جلد دوم

تصوّف اور شریعت

مجدّد الف ثانیؒ کے افکار کا مطالعہ

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

MARKAZI MAKTABA ISLAMI PUBLISHERS
NEW DELHI
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

Marfat.com

جلد دوم

تصوف اور شریعت

مجدد الف ثانیؒ کے افکار کا مطالعہ

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

MARKAZI MAKTABA ISLAMI PUBLISHERS
NEW DELHI
مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز

Marfat.com

سنٹر فار ریلیجیس اسٹڈیز اینڈ گائڈنس (CRSG) علی گڈھ کی پیش کش

تصوّف اور شریعت

مجدد الف ثانیؒ کے افکار کا مطالعہ

دوم

تالیف

ڈاکٹر محمد عبد الحق انصاری

ترجمہ

مفتی محمد مشتاق تجاروی

مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۲۵

Marfat.com

مطبوعات ہیومن ویلفیئر ٹرسٹ (رجسٹرڈ) نمبر ۸۷۸
© جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب	:	تصوف اور شریعت جلد دوم
مؤلف	:	ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری
مترجم	:	مفتی محمد مشتاق تجاروی
صفحات	:	۲۰۰
اشاعت	:	فروری ۲۰۱۰
تعداد	:	۱۰۰۰
قیمت	:	**۹۰/- روپے**
ناشر	:	**مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز**

ڈی ۔۳۰۷، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی ۔۱۱۰۰۲۵
فون ۲۶۹۷۱۶۵۲، ۲۶۹۵۴۳۴۱ فیکس ۲۶۹۴۷۸۵۸
E-mail: mmipublishers@gmail.com
Website: www.mmipublishers.net

مطبوعہ : ایچ ایس آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی ۔۲

TASAWWUF AUR SHARIAT VOL II (Urdu)
By: Dr. Muhammad Abdul Haque Ansari
Translated by
Mufti Muhammad Mushtaque Tijarvi
Pages: 200
Price: Rs. 90.00

فہرست

پیش لفظ i

باب اوّل

تصوف ۵

۱- تصوف کی حقیقت و غایت ۷

۲- روحانی تجربات ۱۵

۳- مشاہدات والہامات ۲۳

۴- شطحات ۲۹

۵- سیر وسلوک ۳۹

۶- کشف ۴۷

باب دوم

تصوف اور شریعت ۵۱

۱- نبوی طریقہ اور صوفی طریقہ ۵۳

۲- شریعت، طریقت اور حقیقت ۶۵

۳- انبیاء کا مشن ۷۳

۴- کمال کا تصور ۷۹

باب سوم

وحدت الشہود ۹۱

۱- توحید کا تصور ۹۳

۲- وحدۃ الوجود پر تنقید ۹۹

۳- وحدت الشہود کا بیان ۱۰۹

Marfat.com

۴- اللہ ۱۲۳
۵- عالم ۱۳۳
۶- انسان ۱۴۹
حواشی ۱۶۱
فرہنگ ۱۶۷
اشاریہ موضوعات ۱۷۵
اشاریہ اعلام و مقامات ۱۹۰

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

''تصوف اور شریعت'' کی جو جلد فروری ۲۰۰۴ میں شائع ہوئی تھی، وہ میری انگریزی کتاب "Sufism & Shariah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Efforts to Reform Sufism" کے پہلے حصہ کا ترجمہ تھی۔اس کے شروع میں شیخ سرہندی مجدد الف ثانیؒ کی زندگی کے حالات اور ہندستان میں احیائے دین کے لیے ان کی کوششوں کا مختصر تذکرہ ہے۔ بعد کے ابواب میں تصوف، صوفی سلوک، شریعت اور تصوف کے باہمی تعلق کے بارے میں اٹھنے والے مختلف مسائل پر شیخ مجدد کے خیالات اور قرآن وسنت کی روشنی میں تصوف کی اصلاح کے سلسلے میں ان کی غیر معمولی مساعی کا تفصیل سے مطالعہ ہے۔آخر میں شیخ ابن عربی کے نظریہ ''وحدۃ الوجود'' اور اس کے مقابلہ میں شیخ سرہندی کے پیش کردہ نظریہ ''وحدۃ الشہود'' کا اجمالی ذکر ہے۔

''تصوف اور شریعت'' کی جو جلد اب قارئین کے پیش خدمت ہے، مذکورہ انگریزی کتاب کے دوسرے حصہ کا ترجمہ ہے۔اب یہ دونوں جلدیں الگ الگ شائع ہورہی ہیں،اس لیے پہلے شائع ہونے والی جلد پر ''جلد اول'' نوٹ کردیا گیا ہے،اور پیش نظر جلد کو ''جلد دوم'' کے نام سے شائع کیا جارہا ہے۔اس جلد میں شیخ مجدد کے مکتوبات کی تین جلدوں سے ان حصوں کا ترجمہ دیا گیا ہے جن کا تعلق پہلے حصہ کے مضامین سے ہے۔ پہلے حصہ کا ترجمہ جب شائع کیا گیا تھا،اس وقت دوسرے حصے کے ترجمہ کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا گیا تھا۔خیال تھا کہ شیخ مجدد کے مکتوبات جو ''مکتوبات امام ربانی'' کے نام سے شائع ہوئے ہیں، بازار میں دستیاب ہیں۔نہ صرف اصل فارسی زبان میں موجود ہیں بلکہ ان کا اردو ترجمہ بھی بہ آسانی میسر ہے۔اس لیے اگر کسی کو اصل کتاب کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو کوئی دشواری نہیں ہوگی۔

مگر بعد میں مختلف وجوہ سے اس خیال پر نظر ثانی کی گئی۔کسی صاحب فکر کے افکار ونظریات کی تشریح وتوضیح کوئی اور کرے،اس کی ایک حیثیت ہے؛لیکن اگر خود صاحب فکر کے قلم سے سامنے آئے تو اس کی بات ہی کچھ اور ہوتی ہے۔

شیخ مجدد کے افکار کا جو مطالعہ ہم نے اس کتاب میں پیش کیا ہے،اس میں زیادہ تر ان کے بنیادی تصورات ہمارے پیش نظر رہے ہیں۔ان تصورات کی تائید میں جو اقوال تصوف کے دوسرے اساطین کے یہاں ملتے ہیں، یا ان سے اختلاف کرتے ہوئے جو خیالات کسی کی زبان وقلم سے سامنے آئے ہیں، یا اس کی طرف منسوب ہیں، انھیں ہم نے محض تقابل کے طور پر پیش کیا ہے، اور ان پر گفتگو کی ہے

Marfat.com

تاکہ شیخ مجدد کے افکار وخیالات کی اہمیت اور قدر و قیمت کا صحیح اندازہ کیا جاسکے۔ اس کوشش میں مختلف مسائل کے ضمن میں مختلف تفصیلات جو شیخ مجدد کی تحریروں میں ملتی ہیں، وہ ذکر کرنے سے رہ گئی ہیں۔ ''تصوف اور شریعت'' کی پیش نظر جلد میں ان تفصیلات میں سے بیشتر اہم تفصیلات آگئی ہیں۔ مثال کے طور پر پہلی جلد میں شیخ ابن عربی کے ''وحدۃ الوجود'' کے نظریہ کے بنیادی نکات نوٹ کیے گئے ہیں اور ان پر شیخ مجدد کی اصولی تنقید پیش کی گئی ہے، مگر تفصیلات سے گریز کیا گیا ہے۔ اسی طرح شیخ مجدد کے نظریہ ''وحدۃ الشہود'' کے بنیادی خط وخال ہی ہم پیش کر سکے ہیں، تفصیلات میں نہیں جا سکے۔ ان شاء اللہ یہ کمی بڑی حد تک دوسری جلد کے مطالعہ سے پوری ہو سکے گی۔

آخری بات یہ کہ شیخ مجدد نے اپنے خیالات ونظریات کا ذریعہ اپنے خطوط کو بنایا ہے، کتاب یا کتابیں نہیں بنائی ہیں، پھر ان خطوط میں بھی کوئی نظم یا ترتیب نہیں ہے۔ اس لیے بالعموم مسائل پر شیخ کے تمام خیالات وافکار کسی ایک جگہ نہیں ملتے۔ صورت حال یہ ہے کہ ایک نظریہ کا ایک پہلو ایک جگہ بیان ہوا ہے، دوسرا، دوسری جگہ۔ ایک مسئلہ کا ذکر ایک جگہ اجمالاً ہوا ہے، دوسری جگہ تفصیل سے اس پر کلام کیا گیا ہے۔ ایک خیال پر کہیں تنقید مختصر ہے اور کہیں تفصیل سے ہے۔ یہ باتیں شیخ مجدد کے مکتوبات کی کسی ایک جلد کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں، بلکہ تینوں جلدوں کے لیے صحیح ہیں۔ اس لیے کسی ایک موضوع، نظریہ، یا مسئلہ سے متعلق شیخ کے خیالات، ان کی وضاحتیں، تنقیدیں اور تبصرے سمجھنے کے لیے ''مکتوبات امام ربانی'' کی تینوں جلدوں کا بالاستیعاب مطالعہ ضروری ہے۔ ہم نے اس دوسری جلد میں ان مشکلات پر ممکنہ حد تک قابو پانے کی کوشش کی ہے، اور ایک موضوع پر مختلف جلدوں میں منتشر مواد کو جمع کر کے مرتب انداز میں پیش کرنے کی حتی الامکان سعی کی ہے۔ اس کوشش میں مجھے کتنی کامیابی ہوئی ہے۔ اس کا فیصلہ ناظرین ہی کریں گے۔

مختلف موضوعات پر شیخ مجدد کے مکتوبات کا انتخاب اور جمع وترتیب جس قدر مشکل کام تھا، منتخب عبارتوں کا ترجمہ اس سے کچھ کم مشکل نہیں تھا لیکن یہ کام ''مرکز مذہبی تحقیق ورہنمائی (CRSG): علی گڑھ'' کے ریسرچ فیلو عزیزی مفتی محمد مشتاق تجاروی نے اسی خوبی کے ساتھ انجام دیا ہے جس خوبی کے ساتھ انھوں نے ''تصوف اور شریعت'' کی پہلی جلد کا ترجمہ کیا ہے۔ جس طرح کتاب کی پہلی جلد کے ترجمہ کا میں نے ایک ایک لفظ دیکھا ہے، اسی طرح اس دوسری جلد کا ترجمہ بھی حرف بہ حرف میری نظر سے گزرا ہے۔ امید ہے کہ اس جلد کو بھی اہل علم میں وہی مقبولیت حاصل ہوگی جو پہلی جلد کو حاصل ہوئی ہے۔

دعا ہے کہ رب کریم اس کوشش کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور میرے اور مترجم — دونوں کے لیے توشۂ آخرت بنائے۔

محمد عبدالحق انصاری

مرکز جماعت اسلامی ہند، نئی دہلی
۱۱؍صفر المظفر ۱۴۲۶ھ/۲۲؍مارچ ۲۰۰۵

Marfat.com

باب اوّل

تصوف

Marfat.com

Marfat.com

(۱)
تصوف کی حقیقت اور غایت

۱:۱ تصوف کا مقصد حقیقت کا کشف و شہود نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی کامل بندگی ہے۔ بندگی کے مقام سے بلند تر کوئی مقام نہیں اور شریعت سے ماورا کوئی حقیقت نہیں۔

انسان کی تخلیق کا مقصد وظائف بندگی کی ادائیگی ہے۔ اگر کسی کو سلوک کے شروع میں یا درمیان میں اللہ تعالیٰ کا عشق و محبت عطا کیا جائے تو اس سے مقصود ماسوی اللہ سے قطع تعلق ہوتا ہے۔ عشق و محبت فی نفسہ مقصود نہیں ہے، یہ تو بندگی کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ انسان اللہ تعالیٰ کا حقیقی بندہ اسی وقت ہوتا ہے جب وہ غیر اللہ کی بندگی اور اس میں گرفتاری سے مکمل چھٹکارا حاصل کر لیتا ہے۔ عشق و محبت اسی گرفتاری سے نجات کا ذریعہ ہیں۔ ولایت کا آخری مقام بندگی ہے۔ اس سے ماورا کوئی مقام نہیں۔ اس مقام پر صوفی اپنے اور اللہ کے درمیان کوئی مناسبت نہیں پاتا۔ وہ ہر چیز میں محتاج ہے، جب کہ اس کا رب اپنی ذات و صفات میں پوری طرح مستغنی ہے۔ بندہ اللہ کی ذات اور اپنی ذات میں، اللہ کی صفات اور اپنی صفات میں، اللہ کے افعال اور اپنے افعال میں کوئی مناسبت نہیں دیکھتا۔ وہ یہ کہنے سے بھی اجتناب کرتا ہے کہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کا ظل ہے۔ کیوں کہ اس لفظ سے بھی ایک طرح کی مماثلت اور مشابہت ظاہر ہوتی ہے۔ اس مقام پر صوفی خدا کو خالق اور اپنے کو مخلوق محض سمجھتا ہے اس سے زیادہ کچھ اور کی جرأت نہیں کرتا۔

بعض صوفیہ کو دوران سلوک توحید فعلی کا تجربہ ہوتا ہے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ سوائے اللہ کے کوئی فاعل نہیں۔ لیکن صوفیہ (نقشبندی) جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق ہے، فاعل نہیں۔ یہ قول کہ فاعل ایک ہے الحاد سے قریب ہے۔ میں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں، مثلاً جب

Marfat.com

کوئی شعبدہ باز پردے کے پیچھے بیٹھ کر چند مادی چیزوں کو حرکت دیتا ہے اور ان سے عجیب و غریب حرکات پیدا کرتا ہے، جو صاحب نظر ہیں وہ جانتے ہیں کہ ان حرکات کا موجد وہ آدمی ہے جو پردے کے پیچھے بیٹھا ہے، لیکن ان افعال کو انجام دینے والی وہ مادی صورتیں ہیں جو سامنے نظر آتی ہیں۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ وہ مادی صورتیں حرکات کو انجام دے رہی ہیں نہ کہ وہ شعبدہ باز، یہی حقیقت واقعہ ہے۔ انبیاء کی شریعتیں بھی یہی کہتی ہیں۔ یہ قول کہ سارے افعال کا فاعل ایک ہی ذات ہے سکر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فاعل تو متعدد ہیں لیکن خالق فعل ایک ہی ہے، اسی طرح توحید وجودی کا تصور بھی سکر اور غلبہ حال کی دین ہے۔ علوم لدنی کے درست ہونے کا معیار یہ ہے کہ وہ شریعت کے مطابق ہوں۔ اگر بال برابر بھی اس سے تجاوز ہو تو یقیناً سکر کی پیداوار ہوں گے، حقیقت وہ ہے جس کا اثبات علمائے اہل سنت والجماعت نے کیا ہے، اس کے سوا سب الحاد وزندقہ ہے یا سکر و غلبہ حال۔ شریعت سے کامل مطابقت مقام عبدیت (بندگی) میں ہی حاصل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ تمام مقامات میں ایک طرح کا سکر پایا جاتا ہے۔

کسی آدمی نے شیخ بہاء الدین نقشبند قدس اللہ سرہ سے دریافت کیا کہ سلوک کا مقصد کیا ہے۔ انھوں نے جواب دیا: جس حقیقت کو اجمال کے ساتھ جانتے ہیں اس کو تفصیل کے ساتھ جان لیں اور جس حقیقت کو دلائل سے جانتے ہیں اس کا مشاہدہ کرلیں۔ شیخ نے یہ نہیں کہا کہ تصوف کا مقصد شریعت سے ماورا کسی حقیقت کا ادراک ہے۔ تاہم یہ بات درست ہے کہ سلوک کی راہ میں مختلف ماورائی معارف منکشف ہوتے ہیں لیکن جب سالک آخری مقام پر پہنچتا ہے تو وہ ماورائی خیالات پادر ہوا ہو جاتے ہیں اور اس وقت معارف شریعت کا علم تفصیل سے حاصل ہوتا ہے اور وہ استدلال کی تنگنائے سے نکل کر کشف کی وسعتوں میں آتا ہے۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر حقائق کا انکشاف وحی کے ذریعہ ہوتا ہے، جب کہ صوفیہ انھی حقائق کو الہام کے ذریعہ حاصل کرتے ہیں، علماء انھی علوم کو شرائع (دینی ذرائع) سے حاصل کرتے ہیں۔ یعنی وہ علوم جو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو حاصل تھے، صوفیہ کو بھی اسی طرح تفصیل کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں میں فرق ہے، انبیاء کو عطا کردہ علم اصیل ہے اور صوفیہ کا علم اس کے تابع ہے۔

(مکتوبات، ج ۱، مکتوب ۳۰، ص ۱۰۱-۹۹)

Marfat.com

۱:۲ صوفی طریقہ کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ دینی عقائد میں یقین و اذعان حاصل ہو جائے اور احکام دینیہ پر عمل کرنا سہل ہو جائے۔

عقائد کی درستی اور شریعت کا اتباع حاصل ہونے کے بعد اگر اللہ تعالیٰ توفیق عطا فرمائے تو صوفیہ علیا کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔ لیکن یہ طریقہ اس لیے نہیں اختیار کرنا چاہیے کہ اس کے ذریعہ شرعی عقائد و اعمال کے علاوہ کچھ اور حاصل ہوگا، یا کوئی نئی چیز حاصل ہوگی۔ بلکہ اس کا مقصد عقائد میں ایسی پختگی لانا ہے کہ پھر کسی مشکک کی تشکیک یا معترض کے اعتراض سے اس میں تزلزل پیدا نہ ہو۔ دلائل کی بنیاد پر جو عقیدہ ہوتا ہے وہ بہت مضبوط نہیں ہوتا کیوں کہ استدلالی علم باوزن نہیں ہوتا، اور نہ اس کے ذریعے یقین حاصل ہوتا ہے۔ جان لو کہ صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر سے ہی دل کا اطمینان اور سکون حاصل ہوتا ہے۔ عقائد کے باب میں تصوف کا یہی مقصد ہے، جہاں تک اعمال کا تعلق ہے تو صوفی طریقے سے ان کی انجام دہی آسان ہو جاتی ہے، اور آدمی اپنے نفس امارہ پر قابو پا لیتا ہے۔

اسی طرح تصوف کا مقصد یہ بھی نہیں ہے کہ غیبی صور و اشکال کا مشاہدہ ہو یا انوار و الوان کا مکاشفہ ہو، یہ سب لہو و لعب میں داخل ہیں۔ مادی اشیاء اور اشکال و انوار میں کیا خرابی ہے کہ کوئی ان کو ترک کر کے غیبی اشکال و انوار کے پیچھے سرگرداں ہو اور اس مقصد کے لیے سخت ریاضتیں کرے۔ شکلیں چاہے روحانی ہوں یا مادی۔ کیوں کہ یہ صورتیں اور وہ صورتیں یہ انوار اور وہ انوار سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں، وہی ان کو پیدا فرماتا ہے اور وہ اس کی آیات و نشانیاں ہیں۔

جہاں تک سماع، وجد، تواجد یا سکر کی کیفیات کا تعلق ہے تو وہ تمام احوال اور تجربات جو غیر مشروع طریقے سے حاصل کیے گئے ہوں میرے نزدیک سب ایک طرح کے استدراج ہیں، اس لیے کہ اہل استدراج کو بھی احوال و اذواق حاصل ہوتے ہیں اور صور عالم کے آئینوں میں توحید کا کشف و مشاہدہ ہوتا ہے۔ اس میں یونان کے فلاسفہ اور ہندوستان کے جوگی و برہمن سب برابر ہیں۔ احوال کی صحت کی علامت یہ ہے کہ شریعت کے مطابق ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ ان کے حصول کے لیے کسی غیر مشروع یا مشتبہ کام کا سہارا نہ لیا گیا ہو۔ جان لو کہ موسیقی اور رقص لہو و لعب میں داخل ہیں۔

(ج ۱، م ۲۶۶، ص ۴-۶۲۳)

Marfat.com

۱:۳ فنا اور بقا کا تجربہ ہی ولایت کی اصل ہے اور اس کا مقصد یقین کا حصول ہے۔

انسان کی تخلیق کا مقصد اللہ تعالیٰ کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اس کی عبادت کرنا ہے اور عبادت کا مقصد یقین کا حصول ہے، جو ایمان کی حقیقت ہے۔ ممکن ہے اس آیت میں اسی طرف اشارہ ہو:

وَاعۡبُدۡ رَبَّکَ حَتّٰی یَاۡتِیَکَ الۡیَقِیۡنُ ۝ (الحجر:۹۹)

''اور اپنے رب کی بندگی کرتے رہو حتی کہ تم کو یقین آ جائے۔''

کیوں کہ حتّٰی جس طرح غایت کے بیان کے لیے آتا ہے، اسی طرح سبب کے بیان کے لیے بھی آتا ہے، اس لیے آیت کا مفہوم یہ بھی لیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو تا کہ یقین حاصل ہو جائے، گویا کہ وہ ایمان جو عبادات کی ادائیگی سے پہلے حاصل ہوتا ہے وہ بس صورتاً ایمان ہوتا ہے، حقیقتاً نہیں، حقیقی ایمان تو یقین سے عبارت ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اٰمِنُوۡا (النساء:۱۳۶)

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو، ایمان لاؤ''

اس کا مطلب یہ ہے کہ اے لوگو جو صورتاً ایمان لائے ہو (عبادات مامورہ کی تکمیل کے ذریعہ) حقیقتاً ایمان لاؤ۔

فنا و بقا کہ ولایت جس سے عبارت ہے اُس کا مقصد اسی دولت یقین کا حصول ہے اور کچھ نہیں۔ اگر کوئی فنا فی اللہ بقا باللہ کے ایسے معنی مراد لیتا ہے جس سے حلول لازم آتا ہے یا حلول کا محل بننے کا اشارہ ملتا ہے تو یہ عین الحاد و زندقہ ہے۔ غلبہ حال اور سکر میں ایسی بہت سی باتوں کا ظہور ہوتا ہے جن سے اس کو بالآخر گزر جانا چاہیے اور توبہ کرنی چاہیے۔ ایک عظیم صوفی ابراہیم بن شیبان (۱) سے منقول ہے کہ ''فنا اور بقا کا حاصل وحدانیت خالصہ اور بندگی کی تکمیل ہے اس کے سوا جو کچھ کہا جائے وہ زندقہ اور مغالطہ ہے (۲)۔'' انھوں نے جو کچھ کہا سچ کہا، ان کے الفاظ ان کی استقامت کی دلیل ہیں۔ فنا فی اللہ کا مطلب ہے اللہ تعالیٰ کی مرضیات میں فنا ہو جانا، سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ کو بھی اسی نہج پر سمجھنا چاہیے۔

(ج۱،م۷۹،ص۲۴۱)

Marfat.com

۱:۴ غیبی امور کا مشاہدہ اور غیبی آوازوں کی سماعت تصوف کا مقصود نہیں، وہ محض ظلال ہیں، اور خدا ان سے ماوراء ہے۔

صوفیہ کے مہمل کلمات کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور ان کے وجد و احوال کا کوئی حاصل نہیں ہے۔ وجد و احوال اگر شریعت کے میزان پر پورے نہ اتریں تو آخرت میں ان کی قیمت ایک دمڑی کے برابر بھی نہیں ہوگی۔ الہامات وکشف اگر کتاب وسنت کی کسوٹی پر پورے نہ اتریں تو ان کی قدر ایک جو کے برابر بھی نہیں ہوگی۔ تصوف کا مقصد یہ ہے کہ شریعت کے بیان کردہ معتقدات میں پختہ یقین حاصل ہو جائے۔ یہی ایمان کی حقیقت ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی مقصد ہے کہ فقہی احکام کی ادائیگی میں آسانی ہو جائے۔ اس کے علاوہ کوئی مقصد نہیں۔ اس لیے کہ دیدار خداوندی آخرت میں ہوگا، اس دنیا میں نہیں۔ مشاہدات وتجلیات جن سے صوفیہ خوش ہوتے ہیں وہ صرف ظلال سے مطمئن ہونا اور شبہ ومثال سے تسلی حاصل کرنا ہے۔ حق تعالیٰ ان سے وراء الورا ہے۔ اگر مشاہدات وتجلیات کی حقیقت بیان کر دی جائے تو ڈر ہے کہ اس سے اس راہ کے سالک کی ہمت شکنی ہوگی اور اُس کے شوق پر اوس پڑ جائے گی، لیکن ساتھ ہی اس کا بھی ڈر ہے کہ اگر باوجود علم کے کچھ نہ کہا جائے تو حق کو باطل کے ساتھ ملتبس کرنے کا جرم لازم آئے گا۔

(ج ۱، م ۲۰۷، ص ۴۰۷)

۱:۵ صوفیہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو خدا میں مستغرق ہوتے ہیں، دوسرے وہ جو اس دنیا کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ دوسری قسم کے صوفیہ پہلی قسم کے صوفیہ سے افضل ہیں۔

پاک اور منزہ ہے وہ ذات جس نے نور اور ظلمت کو جمع کیا اور جہت سے ماورا مکانیت کو جہت میں مقید مکانیت کے ساتھ یکجا کر دیا، اور جس نے نور میں ظلمت کے لیے اتنا شدید عشق پیدا کیا کہ وہ کمال محبت میں اس کے ساتھ متحد ہونا چاہتا ہے تا کہ اس تعلق کے ذریعہ وہ اپنی چمک کو اور زیادہ کر سکے اور ظلمت کی قربت سے اپنی صفائی کی تکمیل کر سکے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے تم آئینہ کو مزید چمک دار کرنے کے لیے صیقل کرتے ہو۔ اس کے لیے تم اس کو مٹی سے آلودہ کرتے ہو تا کہ وہ مزید چمک دار ہو جائے۔ مٹی کی ظلمت سے آلودہ ہونے کی وجہ سے اس کی چمک ظاہر ہو جاتی ہے

Marfat.com

اور مٹی کی کثافت کی وجہ سے اس کی روشنی زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس طرح جب وہ نور معشوق ظلمانی میں مسحور ہو جاتا ہے اور ہیکل ہیولانی میں مستغرق ہو جاتا ہے تو اپنے وجود اور اپنے وجود کے لوازمات سے بھی غافل ہو جاتا ہے۔ جب یہ کیفیت ہوتی ہے تو اس محبت کی وجہ سے وہ نور نیچے گر کر اصحاب المشئمة کی سطح میں شامل ہو جاتا ہے اور ان کی مجاورت کی وجہ سے اصحاب المیمنة کی فضیلت سے دور ہو جاتا ہے۔ اگر وہ استغراق کی تنگنائے میں سرگرداں رہتا ہے اور آزادی کی فضا میں نہیں آپاتا تو وہ تباہی کے گڑھے میں گر جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کے وجود کا جو مقصد تھا وہ فوت ہو گیا اور جو صلاحیتیں اس کو دی گئیں تھیں وہ ضائع ہو گئیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ وہ گم ہو گیا اور ختم ہو گیا۔

لیکن اگر عنایت الٰہی کے طفیل اس سے بچ نکلتا ہے اور ان حقیقتوں کو یاد کر لیتا ہے جو اس نے فراموش کر دی تھیں اور خدا تعالیٰ کی طرف یہ کہتے ہوئے رجوع ہوتا ہے۔

الیک یا منیتی حجی و معتمری
ان حج قوم الی ترب و احجار

"اے میرے محبوب میرا حج و عمرہ تیرے لیے ہی ہے نہ اس مٹی اور پتھر کی طرف جس کی لوگ زیارت کرتے ہیں۔"

اگر مطلوب کے شہود اقدس میں اس کو دوبارہ صحیح طریقہ پر استغراق حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی توجہ مکمل طور پر جناب ذات اقدس کی طرف ہو جاتی ہے تو ظلمت اس سے چھوٹ جاتی ہے اور اس کے انوار کے غلبوں میں گم ہو جاتی ہے۔ پھر جب یہ استغراق اس حد تک پہنچ جائے کہ عالم ظلمانی کے ساتھ تعلق کو اپنے نفس کو اور اپنے مادی وجود کے لوازمات کو بھی فراموش کر دے تو وہ نور الانوار کے مشاہدہ میں فنا ہو جاتا ہے اور اپنی مطلوبہ غایت تک پہنچ جاتا ہے۔ بس دونوں کے درمیان صرف ایک پردہ رہ جاتا ہے۔ اس مقام پر اس کو فنا حاصل ہو جاتی ہے، جسمانی فنا بھی اور روحانی فنا بھی۔ پھر اگر اس کو فنا کے ساتھ بقا بھی حاصل ہو جائے تو اس کو فناء و بقاء دونوں حاصل ہو جاتی ہیں، اس وقت صحیح معنی میں ولایت کی تکمیل ہوتی ہے۔

اس مقام پر پہنچنے کے بعد وہ یا تو مکمل طور پر اپنے مشہود میں مستغرق اور مستہلک ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو ہمیشہ کے لیے فنا کر دیتا ہے یا پھر دنیا کی طرف واپس آتا ہے اور دعوت الی اللہ کا

Marfat.com

کام انجام دیتا ہے، اس طرح کہ اس کا باطن اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور ظاہر مخلوق کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس مرحلہ پر نور اس کے اندر مندرج ظلمت سے آزاد ہو جاتا ہے اور اس آزادی کی برکت سے وہ اصحاب الیمین میں شامل ہو جاتا ہے۔ اگر چہ فی الحقیقت (اللہ تعالیٰ) کے لیے نہ دایاں ہے نہ بایاں لیکن دایاں کہنا اس لیے مناسب ہے کہ وہ خیر و برکت کو جامع ہے۔ چناں چہ حدیث میں آیا ہے کلتا یدیه یمین (اس کے دونوں ہاتھ داہنے ہیں)(۳)

ظلمت اسم کے نور سے نکل کر عبودیت اور بندگی کے مقام تک اتر آتی ہے، لامکانی نور سے ہماری مراد روح ہے بلکہ روح کی حقیقت ہے، اور جہت میں مقید تاریکی سے مراد نفس ہے، اسی مفہوم میں ہم نے ظاہر و باطن کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

کوئی کہہ سکتا ہے کہ وہ اولیا جو خدا میں مستہلک ہوتے ہیں اگر ان کو اس کے باوجود عالم کا شعور ہوتا ہے، اور وہ اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور لوگوں سے ملتے جلتے ہیں تو فنا اور استہلاک دائمی کا کیا مطلب ہوگا، اور جو لوگ مستہلک ہیں ان میں اور جو واپس آکر کارِ دعوت انجام دے رہے ہیں ان میں کیا فرق ہوگا۔

ہم کہیں گے کہ استہلاک اور کامل توجہ سے ہماری مراد روح اور نفس کا ایک ساتھ متوجہ ہونا ہے جس کے بعد نفس روح کے انوار میں مندرج ہو جائے جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ دنیا کا شعور حواس اور قویٰ جسمانی کے ذریعہ ہوتا ہے جن کے مجموعہ کا نام نفس ہے۔ یہ مجموعہ تو روح کے انوار کے ضمن میں مشہود کے مطالعہ میں مستھلک ہوتا ہے اور اس کے اجزا شعور سابق پر باقی رہتے ہیں۔ بغیر اس کے کہ ان میں کوئی فتور واقع ہو۔

اس کے برخلاف کہ وہ ولی جو دنیا کی طرف رجوع کرتا ہے، اس کا نفس فنا کے مقام سے واپس آکر دعوت کا کام کرتا ہے اس کو دنیا کے ساتھ مناسبت اور رابطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس مناسبت کی وجہ سے اس کی دعوت مقبول ہوتی ہے۔

یہ بات کہ نفس ایک وحدت ہے اور حواس وغیرہ اس کے اعضا ہیں، اس کو اس طرح بھی جانا جا سکتا ہے کہ نفس کا تعلق صنوبری قلب سے ہے اور اس کا تعلق حقیقت جامعہ قلبیہ کے واسطہ سے روح کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے روح کے تمام پیغامات پہلے یہاں اجمالاً پہنچتے ہیں اور پھر اس

Marfat.com

کے واسطے سے تمام حواس اور اعضا کو الگ الگ تفصیلاً پہنچتے ہیں۔ گویا ان کا خلاصہ اجمالاً نفس کے اندر موجود ہوتا ہے۔ یہ ہے فرق ان دونوں گروہوں میں۔

یہ بات جان لینی چاہیے کہ صوفیہ کا پہلا گروہ اصحاب سکر کا ہے اور دوسرا اصحاب صحو کا۔ پہلے گروہ کی اپنی خوبی ہے، لیکن دوسرے گروہ کے لوگ ان سے برتر ہیں، پہلا مقام ولایت سے مناسبت رکھتا ہے اور دوسرا نبوت سے اللہ تعالیٰ ہم کو اولیاء کی فضیلت سے نوازے اور انبیاء کی اتباع پر قائم رکھے۔

(ج ۱، م ۲۲، ص ۶-۷)

Marfat.com

(۲)

روحانی تجربات

۲:۱ صوفیہ کا فنا اور بقا کا تجربہ محض ایک تجربہ ہے، اس کی وجودی اہمیت نہیں ہے۔

فنا کا مطلب ہے اپنے آپ کو فنا کر دینا اور بقا کا مطلب ہے خدا کے ساتھ باقی رہنا۔ یہ دونوں تجربات شھودی ہیں وجودی نہیں۔ انسان خدا نہیں بن سکتا اور نہ اس کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے۔ بندہ ہمیشہ کے لیے بندہ ہے اور خدا ہمیشہ کے لیے خدا۔ وہ لوگ گمراہ ہیں جو فنا اور بقا کو وجودی مانتے ہیں اور یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ انسان اپنے وجودی تعینات کو ساقط کر کے اپنی اصل کے ساتھ جو تعینات و قیود سے آزاد ہے متحد ہو سکتا ہے اپنے آپ سے فنا اور اپنے رب سے وابستہ ہو کر بقا حاصل کر سکتا ہے۔ اور اپنی خودی کی محدودیتوں سے اوپر اٹھ کر ذات مطلق کے ساتھ متحد ہو سکتا ہے، جس طرح کہ پانی کا قطرہ دریا میں مل کر اپنی خود کو ختم کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو اس طرح کے ملحدانہ خیالات سے محفوظ رکھے۔

فنا کی حقیقت غیر اللہ کو بھول جانا اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ کسی اور چیز کی ذات میں گرفتاری سے نجات حاصل کرنا ہے نیز خود کو نفس کی ان تمام لذات و خواہشات سے پاک کر لینا ہے جو بندگی کا تقاضہ ہیں اور حقیقی بقا اللہ کی مرضیات کی اس طرح تکمیل کرنا ہے کہ نہ اس کے ارادہ کو اپنا ارادہ بنایا جائے اور نہ اپنے انفرادی تشخص کو اس میں گم کیا جائے۔ بقا کی حقیقت مولا کی مرضیات کی تکمیل ہے کہ اس کی آیات انفسی کے مشاہدے کے بعد اللہ تعالیٰ کی مرضیات اس کی اپنی مرضیات بن جائیں۔

(ج ۲، م ۹۹، ص ۱۱۷۲)

Marfat.com

۲:۲ صوفیانہ سلوک میں اپنی ذات کا فنا ہو جانا شہودی ہے نہ کہ وجودی۔

بعض مشائخ کی تحریروں میں لفظ محو و اضمحلال ملتا ہے، اس سے مراد محو نظری ہے محو عینی نہیں، یعنی سالک کی خودی صرف نظر سے محو ہوتی ہے، ورنہ حقیقت میں محو ہو جائے تو یہ الحاد و زندقہ ہے۔ اس راہ کے بہت سے ناقصوں نے ان موہوم الفاظ یعنی محو و اضمحلال کو حقیقی معنی میں لیا اس لیے وہ الحاد و زندقہ مرتکب ہوئے اور آخرت کے عذاب و ثواب کا انکار کر دیا۔ ان کا خیال ہے کہ جس طرح ہم وحدت سے کثرت میں آتے ہیں، اسی طرح کثرت سے وحدت میں چلے جائیں گے اور یہ کثرت اس وحدت میں مضمحل ہو جائے گی۔ زنادقہ کا ایک گروہ اس فنائیت کو قیامت کبریٰ قرار دیتا ہے، اور حشر و نشر، حساب و کتاب اور صراط و میزان کا انکار کرتا ہے۔ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور بہتوں کو گمراہ کیا۔

میں نے اس گروہ کے ایک شخص کو دیکھا کہ مولانا جامی (۴) کے اس شعر سے استدلال کر رہا تھا ۔

جامیؔ مبدأ و معاد ما وحدت است و بس
ما درمیانہ کثرت موہوم والسلام

(اے جامی ہماری ابتداء بھی وحدت ہے اور انتہا بھی وحدت ہے۔ بس یہی حقیقت ہے۔ ہم ایسی کثرت کے درمیان میں رہتے ہیں جو غیر حقیقی اور موہوم ہے)

یہ لوگ نہیں جانتے کہ اس شعر میں وحدت کی طرف عود اور رجوع سے مولانا کی مراد شہودی اور نظری عود و رجوع ہے۔ ان کو ایک ذات کے علاوہ کسی کا مشاہدہ نہیں ہوتا، کثرت ان کی نظر سے کلیتاً مخفی ہو جاتی ہے۔ مولانا کی مراد عینی اور وجودی رجوع نہیں ہے۔ یہ لوگ محض اندھے ہیں یہ دیکھتے نہیں کہ کسی بھی کامل صوفی سے بھی عجز و نقص اور احتیاج زائل نہیں ہوتے۔ تو ایسی صورت میں وجودی رجوع کے کیا معنی ہوں گے۔ اگر ان کا خیال ہے کہ یہ موت کے بعد ہوگا تو وہ کافر و زندیق ہیں وہ عذاب اخروی کا انکار کرتے ہیں اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات اتمہا و اکملہا کی دعوت کا ابطال کرتے ہیں۔

(ج ۱، م ۲۹۴، ص ۷-۲۷۶)

Marfat.com

۲:۳ خدا کسی چیز کے ساتھ متحد نہیں ہوتا اور نہ کوئی چیز خدا کے ساتھ متحد ہوتی ہے۔

خدا تعالیٰ کسی کے ساتھ متحد نہیں ہوتا اور نہ کوئی چیز خدا تعالیٰ کے ساتھ متحد ہوسکتی ہے۔ بعض صوفیہ کی عبارتوں سے اتحاد کا احساس ہوتا ہے لیکن دراصل ان کی مراد وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً یہ جملہ کہ جب فقر مکمل ہوگیا تو وہ اللہ ہے۔ اس سے اتحاد کی بو آتی ہے، لیکن اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جب صوفی کا فقر مکمل ہو جاتا ہے تو اس کو ادراک ہوتا ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں اور باقی رہنے والی ذات صرف اللہ کی ہے، اس کا یہ مطلب بالکل نہیں ہے کہ فقیر خدا میں متحد ہو کر خدا ہوگیا کیوں کہ یہ تو سراسر کفر و زندقہ ہے، اللہ تعالیٰ ان ظالموں کے بے بنیاد توہمات سے منزہ ہے۔ ہمارے شیخ فرمایا کرتے تھے کہ انا الحق (۵) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں حق ہوں بلکہ اس کا مطلب ہے کہ میں نہیں ہوں اور جو موجود ہے وہ صرف حق ہے۔

(ج ۱، م ۲۶۶، ص ۵۸۹)

۲:۴ فنا اور بقا کے حصول کے لیے توحید وجودی ضروری نہیں ہے۔ جو کچھ صوفیانہ مشاہدہ میں نظر آتا ہے، سنائی دیتا ہے یا محسوس ہوتا ہے وہ سب غیر خدا ہے۔ سالک کو ان کی نفی کرنی چاہیے اور اس کا ادراک کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ان سب سے ماورا ہے۔

توحید وجودی میں یقین کرنا نہ فنا یا بقا کے لیے ضروری ہے اور نہ ولایت صغریٰ اور کبریٰ کے حصول کے لیے ان کے لیے صرف توحید شہودی کافی ہے، تاکہ فنا متحقق ہو جائے اور نسیان ماسوی اللہ حاصل ہو جائے۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک صوفی اپنے سفر سلوک میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک پہنچ جائے اور اس پر توحید وجودی کے معارف ظاہر نہ ہوں، بلکہ یہ عین ممکن ہے کہ وہ ان کا منکر ہو۔ میرے نزدیک وہ راستہ جس میں ان معارف کا ظہور نہ ہو اس راستے کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے جس میں ان کا ظہور ہو۔ نیز اول الذکر راہ کے رہروؤں کی اکثریت منزل تک پہنچ جاتی ہے جب کہ مؤخر الذکر کے راہی بالعموم راستہ ہی میں رہ جاتے ہیں۔ یہ لوگ

Marfat.com

دریا کے بجائے چند قطروں پر اکتفا کر لیتے ہیں اور اصل کے بجائے اس کے ظل سے اتحاد کے وہم میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور اصل سے محروم رہتے ہیں۔ مجھے اس حقیقت کا ادراک اپنے ذاتی تجربہ سے ہوا۔ بے شک اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے اور وہی سیدھے راستہ کی ہدایت دینے والا ہے۔

فقیر (میں) نے اپنا سفر سلوک اس دوسرے راستہ (توحید وجودی) سے طے کیا اور توحید وجودی کے علوم و معارف سے اس فقیر کو بڑا حصہ ملا، مگر اللہ تعالیٰ کی خاص عنایت اس فقیر کے شامل حال رہی اور اسے سیر محبوبی کا مقام حاصل رہا۔ اس کی مدد سے میں نے وادیوں کو قطع کیا اور راستہ کے صحراؤں کو عبور کیا۔ یہ محض اس کا فضل و کرم ہے کہ اس نے مجھے ظلال سے بچا کر حقیقت تک پہنچایا۔ تاہم جب مریدوں کے ارشاد و تلقین کا وقت آیا تو مجھے ادراک ہوا کہ مقصود تک رسائی کے اور بھی راستے ہیں جو مختصر بھی ہیں اور آسان بھی۔ تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے ہم کو اس کی ہدایت دی اگر وہ ہدایت نہ دیتا تو ہم ہدایت یاب نہ ہو سکتے تھے۔ بے شک ہمارے رب کے انبیاء ہمارے پاس حق لے کر آئے۔

اس خط کے شروع میں گفتگو سے واضح ہو چکا ہے کہ موجودات متعدد ہیں اور اللہ تعالیٰ کائنات سے جدا وجود ہے۔ اس کے باوجود فنا اور بقا کا تحقق ممکن ہے اور ولایت صغریٰ و کبریٰ کا حصول بھی، کیوں کہ فنا نام ہے ماسوا کے فراموش کر دینے کا نہ کہ اس کی نفی کا، جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ ماسوی کا شھود نہ ہو، اس کے وجود کی نفی مقصود نہیں۔

یہ صداقت اگرچہ بہت واضح ہے۔ لیکن بعض خواص سے بھی اوجھل رہی عوام کا تو ذکر ہی کیا، انھوں نے توحید شہودی کو توحید وجودی سمجھا اور توحید وجودی کی معرفت کو اس راہ کے شرائط میں شمار کیا، اور جن صوفیہ نے دو وجودوں کا اثبات کیا ان پر تنقید کی اور انھیں ضال و مضل قرار دیا حتی کہ ان میں سے بہت سوں نے اللہ تعالیٰ کی معرفت کو توحید وجودی کی معرفت پر منحصر رکھا اور کثرت کے آئینوں میں وحدت کے شہود کو اس راہ کی تکمیل قرار دیا، بلکہ ان میں سے بعض نے خود نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے بارے میں کہا کہ کمال نبوت کے حصول کے بعد کثرت کے آئینے میں وحدت سے فیض یاب ہوئے تھے۔ اور اس کی تائید میں یہ آیت نقل کی ہے:

إِنَّآ أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (الکوثر:۱)

Marfat.com

یہ لوگ اس آیت کا ترجمہ اس طرح کرتے ہیں ''ہم نے تم کو کثرت میں وحدت کا شہود عطا کیا'' وہ کہتے ہیں کہ کوثر کے لفظ میں واو اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

حاشا وکلا اس طرح کے معارف مقام نبوت کے شایان شان نہیں ہیں انبیاء اس ذات خداوندی کی طرف دعوت دیتے ہیں جو بے مثال اور بے کیف ہے، اور ہر وہ چیز جس کی مثال موجود ہو اسے بے مثالی نصیب نہیں ہوتی، اور وہ چون وچگوں کے داغ سے پاک نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو انصاف کی توفیق عطا فرمائے، یہ لوگ انبیاء علیہم السلام کے کمالات کو اپنے کمالات کے مماثل قرار دیتے ہیں:

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا

(الکہف:۵)

''بری بات ہے جو ان کے منہ سے نکلتی ہے، وہ محض جھوٹ بکتے ہیں۔''

چوں آں کرمے کہ در سنگے نہاں است
زمین و آسمان او ہماں است

''وہ کیڑا جو پتھر کے اندر پوشیدہ ہے اس کے زمین وآسمان یہی پتھر ہیں''

اس ناچیز کو بھی سلوک کے شروع میں اس طرح کے خیالات آئے تھے پھر ان پر شرمندگی ہوئی، اور ان سے توبہ کی اور اس دنیا کے بارے میں اس طرح کے حلول کی نفی کی جس طرح کے حلول کا نصاریٰ اثبات کرتے ہیں۔ خواجہ نقشبند قدس سرہ (۶) نے فرمایا ''جو کچھ مشاہدہ میں آئے، یا سنا جائے یا جانا جائے سب غیر اللہ ہے، کلمہ ''لا الہ الا اللہ'' سے اس کی نفی کرنی چاہیے۔ اس لیے وحدت میں کثرت کے شہود کی بھی نفی کرنی چاہیے اور جو کچھ قابل نفی ہے وہ غیر اللہ ہے۔'' خواجہ کے ان الفاظ نے مجھے اس مشاہدہ سے بچایا، مشاہدات ومرایا کی قیود سے آزادی بخشی اور مجھے اس علم سے جہل تک اور معرفت سے حیرت کے مقام تک پہنچایا۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے، ان کے صرف اس قول کی وجہ سے میں ان کا مرید اور ان کا حلقہ بگوش ہوں۔

ان کے علاوہ بہ مشکل ہی کسی صوفی نے ایسے الفاظ کہے ہوں گے اور اپنے مشاہدات و تجلیات کی شاید ہی اس طرح نفی کی ہوگی جس طرح کہ حضرت خواجہ نے کی، اسی سے ان کے اس جملہ کی بھی وضاحت ہوتی جو انھوں نے فرمایا:

Marfat.com

''معرفت خدا بر بہاؤالدین حرام است اگر ابتداء او انتہاء بایزید نباشد'' (۷)

بہاء الدین پر اللہ تعالیٰ کی معرفت حرام ہے اگر اس کی ابتدا بایزید بسطامی کی انتہا سے نہ ہو۔

ابو یزید بسطامی اپنی عظمتوں کے باوجود مقام شہود سے آگے نہیں جا سکے تھے اور سبحانی کی تنکنائے سے باہر قدم نہیں نکال سکے تھے، جب کہ خواجہ بہاء الدین نے ان تمام مشاہدات کا انکار کیا ہے اور ان کو غیر اللہ کہا ہے، حضرت خواجہ کی نظر میں ابو یزید کی تنزیہہ بھی تشبیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کو بے مثل ثابت کرنا بھی گویا مثل ثابت کرنا ہے، ان کا کمال بھی ایک طرح کا نقص ہے، تو گویا اس کی انتہا جو مقام تشبیہ سے بھی نہ گزرا ہو ہمارے خواجہ کی ابتدا ہے چوں کہ ان کی ابتدا تشبیہ ہے اور انتہا تنزیہہ۔

تاہم میرا خیال ہے کہ ابو یزید کو آخر عمر میں اس کمی کا احساس ہو گیا تھا چوں کہ انھوں نے اپنی وفات کے وقت کہا تھا ''اے اللہ ہم نے آپ کو نہیں جانا مگر غفلت کے بعد اور آپ کی عبادت نہیں کی مگر ایک زمانے کے بعد'' اس طرح گویا انھوں نے اپنی سابقہ حضوری کیفیت کو غفلت قرار دیا۔ چوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی حضوری کیفیت نہیں تھی، بلکہ ایک طرح اللہ تعالیٰ کے ظل کی حضوری کیفیت تھی، گویا ان کو اللہ تعالیٰ کا حقیقی ادراک نہیں ہوا تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز سے ماورا ہے۔ ظلیت اور حضور ابتدا کی علامات ہیں اور صرف ذرائع و اسباب ہیں۔

(ج ۱، م ۲۷۲، ص ۶-۶۵۴)

۵:۲ فنا اور بقا کا حاصل حیرت ہے، علم نہیں۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور سلامتی ہو اس کے منتخب بندوں پر، تمہارا خط جس میں تمھاری یافتوں کا تذکرہ تھا ملا، اس کو پڑھ کر مجھے بہت خوشی ہوئی۔

محبت کی راہ میں بڑے عجیب تجربات ہوتے ہیں، تم کو ان سے گزر کر اس تک پہنچنے کی کوشش کرنی چاہیے جس نے ان احوال کو پیدا کیا ہے جہاں صرف جہل و نادانی ہے۔ اگر اس کے بعد تم کو معرفت حاصل ہو جائے تو بلا شبہ یہ خوش قسمتی ہے۔ ایک بات کا خیال رکھو کہ جو کچھ مشاہدہ میں آتا ہے اس کی نفی کرتے رہو چاہے یہ وحدت میں کثرت کا مشاہدہ ہی کیوں نہ ہو۔ کیوں کہ

Marfat.com

کثرت میں وحدت کا ظہور نہیں ہوسکتا جو واقعتاً مشاہدہ میں آتا ہے وہ اتحاد کی صرف شبہ و مثال ہے۔ بذاتِ خود وحدت نہیں ہے۔ اس مقام پر تمہارے لیے بہترین چیز کلمہ ''لا الہ الا اللہ'' کا ورد ہے، تم اس کلمہ کا ذکر کرتے رہو تا آں کہ مشاہدہ اور خیال میں کوئی چیز باقی نہ رہے اور تم حیرت و جہالت کے مقام تک پہنچو اور فنا حاصل کرو جب تک حیرت اور جہالت کے مقام تک نہیں پہنچو گے فنا حاصل نہیں ہوگی، جس کو تم فنا سمجھ رہے ہو وہ حقیقت میں عدم ہے، فنا نہیں ہے، پہلے تم مقام جہل پر پہنچو پھر اس کے بعد حقیقی فنا حاصل ہو جائے گی، یہ اس راستہ کا پہلا قدم ہے، وصل کہاں اور اتصال کہاں، اس کے بارے میں مت سوچو، وہ ابھی دور ہے ؎

کیف الوصول الیٰ سعاد و دونھا
قلل الجبال و دونھن خیوف

''تم سعاد تک کیسے پہنچ سکتے ہو، راستہ میں پہاڑوں کی اونچی چوٹیاں ہیں اور ان کے بعد گہری کھائیاں ہیں''

تمھارے احوال (تجربات) درست ہیں۔ لیکن تم کو ان سے آگے جانا چاہیے۔ سلامتی ہو ان پر جو ہدایت کا اتباع کرتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کا التزام کرتے ہیں، آپؐ پر اور آپؐ کی آل پر درود و سلامتی ہو۔

