میری نظر سے نہیں گزرا کہ مولانا نے ان کو فنا اور بقا سے تعبیر کیا ہے اور بقول شیخ شہاب الدین سہروردی یہ فنا اور بقا ہے بھی نہیں، کچھ کا تعلق توبہ و انابت سے ہے، کچھ کا زہد سے اور کچھ کا تزکیہ وطہارت نفس سے، یہ ٹھیک ہے کہ ہر ایک میں فنا کا کوئی نہ کوئی خاص پہلو ضرور ہے۔(206)

فنائے ارادہ واختیار یا اہلِ کمال کا جبر:

فنا کی ایک صورت یہ ہے کہ سالک کا اختیار اور ارادہ بالکل فنا ہو جائے۔ باری تعالیٰ کا دستِ تصرف براہ راست اس کے اعمال وافعال میں حامل ہو اور خود سارک اس کے دستِ قدرت کا قلم۔

خفتہ از احوال دنیا روز و شب
چوں قلم در پنجۂ تقلیب رب

لوگوں کی نظروں میں سالک عامل اور فعال ہے، یہ قدرت اور پنجۂ تقلیب سامنے نہیں وہ سمجھتے ہیں کہ سالک سے سرزد ہونے والے اعمال خود سالک کا کسب ہے اور اس لیے وہی ذمہ دار ہے۔

آنکہ او پنجہ نہ بیند در رقم
فعل پندارد بجنبش از قلم

یہ سلب اختیار وارادہ صورتاً جبر ہوتے ہوئے جبر نہیں ہے بلکہ اختیار ہے اور برترین اختیار، تمام ارواح سماوی اس کی کارسازی میں مصروف، تمام اجسامِ ارضی اس کے تیرِ اقتدار

Marfat.com

کی زد میں۔ وہ مضطر اور بے اقتدار جماد نہیں۔ اس نے ولائے ذات کے مقابلے میں ولائے ایزدی کو اور خودکاری کے بجائے الٰہی کارسازی کو انتخاب کیا ہے اور اپنے اختیار کو اختیارِ اعلا میں محو کر دیا ہے۔

جملۂ ارواح در تدبیر اوست
جملۂ اشباح ہم در تیر اوست
آنکہ او مغلوب اندر لطف ماست
نیست مضطر بلکہ مختارِ ولاست
منتہائے اختیار آن ست خود
کاختیارش گردد ایں جا منفقد

یہ اہلِ جبر کا اضطرار اور مریضانِ رعشہ کی بے سکت حرکت نہیں، یہ اپنی جگہ قوتِ پرواز اور تیزی رفتار ہے۔

جبر باشد پر وبال کا ملال
جبر ہم زنداں و بند کا ملال

چنانچہ یہ بزرگ جبر کے بال وپر سے پرواز اور بالا روی میں مدد نہیں لیں تو تمام ترقیاں اور عروج ختم ہو جائیں اور یہی جبرِ آزادی قید و بند ہو کر اس کے زوال کا باعث ہو جائے۔

غیر مجاز خودکاری کی فنا:

فنا کی ایک قسم یہ ہے کہ اختیار کے ہوتے ہوئے بطور خود اُس کو متصرف بنانے کا حق لے لیا جائے۔ اجازت حق اور اس کے فرمان کے بغیر سالک کا کوئی قدم نہ اُٹھے کسی کو ہر ہر عمل کے لیے الگ الگ اجازت اور حکم کی ضرورت ہوتی ہے اور کسی کو ایک جیسے تمام عملوں کے لیے عام اجازت کی حاجت ہوتی ہے۔ مولانا ایک شیخ کی زبان سے اس فنائے خاص کی تاثیر بیان کرتے ہیں۔

عام ماو خاص مافرمانِ اوست
جان مابر رو دواں، جو یانِ اوست

Marfat.com

دورم از تحسین و تشویقش ہمہ
فارغ از تکذیب و تصدیقش ہمہ
فردی ما، جفتی مانہ از ہواست
جاں ماچو مہرہ دردست خداست

فنائے اوصافِ خلق:

فنا کی بہت نمایاں اور اہم قسم یہ ہے کہ سالک اپنے تمام اوصاف سے خالی ہو جائے اور خودی کے سارے امتیازی نشان محو ہو جائیں، صفاتِ حق پوری طرح اُس پر غلبہ پالیں، مخلوق کا رنگ اترتا ہے تو خالق کا رنگ چڑھتا ہے اور اس رنگ میں سالک مست ہو جاتا ہے۔ مستی اور جوش کے عالم میں منہ سے ایسی باتیں بھی نکل جاتی ہیں جو معتدل حالات میں قابل گرفت ہوتی ہیں۔

صبغۃ اللہ ہست رنگ خم ہر
پیسہا یک رنگ گردد اندرو
چوں دروں خم افتد و گوئیش قم
از طرب گوید منم خم لا تلم
آن منم خم، خود انا الحق گفتن ست
رنگ آتش دارد الاآہن ست
رنگ آہن محو رنگ آتش ست
ز آتشی مے لافدوخامش وش ست

مولانا نے روزمرہ کی سامنے کی نظیروں سے اوصاف کی فنا اور اصل حقیقت کی موجودگی اور استمرار کو واضح کیا ہے کہ سالک کی ذاتی انفرادیت اور حقیقی شخصیت فنا نہیں ہوتی، اس کے شخصی اوصاف اور اس کی امتیازی خصوصیات زائل ہو جاتی ہیں۔ اصل حقیقت اپنی نا قابل لحاظ فرومائیگی کے باعث بے نہایت عظمت وجلالت کے سامنے نظروں سے رہ جاتی ہے اور گویا بے بود معلوم ہونے لگتی ہے۔ سومن شہد میں رتی بھر سرکہ کیا حیثیت رکھتا

Marfat.com

ہے۔ بے شبہ سرکہ موجود ہے۔ وزن کرو تو شہد سو من اور ایک رتی ہے لیکن سرکہ کا رنگ، مزا، بو،، اس کی اپنی رقت بلکہ اصل مقدار سب کچھ ہوتے ہوئے نامحسوس ہیں۔

در دو صد من شہد یک اوقیہ خل
چوں در افگندی ودروے گشت حل
نیست باشد طعم خل چوں مے چشی
ہست یک وقیہ فزوں چوں مے کشی

یا سالک کی ذاتی انفرادیت اور حقیقی شخصیت کو کوزے میں بند پانی سمجھ لو۔ کوزے بھر پانی کی مقدار، چہ گونی، شکل، رنگ، مزا اور بو سب اس وقت محسوس ہیں جب تک وہ کوزے میں ہے، جوں ہی یہ پانی دریا میں ملا اس کے سب امتیازی نشان اور انفرادی اوصاف محو ہوئے۔ نہ اس کی مخصوص مقدار ہے نہ ممتاز چگونگی۔ شکل اور کیفیت زائل ہوگئی۔ رنگ، مزا، بو اور اس کا اپنا بہاو سب نظروں سے غائب ہوگئے۔ دریا کی خصوصیات اس کی خصوصیت ہوگئی۔ لیکن کیا اس سے کوزے کے پانی کی اصل حقیقت اور حقیقی اصلیت ناپید ہوگئی؟ کوزے کا پانی بہر حال ہے اور رہے گا۔

آب کوزہ چوں در آب جو شود
محو گرد دد روے و چوں او شود
وصفِ اوفانی شود، ذاتش بقا
زین سپس نے کم شود نے بدلقا

اس سے زیادہ گہری اور مغالطے میں ڈال دینے والی نظیر کی تحلیل کرو، اوصاف میں تفاوت ملے گا۔ ذات اس میں بھی قائم اور مستمر ہوگی۔ نطفہ اپنے ذاتی مادّے اور اپنی اصلی عضوی صورت کے لحاظ سے کتنی کم مایہ حقیقت ہے۔ لیکن نفس مدبر کی تاثیر اور خارجی غذاؤں سے اضافی مواد کو جذب کرتا چلا جاتا ہے اور یہ کم مایہ نطفہ نشو ونما پا کر پودے انسانی جسم کو سما لیتا ہے اور انسانی جسد کی تمام خصوصیتیں حاصل کر لیتا ہے بلکہ نطفہ فنا ہو جاتا ہے اور اس کے بجائے انسانی جسد موجود ہو جاتا ہے لیکن حقیقت کیا ہے؟ نطفہ اپنے اجزاے اصلیہ کے اعتبار سے برابر قائم ہے۔ غذا سے حاصل کیے ہوئے اضافی مادّے ان اجزا سے قرین

