قرآن اور تصوّف

از

جناب ڈاکٹر میر ولی اللّٰدین صاحب

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

صدر شعبۂ فلسفہ جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

رفیقِ اعزازی ندوۃ المصنّفین

جس میں کتاب و سنّت کے منشار و ماخذ کی روشنی میں حقیقی اسلامی تصوّف کو منطقی ترتیب اور وضاحت کے ساتھ ایک خاص اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جسکا مقصود حصولِ مقامِ عبدیت مع الالوہیت اور یافت و شہودِ حق ہے اور اس کا قدرتی نتیجہ محویت فی الحق اور یافت و شہودِ حق و خلق!

باہتمام

مینیجر ندوۃ المصنّفین دہلی

137067

غیر مجلّد دو۲ روپیے
مجلّد تین۳ روپیے

طبع سوم۳

سنہ ۱۳۷۵ھ سنہ ۱۹۵۶ء

مطبوعہ یونین پریس دہلی

Marfat.com

اِنتساب

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

گرچہ از نیکاں نیم خود را بہ نیکاں بستہ ام
در ریاضِ آفرینش رشتہ گلدستہ ام

مؤلف

Marfat.com

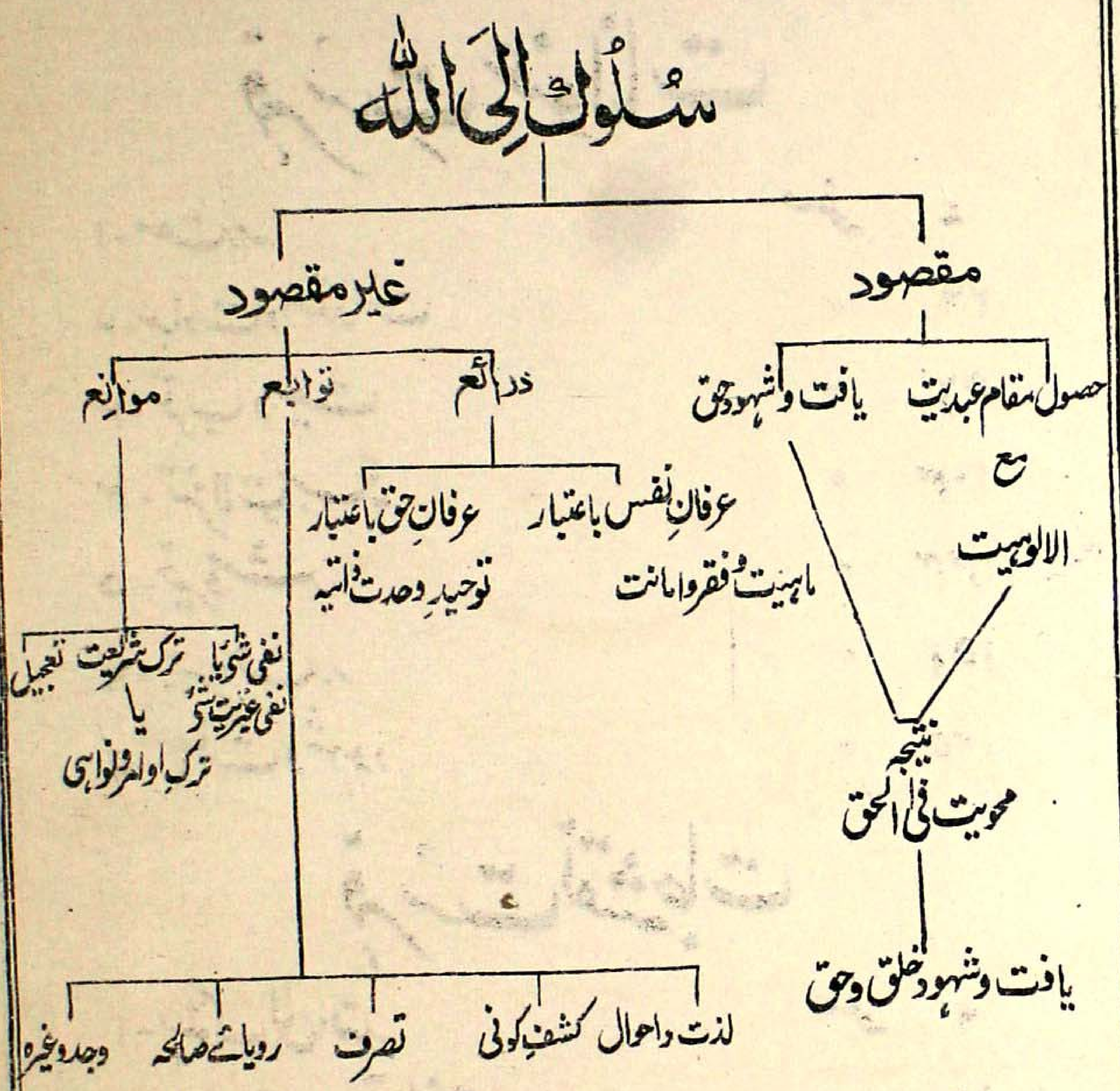
فہرستِ عنوانات

	صفحہ	
۱- مقدمہ		۷
۲- عبادت و استعانت	″	۲۶
۳- قرب و معیت	″	۵۶
۴- تنزلاتِ ستّہ	″	۱۰۳
۵- خیر و شر	″	۱۳۴
۶- جبر و قدر	″	۱۵۱
۷- یافت و شہود	″	۱۶۵

فہرست نقشہ جات

۱- سلوک الی اللہ	صفحہ	۶
۲- عبادت و استعانت	″	۵۵
۳- قرب و معیت	″	۱۰۱
۴- عبداللہ	″	۱۰۲
۵- تنزلاتِ ستّہ	″	۱۰۷

Marfat.com


سلوک الی اللہ
مقصود
غیر مقصود
حصول مقام عبدیت
مع
الالوہیت
یافت و شہود حق
نتیجہ
محویت فی الحق
یافت و شہود خلق و حق
ذرائع
توابع
موانع
عرفانِ نفس باعتبار ماہیت فقر و امانت
عرفانِ حق باعتبار توحید وحدت ذاتیہ
نفی شئ یا نفی غیریت شئ
ترک شریعت یا ترک اوامر و نواہی
تعجیل
لذت و احوال
کشفِ کونی
تصرف
رویائے صالحہ
وجد وغیرہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(۱)

مقدمہ

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

(۱) عام طور پر "صوفی" کے لفظ کو "صوف" (پشمینہ) سے مشتق خیال کیا جاتا ہے، ابن خلدون کا یہی قیاس ہے۔ عربی لغت کی رو سے "تصوّف" کے معنی ہیں "اس نے لباسِ صوف پہنا" جیسے تقمّص کے معنی ہیں اس نے قمیص پہنی، ابتدا میں صوفیہ کو انکی صوف پوشی کی وجہ سے صوفی کہنے لگے، وجہ ٹھیک ہے لیکن صوفیہ صرف صوف پوشی ہی سے مخصوص و مختص نہیں اور نہ صرف صوف پوشی ہی اہلِ معرفت کی پہچان ہو سکتی ہے، صاحب کشف المحجوب نے تو کہہ دیا "الصفا من اللہ تعالیٰ انعام واکرام والصّوف لباس الانعام[۱]"

[۱] صفائی (باطنی) بندہ پر حق تعالیٰ کا انعام واکرام ہے اور صوف چارپایوں کا لباس ہے۔

Marfat.com

(۲) اسی لئے بعض لفظِ صوفی کو صفا سے مشتق خیال کرتے ہیں یعنی صوفی وہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے صفائیٔ قلب سے زینت بخشی ہو اور قلب کی صفائی اور اصلاح سے ظاہر ہے کہ سارے جسد کی اصلاح ہوجاتی ہے اور تمام اعمال درست ہوجاتے ہیں (کما ورد فی الحدیث الصحیح[۱]) معارفِ الٰہی کا انکشاف صفائیٔ باطن ہی پر منحصر ہے۔[۲] معنی صحیح ہیں لیکن لغوی اعتبار سے یہ اشتقاق درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ صفا سے جو لفظ مشتق ہوگا وہ لغت صحیح کی رُو سے "صفوی" ہوگا نہ کہ صوفی۔

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

(۴) بعض نے صوفی کو "صُفّہ" مسجد نبوی کی طرف منسوب کیا ہے۔ حضور انور صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض صحابہؓ نے (جن کی تعداد ستر سمجھی جاتی ہے) دنیوی تعلقات کو ترک کر دیا تھا اور "فقر الی اللہ" اختیار کر لیا تھا، وہ صرف ایک کپڑے میں زندگی بسر کرتے تھے ان میں سے بعض کا کپڑا تو گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے ہاں اس سے بھی کم تھا، ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور نہ انہیں کبھی دو قسم کی غذائیں میسر ہوئیں۔ ان کو "اہلِ صُفّہ"

---

[۱] الا ان فی جسد بنی آدم مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وہی القلب (رواہ البخاری)

[۲] ان الصفا صفۃ الصدیق۔ ان اردت صوفیًا علی التحقیق (کشف المحجوب ص ۳۲) یعنی صفا صدیق کا وصف ہے۔ اگر صوفی واقعی صوفی ہو۔ نیز "من صفی الحب فہو صاف ومن صفی الحبیب فہو صوفی" یعنی جس نے محبت کو غیر حق کی کدورت سے صاف و پاک رکھا وہ "صافی" ہے اور جس نے محبوب حقیقی یعنی حق کو شرک و تعطیل سے منزہ اور غیر کے خیال سے پاک رکھا وہ صوفی ہے۔

کہتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے صفہ مسجد نبوی کو اپنا قیام گاہ بنا لیا تھا، صوفیہ کو بھی انہی اوصاف کی بنا پر اہلِ صفہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن یاد رکھو کہ اشتقاق لفظی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو صفہ کی طرف نسبت "صُفّی" کا لفظ پیش کرتی ہے نہ کہ صوفی کا۔[۵۱]

(۵) علامہ لطفی جمعہ نے اپنی کتاب تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں اپنی یہ تحقیق پیش کی ہے کہ صوفی کا لفظ "تھیو صوفیا" سے مشتق ہے، جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی "حکمتِ الٰہی" کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمتِ الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں۔ صوفی کی غایت حقیقت الحقائق کا جاننا ہوتی ہے۔ اپنی رائے کی تائید میں لطفی جمعہ اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ صوفیائے کرام نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا اور فلسفہ کا لفظ اس زبان میں داخل نہیں ہوا۔[۵۲]

امام قشیری کی تحقیق کی رو سے لفظ صوفی ۲۰۰ھ ہجری کے کچھ پہلے مشہور ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد جس لقب سے اس زمانہ کے افاضل یاد کئے جاتے تھے وہ "صحابہ" تھا۔ کسی دوسرے لقب کی انہیں ضرورت ہی نہ تھی۔ کیونکہ "صحابیت" سے بہتر کوئی فضیلت نہ تھی جن بزرگوں نے صحابہؓ کی صحبت اختیار کی تھی وہ اپنے زمانہ میں تابعین کہلائے اور تابعین کے فیض یافتہ حضرات اپنے زمانہ میں اتباعِ تابعین کے ممتاز لقب سے یاد کئے جاتے تھے۔ اس کے بعد زمانہ کا رنگ بدلا اور لوگوں کے احوال و مراتب میں نمایاں فرق پیدا ہونے لگا۔[۵۳]

---

۵۱ مقابلہ کرو الرسالۃ القشیریہ فی العلم التصوف للامام ابی القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری طبع بمطبع دار الکتب العربیۃ الکبریٰ بمصر۔ ص ۱۲۶۔

۵۲ دیکھو تاریخ فلاسفۃ الاسلام (ترجمہ ولی الدین) مطبوعہ دار الترجمہ سرکار عالی حیدر آباد دکن۔

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

Marfat.com

جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی جانب زیادہ تھی اُن کو زہاد وعباد کے ناموں سے یاد کیا گیا، کچھ ہی عرصہ بعد بدعات کا ظہور ہونے لگا اور ہر فریق نے اپنے زہد کا دعویٰ شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہلِ سنت نے جو اپنے قلوب کو حق تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں ہونے دیتے تھے اور جو اپنے نفوس کو خشیتِ الٰہی سے مغلوب رکھتے تھے ابنائے زمانہ سے علیحدگی اختیار کرلی، اور اُن ہی کو صوفیہ کے لقب سے یاد کیا جانے لگا۔ ان ہی حالات کو پیشِ نظر رکھ کر شیخ ابوعلی روذباری نے فرمایا ہے:۔

الصوفی من لبس الصوف علی الصفا	صوفی وہ ہے جو صفائے قلب کے ساتھ صوف پوشی اختیار کرتا
واذاق الھویٰ طعم الجفا ولزم طریق	ہے ہوائے نفسانی کو سختی کا مزہ چکھاتا ہے، شرح مصطفوی
المصطفیٰ وکانت الدنیا منہ علی القفا	کو لازم کرلیتا ہے اور دنیا کو پسِ پشت ڈال دیتا ہے۔

ان ہی بزرگ کے یہ اشعار ہیں:۔

تنازع النّاس فی الصوفی واختلفوا	قدماً وظنوہ مشتقاً من الصُّوفِ
ولست احلُ ھذا الاسم غیر فتیً	صافی فصُوفی الی ان لُقّب الصوفی[1]

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

زمانۂ قدیم وجدید کے اکابر صوفیہ کے اقوال تصوف کی تعریف اور صوفیہ کے اوصاف وخصوصیات کے بیان میں بے شمار ملتے ہیں، ان سب کا استقصار غیر ضروری ہے، لیکن ان پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ان سب کا حاصل وہی نظر آتا ہے جو شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصوف کی جامع ومانع تعریف میں پیش کردیا ہے[2]:۔

---

[1] لفظ صوفی کی تحقیق میں لوگ زمانہ قدیم سے جھگڑتے آئے ہیں اور اس کو صوف سے مشتق سمجھا ہے اور میں صوفی کا نام اس شخص کے سوا کسی اور کے لئے پسند نہیں کرتا جو صاف باطن وصاف معاملہ ہو یہاں تک کہ اس کا لقب صوفی ہوجائے (شیخ ابوعلی روذباری "در تابید الحقیقۃ العلیا" از جلال الدین سیوطی)

[2] برحاشیہ رسالہ قشیریہ (ص۷)

Marfat.com

"التصوف هو علم تعرف به احوال تزكية	تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیۂ نفوس، تصفیۂ اخلاق
النفوس و تصفية الاخلاق	تعمیر ظاہر و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادتِ
وتعمير الظاهر والباطن لنيل	ابدی حاصل کی جا سکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ
السعادة الابدية، موضوعه	و تصفیہ اخلاق و تعمیر ظاہر و باطن ہے، اور اس
التزكية والتصفية والتعمير	کی غایت و مقصد سعادتِ ابدی کا حاصل
وغايته نيل السعادة الابدية	کرنا ہے۔

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

حضرت امام قشیری (۳۷۶ھ تا ۴۶۵ھ) (صاحبِ رسالہ قشیریہ، جو تصوف پر شاید "کتاب اللمع" کے بعد پہلا رسالہ ہے) تصوف کے معنی صفائی کے لیتے ہیں یعنی صفائیِ باطن یا تصفیۂ اخلاق و اصلاح و تعمیر ظاہر و باطن، اسی لئے تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں۔

"الصفا محمودٌ بكلّ لسانٍ وضدّه الكدورة وهي مذمومةٌ"

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

"اخبرنا عبد الله بن يوسف اصبهانی قال اخبرنا عبد الله بن يحيى الطلحى قال حدثنا الحسين بن جعفر، قال حدثنا عبد الله بن نوفل قال حدثنا ابوبكر بن عياش عن يزيد بن ابى زياد عن ابى جحيفةؓ قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم متغير اللون فقال ذهب صفو الدنيا وبقى الكدر فالموت اليوم تحفة لكل مسلم"

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

اس حالت میں کہ آپ کا رنگ متغیر تھا اور فرمایا کہ دنیا کی صفائی گئی اور کدورت باقی رہ گئی ہے، پس آج کل ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہے[1]

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں القول فی طریق الصوفیہ کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں :-

"ثم انی فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتی علی طریق الصوفیة وعلمت ان طریقتهم انما تتم بعلم وعمل وکان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبیثة حتیٰ یتوسل بها الی تخلیة القلب عن غیر الله تعالیٰ وتحلیة بذکر الله"

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

امام غزالیؒ نے تصنیف و تدریس و افتار کو چھوڑ کر اپنی شہرت کے عروج کے زمانہ میں صوفیہ کے طریق کو اختیار کیا تھا اور جنگلوں میں پھرا کرتے تھے، اسی زمانہ کا ذکر ہے کہ آپ سے ایک شخص نے مل کر کسی مسئلہ میں فتویٰ طلب کیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ "دور ہو تو نے مجھے "ایام البطالۃ" کی یاد دلائی، اگر تو میرے پاس اس زمانہ میں آتا جب میں تدریس و افتار کا کام کیا کرتا تھا تو میں تجھے فتویٰ دیتا۔ امام عالی مقام کو اب درسِ مدرسہ وسوسہ نظر آنے لگا تھا اور آپ نے اُس زمانہ کو باطل زمانہ یا بربادی کا وقت قرار دیا، سچ ہے۔

اے دل طلبِ کمال در مدرسہ چند ... تکمیلِ اصول و حکمت و ہندسہ چند

---

[1] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

ہر فکر کہ جز ذکر خدا وسوسہ است	شرمے ز خدا بدار ایں وسوسہ چند (جامی)

ابو الحسن نوریؒ تصوف کی تعریف یوں فرماتے ہیں: "التصوف ترک کل حظ للنفس[1]"،
یعنی تصوف حظِ نفس کا چھوڑنا ہے یعنی غیر شرعی حظوظِ نفسانی کا ترک کرنا ہے، صوفی ہوی
و ہوس سے آزاد ہوتا ہے، اور جانتا ہے کہ ع تا در ہوسی اسیر اندر قفسی۔ وہ اپنے نفس کو علم
اللہ کے تابع کر دیتا ہے، اس طرح اس کی ہوی فنا ہو جاتی ہے، وہ واقف ہے کہ اتباعِ ہوی ضلالت
ہے: "ولا تتبع الھوی فیضلک عن سبیل اللہ (۲۶:۳۸) ہلاکت ہے: واتبع ھوٰہ فتردی (۱۶:۲۰)

حضرت بایزید بسطامی نے کیا خوب نصیحت فرمائی تھی ؎

نیکو مثلے شنو ز پیرِ بسطام	از دانۂ طمع ببر کہ رستی از دام

ابو علی قشزوینی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ "التصوف ھو الاخلاق
الرضیہ۔ ابو سہل الصعلوکی نے اس کی تعریف الاعراض عن الاعتراض سے کی ہے[2]۔ اور
ابو محمد الجریری نے کہا ہے التصوف الدخول فی کل خُلق سنی والخروج من کل خلق دنی یعنی
تصوف ہر نیک خصلت سے مزین ہونا ہے اور تمام بُری عادتوں سے قلب کا تخلیہ کرنا ہے۔ اور
محمد بن القصاب کے نزدیک: "التصوف اخلاق کریمۃ ظھرت فی زمان کریم من رجل کریم
مع قوم کریم[3]" یعنی تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانہ میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے ساتھ
ظاہر ہوتے ہیں۔ کتانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "التصوف خلق فمن زاد علیک فی الخلق
فقد زاد علیک فی الصفا"، یعنی تصوف خلق ہی کا تو نام ہے جو شخص تجھ سے اخلاقِ حسنہ میں
میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائی قلب میں بھی بڑھ گیا۔

ان اقوال صوفیہ کی ان تمام تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تصوف تزکیۂ نفس و تصفیۂ

---

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

[2] رسالہ قشیریہ صہ ۱۳۸ "	[3] رسالہ قشیریہ صہ ۱۲۷ "

اخلاق کا نام ہی۔ کیا انزالِ کتب و ارسالِ رسل کی غایت تزکیۂ نفوس و تصفیۂ اخلاق نہیں تھی؟ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصود ہی مکارم اخلاق کی تتمیم بیان فرمائی ہی:

بُعثتُ لِاُتمّم مکارم الاخلاق

اور قرآن عزیز میں آپ کا کام یہ بتلایا گیا ہے: یزکیھم و یعلّمھم الکتٰب والحکمۃ "یعنی تزکیۂ اخلاق تعلیم کتاب و حکمت۔ اور فلاحِ دارین کا مدار تزکیۂ اخلاق قرار دیا گیا ہی: قد افلح من زکّٰھا وقد خاب من دسّٰھا۔ اب تصوف کے انکار کی گنجائش رہتی ہی اور نہ کسی کو یہ جرأت ہو سکتی ہی کہ اس کو غیر اسلامی چیز قرار دے[۱]۔ اب ہم تصوف کی ان تعریفات پر غور کرینگے جو "تعمیرِ باطن پر زور دیتی ہیں، خود تعمیرِ باطن کا کیا مفہوم ہی آگے چل کر صاف ہوگا۔

جنید[۲] نے صوفی کی تعریف اس طرح کی ہی: ھو ان یمیتک الحق عنک و یحییک بہ یعنی صوفی فانی ز خویش و باقی بحق ہوتا ہی، وہ اپنی قیومیّتِ ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیّتِ (ہویت و انا) سے باقی ہوتا ہی، وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہی اور حق تعالیٰ کی ذات سے اس کو بقا حاصل ہوتی ہے[۳]

حسین بن منصور نے صوفی کو یوں سمجھا ہی: وحدانی الذات لا یقبلہ احد ولا یقبل احدًا یعنی صوفی وحدانی الذات ہوتا ہی نہ اس کو کوئی قبول کرتا ہے اور نہ وہ کسی کو قبول کرتا ہی، اس کے بصر و بصیرت میں اللہ من حیث الظاہر اور اللہ من حیث الباطن بس جاتا ہے، وہ غیر اللہ سے منقطع ہو جاتا ہی[۴]

---

[۱] مستشرقین مثلاً براؤن اور نکلسن کا خیال ہی کہ اسلامی تصوف یا تو ایرانیوں سے ماخوذ ہی یا یونانیوں سے یہ محض ایک ظن ہی جو تصوفِ اسلامی کے اصل مآخذ سے لاعلمی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

[۲] سمعت عبدالرحمٰن بن یوسف الاصبہانی یقول سمعت ابا عبداللہ محمد بن عمار الہمدانی یقول سمعت ابا محمد المرتعشی یقول سُئل شیخی عن التصوف فقال سمعت الجنید۔ رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

[۳] توضیح کے لئے دیکھو قرب و معیت۔

[۴] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

فلا تنظر العین الا الیہ ولا یقع الحکم الا علیہ

عمر بن عثمان المکی سے تصوف کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ان یکون العبد فی کل وقت بما ھو اولی بہ فی الوقت[۵۲] یعنی صوفی نقد وقت کی قیمت جانتا ہے اور ہر وقت جس کا ہوتا ہے اُس کا ہو رہتا ہے ؎

اے آنکہ بقبلۂ بتاں روست ترا — بر مغز خرد حجاب شد پوست ترا

دل در پے ایں و آں نہ نیکوست ترا — یک دل داری بس است یک دوست ترا (جامی)

رویم رح سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو فرمایا: "استرسال النفس مع اللہ تعالےٰ علےٰ ما یرید[۵۳]" یعنی نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دینا ہی تصوف ہے، صوفی اپنے ارادے میں فانی ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا فعل اس میں جاری ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس کی کوئی مراد باقی نہیں رہتی اور نہ کوئی غرض اور نہ حاجت و مرام، اب وہ شیخ جیلانی رح کے الفاظ میں "ساکن الجوارح مطمئن الجنان. مشروح الصدر منور الوجہ، عامر البطن غنیاً عن الاشیاء لخالقھا[۵۴]" ہو جاتا ہے۔

معروف کرخی رح نے تصوف کی تعریف میں فرمایا ہے: "التصوف الاخذ بالحقائق و الیاس مما فی ایدی الخلائق[۵۵]" یعنی تصوف حقائق کی گرفت اور خلق سے مایوسی ہے جب صوفی پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ در حقیقت نافع و ضار حق تعالیٰ ہی ہیں تو پھر وہ ماسوائے حق سے نابینا ہو جاتا ہے اور غیر حق کے لئے نہ جود و زیاں ثابت کرتا ہے اور نہ منع و عطا۔ بلا و عطا میں خدا ہی کو فاعل سمجھتا ہے اور اسباب و وسائط کے لئے کوئی مستقل ہستی نہیں قرار دیتا:

---

[۵۱] توضیح کے لئے دیکھو قرب و معیت۔ [۵۲] و [۵۳] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

[۵۴] بلا حرکت اعضا، قلب مطمئن، فراخ و کشادہ سینہ، روشن چہرہ، باطن آباد اور تعلق خالق کی وجہ سے تمام چیزوں سے بے پروا (فتوح الغیب مقالہ ۶)

[۵۵] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

Marfat.com

و اللہ بہ وجود نفع و ضرر	اللہ قضیٰ کل قضائے وقدر
لولا تاثیرہ لما کان الاثر	لا حول ولا قوۃ الا باللہ

حضرت شبلیؒ نے صوفی کی پہچان یہ بتلائی ہے: "الصوفی منقطع عن الخلق ومتصل بالحق، کقولہ تعالیٰ: واصطنعتک لنفسی، قطعہ عن کل غیر، ثم قال لن ترانی"[۵۱] یعنی صوفی خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہوتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ سے فرمایا تھا کہ میں نے تجھے اپنے لئے اختیار کر لیا ہے، غیر سے قطعاً منقطع کر دیا ہے پھر آگے چل کر فرمایا تو مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتا"۔

اسی معنی میں ذوالنون کا قول ہے: ھم قوم اثروا اللہ عزوجل علیٰ کل شیٔ[۵۲] یعنی صوفیہ وہ ہیں جنہوں نے تمام چیزوں پر خدائے عزوجل کو ترجیح دی اور اُس کو پسند کر لیا، تو خدائے عزوجل نے بھی تمام چیزوں پر ان کو ترجیح دی اور پسند کر لیا۔

صوفی کا مقصود اللہ، مطلوب اللہ، محبوب اللہ! اس کا جینا، مرنا، اس کی فکر اس کی عبادت صرف اللہ ہی کے لئے ہوتی ہے، وہ ماسوائے حق سے ہر حال میں بیگانہ ہوتا ہے، توجہ بغیر حق سے اس کے قلب کی تخلیص ہو جاتی ہے، اس معنی میں وہ متصل بحق ہو جاتا ہے اور غیر حق سے منقطع:۔

و زمردن و زیستن توی مقصودم	زآمیزش جان و تن توی مقصودم
گرمن گویم زمن توی مقصودم	تو دیر نبری کہ من برفتم زمیاں

تصوف کی ان تعریفوں پر غور کرو تو تم کو یہ ماننا ہوگا کہ اس کی تعلیم صرف تزکیۂ نفوس وتصفیۂ اخلاق ہی کی حد تک محدود نہیں بلکہ یہ "علم قرب" بھی عطا کرتا ہے جس کے نتیجہ کے طور پر صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہو کر حق تعالےٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے[۵۳]۔ صوفی کے

۵۱، ۵۲ رسالہ قشیریہ ص ۱۲۷   ۵۳ دیکھو اوپر حضرت جنیدؒ کی تعریف سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

Marfat.com

دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے[1]، اور اس کا علم عمل من اللہ ہو جاتا ہے۔[2]

اب ہمیں ذرا اس اجمال کی تفصیل کرنی ضروری ہے۔ اول قدم صوفی کا یہ ہونا ہے کہ وہ سالک کو یہ سکھلاتا ہے کہ وہ کس طرح "ہویٰ" کے پنجہ سے نجات پائے، یعنی اپنے ذاتی نفسی علم سے نکل کر اللہ کے علم میں داخل ہو، صوفی کی یہ تعلیم مرتبۂ دین کی تعلیم ہے، اس کا خلاصہ صرف دو لفظوں میں ادا کیا جا سکتا ہے: اللہ ہی ہمارے الٰہ ہیں، یعنی وہی ہمارے معبود ہیں، مسجود ہیں، مقصود ہیں، ہمارے رب ہیں مستعان ہیں۔ ہم اللہ ہی کی عبادت کرتے ہیں۔ اور ان ہی سے تمام مرادات و حاجات میں اعانت چاہتے ہیں: اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ۔ عبادات و استعانت کے نقطۂ نظر سے ہم ماسوی اللہ سے کٹ جاتے ہیں اور فقر و ذلت یا بندگی کی نسبت اللہ ہی سے جوڑ لیتے ہیں۔ حق تعالےٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین انسان کو تمام صفاتِ رذیلہ سے پاک اور تمام اوصافِ حمیدہ سے آراستہ و پیراستہ کر دیتا ہے۔[3] اس کا قلب کفر و شرک و نفاق و بدعت و فسق و فجور سے پاک ہو جاتا ہے اور ایمان و توحید و صدق و حسنہ سے مزین۔ تصوف ابتداءً اسی تطہیرِ قلب کا نام ہے۔ اسی تطہیرِ قلب کو اوپر کی تعریفوں میں صوفیہ کرام نے "حسنِ خلق"، "دخول فی کل خُلُق سنی والخروج من کل خلق دنی" یا "اخلاقِ کریمہ"[4] کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا کچھ ذکر آپ اس کتاب کے پہلے باب میں پڑھینگے۔

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

---

[1] حضرت حسین بن منصور کی تعریف اوپر دیکھو۔ ان کی مزید توجیہ کے لئے آگے دیکھو۔ ص

[2] حضرت رویم رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف اوپر دیکھو۔ [3] اوپر دیکھو۔

[4] دیکھو تفصیل کے لئے رسالہ "قرآن اور سیرت سازی"

Marfat.com

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

دیکھو سورۃ واقعہ میں تین جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے: اصحابِ یمین، اصحابِ شمال اور مُقرّبین۔ علم کے لحاظ سے دو جماعتیں قرار دی گئی ہیں اور ذات کے لحاظ سے ایک، علم یا تو ہدایتی علم ہوگا یا اضلالی۔ جو لوگ علمِ ہدایتی کے پیرو ہیں جو علم اللہ ہے، جو دین میں ملتا ہے، وہ "اصحاب یمین" ہیں، فَسَلٰمٌ لَّكَ (پ۲۷ ۱۵۶) کے مختصر جملہ سے ان کے انجام و عاقبت کی خبر دی گئی ہے۔ اور جو علمِ اضلالی کے متبّع ہیں جو علم نفسی ہے جس کو "ہوی" سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کے اتباع کا نتیجہ ہلاکت و ضلالت بتایا گیا ہے۔ وہ "اصحابِ شمال" ہیں فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ وَّتَصْلِيَةُ جَحِيْمٍ (ایضاً) کے مختصر الفاظ سے ان کے انجام کو ظاہر کیا گیا ہے۔

اب ذات کے اعتبار سے ایک ہی جماعت ہو سکتی ہے اور وہ مقربین کی جماعت ہے یہ لوگ نہ صرف اللہ کا علم رکھتے ہیں بلکہ اللہ کو بھی رکھتے ہیں ان پر سرِ معیت کھل گیا ہے۔ وہ اللہ کو اپنے سے قریب واقرب پاتے ہیں، اپنا ظاہر و باطن پاتے ہیں، اوّل و آخر پاتے ہیں، محیط پاتے ہیں اور ساتھ دیکھتے ہیں۔ رَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ (ایضاً) سے ان کو بشارت دی گئی ہے۔

اسی بات کو دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو! کائنات من حیث کل کو پیش نظر رکھ کر تم حقیقت کا اظہار اس طرح کر سکتے ہو:۔ خالق، مخلوق، معیتِ خالق با مخلوق۔

جو لوگ خالق کو الٰہ جانتے اور مانتے ہیں، اسی کی عبادت کرتے اور اپنی مانگ کا

تعلق اسی سے رکھتے ہیں "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" پر قولاً وعملاً ثابت ہیں اور اس صراط مستقیم کے رہرو، وہ اصحابِ یمین ہیں، ان کے لئے دنیا و آخرت میں سلامتی ہے۔ ان سے بعد موت مغفرت وجنت کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جو لوگ مخلوق کو اِلٰہ جانتے اور مانتے ہیں، اپنی احتیاجات ومرادات کو مخلوق ہی سے وابستہ سمجھتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنی ذلت وفقر (یعنی عبادت و استعانت کا اظہار کرتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنا ہاتھ پھیلاتے ہیں، وہ اصحابِ شمال ہیں ضالین ومغضوبین" ہیں۔ یہ ہالکین کا طبقہ ہے۔

جو لوگ نہ صرف خالق ہی کو اِلٰہ جانتے اور مانتے بلکہ خالق ومخلوق کے ربط ومعیت کا علم بھی رکھتے ہیں، رازِ معیت وسِرِّ وحدت سے باخبر ہیں وہی مقربین ہیں۔ ان کے لئے روح وریحان کا وعدہ ہے اور یہ مقربین کو صرف رویتِ حق ہی سے مل سکتی ہے اور یہ مقربین بعد موت ہی جنتِ قرب میں داخل ہو جاتے ہیں۔

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

"اعلموا ان کل حالٍ شریفٍ نعزوا الی الصوفی فی ھٰذا الکتاب ھو حال المقرب ولیس فی القراٰن اسم الصوفی، واسم الصوفی ترک ووضع المقرب للمقرب علی ما سنشرح ذلک فی بابہ"

آگے چل کر اور ایک مرتبہ وضاحت فرماتے ہیں" فلیعلم انا نعنی بالصوفیہ المقربین"۔ یعنی "ہم صوفیہ کے معنی مقربین ہی کے سمجھتے ہیں"

اب مقربین کے علوم کیا ہیں اس کا اجمالی بیان اوپر کیا جا چکا ہے اور تم اس کی تفصیل اس کتاب میں آگے پڑھو گے۔ ان علوم کا تعلق "سِرِّ معیت" سے ہے۔ کتاب وسنت سے یہ بات قطعی ثابت ہے کہ ذواتِ خلق ذاتِ حق کے غیر ہیں۔ دونوں میں کلی غیریت ہے اور بدیہی

Marfat.com

ضدیت افغیر اللہ تتقون (پ ۶ ع ۱۳) ونیز ھل من خالق غیر اللہ (پ ۶ ع ۱۳) سے اس کا ثبوت مل رہا ہے۔ باوجود اس غیریت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت واحاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت، یا صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں عینیت بھی کتاب و سنت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔[۱] بظاہر یہ بات متضاد سی نظر آتی ہے۔ کتاب وسنت ہی کی روشنی میں اس تناقص کو رفع کرنا چاہئے۔ علمِ قرب یا تصوف اس تضاد و تناقص کو رفع کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے، حق تعالےٰ کی بات سے ثابت کرتا ہے، ان کے رسولؐ کی تصریح و تفسیر سے ثابت کرتا ہے کہ ہماری ذات "معلوم" حق ہے اور غیر ذاتِ حق ہے۔ ہمارے لئے صورت شکل، حد و مقدار تعین و تحیز ہے اور حق تعالےٰ ان اعتبارات سے پاک و منزہ ہیں ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالےٰ کی ذات میں وجود ہے، ہم میں صفاتِ عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ، ہم میں قابلیاتِ امکانیہ مخلوقیہ ہیں، اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیقِ فعل نہیں۔ اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں ہم میں ثابت ہیں مثلاً وجود وانا، صفات و افعال، ملک و حکومت، پھر حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذواتِ خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ یہ توصاف ظاہر ہے کہ یہ تمام اعتبارات ہم میں پائے ضرور جاتے ہیں، فرق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لئے کامل و مطلق و قدیم ہیں اور ہمارے لئے ناقص و مقید و حادث، ان ہی اہم سوالات کی تشریح و توضیح اور ان کے جواب کتاب وسنت کی روشنی میں تصوف یا علمِ قرب کا موضوع ہیں اور ان ہی پر سیر حاصل بحث تم کو اس کتاب میں ملیگی۔

صوفی (یا مقرب) کتاب وسنت کے بتلانے سے اپنے فقر سے واقف ہوجاتا ہے وہ جاننے لگتا ہے کہ ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے

---

[۱] آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ کی تائید کے لئے متنِ کتاب دیکھو۔

Marfat.com

لئے ہیں اور وہ ان تمام اعتبارات کے لحاظ سے "فقیر" ہی یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰہِ وَاللّٰہُ ھُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ (پ ۲۲ ع ۳۰) اس لئے وہ جان لیتا ہی کہ حق تعالیٰ ہی حیؔ ہیں ظاہراً و باطناً "ھوالحیّ القیوم، وہی علیم و قدیر ہیں ظاہراً و باطناً، ھوالعلیم القدیر، وہی سمیع و بصیر ہیں ظاہراً و باطناً وھو السمیع البصیر (مقابلہ کرو حدیث قرب فرائض سے)

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

کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ و یدہ التی یبطش بہ و رجلہ التی یمشی بہا۔ (رواہ البخاری)

اور بعض روایات کی روسے فوادہ الذی یعقل بہ ولسانہ الذی یتکلم بہ،

(شرح مشکوٰۃ)

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ صوفی کے ہاتھ پاؤں ناک کان حق تعالیٰ ہو جاتے ہیں اور شاید یہی مطلب ہی جنیدؒ کے اس قول کا: ھو ان یمیتک الحق عنک ویحییک بہ" یعنی وہ فانی ز خویش و باقی بحق ہوجاتا ہی ع نامے است بہ من زمن و باقی ہمہ اوست۔ اور شبلیؒ کے اس قول کا کہ "وہ متصل بالحق و منقطع عن الخلق" ہوجاتا ہی، اپنی ماہیت سے واقف ہو کر اپنے فقر کا تحقق حاصل کرکے وہ خلق کو میت سمجھنے لگتا ہی اور اس طرح اس کے قلب میں یاس مما فی ایدی الناس" پیدا ہوجاتی ہی (معروف کرخیؒ) وہ فاعل و مرید حق تعالیٰ ہی کو جاننے لگتا ہی اور نفس کو حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دیتا ہی (کما قال رویمؒ فی تعریف التصوف)

ہمارے ان تمام بیانات کی توضیح اور کتاب وسنت سے اُن کی تائید تم کو آگے کے ابواب میں ملیگی، جیسا کہ حضرت جنیدؒ نے تصوف کے متعلق صحیح طور پر فرمایا ہے: علمنا ھذا مشید بالکتاب والسنۃ اور جس کو کتاب وسنت رد کریں وہ "زندقہ" ہے۔

تصوف میں "زندقہ" کی آمیزش کے دو اسباب ہیں: (۱) مشائیت (۲) اشراقیت، ارسطو کے فلسفے کی کتابوں سے واقف ہو کر متاخرین نے "علم کلام" میں فلسفہ اور منطق بھر دی اور بجائے ان اعتراضات وشکوک کا جواب دینے کے جو عقائدِ اسلامیہ پر مخالفین کی جانب سے عائد کئے جاتے ہیں (جیسا کہ سلف کے علمائے کلام نے کیا تھا) خود عقائدِ دینیہ کی جانچ پرتال شروع کر دی اور ان کو عقلِ نظری کے معیار سے جانچنے لگے۔ عقلِ نظری کے پرستاروں میں اختلافات کا ہونا ضروری اور لازمی ہے اسی لئے تو تاریخ فلسفہ تناقضات ومتضاد نظری آرا کا ایک مجموعہ ہے۔ متکلمینِ اسلام میں بھی ابتدا ہی سے دو فریق پیدا ہو گئے۔ اشاعرہ ومعتزلہ۔ متقدمین اشاعرہ[1] نے تو اپنی عقل کو علم الٰہی کے ماتحت رکھا اور ان کے عہد میں علم عقائد یا کلام میں صرف وہی عقائدِ دینیہ مذکور ہوتے تھے جو کتاب وسنت سے ثابت تھے۔ ان میں منطق اور فلسفے کو دخل نہ تھا، البتہ متقدمین کو زیادہ اہتمام اس بات کا تھا کہ فرقہ معتزلہ کی تردید کی جائے تاکہ عوام ان کے دامِ تزویر میں نہ پھنس جائیں۔ معتزلہ نے

---

[1] ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف مسئلہ تکوین اور چند ہی دوسری تحقیقات میں ہے، باقی ہر مسئلہ میں یہ متفق ہیں۔ امام ابو المنصور ماتریدی جو تین واسطوں سے امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں ۳۳۳ھ میں فوت ہوئے یہ ماترید کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے قریب ایک گاؤں ہے۔ ابو الحسن اشعری بھی اسی زمانہ کے ہیں مسئلہ اختلافیہ میں شافعیہ امام ابو الحسن اشعری کے تابع ہیں اس وجہ سے ان کو اشعریہ کہتے ہیں اور حنفی ابو منصور کے تابع ہیں۔ اسی سبب سے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اہلِ سنت وجماعت، شافعی، حنبلی، مالکی حنفی ہیں اور اہلِ حدیث بھی اہلِ سنت ہی میں داخل ہیں۔ (دیکھو عقائد اسلام مصنفہ مولانا عبد الحق صاحب۔ ص ۲-۳-۴)

137067

(جو واصل بن عطا کے پیرووں کا گروہ ہے اور بجز مسئلہ امامت کے شیعہ بھی اکثر عقائد میں معتزلہ ہی کے ہم زبان ہیں) اپنے عقائد کو بالکلیہ عقلِ نظری کے تحت رکھ دیا، اسی طرح عقائد میں تغیر کا پیدا ہونا لازمی تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور پھر کیا تھا جدید اختراعات کا دروازہ ہی کھل گیا۔

خالق و مخلوق کے ربطِ باہمی کے مسئلہ میں معتزلہ نے معیتِ خالق بہ مخلوق کا انکار کیا۔ کیونکہ عقلِ نظری نے انہیں یہ سمجھایا کہ اگر خالق کی ذاتِ خلق کے ساتھ معیت مان لی جائے تو ذاتِ خلق کے تجزیہ تبعیض و تقسیم سے ذاتِ خالق کی بھی تقسیم و تبعیض لازم آئیگی اور حلول و اتحاد بھی اور یہ صریحاً خالق کی تنزیہ کا انکار رہے۔ اس لئے اُنہوں نے ان تمام قرآنی آیات کی جن میں معیت و اقربیت و احاطتِ ذاتیہ کا صاف صاف ذکر ہے، تاویل کردی اور خیال کیا کہ یہ معیت وغیرہ محض علمی ہے نہ کہ ذاتی۔ اور متاخرین اشاعرہ نے بھی تنزیہِ حق کو برقرار رکھنے کی خاطر اسی توجیہ سے کام لیا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں آیاتِ تنزیہ و آیاتِ تشبیہ دونوں کثرت سے ملتے ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل نُؤمِنُ بِبَعْضٍ وَّنَکْفُرُ بِبَعْضٍ کا مصداق ہے۔ اسی حقیقت کی جانب صوفیۂ کرام نے ہماری توجہ مبذول کی ہے۔ اس کتاب میں آپ کو تنزیہ و تشبیہ کا صحیح مسلک ملیگا اور جب تک اس صحیح مسلک کو اختیار نہ کیا جائے قرآن و سنت کا تمسک ممکن نہیں۔

تصوف میں اشراقیت کے داخل ہونے کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ شئے کی غیریتِ ذاتیہ کا انکار کردیا گیا۔ قرآن میں خلق کی غیریت صریح طور پر ملتی ہے[1]۔ فلاطینوس[2] (جس کو بعد میں فلاطوس

[1] آیات قرآنیہ کے لئے دیکھو باب سوم ص ۸۸

[2] فلاطینوس (PLOTINUS.) مصر کا رہنے والا تھا۔ ۲۰۴ء میں پیدا ہوا اور ۲۶۹ء میں فوت ہوا، روما میں اس نے اپنا مدرسہ قائم کیا اور دس سال کے عرصہ میں روما شہنشاہ گالی نس اور اس کی ملکہ اس کے معتقدین میں شامل ہو گئے۔ فلاطینوس کا فلسفہ اشراقیت کہلاتا ہے۔ وجود خدا کے سوا کسی کا نہیں۔ وجود کا پہلا اشراق عقل ہے۔ دوسرا روح، تیسرا مادہ، ہر شئے خدا ہی کا اشراق ہے۔ غیرِ حق ذاتاً وجوداً نقشِ دومیں چشمِ احول ہے۔

Marfat.com

الٰہی بھی پکارا جانے لگا، کی تعلیمات کے زیر اثر شئی کو غیر ذاتِ حق نہیں بلکہ عین ذاتِ حق قرار دیا گیا۔ حق ہی حق ہے غیر حق ذاتاً و وجوداً معدوم۔ باعتبار شئی ہمہ اوست صحیح عقیدہ مان لیا گیا۔ ذاتِ شئی اور غیریت شئی کی نفی کا لازمی نتیجہ اباحت و زندقہ تھا۔ اتباعِ شریعت کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی۔ شریعت و طریقت کا تضاد اول مرتبہ پیش کیا گیا، اور اس طرح شریعت کا جوا نکال پھینکنے کی کوشش کا آغاز ہوا۔ شریعت کو ناقصین کا شعار قرار دیا گیا، کاملین کو اس کے اتباع کی ضرورت نہیں بتائی گئی۔ حق تعالےٰ کے سوا غیر کا تصور تک ناممکن، اب حق تعالیٰ آمر ہیں نہ کہ مامور، غیریت کے ماننے تک ضرورِ شریعت کی ضرورت ہے۔ جب غیریت کا ارتفاع ہو گیا اور حق ہی رہا تو اب شریعت کی پابندی کیسی۔ "جمال کا اتباع عورتوں کا کام ہے، جلال کا اتباع مردوں کا" "شریعت کا علم تو علم سفینہ" ہے۔ لیکن علم طریقت علم سینہ ہے، جو سینہ بسینہ چلا آرہا ہے، رازِ پوشیدہ ہے، سرِّ مکنوں ہے! ان تنزلات[1] کی کسی قدر مزید تفصیل اور اس کی تشفی بخش تردید آپ اس کتاب کے باب چہارم میں پائینگے۔

اشراقیت کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ شئی غیر مقصود کو مقصود قرار دے لیا گیا اور مقصود کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا۔ اب "کمالات" کو جو محض توابع ہیں اور حصول مقصود کے بعد خود بخود پیدا ہوتے ہیں اصل مقصود قرار دیا جانے لگا۔ لذات و احوال، کشف کونی، تصرفات و کرامات، وجد و حال، رویائے صادقہ وغیرہ سالک کی غایت قرار پائے اور ان کو بزرگی اور تقویٰ کی علامتِ خاص خیال کیا جانے لگا۔ ان کمالات کے حصول کے لئے غیر مسنون مشقوں اور شغلوں کی ابتدا ہوئی، جوگیوں اور سنیاسیوں تک سے بھی اشغال وغیرہ کے سیکھنے میں دریغ نہیں کیا گیا، اور اس طرح ہندی مراسم اور یونانی تخیلات و نظریات کا ایک معجونِ مرکب پیدا ہوا۔ جو اسلامی تصوف کے نام سے مشہور ہوا[1] جس کا مقصود صاحبِ

---

[1] اسی کو پیش نظر رکھکر مستشرقین نے اسلامی تصوف کو یونانیوں یا ایرانیوں سے ماخوذ تصور کیا ہے۔

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

چراغِ مردہ کجا شمعِ آفتاب کجا   بہ بیں تفاوتِ رہ از کجا است تا بکجا!