میری دوسری نصیحت تمھارے لیے یہ ہے کہ سختی سے شریعت کی اتباع کرو اور اپنے تجربات کو شریعت کے اصولوں پر پرکھو، اگر تمہارے قول یا فعل میں کوئی چیز شریعت کے خلاف ہو (اللہ تعالیٰ تم کو اس سے محفوظ رکھے) تو تم کو ڈرنا چاہیے اور اس کو اپنی خرابی سمجھنا چاہیے۔ راہ یاب صوفیہ کا آزمایا ہوا طریقہ یہی ہے۔ والسلام

(ج ۱، م ۲۴۰، ص ۴-۵۰۳)

Marfat.com

84648

Marfat.com

(۳)

مشاہدات والہامات

۳:۱ جو کچھ مشاہدہ میں آتا ہے وہ غیر اللہ ہے۔

تبدیل ہوتے رہنے والے احوال کا کوئی اعتبار نہیں، اس خیال میں نہیں رہنا چاہیے کہ کیا آتا ہے اور کیا جاتا ہے، یا کیا کہا جاتا ہے یا کیا سنا جاتا ہے۔ مطلوب کچھ اور ہے جو کہنے، سننے اور دیکھنے سے منزہ ہے۔ ان چیزوں کی حیثیت ان میٹھی اور لذیذ چیزوں کی ہے جو سلوک کی راہ میں مبتدیوں کو تسلی دینے کے لیے دی جاتی ہیں، ہمت بلند رکھنی چاہیے مطلوب کچھ اور ہے۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص خواب دیکھے کہ وہ بادشاہ بن گیا تو وہ حقیقتاً بادشاہ نہیں بن جائے گا۔ تاہم اس خواب سے ایک امید وابستہ ہو جاتی ہے۔ نقشبندی مشائخ قدس اللہ اسرارہم کے یہاں ان وقائع کو کوئی اہمیت حاصل نہیں ہے۔ ان کی کتابوں میں یہ شعر ملتا ہے۔

چو غلام آفتابم ہم از آفتاب گویم
نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم

''میں سورج کا غلام ہوں اس لیے اسی کے بارے میں کہتا ہوں نہ شب ہوں اور نہ ہی شب کا پرستار ہوں کہ خوابوں کی بات کہتا رہوں''

اگر ایک حال طاری ہوتا ہے اور دوسرا جاتا ہے تو کوئی افسوس کی بات نہیں، اور نہ ہی کوئی خوشی کی بات ہے، انتظار تو اس مقصود کا کرنا چاہیے جو ہر شبہ و مثال سے بلند ہے، اور اس کو دیکھنا چاہیے جو کلیتاً منزہ ہے۔ والسلام

(ج ۱، م ۱۳۰، ص ۳۳۰)

Marfat.com

۲:۳ صوفیہ اپنے مشاہدہ خداوندی میں خود خدا کو نہیں دیکھتے، انھیں اس کا صرف جلوہ یا ظل دکھائی دیتا ہے اور وہ الفاظ جو وہ سنتے ہیں وہ خدا کے بول نہیں ہوتے، ان کا تعلق خدا سے ایسا نہیں ہوتا جیسا کلام کا متکلم سے ہوتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے مخلوق کا اپنے خالق سے، صوفیہ کے وہ اقوال جو اس اصول سے مزاحم ہوتے ہیں ان کو شطحات سمجھنا چاہیے۔ ان کے قائلین چوں کہ حالت سکر میں ہوتے ہیں، اس لیے امید ہے کہ ان کو معاف کر دیا جائے گا۔ مگر ان کے پیروکار جو ان الفاظ میں یقین رکھتے ہیں وہ خدا کے عذاب کے مستحق ہو سکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کا شہود جو ممکنات کے آئینہ میں ہوتا ہے اور جسے بعض صوفیہ کمال سمجھتے ہیں، اور اسے جمع بین التشبیہ والتنزیہہ قرار دیتے ہیں میرے خیال میں وہ حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا شہود نہیں ہے۔ بلکہ محض ان کے تخیل کی پیداوار ہے۔ جس کو وہ ممکنات میں دیکھتے ہیں وہ واجب نہیں ہے اور جس کو حادث کے پردے میں دیکھتے ہیں وہ قدیم نہیں ہے اور جس کو وہ تشبیہ کے پیرائے میں دیکھتے ہیں وہ منزہ نہیں ہے۔ خبردار صوفیہ کے ان کلمات سے دھوکہ نہ کھاؤ اور غیر حق کو حق نہ سمجھو، یہ لوگ تو غلبہ حال کی وجہ سے معذور ہیں۔ اس لیے قابل عفو ہیں اور امید ہے کہ مجتہد غیر صائب کی طرح ان کو عذاب سے بچا لیا جائے گا۔ لیکن ہم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ان کے متبعین کے ساتھ کیا معاملہ کرے گا۔ کاش ان کا معاملہ بھی اسی غیر صائب مجتہد کے مقلدین کا سا ہو، لیکن اگر ایسا نہ ہوا تو ان کے لیے بڑی مشکلات ہیں۔ قیاس اور اجتہاد شریعت کے بنیادی اصولوں میں سے ہیں اور ہم ان کی اتباع پر مامور ہیں۔ لیکن کشف و الہام کا یہ معاملہ نہیں ہے۔ نہ ہمیں ان کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے اور نہ کسی کا کشف کسی دوسرے کے لیے حجت ہے۔ جب کہ مجتہد کا اجتہاد مقلد کے لیے حجت ہے۔ اس لیے ہم کو علمائے مجتہدین کا اتباع کرنا چاہیے اور دین کے طریقوں کو ان کی آراء کی روشنی میں متعین کرنا چاہیے۔ صوفیہ کا قول و عمل جو علمائے مجتہدین کی آرا کے خلاف ہو اس کی تقلید نہیں کرنی چاہیے تاہم ان کے بارے میں لب کشائی سے بھی گریز کرنا چاہیے اور ان کے بارے میں حسن ظن رکھنا چاہیے، ان کے خلاف طعن و تشنیع میں زبان نہیں کھولنی چاہیے۔ ان کے قابل اعتراض الفاظ کو شطحات شمار کرنا چاہئے اور ان کو ظاہری مفہوم میں نہیں لینا چاہیے۔

Marfat.com

یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوتی ہے کہ بہت سے صوفیہ عوام کو اپنے الہامات ومکشوفات جیسے وحدت الوجود پر ایمان رکھنے کی دعوت دیتے ہیں اور اپنے خیالات کے اتباع کی ترغیب دیتے ہیں۔ ان پر ایمان نہ رکھنے کی صورت میں انھیں نتائج بد کی دھمکی دیتے ہیں۔ کاش وہ یہ کہتے کہ ان امور کا انکار نہیں کرنا چاہئے اور ان کے منکرین کو تہدید کرتے۔ کیوں کہ ایمان ایک چیز ہے اور عدم انکار دوسری چیز ہے۔ ان امور میں ایمان لانا ضروری نہیں لیکن ان کے انکار سے بھی بچنا چاہیے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ ان امور کا انکار ان کے قائلین کے انکار کا دروازہ کھول دے اور اولیاء اللہ سے نفرت اور عداوت پیدا ہو جائے۔ خلاصہ یہ کہ علمائے اہلِ حق کی آرا پر عمل کرنا چاہیے اور صوفیہ کے ساتھ حسن ظن رکھتے ہوئے ان کے کشف پر سکوت اختیار کرنا چاہیے۔ نہ نفی کرنی چاہئے نہ اثبات۔ افراط وتفریط کی دوانتہاؤں کے درمیان یہ صحیح راستہ ہے۔ اللہ تعالیٰ ہم کو سیدھے راستہ کی ہدایت نصیب فرمائے۔

تعجب ہے کہ بعض مدعین تصوف اپنے مشاہدات اور الہام پر ہی قناعت نہیں کرتے، بلکہ ان مشاہدات کو نیچے درجہ کی منزل قرار دیتے ہیں اور آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے خدا تعالیٰ کو بچشم سر دیکھا ہے اور جو دولت رسول اللہ ﷺ کو شب معراج میں صرف ایک بار حاصل ہوئی تھی۔ اس کا مشاہدہ یہ روزانہ کرتے ہیں۔ ان کو جس نور کا دیدار میسر آتا ہے اس کو اسفار صبح (صبح کی روشنی) سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کو مرتبہ بے کیفی کہتے ہیں، اور اس نور کے ظہور کو عروج کا انتہائی مقام سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان ظالموں کے ان اقوال سے ماوراء اور منزہ ہے۔

وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرف ہم کلامی کا بھی اثبات کرتے ہیں وہ ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا یا اللہ تعالیٰ نے وہ فرمایا، اور کبھی کبھی اپنے مخالفین کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے وعید نقل کرتے ہیں، اور کبھی اپنے دوستوں کو بشارت دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ ہم رات کی آخری ایک تہائی یا ایک چوتھائی سے صبح تک اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرف ہم کلام رہے اور ہر چیز کے بارے میں ہم نے سوال کیا اور اللہ تعالیٰ نے جواب عطا فرمایا، ایسے لوگ بلاشبہ متکبر اور سرکش ہیں:

لَقَدِ اسْتَكْبَرُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيْرًا (الفرقان:۲۱)

''انھیں اپنی بزرگی کا بڑا زعم ہے اور حد سے گزر گئے یہ لوگ اپنی سرکشی میں۔''

Marfat.com

ان صوفیہ کے دعووں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں جو نور نظر آتا ہے اس کو عین حق سمجھتے ہیں اور اس نور کو اللہ تعالیٰ کی ذات تصور کرتے ہیں ان کو چاہیے کہ ان نور کو اللہ تعالیٰ کی ذات کا ایک مظہر یا اس کے ظلال میں سے ایک ظل سمجھیں۔ اس نور کو ذات سمجھنا محض افترا پردازی، الحاد اور خالص زندقہ ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا کمال تحمل ہے کہ وہ ان افترا باندھنے والوں کو فوراً ہی طرح طرح کے عذاب میں مبتلا نہیں کرتا، اور ان کو کلیتاً فنا نہیں کر دیتا۔ پاکی ہو اس اللہ کے لیے جو ان کے جرائم سے واقف ہونے کے باوجود تحمل کرتا ہے اور پاک ہے وہ ذات جو ان کو سزا دینے کی قدرت رکھنے کے باوجود ان کو معاف کرتی ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت کے کچھ لوگ رویت باری کے مطالبہ پر ہلاک کر دیے گئے اور خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کی طلب پر زخم لن ترانی کا مزا چکھنا پڑا اور بے ہوش ہو گئے اور ہوش میں آنے کے بعد اس طلب پر توبہ کی۔

حضرت محمد ﷺ جو اللہ تعالیٰ کے سب سے محبوب بندے ہیں اور تمام موجودات خواہ اوّلین ہوں یا آخرین ان میں سب سے افضل ہیں اور جن کو معراج جسمانی کی فضیلت حاصل ہوئی، اور عرش و کرسی سے گزرے اور زمان و مکان سے بلند ہو گئے، علماء کو خود ان کے بارے میں اختلاف ہے کہ ان کو دیدارِ الٰہی ہوا تھا یا نہیں، اگرچہ اس کے حق میں بعض قرآنی اشارات موجود ہیں پھر بھی اکثر علماء کا خیال ہے کہ آپؐ کو دیدارِ الٰہی نہیں ہوا تھا۔ امام غزالیؒ (۸) لکھتے ہیں:

> ''اس سلسلے میں زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ ﷺ نے اپنے رب کا دیدار نہیں کیا تھا۔''

یہ فریب خوردہ لوگ اپنے زعم باطل میں روزانہ خدا کو دیکھتے ہیں، جب کہ علماء اس کی بھی اجازت نہیں دیتے کہ اللہ کے رسول کو صرف ایک مرتبہ دیدار ہوا ہو۔ اللہ تعالیٰ ان کو رسوا کرے یہ کس قدر جاہل ہیں۔

اس گروہ کے دعاوی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جس کلام کو یہ سنتے ہیں اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کے ساتھ وہی سمجھتے ہیں جو کلام کی متکلم کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ صراحتاً الحاد ہے۔ ایسا بالکل نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کلام بہ طریق تکلم صادر ہو جس میں ترتیب ہوتی ہے اور تقدیم و تاخیر ہوتی ہے۔ کیوں کہ یہ حدوث کی علامت ہے۔ دراصل اس گروہ کو مشائخ کبار کے الفاظ سے غلط فہمی ہوئی۔ اس لیے کہ مشائخ نے خدا کے ساتھ ہم کلامی کی بات بھی کہی ہے لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ

Marfat.com

ان کا عقیدہ یہ نہیں تھا کہ ان الفاظ کا تعلق اللہ تعالیٰ کے ساتھ ویسا ہی ہے جس طرح کلام کا تعلق متکلم کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ان کا خیال تھا کہ ان الفاظ کا تعلق خدا کے ساتھ ایسا ہے جس طرح دیگر مخلوقات کا ہے۔ اس بات کو قبول کرنے میں کوئی دشواری نہیں، خدا کے وہ الفاظ جو حضرت موسیٰ نے شجر مبارکہ سے سنے تھے اُس کلام کی نسبت اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسی ہے، جیسی مخلوق کی خالق کے ساتھ ہوتی ہے۔ نہ کہ ایسی جیسی کلام کی متکلم کے ساتھ ہوتی ہے، اسی طرح وہ الفاظ جو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے سنے تھے ان کی نسبت بھی حق تعالیٰ کے ساتھ مخلوق کی نسبت ہے۔ غایت مافی الباب یہ ہے کہ بلاشبہ وہ اللہ تعالیٰ کے الفاظ تھے جو اس کا انکار کرے وہ کافر وزندیق ہے۔ بالفاظ دیگر اللہ تعالیٰ کا کلام کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کو مشترک ہے، اللہ تعالیٰ بغیر کسی وسیلہ اور واسطہ کے اسے ایجاد فرماتا ہے، پس کلام لفظی بھی حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، اور اس کا منکر کافر ہے۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو یہ تم کو متعدد مقامات پر فائدہ دے گی اور ہدایت تو صرف اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہے۔

(ج ۱، م ۲۷۲، ص ۶۰-۶۵۷)

Marfat.com

Marfat.com

(۴)

شطحات

۴:۱ جمع و فرق کے تجربات اور ان کی خصوصیات ــــ جمع کے تجربہ کو کفر طریقت اور فرق کے تجربہ کو اسلام طریقت کہا جاتا ہے۔ شطحات اول الذکر کی پیداوار ہیں۔

آپ کا خط ملا جس میں آپ نے صوفیہ کے بعض اقوال کے بارے میں دریافت کیا ہے، میرے مخدوم موجودہ حالات آپ کے سوال پر تفصیلی کلام کی اجازت نہیں دیتے۔ لیکن آپ نے سوال کیا ہے اس لیے جواب دینا ضروری ہے۔

ان سوالات کا مختصر جواب یوں ہے۔ جس طرح شریعت میں کفر و اسلام ہے اسی طرح طریقت میں بھی کفر و اسلام ہے، اور جس طرح شریعت میں اسلام کمال ہے اور کفر نقص ہے اسی طرح طریقت میں بھی اسلام کمال ہے اور کفر نقص ہے۔

طریقت میں کفر مقام جمع ہے جہاں حقیقت چھپ جاتی ہے، اور حق و باطل میں تمیز ختم ہو جاتی ہے۔ اس مقام میں سالک ہر چیز میں خواہ بری ہو یا بھلی اسی محبوب واحد کا جلوہ دیکھتا ہے، وہ خیر ہو یا شر اور نقص ہو یا کمال سب کو اسی ذات واحد کا مظہر سمجھتا ہے، اسی لیے اس کے اندر شر اور ناقص چیزوں پر تنقید کا وہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا جو خیر و شر کے درمیان تمیز سے پیدا ہوتا ہے۔ نتیجتاً وہ خود کو ہر چیز سے ہم آہنگ پاتا ہے اور ہر ایک کو راہِ راست پر سمجھتا ہے۔ اس قرآنی آیت میں اسے اپنے خیال کی تائید نظر آتی ہے:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ اِلَّا هُوَ اٰخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَا ؕ اِنَّ رَبِّىْ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (ہود:۵۶)

Marfat.com

کوئی جاندار ایسا نہیں جس کی چوٹی اس کے ہاتھ میں نہ ہو۔ بیشک میرا رب سیدھی راہ پر ہے۔

کبھی وہ مظہر کو عین ظاہر قرار دے کر خلق کو عین حق اور مربوب کو عین رب سمجھتا ہے، یہ وہ ثمرات ہیں جو جمع کے تجربہ سے نکلتے ہیں۔ منصور حلاج نے اس مقام پر کہا تھا۔

کفرت بدین الله والکفر واجب لدی و عند المسلمین قبیح

میں نے اللہ کے دین کا انکار کیا، اور میرے نزدیک انکار کرنا واجب ہے اگرچہ یہ فعل مسلمانوں کے نزدیک قبیح ہے۔

کفر شریعت اور کفر طریقت کے درمیان کلی مناسبت ہے۔ اگرچہ کافر شریعت مردود ہے اور عذاب کا مستحق ہے۔ کافر طریقت محبوب ہے اور انعام کا سزاوار ہے، چوں کہ یہ کفر محبوب حقیقی کی کلی محبت کے غلبہ اور غیر محبوب کو یکسر فراموش کر دینے کا نتیجہ ہے اس لیے قابلِ قبول ہے۔ اس کے برخلاف کفر شریعت جہل کے غلبہ اور سرکشی کا نتیجہ ہے اس لیے وہ مردود ہے۔ اسلام طریقت جمع کے بعد مقام فرق سے عبارت ہے جس میں امتیازات عود کر آتے ہیں۔ حق باطل سے اور خیر شر سے متمیز ہو جاتا ہے۔ اسلام طریقت کو اسلام شریعت کے ساتھ کلی مناسبت ہے۔ جب اسلام طریقت اپنے کمال پر پہنچتا ہے تو اسلام (شریعت) کے ساتھ ایک ہو جاتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ دونوں اسلام، اسلام شریعت ہیں۔ ان دونوں میں فرق شریعت کے ظاہر و باطن یا حقیقت شریعت اور صورت شریعت کا ہے، کفر طریقت کا درجہ صورت شریعت کے اسلام سے بلند ہے اگرچہ حقیقت شریعت کے اسلام سے فروتر ہے۔

آسماں نسبت بہ عرش آمد فرود
ورنہ بس عالی ست پیش خاک تود

آسمان عرش کی بہ نسبت نیچے ہے، لیکن مٹی کی نسبت سے بلند ہے

مشائخ صوفیہ قدس اللہ اسرارہم میں سے جن حضرات سے شطحات کا صدور ہوا اور جنھوں نے ظاہر شریعت کے خلاف الفاظ کہے وہ سب کے سب کفر طریقت کے مقام پر فائز تھے جو عدم تمیز کا مقام ہے لیکن جو بزرگ اسلام حقیقت سے سرفراز ہوئے ہیں ان سے اس طرح کا کلام

Marfat.com

سرزد نہیں ہوا، انھوں نے ظاہر و باطن میں انبیاء کی اقتدا کی۔جن صوفیہ سے شطح کا صدور ہوتا ہے وہ اپنے آپ کو ہر چیز کے ساتھ ہم آہنگ پاتے ہیں۔ان کے نزدیک ہر چیز راہِ راست پر ہوتی ہے، یہ لوگ خدا اور کائنات میں فرق نہیں کر پاتے اور وجود کی اثنینیت (دوئی) کو تسلیم نہیں کرتے۔اگر ان کو واقعتاً مقام جمع حاصل ہو گیا ہو اور کفر طریقت میں رسوخ ہو گیا ہو اور اگر وہ اس لیے خدا کے سوا ہر کسی کو بھول گئے ہوں تو وہ مقبول ہیں۔ایسے صوفیہ کے الفاظ کو سکر کی پیداوار سمجھنا چاہیے۔ان کو ظاہری مفہوم میں نہیں لینا چاہیے، لیکن اگر وہ اس مقام تک نہیں پہنچے اور کمال کے اس درجہ پر فائز ہوئے بغیر انھوں نے اس طرح کا کلام کیا، ہر چیز کو حق اور صراط مستقیم پر سمجھنے لگے، حق و باطل میں تمیز ختم کر دی، ایسے لوگ زندیق اور ملحد ہیں۔کیوں کہ اس کا مقصود شریعت کا ابطال اور انبیاء کی دعوت کا ازالہ ہے جو عالم انسانی کے لیے الٰہی ہدایت کا سرچشمہ ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ خلاف شریعت کلمات جس طرح صاحب حق لوگوں سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح صاحب باطل لوگوں سے بھی صادر ہوتے ہیں، صاحب حق کے حق میں یہ آبِ حیات ہیں اور صاحب باطل کے لیے سم قاتل ہیں۔ان کی مثال ایسی ہے جیسے دریائے نیل کا پانی جو بنی اسرائیل کے حق میں آبِ شیریں تھا اور قبطیوں کے حق میں ناپسندیدہ خون۔

اس مقام پر قدم اکثر پھسل جاتے ہیں، مسلمانوں میں سے ایک بڑی جماعت نے اہلِ سکر صوفیہ کے کلام کا اتباع کیا اور ضلالت و خسارے کے کوچہ میں جا پڑے۔اور اپنے دین کو برباد کر دیا۔یہ لوگ نہیں جانتے کہ سکر یہ اقوال کو قبول کرنے کی چند شرائط ہیں جو ارباب سکر میں موجود ہونی ضروری ہیں، لیکن ان حضرات میں مفقود ہیں۔سب سے بڑی شرط یہ ہے کہ وہ حق تعالیٰ کے سوا ہر چیز کو کلیتاً فراموش کر چکے ہوں، ان اقوال کی قبولیت کے لیے یہ سب سے بڑی شرط ہے۔صاحب حق اور صاحب باطل میں امتیاز کا معیار شریعت میں استقامت اور عدم استقامت ہے۔صاحب حق سکر و بے تمیزی کے باوجود شریعت کے کسی اصول سے سرمو انحراف نہیں کرے گا۔منصور جس نے انا الحق کہا تھا قید خانہ میں پا بہ زنجیر ہونے کے باوجود روزانہ پانچ سو رکعت نفل نماز پڑھتا تھا۔اور وہ کھانا جو اسے ظالموں کے ہاتھ سے پہنچا تھا اگر چہ حلال تھا لیکن اسے نہیں کھاتا تھا، لیکن جو صوفی صاحب باطل ہوتا ہے۔اس پر شریعت کے احکام کی پابندی کوہِ قاف جیسی مشکل ہوتی ہے:

Marfat.com

كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ ط (الشوریٰ:۱۳)

''وہ بات ان مشرکین کو سخت ناگوار ہوئی ہے جس کی طرف (اے محمدؐ) تم انھیں دعوت دے رہے ہو۔''

یہ ہے ان لوگوں کے حال کی علامت:

رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْكَ رَحْمَةً وَّهَيِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا

(الکہف:۱۰)

''اے پروردگار، ہم کو اپنی رحمتِ خاص سے نواز اور ہمارا معاملہ درست کر دے۔''

وَالسَّلَامُ عَلٰى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدٰى

(ج ۲،م ۹۵ص ۹-۱۱۳۷)

۴:۲ شیخ مجدد شطح پر گفتگو کرتے ہوئے مشہور صوفیہ کے اقوال میں سے پانچ اقوال پر تفصیل سے کلام کرتے ہیں۔ ان میں سے دو کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ اپنے معنی کے اعتبار سے صحیح ہیں لیکن ان کی زبان گمراہ کن ہے بقیہ تین کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ ان کی کوئی معقول توجیہ نہیں ہوسکتی اور انھیں کلیتہً رد کرتے ہیں۔

پہلے دونوں اقوال پر گفتگو کرتے ہوئے انھوں نے جو اصول وضع کیا اس کی روشنی میں ایک حدیث قدسی کو بھی بیان کیا ہے۔

انسان ایک جامع وجود ہے۔ جو کچھ تمام موجودات میں ہے وہ انسان میں موجود ہے۔ عالم امکان کے اعتبار سے یہ بات ایک حقیقت ہے۔ اور واجب الوجود کے اعتبار سے صرف صوری طور پر ہی درست ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ آدَمَ عَلٰى صُوْرَتِهٖ (۹) (اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا) اور اسی جامعیت پر انسان کا قلب ہے۔ یعنی جو کچھ انسان کی کلیت میں ہے وہ تنہا قلب میں بھی ہے۔ اسی لیے قلب کو حقیقت جامعہ کہتے ہیں، اور قلب کی اسی جامعیت کی وجہ سے بعض مشائخ نے اس کی وسعت کے بارے میں کہا ہے کہ ''اگر عرش کو مع ان تمام چیزوں کے جن کو وہ محیط ہے صوفی کے قلب کے ایک کونے میں ڈال دیا جائے تو اس کو مشکل ہی سے اس کا

Marfat.com

احساس ہوگا، اس لیے کہ قلب عناصر اور افلاک کا جامع ہے۔ اور عرش و کرسی اور عقل و نفس اور مکانی و لا مکانی کو شامل ہے، اس لیے عرش و ما فیہ کا قلب میں کوئی شمار نہ ہوگا چوں کہ قلب لا مکانیت کو شامل ہے جب کہ عرش و مافیہ باوجود اپنی وسعتوں کے مکانی ہیں اور خواہ کتنے ہی وسیع کیوں نہ ہوں مکانیت کے دائرے میں ہیں اور لا مکانیت کے مقابلہ میں محدود ہیں۔'' لیکن صاحیِ صوفیہ قدس اللہ اسرارہم جانتے ہیں کہ یہ الفاظ سکر کی پیداوار ہیں۔ دراصل اشیا کی حقیقت اور اس کی مثال کے درمیان فرق نہ کرنے کا نتیجہ ہیں۔ عرش مجید جو ظہور تام کا محل ہے اس سے بلند ہے کہ چھوٹے سے قلب میں سما سکے۔ عرش کا جو شہود قلب میں ہوتا ہے وہ عرش کی ایک صورت ہے نہ کہ اصل عرش اور یہ صحیح ہے کہ قلب کے مقابلے میں اس صورت کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کیوں کہ قلب اس طرح کی بے شمار صورتوں کا جامع ہے۔ آسمان اپنی تمام عظمتوں اور ان چیزوں کے باوجود جو اس کے اندر ہیں، ایک آئینہ میں نظر آ جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آئینہ آسمان سے زیادہ وسیع ہے۔ بلاشبہ آئینہ میں آسمان کی جو تصویر ظاہر ہوتی ہے، وہ آئینہ سے بھی چھوٹی ہوتی ہے، لیکن حقیقی آسمان آئینہ سے چھوٹا نہیں ہوتا، اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ آدمی کے اندر کرہ زمین کی مثال موجود ہے۔ لیکن انسان کی اس جامعیت کی بنا پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کرہ زمین سے بڑا ہے، بلکہ انسان کا وجود کرہ زمین کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہے صرف حقیر سا ذرہ ہے، بلکہ اس کو ذرہ کہنا بھی اس وقت درست ہوگا جب چیز کے نمونے کو خود چیز قرار دیا جائے۔

بعض مشائخ کا یہ کلام بھی اسی نوع کا ہے جو انھوں نے سکر کے غلبہ میں کہا ہے کہ جامعیت محمدی جامعیت الٰہی سے بڑھ کر ہے، چوں کہ حضرت محمد ﷺ حقیقت کے دونوں پہلو امکان و وجوب کے جامع ہیں، اس لیے انھوں نے یہ حکم لگا دیا کہ محمد ﷺ کی جامعیت باری تعالیٰ شانہ کی جامعیت سے زیادہ ہے، یہاں بھی صورت کو حقیقت تصور کر کے یہ حکم لگایا گیا ہے، محمد ﷺ مرتبہ وجوب کی صورت کے جامع ہیں، مرتبہ وجوب کی حقیقت کے جامع نہیں، حقیقی واجب الوجود اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اگر وہ حقیقت وجوب اور صورت وجوب میں فرق کرتے تو ایسا حکم نہ لگاتے، اللہ تعالیٰ ایسے سکر یہ الفاظ سے محفوظ رکھے۔ محمد ﷺ محدود اور متناہی بندے ہیں اور اللہ تعالیٰ لا محدود اور لا متناہی ہے۔

جان لو کہ سکر یہ اقوال کا تعلق ولایت سے ہوتا ہے، اور صحو کا تعلق مقام نبوت سے ہے۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات کے کامل متبعین کو صحو کے واسطہ سے مقام نبوت سے حصہ ملتا ہے۔ شیخ

Marfat.com

بایزید بسطامی کے متبعین سکر کو صحو سے افضل قرار دیتے ہیں۔اس لیے کہ ابو یزید بسطامی فرماتے تھے کہ لوائی ارفع من لواء محمد (میرا جھنڈا محمدؐ کے جھنڈے سے بلند ہے) اپنے جھنڈے سے ان کی مراد ولایت کا جھنڈا ہے اور محمدؐ کے جھنڈے سے نبوت کا جھنڈا ہے، وہ ولایت کے جھنڈے کو جس سے سکر وابستہ ہوتا ہے نبوت کے جھنڈے سے جس سے صحو وابستہ ہوتا ہے افضل سمجھتے تھے۔ بعض دیگر صوفیہ کا یہ قول کہ ولایت نبوت سے افضل ہے یہ بھی اسی قسم کا ہے، ان کا خیال ہے کہ ولایت میں توجہ خدا کی طرف ہوتی ہے، جب کہ نبوت میں مخلوق کی طرف ہوتی ہے، اور اس میں شک نہیں کہ خدا کی طرف توجہ مخلوق کی طرف توجہ سے افضل ہے، کچھ لوگوں نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے۔ میرے نزدیک یہ تاویلات دور از کار ہیں، اس لیے کہ نبوت میں توجہ صرف مخلوق کی طرف نہیں ہوتی بلکہ خدا اور مخلوق دونوں کی طرف ہوتی ہے۔ان کا باطن خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ظاہر مخلوق کی طرف ہوتا ہے۔ وہ لوگ جن کی تمام تر توجہ خلق کی طرف ہے وہ اہل سیاست ہیں۔ انبیاء علیہم السلام تمام موجودات میں منتخب ہوتے ہیں اور بہترین دولت انھی کو ملتی ہے، نبوت کل ہے اور ولایت اس کا جز ہے۔ نبوت ولایت سے افضل ہے، ولایت خواہ ولی کی ہو یا نبی کی نبوت سب سے افضل ہے۔ اسی لیے صحو سکر سے افضل ہے، کیوں کہ صحو میں سکر شامل ہے۔ جس طرح نبوت میں ولایت شامل ہے۔ وہ صحو جو عوام الناس کو حاصل ہوتا ہے وہ یہاں زیر بحث نہیں ہے، اس صحو پر سکر کو ترجیح دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ وہ صحو جس میں سکر متضمن ہوتا ہے وہ سکر سے افضل ہے۔ شریعت کے علوم جن کا مصدر نبوت ہے سراسر صحو ہیں، اور ان کے خلاف جو علوم ہیں وہ سراسر سکر ہیں، صاحب سکر معذور ہے۔ تقلید کے لائق صحو کے معارف ہیں نہ کہ سکر کے معارف۔ اللہ تعالیٰ ہم کو علوم شرعیہ کی تقلید پر ثابت قدم رکھے، اور شریعت کے مصدر (رسول اللہ ﷺ) پر درود وسلامتی فرمائے اور اس دعا پر جو شخص آمین کہے اللہ تعالیٰ اس کے اوپر بھی رحم فرمائے۔

حدیث قدسی لایسعنی ارضی ولا سمائی ولکن یسعنی قلب عبدی المومن (۱۰) (نہ میری زمین میرا احاطہ کرسکتی نہ میرا آسمان البتہ میرے بندے کا قلب میرا احاطہ کرسکتا ہے) یہاں احاطہ کرنے سے مراد مرتبہ وجوب کی صورت کا احاطہ کرنا ہے نہ کہ اس کی حقیقت کا کیوں کہ وہاں حلول تو ہو ہی نہیں سکتا جیسا کہ گزر چکا ہے، خلاصہ یہ کہ قلب کا لامکانیت کو شامل ہونا لامکانیت کی

Marfat.com

صورت کے اعتبار سے ہے نہ کہ حقیقت کے اعتبار سے اور لا مکانیت میں عرش و مافیہ کی کوئی اہمیت نہ ہوتی۔

(ج ۱، م ۹۵، ص ۸-۲۳۶)

۴:۳ اللہ کی اطاعت رسول کی اطاعت میں مضمر ہے۔ صوفیہ کے وہ اقوال جو ان دونوں میں فرق کرتے ہیں وہ شطحات ہیں، ان سے صرف نظر کرنا چاہیے۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

مَنۡ یُّطِعِ الرَّسُوۡلَ فَقَدۡ اَطَاعَ اللّٰہَ ۚ (النساء: ۸۰)

''جس نے رسولؐ کی اطاعت کی اس نے دراصل خدا کی اطاعت کی۔''

اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کی وہ اطاعت جو رسول کی اطاعت نہ ہو وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت نہیں ہے، اس بات کو مؤکد کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے لفظ قد استعمال کیا ہے، تا کہ کوئی بوالہوس ان دو طاعتوں میں تفریق نہ کرے، ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں پر تنقید کی ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے درمیان تفریق کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَیُرِیۡدُوۡنَ اَنۡ یُّفَرِّقُوۡا بَیۡنَ اللّٰہِ وَ رُسُلِہٖ وَ یَقُوۡلُوۡنَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٍ وَّ نَکۡفُرُ بِبَعۡضٍ وَّیُرِیۡدُوۡنَ اَنۡ یَّتَّخِذُوۡا بَیۡنَ ذٰلِکَ سَبِیۡلًا ۙ اُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡکٰفِرُوۡنَ حَقًّا (النساء: ۱۵۰-۱۵۱)

''اور چاہتے ہیں کہ اللہ اور اس کے رسولوں کے درمیان تفریق کریں، اور کہتے ہیں کہ ہم کسی کو مانیں گے اور کسی کو نہ مانیں گے، اور کفر و ایمان کے بیچ میں ایک راہ نکالنے کا ارادہ رکھتے ہیں، وہ سب پکے کافر ہیں۔''

البتہ ایسا ہوا ہے کہ بعض صوفیائے کرام نے سکر وقت اور غلبہ حال میں ایسی باتیں کہی ہیں جن سے ان دو اطاعتوں میں تفریق کا شبہ ہوتا ہے اور ایک کی محبت کے مقابلے میں دوسرے کی محبت کی ترجیح معلوم ہوتی ہے۔ منقول ہے کہ سلطان محمود غزنوی اپنے عہد حکومت میں ایک مرتبہ خرقان کے قریب خیمہ زن ہوئے اور اپنے آدمیوں کو شیخ ابوالحسن خرقانی (۱۱) کی خدمت میں بھیج

Marfat.com

کر درخواست کی کہ وہ تشریف لائیں، اور انھیں ہدایت دی کہ اگر شیخ آنے میں توقف کریں تو ان کو قرآن پاک کی یہ آیت سنائی جائے:

اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ (النساء:۵۹)

''اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں''

جب ان قاصدوں کو شیخ کے توقف کا اندازہ ہوا تو انھوں نے یہ آیت پڑھی۔ اس پر شیخ نے جواب دیا کہ میں تو ابھی اطاعت الٰہی میں ایسا مشغول ہوں کہ شرمندہ ہوں کہ اطاعت رسول تک نہیں پہنچ سکا، پھر اطاعت اولی الامر کہاں۔ شیخ نے اطاعت الٰہی کو اطاعت رسول سے مختلف قرار دیا جو استقامت سے دور ہے، مستقیم الاحوال مشائخ اس طرح کے الفاظ سے اجتناب کرتے ہیں، اور تمام مراتب یعنی شریعت، طریقت اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کو اس کے رسول کی اطاعت میں مضمر جانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ایسی اطاعت جو اطاعتِ رسول سے مختلف ہو اس کو عین ضلالت و گمراہی سمجھتے ہیں۔

شیخ ابوسعید ابوالخیر (۱۲) کے بارے میں ہے کہ خراسان کے اکابر سادات میں سے ایک سید ان کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے، اچانک ایک مجذوب صوفی ادھر آ نکلے، شیخ نے اس کو مذکورہ سید کے مقابلے فوقیت دی۔ سید کو یہ بات ناگوار گزری تو شیخ نے فرمایا کہ میں نے تمھارا اکرام اس لیے کیا تھا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت کرتا ہوں، اور اس صوفی کا اکرام اس لیے کیا کہ میں اللہ تعالیٰ سے محبت کرتا ہوں۔ مستقیم الاحوال صوفیہ اس طرح کی تفریق کو درست نہیں سمجھتے، بلکہ اس کو فضول اور غلط کہتے ہیں، ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت پر اللہ تعالیٰ کی محبت کا غلبہ سکر اور غلبہ حال کا نتیجہ ہے، بات صرف یہ ہے کہ مقام کمال میں جو راہ ولایت سے وابستہ ہے حق تعالیٰ کی محبت غالب ہوتی ہے اور مقام تکمیل میں جو نبوت کا حصہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت غالب ہوتی ہے اللہ تعالیٰ ہم کو اطاعت رسول پر ثابت قدم رکھے، جو عین اطاعت الٰہی ہے۔

(ج ۱، م ۱۵۲، ص ۷-۳۲۵)

۴:۴ کچھ الفاظ بہ ظاہر شطح محسوس ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں شطح نہیں ہوتے ان کے قائلین کو اہانت شریعت سے مبرا نہیں کیا جا سکتا۔

Marfat.com

آپ نے لکھا ہے کہ شیخ عبدالکبیر یمانی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب نہیں ہے، میرے بزرگ، میں ایسے جملے سننے کی تاب نہیں لاسکتا، میری رگ فاروقی بے اختیار حرکت میں آجاتی ہے، تاویل کی فرصت نہیں دیتی (۱۳)، چاہے ان جملوں کا قائل شیخ کبیر یمانی ہو یا شیخ اکبر شامی۔ ہم محمد عربیؐ کے اقوال کے پابند ہیں نہ کہ محی الدین ابن عربی (۱۴) صدرالدین قونوی (۱۶) یا عبدالرزاق کاشی (۱۵) کے، ہم کو نص (قرآن وسنت) سے کام ہے نہ کہ فص (فصوص الحکم) سے، ہم کو فتوحات مدنیہ (قرآن وسنت) نے فتوحات مکیہ سے مستغنی کردیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اپنے آپ کو خود عالم الغیب کہا ہے اور عالم الغیب ہونا ایک صفت بتائی گئی ہے اس کے باوجود یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب نہیں ہے، انتہائی قبیح اور ناپسندیدہ بات ہے، فی الحقیقت یہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی تکذیب ہے، غیب کو کسی دوسرے معنی میں استعمال کرنے سے کوئی اس قول کی شناعت سے بری نہیں ہوسکتا۔

كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا (الکہف: ۵)

''بری بات ہے جوان کے منہ سے نکلتی ہے، وہ محض جھوٹ بکتے ہیں۔''

نہیں معلوم ان لوگوں کو ایسے الفاظ منہ سے نکالنے کی جرأت کیسے ہوتی ہے جو صراحتاً شریعت کے خلاف ہوں۔ اگر منصور انا الحق اور بسطامی سبحانی کہیں تو معذور کہے جاسکتے ہیں، چوں کہ وہ غلبہ احوال میں ہیں، لیکن یہ الفاظ احوال میں شمار نہیں ہوسکتے۔ یہ تو علمی بات ہے جس کو تاویل سے جائز کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ قابل معافی نہیں ہے اور نہ اس کی تاویل کی جائے گی۔ اگر اس طرح کے کلام سے قائل کا مقصد لوگوں کا ہدف لعنت بننا ہے، تب بھی یہ بات ناپسندیدہ اور مکروہ ہے چوں کہ اگر کوئی لوگوں کی ملامت کا ہدف بننا چاہتا ہے تو اس کے اور بھی بہت سے راستے ہیں۔ ایسا قول کیوں اختیار کیا جائے جو اس کو کفر کی سرحد تک پہنچادے۔

(اس بحث کے لیے مزید دیکھئے، جلد اول، م۲۳، ص ۸۰؛ جلد اول، م۴۱، ص ۱۴۳؛ جلد اول، م۱۱۲، ص ۲۶۹؛ جلد اول، م۲۲۰، ص۴۴۰؛ جلد اول، م۲۶۸، ص ۳۱-۶۲۹؛ جلد اول، م۲۹۳، ص ۸-۶۷۷؛ جلد دوم، م۸۰، ص ۱۴-۱۱۱۳؛ جلد سوم، م۳۳، ص ۱۲۸۲؛ جلد سوم، م۱۱۹، ص ۸-۱۵۴۷)

(ج ۱، م۱۰۰، ص ۲-۲۵۱)

Marfat.com

Marfat.com

(۵)
سیر و سلوک

5:1 سیر اور اس کی چار شکلوں: سیر الی اللہ، سیر فی اللہ، سیر عن اللہ باللہ اور سیر در اشیا کی وضاحت۔

سیر و سلوک اس حرکت سے عبارت ہے جو علم کے میدان میں ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ محض کیفیت کا ہے کیوں کہ حرکت مکانی یہاں ممکن نہیں۔ سیر الی اللہ اس علمی حرکت کا نام ہے جس میں انسان ادنیٰ کے علم سے اعلیٰ کے علم کی طرف جاتا ہے، اور اعلیٰ سے مزید اعلیٰ کی طرف حتی کہ ممکنات کے علم سے گزر کر بلکہ اس کے کلیتہً زائل ہو جانے کے بعد واجب تعالیٰ کے علم پر منتہی ہوتا ہے، یہ وہ حالت ہے جس کو فنا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

سیر فی اللہ سے مراد وہ علمی حرکت ہے جو وجوب (اللہ تعالیٰ) کے مراتب یعنی اسماء و صفات اور شیون و اعتبارات اور تقدیسات و تنزیہات میں ہوتی ہے، یہاں تک کہ سالک ایسے مقام تک پہنچ جاتا ہے جس کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا اور نہ کسی لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، نہ اسے کوئی نام دیا جا سکتا ہے اور نہ اس کے لیے کوئی کنایہ اختیار کیا جا سکتا ہے، نہ اس کو کوئی جان سکتا ہے نہ اس کو کوئی سمجھ سکتا ہے، اس کو مقام بقا کہتے ہیں۔

سیر عن اللہ باللہ یہ بھی علمی حرکت ہے۔ اس میں علم اعلیٰ سے علم اسفل کی طرف نزول ہوتا ہے، اور پھر اس اسفل سے مزید اسفل کی طرف یہاں تک کہ سالک رجعت قہقری اختیار کر کے ممکنات تک پہنچتا ہے۔ وہ ایسا عارف ہوتا ہے جو اللہ کو اللہ کے ذریعے بھولتا ہے اور اللہ کے ساتھ اللہ سے دور ہوتا ہے۔ وہ واجد بھی ہے اور فاقد بھی، وہ متحد بھی ہے اور جدا بھی اور وہ قریب بھی ہے اور وہ بعید بھی۔

Marfat.com

چوتھی سیر سیر دراشیاء ہے، جو اشیاء کے علوم سے عبارت ہے، اشیاء کے علوم کا یہ مرحلہ سیرِ اول میں اشیاء کے علوم کے زوال کے بعد آتا ہے اس لیے سیر رابع، سیر اول کی ضد ہے اور سیرِ ثالث، سیر ثانی کی ضد ہے جیسا کہ تم نے دیکھا۔

سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ ولایت کے حصول یعنی فنا فی اللہ اور بقا باللہ سے عبارت ہیں، تیسری اور چوتھی سیر مقام دعوت کے حصول کے لیے ہے۔ جو انبیاء کرام صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیماته علی جمیعهم عموماً وعلی افضلهم خصوصاً کے ساتھ مخصوص ہے۔ جو لوگ انبیاء کی کامل اطاعت کرتے ہیں انھیں بھی ان کے منصب میں سے ایک حصہ ملتا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ
(یوسف:۱۰۸)

''تم ان سے کہہ دو کہ ''میرا راستہ تو یہ ہے، میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں، میں خود بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہا ہوں اور میرے ساتھی بھی۔''
(مزید دیکھئے مکتوبات جلد اول نمبر ۲۸۷ ص ۷۰۲؛ جلد دوم نمبر ۴۲ ص ۹۶۵)

(ج ۱، م ۱۴۴، ص ۹-۳۱۸)

۲:۵ شیخ مجدد اپنے سفر سلوک کی تفصیلات بیان کرتے ہیں۔

جب میں نے راہ تصوف اختیار کرنے کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے اپنی مہربانی سے مجھے عظیم صوفی، عارف اور نقشبندی طریقہ کے امام خواجہ باقی باللہ (۱۷) کی خدمت میں پہنچا دیا۔ انھوں نے مجھ کو اسم ذات کے ذکر کی تلقین کی اور معروف طریقہ کے مطابق اپنی روحانی توجہات میرے اوپر ڈالیں۔ یہاں تک کہ مجھے اس میں بے انتہا لذت حاصل ہونے لگی اور کمال شوق سے آنسو گرنے لگے ایک روز کے بعد بے خودی کی وہ کیفیت جو ان اکابر کے نزدیک معتبر ہے اور اسے غیبت کہا جاتا ہے پیدا ہوئی، اس بے خودی میں میں نے ایک عظیم سمندر دیکھا اور صور و اشکال کو سمندر میں ظلال کے رنگ میں پایا، یہ بے خودی رفتہ رفتہ غالب ہوتی گئی یہاں تک کہ بے انتہا حاوی ہوگئی، یہ کیفیت کبھی ایک پہر تک طاری رہتی کبھی دو پہر تک کبھی کبھی پوری پوری رات بھی اسی کیفیت میں گزر جاتی

Marfat.com

جب میں نے اس اپنے شیخ کو اس حالت کی اطلاع دی تو انھوں نے کہا تم کو ایک طرح کی فنا حاصل ہوگئی اور مجھے اسم ذات کے ذکر سے روک دیا، اور اس آ گاہی کی حفاظت کا حکم دیا۔

دو روز کے بعد مجھے معروف معنی میں فنا حاصل ہوگئی۔ میں نے شیخ کو مطلع کیا آپ نے حکم دیا کہ میں اپنے کام میں مشغول رہوں۔ اس کے بعد مجھے فناء الفناء حاصل ہوئی، جب میں نے شیخ کو اطلاع دی تو آپ نے فرمایا کہ کیا ساری کائنات کو ایک دیکھ رہے ہو اور اس ذات سے متصل پاتے ہو۔ میں نے کہا ہاں، اس پر شیخ نے کہا کہ جو فناء الفناء معتبر ہے وہ یہی ہے کہ اس اتصال کے باوجود بے شعوری حاصل رہے، اسی شب مجھے فناء الفناء اس معنی میں حاصل ہوئی جس کا ذکر شیخ نے کیا تھا۔ میں نے اس کے بارے میں شیخ کو اطلاع دی اور فنا کے بعد کی کیفیات کے بارے میں بھی شیخ کو بتایا اور یہ بھی بتایا کہ مجھے حق تعالیٰ کی نسبت سے علم حضوری بھی حاصل ہوا اور یہ بھی احساس ہوا کہ جو صفات مجھ سے منسوب ہیں وہی حق تعالیٰ سے منسوب ہیں۔

اس کے بعد ایسا نور جو ہر چیز کو محیط ہو ظاہر ہوا میں نے اس کو حق سبحانہ وتعالیٰ سمجھا۔ اس نور کا رنگ سیاہ تھا۔ میں نے شیخ کو خبر کی، انھوں نے جواب دیا تم نے حق کو دیکھ لیا ہے لیکن نور کے پردے میں دیکھا ہے، مزید فرمایا کہ یہ فراخی (انبساط) جو نور میں نظر آتی ہے وہ علمی نوعیت کی ہے۔ اس کا سبب وہ تعلق ہے جو ذاتِ الٰہی کا اشیاء کے ساتھ ہے۔ خواہ وہ اشیاء اوپر کی ہوں یا نیچے کی۔ یہ انبساط اس کا نتیجہ ہے۔ اس انبساط کی نفی کرنی چاہیے۔ بعد ازاں وہ نور سیاہ جو ہر طرف پھیلا ہوا تھا، سکڑنے اور گھٹنے لگا، یہاں تک کہ ایک نقطہ میں سمٹ گیا، شیخ نے فرمایا کہ اس نقطہ کی بھی نفی کرنی چاہیے اور حیرت کے مقام تک پہنچنا چاہیے، پھر میں نے ایسا کیا تو وہ نقطہ موہوم بھی سامنے سے زائل ہوگیا اور حیرت کا مقام آ گیا کہ جہاں شہود حق سبحانہ خود بہ خود ہوتا ہے، جب میں نے یہ بات گوش گزار کی تو شیخ نے ارشاد فرمایا کہ نسبت نقشبندی اسی حضور سے عبارت ہے اور اس کو حضور بے غیبت بھی کہتے ہیں اور اسی مقام پر اندراج نہایت در بدایت حاصل ہوتی ہے۔

یہ نسبت جو بہت نادر ہے، شیخ کی تلقین ذکر کے دو ماہ اور چند دن بعد حاصل ہوگئی، اس نسبت کے حصول کے بعد مجھ کو دوسری فنا حاصل ہوئی، جس کو فنا حقیقی کہا گیا ہے۔ قلب میں اتنی وسعت پیدا ہوگئی کہ اس میں تمام عالم عرش سے مرکز زمین تک کی حیثیت ایک رائی کے دانے سے زیادہ نہ تھی۔ اس کے بعد میں نے خود کو اور عالم کے ہر فرد کو بلکہ ہر ذرۂ کائنات کو حق دیکھا، پھر میں

Marfat.com

نے دیکھا کہ کائنات کا ہر ذرہ الگ الگ میرے ساتھ متحد ہے اور میں اس کے ساتھ۔ پھر میں نے تمام عالم کو ایک ذرہ میں گم پایا۔ اس کے بعد میں نے اپنے آپ کو بلکہ ہر ذرہ کو اتنا وسیع دیکھا کہ اس میں ایک عالم بلکہ کئی عالم سما جائیں۔ بلکہ خود کو اور ہر ذرہ کو ایک کشادہ نور دیکھا جو ہر ذرہ میں جاری ہے اور دنیا کی صور واشکال اس نور میں مضمحل اور متلاشی ہیں اس کے بعد خود کو بلکہ ہر ذرہ کو تمام عالم کا مقوم پایا۔ جب میں نے اس کا ذکر شیخ سے کیا تو انھوں نے کہا توحید میں یہ مقام حق الیقین ہے اور جمع الجمع کا مقام اسی سے عبارت ہے۔

اس کے بعد عالم کی صور واشکال جن کو میں ابتدا میں حق سمجھا تھا ان کو موہوم دیکھا اور ہر ذرہ کو جسے میں نے حق پایا بغیر کسی کمی وبیشی کے موہوم پایا، مجھ کو بہت حیرت ہوئی، اسی دوران فصوص الحکم کی ایک عبارت یاد آئی، جو میں نے اپنے والد سے سنی تھی کہ

ان شئت قلت انه ای العالم حق و ان شئت قلت انه خلق و ان شئت قلت انه حق من وجه و خلق من وجه و ان شئت قلت بالحيرة لعدم التمييز بينهما

اگر چاہو تو کہو کہ یہ عالم حق ہے اور چاہو تو کہو کہ یہ خلق ہے اور اگر چاہو تو کہو کہ ایک اعتبار سے حق ہے اور ایک اعتبار سے خلق ہے اور چاہو تو ان دونوں میں فرق نہ کر پانے کی وجہ سے حیرت کا اظہار کرو۔