Marfat.com

ہیں نہ کہ اُس کے جواہر اصلیہ سے متحد اور عین یا ان میں سرایت اور حلول کیے ہوئے۔ ہاں ان کم مایہ اجزا نے اضافی مواد سے مل کر ان کا حجم اور اُن کی خصوصیات حاصل کر لی ہیں اور اپنی کم مائیگی اور صغر کی وجہ سے اپنا حجم اور اپنی خصوصیات نظروں سے محو کر دی ہیں۔ (207) فانی کی ذات میں دوسرے کے اوصاف کی نمود کی تعبیر زیادہ سے زیادہ قرب واتصال سے کی جا سکتی ہے اور اوصاف حق اور حلق کے مسئلے میں قرب و اتصال کی واحد صورت ''اتصالے بے تکیف بے قیاس'' ہے نہ کہ عام مکانی قرب واتصال، کیوں کہ باری تعالیٰ جسم اور جسمانیت سے مقدس ہے اور قرب واتصالِ مکانی کے لیے جسمانیت ضروری ہے۔

اے ایازِ گشتہ فانی ز اقتراب
ہمچوں اختر در شعاع آفتاب
بلکہ چوں نطفہ مبدل توبتن
تر حلول و اتحادِ مفتتن

اس بے کیف قرب کو اتحاد سے ہی تعبیر کیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ اتحاد وصف ہے اتحادِ ذات نہیں۔ فانی کی ذات کی تاریکی دور ہو کر باری تعالیٰ کی نورانیت حاوی ہو جاتی ہے اور وصفِ باری، ذاتِ فانی میں سرایت کر کے ایک وحدت اور اکائی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور سالک انا الحق پکار اٹھتا ہے۔ اس قسم کی وحدت بنے بغیر یہ نعرہ محض جھوٹا ادعا ہے اور اسی لیے لعنت ہے اور اوصاف حق کے انعکاس اور اتحاد کے ساتھ واقعیت اور رحمت۔

پس نشاید کہ بگوید سنگ انا
او ہمہ تاریکیے ہست وفنا
گفت فرعو نے انا الحق گشت پست
گفت منصورے انالحق، وبرست
آں انا،، رالعنۃ اللہ در عقب
ویں'انا' را رحمۃ اللہ اے محبّ
زانکہ اوسنگ سیہ بدایں عقیق
آں عدوِ نور بودو ایں عشیق

Marfat.com

ایں 'انا' ہو، بود درسر آے فضول
زاتحاد نور، نز راہِ حلول

غرض یہ کہ یہ فنا فانی کی ذات کی نیستی اور زوال نہیں بلکہ اس کی ہستی کا استمرار اور اس کی بقا ہے، لیکن دوسرے کی بقا اور آمد کے ساتھ اس طرح کہ اپنے اوصاف گم کیے اور دوسرے کی خصوصیات جذب کیں اور اتصال پیدا کیا۔

گرچہ آں وصلت بقا اندر بقاست
لیک ز اول آں بقا اندر فناست

اور نہ حلول ہے کہ ایک ذات دوسری ذات میں سرایت کر جائے، نہ اتحاد ہے کہ دو ذاتیں ایک دوسرے کی عین ہو جائیں اور ایک دوسری بعینہ ہو جائے، پھر نہ قرب مکانی ہو نہ وصل جسمانی اور پھر بھی ایک دوسرے کے اوصاف کو حاصل کر لے، یہ عقلاً ناقابلِ تصور ہے کیونکہ عقل نہ ذاتِ ممکن یا انائے مخلوق کی حقیقت سے واقف نہ اس کی امتیازی صفات کے زائل ہو جانے کا اس کو شعور۔ صفاتِ باری کی عکس ریزی اور ان کی فعالی اور تاثیر بھی اس کی دست رس سے باہر۔ چنانچہ وہ فنا اور بقا کو یا اتحاد اور عینیت سمجھ لیتی ہے۔ یا حلول و سرایت قرار دیتی ہے۔

مے فتد ایں عقلہا در افتقاد
در مغا کے در حلول و اتحاد

واقعہ یہ ہے کہ یہ احساس اور کشف کا مسئلہ ہے اس منزل سے گزرے بغیر نہ ذات کی اصلیت کھلتی ہے نہ فنا اور بقا کی حقیقی نوعیت۔ یہ خالص ذوقی حقائق ہیں، ان کو عقل سے واسطہ نہیں۔

لیک چوں من لم یذق لم یدر بود
عقل و تخیلاتِ او حیرت فزود
کے شود کشف از تفکر ایں 'انا'
ایں 'انا' مکشوف شد بعد الفنا

Marfat.com

ظاہری وحدت:

سالک صفاتِ خلق سے فنا ہو چکتا ہے تو صفاتِ حق اُس پر جلوہ فگن ہو جاتی ہیں اور وہی نمایاں ہوتی ہیں، سالک کا اپنا کچھ نہیں رہتا۔ وہ مردہ جیسا ہوتا ہے اور اُس کے پردے میں ذات احدیت عامل ہوتی ہے۔ پردے کے عقب سے صفات حق عکس ریز ہوتی ہیں۔ آواز اس کے منہ سے نکلتی معلوم ہوتی ہے، لیکن بولتا ہے کوئی اور، کان اس کے اور سننے والا دوسرا، آنکھیں اس کی اور دیکھنے والا الگ۔

مطلق آں آواز خود از شہ بود
گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود
گفت اور من زبان و چشم تو
من حواس و من رضا و خشم تو
رَو، کہ بی یَسْمَعُ و بی یُبصر توئی
سِر توئی چہ جائے صاحب سر توئی

ذاتیں الگ الگ ہوتے ہوئے، ما، اور من کا فرق رکھتے ہوئے گویا الگ الگ نہیں ہوتیں، فرق، یوں سمجھو کہ نہیں رہتا۔ حقیقی اثنینیت اور اصلی دوئی عملی وحدت میں چھپ جاتی ہے۔

آں ہلیلہ پروریدہ در شکر
چاشنیِ تلخیش نبود دگر
آں ہلیلہ رستہ از ما و منے
نقش دارد از ہلیلہ طعم نے

سالک اپنے آپ کو کھو کر اس کا ہو جاتا ہے تو وہ سالک کا ہو جاتا ہے اور 'من' 'و' 'او' کا پردہ گویا نہیں رہتا۔

چوں شدی (208) 'من کان للہ' از ولہ
من ترا باشم کہ کان اللہ لہ

Marfat.com

اور اللہ کے اس کا ہو جانے کے حدود یہاں تک پہنچ جاتے ہیں کہ خود وہ بھی۔

گو توئی ، گویم ترا گا ہے منم
ہر چہ گویم آفتابے روشنم

یہ تقرُب یک طرفہ نہیں ہوتا، یہ وہ ہے تو وہ یہ۔

چوں شکر گردی ز تاثیرِ وفا
پس شکر کے از شکر باشد جدا

لیکن یہ حقیقی عینیت نہیں، 'توئی' واقع میں اپنی جگہ ہے اور 'من' اپنی جگہ۔ مشکوٰۃ اور طاقچہ وہی 'تو' ہے، چراغ، توئی، ہے لیکن روشنی اس کی نہیں۔ آفتابِ عالمتاب کی روشنی ہے جو 'تو' کے دریچے سے طلوع ہو رہی ہے اور دنیا کو منور کر رہی ہے اور دشواریوں کو دور کر رہی ہے، جہاں پڑتی ہے وہاں تاریکیوں کی کایا پلٹ دیتی ہے۔

ہر کجا تابم زمشکوٰتت دمے
حل شد آنجا مشکلاتِ عالمے

اور جب اپنی خودی اور اپنا 'من'' محو ہو گیا تو ساری خودیاں اور سب 'من' وہی ہی وہ ہو گئے۔ جو اپنا نہیں رہا وہ سب کا ہو گیا اور سب ہو گیا، دوئی جاتی رہی۔

ہر کہ بے 'من' شد ہمہ 'منہا' خود اوست
یار جملہ شد چو خود رانیست دوست

یہ صرف اوصاف کی محویت ہے، حقیقتوں کا عدم نہیں، حقیقتیں اپنی جگہ سب ہیں اور یقیناً ہیں۔

چوں زحرف و صورت ودم یکتا شود
آں ہمہ راہگذار دودریا شود
حرف گوئی، حرف نوشی حرفہا
ہر سہ جاں گردند اندر انتہا
نان دہند و نان ستاں و نان پاک
سادہ گردنداز صور گردند خاک