اس کتاب میں حقیقی اسلامی تصوف کا صاف وواضح بیان ہے جس کا مقصود "حصول مقامِ عبدیت مع الالوہیت" اور "یافت وشہودِ حق" ہے جس کا نتیجہ "محویت فی الحق اور یافت وشہود خلق وحق" ہے۔ اس تصوف کا ماخذ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اس کو شاید پہلی مرتبہ اس وضاحت ومنطقی ترتیب سے پیش کیا جارہا ہے۔ راقم الحروف کو اس کے اہم مقامات کی لسانی تعلیم عارف تام المعرفت سیدی ومولائی حضرت مولینا محمد حسین صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ سے ملی ہے۔ اس مقالہ کی ہر سطر "مشید بالکتاب والسنت" ہے، اس کو اکابر اولیاء دین کی تائید حاصل ہے گو ہر مقام پر ان کی کتابوں کا حوالہ دینا ضروری نہیں خیال کیا گیا۔ اس سے وہی نیک بخت مستفید ومستریح ہوسکتا ہے جس کو "تفقہ فی الدین" کی نعمت عطا کی گئی ہے جس نے اپنی عقل کو "علم اللہ" کے تابع کردیا ہو اور کتاب وسنت کو معیارِ حق وباطل قرار دے لیا ہے۔

من یدر ما قلت لم تخذل بصیرتہ   ولیس یدریہ الا من لہ بصر

(شیخ اکبر)

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

Marfat.com

باب ۲

عبادت و استعانت[1]

اے در دلِ من اصلِ تمنا ہمہ تو   وے در سرِ من مایۂ سودا ہمہ تو
ہر چند بہ روزگار در می نگرم   امروز ہمہ توی و فردا ہمہ تو (ابو سعید رحمۃ اللہ علیہ)

انسان بلکہ تمام حیوانات کی زندگی کا پہلا قانون جلبِ منفعت و دفعِ مضرت ہے۔ تحفظِ ذات اور تولیدِ نسل دونوں کے لئے ضروری ہے کہ یہ ان چیزوں کی طلب کرے جو اس کی زندگی کے حفظ و بقا میں ممد و معاون ہیں اور ان چیزوں سے گریز کرے جو اس کو عدم کی طرف لیجاتی ہیں یا قوتِ حیات کی تحدید کا باعث ہوتی ہیں۔ اشیاء کی ابتدائی تقسیم اسی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے، اشیاء یا تو 'نافع' ہیں یا 'ضار'۔ مفید ہیں یا نقصان رساں، اچھی ہیں یا بُری! اعضو پر جب ان کے اثرات کا ترتب ہوتا ہے تو لذت، محبت، فریفتگی یا اطاعت پیدا ہوتی ہے یا الم و نفرت، خوف اور توحش۔ ان میں سے ایک بالطبع محبوب ہیں، مرغوب ہیں تو دوسری فطرۃً غیر محبوب و نامرغوب! ایک کے حصول کا وہ کوشاں ہوتا ہے تو دوسرے سے گریزاں۔ کوشاں ہوکر گریزاں، انسان کی زندگی کا تار و پود یہی جذبات ہیں، ان کا زور مرد افگن ہوتا ہے، ان کے شر و شور سے اس کو فرصت ملتی ہے اور نہ نجات، یہاں تک کہ زندگی کے مقررہ دن ختم ہو جاتے ہیں اور وہ یہ کہتا ہوا رخصت ہوتا ہے:۔

[1] یہ مقالہ "قرآن کا فلسفۂ مذہب" کے عنوان سے اول مرتبہ معارف جولائی ۱۹۴۱ء میں طبع ہوا۔

من باغِ جہاں را قفسے دیدم و بس　　مرغش زہوا و ہوسے دیدم و بس!
از صبحِ وجود تا شبانگاہِ عدم　　چوں چشم کشودم نفسے دیدم و بس
(امجد حیدرآبادی)

اپنی زندگی کے مختصر قیام میں ہر شخص اشیار کے تغیر و حدوث کا اچھا مشاہدہ کرتا ہے۔ کائنات میں ایک دائمی تغیر جاری ہے، کوئی شئے ساکن نظر نہیں آتی، سکون و ثبات فریبِ نظر معلوم ہوتے ہیں، ہر ذرۂ کائنات میں ایک تڑپ سی نظر آتی ہے، کاروانِ وجود کو کہیں قیام نہیں، شانِ وجود ہر لحظہ تازہ ہوتی ہے، قہری تجلّی ہر شئے کو ہر لحظہ فنا کر رہی ہے اور رحمانی تجلّی ہر لحظہ وجود بخش رہی ہے۔ ؎

ہستی کہ عیاں نیست در آں در شانے　　در شانِ دگر جلوہ کند ہر آنے
ایں نکتہ بجوز "کلّ یومٍ ھُوَ فِی شَان"　　گر بایدت از کلامِ حق برہانے

اشیار کے اس تغیر و تبدل، تکون و حدوث، فنا پذیری و زوال کی جہت جب چشم بصیرت رکھنے والے انسان پر نمایاں ہو جاتی ہے تو اس نے اپنے فقر و احتیاج کی وجہ سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جو ان سے قائم کر رکھی تھی وہ ایک دم کٹ جاتی ہے، ذواتِ خلق کا فقر اس کی نظروں میں واضح ہو جاتا ہے اور اس کو اس ذات کی تلاش ہوتی ہے جو قائم بالذات و متصور بالذات ہے جو واجب و قدیم ہے، صفاتِ کمالیہ سے موصوف ہے، فعّال ہے، سارے جہان کا مالک و حاکم و مولیٰ و رب ہے!

اب مذہب یا دین کا ماحصل بھی اتنا ہی ہے کہ ذُلّ و افتقار کی نسبت (جس کو دین کی زبان میں عبادت و استعانت سے تعبیر کیا جاتا ہے) ذواتِ خلق سے قائم نہ کی جائے اور احتیاجات اور مرادات میں استعانت ذواتِ خلق سے نہ کی جائے بلکہ عبادات و استعانت کا مرکز ذات اللہ رہے۔ یہی مفہوم ہے اس دعوتِ کلمہ طیبہ "لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ" کا کہ اللہ کے سوا کوئی ذات قابلِ عبادت و مستحقِ استعانت (الٰہ) نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، جو اس پیام کو ساری دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لئے بھیجے گئے ہیں!

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

حواس کے اس التباس اور عقل کے اس دھوکے کو دور کرنے کے لئے دینِ حق کا یہ پیام محمد عربی (فداہ ابی و امی) نے عالم کو سنایا کہ انسان اشرف المخلوقات ہو کر، فطرت کا شہکار ہو کر، اپنے سے ادنیٰ اور کم تر مخلوق کے آگے ذلیل نہیں ہو سکتا، اس کی گردن اگر جھک سکتی ہے تو اُسی ایک ہمہ خیز، ہمہ داں وہمہ بیں وہمہ تواں ہستی کے آگے جس کے دستِ قدرت میں ساری کائنات کی باگ ہے جو جملہ صفاتِ کمالیہ سے متصف ہے اور تمام عیوب سے مُنزّہ اور مُبرّیٰ ہے! یہی ہستی ہماری "اِلٰہ" ہے یہی قابلِ عبادت ہے یہی مستحقِ استعانت ہے یہی ہماری خالق ہے، مالک ہے، ہماری رب ہے مولیٰ ہے، حاکم ہے، اِسی کے ہم مخلوق ہیں، مملوک ہیں، مربوب ہیں، عبد ہیں، محکوم ہیں، اُسی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور اُسی سے تمام حاجات، مرادات میں بھیک مانگتے ہیں۔ یہی ذات غنی ہے اور ہم سب اُسی کے فقیر ہیں۔ اس کے فقیر ہو کر ہم سارے عالم سے غنی ہیں؛

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

Marfat.com

کی ذلت عزت سے، اس کا فقر غنا سے بدل جاتا ہے۔ موجوداتِ عالم میں سے وہ کسی سے نہیں ڈرتا، فلا تخافوھم وخافونِ ان کنتم مؤمنین[۱] کا حکم اس کو سارے عالم سے بیخوف کردیتا ہے، نہ وہ کسی سے امید ورجا رکھتا ہے، الیس اللّٰہ بکافٍ عبدہٗ[۲] اسکو ساری کائنات سے غنی کردیتا ہے۔ ذواتِ خلق سے امید وبیم کی نسبت کٹتے ہی وہ نفس مطمئنہ حاصل کرلیتا ہے اور اپنے رب سے راضی ہوجاتا ہے۔ اللہ کو راضی رکھکر وہ غیر اللہ سے مستغنی ہوجاتا ہے! اب وہ غنی عن الشئی ہے، کونسی چیز اللہ سے برتر ہوسکتی ہے جس کے حصول کی وہ خواہش کرے، اب سب کچھ اسے حاصل ہے۔ اسی لئے فرمایا گیا ہے، لکیلا تاسوا علیٰ ما فاتکم ولا تفرحوا بما اتاکم[۳] علاوہ تمکین اسکو حاصل ہے، وہی مخاطب ہے اس قول کا: انتم الاعلون واللہ معکم![۴]

دیکھو "الٰہ" کے فہم نے اس کو کیا سے کیا کردیا! یا تو وہ ایک حقیر اور ذلیل جانور کی طرح ہر ایک سے ڈرتا اور لرزتا تھا، ہر ایک کو نافع اور ضار قرار دیتا تھا، سرِ عبودیت خم کرتا تھا، مدد واعانت کا خواہاں تھا، ان ہی کی عبادت وعبودیت میں زندگی گزار رہا تھا، مشوش، حیران، پریشان، خود ضعیف اور مطلوب بھی ضعیف "ضعف الطالب والمطلوب" یا اب علمِ رسالت کے جاننے اور ماننے کے ساتھ ہی لا کی شمشیر ہاتھ میں لے کر وہ آگے بڑھتا ہے اور اپنے جاہل ساتھیوں سے قرآن کے الفاظ میں پوچھتا ہے۔ افغیر اللہ تامرونی اَعْبُدُ اَیُّھا الجاھلون[۵]؟

تا چند گہ از چوب گہ از سنگ تراشی ۔۔۔ بگزر ز خدائے کہ بصد رنگ تراشی

---

[۱] اگر تم مومن ہو تو اُن سے خوف نہ کرو مجھ سے خوف کرو۔ [۲] کیا اللہ بندہ کے لئے کافی نہیں؟

[۳] تاکہ تم غم نہ کھاؤ اس پر جو ہاتھ نہ آیا، اور نہ شیخی کرو اس پر جو تم کو اس نے دیا۔

[۴] تم ہی بلند ہو اللہ تمہارے ساتھ ہے۔

[۵] اے جاہلو کیا تم مجھے غیر اللہ کی عبادت کرنے کا امر کرتے ہو۔

غیر اللہ کی عبادت و عبودیت کا جوا وہ گردن سے اتار کر پھینک دیتا ہے، عمر میں پہلی مرتبہ حریت محسوس کرتا ہے، خوف کا بھاری پتھر اس کے سینہ سے اُٹھ جاتا ہے، اپنے حقیقی مولیٰ کے آگے جھک جاتا ہے اور ان کو رحیم پاتا ہے کان بالمؤمنین رحیماً کی بشارت اس کو ہر طرح مطمئن کر دیتی ہے، اب اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ حق تعالیٰ اس کے ساتھ ایمان کے بعد شانِ رحمت ہی سے پیش آئینگے، ان کا علاوہ رحیم ہونے کے حاکم و حکیم ہونا اس کے دل کو اور قوی کر دیتا ہے، وہ انہیں اپنے ہر امر میں متصرف سمجھتا ہے اور ان کے ہر فعل کو سراسر حکمت سے مملو دیکھتا ہے۔ ان ہی کے حکم کے مطابق ان کو اپنے کاموں میں وکیل بناتا ہے "فاتخذہ وکیلا" ان کا فرمان ہے کفیٰ باللہ وکیلا، کہہ کر وہ آزادی و اطمینان کے ساتھ مصروفِ عمل ہو جاتا ہے! اب کہاں یہ اور کہاں وہ جاہل جو غیر اللہ سے ذُل و افتقار کی نسبت جوڑ رہا ہے، سچ ہے۔

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمٰى وَالْبَصِيْرُ، وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّوْرُ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُوْرُ، وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ [۱] (القاطر ع ۱۵)

دین کا اجمال: عبادت و استعانت، اس کا ماحصل، تحفظِ توحید۔ اب اس اجمال کی کسی قدر تفصیل ضروری ہے۔

عبادت غایتِ تذلل کا نام ہے جس کا اظہار معبودِ حقیقی کے آگے کیا جاتا ہے، اس کے معروف طریقے نماز، روزہ، حج زکوٰۃ وغیرہ ہیں، نماز کے تمام اعمال و ارکان پر غور کرو عبادت یا اظہارِ ذلت کا مفہوم بخوبی تمہارے دل نشین ہوگا۔ عابد نماز کا قصد کر رہا ہے، مصلے کی طرف بڑھ رہا ہے، زبان پر ہے "اِنِّیْ ذَاهِبٌ اِلٰی رَبِّیْ سَیَهْدِیْنِ [۲]" دل غیر حق سے پاک ہے، حق تعالیٰ کے سوا کسی کو بزرگی کا مستحق نہیں سمجھتا اور اسی فہم کے ساتھ تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کہتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے روبرو ہو کر کہتا ہے اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ

---

[۱] برابر نہیں اندھا اور دیکھتا۔ اور نہ اندھیرا نہ اجالا اور نہ سایہ اور نہ لُو، اور برابر نہیں جیتے اور مردے۔

[۲] میں اپنے رب کی طرف چلا ہوں وہ میری ہدایت کریگا۔

حَنِیفًا وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ، دل پوری طرح متوجہ بحق ہو ورنہ جانتا ہو کہ جھوٹ کی سزا کیا ہو یُخَادِعُوْنَ اللّٰہَ وَھُوَ خَادِعُھُمْ[۱] ۔ اب نیت میں بھی خلوص ہو۔ حق تعالیٰ ہی کے لئے نماز پڑھ رہا ہو، عاشقانہ ایمان کے پیدا ہونے کے لئے پڑھ رہا ہو، عادت کے تحت نہیں، ان ہی کے حول وقوت سے پڑھ رہا ہو، ثنا میں حق تعالیٰ کی عظمت وجلالت وجبروت کا اظہار کر رہا ہے اور توحید کا اقرار لَآ اِلٰہَ غَیْرُکَ، سے ہو رہا ہو۔ اب حضوری میں دست بستہ نظر نیچی کئے ذلّت ومسکنت کی تصویر بنا کھڑا ہو، زبان پر جاری ہو الحمد للہ اور دل میں سمجھ رہا ہو کہ عالم میں کوئی ذات مستحقِ حمد نہیں، سارے محامد ومحاسن کی وہی ایک ذات لَاشَرِیْکَ لَہٗ سزاوار ہو، جب رب العلمین کہتا ہو تو جانتا ہو لَارَبَّ سِوَاہُ، ربوبیت اسی کو زیبا ہو، عالم تمام اس کا مربوب ہو، الرحمٰن الرحیم کہتے وقت عالمِ رجا میں داخل ہوتا ہو، رحمت وکرم کی امید دل میں پیدا ہوتی ہو، جانتا ہو کہ رحمانیت کا تعلق تو ساری کائنات سے ہو، رحیمیت خصوصی شئے ہو اور مومنین سے مختص "کان بالمومنین رحیما" ملک یوم الدین کہتے وقت عالمِ خوف کا مشاہدہ کرتا ہو، روزِ قیامت حق ہو۔ اور یہ وہ دن ہو کہ اس کی شان میں فرمایا گیا، یوم لا تملک نفسٌ لنفسٍ شیئًا[۲] ۔ اس امید وبیم کی حالت میں عرض کرنا کہ ایاک نعبد حق تعالے ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، ذل وافتقار کا رشتہ آپ ہی سے جوڑتے ہیں۔ وایاک نستعین آپ ہی سے استعانت کرتے ہیں، جانتے ہیں کہ لا فاعل فی الوجود الا اللہ، ماسوی اللہ سے بالکلیہ اعراض کر کے آپ ہی کی طرف بالکلیہ رجوع ہوتے ہیں۔ ہم آپ کے سوا استعانت کی جہت سے غیر کو کیوں پکاریں جب کہ ہمیں یہ سنا دیا گیا ہو اور ہم نے بھی تجربہ سے اس کی توثیق کر لی ہے کہ آپ کے سوا کسی میں حول وقوت نہیں، لاحول ولا قوۃ الا باللہ اس لئے وہ نہ ہمیں نفع پہنچا سکتے ہیں نہ ضرر! اس مدح وثنا واقرارِ عبودیت

---

[۱] دغا بازی کرتے ہیں اللہ سے اور وہی ان کو دغا دیگا۔ [۲] جس دن بھلا نہ کرینگے کوئی نفس کسی نفس کا کچھ بھی۔

کے بعد التماس و دعا اِھدنا الصِّراط المستقیم، حق تعالیٰ راہِ مستقیم کی ہدایت فرمائیے، نفس و ہویٰ سے چھوٹیں، آپ کا قرب نصیب ہو، صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ وَلَا الضَّآلِّیْنَ ٥ اہل انعام کی راہ پر چلنا نصیب ہو، جو انبیاء، اولیاء کی راہ ہے، یہی اہلِ ایمان ہیں "والَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰہُ مِنَ النَّبِیِّیْنَ وَالصِّدِّیْقِیْنَ وَالشُّھَدَآءِ وَالصَّالِحِیْنَ!" مغضوبین وضالین کی راہ نہیں جنہوں نے غیر اللہ سے عبادت و استعانت کا رشتہ قائم کر کے ہمیشہ کے خسارہ میں اپنے کو مبتلا کر لیا! "اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْخَاسِرُوْنَ الَّذِیْنَ خَسِرُوْا اَنْفُسَھُمْ ٥"

اس حمد و ثنا، التماس و دعا کے ساتھ وہ کلامِ ربانی کی چند اور آیتیں احکامِ خداوندی کے معلوم کرنے، تکرار سے ان کو اپنے ذہن میں جمانے، ہر حرف کی تلاوت پر دس نیکیاں کمانے اور حق تعالیٰ سے سرگوشی کرنے بڑھتا ہے اور پھر فوراً پیشی میں جھک جاتا ہے گویا اپنے رحمان و رحیم آقا کے "پیٹ میں مونڈی" دے دیتا ہے۔ اس طرح اپنی ذلت کا مزید اظہار کرتا ہے، اسی حالت میں اس کی زبان سے اس کے مولیٰ کی تقدیس و تنزیہ و تحمید جاری ہوتی ہے، اپنی بے مائگی فقر و ذلت کا احساس قلب میں واضح طور پر موجود ہوتا ہے۔ جب سر اٹھاتا ہے تو حق تعالےٰ اسی کی زبان سے فرماتے ہیں سمع اللہ لمن حمدہ، اس طرح اس کا مرتبہ بلند کرتے ہیں جو سر معبودِ حقیقی کے آگے جھکتا ہے وہ مخلوق کے آگے جھک نہیں سکتا، وہ سب سے بلند ہوتا ہے، ممتاز ہوتا ہے، بے نیاز ہوتا ہے، وہ ایک لاقیمت جوہر ہوتا ہے۔ سچ ہے:

من رکع الی مولیٰ ومال الیہ احرقہ اللہ بنورہ حتی یصیر جوھرا لا قیمۃ لہٗ۔[1] (حدیث)

اس سرافرازی کے شکریہ میں وہ حق تعالیٰ کی حمد کرتا ہے اور پیروں پر گر جاتا ہے، پیر پکڑ لیتا ہے اور اس طرح غایتِ تذلل کا اظہار کرتا ہے، زبان پر آقا کی عظمت و رفعت و علو کا اقرار جاری

[1] جو اپنے مولیٰ کی طرف جھکتا ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنے نور سے جلا دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ ایک لاقیمت جوہر ہو جاتا ہے۔

Marfat.com

ہوجاتا ہے اس اظہارِ تذلل میں وہ اپنی آنکھ کی ٹھنڈک پاتا ہے "وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِيْ فِي الصَّلٰوةِ"[۱] یہ آنکھ کی ٹھنڈک اس کو اپنے محبوب مولیٰ کے مشاہدہ سے ہورہی ہے یہی اس کا کمال ہے، یہی اسکی معراج ہے۔ الصّلوٰۃ معراج المؤمنین!

معبود کا نہ صرف خیرِ محض ہونا ضروری ہے بلکہ اس کا ہمہ تواں یا قادرِ مطلق ہونا بھی لازمی ہے۔ یہ اپنی لامحدود قوت اور لامتناہی طاقت کی وجہ سے ہماری حفاظت کرتا ہے، ہماری حاجتوں کو پوری کرتا ہے، مرادوں کو برلاتا ہے، اس کے اعتصام کے بعد ہمیں اس کی نصرت و اعانت کا قطعی یقین ہوجاتا ہے! شر کے مسئلہ کی توجیہ سے عاجز ہوکر نتائجیہ[۲] (Pragmatists) نے خدا کے ہمہ تواں ہونے کا انکار کردیا لیکن جو خدا قادرِ مطلق نہ ہو وہ معبودِ حقیقی کب قرار دیا جاسکتا ہے، جو خود شر پر غالب نہ ہو ہماری مدد کیسے کرسکتا ہے، ہمارا مولیٰ اور نصیر کیسے ہوسکتا ہے۔ شر کی توجیہ کا یہ موقع نہیں، لیکن ہم اپنے معبود کو فعالِ مطلق، ہمہ تواں مانتے ہیں، افعال و آثار کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں، حول و قوت کا اسی کو مبدأ سمجھتے ہیں، اسی لئے اس سے استعانت چاہتے ہیں اور اس کے نعم المولیٰ و نعم النصیر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔ اعتصموا باللہ ھو مولٰکم، نعم المولیٰ و نعم النصیر[۳] جب قوت صرف اسی کو حاصل ہے لا قوۃ الا باللہ، حرکت کا بھی یہی مبدٔ ہے لاحول ولا قوۃ الا باللہ، تو فعل، جو حرکت و قوت ہی کا نتیجہ ہے، صرف حق تعالےٰ ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور ذواتِ خلق سے اس کی بالکلیہ نفی ہوجاتی ہے۔ اس حقیقت کے سمجھتے ہی اس کی بصر و بصیرت سے غفلت کا پردہ اٹھ جاتا ہے اور وہ لا تتحرک ذرۃ الا باذن اللہ[۴] کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ غیر اللہ سے استعانت کی نسبت کاٹ کر اسلم

---

[۱] میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔ [۲] زمانۂ جدید کے فلسفیوں کا ایک گروہ جن میں ولیم جیمس، ایچ جی ولس برناڈشا وغیرہ داخل ہیں۔

[۳] تمہیں اپنے مولا سے اعتصام چاہئے وہی تمہارا اچھا مولیٰ ہے اور اچھا مددگار۔

[۴] کوئی ذرہ بغیر اللہ کے حکم کے حرکت نہیں کرتا۔

Marfat.com

عبدی واستسلم کا مصداق بن جاتا ہے!

اپنے رب سے استعانت کے طریقے کیا ہیں؟ بصیرتِ محمدیہ نے جن طریقوں کی تعلیم فرمائی ہے اُن میں سے بعض یہ ہیں :-

اپنی حاجتوں اور مرادوں میں حق تعالیٰ سے دعا کرو۔ دعا کا حکم ہے اور اجابت کا وعدہ ادعونی استجب لکم حق تعالیٰ جُودِ محض ہیں، عطاءِ محض ہیں، ان میں بخل کا شائبہ نہیں، مایوسی و محرومی ان کی درگاہ میں نہیں، تشفی کے لئے فرما رہے ہیں لا تایئسوا من روح اللہ[1] وہ حکیم بھی ہیں۔ ان کا ہر فعل حکمت رکھتا ہے، وہ ہمارے خیر کو ہم سے بہتر جانتے ہیں، اگر وہ ہماری کسی دعا کو نہیں قبول فرما رہے ہیں تو اسے نہ قبول فرمانے ہی میں ہمارا فائدہ ہے، اِسی لئے کہا گیا ہے۔ منعہ عطاء ۔ مرد کا کمال اسی میں ہے کہ ان کی منع کو عطا جانے۔ کسی عاشق نے اسی جذبہ کے تحت کہا ہے ؎

اگر مرادِ تو اے دوست نامرادی ما ست   مرادِ خویش دگر بار من نخواہم خواست

سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے "لا ابالی علی ای حال اصبح علی ما اکرہ و علی ما احب لانی لا ادری الخیر لایہما[2]"۔ حق تعالیٰ خود ہمیں تعلیم فرما رہے ہیں، اور ایک نہایت دقیق نکتہ کی تعلیم فرما رہے ہیں۔

"عَسٰۤی اَنْ تَکْرَہُوْا شَیْئًا وَّہُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ وَعَسٰۤی اَنْ تُحِبُّوْا شَیْئًا وَّہُوَ شَرٌّ لَّکُمْ وَاللّٰہُ یَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ[3]" (البقرہ ۱۰۶)

---

[1] اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ [2] مجھے اس امر کی پرواہ نہیں کہ میں کس حال میں صبح کرونگا، ایسی حالت میں جس کو میں پسند نہیں کرتا یا ایسی حالت میں جس کو میں پسند کرتا ہوں، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ میرے لئے بھلائی کس حالت میں ہے [3] شاید کہ بُری لگے تم کو ایک چیز اور وہ بہتر ہو تمہارے حق میں، اور شاید تم کو بھلی لگے ایک چیز اور وہ بُری ہو تمہارے حق میں، اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

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

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

انّ العبد یری فی صحائفہ یوم	قیامت کے دن بندہ اپنے اعمالنامے میں وہ نیکیاں
القیامۃ حسنات لا یعرفھا	دیکھیگا، جن کو وہ نہیں پہچانے گا، اس سے کہا
فیقال انھا بدل لسؤالک فی	جائیگا کہ یہ اس سوال کا بدل ہیں جو تونے دنیا میں کیا تھا،
الدنیا لم یقدر قضاؤہ فیھا	لیکن تیرے مقدر میں دنیا میں ان کا ملنا نہ تھا،

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

اللّٰھم اکفنی کل مھم من حیث شئت وکیف شئت وانّٰی شئت ومن این شئت؛

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

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

وکلت الی المحبوب امری کلہ فان شاء احیانی وان شاء اتلفا[1]

توکل اپنی حول و قوت سے بری ہونا ہے، اعتصام باللہ ہے، ذوالنونؒ نے توکل کی تعریف اسی طرح کی ہے: "التوکل ترک تدبیر النفس والانخلاع عن الحول والقوۃ"[2] اور سری سقطیؒ نے بھی ان کے ساتھ اتفاق کیا ہے: "التوکل الانخلاع عن الحول والقوۃ"۔ ان تعریفوں کا ماخذ حدیثِ نبوی: لاحول ولا قوۃ الا باللہ اور قول عزوجل لا قوۃ الا باللہ۔ توکل قلبی عمل ہے۔ یعنی قلب میں یقین جاگزین کہ مجھ میں اور کسی شئے میں نہ اثر ہے، نہ قوت ہے، نہ حرکت ہے، مجھ میں اور ہر شئے میں اثر و قوت و حرکت حق تعالیٰ ہی پیدا کرتے ہیں۔ وہ جس طرح میرے خالق ہیں، میرے افعال کے بھی خالق ہیں: خلقکم وما تعملون۔ میرے اقتضاء فطریا عین کے مطابق افعال کی تخلیق فرما رہے ہیں، میرا اقتضا میرا اختیار ہے لیکن فعل کی تخلیق حق تعالیٰ کی جانب سے ہو رہی ہے، اس لئے اسبابِ قطعیہ کے استعمال و اختیار کا مجھے حکم ہے، حکم کے تحت میں ان کو استعمال کر رہا ہوں۔ جانتا ہوں کہ اگر مجھے اولاد کی خواہش ہو تو جماع کو ترک نہیں کر سکتا، بھوک کی تشفی کے لئے نوالہ کا اٹھانا اور اُس کا چبانا اور حلق سے نیچے

---

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

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

اتارنا قطعی ضروری ہے۔ توکل یہاں ترکِ عمل و تعطل کا نام نہیں، علم و حالت کا نام ہے، قلبی کیفیت کا نام ہے، اُس یقین کا نام ہے کہ ہاتھ میں قدرت حرکت فعل سب حق تعالیٰ ہی کے حکم سے پیدا ہوئے ہیں، ان کی مشیت اور ارادے سے پیدا ہوئے ہیں، وہ چاہیں تو نوالہ منہ تک نہ پہنچے، ہاتھ شل ہو جاتے، کھانا بھی چھن جائے، نظر ان کے فعل پر ہے، فضل پر ہے، اپنے زور بازو پر نہیں کسب پر نہیں۔ دست بکار دل بیار! توکل ترکِ اسباب نہیں ترکِ رویت اسباب[۱] ہے"

مبادیات کو سمجھ جانے کے بعد رزق کے مسئلہ پر ذرا غور کرو۔ رزق کا ذمہ حق تعالےٰ نے لیا ہے" وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا[۲]، صرف ذمہ داری پر اکتفا نہیں کیا قسم بھی کھائی، صرف قسم پر اکتفا نہیں کیا، مثال بھی بیان کی ہے: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ، فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ![۳] (پارہ ۲۶ ع ۱۷)

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

---

[۱] حضرت شاہ میر قبلہؒ

[۲] زمین پر کوئی ایسا چوپایہ نہیں جس کے رزق کا ذمہ اللہ پر نہیں۔

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

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

مَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا — جو تقویٰ اختیار کرتا ہے اللہ اس کے لئے راستہ نکالتے ہیں اور

وَّیَرْزُقْہُ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ — ایسی جگہ سے رزق فراہم کرتے ہیں جہاں کسی کا سان گمان بھی

وَمَنْ یَّتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰہِ فَھُوَ حَسْبُہٗ — نہیں ہوتا جو اللہ پر توکل کرتا ہے اللہ اس کے لئے کافی ہے"

رزق کا وعدہ قطعی، صرف ہمیں اپنا حق عبادت و عبودیت ادا کرنا ہے، پھر نا ممکن ہے کہ وہ ہمیں اپنے گھر بلائیں اور پھر اپنے احسانات سے محروم رکھیں، وجود بخشی کریں اور پھر مدد نہ کریں، ہست کریں اور اپنے کرم سے محروم رکھیں، اپنا حق (عبادت) ہم سے طلب کریں اور ہمارا حق (رزق) ہمیں نہ دیں[1]! وہ کریم ہیں، ان سے معاملہ کر کے ان کی خدمت ادا کر کے کون خسارہ میں رہتا ہے۔

من ذا الذی سألک فحرمتہ، اولجأ الیک فاھملتہ او تقرب الیک فابعدتہ او ھرب الیک فطردتہ[2]؟! (از اسبوع حضرت غوث الاعظمؒ)

اسی خیال کے تحت کسی عاشق نے کہا ہے "گماں تو این ست کہ از رزق چارہ نیست امارزق راز تو چارہ نیست" ؎

بدنبال روزی چہ باید دوید! تو بنشیں کہ روزی خود آید پدید (رومی)

---

[1] مثالیں ابو الوفا اسکندری کی ہیں۔

[2] وہ کون ہے جس نے تجھ سے سوال کیا اور تو نے اس کو محروم رکھا، یا تجھ سے ملتجی ہوا اور تو نے اس کو بیکار چھوڑا، یا تجھ سے ملاپ چاہا اور تو نے اس کو دور کر دیا، یا تیری طرف دوڑ کر آیا اور تو نے اس کو دھتکار دیا۔

Marfat.com

ایک دوسرے عاشق نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے:

ہمیں توکل کُن بلرزاں پا و دست — رزقِ تو بر تو ز تو عاشق تر است

بہرحال اتباعِ نبوت اسی میں ہے کہ رزق کی طلب میں کوشش کریں لیکن "اجملوا فی الطلب" کو پیشِ نظر رکھکر، اور یاد رکھیں کہ ہماری طلب رزق کے حصول کا مستقل سبب یا قطعی علت نہیں۔ شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ شارح "فتوح الغیب" نے مسئلہ کو اجمالاً خوب ادا کیا ہے" بعد از طلب می یابی اما نہ بطلب می یابی"۔ یہی مفہوم اس شعر میں ادا ہوا ہے:-

بجستجوئے نیابد کسے مراد دلی! — کسے مراد بیابد کہ جستجو دارد

شعر کا مطلب یہ ہے کہ جستجو کو مراد یابی کی مستقل علت قرار نہ دینی چاہئے کیونکہ معاملہ فضل پر منحصر ہے، ہاں جستجو ضرور کی جائے عادتِ الٰہی یہی ہے کہ حرکت میں برکت دیتے ہیں۔

استعانت کا تیسرا طریقہ مصیبتوں میں صبر کرنا ہے!

دنیا 'دارالحزن' ہے، 'دارالمحن' ہے، سجن و قیدخانہ ہے، غم کی وادی ہے، شیطان کی دکان[۱] ہے جس میں سوا شر و فساد کے کچھ نہیں۔

اُفٍ للدنیا و ایامھا! — فانھا للحزن مخلوقۃ[۲]

ھمومھا لا تنقضی ساعۃً — عن ملکٍ فیھا او سوقۃ

درویش ہو کہ شاہ، امیر ہو کہ گدا سب غم و ہم میں مبتلا ہیں، ہدفِ بلا ہیں لقد خلقنا الانسان فی کبد[۳] چونکہ حق تعالیٰ ہی ہماری غم سے آزمائش کرتے ہیں، مصیبت میں مبتلا کرتے ہیں، رُلاتے ہیں اور ہنساتے ہیں۔ وانہ ھو اضحک وابکیٰ، مارتے اور جلاتے

---

[۱] قول یحییٰ بن معاذ۔ [۲] دنیا و ایام دنیا پر افسوس ہے کہ وہ حزن و غم کے لئے بنائی گئی ہے۔ اس کے غم ایک گھڑی کے لئے ختم نہیں ہوتے، خواہ بادشاہ کے لئے ہوں یا بازاری آدمی کے لئے۔

[۳] ہم نے انسان کو سختی میں پیدا کیا (الآیہ)

Marfat.com

ہیں وَاَنَّہٗ ھُوَ اَمَاتَ وَاَحْیٰی اور غنی کرتے اور فقیر کرتے ہیں وَاَنَّہٗ ھُوَ اَغْنٰی وَاَقْنٰی اس لئے حق تعالیٰ ہی ہمیں مصائب سے بچنے کا طریقہ بھی بتاتے ہیں اور وہ طریقہ "صبر" ہی کیا حکیمانہ ارشاد ہی:

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا وَاتَّقُوا اللّٰہَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ"

ایمان والو موجودہ مصائب پر صبر کرو، دوسروں کے ساتھ صبر و استقلال سے کام لو (صابروا) اور ایسے کاموں میں ثابت قدم رہو جس کا وقت ابھی نہیں آیا (رابطوا[1]) اور اللہ سے ڈرو اسی میں تمہاری فلاح و بہبودی ہی۔ یہی نجاح کا راستہ ہی۔ صرف صبر، اور حق تعالیٰ ہی کے حکم پر وَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ اور حق تعالیٰ ہی کے لئے، وَمَا صَبْرُکَ اِلَّا بِاللّٰہِ ہاں صرف صبر کرنے ہی سے مصائب کی برداشت سہل ہو جاتی ہی۔ غم کے بادل چھٹ جاتے ہیں، فکر کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہی، اسباب کی راہ سے اگر انسان مصائب کو دور کرنا چاہے، غم سے گلو خلاصی کرنا چاہے اور راحت کی امید باندھے تو سوائے حسرت و یاس کے کچھ نہیں ملتا۔ مولانا رومؒ نے اسی چیز کو کس خوبی سے ادا فرمایا ہی۔ ؎

گر گریزی با امیدِ راحتے! ہم ازاں جا پیشت آید آفتے

ہیچ کنجے بے دد و بے دام نیست جز بخلوت گاہِ حق آرام نیست

حق تعالیٰ سے اگر محبت ہو اور مصیبت کو ان ہی کی طرف سے دیکھے تو مصائب کا آسان ہونا ضروری ہی۔ اس کی مثال یوں سمجھو[2] کہ تم ایک تاریک کمرے میں ہو، کوئی چیز تمہیں آلگی اور تم تڑپ اٹھے تمہیں معلوم نہیں کہ مارنے والا کون ہی جب تم نے چراغ منگوایا اور دیکھا کہ یہ تو تمہارا شیخ ہی، یا کوئی ایسی عزیز محبوب ہستی ہی جس سے تم کسی صورت

---

[1] رباط کے معنی اعدار کے مقابلہ میں گھوڑے باندھنے کے ہیں۔ یعنی مورچہ بندی اور ظاہر ہی کہ مورچہ بندی حفظ ماتقدم کے لئے ہوتی ہی۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

[2] یہ مثال ابوالعطار اسکندری نے دی ہی۔ بتغیر یسیر یہاں استعمال کی گئی ہے۔

میں آزار کی توقع نہیں کر سکتے تو تمہارا یہ جاننا بیشک تمہاری تسلّی اور صبر کا باعث ہوگا کیونکہ تم اس تکلیف میں بھی دقائقِ لطف کا معائنہ کروگے۔ اسی طرح ولربك فاصبر میں حق تعالےٰ اپنے بندۂ خاص سے بطریقِ منت فرمارہے ہیں کہ اپنے پروردگار کی رضا و خوشنودی کے لئے اس کے حکم و بلا پر صبر کر کیونکہ ایمان کی حلاوت اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ تیر بلا کا ہدف نہ بنے۔ ع من سوختہ جاں را ہدف تیر بلا ایست!