اس عبارت نے میرے اضطراب کو تسکین بخشی، پھر میں شیخ کے پاس گیا اور اپنی کیفیت بیان کی، شیخ نے فرمایا کہ ابھی تمھاری حضوری صاف نہیں ہوئی ہے، اپنا کام کرتے رہو تا آں کہ موجود موہوم سے الگ ہو جائے۔ تب میں نے ان کو فصوص کی عبارت سنائی جس میں عدم فرق کی بات کہی گئی ہے انھوں نے بتایا کہ ابن عربی نے تکمیل کے مرحلے کی بات نہیں کہی ہے اور یہ درست ہے کہ بعض صوفیہ کے بارے میں عدم تمیز ثابت ہے۔

میں نے حسب ہدایت اپنا کام جاری رکھا دو دن کے اندر شیخ کی توجہ اور ان کی مہربانی سے موجود اور موہوم کے درمیان تمیز ظاہر کر دی گئی اور میں موجود حقیقی کو موہوم خیالی سے ممتاز کر پایا، اور وہ صفات، افعال اور اثرات جو موہوم سے متعلق دکھائی دیتے تھے، انھیں حق سبحانہ سے متعلق پایا اور ان صفات وافعال کو بھی موہوم محض پایا۔ میں نے دیکھا کہ خارج میں ایک ذات کے علاوہ

Marfat.com

کوئی موجود نہیں۔ جب میں نے اس کیفیت کا تذکرہ شیخ سے کیا تو انھوں نے کہا کہ یہ فرق بعد الجمع کا مقام ہے، اور انسانی کاوشوں کا انتہائی مقام یہی ہے۔ اس کے بعد ہر شخص کی فطرت وطبیعت میں جو صلاحیت ودیعت کی گئی ہے وہ ظاہر ہوتی ہے۔ صوفیہ اس مرتبہ کو مقام تکمیل کہتے ہیں۔

جان لو کہ جب یہ فقیر پہلے مرحلہ میں سکر سے صحو اور فنا کے بعد بقا کے مقام پر پہنچا اور اپنے وجود کے ہر ذرہ کی طرف نظر کی تو سوائے حق تعالیٰ کے کچھ اور نہیں پایا، ہر ذرہ کو اسی کے شہود کا آئینہ پایا، اس کے بعد مجھے مقام حیرت میں لے جایا گیا، پھر اپنی طرف لایا گیا تو میں نے حق سبحانہ کو اپنے وجود کے ذرات میں سے ہر ذرہ کے ساتھ پایا نہ کہ اس کے اندر، اور پہلا مقام اس کے مقابلہ میں فروتر نظر آیا، مجھے پھر مقام حیرت میں لے جایا گیا، جب یہ کیفیت ختم ہوئی تو میں نے پایا کہ خدا نہ تو کائنات کے ساتھ متحد ہے اور نہ مختلف، نہ کائنات میں ہے اور نہ کائنات کے باہر، معیت، احاطہ اور سریان کی نسبتیں جو مجھے پہلے حاصل ہوئی تھیں، کلیتاً زائل ہوگئیں، اس کے باوجود وہ ان ساری کیفیات کے ساتھ مشہود ہوا اور عالم بھی مشہود ہوا۔ مگر اس حالت میں کہ حق سبحانہ کے ساتھ ان نسبتوں میں سے کوئی نسبت نہ تھی۔ مجھے پھر مقام حیرت میں لے جایا گیا، اس کے بعد جب صحو میں لایا گیا تو معلوم ہوا کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کو عالم سے ایسی نسبت ہے جو اس نسبت سے ماورا ہے، اور وہ نسبت مجہول الکیف ہے، اس وقت وہ ذات اس نسبت مجہول الکیف کے ساتھ مشاہد ہوئی، مجھے پھر مقام حیرت میں لے جایا گیا، اور اس جگہ مجھ کو ایک طرح کے قبض کی کیفیت پیدا ہوئی جب دوبارہ ہوش آیا تو باری تعالیٰ کا دیدار اس نسبت مجہول الکیف کے بغیر ہوا۔ اس طور پر کہ عالم کے ساتھ اس کو کوئی نسبت نہ تھی، نہ معلوم الکیف اور نہ مجہول الکیف۔ اس وقت عالم اسی حالت میں مشہود ہوا اور اس وقت مجھے ایک خاص علم عطا کیا گیا۔ اس علم کی بدولت خلق اور خالق میں کوئی نسبت باقی نہیں رہی، ان دونوں شہود کے باوجود اس وقت مجھے بتایا گیا کہ یہ مشہود اس صفت اور اس تنزیہ کے باوجود ذات حق نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس سے منزہ ہے، یہ تو اس کی تخلیق کی ایک مثالی صورت ہے۔ کائناتی نسبت خواہ مجہول الکیف ہو یا معلوم الکیف اللہ تعالیٰ ان سب سے ماورا ہے۔

کیف الوصول الی سعاد و دونها قلل الجبال و دونهن خیوف

''سعاد تک کیسے پہنچا جائے جب کہ راستہ میں اونچے پہاڑ ہیں اور ان کے بعد گہری کھائیاں ہیں''

Marfat.com

اے عزیز اگر میں ان احوال کی تفصیل اور معارف کے بیان میں قلم کو جاری رکھوں تو گفتگو بہت طویل ہو جائے گی اگر خاص طور پر توحید وجودی کے معارف بیان کروں اور اشیا کی ظلیت کے علوم کی تفصیل کروں تو جن لوگوں نے اپنی پوری عمر اس دشت کی سیاحی میں گزاری ہے انھیں بھی یہ معلوم ہوگا کہ ان کے پاس جو علم ہے وہ تو اس بحرِ ناپیدا کنار کا ایک قطرہ ہے، کتنی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ مجھ کو ارباب توحید وجودی میں شمار نہیں کرتے اور مجھ کو محض وحدت الوجود کے منکرین علماء میں شمار کرتے ہیں۔ اور اپنی کوتاہ نظری سے یہ سمجھتے ہیں کہ توحید وجودی درجہ کمال ہے، اور اس مقام سے ترقی کرنا نقص کی علامت ہے۔

بے خردے چند زخود بے خبر
عیب پسندند بزعم ہنر

''کچھ بے عقلوں نے جو اپنی ذات سے بھی بے خبر ہیں، عیب کو ہنر سمجھ کر اختیار کر رکھا ہے''

اللہ تعالیٰ ان کو انصاف کی توفیق عطا فرمائے، انھوں نے کیسے جان لیا کہ ان مشائخ کو اس مقام کے بعد ترقی نہیں ہوئی تھی اور وہ اس مقام کے قیدی ہو کر رہ گئے تھے۔ میرا مقصد وحدۃ الوجود کے معارف پر کلام کرنا نہیں ہے وہ تو اثناء راہ میں آتے ہیں مجھے تو اس سے آگے کے مقام کے بارے میں گفتگو کرنی ہے، اگر یہ حضرات صاحب ترقی کو منکر توحید کہتے ہیں تو ان کے ساتھ گفتگو سے کیا حاصل۔ میں ان کے ساتھ بحث نہیں کرنا چاہتا۔ میں اصل مسئلہ کی طرف دوبارہ آتا ہوں اور کہتا ہوں کہ جس طرح قلیل کثیر پر دلالت کرتا ہے اور قطرہ سمندر کی نشان دہی کرتا ہے۔ اسی طرح میں نے مختصر بیان پر اکتفا کیا ہے۔

اے بھائی جب خواجہ نے مجھے کامل و مکمل جان کر تعلیم طریقہ کی اجازت مرحمت فرمائی اور طالب علموں کی ایک جماعت میرے حوالہ کی اس وقت مجھے اپنے کمال میں خود تردد تھا، شیخ نے فرمایا کہ تردد کی ضرورت نہیں کیوں کہ مشائخ نے اس کو مقام تکمیل کہا ہے، اگر تم کو اس کے مقام کمال ہونے میں تردد ہے تو ان بزرگوں کی تکمیل پر حرف آئے گا۔ میں نے حسب الحکم تعلیم شروع کی اور طالبوں کے کام پر توجہ کا اہتمام کیا تو ان طالبوں میں بڑے عظیم اثرات محسوس کیے، یہاں تک کہ سالوں کا کام چند گھنٹوں میں انجام پایا، کچھ وقت میں اس کام میں لگا رہا، مگر بعد میں اپنے نقص کا دوبارہ احساس ہونے لگا تو مجھ پر ظاہر کیا گیا کہ تجلی ذاتی برقی جسے اکابر مشائخ نے آخری منزل قرار دیا

Marfat.com

ہے، اس راہ میں ظاہر نہیں ہوئی، اور سیر الی اللہ اور سیر فی اللہ بھی معلوم نہ تھی کہ کیا ہے۔ اس لیے ان کمالات کے حصول کے علاوہ چارہ نہ رہا، اس وقت اپنی کمی کا احساس مدلل ہوگیا۔ جو طالبین میرے پاس تھے ان کو جمع کیا اور اپنی کمی کا ذکر ان سے کیا۔ اور ان سے رخصت چاہی، لیکن انھوں نے میری اس بات کو تواضع پر محمول کیا اور میرے بارے میں جو سوچتے تھے اسی پر قائم رہے، کچھ ایام گزرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب کے صدقے ان احوال سے بھی نواز دیا جن کا انتظار تھا۔

(اس سلسلے میں تفصیلات کے لیے مزید ملاحظہ ہو جلد اول، م ۱۳۱ ص ۳-۱۰۲؛ م ۱۶۰۱ ص ۹-۳۳۸، م ۲۹۱، ص ۸-۷۵۷)

(ج ۱، م ۲۹۰، ص ۴-۷۴۰)

۳:۵ وہ روحانی اعمال اور مشکل ریاضتیں جو شریعت کے مطابق نہ ہوں ان کا کچھ حاصل نہیں۔

اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کے لیے پہلی چیز جو ضروری ہے، وہ فرقہ ناجیہ یعنی اہل سنت والجماعت کے علماء کی آرا کے موافق عقائد کی درستگی ہے۔ ثانیاً اس فرقہ کے علماء مجتہدین کی آرا کے مطابق احکام شرعیہ پر عمل کرنا ہے۔ ثالثاً اس فرقہ سنیہ کے صوفیہ کے طریقہ پر تزکیہ وتصفیہ ہے۔ یہ آخری رکن اول دو رکنوں کے برخلاف صرف مستحسن ہے لیکن اول دو رکن ضروری ہیں۔ کیوں کہ اصل اسلام تو یہی دو ارکان ہیں اور یہ تیسرا رکن اسلام کا کمال ہے۔ ان ارکان ثلاثہ کے خلاف تمام اعمال خواہ ریاضات شاقہ ہوں یا مجاہدات شدیدہ، وہ سب اللہ تعالیٰ کی نافرمانی اور ناشکری ہیں۔

ہندوستان کے براہمہ اور یونان کے فلاسفہ نے ریاضت اور مجاہدہ میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی، لیکن وہ ریاضت چوں کہ انبیاء کی شریعت کے مطابق نہیں تھی۔ اس لیے وہ سب اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں مردود ہیں اور آخرت کی نجات سے محروم ہیں۔ اس لیے تم ہم سب کے سید و مولا اور ہمارے دلوں کے طبیب اللہ کے رسول ﷺ اور خلفاء راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اتباع کرو۔

(ج ۱، م ۱۷، ص ۱-۲۰۰)

Marfat.com

Marfat.com

(۶)

کشف

۶:۱ صوفی کا کشف خطا سے پاک نہیں ہوتا۔ کشف میں خطا کے تین اسباب ہیں۔

آپ نے ایک مدت سے اپنے حالات و کیفیات کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ ہر حال میں مطلوب استقامت ہے۔ کوشش کریں کہ اعتقاد و عمل میں شریعت سے سر مو انحراف نہ ہو۔ اپنی نسبت باطن کا تحفظ سب سے زیادہ اہم ہے اور اگر یہ کیفیت جہالت تک پہنچے تو اور بہتر ہے اور جس قدر حیرت سے قریب ہو اتنا ہی قابل ستائش ہے۔

مکاشفات الٰہیہ اور ظہورات اسماء راستے کی چیزیں ہیں، منزل پر پہنچ کر یہ سب چھوٹ جاتے ہیں اور جہالت و نارسائی کے علاوہ کوئی اور چیز مطلوب نہیں رہتی۔ مکاشفات کونیہ کے بارے میں کیا لکھوں وہاں غلطی کا امکان غالب ہے، اس لیے ان کے وجود اور عدم کو یکساں سمجھنا چاہیے۔ اگر کوئی پوچھے کہ اولیاء سے جو مکاشفات کونیہ ہوتے ہیں ان میں غلطی کیسے ہوتی ہے مثلاً کسی نے خبر دی کہ فلاں ایک مہینہ میں مر جائے گا، یا فلاں سفر سے واپس آئے گا۔ لیکن ایک ماہ میں ایسا نہیں ہوا؟ میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ مکشوف اور جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے اس کے واقع ہونے کے لیے کچھ شرائط ہیں، جن کا صاحب کشف کو اس وقت احساس نہ ہو پایا تھا اور اس نے حکم لگا دیا کہ فلاں بات فلاں وقت ہوگی، یا یہ ہو سکتا ہے کہ لوح محفوظ سے کوئی حکم اس پر ظاہر ہوا ہو لیکن وہ بات قضاء معلق کے قبیل کی ہو، اور اس عارف کو اس تعلیق یا اس کے قضا ہونے کی خبر نہ ہو، ایسی صورت میں اگر اس نے اپنے علم کے مطابق حکم لگایا تو اس کے واقع نہ ہونے کا احتمال لازماً ہوگا...

جان لو کہ قضا الٰہی دو طرح کی ہوتی ہے قضاء معلق اور قضاء مبرم، اول الذکر میں تبدیلی کا

Marfat.com

امکان ہوتا ہے اور آخر الذکر میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ (ق:۲۹)

میرے ہاں بات بدلی نہیں جاتی۔

یہ آیت قضاء مبرم کے بارے میں ہے اور دوسری آیت:

يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ وَعِنْدَهٗٓ اُمُّ الْكِتَابِ (الرعد:۳۹)

اللہ جو کچھ چاہتا ہے مٹا دیتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے قائم رکھتا ہے، ام الکتاب اسی کے پاس ہے۔

یہ آیت قضاء معلق کے بارے میں ہے...

اصل موضوع کی طرف واپس آتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ کبھی الہام میں غلطی کا سبب یہ بھی ہوتا ہے کہ بعض ایسے مقدمات جو صاحب الہام کے نزدیک ثابت ہیں، لیکن حقیقت میں غلط ہیں وہ الہامی علوم کے ساتھ خلط ملط ہو جاتے ہیں اور صاحب الہام ان میں تمیز اور فرق نہیں کر پاتا وہ تمام کو الہامی سمجھ لیتا ہے، اس لیے لامحالہ اس میں غلطی ہو جاتی ہے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ صوفی کو کوئی کشف ہوتا ہے، اس میں وہ کسی غیبی حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس کو اس کے ظاہری مفہوم میں لے کر اس پر حکم لگا دیتا ہے جس سے غلطی واقع ہو جاتی ہے وہ یہ نہیں سمجھ پاتا کہ ظاہری مفہوم مراد نہیں ہے، بلکہ اس کی تاویل مراد ہے۔ یہ کشف میں غلطی کا دوسرا سبب ہے۔

مختصر یہ کہ جو چیز قطعی ہے اور اعتماد کے لائق ہے وہ قرآن وسنت ہے، جو وحی قطعی سے ثابت ہے اور فرشتہ کے ذریعہ ارسال کیا گیا ہے، علماء کا اجماع اور مجتہدین کا اجتہاد انھی دو اصل کی طرف راجع ہے۔ ان چار اصول شرعیہ کے علاوہ جو کچھ بھی ہے۔ اس میں سے صرف وہی قابل قبول ہو سکتا ہے جو ان کے مطابق ہو۔ جو ان کے مطابق نہ ہو وہ رد کئے جانے کے قابل ہے چاہے صوفیہ کے علوم و معارف ہوں یا ان کے الہام و کشف۔ وجد و حال اگر شریعت کی کسوٹی پر پورے نہ اتریں تو ہم ان کو ایک جو کے عوض بھی نہیں خریدیں گے اور اگر کشوف و الہامات شریعت کے مطابق نہ ہوں تو وہ ایک دھیلے کے برابر بھی نہیں سمجھے جائیں گے۔

صوفی طریقہ کے اتباع کا مقصد اولاً شریعت کے معتقدات میں یقین کی پختگی ہے، یہی

Marfat.com

ایمان کی حقیقت ہے، اور دوسرا مقصد احکام شرعیہ کے ادا کرنے میں سہولت پیدا کرنا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی تیسرا مقصد نہیں ہے۔ اس لیے کہ دیدارِ الٰہی کا آخرت میں وعدہ ہے اس دنیا میں وہ ناممکن ہے، وہ مناظر و مرایا جن پر صوفیہ مگن ہیں وہ محض ظلال ہیں اور وہ لوگ محض ظلال سے سکون اور شبہ ومثال سے تسلی پاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات وراء الورا ہے۔ مجھے ڈر ہے کہ اگر میں ان مشاہدات وتجلیات کی حقیقت بیان کردوں تو اس راہ کے مبتدیوں کی طلب میں نقص واقع ہوگا اور ان کے شوق میں کمی آئے گی۔ دوسری طرف مجھے اس کا ڈر ہے کہ اگر جاننے کے باوجود میں ان کو بیان نہ کروں تو حق و باطل کو خلط ملط کرنے کا مجرم گردانا جاؤں گا۔ اس لیے میں ضرورت کے بقدر اظہار کرتا ہوں۔ صوفیہ کے مکشوفات و مرایا کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا واقعہ کسوٹی ہے اگر اس کسوٹی پر پورے نہ اتریں تو ان کو ظلال واشکال سمجھنا چاہیے، چوں کہ ان کے غلط ہونے کا امکان زیادہ ہے۔ حقیقی دیدار الٰہی کی شرط پہاڑ کا ہلنا اور ٹوٹنا ہے جیسا کہ کوہ طور پر ہوا تھا، اور وہ ہونے والا نہیں ہے۔ دیدارِ الٰہی کا وقوع خواہ صوفی کے داخل میں ہو یا خارج میں دونوں صورتوں میں ہلنا اور ٹوٹنا ضروری ہے، اس سے صرف پیغمبر آخرالزماں ﷺ کا استثناء ہے۔ آپؐ نے اس دنیا میں بھی دیدارِ الٰہی کا شرف حاصل کیا اور اپنی جگہ سے ہلے نہیں، آپ کے متبعین صادقین بھی بہ طور امکان اس دیدار سے مشرف ہوسکتے ہیں لیکن اس پر مختلف اظلال میں سے کسی ظل کا سایہ ہوگا، ان کو اس کی خبر ہو یا نہ ہو۔ اگر موسیٰ کلیم اللہ اس مشاہدہ سے پہلے ہی بے ہوش ہو گئے تو دوسرے کس طرح اس کے متحمل ہوسکتے ہیں۔

(مزید دیکھیے: جلد اول، م ۱۰۷، ص ۲۶۲؛ م ۱۱۲ ص ۷۰-۲۶۹؛ م ۲۲۰، ص ۴۰ - ۴۳۸؛ ۲۷۳، ص ۸-۲۶۴)

(ج ۱، م ۲۱۷، ص ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۵)

Marfat.com

Marfat.com

باب دوم

تصوف اور شریعت

Marfat.com

Marfat.com

(۱)

نبوی طریقہ اور صوفی طریقہ

۱:۱ صوفیہ کا طریقہ انبیاء کے طریقہ سے مختلف ہے، اول الذکر میں دوئی کو ختم کیا جاتا ہے، اس لیے اس کے ساتھ سکر وابستہ ہوتا ہے، دوسرے طریقے میں دوئی کو باقی رکھا جاتا ہے، اس لیے اس کے ساتھ صحو وابستہ ہوتا ہے۔ اول الذکر میں ارادہ اور دیگر انسانی صفات کی نفی کی جاتی ہے، دوسرے میں صرف ان کے برے مقاصد سے اجتناب مقصود ہوتا ہے، اول الذکر میں تجلیات کا مشاہدہ ہوتا ہے، جو حضرت حق کی ظلال سے زیادہ کچھ نہیں، مؤخر الذکر میں ان ظلال سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ اول الذکر میں محبت عشق کی نوعیت کی ہوتی ہے اور سکر کی کیفیت پیدا کرتی ہے، دوسرے طریقہ میں محبت نام ہے اللہ تعالیٰ کی کامل اطاعت کا۔ پہلے طریقہ میں آخرت کی محبت خدا کی محبت کے ساتھ متصادم سمجھی جاتی ہے، دوسرے طریقہ میں خدا کی محبت اور آخرت کی محبت میں کوئی تصادم نہیں۔

اللہ تعالیٰ تمھیں سمجھ عطا فرمائے کہ ولایت جس قرب الٰہی کا نام ہے وہ ظلیت کی آمیزش سے مبرا نہیں ہے۔ اس میں درمیانی حجابات سے نجات نہیں ہے۔ اولیاء کی ولایت لازماً ظلیت سے داغ دار ہوتی ہے۔ جب کہ انبیاء کی ولایت اگرچہ اس داغ سے مبرا ہوتی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کے پردوں سے خالی نہیں ہوتی۔ اور ملأ اعلیٰ کی ولایت اگرچہ اسماء وصفات کے حجابات سے بلند ہوتی ہے، لیکن اس کے باوجود شیون اور اعتبارات ذاتیہ کے حجابات سے خالی

Marfat.com

نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف نبوت و رسالت ہے جو ظلیت کے ہر شائبہ سے پاک ہوتی ہے اور صفات واعتبارات کے حجابات پیچھے چھوڑ دیتی ہے، اسی لیے نبوت ولایت سے افضل ہے۔ قرب نبوت ذاتی اور اصلی ہے۔ جو لوگ اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہوتے، وہ الٹا حکم لگاتے ہیں اور اس پر یقین کر لیتے ہیں۔

ان امور کی بنا پر مرتبہ نبوت میں وصول ہے اور مقام ولایت میں حصول، کیوں کہ حصول ظلیت سے خالی نہیں ہوتا برخلاف وصول کے۔ مزید برآں حصول کا کمال دوئی کا زوال ہے، اس کے برخلاف وصول کا کمال اس دوئی کا اثبات ہے، اس لیے کہ دوئی کا ازالہ مقام ولایت سے مناسبت رکھتا ہے اور دوئی کا اثبات مقام نبوت کے مناسب ہے۔ چوں کہ مقام ولایت میں دوئی کا ازالہ ہوتا ہے اس لیے اس کے ساتھ سکر وقت لازماً ہوتا ہے۔ مقام نبوت میں چوں کہ دوئی کا ازالہ نہیں ہوتا اس لیے اس مرتبہ کے ساتھ صحو وابستہ ہوتا ہے۔

اسی طرح تجلیات کا حصول، چاہے صور واشکال کے لباس میں ہو یا الوان وانوار کے پردے میں، راہ ولایت میں ہوتا ہے اور اس کے مقدمات ومبادی میں سے ہے۔ برخلاف مرتبہ نبوت کے کہ اس راہ میں ظہورات وتجلیات جو اصل حقیقت کے ظلال ہیں، ان سے کلی بے نیازی ہوتی ہے اور براہِ راست اصل تک رسائی ہوتی ہے۔ اس راہ کے مبادی ومقدمات طے کرنے میں بھی تجلیات کی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن جب ولایت کی راہ سے عروج واقع ہو اس وقت ان تجلیات کا حصول ولایت کی راہ سے ہوتا ہے نہ کہ نبوت کی راہ سے۔

خلاصہ یہ کہ تجلیات اور ظہورات ظلال ہیں اور جب انسان ظلال کی محبت میں گرفتار ہونے سے آگے نکل جاتا ہے اور تجلیات سے آزاد ہو جاتا ہے اس وقت مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی (النجم:۱۷) (نگاہ نہ چندھیائی نہ حد سے متجاوز ہوئی) کی حقیقت کو دیکھتا ہے۔

اے فرزند! عشق کا ولولہ شوق انگیز نعرے، درد بھری چیخیں، وجد وتواجد، رقص اور رقاصی یہ سب ظلال کے مقامات ہیں اور ظہورات وتجلیات کی سطح پر ہوتے ہیں۔ ان امور کا حصول اصل کے وصول کے بعد متصور نہیں۔ اس وقت محبت کا مطلب ہوتا ہے اطاعت کے لیے آمادگی، جیسا کہ علماء نے وضاحت کی ہے۔ کوئی اور چیز مطلوب نہیں ہوتی جس سے شوق اور جذبہ یا عشق میں اضافہ ہو جیسا کہ بعض صوفیہ کا خیال ہے۔

Marfat.com

اے فرزند دھیان سے سنو چوں کہ مقام ولایت میں دوئی کا خاتمہ مطلوب ہوتا ہے اس لیے صوفیہ نفس ارادہ کے زوال کی سعی کرتے ہیں، شیخ ابو یزید بسطامی نے فرمایا ارید ان لا ارید (میں چاہتا ہوں کہ کچھ نہ چاہوں) اس کے برخلاف نبوت میں چوں کہ دوئی کا خاتمہ مطلوب نہیں ہوتا اس لیے نفس ارادہ کا زوال مطلوب نہیں ہوتا۔ اور یہ مطلوب ہو بھی کیسے سکتا ہے ارادہ تو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے، جو چیز مطلوب ہے وہ یہ ہے کہ ارادہ جس چیز کا کیا جائے وہ معصیت یا ناپسندیدہ نہ ہو، بلکہ سارے مرادات اچھے کاموں کے لیے اور اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ہوں۔

اسی طرح مقام ولایت میں تمام صفات بشریہ کی نفی کی جاتی ہے۔ جب کہ مقام نبوت میں ارادہ کے خبیث متعلقات کی نفی کی جاتی ہے نہ کہ صفات کی، کیوں کہ وہ تو فی نفسہ پسندیدہ ہیں۔ مثلاً صفت علم ایک کامل صفت ہے۔ اگر اس میں کوئی نقص واقع ہوتا ہے تو اس کا سبب علم کے موضوعات ہوں گے، اس لیے ان کی نفی کی جانی چاہیے نہ کہ اصل صفت علم کی۔ یہی بات دوسری صفات کے بارے میں بھی درست ہے، جو آدمی طریقہ ولایت کے ذریعہ طریقہ نبوت کی طرف آتا ہے، اس کے لیے اثنا سفر نفس صفات کی نفی سے چارہ نہیں ہوتا۔ لیکن جو شخص اس مقام تک ولایت کی راہ سے نہیں آتا، اس کو نفس صفات کی نفی کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی صرف ان کے غلط متعلقات کی نفی کافی ہے۔

یہ بات مستحضر رہے کہ یہاں جس ولایت کا ذکر کیا جا رہا ہے وہ ظلّی ولایت ہے۔ اس کو ولایت صغریٰ بھی کہا جاتا ہے۔ اور وہ اولیاء کی ولایت ہے۔ اس کے بالمخالف انبیاء کی ولایت ظلال سے پاک ہوتی ہے، وہاں جو چیز مطلوب ہے وہ بشری صفات کے برے اور خبیث متعلقات کی نفی ہے، نہ کہ نفس صفات کی۔ جب صفات انسانی کے ناپسندیدہ ارادوں کی نفی ہو جائے گی تو نبوی ولایت حاصل ہو جائے گی۔ اس کے بعد جو عروج ہوگا وہ کمالات نبوت سے متعلق ہوگا۔

اس گفتگو سے یہ بات واضح ہوگئی کہ نبوت اصل ولایت کو شامل ہے، کیوں کہ ولایت اس کے مبادی و مقدمات میں سے ہے۔ لیکن کمالات نبوت کے حصول میں ظلی ولایت کی ضرورت نہیں بعضوں کو اس سے واسطہ پڑتا ہے اور بعض اس سے دور ہی سے گزر جاتے ہیں۔ اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو۔

Marfat.com

اس میں شک نہیں کہ صفات کو ختم کرنا، ان کے برے ارادوں کو ختم کرنے کے مقابلے میں انتہائی دشوار ہے اس لیے نبوت کی راہ سے کمال کا حصول ولایت کی راہ سے کمال حاصل کرنے کے مقابلہ میں بہت آسان ہے، اور یہی سہولت اور قرب کی نسبت ہر اس چیز کے ساتھ ہے جس کا تعلق اصل کے وصول سے ہے۔ برخلاف ان امور کے جو اصل سے الگ ہوتے ہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اصل کیمیا بڑی آسانی سے اور مختصر طریقے سے میسر ہو جاتا ہے۔ لیکن جو اصل نہیں ہوتا اس کے لیے بڑی محنت کرنی پڑتی ہے اور بعض اوقات اپنی پوری زندگی صرف کر دینے کے باوجود آخر میں سوائے مایوسی کے کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ اس ساری محنت کے بعد اگر کچھ حاصل ہوتا ہے تو وہ اصل کی مشابہت ہے نہ کہ خود اصل۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ظاہری رنگ ختم ہو جاتا ہے اور چیز پھر اپنی اصل کی طرف لوٹ جاتی ہے، اور دھوکہ اور فریب واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جو شخص اصل کا طلب گار ہوتا ہے اس کا راستہ بھی آسان ہوتا ہے اور وہ دھوکہ اور فریب سے بھی محفوظ رہتا ہے۔

صوفیہ کی ایک جماعت جس نے محنت، مشقت اور ریاضت کی راہ اختیار کی اور وہ ظلی مقام تک پہنچی، ان کو یہ خیال ہوا ہے کہ مقصود تک پہنچنے کے لیے سخت محنت اور ریاضت کے بغیر چارہ نہیں۔ ان کو یہ نہیں معلوم کہ دوسرا راستہ اس سے مختصر ہے اور درجہ کمال تک پہنچانے والا بھی ہے۔ یہ راہِ اجتباء ہے اور مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم پر منحصر ہے جس راہ کو ان لوگوں نے اختیار کیا وہ راہ انابت ہے۔ اس میں کامیابی کا انحصار بندے کے جذبہ وشوق اور محنت پر ہے۔ اس راستہ سے جو لوگ غایت تک پہنچ پاتے ہیں وہ تھوڑے ہیں جب کہ راہِ اجتباء سے پہنچنے والوں کی تعداد بے انتہا ہے۔ تمام انبیا راہ اجتباء کے ذریعے غایت تک پہنچے، اسی طرح صحابہ بھی راہ اجتباء سے چلے اور منزل تک پہنچے۔ راہ اجتباء کے مجاہدات و ریاضات اللہ تعالیٰ کی نعمت کا شکرانہ ہیں، نبی ﷺ سے پوچھا گیا کہ آپ کیوں اتنی عبادت کرتے ہیں جب کہ آپ کے اگلے پچھلے سارے گناہ معاف ہیں، آپؐ نے جواب دیا کہ کیا میں اپنے رب کا شکر گزار بندہ نہ بنوں۔ (۱۸)

دوسری طرف راہِ انابت کے سالکین کے مجاہدات و ریاضات وصول تک پہنچنے کے لیے ہوتے ہیں۔ دونوں میں بہت فرق ہے۔ راہِ اجتباء لے جائے جانے کی راہ ہے اور راہِ انابت خود چلنے کی راہ ہے، لے جائے جانے اور خود چلنے میں بڑا فرق ہے۔ اول الذکر میں تیز رفتاری سے لے جایا جاتا ہے اور آخر تک پہنچایا جاتا ہے۔ دوسری راہ سست رو ہے اور اس میں کبھی سالک راستہ میں بھی رہ

Marfat.com

جاتے ہیں۔ خواجہ نقشبند فرمایا کرتے تھے ''ہمارا سارا انحصار خدا کے فضل پر ہے، اور یقین جانو کہ اگر اللہ تعالیٰ کا فضل شامل حال نہ ہو تو دوسروں کے انتہائی مقام سے ہماری ابتداء کیسے ہو، یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اللہ تعالیٰ جس کو چاہے عطا فرمائے اور اللہ تعالیٰ بڑے فضل و کرم والے ہیں۔

آمدم بہ سر مطلب: ایک مرتبہ میں نے اپنے مرشد کی خدمت میں ایک عریضہ ارسال کیا کہ میرے ارادے تو فنا ہو گئے لیکن نفس ارادہ باقی ہے۔ ایک مدت کے بعد میں نے پھر لکھا کہ مرادوں کی طرح وہ ارادہ بھی زائل ہو گیا، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے مجھے انبیاء علیہم السلام کی وراثت سے مشرف فرمایا تو ہم پر یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ مقصود ارادہ کے برے مرادات کا ازالہ ہے۔ نفس ارادہ کا ازالہ مقصود نہیں۔ اس لیے کہ نفس ارادہ کی نفی سے یہ لازم نہیں آتا کہ برے مرادوں کا بھی ازالہ لازماً ہو گیا، تاہم کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے تم ایسی چیز حاصل کر لیتے ہو کہ اپنی محنت اور جانفشانی سے اس کا عشر عشیر بھی حاصل نہیں کر پاتے۔

فرزند! راہ ولایت میں دنیا و آخرت دونوں سے ہاتھ دھونا ہوتا ہے اس راہ کا سالک آخرت کی محبت کو دنیا کی محبت کی طرح سمجھتا ہے اور آخرت کی طلب کو دنیا کی طلب سے بہتر نہیں سمجھتا، امام داؤد طائی (۱۹) نے فرمایا اگر تم سلامتی چاہتے ہو تو دنیا کو سلام کہہ دو اور اگر عزت (کرامت) چاہتے ہو تو آخرت پر تکبیر پڑھ دو۔ اس گروہ کے ایک اور صوفی یہ فرماتے ہیں کہ قرآن کی آیت مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ (آل عمران:۱۵۲) (تم میں کچھ لوگ دنیا کے طالب ہیں اور کچھ آخرت کے) میں دراصل دونوں فریقوں کی شکایت کی گئی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فنا عبارت ہے غیر اللہ کے نسیان سے، اور فنا اور بقا دونوں ولایت کے اجزا ہیں اس لیے ولایت میں آخرت کو فراموش کر دینے کے سوا چارہ نہیں۔

دوسری طرف کمالات نبوت کے راستہ میں آخرت کی طلب محبوب ہوتی ہے اور اس کی فکر پسندیدہ بلکہ راہ میں محبت تو آخرت کی محبت ہے اور گرفتاری تو آخرت کی گرفتاری ہے، قرآن پاک کی بہت سی آیات اس پر شاہد ہیں مثلاً يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَّ طَمَعًا (السجدة:۱۶) (اپنے رب کو خوف اور طمع کے ساتھ پکارتے ہیں) اور يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَ يَخَافُونَ سُوْٓءَ الْحِسَابِ (اپنے رب سے ڈرتے ہیں اور اس بات کا خوف رکھتے ہیں کہ کہیں ان سے بری طرح حساب نہ لیا جائے) اللہ تعالیٰ کی خیرات و برکات انہی کے لیے ہیں، ان کا رونا دھونا آخرت کے احوال یاد

Marfat.com

کر کے ہوتا ہے، ان کا دکھ درد قیامت کے احوال کے خوف سے ہوتا ہے، یہ ہمیشہ کے عذاب سے پناہ مانگتے ہیں خدا سے ان کی محبت آخرت کی محبت ہے کیوں کہ خدا کی لقا کا وعدہ آخرت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور اگر رضا کا حصول مقصود ہے تو اس کی تکمیل بھی آخرت میں ہونے والی ہے۔ دنیا تو ان کے نزدیک مبغوض اور ناپسندیدہ ہے اور آخرت کی دنیا محبوب اور پسندیدہ ہے۔ پسندیدہ کو ناپسندیدہ سے کیا نسبت، ناپسندیدہ اعراض کی چیز ہے اور پسندیدہ محبت کی چیز ہے۔ اس کی پسند کو نظرانداز کرنا سکر ہے، بلکہ یہ اس کی رضا اور اس کی دعوت کو رد کر دینے کے مترادف ہے۔ قرآن کی آیت وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلٰى دَارِ السَّلٰمِ (یونس:۲۵) (اور اللہ تمھیں دارالسلام کی طرف دعوت دے رہا ہے) اس معنی کی تصدیق ہے، اللہ تعالیٰ نے بڑے مبالغے اور تاکید کے ساتھ طلب آخرت کی دعوت دی ہے، آخرت سے اعراض کرنا دراصل اللہ تعالیٰ سے اعراض کرنا ہے اور اس کی مرضی کو نظرانداز کرنا ہے۔

امام داؤد طائی اپنی بزرگی کے باوجود ولایت میں قدم راسخ رکھے ہوئے تھے۔ انھوں نے آخرت کے ترک کو کرامت کہا ہے۔ ان کو یہ خیال نہیں رہا کہ تمام صحابہ کرامؓ جنت کے طلب گار تھے اور جہنم کی آگ کے تصور سے بھی کانپ جایا کرتے تھے۔ ایک روز حضرت عمرؓ اونٹ پر سوار کسی راستہ سے گزر رہے تھے، انھوں نے کسی تلاوت کرنے والے کو سنا جو یہ آیت پڑھ رہا تھا اِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ (الطور:۷) (تیرے رب کا عذاب ضرور واقع ہونے والا ہے) اس کو سنتے ہی آپ بے ہوش سے ہو گئے اور بے خود ہو کر زمین پر گر پڑے، لوگ ان کو اٹھا کر لائے لیکن وہ اس کی تکلیف سے مدتوں بیمار رہے اور لوگ ان کی عیادت کو آتے رہے۔

صحیح ہے کہ راہ سلوک میں سالک جب مقام فنا پر پہنچتا ہے تو وہ اس دنیا اور آخرت دونوں کو فراموش کر دیتا ہے، اور اول الذکر کی محبت کو مؤخر الذکر کی طلب جیسا سمجھتا ہے۔ لیکن جب مقام بقا سے مشرف ہوتا ہے، اور مقام تکمیل پر پہنچتا ہے اور نبوت کے کمالات اس پر اپنا عکس ڈالتے ہیں تو اس وقت جو محبت ہوتی ہے وہ آخرت کی محبت ہوتی ہے اور جس چیز سے پناہ مانگی جاتی ہے وہ جہنم کا عذاب ہوتا ہے اور جو کام ہوتے ہیں وہ جنت کی طلب کے ہوتے ہیں۔ جنت کے درخت، نہریں، میدان اور غلمان کو اس دنیا کی کسی چیز پر قیاس کرنا درست نہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں جیسے غضب اور خوشی۔

Marfat.com

جنت میں نہریں اور باغات اچھے اعمال کے ثمرات ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنت ایک چٹیل میدان ہے جس میں کوئی درخت نہیں، اس لیے جنت میں درخت لگاؤ آپؐ سے دریافت کیا گیا وہاں درخت کیسے لگائے جائیں، آپ نے جواب دیا تسبیح، تحمید، تمجید اور تکبیر کے ذریعہ (۲۰) یعنی ایک مرتبہ سبحان اللہ کہنے پر جنت میں ایک درخت لگ جائے گا، اس لیے جنت میں درخت لگنا تسبیح کا نتیجہ ہے یہاں اس لفظ میں جو کمال تنزیہ موجود ہے وہ وہاں درخت کی شکل میں ہے اور جو بات تسبیح کے لیے درست ہے وہی بات تحمید اور تمجید کے لیے بھی ہے۔ نیز وہی دوسری چیزوں کے لیے ہے۔ جنت میں جو کچھ ہے وہ نیک اعمال کا ثمرہ ہے یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے جس نے اچھے اعمال اور اچھے الفاظ سے وہ شکل اختیار کرلی اور وہی آخرت میں خوشی اور لذت کی شکل میں ظاہر ہوگی، اس لیے ایسی ہر لذت اور نعمت اللہ تعالیٰ کو پسند ہوگی اور اس کی زیارت و لقا کا وسیلہ ہوگی۔

اگر بے چاری رابعہ (۲۱) اس راہ سے واقف ہوتیں تو وہ جنت کو جلانے اور جہنم کو بجھانے کی بات نہ کرتیں، اور جنت کی محبت کو غیر اللہ کی محبت ثابت نہ کرتیں۔ برخلاف اس دنیا کی لذتوں کے کیوں کہ ان کا آغاز خبث و شرارت ہے اور ان کا انجام آخرت میں مایوسی اور ناکامی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے ہماری حفاظت فرمائے، یہ لذات شرعاً اگر جائز بھی ہوں تو ان کا حساب دینا ہوگا۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کسی پر رحم نہ فرمائے اور اس کی مدد نہ کرے تو اس کا انجام حسرت ناک ہوگا۔ لیکن اگر وہ لذات شرعاً جائز ہی نہ ہوں تو پھر وعید کا مقام ہے رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا وَ اِنْ لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخَاسِرِيْنَ (الاعراف:۲۳) (اے رب ہم نے اپنے اوپر ستم کیا، اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ ہو جائیں گے) اس دنیا کی لذتوں کو آخرت کی لذتوں سے کوئی مناسبت نہیں، یہاں تو ہر لذت سم قاتل ہے اور وہاں کی ہر لذت تریاق نافع۔ خلاصہ یہ ہے کہ آخرت کا درد یا تو عام مسلمانوں کا حصہ ہے یا اخص الخواص کا۔ خاص یعنی درمیانی درجہ کے لوگ اس درد سے پرہیز کرتے ہیں، اور اس کو کرامت کے خلاف سمجھتے ہیں۔

آں ایشانند و من چنینم یارب

اے رب وہ ایسے ہیں اور میں ایسا ہوں

(ج ۱، م ۳۰۲، ص ۸۰۱-۷۹۵)

Marfat.com

۲:۱ فنا اور بقا، جذبہ وسلوک وغیرہ جو طریقہ ولایت کے اجزا ہیں، طریقہ نبوت ان سے پاک ہے۔

آپ کا پہلا سوال یہ ہے کہ جب تک کوئی فنا و بقا، جذبہ وسلوک کو طے نہ کرلے اس وقت تک قربِ الٰہی سے مشرف نہیں ہوسکتا۔ لیکن صحابہ کرامؓ چاہے ان کو تھوڑی دیر کی ہی صحبت رہی ہو تمام اولیاء سے افضل ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا انھوں نے ایک مختصر سے تعلق میں فنا و بقا اور جذبہ و سلوک کے سارے مراحل طے کرلیے تھے، یا آپؐ کی ایک صحبت ہی سیر وسلوک سے افضل تھی۔

دوسری بات آپ نے یہ دریافت کی ہے کہ کیا صحابۂ کرام نے رسول اللہ ﷺ کی روحانی توجہ سے فنا اور بقا کے مراحل طے کرلیے تھے، یا ان کو یہ مقامات صرف اسلام لانے سے حاصل ہوگئے تھے۔

آپ نے یہ بھی پوچھا تھا کہ کیا ان کو سلوک و جذبہ کا علم اور اس کے حال اور مقامات حاصل ہوئے تھے یا نہیں، اگر حاصل ہوئے تھے تو ان کو کس نام سے یاد کرتے تھے اور اگر حاصل نہیں ہوئے تھے اور انھیں جو کچھ ملا وہ رسول اللہ ﷺ کے تصرف سے ملا تھا تو کیا ہم اس کو بدعت حسنہ کہیں گے۔

جان لو کہ ان مشکل سوالات کا حل حاصل کرنے کے لیے تم کو ہمارے پاس آنا چاہیے اور ہمارے ساتھ کچھ وقت گزارنا چاہیے۔ وہ بات جو اتنی مدت تک کسی نے نہیں کہی صرف ایک خط لکھنے سے آپ کی سمجھ میں نہیں آسکتی، لیکن آپ نے چوں کہ یہ سوالات کئے ہیں، اس لیے ان کا جواب دینا ضروری ہے۔ میں اجمالاً ان مسائل پر گفتگو کروں گا، غور سے سنو۔

قربِ خداوندی جس کا انحصار فنا، بقا اور جذب وسلوک پر ہوتا ہے وہ قربِ ولایت ہے۔ اولیاء امت کو یہ قرب حاصل ہوتا ہے لیکن وہ قرب جو انبیاء کی اتباع اور وراثت سے حاصل ہوتا ہے وہ قرب نبوت ہے۔ اس قرب میں نہ فنا ہے نہ بقا، نہ جذبہ ہے نہ سلوک، یہ قرب قرب ولایت سے بدرجہا اعلیٰ و افضل ہے اس لیے کہ یہ اصلی قرب ہے۔ جب کہ دوسرا قرب ظلی قرب ہے اور ان دونوں کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔

لیکن ہر شخص کا ذہن اس حقیقت تک نہیں پہنچتا۔ عین ممکن ہے کہ اس حقیقت کے جاننے میں خواص وعوام ایک جیسے ہوں۔

Marfat.com

گر بو علی نوائے قلندر نواختے
صوفی بدے ہر آں کہ بعالم قلندر است

اگر بوعلی سینا قلندر کا راگ الاپتے تو دنیا میں جو بھی قلندر ہوتا وہ صوفی ہوتا

اگر قرب ولایت کے ذریعہ قرب نبوت کے انتہائی کمالات تک پہنچنا ممکن ہوتا تو وہ فنا و بقا اور جذبہ وسلوک کے بغیر ممکن نہ ہوتا۔ اس لیے کہ وہ اس قرب یعنی قرب ولایت کے مبادی اور مراحل ہیں۔لیکن اگر کوئی یہ راہ اختیار نہ کرے اور نبوی قرب کی شاہ راہ اختیار کرے تو اس کو فنا و بقا اور جذبہ وسلوک کی کوئی حاجت نہیں ہوگی۔صحابہ کرام نے نبوی قرب کی شاہراہ اختیار کی، اس میں نہ فنا ہے نہ بقا، نہ جذبہ ہے نہ سلوک۔ اگر آپ کو مزید تفصیل درکار ہے تو میرے مکتوبات میں وہ خط پڑھیے جو میں نے مولانا امان اللہ کے نام لکھا تھا (٢٢)۔اس فقیر نے اپنے مکتوبات ورسائل میں ہر جگہ لکھا ہے کہ ہمارا معاملہ سلوک، جذبہ، تجلیات اور ظہورات سے پرے ہے، اس سے مراد یہی قرب ہے، یہ دولت مجھے اس وقت حاصل ہوئی جب میں اپنے خواجہ کی صحبت میں تھا۔ میں نے یہ بات ان کی خدمت میں اس طرح عرض کی کہ مجھ پر ایسی بات منکشف ہوئی ہے کہ جس کا تعلق اس امر سے ایسا ہی ہے جیسے سیر انفسی کا سیر آفاقی سے۔ میں اس بات کو اس سے زیادہ بہتر انداز میں بیان کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تھا۔ سالوں کے بعد جب یہ عجیب معاملہ واضح اور منقح ہوگیا تو میں نے اس کو مختصر الفاظ میں لکھ دیا:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدَانَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلَآ اَنْ هَدَانَا اللّٰهُ
لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ (الاعراف:٤٣)

تعریف خدا ہی کے لیے ہے جس نے ہمیں یہ راستہ دکھایا، ہم خود راہ نہ پا سکتے تھے اگر خدا ہماری رہنمائی نہ کرتا، ہمارے رب کے بھیجے ہوئے رسول واقعی حق ہی لے کر آئے تھے۔

پس فنا و بقا جذبہ وسلوک صوفیہ کی نئی اصطلاحات اور مشائخ کی ایجادات ہیں، ملا جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ جس شخصیت نے سب سے پہلے فنا و بقا اور جذبہ وسلوک کی بات کہی وہ ابوسعید خراز قدس اللہ سرہ تھے۔

(ج ١، م ٣١٣، ص ٧-٨٢٦)

١:٣ طریقہ صوفیہ کا فنا طریقہ نبوت کے فنا سے مختلف ہے۔

Marfat.com

جان لو کہ فنا جو ماسوا حق کے نسیان سے عبارت ہے اس کا مقصود اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز کی محبت کا ازالہ ہے۔ کیوں کہ جب اشیاء اور ان کی صفات اور خواص دید و دانش سے خارج ہو جاتے ہیں تو لامحالہ ان سے وابستگی زائل ہو جاتی ہے، ان میں گرفتاری اور تعلق کا ازالہ اس لیے ضروری ہے کہ سالک خدا کے علاوہ ہر چیز کو فراموش کر دے۔ اس کے مقابلہ میں طریقہ نبوت میں ماسواء اللہ کو بھلانا ضروری نہیں ہوتا بلکہ اشیاء کی محبت کا ازالہ مقصود ہوتا ہے۔ خدا جو فی نفسہ حسین و جمیل ہے اس کی وہ محبت جو راہ نبوت میں ہوتی ہے وہ اتنی مضبوط ہوتی ہے کہ دنیا کی اشیاء کی محبت کے لیے جو فی نفسہ ناپسندیدہ اور قبیح ہے کوئی جگہ باقی نہیں رہتی، اشیاء کا شعور زائل ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ چیزوں کا شعور اسی وقت برا ہے جب ان کی محبت خدا سے دور کرتی ہو۔ اس لیے جب ان کی محبت ختم ہو جائے تو ان کا شعور بھی برا نہیں ہے۔ اور اشیاء کا علم کیسے برا ہو سکتا ہے، کیوں کہ اشیاء تو تمام خدا کے علم میں ہیں اور ان کا علم اس کی صفات حسنہ میں سے ایک اہم صفت ہے۔

کوئی کہہ سکتا ہے کہ جب تک غیر حق کا علم زائل نہ ہو اس وقت حق کا علم نہیں ہو سکتا کیوں کہ حق تعالیٰ کا علم غیر حق کے علم کے ساتھ کیسے جمع ہو سکتا ہے، اس لیے غیر حق کو بھلانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ میں کہوں گا کہ وہ علم جس کا تعلق اشیاء سے ہے وہ علم حصولی ہے اور وہ علم جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات سے ہے وہ علم حضوری کے مشابہ ہے۔ اس لیے دونوں علم ایک لمحہ میں جمع ہو سکتے ہیں اور یہ ناممکن نہیں ہے۔ ناممکن اس وقت ہوگا جب دونوں علم حصولی ہوں، اور ہماری یہ بات کہ وہ علم حصولی کی قسم سے ہے اور علم حضوری کے مشابہ ہے، یہ اس لیے کہی گئی ہے کہ وہاں نہ حصول کا حقیقی امکان ہے اور نہ حضور کی گنجائش، اللہ تعالیٰ کا علم جو اشیاء سے متعلق ہوتا ہے حصولی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ممکنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات میں نہ حلول ہے نہ حصول اور عارف کا علم اس علم کا پرتو ہے مگر وہ علم جس کا تعلق حضرت حق سبحانہ سے ہے اسے حضوری بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ اللہ تعالیٰ مدرک (یعنی عالم) کے مقابلے میں مدرک (یعنی عارف) سے قریب تر ہے۔ علم حضوری کو اس علم سے وہی نسبت ہے جو علم حصولی کو علم حضوری کے ساتھ ہے۔ یہ معرفت عقلی و فکری علم سے وراء ہے۔ جس نے اس حقیقت کا تجربہ نہیں کیا وہ اسے نہیں جان سکتا۔

مختصر یہ کہ علم اشیاء علم حق جل وعلا کے منافی نہیں ہے۔ اس لیے اشیاء کو کلیتہً بھلانے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔ البتہ طریق ولایت بھی اشیاء میں گرفتاری کا زوال ان کو بھلائے بغیر ممکن

Marfat.com

نہیں۔ کیوں کہ ولایت کی راہ میں گرفتاری ظلال کے ساتھ ہوتی ہے اور غلامی میں گرفتاری اتنی قوی نہیں ہوتی کہ اشیاء کے علم کے باوجود ان کے ساتھ گرفتاری زائل ہو سکے۔ اس لیے شروع میں اشیاء کے بھلا دینے کے سوا چارہ نہیں ہے تا کہ ان میں گرفتاری بھی زائل ہو جائے۔ یہ معرفت اس درویش کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسروں نے اس بارے میں کلام نہیں کیا ہے۔