Marfat.com

لیک معنی شان بودد رسہ مقام
درمراتب ہم مُمیز ہم مدام
خاک شد صورت و لے معنی نشد
ہرکہ گوید شد تو گوئیش نے، نشد

لیکن حقائق اگر سالک کی نظروں سے غائب نہ ہوئے اور وہ 'من' 'ما' کے فرق کو سینے سے لگائے ہے اور دوئی اس کی آنکھوں سے نہیں دور ہوئی تو وہ درِ وحدت سے دھتکار دیے جانے کا سزاوار ہے۔

مرغ خویشی، صید خویشی، دام خویش
صدر خویشی، فرش خویشی، بام خویش

یہ کثرت 'تو' اور 'او' کی تفریق کا طلسم ہے، فنائے 'تو' سے یہ طلسم ٹوٹا اور وحدت ہی وحدت ہے۔

خود ہم او آب سب وہم ساقی و مست
ہر سہ یک شد چوں طلسم تو شکست

بس تو ہے، میں نہیں، اس لئے تو ہی کہہ، تو ہی سُن اور تو ہی رہو۔

ہم بگو تو، ہم تو بشنو، ہم تو باش
ماہمہ لاشی ایم با چندیں تراش

یا پھر میں ہوں اور تو نہیں۔ عرب بھی میں اور شاہ یا حق بھی میں، وحدت دوطرفہ ہوتی ہے۔

ہم عرب ما، ہم سبو ما، ہم ملک
جملہ مایؤ فکُ عَنۂُ من اُفِک

اس ظاہری وحدت کا منشا حال ہے۔ تعبیریں احوال کے اظہار کے وسائل، وحدت اگر فانی کا حل نہیں ہے اور اس نے 'ما' اور من کو فنا کر کے 'من' 'و' 'تو' سے رہائی حاصل نہیں کر لی ہے تو اس قسم کے نعرے گمراہی بلکہ کفر ہیں، حسین بن منصور نے 'انا الحق' کہا، یہ اس کی اپنی واقعی حالت کی تعبیر تھی اس لیے نور اور روشنی تھی۔ فرعون نے "انا ربکہ الا علی" کہا تو

Marfat.com

یہ اس کا واقعی حال نہ تھا، جھوٹا اِدّعا تھا اس لیے ظلمت اور جھوٹ تھا۔

ہر عبارت خود نشانِ حالتے ست
حال چوں دست و عبارت آلتے ست

عبارت کا اصل محرک حال ہے جو اظہار پر مضطر کر دیتا ہے، حال کا جبر تھا اور اسی لئے۔

بود انا الحق در لب منصور نور
بود انا اللہ در لب فرعون زور

صفاتِ خلق سے فنا ہو کر صفاتِ حق یا وجہِ وحدت میں بقا کے بعد سالک ہلاکت اور فساد سے محفوظ ہو جاتا ہے، انسانی خصوصیات اور جسدی اوصاف کا اس کی ذات میں اثر نہیں رہتا۔ جسمانی عیوب و نقائص سے ذات الگ ہو جاتی ہے اور اس پر اس کی تاثیر کارگر نہیں ہوتی۔

ہر کہ اندر وجہ ما با شد فنا
کُلّ شَیْءٍ ھالِکٌ نبود وُرا
زانکہ درِ الّاَ ست او، از لا گذشت
ہر کہ درالاست، او فانی نگست

فنائے صفاتِ حق:

شیخ قشیری کے بیان کے مطابق صفاتِ حق فنا ہوتی ہیں تو شہودِ حق کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ سارے حواس اور نطق و قیل و قال سب جاتے رہتے ہیں۔

شد حواس و نطق بے پایانِ ما
محو نور دانش سلطان ما

ماسوا اللہ کی نفی ہو جاتی ہے اور حق ہی حق مشہود ہوتا ہے، ذات اور صافت سب محو ہو جاتے ہیں۔

رخت خود رامن زرہ برداشتم
غیرِ حق رامن عدم انگاشتم

Marfat.com

مشاہدۂ حق کی علامتیں موجود ہوتی ہیں اور خود محو ہوتے ہیں۔ یہ بزرگ بارگاہ خاص کے صدر نشین ہیں۔ عرش و کرسی سے مرتبے میں زیادہ اور فضائے لامحدود سے ماورا۔

برتر انداز عرش و کرسی و خلد
ساکنانِ مقعدِ صدق خدا
صد نشاں دارند و محو مطلق اند
چہ نشان بل عین دیدار حق اند

بارگاہ ایزی کی عظمت اور جلالت سے ہوش و حواس گم، زبان بے قابو اور الفاظ پر ضبط نہیں۔ مولانا نے شیخ بایزید بسطامی کی کیفیت کو بیان کیا ہے۔

بامریداں آں فقیر محتشم
بایزید آمد کہ نک یزداں منم
گفت مستانہ عیاں آں ذوفنون
لا الٰہ اِلَّا انا، ہا! فَاعْبُدُوْنِ

اس حالت کے گزرنے کے بعد لوگوں نے ان شطحات کا اُن سے ذکر کیا۔ شیخ نے انہیں ہدایت کی کہ اگر اس قسم کے کلمات آئندہ سنیں تو فوراً قتل کر دیں۔ شیخ پر پھر یہی علالت طاری ہوئی اور۔

عقل را سیل تحیر در ربود
زاں قوی تر گفت کا دل گفتہ بود
نیست اندر جُبہ ام الا خدا
چند جوئی بر زمین و بر سماء

مریدوں نے تعمیل ارشاد کی، چھریاں، تلواریں لے کر دوڑے، جس نے چھری ماری اُس کے اپنے بدن سے خون کے فوارے چھوٹ گئے اپنا ہی بدن خستہ و مجروح ہوا اور شیخ محفوظ، صحیح سالم۔ ان پر کوئی حملہ کارگر نہ ہوا۔

ہر کہ اندر شیخ تیغے مے خلید
باز گونہ از تن خود مے درید

Marfat.com

یک اثر نے برتن آں ذوفنون
واں مریداں خستۂ و غرقاب خوں

اور لوگوں کو کہنا پڑا کہ۔

ایں تن تو گرتن مردم بدے
چوں تنِ مردم ز خنجر گم شدے

شیخ اکبر نے اس کیفیت کی توجیہہ عبدیت والوہیت کے درمیانی مقام سے کی ہے، اپنے اور ماسوا کے درمیان باری تعالیٰ بندے کو کھڑا کر دیتا ہے۔ بندہ باری تعالیٰ کے لیے آئینۂ ہستی ہے، شیخ اسی مقام میں تھے اور ان کا مطلب یہ تھا کہ جبہ، ہستی یا اس آئینے میں وہی ہے جس کا اس میں عکس پڑ رہا ہے اور یہ سچ تھا مگر ایک خاص حد تک یعنی اس حد تک کہ اس صورت کے ظہور میں ناظر یعنی حق تعالیٰ کی ہستی کو بھی دخل ہے، لیکن واقع میں آئینے کی یہ صورت خود نظار اور حق نہیں ہے اور نہ یہ صورت خود آئینہ ہے۔ آئینہ بالکل الگ حقیقت ہے۔ ہاں اس صورت میں خود آئینے کے پہلوؤں اور اس کی کمیت اور قرب و بعد وغیرہ کو دخل ہے، گویا شیخ اس کور بودگی حواس یا غلبۂ حق کا نتیجہ نہیں قرار دیتے اور چونکہ بایزید ایسے مقام پر تھے جہاں ماسوا اللہ اور حق تعالیٰ میں ان کی ذات حجاب تھی، اب اُن کا جبہ تھا اور وجود حق، باقی سب محجوب۔ (209)

مولانا نے اس کیفیت کی تصویب فنائے شخصیت اور غلبہ حق سے کی ہے کہ بندے کی شخصیت محو ہوگئی اور حق کا اس پر تسلط ہوگیا، اب یہ کہنا بایزید کا کہنا نہ تھا بلکہ اُن کی زبان سے خود باری تعالیٰ ناطق تھا۔

گرترا از تو بکل خالی کند
تو شوی پست او سخن عالی کند
گرچہ قرآں از لب پیغمبر ست
ہر کہ گوید، حق نگفت او کافرست