اگر تم کو حق تعالیٰ کے بیحد مہربان، رحیم اور ودود ہوجانے کا یقین ہوجائے اِنَّ اللّٰہَ بِکُم لرءُوف رحیم پر ایمان ہو، کَانَ اللّٰہُ غَفُوۡرًا رَّحِیۡمًا پر اذعان ہو، اور وَاللّٰہُ ذُوالۡفَضۡلِ الۡعَظِیۡم پر ایقان قائم ہوجائے تو پھر تم اپنے دُکھ درد کو پوشیدہ رحمت سمجھوگے! مثالوں سے اس نکتہ کو سمجھو، مشفق باپ اپنے بچے کو پچھنے لگاتا ہے لیکن دکھ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، فاسد خون جو اس کے بدن میں زہر ہے آسان طریقہ سے نکال رہا ہے! ماں اپنے چھوٹے بچے کو غلیظ دیکھنا نہیں چاہتی، صابون اور گرم پانی سے اس کو نہلاتی، اس کے جسم کو رگڑتی اور مالش کرتی ہے، بچہ چیختا چلاتا ہے، دکھ محسوس کرتا ہے لیکن ماں کا مقصد آزار پہنچانا نہیں ہوتا، تمہارا خیر خواہ طبیب تمہیں ایارج دیتا ہے اور تم اسے ناپسند کرتے ہو لیکن اگر وہ تمہارے اختیار کا اتباع کرے تو شفا تم سے کوسوں بھاگے! اگر تم کو کوئی ایسی چیز نہ دی جائے جس پر تمہارا دم نکل رہا ہو اور تمہیں یہ اچھی طرح معلوم ہوجائے کہ یہ نہ دینا عین شفقت و مہربانی کے باعث ہے تو تم کہوگے کہ یہ نہ دینا ہی میرے حق میں دینا ہے! شیخ ابوالحسن شاذلیؒ نے کیا خوب فرمایا ہے: جان لو کہ اگر حق تعالیٰ تم کو کوئی چیز نہیں عطا فرماتے تو ان کا یہ نہ دینا بخل کی وجہ سے نہیں بلکہ عینِ رحمت ہے، ان کا نہ دینا ہی دینا ہے، لیکن نہ دینے میں دینا وہی سمجھتا ہے جو صدیق ہے، عَسٰۤی اَنۡ تَکۡرَهُوۡا شَیۡـًٔا وَّیَجۡعَلَ اللّٰہُ فِیۡہِ خَیۡرًا کَثِیۡرًا[1] میں اسی راز کی طرف اشارہ

[1] شاید تم کسی چیز کو برا جانو اور اللہ تعالےٰ نے اس میں خیر کثیر رکھی ہو۔

ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شدائد پر بھی اسی طرح شکر فرماتے جس طرح کہ نعمتوں پر،
"الحمدُ للہِ علیٰ ما یسُاءُ ویسُرُّ" ؁

صرف ایمان کی ضرورت ہے اور شدتِ حب کی، ہر مصیبت کے وقت حق تعالیٰ کی جو تجلی ہوتی ہے مومن کو اس تجلی میں ایسی حلاوت نصیب ہوتی ہے کہ سختیِ غم کو آسانی سے جھیل لیتا ہے اور اکثر اوقات غلبۂ تجلی سے اس کو دکھ بھی نہیں محسوس ہوتا۔ یہ بات اگر تمہاری سمجھ میں نہ آرہی ہو تو زلیخا پر طعنہ کرنے والی حسین سہیلیوں کے حال پر غور کرو! یوسفؑ کے ہوشربا جمال سے وارفتہ ہو کر انہوں نے اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور خبر بھی نہ ہوئی کہ درد کیا چیز ہے۔ فَلَمَّا رَاَیْنَہٗۤ اَکْبَرْنَہٗ وَقَطَّعْنَ اَیْدِیَهُنَّ ؂ زبانِ حال سے وہ کہہ رہی تھیں ؎

این است کہ خوں خوردہ و دل بردہ بسے را — بسم اللہ اگر تابِ نظر است کسے را

شاید یہی معنیٰ ہیں عُرفا کے اس قول کے کہ "اُنس کے قُرب سے ادراکِ الم مفقود ہو جاتا ہے"

ایمان اور محبت میں پختہ ہونے کے بعد تم کو بیماریوں، بلاؤں، فاقوں میں وہ اسرارِ لطف و رحمت نظر آنے لگینگے کہ تم کہہ اٹھو گے کہ رسول اللہؐ نے سچ فرمایا: حُفَّتِ الجنۃ بالمکارہ وحفّت النار بالشهوات ؂ بلاؤں اور مصیبتوں سے نفس دب جاتا ہے، ذلیل و خوار ہو جاتا ہے، حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے، ان سے ربط قائم کر لیتا ہے اور سبھوں سے ٹوٹ جاتا ہے، خلق سے فانی ہو جاتا ہے! غم سے زیادہ موثر شئے سیرت سازی کے لئے کوئی اور نہیں غم ہی کے ذریعہ نفس کی خامیاں دور ہوتی ہیں، قلب کا تزکیہ ہوتا ہے، روح کا تجلیہ ہوتا ہے! بلا و غم کی وجہ سے اگر تم نے اپنے امراضِ قلبی کا معالجہ کر لیا، نفس کی تطہیر میں کامیابی حاصل کر لی، ایمان اور عملِ صالح سے مزین ہو گئے، ربطِ حق قائم کر لیا، استقامت پیدا کر لی تو یاد

۱؎ شکر ہے اللہ تعالیٰ کا اس چیز پر جو بری معلوم ہو اور جو خوش نظر آئے۔ ۲؎ پھر جب دیکھا اس کو ششدر رہ گئیں اور کاٹ ڈالے اپنے ہاتھ۔ ۳؎ جنت تو ان باتوں سے گھری ہوئی ہے جو نفس کو ناگوار ہیں اور دوزخ شہوتوں (خواہشوں سے گھری ہوئی ہے (جب خواہش پرستی کرتے رہوگے تو دوزخ تک رسائی ہوگی)

رکھو کہ غم نے تمہیں "فوز عظیم" کے حاصل کرنے میں مدد دی اور ایسے غم پر ہزاروں خوشیاں قربان ہیں! وہ خوشیاں جن کی وجہ سے تم شہوتوں میں گرفتار تھے، ہوا وہوس کے شکار تھے، ظلمتوں میں گھرے ہوئے تھے اور نور سے دور تھے، حق تعالیٰ سے تمہارا کوئی ربط نہ تھا، شیطان تمہارا قرین تھا، تم پر مسلط تھا، اور اس وعید کے تم مصداق تھے: "وَمَنْ یَّعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَیِّضْ لَہٗ شَیْطٰنًا فَھُوَ لَہٗ قَرِیْنٌ"[1]۔

بلا کے اسی فلسفہ سے واقف ہو کر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ "افضل عیش" (بہترین زندگی) ہم نے صبر میں پائی! حضرت ابوبکر صدیقؓ بیمار ہوئے لوگوں نے عیادت کی اور کہا کیا ہم طبیب کو بلائیں؟ فرمایا طبیب نے مجھ کو دیکھ لیا، کہا کہ پھر کیا کہا؟ فرمایا کہ یہ کہا ہے کہ "انی فعال لما ارید"[2]۔ معروف کرخی فرمایا کرتے تھے "لیس بصادق فی دعواہ من لم یتلذذ بضرب مولاہ" جو اپنے مولا کی ضرب سے متلذذ نہیں ہوتا وہ سچا غلام نہیں، اپنے دعوائے عبودیت میں صادق نہیں۔ بعض عارفین کی جیب میں یہ لکھا رہتا تھا "واصبر لحکم ربک فانک باعیننا"[3]، مصیبت کے وقت اس پر نظر ڈالتے اور محض اس خیال سے کہ حق تعالےٰ ہماری اس مصیبت کو جانتے ہیں، دیکھ رہے ہیں، جھومتے رقص کرتے! رسول اللہؐ نے اس آیت پر وجد فرمایا تھا اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آپ کے پاؤں پر گر گئیں! اسی لئے سلف کے بعض بزرگ تعزیتِ مصاب یوں کیا کرتے تھے: اصبر لحکم ربک۔ اس کے ساتھ اس قولِ نبوی صلعم کا سنا دینا بھی مومن کی خاص تسلی کا باعث ہوگا۔

اذا احب اللہ عبداً ابتلاہ فان	جب اللہ بندہ سے محبت کرتا ہے تو اسکو مصیبت میں مبتلا کرتا ہے
صبر اجتباہ وان رضی اصطفاہ	اگر وہ صبر کرے تو اپنا پسندیدہ اور راضی رہے تو برگزیدہ بنا لیتا ہے

اب ایک کلی نفسیاتی قانون پر غور کرو، انسان کے لئے مصیبتوں اور آفتوں کا برداشت

---

[1] اور جو کوئی آنکھ چرائے رحمٰن کی یاد سے ہم اس پر مقرر کر دیں ایک شیطان پھر وہی رہے اس کا ساتھی۔

[2] وہی کرتا ہوں جو میں چاہوں۔ [3] اپنے رب کے حکم پر صبر کر تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے۔

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

صبر سے ہم حق تعالیٰ کے محبوب بنتے ہیں ان اللہ یحب الصابرین[۵۱] اور جو حق تعالےٰ کا محبوب ہو اس کو کس چیز سے حزن ہو سکتا ہے اور کس چیز سے خوف؟ صابر کو حق تعالیٰ کی معیت نصیب ہوتی ہے ان اللہ مع الصابرین[۵۲]۔ اور یہ معیت سوکھی معیت نہیں جس کے ساتھ حق تعالےٰ ہوں وہ کیسے ذلیل ہو سکتا ہے، کیسے مقہور ہو سکتا ہے، خلق اس کا کیا بگاڑ سکتی ہے؟ لا طاقۃ لمخلوق مع قدرۃ الخالق! صبر ہی سے امامت و پیشوائی نصیب ہوتی ہے وجعلنا منھم ائمۃ یھدون بامرنا لما صبروا[۵۳] خلق کی ہدایت کا منصب سپرد ہوتا ہے، صابر کے لئے اس کا صبر اعداء کے مکر و فریب کے مقابلہ میں ایک زبردست سپر ہے۔ وان تصبروا وتتقوا

---

[۵۱] اللہ صبر کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ [۵۲] اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

[۵۳] اور کئے ہم نے ان میں سے پیشوا جو راہ پر بلاتے تھے ہمارے حکم سے جب وہ صبر کرتے رہے۔

لا یضرکم کیدھم شیئا[۱] بالآخران پر غالب ہونا اس کے لئے یقینی ہے۔ فاصبر ان العاقبۃ للمتقین، اس کا اپنے مطلب پر فائز ہونا ضروری ہے، وتمت کلمت ربک الحسنیٰ علیٰ بنی اسرائیل بما صبروا یعنی تیرے پروردگار نے جو وعدہ بنی اسرائیل کے ساتھ کیا تھا یعنی دشمنوں سے نجات اور ملک وحکومت کے عطا کرنے کا وعدہ صبر ہی کی وجہ سے ایفا ہوا! صابرین کے لئے غیر محدود اجر کا وعدہ ہے۔ انما یوفی الصابرون اجرھم بغیر حساب، سلیمان بن قاسمؒ نے کہا ہے کہ ہر عمل کا ثواب معلوم ہے مگر صبر کا اجر "بغیر حساب" ہونے کی وجہ سے نامعلوم و ناقابلِ علم! حق تعالیٰ نے صابروں کے لئے اپنی "رحمت" ہدایت اور صلوٰۃ یکجا جمع کی ہیں اور یہ اکٹھے ان کے سوا کسی اور کو نہیں دیئے۔ وبشر الصابرین الذین اذا اصابتھم مصیبۃ قالوا انا للہ وانا الیہ راجعون ○ اولٰئک علیھم صلوٰت من ربھم ورحمۃ واولٰئک ھم المھتدون[۲]!

اگر درد گریزپا، سریع الزوال، فانی درد، صبر کے ساتھ برداشت کر لیا جائے (اور اس کی برداشت ناممکن بھی نہیں کیونکہ ناقابل برداشت تکلیف کسی کو دی بھی نہیں جاتی) تو دیکھو اس کے معاوضہ میں کیا مل رہا ہے؟ کن چیزوں کا وعدہ ہو رہا ہے؟ اور کون وعدہ کر رہا ہے؟ کس کی زبانی وعدہ کیا جا رہا ہے؟ کیا تمہارے قلب میں ایمان کی شمع روشن ہے، اگر وہ "غلاف" میں نہیں باندھ دیا گیا ہے۔ "اوندھا" نہیں ہو گیا ہے، اگر وہ ادراک کی قوت رکھتا ہے اور ان حقائق کا ادراک کر رہا ہے تو کیا درد اس کے لئے ایک نعمتِ بے بہا نہیں[۳]

۱؎ اگر تم صبر کرو اور اللہ سے ڈرو تو ان کے مکر سے تمہیں کوئی ضرر نہیں پہنچیگا۔

۲؎ بشارت دو صابرین کو جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف رجوع کرنے والے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کے صلوات ہیں اور رحمت اور وہی ہدایت یافتہ ہیں۔

۳؎ ابوسعید سے مرفوعاً روایت ہے کہ دل چار طرح کے ہوتے ہیں (۱) اجرد (برہنہ) اس میں چراغ سا جلتا ہے، یہ مومن کا دل ہے (۲)

(بقیہ بر صفحہ ۴۶)

Marfat.com

کیا اس سے وہ متلذذ نہیں ہوگا، اُس کا مشتاق نہ ہوگا اور فرطِ اشتیاق میں بے چیخ اس کی زبان سے نہیں نکلیگی ؎

زہرِ غمِ دوست جز شکر نیست — ایں تبہ نصیبِ ہر جگر نیست
بد کے دہد آں حبیب جانی! — شیریں بود آنچہ تلخ دانی!

اب غور کرو اس حدیث کے مفہوم پر:-

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

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

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

"دردم نہاں بہ زطبیبان مدعی! — باشد کہ از خزانہ غیبم دوا کنند"

غور تو کرو کہ مخلوق سے شکوہ کرنے کے کیا معنی ہیں، یہی نہ کہ ایک رحیم و کریم ذات کا ایک غیر رحیم و غیر کریم ہستی سے شکوہ کیا جا رہا ہے! ایسا شخص کبھی حق تعالیٰ کی اطاعت کی حلاوت اپنے دل میں نہ پائیگا!" راس صبر" یہ ہے کہ مصیبت کو چھپایا جائے، من کنوز البر کتمان المصائب وما صبر من بث"[۲] (حدیث انس مرفوعاً)

لیکن مصیبت میں یا درد کی حالت میں زبان سے ہائے وائے نکل جائے تو یہ منافیِ صبر

(بقیہ ص۴۵) (۲) اغلف جس کو غلاف میں باندھ دیا گیا ہو، یہ کافر کا دل ہے (۳) منکوس (اوندھا) یہ خالص منافق کا دل ہے (۴) مصفح وہ دل جس میں ایمان و نفاق دونوں موجود ہیں یعنی زبانی ایمان کا دعویٰ اور دل میں اس کا یقین نہیں۔

(نوٹ صفحہ ہذا) [ل] میں تو کھولتا ہوں اپنا اضطراب و غم اللہ کے سامنے۔

[۲] نیکی کا خزانہ مصائب کے چھپانے میں ہے جس نے اپنے مصائب کو ظاہر کر دیا اس نے صبر نہیں کیا۔

Marfat.com

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

بلا اور مصیبت کے وقت صبر کے معنی یہی ہیں کہ "توافق بالقضا" کیا جائے، گو فطری طور پر درد و حزن ہو رہا ہو، اور ہوگا کیسے نہیں، یہ تو اقتضائے بشریت ہے، انسانِ کامل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم کے انتقال پر فرما رہے تھے "انا بفراقك یا ابراھیم لمحزونون" (تیرے فراق نے اے ابراہیم ہمیں محزون کر رکھا ہے) لیکن عقلی صدمہ، نہ ہونا چاہیئے یعنی اس مصیبت کے واقعہ کو "بے محل" اور "قبل از وقت" خیال نہ کیا جائے، اس کے ساتھ توافق کیا جائے، زبان پر ہو، ع "ہر چہ آں خسرو کند شیریں بود"

اور دل میں یہ خیال ہو ع "جہاں دار داند جہاں داشتن"

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

استعانت کا چوتھا طریقہ حق تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنا ہے۔

انسان کی زندگی میں غمی بھی ہے اور خوشی بھی، رنج بھی ہے اور راحت بھی، ظلمت بھی ہے اور نور بھی۔ قنوطیہ نے اپنی کوری عقل، سے دنیا کے مبدء ہی کو شر قرار دیا اور بالآخر ہمہ شیطنت (Pamdiabolisim -) کے نظریہ کے حامی بن گئے، ان کے تجربہ میں یہ دنیا بدترین دنیا ثابت ہوئی، سوائے غم و حزن کے کوئی شے انہیں حقیقی نظر نہ آئی! اس کے برخلاف

Marfat.com

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

بات یہ ہے کہ حق تعالے کے اسماء جلالی بھی ہیں اور جمالی بھی، اور یہ ہر وقت مصروفِ عمل ہیں۔ ایک لحظہ کے لئے معطل اور بیکار نہیں، خیر و شر، رنج و راحت، لذت و الم، نعمت و بلا ان ہی کی تجلّیات کا نتیجہ ہیں اور حقیقی ہیں۔

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

لہ تصوریت کا بانی اٹھارویں صدی مسیحی کا ایک نہایت ذہین اور تیز فہم فلسفی (۱۶۸۵ تا ۱۷۵۳ء)، مادہ کے وجود ہی سے انکار کیا۔ "کائنات غیر مادی روحانی شئی ہے اور محض نفوس یا ارواح کی جماعت پر مشتمل ہے۔"

جائے۔ بلا کا بہادری سے مقابلہ کیا جائے، حواس بجا ہوں، یہی چیز صبر سے حاصل ہوتی ہے اور نعمت میں خطرہ اس بات کا لگا رہتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو بھول نہ جائے جو تمام حسنات و محامد کا منبع ہیں اور اس طرح اس منبع سے دور نہ ہو جائے اور ظلمتوں میں گرفتار نہ ہو جائے، شکر سے یہ خطرہ رفع ہو جاتا ہے کیونکہ شکر کی حقیقت یہ ہے کہ نعمت کو حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھا جائے اپنی ذات یا خلق کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے، کیونکہ دراصل حق تعالےٰ ہی ضار ہے اور نافع، نفع و ضر ان ہی کے دستِ قدرت میں ہیں، گو حواس کی نگاہ کو یہی نظر آتا ہے کہ نعمت خلق ہی کے ہاتھ سے پہنچ رہی ہے لیکن چشمِ بصیرت جانتی ہے کہ یہ محض بمنزلہ اسباب و آلاتِ نعمت ہیں۔ قاسم، مجری و فاعل و مسبب حق تعالیٰ ہی ہیں وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ۔ جب انسان اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تو وہ اس کی نعمتوں میں اضافہ کرتے ہیں، یہ ان کا قطعی وعدہ ہے، کسی استثنا کی گنجائش نہیں لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ[1] اجابتِ دعا، رزق و غنا، توبہ و مغفرت کا انحصار اپنی مرضی پر رکھا ہے لیکن شکر کے عوض زیادتیِ نعمت کا حصول بلا تخلف ہے۔ اسی لئے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من نزلت الیہ نعمۃٌ فلیشکرھا جس کسی پر نعمت کا نزول ہو اُسکو چاہئیے کہ شکر ادا کرے۔"

سیدِ مرسلان و مرسلِ راز | داد فرماں بشکرِ نعمت و ناز
گلِ نعمت برائے ہر کہ شگفت | شکر آں روز و شب بباید گفت

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

النعمۃُ وحشیۃٌ قیّدوھا بالشکر — نعمت ایک وحشی جانور ہے، شکر کی زنجیروں سے اسکو باندھ رکھو

[1] اگر تم شکر کرو تو یقیناً ہم (نعمتوں میں) اضافہ کرتے ہیں۔

Marfat.com

"خاتم ملک وحی و خاتم دیں | شکر فرمود بر نحیف و سمیں!
باز نعمت چو ہست وحشی را | صید از قیدِ شکر کن او را
چوں گزاری تو شکر، نستیزد | ور شوی ناسپاس، بگریزد"

نفسیات کا یہ ایک مسلّمہ قانون ہی کہ انسان کو جب نعمت حاصل ہوتی ہی تو وہ خوش ہوتا ہی، لیکن چند روز بعد یہ نعمت اپنی مانوسیت کی وجہ سے اپنی قدر و قیمت کھو دیتی ہے، اب اس میں کوئی ندرت باقی نہیں رہتی اس کے وجود سے اس کو کوئی خاص فرق اپنی زندگی میں محسوس نہیں ہوتا اور باوجود ناز و نعم میں گھرے ہونے کے وہ ضیق محسوس کرتا ہی، لیکن اگر یہ مفقود ہو جاتے، یا ہاتھ سے چھین لی جائے تو اب اس کو اس کی قدر ہوتی ہی۔ قدرِ نعمت بعد زوال، اسی صداقت کا اظہار ہی۔ علاوہ ازیں احساسِ نعمت کا مفقود ہونا گویا نعمت ہی کا مفقود ہونا ہی، اگر نعمت سے مجھے خوشی نہ ہو، کوفت ہو، تعب ہو تو یہ میرے لئے نعمت نہیں زحمت ہی۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد تمہیں معلوم ہوگا کہ ازدیادِ نعمت میں شکر کا کتنا دخل ہی، نعمت کے شعور سے نعمت کا بقا ہی شعور کا فقدان نعمت کا فقدان ہی اسی لئے احساسِ نعمت کو زندہ رکھنا چاہئے اور یہی چیز شکر سے حاصل ہوتی ہی۔ حضرت حسن بصری "شکر" کو "جالب" "حافظ" کہتے تھے، کیونکہ وہ موجودہ کا حافظ اور مفقودہ نعمتوں کا "جالب" ہی۔ شکر سے نعمت سلب و نقصان سے محفوظ ہو جاتی ہی اور چونکہ شعور میں نعمتوں کے ادراک کی قدرت پیدا ہو جاتی ہی، وہ ان چھوٹی چھوٹی عنایتوں کا بھی مشاہدہ کرنے لگتا ہی جو اس کے قبل نظر سے پوشیدہ تھیں اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شکر سے نعمتوں میں قطعی اضافہ ہوتا ہے، الشاکر یستحق المزید (شاکر زیادتی کا مستحق ہی)، ایک نفسیاتی صداقت ہی! اسی لئے ہمارے "اسوہ حسنہ" کو جب بھی کوئی امر خوشی کا پیش آتا تو شکرِ الٰہی کی ادائی کے لئے سجدہ میں گر جاتے۔ (رواہ احمد)

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

Marfat.com

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

یا ایّھا الظالم فی فعلہ　　　والظُّلم مردودٌ علی من ظلم

الی متی وحتّی متی　　　تشکو المصیبات وتنسی النعم[۱]

ذرا ہمیں اپنی نعمتوں کو دہرانا چاہئیے جن کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی۔ پہلے "نعمتِ نفع" کو لیجیے پھر "نعمتِ دفع" کو۔ دونوں بیشمار ہیں۔ "نعمتِ نفع" میں آدمی اپنے صحیح و سالم قد و قامت پر نظر کرے، صحت و عافیت پر غور کرے، اُن لذتوں کا خیال کرے جو کھانے پینے اور جنسی خواہشوں کی تکمیل میں اس کو میسر ہیں۔ پھر "نعمتِ دفع" کے سلسلہ میں یہ دیکھے کہ وہ اپاہج نہیں، ہزاروں بیماریوں سے محفوظ ہے، دشمنوں اور مخالفوں کے شر سے مامون ہے۔ صاحبِ ایمان ہر نعمت کو ایک اور نقطۂ نظر سے دیکھ سکتا ہے: اس کو "نعمتِ توفیق" بھی حاصل ہے اور نعمتِ عصمت بھی! نعمتِ توفیق یہ کہ اس کو ایمان، توحید، صدق و استقامت حاصل ہے۔ نعمتِ عصمت یہ کہ وہ کفر و شرک، نفاق و ارتداد، بدعت و فسق و غفلت سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ اگر ان نعمتوں کی وہ تفصیلات میں جائے اُن کی جزئیات پر نظر کرے، اپنی صلاحیت و استعداد پر غور کرے، یہ دیکھے کہ اس کو ان نعمتوں کا کیا حق ہے تو بے اختیار چیخ اٹھے۔

بے لطفِ تو من قرار نتوانم کرد　　　احسانِ تو شمار نتوانم کرد!

گر بر تنِ من زباں شود ہر موئے　　　یک شکرِ تو از ہزار نتوانم کرد! (ابو سعید رحمۃ اللہ)

سچ ہے: اِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا (اگر تم اللہ کی نعمتوں کا شمار کرو تو گن نہ سکو) اب ان لاتعداد احسانات کا شکر انسان کیسے ادا کر سکتا ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ "شکر ادائے شکر سے اپنے عجز کا جان لینا ہے" ادائے شکر کے ساتھ ہی ایک اور شکر لازم آتا ہے کیونکہ شکر کی توفیق

---

[۱] اے اپنے فعل میں ظلم کو روا رکھنے والے تجھے معلوم ہے کہ ظلم ظالم پر لوٹ کر آتا ہے، کب تک اور کہاں تک تو مصیبتوں کا شکوہ کرتا رہیگا اور نعمتوں کو بھلاتا جائیگا؟

Marfat.com

بھی توحق تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہے اور یہ توفیق خود ایک بڑی نعمت ہے جس کا شکر ضروری ہوا پھر اس شکر کا شکر، وہلم جرا الیٰ نہایت! اس لئے احسان و منتِ باری تعالیٰ کا مشاہدہ خود شکر ہے، ان کی نعمتوں کا اعتراف خود شکر ہے۔ ان کے حصول کے بعد مرضیاتِ حق پر قائم رہنے کی دعا، خود شکر ہے۔ ان پر حق تعالیٰ کی ثنا خود شکر ہے!

حق تعالےٰ سے استعانت کے دوسرے طریقے اجمالاً یہ ہیں: ہمیں چاہیے کہ گناہوں کے صدور پر توبہ کریں، حق تعالیٰ مغفرت سے ہماری استعانت فرماتے ہیں اِنَّہٗ کَانَ لِلْاَوَّابِیْنَ غَفُوْرًا۔ وہ رجوع کرنے والوں کو معاف کرتے ہیں، کتنا تسکین بخش اور محبت آمیز پیام ہے، اِنِّی لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اھْتَدٰی "میں معاف کر دیتا ہوں اس کو جس نے توبہ کی، ایمان لایا، نیک عمل کئے اور پھر اس راستہ پر چلا" توبہ و ندامت سے گناہ کی سیاہی قلب سے محو ہو جاتی ہے، گناہوں سے تنفر پیدا ہو جاتا ہے، نیکیوں سے محبت پیدا ہوتی ہے اور تائب حق تعالیٰ کا محبوب ہو جاتا ہے۔ "اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ"۔

ہم نے اوپر تفصیل سے دکھایا ہے کہ قوت و اثر اصالۃً صرف حق تعالےٰ ہی کے لئے ثابت ہیں لَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہِ، اس لئے ہمارے خوف و رجا کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے قائم ہو جاتی ہے اور اس کے قیام کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ہمیں مخلوق سے غنی اور بے نیاز کر دیتے ہیں اور اس غنا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم اس قاتل جذبہ کے چنگل سے آزاد ہو جاتے ہیں جو سنگ پرستوں کی زندگی کو سکون و طمانیت سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دیتا ہے، یہ خوف کا جذبہ ہے جس نے ان کو سوتے جاگتے، ہر وقت پریشان مضطر اور حواس باختہ کر رکھا ہے اور جس کی وجہ سے انہیں ہر کونے میں ایک دام دکھائی دیتا ہے اور ہر گوشہ میں ایک درندہ!

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

Marfat.com

فَاذْکُرُوْنِیْ اَذْکُرْکُمْ، تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کرونگا، اسی لئے حکم فرمایا کہ اُذْکُرُوا اللّٰہَ ذِکْرًا کَثِیْرًا، اور ہمارے راضی ہوجانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہم سے راضی ہوجاتے ہیں۔ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ۔

آناں کہ رضائے حق سبحاں می جویند در راہِ رضائے او بسر مے پویند
ہر یک ہمہ آں کنند کہ حق فرماید حق نیز ہماں کند کہ ایشاں گویند

اوپر جو کچھ ہم نے کہا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب یا دین مشتمل ہے دو اجزاء پر عبادت و استعانت پر۔ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار سے ہمارے قلوب سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہوجاتی ہے! اس قلب کی عظمت کا کیا کہنا جس سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی ربوبیت و معبودیت متمکن ہوگئی ہے جس کے "الٰہ" قطعاً اللہ ہیں، یعنی جس کے معبود جس کے مسجود جس کے مقصود قطعاً اللہ ہیں، جس کے رب، جس کے مستعان قطعاً اللہ ہیں! اس قلب میں توحید کا جلوہ ہے، ایمان کا نور ہے، وہ نورانی قلب ہے، حق تعالیٰ کا محبوب ہے اور حق تعالیٰ اس کے وکیل ہیں کفیل ہیں، ولی ہیں، مولیٰ ہیں، نصیر ہیں، حفیظ ہیں اور ہادی ہیں!

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

Marfat.com

اقرار اور دل سے انکار یا شک "نفاق" ہے، اس کی تصدیق کے بعد انکار "ارتداد" ہے یہ مثل شرک کے دین و مذہب کی نفی ہے، بغاوت ہے اور اس لئے ناقابل معافی! اور "بدعت" بھی بری بلا ہے، یہ دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا ہے، یا جو دین کی بات نہیں اس کو دین سمجھنا ہے۔ غیر شریعت کو شریعت بتلانا "افترا علی اللہ" اور ایک گونہ "ادعائے نبوت" ہے بدعتی کو توبہ کم نصیب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اس کو مستحسن سمجھ رہا ہے پھر توبہ کیوں کریگا اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل بدعة ضلالة وکل ضلالة فی النار"

قبل ایمان کفر و شرک سے توبہ لازم ہے، پھر ایمان یعنی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار جس سے غیر اللہ کی معبودیت اور ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی معبودیت و ربوبیت متمکن ہو جائے، اب نفاق، ارتداد، بدعت، فسق و فجور سے احتراز ایمان اور عملِ صالح پر استقامت، یہ ہے دین یا "بندگی" جس کے متعلق عارف روم نے کیا خوب کہا ہے ؎

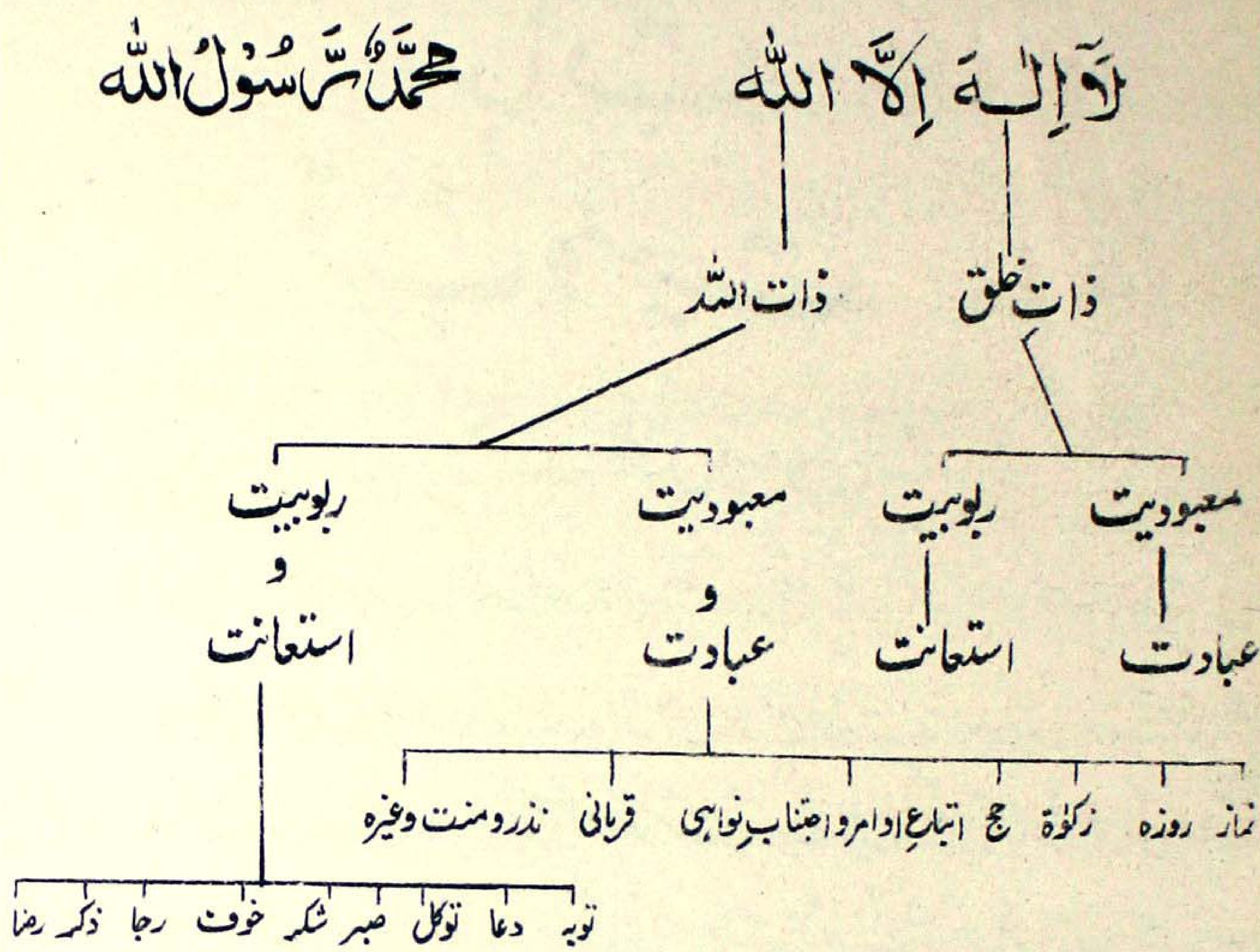
گر تو خواہی خرمی و زندگی! ‏ ‏ ‏ بندگی کن، بندگی کن بندگی
زندگی مقصود بہر بندگی است ‏ ‏ ‏ زندگی بے بندگی شرمندگی است
جز خضوع و بندگی و اضطرار ‏ ‏ ‏ اندریں حضرت ندارد اعتبار
ہر کہ اندر عشق یابد زندگی! ‏ ‏ ‏ کفر باشد پیش او جز بندگی
ذوق باید تا دہد طاعات بر ‏ ‏ ‏ مغز باید تا دہد دانہ شجر

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ ۣ عَلٰي بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ ۭ وَسُبْحٰنَ اللّٰهِ وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ (یوسف ۱۱۶)

ضمیمہ

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

ہو جاتی ہے:-



Marfat.com

باب ۳

قربُ و معیّت[1]

لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (پ ۱۶)

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

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

از خود آگہ چوں نۂ ای بے شعور | پس نباید بر چنیں علمت غرور (رومی)

در رفعِ حجب کوش نہ در جمع کتب | کز جمع کتب نمی شود رفعِ حجب (جامی)

لیکن یہ خود شناسی، قیاس وتخمین یا ظن کی راہ سے نہ ہونی چاہیے بلکہ قرآن وحدیث کی روسے اللہ اور اس کے رسول کے 'قال' سے حقائق ایمان کی یافت میں عقل کی آنکھ

---

[1] یہ مقالہ "خلق وحق" کے عنوان سے مجموعہ تحقیقات علمیہ جامعہ عثمانیہ جلد ہشتم ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا۔

Marfat.com

اتنی ہی معتبر ہی جتنی کہ مادر زاد اندھے کی آنکھ "الوان" کے ادراک ہیں، اگر منطق وراء دلائل سے کوئی شخص عارفِ خود شناس وحق شناس ہوتا تو شیخ سینا ابو علی کی ولایت میں کسی کو شک نہ ہوتا اور فخر رازی کے رازدارِ دین ہونے میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔ عقل شاید حق تعالیٰ کے در تک تو پہنچا دیتی ہے لیکن آگے کا قدم ان ہی کی عنایت وفضل پر موقوف ہے۔

عقل رہبر ولیک تا درِ او ! دال عنایت رساندت بر او !

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

چوں بدانی تو کماہی خویش را ! علم عالم حاصل آید مر ترا !
گر ہمی خواہی کہ باشی حق شناس خویش را بشناس نہ زراہ قیاس
بل زراہِ کشف و تحقیق و یقیں عارفِ خود شو کہ حق دانی ست ایں

اب عرفانِ نفس کے لئے ہمیں قرآن کی رہنمائی کافی ہے۔ کائنات کی ساری چیزوں کے علاوہ "شئے" کا اطلاق ہماری ذات پر بھی ہوتا ہے، اب اشیاء کی تخلیق کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اِذَآ اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ۝ (پ۲۳ ع۴) جس شئے کا حق تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں تو اُس کو کہتے ہیں کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ خطاب شئے سے ہو رہا ہے، امر کن کی مخاطب شئے ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں، یا تو شئے خارج میں موجود ہے یا معدوم۔ پہلی صورت میں امرِ کُن کا خطاب تحصیل حاصل ہے، موجود شئے کا موجود ہو جانا بے معنی ہے، اگر شئے معدومِ محض ہے تو پھر بھی خطاب باطل ہوگا، معدوم مخاطب کیسے ہو سکتی ہے، لہٰذا ناگزیر ہے کہ وہ شئے جس کو ارادۂ الٰہی خارجاً وظاہراً موجود کرنا چاہتا ہے جو امر کن کی مخاطب ہے، علماً تو ثابت ہو بوجود ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہو بوجود عینی۔ اشیاء کی اسی عدمیت خارجی پر حق تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے:-

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ قبل از خلق تو کوئی شئے نہ تھا یعنی معدوم تھا۔ وجودِ خارجی نہ رکھتا تھا،

لَمْ تَكُ شَيْئًا (پ ۱۶ ع ۴)   میں نے تجھے خلق کیا۔

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

اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ (پ ۲۹ ع ۱)

وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيْمُ (پ ۲۳ ع ۱)

اور تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کی معلوم ہے، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (پ ۷ ع ۹) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے، لہٰذا شئے کی ماہیت "معلوم" ہے۔ علمِ الٰہی میں ثابت اور اسی کی ذات پر عارض یا ذات میں مندرج۔

(۲) ہر شئے خارجاً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں: اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (پ ۱۳ ع ۸ و ۲۴ ع ۳) اس کا بیّن قرآنی ثبوت۔ اشیاء کی ذوات[1] قبل تخلیق علم الٰہی میں ثابت ہیں، ثبوتِ علمی رکھتی ہیں، معلوماتِ حق ہیں، صُورِ علمیہ حق ہیں اور یہی امرِ کن کی مخاطب ہیں، اور یہی مرتبۂ علم (باطن) سے عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور جب امرِ کن سے اپنے اقتضا کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں۔ اسی اعتبار سے تمام عالم کا نام "ممکن الوجود" ہے، بالغیر موجود ہے، علماً و خارجاً، علماً کیونکہ اشیاء ذاتِ الٰہی کی صورِ علمیہ ہیں، اسی سے قائم ہیں، خارجاً، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کے امر ہی سے وجودِ خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں، وجود کو عاریتہً اس سے لے رہی ہیں، قبل تخلیق وجودِ خارجی سے عاری تھیں، معدومِ اضافی تھیں "لَمْ تَكُ شَيْئًا" کا مصداق تھیں۔

اب ذواتِ خالق و مخلوق، عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے ذرا اُسکی

[1] صوفیہ صافیہ کی اصطلاح میں یہ اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔ انکے دوسرے نام ماہیاتِ اشیاء، حقائقِ اشیاء، صورِ علمیہ وغیرہ ہیں۔

نوعیت پر غور کرو، یہاں تمہیں مغائرتِ حقیقی و ضدیتِ کلّی نظر آئیگی۔ ذاتِ خالق اور ذاتِ مخلوق، ذاتِ عالِمُ ذواتِ معلوم میں بے تاویل و بے احتمالِ اصطلاح غیریت ثابت ہوتی ہے۔

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

اسی طرح بلا تشبیہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذاتِ حق اور ذواتِ اشیاء، عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیریتِ کلی پائی جاتی ہے:

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

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

Marfat.com

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

ذاتِ خلق	ذاتِ حق
معلوم	**عالم**
۱- صورت ہے، تعین و تحیز، حد و مقدار رکھتا ہے۔	۱- بے صورت ہے، صورت کے لوازم سے منزہ ہے۔
۲- وجودِ ذاتی نہیں رکھتا، ثابت فی العلم ہے۔ عدمِ اضافی ہے۔	۲- وجودِ ذاتی رکھتا ہے، قائم بالذات و متصور بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے
۳- صفاتِ عدمیہ سے موصوف، موت، جہل، اضطرار، عجز، صُمٌ، بکمٌ، عمیٌ سے متصف ہے۔	۳- صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے، یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت بصارت، کلام سے متصف ہے۔
۴- قابلیاتِ امکانیہ و فعلیہ رکھتا ہے، فعل نہیں، یہی قابلیاتِ فعلیہ کسبیات ہیں کیونکہ اسکی ذاتیات ہیں، انہی کو اقتضاءات استعدادات، لوازمِ ذاتیہ یا شاکلات کہتے	۴- معلوم کے قابلیاتِ امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، فعال حقیقی ہے۔

ہیں۔ قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ

نفس تضاد و تبائن کو کسی بزرگ نے اس رباعی میں ادا کیا ہے ؎

معلومِ خدا کہ از ازل غیرِ خدا است | ہم خارج و ہم بعلم میدان کہ جدا است
این آں نبود بیقیں و آں این نبود! | ابں این از ازل و آں آں بجدا است

اس خاکہ پر غور کرنے کے بعد آپ پر یہ بخوبی واضح ہوجائیگا کہ آپ کی ذاتِ معدوم الوصف اپنے تمام اوصافِ عدمیہ ذاتیہ اور قابلیاتِ امکانیہ اور شاکلات کے ساتھ ذاتِ حق یا علمِ مطلق میں ثابت ہے، اور ذاتِ حق بالذات موجود اور تمام صفاتِ وجودیہ و افعالِ ذاتیہ سے موصوف ہے، لہٰذا ان دونوں میں مغائرتِ تامہ پائی جاتی ہے آپ کی ذات غیر ذاتِ حق ہے، لیس کمثلہ شئے سے حق تعالےٰ اس غیریتِ حقیقی کو واضح کر رہے ہیں اور متعدد مقامات پر ذاتِ خلق کو غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ ؟ (پ ۲۲ ع ۱۳)

اَمْ لَهُمْ اِلٰهٌ غَيْرُ اللهِ (پ ۲۷ ع ۴)

اَفَغَيْرَ اللهِ تَتَّقُوْنَ (پ ۱۴ ع ۱۳)

اَفَغَيْرَ اللهِ تَاْمُرُوْنِّیْ اَعْبُدُ
اَيُّهَا الْجَاهِلُوْنَ (پ ۲۴ ع ۲۴)

اَفَغَيْرَ اللهِ اَبْتَغِیْ حَكَمًا (پ ۸ ع ۱۴)

اِنَّ الَّذِيْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ
دُوْنِ اللهِ لَا يَمْلِكُوْنَ لَكُمْ
رِزْقًا فَابْتَغُوْا عِنْدَ اللهِ الرِّزْقَ
وَاعْبُدُوْهُ وَاشْكُرُوْا لَهٗ (پ ۲۰ ع ۱۴)

قرآنِ کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہوگیا کہ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق ہیں

داخلاً معلوم ہیں، غیر ذاتِ حق ہیں۔ اس سے ذاتِ حق کی تنزیہ متحقق ہو گئی اور سبحان اللہ حاصل ہوا۔ اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق قائم ہوا اس کو بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ نصوصِ قرآنیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے "مولیٰ" ہیں اور ہم ان کے "عبد" ہیں وہ حاکم ہیں ہم "محکوم" ہیں، وہ "رب" ہیں ہم "مربوب" ہیں، وہ "مالک" ہیں، ہم "مملوک" ہیں، وہ "الٰہ" ہیں ہم "مالوہ" ہیں، اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ وہ "عالم" ہیں اور ہم "معلوم" ہیں، وہ "خالق" ہم "مخلوق" ہیں۔ اس لئے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ذاتِ حق کی خلق ہو جائے اور ذاتِ خلق کی حق بن جائے لان قلب الحقائق محال۔

شیخ اکبر محیی الدین ابن عربیؒ اسی صداقت کو فتوحات مکیہ باب ۲۸ میں اس طرح پیش فرماتے ہیں۔

انہ لیس للعبد فی العبودیۃ نہایۃ	عبد کے لئے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ
حتیٰ یصل الیہا ثم یرجع ربا کما	اس کو پالے اور پھر رب بن جائے جس طرح
انہ لیس للرب حد ینتہی الیہ	کہ رب کے لئے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے
ثم یعود عبدا فالرب رب غیر	اور وہ عبد بن جائے، اس لیے رب رب
نہایۃ والعبد عبد غیر	ہی بغیر نہایت اور عبد عبد ہی لا نہایت!
نہایت؛	

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

العبدُ عبدٌ وان ترقّیٰ	والربُّ ربٌّ وان تنزّل
بندہ بندہ ہی گو وہ لاکھ ترقی کرے	رب رب ہی گو وہ کتنا ہی نزول کیوں نہ کرے

اور صاحبِ گلشن راز فرماتے ہیں۔

نہ ممکن کو زحد خویش گذشت	نہ او واجب شد و نے ممکن او گشت
ہر آن کہ در حقائق ہست فائق	نہ گوید کیں بود قلب حقائق

Marfat.com

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

صوفیہ کا یاد رکھ، قاعدہ کلیہ ! خلق نہ ہو جائے حق، عبد نہ ہو جا رب !
عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا سراب خوب کو کہنا خراب کذب ہے اے بے ادب
کر تو حقیقی دوئی عالم و حق میں ثبوت ورنہ حقائق کے بیچ لاف نہ کر موند لب

کسی عارف نے کہا ہے۔

الحق موجود والعبد معدوم و قلب الحقائق محال فالحق حق والعبد عبد، یعنی

عبد سو عبد ہے اللہ سو اللہ مدام ! حاشا للہ نہ کبھی عابد و معبود ہمہ اوست (کمال اللہ شاہ)

عالم و معلوم، ذاتِ خالق و ذاتِ مخلوق، ذاتِ رب و ذاتِ عبد کی اس غیریت و ضدیت سے یہ بات صاف ہوگئی کہ ذاتِ خلق یا معلوم وجود و صفات و ربوبیت و مالکیت و حاکمیت سے اصالتاً قطعاً عاری و خالی ہے جب ہمیں اپنی ذات کے اس "فقر" کا عرفان حاصل ہوگیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات، وجود صفات وغیرہ اصالتاً حق تعالیٰ ہی کے لئے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے "غنی" ہے اور "حمید" ہے۔ یہی مفہوم ہے اس نص کا: یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَى اللّٰهِ ۚ وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ۔

(پارہ ۲۴ رکوع ۳۰)

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

(ذواتِ خلق سے، غیر اللہ سے، الوہیت کی نفی کرتا ہے، ربوبیت کی نفی کرتا ہے، صفاتِ وجود کی نفی کرتا ہے، اور الّا ان ہی اعتبارات کا ذات اللہ میں اثبات کرتا ہے۔ اسطرح لَا اِلٰہ اِلَّا اللہ سے بھی ہمیں ذواتِ خلق کا "فقر" اور ذاتِ حق کی غنا حاصل ہوتی ہے، اور اس اعتبار سے دونوں میں مغایرتِ کلی ثابت ہوتی ہے۔

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

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

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

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

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

بات یہ ہے کہ باوجود ذوات حق و خلق کی اس کلی غیریت و بدیہی ضدیت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں "عینیت") کتاب و سنت سے قطعی الدلالت ہے۔ ہماری یہ بات بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہے، باوجود ضدیت دو شیٔ کا یکجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے۔ ضدوں کی جمع کا یہ "ہنر" عام منطق کی سمجھ سے بالاو برتر نظر آتا ہے! آیئے قرآن و سنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں، کیونکہ

ہر آں کس راکہ ایزد راہ ننمود ز استعمالِ منطق ہیچ نکشود

پہلے ہمیں جہتِ "عینیت" کا تعین کرنا ضروری ہے:۔

(۱) معیتِ حق بہ خلق پر غور کیجئے: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (پ ۲۷ ع ۱۶) وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہیں (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں تم ہو" اینما عمومِ مکان کے لئے اور کنتم عموم زمان کے لئے ہے، اور پھر اس عمومِ معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تعملون بصیر، یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے، اس رویت کا تعلق ذات سے ہے، اسی لئے دوسری جگہ فرمایا گیا وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللّٰهِ وَهُوَ مَعَهُمْ (پ ۵ ع ۱۳) یعنی اللہ تعالےٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہیں۔ اس آیت سے ہمیں حق تعالیٰ کی معیتِ ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔ یاد رکھو کہ اللّٰہ معنا اور وھو معکم میں لفظ اللّٰہ اور ضمیر ھو

ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں، ان میں ایک ہی معنی لغوی کے سوا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں۔ لہٰذا یہ آیت معیّت ذاتی پر مُحکم ہے اور قطعی الدلالت!