الحمد لله الذين هدانا لهٰذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله لقد جآءت رسل ربنا بالحق

تعریف خدا ہی کے لیے جس نے ہمیں سیدھا راستہ دکھایا۔ ہم خود راہ نہ پا سکتے تھے اگر خدا ہماری رہنمائی نہ کرتا، ہمارے رب کے بھیجے ہوئے رسول واقعی حق ہی لے کر آئے تھے۔

(ج ۱، م ۳۰۶، ص ۹-۸۰۸)

Marfat.com

Marfat.com

(۲)

شریعت، طریقت اور حقیقت

۲:۱ طریقت اور حقیقت شریعت کے خادم ہیں ان کا مقصد اخلاص پیدا کرنا ہے، جو شریعت کے تین اجزاء میں سے ایک ہے۔ دوسرے دو اجزاء ایمان وعمل ہیں۔

شریعت کے تین اجزاء ہیں علم، عمل اور اخلاص۔ جب تک ان تین اجزا کی تکمیل نہ ہو اس وقت تک شریعت کا تحقق نہیں ہوسکتا، اور جب شریعت متحقق ہو جائے تو رضاء الٰہی حاصل ہو جاتی ہے جو دنیا و آخرت کی ساری سعادتوں سے بلند ہے۔ قرآن میں ہے:

وَ رِضۡوَانٌ مِّنَ اللّٰہِ اَکۡبَرُ (التوبۃ:۷۲)

اللہ کی خوشنودی سب سے بڑی کامیابی ہے

پس شریعت دنیا و آخرت کی تمام سعادتوں کی متکفل ہے اور کوئی ایسا مقصد نہیں ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے شریعت کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت پڑے۔

طریقت اور حقیقت جو صوفی طریقہ کے امتیازات ہیں شریعت کے خادم ہیں کیوں کہ یہ تیسری صفت یعنی اخلاص کو کامل کرتے ہیں۔ گویا ان کا مقصد شریعت کی تکمیل ہے نہ کہ شریعت کے ماسوا کسی اور چیز کا اثبات۔

احوال و مواجید اور علوم و معارف جو صوفیہ کو راہ سلوک میں حاصل ہوتے ہیں وہ تصوف کا مقصود نہیں ہیں بلکہ وہ اوہام و خیالات ہیں جن کے ذریعہ تصوف کے بچوں کی تربیت کی جاتی ہے۔ سالک کو ان سب سے گزر کر مقام رضا تک پہنچنا چاہیے جو مقامات سلوک و جذبہ کی آخری

Marfat.com

منزل ہے۔ طریقت اور حقیقت کی منزلیں طے کرنے سے مقصود اخلاص کے سوا کچھ اور نہیں جو مقام رضا کو مستلزم ہے۔ تجلیات سہ گانہ اور مشاہدات عارفانہ سے گزر کر ہزاروں میں سے کوئی ایک ہی اخلاص کی بدولت مقام رضا تک پہنچ پاتا ہے۔ کم سمجھ ہیں وہ لوگ جو احوال و مواجید کو مقاصد شمار کرتے ہیں اور مشاہدات و تجلیات کو مطلوب سمجھتے ہیں۔ یہ حضرات وہم و خیال میں گرفتار ہیں اور شریعت کے اصل کمالات سے محروم ہیں، قرآن پاک میں ہے:

كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ اَللّٰهُ يَجْتَبِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَهْدِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ يُّنِيْبُ (الشوریٰ:١٣)

''وہ بات ان مشرکین کو سخت ناگوار ہوتی ہے جس کی طرف (اے محمدؐ) تم انھیں دعوت دے رہے ہو۔ اللہ جسے چاہتا ہے اپنا کر لیتا ہے، اور وہ اپنی طرف آنے کا راستہ اُسی کو دکھاتا ہے جو اس کی طرف رجوع کرے۔''

جی ہاں مقام اخلاص تک رسائی اور مرتبہ رضا کے حصول کا راستہ ان احوال و مواجید پر موقوف ہے اور ان علوم و معارف کے حصول سے وابستہ ہے۔ اس لیے یہ مطلوب کے وصول میں ممد و معاون ہیں اور مقصود کے حصول کی تیاریاں ہیں۔ مجھ فقیر پر اس بات کی حقیقت اس راہ میں دس سال چلنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ میں واضح ہوئی اور شریعت سے اس کی تصدیق جیسا کہ اس کا حق ہے میرے اوپر ظاہر ہوئی۔

اگرچہ مجھے ابتدا ہی سے ان احوال و مواجید میں گرفتاری کا رجحان نہیں رہا اور مجھے شریعت کی حقیقت کے علاوہ کوئی اور مقصد پیش نظر نہیں رہا، لیکن حقیقت نفس الامری کا ادراک مکمل دس برس کے بعد ہی نصیب ہوا، میں اللہ تعالیٰ کے اس احسان پر ہزار بار شکر ادا کرتا ہوں۔

(ج ۱، م ٣٦، ص ٦-١١٥)

٢:٢ حقیقی اخلاص سیر و سلوک اور فنا و بقا کے حصول کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔

علم و عمل شریعت سے معلوم ہوتے ہیں اور اخلاص جو ان دونوں کے لیے روح کی حیثیت رکھتا ہے، اس کا حصول صوفیہ کے سلوک سے وابستہ ہے۔ جب تک کہ صوفی سیر الی اللہ سے نہیں گزرتا اور سیر فی اللہ میں کامل نہیں ہوتا، اخلاص کی حقیقت تک اس کی رسائی نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے

Marfat.com

کہ عام مسلمان کو بھی محنت و کوشش سے اپنے کچھ اعمال میں ایک طرح کا اخلاص حاصل ہو جاتا ہے لیکن ہم جس اخلاص کی بات کر رہے ہیں وہ اخلاص تمام اعمال و اقوال، حرکات و سکنات میں بے تکلف و تامل مطلوب ہے۔ یہ اخلاص تمام معبودان باطل خواہ وہ آفاقی ہوں یا انفسی کی نفی کے ساتھ وابستہ ہے جس کا حصول فنا و بقا سے مربوط ہے۔ اور مرتبہ ولایت خاصہ کے حصول سے وابستہ ہے۔

وہ اخلاص جس کا حصول انتھک سعی اور جہد کا نتیجہ ہوتا ہے وہ مستقل نہیں ہوتا، اخلاص کے دائمی رہنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ بے تکلف ہو اور یہ حق الیقین کے مقام پر حاصل ہوتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے اولیاء جو کچھ بھی کرتے ہیں وہ محض اللہ تعالیٰ کے لیے کرتے ہیں۔ نہ کہ اپنی ذات کے لیے اس لیے کہ ان کی خودی تو اللہ تعالیٰ کے لیے قربان کر دی گئی ہے۔ ان کو اخلاص کے حصول کے لیے نیت کی تصحیح درکار نہیں ہوتی۔ کیوں کہ ان کی نیت فنا و بقا کے ذریعہ درست ہو چکی ہوتی ہے۔ وہ شخص جو اپنے نفس میں گرفتار ہے جو کچھ کرتا ہے اپنے نفس کے لیے کرتا ہے۔ خواہ نیت کرے یا نہ کرے، لیکن جب نفس کی یہ غلامی زائل ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اللہ تعالیٰ کی غلامی قائم ہو جاتی ہے تو وہ لامحالہ ہر عمل اللہ تعالیٰ کے لیے کرتا ہے چاہے اس کی نیت کرے یا نہ کرے۔ نیت کے خالص کرنے کی ضرورت تو احتمالات میں ہوتی ہے، جب بات متعین کی ہو تو نیت کے خالص کرنے کی ضرورت نہیں۔

ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (المائدۃ:۵۴) (یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہتا ہے عطا کرتا ہے، اللہ وسیع ذرائع کا مالک ہے اور سب کچھ جانتا ہے) جس شخص کا اخلاص مستقل ہو وہ مخلَص کہلاتا ہے (مخلَص لام کے زبر کے ساتھ) اور جس کا اخلاص دائمی نہ ہو بلکہ وہ اخلاص کے لیے جدوجہد کرتا ہو اسے مخلِص (لام کے زیر کے ساتھ) کہا جاتا ہے دونوں میں بڑا فرق ہے۔

طریقہ صوفیہ کے اتباع سے عقائد و اعمال میں یہ نفع حاصل ہوتا ہے کہ کلامی اور استدلالی امور کشفی ہو جاتے ہیں اور اعمال کی ادائیگی میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے اور جو سستی شیطان یا نفس کی طرف سے واقع ہوتی ہے زائل ہو جاتی ہے۔

ایں کار دولت است کنوں تا کرا رسد
یہ ایک عظیم دولت ہے اب دیکھئے کس کو حاصل ہوتی ہے۔

(ج ۱، م ۵۹، ص ۱۸۱)

Marfat.com

۲:۳ شریعت اور حقیقت ایک ہیں، شریعت کا تعلق حقیقت سے ایسا ہی ہے جیسے اصول کا اس کی تفصیلات سے یا عقل کا وجدان سے، یا ایمان کا مشاہدہ سے۔ صوفی کے اعمال و افعال جو شریعت کے خلاف ہوں وہ سکر وقت یا غلبہ حال کی پیداوار ہیں جب تک صوفی آخری مقام تک نہیں پہنچ جاتا، یہی ہوتا رہتا ہے۔ آخری مقام پر پہنچنے کے بعد اس کے اقوال اور بیانات مکمل طور پر شریعت سے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

شریعت اور حقیقت ایک دوسرے کے عین ہیں، ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں، فرق صرف اجمال اور تفصیل کا ہے۔ جن معارف کا اثبات شریعت غرّا کی روشنی میں ہوتا ہے۔ دراصل حق الیقین کے تحقق کے بعد یہی احکام وعلوم بعینہ تفصیل کے ساتھ منکشف ہو جاتے ہیں اور غیبت سے شہادت میں آتے ہیں، اور ان کے حصول اور وہ بے تکلف ادا ہونے لگتے ہیں جد و جہد کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

حق الیقین تک پہنچ جانے کی نشانی یہ ہے کہ ایسے علوم ومعارف منکشف ہوں جو شریعت کے علوم ومعارف کے مطابق ہوں۔ اگر ذرہ برابر بھی انحراف ہوتو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صوفی ابھی حقیقت الحقائق کے مقام تک نہیں پہنچا، شریعت کے خلاف ہر علم وعمل جو مشائخ طریقت سے واقع ہو وہ سکر وقت کی پیداوار ہے۔ سکر اثناءراہ میں پیش آتا ہے جب سالک کا سفر ختم ہوتا ہے اور آخری منزل پر پہنچتا ہے تو وہ جو کچھ کہتا ہے صحو ہوتا ہے۔ کیفیات اس کے قابو میں ہوتی ہیں اور حال ومقامات اس کے تابع ہوتے ہیں۔

صوفی ابن الوقت آمد در مثال
لیک صافی فارغ است از وقت و حال

صوفی کو مثال میں ابن الوقت کہا گیا ہے۔ لیکن صافی وقت اور حال سے بلند ہوتا ہے

پس یہ بات ثابت ہوگئی کہ شریعت سے اختلاف مقصد تک نہ پہنچنے کی علامت ہے۔ بعض مشائخ سے یہ بات منقول ہے کہ شریعت حقیقت کا چھلکا (پوست) ہے اور حقیقت شریعت کا مغز ہے۔ اگرچہ اس قول سے کہنے والوں کی بے استقامتی ثابت ہوتی ہے پھر بھی ممکن ہے کہ ان کی

Marfat.com

مراد یہ ہو کہ مجمل کی نسبت مفصل کے ساتھ وہی ہوتی ہے جو چھلکا کی مغز کے ساتھ، اسی طرح استدلال کی حیثیت کشف کے مقابلے میں ایسی ہی ہے جیسے مغز کے مقابلے میں پوست کی۔ لیکن مستقیم الاحوال بزرگوں سے ایسی موہوم عبارات صادر نہیں ہوتیں اور وہ اجمال و تفصیل اور کشف و استدلال کے علاوہ کسی بھی فرق کے قائل نہیں ہوتے۔ کسی نے خواجہ نقشبند قدس اللہ سرہ سے دریافت کیا کہ سیر و سلوک کا مقصد کیا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اجمالی معرفت تفصیلی بن جائے اور استدلالی کشفی ہو جائے۔

(ج ۱، م ۸۴، ص ۲۲۷)

۴:۲ شریعت اور حقیقت کے تعلق کے بارے میں تین رائیں ہیں:

(۱) ایک رائے علماء ظاہر کی ہے جن کی توجہ شریعت کے صرف ظاہر پر ہوتی ہے۔

(۲) دوسری رائے گرفتاران حقیقت کی ہے، جن کی توجہ حقیقت پر مرکوز ہوتی ہے۔ لیکن ایسی حقیقت جو شریعت سے خارج ہو۔

(۳) تیسری رائے ان علماء راسخین کی ہے جو شریعت کو حقیقت اور صورت کا مجموعہ سمجھتے ہیں، جو صورت کی پابندی کرتے ہیں اور اس کی حقیقت کو حاصل کرتے ہیں اور شریعت سے خارج کسی حقیقت کی جستجو نہیں کرتے۔ وہی اللہ تعالیٰ کے سچے بندے اور ولی ہیں۔

شریعت کے جو احکام مبتدی کے لیے ہیں وہی منتہی کے لیے ہیں۔ اس معاملے میں عام مومنین اور اخص الخواص عارفین برابر ہیں۔ خام صوفیہ اور ناکام ملحدین کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ شریعت کی پابندی سے آزاد ہو جائیں۔ ان کے خیال میں احکام شریعت صرف عوام کے لیے ہوتے ہیں، خواص صرف معرفت کے مکلّف ہوتے ہیں اور بس۔ اسی طرح وہ اپنی جہالت کی وجہ سے امراء و سلاطین کو صرف عدل و انصاف کا پابند سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شریعت کی پابندی کا مقصد معرفت کا حصول ہے اور جب معرفت حاصل ہو جائے تو شریعت کی پابندی ساقط ہو جاتی ہے، وہ قرآن کی اس آیت میں یقین سے مراد اللہ تعالیٰ لیتے ہیں:

Marfat.com

وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ (الحجر:۹۹)

''اور اپنے رب کی بندگی کرتے رہو یہاں تک کہ تم کو یقین حاصل ہو۔''

سہل تستری نے اس آیت میں یقین سے مراد اللہ لیا ہے۔ ان کا قول ہے ''عبادت کی غایت حق تعالیٰ کی معرفت کا حصول ہے۔'' بہ ظاہر جس نے یقین سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ مراد لیا ہے۔ اس کی مراد مشقت کے خاتمہ سے ہوگی نہ کہ نفس عبادت کے خاتمہ سے، کیوں کہ یہ دوسری بات الحاد وزندقہ ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ عارفوں کی عبادت دکھاوے کے لیے ہوتی ہے اور وہ اس لیے عبادت کرتے ہیں کہ مبتدی اور وہ لوگ جو ابھی آخری منزل تک نہیں پہنچے وہ ان کی اقتدا میں عبادت نہ چھوڑ دیں، وہ عبادت اس لیے نہیں کرتے کہ وہ اس کے محتاج ہیں، اس کی تائید میں مشائخ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ جب تک پیر منافق اور ریاکار نہ ہو مریدوں کو نفع نہیں پہنچتا۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو رسوا کرے یہ کس قدر جاہل ہیں۔ معاملہ بالکل دگرگوں ہے، عارف عبادت کے جتنے محتاج ہیں، مبتدی حضرات اس کا دسواں حصہ بھی محتاج نہیں۔ اس لیے کہ ان کی ترقی عبادات اور شریعت کے احکامات کی پابندی پر منحصر ہے۔ یہ حضرات عبادت کے زیادہ مستحق اور محتاج ہیں اور ان کو شریعت پر عمل کرنے کی زیادہ احتیاج ہے۔ عبادت کے نتائج عوام کے لیے کل آخرت میں متوقع ہیں جب کہ عارفوں کو آج میسر ہیں۔ جاننا چاہیے کہ شریعت، صورت اور حقیقت دونوں کی جامع ہے، صورت شریعت کا ظاہری حصہ ہے اور حقیقت اس کا باطنی حصہ ہے۔ اس لیے مغز و پوست دونوں شریعت کا حصہ ہیں۔ علماءِ ظاہر صرف پوست پر اکتفا کرتے ہیں اور علماء راسخین نے پوست ومغز دونوں کو اختیار کیا ہے۔ وہ صورت اور حقیقت دونوں کے مجموعہ سے بہرہ مند ہیں۔ شریعت کی مثال ایک شخص کی ہے جو صورت اور حقیقت کا مرکب ہوتا ہے، بعض لوگ صرف صورت کے پیچھے پڑے رہتے ہیں۔ حقیقت کا انکار کرتے ہیں انھوں نے اپنا پیر صرف ہدایہ اور بزدوی (۲۳) کو بنا رکھا ہے۔ یہ لوگ پوست کے علماء ہیں۔

دوسرا گروہ صرف حقیقت کا طالب ہے۔ لیکن اس حقیقت کو شریعت کی حقیقت نہیں سمجھتا اور شریعت کو صرف صورت کی چیز سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ مغز اس کے اندر ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ شریعت کے احکام کی پابندی سے ذرہ برابر کوتاہی نہیں کرتا اور صورت کو چھوڑ نہیں دیتا، شرعی احکامات کے ترک کرنے کو غلط اور گمراہی سمجھتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کے اولیاء ہیں۔ یہ لوگ محض اللہ

Marfat.com

تعالیٰ کی محبت میں ہر چیز سے دور ہو گئے ہیں۔

ایک گروہ وہ ہے جو شریعت کو حقیقت اور صورت دونوں کا جامع سمجھتا ہے، شریعت کو مغز و پوست کا مجموعہ مانتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک صورت شریعت کا حصول اس کے مغز کے بغیر قابل تصور نہیں ہے، اور اس کی حقیقت کا حصول اس کی صورت کے اثبات کے بغیر ناتمام اور نامکمل ہے۔ تاہم ان کا خیال ہے کہ ادراک حقیقت کے بغیر اگر صرف صورت حاصل ہو جائے تو وہ بھی اسلام ہے اور اسی سے نجات حاصل ہو سکتی ہے۔ علماء ظاہر، عوام اور عامۃ المسلمین کا بجا خیال ہے۔ یہ لوگ حقیقت کا حصول صورت کے حصول کے بغیر محال سمجھتے ہیں۔ اور اس کے ماننے والے کو زندیق اور گمراہ کہتے ہیں۔ بالجملہ صوری و معنوی کمالات ان بزرگوں کے نزدیک شریعت کے اندر منحصر ہیں۔ اور ان معارف الٰہیہ اور عقائد کلامیہ کے اندر مقصور ہیں جو علماء اہل سنت کی رائے کے مطابق ہیں۔ ہزاروں شہود و مشاہدات کا اس کلامی مسئلہ کے مقابلہ میں کوئی وزن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ بے مثل اور بے کیف ہے، تجلیات وظہورات جو احکام شرعیہ سے ٹکراتے ہیں ان کی قیمت ان علماء کے نزدیک دھیلے کی بھی نہیں ہے۔ ان ظہورات کو وہ صرف استدراج شمار کرتے ہیں:

اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ هَدَی اللّٰهُ فَبِهُدٰا هُمُ اقْتَدِهْ (الانعام: ۹۰)

''اے نبیؐ وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے، انہی کے راستہ پر تم چلو''

یہ علماء راسخین ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے مسئلہ کی حقیقت پر آگاہی بخشی ہے، اور آداب شریعت کی پابندی نے انھیں شریعت کی حقیقت تک رسائی عطا کی ہے۔

ان کے برخلاف دوسرا گروہ جو اگرچہ حقیقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور حقیقت کے حصول میں لگا رہتا ہے اور شریعت کی اتباع سے سرمو انحراف نہیں کرتا، لیکن چوں کہ وہ حقیقت کو شریعت سے ماورا سمجھتا ہے اور شریعت کو اس حقیقت کی محض پوست سمجھتا ہے اس لیے وہ حقیقت کے محض ظل تک پہنچ پاتا ہے۔ حقیقت کی تہ تک اس کی رسائی نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کی ولایت ایک ظلی ولایت ہوتی ہے اور اس کا قرب صفاتی ہوتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں علماء راسخین کی ولایت اصیل ہوتی ہے ان کی رسائی اصل حقیقت تک ہوتی ہے۔ وہ ظلال کے پردوں کو چاک کر چکے ہوتے ہیں۔ یقیناً ان کی ولایت انبیاء کی ولایت ہوتی ہے ان کے مقابلہ میں دوسرے اولیاء کی ولایت انبیاء کی ولایت کا ظل ہوتی ہے۔

Marfat.com

ایک عرصہ تک میرا یہ خیال رہا کہ قرآن کے متشابہات کی تاویل اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے اور میں یہ سمجھتا تھا کہ علماء راسخین کو بھی متشابہات پر ایمان رکھنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ نیز یہ بھی خیال تھا کہ علماء صوفیہ نے ان کی جو تاویلات کی ہیں ان کو ان متشابہات سے کوئی مناسبت نہیں ہے۔ جیسے عین القضاۃ (۲۴) نے بعض متشابہات کی تاویل کی ہے مثلاً انھوں نے الم میں الف سے مراد الم لیا ہے جس کے معنی درد کے ہیں جو عشق و محبت کا لازمہ ہے۔ اور بھی دوسری مثالیں ہیں لیکن جب اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے بعض متشابہات کی تاویل میں سے ایک جز اس فقیر پر ظاہر کیا اور اس کے عظیم دریا سے ایک چھوٹی سے نہر اس مسکین کی زمین پر جاری کی تو اس نے یہ سمجھا کہ علماء راسخین کو بھی ان متشابہات کی تاویل سے ایک حصہ نصیب ہوا ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدَانَا لِهٰذَا وَمَا کُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلَآ اَنْ هَدَانَا اللّٰهُ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ (الاعراف: ۴۳)

''تعریف خدا ہی کے لیے ہے جس نے ہمیں یہ راستہ دکھایا، ہم خود راہ نہ پا سکتے تھے اگر خدا ہماری رہنمائی نہ کرتا، ہمارے رب کے بھیجے ہوئے رسول واقعی حق ہی لے کر آئے تھے۔''

(ج ۱، م ۲۷۶، ص ۵-۶۷۳)

Marfat.com

(۳)

انبیاء کا مشن

۳:۱ انبیاء کا مشن شریعت کی تبلیغ ہے۔

کل قیامت کے دن سوال شریعت کے بارے میں ہوگا، تصوف کے بارے میں نہیں۔ جنت میں داخلہ اور دوزخ سے نجات شریعت پر عمل کرنے سے وابستہ ہے۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام جو بزرگ ترین مخلوق ہیں ان کی دعوت شریعت کے اتباع کی ہوتی ہے۔ اسی پر نجات کا مدار ہے۔ ان اکابر کی بعثت کا مقصد شریعت کی تبلیغ ہے۔ اس لیے سب سے بڑی نیکی شریعت کی ترویج کے لیے کوشش کرنا ہے۔ احکامات شریعت میں سے ایک حکم کا احیا کرنا خاص طور پر ایسے زمانے میں جب اسلام کے شعائر منہدم ہو چکے ہوں، اللہ کی راہ میں کروڑوں خرچ کرنے سے بھی افضل ہے۔ اس کی فضیلت اس لیے ہے یہ کام اللہ تعالیٰ کی بہترین مخلوق انبیاء علیہم السلام کی اقتدا کرنا اور ان کے کام میں مشارکت ہے اور یہ حقیقت ہے کہ سب سے بڑی نیکیاں انہی کے سپرد کی گئی ہیں۔ کروڑوں خرچ کرنا تو دوسروں کو بھی نصیب ہو سکتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اتباع شریعت میں نفس کی کامل مخالفت پنہاں ہے کیوں کہ شریعت کی بنیاد نفس کی مخالفت پر ہے جب کہ مال خرچ کرنے میں بسا اوقات نفس مدد کرتا ہے، یہ صحیح ہے کہ شریعت کی ترویج اور ملت کی تائید میں مال خرچ کرنا بڑے درجے کا کام ہے۔ اس نیت کے ساتھ ایک جیتل خرچ کرنا کسی اور مقصد کے لیے لاکھوں خرچ کرنے سے افضل ہے۔

یہاں کوئی سوال نہ کرے کہ طالب علم جو غیر اللہ کی محبت میں گرفتار ہوتا ہے، اس کو اس صوفی کے اوپر جو آزاد اور بے نیاز ہو، کیسے مقدم کیا جا سکتا ہے۔ ہم کہیں گے کہ سوال کرنے والے پر بات کی حقیقت کا راز ظاہر نہیں ہوا، طالب علم اپنی گرفتاری کے باوجود دوسروں کی نجات کا ذریعہ

Marfat.com

ہے کیوں کہ شرعی احکام کی تبلیغ اس سے وابستہ ہے، اور صوفی باوجود اس کے کہ اس کا نفس آزاد ہے اسے خدا کی مخلوق سے کوئی سروکار نہیں۔ وہ آدمی جس پر بہتوں کی نجات منحصر ہو، بہرحال اس سے بہتر ہوگا جو اپنی نجات کی فکر میں لگا رہے۔

ہاں وہ صوفی جو فنا و بقا اور سیر عن اللہ باللہ کے بعد دنیا کی طرف رخ کرتا ہے اور مخلوق کی دعوت کی طرف لوٹتا ہے اسے نبوت کے مقام میں سے ایک حصہ ملتا ہے۔ وہ شریعت کے مبلغوں میں داخل ہوتا ہے۔ اس کا منصب علماء شریعت کا ہے۔ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ○

(ج ۱، ۴۸، ص ۵-۱۶۴)

۲:۳ شریعت کے نفاذ کے لیے جد و جہد کرنا نبیوں کا کام ہے۔

آپ جو خدمت انجام دے رہے ہیں اگر اس کے ساتھ شریعت مصطفوی کے نفاذ کی کوشش کو شامل کر لیں، تو یہ انبیاء کا کام انجام دینا ہوگا۔ نیز خانہ اسلام کو معمور کرنا اور دین کی عظمت رفتہ کو واپس لانا ہوگا، ہم فقراء اگر سالہا سال تک جد و جہد کریں بلکہ اپنی جان بھی اس راہ میں کھپا دیں تو بھی آپ شاہ بازوں کی گرد راہ تک نہیں پہنچ سکتے ؎

گوئے توفیق و سعادت درمیاں افگندہ اند
کس بمیدان رو نمی آرد سواراں راچہ شد

توفیق و سعادت کی گیند درمیان میں پھینکی ہوئی ہے، سواروں کو کیا ہو گیا ہے کہ میدان کا رخ نہیں کرتے۔

(ج ۱، م ۵۴، ص ۱۳۴۱)

۳:۳ انسانی زندگی کا مقصد بندگی کے فرائض ادا کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کی پرستش اور اس کی شریعت کی اطاعت سے عبارت ہے۔ اور چوں کہ شریعت کا مقصد انسان کی بھلائی ہے نہ کہ خدا کی بھلائی۔ اس لیے شریعت کی پیروی دراصل انسانی زندگی کی تکمیل ہے۔

Marfat.com

انسان جو اشرف المخلوقات ہے اس کی تخلیق کا مقصد نہ کھیل و تماشا ہے اور نہ سونا اور کھانا ہے، بلکہ انسان کا مقصد وظائف بندگی کی ادائیگی ہے، اللہ تعالیٰ کے سامنے تذلل و انکسار، عجز و افتقار، التجاء و تضرع اور مرنا ہے۔ شریعت محمدی جس کا حکم دیتی ہے اس کی ادائیگی سے مقصود صرف انسانوں کے منافع و مصالح کی تکمیل ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ کی کسی معنی میں بھلائی مقصود نہیں ہے، اس لیے ہمیں اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا چاہیے اور کمال تذلل کے ساتھ اس کے احکام بجا لانے چاہئیں، منہیات سے باز رہنا چاہیے، حق سبحانہ و تعالیٰ نے باوجود کامل بے نیازی کے انسانوں کو اوامر و نواہی سے نوازا ہے۔ ہم محتاجوں کے لیے ضروری ہے کہ اس نعمت کا شکریہ ادا کریں۔ اور کامل اخلاص کے ساتھ اس کے فرامین کو بجا لائیں۔

(ج ۱، م ۴۳۷، ص ۶ - ۲۰۵)

۳:۴ ذکر کی دو قسمیں ہیں، (۱) اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کا ورد (۲) اور اس کے احکام کی اتباع اور اس کی مرضیات کی تکمیل۔

بعض کم فہم لوگ کہتے ہیں کہ ولایت نبوت سے افضل ہے اور وہ شریعت کو جو لب اللباب ہے محض پوست قرار دیتے ہیں۔ وہ کریں بھی کیا۔ ان کی نظر شریعت کی صرف صورت پر ہے اور انھیں پوست کے علاوہ مغز حاصل نہیں۔ انھوں نے نبوت کو مخلوق کی طرف متوجہ ہونے کی وجہ سے کم تر سمجھا اور اس کو عوام کی توجہ کی طرح معمولی چیز خیال کیا۔ اور ولایت کو جس میں توجہ حق تعالیٰ کی طرف ہوتی ہے، اس توجہ پر ترجیح دی اور ولایت کو نبوت سے افضل کہا۔ حالاں کہ ان کو جاننا چاہیے کہ نبوت میں بھی عروج کے وقت توجہ اسی طرح حضرت حق کی طرف ہوتی ہے جیسی کہ مرتبہ ولایت میں ہوتی ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مقام نبوت میں جو توجہ خدا کی طرف ہوتی ہے مرتبہ ولایت میں اس کی بس صورت ہی حاصل ہوتی ہے۔ ہم اس کا ذکر بعد میں کریں گے۔

نزول کے وقت نبی کی توجہ اسی طرح خلق کی طرف ہوتی ہے جس طرح ولی کی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ نزول نبوت میں بظاہر بھی اور بباطن بھی توجہ خلق کی طرف ہوتی ہے اور انبیا اپنی پوری توجہ سے مخلوق کو خدا کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ یہ نزول نزول ولایت سے زیادہ کامل و مکمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ مختلف کتابوں اور رسالوں میں اس کی تفصیل آ چکی ہے۔

Marfat.com

خلق کی طرف انبیاء کی یہ توجہ عوام کی مانند نہیں ہوتی جیسا کہ ان لوگوں نے گمان کیا ہے، عوام کی توجہ خلق کی طرف ماسوی اللہ کی محبت میں گم ہو جاتا ہے۔ جب کہ اخص الخواص صوفیہ کی توجہ خلق کے ساتھ ماسوا کی محبت کے واسطے سے نہیں ہے کیوں کہ ان بزرگوں نے ماسوا کی محبت کو اول قدم ہی پر ترک کر دیا ہے۔ اور اس کی جگہ اللہ تعالیٰ کی محبت میں گرفتار ہو چکے ہیں۔ مخلوق کی طرف ان بزرگوں کی توجہ اس کی ہدایت و ارشاد کے لیے ہوتی ہے۔ تا کہ ان کو خالق کائنات کی طرف دعوت دیں اور اس کی مرضیات کی طرف ان کی ہدایت کریں۔

اس میں شک نہیں کہ خلق کے ساتھ اس قسم کی توجہ جس کا مقصد انھیں ماسوا کی بندگی سے نکالنا ہو اس توجہ سے افضل ہے جو خدا سے اپنے تعلق کی بہتری کے لیے ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص اللہ تعالیٰ کے ذکر میں مشغول رہتا ہے، اس درمیان میں ایک نابینا آتا ہے اس کے سامنے کنواں ہے اگر وہ ایک قدم آگے بڑھاتا ہے تو کنویں میں گر جائے گا۔ ایسی حالت میں اس شخص کا ذکر کرنا بہتر ہے یا نابینا کو بچانا؟ اللہ تعالیٰ تو اس کے ذکر سے بے نیاز ہے۔ البتہ نابینا ایک محتاج بندہ ہے اس کا ضرر رفع کرنا ضروری ہے۔ اس وقت اس کے بچانے کی کوشش بھی ذکر ہے۔ کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی فرماں برداری ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنے میں ایک حق یعنی مولا کے حق کی ادائیگی ہے اور نابینا کو بچانے میں دو حقوق کی ادائیگی ہے۔ ایک بندے کا حق دوسرے مولیٰ کا حق۔ بلکہ ہوسکتا ہے کہ ایسے وقت میں ذکر کرنا گناہ میں داخل ہو کیوں کہ ہر وقت ذکر کرنا مستحسن نہیں ہوتا بعض اوقات ذکر نہ کرنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ مثلاً اوقات مکروہہ اور ایام مکروہہ میں روزہ نہ رکھنا یا نماز نہ پڑھنا۔ ان میں ان اعمال کے کرنے سے بہتر ہے۔ ذکر کا مطلب ہے ہر ممکن طریقے سے غفلت دور کرنا۔ ذکر کلمہ نفی و اثبات (لا الٰہ الا اللہ) میں محدود نہیں ہے، اسی طرح صرف اسم ذات کے ذکر میں بھی محدود نہیں ہے جیسا کہ ان لوگوں کا گمان ہے۔

شریعت کے اوامر کی پابندی اور منہیات سے اجتناب سب ذکر میں داخل ہے۔ اگر بیع و شرا اس کے احکام کے مطابق ہو تو ذکر ہے۔ اسی طرح نکاح و طلاق اگر شریعت کے مطابق ہو تو یہ بھی ذکر ہے۔ اللہ جل شانہ کے اوامر و نواہی کی رعایت کے ساتھ ان امور کو انجام دینا گویا ان احکامات کے صادر کرنے والے کو یاد رکھنا ہے پھر غفلت کہاں۔

اللہ تعالیٰ کے اسما و صفات کی تاثیر تیز ہوتی ہے اور جس کا ذکر کیا جائے اس کی محبت میں اضافہ

Marfat.com

کرنے والی اوراس کے قریب پہنچانے والی ہوتی ہے۔ برخلاف اس ذکر کے جواوامر کے اتباع اور مناہی سے اجتناب کی صورت میں ہوتا ہے کیوں کہ یہ ذکران صفات سے خالی ہوتا ہے اگر چہ بعض افراد نے اللہ تعالیٰ کے اوامر کی پابندی اور مناہی سے احتراز کے ذریعہ بھی ان صفات کو پیدا کیا،لیکن اس کی مثال کم ہے۔خواجہ نقشبند نے فرمایا کہ زین الدین تبیادی علم کے راستے اللہ تک پہنچے۔

دوسری طرف اللہ کے اسماوصفات کا ذکرشریعت کی اتباع کا ذریعہ ہے۔کیوں کہ جب تک صاحب شریعت یعنی اللہ تعالیٰ سے شدید محبت نہ ہوشریعت کا اتباع نہیں کیا جاسکتا اور اللہ سے شدید محبت اس کے اسماوصفات کے ذکر سے پیدا ہوتا ہے۔

(ج ۲،م ۴۶،ص ۹-۹۹۷)

۳:۵ شریعت کی اتباع میں جوکام بھی کیا جائے وہ ذکر ہے۔

اے فرزند تمھیں فرصت نصیب ہے۔صحت اچھی ہے، ہمیشہ اپنے آپ کوذکرالٰہی میں مشغول رکھو، یادرکھواتباع شریعت میں جو کچھ بھی کروگے وہ ذکر ہوگا، چاہے خرید وفروخت ہی کیوں نہ ہو، تمام حرکات وسکنات میں شریعت کی اتباع کرنی چاہیے، تاکہ ہر چیز ذکر بن جائے ذکرغفلت کودور کرنے کا نام ہے اور جب سارے احکام میں اوامر ونواہی کا اہتمام کیا جائے گا تو آمر وناہی کی غفلت سے نجات حاصل ہوجائے گی اور اللہ تعالیٰ کا دائمی ذکر حاصل ہوجائے گا۔

یہ ذکر دوام حضرات نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم کے''یادداشت'' سے الگ ہے۔ وہ باطن تک محدود ہے جب کہ یہ ظاہر میں بھی جاری ہوتا ہے اگر چہ دشواری ہوتی ہے۔اللہ تعالیٰ ہم کو نبی کے طریقہ کی اتباع نصیب فرمائے اور ہمارے اوپر اپنی رحمتوں کانزول فرمائے۔

(ج ۲،م ۲۵،ص ۹۱۶)

۳:۶ اللہ تعالیٰ کی صحیح معنوں میں عبادت کے معنی یہ ہیں کہ فرض،سنت،مستحب کے درمیان شریعت کی ترجیحات کوملحوظ رکھا جائے۔

جن اعمال سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے وہ فرض ہیں یا نوافل۔(درجہ کے اعتبار سے) نوافل کی فرض کے مقابلے میں کوئی اہمیت نہیں۔ایک فرض کو اپنے وقت پرادا کرنا ہزاروں سال کی نفلی عبادت سے افضل ہے۔خواہ وہ خالص نیت کے ساتھ ہی کی گئی ہو اور چاہے یہ عبادت

Marfat.com

نماز ہو یا صدقہ، روزہ ہو یا ذکر و مراقبہ۔ فرائض کے وقت سنت یا مستحب کاموں کے ادا کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

منقول ہے کہ ایک دن امیر المومنین حضرت عمرؓ نے صبح کی نماز جماعت سے ادا کی۔ نماز سے فارغ ہو کر اپنے آدمیوں پر نگاہ ڈالی۔ اپنے اصحاب میں سے ایک شخص کو موجود نہ پایا، پوچھا فلاں شخص نماز میں حاضر نہیں ہوا۔ حاضرین نے بتایا کہ وہ اکثر شب بیداری کرتا ہے شاید اس وقت سو گیا ہو۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر تمام رات سوتا اور فرض نماز جماعت سے پڑھتا تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوتا۔

پس آداب کی رعایت اور مکروہات سے اجتناب خواہ تنزیہی کیوں نہ ہوں تحریمی کا تو ذکر کیا، وہ ذکر و فکر و مراقبہ سے بہتر ہے۔ اگر ان امور کی رعایت اور اہتمام دونوں جمع ہو جائیں تو پھر عظیم کامیابی مل گئی۔ لیکن اگر یہ حاصل نہ ہوا تو صرف کف افسوس ملنے کے سوا کچھ نہ ہوگا۔

مثلاً زکوٰۃ میں ایک پیسہ دینا بغیر زکوٰۃ کے سونے کا پہاڑ خرچ کرنے سے بھی افضل ہے۔ اسی طرح صدقہ دیتے وقت شرعی ادب کا ملحوظ رکھنا جیسے غریب رشتہ دار کو دینا، اس کو ملحوظ نہ رکھنے سے بہتر ہے۔

(ج ۱، م ۲۹، ص ۵-۹۴)

۷:۳ حلال و حرام کے علم یا وجوب کے درجات کے تعین میں صوفیہ کے کشف کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ان کا واحد ذریعہ قرآن و سنت یا مجتہدین کا قیاس یا ان کا اجماع ہے۔

یہ بات بالعموم متفق علیہ ہے کہ احکام شرعیہ صرف قرآن و سنت، اجتہاد اور اجماع سے ہی ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ ان چار ادلہ شرعیہ کے علاوہ کسی اور دلیل سے احکامات شرعیہ کا اثبات نہیں کیا جا سکتا۔ ائمہ مجتہدین کی تقلید میں ارباب ولایت خاصہ اور عام مومنین برابر ہیں۔ ان کا کشف والہام ان کو کوئی فضیلت عطا نہیں کرتا۔ ان کو بھی تقلید کی پابندی سے چھٹکارا حاصل نہیں۔ ذوالنون (۲۵) بایزید بسطامی، جنید (۲۶) اور شبلی (۲۷) بھی عام مسلمان زید، عمر اور بکر کی طرح ائمہ مجتہدین کی تقلید میں برابر ہیں۔

(ج ۲، م ۵۵، ص ۱۰۴۱)

Marfat.com

(۴)

کمال کا تصور

۱:۴ نبوت سے ولایت کا کوئی موازنہ نہیں۔ وہ بدرجہا افضل ہے۔ اس کے خلاف جو رائے ہے وہ غلبہ حال اور سکر کی پیداوار ہے۔

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیمات نے جو علوم چھوڑے ہیں وہ دو طرح کے ہیں، علم الاحکام اور علم الاسرار۔ علماء جو انبیاء کے وارث ہیں ان کو دونوں میں سے حصہ ملا ہے صرف ایک میں سے نہیں، کیوں کہ وارث کو مورث کے تمام ترکہ میں سے حصہ ملتا ہے، ایسا نہیں ہوتا کہ کچھ میں سے ملے اور کچھ میں سے نہ ملے۔ جو صرف ایک حصہ میں شریک ہوتے ہیں، ان کی حیثیت اس قرض خواہ کی سی ہے جسے صرف اس شے میں سے حصہ ملتا ہے جو اس سے متعلق ہو۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: ''میری امت کے علما ایسے ہیں جیسے بنی اسرائیل کے انبیاء'' (۲۸) یہاں علماء سے مراد علماء وارثین ہیں: قرض خواہ علماء نہیں جن کو میراث میں سے صرف ایک حصہ ملتا ہے۔ علماء وارثین کو قربت وجنسیت کے واسطے سے مورث کے مانند کہا جا سکتا ہے، جب کہ قرض خواہ مورث جیسا نہیں ہوتا۔ جو وارث نہیں ہے وہ عالم بھی نہیں ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا علم فلاں مخصوص نوعیت کا ہے۔ جیسے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاں عالم احکام کا عالم ہے۔ لیکن مطلق عالم وہ کہلائے گا جو وارث ہو اور دونوں قسم کے علوم (علم الاحکام وعلم الاسرار) سے بہرہ ور ہو۔

اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ علم اسرار عبارت ہے ارباب کشف کے مکشوفات کے مطابق وحدۃ الوجود کے علم، یعنی کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کے مشاہدہ سے، اور کنایہ ہے اللہ تعالیٰ کے احاطہ، معیت، سریان اور قرب کے معارف سے۔ حاشا وکلا ثم حاشا وکلا یہ علوم ومعارف علم الاسرار کا حصہ نہیں ہیں اور نہ نبوت کی عظمت کے شایان شان ہیں۔ اس لیے کہ ان معارف کی

Marfat.com

بنیاد سکر وقت اور غلبہ حال پر ہے۔ جو صحو کے منافی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے علوم چاہے علوم احکام ہوں یا علوم اسرار مکمل صحو ہیں۔ ان میں سکر کا کوئی شائبہ نہیں۔ اور یہ علوم و معارف مقام ولایت کے معارف ہیں جس کا قدم سکر میں راسخ ہے، اس لیے یہ علوم ولایت کے الہامات ہیں نہ کہ انبیاء علیہم السلام کے، ہر چند کہ ولایت ایک ثابت شدہ حقیقت ہے لیکن اس کے احکام فروتر ہیں اور نبوت کے مقابلہ میں انتہائی کمزور ہیں ۔

سُہارا جز نہاں بودن چہ یارا بلے ہر جا شود مہر آشکارا

جی ہاں جہاں آفتاب روشن ہو وہاں سُہا (ایک ستارے کا نام ہے) کو چھپ جانے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

فقیر نے اپنی کتابوں اور رسالوں میں لکھا ہے کہ نبوت کے کمالات کی مثال ایک وسیع دریائے محیط کی ہے اور اس کے مقابلے میں ولایت ایک ناچیز قطرے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن کیا کیا جائے کہ ایک گروہ نے مقام نبوت سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے ولایت کو نبوت سے افضل قرار دیا ہے، اور ایک دوسرے گروہ نے اس کی توجیہ یوں کی ہے کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے، لیکن ان دونوں گروہوں نے نبوت کی حقیقت سے لاعلمی کی بنا پر ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔ صحو پر سکر کو ترجیح دینے کا ان کا قول بھی اسی قبیل کی چیز ہے۔ اگر ان کو صحو کی حقیقت معلوم ہوتی تو سکر کو صحو کے مقابلے میں ترجیح نہ دیتے ۔

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

شاید انھوں نے خواص کے صحو کو عوام کے صحو کے مماثل قرار دے کر سکر کو صحو پر ترجیح دی ہے۔ کاش وہ خواص کے سکر کو بھی عوام کے سکر جیسا قرار دیتے تو پھر ایسا حکم لگانے کی جرأت نہ کرتے، یہ اہل عقل کا متفقہ اصول ہے کہ صحو سکر سے افضل ہے، صحو و سکر خواہ مجازی ہو یا حقیقی یہ حکم دونوں پر صادق آتا ہے۔ یہ کہنا کہ ولایت نبوت سے افضل ہے یا سکر صحو سے افضل ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ کفر اسلام سے بہتر ہے۔ یا جہل علم سے افضل ہے، کفر و جہل مرتبہ ولایت سے قریب ہیں اور اسلام اور معرفت مرتبہ نبوت کے شایان شان، منصور نے کہا ہے ۔

کفرت بدین الله والکفر واجب لـدی و عنـد المسلمین قبیح

میں نے خدا کے دین کا انکار کیا اور میرے نزدیک اس کا انکار کرنا واجب ہے اور

Marfat.com

مسلمانوں کے نزدیک برا ہے۔

جب کہ حضرت محمد ﷺ نے کفر سے پناہ مانگی ہے۔

قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ (الاسراء: ۸۴)

اے نبیؐ، ان لوگوں سے کہہ دو کہ ''ہر ایک اپنے طریقے پر عمل کرتا ہے۔''

جس طرح اس غیر حقیقی دنیا میں اسلام کفر سے بہتر ہے، اسی طرح حقیقت کی دنیا میں بھی اسلام کو کفر پر فائق قرار دینا چاہیے، اس لیے کہ مجاز حقیقت کا زینہ ہے۔

اگر کہا جائے کہ ولایت کی راہ میں جمع کے مقام پر جس طرح کفر، سکر اور جہالت ثابت ہے اسی طرح فرق بعد الجمع کے مقام پر اسلام، صحو اور معرفت ثابت ہے پھر کفر، سکر اور جہل کو مقام ولایت سے وابستہ کرنے کے کیا معنی ہوں گے؟ ہم اس کا جواب اس طرح دیں گے کہ صحو وغیرہ (یعنی اسلام و معرفت) کو مرتبہ فرق میں ثابت کرنا مرتبہ جمع کے مقابلے میں ہے۔ چوں کہ اس میں صرف سکر و استتار ہوتا ہے اور اس مرتبہ کا صحو سکر سے، اسلام کفر سے اور معرفت جہل سے وابستہ ہوتی ہے۔ اگر فرصت ہوتی تو میں مرتبہ فرق کے احوال و معارف پر تفصیل سے کلام کرتا اور اس مرتبہ کے ساتھ سکر اور اس جیسی چیزوں (کفر و جہل) کی وابستگی پر گفتگو کرتا۔ امید ہے کہ ذہین افراد اس بات کی حقیقت کو اپنی فراست سے سمجھ لیں گے۔

اتنا تو سمجھنا چاہیے کہ انبیاء علیہم السلام کو جو بزرگی اور عظمت حاصل ہے وہ نبوت کی راہ سے حاصل ہوتی ہے، ولایت کی راہ سے نہیں۔ نبوت کے لیے ولایت خادم کی طرح ہے۔ اگر ولایت کو نبوت پر کچھ فضیلت ہوتی تو ملاء اعلیٰ کے فرشتے جن کی ولایت تمام ولایتوں سے افضل ہے وہ انبیاء علیہم السلام سے افضل قرار پاتے۔ اس گروہ میں سے کچھ لوگ چوں کہ ولایت کو نبوت سے افضل مانتے ہیں اور ملاء اعلیٰ کی ولایت کو انبیاء کی ولایت سے زیادہ مکمل سمجھتے ہیں اس لیے ملائکہ کو انبیاء علیہم السلام سے افضل قرار دیتے ہیں۔ یہ قول جمہور اہل سنت کے خلاف ہے اور یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ وہ نبوت کی حقیقت سے واقف نہیں اور چوں کہ لوگوں کی نظر میں عہد نبوت سے دوری کی وجہ سے کمالات ولایت کے مقابلے میں کمالات نبوت حقیر ہو گئے ہیں اس لیے میں نے اس سلسلہ میں مفصل گفتگو کی ہے اور اصل حقیقت کی کسی قدر وضاحت کی ہے۔

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا وَ اِسْرَافَنَا فِيْٓ اَمْرِنَا وَ ثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَ

Marfat.com

انْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ (آل عمران:۱۴۷)

اے ہمارے رب، ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر فرما، ہمارے کام میں تیرے حدود سے جو کچھ تجاوز ہو گیا ہو اُسے معاف کردے، ہمارے قدم جمادے اور کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد فرما۔

(ج ا،م ۲۶۸،ص ۳۲-۶۲۹)

۲:۴ کامل صوفی وہ نہیں ہے جو خدا میں گم ہو بلکہ وہ ہے جو انبیاء کے طریقے پر کار دنیا میں مشغول ہو۔

جاننا چاہیے کہ عارف کا ظاہر تمام تر خلق کی طرف متوجہ ہوتا ہے، عبادات و طاعات شرعیہ سب اسی سے وابستہ ہوتے ہیں اور دعوت و تبلیغ کا تعلق بھی اسی سے ہوتا ہے۔ اسی صاحب تکمیل عارف کا باطن خواہ اس کا تعلق امور امکانیہ سے ہو یا مقامات وجوب سے وہ بھی ظاہر ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور جو ظاہر کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اس کی توجہ ان امور کی تربیت و تکمیل اور عبادات کی طرف ہوتی ہے۔ یہ دنیا دار العمل ہے، اللہ تعالیٰ کے دیدار و مشاہدہ کا وقوع صرف آخرت کی چیز ہے، اور حقائق کا کشف بھی اسی دنیا سے وابستہ ہے، اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا اس میں استغراق سے بہتر ہے۔ یہاں مطلوب کا انتظار کرنا مطلوب کے اندر فنا ہونے سے بہتر ہے اصحاب سکر اس کو مانیں یا نہ مانیں۔ عارف کامل کا ظاہر و باطن لوگوں کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے یہاں تک کہ اسے موت آجاتی ہے اور اسی کے ساتھ دعوت کے مشن کی تکمیل ہوتی ہے۔ جب اسے موت آئے گی تو وہ اپنے محبوب سے جاملے گا۔ اور اس وصل و اتصال کی دولت سے بہرہ مند ہوگا جس میں کوئی اور حائل نہیں ہوتا۔

(ج ۲،م ۹۳،ص ۱۱۳۳)

۳:۴ خدا میں مستغرق ہونے کے مقابلے میں دنیا کی طرف رجوع کیوں افضل ہے۔

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر ایمان بالغیب ہی انبیاء اور ان کے اصحاب کا ایمان ہے۔ نیز ان اولیا کا بھی، جو تمام تر خلق کی طرف متوجہ ہیں۔ ان کی نسبت بھی وہی ہوتی ہے جو صحابہ کی ہوتی ہے تاہم ایسے کم ہوتے ہیں، عام مسلمانوں اور علماء کا ایمان بھی یہی ایمان بالغیب ہوتا ہے۔