شیخ اکبر سالک کے تمام ان اثرات کے احاطے سے نکل جانے کو جن کا تعلق سالک کی

Marfat.com

ذات کی موجودگی سے ہو، فنائے ذات کی ایک خاص صورت قرار دیتے ہیں۔ اس میں مشہود ہی مشہود رہتا ہے۔ لیکن اس فنا میں ان کے نزدیک مشہود کی تخصیص نہیں۔ مشہود ذاتِ حق ہو یا کوئی کائنات۔ مولانا کی اس مثال کو شیخ کی اس خاص فنا میں بسہولت شامل کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں مولانا نے غلبۂ حق کی صراحت کردی ہے گویا مولانا کے نزدیک یہ مشہودیت حق کی صورت ہے۔ شیخ اکبر بھی اپنی خاص فنا میں مشہودیتِ حق کے منکر نہیں مگر مولانا کے یہاں غیر حق کی مشہودیت کی مجھے کوئی مثال نہیں ملی اور ایسی مثال کے ملے بغیر یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ شیخ بایزید کی فنا کو شیخ اکبر کی فنا میں شامل کرتے ہیں یا اسے تسلیم کرتے ہیں اور اس سے متاثر ہیں۔

مشاہدۂ حق کی بے خودی سے سالک خودی میں آتا ہے اور ہوش و حواس درست ہوتے ہیں تو وہ ایسے رازوں اور حقائق سے واقف ہوتا ہے جن کی دوسروں کو خبر نہیں ہوتی، درون بارگاہ اُس کی دید ہے جب کہ دوسروں کی شنید، اس نے حقیقت کا، اس میں فنا ہو کر براہ راست مشاہدہ کیا ہے اور دوسروں نے سنا ہے۔

مردہ است خود شدہ زندہ برب
زاں بود اسرار حقش در دو لب

اور کبھی کبھی اس کے منہ سے ایسی باتیں نکل جاتی ہیں جو اہلِ شنید کے لیے اچنبھے کا باعث ہوتی ہیں اور وہ چونک جاتے ہیں ورنہ عام یہی ہے کہ رازدانِ بارگاہ کی زبانیں سی دی جاتی ہیں اور ان پر مہر لگا دی جاتی ہے۔

ہر کرا اسرار حق آموختند
مہر کردند و ہانش دوختند

اور وہ اتنا ہی کہتے ہیں جتنے کی اجازت ملتی ہے اور جتنے کا حکم ہوتا ہے بلکہ ان کا کہنا، سننا اُن کا نہیں، اُن کے پردے میں کوئی دوسرا ہوتا ہے۔

گفتِ شان و نفسِ شان و نقشِ شان
جملہ جانِ مطلق آمد بے نشاں

Marfat.com

فنائے شہود:

بقول شیخ قشیری استغراق و استہلاک سے شہود حق کا زوال ہو جاتا ہے۔ اس فنا میں ہوش و خرد سب گم ہو جاتے ہیں۔ راہی جمالِ ذی الجلال میں غرق اور نابود ہو جاتا ہے۔ استغراق اور ہوشیاری متضاد ہیں۔ عقل و ہوش اور استغراق یہ گناہ ہے۔

راہِ فانی گشتہ راہِ دیگرست
زانکہ ہُشیاری گناہِ دیگرست

شیخ ابوالعباس سیاری کا تجربہ یہ ہے کہ جو جمالِ حق میں مشغول ہیں وہ لذّت و سرور سے نابلد ہیں، باری تعالیٰ کے متعلق ان کی گفت و شنید سلب ہو جاتی ہے۔ گفت و شنید مشاہدہ نہیں جمالِ احدیت کا حجاب ہے۔ غالباً شیخ کی مراد اس مشاہدے سے مشاہدۂ حق میں استغراق ہے۔ استغراق میں محویت طاری ہو جاتی ہے۔ مولانا نے بھی اس تجربے کو بیان کیا ہے لیکن اتنے اضافے کے ساتھ کہ یہ بے التذادی اپنی جگہ خود ایک قسم کی لذّت ہے۔ یہ بزرگ تمام لذّتوں سے بے تعلق ہوتے ہوئے بھی ایک طرح کی لذت محسوس کرتے ہیں، گویا استغراق اور استہلاک خود سرور اور لذّت ہے اور اس کو وہی محسوس کرتا ہے جس پر یہ کیفیت گزرتی ہے۔

گرچہ از لذات بے تاثیر شد
لذّلے بود او ولذّت گیر شد

جمالِ حق کا مشاہدہ غالب آ جاتا ہے اور یہ بحر جمال میں غرق ہو کر نابود ہو جاتے ہیں۔

ہر کہ او مغلوب شد مرحوم گشت
در بحار رحمتش معدوم گشت

یہ ایسے معدوم اور فانی ہیں کہ باری تعالیٰ کا دریائے جود ان پر موجزن ہے، کسی کو ان پر سبقت اور غلبے کا یارا نہیں، پوری کائنات زیرنگیں جو چاہیں جیسا چاہیں کریں، ہر طرح متصرف۔

Marfat.com

نے چناں معدوم کر اہلِ وجود
ہیچ بروے چربد اندرگاہ جود
بلکہ والی گشت موجودات را
بے گمان و بے نفاق و بے ریا
بے مثال و بے مکان و بے نشاں
بے زمان و بے چنین و بے چناں
بے شکال اندر سوال و در جواب
دم مزن، واللہ اعلم بالصواب

اس کیفیت کی حقیقی نوعیت کون بتا سکتا ہے، جو بتاتے ان کی اپنی ہی خبر نہیں، نہ نام، نہ نشان، نہ پتا نہ مقام، نہ کوئی سوال نہ کہیں سے جواب۔ یہاں دم مارنے کی نہ جگہ نہ کسی کو مجال، بس اللہ باقٍ والکل فانٍ۔

واللہ اعلم بالصّواب والیہ المرجع و المآب

☆......☆......☆

Marfat.com

حوالہ جات

(1)...... یہ پورا بیان مولانا ابوالحسن علی کی ''تاریخ دعوت وعزیمیت'' حصہ اول، فتنہ تاتار اور اسلام کی ایک نئی آزمائش، ص 378-400 سے ماخوذ ہے۔

(2)...... سوانح مولانا روم، از علامہ شبلی نعمانی ص 22

(3)...... سوانح مولانا روم از علامہ شبلی ص 23-22

(4)...... اولیری نے ''عربی فکر اور تاریخ میں اس کا مقام'' ص 205 میں بیان کیا ہے کہ نظری تصوف کی ذوالنون مصری سے ابتدا ہوئی اور رومی پر اس کا خاتمہ ہوگیا۔ بعد کے مصنفین کے یہاں اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ ان کی تعلیمات کو نئے نئے اسلوبوں میں پیش کردیں۔

(5)...... سوانح مولانا روم۔ ص 22-21

(6)...... نفحات الانس ص 273۔

(7)...... رسالہ در تحقیق احوال وزندگانی جلال الدیم محمد ص 15۔

(8)...... رسالہ در تحقیق احوال وزندگانی مولانا جلال الدین محمد ص 33۔

(9)...... قونیہ انقرہ سے جنوب کی طرف ڈیڑھ سو میل کی مسافت پر ہے۔ واسطی اناطولیہ کے بے آب وگیاہ پہاڑی علاقے میں۔ 3320 فٹ بلندی پر چھوٹی سی سرسبز وادی میں یہ بستی واقعہ ہے۔ کم وبیش 54 ہزار کی آبادی ہے، اکثر پرانی مسجدیں، مدرسے، محل سرائیں اور درگاہیں ویران ہوچکی ہیں، کچھ مقفل ہیں اور کچھ شکستہ حالت میں پڑی ہیں۔ (''قونیہ'' از میاں بشیر احمد، ہمایوں جنوری 1951ء)

(10)...... اردو ترجمہ مناقب العارفین ص 49۔

(11)...... مناقب ص 52، ص 376۔

Marfat.com

(12)...... چلپی ترکی لفظ ہے جو شہزادوں، عالموں اور پیروں کے لیے تعظیماً استعمال ہوتا تھا، پھر سلسلہ مولویہ کے مشائخ تک محدود ہو کر رہ گیا اور غالباً آج کل مشائخ کی بھی قید نہیں رہی، مولانا کا پورا خاندان چلپی کہلاتا ہے (قونیہ از میاں بشیر احمد) چلپی حسام الدین اس سلسلے کے پہلے بزرگ ہیں جو چلپی کہلائے۔ اس کی اصل چلیپا بمعنی صلیب ہے جو پہلے پادریوں کے لیے اہلِ صلیب کے معنی میں بولا گیا اور پھر عام ہو گیا یا کردی لفظ جلب بمعنی خدا سے ماخوذ ہے اور اس کے ابتدائی معنی اہل اللہ ہیں، جیم کے بجائے چے ترکی لہجہ ہے یا بہر حال نسبتی ہے۔