اب ایک حدیث پر بھی غور کر لیجیے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اذا کان احدکم یصلی فلا یبصق قبل وجھہ اذا صلی فان اللہ تبارک تعالیٰ قبل وجھہ اذا صلی" (رواہ مالک و مسلم و بخاری عن ابن عمرؓ) یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے روبرو نہ تھوکے کیونکہ حق تعالیٰ اسکے روبرو ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے کہ "فیہ الرد علی من زعم انہ علی العرش بذاتہ" یعنی اس حدیث سے اس شخص کے خیال کی تردید ہوتی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات کو فوق عرش ہی مقید کر دیتا ہے۔ لہٰذا ذاتِ مطلق کی عمومِ معیت صاف ظاہر ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ العزیز نے فتح الرحمٰن میں وھو معکم اینما کنتم کا ترجمہ یہ کیا ہے: "او باشما است ہر جا کہ باشید" اور قول الجمیل میں مراقبہ "اللہ معی" کی نسبت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت ساتھ ہونے کو خوب مضبوط تصور کرو باوجود پاک ہونے اس ذات مقدس کے جہت و مکان سے[۱]"۔

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں "آیات کلام اللہ و احادیثِ رسول اللہ صلعم معیت و قربِ ذاتی صریحاً اثبات می کنند۔۔۔ ہمہ انصاف است کہ منصوصاتِ شرع را غیر شرعی و مخیلاتِ عقل ناقص خود را شرعی نام کنیم[۲]"۔

(۲) اقربیتِ حق بہ خلق پر غور کیجیے: نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْکُمْ وَلٰکِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ (پ ۲۷ ع ۱۶) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔ یہاں ضمیر نحن کا مشارٌ الیہ ذات ہے، حرف استدراک لاکن کے ملانے سے قربِ صفاتی کی قید کا اشتباہ

---

[۱] قول الجمیل مطبوعہ مصر سنہ ۱۲۹۰ھ ص ۲ [۲] فتاوی عزیزیہ مطبع مجتبائی سنہ ۱۳۲۲ھ ص ۱۶۹

بھی مرتفع ہوگیا۔ کیونکہ صفات تو ظاہر ہے کہ امورِ معقولہ سے ہیں جن کا ادراک علم و بصیرت سے متعلق ہے۔ اور قربِ ذاتی حِسّی ہے اور بصارت سے متعلق ہے۔ یہاں حق تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہیں فرمایا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں مُدرَک بالحس ہے فافہم۔ اس نکتۂ لطیف سے قطع نظر بھی کیا جائے تو قربِ علمی مع الذات ضرور ثابت ہوتا ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ

یعنی "ہم جانتے ہیں جو باتیں آتی رہتی ہیں اس کے جی میں اور ہم اُس سے رگِ جان سے زیادہ قریب ہیں" یہاں دو جملوں کے درمیان واوِ تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملے معیتِ علمی کی تفسیر دوسرے جملے میں قربتِ ذاتی سے کی گئی ہے۔ یہ امر کہ خطراتِ نفسی کے علم کے لئے قربتِ ذاتی ضروری ہے اس آیت کریمہ کے شانِ نزول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ (پ۲ ع۶) جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں

ابن حاتم نے معاویہ بن جعدہؓ سے روایت کی ہے کہ ان اعرابیاً قال یا رسول اللہ اقریب ربنا فنناجیہ ام بعید فنناديه، فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانزل اللہ واذا سالك عبادی عنی فانی قریب" یعنی ایک اعرابی نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم اس سے سرگوشی کریں یا دُور ہے جو ہم اس کو پکاریں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، نازل فرمایا اللہ تعالےٰ نے اس آیت کو "واذا سالك عبادی عنی فانی قریب" اس بیان سے پوری طرح ثابت ہوتا ہے کہ قربِ الٰہی سے مراد قربِ ذاتی ہے نہ کہ محض علمی۔ فلنعم ما قیل ؎

سلہ امام شعرانی فی الیواقیت۔

خوابِ جہل ازحرمِ قربِ مراد درفگند   ورنہ نزدیک تراز دوست کسے ہیچ ندید

قربتِ ذاتی کے مزید ثبوت کے لئے ایک دوسری حدیث پر غور کرو وعن ابی موسٰے الاشعری قال کنا مع رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی سفر فجعل الناس یجہرون بالتکبیر، فقال رسول اللّٰہ صلعم یاایھا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصمًا ولا غائبًا انکم تدعون سمیعًا بصیرًا وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق راحلتہ (متفق علیہ) یعنی ابوموسیٰ اشعری نے کہا کہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، لوگ بلند آواز سے تکبیر کہنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اے لوگو! اپنی جانوں پر نرمی کرو (یعنی آہستہ کہو) تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو، تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے والے کو جو تمہارے ساتھ ہے اور جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اونٹ کی گردن سے بھی زیادہ قریب ہے (مسلم و بخاری) یہ حدیث وما کنا غائبین کی تفسیر ہے اور رفانی قریب کی توجیہ!

امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اقربیتِ حق بہ خلق کی تصریح میں فرماتے ہیں:
"ہرچند کہ اقربیت او تعالیٰ بما از ما بہ نصِ قطعی ثابت شدہ است اما چہ تواں کرد کہ او تعالیٰ از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما وراء الوراء است با آنکہ دانیم ایں اقربیت را در جانبِ قریب است نہ در جانبِ بعید کہ او سبحانہ تعالیٰ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتیٰ کہ ذاتِ احدیت اور ا سبحانہ نزدیک تر می یابیم از صفاتیکہ ما افعال و آثار آں صفاتیم ایں معرفت وراء طور نظر و عقل است، زیراکہ عقل از خود نزدیک ترے را نتواند تصور کرد، مثالیکہ توضیح ایں مبحث نماید ہرچند تتبع نمودہ آمد پیدا نہ شد ہستند ایں معرفت نصِ قطعی است و کشفِ صحیح"[1]

---

[1] جلد اول مکتوب ۲۵ مکتوبات امام ربانیؒ

کسی عارف کے یہ شعر نصوصِ قرآنی کی لطیف انداز میں توضیح ہیں

نحن اقرب از کتابِ حق بخواں — نسبتِ خود را بحق نیکو بداں

ہست حق از ما بما نزدیک تر — ما ز دوری گشتہ جویاں در بدر

شیخ علی المہائمی جو ایک محقق و عارف عالم ہیں اپنی تفسیر تبصیر القرآن میں آیۃ "نحن اقرب الیہ" کی تفسیر یوں فرماتے ہیں[1] "لا بالمکان ولا بالزمان ولا بالرتبۃ بل بالذات من غیر اختلاط ولا حلول ولا اتحاد" یعنی حق تعالیٰ کی قربت خلق سے مکانی، زمانی اور رتبی نہیں بلکہ ذاتی قربت ہے بغیر اختلاط و حلول و اتحاد کے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ بُعد و مسافت کو توہم قرار دیتے ہیں "چوں دانستی کہ حقیقت این است معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است، کے دوری بود تا نزدیکی حاصل شود، کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند۔" (رسالہ نور وحدت)

(۳) احاطتِ حق بہ خلق وَكَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (پ۔ ۱۰۶) اَلَاۤ اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ (پ ۱۴۲۵)

یعنی اللہ تعالیٰ ہر شئے پر محیط ہیں۔ اللہ عَلَم ہے جس کا مدلول ذات جامع جمیع صفات ہوتی ہے نہ کہ کوئی ایک خاص صفت جیسے علم یا ارادہ ضمیر ھو کا مرجع بھی ذات ہے۔ لہٰذا یہ دونوں صریح نصوص حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث دلو اور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہودیوں کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا۔ "سبحانہ و تعالیٰ عن تکیف من زعم ان الٰہنا محدود فقد جہل الخالق المعبود ومن ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمہ الحیرۃ والتخلیط بل ھو محیط بکل مکان"

(یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو اس بات کا زعم کرتا ہے کہ ہمارا معبود محدود (یعنی مقید ہے کسی ایک جہت میں) پس نہ جانا اس نے خالق و معبود

[1] دیکھو ج ۲ ص ۲۹۳

کو اور جس نے اس بات کا ذکر کیا کہ مکان اس کا احاطہ کرتے ہیں تو اُس کو حیرت اور تخلیط لازم ہوگی۔ بلکہ وہی سب مکانوں پر محیط ہے، (اخرجہ ابونعیم عن محمد بن اسحٰق عن نعمان بن سعد)

اس ارشادِ مرتضوی سے عمومِ احاطتِ ذاتی کا تحقق ہوتا ہے جب ذاتِ مطلق کا کسی خاص جہت میں احاطہ نہیں کیا جاسکتا تو پھر اس کی احاطت عمومی ہوگی۔

امام بیہقی نے "کتاب الاسماء والصفات" میں ابوداؤد سے روایت کی ہے: قال کان سفیان الثوری و شعبۃ و حماد بن سلمہ و شریک و ابو عوانہ لا یحدون ولا یشبہون ولا یمثلون الخ" "وقال ابوداؤد وھو قولنا" ان اصحابِ سلف کا یہ عقیدہ کہ ذاتِ مطلق محدود نہیں کی جاسکتی احاطتِ ذاتی کا ثبوت ہے۔ امام ابوحنیفہ نے ذاتِ مطلق کو جہتِ فوق یا جہتِ تحت میں حصر کرنے والے کو کافر کہا ہے[۱] اور امام شافعی کا قول ہے کہ حرام علی العقول ان یحدونہ و یمثلونہ۔

یہاں ایک شبہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر فرمایا گیا ہے وَاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (پ ۲۸ ع ۱۷) احاطتِ عمومی کے منکرین کا استدلال یہ ہے کہ کَانَ اللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطًا میں جس احاطت کا ذکر ہے وہ بھی احاطت علمی ہونی چاہئے ایک آیت میں احاطت کا ذکر مطلق ہے اور دوسری مقید بعلم۔ اصولِ فقہ کے قاعدہ کی رو سے مطلق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہٰذا احاطتِ علمی ہے نہ کہ ذاتی۔

اس شبہ کا جواب صوفیۂ کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) عقائد میں اصولِ فقہ مستند نہیں۔ (۲) جس اصولِ فقہی کا یہاں انطباق کیا جارہا ہے شافعیہ کا اصول ہے حنفیہ اس کے مخالف ہیں۔ حنفیہ بیانِ عام پر حکمِ عام کا اور بیانِ خاص پر حکمِ خاص کا اطلاق کرتے ہیں لہٰذا اس اصول کی رو سے جس آیت میں اطلاق ہے،

---

[۱] "من حصر اللہ تعالیٰ فی الجہۃ الفوقیہ او التحتیہ فقد کفر"

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

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

(۴) حضورِ حق ہمہ جا: فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ (پ ۱ ع ۱۴) تم اپنا منہ جدھر پھیرو وہیں ہی ذات اللہ کی، چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہٰذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں، تم جس طرف منہ پھیروگے یا جس چیز کو پاؤگے وہیں ذاتِ الٰہی بھی موجود ہوگی۔ کیونکہ حق تعالیٰ کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شی موجود نہیں ہوسکتی۔ فلنعم ما قیل۔

ہو لا کیف ولا این لہ　　　　وہو فی کل النواحی لا یزول

شاہ عبد العزیزؒ اپنی تفسیر میں اس آیت کی توجیہ میں فرماتے ہیں: "ہر جا کہ ایستادہ روئے خود را بسوئے او گردانید و با و متوجہ شوید پس در ہموں مکان است حضورِ خدا و قربِ او"

شاہ رفیع الدینؒ نے آیۂ کریمہ کُلُّ شَیْءٍ ہَالِکٌ اِلَّا وَجْہَہٗ۔ اور کُلُّ مَنْ عَلَیْہَا فَانٍ وَیَبْقٰی وَجْہُ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ میں وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہی۔

شاہ اسمٰعیل شہید نے آیۂ کریمہ فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا حاصلِ مفہوم "ہر جا موجود است" لکھا ہی۔ (صراط مستقیم۔ فصل چہارم)

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

Marfat.com

اس امر کی دلیل ہیں کہ حق تعالےٰ ہر شئے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہیں چند اور آیات پر غور کرو، اس آیت میں کہ اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَھِیْد (پ ع ۹) حق تعالیٰ اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ وہ ہر چیز کے ساتھ حاضر ہیں کیونکہ شہید کے معنی (فارسی کی شرح حصن حصین کی رو سے) اس ذات کے ہیں جو حاضر ہو اور جس سے کوئی شئے جو معلوم کی جاسکتی ہو یا دیکھی یا سنی جاسکتی ہو غائب نہیں ہوسکتی (الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم ولا مرئی ولا مسموع)، اللہ چونکہ عَلَمِ ذات ہے اور شہادت اس کی صفت اور چوں کہ صفت کا ذات سے انفکاک قطعی محال ہے لہٰذا اس آیت کریمہ سے یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ ہر شئے کے ساتھ بالذات حاضر اور موجود ہیں۔

اسی معنی و مفہوم میں یہ آیت ہے: وَمَا تَکُوْنُ فِیْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْہُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ عَمَلٍ اِلَّا کُنَّا عَلَیْکُمْ شُھُوْدًا اِذْ تُفِیْضُوْنَ فِیْہِ (پ ۱۱ ع ۱۲) "نہیں ہوتا تو کسی حال میں اور نہ پڑھتا ہے اس میں سے کچھ قرآن اور نہیں کرتے ہو تم لوگ کچھ کام کہ ہم نہیں ہوتے حاضر تمہارے پاس جب تم مصروف ہوتے ہو اس میں" چونکہ حق تعالیٰ ذوات خلق کے ساتھ بالذات حاضر ہیں لہٰذا وہ ان کے ہر حال اور ہر فعل اور ہر مصروفیت کو بالشہادت جانتے ہیں، اس شہودِ ذاتی کا ثبوت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو حق تعالیٰ حکایۃً نقل فرماتے ہیں: مَا قُلْتُ لَھُمْ اِلَّا مَآ اَمَرْتَنِیْ بِہٖٓ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ رَبِّیْ وَرَبَّکُمْ وَکُنْتُ عَلَیْھِمْ شَھِیْدًا مَّا دُمْتُ فِیْھِمْ فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِیْ کُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْھِمْ وَاَنْتَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَھِیْدٌ (پ ۷، ع ۶)

یعنی میں نے کچھ نہیں کہا ان کو مگر جو تو نے حکم کیا کہ بندگی کرو اللہ کی جو رب ہے میرا اور تمہارا اور جب تک میں دنیا میں رہا تو ان کے حالات کا مشاہدِ ذاتی تھا اور جب تو نے مجھے اٹھالیا تو تو ہی ان کا خبر رکھنے والا تھا اور تو ہر شئے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہے" حضرت عیسیٰؑ کا یہ قول کہ انت الرقیب علیھم مستنبط ہے اس قولِ الٰہی سے: کَانَ

اللّٰہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ رَّقِیْبًا۔ (پ) اور نیز اس قول سے اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیْبًا (پ ۱۲۶)
ظاہر ہے کہ شہودِ علمی بھی رقابت یا معیتِ ذاتی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ صفت
کا ذات سے انفکاک محال ہے۔ کما قلنا الآن۔

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

"سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْۤ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ اَوَلَمْ
یَکْفِ بِرَبِّکَ اَنَّهٗ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ، اَلَاۤ اِنَّهُمْ فِیْ مِرْیَةٍ مِّنْ لِّقَآءِ رَبِّهِمْ
اَلَاۤ اِنَّهٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیْطٌ" (پ ۲۵ع۱۶)

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

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

(۵) اوّلیّت و آخریت و باطنیت حق: ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن
وھو بکل شیءٍ علیم (پ ۲۷) یعنی وہی ذات اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر اور وہی
باطن اور وہ ہر شی کو جانتی ہے" ظاہر ہے کہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے اور یہ چاروں جملے حصریہ
ہیں کیونکہ خبر کا معرّف بلام جنس ہونا مفید حصر و قصر و اختصاص ہوتا ہے۔ اس سے چاروں
مراتب وجودی اوّل و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا حصر ہو جاتا ہے

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

اوّل و آخر توئی کیست حدوث و قِدَم ظاہر و باطن توئی چیست وجود و عدم

اوّلِ بے انتقال آخرِ بے ارتحال ظاہرِ بے چند و چوں باطنِ بے کیف و کم

اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعار سے ہوتی ہے جس کو ابوداؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے:

انت الاوّل فلیس قبلک شیٔ وانت الاٰخر فلیس بعدک شیٔ وانت

الظاھر فلیس فوقک شیٔ وانتَ الباطن فلیس دونک شیٔ۔ (الحدیث)

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالےٰ ہی اوّل ہیں ... ان سے پہلے کوئی شئے نہیں۔ یہ نفی شئے کی باعتبار ذاتِ شئے نہیں جو ان کے علم میں ثابت ہے اور جس کی غیریت نصوصِ صریحہ سے پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے[1]۔ اور جس کو اس آیت میں بھی "ھو بکل شیءٍ علیم" کہہ کر ثابت کر رہے ہیں۔ بلکہ باعتبار وجود ہے ازل سے نفی وجود اس آیت کریمہ سے بھی متبادر ہے، وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئًا (پ۱۶ ع۴) اس کی تائید اس حدیثِ نبوی سے بھی ہو رہی ہے: کان اللہ ولم یکن شیٔ قبلہ (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبۂ اوّل سے وجودِ اشیاء کی نفی ہوگئی۔

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور اُن کے بعد کوئی شئے نہیں اس طرح ابد یا مرتبۂ آخر سے وجودِ اشیاء کی نفی ہوگئی۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالےٰ ہی ظاہر ہیں، ان کے اوپر کوئی شئے نہیں، کیونکہ وجود کو ذواتِ اشیاء پر فوقیت حاصل ہے، ذواتِ اشیاء اعدامِ اضافیہ ہیں اور وجود ان پر زائد ہے، اسی لئے ہر صورتِ شئے سے اوّل وجود ہی ظاہر ہے، یہی معنی

[1] دیکھو صفحہ ۵۸-۵۹

[2] دیکھو صفحہ ۵۸

قول باری تعالیٰ کے: وھو القاھر فوق عبادہٖ (پ ۷ ع ۱۴) یعنی ذاتِ حق کی یہ فوقیت ذواتِ خلق یا عباد پر باعتبارِ ظہور وجود ہے، کیونکہ وجود ہی کو ظہور ہے اور وجود کی قہاریت، باعتبار شدتِ ظہور ہے۔ وجودِ حق چونکہ ذوات خلق سے اقرب ہے، محیط ہے، یہی اقربیت و احاطت وجود کے شدتِ ظہور کا موجب ہے۔ پہلے جملہ میں قبلیت، اشیاء کی نفی باعتبار وجود ہے اور تیسرے جملہ میں فوقیت، اشیاء کی نفی باعتبار ظہور ہے یعنی جو ذات حق کہ مرتبۂ وجود میں ذواتِ خلق کے اول ہے وہی ذات مرتبۂ ظہور میں تمام اشیاء پر فوق ہے، اسی لئے وجود ہی ظاہر ہے اور ظاہر ہی اول مشہود ہے، ان اللہ علیٰ کل شیءٍ شھید کے معنی اب صاف ہیں اور فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا سر بھی مکشوف، اسی راز کو سمجھ کر بعض محققین کا قول سمجھ میں آتا ہے کہ ما رایتُ شیئاً الا رایت اللہ قبلہ۔ (کما ذکرہ الرازی فی تفسیرہ)

روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست   گر او نہاں بود بہ جہاں خود عیاں کجاست

ہر ذاتِ شی میں وجودِ حق کا شہود اول حاصل ہونا فوقیت وجودی ہی کی وجہ سے ہے اس آیت سے بھی یہی مطلب نکلتا ہے۔ افمن ھو قائمٌ علیٰ کل نفسٍ بما کسبت (پ ۱۳ ع ۱۱) یعنی ذاتِ حق ہر ذات شی پر قائم یا حاضر و موجود ہے۔ یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے وکان اللہ بکل شیءٍ محیطا (پ ۵ ع ۱۵) اور وھو علیٰ کل شیءٍ شھید سے۔

جب اوّل و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہونگے، اسی لئے حضور انور صلعم نے فرمایا کہ "تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں" اسی طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجودِ اشیاء کی پوری طرح نفی ہوگئی۔ یہ ہے تفسیر صحیح آیۂ کریمہ ھو الاول والاٰخر والظاھر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، جن کی بات میں اپنی بات کا ملانا بدعت ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لئے ہمارا ایمان ہے کہ

اولی و ہم در اول آخری!   باطنی و ہم دراں دم ظاہری

تو محیطی بر ہمہ اندر صفات   واز ہمہ پاکی و مستغنی بذات

Marfat.com

"وکیف ینکر العشق ما فی الوجود الا ھو" (عراقی)

آیۂ کریمہ ھو الاوّل والاٰخر کی تفسیر ایک اور حدیث صحیح سے کیجا سکتی ہے جو حدیثِ دلو کہلاتی ہے۔ جس سے حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی کئی وجوہ سے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اس کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔ حدیث کا ایک حصہ یہ ہے

عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، والذی نفس محمد بیدہ لو انکم دلّیتم بحبل الی الارض السفلیٰ لھبط علی اللہ، ثم قرأ ھو الاوّل و الاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٔ علیم (رواہ احمد و ترمذی)

یعنی قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگر بہ تحقیق چھوڑ دو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ پڑیگی وہ رسی اللہ تعالیٰ پر، پھر پڑھی آپؐ نے آیہ کریمہ ھو الاوّل والاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٔ علیم ۵

یہ ایک طویل حدیث کا آخری جملہ ہے جس کا حاصل دو۲ امور کا اظہار ہے: آپؐ نے صحابہؓ کے آگے زمین سے ہر آسمان کی مسافت اور اس کی ضخامت بیان فرمائی اور اسی طرح سات آسمانوں کو گن دیا اور عرش تک پہنچا دیا۔ اسی مضمون کے قریب ایک دوسری حدیث ہیں جو حدیث ادعال کہلاتی ہے اور جس کو ترمذی اور ابوداؤد نے عباس بن عبدالمطلب سے روایت کیا ہے حضور اکرم صلعم نے عرش تک گِن کر فرمایا تھا ثم اللہ فوق ذٰلک، فوق عرش کا علم عطا فرمانے کے بعد تحت کا حال پوشیدہ رہ گیا تھا۔ اب حدیث دلو میں آپ نے (۲) فوق سے تحت کی طرف یعنی اول سے آخر کی جانب رجوع فرمایا۔ اور زمین کے ساتوں طبقوں کی مسافت بیان کرتے ہوئے تحت الثریٰ تک پہنچ کر فرمایا کہ تحتِ ارض سفلی بھی اللہ ہے۔ ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق کے لئے آیۃ کریمہ "ھو الاوّل والاٰخر" کی تلاوت فرمائی تاکہ عرش وسماء، ارض و مکان کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت و احاطت[۱] ثابت ہو جائے۔

[۱] وحدت الوجود کے نظریہ کی اصلیت بھی معیت و احاطتِ ذاتی ہے، معیتِ ذاتی اور معیتِ وجودی کا مفہوم ایک (بقیہ صفحہ ۷۷)

حدیث دلو اور حدیث اوعال میں بعض امور خصوصیت کے ساتھ توجہ کے قابل ہیں۔ حدیث اوعال میں آپ نے عرش پر حق تعالیٰ کو ثابت کیا اور اپنے بیان کو قسم سے مؤکد نہ فرمایا کیونکہ الرحمٰن علی العرش استویٰ (پ ۱۶ ع ۱۰) منصوص تھا، اس لئے قسم کی حاجت نہ تھی، اس کے برخلاف ارض سفلی کے متعلق حق تعالیٰ کی احاطت و معیت کو ظاہر کرنے کے لئے آپ نے قسم کھائی۔ آپ نے محسوس فرمایا ہوگا کہ ایک ذات کا فوق و تحت و مابینہما پر احاطہ کرنا عقل میں آسانی سے نہیں آتا اور عدم انکشاف حقیقت کی وجہ سے انکار کا احتمال ہوتا ہے، تاویل کی طرف عقل مائل ہوتی ہے، اس لئے آپ نے اس کو قسم سے مؤکد کیا تاکہ تاویل و توجیہ کی گنجائش نہ رہے اور مخاطبین کو قطعی یقین ہو جائے اسی غرض سے اپنے قول پر آیۂ کریمہ ھُوَ الاول والاٰخر سے بھی استشہاد فرمایا جو عمومِ احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی، اس طرح بفحوائے ھو اللہ فی السمٰوٰت وفی الارض (پ ۷ ع ۷)

وہی ذات آسمان اور زمین پر اپنی بے کیفی کے ساتھ جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اسی لئے عارف کی زبان سے یہ چیخ نکلتی ہے ؎

نظر بر ہر چہ افگندیم واللہ — نیامد در نظر ما را جز اللہ
دو عالم یار غیر او خیال است — مشو جاناں گرفتار خیالات

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

(بقیہ ۱؎) ہے، ذاتِ حق کو وجودِ حق سے جدا نہیں کیا جا سکتا، یا یوں کہو کہ صوفیۂ کرام نے بہ تغیر الفاظ معیتِ وجودی کو (جو اوپر کی توضیح سے تم اچھی طرح سمجھ گئے ہوگے) اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح اس معنی کے لحاظ سے یہ مقالہ وحدت الوجود ہی کو پیش کر رہا ہے اور اس کی تائید کر رہا ہے۔ فافہم و تدبر۔"

Marfat.com

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

اب سوال یہ ہے، اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذواتِ اشیاء جو معلوماتِ حق ہیں صورِ علمیہ حق ہیں، جو از قبیل اعراض ہیں، بالغیر علماً ثابت ہیں، وجود اور اعتباراتِ وجود کے کس طرح حامل ہو گئے؟ "کن فیکون" کا راز کیا ہے؟ کیا سِرِّ تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟

ذواتِ اشیاء یا صُورِ علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں:۔

(۱) صُورِ علمیہ بغیر کسی ذات مقوِّم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے، کیونکہ صُورِ علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابلِ تصور ہے۔ قبل تخلیق وہ عارض ذاتِ حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا ہو الظاہر۔

(۲) صُورِ علمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذاتِ حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالےٰ ہی کو ہے۔ ع

الا کل شئی ما خلا اللہ باطل

(۳) صُورِ علمیہ کسی ذاتِ مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجودِ مطلق ہے

جو غیر ذاتِ حق نہیں یہی ذات قیوم صُورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں یہی گویا انکی حقیقتِ ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیۂ کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خلق السموات والارض بالحق تعالیٰ عما یشرکون (پ۱۴ ع ۴) کیونکہ تعالیٰ حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغۃً واجب الوجود کا نام حق ہے۔ آیۂ کریمہ فتعالی اللہ الملک الحق (پ۱۶ ع ۱۵) اس طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ایک اور جگہ (پ۲۵ ع ۱۵) بطور حصر ارشاد ہے وما خلقناھما الا بالحق۔ ایک اور جگہ مومنین کو علم عطا فرما رہے ہیں: خلق اللہ السمٰوٰت والارض بالحق ان فی ذلک لاٰیۃ للمومنین (پ۲۱ ع ۱۶) اہلِ علم سے بھی خطاب فرمایا ہے: ما خلق اللہ ذلک الا بالحق یفصل الاٰیٰتِ لقوم یعلمون (پ۱۱ ع ۶) لغۃً و شرعاً وجودِ مطلق کا نام ہی حق ہے، حق ہی حقیقتِ ہیولائی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے ساری صُورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء "بالحق" موجود و ظاہر ہیں، لہٰذا تخلیق و تکوینِ عالم میں ذاتِ حق و وجودِ حق ہی کارفرما ہے۔ یہی سِر ھو الظاھر ہے جس کی تفسیر ان اللہ ھو الحق المبین (پ ۶) سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السموات والارض (پ۱۸ ع ۱۱) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے، فافہم! ذاتِ حق جو عین وجودِ مطلق ہے اسی کا نام باعتبار ظہور "نور" ہے کیونکہ نور وہ ہے جو "بذاتہ ظاہر اور دوسری اشیاء کا مظہر ہو" یہ وصف بعینہٖ حق کا ہے جو بذاتہ موجود اور دوسری اشیاء کا مظہر ہے، اسی لئے ذاتِ حق وجودِ مطلق کا نام الظاھر ہوا جس طرح کہ قبل تخلیق ذواتِ اشیاء ذاتِ حق پر بحیثیت صُورِ علمیہ عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیاء اسی ایک وجود سے موجود اور اسکی صفتِ نور سے ظاہر ہو گئی ہیں۔ ذرا اور کھول کر اس "رازِ درونِ پردہ" کو تمہاری ہدایت و معرفت کے لئے ہم بیان کرتے ہیں، خدا تمہیں اس کے فہم کی ہدایت دے یھدی اللہ لنورہ من یشاء۔ (پ۱۸ ع ۱۱)

حق تعالیٰ بحالہٖ و باوصافہٖ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد

تکثر صفتِ نور کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتباراتِ الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے "ھو الاوّل والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شیءٍ علیم"

وہی وجود منزہ با نزاہتِ خود! | ہوا ہے جلوہ نما باشباہتِ ہر شئے (شاہ کمال)

ترا ز دوست بگویم حکایتے بی پوست | ہمہ از اوست وگر نیک بنگری ہمہ اوست

جمالش از ہمہ ذراتِ کون مکشوف است | حجابِ تو ہمہ پندارہائے تو بر توست (عراقی)

جو کچھ کہ ابھی کہا گیا گو سخن قلیل ہے لیکن لبس ثقیل ہے، فتدبر "وما یعقلھا الا العالمون" (پ ۲۶)

خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیاء کا عدمِ محض سے پیدا ہونا نہیں ہے، کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے؛ نہ ہی عدمِ محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدمِ محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئی نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے (العدم لا یوجد) اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے۔ کیونکہ وہ تجزی و تبعیض سے منزّہ ہے، تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً تخلیق حق تعالیٰ کا مع لقاءہ علیٰ ما ھو علیہ کان بصور معلومات بمصداق ھو الظاھر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی (یا تمثیل) ان صورِ علمیہ (ذواتِ اشیاء یا حقائق کونیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذاتِ حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود با احکام و آثارِ خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہی ہو رہا ہے۔ ہر صورتِ علمی جو ذاتِ شئے یا ذاتِ خلق ہے اپنے اقتضاء ذاتی اور استعدادِ اصلی کے مطابق فیض یابِ وجود اور بہرہ یابِ صفات وجودی ہو رہی ہے۔

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

"فھو (حق تعالیٰ) مرآتک فی رویتک نفسک وانت مرآتہ فی رویتہ اسمائہ

وظہور احکامہا"

جامیؔ سامی کے الفاظ میں اس مفہوم کو یوں سمجھو:؎

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گرست یا نور بود آئینہ و اعیان صورست

در چشم محقق کہ حدید البصر است ہریک ز دو از ین آئینہ آئینہ دگر است

یعنی آئینۂ ظہورِ حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینۂ ظہورِ خلق میں حق فلنعم ما قیل:

ظہورِ تو بمن است و وجودِ من از تو فلست تظہر لولائی لم اکن لولاک

ذاتِ حق و ذاتِ خلق میں ہرگز انفکاک ممکن نہیں اور ذاتِ حق کا اس صفت سے انفکاک جہل کو مستلزم اسی معنی میں شیخ اکبر کا یہ شعر سمجھ میں آتا ہے:

فلولاہ ولولانا فما کان الذی کانا

یعنی تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذاتِ خلق (صور علمیۂ حق) پر ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں، کیونکہ "حق ظاہر بصورت حقیقی و اشیاء موجود بوجود حقیقی حق" فوجود نا بہ وظہوره بنا"، "رازِ تخلیق" اور "سرِ کن فیکون" کو اسی وقت بخوبی سمجھا جا سکتا ہے جب حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے تجلی و تمثل کی ماہیت کا انکشاف فرما دیتے ہیں وذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء ایک مردِ کامل کے قلبِ مبارک کی وساطت سے، جس کے متعلق شیخ اکبر کا یہ قول بالکل صحیح ہے:

من وسع الحق فما ضاق عن خلق فکیف الامر یا سامع[۱]

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

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ[۲]

---

[۱] جو حق تعالےٰ کو سما گیا ہو وہ خلق سے کیونکر تنگ ہو سکتا ہے اور اس کا کیا حال ہو گا اے سامع۔

[۲] در دشت جنونِ من جبریل زبوں صیدے یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ (اقبال)

حق تعالیٰ نے محض اپنے جود و فضل سے اس فقیر کے قلب مسکین پر بھی اس راز کو سی قدر کھولا ہے پس اسی انسانِ کامل[1] کے امر کے انتثال میں ہم تمہیں اپنا راز دار بنا رہے ہیں اور شاید ادائے شکرِ نعمت کا یہ ایک مستحسن طریقہ بھی ہے۔

ہشدار کہ راہ خود بخود گم نکنی!

اِنَّ ھُدَی اللہِ ھُوَ الْھُدیٰ

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

وجدان میں تمثل یا تجلی کی یافت ہونے کے بعد اب تم بآسانی سمجھ سکو گے کہ کس طرح حق تعالیٰ بحالہ و بحدِ ذاتہ جیسے کہ ہے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر حلول و اتحاد، تجزی و تقسیم صفتِ نور کے ذریعہ صورِ معلومات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صُوَرِ علمیہ کی کثرت، ان کا تعین و تحیز (جو ان کی غیرت کو ثابت کر رہا ہے) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی مفہوم کو شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں الحق منزہ والحق مشبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ذاتِ منزہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلام الٰہی و احادیثِ نبوی سے بھی ثابت ہے۔ اب ذرا ان شواہد و دلائل پر

[1] میرا اشارہ سیدی و مولائی حضرت مولانا محمد حسین صاحب قبلہ کی طرف ہے۔

بھی غور کر لو۔

تجلّی کے معنی ظہور کے ہیں اور ظہور کے لئے صورت ضروری ہے یہی مفہوم تمثّل کا ہے یعنی اپنی ذات پر جیسے کہ ہے ویسے رہ کر صُورِ تشبیہی سے ظہور کرنا تجلّی کا لفظ منصوصًا وارد ہے

فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا (۷۶۹ع۱)

ظاہر ہے کہ یہ تجلّی اسی ذاتِ منزّہ و مطلق کی تھی جس کے مشاہدہ کی تاب حضرت موسےٰ نہ لاسکے۔ دوسری جگہ معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالےٰ کوہِ طور پر درخت سے یا بصورت نور و نار حضرت موسیٰ پر ظہور و تجلّی فرماتے ہیں۔

نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰٓى اِنِّيْٓ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ (۲۰ع۷)

میقاتِ قیامت میں حق تعالیٰ صورتِ تشبیہی سے تجلّی تنزیہی فرمائینگے کما قال:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ الخ (۲۹ع۴)

اب احادیثِ نبوی کی طرف رجوع کرو۔ ابو سعید خدریؓ سے جو حدیث مروی ہے متفق علیہ جس حدیث کو حدیث تحوّل کہا جاتا ہے اس میں اس امر کی صراحت آئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ عرصاتِ قیامت میں ہر گروہ پر اس کے معبودوں کی صورت میں تجلّی فرمائینگے:

اذا كان يَوْمُ الْقِيَامَةِ اذّن مؤذنٌ ليتبع كلُّ اُمّةٍ مَا كانت تعبدون فلا يبقى احدٌ كَانَ يَعْبُدُ غير الله مِنَ الاصنام والانصاب الا يتساقطون فی النار حتّٰی اذا لم يبق الّا من كان يَعْبُدُ الله من برٍّ و فاجرٍ اتاھم رب العالمين قال فماذا تنتظرون اتبع كل امةٍ مَا كانت تعبد؟ قالوا يا ربنا فارقنا الناس فی الدنيا افقر مَا كنا اليهم ولم نصاحبهم (وفی رواية ابی ھريرةؓ: فيقولون ھذا مكاننا حتّٰی ياتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه) فيقول ھل بينكم وبينه اٰية تعرفونه فيقولون نعم فيكشف عن ساقٍ الخ

یعنی قیامت کے روز آواز دینے والا آواز دیگا کہ ہر گروہ اُس کے پیچھے ہولے جس کی

وہ عبادت کرتا تھا، پس باقی نہ رہیگا کوئی جو غیر اللہ کی عبادت کرتا یعنی صورت والے بت اور بے صورت والے بت یعنی پتھر وغیرہ کی۔ مگر یہ کہ گریگا آتش دوزخ میں۔ اب باقی رہ جائینگے وہی نیکوکار و گنہگار جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے، اب ان کے پاس پروردگار عالم آئینگے اور فرمائینگے کہ تم کس کا انتظار کر رہے ہو حالانکہ ہر گروہ اپنے معبودوں کے پیچھے ہولیا، وہ کہیں گے کہ اے رب ہم ان لوگوں سے دنیا ہی میں جدا ہو گئے تھے، حالانکہ ہم ان کے زیادہ حاجتمند تھے، اس کے باوجود ہم نے ان کی مصاحبت نہیں کی (اور ابوہریرہؓ کی روایت کی رُو سے) وہ کہیں گے کہ ہمارا ٹھکانہ تو یہی ہے جب ہمارا رب آئیگا تو ہم اس کو پہچان لینگے، حق تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تمہارے پاس کوئی نشانی ہے جس کی وجہ سے تم اُن کو پہچان سکو، وہ کہیں گے کہ ہاں، پس حق تعالیٰ ظاہر ہونگے ساق سے الخ "ساق" صفت تشبیہی الٰہی ہے، ذات منزہ الٰہی کا بغیر صورت تشبیہ کے ظاہر ہونا محال ہے، ظہور ہمیشہ تعینات ہی میں ہو سکتا ہے۔ حق تعالیٰ جو ہوالباطن ہیں مکمن بطون سے جو "مرتبہ غیب ہویت" سے عبارت ہے، اپنی ذات پر جیسے کے ہیں ویسے رہ کر بصور معلومات بمصداق ہوالظاہر تجلی فرماتے ہیں۔ اس تجلّی و ظہور و تحویلِ صورت کا ثبوت حدیث مذکور میں صاف ملتا ہے۔ فتامّل۔

اسی طرح حدیثِ طبرانی و حاکم سے بھی ثابت ہے۔ فیتمثل الرب تبارک تعالیٰ فیاتیھم الخ (من حدیث عبداللہ بن مسعودؓ) چونکہ تمثل صورت کا عین تشبیہ ہے، لہٰذا اس حدیث سے جس کو البینہ بن خالد بن عبداللہ نے روایت کی ہے تمثل و تشبیہ ہر دو محقق ہوتے ہیں: ویُمثّل لھم اشباہ ما کانوا یعبدون الخ بیہقی، اسی طرح ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ فیتجلّٰی لنا ضاحکا اور جنت میں جو رویت ہوگی وہ نورانی تجلّی سے ہوگی جیسا کہ حذیفہؓ سے مروی ہے کہ یتجلّی لھم فیغشاھم من نورہٖ[1] آخر میں حدیثِ رویت معراج پر غور کرو جس کو ترمذی نے ابن عباس سے روایت

---

[1] مجتمعون علی کلمۃ واحدۃ رب وجھک ارنا ننظر الیہ، قال فیکشف اللہ تبارک تعالیٰ تلک الحجب و یتجلّی لھم فیغشاھم من نورہٖ (البزاز من حدیث حذیفہؓ)

Marfat.com

کی ہے: اذا تجلّٰی بنورہ الّذی ھو نورہٗ وقد رای ربّہٗ مرّتین۔

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

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رایت ربّی عزّ وجل فی احسن صورۃ، قال فیما یختصم الملاء الاعلیٰ، قلت انت اعلم، قال فوضع کفہ بین کتفی فوجدت بردھا بین ثدی فعلمت مافی السمٰوات والارض وتلی: کذالک نری ابرٰھیم ملکوت السمٰوات والارض ولیکون من الموقنین۔[1]

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

عالمِ خواب میں بھی حق تعالیٰ کی رویت بصورتِ تشبیہی ہوتی ہے۔ معاذ بن جبل رضؓ سے احمد و ترمذی نے روایت کی ہے، فاذا انا بربی تبارک تعالےٰ فی احسن صورۃٍ، دوسری حدیث ترمذی کی عبدالرحمٰن بن عوف سے مروی ہے کہ انی رایت ربّی فی احسن صورۃ شاب امرد:

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

---

[1] دیکھا میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں، کہا میرے رب نے کہ اے محمد ملاء اعلیٰ کس بات میں جھگڑتے ہیں میں نے کہا آپ بہتر جانتے ہیں پس رکھا اس نے اپنا ہاتھ کاندھوں کے درمیان یہاں تک کہ ٹھنڈک پائی اپنی چھاتیوں کے درمیان پس میں نے جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے۔ پھر رسول اکرم صلےٰ اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی کذالک نری ابراھیم ملکوت السمٰوات والارض ولیکون من الموقنین۔

Marfat.com

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

ان تمام شواہد و دلائل کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا بصور تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت و متحقق ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری منافی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو جبرئیل علیہ السلام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں دحیہ کلبیؓ کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقتِ جبرئیلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح عزرائیل علیہ السلام قبضِ روح کے لئے وقتِ واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرتِ صُوَر سے ذات و حقیقتِ عزرائیلؑ میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہٖ بحد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے۔ اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالےٰ مع لقائہٖ علیٰ ما ہو علیہ کان بصور معلومات صفتِ نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے اتفاق کر سکو گے کہ

نص قطعی ہے حق تعالےٰ کا ۔۔۔ تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اس لئے کہ حق تعالیٰ صفاتِ تنزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں، ہو الباطن بھی ہیں اور ہو الظاہر بھی، مرتبۂ باطن تنزیہ محضہ ہے، غیب الغیب ہے، شائبۂ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے، قرآن مجید میں آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں، ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل نؤمن ببعض و نکفر ببعض کا مصداق ہے۔ مرتبۂ ظہور میں حق تعالیٰ نے استوی، ید، وجہ وغیرہ صفاتِ متشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی اتصافِ تشبیہ کے اعتبار سے 'ید رسول' کو 'ید اللہ' کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفاتِ تنزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبۂ ذات میں مُنزّہ ہیں اور مظاہرہ میں مشبہ، تنزیہ و تشبیہ کے جامع

ہیں۔ وہ اس معنی میں منزّہ محض نہیں کہ قابلِ تشبیہ نہ ہوں جیساکہ اشعریہ کا عقیدہ ہے، کیونکہ ایسی تنزیہ غور کرو تو تقیید ہے، تقییدِ اطلاق ہے، نیز حق تعالیٰ کو مجردات کے مماثل قرار دینا ہے جو مکان وجہت سے مجرد ہیں، اگر حق تعالیٰ بھی مکان وجہت سے مجرد ہیں اور اس معنی میں منزہ ہیں تو وہ مشبہ بجواہر مجرد ہو جاتے ہیں گو مشبہ بجسمانیات نہ سہی، ظاہر ہے کہ یہ تشبیہ وتقیید ہوئی تنزیہ نہ ہوئی۔ حق تعالیٰ مشبہ محض بھی نہیں جیساکہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے، ایسی تشبیہ تحدید ہے اور حق تعالیٰ تقیید و تحدید سے منزہ ہیں۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ حق تعالیٰ "مشبہ ہیں عین تنزیہ میں" یعنی با نزاہت خود بشباہت ہر شی جلوہ نما ہیں، اور "منزّہ ہیں عین تشبیہ میں"، اس لئے کہ اعتبارات "ہالک" ہیں، عدم اضافی ہیں اور حق تعالیٰ ہی موجود ہیں، کس چیز سے مشبہ ہو سکتے: کل شئ ھالك الا وجھہ (پ۲۰ ع۱۲) شیخ اکبرؒ نے اس عقیدتِ صحیحہ کو بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے:

فانْ قُلتَ بالتنزیہ کنتَ مُقیِّدًا وانْ قُلتَ بالتشبیہ کُنتَ مُحدِّدًا

یعنی اگر تو تنزیہ محض کا قائل ہوگا تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والوں میں سے ہوگا یعنی ذات غیب میں مقید ہو جائیگی اور ہو الظاہر کا انکار لازم آئیگا، ہو الباطن کا اقرار بغیر ہو الظاہر کی شان کے اقرار کے ذاتِ مطلق کی تقیید ہے، قید اطلاق ہے۔ اور اگر تو صرف تشبیہ کا قائل ہو تو حق تعالیٰ کے محدود کرنیوالوں میں سے ہوگا کیونکہ ہو الظاہر کا اقرار بغیر ہو الباطن کے ذات مطلق کا حد و حصر ہے، مرتبۂ تنزیہ کا خارج کرنا ہے اور حق تعالیٰ اس طرح محدود نہیں کیے جا سکتے پھر فرماتے ہیں:

وان قُلتَ بالامرین کُنتَ مُسدَّدًا وکُنتَ اماما فی المعارفِ سیِّدًا

یعنی اگر تو دونوں امر کا قائل ہو اور حق تعالیٰ کو منزہ عین تشبیہ میں اور مشبہ عین تنزیہ میں جانے تو تو راہ راست کا چلنے والا اور معارف الٰہیہ کا امام اور سردار ہوگا۔ ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاھدین!