دوسری طرف ایمان شہودی عام صوفیہ کا ایمان ہوتا ہے چاہے وہ صوفیہ گوشہ گیر ہوں یا معاشرے میں رہتے ہوں۔ اگر چہ یہ حضرات خلق کی طرف متوجہ ہیں، لیکن کلیتہً متوجہ نہیں ہیں۔ ان کا باطن اسی طرح اوپر کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ظاہر میں یہ خلق سے وابستہ ہیں اور باطن میں حق سے وابستہ ہیں، اس لیے ایمان شہودی انہی کا حصہ ہے۔

لیکن انبیاء چوں کہ مکمل طور پر مخلوق کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ظاہر و باطن کے ساتھ خدا کی طرف دعوت دینے میں مصروف رہتے ہیں۔ اس لیے ان کا ایمان ایمان بالغیب ہوتا ہے، اس فقیر نے اپنے بعض خطوط میں تفصیل کے ساتھ لکھا ہے کہ اوپر کی طرف توجہ نقص اور عدم وصول کی علامت ہے اور انجام کار مقصد تک عدم رسائی کا ثبوت ہے۔ اور کلی طور پر خلق کی طرف رجوع نہایت النہایۃ پر پہنچنے کی علامت ہے، اس کے باوجود صوفیہ کے نزدیک کمال دونوں توجہات کا جمع کرنا اور تشبیہ و تنزیہہ کا جامع ہونا ہے اور انھوں نے اسی کو کاملین کی خصوصیت قرار دیا ہے۔

انبیاء جب مقام دعوت سے فارغ ہوتے ہیں اور مخلوق کی طرف رجوع کا مقصد پورا ہو جاتا ہے تو پورے شوق کے ساتھ رفیق اعلیٰ سے ملنے کی صدا بلند کرتے ہیں اور مقام قرب میں اپنی لذت کا اظہار یوں کرتے ہیں۔ ؎

هنيئا لارباب النعيم نعيمها   وللعاشق المسكين ما يتجرع

ارباب نعمت کو ان کی نعمت مبارک ہو، غریب عاشق کے لیے غم عشق ہی کافی ہے۔

فقیر کے نزدیک تکمیل سے مراد یہ ہے کہ زمانہ عروج میں نظر سے کثرت کلیتہً مرتفع ہو جائے، حتی کہ اسماء وصفات بھی گم ہو جائیں اور مشاہدہ میں احدیت مجردہ کے سوا کچھ بھی باقی نہ رہے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ اس کو ہر وہ چیز دیتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور زمانہ نزول میں اس کی نظر کثرت پر ہوتی ہے اور خلق کے علاوہ کسی اور چیز پر اس کی نظر نہیں پڑتی جیسا کہ عام مسلمانوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے احکامات کی اطاعت نیز لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دینے کے علاوہ ان کا کوئی اور کام نہیں ہوتا اور جب کار دعوت مکمل کر لیتے ہیں اور عالم فانی کو وداع کہتے ہیں تو اپنے

Marfat.com

پورے وجود کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور ان کا ایمان، ایمان بالغیب سے ایمان بالمشاہدہ کی منزل میں داخل ہو جاتا ہے ایسے ہی صوفیہ گوش سے آغوش تک (سننے سے وصال تک) پہنچتے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل وانعام ہے وہ جس کو چاہے اس سے نواز دے، اور اللہ تعالیٰ بڑے فضل والا ہے۔

ناقصان کار کے لیے رجوع کلی کو نقص خیال کرنا یا خدا کی طرف توجہ کو خلق کی طرف توجہ سے بہتر سمجھنا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ رجوع کار دعوت انجام دینے اور اپنی تکمیل کے لیے ہوتا ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ صاحب رجوع اپنے اختیار سے مقام رجوع میں نہیں آتا بلکہ حق تعالیٰ شانہ کی رضا کے لیے اعلیٰ سے اسفل کی طرف رجوع کرتا ہے اور وصل سے ہجر کی طرف آتا ہے، اس لیے صاحب رجوع صوفی اللہ تعالیٰ کی مرضیات کے لیے کوشاں رہتا ہے اور اپنی خواہش کو فنا کر دیتا ہے، اس کے مقابلے میں صاحب توجہ اپنے وصل وشہود میں مگن اور قرب ومعیت سے خوش ہوتا ہے ؎

ہجرے کہ بود مراد محبوب
از وصل ہزار بار خوشتر

لانی فی الوصال عبید نفسی
و فی الھجران مولی للموالی
و شغلی بالحبیب بکل حال
احب الی من شغلی بحالی

وہ فراق جو محبوب کو مطلوب ہو وہ وصل سے ہزار گنا اچھا ہے کیوں کہ میں وصال میں اپنی ذات کا غلام ہوتا ہوں، اور ہجر میں اپنے مالک کا غلام ہوتا ہوں، اور ہر حال میں محبوب سے مشغول ہونا، میرے نزدیک اپنے حال میں مشغول ہونے سے بہتر ہے۔

رجوع کے فضائل وکمالات بہت ہیں۔ صاحب توجہ کی حیثیت صاحب رجوع کے مقابلہ میں دریا کے مقابلے میں ایک قطرہ کی ہے، رجوع تو نبوت کے فضائل میں سے ہے اور توجہ بہ حضرت حق ولایت کے آثار میں سے ہے، ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ لیکن ہر شخص کا فہم کمال کے اس مقام تک نہیں پہنچتا۔ ذٰلِكَ فَضۡلُ اللّٰهِ يُؤۡتِيۡهِ مَنۡ يَّشَآءُ ‌ؕ وَاللّٰهُ ذُو الۡفَضۡلِ الۡعَظِيۡمِ

(ج ۱، م ۲۷۲، ص ۹-۶۴۸)

Marfat.com

۴:۴ تکمیل درحقیقت انبیاء کے دین کے ظاہر و باطن دونوں ہی کی اشاعت میں ہے۔

ہر نبی اصالتاً صاحب دعوت ہوتا ہے اور شریعت کی تبلیغ پر مامور اگر لوگ ان کی دعوت کو قبول نہ کریں تو اس سے ان میں کوئی قصور لازم نہیں آتا اور ظاہر ہے کہ کوئی کمال دعوت وتبلیغ کے درجہ تک نہیں پہنچتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے محبوب بندہ وہ ہے جو لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی محبت کے لیے دعوت دے اور ان کو اللہ تعالیٰ کا محبوب بنائے۔ وہی داعی اور مبلغ ہوتا ہے، آپ نے سنا ہوگا کہ حدیث میں آیا ہے کہ قیامت کے دن علماء کی روشنائی، شہیدوں کے خون کے ہم وزن تولی جائے گی اور روشنائی کا پلڑا اس خون شہیداں کے پلڑے سے بھاری ہوگا۔

دعوت وتبلیغ میں بھی درجات ہیں اور دعاۃ ومبلغین کے بھی درجات ہیں۔ علماء ظاہر شریعت کی تبلیغ پر مامور ہیں اور صوفیہ شریعت کے باطن کی تبلیغ پر۔ لیکن جو صوفی بھی ہو اور عالم بھی ہو وہ تو کبریت احمر ہے۔ جو شریعت کے ظاہر و باطن کی تبلیغ کا زیادہ حق دار ہے۔ یہی لوگ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے نائب اور وارث ہیں۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ محدثین جو رسول اللہ ﷺ کی احادیث کا درس دیتے ہیں اس امت کے افضل ترین لوگ ہیں۔ اگر انھیں مطلقاً افضل سمجھا جائے تو محل نظر ہے لیکن اگر انھیں علماء ظاہر کے مقابلہ میں افضل سمجھا جائے تو اس کا امکان ہے مگر فضیلت ان مبلغین جامعین کو حاصل ہوگی جو شریعت کے ظاہر و باطن دونوں کی تبلیغ کرتے ہیں۔ ظاہر شریعت ہر چند کہ برتر مقام ہے مغفرت کی شرط بھی ہے، کثیر البرکت ہے اور اس کی منفعت عام ہے۔ لیکن اس کی تکمیل باطن سے مربوط ہے۔ ایسا ظاہر جس میں باطن نہ ہو یا ایسا باطن جس میں ظاہر نہ ہو، نامکمل ہوتا ہے اور جو ظاہر و باطن کو ملا دے وہ کبریت احمر ہے۔ رَبَّنَآ اَتۡمِمۡ لَنَا نُوۡرَنَا وَاغۡفِرۡ لَنَا اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَىۡءٍ قَدِيۡرٌ (التحریم:۸) اے ہمارے رب، ہمارا نور ہمارے لیے مکمل کردے اور ہم سے درگزر فرما، تو ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے وَالسَّلَامُ عَلٰى مَنِ اتَّبَعَ الۡهُدٰى

(ج ۲، م ۵۷، ص ۸-۱۰۴)

۵:۴ صحابہ کرام امت کے بہترین افراد ہیں اور حضرت ابوبکر صحابہ میں سب

Marfat.com

سے افضل ہیں اس لیے کہ صحابہ کرام کی عظمت اطاعت اور ریاضت کی وجہ سے نہیں بلکہ ایمان اور اسلام کی خدمت کی وجہ سے ہے۔

کسی آدمی کی زندگی بھر کی عبادت و ریاضت صحابہ کے معمولی اعمال کے برابر بھی نہیں ہوسکتی انھوں نے اس وقت اسلام کی اشاعت کے لیے رسول اللہ ﷺ کی مدد کی، جب اسلام کمزور تھا اور مسلمان گنے چنے تھے، جو لوگ بعد میں ایمان لائے ان کو مخاطب کر کے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم احد پہاڑ کے برابر سونا بھی خرچ کردو تو صحابہ کے ایک مد جو خرچ کرنے کے برابر بھی نہیں ہوگا بلکہ آدھے مد کے برابر بھی نہیں ہوگا (۲۹)۔ دیگر صحابہ کے مقابلہ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی افضلیت کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ ایمان لانے والے سابقین میں بھی افضل تھے۔ اور اس راہ میں اپنی زندگی لگانے اور بڑی دولت خرچ کرنے اور گراں قدر خدمات انجام دینے میں دوسروں سے آگے تھے۔ اس لیے ان کی شان میں یہ آیت نازل ہوئی ہے۔

لَا یَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَ قٰتَلَ اُولٰٓئِکَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَ قٰتَلُوْا وَ کُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی (الحدید:۱۰)

تم میں سے جو لوگ فتح کے بعد انفاق اور جہاد کریں گے وہ کبھی اُن لوگوں کے برابر نہیں ہوسکتے، جنھوں نے فتح سے پہلے انفاق اور جہاد کیا ہے۔ اُن کا درجہ بعد میں انفاق اور جہاد کرنے والوں سے بڑھ کر ہے اگرچہ اللہ نے دونوں ہی سے اچھے وعدے فرمائے ہیں۔"

کچھ لوگوں نے دوسرے اصحاب کے ذاتی مناقب وفضائل کی کثرت پر نظر ڈالتے ہوئے حضرت ابوبکر کی افضلیت کو تسلیم کرنے میں تامل کیا ہے لیکن وہ نہیں جانتے کہ اگر افضلیت کا معیار فضائل و مناقب کی کثرت ہوتی تو امت کے بعض افراد جن میں یہ فضائل موجود ہیں اپنے رسول سے بھی افضل قرار پاتے (بسا است کہ از احاد امت کہ ایں فضائل دارند از نبی خود افضل باشند کہ این فضائل نہ دارند)۔ اس لیے یہ بات واضح ہے کہ فضیلت کے معیارات دوسرے ہیں جو ان فضائل و مناقب سے مختلف ہیں۔ اس فقیر کے نزدیک اس کا معیار دین کی تائید اور اس کی راہ میں جان و مال خرچ کرنے اور اللہ تعالیٰ کے دین کے احکام کی نصرت میں اسبقیت ہے چوں

Marfat.com

کہ انبیاء اس میں ساری امت سے اسبق ہوتے ہیں اس لیے سب سے افضل ہوتے ہیں اسی طرح ہر وہ شخص جو ان چیزوں میں سبقت رکھتا ہو وہ دوسروں سے افضل ہوگا۔ دین کے معاملہ میں سابق لاحقوں کا استاد اور معلم ہوتا ہے اور بعد والے سابقین کی روشنی اور ان کی برکات سے فیض پاتے ہیں۔ اس امت میں نبی ﷺ کے بعد اس دولت سے حضرت ابوبکر بہرہ ور ہوئے۔ جو سابقین میں سے اسبق ہیں اور دولت خرچ کرنے، قتال و مجادلہ میں کفار کے ساتھ اپنی جان لڑا دینے میں اور اپنی عزت و وقار کو داؤں پر لگا دینے میں، نیز فساد و تباہی کو روکنے اور دین کی تائید اور سید المرسلین کی نصرت میں سب سے آگے ہیں۔ اس لیے دوسروں کے مقابلے میں ان کی افضلیت مسلم ہے۔

(ج ۲، م ۹۹، ص ۶۰-۱۱۵۹)

۶:۴ کرامات نہ تو ولایت کے لیے شرط ہیں اور نہ ولی کے کمال کی دلیل ہیں۔ اولیاء کے الہام میں خطاء کا امکان ہوتا ہے اور اس سے حاصل شدہ علم ظنی ہوتا ہے۔

مجھے تمہارا وہ خط ملا جس میں تم نے کچھ سوالات کیے ہیں۔ اگرچہ جس سوال میں تعصب و تعنت کا شائبہ ہو وہ جواب کا مستحق نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود میں اس کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کا جواب دینے کی کوشش کروں گا، اس خیال سے کہ اگر اس سے ایک کو فائدہ نہ ہو تو ہوسکتا ہے دوسرے کو فائدہ پہنچے۔

پہلا سوال یہ تھا کہ کیا وجہ ہے کہ ابتدائی عہد کے اولیاء سے بہت سی کرامات اور خوارق کا ظہور ہوتا تھا۔ جب کہ اس عہد کے اولیاء سے بہ مشکل ہی کوئی کرامت صادر ہوتی ہے؟

جواب: اگر اس سوال سے مقصد موجودہ دور کے بزرگوں کی نفی ہے اس بنا پر کہ ان سے کرامات کا صدور کم ہوا ہے جیسا کہ تمہاری عبارت سے ظاہر ہے تو میں ان شیطانی وساوس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتا ہوں۔ کرامات کا ظہور نہ تو ولایت کے ارکان میں سے ہے اور نہ ہی ولایت کی شرط ہے، البتہ معجزات انبیاء علیہم السلام کی نبوت کے لیے شرط ہیں۔ اولیاء سے کرامت کا ظہور صرف ایک معروف و مشہور بات ہے۔ کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ کسی ولی سے کسی کرامت کا ظہور نہ ہو۔

Marfat.com

لیکن کرامات کی کثرت ان کی افضلیت کی دلیل نہیں۔ ان کے درمیان افضلیت کا معیار خدا سے ان کی قربت ہے، ممکن ہے کہ جو ولی خدا کے زیادہ قریب ہو اس سے کم کرامات کا صدور ہو اور جو دور ہو اس سے زیادہ کرامات کا صدور ہو۔ جتنی کرامات کا صدور اولیاء امت سے ہوا ہے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اس کا عشر عشیر بھی ثابت نہیں جب کہ سب سے افضل ولی بھی ادنیٰ درجہ کے صحابی کے مرتبہ کو نہیں پہنچتا۔ کرامات کے ظہور کو معیار بنانا کوتاہ نظری ہے اور متابعت کی صلاحیت کے کم ہونے کی دلیل ہے۔ انبیاء و اولیا کی اتباع کا فیض ان لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جن کی عملی زندگی میں متابعت کی استعداد ان کی قوت نظری پر غالب ہوتی ہے۔ حضرت صدیق اکبر اپنی اتباعی صلاحیت کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کی نبوت کی تصدیق میں دلیل کے محتاج نہیں تھے۔ دوسری طرف ملعون ابوجہل باوجود اس کے کہ اس نے نبی ﷺ سے صادر ہونے والے روشن دلائل اور معجزات قاہرہ کا مشاہدہ کیا تھا، اپنی استعداد کی کمی کی وجہ سے نبوت کی تصدیق کا شرف حاصل نہ کر سکا، ایسے ہی بدنصیب لوگوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَ اِنْ يَّرَوْا كُلَّ اٰيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوْا بِهَا حَتّٰٓى اِذَا جَآءُوْكَ يُجَادِلُوْنَكَ
وَ يَقُوْلُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ هٰذَآ اِلَّآ اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ (الانعام: ۲۵)

وہ خواہ کوئی نشانی دیکھ لیں، اس پر ایمان لا کر نہ دیں گے۔ حد یہ ہے کہ جب وہ تمھارے پاس آ کر تم سے جھگڑتے ہیں تو ان میں سے جن لوگوں نے انکار کا فیصلہ کر لیا ہے وہ (ساری باتیں سننے کے بعد) یہی کہتے ہیں کہ یہ ایک داستان پارینہ کے سوا کچھ نہیں۔

اس کے باوجود میرے نزدیک اکثر متقدمین سے درازی عمر کے باوجود پانچ چھ سے زیادہ کرامات منقول نہیں ہیں۔ شیخ جنید جو سید الطائفہ ہیں، ان سے دس کرامات بھی منقول نہیں ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے کلیم حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں فرمایا ہے۔

وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسٰى تِسْعَ اٰيٰتٍ بَيِّنٰتٍ (الاسراء: ۱۰۱)

ہم نے موسیٰ کو نو نشانیاں عطا کی تھیں جو صریح طور پر دکھائی دے رہی تھیں۔

آج کے مشائخ کے بارے میں یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ ان سے ایسی کرامات صادر نہیں ہوتیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اولیاء اللہ چاہے متقدم ہوں یا متاخر ان سے کرامت ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ مدعی خواہ ان کو جانے یا نہ جانے۔

Marfat.com

خورشید نہ مجرم ار کسے بینا نیست

اگر کسی کے پاس آنکھ نہ ہو تو اس میں سورج کا کوئی قصور نہیں۔

دوسرا سوال یہ تھا کہ طالبان صادق کے کشف وشہود میں شیطانی وسوسہ کا دخل ہوتا ہے یا نہیں، اگر ہوتا ہے تو شیطان کے القاء کو کیسے پہچانا جائے اور اگر شیطان کا دخل نہیں ہوتا تو اس بات کا کیا جواب ہوگا کہ الہامی امور میں غلطیاں ہوتی ہیں۔

جواب: اس کا جواب واللہ اعلم بالصواب یہ ہے کہ شیطان کے وسوسہ سے کوئی بھی محفوظ نہیں ہے انبیاء تک کے یہاں شیطانی وسوسہ کا امکان ہے۔ اور جب انبیاء کے یہاں ہے تو اولیاء کے یہاں بدرجہ اولیٰ اس کا امکان ہے، طالب صادق کا تو کیا ذکر۔ جہاں تک انبیاء علیہم السلام کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ ان کو القاء شیطانی پر متنبہ فرما دیتا ہے اور حق کو باطل سے جدا کر دیتا ہے۔

فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِى الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ (الحج:۵۲)

اس طرح جو کچھ بھی شیطان خلل اندازیاں کرتا ہے، اللہ ان کو مٹا دیتا ہے اور اپنی آیات کو پختہ کر دیتا ہے۔

قرآن پاک کی یہ آیت اس حقیقت کی شاہد ہے۔ جہاں تک اولیا کا معاملہ ہے ان کے حق میں یہ تنبیہ لازمی نہیں ہوتی۔ کیوں کہ ولی نبی کے تابع ہوتا ہے۔ اس لیے جو بات بھی شریعت کے خلاف ہوگی اس کو رد کیا جائے گا اور اسے باطل سمجھا جائے گا لیکن اگر شریعت اس معاملہ میں خاموش ہو اور اثبات ونفی کا کوئی حکم نہ لگائے تو ایسے معاملات میں حق کو باطل سے قطعیت کے ساتھ ممتاز کرنا دشوار ہے، کیوں کہ الہام ظنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امتیاز کے نہ ہونے کی وجہ سے ولایت میں کوئی خامی ثابت نہیں ہوتی۔ کیوں کہ شریعت کی پابندی اور نبیؐ کی متابعت دنیا وآخرت میں نجات کی ضامن ہے اور جن چیزوں کے بارے میں شریعت میں خاموشی اختیار کی گئی ہے وہ زائد از شریعت ہیں اور ہم امور زائدہ کے مکلّف نہیں۔

جاننا چاہیے کہ کشف میں غلطی کا انحصار صرف شیطانی وسوسہ پر نہیں ہے۔ بعض اوقات صاحبِ کشف کا تخیل بھی غلط باتوں کی آمیزش کر دیتا ہے۔ اس کی مثال وہ خواب ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہو اور خواب دیکھنے والا آپؐ سے خلاف شریعت کوئی حکم اخذ کرے۔ اس صورت میں شیطان کی مداخلت نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ علماء کا اتفاق ہے کہ شیطان خواب میں

Marfat.com

بھی نبی ﷺ کی شکل اختیار نہیں کر سکتا۔ صرف ایک ہی امکان ہے کہ انسان کی قوت متخیلہ غیر واقع کو واقع بنا دے۔

(ج ۱، م ۱۰۷، ص ۳-۲۶۰)

۴:۷ شیخ ابن عربی شیخ مجدد کی نظر میں۔

عجیب بات ہے کہ شیخ محی الدین ابن عربی مجھے اللہ تعالیٰ کے مقبول بندوں میں نظر آئے حالاں کہ ان کے بیشتر خیالات و افکار غلط ہیں اور اہل حق کی آرا کے خلاف ہیں۔ ممکن ہے کہ کشف میں غلطی کی وجہ سے انھیں معذور قرار دیا گیا ہو اور خطاء اجتہادی کے مرتکب کی طرح انھیں قابل ملامت نہ گردانا گیا ہو۔

شیخ محی الدین کے بارے میں اس طرح کے خیالات صرف اس فقیر کے ہیں۔ کیوں کہ میں ان کو مقبول سمجھتا ہوں لیکن ان کے علوم کو غلط اور مضر جانتا ہوں۔ اس کے برخلاف ایک گروہ ایسا بھی ہے جو شیخ کو ان خیالات کی وجہ سے قابل ملامت سمجھتا ہے اور ان کے خیالات وتصورات کو غلط قرار دیتا ہے۔ دوسری طرف ایک گروہ ایسا ہے جو ان کے خیالات کی اتباع کرتا ہے اور ان کو درست سمجھتا ہے۔ نیز دلائل و شواہد کی بنیاد پر ان کی تصدیق کرتا ہے۔

مجھے اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دونوں گروہوں نے افراط وتفریط کی راہ اختیار کی ہے اور میانہ روی سے کوسوں دور ہیں۔ شیخ ابن عربی جو مقبول اولیاء میں سے ہیں ان کو کشف کی غلطیوں کے سبب کیسے مطعون کیا جا سکتا ہے؟ دوسری طرف ان کے وہ علوم و معارف جو صحیح نہیں ہیں اور اہل حق کی آرا کے خلاف ہیں ان کی تقلید کیسے کی جا سکتی ہے اور ان کو کیسے قبول کیا جا سکتا ہے؟ حق تو وہ راہ وسط ہے جس کی توفیق اللہ تعالیٰ نے اس فقیر کو عطا فرمائی۔

(ج ۱، م ۲۶۶، ص ۵۹۴)

Marfat.com

باب سوم

وحدت الشہود

Marfat.com

Marfat.com

(۱)
توحید کا تصوّر

۱:۱ توحید شہودی ایک ہی وجود کے مشاہدہ کا نام ہے اور توحید وجودی اس اعتقاد کا نام ہے کہ وجود ایک ہی ہے۔

ان بزرگوں کو سلوک میں جس توحید سے سابقہ پیش آتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں توحید شہودی اور توحید وجودی، توحید شہودی صرف ایک ذات کے مشاہدہ کا نام ہے، یعنی یہ کہ سالک کے مشاہدہ میں صرف ایک ذات ہے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ توحید وجودی صرف ایک ہی ذات کو موجود اور اس کے علاوہ سب کو معدوم سمجھنے اور تمام اشیاء کو عدمیت کے باوجود ایک ہی ذات کا عکس اور مظہر ماننے کا نام ہے، پس توحید وجودی علم الیقین کے قبیل سے ہے اور توحید شہودی عین الیقین کے قبیل سے ہے۔

توحید شہودی اس راہ (تصوف) کی ایک ضرورت ہے، کیوں کہ اس توحید کے بغیر فناء حاصل نہیں ہو سکتی اور اس کے بغیر عین الیقین بھی میسر نہیں ہوتا۔ کیوں کہ ایک وجود کے شہود کا غلبہ ماسواء کے عدم مشاہدہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ اس کا نام وحدۃ الشہود ہے۔ برخلاف توحید وجودی کے کیوں کہ اس میں ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کے بغیر بھی علم الیقین حاصل ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس ایک (وجود) کے علم کے غلبہ و استیلاء کے وقت اس کے ماسوا کے علم کی نفی ضروری ہے۔ مثلاً ایک شخص جب سورج کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس سے لازم نہیں آتا کہ اس وقت ستاروں کو معدوم سمجھے اور ان کی نفی کرے۔ البتہ جب آفتاب کو دیکھتا ہے تو یقینی ہے کہ ستاروں کو نہیں دیکھ پاتا اور اس کے مشاہدہ میں سورج کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا۔ جب وہ ستاروں کو نہیں دیکھتا اس وقت بھی وہ جانتا ہے کہ ستارے موجود ہیں لیکن چھپ گئے ہیں اور سورج کی روشنی اور چمک سے

Marfat.com

مغلوب ہو گئے ہیں۔ یہ شخص اس مقام پر اس جماعت کے ساتھ نہیں ہے جو ستاروں کے وجود کا انکار کرتے ہیں وہ جانتا ہے کہ واقع میں ایسا نہیں ہے، ستارے موجود ہیں۔

اس لیے اس مقام پر توحید وجودی عقل و شرع سے برسر پیکار ہے۔ اس کے برخلاف توحید شہودی جس کے معنی صرف ایک ذات کو دیکھنا ہے وہ عقل و شرع کے خلاف نہیں ہے۔ مثلاً جب آفتاب روشن ہو تو اس وقت ستاروں کی نفی کرنا اور انھیں معدوم سمجھنا واقعہ کے خلاف ہے، لیکن اس وقت ستاروں کا نہ دیکھنا واقعہ کے خلاف نہیں ہے۔ ان کا دکھائی نہ دینا تو آفتاب کی روشنی کے غلبہ اور دیکھنے والی آنکھ کے ضعف بصارت کی وجہ سے ہے۔ اگر دیکھنے والے کی آنکھ آفتاب کی روشنی سے قوی ہو جائے تو وہ آفتاب کے ساتھ ستاروں کا وجود بھی الگ دیکھے گا اور اس کا یہ دیکھنا حق الیقین ہوگا۔

(ج ۱، م ۴۳، ص ۸-۱۴۷)

۱:۲ وحدت الوجود کو ماننے کے تین اسباب ہیں۔

ایک گروہ کے لیے توحیدِ وجودی میں یقین کا سبب توحیدی مراقبات کی کثرت اور کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ کو لا موجود الا اللہ کے معنی میں لینا ہے، اس طرح کی توحید میں ان کا یقین ایک لمبے مراقبے اور تفکر کے زیر اثر خیال پر مرتب ہونے والے وحدت کے تصور کے غلبہ کا نتیجہ ہے۔ توحید کے اس معنی کی مسلسل مزاولت کے نتیجہ میں یہ معرفت اس کے متخیلہ میں نقش ہو جاتی ہے۔ چوں کہ یہ تصور ایک کوشش کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے اس لیے یہ حادث ہے جس شخص کو یہ توحید حاصل ہوتی ہے وہ ارباب احوال میں سے نہیں ہے۔ اس لیے کہ ارباب احوال ارباب قلب ہوتے ہیں اور یہ شخص اس حالت میں مقام قلب سے بے بہرہ ہوتا ہے، یہ ایک علمی کیفیت ہے تاہم علم کے بھی درجات ہیں۔ بعض کو بعض پر فوقیت حاصل ہے۔

بعض لوگوں کے اندر توحید وجودی میں یقین محبت اور انجذاب قلبی سے پیدا ہوتا ہے وہ ذکر و مراقبہ کے ذریعہ اپنا سفر شروع کرتے ہیں۔ اس میں توحید وجودی کا ذکر نہیں ہوتا۔ جب وہ اپنی کوششوں سے یا محض اللہ تعالیٰ کے فضل سے مقام قلب تک پہنچتے ہیں اور کلیتہً خدا کی محبت میں جذب ہو جاتے ہیں، اس وقت اگر انھیں ایک ہی وجود کا حسن نظر آتا ہے تو اس کی وجہ محبت الٰہی کا

Marfat.com

غلبہ ہوتی ہے جو ہر ماسوا کو ان کی نظر سے اوجھل کر دیتی ہے اس لیے کہ خدا کے سوا اور چیزیں اس وقت ان کی نظر سے محو ہو جاتی ہیں اور انھیں خدا کے سوا کوئی چیز دکھائی نہیں دیتی، نہ کسی چیز کا شعور باقی رہتا ہے، اس لیے وہ ان کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے۔ وجود کی وحدت میں یہ یقین ان کی ایک کیفیت ہے، جس پر فکر و تخیل کا کوئی اثر نہیں۔ یہ ارباب قلوب جب عالم کی طرف رجوع ہوتے ہیں تو کائنات کے ہر ذرے میں اپنے محبوب کا مشاہدہ کرتے ہیں اور دنیا کی تمام اشیاء کو اپنے محبوب کے حسن کا مشاہدہ کرنے کے لیے آئینہ سمجھتے ہیں۔

اگر اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس مرحلے میں ان کا رخ قلب سے مقلب القلوب یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف ہو جاتا ہے تو وہ توحیدی معرفت جو مقام قلب میں پیدا ہوئی تھی روبہ زوال ہو جاتی ہے اور پھر وہ جس قدر بھی بلندیوں کی طرف صعود کرتے ہیں خود کو اس معرفت سے دور کرتے جاتے ہیں۔ بعض تو وحدت الوجود کے قائلین پر تنقید کرنے لگتے ہیں جیسا کہ رکن الدین ابوالمکارم علاء الدولہ سمنانی نے کیا (۳۰)۔ بعض دوسرے اس نظریہ کو پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ نہ انکار کرتے ہیں اور نہ اثبات کرتے ہیں۔

راقم السطور اس نظریہ کے حاملین سے تعرض کرنا پسند نہیں کرتا اور ان پر طعن و تشنیع سے اجتناب کرتا ہے۔ دراصل انکار و طعن تو اس وقت مناسب ہوتا جب ان تصورات کے قبول واختیار میں اور ان کیفیات کے پیدا کرنے میں ان کے ارادے کو دخل ہوتا۔ ان کے اندر یہ کیفیات ان کے ارادے کے بغیر پیدا ہوئی ہیں اور وہ ان سے مغلوب ہو جاتے ہیں اس لیے لامحالہ معذور ہیں اور جو معذور اور مضطر ہوں ان پر رد اور طعن جائز نہیں۔ مگر یہ فقیر اتنا ضرور جانتا ہے کہ اس معرفت سے بھی بلند ایک معرفت اور اس کیفیت سے بھی بلند ایک کیفیت ہے۔ یہ اس لیے کہ جو لوگ اسی حالت میں محبوس ہو جاتے ہیں وہ بہت سے کمالات اور بے شمار مقامات سے محروم ہو جاتے ہیں۔

مجھ فقیر قلیل البضاعت پر مراقبات واذکار کے دوران بغیر کوشش کے محض فضلِ الٰہی اور ہمارے شیخ خواجہ باقی باللہ کی توجہات اور ذکر کی تعلیم کے نتیجہ میں اس توحیدی معرفت کا دروازہ کھل گیا اور مجھے مقام قلب میں لے جایا گیا اور اس مقام کے علوم و معارف اور ان معارف کے اسرار و رموز کھولے گئے۔ میں ایک مدت تک اسی مقام پر رہا آخر کار محض بندہ نوازی سے مجھے اس مقام سے نکالا گیا۔ اس وقت توحید وجودی کا یہ علم زائل ہو گیا اور آہستہ آہستہ ختم ہو گیا۔

Marfat.com

اپنے احوال کے بیان سے میری غرض یہ ہے کہ میں نے جو باتیں لکھیں ہیں خود اپنے کشف وذوق کے نتیجہ میں تحریر کی ہیں ظن وتخمین یا کسی کی تقلید میں نہیں۔ جن توحیدی معارف کا اظہار بعض اولیاء اللہ سے ہوا ہے وہ سلوک کی ابتدا میں مقام قلب پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کی وجہ سے ان کی طرف کسی نقص کو منسوب کرنا صحیح نہیں ہے، اس فقیر نے بھی اس مرحلہ میں بعض ایسے خطوط لکھے جن میں توحید وجودی کے معارف بیان کیے تھے اور چوں کہ یہ تحریریں دوستوں کے پاس منتشر ہیں ان کو جمع کرنا آسان نہیں اس لیے میں نے ان کو علیٰ حالہ چھوڑ دیا۔ مذکورہ بالا صوفیہ پر نقص تو اس وقت لازم آتا جب یہ اس مقام سے گزر نہ جاتے۔

توحید وجودی کے ارباب کا ایک گروہ وہ ہے جس نے اپنی خودی کو اپنے مشہود میں مستغرق اور مضمحل کرلیا ہے اور ان کی خواہش ہے کہ اپنے مشہود میں اسی طرح مستغرق و مضمحل رہیں، ان کے وجود کے لوازمات میں سے کوئی چیز ان پر ظاہر نہ ہو۔ وہ اپنی خودی کی بازیابی کو اپنے لیے کفر سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک سلوک کی آخری غایت فنا اور نیستی ہے، مشاہدہ حق کو بھی وہ ایک طرح کی گرفتاری سمجھتے ہیں ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ مجھے ایسا عدم مطلوب ہے جس کے بعد کوئی وجود نہ ہو، یہ شہیدان عشق ہیں۔ حدیث قدسی ''جس کو میں نے قتل کیا میں ہی اس کی دیت ہوں'' (۳۱) انھی کے بارے میں ہے، وہ ہمیشہ اپنے وجود کے نیچے دبے رہتے ہیں اور ان کو ایک لمحہ آرام حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ آرام غفلت ہے اور اگر استہلاک دائمی ہو تو اس میں غفلت کی گنجائش کہاں، شیخ الاسلام ہروی (۳۲) نے کہا کہ اگر کوئی مجھ کو ایک لمحہ کے لیے خدا سے غافل کردے تو امید ہے کہ اس کے گناہ معاف کردیے جائیں گے۔ وجود بشریت کے لیے غفلت درکار ہے۔ حق تعالیٰ نے اپنے کرم سے ان میں سے ہر ایک کی استعداد کے مطابق ان کے ظاہر کو ایسے امور میں مستغرق کررکھا ہے جو غفلت کو مستلزم ہیں، تاکہ یہ لوگ بار وجود سے کسی قدر تخفیف محسوس کریں۔ کسی کو سماع اور رقص میں دلچسپی پیدا کردی، کسی کو کتابوں میں مصروف کردیا۔ بعض دیگر کو دوسرے مباح امور میں مشغول کردیا۔ عبداللہ اصطخری (۳۳) کے بارے میں مشہور ہے کہ کتے پالنے والوں کے ساتھ جنگل میں جایا کرتے تھے۔ ایک قریبی دوست نے اس کا راز معلوم کیا، انھوں نے جواب دیا کہ اس طرح تھوڑی دیر کے لیے وجود کا بوجھ کم ہو جاتا ہے۔ بعض کو توحید وجودی اور کثرت میں وحدت کے مشاہدہ میں آرام حاصل ہوتا ہے۔

Marfat.com

اسی قبیل سے وہ توحید ہے جس کا اظہار بعض اکابر مشائخ نقشبندیہ قدس اللہ اسرارہم نے کیا ہے۔ دنیا کے بارے میں ان بزرگوں کی نسبت تو تنزیہہ محض کی ہے۔ ان کو دنیا میں خدا کے مشاہدہ سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ وہ معارف جن کا اظہار ارشاد پناہی حقائق و معارف آگاہی خواجہ عبید اللہ احرار (۳۴) نے توحید وجودی وشہودی اور کثرت میں وحدت کے مشاہدے سے متعلق کیا ہے وہ توحید کی اسی آخری قسم سے متعلق ہیں۔ اپنی کتاب فقرات میں انھوں نے جن معارف کو بیان کیا ہے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس عالم سے ایک الفت اور انسیت پیدا ہو جائے۔ اور ہمارے خواجہ باقی باللہ نے اپنے خطوط میں فقرات کے طرز پر جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ بھی اسی نوعیت کے ہیں۔ ان توحیدی معارف کی بنیاد جذب یا غلبہ حال نہیں ہے۔ ان حضرات کو دنیا میں جو چیز نظر آتی ہے وہ شہود حقیقی کی شبہ و مثال ہے ....

ہمارے خواجہ کے ایک قریبی مرید نے مجھے بتایا کہ خواجہ کہا کرتے تھے کہ لوگ سمجھتے ہیں ہم نے کتابوں کے مطالعہ سے توحید وجودی حاصل کی ہے۔ ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے (یعنی کتابوں کے مطالعہ سے) مقصد یہ ہے کہ ایک لمحہ خود کو غافل کر لیں۔ یہ بات پہلے قول کی تائید کرتی ہے۔ شیخ عبدالحق (۳۵) حضرت خواجہ کے ایک مخلص دوست ہیں۔ فرماتے ہیں کہ خواجہ نے اپنی وفات سے کچھ قبل ارشاد فرمایا ''میں یقین کے ساتھ جانتا ہوں کہ توحید وجودی ایک تنگنائے ہے اور شاہراہ اس سے الگ ہے۔ اگرچہ ہم اس کو پہلے سے جانتے تھے، لیکن اب یقین ہو گیا ہے۔'' اس قول سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آخرکار شیخ کا کوئی تعلق مشرب توحید وجودی سے نہیں تھا۔ اگر اس طرح کی توحید ابتدائی مراحل میں ظاہر ہو تو کوئی نقص نہیں۔ بہت سے صوفیہ کو ابتدائی مراحل میں اس طرح کی توحید پیش آتی ہے، لیکن بالآخر وہ اس مرحلے سے گزر جاتے ہیں۔

(ج ۱، م ۲۹۱، ص ۷۵۶، ۷۵۹، ۷۶۱)

Marfat.com

Marfat.com

(۲)

وحدۃُ الوجود پر تنقید

۱:۲ انبیاء توحید وجودی کی نہیں توحید الٰہ کی تعلیم دیتے ہیں۔ قرآن و حدیث سے وحدت الوجود کی کوئی تائید نہیں ہوتی۔

بعض صوفیہ جو تشبیہہ و تنزیہہ دونوں کو جمع کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ تنزیہہ کے ساتھ ایمان تمام مسلمانوں کو حاصل ہے۔ عارف تو وہ ہے جو اس کے ساتھ تشبیہ کو بھی جمع کرلے اور مخلوق کو خالق کا ظہور سمجھے اور کثرت کو وحدت کے لباس میں جانے اور صانع کو اس کی مصنوع میں سمجھنے کی کوشش کرے۔ مختصر یہ کہ ان کے نزدیک خالص تنزیہہ بھی عیب ہے اور کثرت کو چھوڑ کر صرف وحدت کا مشاہدہ کرنا بھی عیب ہے۔ یہ حضرات احدیت محض کی طرف توجہ کرنے والوں کو ناقص شمار کرتے ہیں اور کثرت کے مطالعہ کے بغیر وحدت کے مطالعہ کو محدود خیال کرتے ہیں اور اسے تقیید قرار دیتے ہیں۔ سبحان اللہ و بحمدہٖ

انبیاء علیہم السلام کی دعوت میں اور آسمانی کتابوں میں ایمان تنزیہی کا بیان ہے۔ انبیاء علیہم السلام تمام آفاقی و انفسی معبودوں کی نفی اور ان کا ابطال کرتے ہیں اور واجب الوجود جو کہ بے مثل و بے کیف ہے اس کی وحدت کی دعوت دیتے ہیں۔ کسی نے سنا ہے کہ کسی بھی نبی نے تشبیہ پر ایمان کی دعوت دی ہو اور خلق کو خالق کا ظہور کہا ہو۔ تمام انبیاء کلمہ توحید میں متفق ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سوا معبودانِ باطل کی نفی کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاۗءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْـًٔـا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ۭ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ (آل عمران:۶۴)

Marfat.com

اے نبیؐ، کہو، ''اے اہل کتاب، آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے۔ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیرائیں، اور ہم میں سے کوئی اللہ کے سوا کسی کو اپنا رب نہ بنائے۔ اس دعوت کو قبول کرنے سے اگر وہ منہ موڑیں تو صاف کہہ دو کہ گواہ رہو، ہم تو مسلم (صرف خدا کی بندگی واطاعت کرنے والے) ہیں۔

یہ حضرات بے شمار ارباب کا اثبات کرتے ہیں اور سب کو رب الارباب کا ظہور سمجھتے ہیں اور قرآن وسنت سے اپنے مقصد کے لیے دلیل لاتے ہیں۔ مثلاً یہ آیت:

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (الحدید:۳)

''وہی اول بھی ہے اور آخر بھی، اور ظاہر بھی ہے اور مخفی بھی۔''

اور یہ آیت

وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى ط (الانفال:۱۷)

''اور اے نبیؐ، تو نے نہیں پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا۔''

اسی طرح یہ آیت

اِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ ط يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (الفتح:۱۰)

''اے نبیؐ، جو لوگ تم سے بیعت کر رہے تھے وہ دراصل اللہ سے بیعت کر رہے تھے۔ اُن کے ہاتھ پر اللہ کا ہاتھ تھا۔''

اور حدیث سے بھی استشہاد کرتے ہیں جیسے یہ حدیث

اللھم انت الاول فلیس قبلک شیء و انت الاخر فلیس بعدک شیء و انت الظاھر فلیس فوقک شیء و انت الباطن فلیس دونک شیء (۳۶)

اے اللہ تو اول ہے تجھ سے قبل کوئی چیز نہیں اور تو آخر ہے پس تیرے بعد کوئی چیز نہیں، اور تو ظاہر ہے تیرے اوپر کوئی چیز نہیں اور تو باطن ہے تجھ سے باطن کوئی چیز نہیں۔

یہ استشہاد کوئی استشہاد نہیں ہے۔ کیوں کہ ان عبارات میں غیر اللہ کے کمال وجود کی نفی

Marfat.com

انتہائی بلیغ طریقہ پر کی گئی ہے نہ کہ نفس وجود کی جیسا کہ حدیث میں ہے **لاصلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب** (۳۷) (سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں) یا مثلاً **لا ایمان لمن لا امانۃ لہ** (اس کا ایمان نہیں جو امانت دار نہیں) قرآن وسنت میں اس کی اور بھی بے شمار مثالیں ہیں (۳۸)۔۔ یہ توجیہہ ان نصوص کی تاویل نہیں ہے جیسا کہ ان کا گمان ہے۔ بلکہ نصوص کو کمال بلاغت پر محمول کرنا ہے۔ اگر کسی کی سفارت پر زور دینا مقصود ہو تو کہا جاتا ہے کہ اس کا ہاتھ میرا ہاتھ ہے۔ یہاں حقیقت مقصود نہیں ہوتی بلکہ مجاز مقصود ہوتا ہے، جو حقیقت سے بھی زیادہ بلیغ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی کام کرنے والا جو کسی صاحب قدرت کا عبد اور مملوک ہو اپنی قوت سے بڑا کام انجام دے اور اس کام میں اس کے مالک کی التفات وتوجہ کو دخل ہو تو مالک یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کام کو میں نے کیا ہے، تو نے نہیں۔ یہ جملہ نہ توحید فعلی کی دلیل ہے نہ توحید ذاتی کی۔ حاشا وکلا کہ بندے کا فعل عین مالک مقتدر کا فعل ہو یا غلام کی ذات اس مالک کی ذات کا عین قرار پائے۔ اس گروہ نے انبیاء علیہم السلام کی دعوت کو نہیں سمجھا۔ ان کی دعوت کی بنیاد دوئی (اثنینیت) ہے اور ان کی غیر و غیریت سے متعلق عبارتوں کو توحید وجودی یا اتحاد پر محمول کرنا غیر ضروری تکلف ہے۔ اگر فی الحقیقت ایک ہی وجود ہوتا اور اس کے ماسوا اس کے مظاہر ہوتے اور ماسوا کی عبادت جیسا کہ اس جماعت کا خیال ہے عین اس کی عبادت ہوتی تو انبیاء کیوں اتنی سختی اور تاکید کے ساتھ اس کی ممانعت کرتے اور ماسوی اللہ کی عبادت پر دائمی سزا کی وعید سناتے اور ان کی عبادت کرنے والوں کو خدا کا دشمن قرار دیتے۔ چوں کہ انبیا نے ان کے خیال خام کی بنیاد واضح نہیں کی اور غیر ہونے کے مشاہدہ کو جو ان کے یہاں جہالت کے سبب رائج ہے زائل نہیں کیا اس لیے اس جماعت کے بعض افراد کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام نے اس توحید کے اسرار اس لیے نہیں بتائے کہ عوام ان کو سمجھنے سے قاصر تھے اور اس لیے اپنی دعوت کی بنیاد غیر وغیریت پر رکھی اور توحید کو مخفی رکھ کر کثرت کی طرف رہنمائی کی۔ یہ تاویل جو شیعوں کے تقیہ کی طرح ہے قابل قبول نہیں۔ انبیاء علیہم السلام اس بات کی تبلیغ کے زیادہ حق دار ہیں جو کہ نفس الامری ہے۔ اگر حقیقت نفس الامری توحید وجودی ہوتی اور اس کے سوا کسی اور کا وجود نہ ہوتا تو اس کو مخفی رکھ کر حقیقت نفس الامری کے خلاف قول کی اشاعت کیوں کرتے، خاص طور پر ان احکامات میں جن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور افعال سے ہے۔ ان کا اعلان واظہار زیادہ ضروری تھا چاہے کوتاہ نظر اس کو سمجھیں یا نہ

Marfat.com

سمجھیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ قرآن و حدیث کے متشابہات جن کو سمجھنے سے عوام تو کجا خواص بھی عاجز و درماندہ ہیں، پھر بھی ان کا اظہار کیا گیا اور عوام کی ناسمجھی کا خوف ان کے اظہار میں مانع نہ ہوا۔ یہ گروہ ان لوگوں کو جو دو وجود کے قائل ہیں اور ماسوا اللہ کی عبادت سے اجتناب کرتے ہیں مشرک کہتے ہیں اور ایک وجود کے قائل کو موحد کہتے ہیں خواہ ہزاروں بتوں کی پوجا کیوں نہ کرتے ہوں ان کا خیال ہے کہ چوں کہ یہ ساری چیزیں حق تعالیٰ ہی کے مظاہر ہیں۔ اس لیے ان کی عبادت حق تعالیٰ کی عبادت ہے۔ انصاف کرنا چاہیے کہ ان دونوں میں مشرک کون ہے اور موحد کون، انبیاء علیہم السلام نے توحید وجودی کی دعوت نہیں دی اور دو وجود کے قائل کو مشرک نہیں کہا، ان کی دعوت وحدت معبود کی دعوت ہے، انھوں نے اُس کے ماسوا کی عبادت کو شرک کہا ہے، چوں کہ وجودی صوفیہ ماسوی اللہ کو غیر اللہ قرار نہیں دیتے اس لیے وہ شرک کی مخالفت بھی نہیں کرتے۔ ماسوا ماسوا ہے چاہے وہ جانیں یا نہ جانیں۔

ان وجودی صوفیہ میں سے بعض متاخرین عالم کو اللہ تعالیٰ کا عین قرار نہیں دیتے عینیت کے اثبات سے اجتناب کرتے ہیں اور عینیت کے قائلین پر طعن و تشنیع کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے شیخ ابن عربی اور ان کے متبعین پر بھی زبان طعن دراز کرتے ہیں اور ان کو برا کہتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ لوگ عالم کو غیر حق کہنے سے گریز کرتے ہیں۔ بلکہ نہ عین کہتے ہیں اور نہ غیر۔ وہ جانتے ہیں کہ یہ بات بھی حقیقت سے دور ہے۔ چوں کہ دو چیزیں ہمیشہ متغائر ہوتی ہیں (الاثنان متغایران) یہ ایک مسلمہ قضیہ ہے۔ جو دوئی کا انکار کرے وہ گویا عقل صریح کے فیصلہ سے متصادم ہوتا ہے۔

صفات باری تعالیٰ کے بارے میں متقدمین کہتے ہیں کہ وہ لا ھو و لا غیرہ ہیں۔ یعنی نہ ذات کا عین ہیں نہ غیر۔ اور غیر سے انھوں نے اصطلاحی غیر مراد لے کر دو متغایر چیزوں میں فرق کی گنجائش رکھی ہے چوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات واجبی اس کی ذات سے منفک نہیں ہیں اور اس کی بارگاہ میں ذات اور صفات قدیمہ کے درمیان فرق کرنا ناقابل تصور ہے اس لیے لا ھو و لا غیرہ صفات قدیمہ کے بارے میں صادق ہے۔ برخلاف عالم کے۔ کیوں کہ اس میں یہ نسبت مفقود ہے۔ کان اللہ و لم یکن معہ شیء (۳۹)۔ (اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی اور چیز نہیں تھی) پس عالم کی غیریت کی نفی کرنا لغت و اصطلاح دونوں اعتبار سے صحیح نہیں ہے۔ اس گروہ نے اپنی فکری نارسائی کی وجہ سے عالم کو صفات قدیمہ کی بنیاد پر قیاس کیا ہے۔ اور ان کے ساتھ مخصوص

Marfat.com

حکم کا یہاں اطلاق کیا ہے۔ چوں کہ یہ جماعت عالم کی غیریت کے قائل ہونے کی وجہ سے مشہور ہوگئی ہے، اس لیے اس کو لازم ہے کہ یہ حقیقتاً بھی عالم کی غیریت کے قائل ہو جائیں۔ اور توحید وجودی کے حلقہ سے باہر نکل آئیں اور وجود کی کثرت اور تعدد کا اثبات کریں۔ توحید وجودی کے نظریہ میں عالم کو عین حق کہنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ جیسا کہ ابن عربی اور اس کے متبعین کہتے ہیں۔ عین ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کائنات اللہ تعالیٰ کے ساتھ متحد ہے۔ نہیں ہرگز نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عالم معدوم ہے اور وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے جیسا کہ اس فقیر نے اپنے بعض خطوط میں اس کی وضاحت کی ہے۔

سوال: وجودی صوفیہ دو وجود کے قائل کو اس اعتبار سے مشرک کہتے ہیں کہ وہ دو کا دیکھنے والا ہے اور دو دیکھنا طریقت میں شرک ہے۔