(13)...... مناقب ص 314۔

(14)...... مناقب ص 14، 315۔

(15)...... مناقب ص 319۔

(16)...... نفحات الانس، ذکر رومی ص 300۔

(17)...... مناقب ص 52, 153, 203, 305,304

(18)...... ایضاً ص 275, 495

(19)...... ایضاً ص 132, 301, 447

(20)...... مقالۂ قونیہ از میاں بشیر احمد، ترکی میں پاکستان کے سفیر مطبوعہ ہمایوں جنوری 1951ء

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

(22)...... بدیع الزماں فروزاں فر، استاذ دانشگاہ طہران در ''رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد'' ص 173

(23)...... صاحب المثنوی از تلمذ حسین ص 239۔

(24)...... رسالہ در تحقیق احوال و زندگانی ص 169۔

Marfat.com

(25)......رسالہ سپہ سالار۔ص 23۔

(26)......مناقب ص 405۔

(27)......ایضاً ص 442۔

(28)......ایضاً ص 125۔

(29)......مناقب ص 41۔

(30)......رسالہ در تحقیق احوال وزندگانی۔ص 36۔

(31)......رسالہ در تحقیق احوال وزندگانی ص 98۔

(32)......مثنوی سلطان ولد شامل صاحب المثنوی ص 490۔

(33)......رسالہ سپہ سالار ص 14۔صاحب المثنوی ص 116۔

(34)......مناقب ص 252,253۔

(35)......مناقب ص 167۔

(36)......ایضاً ص 125۔

(37)......ایضاً ص 252۔

(38)......ایضاً ص 253۔

(39)......مناقب ص 370-369

(40)......شرح فصوص نابلسی جلد دوم ص 98۔

(41)......تاریخ بغداد از خطیب بغدادی، جلد ہشتم ص 125۔ گیتا میں کرشن جی کی زبانی تین موقعوں پر کہا گیا ہے کہ ''میں ستیہ ہوں'' حسین بن منصور کئی سال ہندوستان میں رہے ہیں۔ خطیب بغدادی نے جو اشعار حسین بن منصور کے نقل کئے ہیں ان سے ہندوستان کے اوتار، کا تصور بسہولت اختراج کیا جاسکتا ہے۔

(42)......تذکرۃ الاولیاء از عطار ص 437۔

(43)......مکتوبات امام ربانی، مکتوب اول دفتر دوم ص 5-4۔

(44)......فتوحات مکیہ جلد دوم، باب 321۔

(45)......مثنوی دفتر چہارم، نامی پریس ص 170۔

Marfat.com

(46)......الدرۃ الفاخرہ از مولانا جامی شامل اساس التقدیس ص 253۔

(47)......تفصیل کے لیے میرا مقالہ ''ابن عربی کا وحدۃ الوجود'' مطبوعہ ''نذر ذاکر'' ملاحظہ ہو۔

(48)......مناقب ص 302۔

(49)......نفحات الانس ذکر نجم الدین رازی ص 281۔

(50)......سوانح مولانا روم ص 6۔

(51)......سوانح مولانا روم ص 6۔

(52)......مقالہ دربارہ منابع تحقیق در احوالِ رومی، از ڈاکٹر محمد جعفر مجوب، استاذ دانش گاہ تہران، مطبوعہ شمارہ 155، از ''ہنر و مردم'' پور ماہ 1357ء

(53)......علم الکلام ص 63-61۔

(54)......یہ سب عقائد شرح مواقف کے پانچویں موقف کے مراصد و مقاصد سے ماخوذ ہیں۔ ص 662-565

(58)......ایضاً

(56)......شرح مواقف ص 278۔

(57)......فیہ مافیہ ص 213 -212۔

(58)......مابعد الطبیعیات از ارسطو کتاب دوازدہم viii-vi

(59)......شرح اشارات ص 225، 19، 31، 32

(60)......شرح مواقف ص 268

(61)......فیہ مافیہ ص 108۔

(62)......فیہ مافیہ ص 108۔

(63)......فیہ مافیہ ص 213۔

(64)......فیہ مافیہ 231۔

(65)......شرح مواقف ص 581۔

(66)......فصوص الحکم، فص کلمۃ قلبیہ فی کلمہ شعیبیہ ص 72/2 (شرح نابلسی)

Marfat.com

(67)......فیہ مافیہ ص 45۔

(68)......نور و ظلمت کے حجابات کہیں ستر اور کہیں ہزار بعض اختلافات کے ساتھ، طبرانی، ابن حبان و مسلم۔

(69)......فیہ مافیہ ص 121۔

(70)......بھرپور سبب یا علتِ تامہ ایسا سبب ہے جس کا ہونا معلول کا ہونا ہو، زمانی تقدیم و تاخیر کے بغیر، مثلاً ہاتھ کی حرکت ہاتھ میں لی ہوئی کنجی کی حرکت کی علت تامہ ہے۔

(71)......شرح اشارات ص 221/1

(72)......ایضاً ص 241/2

(73)......ایضاً ص 234, 235......44/2, 53/2

(74)......ارسطو کی مابعد الطبیعات حصہ دوم کتاب دوازدہم، خصوصاً ص 145 سے ص 151۔ فعلیت و قوت کی تفصیل کے لیے کتاب نہم حصہ اول، شرح مواقف، الہیات، بحث صفاتِ تشبیہی۔

(75)......شرح مواقف ص 625۔

(76)......شرح مواقف ص 611-610

(77)......معتزلہ اختیاری افعال کو بندوں کی خلق قرار دیتے ہیں لیکن ایسے افعال جو براہ راست بندوں کے نہیں بلکہ وہ ان کے فعلوں سے عواقب اور نتائج کے طور پر پیدا ہوتے ہیں، موالید کہتے ہیں۔ ایک شخص بالارادہ اپنا ہاتھ ہلاتا ہے اس کے ہاتھ کی حرکت سے غیر ارادی طور سے اس کے ہاتھ کی کنجی حرکت کرتی ہے۔ یہ بندے کی خلق نہیں اس کے فعل کی تولید ہے اور یہ حرکت ہاتھ کی حرکت کی مولود ہے۔ یہ موالید بندے کے اختیاری فعل سے وجود میں آتے ہیں، اس لیے اس فعل کی ذمے داری بندے پر عائد ہوتی ہے، قاتل کا اپنا فعل اختیاری تلوار مارنے تک محدود ہے، گردن کٹ جانا اور مر جانا براہ راست اس کا فعل نہیں، لیکن اس کے فعل کا نتیجہ اور انجام ہے۔ اس لیے وہ قاتل ہے اور اس پر قتل کی ذمہ داری ہے۔ اشاعرہ تولید کے قائل نہیں، وہ موالید کو بھی باری تعالیٰ کی خلق کہتے ہیں، قتل کی ذمہ داری ان کے نزدیک بھی قاتل کی ہے، لیکن کسب کی وجہ سے نہ کہ خلق اور تولید کی وجہ

Marfat.com

سے (شرح مواقف ص 632) یہی مولانا کا مسلک ہے۔

فعل را در غیب اثر ہا زادنی ست

وان موالیدش بحکم خلق نیست

بے شریکے جملہ مخلوق خدا ست

آں موالید ارچہ نسبت شان بما ست

زید پرانید تیرے سوے عمر

عمر را بگرفت تیرش، ہمچونمر

مدتے سالے ہمیں زائید درد

درد ہارا آفرینَد حق نہ مرد

زان موالید وجع چوں مرد او

زید رازا دل سبب قتال گو

(78)......نظم الفرائد شیخ زادہ ص 70,71

(79)......المحصل للامام الرازی ص 144۔

(80)......الاقتصاد ص 45۔

(81)......تفسیر کبیر از امام رازی بحوالۂ شرح فقہ اکبر از ملا علی قاری ص 50۔

(82)......شرح مواقف ص 625۔ تقریب المرام شرح تہذیب الکلام ص 167/6

(83)......نظم الفرائد شیخ زادہ ص 73، شرح فقہ اکبر ص 50۔

(84)......اسٹاؤٹ کی دستور نفسیات، باب نہم، ''رضا کارانہ فیصلہ'' پیش نظر ہے اور بڑی حد تک وہی ماخذ ہے۔