Marfat.com

تنزیہ و تشبیہ کی توضیح ہم نے اوپر بھی کی ہی لیکن حدود اصطلاحات علیحدہ تھے۔ حق و خلق میں عینیت کی شان مرتبہ تنزیہ کی ہی اور وجہ غیریت کا مقتضا مرتبہ تشبیہ کا ہی۔ دو عینیت و غیریت کو اس سلسلہ میں واضح طور پر پیشِ نظر رکھو، چونکہ ذاتِ حق میں ذواتِ خلق (صُور علمیہ) مندرج ہیں۔ لہٰذا من حیث الاندراج عینیت ہی (تنزیہ) من الازل الی الابد

متحد بودیم بہ شاہِ وجود　　　حکمِ غیریت بکلی محو بود

اور چونکہ ذاتِ حق موجود ہے، ذواتِ خلق معدوم ہیں (یہ عدم اضافی نہ کہ عدم محض) لہٰذا من حیث الذوات غیریت ہی (تشبیہ) من الازل الی الابد ع

معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدمِ وجود میں تغائر حقیقی ہی، اس لئے من حیث الذوات غیریتِ حقیقی ہی (تشبیہ) اور من حیث الوجود دیکھو تو عینیتِ حقیقی ہی (تنزیہ) کیونکہ وجود حق کا عین وجود خلق ہی یعنی وجود واحد ہی اعیانِ خلق (صور علمیہ) کی صورتوں میں متجلّی ہی۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہی اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہی عینیت غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفانِ کامل ہی۔ شاہ کمال الدین رحمۃ اللہ نے ایک شعر میں اس کو بڑی خوبی سے ادا کر دیا ہی ۔ہ

معرفت کی ہوا میں اُڑنے کو　　　عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفاء کے نزدیک یہ مسلّمہ ہی کہ محض غیریت کا شاغل محجوب ہی، محض عینیت کا قائل مغضوب ہی، نشۂ وحدت کا سرشار مجذوب ہی اور جو دونوں نسبتوں کا شاہد ہی وہ محبوب ہی یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا۔ اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہی اور شاہ کمالؒ کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہی ۔ہ

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

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۲۷-۱۱)

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

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

اولاً ہم فقیر ہیں: ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالۃً ہمارے لئے نہیں، حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں۔ نامی ست بر من زمن و باقی ہمہ اوست۔ ہو ولا غیرہٗ کلا الہ۔ فلہذا، قال اللہ تعالیٰ: واللہ غنیٌ وانتم الفقراء (۴۷:۲۶) یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ و اللہ ھو الغنی الحمید (پ ۳۰:۲۴)

ملک و حکومت حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں: اِن الحُکمُ اِلاّ للہ (۳:۶۷) ولم یکن لہٗ شریکٌ فی الملک (۱۲:۱۵) لہ ما فی السّمٰوات وَمَا فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں واللہ خلقکمْ وما تعملون (۷:۱۳) سلبی طور پر فرما رہے ہیں کہ ان کے سوا کوئی اور خالق نہیں: ام جعلوا للہ شرکاء خلقوا کخلقہ فتشابہ الخلق علیھم قل اللہ خالق کل شئ وھو الواحد القھار (۸:۱۳)

صفات اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں، حیات انہی کی: ھو الحی القیوم (۹:۳) علم و قدرت ان ہی کے: وَھُوَ العلیم القدیر (۹:۲۱) ارادہ و مشیت ان ہی کے: وَمَا تشاءُونَ اِلاّ اَن یّشاءَ اللہ (۲۰:۲۹) سماعت و بصارت ان ہی کے: وَاِنّہٗ ھُوَ السَّمیعُ البصیر (۱:۱۵) اَمَّن یّملکُ السَّمعَ وَالابصار فیقولُونَ اللہ (۹:۱۱) فلنعم ما قیل۔

ہیچ میدانی کہ تو کیستی و چیستی؟ | در دولت دریاب نیکو ہستی یا نیستی؟
آنکہ می بیند بصیر است و آنکہ می شنود سمیع | آنکہ می داند علیم است خود بگو تو کیستی؟

وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت: اللہ لا الٰہ اِلاّ ھو الحی القیوم (۹:۳) ھو الاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیءٍ علیم (۱:۲۷) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لئے ہونا حصراً ثابت ہو رہا ہی۔ اس فقر کا احساس ہوتے ہی عارف

Marfat.com

چیخ اٹھتا ہے ؎

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

عارف روم نے اسی کیفیت کو یوں پیش کیا ہے ؎

چیست توحیدِ خدا آموختن خویشتن را پیش واحد سوختن!
گر ہمی خواہی کہ بفروزی چو روز ہستی ہمچوں شمع شب خود را بسوز
زانکہ ہستی سخت مستی آورد عقل از سر شرم از دل مے برد
ہر کہ از ہستیِ خود مفقود شد منتہائے کارِ او محمود شد

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

عاری حیات[۱۲] و علم[سے ۱۲] سوں بے قدرت و بیخواہ[بے ۱۲ ارادہ ۱۲] ہوں[سنت ۱۲]! احوال اپنا کیا کہوں میں نہیں ہوں حق موجود ہے!
میں ہوں اصم[بہرا ۱۲] شنوا[سماعت ۱۲] ہے حق میں بے بصر[بصارت ۱۲] بینا ہے حق! میں گنگ ہوں گویا ہے حق میں نیں[نہیں ۱۲] ہوں حق موجود ہے
اوّل بھی حق آخر بھی حق باطن بھی حق ظاہر بھی حق غائب بھی حق حاضر بھی حق میں نیں ہوں حق موجود ہے
ذاتی صفت حق کی قدم، میری حقیقت ہے عدم لحظہ بہ لحظہ دم بدم میں نیں ہوں حق موجود ہے
تھا حق، نہ تھا میں اولاً میں نا رہونگا مستقبلاً الآن کما کان کو سُن، میں نیں ہوں حق موجود ہے

ثانیاً عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ ہم "امین" ہیں۔ فقر کے امتیاز سے خود بخود ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود دانا، صفات و افعال مالکیت و حاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالےٰ ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں، ان کے علم سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت اور ارادہ رکھتا ہوں، ان کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں[۱]

[۱] کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ الذی یبطش بھا ورجلہ التی یمشی بھا ۱۲
(باقی برصفحہ)

یہی قوم کی اصطلاح میں قربِ نوافل ہے جو حق تعالیٰ ہی کے لئے وجود اور صفاتِ وجودیہ اصالۃً اور بطورِ حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانۃً ہو رہی ہے۔ فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے "سبحان اللہ وما انا من المشرکین" کا جو بصیرت محمدیہ ہے بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم حق تعالیٰ کی چیزیں اصالۃً اپنے لئے ثابت نہیں کر رہے ہیں اور اس طرح 'شرک' سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفاتِ عدمیہ و ناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے ہم ان کی چیزیں ان ہی کے لئے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحید اصلی ہے۔[لہ]

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۰) والحدیث رواہ البخاری) بعض روایات میں فوادہ الذی یعقل بہ ولسانہ الذی یتکلم بہ (شرح مشکوٰۃ) وارد ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) لہ صفحہ ۸۹ تا ۹۱ کے بیانات کا خلاصہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے؛ کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی نفی و اثبات کا ملخص یہ ہے کہ:-

(۱) وجود اور اس کے لوازم (صفاتِ افعال مالکیت و حاکمیت) کی نسبت خالق کی طرف کی جانی چاہئے۔ یہ اثبات ہے۔ (۲) عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف کی جانی چاہئے۔ یہ نفی ہے۔ یعنی اعتباراتِ حق اصالۃً خلق میں نہیں۔ لا ان اعتبارات کو خلق سے کاٹ کر، ان کی نفی کر کے، ان کو حق میں ثابت کرتا ہے۔ یہی ہے مفہوم کلمۂ طیبہ کی نفی و اثبات کا۔ یہ صدق محض ہے (۳-۴) اگر عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت حقیقۃً خالق کی طرف کیجائے تو یہ کفر ہے اور وجود اور اس کے لوازم کی نسبت اصالۃً مخلوق کی طرف کی جائے تو یہ "شرک" ہے۔ یہ کذب محض ہے۔ (۵) وجود اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف مجازاً باوجود اس کے فقر ذاتی کے کی جا سکتی ہے۔ یہ امانت کی نسبت ہے۔ انسان خلیفہ ہے اور باعتبارِ خلافت و نیابت یہ استعمال صحیح ہے اسی کو اثبات کا اثبات کہتے ہیں یعنی اعتبارات و لوازمِ وجود جو مخلوق سے نفی کئے گئے تھے ان ہی کا اثبات کیا جا رہا ہے، اصالۃً نہیں امانۃً (۶) لوازمِ عدمیہ کی نسبت خالق کی طرف مجازاً باوجود اس کے غنائے ذاتی کے کیجا سکتی ہے۔ اس کو نسبت "وکالت" کہا جاتا ہے۔ اس نکتہ کو متن میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر یہاں ذرا غور کر لو۔ دیکھو عدالت فوجداری میں وکیل اپنے موکل کی جانب سے پیروی کر رہا ہے جس پر جرم کا الزام ہے۔ دوران بحث میں وکیل اپنے کو ملزم کہتا ہے لیکن اس سے اس کی مراد موکل ہوتی ہے نہ کہ خود اس کی ذات، اسی طرح دیوانی مقدمات میں ڈگریدار کا وکیل اپنے کو ڈگریدار اور مدیون کا وکیل اپنے کو مدیون کہتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تمام نسبتیں مجازی ہیں۔ اسی مثال سے سمجھ لو کہ حق کی طرف عدمیات کی نسبت حقیقۃً کبھی نہیں کی جا سکتی۔ سبحانہ تعالیٰ عما یصفون، لیکن چونکہ بندے کی طرف سے حق تعالیٰ خود اس کے کاروبار کو وکالۃً انجام دے رہے ہیں بفحوائے ان اللہ علیٰ کل شیٔ وکیل، فاتخذہ وکیلا؛ وغیرہ، اس لئے کبھی انتہائے

Marfat.com

فقر اور امانت کے نتیجہ کے طور پر عبدؔ کو "خلافت" اور "ولایت" حاصل ہوتی ہے۔ جب وہ امانات الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "خلیفۃ اللہ فی الارض" کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "ولیؔ" ہوتا ہے۔ عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں فقر و امانت و خلافت و ولایت! اللہ اللہ کیا شان ہے "عبد اللہ" کی!

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۱) ۴۴ محبت و شفقت سے بندے کے لوازم کو اپنی طرف منسوب فرماتے ہیں جیسے یا ابن ادم مرضت فلم تعدنی، یا ابن آدم استطعمتک فلم تطعمنی، یا ابن آدم استسقیتک فلم تسقنی (رواہ مسلم) جہّال ان احادیث سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وجود حقیقی معنی میں عدمیات سے متصف ہو سکتا ہے اور اس طرح الحاد میں جا گرتے ہیں۔ یاد رکھو کہ صفاتِ ناقصہ کا مرجع ذاتِ عبد ہے ان کی نسبت ذاتِ حق کی طرف حقیقۃً ہرگز نہیں کی جا سکتی۔ حق تعالیٰ اعتباراتِ خلق سے منزہ ہیں لیس کمثلہ ان کی شان ہے جو ان کی تنزیہ کو متاثر کرتا ہے وہ ملحد ہے!

(حاشیہ صفحہ ہذا) لہ ولی مشتق ہے ولایت سے یعنی جو اللہ سے نزدیک ہو، اس کا مقرب ہو، محبوب ہو، یہ "ولایتِ عامہ" تمام مؤمنین کو حاصل ہے بفحوائے اللہ ولی الذین امنوا (۲۶۳) اس ولایت کے لئے اللہ کو الٰہ جاننا اور رسالت کی تصدیق کرنی کافی ہے الٰہہ باطلہ سے دوری اللہ سے اعتقاداً قرب ہے۔ "ولایتِ خاصہ" عبارت ہے انکشاف سرِ معیت سے اس "سر" سے واقف ہوا، اس پر یقین کیا کہ "مقام قرب" حاصل ہو گیا، اس کی ملحوظیت، استحضار و استعمال سے بین المقربین اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔ اس سر کا علم و استحضار گویا عین عمل ہے۔ سرِ معیت کے علم کو "افضل ایمان" قرار دیا گیا ہے" افضل الایمان ان تعلم ان اللہ معک حیثما کنت (عن عبادۃ بن الصامت) اور اسی علم کو افضل الاعمال بھی سمجھا گیا ہے: افضل الاعمال العلم باللہ (الترمذی فی النوادر) جس طرح لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے ماننے اور اقرار کرتے ہی "اصحابِ مشئمہ" سے نکل کر "اصحابِ میمنہ" میں داخل ہو جاتا ہے، اسی طرح سرِ معیت کے جان لینے اور مان لینے کے ساتھ ہی وہ اصحابِ میمنہ سے ترقی کر کے "مقربین" میں داخل ہو جاتا ہے، اس کو "مقامِ قرب" حاصل ہو جاتا ہے۔ اب جس قدر اس علم کا استحضار رکھیگا اتنے ہی اس کے مراتب بین المقربین بلند ہونگے ان ہی تین گروہوں کا ذکر سورۂ واقعہ میں کیا گیا ہے اور ان کے احوال کی تفصیل پیش کی گئی: فاصحاب المیمنۃ ما اصحاب المیمنۃ واصحاب المشئمۃ ما اصحاب المشئمۃ والسابقون السابقون اولئک المقربون (۲۷-۱۴) مقربین کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔ فاما ان کان من المقربین فروحٌ وریحانٌ وجنت نعیم (۲۷-۱۶) یعنی مقربین کو بعد موت دخولِ جنت اور دیدارِ الٰہی کی بشارت دی جا رہی ہے، روح و ریحان (راحت و روزی) مقربین کو لقائے الٰہی کے دیدار کے سوا کس چیز سے مل سکتی ہے؟ زندگی میں انہیں وجہ اللہ کی رویت تو حاصل تھی لیکن "ذات اللہ" یا لقائے الٰہی کا اشتیاق تھا، اضطرار تھا، موت کے وقت یہ اشتیاق و اضطرار بھی اپنے دیدار سے رفع فرما دیں گے اور لا بد لہ من لقائی کا وعدہ پورا ہو جائیگا۔ ان شاء اللہ العزیز۔

(کذا قال مرشدی)

Marfat.com

تو بقیمت دارائی ہر دو جہانے !! چہ کنم قدر خود ہمے دانی!

مغربی عبد کی اسی شان کو پیش کرتے ہیں :-

ماجامِ جہاں نمائے ذاتیم! مامظہرِ جملہ صفاتیم
ہم صورتِ واجب الوجودیم ہم معنیٔ جملہ ممکناتیم!
برتر ز مکان و در مکانیم بیروں ز جہات و در جہاتیم!
بیمار و ضعیف را شفا ئیم محبوس و نحیف را نجاتیم!
چوں قطب زجائے خود نہ جنبیم چوں چرخ اگرچہ بے ثباتیم!

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

مائیم ستون و سقف و بنا مائیم مدارِ جملہ اشیا
مائیم محیط و مرکز و دور پرکار وجود بر ہمہ طور
سلطانِ سریر قاب قوسین مائیم و طفیل ماست کونین

عبد کی یہ شان ظاہر ہے کہ اس لئے ہے کہ اس کے پاس اللہ ہیں، ان کی ہویت و انیت ہے، ان کی صفات ہیں، افعال ہیں، ملک و حکومت ہیں۔ اسی لئے عبداللہ (۱) اپنی قیومیتِ ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت و وجود دانا) سے باقی ہے، وجودنا منہ وقیامنا بہ، ہو ولا غیرہ وکلالہٗ، جب وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے تو اس کو حق تعالےٰ کی ذات سے بقا حاصل ہوتی ہے، وہ فانی زخویش باقی بہ حق ہو جاتا ہے اب کسی عاشق کی زبانی سنو کہ کیا واقعہ گزرتا ہے۔

دی گفت کہ اے عاشق شیدا تا تو یکتا شدی از دوی بیم ام با تو
دیدم او را بچشم او پس گفتم! اے جانِ جہاں تو کیستی؟ گفتا تو (عراقی)
گفتمش خواہم کہ بینم مرترا اے نازنین!! گفت خواہی گر مرا بینی بر و خود را بہ بیں
گفتمش با تو نشستن آرزو دارد دلم گفت گر ایں آرزو باشد ترا با خود نشیں

گفت در پردہ نشاید گفت با ما پیش ازیں
گفتمش بے پردہ با تو گر سخن گویم رواست (مغربیؒ)

جب عبد کا قیام ذات اللہ میں ہو جاتا ہے تو چونکہ اللہ کی ذات سرورِ محض ہوتی ہے اس لیئے عبد اپنے اندر ایک ایسا سرور محسوس کرتا ہے جو نا قابلِ بیان ہوتا ہے اور جس کو دنیا کا کوئی غم متاثر نہیں کر سکتا۔ اور بفحوائے "الذین امنوا وتطمئن قلوبھم بذکر اللہ الا بذکر اللہ تطمئن القلوب" طمانیت محض و ذوق خالص کا مرکز بن جاتا ہے:-

کاے بلبل جان مست بیاد تو مرا
وے پایۂ غم پست بیاد تو مرا

لذات جہاں راہمہ در پا فگند
ذوقیکہ دہد دست بیاد تو مرا (جامیؒ)

در ہجر تو بودہ اندہ و آزارم!
از وصل تو رفت ہستی و پندارم

شادی آمد و نصیب جانم شد
اکنوں جان و تن خویش را براحت دارم

اور یٰاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً فَادْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ (۳۰۔۲۷) کا صحیح مصداق ہو جاتا ہے اور جنت ذات میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۲) عبداللہ کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے، نفس و ہویٰ[1] فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ جان لیتا

---

[1] اوپر جو تفصیلات پیش ہوئی ہیں اُن سے آپ سمجھ گئے ہونگے کہ 'نفس' کیا ہے اور 'ہویٰ' کیا۔ 'عبد' کے لئے نہ وجود ہی اصالۃً ثابت ہوتا ہے اور نہ "انا" اور "علم"۔ اس کی شان ظلوماً جہولاً ہے (پ ۲۲ ع ۶) ماہیتہ وہ 'معلوم' ہے۔ 'معدوم الوجود' ہے، "ظلمت" اس کے اسی عدمِ اضافی کو تعبیر کرتی ہے۔ اب اگر وہ اپنے کو خود بخود موجود سمجھنے لگتا ہے اور وجود کی نسبت اپنی طرف اصلی حیثیت سے کرنے لگتا ہے تو غاصب قرار پاتا ہے۔ اور اس طرح "نفس" پیدا ہوتا ہے یہ "شرک فی الوجود" سے پیدا ہوتا ہے اور جب وہ 'علم' و 'انا' کو اپنا سمجھتا ہے (من حیث الغضب) تو 'ہویٰ' پیدا ہوتی ہے نفس و ہویٰ کی وجہ سے وہ امانت کی حیثیت سے نکل کر غاصبانہ حیثیت اختیار کر لیتا ہے، توحید چھوڑ کر شرک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

'ہویٰ' کی مذمت قرآن کریم میں کئی جگہ آئی ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (۲۶۔۲۳) وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى (۳۰۔۴۱) فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا (۵۔۱۳) وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا (۱۵۔۱۶) وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ فَتَرْدٰى (۱۶۔۱۰) اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ (۱۹۔۲) اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ (۲۵۔۱۹)

اسی طرح نفس کی مذمت میں فرمایا وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ (۱۳۔۱)

Marfat.com

ہے کہ جس کو بخود وجود نہیں اس کو علم کہاں سے اور اس کا عمل اپنا کیسے۔ اس کے اقتضائے ذاتی کے مطابق علم اور عمل کی تخلیق حق تعالے ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ وہ پاتا ہے کہ علم خواہ وہ علمِ ہدایت ہو یا علم ضلالت النفس ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ علم تو علیم ہی کی صفت ہے اور علیم حق تعالیٰ ہی ہیں۔ حق تعالیٰ کی ذات وصفات میں مغائرت و انفکاک نہ عقلاً قابلِ تصور ہے نہ نقلاً، نہ ذوقاً، نہ کشفاً، نہ علماً نہ خارجاً۔ لہٰذا النفس ہیں حق تعالیٰ ہی ثابت ہوتے ہیں اور سمجھ میں آجاتا ہے کہ یھدی من یشاء ویضل من یشاء کے کیا معنی ہیں۔ ہدایت وضلالت کا علم اقتضاراتِ عبد کے مطابق حق تعالیٰ ہی دیتے ہیں جو انفس میں موجود ہیں عمل کو بھی وہ من اللہ سمجھتا ہے اور افعال کی نسبت اپنی ذات کی جانب من حیث تخلیق نہیں کرتا۔

چوں ذاتِ تو منفی بودِ اے صاحب ہش! از نسبت افعال بخودش باش خمش!
شیریں مثلے شنو مکن روئے ترش ثبت العرش اولاً ثم النقش

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

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۴) نفس کا دعویٰ ہے کہ میں ہوں، یا یہ میری ملک ہے، حالانکہ نہ وجود اس کا ہے اور نہ ملک اس کی، نفس کا اپنی ہستی کو ثابت کرنا ہی شرک ہے اسی لیے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان تموت النفس وھی مشرکۃ قتل کی وجہ شرک ہی بفحوائے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم (۶۱۷) اس شرک ہی کی وجہ سے آپ نے نفس کو انسان کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا "اعدی عدوک نفسک التی فی جنبیک" (البیہقی من حدیث ابن عباس) مومن کی تعریف میں حضور نے فرمایا ہے: "ان المومن من یخرج نفسہ من بین جنبیہ" (رواہ البیہقی فی شعب الایمان من حدیث ابن عباس) نفس ہی حجاب حق ہے ؎

تا توئی حق را نیابی بوئے تو نباشی حندا نماید روئے

ہوی کے فنا ہونے سے انسان "نورانی" ہو جاتا ہے اور نفس کے فنا ہونے سے "نور" ہو جاتا ہے، اس طرح وہ "اللّٰھم اجعل فی نفسی نوراً واجعلنی نوراً" کا مصداق بن جاتا ہے۔

Marfat.com

ہر کجا می نگرم و دیدہ در و می نگرد — ہر چہ می بینم و جملہ با و می بینم

تو زیکسوئے نظر می کن و من از ہمہ سو — تو زیکسو و منش از ہمہ سو می بینم

گاہ با جملہ و گہ جملہ از فرمے دانم — گاہ او جملہ و گہ جملہ از و می بینم

مغربی اینکہ تو اش می طلبی در خلوت — من عیاں بر سر ہر کوچہ و کو می بینم

اور کبھی شیخ اکبر کے ساتھ ہو کر سر دھنتا ہے[1]

فَلَا تَنظُرُ العَینُ اِلَّا اِلَیہِ — وَلَا یَقَعُ الحُکمُ اِلَّا عَلَیہِ

فَنَحنُ لَہٗ وَبِہٖ فِی یَدَیہِ — وَفِی کُلِّ حَالٍ فَاِنَّا لَدَیہِ

اور اپنے آقا سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں اپنے اس نظارہ میں ازدیادِ لذت کا خواہاں ہوتا ہے :-

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ لَذَّۃَ النَّظَرِ اِلٰی وَجْھِكَ وَشَوْقًا اِلٰی لِقَائِكَ فِی غَیرِ ضَرَّآءَ مُضِرَّۃٍ وَلَا فِتْنَۃٍ مُضِلَّۃٍ[2][3] - (رواہ نسائی)

---

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

[2] اے اللہ سوال کرتا ہوں میں تجھ سے لذت تیرے چہرے کے دیکھنے کی اور آرزومندی تیرے لقا کی غیر حالت نقصان میں جو نقصان کرنے والا ہو اور نہ آزمائش و گمراہی کی راہ سے ہو۔

[3] یہاں "نظر" سے مراد رویت ہے اور رویت معرفت کا ثمرہ ہے، یہ معرفت "سرمعیت" کے جاننے سے حاصل ہوتی ہے جس کی توضیح اوپر کے صفحات میں کی گئی۔ اور لذتِ محبت کا نتیجہ ہے۔ 'لذتِ نظر' کی طلب میں معرفت و محبت کی طلب بھی شامل ہے۔

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

"لذتِ نظر میں ضرر کا پہلو یہ ہے کہ عارف وجہ اللہ کے شہود کو چھوڑ کر غفلت کے ساتھ اوراد و وظائف میں مشغول ہو جائے، اور اضلال یہ کہ وجہِ خلق کو وجہ حق سمجھنے لگے۔ جہتِ حق و جہتِ خلق میں تمیز باقی نہ رہے تو ضلالت و گمراہی کے سوا اور کیا ہاتھ آتا ہے۔

اس عالم میں رویتِ حق یا لقا ممکن نہیں، حضرت موسیٰ نے لقا کی خواہش کی تو سمجھا گیا کہ یہ ممکن نہیں "لن ترانی"

(۷۶۹) (باقی بر صفحہ ۹۷)

النفس میں مدرک وہ حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، کوئی لحظہ اُس کے حضور ویافت سے اس کو ذہول نہیں ہوتا، حضور وشہود ہی کے نقصان کو نقصان سمجھتا ہے جو قابلِ افسوس ہے، دوسری تمام اشیاء سے وہ بے پرواہ ہے، وہ "غنی عن الشئ" ہے "غنی بالشئ" نہیں لِکَیۡلَا تَاۡسَوۡا عَلٰی مَا فَاتَکُمۡ وَلَا تَفۡرَحُوۡا بِمَاۤ اٰتٰکُمۡ پر اس کا عمل ہے، محجوبین سے مخاطب ہو کر وہ کہتا ہے:

اے کہ شب و روز خدا مے طلبی — کوری اگر از خویشتن جدا می طلبی
حق، با تو بہر زباں سخن مے گوید — سر تا قدمت منم کجا می طلبی!

(سرمد)

کبھی ان الفاظ میں ان کو خطاب کرتا ہے ؎

اے آنکہ خدائے مے بجوئی ہر جا — تو عین خدائی نہ جُدائی بخدا
ایں جستنِ تو بداں مے ماند — کہ قطرہ میانِ آب و می جوید دریا

اپنی تلاش کا اس کو زمانہ یاد آتا ہے اور ختمِ تلاش پر جو الفاظ اس کی زبان سے نکلے

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

اب اگر کوئی شخص اسی عالم میں رویت کا قائل ہو تو یہ اضلال ہوگا، اور اگر شوقِ لقا کا فور اتنا ہو جائے کہ وجہ اللہ کے شہود سے صرف نظر کرلے تو یہ کھلا ہوا ضرر ہے۔ کیونکہ اتباعِ نبوت نہ ہو سکیگی اور یہ نقصان و خسارہ کی جہت ہے۔

اس پاکیزہ دعا کے ذریعہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں لذتِ نظر اور شوقِ لقا کو حق تعالیٰ سے مانگنے کی تعلیم کی ہے اور ان کے اضرار و اضلال سے بھی محفوظ رکھنے کی توفیق چاہی ہے۔

تھے ان کو دوہراتا ہی ؎

اے دوست ترا بہر مکاں می جستم — ہر دم خبرت زاین و آں می جستم
دیدم بتو خویش را تو خود من بودی — خجلت زدہ ام کز تو نشاں می جستم[1]
اے دوست میانِ ما جُدائی تا کے — چو من تو ام ایں توی و ما تا کے
با غیرت تو محبال غیرے چو نماند — پس در نظر ایں غیر نمائی تا کے

(شیخ فخرالدین محمد العراقی)

پس عبدِ حقیقی کا عمل یہی یافت و شہود ہی، اسی یافت و شہود کا نتیجہ محویت فی الذات ہی یعنی جب تجریدِ نفسی کے ساتھ استغراق فی الحق ہو تو ہو الباطن کے آثار نمودار ہوتے ہیں۔ یہ فنار الفنار کا مقام ہی، محویت ہے، "استردادِ امانت" ہی، اب عبد نہیں رہتا اللہ ہی اللہ رہتا ہی ؎

ماند آں اللہ باقی جملہ رفت! — اللہ لیس فی الوجود غیر اللہ

قُلِ اللّٰہُ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ!

لیکن یہ لِی مع اللہِ وقتٌ[2] ہے اس کا اختیاری نہیں، یہ حال ہی مقام نہیں، اس کا اصل مقام تو عبدیت ہی جو قرب و وصال کا افضل ترین مقام ہی، دیکھو اسی وجہ سے معراج کے بیان میں جو اقرب مقام او ادنیٰ اور کمالِ تقرب حق تعالیٰ ہی حضور انور صلعم کو عبد ہی سے مخاطب فرمایا گیا سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ (۱۵ء۱) فاوحیٰ الیٰ عبدہٖ ما اوحیٰ (۲۷ء۱۵) اسی لئے اس کا تکمیلی مقام عبدیت ہی، اس مقام پر فائز ہو کر مرتبۂ دین میں وہ عبادت و استعانت کو لازمی قرار دیتا ہی اور مرتبۂ قرب میں یافت و شہود کو محویت میں عبد شرع کی پابندی سے کبھی آزاد نہیں ہو سکتا۔ عارف رومی اس کی مصلحت

---

[1] ابو سعید خراز جنہیں قمرِ صوفیہ کہا جاتا ہی، فرماتے ہیں: "روزگار سے ادرا می جستم خود را می یافتم، اکنوں خود را می جویم ادرا می یابم، چوں بیابی برہی وچوں برہی بیابی، چوں او پیدا شود تو نباشی، چوں تو نباشی او پیدا شود۔"

[2] لی مع اللہ ساعۃ لا یسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل (الحدیث ذکرہ الصوفیہ کثیرا)

یوں بیان فرماتے ہیں:۔

باہمہ قربے کہ دارد باخدا! — از ریاضت نیست یکدم او جدا
زانکہ ہر کو مقتدائے راہ شد — وز بد و نیک جہاں آگاہ شد
گر نباشد در عمل ثابت قدم — چو رہاند خلق را از دستِ غم
مقتدا چوں در ریاضت قائم است — تا بعش را میلِ طاعت دائم است
دیگر آنکہ شانِ حق بے غایت است — ہر زمانش نوعِ دیگر آیت است
چوں کہ معروف است بیحد لاجرم — معرفت بے غایت آمد نیز ہم
عمرہا گر او ریاضت می کند — روز و شب را صرفِ طاعت میکند
دمبدم بیند جمالِ دیگر او — لاجرم دائم بود در جستجو!
حالِ پیغمبر نگر با ایں کمال — "فاستقم" بودش خطاب از ذوالجلال
رہنمائی لائقِ آں کامل است — کز خودی فانی بجاناں واصل است
رہبرِ راہِ طریقت آں بود! — کو بہ احکامِ شریعت می رود
ایں چنیں کامل بجو گر رہ روی — تا ز وصلِ دوست باہرہ شوی

عبداللہ کو اللہ کے سوا اگر سارا جہاں بھی دیا جائے تو وہ اس کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھے۔ کیونکہ وہ جانتا ہے کہ حقیقتِ حال کیا ہے ؎

زانکہ گر جائے نظر خواہی فگند — در کنارِ خویش سر خواہی فگند
کیست زد بہتر بگوائے ہیچکس — تا بداں دل شاد باشی یک نفس
من نہ شادی خواہم و نے خسروی — آنچہ می خواہم من از تو ہم توئی!

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

از زندگیم بندگی تست ہوس — بر زندہ دلاں بے تو حرام است نفس
خواہد ز تو مقصود دل خود ہر کس — جامی ز تو ہمیں ترا می خواہد و بس

Marfat.com

اپنے مولیٰ سے اس کی دعا بس یہی ہوتی ہے اِلٰھی انت مقصودی و رضاءک مطلوبی، ترکت لک الدنیا والاٰخرۃ ، اَتمِمْ علَیَّ نِعمتِکَ وارزقنی وصولک التام!

ایسا عبد مقربین میں شامل ہو کر اس بشارت کا مستحق ہو جاتا ہے کہ فَاَمَّآ اِنْ کَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِیْنَ فَرَوْحٌ وَّرَیْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِیْمٍ (۱۵۶۲۷)

ضمیمہ

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

لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ

- ذات خلق
  - وجود و انا
  - صفات
  - افعال
  - الوہیت
- ذات حق
  - بے صورت
  - وجود و انا
  - صفات
  - افعال
  - الوہیت

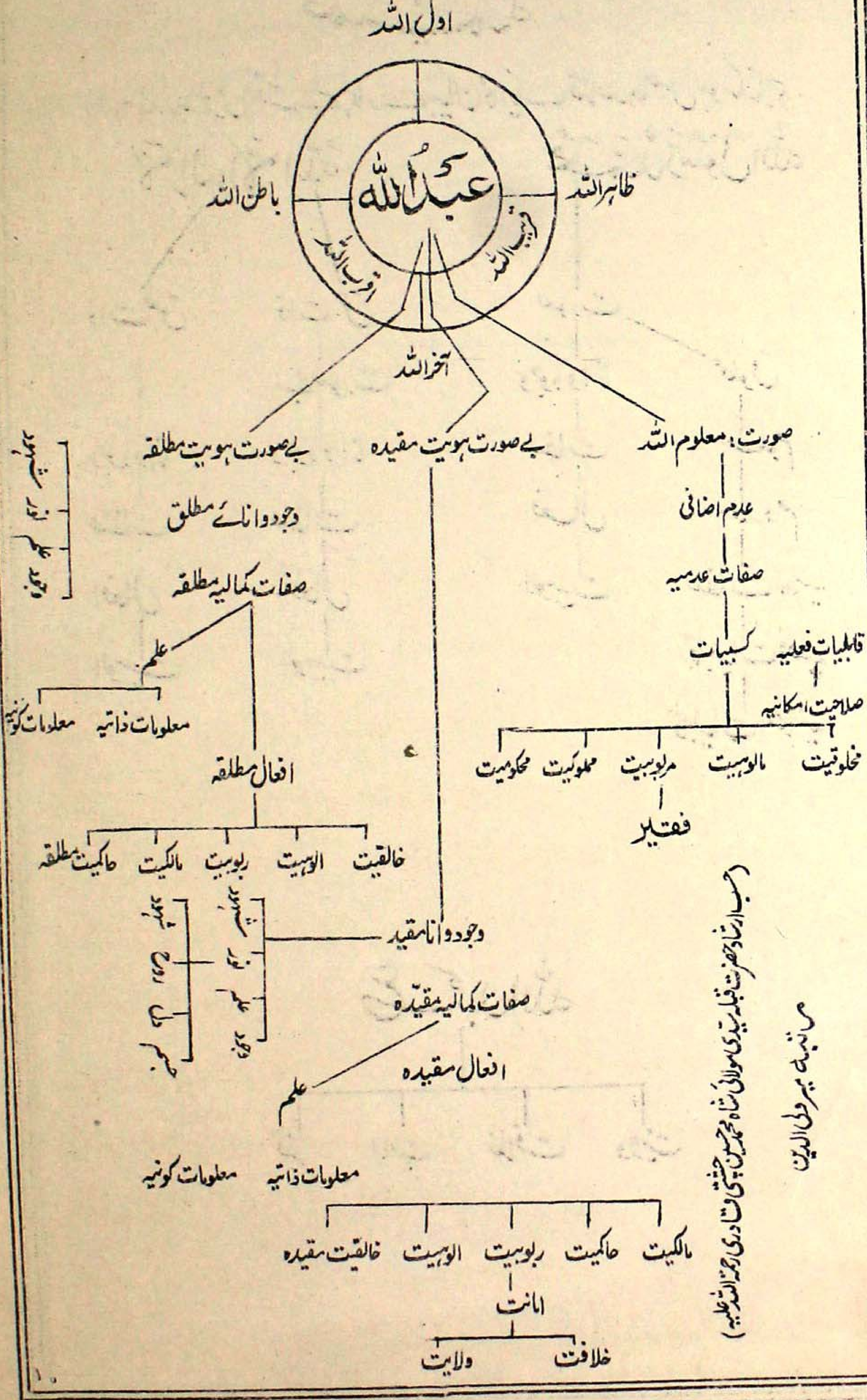
مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ

- صورت
  - وجود و انا
  - صفات
  - افعال
  - الوہیت
  - مخلوق
    - معلوم
    - معدوم
    - صفات عدمیہ
    - قابلیات فعلیہ
    - قابلیات امکانیہ

عبد اللہ

- فقر
- امانت
- خلافت
- ولایت

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



باب (۴)

تنزلاتِ ستّہ

یک نقطہ الف گشت و الف گشت حروف — در ہر حرفے الف بنامے موصوف
چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن — ظرفیست سخن نقطہ درو چوں مظروف (جامی)

تحصیلِ وجودِ ہر عدد از احد است — تفصیلِ مراتبِ احد از عدد است
عارف کہ ز فیضِ قدسش مدد است — ربطِ حق ز خلق اینچنیں معتقد است (جامی)

گزشتہ باب میں ہم نے حق و خلق کے ربط کی توضیح پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ذاتِ خلق خارجاً مخلوق ہے، داخلاً معلوم ہے، غیرِ ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق منزہ ہے، ان تمام اعتبارات سے جو ذاتِ خلق کے اعتبارات ہیں۔ اس طرح غیریت من حیث الذوات بے تاویل و بے احتمال اصطلاح ثابت ہے۔ کتاب و سنت سے اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔ کتاب و سنت سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ ذواتِ خلق کا ظاہر و باطن حق ہے، اول آخر حق ہے، ان کو محیط حق اور ان کے ساتھ حق ہے، ان کے قریب حق، ان سے اقرب حق ہے۔ باوجود غیریت کے اس عینیت (یعنی ظاہریت، باطنیت، اوّلیت، آخریت، قربُ و اقربیت، احاطت معیت) کی توجیہ، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا، اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بجد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدّد و تکثّر، صفت کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلّی ہوا اور اعتباراتِ الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے، کتاب و سنت کو معیارِ حق

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

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

اور حق شناسی کا! ان کے بزرگوں نے کہا تھا کہ علمنا ھذا مشید بالکتاب والسنۃ[1] اب ان کا دعویٰ ہے کہ اس سینہ بسینہ علم کی صداقت کا معیار کتاب و سنت نہیں! ان کے اسلاف کی دعا تھی کہ "ارجوا ان اکون ممن قید بالشرع المحمدی..... وحشرنا فی زمرته کما جعلنا فی امته[2]" اب وہ شریعت کو پیر کی زنجیر قرار دیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ انہوں نے رازِ کائنات کو دریافت کر لیا ہے اور اس یافت نے ان کو شرعِ محمدی کی قید سے آزاد کر دیا ہے۔ العظمۃ للہ الواحد القہار! نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیّات اعمالنا۔ من یھد اللہ فلا مضل لہ و من یضللہ فلا ھادی لہٗ!

پہلے تنزلاتِ ستہ کے نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لو، وہ مقامات تمہاری نظروں کے سامنے آجائینگے جن کا ابہام و ایہام اس الحاد و زندقہ کا باعث ہوا، اس ابہام کی توضیح ہو جائے تو تمام گمراہیوں کا سدِ باب ہو سکتا ہے۔ یہی مقصود ہے اس مقالہ کا، ان اللہ ھو الموفق و المعین وبہ نستعین!

وجودِ حقیقی حق تعالیٰ ہی کا ہے ع موجود بحق واحد اول باشد۔ وجود کے دو معنی ہیں:۔

(۱) تحقیق وحصول۔ یہ معنی مصدری ہیں، اعتباری و ذہنی ہیں، ان کا شمار "معقولات ثانیہ" میں ہوتا ہے، یعنی ہمارا کسی شے کو دیکھکر اس کو "ہے" سمجھنا، "وجود" خیال کرنا، ظاہر ہے کہ مصدری معنی خارج میں نہیں ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشاء البتہ خارج میں ہوتا ہے۔

(۲) وجود بمعنی موجود (بمعنی ما بہ الموجودات) یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول (معنی مصدری تحقیق و حصول) کا انتزاع ہو سکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے ظاہر ہے کہ وجود خارجی حقیقی شے ہے، ذہنی امر نہیں[3]۔

---

[1] قول حضرت جنید بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ [2] حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رضی اللہ عنہ درخطبہ فصوص الحکم۔

[3] دیکھو لوائح جامی لائحہ چہاردہم ص ۵۴ و ۵۵ مطبوعہ قاسم پریس حیدرآباد دکن ۱۳۳۱ھ۔

Marfat.com

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

وجودِ حقیقی ست عدم العدم — عدم چیست عدم الوجود اے علم
نماند دریں بحث الا وجود! — کہ غیرِ وجود ست بیشک عدم

اس کا نہ کوئی شریک ہے نہ مقابل، نہ ضد اور نہ ند۔ اس کی نہ کوئی صورت ہے نہ شکل نہ ہیئت، نہ ہیکل، نہ اُس کی حدو نہایت ہے اور نہ اس کی کوئی بدایت و غایت، نہ یہ کُلّی ہے نہ جزی، نہ خاص نہ عام، تمام قیود سے مطلق و آزاد، بلکہ قیدِ اطلاق سے بھی مُنزّہ و پاک، ذوقِ صحیح و کشفِ صریح جو اس کی یافت کا آلہ ہے وہ "ورائے طورِ عقل" ہے نہ کہ منافی طورِ عقل، مقدماتِ عقلیہ نہ اس کا اثبات کر سکتے ہیں نہ نفی۔ لیس کمثلہ شیءٌ کی رو سے وہ تمام اعتباراتِ خلق سے مُنزّہ ہے اور سبحان'!

خود وہ اپنی کُنہ و ماہیت کے لحاظ سے کیا ہے حواس و قیاس و عقل و فہم اس کی یافت سے عاجز کیونکہ عقل و وہم و حواس و قیاس سب نوپید اور حادث ہیں، اور حادث کو حادث ہی کا ادراک ہو سکتا ہے ؎

اندیشہ در اسرارِ الٰہی نرسد — در ذات و صفاتِ حق کماہی نرسد
علمیکہ تناہی صفتِ ذاتی اوست — در ذاتِ مُبرّا ز تناہی نرسد
ادراکِ بطونِ حق و یکتائے او — ممکن نہ بود ز عقل و دانائی او
آں بہ کہ ز مراتِ مراتب بینی — تفصیلِ تنوعاتِ پیدائی او (جامیؒ)

یہاں غایتِ ادراک عجز ہے، العجز عن درک الادراک ادراک[1]! ادراک جب منتہی تک پہنچے

[1] اکثر متقدمین و متاخرین کی کتابوں میں علمائے ظاہر و باطن (مثلاً امام غزالیؒ، شیخ محی الدینؒ ابن عربیؒ، شیخ عبدالکریم جیلیؒ م ۴۴
۴۴ شاہ عبدالعزیزؒ، شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔

وہ خود ادراک کی غایت ہے نہ کہ غایتِ حق تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

انچہ پیش تو پیش ازاں رہ نیست   غایت فہم تست اللہ نیست

جن فلاسفہ نے کُنہ و ماہیتِ ذاتِ حق کی کوشش کی اپنا وقت ضائع کیا لایعرفُ اللہ اِلّا اللہُ۔

اب یہی ذاتِ مطلق جو مرتبہ تنزیہ میں نامعلوم و ناقابلِ علم ہے مظاہرِ مقیدہ و صُورِ مختلفہ میں ظہور پذیر ہوتی ہے یا باصطلاحِ صوفیۂ کرام نزول کرتی ہے۔ اس نزول یا ظہور کی شان یہ ہے کہ باوجود ظہور مظاہر مختلفہ و نزول مجازی متعددہ ذاتِ مطلق بحالہٖ و باوصافہٖ و بجد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی رہتی ہے اور کسی قسم کا تغیر یا تبدل یا تحول لازم نہیں آتا۔ نزول کے مراتب بیشمار ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھے میں حصر کیا جاسکتا ہے، ان ہی کو صوفیہ تنزلاتِ ستّہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کو مراتبِ الٰہیہ کہا جاتا ہے جو یہ ہیں: احدیّت، وحدیّت، واحدیّت باقی تین مراتبِ کونیہ کہلاتے ہیں جو یہ ہیں: رُوح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد "انسان" کا مرتبہ ہے جو مرتبہ جامعہ ہے، چونکہ احدیت مرتبہ ذات بحت ہے لہٰذا وحدیت یا تنزّل اول سے مرتبہ انسان تک چھے تنزل ہوئے۔ انسان کو چھوڑ کر مرتبہ تنزل اول سے مرتبہ جسم تک پانچ مراتب ہوئے۔ ان کو "حضرات خمسہ" کہا جاتا ہے۔ نقشہ ذیل سے ترتیب مراتب اور بعض اصطلاحات پیشِ نظر ہو جاتے ہیں[1]:

۱ مرتبۂ اولیٰ	۲ مرتبۂ ثانیہ	۳ مرتبۂ ثالثہ	۴ مرتبۂ رابعہ	۵ مرتبۂ خامسہ	۶ مرتبۂ سادسہ	۷ مرتبۂ سابعہ
ذات	تنزّل اول	تنزّل ثانی	تنزّل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیت	وحدیت	واحدیت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقتِ محمدیہ	اعیانِ ثابتہ	۔	۔	۔	۔
۱ تا ۳ مراتب الٰہیہ			۴ تا ۶ مراتب کونیہ			مرتبہ جامعہ
	۲ تا ۶ حضرات خمسہ					
	۲ - ۳ ظہور علمی		۴ - ۷ ظہور عینی			
	۲ تا ۷ تنزلاتِ ستّہ					

[1] یہ نقشہ مولانا اشرف علیؒ تھانویؒ کی کتاب التکشف (ص ۳۹) سے لیا گیا ہے، اعداد کے ذریعہ نقشہ کے افادہ میں اور زیادہ اضافہ کیا گیا ہے۔

Marfat.com

اب ہمیں ان تنزلات کی کسی قدر تشریح کرنی ضروری ہے ع ہش دار کہ راہ خود بخود گم گئی

احدیت: احدیت سے مراد حق تعالیٰ کی ذاتِ محض ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، یہ ذات اپنی کنہ وحقیقت کے لحاظ سے نامعلوم وناقابلِ علم ہے، اسی لئے اس کو "غیب مطلق" اور "مقطوع الاشارات" اور "مجہول النعت" کہا جاتا ہے، یہ تمام قیود واضافات سے منزہ ہے۔ یہاں تک کہ قیدِ اطلاق اور قیدِ تنزیہ سے بھی مقدس ومنزہ ہے کان اللّٰہ ولم یکن معہ شئیٌ[1] اسی کی طرف اشارہ ہے، یہ نہ کلی ہے، نہ جزی، نہ مطلق، نہ مقید، نہ عام نہ خاص، بے وصف، بے نعت، بے نام، بے نشان، بے مکان بے زمان! احدیت بے رنگی وبے کیفی کا مرتبہ ہے، ذاتِ بے چند وچوں، بے شبہ ونموں، یہ ہویت کا مرتبہ ہے اور اس مرتبہ میں اول وآخر ہویت ہی ہویت ہے لہٰذا طمعِ معرفت فضول یُحَذِّرُکُمُ اللّٰہُ نَفْسَہٗ، نیز لَا یُحِیْطُوْنَ بِہٖ عِلْماً اس طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اسی مقام کی نسبت حضور انور صلعم نے فرمایا تھا ما عَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ اور مفکرین کو تہدید فرمائی تھی کہ لَا تَفَکَّرُوْا فِی اللّٰہِ فَتَہْلِکُوْا[2]، کیونکہ فکر کا حاصل معرفت اور ذاتِ حق کی معرفت محال! محال کی جستجو کا انجام ہلاکت!