جواب: دو بینی جو طریقت کا شرک ہے اس کا خاتمہ توحید شہودی سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے لیے توحید وجودی کی کوئی ضرورت نہیں۔ صرف یہی تو چاہیے کہ سالک کا مشہود اور اس کا مطمح نظر ایک ذات مقدس کے علاوہ کوئی اور نہ ہو، تاکہ فنا متحقق ہو جائے اور شرک طریقت ختم ہو جائے۔ جیسے دن میں آفتاب نظر آتا ہے اور ستارے نظر نہیں آتے۔ اس میں دو بینی مرفوع ہو جاتی ہے۔ حالاں کہ دن میں ہزاروں ستارے موجود رہتے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ ایک آفتاب کا مشاہدہ کیا جائے، ستارے چاہے معدوم ہوں یا موجود۔ بلکہ ہمارا تو کہنا یہ ہے کہ فنا کا کمال اس صورت میں ہے کہ اشیاء موجود ہوں اور سالک اپنے مطلوب حقیقی کی محبت میں انتہائی گرفتاری کے سبب کسی چیز کی طرف متوجہ نہ ہو، کسی چیز کا مشاہدہ نہ کرے اور اس کے دیدہ و دل میں کوئی چیز موجود نہ ہو۔ اگر اشیاء موجود ہی نہ ہوں تو فناء کس سے متحقق ہوگی اور کس سے فنا حاصل کی جائے گی اور کس کو فراموش کیا جائے گا۔ سب سے پہلے جس نے توحید وجودی کی وضاحت کی وہ محی الدین ابن عربی ہیں۔ اگرچہ متقدمین مشائخ کی عبارتوں میں بھی توحید و اتحاد کی بات ہے لیکن ان کو توحید شہودی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ جس وقت وہ غیر حق کو نہیں دیکھ پاتے اس وقت ان میں سے بعض کہہ اٹھتے ہیں لیس فی جبتی سوی اللہ۔ (میرے جبے میں اللہ کے سوا کوئی اور نہیں ہے) کوئی اور کہہ اٹھتا ہے لیس فی الدار غیرہ دیّار (گھر میں اس کے علاوہ کوئی مکین نہیں ہے) یہ تمام وہ پھول ہیں جو یک بینی کی شاخ سے پھوٹتے ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی وحدت وجود پر

Marfat.com

دلالت نہیں کرتا۔ جس نے وحدت الوجود کے نظریہ کو تفصیل سے صرف ونحو کی طرح مدون کیا ہے وہ محی الدین ابن عربی ہیں۔ اور اس بحث کے بعض مشکل مباحث کو اپنی ذات کے لیے مخصوص رکھا ہے۔ حتی کہ انھوں نے یہ بھی کہہ ڈالا ہے کہ خاتم النبیین بھی بعض معارف خاتم الولایت سے اخذ کرتا ہے۔ اور اپنے آپ کو خاتم ولایت محمدی قرار دیا ہے۔ شارحین نے اس کی تاویل اس طرح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اگر بادشاہ اپنے خزانچی سے کوئی چیز لیتا ہے تو اس میں کیا قباحت ہے۔

مختصر یہ کہ فنا و بقا کی تحصیل اور ولایت صغریٰ اور کبریٰ کے حصول میں توحید وجودی کی کوئی ضرورت نہیں۔ توحید شہودی کافی ہے اس سے بھی فنا متحقق ہو جاتی ہے اور ماسوی اللہ کا نسیان حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ کوئی سالک ابتدا سے انتہا کا سفر طے کر لے اور اس پر توحید وجودی کے علوم و معارف میں سے کچھ بھی ظاہر نہ ہو۔ بلکہ اس کا امکان زیادہ ہے کہ ان علوم کا انکار کر دے، اس فقیر کے نزدیک وہ راہ جس میں یہ معارف ظاہر نہ ہوں۔ اس راہ سے زیادہ قریب کا راستہ ہے جس میں یہ سب ظاہر ہوتے ہوں اس راہ کے سالکین عام طور پر منزل تک پہنچ جاتے ہیں جب کہ اُس راہ (توحید وجودی) کے ذریعہ سفر کرنے والے عام طور پر راستہ میں گم ہو جاتے ہیں اور دریا کے مقابلے میں صرف قطرہ پر قناعت کر لیتے ہیں، ظل کے ساتھ اتحاد کے وہم میں مبتلا رہتے ہیں اور اصل سے محروم رہتے ہیں۔ اس فقیر کو یہ بات ذاتی تجربات سے معلوم ہوئی۔ واللہ سبحانہ الملهم للصواب۔

(ج ۱، م ۲۷۲، ص ۴-۶۵۰)

۲:۲ وحدت الوجود کے نظریہ میں اللہ تعالیٰ کی صفات کا ایک ایسا تصور شامل ہے جو کلامی نظریہ سے متصادم ہوتا ہے۔ اس سے اختیار الٰہی کی نفی ہوتی ہے ارادہ الٰہی پر پابندی عائد ہوتی ہے۔ اور آخرت میں حقیقی معنوں میں دیدار الٰہی کا انکار ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی روشنی میں بعض ارواح کی ازلیت لازم آتی ہے۔

جاننا چاہیے کہ تمام منازل سلوک طے کرنے اور درجات ولایت کے آخری مقام پر پہنچنے کے بعد صوفیہ کے معتقدات وہی ہوتے ہیں جو علما اہل حق کے معتقدات ہیں۔ علماء کو یہ یا تو نقل

Marfat.com

(قرآن وسنت) سے پہنچے ہیں یا استدلال سے حاصل ہوئے ہیں۔ صوفیہ ان تک کشف والہام کے ذریعہ پہنچتے ہیں۔

اگرچہ بعض صوفیہ پر سکر وقت اور غلبہ حال کے زیر اثر ان سے مخالف معارف ونظریات ظاہر ہوتے ہیں لیکن اگر وہ ان مقامات سے گزر کر اپنے سفر کی آخری منزل تک پہنچتے ہیں تو یہ مخالفت غبار کی طرح ہوا ہو جاتی ہے اور اگر ایسا نہیں ہوتا تو بسا اوقات وہ اسی مقام پر باقی رہ جاتے ہیں۔ لیکن امید رہتی ہے کہ شریعت کی اس مخالفت کی وجہ سے ان سے کوئی مواخذ نہیں ہوگا۔ ایسے صوفیہ کو مجتہد مخطی پر قیاس کرنا چاہیے جس طرح مجتہد مخطی اپنے اجتہاد میں غلط استنباط کرتا ہے اسی طرح بعض صوفیہ کو اپنے سلوک کے درمیان بعض غلط نظریات کا کشف ہوتا ہے جیسے بعض صوفیہ نے وحدت الوجود، احاطہ، قرب اور معیت ذاتی کا نظریہ پیش کیا جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔

اسی طرح یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی صفات سبعہ یا ثمانیہ کے خارج میں موجود ہونے اور ان کے ذات باری پر زائد ہونے کا انکار کرتے ہیں۔ علماء اہل سنت ان صفات کو خارج میں موجود جانتے ہیں اور ذات واجب پر انھیں زائد سمجھتے ہیں۔ صوفیہ کے لیے اس نظریہ کے انکار کی وجہ یہ ہے کہ صفات کے آئینہ میں ان کو صرف ذات باری تعالیٰ کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ آئینہ دیکھنے والے کی آنکھ سے آئینہ اوجھل ہوتا ہے۔ اس کے اندر جو شکل ہے صرف وہی نظر آتی ہے اس لیے انھوں نے ان کے عدم وجود کا حکم لگا دیا، ان کا خیال ہے کہ اگر صفات موجود ہوتیں تو نظر آتیں۔ تو جب شہود نہیں تو وجود بھی نہیں۔ چوں کہ علماء صفات کو موجود مانتے ہیں اس لیے انھوں نے علما پر بھی تنقید کی ہے۔ بلکہ ان پر کفر اور ثنویت کا الزام لگایا ہے۔ اعاذنا اللہ سبحانہ عن الجرأة فی الطعن مگر جب ان بزرگوں کو اس مقام سے ترقی ہوتی ہے اور ان کا مشہود اس پردے سے باہر آتا ہے اور آئینہ میں نظر آنے والی بات ختم ہو جاتی ہے تو پھر یہ حضرات بھی صفات کو ذات سے جدا سمجھنے لگتے ہیں اور ان کے انکار کی جرأت نہیں کرتے، اور اکابر علماء پر طعن بھی نہیں کرتے۔

وجودی صوفیہ کا دوسرا نظریہ جو متکلمین کے کلامی نظریہ سے متصادم ہوتا ہے وہ نظریہ ہے جو خدا کی ذات پر بعض چیزوں کو واجب قرار دیتا ہے۔ اگرچہ صوفیہ لفظ واجب (ایجاب) استعمال نہیں کرتے، بلکہ لفظ ارادہ استعمال کرتے ہیں۔ لیکن درحقیقت وہ ارادہ الٰہی کا انکار کرتے ہیں، اس سلسلہ میں ان کی رائے مذاہب اسلامیہ سے مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا اس معنی میں قادر

Marfat.com

ہے کہ اگر وہ ارادہ کرے تو کر ڈالتا ہے اور اگر ارادہ نہ کرے تو نہیں کرتا (ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل)۔ لیکن ان کا خیال ہے کہ پہلے قضیہ میں شرطیہ جملہ لازمی ہے، اور دوسرے قضیہ میں شرطیہ ناممکن ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خدا پر چیزیں واجب ہونے لگتی ہیں اور اس کے ارادہ کی نفی ہوتی ہے، اس سے قدرتِ الٰہی کی اس مفہوم میں نفی ہوتی ہے جس میں کہ اہل مذہب اسے سمجھتے ہیں۔ قدرت نام ہے اس صلاحیت کا کہ آدمی کوئی کام چاہے تو کرے اور نہ کرنا چاہے تو نہ کرے۔ لیکن صوفیہ کے نظریہ قدرت سے لازم آتا ہے کہ کرنا (فعل) لازم ہے اور نہ کرنا محال ہے۔ ان دونوں نظریات میں بڑا فرق ہے، قدرت الٰہی کے بارے میں ان حضرات کا نظریہ وہی ہے جو فلاسفہ کا ہے۔ یہ حضرات خدا کے لیے ارادہ کا اثبات اس لیے کرتے ہیں تاکہ اپنے آپ کو فلاسفہ سے ممتاز کر سکیں۔ لیکن ان کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کیوں کہ پہلے قضیہ میں وہ کرنے (عمل) کو لازم قرار دیتے ہیں اور دوسرے میں اس کو محال۔ حالاں کہ ارادہ کا مطلب دو مساوی امکانات میں سے ایک کو اختیار کرنا ہے۔ اگر دونوں صورتیں یکساں ممکن نہ ہوں تو پھر اختیار کے کوئی معنی نہیں ہیں اور یہاں دونوں صورتوں کی یکسانیت معدوم ہے۔ اس لیے کہ ایک لازمی ہے اور دوسری محال۔

اسی طرح قضا و قدر کے بارے میں ان حضرات کے نظریے سے خدا پر وجوب لازم آتا ہے۔ ان کی عبارتوں میں سے ایک یہ ہے: الحاکم محکوم و المحکوم حاکم (حاکم محکوم ہے اور محکوم حاکم ہے) اس میں ایجاب (واجب ٹھہرانا) سے قطع نظر حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی کا محکوم بنانا، اور اس کے اوپر حاکم ثابت کرنا انتہائی قبیح تصور ہے۔

اِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَ زُوْرًا (المجادلۃ: ۲)

''یہ لوگ ایک سخت ناپسندیدہ اور جھوٹی بات کہتے ہیں۔''

اس طرح کی اور بھی مثالیں ہیں۔ مثلاً آخرت میں رویت الٰہی کے بارے میں ان کا نظریہ ہے کہ رویت نہیں ہوگی۔ بس مختلف صورتوں میں اس کی تجلی ظاہر ہوگی۔ یہ قول دراصل رویت باری تعالیٰ کے انکار کو مستلزم ہے۔ وہ رویت جو مختلف صورتوں میں ہوگی جس کو یہ ثابت کرتے ہیں وہ دراصل حق تعالیٰ کی رویت نہیں ہے وہ ایک قسم کی شبہ و مثال ہے۔

یراہ المومنون بغیر کیف

و ادراک و ضرب من مثال

Marfat.com

اس کو مومنین بغیر کیفیت وادراک اور بغیر مثال کے دیکھیں گے

اسی طرح ان کا یہ نظریہ بھی ہے کہ بعض کامل اشخاص کی ارواح ازلی ہیں۔ یہ قول بھی علماء اہلِ سنت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک دنیا اور اس کی ساری چیزیں حادث ہیں اور روحیں تو عالم ہی کے اجزا ہیں۔ اس لیے کہ عالم ان ساری چیزوں کو محیط ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا ہیں۔

پس سالک کو حقیقت پر پہنچنے سے پہلے باوجود اس کے کہ اس کا کشف والہام مختلف ہو، علماء حق کی تقلید کرنی چاہیے اور علماء کو صاحب حق اور خود کو خاطی سمجھنا چاہیے۔ اس لیے کہ علماء کی بنیاد انبیاء کی تقلید پر ہے، جن کی تائید وحی قطعی سے ہوتی ہیجو خطاء سے محفوظ ہے۔ اگر سالک کا کشف والہام ان احکام کے خلاف ہو جو وحی سے ثابت ہیں تو وہ غلط اور خطاء ہے۔ اس لیے اپنے کشف کو علماء کے قول پر مقدم کرنا دراصل احکام قطعیہ پر مقدم کرنا ہے اور وہ عین ضلالت اور خسران محض ہے۔

(ج ۱، م ۲۸۶، ص ۹-۶۹۷)

۲:۳ وحدت الوجود سے شریعت کی ترجیحات متاثر ہوتی ہیں۔

اس گروہ کے کچھ افراد جو نماز کی حقیقت سے آگاہ نہیں ہو پائے ہیں اور اس کے مخصوص کمالات پر مطلع نہیں ہوئے ہیں، وہ اپنے امراض کا علاج دوسرے امور میں تلاش کرتے ہیں اور اپنی مرادوں کے حصول کے لیے دوسری چیزوں کا سہارا لیتے ہیں، ان میں سے ایک گروہ نے نماز کو دوراز کار قرار دیا ہے۔ چوں کہ اس کی بنا غیر و غیریت پر ہے۔ وہ روزے کو نماز پر فوقیت دیتے ہیں۔ صاحب فتوحات مکیہ (۴۰) کا خیال ہے کہ روزہ جس میں اکل وشرب ترک کر دیا جاتا ہے اس کے ذریعے سالک اللہ تعالیٰ کی صمدیت میں شریک ہو جاتا ہے جب کہ نماز میں آدمی غیر و غیریت کے مقام پر اتر آتا ہے اور عابد و معبود میں فرق و امتیاز کرتا ہے۔ یہ بیان جیسا کہ آپ جانتے ہیں۔ توحید وجودی پر مبنی ہے جو اہل سکر کے احوال میں سے ایک حال ہے۔

(ج ۱، م ۲۶۱، ص ۵۷۳)

Marfat.com

Marfat.com

(۳)

وحدتُ الشہود کا بیان

۳:۱ وحدۃ الشہود کے نظریہ کا مختصر بیان اور وحدۃ الوجود کے نظریہ سے اس کا تقابل۔

وجود ہر خیر وکمال کا اور عدم ہر شر ونقص اور زوال کا مبدأ ہے۔ اس لیے وجود کو واجب کے لیے اور عدم کو ممکن کے لیے ثابت کرنا چاہیے تا کہ خیر مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہو اور شر و نقص ممکنات کی طرف۔ ممکن کے لیے وجود کا اثبات کرنا یا خیر وکمال کا اس کی طرف راجع کرنا فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کے ملک اور بادشاہت میں شریک کرنا ہے۔ اسی طریقہ سے ممکن کو واجب کا عین قرار دینا اور اس کی صفات وافعال کو اللہ تعالیٰ کی عین صفات کہنا سوء ادب اور اسماء وصفات میں الحاد ہے۔ ایک معمولی جاروب کش جو شر ونقص کا حامل ہو سلطان عظیم کا عین کیسے ہو سکتا ہے، اور اس کو خیرات وکمالات کا منشاء کس طرح تصور کیا جا سکتا ہے، اور اس کی خبیث صفات وافعال کو اللہ تعالیٰ کے صفات وافعال حسنہ کا عین کیسے کہا جا سکتا ہے۔ علماء ظاہر ہر ممکن کے لیے وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ وجود واجب تعالیٰ اور وجود ممکنات کو مطلق وجود کے افراد قرار دیتے ہیں۔ البتہ واجب تعالیٰ کے وجود کو اولیٰ اور اقدم کہتے ہیں۔ وجود کے اس اشتراک سے ممکن اور واجب کے درمیان ان کمالات وفضائل میں جو کہ وجود کے نام سے پیدا ہوتے ہیں، شرکت لازم آتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے بدرجہا بلند ہے، حدیث قدسی میں ہے الكبرياء ردائي والعظمة ازاري (۴۱) (کبریائی میری چادر اور عظمت میرا ازار ہے) اگر علماء ظاہر اس باریک نکتہ سے آگاہ ہوتے تو ممکن کے لیے وجود کا اثبات نہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے وجود کو مختص کرتے

Marfat.com

ہوئے اس خیر وکمال کو بھی جو اس کا لازمہ ہے۔اسی سے مختص سمجھتے۔

رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِیْنَآ اَوْ اَخْطَأْنَا (البقرہ:۲۸۶)

''اے ہمارے رب، ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں،ان پر گرفت نہ کر۔''

اکثر صوفیہ خاص طور پر متاخرین ممکن کو واجب تعالیٰ کا عین تصور کرتے ہیں اور اس کے صفات وافعال کو حق تعالیٰ کے صفات وافعال تصور کرتے ہیں۔ایک صوفی شاعر نے کہا ہے۔

همسایه و هم نشین و همره همه اوست   در دلق گدا و اطلس شه همه اوست

در انجمن فرق و نهاں خانه جمع   بالله همه اوست ثم بالله همه اوست (۴۲)

ہم سایہ،ہم نشین اور ہم راہی سب وہی ہے،فقیر کی گدڑی میں اور بادشاہ کے اطلس میں سب وہی ہے۔فرق کی انجمن میں اور جمع کے نہاں خانہ میں بہ خدا سب وہی ہے۔بہ خدا سب وہی ہے۔

اگر چہ ان بزرگوں نے وجود میں شرکت اور دوئی کے اثبات سے گریز کیا ہے،لیکن انھوں نے غیر وجود کو وجود مان لیا ہے اور نقائص کو کمالات کہہ دیا ہے،وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز میں بھی ذاتی نقص وعیب نہیں ہے اگر ہے تو نسبی اور اضافی ہے،مثلاً زہر انسان کی نسبت سے مضر ہے کیوں کہ اس سے انسان مر جاتا ہے لیکن خود اس جانور کی نسبت سے جس میں یہ زہر پیدا ہوتا ہے آب حیات اور تریاق نافع ہے۔ان امور میں ان صوفیہ کے یہاں کشف ہی قابل اعتماد ہے۔ان پر جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اس کو وہ الفاظ میں بیان کر دیتے ہیں۔اللهم ارنا حقائق الاشياء كما هي (اے اللہ ہم کو اشیاء کی حقیقتیں جیسی وہ ہیں دکھادے)۔

اس سلسلہ میں اس فقیر پر جو کچھ ظاہر کیا گیا ہے اس کو تفصیل کے ساتھ لکھوں گا لیکن پہلے میں شیخ محی الدین ابن عربی کا مسلک بیان کروں گا جو متاخرین صوفیہ کے امام ومقتدا ہیں۔اس کے بعد مجھ پر جو مکشوف ہوا ہے اسے بیان کروں گا تا کہ دونوں طریقوں کے درمیان فرق پورے طور پر واضح ہو جائے،اور باریک فرق کی وجہ سے دونوں ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائیں۔

ابن عربی کا نظریۂ وحدۃ الوجود

شیخ محی الدین ابن عربی اور ان کے متبعین صوفیہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے اسماء وصفات جس طرح اس کی ذات کا عین ہیں اسی طریقے سے وہ ایک دوسرے کے بھی عین ہیں۔جیسے قدرت

Marfat.com

اور علم جس طرح اس کی ذات کا عین ہیں اسی طرح ایک دوسرے کے بھی عین ہیں۔اس مقام پر کسی اسم یا صفت میں نہ کوئی تعدد یا کثرت ہے اور نہ ہی کسی قسم کا فرق وامتیاز۔حاصل کلام یہ ہے کہ اسماء وصفات اور شیون واعتبارات سے حضرت علم (اللہ تعالیٰ کے علم) میں فروق وتمیز اور اجمال وتفصیل پیدا ہوتی ہے،اگر تمیز اجمالی ہے تو اس کو تعین اول سے تعبیر کرتے ہیں اور اگر تفصیلی ہے تو اس کو تعین ثانی کا نام دیتے ہیں۔تعین اول کا دوسرا نام وحدت ہے اور تعین ثانی کا واحدیت، اور اسی کو تمام ممکنات کے حقائق سمجھتے ہیں اور ان حقائق ممکنات کو اعیان ثابتہ قرار دیتے ہیں،ان دو تعینات علمیہ جنہیں وحدت اور واحدیت کہتے ہیں ان کا اثبات مرتبہ وجوب میں کرتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ ان اعیان کو وجودِ خارجی کی بو تک نہیں لگی۔اور خارج میں احدیت مجردہ کے سوا کچھ موجود نہیں یہ کثرت جو خارج میں دکھائی دیتی ہے، ان اعیان ثابتہ کا عکس ہے جو اس ظاہر وجود کے آئینہ میں کہ جن کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے منعکس ہوئے ہیں۔اور جس طرح کسی شخص کی صورت آئینہ میں ظاہر ہوتی ہے اسی طرح ان اعیان نے اپنا تخیلی وجود پیدا کرلیا ہے۔اس عکس کا وجود تخیل کے علاوہ کہیں ثابت نہیں، آئینہ میں کسی چیز کا حلول نہیں ہوا ہے،اور نہ ان پر کوئی چیز مرتسم ہوئی ہے۔اگر کوئی چیز مرتسم ہے تو صرف تخیل میں ہے جس کا احساس آئینہ کے اندر ہوتا ہے۔چوں کہ عالم کے بارے میں یہ توہم وتخیل اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے اس لیے اس کو زیادہ اتقان واستحکام حاصل ہے وہ وہم وتخیل کے ختم ہونے سے مرتفع نہیں ہوجاتا،اسی پر ابدی ثواب وعقاب مرتب ہوتا ہے۔

یہ کثرت جو خارج میں نمودار ہوتی ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔قسم اول تعین روحی ہے۔قسم دوم تعین مثالی اور قسم سوم تعین جسدی ہے اور یہی مشاہد ہوتی ہے۔ان تین تعینات کو خارجی تعینات بھی کہا جاتا ہے اور ان کا اثبات مرتبہ امکان میں کیا جاتا ہے،تعینات خمسہ انہی پانچ تعینات سے عبارت ہیں۔ان تعینات خمسہ کو حضرات خمس بھی کہتے ہیں۔اور چوں کہ علم وخارج میں سوائے ذات واجب تعالیٰ اور اس کے اسماء وصفات جل سلطانہا جو عین ذات ہیں اور کوئی موجود نہیں ہے اس لیے وہ صورتِ علمیہ کو صاحب صورت کا عین سمجھتے ہیں، نہ کہ اس کی شبہ ومثال، اسی طرح اعیان ثابتہ کی صورت منعکسہ کو جو ظاہر وجود میں ظاہر ہوتی ہے۔ان اعیان کا عین تصور کرتے ہیں نہ کہ ان کی شبہ ومثال۔اس لیے وہ مجبور ہیں کہ اتحاد کا حکم لگائیں اور ہمہ اوست کے قائل ہوں۔

Marfat.com

یہ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کا مختصر بیان ہے۔ اور یہ اور اسی طرح کے دیگر علوم ہیں جن کو شیخ نے خاتم الولایت کے ساتھ مخصوص قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ خاتم الانبیاء بھی ان علوم کو خاتم الولایت سے اخذ کرتا ہے۔ فصوص الحکم کے شارحین نے اس قول کی توجیہ میں بڑے تکلّفات سے کام لیا ہے۔ مختصر یہ کہ شیخ سے قبل صوفیہ کے گروہ میں سے کسی نے ان علوم و اسرار کو اس طرح بیان نہیں کیا تھا اور توحید وجودی کی ایسی تشریح نہیں کی تھی۔

اگرچہ توحید و اتحاد کی بات سکر کے زیر اثر ابتدائی عہد کے صوفیہ نے بھی کہی ہے اور ایسے الفاظ کہے ہیں جیسے انا الحق یا سبحانی۔ لیکن انھوں نے اتحاد و توحید کی بنیادیں تلاش نہیں کیں۔ اس لیے شیخ ابن عربی متقدمین صوفیہ کے لیے برہان اور متاخرین کے لیے حجت بن گئے۔ اس کے باوجود اس مسئلہ کے بہت سے دقیق اسرار اور بہت سے مخفی گوشے ایسے ہیں جواب تک ظاہر نہیں ہوئے تھے، اس فقیر کو ان کے اظہار کی توفیق ملی اور انھیں قلم بند کرنے کی سعادت میسر آئی۔

شیخ مجدد کا نظریۂ وحدۃ الشہود

واجب الوجود کی صفات ثمانیہ جن کا اہل حق شکر اللہ تعالیٰ سعیہم کے نزدیک خارج میں وجود ہے۔ وہ لامحالہ ذات حق تعالیٰ سے متمیز ہوتے ہیں، اسی طرح یہ صفات بھی ایک دوسرے سے ایک بے چونی تمیز کے ساتھ متمیز ہیں بلکہ یہ تمیز بے چونی اللہ تعالیٰ کی ذات کے مرتبہ میں بھی ثابت ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسی وسعت کے ساتھ وسیع ہے جس کی کیفیت مجہول ہے، ایسی تمیز جو فہم و ادراک کے دائرے میں آ سکے وہ تو اس ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں متصور نہیں چوں کہ وہاں جزئیت یا بعضیت کا گزر نہیں اور نہ ہی تحلیل و تجزیہ یا حال و محل وغیرہ جیسی نسبتیں وہاں موجود ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ممکن کے صفات و عوارض سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔ اس کے مثل کوئی چیز نہیں نہ ذات میں نہ صفات میں اور نہ افعال میں۔

باوجود اس تمیز بے چونی اور بے چگونی (بے مثل و بے کیف ہونے) کے ذاتِ الٰہی کے اسماء وصفات خانہ علم میں فرق و تمیز پیدا کر کے منعکس ہوئے ہیں اور ہر اسم وصفت کے مقابلے میں مرتبہ عدم میں اس کی نقیض موجود ہے۔ مثلاً مرتبہ عدم میں صفت علم کی ایک نقیض ہے جو عدم علم ہے اسے جہل بھی کہتے ہیں۔ اسی طرح صفت قدرت کی نقیض عجز ہے جو عدم قدرت ہے وغیرہ۔ اسی طرح دوسری صفات کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ یہ عدمات بھی اللہ تعالیٰ کے علم واجبی میں ایک دوسرے سے

Marfat.com

متمیز ہیں اور اپنے مقابل کے اسماء وصفات کے لیے آئینہ ہیں۔ اور ان کے عکس کے ظہور کے لیے مکانات ہیں۔ میرے نزدیک وہ عدمات اور ان کے عکس حقائق ممکنات کے اسماء وصفات ہیں۔

وہ عدمات اپنے مقابل کے ساتھ ماہیات کے اصول ومواد ہیں اور وہ عکوس ان کے اندر حلول کرنے والی صورت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شیخ ابن عربی کے نزدیک حقائق ممکنات ہی مرتبہ علم میں اسماء وصفات متمیزہ ہیں۔ میرے نزدیک حقائق ممکنات وہ عدمات ہیں جو اسماء وصفات کی نقیض ہیں۔ مگر اسماء وصفات کے عکوس کے ساتھ عدمات کے آئینوں میں خانہ علم میں ظاہر ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔

قادرِ مطلق جب ارادہ کرتا ہے تو ان باہم مشترک ماہیات میں سے کسی ماہیت کو وجود ظلی سے جو حضرت وجود کا پرتو ہے متصف کر کے خارج میں وجود بخش دیتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس ماہیت ممتزجہ پر حضرت وجود کا پرتو ڈال کر اس کو آثار خارجیہ کا مبدأ بنا دیتا ہے۔ پس ممکنات کا وجود علم و خارج میں اس کی باقی صفات کی طرح وجود کا پرتو اور اس کے کمالات تابعہ کا پرتو ہے۔ مثلاً ممکن کا علم، واجب الوجود کے علم کا پرتو اور اس کا ایک ظل ہے جو اپنے مقابل جہل میں منعکس ہوا ہے اور ممکن کی قدرت بھی ایک ظل ہے جو اپنے مقابل عجز میں منعکس ہوئی ہے۔ اسی طرح ممکن کا وجود حضرت وجود کا ظل ہے جو اس کے مقابل عدم کے آئینہ میں ظاہر ہوا ہے۔

نیاوردم از خانہ چیزے نخست
تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

میں اپنے گھر سے کوئی چیز نہیں لایا۔ ہر چیز تو نے دی ہے اور میں بھی تیری چیز ہوں۔

لیکن میرے نزدیک کسی شے کا ظل اس کا عین نہیں بلکہ اس کی ایک شبہ ومثال ہے۔ اور ایک کو دوسرے پر حمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

میرے نزدیک ممکن واجب کا عین نہیں ہے اور ممکن اور واجب کے درمیان ایک دوسرے پر حمل کرنے کی بات ثابت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ممکن کی حقیقت عدم ہے، اور اسماء وصفات کا جو عکس اس میں منعکس ہوا ہے وہ اس کی محض شبہ ومثال ہے اس کا عین نہیں۔ اس لیے ہمہ اوست کہنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ہمہ از وست کہنا صحیح ہے۔ کیوں کہ ممکن کی ذات تو عدم ہے جو ہر نقص وعیب اور برائی کا سرچشمہ ہے اور جو کچھ بھی کمالات کے ضمن میں ممکن میں ظاہر ہوتا ہے چاہے وجود ہو یا اس

Marfat.com

کے توابع وہ اللہ تعالیٰ کے دربار سے عطا شدہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے کمالات ذاتیہ کا پرتو ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہی زمین و آسمان کا نور ہے، اور اس کے سوا ظلمت ہی ظلمت ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو جب کہ عدم ساری ظلمات سے بھی زیادہ تاریک ہے۔ اس بحث پر تفصیلی گفتگو میرے اس خط میں ہے جو میں نے اپنے مرحوم بڑے بیٹے کو لکھا تھا۔ اس میں میں نے وجود کی حقیقت اور ممکنات کی ماہیات کی تحقیق کی ہے۔ (۴۳)

دونوں نظریات میں فرق

شیخ ابن عربی کے نزدیک تمام عالم ان اسماء وصفات کا نام ہے جنھوں نے مرتبہ علم میں تمیز پیدا کر کے ظاہر وجود کے آئینوں میں نمود و نمائش حاصل کی ہے۔ اس فقیر کا خیال یہ ہے کہ عالم ان عدمات سے عبارت ہے جن میں کہ حق تعالیٰ کے اسماء وصفات کے عکس مرتبہ علم میں منعکس ہوئے ہیں اور خارج میں وہ عدمات حق تعالیٰ کی ایجاد سے وجود ظلی کے ساتھ متصف ہو کر ان عکسوں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ پس عالم خبث ذاتی سے متصف ہے اور اس میں جبلی شرارت ہے اور خیر و کمال تو کل کا کل جناب باری تعالیٰ کی طرف راجع ہے۔ قرآن پاک میں ہے:

> مَآ اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَآ اَصَابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِکَ (النساء:۷۹)
>
> ''اے انسان، تجھے جو بھلائی بھی حاصل ہوتی ہے اللہ کی عنایت سے ہوتی ہے، اور جو مصیبت تجھ پر آتی ہے وہ تیرے اپنے کسب وعمل کی بدولت ہے۔''

یہ آیت اس کی تصدیق ہے۔

اس تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے۔ اگرچہ اس کا وجود ظلی ہے اور اس کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ بھی خارج میں موجود ہے۔ لیکن اس کا وجود اصلی اور ذاتی ہے۔ یہ خارج بھی دراصل وجود اور صفات کی مانند اس خارج کا ظل ہے۔ اس لیے عالم کو اللہ تعالیٰ کا عین کہنا صحیح نہیں ہے اور نہ ایک کو دوسرے پر حمل کرنا درست ہے۔ کسی کے ظل کو اس کا عین نہیں کہہ سکتے۔ ان کے درمیان فرق حقیقی ہے جیسے دو اشیاء کے درمیان حقیقی فرق ہوتا ہے۔ کبھی کبھی کسی کے سایہ کو بھی اس کا نام دے دیا جاتا ہے لیکن ایسا مجازاً ہوتا ہے اور مجاز ہماری بحث سے خارج ہے۔

Marfat.com

اگر کوئی کہے کہ ابن عربی اور اس کے متبع بھی عالم کو آپ کی طرح ظل قرار دیتے ہیں تو دونوں میں فرق کیا ہوا۔ میں کہوں گا کہ یہ لوگ اس ظلیت کو وہم کے علاوہ کہیں نہیں مانتے اور ان کے لیے وجود خارجی کی بو تک کو جائز نہیں رکھتے۔ وہ کثرت موہومہ کو وحدت موجودہ کے ظل سے تعبیر کرتے ہیں اور خارج میں صرف اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہیں۔ ان دونوں باتوں میں فرق ہے۔ ظل کو اصل پر حمل کرنے یا نہ کرنے کی وجہ ظل کے لیے وجود خارجی کا اثبات کرنا یا نہ کرنا ہے۔ یہ لوگ چوں کہ وجود خارجی کا اثبات نہیں کرتے اس لیے مجبور ہیں کہ اسے اصل پر محمول کریں اور فقیر چوں کہ ظل کو خارج میں موجود مانتا ہے اس لیے ان کی طرح اصل پر حمل نہیں کرتا۔ میں ان حضرات کے ساتھ ظل کے مقابلے میں وجود اصلی کی نفی، اور وجود ظلی کے اثبات کی حد تک متفق ہوں۔ لیکن یہ حضرات وجود ظلی کو خارج میں ثابت نہیں کرتے ان کے نزدیک وجود ظلی صرف وہم وتخیل کے مرتبہ میں ثابت ہے اور خارج میں احدیت مجردہ کے علاوہ کچھ اور ثابت نہیں۔ صفات ثمانیہ جن کو علماء اہل سنت خارج میں موجود تسلیم کرتے ہیں۔ ان کو بھی یہ علم کے علاوہ کہیں ثابت نہیں کرتے۔ علماء ظاہر اور ان حضرات (ابن عربی کے متبعین) نے افراط وتفریط کی راہ اختیار کی ہے۔ راہ حق کی توفیق اس فقیر کے حصہ میں آئی ہے۔ اگر یہ لوگ بھی اس خارج کو اُس خارج کا ظل قرار دیتے تو عالم کے وجود خارجی کا انکار نہ کرتے اور وہم وتخیل پر اسے محمول نہ کرتے اور واجب الوجود کی صفات خارجی کا بھی انکار نہ کرتے۔ اگر علماء ظاہر بھی اس راز سے آگاہ ہوتے تو ہرگز ممکن کے لیے وجود اصلی ثابت نہ کرتے۔ اور وجود ظلی پر کفایت کرتے اور وہ بات جو فقیر نے بعض مکتوبات میں لکھی ہے کہ ممکن پر وجود کا اطلاق کرنا حقیقت کے طور پر ہے نہ کہ مجاز کے طور پر اس تحقیق کے منافی نہیں ہے۔ کیوں کہ ممکن خارج میں اپنے وجود ظلی کے ساتھ ایک حقیقت واقعہ کے طور پر موجود ہے۔ نہ کہ وہم وتخیل کے طور پر۔ جیسا کہ ان حضرات کا خیال ہے۔

سوال: صاحب فتوحات مکیہ نے اعیان ثابتہ کو وجود اور عدم کے درمیان برزخ سے تعبیر کیا ہے۔ اس لیے عدم بھی ممکنات کے حقائق کے طور پر اس میں داخل ہو گیا۔ پھر آپ کے اور ان کے خیالات میں کیا فرق ہوا۔

جواب: انھوں نے عالم کو برزخ اس اعتبار سے کہا ہے کہ صورت علمیہ کے دو چہرے ہیں، ایک چہرہ ثبوت علمی کے واسطہ سے وجود کی طرف متوجہ ہے اور دوسرا چہرہ عدم کے واسطہ سے عدم

Marfat.com

کی طرف۔ ابن عربی کا خیال ہے کہ اعیان ثابتہ نے خارج کی بو تک نہیں سونگھی (۴۴)۔ اور ہم نے جس عدم کا تذکرہ کیا ہے وہ اور ہی حقیقت رکھتا ہے۔ اسی طرح بعض لوگوں کی عبارتوں میں عدم کا اطلاق ممکن پر کیا گیا ہے۔ اس سے مراد معدوم خارجی ہے نہ کہ وہ معدوم جس کی تحقیق اوپر گزر چکی ہے۔ حق تعالیٰ ان اسماء وصفات سے جنھوں نے مرتبہ علم میں تفصیل وتمیز پائی ہے اور عدمات کے آئینوں میں منعکس ہو کر ممکنات کے حقائق ہو گئے ہیں وراء الوراء ہے۔ اس لیے دنیا سے اللہ تعالیٰ کو کوئی نسبت نہیں۔

فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ (آل عمران: ۹۷)

اللہ تعالیٰ تمام دنیا والوں سے بے نیاز ہے۔

حق تعالیٰ کو عالم کا عین کہنا اور اس کے ساتھ متحد جاننا بلکہ نسبت دینا اس فقیر پر بہت گراں اور دشوار ہے۔

آں ایشانند و من چنینم یارب

وہ ایسے ہیں اور میں ایسا ہوں اے رب

(ج ۲، م ۱، ص ۶۰-۸۵۳)

۲:۳ وحدۃ الشہود کے کچھ نظریات کی تشریح:

اللہ تعالیٰ کی حقیقت وجود محض ہے کوئی اور چیز اس میں شامل نہیں اور وہ وجود ہر خیر و کمال کا سرچشمہ اور ہر حسن و جمال کا منبع ہے وہ حقیقی اور منفرد وجود ایسا بسیط ہے جو ہر ترکیب ذہنی اور خارجی سے بے نیاز ہے۔ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اس کا تصور محال ہے وہ ذات واجب تعالیٰ پر بہ طور اشتقاق نہیں بلکہ بہ طور مواطاۃ محمول ہے۔ حالاں کہ اس مقام میں نسبت حمل کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس مقام پر تمام نسبتیں ساقط ہو جاتی ہیں۔ وہ وجود جو عام ہے اور جس کا اطلاق ہر چیز پر ہوتا ہے وہ اس وجود کا ظل ہے، اور یہ ظل اس ذات الٰہی پر اور دوسری اشیاء پر ایک ایسی صفت کے طور پر محمول ہوتا ہے جس کے مختلف درجات ہیں، اس وجود ظلی سے مراد مرتبہ تنزلات میں حضرت وجود کا ظہور ہے اور یہ ظل اس ظل کے افراد میں سب سے اولیٰ، اقدم اور اشرف فرد ہے جو ذاتِ الٰہی پر اشتقاقاً محمول ہے مرتبہ اصالت میں یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ اللہ وجود ہے لیکن یہ

Marfat.com

کہنا صحیح نہیں ہے کہ اللہ موجود ہے۔ اور چوں کہ فلاسفہ اور صوفیہ کا ایک گروہ وجود کی عینیت کا قائل ہے اور ان کو اس فرق کی حقیقت سے آگاہی نہیں ہے۔ اس لیے انھوں نے ظل کو اصل سے الگ نہیں کیا اور حمل اشتقاق اور حمل مواطاۃ دونوں کا اثبات ایک ہی مرتبہ میں کیا ہے اور حمل اشتقاق کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنے میں بڑے تکلف سے کام لیا ہے۔ لیکن حق بات وہ ہے جس کا اثبات میں نے الہام الٰہی کے ذریعہ کیا ہے۔

یہ اصالت وظلیت تمام صفات کی اصالت وظلیت کے رنگ میں ہے۔ اس لیے کہ مرتبہ اصالت میں جو اجمال اور غیب الغیب کا مقام ہے، اس پر ان صفات کا حمل بہ طریق مواطاۃ ہے نہ کہ بہ طریق اشتقاق، اس لیے اصالت کے درجہ میں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ علم ہے۔ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے، اس لیے کہ حمل اشتقاق میں مغائرت لازماً ہوتی ہے چاہے اعتباری ہی کیوں نہ ہو۔ اور وہ اس مرتبہ میں کلیتہً مفقود ہوتی ہے۔ کیوں کہ مغائرت مرتبہ ظلیت میں ہوتی ہے اور یہاں ظلیت کا کوئی سوال نہیں۔ یہ مقام تو تعین اول سے بھی بدر جہا بلند ہے۔ کیوں کہ اس تعین میں نسبتیں بہ طریق اجمال ملحوظ ہوتی ہیں، اور اس مقام پر کوئی چیز کسی بھی اعتبار سے ملحوظ نہیں ہوتی۔

مرتبہ ظل میں جو اس اجمال کی تفصیل ہے حمل اشتقاق صحیح ہے نہ کہ حمل مواطاۃ لیکن اس مرتبہ میں صفات کی عینیت وجود کی عینیت کی فرع ہے، جو خیر وکمال کا سرچشمہ اور ہر حسن وجمال کا مبدأ ہے۔ میں نے اپنی کتابوں اور رسائل میں جہاں عینیت وجود کی نفی کی ہے وہاں وجود سے مراد وجود ظلی ہے جہاں حمل اشتقاق صحیح ہے یہ وجود ظلی بھی آثار خارجیہ کا مبدأ ہے۔ پس جو ماہیتیں اس وجود سے متصف ہوتی ہیں وہ موجودات خارجیہ کے ہر مرتبہ میں پائی جاتی ہیں۔ تم اس نکتہ کو غور سے سمجھو، اس سے تمھیں مختلف مقامات پر بڑا فائدہ ہوگا۔

اے فرزند بڑا دقیق نکتہ ہے غور سے سنو! کمالات ذاتیہ ذات حق کا عین ذات ہیں۔ مثلاً اس مرتبہ میں علم کی صفت عین ذات باری تعالیٰ عز اسمہ ہے۔ اسی طرح قدرت ارادہ اور تمام دیگر صفات ہیں۔ اس مقام میں حضرت وجود مکمل طور پر علم ہے اور مکمل طور پر قدرت۔ ایسا نہیں ہے کہ حضرت ذات کا کچھ حصہ علم ہو اور کچھ حصہ قدرت۔ کیوں کہ اس مقام پر تقسیم وتجزی محال ہے۔

یہ کمالات جو کہ حضرت ذات حق سے صادر ہوتے ہیں وہ مرتبہ علم میں مفصل ہو جاتے ہیں اور

Marfat.com

متمیز ہو جاتے ہیں۔ باوجود اس کے ذات الٰہی اپنی اجمالی وحدت پر قائم رہتی ہے۔ اس کے بعد اس مقام پر کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی جس میں تفصیل شامل نہ ہو اور متمیز نہ ہو بلکہ وہ سارے کمالات جو عین حضرت ذات تھے اس مرتبہ علم میں آ جاتے ہیں اور ان مفصل کمالات کو مرتبہ ثانی میں وجود ظلی حاصل ہوتا ہے۔ اس وقت ان پر صفات کا اطلاق ہونے لگتا ہے اور وہ حضرت ذات سے جو ان کی اصل ہے قائم ہوتے ہیں۔ اعیان ثابتہ صاحب فصوص (۴۵) کے نزدیک انھی کمالات مفصلہ سے عبارت ہیں جنھیں مرتبہ علم میں وجود علمی حاصل ہوتا ہے۔ میرے نزدیک حقائق ممکنات وہ عدمات ہیں، جو ہر شر و نقص کا سرچشمہ ہیں اور جن کے ساتھ وہ کمالات وابستہ ہیں جو ان میں منعکس ہوئے ہیں۔ یہ بات وضاحت طلب ہے دھیان سے سنو!

جان لو کہ وجود کا مقابل اور نقیض عدم ہے جو ہر شر و عیب کا سرچشمہ ہے۔ اور وجود مرتبہ اجمال میں ہر خیر و کمال عین ہے اور جس طرح وجود اصل الاصول کے مقام میں ذات باری تعالیٰ پر بہ طریق اشتقاق محمول نہیں ہوتا اسی طرح عدم جو اس وجود کا مقابل ہے وہ بھی ماہیت عدمیہ پر بہ طریق اشتقاق محمول نہیں ہوتا۔ اس مقام پر اس ماہیت کو معدوم نہیں کہیں گے وہ تو عدم محض ہے، اور تفصیل علمی کے مراتب میں جن کا اس ماہیت عدمیہ سے تعلق ہے اس ماہیت کی جزئیات عدم سے متصف ہیں اور وہاں حمل اشتقاق روا ہے۔ عدم کا وہ تصور جو ان ماہیات عدمیہ اجمالیہ سے اخذ کیا جاتا ہے اس ماہیت کا ایک طرح سے ظل ہے۔ وہ اس کے تمام افراد پر بہ طریق اشتقاق محمول ہوتا ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

چوں کہ وہ عدم مرتبہ اجمال میں ہر شر و فساد کا عین ہے اور علم الٰہی میں ہر شر دوسرے شر سے جدا ہے اور ہر فساد دوسرے فساد سے مختلف ہے۔ جس طرح کہ وجود مرتبہ اجمال میں ہر خیر و کمال کا عین ہے اور مرتبہ تفصیل علمی میں ہر کمال دوسرے کمال سے اور ہر خیر دوسرے خیر سے جدا ہے اس لیے ان کمالات وجودیہ میں سے ہر کمال ان نقائص عدمیہ کے ہر نقص کے مقابل میں خانہ علم میں منعکس ہوتا ہے اور صور علمیہ ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ اور وہ عدمات جو شر و نقص سے عبارت ہیں ان کمالات منعکسہ کے ساتھ جو حضرت علم میں علم تفصیلی حاصل کیے ہوئے ہیں ممکنات کی ماہیات ہیں اور وہ عدمات ان ماہیات کے لیے اصل اور مادہ ہیں اور وہ کمالات ان میں حلول کی ہوئی صورتوں کی مانند ہیں۔

Marfat.com

اعیان ثابتہ میرے نزدیک انھی عدمات اور انھی کمالات سے عبارت ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ میں ملے ہوئے ہیں اور جب قادر مختار جل وعلا چاہتا ہے ان ماہیات عدمیہ کو ان کے لوازم اور ظلال وجودیہ کے کمالات کے ساتھ جو ان میں حضرت علم کے اندر منعکس ہوئے ہیں اور ممکنات کی ماہیات بن گئے ہیں، وجود ظلی کے رنگ میں رنگ کر موجودات خارجیہ کا مبدا بنا دیتا ہے۔

جاننا چاہیے کہ صور علمیہ جو ممکنات کے اعیان ثابتہ اور ان کی ماہیات ہیں انھیں رنگنا اس معنی میں نہیں ہے کہ صور علمیہ نے خانہ علم سے نکل کر وجود خارجی حاصل کر لیا ہے۔ کیوں کہ یہ تو محال ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے جہل کو مستلزم ہے جب کہ اللہ تعالیٰ جہل سے مبرا ہے بلکہ اس معنی میں ہے کہ ممکنات خارج میں صور علمیہ کے مطابق اپنا وجود حاصل کرتے ہیں جو ان سے الگ ہوتا ہے۔ جس طرح ایک ماہر نجار اپنے ذہن میں تخت کی صورت بناتا ہے اور پھر اس کے مطابق خارج میں اسے تیار کر لیتا ہے، اس کے ذہن میں جو صورت ہوتی ہے جس کی حیثیت تخت کی ماہیت کی ہے وہ خانہ علم سے نکل کر باہر نہیں آتی بلکہ ہوتا یہ ہے کہ ذہن میں موجود وجود علمی کے مطابق خارج میں وہ تخت وجود پذیر ہوتا ہے۔

جان لو کہ ہر عدم خارجی دنیا میں کمالات وجودیہ کے ظلال میں سے کسی ایک ظل کے ساتھ جو اس کے مقابل میں ہے منعکس ہو کر خارج میں اس سے الگ نمایاں ہوتا ہے۔ بہ خلاف عدم محض کے۔ کہ وہ ان ظلال سے کسی طرح متاثر نہیں ہوتا اور نہ ان کا رنگ اختیار کرتا ہے۔ اور وہ کیسے رنگ اختیار کر سکتا ہے کیوں کہ وہ ان ظلال کے مقابل میں نہیں ہے۔ اگر وہ مقابلہ رکھتا ہے تو اس کا مقابلہ صرف حضرت وجود سے ہے............

شر و خیر، نقص و کمال کا یہ اجتماع جو در اصل وجود و عدم کا اجتماع ہے وہ دو نقیضوں کے اجتماع کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس لیے کہ وجود محض کی نقیض عدم محض ہے۔ اور جس طرح وجود کے مراتب ظلیہ اپنی اصل سے تنزل کرتے ہیں اسی طرح عدم کے مراتب ظلیہ اپنی صرافت سے ارتقا کرتے ہیں اور ان دونوں کا جمع ہونا بظاہر دو متضاد عناصر کا جمع ہونا ہے جس میں دونوں کی ضد کی تیزی کم کر کے ان کو جمع کیا گیا ہے۔

کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ میں نے عدم محض کو وجود محض کے ذریعہ سے جو اس کا نقیض

Marfat.com

ہے رنگین ہونے کا ذکر کیا ہے حالاں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ اس طرح اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اجتماع نقیضین ایک محل میں محال ہے۔ لیکن ایک نقیض کا دوسری کے ساتھ قیام کرنا اور ایک کا دوسرے سے متصف ہونا محال نہیں ہے۔ جیسا کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ وجود معدوم ہے اور اس کا عدم کے ساتھ اتصاف محال نہیں ہے۔ پس اگر عدم موجود ہو جائے اور وجود سے رنگ جائے تو کیا محال ہوگا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عدم معقولات ثانویہ میں سے ہے جو خارجی وجود کا منافی ہے اس کو تو خارجی وجود حاصل ہی نہیں ہے۔ میں کہوں گا کہ مفہوم عدم معقولات ثانویہ میں سے ہے لیکن اگر عدم کے افراد میں سے کوئی فرد خارجی وجود حاصل کر لیتا ہے تو اس میں کیا قباحت ہے۔ فلاسفہ نے اعتراض اٹھاتے ہوئے وجود کے بارے میں تو کہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا عین نہیں ہوسکتا کیوں کہ وجود معقولات ثانویہ کے قبیل سے ہے جس کو خارجی وجود حاصل نہیں اور واجب الوجود کی ذات خارج میں موجود ہے اس لیے وہ اس کا عین نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ وجود کا مفہوم معقولات ثانویہ میں سے ہے نہ کہ کوئی منفرد وجود، اس لیے وہ وجود خارجی کا منافی نہیں ہوگا۔ اس کے لیے وجود خارجی ثابت ہے۔

اعتراض: آپ نے جو وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ صفات اصلیہ مرتبہ ظلال میں ہیں اور مرتبہ اصلی میں ان کا وجود نہیں ہے۔ یہ بات اہل حق کی رائے کے خلاف ہے۔ کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ صفات کسی وقت بھی ذات واجب تعالیٰ سے جدا نہیں ہوتیں ان کے نزدیک ان کی جدائی ناممکن ہے۔

جواب: میرے بیان سے ان کا جدا ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ یہ ظل اس اصل کے ساتھ لازم ہے۔ اس لیے دراصل ذات وصفات میں کوئی انفکاک نہیں ہے، جس عارف کی توجہ صرف احدیت ذات کی طرف ہوتی ہے اور اس کے اسماء وصفات اسے ملحوظ نہیں ہوتے تو وہ یقیناً ذات ہی کو دیکھتا ہے اور صفات اس کے مشاہدہ میں نہیں آتیں۔ ایسا نہیں ہوتا کہ اس وقت میں صفات موجود نہیں ہوتیں۔ پس اللہ تعالیٰ کی ذات کا صفات سے الگ ہونا عارف کے شہود کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ نفس الامر کے اعتبار سے اس لیے اہل سنت کی رائے کے خلاف کوئی بات نہیں ہوئی...(۴۶)۔

Marfat.com

ہمارے نزدیک یہ بات مقرر ہے کہ تمام ممکنات کی ذوات عدمات ہیں اور ان کی قبیح و رذیل صفات انہی عدمات کے مقتضیات ہیں اور قادر مختار جل سلطانہ کی ایجاد سے وجود میں آئے ہیں۔ ان ممکنات کے اندر جو صفات کاملہ ہیں وہ حضرت وجود کے کمالات کے اظلال ہیں جو ان میں منعکس ہوئے ہیں اور قادر مختار کی ایجاد سے وجود میں آئے ہیں...