(85)......فیہ ما فیہ ص 73۔

(86)......الطبرانی بسندہ عن ابن عباس۔

(87)......مولانا کے آخری سات شعروں کی تشریح و تاویل ان کے اس خیال کو سامنے رکھ کر کی گئی ہے جو فیہ ما فیہ ص 73 اور مثنوی کے بعض اشعار میں انہوں نے ظاہر کیا

Marfat.com

ہے لیکن یہ اشعار اور بعض دوسرے اشعار بظاہر مولانا کے اس موقف کے خلاف ہیں۔ فیہ ما فیہ 165 میں مولانا نے جو کچھ کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا وقدر میں مولانا اشاعرہ کا پورا اتباع کرتے ہیں، قضا وقدر افراد کے تفصیلی اعمال پر حاوی ہے اور افراد کا ان کے خلاف اختیار اور تدبیریں سب بے معنی ہیں، اگر مولانا کا حقیقی موقف یہی ہے تو ان جیسے اشعار کو ان کے ظاہری معانی پر رکھنا ہی صحیح ہے، لیکن مولانا کے ان متضاد موقفوں کی تطبیق بہت مشکل ہو جائے گی۔

(88)......الشفا، رالفن الثالث عشر، فصل فی العغایۃ، المقالہ التامعہ ص 158، ب محفوظ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور، شرح مواقف ص 644, 643۔

(89)......شرح مواقف ص 244۔

(90)......نظم الفرائد شیخ زادہ ص 30-29۔

(91)......شرح مواقف ص 644۔

(92)......ایضاص 630۔

(93)......ایضاص 631۔ شرح عقائد جلالی ص 46/1 محفوظہ کتاب خانہ قاضی صاحب رام پور۔

(94)......الاقتصاد للغزالی ص 45۔

(95)......نظم الفرائد 62۔

(96)......شرح موافق ص 244۔

(97)......نظم الفرائد ص 62۔

(98)......شرح مواقف ص 641-640

(99)......شرح مواقف ص 642۔

(100)......میں اس کی تخریج نہیں کر سکا، عقائد کی کتابوں میں بطور کلیہ ذکر کیا جاتا ہے۔

(101)......الطبرانی فی الکبیر۔

(102)......شرح مواقف ص 89-587

Marfat.com

(103)......شرح مواقف ص 657-656

(104)......شرح مواقف ص-644

(105)...... شرح مواقف ص 670-665-663 نظم الفرائد ص 36 (ذیلی حاشیہ)

(106)......لا اصل لہ (العراقی)

(107)......شرح مواقف ص 65-666

(108)......شرح مواقف ص 663۔شرح عقائد النسفی، مطبع محمدی ص 11۔

(109)......مقدمہ شرح نصوص از دادو قیصری، فصل ہشتم، مخطوطہ کتاب بخانہ قاضی صاحب رام پور۔

(110)...... میں تخریج نہیں کر سکا۔

(111)......میں تخریج نہیں کر سکا۔

(112)......میں تخریج نہیں کر سکا۔

(113)......غالباً لولاک لما خلقت الا فلاک سے استخراج ہے۔ وقال الصغانی موضوع المصنوع ص 22۔

(114)......اخرج بن راہو یہ وابن ابی شیبہ من مکحول من حدیث طویل ونحن الآ خرون السابقون یوم القیامۃ خصائص کبریٰ ص 209/2۔

(115)......من روایۃ احمد وابی یعلی عن ابن عباس و بیدی لواء الحمد ولافخر آدم فمن دونہ تحت لوائی ولافخر، خصائص ص 220/2

(116)......یہ مولانا کا تفرد ہے جمہور مفسرین کے نزدیک یہ خطاب باری تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

(117)......ابونعیم کی ابوامامہ سے روایت میں غراب ہے، عقاب یا عراب کا مکالمہ یا علم غیب کے متعلق اس روایت میں کوئی ذکر نہیں، روایت اتنی ہے ''دعا رسول اللہ بخفیہ فلبس احمد ھاشم جاء غراب فاحتمل الآ خر فرمی بہ فخرجت منہ حیۃ فقال رسول اللہ من کان یومن باللہ والیوم الاخر فلا یلبس خفیہ حتی ینفضھما خصائص 65/2۔

Marfat.com

(118)......''انی لاجد نفس الرحمٰن من جانب الیمن'' احمد عن ابی ہریرۃ۔

(119)......الدیلمی فی مسند الفردوس عن ابن عباس۔

(120)......فیہ مافیہ ص225۔

(121)......''انا اولیٰ بالمؤمنین من انفسم'' الجامع الصغیر للسیوطی ص 270۔ نیز قرآن مجید ''النبی اولیٰ بالمؤمنین'' الخ واز واجہ امھاتھم سے آپ کا والد ہونا مستنبط ہوتا ہے۔

(122)......غالباً اشارہ ہے ''انا من اللہ والمؤمنون منی'' کی طرف، وقال ابن حجر لا اعرفہ، الفوائد المجموعہ ص183۔

(123)......مجھے نہیں ملی۔

(124)......مقدمہ شرح نصوص از داؤد قیصر، فصل ہشتم۔

(125)......ایضاً ص172-171۔

(126)......شرح مواقف ص704۔

(127)......فیہ مافیہ ص132۔

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

(129)......خالص نیستی، نہ صورت نہ مادہ، بے تعین اور بے تعدد، عدم بسیط کہلاتی ہے۔ یہ کسی خاص ہستی میں کسی دوسری ہستی کا عدم نہیں بلکہ عدم ہی عدم ہے کسی خاص موجود سے دوسری ہستی یا ہستیوں کی نیستی عدم مرکب کہلاتی ہے۔ یہ متعین اور ممتاز ہوتا ہے۔ مثلاً عمرو کی ہستی زید کی نیستی ہے اور اپنی جگہ عمرو کی صورت میں ہست ہے۔

(130)......ملاحظہ ہو میرا مقالہ ''ابن عربی کا وحدت وجود'' بحث خلق وتکوین، مطبوعہ نذر ذاکر۔

(131)......قال ابن تیمیہ انہ لیس من کلام النبی صلے اللہ علیہ وسلم ولا یعرف لہ، سند صحیح ولا ضعیف وتبعہ الزرکشی وشیخنا۔

(132)......فیہ مافیہ ص45، 146، 149۔

(133)......ایضاً ص145۔

Marfat.com

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

حقیقت کے مقابلے میں باطل، خیال ہی خیال۔

کاندریں چشم منیر نے زوال
از حقایق راہ کے یا بد خیال
چشم ادخانہ خیال ست و عدم
نیستہارا ہست بیند لاجرم

معنویت اور اثر، حقیقت کا شائبہ رکھنے والا تصور!

پس مگو خیال ست و ضلال
بے حقیقت نیست در عالم خیال

مخفی اور مستور حقیقت، غیر حسی واقعیت۔

لیک این نامہ خیال ست و نہاں
واں شود در حشر اکبر بس عیاں

عزم وارادہ، پختہ خیال۔

ہر خیالے کو کند در دل وطن
روز محشر صورتے خواہد شدن

شک، وہم وگمان:

مریقین راچوں عصا حق حلق داو
تا بخورد وہر خیالے راکہ زاد

نقشہ اور منصوبہ:

چیست اصل ومایۂ ہر پیشۂ
جز خیال و جز عرض و اندیشۂ

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

Marfat.com

تا کہ ساز و جان پاک از سر قدم
سوئے عرصہ و در پہنائے عدم
عرصۂ بس باکشادو با فضا
دین خیال دہست یا بد زونوا

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

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

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

باز ہستی تنگ تر بود از خیال
زاں شود دروے قمر ہمچوں ہلال

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

علت تنگی ست ترکیب وعدد
جانب ترکیب حسہا مے کشد

شیخ اکبر عما یا نفس رحمان کو خیال کہتے ہیں۔ شیخ اکبر کا عما یا خیال کائنات کا مکان یا ظرف ہے۔ اسی میں موجودات کی واقعی یا حسی ہستی کا ظہور ہوتا ہے۔

مکان رکھنے والے موجودات کی مکانی حیثیت اور بے مکان موجودات کی مکانت اور مرتبہ عما میں موجود ہو جانے سے ہوتا ہے۔ جہاں تک میری تلاش کا تعلق ہے مثنوی یا ''فیہ مافیہ'' میں خیال کا استعمال کائنات کے مکان یا ظرف کی حیثیت نہیں ہوا ہے۔