در ذاتِ خدا فکرِ فراواں چہ کنی ۔۔۔ جاں را ز قصورِ خویش حیراں چہ کنی

چوں تو نہ رسی بہ کنہ یک ذرہ تمام ۔۔۔ در کنہ خدا دعوئے عرفاں چہ کنی (عطار)

مرتبۂ احدیت کے دوسرے نام جو صوفیۂ کرام نے تجویز کئے ہیں، ان سبھوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرفانِ ذاتِ حق قطعاً ناممکن ہے۔ ان میں سے چند پر غور کرو: غیبُ الغیوب، منقطع الوجدان، غیبِ ہویت، عین مطلق، ذاتِ بلا اعتبار، مکنون المکنون، بطون البطون، خفاء الخفاء، قدم القدم، نہایۃ النہایات، معدوم الاشارات، لا بشرط شئی وغیرہ یہ لا ادریت ہے، اسی کو شیخ محیی الدین ابن عربی نے ان الفاظ میں ادا فرمایا تھا کہ کل الناس فی ذات اللّٰہ حمقاء، ذاتِ حق کے علم میں ہم تمام کے تمام احمق ہیں، ہمیں یہ کہہ کر کہ

[1] ابن حجر وشیخ عبد الحق فی شرح المشکوۃ ۔۔۔ [2] من حدیث ابی ذر رضؓ

عنقا شکار کس نشود دام باز چیں! کا ینجا ہمیشہ باد بدست ست دام را (حافظؒ)

اس "فکرِ حرام" سے باز رہنا چاہیے، اور "فکرِ حلال" یعنی تفکر فی آلاء اللہ" میں مصروف شیخ اکبر کسی دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ "التفکر فی ذات اللہ محال فلم یبق الا التفکر فی الکون" عارف روم نے اس کی یوں تاکید کی ہے[1]

انچہ در ذاتش تفکر کردنیست در حقیقت آں نظر در ذات نیست

ہست آں پندار او زیرا براہ صد ہزاراں پردہ آمد تا الہٰ!

وحدۃ: جب سالک حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہے کہ وہ ذات اپنا اجمالی علم رکھتی ہے، اپنی ذات کا تمام شیونات[2] کے ساتھ بطریقِ اجمال ادراک کرتی ہے کہ انا ولا غیری یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں اور مجھ میں ظہور کی قابلیت و صلاحیت موجود ہے تو اس مرتبہ کو وحدت یا تعینِ اول یا حقیقتِ محمدیہ کہا جاتا ہے، اس مرتبہ کو نائے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں چار اعتبارات، جو محض صلاحیتِ ذات ہیں اور تعددِ وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں: وجود، علم، نور، شہود، حق تعالیٰ موجود ہیں، اپنی ذات و صفات و افعال پر اجمالاً مطلع ہیں، اپنے آپ پر ظاہر و روشن ہیں، اور اپنی ذات کے اس طرح آپ شاہد ہیں۔ ان اعتبارات کو ذاتی اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کو صفات نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر[3]

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

---

[1] ذوالنون مصری کی طرف یہ قول منسوب ہے: العلم فی ذات الحق جہل والکلام فی حقیقۃ المعرفۃ حیرۃ والاشارۃ عن المشیر شرک

[2] ذات کی قابلیاتِ کثرت کو شیونات کہتے ہیں۔

[3] مقابلہ کرو مقدمہ فصوص الحکم از شاہ مبارک علی مطبوعہ مطبع احمدی کانپور ص۵۳ و ص۵۴۔

Marfat.com

وجود کے موجود ہی جو بداہتہً محال ہے۔ لہٰذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عینِ ذات ہے نہ کہ صفتِ ذات اسی طرح۔

۲۔ علم بھی عینِ ذات ہے۔ کیونکہ علمِ صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کرلے، مگر ذاتِ الٰہی غیر متناہی ہے، اگر وہ علمِ صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو وہ غیر متناہی نہیں مانی جاسکتی ہے لہٰذا علم کو عینِ ذات ماننا پڑیگا۔ اس میں شک نہیں کہ علمِ صفاتی بھی تنزلات اور حوادث کی بہ نسبت غیر متناہی ہے مگر ذاتِ بحت کی بہ نسبت اس کو غیر متناہی نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح

۳۔ نور بھی عینِ ذات ہے نہ کہ ذات کی صفت جس کو امورِ نسبیہ میں سے سمجھا جاسکے۔ اور اسی طرح

۴۔ شہود بھی بداہتہً عینِ ذات قرار دیا جائیگا۔ اس طرح ذات اس مرتبہ میں خود واجب و خود موجود و خود وجود، خود عالم و خود معلوم و خود علم، خود منوِّر و خود منوَّر و خود نور، خود شاہد و خود مشہود و خود شہود ہے۔

ان چاروں اعتبارات میں تمام صفات اسمائے الٰہی اور اسمائے کیانی مندرج ہیں "لاندراج الکل فی بطون الذات کالمفصل فی المجمل و کالشجر فی النواۃ" (کل ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل مجمل میں اور درخت گٹھلی میں ہوتا ہے) غنائے مطلق اس مرتبہ کا لازمہ ہے، کیونکہ ذات مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام تفصیلات سے مستغنی ہے۔ انّ اللہ غنیٌّ عن العالمین، اسی جانب اشارہ ہے۔

صوفیۂ کرام نے اس مرتبہ کے کئی نام رکھے ہیں، ان پر غور کرو تو اس کے معنی کی اور وضاحت ہوگی: اس کو تجلیِ اول اس لئے کہتے ہیں کہ مرتبۂ خفا یا لاتعین سے اس کا ظہور ہوا ہے: قابلیت اول اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہی مادہ ہے جملہ مخلوقات و موجودات کا اور تمام قابلیات اسی سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ وجودِ اول، موجودِ اول

Marfat.com

مبدءِ اول، نشانِ اول، نشاءِ اول، کنز الکنوز، کنز الصفات، اور دوسرے ناموں سے موسوم ہوتا ہے۔ اس کو اسی بناء پر مقامِ اجمالی، جوہرِ اول، نداءِ اول، خیالِ اوّل، اناءِ اوّل بھی کہا جاتا ہے۔

ذاتِ احدیت باعتبار تعینِ اوّل صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں "حقیقتِ محمدی" کہلاتی ہے۔ مظہرِ حقیقی احدیت حقیقتِ محمدیؐ ہے باقی تمام مراتبِ موجودات مظہرِ حقیقتِ محمدی ہیں اور حقیقتِ محمدیؐ کو عقلِ اول کہا جاتا ہے جو روحِ اعظم ہے۔

اول ما خلق اللہ العقل[1] اول ما خلق اللہ نوری[2]۔ اول ما خلق اللہ روحی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اسی عقلِ اول کو جو تمام حقائقِ اشیاء پر اجمالی طور پر محیط ہے ام الکتاب، روح القدس، روحِ اعظم، قلمِ اعلیٰ، لوحِ قضاء، عرشِ مجید اور درۃ البیضاء کے اسماء سے یاد کیا جاتا ہے۔

مرتبۂ وحدت یا تعینِ اول کو حقیقتِ محمدیہؐ سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے؟ آگے چل کر تمہیں یہ معلوم ہوگا کہ تمام ذواتِ خلق میں انائے مطلق اور اس کے توابعاتِ (وجود، علم، نور، شہود) کی نسبت یکساں ہے لیکن ظہورِ اطلاقیت کا فرق ہے۔ ذواتِ انسانیہ میں ظہور بہ نسبت ذواتِ اشیاء کے زیادہ ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ انسان مظہرِ ذات ہے اور ساری اشیاء مظہرِ اسماء۔ اب افرادِ انسانیہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک مظہرِ اتم ہے۔ اسی لئے آپ سید الانبیاء ہیں اور سید المرسلین ہیں، خاتم النبیین ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں

---

[1] ابو الشیخ والطبرانی وغیرہ عن ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وابو نعیم فی الحلیہ عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والدیلمی فی مسند الفردوس۔ [2] ذکرہ الزرقانی فی شرح المواہب نقلاً عن لطائف الکاشی وقال فی محاضرۃ الاوائل واول ما خلق اللہ نوری الحدیث الحسن وذکرہ الشیخ محیی الدین ابن عربی فی الفتوحات وروی عبد الرزاق من جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال صلی اللہ علیہ وسلم یا جابر ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ، (الحدیث)

Marfat.com

کہ انا اور اس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لئے ذاتِ الٰہی کو (جو وحدت کا دوسرا نام ہے) ذاتِ محمدؐی کی "حقیقت" کہا جاتا ہے اور اس طرح وحدت کا دوسرا نام حقیقتِ محمدؐیہ ہوا۔ یہاں جو چیز خوب یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ ذاتِ محمدؐیہ اور حقیقتِ محمدؐیہ دو بالکل جدا حقائق ہیں۔ ذاتِ محمدؐیہ "معلوم" ہے اور حقیقتِ محمدؐیہ "عالم" ان دو کو ایک قرار دینا "معلوم" کو "عالم" اور "عالم" کو "معلوم"، عبد کو رب اور رب کو عبد قرار دینا ہے، ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن قرار دینا ہے۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (پ ۶ ع ۱۷) ذاتِ مسیح ذاتِ حق نہیں، ذاتِ محمدؐ ذات اللہ نہیں، اس مغالطہ میں گرفتار ہو کر عشقِ نبی کو دام بنا کر جہلا نے راہِ ادب ہاتھ سے چھوڑی اور تعبد اختیار کیا، خود گمراہ ہوئے اور سینکڑوں کو گمراہ کیا! نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیاٰت اعمالنا!

مرتبۂ وحدت یا حقیقتِ محمدؐی کو "نورِ محمدؐی" بھی کہتے ہیں۔ اس کی توجیہ بھی اسی طرح کی جاسکتی ہے جس طرح کہ حقیقتِ محمدؐی کی کی گئی، چونکہ معلوم محمدؐی کامل و اکمل ہے اس لئے کامل نور کا (جو انائے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس میں ظہور ہوتا ہے اور اسی کامل نور سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے نورِ محمدؐی سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے انا من نور اللہ وکل شیء من نوری[1] اس کی طرف اشارہ ہے۔

واحدیت:- جب سالک حق کی ذات کو اس اعتبار سے ملحوظ رکھتا ہے کہ وہ ذات اپنا

[1] گو یہ حدیث لفظاً کتبِ احادیث میں مروی نہیں تاہم معناً صحیح ہے چنانچہ عبد الرزاق نے بسند خود جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان اللہ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ فجعل ذلک النور یدور بالقدرۃ حیث شاء اللہ ولم یکن ذلک الوقت لوح ولا قلم ولا جنۃ ولا نار ولا سماء ولا ملک ولا ارض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا انس، فلما اراد اللہ تعالیٰ ان یخلق الخلق قسم ذلک النور باربعۃ اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم من الثانی اللوح من الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع اربعۃ اجزاء۔ (الحدیث)

تفصیلی علم رکھتی ہے۔ اپنی ذات کو "بجمیع تفاصیل شیونہا وامتیاز بعضہا عن بعض" جانتی ہے یعنی اپنے اسماء وصفات ومعلومات کو جملہ تفصیلات اور باہمی امتیازات کے ساتھ جانتی ہے تو اس مرتبہ کو واحدیت یا تعینِ ثانی یا حقیقتِ انسانیہ کہتے ہیں۔

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

وجود کے تین اعتبار اسی مقام پر ذہن نشین کر لو: وحدتِ مطلقہ، لابشرطِ شئے (من الاعتبار وعدمہ) یعنی مطلق شئے، قید، بے قید دونوں سے پاک، تنزیہ تشبیہ دونوں سے آزاد۔ احدیت بشرطِ لاشئے یعنی قیود واعتبارات سے پاک، منزہ، اب بشرطِ شئے (ای بشرط الاعتبار) میں دو صورتیں ملتی ہیں: بشرطِ کثرت بالقوہ، یہ وحدت ہے اور بشرطِ کثرت بالفعل یہ واحدیت ہے۔

واحدیت یعنی مرتبۂ ثالثہ کی مزید توضیح کے پہلے اس امر کا واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ تینوں مرتبے احدیت، وحدت و واحدیت، جو مراتبِ الٰہیہ کہلاتے ہیں عین یک دیگر ہیں، یہ رتبی اعتبارات ہیں جو سالک کے نقطۂ نظر سے قائم ہوتے ہیں، ان میں آنی و زمانی امتیاز ہرگز نہیں پایا جاتا، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذاتِ مطلق سے کسی آن علم کے مسلوب ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا کسی وقت حق تعالیٰ اپنی ذات وصفات واسماء ومعلومات سے بے خبر اور غافل نہیں اور نہ ان کے علمِ مطلق میں اجمال وتفصیل کے اعتبارات کو دخل ہو سکتا ہے! لہٰذا جو ذاتی وصفاتی اطلاقیت اشیاء کے ظہور کے قبل تھی وہ بعد ظہورِ اشیاء بھی موجود ہے۔

Marfat.com

الآن کما کان!

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

(۱) عقلاً و استدلالاً: استدلالِ عقلی کا یہ تقاضا ہے کہ اول ذات کا وجود ہو اور پھر صفات کا، یہ تقدم زمانی نہیں رتبی ہے، ذہن صفات کا تصور بغیر ذات کے تصور کے قائم نہیں کر سکتا، لہٰذا عقلاً موصوف صفات سے مقدم متصور ہوتا ہے۔ زمانی طور پر نہیں منطقی طور پر، لا زماناً بل رتبۃً و شرفاً۔ اسی وجہ سے

ا۔ اول ذات کا بلا اعتبارِ صفات جو تصور قائم کیا گیا اس کا نام احدیت رکھا گیا اسی کو "بشرط لا شئ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ میں سمجھا جاتا ہے کہ اسی طرف اشارہ ہے۔

ب۔ مراتبِ صفاتی میں اول اجمال کا تصور ہوتا ہے اور پھر تفصیل کا، اس اعتبار سے ذاتِ مطلق صفاتِ اجمالی کی نسبت سے "وحدت" ہے بشرط شئ یعنی بشرط کثرت بالقوہ اور

ج۔ ذاتِ مطلق صفاتِ تفصیلی کی اضافت سے واحدیت ہے، بشرط شئ یعنی بشرط کثرت بالفعل، کما قال اللّٰہ تعالیٰ: وَاِلٰـهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۞

(۲) علماً و شہوداً:۔ عارف تام المعرفت یہ جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم مندرج ہیں، باعتبار اندراج عالم علم، معلوم عین واحد ہیں، متحد ہیں، حکم غیریت بکلی محو ہے، لیکن امتیازِ علمی کے اعتبار سے ذاتِ عالم اس کے علم پر مقدم ہے اور علم کی تفصیل معلومات ہیں یہی احدیت، وحدت، واحدیت کے امتیاز رتبی کا مبدء ہے۔

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

Marfat.com

ہے اور یہ غائب ہوجاتا ہے، فانی زخویش ہوجاتا ہے، جب حالتِ شعور میں لوٹ آتا ہے تو باعتبار فنائے شعور اس کا نام غیب الغیوب رکھتا ہے یہی مرتبۂ احدیت ہے جو سلبِ علم کے اعتبار کی رُو سے اعتبارِ شہود سے غائب ہوتا ہے۔ عارف اپنے اس شہود و غیب کے اعتبار سے مراتبِ الٰہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور اُن میں آن و زمان، تفصیل و اجمال حضور و غیبیت کو داخل کرتا ہے لیکن حقیقت ان تمام اعتبارات سے مُنزّہ ہے، وہ ایک ہی ذات ہے جو ان تینوں تجلّیات سے ہر وقت متجلّی ہے جس میں آن و زمان کو مطلق دخل نہیں!

حضرت شیخ ابراہیم شطاری "آئینۂ حقائق نما" شرح "جام جہاں نما"[۱] میں اس امر کے متعلق فرماتے ہیں:-

"کسے را وہم آں نشود کہ کمال ذات در مرتبۂ تعین اول موجود شد و گمان نبرد کہ اول مستتر بود بعد ازاں ظاہر گشت، یا اول معدوم پس ازاں موجود گشت، یا غائب بود بعد ازاں حاضر شد چراکہ ایں امور ناسزا مستلزم نقص وجود خود اند، بلکہ آنچہ حاصل است من الازل الی الابد بکمال خود حاصل است و نقصان را دراں مسلغ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالیٰ ازلی اند و لازم ذات اند۔ ابداً از ذات منفک نیستند و عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کند و می گوید کہ اگر در مرتبۂ لاتعین تعین اسمار و صفات موجود باشند پس ہیچ فرق نباشد میان تعین و لاتعین۔ گویند کہ ایں قیاس در مرتبہ عقل موجہ و مربوط است۔ اما در مرتبہ اطلاق ایں مقدمہ مقہور و ممنوع است۔ چہ بیانِ وحدت و کثرتِ مطلق و مقید برائے تفہیم و تفہم طالبان است نہ فی نفس الامر کہ اول وحدت بود اکنوں کثرت شد یا اول مطلق بود آخر مقید شد، تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ الآن کما کان من الازل الی الابد"

مرتبۂ واحدیت میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کثرت سے مُراد اسمار و صفات

---

[۱] مطبوعہ مطبع ابوالعلائی حیدر آباد دکن ۱۳۱۳ھ ص ۳۳ و ۳۴۔

Marfat.com

معلوماتِ الٰہیہ کی کثرت ہوتی ہے۔

ذات کا ظہور بغیر صفات کے ممکن نہیں، ذات کی یافت صفات ہی سے ہو سکتی ہے، ذات بالذات قابلِ یافت نہیں۔ صفت ظہورِ ذات کا نام ہے، ذات چونکہ لامتناہی ہے لہٰذا صفات بھی نامحدود و نامعدود ہیں۔ جب ذات کسی صفت سے موصوف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے۔ اسماء ذات مع الصفات سے عبارت ہے۔ علم صفتِ ذات ہے، علیم اسم ہے، حیات، صفتِ ذات ہے، حیّ اسم ہے۔ لامتناہی اسماء ہیں سے ۹۹ کا علم انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ صفاتِ الٰہیہ عین ذات ہیں باعتبار منشاء و منتزع عنہ کے یعنی ایک ہی ذات سے ان کا انتزاع کیا جاتا ہے، ایک ہی ذات ان کا منشا ہے۔ صفات غیرِ ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جُدا جُدا اعتبار ہیں اور ان کے جُدا جُدا معنی و آثار ہیں، یا جامی سامی کے الفاظ میں یوں کہو کہ صفات عینِ ذات ہیں، من حیث التحقیق والحصول" اور غیر ذات ہیں "من حیث مایفہم العقول" مثلاً عالم صفتِ علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے، قادر قدرت اور مرید باعتبار ارادہ ذات ہی کے اسماء ہیں مفہوم و معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متمائز و متغائر ہیں۔ جُدا جُدا ہیں لیکن تحقق و ہستی یعنی منشا کے لحاظ سے عین ذات ہیں، کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات ان کے مختلف نسب و اعتبارات ہیں ؎

اے در ہمہ شان ذاتِ تو پاک از ہمہ شین ‏ ‏ نے درحق تو کیف توان گفت نہ این

از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات ‏ ‏ باذاتِ تو از روئے تحقق ہمہ عین[۱]

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

---

[۱] لوائح جامی لائحہ پانزدہم ص ۵۶ تا ۵۸۔

Marfat.com

انتزاع ہو رہا ہے اور وہ اسی ایک ذات سے قائم ہیں۔ مرتبۂ ذات میں ان کو شیونات کہتے ہیں، مرتبۂ علم میں 'اعیان' اور مرتبۂ شہادت میں 'خلق'۔ اس طرح نہ تعددِ قدمار لازم آتا ہے نہ تعددِ وجباء زنادقہ و معتزلہ نے یہاں سخت ٹھوکر کھائی ہے کہ اسمار الٰہیہ کے وجود اور ان کے باہمی امتیاز کا انکار کر دیا۔ یہاں ہمیں اسپنوزا کے ان شارحین کا خیال آتا ہے جنہوں نے جوہر کی صفات کے ماننے ہی سے انکار کر دیا تھا کیونکہ ان کی رائے میں ذات لاتعین ان صفات سے موصوف ہو کر محدود و متعین ہو جاتی ہے لیکن اسپنوزا جب خدا کو مطلقاً لاتعین کہتا ہے تو اس کی مُراد یہ نہیں ہوتی کہ خدا لاتعین، عدم یا سلبی وجود ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی صفات لامحدود ہیں، لامعدود ہیں، یہ اپنی تعداد اور اپنی وسعت دونوں کے لحاظ سے لامتناہی ہیں[1]

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

۱۔ ذات کو تقدم ہے، صفات کو تاخر (یہ تقدم و تاخر منطقی یا رتبی ہے)

۲۔ ذات قائم بخود ہے۔ صفات قائم بذات۔

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

۴۔ ذات کو انیت ہے، صفات کو نہیں۔

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

۶۔ ذات موجود خارجی ہے صفات موجود ذہنی (نسب و اعتبارات ہیں)

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

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

---

[1] تفصیلی بحث کے لئے دیکھو ویبر کی تاریخ فلسفہ (مطبوعہ جامعہ عثمانیہ) ص ۲۸۶۔

Marfat.com

صفت کا اثبات صفت میں کرنا بیہودگی ہے، مثلاً نہیں کہا جا سکتا ہے مسرت کی صفت خود ہی مسرور ہے۔ نہ ہی کسی صفت کا اثبات مجموعۂ صفات میں ہو سکتا ہے جس کی خود یہ صفت ایک فرد ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ زید مسرور ہے تو ہماری مراد نہ یہ ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے کہ وہ صفات جن سے زید کی فطرت کی تشکیل ہوتی ہے خود مسرور ہیں، خواہ ان صفات کو انفرادی طور پر دیکھا جائے یا مجموعی طور پر۔ مختصر یہ کہ "تجربئیہ"[1] کی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ صرف صفات ہی کا وجود پایا جاتا ہے اور ذات کوئی چیز نہیں، ایسا کہنا اس بیہودگی کا قائل ہونا ہے کہ صفات کا حمل صفات ہی پر ہو سکتا ہے، صفات کی حامل صفات ہی ہیں۔ ذات کا پایا جانا ضروری ہے، ایسی ذات جو خود صفت ہوئے بغیر صفات کی حامل ہوتی ہے۔ ذات اور صفت کے فرق کو سمجھ کر اب پھر ان امتیازات پر غور کرو جو صوفیۂ کرام پیش کرتے ہیں اور جن کا اوپر ذکر ہوا۔

مرتبۂ وحدت میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہاں وجود، نور، علم، شہود کے چار امتیازات جو محض صلاحیتِ ذات ہیں اور تعددِ وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں۔ اب مرتبۂ واحدیت میں یہی وجودِ ذاتی بصورتِ حیاتؔ، علمِ ذاتی بصورتِ علمِ صفاتی، نورِ ذاتی بصورتِ ارادۂ صفاتی اور شہودِ ذاتی بصورتِ قدرتِ صفاتی ظاہر ہوتے ہیں۔ حیات، علم، ارادہ، قدرت امہات الصفات ہیں، الوہیت کے جملہ صفات کے جامع ہیں، ان ہی سے تین اور صفات ناشی ہوتی ہیں جو سمعؔ، بصرؔ اور کلامؔ ہیں۔ چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ امہات الصفات سات ہیں، حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔

اسماء و صفات میں تمام صفات کا مبدء حیات ہے۔ اس کو امام الائمہ قرار دیا جاتا ہے

---

[1] تجربئیہ (Empeericists) فلاسفہ کا وہ فرقہ ہے جو ذات کو صفات کے مجموعہ کے سوا کوئی مستقل شئے نہیں قرار دیتا۔ چونکہ ہمیں تجربہ صرف صفات ہی کا ہوتا ہے اور ذات کا نہیں لہذا یہ فلسفی ذات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ ان کا امام ڈیوڈ ہیوم ہوا ہے جو آئرستان کا ایک نہایت ذکی اور فہیم فلسفی گذرا ہے (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) علاف اور بعض اسلامی مفکرین ہیوم سے پہلے اس خیال کو ظاہر کر چکے ہیں ۱۲۔

اسم حیّ تمام اسمار کا پیشرو ہے اور اسم حیّ ہی کی تفصیل علیم، سمیع، بصیر، قدیر، مرید اور کلیم ہیں
اسم علیم تمام اسمار پر حاکم ہے اور تمام عوالم کا اسی پر مدار ہے۔ بصیر کے ذریعہ
تمام معلوماتِ الٰہیہ (اعیانِ ثابتہ) ممتاز ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ علمِ خاص متعلق ہوتا ہے
سمیع کے ذریعہ اعیانِ ثابتہ کے اقتضارات کا علم ہوتا ہے۔ قدیر کے ذریعہ قدرت
بطورِ کلی اعیان کو وجود عطا کرتی ہے۔ مرید کے ذریعہ قدرت بطورِ خاص اعیان کو وجود
عطا کرنے اور اُن کے اقتضارات و شاکلات کو نمودار کرنے کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔
کلیم اعیانِ ثابتہ کو کُن سے خطاب فرماتا ہے اور وہ خلعتِ وجود سے مشرف ہو جاتے
ہیں[۱]

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

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

[۱] دیکھو حکمتِ اسلامیہ ص ۲۳ و ۲۴۔

Marfat.com

ہیں، یہ علمِ الٰہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدوماتِ حق بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علم کی صورتیں ہیں، خارج میں وجود نہیں رکھتے، خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں، ان کو وجودِ علمی یا شیئتِ ثبوتی، حاصل ہے، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے، خود یہ حق تعالیٰ ہی کے علم میں ثابت ہیں، ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا، اسی لئے حضرت شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے متعلق فرماتے ہیں: الاعیان الثابتہ ماشمت رائحۃ الوجود اصلاً، انہوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی، انہیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا گویا علمِ حق کا فنا ہونا ہے، یہ ازلی و ابدی ہیں۔ متکلمین انہیں "معدوم معلوم" کہتے ہیں، حکما، و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو "ماہیات" کہا جاتا ہے۔ اور معتزلہ کے ہاں ان کے لئے "شئے ثابت" کی اصطلاح ہے۔

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

اعیان بحضیضِ عین ناکردہ نزول — حاشا کہ بود بجعلِ جاعل مجعول
چوں جعل بود افاضۂ نورِ وجود — توصیفِ عدم بآں نباشد معقول

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

کو قرآن کی زبان میں 'شاکلہ' کہا گیا: قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ ۔ (پ۱۵ع۹)

اعیانِ ثابتہ حق تعالےٰ کے وجود کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی وہ عکس ہی جو اس آئینہ کے ذریعہ ظاہر ہو رہا ہی، اس عکس کو "ظل" بھی کہتے ہیں کیونکہ جس طرح ظل نور سے ظاہر ہوتا ہی نور نہ ہو تو عدم ہی اس طرح عالم بھی نورِ وجودِ حق سے پیدا ہوا ہی اور اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہی۔ شیخ اکبرؒ کو اس آیۂ کریمہ سے یہ اشارہ ملا ہی یعنی اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (پ۱۹ع۳) تیرے رب نے وجودِ اضافی کو جو وجودِ حقیقی کا ظل یا پرتو ہی اعیان ممکنات پر دراز یا کشادہ کیا اور اس طرح حسب قابلیات اعیانِ خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا۔

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

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

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

اب دیکھو کہ اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ اشیا، جو حق تعالےٰ کے صُوَرِ علمیہ ہیں آئینہ کے مانند ہیں جن میں

۱- حق تعالیٰ کا وجود مع بقائہٖ علی ما ہو علیہ کان ان کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق نمودار

Marfat.com

ہو رہا ہے۔ ع

اعیانِ ہمہ آئینہ وحق جلوہ گر ست

جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو ہوتا ہے جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے اور آئینہ کی کجی وطوالت وغیرہ کا اس پر کوئی اثر نہیں، بلکہ آئینہ کی تمام قابلیتوں کو بلا کم و کاست ظاہر کر رہا ہے اسی طرح حق تعالیٰ بحالہ وباوصافہ وبحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر وتبدل، بلا تعدد وتکثر صفتِ نور کے ذریعہ صُورِ معلومات (اعیانِ ثابتہ) سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو حسب قابلیات اعیانِ ثابتہ خلق کا خود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلّی ہو رہا ہے[1]

۲-۳- اعیان ظاہر میں محسوس ومرئی نہیں، وہ معدوم ہیں، علمِ الٰہی میں ثابت ہیں، موجودِ خارجی نہیں، ثبوتِ علمی رکھتے ہیں لہٰذا سوطنِ علم ہی میں ہوتے ہیں، خارج میں نہیں آتے۔ ان کے آثار واحکام کے وجود میں ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید اعیان ہی وجود پذیر ہوئے ہیں۔ خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان یا صُورِ علمیہ یا ماہیاتِ ممکنہ یا عدم اضافی کی صورتوں سے ظاہر ہوا ہے۔ جو کچھ عیب ونقصان وجود میں نظر آرہا ہے وہ سب آئینوں کی ذاتیات ہیں یعنی اعیان کی قابلیات کا اظہار ہے۔ صاحب گلشن راز اس چیز کو یوں ادا فرما رہے ہیں:-

عدم آئینۂ ہستی است مطلق! کزو پیدا است عکسِ تابشِ حق!
عدم چوں گشت ہستی را مقابل! درو عکسی شد اندر حال حاصل
شد آں وحدت ازیں کثرت پدیدار یکے را چوں شمردی گشت بسیار
عدم در ذاتِ خود چوں بود صافی ازو باطنا ہر آمد گنج مخفی

[1] یہی سرِ معیت یا رازِ تخلیق ہے۔ اس کی تصریح قرب ومعیت میں کی گئی ہے اس لئے یہاں اجمالاً پیش کر دیا گیا ہے۔

حدیث کنتُ کنزاً از افسوں خواں	کہ تا پیدا بہ بینی سرّ پنہاں

اکثر اکابر صوفیہ میں ایک حدیث قدسی مروی ہے جس کو امام غزالیؒ و حضرت محیی الدین ابن عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہلِ کشف اس کی صحت کے قائل ہیں اور وہ یہ ہے:-

کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِاُعْرَفَ [۱]

ذاتِ حق گنجِ مخفی ہے، باعتبارِ عدمِ معرفت وہ غیب الغیب ہے۔ اسی ذات نے اپنے جمال و کمال کو خارج میں ملاحظہ فرمانے کے لئے باطن سے ظاہر میں اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ کے آئینوں کو آراستہ کیا، جو صورتیں کہ باطن میں (مرتبہ واحدیت میں) ثابت تھیں جس کی وہ خود علماً شاہد تھی۔ خارج میں یا مرتبۂ عین میں ان کو اپنے ظہور سے نمودار کیا اور عیناً بھی خود اپنی آپ شاہد ہوئی۔

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

از محبت گشت ظاہر ہر چہ ہست	و از محبت می نماید نیست ہست
نازِ معشوقی تقاضائے نیاز!	کرد پیدا تا نماید جملہ راز
از نیاز ماست نازِ او عیاں	می کند اَحْبَبْتُ این معنی بیاں
آنکہ معشوقت از وجہ دگر	عاشقش مے گو اگر داری خبر [۲]

[۱] اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ "مقاصد حسنہ" میں نقل کیا ہے اور علامہ محدث محمد بن ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے جس شخص نے آیت ذیل پر تفکر و تدبر کیا ہے اس کو اس کی صحتِ معنوی حاصل ہو سکتی ہے اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَّ اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (۶۵:۱۲) اور ملا علی قاری کہتے ہیں کہ معنی اس کے مطابق ہیں حق تعالیٰ کے اس قول کے: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ (۵۱:۵۶) ای لیعرفون جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر فرمائی ہے۔ [۲] مزید توضیح کے لئے دیکھو باب سوم قرب معیت۔

Marfat.com

یہاں تک جو عرض کیا گیا اس کا خلاصہ اصطلاحی زبان میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے:

ذاتِ بحت بلا اعتبار کسی صفت کے احدیتِ مطلق ہے جس کو اوپر کنزِ مخفی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ذاتِ مطلق باعتبار علمِ مطلقِ ذاتی کے وحدۃ ہے اور باعتبار علم صفاتی کے واحدیت۔ وحدت میں شہودِ اجمالی ہے اور واحدیت میں شہودِ تفصیلی، اور غنائے مطلق ان کا لوازمہ "ان اللہ غنی عن العالمین" (پ ۱۶۸) اس کی طرف اشارہ ہے۔ ذات اپنی ہی ذات کا مشاہدہ کرتی ہے، ظہورِ صفات سے مستغنی ہے اور خلقِ عالم سے بے پرواہ

دامانِ غنائے مطلق پاک آمد پاک　　　ز آلودگی نیاز ما مشتے خاک

چوں جلوہ گر و نظارگی جملہ خود اوست　　　گر ما و تو درمیان نباشیم چہ باک (جامیؒ)

صوفیہ اس کو "کمالِ ذاتی" کہتے ہیں۔ احدیت وحدت و واحدیت مراتبِ الٰہیہ کہلاتے ہیں۔ یہ مراتب داخلیۂ ذات ہیں۔

"کمال اسمائی" کے اظہار کے لئے حق تعالیٰ نے چاہا (فاحببت) کہ اپنے اجمال و تفصیل کو خارج میں مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح کہ مراتبِ داخلیہ میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اس لئے عالم کو ایجاد کیا یعنی خود اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں ظاہر ہوئے۔ یہیں سے مراتب خارجیہ کونیہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو روح، مثال، جسم اور مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے مگر ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں، ہاں اس قدر بتا دینا ضروری ہے کہ مراتبِ خارجیہ سے یہ گمان نہ کیا جانا چاہئے کہ یہ مراتب ذاتِ حق سے خارج ہیں، ایسا نہیں، ان الفاظ سے مراد ذاتِ مطلق کا تعین و تشخص ہے۔ عالم بالقوہ سے بالفعل ہونے میں ذاتِ حق سے خارج نہیں ہوتا، ذاتِ حق میں کوئی خلو نہیں پیدا ہوتا۔ ذات الآن کما کان رہتی ہے۔ ذات کی وہ تجلی جس کی وجہ سے وجود کا پرتو اعیانِ ثابتہ پر پڑتا ہے، صوفیۂ کرام کی اصطلاح میں فیضِ مقدس، تجلی اسمائی، کمال اسمائی، نفس رحمانی، ہیولائے اولیٰ کے ناموں سے یاد کی جاتی ہے۔ اس بیان کا خلاصہ کسی عارف کے اشعار میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے:-

Marfat.com

آئینہ ساخت عالم و خود را بخود نمود — عکس و جمالِ اوست نہان و عیاں کہ ہست
چوں حُسن او بنقشِ جہاں کرد جلوہٗ — ظاہر نمود ایں ہمہ کون و مکاں کہ ہست
کو نام و کو نشان ز غیر و کجاست غیر — یار است ظاہر از ہمہ نام و نشاں کہ ہست

آخری شعر کی بحث انگیز توضیح ہمارے اس مقالہ کا آخری کام ہے۔

"حق ظاہر بصورتِ حقیقیٔ اشیاء، اشیاء موجود بوجود حقیقی، حق" ظہور مظہر کا مظاہر میں تین قسم پر ہوتا ہے:-

۱۔ ظہور مجرّد کا مجرد میں جیسے ظہور حق تعالیٰ کی ذاتِ واحدہ کا اسمار کثیرہ الٰہیہ میں۔

۲۔ ظہور مجرّد کا مادہ میں جیسے ظہور روح کا جسم کے اجزار کثیرہ میں۔

۳۔ ظہور مادہ کا مادہ میں جیسے ظہور شخص واحد کا مرایائے مختلف الالوان میں۔

ان تینوں مثالوں میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ مُظہر میں تغیر و تبدل، تجزی و تقسیم حلول یا اتحاد ہوسکتا ہے۔ حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوب ۸۹ جلد سوم میں فرماتے ہیں:-

"آنچہ ایں فقیر از اطلاقات ایشاں معنی ہمہ اوست می فہمد آن است کہ ایں ہمہ جزئیاتِ متفرق حادث ظہور یک ذات اند تعالیٰ و تقدس در رنگ آں کہ صورت زید مثلاً در مرایائے متعددہ نمودہ پیدا کردہ است ظہور یک ذات زید است اینجا کدام جزئیت و اتحاد است و کدام حلول و تلون، ذات زید باوجود ایں ہمہ صور بر صرافت حالت اصلی خود است و ایں صور نہ ہیچ افزودہ است و نہ ہیچ کاستہ، آنجا کہ ذات زید است ایں صور را آنجا نامے و نشانے نیست تا بادے نسبتے از نسب جزئیت و اتحاد و حلول سریاں کنند، سرّ الآں کما کان را اینجا باید جست، چہ در مرتبہ کہ اوست تعالےٰ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجائش نبود بعد از ظہور ہم آنجا گنجائش نباشد فلاجرم ان یکون الآن کما کان"

غرض مُظہر (حق)، و مظہر (خلق) میں جو نسبت ہے وہ حلول و اتحاد کی نہیں یعنی مُظہر کا

Marfat.com

مَظہر کے ساتھ حلول و اتحاد لازم نہیں آتا، نہ ظہور میں مظہر کا تقسیم و تجزیہ ہونا ضروری ہے نہ تغیر و تبدل ؎

آں یار عینِ ماست نہ از روئے اتحاد　　　ایں خانہ پُر است ولیکن نہ از حلول

دانش ہمہ بمذہب ماہست معرفت　　　در دینِ ما خبر ایں نہ فروع است نہ اصول

ظاہر و مظہر، رب و عبد، حق و خلق میں جو نسبتِ ظہور ہے اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں سے مختلف ہے، کیونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے مظہر کا 'عین' نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے اُس کا 'غیر' ہے لا عین ولا غیر، نہ صرف عینیتِ محضہ اور نہ صرف غیریتِ محضہ، اس نسبت پر تھوڑی دیر کے لئے غور کرلو:

(۱) غیریت محضہ، اگر ہم عبد و رب میں غیریت کو لغوی و حقیقی قرار دیں اور عینیت کو وہمی و مجازی جیسا کہ 'ایجادیہ' کا مسلک ہے، اور جس کو متکلمین نے بھی پیش کیا ہے تو ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو تخت و نجار میں یا تصویر اور مصور میں پائی جاتی ہے اور اس سے صاف انکار کرنا پڑیگا کہ عبد و رب میں معیت و ارتباط کی نسبت پائی جاتی ہے۔ گزشتہ باب میں ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا ہے کہ آیاتِ قرآنیہ و احادیثِ نبویہ سے "نسبتِ معیت" ثابت ہے۔ معیت کی تاویل کرنا اور کہنا کہ یہ ذاتی نہیں علمی معیت ہے نصوصِ صریحہ کے بدیہی مفہوم و مدلول سے اِعراض کرنا ہے۔ یہ اعتقاد شرعًا باطل ہے، شرک فی الوجود میں مبتلا کرتا ہے اور قربِ حق سے باز رکھتا ہے ؎

زعمِ باطل کی تجھ کو مستی کب تک　　　نادان، یہ ادعائے ہستی کب تک

تو بھی موجود اور حق بھی موجود　　　ظالم یہ شرک و خود پرستی کب تک

([illegible])

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

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

جوہرے جز خود شناسی نیست در بحرِ وجود ما بگردِ خویش می گردیم چوں گرداب ہا

تنزلاتِ ستّہ کا جو نظریہ اوپر پیش ہوا اُس کے حقائق پر غور کرو تو تمہیں معلوم ہو جائیگا کہ عینیتِ محضہ نتیجہ ہے ان ابہامات کا جو اس نظریہ کے بعض مقامات میں پائے جاتے ہیں۔ اور وجودِ حق کے سوا کسی چیز کا گمان تک نہیں کیا جا سکتا، اور کاملین کے وہ بیانات اور اشعار جن میں وجود کی عینیت پر زور دیا گیا ہے ان کی فہمِ ناقص میں عینیتِ ذات ہی کو تعبیر کرتے ہیں۔ جامی سامی کی اس رباعی پر غور کرو ؎

ہم سایہ و ہم نشین و ہم رہ ہمہ اوست در دلقِ گدا و اطلسِ شہ ہمہ اوست
در انجمنِ فرق و نہاں خانۂ جمع باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست!

دو بار قسم کھا کر قسم کو مؤکد کر کے عینیتِ وجودی کا اعلان کیا جا رہا ہے۔ بظاہر یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ ذاتاً و وجوداً ہستی صرف ایک ہے کسی قسم کی غیریت کا نشان تک نہیں کسی دوسرے عارف کے ان اشعار پر غور کرو ؎

علم یقیں گشتہ حق یقیں! کردم ایں نکتہ را ازاں تضمین
کہ ہمہ اوست ہر چہ ہست یقیں! جان و جاناں و دلبر و دل و دیں

بظاہر یہاں بھی ذات کی غیریت مفقود نظر آ رہی ہے، جامیؒ نے تو اس رباعی میں ذات کی غیریت کا صراحتہً انکار کر دیا ہے ؎

بر سرِ ایں و آں نازدہ خط! پندار دوی دلیل بعد است و سخط

درجملہ کائنات بے سہو و غلط یک عین فحسب واں و یک ذات فقط

ایک اور جگہ صاف فرماتے ہیں ؎

غیر یک ذات در دو عالم کو لیس فی الکائنات الا ہو

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

ذاتِ حق، اسماء الٰہیہ اور اعیانِ ثابتہ کے باہمی ربط پر غور کرو، ان حقائق کی توضیح تنزلاتِ ستہ کے رسالوں میں دیکھو تو تمہیں حیرت ہوگی، کیونکہ اعیانِ ثابتہ کو ذاتِ حق سے جو نسبت ہے اس کی واضح تعلیم قطعاً متروک ہے جو کچھ یہاں سمجھایا جاتا ہے اُس کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے حقائق اسماء الٰہیہ ہیں، اعیانِ ثابتہ معلوماتِ الٰہیہ ہیں وہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ علمِ الٰہی میں ثابت ہیں، اسماء الٰہیہ کی جب اعیان ثابتہ پر تجلّی ہوتی ہے تو عالمِ خارجی کا نمود ہوتا ہے۔

اب عالمِ خارجی یا اعیانِ خارجیہ کے (جو اعیانِ ثابتہ کا ظل ہیں) دو اعتبار ہیں:۔

(۱) من حیث الحقیقت: اس سے مُراد حق تعالیٰ کا صُورِ مظاہر ممکنات میں ظہور فرمانا ہے۔ اس کو تجلّیِ شہودی کہتے ہیں۔

(۲) من حیث التعین والتشخص: اس اعتبار سے اشیاء کو 'ممکن'، 'مخلوق' کہتے ہیں اور تمام نقائص و ذمائم کی نسبت اس جانب کرتے ہیں، اس کو کسی عارف نے یوں ادا کیا ہے ؎

از رہِ صورت نماید غیر دوست چوں نظر کردی بمعنی جملہ اوست

زاں یکے ماعندکم ینفد شنو جز پے ماعند نا باق مرو

'ماعندکم ینفد' کا اشارہ خلق کی طرف ہے، اور 'ماعند نا باق' کا حق کی طرف۔

جامی اسی چیز کو یوں فرماتے ہیں ؎

Marfat.com

گر صاحب خانقه و گر راہبِ دیر | گر طالب شر بود و گر کاسب خیر
وز روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر | از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین!