چوں کہ شیخ اجل محی الدین ابن عربی کی نظر ان کے نقص، شر اور فساد پر نہیں پڑی ہے اس لیے انھوں نے حقائق ممکنات کو اللہ تعالیٰ کی صور علمیہ قرار دیا ہے جنھوں نے حق تعالیٰ کی صفات کے آئینوں میں جن کے علاوہ خارج میں کچھ بھی موجود نہیں ہے، منعکس ہو کر خارجی وجود پیدا کیا ہے۔ انھوں نے ان صور علمیہ کو اللہ تعالیٰ کے شیون و صفات کے علاوہ کچھ اور قرار نہیں دیا ہے۔ اس کے نتیجہ کے طور پر انھوں نے وجود کی وحدت کا حکم لگایا ہے اور ممکنات کے وجود کو واجب الوجود کا عین قرار دیا ہے۔ شر و نقص کو اضافی بتایا اور کسی چیز کے شر مطلق یا نقص مطلق ہونے کی نفی کی ہے۔ اس لیے وہ کسی چیز کو قبیح بالذات نہیں کہتے۔ یہاں تک کہ کفر و ضلالت کو بھی ایمان و ہدایت کی نسبت سے برا کہتے ہیں، اپنی ذات میں برا نہیں سمجھتے۔ بلکہ ان کو تو عین خیر و صلاح مانتے ہیں اور ان کے محل کی نسبت سے ان کو حق پر سمجھتے ہیں اور قرآن پاک کی آیت:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ اِلَّا هُوَ اٰخِذٌ ۢبِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبِّىْ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ (ہود:۵۶)

''کوئی جاندار ایسا نہیں جس کی چوٹی اس کے ہاتھ میں نہ ہو۔ بیشک میرا رب سیدھی راہ پر ہے۔''

سے اس پر استدلال کرتے ہیں۔ جو شخص وجود کی وحدت کا حکم لگائے گا وہ اس طرح کی چیزوں سے کیسے بچ پائے گا...

جو بات مجھ پر ظاہر کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ممکنات کی ماہیت وہ عدمات ہیں جن کے ساتھ کمالات وجودیہ وابستہ ہیں جو ان عدمات کے اندر منعکس ہو کر ان سے مل گئے ہیں۔

اے فرزند! وجود محض عدم محض کا مقابل ہے اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ وجود محض صرف واجب الوجود کی حقیقت ہے اور ہر خیر و کمال کا عین ہے۔ اگر چہ عینیت کی یہ بات بھی خواہ بر سبیل اجمال ہو اس مقام پر نہیں پائی جاتی کیوں کہ اس میں ظلیت کا شائبہ ہے اور عدم محض جو اس وجود

Marfat.com

کے مقابل ہے وہ عدم ہے جس کی اس کے ساتھ کوئی نسبت یا اضافت نہیں ہے وہ ہر شر و نقص کا عین ہے۔ اگر چہ اس مقام پر اس عینیت کا بھی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اس لیے کہ اس سے اضافت کا تصور لازم آتا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ شے کا پوری طرح ظہور اس کے حقیقی مقابل میں ہوتا ہے، چوں کہ و بضدها تتبین الاشیاء (چیزیں اپنی اضداد سے واضح ہوتی ہیں) پس وجود محض کا ظہور مکمل طور پر عدم محض کے آئینہ میں حاصل ہوسکتا ہے...

سوال: عدم کا آئینہ ہونے کا کیا مطلب ہے۔ عدم جو کہ لاشے محض ہے وہ کس اعتبار سے وجود کا آئینہ ہوتا ہے۔

جواب: عدم لاشے محض اس معنی میں ہے کہ خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ لیکن مرتبہ علم میں اس کا ایک تشخص ہے بلکہ اسے وجود علمی بھی حاصل ہوگیا ہے۔ وجود ذہنی کے قائلین کے نزدیک عدم وجود کا آئینہ اس اعتبار سے ہے کہ ہر نقص و شر جو عدم کے لیے ثابت ہے وہ وجود ذہنی سے مسلوب ہے جو کہ اس کا نقیض ہے اور ہر کمال جو عدم سے مسلوب ہے وہ حضرت وجود کے بارے میں ثابت ہے اس لیے عدم کمالات وجودی کے ظہور کا ذریعہ ہے۔ آئینہ ہونے کے معنی اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اس کو اچھی طرح سمجھ لو تمھیں بڑا فائدہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ تمھارے دل پر حق بات کا الہام فرمائے۔

(ج ۱، م ۲۳۴، ص ۹۶-۴۸۵)

Marfat.com

(۴)

اللہ

۴:۱ اللہ تعالیٰ کی صفات کا خارج میں وجود ہے۔

واجب الوجود کی صفات سبعہ یا ثمانیہ جو حقیقی صفات کہلاتی ہیں ان کا خارج میں وجود ہے اور اہل حق، اللہ تعالیٰ ان کی کوششوں کو قبول فرمائے، کے علاوہ فرقِ باطلہ میں سے کوئی بھی ان صفات کا قائل نہیں ہے حتیٰ کہ اہل حق میں سے بھی متاخرین صوفیہ نے ان صفات کے (خارجی) وجود کا انکار کیا ہے اور صفات کی زیادتی کو اللہ تعالیٰ کے علم کی طرف راجع کیا ہے وہ کہتے ہیں۔

از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات
باذات تو از روئے تحقق ہمہ عین (۴۷)

عقل کے اعتبار سے تمام صفات غیر ہیں۔ لیکن حقیقت کے اعتبار سے وہ تیری ذات کا عین ہیں

سچی بات یہ ہے کہ علماء اہل حق کی رائے درست ہے اور مشکوٰۃ نبوت سے ماخوذ ہے اور کشف وفراست کی تائید اس کو حاصل ہے۔

مخالفین نے صفات کے وجود خارجی پر جو اعتراض کیا ہے وہ مضبوط اعتراض ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات اگر موجود ہوں تو یا تو ممکن ہوں گی یا واجب لذاتہٖ ہوں گی۔ امکان حدوث کو مستلزم ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔ اگر واجب لذاتہٖ کہیں تو واجب لذاتہٖ کا تعدد لازم آتا ہے جو توحید کے منافی ہے۔ ممکن قرار دینے سے یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی صفات کا اس کی ذات سے جدا ہونا لازم آتا ہے۔ جس کی وجہ سے خود اللہ تعالیٰ کے لیے جہل وعجز لازم آتا ہے۔

اس اشکال کا حل جو کچھ اس فقیر پر ظاہر کیا گیا ہے یہ ہے کہ حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ بذات

Marfat.com

خود موجود ہے نہ کہ وجود کے ذریعے سے۔ وہ وجود خواہ عین ذات ہو یا زائد۔ اور حق تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کی وجہ سے موجود ہیں نہ کہ وجود کی وجہ سے۔ اس لیے کہ اس مقام پر وجود کا سوال نہیں۔ شیخ علاء الدولہ سمنانی نے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ خدائے ملک الودود کی دنیا وجود کی دنیا سے بلند ہے۔ اس لیے وجوب و امکان کی نسبت کا اس مقام میں تصور نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ امکان اور وجوب دراصل ماہیت اور وجود کے درمیان نسبت ہے۔ اس لیے جہاں وجود نہ ہو وہاں امکان متصور ہو گا نہ وجوب، یہ معرفت نظر و فکر سے بلند ہے، عقل کے بندوں کو یہ معرفت کہاں نصیب، وہ صرف اس کا انکار ہی کر سکتے ہیں۔ صرف وہی لوگ محفوظ رہ سکتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے۔

(ج ۲، م ۲، ص ۱-۸۶۰)

۴:۲ صفات کے وجود خارجی کے دلائل۔

حق سبحانہ وتعالیٰ نفس وجود میں اور وجود کے تمام کمالات جو وجود کے توابع ہیں مثلاً حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، تکوین سب میں بہ ذات خود کافی ہے۔ ان کمالات کے حصول کے لیے وہ کسی صفات زائدہ کا محتاج نہیں ہے۔ اگرچہ صفات کاملہ زائدہ بر ذات بھی اسے حاصل ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ بہ ذات خود موجود ہے نہ کہ وجود کی وجہ سے، اسی طریقے سے وہ بہ ذات خود زندہ ہے نہ کہ صفت حیات کی وجہ سے، وہ بہ ذاتہٖ بصیر ہے نہ کہ صفت بصر کی وجہ سے، وہ بہ ذاتہٖ سمیع ہے نہ کہ صفت سمع کی وجہ سے، وہ بہ ذاتہٖ قدیر ہے نہ کہ صفت قدرت کی وجہ سے، وہ بہ ذاتہٖ مرید ہے نہ کہ صفت ارادہ کی وجہ سے، وہ بہ ذاتہٖ متکلم ہے نہ کہ صفت کلام کی وجہ سے، وہ بہ ذاتہٖ خالق ہے نہ کہ صفت خلق کی وجہ سے، تاہم کائنات اپنے وجود کے لیے صفت خلق اور دوسری بہت سی صفات کے واسطہ کی محتاج ہے............

سوال: جب اللہ تعالیٰ کی ذات سارے کمالات کے حصول کے لیے بہ ذات خود کافی ہے تو صفات کے اثبات کی کیا ضرورت ہے اور تعدد قدماء کی بات کیوں کہی جائے اسی لیے تو فلاسفہ اور معتزلہ نے صرف ذات واحد کو موجود مانا ہے اور تعدد قدماء کے اعتراض سے بچنے کے لیے انھوں نے صفات کی نفی کی ہے۔

Marfat.com

جواب: یہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کمالات کے وجود کے لیے کافی ہے۔ لیکن اشیاء کی تخلیق وتکوین کے لیے صفات کا اثبات ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات بغایت منزہ اور مقدس ہے، وہ انتہائی عظمت وجلال اور کبریائی سے متصف ہے ہر چیز سے بے نیاز ہے۔ اشیاء کے ساتھ اس کو کوئی مناسبت نہیں فَاِنَّ اللّٰهَ لَغَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ (آل عمران:۹۷) (اللہ تعالیٰ تمام دنیا والوں سے بے نیاز ہے)۔

• تاہم اس کی عادت وحکمت کا تقاضا ہے کہ افادہ اور افاضہ میں مستفید اور مستفیض سے ایک طرح کی مناسبت ہو۔ چناں چہ صفات ایک درجہ تنزل کر کے ظلیت پیدا کر لیتی ہیں اور اشیاء کے ساتھ ایک قسم کی مناسبت پیدا کر لیتی ہیں۔ اگر صفات کا واسطہ نہ ہو تو کسی ایک چیز کا بھی حصول نہ ہو۔ اس لیے کہ اشیاء ذات کی تیز روشنی میں ختم ہو جانے کے سوا کیا کر سکتی ہیں، وہ لوگ بے سمجھ ہیں جو صفات کا اثبات نہیں کرتے اور اشیاء کو براہِ راست خدا کی ذات سے منسوب کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صادر اول کے درمیان بھی اگر پردہ نہ ہوتا تو وہ بھی مضمحل اور لاشے ہو جاتا۔

سوال: اگرچہ فلاسفہ اور معتزلہ نے خارج میں صفات کے وجود کا اثبات نہیں کیا ہے لیکن ان کے علمی اعتبارات ہونے کے قائل ہیں اور کمالات ذاتیہ کے علم الٰہی میں متمایز ہونے کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس لیے وہ اشیاء کو بہ راہِ راست خدا کی طرف منسوب جانتے ہیں اس کی وجہ سے اعتبارات کا توسط ضروری ہوتا ہے۔

جواب: عالم کی ایجاد خارج میں ہوئی ہے اور خارج میں عالم کا وجود ہے۔ اس کے لیے کچھ خارجی حجابات کا ہونا ضروری ہے تاکہ اشیاء خارج میں فنا و ہلاکت سے محفوظ رہیں علمی اعتبارات اور علمی حجابات موجودات خارجیہ کی حفاظت کے لیے کافی نہیں ہیں۔ بعض صوفیہ جو عالم کا وجود صرف علمی قرار دیتے ہیں ان کے لیے تو علمی اعتبارات نافع ہو سکتے ہیں اور علمی وجود کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ لیکن عالم تو خارج میں موجود ہے اگرچہ یہ خارج اس خارج کا ظل ہے اور یہ وجود اس وجود کا ظل ہے۔ پس اس لیے خارجی حجابات خارجی وجود کے لیے ضروری ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ صفات حقیقیہ خارج میں موجود ہوں تاکہ اشیاء کی ترتیب کر سکیں، اور کمالات ذاتیہ کو اپنے وسائل سے عالم کے آئینوں میں جلوہ گر کر سکیں۔ صفات اگرچہ اس ذات واجب تعالیٰ کے لیے حجاب ہیں لیکن کمالات ذاتیہ کا ظہور انھی سے مربوط ہے۔ ان کی حجابیت ایسی ہے جیسے عینک

Marfat.com

(چشمہ) کے شیشہ کی حجابیت کہ وہی ظہور کا سبب ہے۔ یہ ظہور اور نظر آنا اگرچہ ظلی ہے لیکن کیا کیا جائے کہ ہمارا وجود اسی ظل سے وابستہ ہے اور ہماری ہستی انھی حجابات سے موجود ہے اور ما بالذات لاینفك عن الذات (جو ذات کے ساتھ وابستہ ہے وہ ذات سے جدا نہیں ہوسکتا)۔

سیاہی از حبشی کے رود کہ خود رنگ است

سیاہی حبشی سے کیسے جدا ہوسکتی ہے وہی تو اس کا رنگ ہے

(ج ۳، م ۲۶، ص ۵-۱۲۶۲)

۴:۳ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کا عین بھی ہیں اور غیر بھی۔

اللہ تعالیٰ کی واجبی صفات جو موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ان کے دو اعتبارات ہیں۔ ایک اعتبار یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں ثابت اور موجود ہیں اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ ذات واجب کے ساتھ قائم ہیں۔

پہلے اعتبار کے مطابق عالم کے ساتھ ان کی الگ مناسبت ہے اور اس اعتبار سے وہ مختلف اشیاء کے تعینات کے مبادی ہیں۔ دوسرے اعتبار سے وہ اس عالم سے مستغنی ہیں اور عالم اور اشیاء عالم کی طرف کوئی توجہ نہیں رکھتے۔ اسی طریقہ سے کشف میں بھی پہلے اعتبار سے وہ خدا کی ذات سے جدا نظر آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی مقدس ذات ان سے ماوراء نظر آتی ہے۔ دوسرے اعتبار سے ایسا نہیں ہے اور خدا کی ذات سے ان کا الگ ہونا متصور نہیں ہے۔

پہلے اعتبار سے وہ خدا کی ذات کے حجابات ہیں اور دوسرے اعتبار سے حجابات نہیں ہیں۔ ان کی حالت ایسی ہے جیسے سفید لباس کہ سفیدی لباس کے ساتھ قائم ہے اس سے الگ نہیں، سفیدی حصول نفسی اور حصول قیامی دونوں اعتبار سے لباس کے لیے حجاب نہیں ہے۔ اگرچہ سفیدی ہی نظر آتی ہے لیکن اس کا حجاب ہونا مرفوع ہے۔ اس کے برخلاف اللہ تعالیٰ کی واجبی صفات پہلے اعتبار سے ذات کے لیے حاجب ہیں اور دوسرے اعتبار سے حاجب نہیں ہیں۔ ان دو اعتبارات کے فرق کو معمولی مت سمجھو میں نے باوجود اس کے کہ اپنا سفر سلوک بڑی تیزی سے طے کیا تھا، پھر بھی ان دو امتیازات کے فرق کو سمجھنے میں پندرہ سال لگ گئے۔ علماء متقدمین ان دو اعتبارات کے درمیان فرق نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ کسی عرض کا اپنی ذات میں حصول اور معروض کے

Marfat.com

ساتھ اس کا قیام حقیقت میں ایک ہیں۔ بعض متاخرین علماء نے ان دو اعتبارات میں فرق کیا ہے، انھوں نے ثابت کیا ہے کہ کسی عرض کے حصول نفسی اور حصول قیامی میں فرق ہے۔ چوں کہ عرض کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ وجود میں آتی ہے تو اس کا قیام ہوتا ہے۔ اس لیے وجود قیام سے مختلف ہے۔ علماء متاخرین کی یہ تحقیق عرض کے معاملہ میں ایسا زینہ ثابت ہوئی جس کے سہارے اس محتاج کو اوپر چڑھنے میں مدد ملی اور ایسا وسیلہ ثابت ہوئی جو ضرورت مندوں کے لیے معرفت کا ذریعہ بنی۔

(ج ۲، م ۵، ص ۲-۱۷۸)

۴:۴ خدا حقیقت میں ہمیشہ صفات سے متصف رہا ہے اور غیر متصف ذات مطلق یا تو عقل کی تجرید ہے یا فکری ارتکاز کا نتیجہ۔ دونوں صورتوں میں یہ ایک موضوعی تصور ہے۔

ذاتِ حق تعالیٰ و تقدس کے لیے صفات کی حجابیت ان کے ظہورات ظلیہ کے سبب ہوتی ہے کیوں کہ ان ظہورات کا تعلق مرتبہ علم سے ہے اور ظہورِ اصلی کا مقام عین سے۔ علم کے مرتبہ میں صفات ذات کا حجاب ہیں نہ کہ مرتبہ عین میں۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تم زید کی ذات کا تصور کرتے ہو تو اس کا ظہور علم میں صفات کے ساتھ ہوتا ہے۔ جیسے وہ طویل ہے یا قصیر، عالم ہے یا جاہل، شاعر ہے یا کاتب۔ یہ تمام صفات جن کا تم تصور کرتے ہو وہ ذات کے حجابات بنتے ہیں اور یہ تمام کلی قیود ذات اس کے تعین کے لیے مفید نہیں ہوتیں اور جب علم سے آگے بڑھ کر عین زید کا مشاہدہ ہوتا ہے تو صفات کے باوجود وہ مشہود ہوتا ہے اور بات ظلیت سے اصالت تک پہنچتی ہے چوں کہ زید کی صورت علمی ظل ہے زید کے وجود خارجی کی جو اس کا اصل ہے۔ اس مقام پر صفات ذات کا حجاب نہیں ہوتیں اور جو شخص محسوس ہوتا ہے وہ ساری صفات کا جامع ہوتا ہے۔

اسی طرح ذات حق تعالیٰ و تقدس سے صفات کی مفارقت ظلال کے درجے میں ہوتی ہے اور مثال کی صورت میں۔ لیکن جب اصل تک رسائی ہوتی ہے تو صفات ذات تعالیٰ سے منفک نہیں پائی جاتیں اور ذات کا مشاہدہ صفات کے مشاہدہ سے الگ نہیں ہوتا۔ تجلی ذات کو جب تجلی صفات سے جدا کیا جاتا ہے اور تجلی افعال سے علیحدہ سمجھا جاتا ہے تو یہ سب کچھ ظلال کے مقام پر

Marfat.com

ہوتا ہے۔ اصل تک وصول کے بعد صرف ایک تجلی ہوتی ہے جو تجلیات ثلاثہ کو متضمن ہوتی ہے۔ مثلاً جب زید کو دیکھتے ہیں تو اس کی ذات کا شہود اس کی صفات کے شہود سے الگ نہیں ہوتا، جس وقت زید کو دیکھتے ہیں اس وقت اس کو عالم و فاضل بھی سمجھتے ہیں۔ علم و فضل اس کی ذات کے لیے حجاب نہیں ہیں اور نہ اس سے الگ ہیں۔ ہاں اگر زید کا تصور کریں اور صور ظلیہ کے ذریعہ اس کو جاننا چاہیں تو اس وقت صفات ذات سے الگ ہوں گی اور اس کی ذات کے لیے حجاب ہوں گی جیسا کہ گزر چکا ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ آخرت میں جب ذاتِ حق سبحانہ مشہود ہوگی تو وہ ساری صفات کی جامع ہوگی نہ کہ اسماء و صفات سے معرا۔ کیوں کہ وہ اعتبار محض ہے۔ کیوں کہ وہ ذات صفات سے ہرگز عاری نہیں ہوتی اور صفات ذات سے جدا نہیں ہوتیں۔ عاری ہونا اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ عارف کامل پر جب ذات تعالیٰ و تقدس کے ساتھ شہود کا غلبہ ہوتا ہے تو اسماء و صفات اس کی نظر میں نہیں آتیں اور ذات احدیت کے علاوہ کوئی چیز اس کے مشاہدہ میں نہیں ہوتی۔ اس لیے ذات تعالیٰ و تقدس کا صفات سے عاری ہونا عارف کی نظر کے اعتبار سے ہے نہ کہ خارج میں اور نفس الامر کے اعتبار سے۔

(ج ۲، م ۱۱، ص ۷-۸۸۴)

۴:۵ صفاتِ الٰہیہ غیر منقسم ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کی طرح بے چوں و بے مثل اور حقیقی معنی میں بسیط ہیں، مثلاً ایک انکشاف بسیط ہے جس میں ازل سے ابد تک ہر چیز منکشف ہے، اسی طرح ایک قدرت بسیط ہے جس کی وجہ سے اولین و آخرین کے تمام مقدورات وجود میں آتے ہیں، اور ایک کلام بسیط ہے جس سے ازل سے ابد تک تمام کلام صادر ہوتے ہیں یہی دیگر صفات حقیقیہ کا معاملہ ہے۔ اور جو تعدد معلومات یا مقدورات وغیرہ کے ساتھ تعلقات کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اس مرتبہ میں وہ معدوم ہوتا ہے۔ اشیاء اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کی قدرت میں ہیں۔ صفت علم یا صفت قدرت کا اشیاء سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ عرفان عقل کی رسائی سے ماوراء ہے فلاسفہ و مناطقہ اس طرح کا تصور پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ بلکہ یہ ان کی نظر میں ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اشیا کا علم ہو اور اس کا علم اس سے وابستہ نہ ہو۔ یا اشیاء خدا کے مقدور ہوں لیکن اس کی قدرت ان سے

Marfat.com

وابستہ نہ ہو، فلاسفہ وعقلا اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ کیا وہ نہیں دیکھتے کہ اس مقام پر (علم الٰہی میں) ازل وابد ایک ساتھ ہیں بلکہ اس کی جناب میں لفظ آن کی حیثیت بھی اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ اس حقیقت کے اظہار کے لیے قریب ترین تعبیر ہے ازل وابد کی تمام موجودات اسی ایک آن میں حاضر ہیں۔ زید معدوم بھی ہے اور موجود بھی ہے بلکہ شکم مادر میں، بچپن، بڑھاپا، موت وزندگی اور سکرات الموت اور حشر ونشر سب میں بیک وقت موجود ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ اس آن کا کوئی تعلق ان موجودات سے نہیں ہے کیوں کہ اگر ہوتا تو پھر وہ آن نہیں رہتا اس کا نام زمان ہوجاتا اور وہ ماضی ومستقبل بن جاتا۔ پس موجودات اس ایک آن میں موجود بھی ہیں اور غیر موجود بھی۔ اگر اللہ تعالیٰ کے انکشاف کو ایسا بسیط انکشاف قرار دیا جائے جس کا معلومات میں سے کسی ایک معلوم سے تعلق نہ ہو اور ساری معلومات ایک انکشاف کے ذریعہ معلوم ہو جائیں تو کیا عجب ہے، کیوں کہ اب اس مقام میں ضدین کا جمع ہونا غیر ممکن نہیں رہا۔ اس لیے کہ غیر ممکن زمان وجہت کے اتحاد سے ہوتا ہے جب کہ اس مقام میں زمانے کا کوئی تصور نہیں ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ زمانے سے بلند ہے اسی طرح جہت بھی یہاں مفقود ہے، کیوں کہ فرق اجمال وتفصیل کا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کلمہ کے بارے میں یہ کہے کہ وہ اسم فعل اور حرف جو ایک دوسرے سے متباین ہیں سب کو ایک بار اور ایک آن میں متحد دیکھتا ہے اور منصرف کو عین غیر منصرف پاتا ہے اور مبنی کو عین معرب پاتا ہے اس ساری جامعیت کے باوجود وہ کہتا ہے کہ کلمہ کو ان تمام اقسام میں سے کسی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور وہ سب سے مستغنی ہے تو عقلاء میں سے کوئی اس کا انکار نہیں کرے گا اور نہ اس کو مستبعد سمجھے گا۔ لیکن وہ بات جو اس وقت زیر بحث ہے، اس کو کیوں مستبعد کہا جاتا ہے اور اس کو ماننے سے انکار کیا جاتا ہے۔ اگر لوگ کہیں کہ اس طرح کی بات تو کسی نے بھی نہیں کہی تو کیا ہوا، اس سے دوسروں کے قول کی نفی تو لازم نہیں آتی اور نہ ہی یہ مرتبہ وجود کے نامناسب ہے تو کوئی شخص کیوں ہمارے اس بیان کو ماننے سے انکار کرے اور اس میں شبہ کرنے لگے۔

(ج ۱، م ۲۹۶، ص ۴-۸۲ے)

۴:۶ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات وجود، امکان اور وجوب کے سارے درجات سے ماوراء ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی ذات بنفسہٖ موجود ہے نہ کہ وجود کی وجہ سے خواہ وہ وجود عین ذات ہو یا اس سے

Marfat.com

زائد اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا قیام بھی اس کی ذات سے ہے۔ بغیر اس کے کہ ان کے اور خدا کی ذات کے درمیان کوئی وجود حائل ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات تینوں امکانات (وجود، امکان اور استحالہ) سے بلند ہیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات جب اس کے مختلف پہلوؤں اور اعتبارات سے تصور کی جائیں گی کیوں کہ اس کی کنہ تک رسائی کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، تو اس ذات کے وجودِ ظلی کے لیے ایسے وجوب کا اثبات کرتے ہیں جو اس کی ذات اور اس کی ورائیت کے مناسب ہو اور اس کی صفات کے لیے وجود ذہنی کے اعتبار سے ایسے امکان کا اثبات کرتے ہیں جو اس کے شایان شان ہو۔ کیوں کہ ذات وصفات فی نفسہٖ مرتبہ وجوب وامکان سے بلند ہیں بلکہ مرتبہ وجود سے بھی بلند ہیں۔ لیکن ذہنی اور ظلی وجود کے اعتبار سے وجوب ذات واجب الوجود کے مناسب ہے اور امکان اس کی صفات کے مناسب ہے۔ پس صفات باری تعالیٰ وجود خارجی کے اعتبار سے نہ واجب ہیں اور نہ ممکن بلکہ وجوب وامکان سے بلند ہیں۔ اور وجود ذہنی کے اعتبار سے ممکن ہیں اور اس سے امکان حدوث لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ یہ امکان، صفات کی ماہیات کے ساتھ اس طرح وابستہ نہیں ہے جس طرح ممکنات کے ساتھ وابستہ ہے بلکہ ان کے ظلی وجود کے ساتھ وابستہ ہے، یہ معرفت ارباب عقل کے اس قول کے موافق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ کلیت اور جزئیت وجود ذہنی کے اعتبار سے ماہیت کی اعراض ہیں اس لیے اپنے وجود خارجی میں ان کے ساتھ متصف نہیں ہوسکتیں۔ مثلاً زید اپنے وجود خارجی کے اعتبار سے نہ کلی ہے اور نہ جزئی، بلکہ کلیت اور جزئیت اس کے وجود ذہنی ظلی کے عوارض ہیں۔

کہا جاسکتا ہے کہ تمام احکام، اضافات اور نسبتیں جن کا اطلاق ہم اللہ تعالیٰ پر کرتے ہیں جیسے الوہیت، ربوبیت، اولیت، ازلیت وغیرہ جو ان صفات ثمانیہ کے علاوہ ہیں ان کا بھی اطلاق ذات باری تعالیٰ عزاسمہ پر باعتبار تصور وتعقل ہے۔ کیوں کہ ذات اپنی اصل کے اعتبار سے نہ کسی صفت سے متصف ہے اور نہ کسی اسم سے موسوم ہے اور نہ کسی حکم کی محکوم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر ان اسماء اور دوسرے احکام کا اطلاق تشبیہ ومناسبت کی وجہ سے کیا ہے تاکہ خدا کی ذات فہم انسانی کے قریب ہو جائے اور مخلوقات سے ان کی عقل کے اعتبار سے کلام کیا جاسکے جیسے خارج میں زید کے وجود ذہنی کا ملاحظہ کیے بغیر اس کو جزئی کہنا بہ طور مثال وتشبیہ کے ہوگا۔ بلکہ ان کا زید کو جزئی کہنا کلی کہنے کے مقابلے میں زیادہ مناسب ہوگا، اس طرح ذات واجب الوجود پر وجوب و

Marfat.com

وجود کا حکم لگانا امکان یا امتناع کا حکم لگانے سے زیادہ قریب ہے۔ اس کی بارگاہ مقدس تک تو نہ وجوب کی رسائی ہے اور نہ وجود کی۔ اسی طرح اس ذات منزہ کے لیے امکان و امتناع کا بھی کوئی سوال نہیں اٹھتا۔ تم اس مقدس معرفت کو اچھی طرح سمجھ لو یہ دین کی اساس ہے اور ذات وصفات واجب تعالیٰ و تقدس کے علم کا خلاصہ۔ پہلے کے عظیم لوگوں میں سے کسی نے بھی یہ بات نہیں کہی جس کی توفیق اللہ تعالیٰ نے میرے لیے ارزانی کی ہے۔ والسلام علی من اتبع الھدی۔
(ج ۲، م ۳، ص ۹-۸۶۵)

۴:۷ ماہیت اور وجود دونوں ایک نہیں ہیں۔ ماہیت وجود سے پیش تر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے آخری بات جو میرے اوپر نازل فرمائی یہ تھی کہ تعین اول، تعین حضرت وجود ہے جو تمام اشیاء کو محیط ہے۔ تمام اضداد کا جامع، خیر محض اور کثیر البرکت ہے۔ حتیٰ کہ اس گروہ کے بہت سے مشائخ نے اس کو عین ذات کہا ہے اور اس کو ذات پر زائد قرار دینے سے منع کیا ہے۔ یہ اتنا باریک نکتہ ہے کہ ہر آدمی کی آنکھ اس کو دیکھ نہیں پاتی۔ اس لیے وہ وجود کو اصل سے الگ نہیں کر پاتے۔ اس لیے اس کا تعین اس مدت تک مخفی رہا اور ذات الہیہ سے متمیز نہ ہو سکا۔ بہت سے لوگوں نے خدا سمجھ کر اس کی عبادت کی اور اس کے ماوراء کسی مطلوب و محبوب کی تلاش نہیں کی۔ اس کو تمام خارجی مخلوقات کا مبدا، اور تمام زمانی حوادث کا سبب بتایا۔ حق کو غیر حق سے الگ کرنے کی یہ دولت اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا کرم ہے جو اس نے اس فقیر کے لیے مخصوص کی۔ معبود سے غیر معبود کو الگ کرنے کی یہ کوشش دراصل انبیاء علیہم السلام کی باقی ماندہ معرفت ہے جو اس زلّہ بردار کے حصہ میں آئی۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدَانَا لِھٰذَا وَمَا کُنَّا لِنَھْتَدِیَ لَوْلَآ اَنْ ھَدَانَا اللّٰہُ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ.......

سوال : تعین اول وجودی کا وجود خارج میں ہے یا صرف ثبوت علمی رکھتا ہے، یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں۔ کیوں کہ خارج میں ان بزرگواروں کے نزدیک ذات احد کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے اور اس خارج میں تعینات و تنزلات میں سے کسی کا نام ونشان نہیں ہے اور اگر ثبوت علمی کا اثبات کیا جائے تو لازم آئے گا کہ تعین علمی اس سے پہلے واقع ہو۔ مگر یہ آپ کے مفروضے کے خلاف ہے۔

Marfat.com

جواب : بلاشبہ یہ (تعین علمی) ثابت ہے۔ لیکن اگر ہم خارج میں تعین وجودی کا اثبات کریں اس مفہوم میں کہ ذہن سے خارج اس کا وجود ہے تو یہ بھی ممکن ہے۔ واللہ سبحانہ الملھم للصواب۔

(ج ۳، ص ۱۴۶۶، ۱۴۶۹)

۸:۴ اللہ تعالیٰ وجود وعدم سے ماوراء ہے۔

وجود کے ماوراء عدم محض کے سوا اور کچھ نہیں، اس لیے کہ جب سالک مختلف وجودی اور علمی مراتب سے گزرتا ہے تو وہ عدم تک پہنچتا ہے جو وجود کے مقابل ہے، تاہم ذات باری تعالیٰ وجود اور عدم دونوں سے ماورا ہے۔ جس طریقہ سے عدم کی رسائی وہاں تک نہیں اسی طریقہ سے وجود کی رسائی بھی اس تک نہیں ہے۔ اس لیے وجود جو عدم کی نقیض ہے وہ ذات باری تعالیٰ کے شایان شان نہیں ہے۔ اگر ہم اس مرتبہ میں اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کرتے ہیں تو اس کی وجہ ہماری زبان کی تنگ دامانی ہے ورنہ عدم کی کیا مجال کہ وہ اس ذات بزرگ و برتر کا نقیض بنے۔

اس فقیر نے اپنے بعض خطوط میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ وجود محض ہے۔ اس وقت میں اس حقیقت سے آگاہ نہیں تھا۔ اور اسی قبیل کی بعض وہ باتیں ہیں جو میں نے توحید وجودی اور بعض دوسرے امور سے متعلق لکھی ہیں اس کی وجہ حقیقت امر سے ناواقفیت کے سوا کچھ نہیں۔

جب اللہ تعالیٰ نے مجھے حقیقت امر سے باخبر کیا تو میں نے ان تمام چیزوں سے توبہ کی جو میں نے شروع میں لکھی تھی یا درمیان میں۔ میں ان چیزوں پر پشیمان ہوں اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ مجھے معاف فرمادے۔ اور ان تمام چیزوں سے توبہ کرتا ہوں جو اس کو ناپسند ہیں۔

(ج ۱، م ۲۶۰، ص ۵۵۳)

Marfat.com

(۵)
عالم

5:1 دنیا وہم ہے مگر ایک حقیقت بھی ہے۔

مرتبہ وہم سے ہماری مراد وہ حالت ہے جہاں صرف ایک نمود ہے وجود نہیں ہے۔ بود بے بود ہے مثلاً زید جب آئینہ میں نظر آتا ہے تو وہاں صرف ایک نمود ہے وجود نہیں۔ کیوں کہ زید آئینہ میں موجود نہیں ہے وہاں تو بغیر کسی وجود کے صرف ایک بود ہے جو نمود وہمی ہے، یہ بات ہم کو کشف صحیح اور الہام کے ذریعہ معلوم ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے عالم کو مرتبہ وہم میں تخلیق کیا ہے اور اس نمود محض کو اپنی قدرت کاملہ سے ایک طرح کا وجود عطا فرمایا ہے۔ مرتبہ وہم میں صرف ایک نمود ہے جو وجود سے خالی ہے۔ لیکن دنیا کی تخلیق چوں کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے، اس لیے اس کو نمود بے بود سے آگے بڑھ کر ایک طرح کا وجود (بود) حاصل ہو گیا ہے اور جب نمود بابود حاصل ہو گیا تو وہ نفس الامری ہو گیا۔ اور اس پر احکام صادر ہونے روا ہو گئے۔ یہ مرتبہ وہم مرتبہ علمی اور مرتبہ خارجی کے علاوہ ہے اور یہ مرتبہ وجود علمی کے مقابلے میں وجود خارجی سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور اس کا ثبوت خارجی ثبوت کے زیادہ مشابہ ہے۔ برخلاف ثبوت علمی کے جس کو وجود ذہنی کہتے ہیں اور جس کے دوسری طرف وجود خارجی ہے۔

اور وہ ظہور و نمود جو مرتبہ وہم میں دکھائی دیتا ہے وہ بھی ظہور خارجی سے کامل مشابہت رکھتا ہے۔ برخلاف مرتبہ علم کے جہاں خفا اور پوشیدگی ہے۔ گویا مرتبہ وہم پر مرتبہ خارج کا ایک ظل ڈال کر اس عالم کو وجود بخشا گیا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ نفسِ خارج میں ذات احدیت کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہیں ہے اور خارج کے ظل میں وجود ظلی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو پیدا کیا ہے جس میں اتنی کثرت اور اتنا تعدد ہے۔ خارج میں نفس الامری وحدت ہے اور ظل خارج میں

Marfat.com

نفس الامری کثرت جیسا کہ مرتبہ علم میں نفس الامری کثرت ہے۔ اس طرح اپنے اپنے معنوں میں وحدت بھی نفس الامری ہے اور کثرت بھی۔ ہر ایک کا الگ الگ اعتبار ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے۔

جس طرح یہ خارج اور یہ وجود جو عالم کے ساتھ وابستہ ہے ظلی ہے اسی طرح اس کی ساری صفات حیات، علم، قدرت وغیرہ بھی صفات واجبی جل سلطانہ کا ظل ہیں۔ بلکہ عالم کی نفس الامری کیفیت جس کا اثبات کیا گیا ہے وہ بھی مرتبہ خارج میں نفس الامری کا ظل ہے۔

نیا وردم از خانہ چیزے نخست
تو دادی ہمہ چیز من چیز تست

میں اپنے گھر سے کچھ نہیں لایا ہوں جو کچھ میرے پاس ہے وہ آپ کا دیا ہوا ہے میں بھی آپ کی چیز ہوں۔

(ج ۳، م ۱۰۹، ص ۱۵۱۶)

۲:۵ عالم کا وجود نہیں ہے۔

سوال: آپ نے جب عالم کے لیے ثبوت واستقرار ثابت کیا ہے اگرچہ مرتبہ وہم وخیال ہی میں ہے اور دائمی جزا وسزا کا انحصار اسی پر ہے تو پھر آپ اس پر وجود کا اطلاق کیوں نہیں کرتے، دراں حالے کہ ثبوت اور وجود دونوں ایک دوسرے کے ہم معنی ہیں جیسا کہ متکلمین کے نزدیک ثابت ہے۔

جواب: صوفیہ علیاء کے اس گروہ کے نزدیک سب سے اعلیٰ، اشرف اور عظیم مقام وجود کا ہے، وہ اسی کو ہر خیر وکمال کا مبدأ وسرچشمہ سمجھتے ہیں اور اس جوہر نفیس کو حق جل وعلا کے علاوہ کسی اور کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ یہ اس لیے ہے کہ ماسوائے حق سراسر نقص وشرارت ہے اور اشرف رَذِیل کو نہیں دیا جا سکتا۔ اس سلسلہ میں صوفیہ کی دلیل ان کا کشف اور فراست ہے، ان کا احساس ہے کہ وجود صرف حق جل سلطانہ کے ساتھ مخصوص ہے اور وہی موجود ہے۔ وہ غیر اللہ کو موجود اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ اس کی اس وجود کے ساتھ ایک نسبت اور تعلق ہے، مجہول الکیفیت ہی سہی۔ اور جس طرح سایہ اپنی اصل کی وجہ سے ہوتا ہے اسی طرح وہ غیر بھی وجود اصلی کی وجہ سے ثابت ہے اور جو ثبوت مرتبہ وہم میں پیدا کیا گیا ہے وہ اس وجود کے اظلال میں سے ایک ظل ہے۔ اور چوں کہ

Marfat.com

وہ وجود خارجی ہے اور حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ خارج میں موجود ہے تو اگر مرتبہ وہم کو اللہ تعالیٰ کی صنعت وکاریگری کے بعد اس خارج کے ظلال میں سے کوئی ظل کہیں تو اس کی گنجائش ہے اور اگر اس ثبوت وہمی کو ان دوگونہ ظلیتوں کے ساتھ وجود خارجی کہیں تو اس کی بھی اجازت ہے بلکہ اگر عالم کو بھی اس ظلیت کے اعتبار سے موجود خارجی تسلیم کریں تو یہ بھی درست ہے۔

مختصر یہ کہ ممکن کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ حضرت واجب الوجود سے مستفاد ہے اس کے پاس اپنی کوئی چیز نہیں۔ اسے ظل تصور کیے بغیر موجود خارجی کہنا دشوار ہے اور خدا تعالیٰ کی اخص صفات میں شریک کرنا ہے۔ اس فقیر نے بعض مکاتیب ورسائل میں عالم کے لیے وجود خارجی کا اثبات کیا ہے، اس بیان کو اسی تشریح کی روشنی میں سمجھنا چاہیے اور عالم کے وجود خارجی کو ظلی سمجھنا چاہیے اور وہ وجود جسے متکلمین نے ثبوت وتحقق کے معنی میں قرار دیا ہے وہ صرف لغوی معنی کے اعتبار سے صحیح ہو سکتا ہے ورنہ وجود کہاں اور ثبوت کہاں۔

ارباب کشف وشہود اور اہل نظر واستدلال کا ایک بڑا گروہ اس کا قائل ہے کہ وجود واجب الوجود کا عین ہے۔ اور ثبوت معقولات ثانویہ میں سے ہے۔ ان دونوں باتوں کے درمیان بڑا فرق ہے۔

ج ۲، م ۹۸، ص ۶ - ۱۱۵۵

۳:۵ عالم کے عدم ہونے کی حقیقت۔

سوال: آپ نے عدم کو لاشئ محض کہا ہے۔ اس لیے اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب اس کے لیے وجود کا امکان نہیں ہے حالاں کہ ذہن میں اس کا وجود ہے تو اس سے آثار ونتائج کیسے مرتب ہو سکتے ہیں اور اگر آثار ونتائج مرتب ہوں تو ذہنی ہوں گے اور چوں کہ وہ ذہنی ہوں گے اس لیے دائرۂ خیال سے باہر کیسے آ سکتے ہیں۔

جواب: ہر چند کہ عدم لاشئ ہے۔ لیکن عالم کا سارا کارخانہ اسی کی وجہ سے قائم ہے اور اشیاء میں امتیاز اور کثرت کا سبب اس کی مرأتیت (آئینہ ہوتا) ہے۔ اسماء الٰہی کی صور علمیہ جو عدم کے آئینہ میں منعکس ہو کر اسے ایک امتیاز بخشتی ہیں، ثبوت علمی فراہم کرتی ہیں اور اسے لاشئ محض سے نکال کر آثار واحکام کا منشا بنا دیتی ہیں۔ یہ آثار واحکام علم خارج میں ایک وجود ہے اور حس ووہم کے مرتبہ میں بھی ثابت ہیں۔ چوں کہ اللہ تعالیٰ کی کامل دست کاری کی وجہ سے انھیں اس مرتبہ

Marfat.com

میں استحکام حاصل ہوا ہے اس لیے حس و وہم کے زوال سے بھی وہ متاثر نہیں ہوتے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ یہ آثار و احکام خارج میں موجود ہیں۔

آپ عدم کی ترقیوں سے کیوں حیرت زدہ ہیں، عالم کا یہ سارا کروفر اسی عدم پر مبنی ہے آپ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مشاہدہ کریں کہ اس نے عدم سے اس پورے عالم کو وجود بخشا اور وجود کے کمالات کو ان نقیضوں کے ذریعہ ظاہر فرمایا۔ عدم کا کمال تو اس بات سے واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء واجبی کی صور علمیہ اسی کے حجرے میں مقیم ہیں، اس کے ساتھ ہم بستر ہیں اسی کی آغوش میں بیٹھی ہیں۔ وہ آدمی نابینا ہے جو صورت سے حقیقت کی اور ظلال سے اصل کی طرف لے جانے والی اس شاہراہ کو نہ دیکھ سکے۔

ذٰلِکَ ذِکْرٰی لِلذّٰاکِرِیْنَ (ہود: ۱۱۴)

''یہ ایک یاد دہانی ہے اُن لوگوں کے لیے جو خدا کو یاد رکھنے والے ہیں۔''

ذہن وخیال کے لفظ سے آپ کو پریشان نہیں ہونا چاہیے اور عدم کے کمالات آپ کو ناممکن نظر نہ آنے چاہئیں کیوں کہ جو کچھ ہے وہ خیال و ذہن میں ہے اس سے باہر نہیں۔ بس ایک خیال اور دوسرے خیال میں فرق ہے، یہ عالم خیال کے ایک مرتبہ میں ہے اور وہم کی اختراعات خیال کے دوسرے مرتبہ میں ہیں۔ اول الذکر نفس الامری ہے اور اس کو خارجی وجود کہا جا سکتا ہے جب کہ مؤخر الذکر نفس الامری نہیں ہے اور نہ ہی اس کو ثبوت و استقرار حاصل ہے۔

(ج ۲، م ۹۹، ص ۲-۱۱۷۱)

۴:۵ عالم اللہ تعالیٰ سے مختلف ہے۔ اس کے باوجود عالم اسے محدود نہیں کرتا۔

جاننا چاہیے کہ اس عالم کی تخلیق ایسے مرتبہ میں ہوئی ہے کہ وہ ذاتِ الٰہی کے ساتھ کسی معنی میں مزاحم و مقابل نہیں ہوتا۔ حالاں کہ اگر دو وجود ہوں تو ایک سے دوسرے کی تحدید لازم آتی ہے۔ لیکن یہاں اس اصول کا اطلاق نہیں ہوتا، کیوں کہ عالم کا وجود ذات اقدس کے وجود کی نہ تحدید کرتا ہے اور نہ تقیید اور نہ اس کی وجہ سے ذات اقدس کے ساتھ اس کی کوئی نسبت ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً زید کی وہ صورت جو آئینہ میں نظر آتی ہے، اس کا وجود ایک ایسے مرتبہ میں ہوتا ہے کہ اس کو زید کے وجود سے کوئی تعارض نہیں، آئینہ کی تصویر زید کے وجود کو محدود کرتی ہے نہ اس کو مشروط

Marfat.com

کرتی ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی نسبت ثابت ہوتی ہے۔ عالم کا وجود بھی آئینہ میں نظر آنے والی صورت کی طرح ہے جس کا وجود مرتبہ وہم میں ہے اور جو اس اصل کے ساتھ جو خارج میں موجود ہے کسی درجہ میں بھی مزاحم نہیں ہوتا اس کے وہمی ثبوت سے اس ثبوت خارجی کی جو اس کی اصل ہے نہ تحدید ہوتی ہے اور نہ اس کی کوئی نہایت اور جہت ثابت ہوتی ہے۔ وللہ المثل الاعلیٰ۔

اس وضاحت سے اس بات کی حقیقت واضح ہوگئی کہ عالم مرتبہ وہم میں ثابت ہے یعنی اس کی تخلیق ایک ایسے مرتبہ میں ہوئی ہے جو ایسے وہم کے مشابہ ہے جو آئینہ میں منعکس صورت کے لیے اپنی اصل کے مقابلہ میں ثابت ہے جو خارج میں موجود ہے۔ بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ مرتبہ خارجی کا اطلاق اس مرتبہ مقدسہ کے بارے میں تشبیہ و مثال کے قبیل سے ہے کیوں کہ خارج کا تو وہاں کوئی تصور ہی نہیں۔ جب وجود ہی اس مرتبہ اقدس تک نہیں پہنچ سکتا تو خارج کا اس تک پہنچنے کا کیا سوال، کیوں کہ خارج تو وجود کی فرع ہے اور قسم سے ہے۔

(ج ۳، م ۱۱۴، ص ۳-۱۵۳۲)

۵:۵ خدا نہ تو عالم کے اندر ہے اور نہ باہر، نہ عالم کے ساتھ متحد ہے اور نہ اس سے جدا۔

سوال: آپ نے پوچھا تھا کہ علماء کے اس قول کی وضاحت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو کائنات کے اندر ہے اور نہ باہر، نہ اس کے ساتھ متحد ہے اور نہ اس سے الگ۔

جواب: دخول و خروج، اتصال و انفصال کی نسبتوں کا سوال اس وقت ہوتا ہے جب کہ دو چیزیں موجود ہوں، کیوں کہ ہر وجود دوسرے وجود کے اعتبار سے اِن میں سے کسی ایک نسبت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ مگر اس وقت خدا اور عالم کے تعلق کا مسئلہ جو ہمارے پیش نظر ہے وہ مسئلہ دو موجودات کا نہیں ہے، جس میں اس طرح کی نسبت کا سوال اٹھے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور عالم جو اس کے ماسوا ہے موہوم و متخیل ہے۔ ہر چند کہ عالم کو حضرت حق کی تخلیق ہونے کی وجہ سے ایک ایسا استحکام اور استواری حاصل ہے جو وہم و خیال کے خاتمہ سے زائل نہیں ہوتی اور ابدی جزا و سزا کا معاملہ اس کے ساتھ وابستہ ہے۔ لیکن اس کا ثبوت حس و وہم کے درجہ میں ہے اور حس و وہم سے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔

Marfat.com

یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا نتیجہ ہے کہ اس نے موہوم متخیل کو حقیقتاً ثبات واستقرار کے لیے موجود کا درجہ دیا اور اس پر موجود کے احکامات جاری کیے لیکن موجود موجود ہوتا ہے اور موہوم موہوم، اس کے باوجود بعض ظاہر بین ثبات واستقرار دیکھ کر اس کو موجود تصور کرنے لگتے ہیں اور اللہ کے علاوہ ایک دوسرا وجود بھی تسلیم کرتے ہیں، میں نے اس موضوع پر اپنے دوسرے خط میں تفصیل سے لکھا ہے۔ اگر تم چاہو تو اسے دیکھ سکتے ہو۔ (۴۸)

موہوم کے ساتھ موجود کی کوئی نسبت ثابت نہیں ہوسکتی، کہا جاسکتا ہے کہ موجود نہ موہوم کے اندر ہے نہ باہر۔ نہ اس سے متحد ہے نہ اس سے الگ۔ اس لیے کہ جس معنی میں اللہ تعالیٰ موجود ہے اس معنی میں موہوم کا کوئی نام ونشان نہیں کہ اس کے ساتھ خدا کی کسی نسبت کا تصور کیا جاسکے، میں اس کو ایک مثال سے واضح کروں گا۔ جب آگ کے شعلہ کو تیزی سے گھمایا جائے تو ایک فرضی دائرہ بن جاتا ہے۔ لیکن حقیقت میں وہاں صرف ایک نقطہ ہی موجود ہوتا ہے اور دائرہ خیال کے علاوہ کہیں موجود نہیں ہوتا، جس معنی میں نقطہ موجود ہے اس معنی میں اس خیالی دائرہ کا وہاں کوئی نام ونشان نہیں۔ اس صورت میں نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نقطہ دائرہ میں داخل ہے اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس سے خارج ہے۔ ان دونوں میں نہ اتصال ہے نہ انفصال۔ اس لیے کہ نقطہ کے مرتبہ میں دائرہ کا کوئی وجود ہی نہیں کہ دائرہ کا تصور کیا جاسکے، پہلے کینوس بنایا جاتا ہے پھر تصویر بنائی جاتی ہے۔