Marfat.com

جوہر ایسی حقیقت ہے جو بطور خود اور مستقل موجودگی رکھتا ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے قائم ہو، عرض ایسی حقیقت جو کسی مستقل حقیقت کے سہارے اور اس کی تابع اور وصف کی حیثیت میں موجود ہو، اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے دوسری میں ہو کر پایا جائے۔ جسم جوہر ہے اور اس کی سیاہی یا سپیدی، اس کی لمبائی چوڑائی عرض ہے۔

جوہر آں باشد کہ قائم با خودست
واں عرض باشد کہ فرع اوشدست

چنانچہ اجسام واجاد جوہر ہیں اور فعل وعمل اور وصف عرض۔

مزد مزدوران۔ نمے ماند بکار
کان عرض، دیں جوہرست و پایدار

اشاعرہ اس عرض کی بقا کے منکر ہیں اور تجدد امثال کے قائل ہیں (شرح مواقف ص 243) مولانا بھی اشاعرہ کے مسلک کے حامی ہیں انہوں نے کہا ہے کہ یہ عرض "چونکہ لایبقی زمانین" انتفاء۔"

مولانا نے جوہر کو مقصود بالذات، اصل مقصد اور حقیقی غایت کے لیے اور عرض کو مقصود بالعرض، بالواسطہ مقصود، ایسی شے جس کے وجود پر اصل مقصد موقوف ہوا اور طفیلی کے لیے بھی استعمال کیا ہے۔ "پس طفیل آمد عرض، جوہر غرض" انسان چونکہ اصل مقصد آفرینش ہے اس لیے جوہر ہے، افلاک اور دوسری موجودات کی خلق انسان کے لیے ہے، اس لیے سب عرض ہیں۔

جوہرست انسان و چرخ اور اعراض
جملہ فرع و سایہ اندو غرض

پھر انسان میں بھی دل اصل ہے، یہ مضغہ، گوشت نہیں بلکہ لطیفۂ ایزدی جس کی حقیقت نورانیت ہے اور جلوہ گاہ الٰہی ہے۔

دل نباشد غیر آں دریائے نور
دل نظر گاہِ خدا، و آنگاہ کور؟

کیوں کہ کائنات کی آفرینش کا اصل مقصد یہی دل ہے، کائنات عرض ہے اور یہ دل جوہر۔

Marfat.com

پس بود دل جوہر و عالم عرض
سایۂ دل چوں بود دل را غرض

(135)۔مولانا نے صورت کو معنی کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ استعمال کیا ہے۔تاہم ان معانی میں حقیقی یا تخیلی تشکل اور تعین کا لحاظ رکھا ہے۔ان معانی میں اصلی اہمیت حسی جسم کی ہے اوراس معنی میں صورت ان کے ارشادات کا بنیادی تصور ہے۔''وقتِ محشر ہر عرض را صورتے است''یا۔

نامصور یا مصور گفتنت
باطل آمد بے زصورت رفتنت

غیر حسّی جوہر مجرد کے لیے بھی استعمال کیا ہے،گویا تفہیم کے لیے حسّی جسم مان لیا ہے۔

نفس و شیطاں ہر دو ایک تن بودہ اند
در دو صورت خویش رانموده اند

ممتاز اور مشخص وحدت یا خیالی اور فرض تجسّد:

بے نہایت کیشہاو پیشہا
جملہ ظل صورتِ اندیشہا

بہر حال صورت میں تعین،تقید اور تشکل شامل ہے اس لیے باری تعالیٰ کو صورت یا مصور نہیں کہا جا سکتا۔

چوں صور بندست، بریزداں مگو
ظن مبر صورتِ بہ تشبیہش مجو

(136)فیہ ما فیہ صفحہ 132،149

(137)......شارحین نے اس شعر کے ذیل میں یہی ملفوظ نقل کیا ہے جو حضرت علی کے ملفوظات میں ہے،المصنوع فی الحدیث الموضوع ص 31۔

(138)......فیہ ما فیہ ص 149۔

(139)......فیہ ما فیہ ص 63 مولانا نے نفس و روح میں تفریق کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس خاص روح انسانی کا نام ہے۔

Marfat.com

(140)......

مادر و باد اصل خلق اوست
اے خنک آں کس کہ دل داند ز پوست
آں دلے آور کہ قطب عالم ست
جانِ جانِ جانِ جانِ آدم ست

(141)......شرح اشارات ص 9/2 ص 53/2، ص 92/2

(142)......البخاری والترمذی۔

(143)......

جزو کل نے جزوہا نسبت بکل
نے چو بوے گل کہ باشند جزو گل

(144)......فیہ مافیہ ص 114۔

(145)......فیہ مافیہ 148۔

(146)......اشارات شیخ مع شرح طوسی ص 153/1، ص 155/1، ص 157,158، ص 160 - 161، ص 9/2 ص 35/2، ص 51/2,۔ 53، ص 77/2، ص 104/2۔ الشفاء مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور۔ ب 168, 157, 155, 152۔

(147)......فیہ مافیہ ص 204۔

(148)......فیہ مافیہ ص 204۔

(149)......فیہ مافیہ ص 231۔

(150)......التشرف بمعرفتہ حدیث التصوف ص 77۔

(151)......فیہ مافیہ ص 23۔

(152)......مولانا نے صرف نباتات سے انسانی رغبت کو نباتاتی زندگی کی یادگار بتایا ہے۔ لیکن انسان کو حیوانات اور جمادات سے بھی یکساں رغبت ہے۔ اس لئے ان رغبتوں کو بھی جماداتی اور حیواناتی زندگی کی یادگار ہونا چاہئے۔ ان کی توجیہہ کے عام ہونے کی وجہ

Marfat.com

سے میں نے نباتات وحیوانات کو شامل کر دیا ہے۔ مولانا نے صرف اتنا کہا ہے کہ نباتی زندگی سے انسان حیوانی زندگی میں پہنچا تو نباتی زندگی کی یاد بالکل جاتی رہی۔

جز ہماں میلے کہ دارد سوے آں
خاصہ دروقت بہا رو ضمیراں

(153)......فیہ مافیہ ص 38 -38۔

(154)......فیڈ واز افلاطون، ترجمہ جوویٹ شامل مجموعہ تصانیف افلاطون طبع سوم ص 134۔

(155)......اشعتہ اللمعات از جامی شرح لمعہ 24، بحوالۂ شرح مثنوی از ولی محمد شامل حاشیہ مثنوی، دفتر دوم ص 87۔

(156)......الروضہ البہیہ ص 26۔

(157)......امام غزالی، امام الحرمین، عام صوفیہ اور فلاسفہ امتناع کے قائل ہیں۔ (شرح عقائد جلالی، مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور)

(158)......اولیا میں سے اہل حل وعقد وکار پرداز ان درگاہ کے تین سو اخیار کے چالیس سربراہوں کا لقب ابدال ہے، ان کے سات سربراہ ابرار پر چار اوتاد ہیں جن پر تین النقبا ہیں اور ایک غوث یا قطب کے ماتحت ہیں۔ (نفحات الانس ص 14)

(159)......

نے نجوم ست و نہ رمل ست و نہ خواب
وحی حق واللہ اعلم بالصواب
از پے روپوش عامہ دربیاں
وحیِ دل گویند آں راصوفیاں

(160)......مقدمہ شرح فصوص از داؤد قیصری فصل یازدہم

(161)......التشرف ص 163۔

(162)......شرح اشارات طوسی ص 127-126۔

(163)......وتو نیز کہ جوز، از قدرتِ حق در یک لحظہ ہزار گونہ مے شوی و بر یک قرار

Marfat.com

نیستی ۔ فیہ مافیہ ص 121۔

(164)......ایضاً۔

(165)......وتو نیز کہ جزو، از قدرت حق در یک لحاظہ ہزار گونہ مے شوی و بر یک قرار نیستی ۔ فیہ مافیہ ۔ص 121۔

(166)......الدنیا ساعۃ فاجعلھا طاعۃ'' لا یصح رفعھا الی رسول اللہ، تمیز الطیب من الخبیث ۔ص 97۔