تعین کی وجہ سے جو غیریت پیدا ہو رہی ہے اُس کو اعتباری غیریت کہا جاتا ہے محققین نے اس 'اعتباری' غیریت کو 'واقعی' 'حقیقی' قرار دیا ہے، نہ کہ 'وہمی' 'اختراعی' کیونکہ یہ حق تعالیٰ کا 'اعتبار' ہے، ناقصین نے اس اعتبار کو غیر حقیقی اور وہمی قرار دیا اور نتائج معتبر یعنی اگر ہم سمجھیں تو غیر ہے ورنہ در حقیقت کوئی غیر نہیں۔ یہ ملاحدہ و زنادقہ کا مسلک ہے۔ اعتباری غیریت کا لفظ بھی بالآخر محققین کے ہاں متروک ہو گیا اور اسکی بجائے 'واقعی' 'اصطلاحی' کے الفاظ اختیار کر لئے گئے لیکن اگر محققین اعیانِ ثابتہ اور ذاتِ حق کی درمیانی نسبت کو زیادہ واضح طور پر بیان کر دیتے تو ان ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا اور الحاد و اباحت کا دروازہ نہ کھل جاتا۔

غیریت کو اچھی طرح واضح کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ کھول کر بتلایا جائے کہ ذاتِ حق میں اعیانِ ثابتہ یا صُوَرِ علمیہ یا ذواتِ خلق مندرج ہیں لہٰذا من حیث الاندراج عینیت ہے من الازل الی الابد۔ اس[1] لئے کہ ذاتِ خلق صورت ہے، تعین و تحیّز، حدود مقدار رکھتی ہے اور ذاتِ حق بے صورت ہے، غیر مقید ہے، مطلق ہے، صورت کے تمام لوازم سے مُنَزّہ ہے، ذاتِ خلق وجودِ ذاتی نہیں رکھتی، علمِ حق میں ثابت ہے، معدوم ہے! ذاتِ حق وجودِ ذاتی رکھتی ہے، قائم بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے، ذاتِ خلق صفاتِ عدمیہ سے موصوف ہے، موت، جہل، اضطرار، عجز، صم، بکم، عمی سے متصف ہے اور ذاتِ حق صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے۔ ذاتِ خلق قابلیات امکانیہ و فعلیہ رکھتی ہے، فعل

[1] حق و خلق ص۳ وغیرہ من اولہ الی آخرہ جہاں قرآن سے ان تمام بیانات کی تائید کی گئی۔

نہیں اور ذاتِ حق ذاتِ خلق کے قابلیاتِ امکانیہ سے مُنزہ ہے۔ کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، وہ فعّالِ حقیقی ہے۔ مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود ہے اور ذاتِ خلق معدوم بہ (عدمِ اضافی) لہٰذا من حیث الذوات غیریت ہے اور من حیث الوجود عینیتِ حقیقی، کیونکہ وجودِ حق عینِ وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحد حق ہی بصورِ اعیانِ خلائق موجود وظاہر ہے۔

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

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

جزو یکرہ نیست پیوستہ بہ کل ۔۔۔ ورنہ خود باطل بدے بعثِ رسل!
چوں رسولاں از پے پیوستن اند ۔۔۔ پس چہ پیوندند آں چوں یک تن اند؟

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

من نیم جنس شہنشہ دور ازو! ۔۔۔ لیک دارم در تجلّی نور ازو

(۲) اگر ذاتِ عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذاتِ حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائیگی؟ رحمت ولعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت وشقاوت، کفر و اسلام، اطاعت وعصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائیگی؟ کیا یہ کھلا زندقہ والحاد نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کو ذمائم ونقائص کا مرجع وموصوف قرار دیا جائے؟ اسی لئے جامیؒ دو ذات ذاتِ عبد و ذاتِ رب کا امتیاز کرتے ہیں اور ذاتِ رب کو

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

از ہمہ در صفات و ذات جُدا لیس شئ کمثلہ ابدا

غیریتِ ذاتیہ شئ کو ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

اطلاق اسامی مرتبہ الوہیت[1] چوں اللہ و رحمٰن و غیرہما بر مراتب کونیہ عین کفر و محض زندقہ است و

ہمچنیں اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتبِ کونیہ بر مرتبۂ الٰہیہ غایتِ ضلال و نہایتِ خذلان باشد ؎

اے بردہ گماں کہ صاحب تحقیقی وندر صفتِ صدق و یقیں صدیقی

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی[2]

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

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

---

[1] مرتبۂ واحدیت مرتبہ الوہیت ہے، اسی مرتبہ میں ذاتِ مطلق اللہ کے نام سے موسوم و معروف ہوتی ہے۔

[2] لوائح ص ۱۰۵ - ۱۰۶ لائحہ بست و سوم۔

Marfat.com

اجتماعِ نقائض ضروری ہے۔ اسی طرح علم وجہل، احتیاج وغنا، حدوث وقدم، موت وحیات، کفرواسلام، رنج وراحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہوجائیگا۔ یہ امر بداہتہً باطل اور خلاف عقل ہے۔

(۴) قرآن ذاتِ عبد کو غیر مان رہا ہے، اور ذاتِ عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے[1]۔ ذاتِ عبد کا انکار، فقر وامانت، خلافت وولایت کی تکذیب ہے، اور ان قرآنی اعتبار کی تکذیب صریح ضلالت، بے دینی، زندقہ اور الحاد ہے۔

ذاتِ عبد فقیر محض ہے، اصالۃً وجود اس کا نہیں، صفات وجودیہ اس کے نہیں، افعال اس کے نہیں، مالکیت وحاکمیت اس کی نہیں، اس میں وجود وانا، صفات وافعال مالکیت وحاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں، وہ امین ہے، جب وہ امانتِ الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے اور جب حق تعالےٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ولی ہوتا ہے، عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں: فقر وامانت وخلافت وولایت اب اس کو استغراق فی الذات حاصل کرنا چاہئے جس پر اس کی تکمیل منحصر ہے۔ اس استغراق ومحویت کی حالت میں جب عبد اللہ گم ہوجاتا ہے تو اللہ ہی رہتا ہے۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ عارف ہے نہ معروف، نہ طالب ہے نہ مطلوب نہ عاشق ہے نہ معشوق! یہ "فنار الفنا" کا مقام ہے، محویت ہے، استردادِ امانت ہے، ع

الفقر اذا تم ہو اللہ این است

معشوق وعشق وعاشق ہر سہ یکیست اینجا چوں وصل درنگنجد ہجراں چہ کار دارد

یہ کیفیت لی مع اللہ ساعت کے ساتھ مختص ہے۔ جب نزول ہوتا ہے تو عبدیت کا مقام قطعی ہے۔

---

[1] ان تمام دعاوی کا قرآنی ثبوت باب سوم میں دیکھو۔

Marfat.com

عبدیت کسی مرتبہ میں مرتفع نہیں ہوتی، احکامِ بندگی کبھی زائل نہیں ہو سکتے جب تک زندگی ہے، حواس و عقل کا ثبات و قیام ہے اتباع شریعت فرض ہے، واجب ہے، عبد عبد ہے اور رب رب، انقلابِ حقیقت محال! انبیاء کا طریق اور اولیاء کا عمل اس امر پر شاہد ہے کہ احکامِ عبودیت کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ (ای الموت) سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

لیکن عبودیت ہی حریت کا سبب ہے۔ حریت کیا ہے؟ ھو انقطاع الخاطر عن تعلق ما سوی اللہ تعالی بالکلیہ! سچی آزادی اس انسان کو نصیب ہوتی ہے جس نے اغراض دنیاوی و اُخروی سے اپنے قلب کو آزاد کر کے حق تعالیٰ سے بندگی و افتقار کی نسبت جوڑی ہے! حریت نہایتِ عبودیت کا نام ہے، آزادگی بے بندگی، نہیں ع

کہ بستگانِ کمندِ تو رستگارانند (حافظ)

ولنعم ما قیل،

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

من ازاں روز کہ دربند توام آزادم بادشاہم کہ بدستِ تو اسیر افتادم

عبد ہو کر ہی وہ امین اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے۔ ایسا عبد کہہ سکتا ہے! انا عبدک اور پھر من رانی فقد رای الحق (رواہ المسلم والبخاری)

حاصل یہ کہ ذاتِ خلق اور ذات حق، عبد و رب، شی اور وجود کی تمیز قائم کرنی ضروری ہے جس نے یہ تمیز قائم نہیں کی وہ بدتمیز ہے، ملحد ہے، زندیق ہے، عاقل نہیں، غافل ہے شے اور ہے وجود اور، وجود ہی سے شی کا نمود ہے اور شی، ظہورِ وجود کا آئینہ۔ لہذا شی اپنی ذاتی جہت کے اعتبار سے قطعاً غیر اللہ ہے اور وجود حقیقت کے اعتبار سے قطعاً عین اللہ۔ وحدت الوجود یا ہمہ اوست، باعتبارِ وجود ہے نہ کہ باعتبارِ شے، عینیت محضہ محض زندقہ ہے اور الحاد جو غیریتِ ذاتیہ اشیاء کا انکار کرتی ہے۔ شے کے اعتبار

سے ہمہ از اوست بالکل حق ہے اور وجود کے لحاظ سے ہمہ اوست قطعاً درست ہے ع

قلندر انچہ گوید دیدہ گوید

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ہ

باب ۵

خیر و شر

ہر نعت کہ از قبیل خیر است کمال … باشد ز نعوتِ پاک متعال

ہر وصف کہ در حساب شر است و وبال … دارد بہ قصورِ قابلیات مآل!! (جامی)

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است اے دل … می داں بہ یقیں کہ محض خیر است اے دل

ہر شر ز عدم بود عدم غیرِ وجود … بس شر ہمہ مقتضائے غیر است اے دل (جامی)

دنیا میں شر کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہے؟ کون ہے جو درد و الم میں مبتلا نہیں، جو قلب و قالب دونوں کے لحاظ سے ہدفِ تیر بلا نہیں، چرخِ کج رفتار کا شکوہ کس زبان پر نہیں؟ آرام تو زیر زمین ہی مل سکتا ہے، رُوئے زمین پر آسودگی کس کے نصیب میں ہے؟ رنج و غم، درد و الم ہی کو فلسفی "طبعی شر" کہتا ہے اور اس کے وجود سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح "اخلاقی شر" کی تباہ کاریاں کس سے پوشیدہ ہیں؟ قتل و غارت، ظلم و ستم، زنا و شراب خوری، قمار، حرام کاری و رشوت ستانی کس جماعت میں نہیں؟ ان سے پیدا

Marfat.com

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

گر آمدنم بمن بدے نامدمے ور نیز شدن بمن بدے کے شدمے!

بہ زیں بندی کہ اندریں دیر خراب نے آمدمے نے شدمے نے بدمے!

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

اسرارِ ازل را نہ تو دانی و نہ من ویں حرف معمہ، نہ تو خوانی و نہ من!

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

Marfat.com

میں یہ کچھ ہو، لیکن ہمارے لئے تو یہ غم ہی! اور جس شخص کے قلب کے تار غم والم سے ٹوٹ رہے ہوں اُس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شر نہیں کیا مفید ہو سکتا ہی؟ غم کا مقام شعور ہی، اگر شعور میں غم کی یافت ہو، تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جا سکتا ہی۔ اس کو دھوکا یا ملمع کہنا مرصع نگاری ہی۔ لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے پُکارا جائے وہ گلاب ہی رہیگا اور خوشبو دیگا، اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہیگا، نام کے بدلنے سے اسکی ماہیت نہیں بدل سکتی! بہرحال خدا کو قادرِ مطلق و خیرِ مطلق مانتے ہوئے شر کا وجود مانا نہیں جا سکتا اور نہ ہی شر کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہی! فیا للعجب!

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

کے لحاظ سے بہ نسبت کسی دوسری زندہ ہستی کے "ہمہ تواں" کہلائی جا سکتی ہے خصوصاً اگر وہ بالآخر شر کو رفع کرنے پر قادر سمجھی جائے جب اہلِ ایمان خدا کی قدرتِ مطلقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب شاید یہی ہوتا ہے کہ بالآخر شر کو شکست ہوگی اور خیر کو غلبہ لیکن لفظی معنی کے لحاظ سے خدا کو "قادرِ مطلق" نہیں مانا جا سکتا کیونکہ وہ پھر خیرِ مطلق نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس لئے کہ یا تو وہ ایک بہتر دنیا بنا نہیں سکتا یا بنانا نہیں چاہتا! پہلی صورت کا ماننا ہی زیادہ بہتر ہے!

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

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

Marfat.com

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

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

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

لہ مل کی کتاب Three Essays on Religion میں فطرت (Nature) والے مقالے کو شروع سے آخر تک دیکھو۔ کچھ یہی عقیدہ ہکسلے، ایچ جی ولس وغیرہ کا ہے۔ نتائجیہ (Pragmatists) یعنی ولیم جیمس، شلر وغیرہ کا بھی یہی عقیدہ تھا۔

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

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

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

Marfat.com

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

حکما اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسئلہ شر کا کوئی کامل حل اب تک بھی حاصل نہ ہو سکا:-

اسرارِ وجود خام و آشفتہ بماند — واں گوہر بس شریف ناسفتہ بماند
ہر کس ز سر قیاس حرفے گفتند — واں نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند (بوعلی سینا)

انسان کا محدود ذہن خیر و شر کے پورے معنی اور تضمن کو ابھی سمجھ نہ سکا جو کچھ بھی کوشش اس بارے میں کی گئی ہے اس کا اجمالی حال ہم نے اپنے رسالے "قنوطیت"[1] میں پیش کر دیا ہے۔ اس کا اعادہ یہاں مقصود نہیں۔ صوفیۂ اسلام نے بھی شر کی توجیہ کی ہے، اشارات قرآنِ کریم سے لئے ہیں، عقل اس کی تائید کرتی ہے، وہ عقل جو "ادب خوردۂ دل" ہے، ان کی یہ کوشش دوسرے فلاسفہ کی توجیہات کی بہ نسبت ہمیں ابتدائی، جدید، اور قوی نظر آتی ہے۔ خدا کو

---

[1] قنوطیت یعنی فلسفۂ یاس مطبوعۂ اعظم اسٹیم پریس ۱۳۵۵ھ۔

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

نفی آں یک چیز و اثباتش رواست　　چوں جہت شد مختلف نسبت دوتاست

شر کی توجیہ سے پہلے اس نظریہ کے بعض مابعد الطبیعاتی مقدمات کی توضیح ضروری ہے۔

صوفیۂ اسلام کے نزدیک تمام مسائل کا حل علم، عالم، معلوم کے سادہ الفاظ میں مل سکتا ہے۔ ان کے نزدیک حق تعالےٰ "عالم" ہیں "علم" ان ہی کو اصالۃً اور بالذات ہے، ذواتِ خلق سب ان ہی کے "معلومات" ہیں۔

قرآن اس عقیدہ کی تائید اور توثیق کرتا ہے۔ یوں بھی جو شخص وجودِ باری کا قائل ہو وہ اپنے خدا کو جاہل نہیں قرار دیگا۔ صفتِ علم اصالۃً حق تعالےٰ ہی کے لئے ہے اس کی نسبت حصراً و اختصاصاً حق تعالیٰ ہی کی طرف کی جاتی ہے وھو العلیم القدیر (۲۱۶۲۱)

اب علم کے لئے معلومات کا ہونا ضروری ہے، علم کسی معلوم یا معروض ہی کا تو علم ہوتا ہے، بغیر معلوم کے علم قطعی ناممکن۔ چونکہ حق تعالےٰ ازل ہی سے عالم ہیں (یعنی ذاتِ حق سے صفتِ علم کا انفکاک ناممکن ہے، ذاتِ حق ازلی ہے لہٰذا علم بھی ازلی ہے، ورنہ جہل لازم آتا ہے جس سے ذاتِ حق منزہ ہے) اور علم بغیر معلومات کے ناممکن، لہٰذا ان کے معلومات بھی ازلی و ابدی ہیں اب دیکھو ہر شئے قبل تخلیق حقتعالیٰ کی معلوم ہے کیونکہ حقتعالیٰ جان کر پیدا کرتے ہیں: اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَھُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ (پ ۲۹ ع ۱) اور تخلیق کے بعد ہی جانتے ہیں، وہ معلوم حق ہوتی ہے؛ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ـــ لہٰذا ثابت ہوا کہ ہر شئے ماہیتہً معلوم ہے اور ازل سے علمِ الٰہی میں ثابت ہے۔ اشیاءِ مخلوقہ جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں صوفیہ کی اصطلاح میں "اعیانِ ثابتہ" کہلاتی ہیں۔ ان کو صُوَرِ علمیۂ حق بھی کہتے ہیں۔ یہ در اصل علمِ الٰہی کے تعینات ہیں، ان کو اعدام یا معدوماتِ حق بھی کہتے ہیں، کیونکہ

Marfat.com

یہ علم کی صورتیں ہیں خارج میں وجود نہیں رکھتیں، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے
حکمار و فلاسفہ نے ان کو "ماہیات" کہنا پسند کیا ہے۔

اب ماہیات یا ذواتِ خلق (حقائق کونیہ) پر تھوڑی دیر کے لئے قوتِ فکرِ تجریدی کو مرکوز کرو۔ صوفیہ ان کو غیر ذاتِ حق مانتے ہیں۔ ذاتِ حق اور ذاتِ خلق من حیث الذوات قطعاً ایک دوسرے کے غیر ہیں من الازل الی الابد۔ قرآن ان کو غیر کہتا ہے: افغیر اللہ تتقون (۱۳ع۶۴) عقلاً بھی ان کا غیر ذاتِ حق ہونا صاف ظاہر ہے۔ دیکھو ان کو اعدام یا معدومات کہا گیا ہے۔ یہ اعدام اضافیہ ہیں نہ کہ اعدامِ حقیقیہ۔ ان کو عدمِ اضافی کیوں کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتے۔ حق تعالےٰ بالذات موجود ہیں[1]، تمام مخلوقات و موجودات کا قیام ان ہی کی ذات سے ہے حدوثاً و بقاءً۔ اس کے برخلاف ذواتِ خلق اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صُورِ علمیہ ہیں اس لئے انھیں بالغیر وجودِ ذہنی یا ثبوتِ علمی، حاصل ہے۔ یہ حق تعالےٰ ہی کے علم سے قائم ہیں اور ان ہی کی ذات پر عارض۔ چونکہ یہ وجودِ ذاتی نہیں رکھتے اس لئے انہیں 'اعدام' کہا جاتا ہے۔

جب وجود ان کا اپنا نہیں تو ظاہر ہے کہ صفات بھی ان کی ذاتی اصلی نہیں۔ حق تعالیٰ ہیں وجود ذاتی اصلی ہے لہذا صفاتِ وجودیہ، حیات[2]، علم[3]، قدرت، ارادہ[4]، سماعت[5]، بصارت، کلام بھی موجود ہیں اور یہ سب ذواتِ خلق سے مسلوب ہیں۔ ذواتِ معدومہ خلق زندہ نہیں، تو ان کی اصلی صفت موت ہوئی، ان میں علم نہیں تو ان کی صفت جہل ہوئی، ان میں ارادہ نہیں تو ان کی صفت اضطرار ہوئی، ان میں قدرت

---

[1] ھو الحی القیوم (۳ع۹) [2] ھو الحی القیوم (۳ع۹) [3] وھو العلیم القدیر (۲۱ع۹)

[4] وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (۲۹ع۲۰) ان الحکم الا للہ (۷ع۱۲)

[5] وانہ ھو السمیع البصیر (۱ع۱۵)

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

جب ذوات خلق وجود و صفات سے عاری ہیں تو پھر فعل کی نسبت ان کی طرف کیسے ہوسکتی ہے، افعال کا صدور صفات سے ہوتا ہے اور صفات کا قیام ذات یا وجود سے ہوتا ہے، جب وجود صفات کی نفی ہو جائے تو افعال کی بھی نفی ہو جاتی ہے "ثبت العرش اولاً ثم النقش"

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

خلاصہ یہ کہ ماہیات اشیاء حق تعالیٰ کے معلومات یا صور علمیہ ہونے کی وجہ سے مستقل وجود نہیں رکھتے، ان کو ثبوت علمی یا شیئت ثبوتی حاصل ہے، وجود ذاتی نہ ہونے کا نام ہی عدم اضافی ہے جب وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ توابعات وجود بھی نہیں جو صفات و افعال و مالکیت و حاکمیت ہیں، ان کے نہ ہونے کو صفات عدمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کا وجدان تم اپنی ذات میں کر سکتے ہو۔ تم اپنے کسی دوست کا خیال کرتے ہو، اُس کی صورت خیالی تمہارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ بحیثیت صورت علمی کے وجود خارجی سے عاری ہے اور جب وجود خارجی ہی اس کو نصیب نہیں تو توابعات وجود سے بھی یہ لازماً مسلوب ہوگی۔ بالفاظ دیگر ثابت الذات مسلوب الوجود ہے۔ تم میں وجود حیات، علم، قدرت، ارادہ وغیرہ ہیں اس تصویر خیالی میں صفات کہاں۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تم میں انا ہے اور ہویت (وجود) ہے، اور صفات و افعال کا مبدء ہی ہویت اور انا ہیں، شبیہ خیالی میں نہ انا ہے اور نہ ہویت اسی لئے وہ تمام صفات و افعال و آثار سے محروم ہے، اسی طرح ہویت و انیت صرف حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے جو عالم ہیں، ماہیات

Marfat.com

اشیا سب معلومات ہیں صُوَرِ علمیہ ہیں، ان میں نہ ہویت ہے اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ تمام صفاتِ وجودیہ وافعالِ ذاتیہ سے عاری ہیں۔

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

کے دہد دست جعلِ جاعل را ٭ کہ موافق کند قوابل را

سوال یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ عالم ہیں اور ماہیاتِ اشیاء ان کے معلومات ان ہی کی ذات میں مختفی اور ان ہی کے علم میں مندرج تو پھر ان کی خارج میں تخلیق کیسے ہوتی ہے؟ دیکھو تخلیقِ اشیاء کا عدمِ محض سے پیدا ہو جانا نہیں، کیونکہ عدمِ محض کا کوئی وجود نہیں اور عدم سے عدم ہی پیدا ہوگا۔ نہ ہی عدمِ محض اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدمِ محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں کہ ہستی کا مادہ بن سکے، اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں منقسم ہو جانا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات تجزیہ و تقسیم سے مُنزّہ ہے۔ تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائہ علیٰ ماھو علیہ کان بصورِ معلومات بمصداق ھو الظاہر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی یا تمثّل ان صُوَرِ علمیہ (ماہیاتِ اشیاء یا حقائقِ کونیہ) کے مطابق ہوتی ہے جو علمِ حق

میں مندرج ہیں۔ اسی تجلّی و تمثّل کے نتیجہ کے طور پر اشیاء کا نمود باحکام و آثار خود ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق بالتفصیل خارج میں جو وجودِ ظاہر کہلاتا ہے، ہوتا ہے۔ ہر صورتِ علمی جو ذاتِ شی ہے اپنے لوازمِ ذاتیہ یا اقتضاءات کے مطابق فیضیابِ وجود اور بہرہ یابِ صفاتِ وجود ہی ہوتی ہے[۱]۔

نہاں بصورتِ اغیار یار پیدا شد　　عیاں بنقش و نگار آں نگار پیدا شد

پدید گشت ز کثرت جمالِ وحدتِ او　　یکے بکسوتِ چندیں ہزار پیدا شد

اسی طرف اشارہ ہے خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً لِّلْمُؤْمِنِیْنَ (۲۹:۴۴) سارے صُوَرِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء "بالحق" "موجود ظاہر ہوئے ہیں۔ لغۃً و شرعاً وجودِ مطلق ہی کا نام "حق" ہے اور باعتبار استقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے، یہی سِرِّ ہو الظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ ھو الحق المبین سے ہوتی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں، جو ظاہر ہیں اللہ نور السمٰوٰت والارض (۲۴:۳۵) اس کی مزید تائید میں پیش ہے[۲]۔ فافہم و تأمل۔

ان مقدمات کو مختصر طور پر پیش کرنے کے بعد ہمیں اب شر کی توجیہ کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔

صوفیہ ذاتِ حق کو جو محض وجود ہی خلقِ محض کہتے ہیں، کیونکہ اِنَّ اللّٰهَ جَمِیْلٌ وَّیُحِبُّ الْجَمَالَ (مسلم و ترمذی عن ابن مسعودؓ) ذات کامل، اس کی صفات کامل، افعال کامل اسی لئے وہ خلقِ محض! یہاں نقص کا شائبہ نہیں، وہم و گمان نہیں! ماہیات اشیاء یا ذواتِ ممکنات واجب الوجود سے علیحدہ وجود نہیں رکھتے، مسلوبُ الوجود، ثابت الذات ہیں، عدمِ اضافی ہیں، نہ صفاتِ وجودیہ کے حامل ہیں نہ افعالِ ذاتیہ رکھتے ہیں، اور اسی عدمیت کی وجہ سے شرِّ محض ہیں۔ یہی معنی ہیں صوفیہ کے اس قول کے: "الوجود خیر محض والعدم شر بحت" چونکہ وجود خیرِ محض ہے تو جملہ صفاتِ وجودیہ کا بھی خیر ہونا لازم آیا۔ وجود خیر و کامل ہو تو اُس کی صفات میں شر یا وہ ناقص کیسے ہو سکتی ہیں، لہٰذا خیرِ محض سے خیر ہی صادر ہو گا! اِنَّ اللّٰهَ جَمِیْلٌ لَا یَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْجَمِیْلُ (عن قول علی کرم اللہ)

[۱] دیکھو باب سوم تفصیل کے لئے۔　[۲] باب سوم میں اس کو بوضاحت و بدلائل پیش کیا گیا ہے۔

وجہہٗ اور عدم شر محض ہو تو جملہ صفاتِ عدمیہ بھی شر ہونگی، لہٰذا شر ہمیشہ شر ہوگا "حقیقۃ الشیٔ لاتنفک عن الشیٔ" مسلمات سے ہے۔ شر کو خیر کہنا۔ سیاہ کو سفید کہنا ہے، بکواس ہے!

اب "حقائق و ماہیاتِ اشیا" کے بعد "وجوداتِ اشیاء" پر غور کرو "حقائقِ اشیاء" وجودِ مطلق کے "تعیناتِ علمی" ہیں یا بالفاظ دیگر صُورِ علمیہ یا معلومات ہیں، وجوداتِ اشیاء اسی وجودِ مطلق کے "تعیناتِ عینی ہیں" یعنی صُورِ علمیہ وجودِ مطلق کا سریان ہے، بالفاظ دیگر حق تعالےٰ کا بحالہ وبا وصافہ بحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر صفتِ نور کے ذریعہ معلومات کی صورت سے خود ظاہر ہونا ہے

اب ذرا غور کرو! جس طرح عدمِ محض کا وجود نہیں اسی طرح وجودِ محض کا ظہور نہیں کیونکہ ظہور کے لئے صورت یا تعین ضروری ہے، اب صورت میں وجود کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ جن اعتبارات کا ظہور ہوتا ہے وہ وہی ہیں جن کی صورت مقتضی ہوتی ہے۔ وجودِ مطلق اپنا ظہور صورتوں کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق کرتا ہے[1]۔ دیکھو جامی رح نے شیشوں کی مثال لے کر اس نکتہ کو کتنا واضح کر دیا ہے ؎

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گوناگوں بود کافتادہ بر آں پرتوے خورشیدِ وجود

ہر شیشہ کہ بود سُرخ یا زرد و کبود خورشید دراں ہم بہ ہماں رنگ نمود

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

[1] قابلیتِ ذاتی کے مطابق ظہور سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہیں مثلاً گمان نہ کرنا چاہئے کہ سور قدرتِ الٰہی سے ہاتھی نہیں ہو سکتا، حاشا للہ، وہ امتناع امرِ دیگر ہے اور یہ جواز امرِ دیگر۔ یعنی امتناع باعتبار حکمت اور انتظامِ عالم ہے اور جواز باعتبار نفس قدرتِ الٰہی (کما اشار الیہ شیخ اکبر ابن عربی فی فصوص الحکم)

ہر حرف نقطہ کی ایک صورت ہے جس سے دوسرے حروف کے تعینات چھوٹ جاتے ہیں۔
اگر نقطہ اپنے بعض اعتبارات کو ترک نہ کرے تو وہ کسی حرف کی صورت میں ظاہر نہیں ہو سکتا
جب وہ "ا" کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو "ب" اور دوسرے تمام حروف کے اعتبارات
چھوڑتا ہے اور اسی طرح جب 'ب' کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے تو ا اور دوسرے حروف
کے اعتبارات اس سے چھوٹ جاتے ہیں اگر کسی حرف کے اعتبار کو نہ چھوڑے تو پھر نقطہ
ظاہر ہی نہ ہو سکیگا، کیونکہ تعین اور امتیاز کی شان ہی یہ ہے کہ اس میں کچھ ہو اور کچھ نہیں، اگر
سب کچھ ہے تو تعین اور امتیاز نہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بلکہ لاتعین ہے
اور کچھ نہیں تو عدم محض ہے۔ اسی لئے حروفِ ابجد نقطہ کو مخاطب کر کے کہہ سکتے ہیں:

ظہورِ تو بمن است و وجودِ من از تو! فلستَ تظہر لولائی لم اکن لولاک

اب تمہیں یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آگئی ہوگی کہ تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذواتِ خلق (صورِ علمیہ حق) سے ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں "حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیاء، اشیاء موجود بوجودِ حقیقی حق" فوجودنا به وظهوره بنا"

اب پھر وجوداتِ اشیاء پر غور کرو۔ سریانِ وجودِ حق ہی سے ان کا ظہور ہے۔ یہ "مظاہر" ہیں، ان میں حق تعالیٰ ظاہر ہیں۔ اس سریانِ وجود کی وجہ سے جو اضافات، افعال و احوال مظاہر میں ظاہر ہیں ان سب کی نسبت درحقیقت حق ہی کی طرف ہوگی، وہ مضاف بحق ہونگے لیکن باعتبارِ ظاہر و مظاہر دو جہتیں پیدا ہوتی ہیں: جہتِ ہستی و جہتِ نیستی۔ جو شرور و قبائح و نقصانات مظاہر میں واقع ہوتے ہیں وہ انہی کی قابلیات و لوازم ذاتیہ کی وجہ سے ہیں جو فی حد ذاتہ عدمیت رکھتے ہیں۔ یہی جہت نیستی ہے۔ ماہیاتِ اشیاء عدمِ اضافی ہیں[1] اور عدم شرِ محض ہے[2] صفاتِ عدمیہ بھی جملہ شر ہیں۔ ظہور ماہیات ہی کی قابلیات[3]

---

[1] یعنی معدوم فی الخارج و ثابت فی العلم [2] وجود نہ ہو تو توابعات وجود یعنی صفات افعال آثار بھی نہیں اور ان کا نہ ہونا ہی شر ہے۔ [3] لوازم ذاتیہ متعین فی العلم۔

Marfat.com

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

ہر جا کہ وجود کردہ سیر ست اے دل — میداں بہ یقیں کہ محض خیر است اے دل

ہر شر زعدم بود و عدم غیرِ وجود — پس شر ہمہ مقتضائے غیر است اے دل

یعنی الوجود خیر والعدم شر۔ بفحوائے کل شیٔ یرجعُ اِلٰی اصلِہٖ یہ لازم آتا ہے کہ اَلحسنَاتُ کُلُّھَا مِنَ الوجود والسیّاٰت کُلُّھَا مِنَ العدم والفقود۔ اسی کی طرف اشارہ ہے اس حدیث میں اَلخیرُ کُلُّہٗ فی یدیکَ والشرُّ لیس الیکَ (مسلم وغیرہ من حدیث علیؓ) آیہ کریمہ مَآ اَصَابَکَ مِن حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللہِ وَمَآ اَصَابَکَ مِن سَیِّئَۃٍ فَمِن نَّفسِکَ (۴، ۶۵) بھی اپنے معنی کے لحاظ سے واضح ہوگئی۔ "نفسک" سے مراد قابلیاتِ اعیان ہے۔ اسی کی توضیح میں جامیؒ نے فرمایا ہے ؎

ہر نعت کہ از قبیل خیر است و کمال — باشد ز نعوتِ پاکِ متعال

ہر وصف کہ در حساب شر است و وبال — دارد بہ قصورِ قابلیاتِ مآل

اور وَاللہُ خَلَقَکُم وَمَا تَعمَلُونَ (۳۷، ۹۶) کے معنی بھی روشن ہو جاتے ہیں کیونکہ فعل لازمۂ وجود[1] ہے اور وہی وجود مسمّٰی باسم اللہ ہے۔ چونکہ تخلیق کے معنے ظہور یعنی تجلّیِ خارجی کے ہیں اور ظہور لازمہ ہے نور کا، جو خود ظاہر ہوتا ہے اور دوسروں کو ظاہر کرتا ہے (ظاہر لنفسہٖ و مظہر لغیرہٖ) اور نور صفت ہے اللہ کی لہٰذا نور عین وجود ہے اَللہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالاَرضِ (۲۴، ۳۵) تمام صُوَرِ علمیہ کو ان کے لوازمِ ذاتیہ یا احکام و آثار کے ساتھ مرتبۂ غیبِ علمی سے مرتبۂ شہادت

[1] جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔

Marfat.com

عینی میں ظاہر کرنا خاصۂ وجود ہی جو اللہ کے اسم سے موسوم ہی لہٰذا ارشاد ہوا قُلْ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہ (۴:۷۸) اسی سے اس عقیدہ کا راز معلوم ہوتا ہی کہ کل خیر و شر من اللہ تعالیٰ:

شر کی توجیہ میں ہل کے مسلک کا اتباع کرنے والے جن مشکلات کا ذکر کرتے ہیں اب ان کو پیشِ نظر رکھکر صوفیہ کے حل کا ایک مرتبہ پھر تعین کر لو: ہل کا خیال ہی کہ خدا کو خیرِ مطلق (قدوس) و قادرِ مطلق مان کر شر کی توجیہ محال ہی۔ ہم نے دیکھا ہی کہ صوفیہ خدا کو خیرِ مطلق قرار دیتے ہیں کیونکہ وجود ہی اور اس لئے خیرِ محض، اور جب وجود کامل ہو تو صفات بھی کامل ہونگی لہٰذا قدرت و ارادہ و علم وغیرہ جملہ صفات کے لحاظ سے خدا کامل ہوگا، وہ قادرِ مطلق ہوگا، علیمِ مطلق ہوگا نیز مریدِ مطلق بھی۔ جب خدا ہمہ خیر اور ہمہ تواں ہو تو پھر وہ شر کا خالق کیسے مانا جاسکتا ہی، خیرِ مطلق سے شر کا صدور کیسے سمجھ میں آسکتا ہی؟ اوپر دیکھ چکے ہو کہ خیر و شر دونوں کا خالق حق تعالیٰ ہی: "واللہ خلق الجازر و جزورہ"[۱] بات یہ ہی کہ صوفیہ کے نزدیک تخلیق عدمِ مطلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا نہیں تخلیق ماہیات یا ذوات اشیاء کا خارج میں نور کے ذریعہ انکشاف ہی، اب ماہیات معلوماتِ حق ہونے کی وجہ سے ازلی اور غیر مجعول ہیں اگر یہ ازلی نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ کا علم بھی ازلی نہیں جب علم ازلی نہیں جو صفت ہی تو ذات بھی ازلی نہ ہوگی لیکن حق تعالیٰ کی ذات تو قدیم اور ازلی ہی، لہٰذا معلومات یا ماہیات بھی ازلی ہونگے۔ تم ماہیات کو ان کے لوازم ذاتیہ یا بلیات سے منفک نہیں کرسکتے، لہٰذا یہ بھی ازلی اور غیر مجعول ہونگے۔ اب یہ ماہیات اپنے لوازم ذاتیہ اور احکام و آثار کے ساتھ خود بخود ظاہر نہیں ہوسکتیں۔ ذاتِ حق ہی ان کے ظاہر کرنے کی علت ہی، اسی لئے ظہور کی نسبت ذاتِ مطلق ہی کی جانب راجع ہوتی ہی۔ وَاِلَی اللّٰہِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ (۲:۲۱۰)

تم سرِّ تخلیق سے بھی واقف ہو چکے ہو تخلیق ظہور ہی، تجلی ہی تمثل ہی، اس کے لئے صورت یا تعین ضروری ہی۔ اب صور یا تعینات میں وجودِ مطلق (حق تعالیٰ) کے بعض

---

[۱] اللہ ہی پیدا کرنے والا ہی بکری اور اونٹ اور ان کے ذبح کرنیوالے کا۔

Marfat.com

اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر چھوٹ جاتے ہیں۔ جن اعتبارات کا ظہور ہو رہا ہے، وہ صُوَر کی قابلیات کے مطابق ہو رہا ہے۔ جو اعتبارات وجودی چھوٹ رہے ہیں ان ہی سے شر سمجھ میں آرہا ہے۔ شر نام ہے عدم کا ع ہر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود! شر عدم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ذاتِ حق وجودِ محض وہستیِ مطلق ہے، لہٰذا شر کی نسبت ذاتِ حق کی جانب نہیں کی جاسکتی والشر لیس یعود الیک: شر مضاف بحق نہیں!

اگر تم تخلیق کے معنی یہ سمجھو کہ عدمِ محض سے کسی شئے کو پیدا کیا جاتا ہے، جیسا کہ مِلِ اور دوسرے حکمار کا خیال ہے، تو پھر خدا کو خالقِ شر نہیں مانا جاسکتا مگر تخلیق کے یہ معنی خلاف عقل ہیں اور خلافِ حق۔ عدمِ مطلق سے کوئی چیز پیدا نہیں کی جاسکتی۔ عدم محض پایا ہی نہیں جاتا، العدم لایوجد، تخلیق کے معنی سمجھ جانے کے بعد تم اب منطقی توافق کے ساتھ کہہ سکتے ہو کہ حق تعالےٰ خیرِ محض بھی ہیں اور قادرِ مطلق بھی۔ ذات کامل ہو تو صفات بھی ساری کامل ہونگی۔ ذات کو کامل مان کر قدرت کو محدود یا ناقص نہیں مانا جاسکتا۔ شر کا مرجع ہماری ذات ہے جو عدمِ اضافی ہے، عدمِ اضافی کو شر لازم ہے کیونکہ تعین امتیاز پر دلالت کرتا ہے، یہاں کوئی نہ کوئی اعتبار وجود چھوٹتا ہے جو عدم ہے اور یہی شر اللہ درہ من قال۔

شپرہ با حضرت خورشید گفت! چشم مرا کور چرا می کنی
گفت ترا طاقت دیدار نیست کور خودی شکوہ زما می کنی (آزاد بلگرامی)

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

من یدی ما قلت لم تخل بصیرتہ
ولیس یدار یہ الا من لہ بصر

باب ۶
جبر و قدر

مہایں: اے شریکِ مستیٔ خاصانِ بدر — میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر

(بالِ جبریل)

پیر: "بال بازاں را سوئے سلطاں برد — بال زاغاں را بہ گورستاں برد"

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

اگر ہم مجبور ہیں تو دینیات ہمیں سمجھائے کہ دوزخ ہمارا ٹھکانہ کیوں ہو، جرمیات ہمیں بتائے کہ چور کو سزا دینے کے کیا معنی اور تعلیمات تزکیۂ اخلاق و تصفیۂ قلب پر اتنی مصر کیوں ہے؟ اگر ہم آزاد ہیں تو پھر بقول اسپنوزا کیوں ہمیں اپنی زبان تک پر بھی اختیار نظر نہیں آتا؟ جذبات کا شر و شور مرد افگن کیوں ہوتا ہے اور عقل شہوات کی غلام کیوں رہی ہے؟ آتشِ انتقام سے مشتعل ہو کر بچہ بھی تو یہی سمجھتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر آزادانہ حملہ کر رہا ہے، مدہوش شرابی کو یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکل رہا ہے اس میں اس کے اختیار اور مرضی کو پورا دخل ہے، گو بعد میں پچھتاتا ہے کہ یہ بکواس اس کی زبان سے نہ نکلی ہوتی۔ "انسان اپنے کو آزاد و مختار اس لئے سمجھتا ہے کہ اس کو اپنے افعال کا تو شعور ہوتا ہے لیکن وہ ان اسباب و علل سے جاہل ہے جو ان افعال کا تعین کرتی ہے۔" (اسپنوزا)

Marfat.com

ہماری رائے میں اس قدیم مسئلہ کے حل میں عقل نظری ناکامیاب رہی ہے، یہ مسئلہ اب بھی لاینحل ہے، یہ مسئلہ نہیں گتھی ہے! عقل کے اس عجز ہی کو دیکھ کر پیغمبر اسلام (فداہ ابی وامی) نے فرمایا کہ "اذا ذکر القدر فامسکوا"[1] (جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم خاموش ہو جاؤ) یہ حکم ہوا عوام کو، عالم اور خبیر سے فرمایا گیا "لا تکلموا فی القدر فانہ سر اللہ فلا تفشوا اللہ سرہ"[2] (تقدیر میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کا افشا نہ کرو) اس دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے ان لوگوں پر اس اہم مسئلہ کو فاش کر دیا ہے جو اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں جن کی شان میں فرمایا گیا ہے "لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شھید"[3] اسلام کے سب سے بڑے صوفی فلسفی شیخ اکبر محیی الدین ابن عربیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ فسر القدر من اجل العلوم وما یفھمہ اللہ تعالیٰ الا لمن اختصہ اللہ بالمعرفۃ التامۃ"[4] (سرِ قدر بزرگ ترین علوم سے ہے اور اس سے حق تعالیٰ سوائے اس کے کسی کو آگاہ نہیں کرتے جس کو انہوں نے معرفتِ تامہ کے ساتھ مختص کر لیا ہے)۔

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

اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰہُ بِقَدَرٍ (۵۵ سورہ: آیتہ ۴۹) ہم نے ہر چیز بنائی ہم پہلے ٹھہرا کر۔

وَکُلُّ شَیْءٍ فَعَلُوْہُ فِی الزُّبُرِ (۵۲:) اور جو چیز انہوں نے کی، لکھی ہے ورقوں میں"

"شئ" میں "افعال" بھی داخل ہیں اور چونکہ حق تعالیٰ "خالق کل شئ" ہیں۔ لہٰذا یہ ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ وہ "افعال" کے بھی خالق ہیں۔ اگر افعال مخلوق نہ ہوتے ربا وجود

---

[1] طبرانی عن ابن مسعود کذا فی الجامع الصغیر للسیوطی ۱۲ [2] ابو نعیم فی الحلیہ کذا فی کنز العمال ۱۲۔
[3] جس کے پاس دل ہے اور کان لگایا اس حال میں کہ وہ خود حاضر ہو۔ [4] فصوص الحکم، شاہ مبارک علی ایڈیشن۔

Marfat.com

اس امر کے کہ ان پر "شئ" کا اطلاق ہوتا ہے، تو پھر حق تعالیٰ بعض اشیاء کے خالق ہوتے اور بعض کے نہ ہوتے اور ان کا یہ قول کہ وہ ہر شے کے خالق ہیں کذبِ محض ہوتا تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

اس حجتِ قیاسی کی بھی ہمیں کوئی ضرورت نظر نہیں آتی، قرآن میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ۝ (سورہ والصافات آیۃ ۹۴) اور اللہ نے پیدا کیا تمہیں اور جو تم کرتے ہو۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالےٰ ہمارے افعال کے خالق ہیں۔ یہ تھا ایجابی طرزِ بیان، ذرا سلبی طریقِ گفتگو پر بھی غور کیجئے۔

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

"اَمْ جَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوْا كَخَلْقِهٖ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ" (سورۃ الرعد آیت ۱۶)

کیا ٹھہرائے ہیں اُنھوں نے اللہ کے لئے شریک کہ اُنھوں نے کچھ پیدا کیا جیسے پیدا کیا اللہ نے، پھر مشتبہ ہوگئی پیدائش ان کی نظر میں، کہہ اللہ ہی پیدا کرنے والا ہر چیز کا اور وہی ہے اکیلا زبردست۔

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

اس کے افعال سب کائنات میں شامل ہیں، لہٰذا یہ سب ان کے مخلوق ہیں۔

جاوید نامہ میں اقبال اسی توحید فی الآثار و توحید فی الافعال کو بیان کر رہے ہیں۔

می شناسی طبع ادراک از کجا است؟ — حورے اندر پنگہ خاک از کجا است؟
طاقتِ فکر حکیماں از کجا است؟ — قوتِ ذکر کلیماں از کجا است؟
ایں دل وایں واردات از کیست؟ — ایں فنون و معجزات از کیست؟
گرمیٔ گرفتار داری؟ از تو نیست! — شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست!
ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است — فطرت از پروردگار فطرت است!

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا اس کی تائید کلام نبوی سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "یا رسول اللہ ارایت ما نعمل فیہ علی امر قد فرغ منہ او امر نبتدأ؟ فقال علی امر قد فرغ منہ۔ فقال عمر افلا نتکل وندع العمل۔ فقال اعملوا فکل میسر لما خلق لہ[1]" یعنی جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں۔ اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کام پہلے ہی ختم ہو چکا ہے یا ہمیں نے اس کو شروع کیا ہے؟ فرمایا پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا تو کیا پھر ہمیں توکل نہیں کرنا چاہئے اور ترکِ عمل نہ کرنا چاہئے" یعنی جب پہلے ہی سے ساری چیزیں مقرر و معین ہو چکی ہیں تو پھر ہماری کوشش و عمل سے کیا فائدہ؟ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "کام کیے جاؤ، ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے" حضرت عمرؓ نے کہا "الآن طاب العمل" اور اپنے کام پر لگ گئے۔ تقدیر کے بہانہ سے عمل ترک نہیں کیا جا سکتا۔ ادائے فرض میں اب ایک لذت پیدا ہو جاتی ہے، کوشش کو تشویش و فکر سے نجات مل جاتی ہے ہم جان لیتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا جس کے لئے وہ پیدا ہوا ہے۔

ایک اور دفعہ رسول اللہ سے پوچھا گیا کہ ارایت رقی نسترقیہا ودوا نتداوی بہ ھل یرد من قدر اللہ تعالیٰ، فقال انہ من قدر اللہ[2] یعنی جو افسوں ہم کرتے ہیں

[1] رواہ الشیخان ۱۲ [2] رواہ احمد والترمذی وابن ماجہ کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

Marfat.com

اور جودوائیں کہ استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے" آپ کا یہ ارشاد تو اور بھی زیادہ صاف اور واضح ہے کہ لا یؤمن احد کم حتی یؤمن بالقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالےٰ" یعنی کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس امر پر ایمان نہ لائے کہ خیر و شر کی تخلیق من اللہ ہے۔

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

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

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

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا ۔ اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش
لَہَا مَا کَسَبَتْ وَعَلَیْہَا مَا ۔ ہے جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پڑتا ہے

Marfat.com

اکْتَسَبَتْ : (البقرہ آیت ۲۸۶) جو اس نے کیا۔

یہاں افعال کی ذمہ داری کا بار انسان پر رکھا گیا ہے۔ وہ اپنے خیر کا کاسب ہے اور شر کو بھگتتا ہے. ظاہر ہے کہ فعلِ اخلاقی کا صحیح معنی میں اس وقت تک ارتکاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ فاعل اپنے فعل کا ذمہ دار نہ ہو۔ اگر ایک شخص سو رہا ہے یا اس کو دارو بیہوشی دی گئی ہے، یا وہ پاگل ہے، یا طفل شیر خوار تو وہ اخلاقیاتی معنی کے لحاظ سے فاعل قرار ہی نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس کا فعل اختیار اور عقلی ارادہ پر مبنی نہیں، اور جب قرآن میں یہ کہا جاتا ہے کہ

"اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِکُمْ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا۔ اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لئے کی، اور برائی کی تو اُس کا وبال بھی تم ہی پر ہے۔

تو انسان کو اس کے اختیار اور ارادہ کی بنا پر ذمہ دار قرار دیا جا رہا ہے۔ اسی مفہوم کو امام حسنؓ ظاہر فرما رہے ہیں "انّ اللہ تعالیٰ لایطاع باکراہ ولا یعصی بغلبۃ ولم یھمل العباد من المملکۃ" اللہ تعالیٰ کی اطاعت بجبر و اکراہ نہیں ہو رہی ہے اور نہ اس کی نافرمانی کسی قوتِ قاہرہ کی وجہ سے عمل میں آ رہی ہے اور اس نے اپنے بندوں کو اپنے ملک میں بیکار نہیں چھوڑ دیا ہے "لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ" قرآن کا دستور ہے. فعل کے ارتکاب میں جبر ہو تو وہ اخلاقی فعل کیسے کہلایا جا سکتا ہے؟ سہل بن عبداللہ کا ارشاد ہے کہ "ان اللہ لا یقوی الابرار بالجبر وانما قوّیھم بالیقین" یعنی حق تعالےٰ نے نیکوں کو اطاعت کی قوت جبراً عطا نہیں کی ہے بلکہ انہیں یقین کے ذریعے قوت دی ہے۔" اس خصوص میں اکابر صوفیہ میں سے کسی کا یہ قول بمنزلۂ قانون قرار دیا جا سکتا ہے:-

من لم یومن بالقدر فقد کفر، ومن احال المعاصی علی اللہ فقد فجر جو قدر پر ایمان نہ لائے وہ کافر ہے، اور جو معاصی کو خدا کے حوالے کرتا ہے وہ فاجر ہے"

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

اور جب بھی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے نافرمانی وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ لہٰذا انسان کو انتخاب اور آزادی حاصل ہے جس کو وہ گناہوں کے ارتکاب کے وقت استعمال کرتا ہے۔

انسان کے اس اختیار کو حریت کو جبر سے آزادی کو اقبال بڑے جوش سے پیش کرتے ہیں ؎

بپائے خود مزن زنجیر تقدیر — نہ ایں گنبد گردوں رہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب — کہ چوں پا وا کنی جولا نگہے ہست

جاوید نامہ میں ایک نئے انداز سے کہتے ہیں ؎

ارضیاں نقد خودی در باختند — نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمز باریکش بہ حرفے مضمر است — تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو، نذر ہوا سازد ترا — سنگ شو، بر شیشہ انداز د ترا
شبنمی؟ افتندگی تقدیر تست — قلزمی؟ پایندگی تقدیر تست

اب ہمارے سامنے 'اثبات' (Thesis) اور نفی (Anti thesis) دونوں صاف طور پر پیش کر دیے گئے ہیں: انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، حق تعالے انسان کے خالق ہیں اور اس کے افعال کے بھی خالق ہیں خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ "بیان" انسان اپنے اختیار و انتخاب میں آزاد ہے، اسی لئے اپنے افعال کا ذمہ دار ہے، اور اس لئے سزا و جزا کا مستحق ہے "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ" نیز "اَفَرَاَیْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ" (نقیض بیان)

اس تضاد کو رفع کرنے کے لئے ہم آپ کو کچھ دیر کے واسطے تجرید فکری کی دعوت دیتے ہیں۔ تفکر بقول ہیگل کے کمزور دماغ کے لئے اسی قدر مشکل ہے جسقدر کہ کمزور پشت کے بار گراں کا اٹھانا۔ دونوں مجبور ہیں اور اس لئے معذور۔ نہ ایک سے فکر ہو سکتی اور نہ دوسرے سے بوجھ اٹھ سکتا ہے۔ یہاں ہمارا خطاب اہلِ فکر سے ہے۔ ان چند قضایا پر غور کیجئے؛ ہمارا یہ تو یقین ہے کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور عالِم مطلق بھی ہیں۔ اب عالِم کے لئے 'علم' اور 'معلوم' کی ضرورت ہے۔ حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات میں ابتدا ہی سے صاف

Marfat.com

طور پر تمیز کی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے ہی افکار و تصورات کے عالم ہیں، یہی ان کے علم کے معلوم ہیں، معروض ہیں۔ علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے جیسے قدرت بغیر مقدورات کے، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے عالم ہیں اور علم بغیر معلومات کے ناممکن لہٰذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں۔ یعنی معلومات "غیر مجعول" یا غیر مخلوق ہیں۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اس کا ان کی ذات سے انفکاک ناممکن ہے، ورنہ حق تعالیٰ کو جہل لازم آئیگا۔ تعالیٰ اللہ عن ذٰلک۔ چونکہ حق تعالیٰ غیر مخلوق و ازلی ہیں ان کا علم بھی غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح چونکہ انکا علم کامل ہے لہٰذا ان کے معلومات بھی کامل ہونگے۔

اب حق تعالیٰ کے معلومات کو فلاسفہ "ماہیات اشیاء" کہتے ہیں اور صوفیہ "اعیانِ ثابتہ" (یا صُوَرِ علمیہ" یا معلوماتِ حق" یا "حقائق الممکنات" یا "ازلِ ممکن") یہ جیسا کہ کہا گیا، اولاً غیر مجعول ہیں اور ثانیاً کامل اور عدیم التغیر۔ ظاہر ہے کہ ہر "عین" کی اپنی خصوصیت ہوگی جس کو اسکی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں "عین" کی "قابلیت" یا "اقتضاء" یا قرآنی اصطلاح میں "شاکلہ" کہا جاتا ہے (قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ)

یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ اعیان چونکہ غیر مجعول و غیر متغیر ہیں لہٰذا ان کے اقتضاءات یا قابلیات و شاکلات بھی غیر مخلوق اور عدیم التغیر ہیں ؎

قابلیت بہ جعلِ جاعل نیست فعلِ فاعل خلافِ قابل نیست

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

Marfat.com

اب تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے۔ تخلیق ارادہ کا عمل ہے۔ حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کا تابع ہوتا ہے۔ ان کا ہر فعل تحت حکمت ہوتا ہے اور اس کے لئے فعل کو علم کا تابع ہونا ضروری ہے۔ تخلیق نام ہے حق تعالیٰ کے معلومات یا اعیان کے خارج میں انکشاف کا۔ جو چیز خارج میں منکشف ہو رہی ہے وہ بحیثیت تصور یا معلوم، علم الٰہی میں ازل سے موجود ہے۔ ان ہی معلومات یا تصورات یا اعیان کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے تو ان کا نام اشیاء ہوتا ہے، اشیاء داخلاً معلوم ہیں، خارجاً مخلوق ہیں۔ اپنی انفرادیت اور تعین و تشخص کے لحاظ سے غیر ذاتِ حق ہیں، ذاتِ حق تمام تعینات و تشخصات سے منزہ ہے۔ لیس کمثلہ شیءٌ وھو السمیع البصیر!

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

ہی کا فعل ہے: "خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ"

اوپر جو کچھ کہا گیا اس کو ایک جملہ میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہی سِرِّ قدر ہے:

"لا یمکن بعین ان یظھر فی الوجود ذاتاً وصفۃً وفعلاً إلّا بقدر خصوصیتہ واھلیتہ واستعدادہ الذاتی" (شیخ اکبرؒ)

یہاں جبر و قدر دونوں میں تلفیق ہو رہی ہے۔ اعیانِ ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں (اور حق تعالیٰ ان کے عالم ہیں) اپنی خصوصیات و قابلیات و استعدادات کے موافق ظاہر ہو رہے ہیں، یہی اختیار اور آزادی کا پہلو لیکن ان کا ظہور حق تعالیٰ سے ہو رہا ہے، یہ ہی جبر کا پہلو!

دیکھو "حرکت ایک ہی اور نسبت دو"

ایک نسبت حق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ تخلیق ہے۔ جملہ افعال کی تخلیق حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ فاعلِ حقیقی وہی ہیں۔ ذاتِ خلق میں نہ حرکت ہے نہ قوت لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللہِ تخلیقِ افعال میں انسان مجبور ہے۔ "ہمہ از وست"

دوسری نسبت خلق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ "کسب" ہے۔ یعنی افعال کی تخلیق "عینِ ثابتہ" یا ماہیت شئے کے بالکل مطابق ہو رہی ہے، بالفاظِ دیگر جو کچھ عین میں ہے یہ فعلیت خالق وہی ظاہر ہو رہا ہے، یا یوں کہو ہر شئے کی فطرت کے مطابق ظہور ہو رہا ہے جب تمام وقوعات میری اقتضاء کے موافق ہو رہے ہیں اور کوئی شئے میری فطرت کے خلاف مجھ پر عائد نہیں کی جا رہی ہے تو پھر میں صحیح معنی میں آزاد ہوں۔ اسی لئے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ "ما یحکم علینا اِلّا بنا بل نحن نحکم علینا بنا"۔ جو کچھ ہم پر حکم لگایا جا رہا ہے وہ ہماری ہی فطرت کے مطابق ہے، بلکہ خود ہم اپنی ہی اقتضاء کے مطابق حکم لگا رہے ہیں۔ یہ ٹھیک قرآنِ کریم کے ارشاد کے مطابق ہے: "اٰتٰکُمْ مِّنْ کُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْہُ" (پ ۱۳ ع ۱۶) یعنی "وہ سب کچھ تم کو دیا ہے جس کو تمہارے عین نے لسانِ استعداد سے مانگا، دوسری جگہ اور زیادہ صاف طور پر بیان کیا گیا ہے: اَنُلْزِمُکُمُوْھَا

نصیبہم غیر منقوص[1] "فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ"[2] ہم ان کا حصہ پوری طرح بغیر کسی نقصان کے دیتے ہیں۔ صاحب گلشن راز حق تعالیٰ کی زبانی کہلواتے ہیں ؎

ہر چہ از زین و شین شما است — بر سر مقتضائے عین شما است
ہر چہ عین شما تقاضا کرد — جودِ فیض من آں ہویدا کرد

ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات و قابلیاتِ ذاتیہ درج ہیں حق تعالیٰ کی تخلیق اس کے عین مطابق ہو رہی ہے۔ جامیؒ سامی نے اس کو بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے:۔

اے عین تو نسخۂ کتاب اول — مشروع در آں صحیفۂ اسرار ازل
احکام قضا چو بود در وے بدرج — حق کرد باحکام کتابِ تو عمل

اسی مفہوم کو اور زیادہ اصطلاحی زبان میں ادا کرو تو بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے اور تمام مسئلہ کی تلخیص حاصل ہو جاتی ہے: اعیان یا ماہیات در اصل معلوماتِ حق ہیں اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کا تابع ہوگا، للہ درہ من قال ؎

حق عالم و اعیانِ خلائق معلوم — معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کند با تو عمل — گر تو بمثل معذبی در مرحوم (جامیؒ)

اس طرح حکمِ قدر عینِ ثابتہ کی طرف ہی رجوع ہوتا ہے یعنی تخلیقِ حق تابع اقتضاآت عین ثابتہ ہے، اسی لئے کہا گیا ہے "القدر انت" "والحکم لک" اب اس راز کے معلوم ہو جانے کے بعد ہمیں ایک سکون حاصل ہو جاتا ہے اور غیر کے تعلق سے ہم کٹ جاتے ہیں، خیر و شر کا مبدء اپنی ہی ذات کو قرار دیتے ہیں، "از ماست کہ بر ماست" کے معنی ہم پر کھل جاتے ہیں، نہ ظلم کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں (کیونکہ "ظلم باشد ز فعل او مسلوب" "اِنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ"[3] نہ ابنائے زمانہ ہی کو ملعون و مطعون قرار دیتے ہیں اور نہ ماحول ہی کو بدنام کرتے ہیں، بلکہ ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیتے

[1] پ ۱۲ ع ۱۰۔ [2] پ ۸ ع ۶۔ [3] بیشک اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظلم کرنے والے نہیں ہیں۔

Marfat.com

ہیں اور اپنے ہی نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں "یداک کسبتا وفوک نفخ"۔ (تیرے ہی دونوں ہاتھوں نے کمایا ہے اور تیرے ہی منہ نے پھونکا ہے" سچ ہے:۔

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ (پ ۲۵ ع ۵) — تم پر جو مصیبت بھی پڑے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی ہوئی ہے۔

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

As the Quran says:—

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

یعنی جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے "خلق کل شیءٍ وقدرہ تقدیراً"، تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں جو خارج سے شے پر جبر عمل کر رہی ہو۔ بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہے اس کے وہ قابل تحقق امکانات ہیں جو اسکی فطرت میں مضمر ہیں جو بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں۔"

اسی ایک عبارت پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اقبال شے کی قابلیات اور اقتضاآت کو یا ان کے الفاظ میں "قابل تحقق امکانات" ہی کو اس کا "اختیار" قرار دے رہے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اقتضاآت غیر مجعول و غیر مخلوق ہیں اور چونکہ ان ہی اقتضاآت کا خارج میں (بہ فعلیت خالق) ظہور ہو رہا ہے لہٰذا ذات شے پر کوئی جبر واقع نہیں ہو رہا ہے۔ اور اس معنی میں "وہ آپ ہی تقدیر الٰہی" شیخ اکبر نے اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا تھا کہ "ان الحق لا یعطیہ الا ما اعطاہ عینہ" حق تعالیٰ شے کو وہی عطا فرماتے ہیں جو اُس کے عین (یعنی معلوم) کا تقاضا ہے، اقبال اسی چیز کو دوسرے رنگ میں پیش کر رہے ہیں:۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے!
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

انسان اس معنی میں مجبور نہیں کہ اُس کی "قابلیات" بھی تخلیق الٰہی قرار دے دی جائیں۔ انسان کی فطرت یا ماہیت یا بالفاظ دیگر اس کا "عین" (معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے) غیر مخلوق ہے۔ اور اسی لیے اس کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اپنے الفاظ میں شاید اقبال اسی مفہوم کو ادا کر رہے ہیں:۔

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں!
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

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

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

۵۷ اقبال۔ بال جبریل

"ہمہ از وست" کے معنی میں لیا ہے اور تخلیق کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی ہے تو تمہیں اس تضاد کی تلفیق سمجھ میں آنے لگتی ہے جس کو ہم نے دو جملوں میں ادا کیا ہے "الخلق من الحق والکسب من الخلق"۔ یہی معنی ہیں اس مشہور قول کے جو امام جعفر الصادق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے: "لاجبر ولا قدر بل الامر بین الامرین"۔ یہاں نہ جبر ہے اور نہ قدر بلکہ معاملہ دونوں کے درمیان میں ہے۔

بشنو سخن مشکل و سرِ معلق — ہر فعل و صفت کہ باشد با عیان ملحق
از یک جہت آں جملہ مضاف است بما! — از وجہ دیگر جملہ مضاف است بحق (جامی)

اگر آپ نے "سرِ قدر" کو سمجھ لیا ہے تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آ جائیگا کہ کیوں "کاملین" جبر کے معنی "تخلیق من اللہ" لے کر ایک قسم کی قوت و طمانیت محسوس کرتے ہیں اور کیوں جاہل جبر کو سلبِ آزادی سمجھ کر ضیق میں گرفتار ہو کر اباحت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ قاضی محمود بحری کے انہی نفیس اشعار میں سے ایک شعر اقبال اپنے مکالمہ میں "پیر" کی زبانی کہلواتے ہیں۔

جبر باشد پر و بالِ کاملاں! — جبر ہم زندان و بندِ جاہلاں!
بالِ بازاں را سوئے سلطاں برو — بالِ زاغاں را بگورستاں برو

باب ۷

یافت و شہود

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ لَذَّۃَ النَّظَرِ اِلٰی وَجْھِکَ وَالشَّوْقِ اِلٰی لِقَآئِکَ فِیْ غَیْرِ ضَرَّآءَ مُضِرَّۃٍ وَّلَا فِتْنَۃٍ مُّضِلَّۃٍ

قُرب و معیت کی تعلیم کی توضیح اوپر کے صفحات میں مختلف پہلوؤں میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ اس تعلیم پر عمل یا مجاہدہ ضروری ہے، مجاہدہ ہی سے ہدایت کے راستے کھلتے ہیں وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا، عمل و مجاہدہ ہی سے درجات کی بلندی نصیب ہوتی ہے لِکُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا اور مجاہدہ ہی سے اس "نعیم لاینفد" اس "برد العیش فی الدنیا و الآخرۃ" اور اس خنکی چشم (قرۃ عین) کا حصول ممکن ہوتا ہے جس کے حصول کی تعلیم حضور صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ہمیں فرمائی ہے۔

مجاہدہ کی اہمیت کا اندازہ حضرت ابراہیم ادہم قدس سرہٗ کے اس جواب سے بخوبی ہو سکتا ہے جو آپ نے حضرت امام ابو یوسفؒ کو دیا تھا۔ حضرت امام نے فرمایا کہ درویشی کے لئے علوم کا سیکھنا ضروری ہے، حضرت ادہم نے کہا کہ ہاں، میں نے ایک حدیث سنی ہے کہ حُبُّ الدُّنیا رأس کلّ خطیئۃٍ اس حدیث پر عمل کر لوں تو اور علوم سیکھوں!

اوپر کے صفحات میں تم نے دیکھا کہ کتاب و سنت کو معیارِ حق قرار دے کر بلا تاویل و توجیہ، بلا اشارت النص و اقتضاء النص، صراحت النص و دلالت النص یہ ثابت ہے کہ

حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بجد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر صفتِ نور کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں، اس لئے معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتباراتِ الٰہیہ خلق سے ان کی قابلیات و اقتضاءات کے موافق وابستہ ہوگئے۔

ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَھُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ"

اس علمِ عظیم کے حصول کے بعد تمہارا مجاہدہ صرف یہ ہوگا کہ جس طرح اس سِرِّ مکنون کی معلومیت تمہارے دیدۂ بصیرت پر منبسط ہوگئی ہے اسی طرح اس کی ملحوظیت بھی تمہاری نظرِ بصر میں منبسط ہوجائے، بالفاظِ دیگر حق کی یافت و شہود قائم ہوجائے، تم ہر لحظہ ان کو "دیکھتے" (باعتبار ہو الظاہر) اور "پاتے رہو" (باعتبار ہو الباطن) تمہارا "ذہول" یا غفلت عن الحق، رفع ہوکر دوامِ حضور و آگاہی کی دولت تمہیں نصیب ہوجائے، اور اس کی برکت سے ہو الباطن کے آثار نمودار ہوجائیں۔ اَللّٰھُمَّ تَمِّمْ عَلَیَّ نِعْمَتَکَ وَارْزُقْنَا وَصُوْلَ التَّامِ۔

جامی سامیؒ نے اس مقصود کو پیش نظر رکھکر فرمایا تھا ؎

اے دل طلبِ کمال در مدرسہ چند   تکمیلِ اصول و حکمت و ہندسہ چند
ہر فکر کہ جز ذکرِ خدا وسوسہ است   شرمے ز خدا بدار ایں وسوسہ چند

اور عارف رومی نے فرمایا تھا ؎

کیست زو بہتر بگو اے ہیچ کس   تابداں دل شاد باشی یک نفس
من نہ شادی خواہم و نے خسروی!   انچہ می خواہم من از تو ہم توی!

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

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

(۱) ذواتِ خلق کی غیریت قرآن سے ثابت ہے۔ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق، داخلاً معلوم غیر ذاتِ حق ہیں لہذا ذاتِ خلق کو ذاتِ حق قرار دینا الحادِ محض ہے۔ خلق حق نہیں اور حق

خلق نہیں" سبحان اللہ وما انا من المشرکین"

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

اس علم قرب کو تم دوسرے الفاظ میں (یعنی صوفیۂ کرام کی اصطلاحات میں) اس طرح ظاہر کر سکتے ہو:۔

(۱) نظر ھو الظاھر:۔ یعنی حق تعالیٰ ہی بصورِ معلومات ظاہر ہیں انت الظاھر فلیس فوقک شئ۔ معلومات یا اعیان وجودِ مطلق حق و اسمار و صفات مطلقۂ حق کے آئینے ہیں اور ان میں حق تعالےٰ ہی ظاہر ہیں، یعنی وجودِ حق ہی مرایائے اعیان میں متعین اور ان کے احکام و آثار سے متعدد و متکثر ہو رہا ہے۔ ھو الظاھر کی نظر میں ذاتِ مطلق کے سوا کوئی شئ خارج میں مشہود نہیں کیونکہ وجودِ حق ہی ہر صورتِ شئ سے ظاہر ہے اَلحَقُّ مَحسُوسٌ وَالخَلقُ مَعقُولٌ اسی صداقت کا اظہار ہے۔ مراقبۂ ھو الظاھر ہی کے نتیجہ کے طور پر کہا گیا ہے مَا رَأیتُ شَیئًا اِلَّا رَأیتُ اللّٰہَ قَبلَہٗ۔ صوفیہ اس نظر والے کو ذو العین کہتے ہیں ؎

روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست　　گر او نہاں بود جہاں خود عیاں کجاست

(۲) نظر ھو الباطن:۔ یعنی وجودِ مطلق حق آئینہ ہے اور اعیان کی نمائندگی کر رہا ہے لہذا نظر اعیان پر پڑتی ہے اور وجود باطن ہے یعنی من ورائے حجاب اعیان ظاہر و متجلی ہیں

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

یار یست مرا ورائے پردہ — حسن رخ او بسزائے پردہ
عالم ہمہ پردہ مصور — اشیا ہمہ نقشہائے پردہ
این پردہ مرا ز تو جدا کرد — اینست خود اقتضائے پردہ

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

گویدکہ میان ما جدائی — ہرگز نکند غطائے پردہ

اس مردِ کامل کی نظر میں 'نمود کثرت خلق' 'وحدتِ حق' کے شہود کی مانع نہیں اور شہود حق، نمود کثرت خلق کا مزاحم نہیں ہوتا بلکہ وہ کثرت کا وحدت میں اور وحدت کا کثرت میں مشاہدہ کرتا ہے، اس کو مرتبہ 'جمع الجمع' کہا جاتا ہے اور معیتِ حق با خلق اس مرتبہ میں متحقق ہوتی ہے۔ صوفیہ اس نظر والے کو 'ذوالعین و ذوالعقل' کہتے ہیں :-

از صفائے مے و لطائف جام — درہم آمیخت رنگ جام مدام
ہمہ جام ست و نیست گوئی مے — یا مدام ست نیست گوئی جام

ایسے ہی مردِ کامل کا یہ قول ہے :-

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

جامی سامی نے تینوں نظروں کا اس رباعی میں ذکر کردیا ہے ؎

ذوالعینی اگر نورِ حقت مشہود است — ذوالعقلی اگر شہودِ حق مفقود است
ذوالعینی و ذوالعقلی شہودِ حق و خلق — بایک دگر از ہر دو ترا موجود است

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

ان کے علیحدہ علیحدہ نام دیے ہیں اور اختصار کے ساتھ ہر ایک کا مفہوم متعین کیا ہے۔[5]

(۱) مراقبۂ خلق:- اس مراقبۂ نظری کے لئے ہر شئے کی صورت (یعنی اس کے تعین وتقید وتحیز کو) دیکھئے اور یقینِ کامل کے ساتھ یہ سمجھئے کہ یہ تمام اشیاء معلومات حق یا اعیانِ ثابتہ کے اظلال ہیں جو آئینۂ وجودِ حق میں منعکس اور کمالاتِ الٰہیہ یعنی حیات و علم وقدرت وارادہ وسمع وبصر وکلام وغیرہ سے متصف و متجلّی ہو کر ظاہر ہوئے ہیں۔ یا مختصر الفاظ میں یقین کرے کہ ہر شئے کو وجودِ حق موجود ہے۔ اس مراقبہ کی مداومت سے حضرت مخدومؒ فرماتے ہیں کہ بہت جلد "اعیانِ ثابتہ"، کا انکشاف ہو جاتا ہے جو تمام خلائق کی حقیقت ہیں اور عرش وکرسی، لوح وقلم، فرشتے، عالمِ ارواح وعالمِ مثال کا معائنہ ہونے لگتا ہے۔ اس ہی کو "کشف کونی" کہتے ہیں۔

(۲) مراقبۂ حق: اس مراقبۂ نظری کے لئے" ہر زمان وہر مکان میں جس شئے کا ادراک حواسِ ظاہر یا حواسِ باطن سے کرے بہ یقینِ کامل یہ جانے کہ اشیاء کا یہ وجود عین وجودِ حق ہے جو بمقتضائے اسماء جلال وجمال آئینۂ اعیانِ ثابتہ میں یعنی ان کی شکل وصورت میں ظاہر ہوا ہے" بالفاظِ دیگر "حق تعالیٰ ہی بحالہ وباوصافہ وبحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل وتغیر صفتِ نور کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں" یا بالفاظ مختصر یہ تمام حق ہی حق ہے جو ان صُوَر واَشکال میں ظاہر ہے؛ انت الظاھر فلیس فوقک الشیء[6]

نیرنگیوں سے یار کے حیراں نہ ہو جیو ہر رنگ میں اسی کو نمودار دیکھنا!

آفاق میں حق تعالیٰ کی ہویت وانیت کا اس طرح مشاہدہ کرتے ہوئے انفس

---

۵ دیکھو ان کی بے نظیر کتاب میزان التوحید۔ ص ۱۴۶ وغیرہ۔

۶ اس مراقبہ کی مداومت سے ہستی حق جو الطف ہے اور غایت لطافت کی وجہ سے اس پر پہلی نظر نہیں پڑتی ملحوظ ہوگی اور اسی کو کشفِ الٰہی کہتے ہیں۔ ایضاً (مخدوم ساویؒ)

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

میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

اس مراقبہ کی مداومت و مواظبت سے اگر حق تعالےٰ چاہیں تو ایک خود فراموشی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اب ناظر و منظور ایک ہو جاتے ہیں، حجاب اُٹھ جاتا ہے، وصالِ حق حاصل ہو جاتا ہے اسی کو غلبہ ہوالباطن یا "فنار الفنار" کہتے ہیں، یہی معنی ہیں "الفقر اذا تم ہواللہ این است" کے

خود ہمو شاہد و ہمو مشہود غیر او نیست در جہاں موجود

یہ محویت ہے "استردادِ امانت" ہے، اب "عبد" "اللہ" نہیں ہو جاتا، عبد اب رہتا ہی نہیں اللہ ہی اللہ رہتا ہے ؎

ماند آں اللہ باقی جملہ رفت

اللہ، لیس فی الوجود غیر اللہ

غرض ایک دقیقہ عارف تام المعرفت، جو مرشد کامل ہے، تمہیں اپنی زبانِ فیض ترجمان سے سکھلاتا ہے کہ "حق سبحانہ تعالیٰ بحالہ جیسے کے ویسے رہ کر صُورِ معلومات سے ظاہر ہوئے ہیں" اور تم اس پر حق تعالیٰ کی توفیق سے پوری طرح یقین کرتے ہو اور اس کو اس کی ہدایت کے مطابق ہر وقت ملحوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہو۔ اس کوشش میں ابتداءً تم کامیاب نہیں ہوتے، تمہارا زیادہ وقت ذہول اور غفلت میں گزرتا ہے اور کبھی کبھی یاد یا ملحوظیت بھی ہو جاتی ہے۔ یہ ابتدائی درجہ ہے، اس کو صوفیۂ کرام "یاد کرد" کا نام دیتے ہیں۔

مگر تمہارا مجاہدہ جاری رہتا ہے اور تم ہمت و استقلال سے کام لے کر مراقبۂ نظری میں لگے رہتے ہو، عارف روم کے یہ نورانی الفاظ جو حق تعالےٰ کے ایک علیم التعبیر

قانون کو ظاہر کر رہے ہیں، تمہاری ہمت میں ضعف پیدا نہیں ہونے دیتے:

اندریں رہ می تراش و می خراش | تا دمِ آخر دمے فارغ مباش!
تا دمِ آخر دمے آخر بود | کہ عنایت با تو صاحب سر بود
دوست دارد دوست ایں آشفتگی | کوشش بیہودہ بہ از خفتگی!
کارکے کن تو و کاہل مباش | اندک اندک خاک چہ را می تراش
چوں زچاہے می کنی ہر روز خاک | عاقبت اندر رسی در آبِ پاک
چوں نشینی بر سرِ کوئے کسے | عاقبت بینی تو ہم روئے کسے!

تمہارے خلوص و انابت کی برکت سے تمہاری غفلت رفتہ رفتہ رفع ہو جاتی ہے اور یاد غالب آتی جاتی ہے، ملحوظیت موکد ہوتی جاتی ہے اور جس طرح معلومیت دل پر منبسط ہو گئی تھی ملحوظیت بھی نظر پر منبسط ہوتی جاتی ہے اور جب یہ مراقبہ کمال درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو پھر غفلت ایک لحظہ کے لئے بھی نہیں ہوتی اور ہر وقت تم یافت و شہود میں غرق رہتے ہو۔ اس مرتبہ کو صوفیہ "یادداشت" کہتے ہیں اور اسی مراقبہ کی برکت سے تم پر انشاءاللہ تعالیٰ آثار "ہوالباطن" بھی مکشوف ہو جاتے ہیں جو "لی مع اللہ" سے مختص ہیں۔ اللّٰھم

ارزقنا ھٰذا المقام بفضلک و کرمک و تصدق حبیبک محمد المصطفیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام!

خوب سمجھ لو کہ ھوالظاھر کے معنی کا کشف تو قال شیخ کامل سے ہو سکتا ہے، دیدۂ ظاہر بصر پر منکشف ہو جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی اشیاء کی صورت میں ظاہر و متجلّی ہیں لیکن دیدۂ باطن بصیرت پر انکشاف ھُوالباطن مراقبۂ ھوالظاہر (مراقبۂ نظری) پر منحصر ہے۔ ایک کا حصول "گفتار" سے ہوتا ہے تو دوسرے کا "کردار" سے ایک کی تفسیر علم سے ہوتی ہے تو دوسرے کی تحصیلِ عمل سے، ایک کی دریافت "سمع" پر ہے تو دوسرے کی کردار سے، ایک کی تفسیر علم سے ہوتی ہے تو دوسرے کی تحصیلِ عمل سے، ایک کی دریافت "سمع" پر ہے تو دوسرے کی یافت "نظر" پر، ایک کا کشف "چشمِ سر" سے ہوتا ہے

Marfat.com

تو دوسرے کا شہود 'چشم دل' سے، ایک کی تکرار 'قال' سے کی جاتی ہے، دوسرے کی اقرار 'حال' سے، جو شخص محض قال سے اس حال کا دعوی کرے وہ دعوئ محال و باطل کر رہا ہے۔ لہٰذا جس خوش نصیب کو ھوالظاھر کا علم حاصل ہوگیا ہے اس کو چاہئے کہ صرف اس علم پر اکتفا نہ کرے بلکہ ھوالباطن کی تحصیل میں لگ جائے کیونکہ بے عمل ھوالباطن کا حصول ناممکن ہے اور یہ عمل صرف اتنا ہے کہ اپنے انفس میں مدرک حق تعالیٰ کو پائے (یافت) اور آفاق میں موجود حق تعالیٰ کو دیکھے (شہود) اس مراقبہ کی برکت سے ان شاءاللہ چشم بصر کی طرح چشم بصیرت بھی منجلی ہوجائیگی اور اب وہ ہر صورت میں حسن و جمالِ حقیقی ہی کا نظارہ کریگا اور ہر نظر میں لذت پائیگا! عمل کی اس اہمیت کا خیال رکھ کر جامیؒ نے فرمایا تھا ؎

خواہی کہ شوی داخل اربابِ نظر | از قال بحال بایدت کرد گذر
از گفتنِ توحیدِ مُوحّد نشوی | شیریں نشود دہاں بنامِ شکر

کسی اور جگہ زیادہ واضح طور پر کہا ہے ؎

توحید حق اے خلاصہ مخترعات | یا شاربہ سخن یافتن از ممتنعات
رو نفی وجود کن کہ در خود یابی! | چیزے کہ نیابی از فصوص و لمعات

ہمارے نزدیک قال کی اہمیت کچھ کم نہیں۔ قال صحیح ہی سے عرفان کا حصول ممکن ہے، قال صحیح ہی سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال، صفات و وجود اصالۃً ہمارے لئے نہیں۔ فقر کے امتیاز سے ہمیں "امانت" کا امتیاز حاصل ہوتا ہے، فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے سُبحان اللہ وما انا من المشرکین کا جو بصیرتِ محمدیہ ہے بروئے قرآن تحقق ہوجاتا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی چیزوں کو ہم اپنے لئے ثابت نہیں کرتے اور اس طرح شرک سے بچ جاتے ہیں اور اپنی چیزوں (ذاتیات، صفات عدمیہ و ناقصہ) کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے کہ ان کی تنزیہہ متاثر ہو

Marfat.com

اور کفر لازم آئے، حق تعالیٰ کی چیزوں کو حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت کرتے ہیں اور توحید اصلی کے قائل ہوتے ہیں۔ فقر وامانت کے نتیجے کے طور پر ہم کو خلافت و ولایت حاصل ہوتی ہے جب ہم امانات الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو "خلیفۃ اللہ" کہلاتے ہیں اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو "ولی اللہ" قال ہی کے ذریعہ ہمیں عبداللہ کی حقیقی شان کا علم حاصل ہوتا ہے! کیا اس علم کی اہمیت کچھ کم ہے؟ اور پھر اسی علم کی وجہ سے ہم جس وقت چاہیں حق تعالیٰ کا انفس و آفاق میں مشاہدہ کر سکتے ہیں!

اب مجاہدہ و عمل ہے اور وہ کیا ہے؟ اسی علم کا استحضار اور اس کے سوا کچھ نہیں یہ ریاضتِ شاقہ نہیں، چلّہ کشی نہیں، حقوقِ نفس کا ترک کرنا نہیں، بیوی بچوں کا چھوڑنا نہیں! یاد رکھو اس استحضار اور ملحوظیت کے لئے شکر، دعا، توکل، تفویض، صبر رضا نہایت ضروری ہیں۔ اگر مجاہدہ کی اساس ان پر رکھی جائے تو کوئی تعجب نہیں کہ حق تعالیٰ بطورِ اجتبا یافت و شہود کی نعمت سے سرفراز فرمائیں۔ طریقہ یہ ہونا چاہیئے کہ ہر روز تم

(۱) شکر کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ نے محض اپنے فضل و کرم سے میرے انفس کا جہل دور کیا اور ایمانِ کامل کی روشنی سے میرے قلب کو منور کیا۔ آپ ہی کے بتلانے سے مجھے یہ معلوم ہوگیا کہ آپ ہی ہر شئے کے ظاہر و باطن، اول و آخر اور آپ ہی کی یافت و شہود مقصود زندگی ہے۔

(۲) دعا کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ مجھے اپنے فضل و کرم سے، اپنے جود و احسان سے دوام حضور و آگاہی عطا کیجیئے، ذہول و غفلت کو مرتفع کیجیئے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ ادعونی استجب لکم میں بذل و افتقار معروضہ کرتا ہوں کہ مجھے ہر وقت اپنی یافت و شہود میں رکھئے اور ہو الباطن کا انکشاف کر دیجیئے!

(۳) توکل وتفویض: حق تعالیٰ ہیں نے اس مقصد کے حصول کے لئے آپ ہی کو اپنا وکیل کیا، اس کار بزرگ کو آپ ہی کو تفویض کیا، آپ کافی ہیں کفیٰ باللہ وکیلا۔

(۴) صبر: حق تعالیٰ اپنے مقصود کے حصول میں تاخیر کی وجہ سے مجھے جو الم محسوس ہوتا ہے، جو مضائقتِ قلبی ہوتی ہے اس پر میں صبر کرتا ہوں، یہ جانتے ہوئے کہ آپ علیم ہیں اور میرے حال پر رحیم، آپ قادر مطلق بھی ہیں اور یہ تاخیر کسی مصلحت پر مبنی ہے جو بحیثیت مجموعی میرے لئے "خیر" ہے۔ اس صبر کی وجہ سے بفحوائے ان اللہ مع الصابرین آپ کی معیت نقد دم ہے وہو المقصود!

(۵) رضا: حق تعالیٰ جس قدر ذہول مجھے رہتا ہے یہ مرتبہ علم میں میری صورت کے ساتھ وابستہ ہے، اسی کے مطابق آپ کی تجلّی ہو رہی ہے اس 'قضا' پر میں 'رضا' سے کام لیتا ہوں۔ اِنِّیْ اَسْلَمْتُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْن!

اِن اعتبارات کے ساتھ حق سبحانہ تعالےٰ میں آپ کی یافت وشہود کے لئے مجاھدہ کرتا ہوں اور یقین کامل رکھتا ہوں کہ میں اپنے مقصود میں کامیاب ہو کر رہونگا آپ کا وعدہ بھی یہی ہے: وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا!

ہم نے دیکھا کہ معرفت کا ثمرہ رویت ہے، سِرِّ ہو الظاہر سے واقف ہو کر تم بفحوائے فاینما تولوا فثم وجہ اللہ (۱۴۶۱) ہر صورت میں حقیقت ہی کا نظارہ کرتے ہو، وجہ اللہ ہی ظاہر وجود ہے جو بصورت اشیاء متجلّی ہے اور ہر آن تمہاری نظر 'وجہ اللہ' ہی پر رہی ہے۔ ۶

ہر کجا می نگرد دیدہ در دمی نگرد

اب اس معرفت کا حاصل محبت ہے۔ جب تک جہل تھا، رویت نہ تھی محبت بھی ممکن نہ تھی۔ جہل رفع ہوا، علم ہوا کہ "یار بہشت حاضر" تو محبت کا پیدا ہونا ضروری ہے اور سچ پوچھو تو اہلِ ایمان کو محبت حق تعالےٰ کے سوا کس سے ہو سکتی ہے اَشَدُّ

حُبًّا لِلّٰہِ ان ہی کی تو شان ہے!

اس محبت کا ثمرہ لذت ہے۔ لہذا عارفِ حق، کو وجہِ مطلق سے جس قدر زیادہ محبت ہوگی اسی قدر اس کو رویت وجہِ حق میں لذت زیادہ حاصل ہوگی جس قدر معرفت خالص و بیشتر اسی قدر رویت صاف و تمام تر، اور جس قدر محبت قوی اسی قدر لذت بھی کامل! اسی لئے جو لذتِ رویت انبیاء کو حاصل ہوتی ہے وہ اولیاء کو نہیں، جو اولیاء کو ہوتی ہے وہ علماء کو نہیں غرض معرفت و رویت کی صفائی و قوت کے لحاظ سے رویت و لذت میں بھی فرق ہوگا۔ عارفین اگر رویت میں سب ایک سے بھی ہوں تو بھی ان کی لذت میں تفاوت ہوسکتا ہے۔ ایک معمولی مثال سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے۔ دو مرد ایک "مستِ حسن" کو دیکھ رہے ہیں دونوں کی بصارت اتنی ہی قوی ہے، لیکن ان میں سے ایک عاشق ہے اور دوسرا محض ناظر، ظاہر ہے کہ عاشق کو اس نظارہ سے جو لذت ملتی ہے اُس کا عُشرِ عشیر بھی تو دوسرے کو نصیب نہیں ہوسکتا، اِسی لئے عرفانِ حق کے ساتھ عشق و محبت حق بھی ضروری ہے، جامی رح نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے۔

بعشق کوش چو عارف شدی بسرِّ جمال!
کہ عارفان ہمہ لب اند و عاشقاں لب لب!

اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دعا سے کہ

اِنِّی اَسئَلُکَ لَذَّۃَ النَّظرِ اِلٰی وَجھِکَ وَالشَّوقَ اِلٰی لِقَائِکَ

محبّت ہی کو طلب کرنے کی تعلیم دے رہے ہیں کیونکہ عرفان کے بغیر رویت نہیں اور رویت و محبت کے بغیر لذت نہیں۔ ظاہر ہے کہ جس شی کی معرفت ہی نہ ہو انسان کو اس کی رویت کا بھی اشتیاق نہ ہوگا اور جس کو اشتیاق ہی نہ ہو اُس کی رویت سے لذت بھی نہیں حاصل ہوگی۔ لہذا لذت کی حقیقت محبت ہے اور محبت رویت پر

منحصر ہے اور رویت بغیر معرفت ناممکن۔ ظاہر ہے کہ عرفان و عشق، علم و محبت دونوں ضروری ہیں اور ان ہی کا ضروری نتیجہ لذت ہے۔

جب عرفانِ کامل کے ساتھ حق تعالیٰ کی محبت و عشق کا جاذبہ بھی عارف کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے تو اب وہ اسی دنیا میں رہ کر جنت فردوس میں داخل ہو جاتا ہے، اسی عبدِ کامل کو خطاب ہوتا ہے: فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي (۸۹:۳۰) اپنی عبدیت کے تحقق کے ساتھ ہی وہ جنتِ ذات میں داخل ہو جاتا ہے، ہر وقت چشمۂ قرب سے شرابِ محبت میں سرشار رہتا ہے عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُوْنَ (۸۳:۳۰) اور اس کے حق میں وہ دعا قبول ہو جاتی ہے جس میں معروضہ کیا گیا تھا۔

اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْئَلُكَ نَعِيْمًا لَا يَنْفَدُ وَقُرَّةَ عَيْنٍ لَا تَنْقَطِعُ

(رواہ الشامی)

اور دراصل یہی ہے بردُ العیش فی الدنیا والآخرۃ! اللّٰہم ارزقنا ہذا المقام۔

ختم شد