(167)......فصوص الحکم، فص حکمۃ قلبیۃ فی کلمۃ شعیبیہ صفحہ 2/91-90۔

(168)......ایضاً فص الحکم السلیمانیہ ص 2/164 ۔ (شرح نابلسی۔

(169)......مولانا نے حکیم سنائی کے اشعار: آسمانہا ست درولایت جاں...... کافرمائے آسمان جہاں الخ کی تشریح میں معنوی یا غیبی آسمانوں اور زمینوں کے ثبوت میں اس آیت کو پیش کیا ہے، ملاحظہ ہو دفتر اول ص 183 ۔ مطبوعہ نامی کانپور۔

(170)......فیہ مافیہ ص 121۔

(171)......فیہ مافیہ، ص 29-28۔

(172)......شرح فصول از نابلسی ص 123۔

(173)......مقدمہ فصوص، از داؤد قیصری، فصل پنجم و ششم۔

(174)......فتوحات مکتبہ، باب 321 جلد دوم ص 78۔

(175)......فتوحات مکیہ جزر اول ص 235، جزر دوم ص 82۔

(176)......فیہ مافیہ ص 149۔

(177)......ہامان وفرعون کے متعلق مولانا نے فرمایا ہے'' کہ زجنس دوزخ آند آن دو پلید''

(178)......البیہقی فی شعب الایمان۔

(179)......چوں بہشتی جنس جنت آمدست...... ہم زجنسیت شود یزداں پرست اسی طرح کہ'' توز جنس کیستی از کفر ودیں''

(180)......چوں مبدل گشتہ اند ابدال حق...... نیستند از خلق، برگرداں ورق

Marfat.com

(181)......شرح فصول از نابلسی ص 2:89۔

(182)......فیہ مافیہ ص 106۔

(183)......من روایۃ الحاکم والبیہقی عن ابن عمر (تفترق امتی علی ثلث وسبعین ملۃ الخ۔الخصائص۔صفحہ 146/2۔

(184)......نفحات الانس (ذکر مولانا روم) ص 300۔

(185)......احمد والطبرانی من حدیث عمرو بن العاص۔

(186)......متفق علیہ عن عمر بزیادۃ وانما وفی صحیح ابن حبان بدونہا۔تمیز ص 29۔

(187)......الطبرانی من حدیث سہل بن سعد ومن حدیث النواس بن سمعان و کلاہما ضعیف۔

(188)......المشکوۃ عن عمر۔

(189)...... ابوداؤد، من حدیث ابی ہریرہ، ورواہ الطبرانی اسنی المطالب ص 231۔

(190)......مولانا نے ایک غزل میں عشق کے دس مقام قرار دیے ہیں، ادب، ترس وبیم ودیدۂ نمناک، تقویٰ، صبر، تقدیم، سخاوت، علم، مسکنت، عرفان اور دسواں بیباکی۔ ملاحظہ ہو صاحب المثنوی، از قاضی تلمذ حسین ص 400-399۔

(191)......فیہ مافیہ ص 121۔

(192)......ایضاً ص 131۔

(193)......فیہ مافیہ ص 189۔

(194)...... منطق الطیر ، وادی توحیدت ص 248

(195)......منطق الطیر ، وادیِ توحید ص 248۔

(196)......منطق الطیر ، وادی حیرت، ص 254۔

(197)......فتوحات مکیہ، جلد 2، باب 22۔ص 512۔عوارف المعارف باب 61۔رسالہ قشیریہ ص 43۔کشف المحجوب ص 183۔

(198)......طبقات الصوفیہ ص 392۔و ص 468۔

Marfat.com

(199)......رسالہ قشیریہ ص 43 وص 44۔

(200)......کشف ونفحات الانس، جامی، ذکرابوسعید خراز۔ص 49۔

(201)......کشف المحجوب، فرقۂ خرازیہ، فناوبقا، ص 184-183

(202)......منطق الطیر فناوفقر صفحہ 263/1

(203)......عوارض المعارف، مخطوطہ کتاب خانہ قاضی صاحب رامپور باب 61۔

(204)......فتوحاتِ مکیہ جلد 2 باب 220۔ص، 515-512۔

(205)......فتوحات مکیہ جلد 2 باب 221، ص، 516 ,515۔

(206)......عوارف نان 61۔

(207)...... نطفے کے اجزاے اصلیہ کی بقا اور نفس مدبر کی مدد سے جذبِ غذا اور نشو و نما کے لئے دیکھو شرح اشارات طوسی نمط سوم و ہدیہ سعیدیہ مع حاشیہ، بحث فیما یقع فیہ الحرکتہ۔

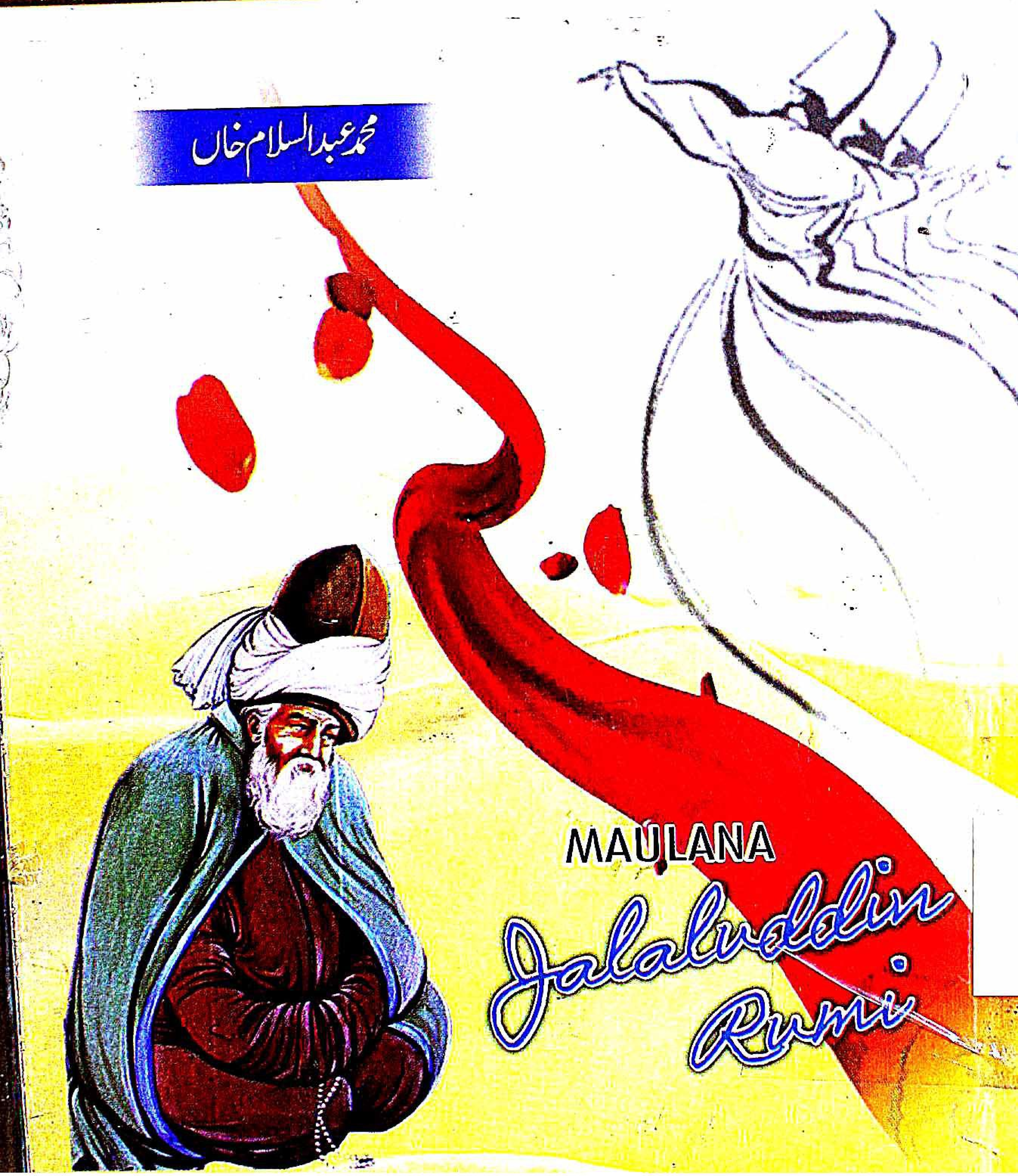
(208)......الطبر انی فی الصیغر۔

(209)......فتوحات مکیہ جلد 2۔باب 321۔

Marfat.com

مولانا جلال الدین رومیؒ

(حیات و افکار)



محمد عبدالسلام خاں

MAULANA

Jalaluddin Rumi

Marfat.com