سوال: اللہ تعالیٰ نے عالم کے ساتھ اپنی نسبت کے لیے قرب اور احاطہ کا ذکر کیا ہے حالاں کہ موجود کا موہوم کے ساتھ قرب واحاطہ کا کوئی تعلق نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ موجود جس مرتبہ میں موجود ہے وہاں موہوم کا کوئی نام ونشان نہیں، تو پھر احاطہ کرنے والے (محیط) اور احاطہ کیے جانے والے (محاط) کا کوئی تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔

جواب: اس طرح کا قرب واحاطہ ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ ایک جسم کا قرب واحاطہ دوسرے جسم کے ساتھ ہوتا ہے، بلکہ یہ تو ان نسبتوں میں سے ہے جن کی کیفیت مجہول ہے۔ البتہ ہم ان کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں، یہ ہمارا ایمان ہے۔ یہ نسبتیں ان چار نسبتوں کی طرح نہیں ہیں جن کا ہم نے پہلے انکار کیا ہے (۴۹)۔ یہ مجہول الکیفیت ہیں اور اگر شریعت میں ان کا ذکر نہ ہوتا تو ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ان کا اثبات بھی نہ کرتے۔ اگرچہ اتصال بے کیفی کو قرب واحاطہ بے کیفی کے معنی میں اللہ تعالیٰ کے لیے تجویز کیا جاسکتا ہے لیکن لفظ اتصال وارد نہیں ہوا ہے اور صرف قرب واحاطہ کا

Marfat.com

ذکر ہے۔ اس لیے لفظ اتصال استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ اسی طرح خروج، دخول اور انفصال کے الفاظ کا بھی استعمال نہیں ہوا ہے۔ (اس لیے ان کے استعمال سے بھی اجتناب کرنا چاہیے)

مذکورہ بالا مثال میں اگر ہم شعلہ کے لیے قرب، احاطہ اور معیت وغیرہ کے الفاظ کی نسبت ثابت کریں تو وہ بھی مجہول الکیفیت ہوگی۔ اس لیے کہ دو چیزوں کے درمیان کسی نسبت کے لیے دو چیزوں کا وجود ضروری ہے۔ لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ نقطہ جوّالہ کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہیں ہے۔ اسی طریقہ سے اتصال، انفصال، دخول، خروج اور بے کیفی کو مذکورہ بالا مثال کی روشنی میں سمجھا جاسکتا ہے چاہے منتسبین موجود نہ ہوں۔ کیوں کہ معلوم الکیفیت نسبتوں کے لیے دو چیزوں کا وجود درکار ہے اور یہ بات معروف ہے۔ اور جو چیز مجہول الکیفیت ہو وہ عقل کی رسائی سے ماوراء ہے۔ اس لیے طرفین کے وجود کا لزوم ثابت کرنا وہمی حکم ہوگا جو قابل اعتبار نہیں کیوں کہ وہ حاضر پر غائب کا قیاس ہے۔

(ج ۲، م ۹۸، ص ۴-۱۱۵۲)

۶:۵ عالم کی حیثیت کے بارے میں صوفیہ کے تین نظریات ہیں۔

مشائخ طریقت قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم کے تین گروہ ہیں، پہلا گروہ یہ کہتا ہے کہ عالم اللہ تعالیٰ کی ایجاد سے خارج میں موجود ہے، اور جو اوصاف و کمالات اس کے اندر پائے جاتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی ایجاد ہیں۔ یہ حضرات اپنے آپ کو کھلی صورتوں کے علاوہ کچھ نہیں سمجھتے، بلکہ اس خالی صورت کو بھی حق تعالیٰ کی پیدا کردہ سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے آپ کو نیستی کے سمندر میں ایسا غرق کرلیتے ہیں کہ نہ دنیا کی ان کو خبر ہوتی ہے نہ اپنی ذات کی۔ یہ اس شخص کے مانند ہوجاتے ہیں جو برہنہ ہو اور اس نے کسی سے مانگ کر لباس پہن لیا ہو، اور یہ بات اس کو ہر وقت مستحضر رہے کہ وہ لباس عاریت پہنے ہوئے ہے، اس کے لباس عاریت میں ملبوس ہونے کا احساس اس پر اتنا غالب ہو کہ لباس کا احساس ہی ختم ہوجائے اور وہ اپنے آپ کو ننگا سمجھنے لگے۔ اگر اس وقت اللہ تعالیٰ اس کو بے شعوری اور سکر کی حالت سے شعور اور صحو کی حالت میں لے آئے اور وہ فنا کے بعد بقا سے مشرف ہو، تو اگرچہ وہ اپنے جسم پر لباس پائے گا لیکن اسے یقین ہوگا کہ یہ لباس عاریت کا۔ کیوں کہ مقام فناء کی کیفیت اب بھی اس کے علم میں موجود ہے البتہ لباس کے ساتھ جو تعلق تھا وہ ختم ہوگیا۔

Marfat.com

ایسا ہی معاملہ اس عارف کا ہے جو اپنی خوبیوں اور کمالات کو مانگا ہوا لباس سمجھتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی جانتا ہے کہ یہ لباس محض وہم کے درجہ میں ہے، خارج میں اس کا وجود نہیں اور یہ کہ وہ بالکل برہنہ ہے، اس کا یہ احساس اتنا شدید ہو جاتا ہے کہ وہ اس وہمی لباس کو اتار دیتا ہے اور اپنے آپ کو مکمل برہنہ پاتا ہے۔ لیکن جب اس کا احساس وشعور واپس آتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ وہ وہمی لباس اس کے جسم پر موجود ہے، ان میں سے پہلے شخص کی فنا زیادہ مکمل ہے اور اس کی بقاء بھی زیادہ مستحکم ہے جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔

عقائد کلامیہ میں ان مشائخ کا مسلک وہی ہے جو علماء اہل سنت والجماعت کا ہے۔ متکلمین اور صوفیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ الا یہ کہ متکلمین اس کو استدلال سے جانتے ہیں اور یہ مشائخ کشف وذوق سے۔ اور چوں کہ یہ مشائخ اللہ تعالیٰ کی بغایت تنزیہ کے سبب عالم سے کسی نسبت کا اثبات نہیں کرتے، اور تمام نسبتوں کی نفی کرتے ہیں تو پھر عینیت و جزئیت کہاں۔ وہ تو صرف معبود اور عابد اور خالق ومخلوق کی نسبت ثابت کرتے ہیں۔ بلکہ غلبہ حال میں تو وہ اس نسبت کو بھی فراموش کر دیتے ہیں۔ اس مقام پر وہ فنائے حقیقی سے مشرف ہو کر تجلیات ذاتیہ سے مشرف ہوتے ہیں اور تجلیات بے نہایت کا مظہر بن جاتے ہیں۔

صوفیہ کا دوسرا گروہ کائنات کو اللہ تعالیٰ کا ظل سمجھتا ہے مگر اس کا قائل ہے کہ عالم خارج میں بہ طریق ظلیت موجود ہے نہ کہ بہ طریق اصالت اور ان کا وجود حق کے وجود کے ساتھ قائم ہے جیسے سایہ کا وجود اس کی اصل کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ قدرت رکھتا ہو کہ اپنی صفات جیسے علم قدرت اور ارادہ کو اپنے سایہ میں منعکس کر دے حتی کہ احساسات یعنی رنج والم کو بھی منتقل کر دے، اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ سایہ آگ پر پڑ جائے اور اس سے اس کو تکلیف ہو تو عقل یا عرف میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ تکلیف اس شخص کو پہنچی جیسا کہ تیسرا گروہ اس کا قائل ہے۔ اسی طرح سارے افعال ذمیمہ جو مخلوق کے ذریعہ سر انجام دیے جائیں انھیں خالق کے افعال نہیں کہا جا سکتا۔ کیوں کہ سایہ اپنے ذاتی ارادہ سے متحرک ہے اس کی حرکت کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خود اس شخص نے حرکت کی۔ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ سایہ کی حرکت اصل کی قدرت اور ارادہ کی وجہ سے ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ اس کی مخلوق ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ قبیح کی تخلیق بری نہیں ہے بلکہ قبیح کا ارتکاب کرنا برا ہے۔

Marfat.com

صوفیہ کا تیسرا گروہ وحدت الوجود کا قائل ہے یعنی یہ کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور وہ خدا تعالیٰ کی ذات ہے اور عالم کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اسے صرف علمی ثبوت حاصل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی۔ ہر چند کہ یہ لوگ عالم کو خدا کا ظل مانتے ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ ان کا وجود ظلی صرف مرتبہ حس میں ہے۔ نفس الامر اور خارج میں صرف عدم ہے۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات وجوبیہ اور امکانیہ سے متصف ہے اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے تنزلات کے مراتب ثابت کرتے ہیں۔ اور ہر مرتبہ میں ذات کو ہی اس مرتبہ کے احکام لائقہ سے متصف قرار دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ وہی ذات عزوجل ظلال متوہمہ ومحسوسہ کے پردے میں ہر لذت وکرب کا احساس کرتی ہے۔ یہ موقف بے شمار عقلی وشرعی محذورات کا سبب ہوتا ہے۔ جس کے جوابات کے لیے ان کو بڑے تکلّفات سے کام لینا پڑتا ہے۔ اگرچہ یہ گروہ کاملین کا گروہ ہے لیکن وصل وکمال کے بارے میں ان کے کلام نے ایک دنیا کو گمراہی کی راہ پر ڈال دیا اور الحاد وزندقہ تک پہنچا دیا۔

صوفیہ کے ان گروہوں میں سے اول الذکر زیادہ صحیح اور درست ہے اور قرآن وسنت کے قریب ہے جہاں تک ان کے اسلم واوفق ہونے کا تعلق ہے تو ظاہر ہے، اور جہاں تک ان کے کامل اور اتم ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی وجود کے بعض مراتب غایت لطافت اور تجرد کے باعث مبداء کے ساتھ مشابہت ومناسبت رکھتے ہیں۔ جیسے خفی اخفی کے ساتھ، پس وہ گروہ جو باوجود اس کے کہ اس کو فنا سری حاصل ہے، ان مراتب کو مبداء سے جدا نہیں کر پاتا تاکہ کلمہ لا کے تحت لا کر ان کی نفی کر دے، بلکہ ان کے نزدیک وہ مبدا کے ساتھ متشابہ اور ملے ہوئے ہوتے ہیں، وہ کہتا ہے کہ خارج میں صرف حق ہے اور ہمارا کوئی وجود نہیں ہے۔ لیکن چوں کہ خارج میں اشیاء موجود ہیں۔ اس لیے بدرجہ مجبوری وہ ثبوت علمی کے قائل ہو جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ ان اعیان کو جو وجود اور عدم کے درمیان ہیں برزخ قرار دیتے ہیں۔ چوں کہ مخلوقات کے بعض مراتب وجودیہ کو وہ مبدا سے الگ نہیں کرتے تو ان کے وجود کے واجب ہونے کے قائل نہیں ہوتے، لیکن ان کی برزخیت کے قائل ہو جاتے ہیں اور وجوب کے رنگ کو ممکن میں ثابت کرتے ہیں۔

لیکن وہ یہ نہیں جانتے کہ وہ رنگ بھی ممکن کا رنگ ہے جو واجب کے ساتھ مشابہ ہے اگرچہ صرف صورت اور نام میں مشابہت ہے اور اگر اس ممکن کو الگ کرلیں اور سارے ممکن کو واجب

Marfat.com

سے جدا قرار دیں تو پھر وہ اپنے کو حق جل وعلا کے ساتھ متحد نہیں دیکھیں گے اور عالم کو حق سے کلیتہً جدا پائیں گے۔ جب تک ان میں سے کسی کا اثر باقی رہے گا اور ایک وجود کے قائل نہیں ہوں گے خود کو حق ہی سمجھتے رہیں گے۔ حالاں کہ جانتے ہوں گے کہ اس میں کوئی اثر باقی نہیں رہا۔ یہ ان کی کوتاہ نظری ہے۔

دوسرا گروہ اگر چہ ان مراتب کو مبدا سے جدا دیکھتا ہے اور کلمہ لا کے تحت لا کر ان کی نفی کر دیتا ہے، لیکن ظلیت اور اصالت کے واسطے سے وجود کے بقایا میں سے ایک چیز باقی رہتی ہے۔ چوں کہ ظل کا اصل کے ساتھ ایک قوی رشتہ ہے یہ نسبت ان کی نظر سے محو نہیں ہوتی۔

لیکن پہلا گروہ خاتم الانبیا کی کمال متابعت اور آپؐ سے کمالِ مناسبت کی وجہ سے سارے مراتب کی نفی کرتا ہے اور خود کو بندہ، مخلوق اور عاجز کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتا۔ ان کی نظر میں اللہ جل شانہ خالق و مولیٰ ہے۔ اپنے کو مولیٰ یا اس کا ظل ّ ماننا ان بزرگوں پر بہت گراں ہوتا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ متحد ہونے یا اس کا ظلال ہونے کی ہمت نہیں کرتے، چوں کہ مٹی کے معمولی ذرے اور رب الارباب میں کوئی مناسبت نہیں یہ بزرگ اشیاء کو اس لیے دوست اور محبوب سمجھتے ہیں، چوں کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور ان کے افعال بھی، اس لیے اشیاء کے ساتھ ان کا تعلق تسلیم و رضا کا ہوتا ہے وہ ان کا انکار نہیں کرتے۔ الا یہ کہ شریعت نے ان کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو، جب کہ توحید وجودی کے قائلین اشیاء کو خدا کا مظہر اور عین قرار دیتے ہیں اس لیے ان سے محبت اور دوستی کا تعلق رکھتے ہیں۔ صوفیہ کا پہلا گروہ بھی اشیاء کے ساتھ ایسا ہی تعلق رکھتا ہے کیوں کہ وہ بھی انھیں خالق کی مخلوق سمجھتا ہے۔

محبوب کے عین کو بھی تھوڑی سی محبت سے محبوب بنایا جا سکتا ہے۔ لیکن جب تک محبوب کی مصنوعات و مخلوقات اور اس کے بندوں کے ساتھ محبت نہیں ہوتی نہ انھیں دوست سمجھتا ہے اور نہ ان کو محبوب رکھتا ہے۔ اس طائفہ علیا کو مقام عبدیت جو سارے مقامات ولایت کا کمال ہے اس سے بڑا حصہ ملا ہوتا ہے۔ ان بزرگوں کے حال کی بزرگی پر اس سے بہتر اور کیا دلیل ہوگی کہ ان کا کشف کتاب و سنت اور ظاہر شریعت کے موافق ہوتا ہے۔ وہ لوگ ظاہر شریعت سے سرِ مو تجاوز نہیں کرتے۔

فقیر اوّل مرحلہ میں توحید وجودی کا قائل تھا اور یہ تصور یقین کی حد تک پہنچ چکا تھا جب اس

Marfat.com

راہ میں داخل ہوا تو اس پر اول توحید وجودی کی معرفت منکشف ہوئی۔ اور ایک مدت تک اس وادی میں سرگرداں رہا اور بہت سے علوم جو اس حال کے مناسب تھے اس پر ظاہر ہوئے۔ اور ارباب توحید وجودی کی مشکلات ومسائل تمام کشف والہام سے حل ہو گئے۔ ایک مدت کے بعد دوسری نسبت اس دُرویش پر غالب آئی۔ اس کے غلبہ میں اس کو توحید وجودی کے بارے میں توقف ہونے لگا۔ لیکن یہ توقف حسن ظن کے ساتھ تھا، نہ کہ انکار کے ساتھ۔ ایک مدت تک وہ اس پر توقف کرتا رہا۔ آخر کار یہ توقف انکار پر منتہی ہوا اور اس پر ظاہر ہوا کہ یہ مقام فروتر مقام ہے۔ چناں چہ اس کے بعد مقام ظلیت تک پہنچا۔ جہاں تک توحید وجودی کے انکار کا تعلق ہے تو اس میں اس کو کوئی اختیار نہیں تھا۔ وہ نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے باہر آئے چوں کہ بڑے بڑے مشائخ اس مقام پر فائز تھے لیکن جب مقام ظلیت تک پہنچا اور خود کو اور عالم کو ظل پایا جیسا کہ دوسرا گروہ قائل ہے اس وقت اس کے اندر یہ آرزو پیدا ہوئی کہ کاش اس مقام سے اسے نہ ہٹایا جائے کیوں کہ اس کے نزدیک کمال توحدت الوجود میں تھا اور مقام ظلیت کو فی الجملہ اس کے ساتھ ایک مناسبت تھی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے کمال عنایت اور بندہ نوازی کے سبب اس بندے کو اس مقام سے بھی اونچا اٹھایا اور عبدیت کے مقام تک پہنچایا۔ اس وقت مجھے مقام عبدیت کا کمال نظر آیا اور اس کی بلندی واضح ہو گئی اور وحدت وظلیت کے جن مقامات سے گزرا تھا ان پر تائب ہوا۔

اگر اس فقیر کو اس طریقہ سے سفر نہ کرایا گیا ہوتا اور مقامات میں سے بعض کی بعض پر فوقیت ظاہر نہ کی گئی ہوتی تو وہ بھی مقام عبدیت کو تنزل کا مقام سمجھتا۔ کیوں کہ اس کی نظر میں توحید وجودی سے بڑھ کر کوئی مقام نہیں تھا۔ جاننا چاہیے کہ اگر ہمارے مکتوبات ورسائل اور علوم ومعارف کے بیان میں کچھ تفاوت ہے جیسا کہ ہر سالک سے صادر ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوران سفر وہ مختلف مقامات سے گزرا تھا۔ چوں کہ ہر مقام کے علوم ومعارف جدا ہوتے ہیں اور ہر حال کا بیان الگ ہوتا ہے۔ اس لیے علوم میں فی الحقیقت ٹکراؤ اور تناقض نہیں ہوتا۔ ان کی مثال ایسی ہے جیسی شریعت میں نسخ کے احکامات کی۔

اللہ تعالیٰ تمھارے شکوک کو دور کرے اور رسول اللہؐ اور صحابہ کرامؓ پر درود وسلام نازل فرمائے۔

(ج ۱، م ۱۶۰، ص ۹-۳۳۵)

Marfat.com

۷:۵ عالم ذات سے محروم ہے یہ محض اعراض کا مجموعہ ہے جو اسی طرح ذاتِ الٰہی کی وجہ سے قائم ہے، جس طرح کسی جادوئی چیز کا قیام جادوگر پر ہوتا ہے۔

جاننا چاہیے کہ عالم تمام کا تمام واجب الوجود کے اسماء وصفات کا مظہر ہے۔ اگر ممکن میں حیات ہے تو واجب الوجود کی حیات کا آئینہ ہے۔ اگر علم ہے تو اسی کے علم کا آئینہ ہے۔ اگر قدرت ہے تو اسی کی قدرت کا آئینہ ہے۔ لیکن اس کی ذات کا عالم میں کوئی مظہر نہیں اور نہ ہی کوئی آئینہ ہے بلکہ ذاتِ الٰہی کے ساتھ عالم کو کوئی مناسبت ہی نہیں ہے اور نہ کسی چیز میں اشتراک ہے۔ حتیٰ کہ اسماء واشکال میں بھی نہیں۔ اللہ تعالیٰ عالم سے کلیتہً منزہ ہے۔

اس کے برخلاف اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات اور عالم کے درمیان ایک اسمی مشارکت ثابت ہے۔ جس طرح ذات واجب تعالیٰ میں علم ہوتا ہے اسی طرح ممکن میں بھی اس علم کی ایک صورت ثابت ہے۔ جیسے وہاں قدرت ہے، اسی طرح یہاں بھی قدرت کی ایک شکل پائی جاتی ہے۔ برخلاف ممکن کی ذات کے کہ وہ اس دولت سے بے نصیب ومحروم ہے۔ اور اسے اپنی ذات سے قیام نصیب نہیں۔ ممکن چوں کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کی صورتوں پر مخلوق ہے اس لیے مکمل طور پر عرض ہے۔ اسے جوہریت کی بو بھی نہیں لگی ہے۔ اس لیے اس کا قیام کلیتہً ذات واجب تعالیٰ پر منحصر ہے۔

فلاسفہ جنھوں نے ممکن کو جوہر اور عرض میں تقسیم کیا ہے۔ ان کی یہ تقسیم ظاہر پر مبنی ہے بعض ممکن کا جو قیام دوسرے بعض ممکن پر دکھائی دیتا ہے، وہ قیام عرض کے ساتھ عرض کے قیام کے قبیل سے ہے نہ کہ جوہر کے ساتھ عرض کے قیام کے قبیل سے۔ بلکہ ہر عرض خدا کی ذات سے قائم ہے۔ ان میں جوہر کا کوئی نشان نہیں۔ سارے ممکنات کی قیوم اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ ممکن کی کوئی ذات نہیں ہوتی جس کے ساتھ اس کی صفات قائم ہوسکیں۔ بلکہ ذات تو صرف واجب تعالیٰ کے لیے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کی ساری صفات اور تمام ممکنات اسی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ کسی کا ''انا'' (میں) جیسے الفاظ سے اشارہ کرنا درحقیقت اسی ایک ذات کی طرف راجع ہوتا ہے۔ کیوں کہ ہر چیز کا قیام اس کی ذات سے ہوتا ہے، یہ بات کوئی جانے یا نہ جانے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہر اشارہ کا مشارٌ الیہ ہے لیکن وہ کسی کے ساتھ متحد نہیں ہے۔

Marfat.com

اس بات کو کوتاہ نظر افراد توحید وجودی کے ساتھ نہ ملائیں، اور ایک دوسرے کے ساتھ دست ودامن نہ بنائیں۔ توحید وجودی کے ماننے والے ایک ذات کے سوا کسی چیز کو موجود نہیں مانتے اور اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کو بھی اعتبارات علمیہ قرار دیتے ہیں اور حقائق ممکنات کے بارے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ ان کو وجود خارجی کی بو تک نہیں لگی۔ اس کے برخلاف یہ فقیر اللہ تعالیٰ کی ذات کو وجود زائد کے ساتھ موجود سمجھتا ہے۔ جیسا کہ علماء حق نے فرمایا ہے اور ممکنات کو جو اسماء وصفات الٰہیہ کے لیے آئینہ ہیں ان کے لیے بھی ایک طرح کا وجود ثابت کرتا ہے۔ غایت مافی الباب یہ ہے کہ اعراض اپنی ذات سے قائم نہیں ہیں اور جوہریت جس کا قیام اپنی ذات کے ساتھ ہوتا ہے ممکنات میں ثابت نہیں ہے اور ہر چیز کا قیام ذات الٰہی کے ساتھ وابستہ ہے۔

سوال: اس تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ ممکن کی ذات واجب تعالیٰ کی ذات کا عین ہے اور ممکن واجب کے ساتھ متحد ہے لیکن یہ محال ہے چوں کہ اس سے قلب حقائق لازم آتا ہے۔

جواب: میرا کہنا یہ ہے کہ ممکن کی ذات یعنی اس کی ماہیت اور حقیقت مختلف اعراض سے عبارت ہے جو اسماء وصفات الٰہی کا مظہر ہیں اور یہ اعراض واجب تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں اور نہ اس کے ساتھ متحد ہیں جس سے قلب حقائق لازم آئے۔ اس سے جو کچھ لازم آتا ہے وہ یہ ہے کہ تمام اعراض ذات باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی ان سب کو قائم رکھے ہوئے ہے۔

سوال: اگر ہر شخص کا ''انا'' کے ذریعے اپنی ذات کی طرف اشارہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف راجع ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ممکن کی حقیقت و ماہیت ذاتِ الٰہی ہوگی۔ کیوں کہ ہر شخص کا ''انا'' کے لفظ سے اشارہ اپنی ماہیت اور حقیقت کی طرف ہوتا ہے۔ اس سے قلب حقائق لازم آتا ہے اور بعینہ یہی بات توحید وجودی کے ماننے والے بھی کہتے ہیں۔

جواب: بلاشبہ لفظ ''انا'' سے اشارہ ہر چند کہ اپنی ذات کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن ممکن صرف اعراض کا نام ہے اس لیے وہ انا کا مشارٌ الیہ نہیں ہوسکتا۔ اعراض نہ بذاتِ خود نہ اصالتاً اشارہ حسی کے مشارٌ الیہ بن سکتے ہیں اور چوں کہ ان کی حقیقت بھی مشار الیہ نہیں بن سکتی اس لیے اشارہ براہِ راست حقائق کے قیوم کی طرف راجع ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ ممکن کی حقیقت ایک مجموعہ اعراض ہے اور چوں کہ یہ ناقص ہے اس لیے انا کا مشار الیہ نہیں بن سکتی۔ حقیقی مرجع وہ ہے جو ان کو قائم رکھے ہوئے ہے۔ یعنی واجب الوجود۔ ہماری اس رائے سے نہ قلب حقائق لازم آتا ہے نہ ممکن واجب الوجود

Marfat.com

بنتا ہے۔ اس لیے ہمارا نظریہ توحید وجودی کے نظریہ سے کلیتہً الگ ہے۔ ہماری نظر میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر چہ ممکن کی انانیت واجب کی انانیت کی طرف راجع ہے، پھر بھی ممکن ممکن ہی رہتا ہے۔ یہ بات توحید وجودی سے الگ ہے۔ عجیب معاملہ ہے کہ ممکن کا ''انا'' واجب الوجود کی طرف راجع ہوتا ہے اور ممکن اپنی حالت پر اسی طرح ممکن ہی رہتا ہے جیسا کہ تھا۔ وہ سبحانی یا انا الحق کے ذریعہ گفتگو نہیں کرتا بلکہ وہ اس قسم کی بات کہہ ہی نہیں سکتا کیوں کہ وہ اپنی قوت تمیز کبھی نہیں کھوتا۔

سوال: واجب کے ساتھ قیام سے واجب الوجود کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آتا ہے جو ناممکن ہے۔

جواب: واجب الوجود کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اس معنی میں کہ اس کی ذات میں ان کا حلول ہو محال ہے۔ لیکن یہاں قیام سے مراد حلول نہیں ہے بلکہ ثبوت وتقرر ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے واسطہ سے ممکن کا ثبوت وتقرر۔

سوال: جب ممکن تمام کا تمام عرض ہے تو اس کے لیے کسی محل کا ہونا ضروری ہے، جس کے ساتھ وہ قائم ہو، وہ محل کیا ہے؟ واجب الوجود کی ذات ہو نہیں سکتی اور نہ ہی ممتنع اس کا محل ہو سکتا ہے۔

جواب: بلاشبہ اعراض وہ ہیں جو اپنی ذات سے قائم نہ ہوں چوں کہ ارباب عقل عرض کے قیام سے اس کا حصول ہی مراد لیتے ہیں اس لیے انھوں نے ہر عرض کے لیے محل ہونے کا اثبات کیا ہے، بلکہ اس کو لازم قرار دیا ہے۔ اور اگر محل نہ ہو تو اس کے قیام کو ناممکن قرار دیتے ہیں۔ لیکن قیام کے دوسرے معنی بھی ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس لیے عرض کا کوئی محل ہونا ضروری نہیں۔ ہمارا یہ مشاہدہ اور احساس ہے کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہاں درمیان میں نہ حلول کا سوال ہے اور نہ کسی محل کا۔ ارباب عقل اس کو مانیں یا نہ مانیں۔ ان کا شک ہمارے واضح مشاہدہ سے متصادم نہیں ہو سکتا۔ اور ہمارا یقین ان کے شک سے زائل نہیں ہو سکتا۔

میں اپنی بات ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔ یہ بات عام مشاہدہ میں ہے کہ جادوگر سیمیا کے ذریعے عجیب وغریب چیزیں دکھاتے ہیں۔ لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ ان اجسام کا قیام اعراض کی طرح بنفسہا قائم نہیں ہے۔ بلکہ یہ اعراض اس صاحب طلسم کی ذات سے قائم ہیں۔ ان کے لیے کوئی محل بھی ثابت نہیں ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ صاحب طلسم سے قائم ہونے میں حالیت

Marfat.com

اور محلیت کا سوال نہیں اٹھتا۔ بلکہ ان کا ثبوت وتقرر بغیر کسی حلول یا محل کے اس صاحب طلسم کے ساتھ قائم ہے۔ اور ہم جو بات کہہ رہے ہیں وہ بھی یہی ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو مرتبہ حس و وہم میں پیدا کیا ہے اور ان کی دائمی جزا وسزا کو اسی کے ساتھ مربوط کیا ہے۔ مختصر یہ کہ اشیاء کا قیام اپنی ذات سے نہیں ہوتا بلکہ وہ ذات حق کے ساتھ قائم ہیں، بغیر اس کے کہ وہ اس میں حلول کریں یا اس کے ساتھ حال ومحل کا کوئی تعلق ثابت ہو۔

میں ایک دوسری مثال پیش کرتا ہوں۔ پہاڑ یا آسمان کی صورت اگر آئینہ میں ظاہر ہو تو ایک احمق ہی ان صورتوں کو اجسام سمجھ کر جوہر قرار دے گا، اور ان تماثیل کو جوہر قرار دے کر بذاتہٖ قائم بتائے گا۔ فرض کیجئے کہ کوئی آدمی ان صورتوں کو اعراض سمجھ لے اور قائم بالغیر سمجھے اور عرض ہونے کی وجہ سے ان کا محل تلاش کرنا چاہے، لیکن محل نہ پاکر ان اعراض کو ناممکنات میں شمار کرے تو وہ آدمی بے وقوف ہے، کیوں کہ وہ لوگوں کی تقلید میں اپنے مشاہدہ میں آنے والی واضح حقیقت کا انکار کرتا ہے۔ معمولی عقل والا شخص بھی بداہتہً جانتا ہے کہ اصلاً ان صورتوں کا کوئی اپنا محل نہیں ہے، بلکہ ان کو محل کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ ارباب کشف وشہود تمام ممکنات کو اسی رنگ میں دیکھتے اور سمجھتے ہیں کہ وہ تماثیل سے زیادہ کچھ نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان صور وتماثیل کو اپنی قدرتِ کاملہ سے ایسے طریقہ پر پیدا کیا ہے اور استحکام بخشا ہے کہ وہ نقص وخلل اور زوال سے محفوظ ہیں اور آخرت میں ابدی جزا وسزا کا معاملہ بھی انھی صورتوں کے ساتھ مربوط ہے۔

ایک معتزلی عالم نظّام (۵۰) کا خیال ہے کہ عالم اعراض کا مجموعہ ہے جو جوہریت سے خالی ہے۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک جھوٹا شخص بھی سچی بات کہہ دیتا ہے چوں کہ اس نے ان اعراض کو واجب الوجود کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ٹھہرایا ہے۔ اس لیے ارباب عقل نے اس پر طعن وتشنیع کی، چوں کہ اعراض کسی قائم بہٖ کی محتاج ہیں اور نظّام جوہر کے وجود کا قائل نہیں کہ اعراض کے قیام کو اس کے ساتھ وابستہ کرے۔ اس لیے وہ مورد تنقید ہوا ہے۔

صوفیہ میں صاحب فتوحات مکیہ نے عالم کو عین واحد میں مجموعہ اعراض سے تعبیر کیا ہے اور عین واحد اس کے نزدیک ذات احدیت ہے۔ لیکن انھوں نے اعراض کے بارے میں کہا ہے کہ وہ دو لمحہ تک بھی باقی نہیں رہتے، عالم ہر آن معدوم ہوتا رہتا ہے۔ اور دوسرے آن ان جیسے اعیان پھر وجود میں آتے ہیں۔ میرے نزدیک اعراض کا ایک لمحہ میں وجود میں آنا اور دوسرے

Marfat.com

لمحے مٹ جانا شہود کا معاملہ ہے وجود کا نہیں۔ جیسا کہ میں نے شرح رباعیات میں اس کی تشریح کی ہے(۵۱)۔

سالک اپنے سفر کے درمیان اس مقام پر پہنچنے سے پہلے جس مقام پر ماسواء اس کی نظر سے بالکل زائل ہو جاتا ہے۔ ایک لمحہ میں عالم کو موجود دیکھتا ہے اور دوسرے لمحہ میں معدوم، تیسرے لمحہ میں پھر موجود دیکھتا ہے، چوتھے لمحہ میں پھر معدوم۔ یہاں تک کہ اسے فناء مطلق نصیب ہو جاتی ہے پھر وہ ماسوا کو ہمیشہ معدوم ہی پاتا ہے اور عالم ہمیشہ کے لیے اس کی نظر سے معدوم ہو جاتا ہے۔ اسی طریقہ سے بقا کے حصول کے سفر میں جب عالم کی طرف رجوع کرتا ہے تو عالم کبھی ان کے مشاہدہ میں آتا ہے اور کبھی اوجھل ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر اسے تجدد امثال کا وہم پیدا ہوتا ہے اور جب عارف بقا کے سفر میں آخری منزل تک پہنچتا ہے اور مقام تکمیل وارشاد میں قیام کرتا ہے تو عالم دوبارہ اس کی نظر میں آ جاتا ہے اور پھر دائمی طور پر وہ عالم کو موجود پاتا ہے۔ کیوں کہ عالم کا وجود تو ایک ہی طریقہ پر ہے۔ اگر سالک کو تردد ہوتا ہے تو یہ صرف سالک کے مشاہدہ کا معاملہ ہے۔ بعض متکلمین کا یہ خیال کہ اعراض دوسرے لمحہ بھی وجود میں نہیں رہ پاتے محتاج دلیل ہے۔ اور انھوں نے اس کے لیے جو دلائل دیے ہیں وہ ناکافی ہیں۔

(ج ۲، م ۴۵، ص ۶-۱۹۹)

Marfat.com

(۶)

انسان

۶:۱ انسان کی انا حقیقی بھی ہے اور نہیں بھی ہے۔

سوال: آپ نے پوچھا ہے کہ اگر ظلی اشیاء بذاتہٖ اشیاء نہیں ہیں بلکہ اپنے اصل کی ذات سے قائم ہیں تو لازم آئے گا کہ اشیاء کے لیے ''وہ'' یا ''تو'' یا ''میں'' کا اشارہ ان کے اصل کی طرف ہو ایسی صورت میں بعض صفات کہ جو اس اصل کے لیے غیر مناسب ہیں اس کے لیے وہ اشارے کیسے صادق ہوں گے جیسے میں کھاتا ہوں، یا میں سوتا ہوں وغیرہ۔

جواب: یہ بات یاد رکھئے کہ ظل اگر چہ اپنی اصل سے قائم ہے، لیکن اس کی ظلیت خواہ وہ مرتبہ حس وخیال میں ہی کیوں نہ ہو اپنی جگہ قائم ہے اور اس کی ظلیت کے احکام کو دوام و بقا حاصل ہے۔ اس پر خلقتم للابد (تم ہمیشہ کے لیے پیدا کیے گئے ہو) دلیل ہے اور ضمائر (ھو، انت، انا) اور صفات کا ان پر محمول کرنا ان کی ظلیت کا اعتبار کرتے ہوئے جائز ہے وجود کے ہر مرتبہ کے لیے علیحدہ حکم ہے۔ جو کچھ بھی خدا میں گم ہو جاتا ہے وہ خدا نہیں ہو جاتا۔

(جلد ۳، م ۲۱، ص ۱۲۴۰)

۶:۲ انسان اپنے اعمال میں آزاد ہے اور اس کا ارادہ مؤثر ہوتا ہے، البتہ اس کا مؤثر ہونا اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر کا حصہ ہے۔ اللہ تعالیٰ انسانی افعال کا خالق ہے ان کا فاعل نہیں۔ یہ خیال کہ خدا ہی ہر فعل کا فاعل ہے جسے توحید فعلی کہتے ہیں اور جس کے مختلف صوفیہ قائل ہیں، وہ سکر کی پیداوار ہے اور غلط ہے۔

Marfat.com

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جس نے قضاء وقدر کے اسرار اپنے خاص بندوں پر ظاہر فرمائے اور عوام سے پوشیدہ رکھے، تاکہ عوام گمراہ نہ ہوجائیں اور صلوٰۃ وسلام نازل ہو حضرت محمد ﷺ پر جن کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنی حجت مکمل کی اور نافرمانوں جن کا انجام ہلاکت ہے کے عذروں کو ختم کیا۔ اور آپؐ کے آل وصحابہ پر بھی درود وسلام ہو جو نیک اور پرہیزگار تھے جو قضا وقدر پر ایمان رکھتے تھے اور اس کے فیصلوں پر راضی تھے۔

چوں کہ قضا وقدر کے بارے میں بہت سے لوگ ابہام اور گمراہی میں پڑ گئے اور ان کی اکثریت پر وہم وگمان ایسا غالب آیا کہ بعض جبریت کے قائل ہوگئے اور بعض نے ان کی نسبت خدا کی طرف کردی۔ ان کے علاوہ ایک تیسرے گروہ نے ان دونوں انتہاؤں کے درمیان کی راہ اختیار کی۔ اسی تیسرے گروہ کا راستہ سیدھا راستہ ہے۔ اس کی توفیق فرقہ ناجیہ یعنی اہل سنت والجماعت کو ملی۔ اللہ تعالیٰ ان سے اور سارے اسلاف واخلاف سے راضی ہو۔ جنھوں نے افراط وتفریط سے بچ کر اعتدال کی راہ اختیار کی۔

مروی ہے کہ امام ابوحنیفہ (۵۲) نے امام جعفر صادق (۵۳) سے دریافت کیا۔ اے فرزند رسول کیا اللہ تعالیٰ نے کوئی کام بندوں کے سپرد کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اس سے بلند ہے کہ اپنی ربوبیت بندوں کے سپرد کردے۔ امام ابوحنیفہؒ نے پھر پوچھا کہ کیا بندے افعال پر مجبور ہیں۔ امام جعفر صادق نے فرمایا اللہ تعالیٰ عادل ہے، اس سے یہ بات بعید ہے کہ پہلے مجبور کرے اور پھر سزا دے۔ امام ابوحنیفہؒ نے وضاحت طلب کرتے ہوئے پوچھا کہ پھر حقیقت کیا ہے۔ امام جعفر نے بتایا کہ حقیقت ان دونوں کے درمیان ہے، نہ کلی اجبار ہے نہ کلی تفویض ہے۔ اس لیے اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ بندے کے اختیاری افعال اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کا نتیجہ (مقدور) ہیں کہ وہی ان کا خالق اور موجد ہے اور اس معنی میں انسان کی قدرت کا نتیجہ (مقدور) ہیں کہ اس سے صادر ہوتے ہیں اور اسی کا اکتساب ہیں۔ اس لیے بندوں کی حرکت اللہ تعالیٰ کی قدرت کی نسبت سے تخلیق کہلائے گی اور بندوں کی قدرت کے اعتبار سے کسب کہلائے گی۔

اہل سنت میں سے امام اشعری (۵۴) کے نزدیک بندے کو اس کے افعال میں کوئی اختیار نہیں سوائے اس کے کہ اللہ تعالیٰ بندے کے اختیار کے بعد ہی معمولاً اس کو ایجاد فرماتا ہے۔

Marfat.com

ان کے نزدیک قدرت حادثہ غیر موثر ہوتی ہے۔ یہ نظریہ چوں کہ جبر کی طرف مائل ہے اس لیے اس کو جبر متوسط بھی کہا جاتا ہے۔

مگر اشاعرہ میں سے ابواسحٰق اسفرائنی انسان کے اصل فعل کو اس کی قدرت کا اور اس کے وقوع کو دونوں قدرتوں کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ وہ ایک اثر کے لیے دو مختلف جہتوں سے موثر ہونے والی دو قدرتوں کے مجموعہ کے جواز کے قائل ہیں۔ دوسری طرف قاضی ابوبکر باقلانی (۵۵) انسانی قدرت کی تاثیر کے صرف اس معنی میں قائل ہیں کہ انسانی قدرت صرف افعال کی صفت میں موثر ثابت ہوتی ہے۔ یعنی اسے طاعت یا معصیت بناتی ہے۔

میرے نزدیک انسان کی قدرت حادثہ کا اثر فعل میں بھی ہوتا ہے اور اس کی صفت میں بھی۔ کیوں کہ صفت میں اثر اندازی کے کوئی معقول معنی اس وقت تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ اصل فعل پر بھی اثر انداز نہ ہو۔ کیوں کہ وصف پر اثر اندازی فعل پر اثر اندازی کا ایک نتیجہ ہے۔ اگر چہ کہ اصل فعل کے وقوع کے علاوہ صفت کا وجود میں آنے کے لیے بھی مزید اثر اندازی ضروری ہے۔ کیوں کہ وصف کے وجود اصل کے وجود پر زائد ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں۔

میرے خیال میں یہ کہنے میں کوئی حرج نہیں کہ انسانی ارادہ مؤثر ہے۔ اگر چہ یہ بات امام اشعری پر گراں گزرے گی۔ اس لیے کہ انسانی قدرت کا اثر انداز ہونا بھی اللہ تعالیٰ کی ایجاد سے ہے، جیسا کہ خود نفس قدرت اس کی ایجاد سے ہے۔ اور انسانی قدرت کی اثر اندازی حقیقت سے زیادہ قریب ہے۔ اشعری کا مذہب فی الحقیقت جبریت کے دائرہ میں داخل ہے، کیوں کہ ان کے نزدیک اختیار حقیقی نہیں ہے اور نہ قدرت حادثہ (انسانی قدرت) مؤثر ہے۔ فرق یہ ہے کہ جبریہ کے نزدیک فعل اختیاری کی نسبت فاعل کی طرف حقیقتاً نہیں صرف مجازاً ہے۔ اور اشعری کے نزدیک فعل کی نسبت فاعل کی طرف حقیقتاً ہے۔ اگر چہ اس کے لیے اختیار فی الحقیقت ثابت نہیں ہے، کیوں کہ فعل انسانی قدرت کی طرف حقیقتاً منسوب کیا جاتا ہے۔ خواہ وہ فی الجملہ ہی موثر کیوں نہ ہو جیسا کہ اشعری کے علاوہ بقیہ اہل سنت کا مذہب ہے۔ یا صرف فعل کا مدار ہو جیسا کہ اشعری کا کہنا ہے۔

اس فرق سے اہل حق کا مذہب اہل باطل کے مذہب سے جدا ہو جاتا ہے۔ فاعل سے فعل کی حقیقتاً نفی اور مجازاً اثبات جبریہ کا مذہب ہے، جو بدیہی حقیقت کا انکار ہے۔ اور کفر محض ہے۔

Marfat.com

''التمہید'' کے مصنف (۵۶) نے لکھا ہے کہ جبریہ میں سے بعض کا کہنا ہے کہ فعل کا صدور بندے سے صرف ظاہری اور مجازی ہے حقیقت میں ہمارے پاس کوئی قدرت نہیں، انسان محض درخت کی مانند ہے۔ جب ہوا اسے حرکت دیتی ہے تو وہ ہلتا ہے انسان بھی درخت کی طرح مجبور ہے یہ عقیدہ کفر ہے اور جو یہ اعتقاد رکھتا ہے وہ کافر ہے۔ صاحب التمہید نے جبریہ کے بارے میں یہ بھی کہا ہے کہ ان کے نزدیک انسان حقیقت میں کسی فعل کا مالک نہیں ہے۔ خواہ وہ فعل خیر ہو یا شر۔ بندے سے جس فعل کا بھی صدور ہوتا ہے، اس کا فاعل اللہ ہی ہے۔ یہ بھی کفر ہے۔

اگر تم کہو کہ جب انسانی قدرت افعال میں اثر انداز نہیں ہوتی اور نہ فی الحقیقت اس کو اختیار حاصل ہے تو پھر افعال کو انسان کی طرف منسوب کرنے کے کیا معنی ہوں گے؟ میں کہوں گا کہ ہاں افعال کے وجود پذیر ہونے میں انسانی قدرت اثر انداز نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ اللہ تعالیٰ اسے افعال کے وجود کا مدار بناتا ہے۔ یعنی یہ کہ جب انسان کسی کام کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے لیے قدرت استعمال کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو تخلیق فرما دیتا ہے۔ انسانی قدرت افعال کے وجود کے لیے ایک علت عادیہ ہے۔ اس لیے افعال کے وجود میں اس کا ایک قسم کا دخل ہے، اس کے بغیر وہ عادتاً وجود میں نہیں آتے۔ حالاں کہ افعال کی انجام دہی میں انسانی قدرت کا کوئی اثر نہیں۔ علت عادیہ ہونے کی وجہ سے افعال کا انتساب انسان کی طرف حقیقت میں کیا جاتا ہے۔ اشعری کے خیال کے حق میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا جا سکتا اس سے زائد جو کچھ کیا جائے گا وہ قابل بحث ہوگا۔

جان لو کہ اہل سنت قضا و قدر پر ایمان رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خیر و شر، اچھا و برا، سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے۔ اس لیے کہ قدرت کے معنی احداث و ایجاد کے ہیں اور معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی موجد نہیں۔ نہ اس کے سوا کوئی معبود ہے، وہ ہر چیز کا خالق ہے اور اسی کی عبادت کرنی چاہیے۔

معتزلہ اور قدریہ نے قضا و قدر کا انکار کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ بندوں کے افعال صرف بندوں کی قدرت کا نتیجہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شر کا فیصلہ کرلے پھر اس کے بعد لوگوں کو اس کی وجہ سے عذاب دے تو یہ ظلم ہوگا، جس سے وہ پاک ہے۔ مگر ان کا یہ قول محض جہالت ہے اس کی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ قضائے الٰہی انسانی قدرت اور اختیار کی نفی نہیں کرتی درحقیقت اللہ تعالیٰ کی قضا یہ ہے کہ انسان اپنے اختیار سے چاہے کسی فعل کو کرے یا نہ کرے۔ اس کی قضا اختیار کو

Marfat.com

لازم کرتی ہے اور اختیار کو حقیقی بناتی ہے وہ اس کی نفی نہیں کرتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کا یہ خیال کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے افعال میں نقص لازم آتا ہے اس لیے کہ قضا کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا فعل یا تو واجب ہے یا ناممکن۔ یعنی اگر وہ کسی شے کے وجود کا ارادہ کرتا ہے تو وہ لازماً ہوگی اور اگر اس کے عدم کا ارادہ کرتا ہے تو نہیں ہوگی۔ تو اب اگر فعل اختیاری کا وجوب اختیار کا منافی ہوتا تو اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں مختار نہ ہوتا اور یہ کفر ہے۔

سبھی جانتے ہیں کہ یہ قول کہ انسانی قدرت افعال کی انجام دہی کے لیے خود مکتفی ہے انتہائی ضعیف اور احمقانہ قول ہے۔ اس لیے علماء ماوراالنہر شکر اللہ تعالیٰ سعیھم (۵۷) نے اس کے قائلین پر سخت تنقید کی ہے اور کہا ہے کہ ایسے لوگوں سے تو مجوسی بھی اچھے ہیں جو خدا کے لیے صرف ایک شریک ٹھہراتے ہیں اور یہ لوگ (معتزلہ) تو بے حد و حساب لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا شریک بنا دیتے ہیں۔

جبریہ کا خیال ہے کہ انسان کسی فعل کا فاعل نہیں ہے، اس کی حرکات جمادات کی طرح ہیں جن کو نہ قدرت حاصل ہے نہ ارادہ نہ اختیار۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان کو نہ اچھے اعمال پر جزا ملے گی اور نہ برے اعمال پر سزا، اور یہ کہ کفار و گناہ گار معذور ہیں، ان سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی، اس لیے کہ ہر فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور انسان اس کے کرنے پر مجبور ہے۔ یہ صراحتہً کفر ہے۔ لعنت ہو مرجئہ پر جو یہ کہتے ہیں کہ گناہ سے کوئی نقصان نہیں ہوگا اور گناہ گار کو سزا نہیں ملے گی۔ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ مرجئہ پر ستر نبیوں نے لعنت بھیجی۔ ان کا مذہب سراسر باطل ہے۔ مارنے کے لیے ہاتھ کی حرکت اور رعشہ میں بڑا فرق ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اول الذکر اختیاری ہے اور ثانی الذکر اجباری۔ نصوص قطعیہ بھی اس مذہب کی نفی کرتی ہیں۔ مثلاً قرآن میں ہے۔

جَزَآءً ۢ بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ (الواقعہ:۲۴)

''یہ سب کچھ اُن اعمال کی جزا کے طور پر انھیں ملے گا جو وہ دنیا میں کرتے رہے تھے۔''

ایک اور جگہ ہے:

فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ (الکہف:۲۹)

''اب جس کا جی چاہے مان لے اور جس کا جی چاہے انکار کر دے۔''

جان لو کہ بعض لوگ اپنی کم ہمتی اور بدنیتی کی وجہ سے عذر تلاش کرتے ہیں اور ذمے داریوں

Marfat.com

سے جی چراتے ہیں۔ یہ لوگ امام اشعری بلکہ جبریہ کے مذہب کی طرف مائل ہیں۔ کبھی کہتے ہیں کہ انسان کو اصلاً کوئی اختیار نہیں، اس کے اعمال صرف برائے نام اس کے اعمال ہیں، فعل کی نسبت اس کی طرف صرف مجازاً ہوتی ہے۔ کبھی وہ انسان کو اختیار دیتے ہیں لیکن یہ اختیار اتنا ضعیف ہوتا ہے کہ اس سے جبر لازم آتا ہے۔ اس کے باوجود وہ بعض صوفیہ کا کلام سنتے ہیں کہ فاعل تو ایک ہی ہے، یعنی ہر فعل کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے، اور یہ کہ افعال کے صدور میں انسان کی قدرت قطعاً اثر انداز نہیں ہوتی، اور یہ کہ اس کی حرکات جمادات کی طرح ہیں بلکہ اس کی ذات و صفات سراب کی مانند ہیں، ایسا سراب جس کو پیاس کی شدت میں آدمی پانی سمجھ بیٹھتا ہے۔ قرآن میں ہے:

كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَاءً حَتّٰى اِذَا جَآءَهٗ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا (النور:۳۹)

ان کے اعمال کی مثال ایسی ہے جیسے دشتِ بے آب میں سراب کہ پیاسا اُس کو پانی سمجھے ہوئے تھا، مگر جب وہاں پہنچا تو کچھ نہ پایا۔

اس طرح کے کلام نے ان کو قول و فعل میں مداہنت اور تساہل اختیار کرنے پر جری بنا دیا ہے۔

اب میں اس مسئلہ کے بارے میں اپنی تحقیق پیش کروں گا اور اللہ تعالیٰ ہی صداقت کو زیادہ بہتر طریقہ پر جاننے والے ہیں۔ اگر آدمی کے لیے حقیقی اختیار ثابت نہ ہوتا جیسا کہ اشعری کا مذہب ہے تو اللہ تعالیٰ ظلم کی نسبت بندوں کی طرف نہ فرماتے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک انسان کے لیے کوئی اختیار ثابت نہیں اور نہ ان کی قدرت کا موثر ہونا ثابت ہے۔ انسان تو ان کے نزدیک مدار محض ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں متعدد جگہ انسان کی طرف ظلم کی نسبت کی ہے جب کہ اگر انسان محض مدار ہے اور فعل کی تاثیر میں اس کی قدرت کا مطلق اثر نہیں ہے تو اس کی طرف ظلم کا انتساب درست نہیں ہوگا۔ تاہم یہ بھی درست ہے کہ اگر انسان اختیار نہیں رکھتا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ اس کو عذاب میں مبتلا کرے تو یہ ظلم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ علی الاطلاق مالک ہے۔ اور اس کو اپنی ملکیت میں جیسا وہ چاہے تصرف کرنے کا پورا اختیار ہے۔ لیکن ظلم کی نسبت انسانوں کی طرف کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کو اس کا اختیار ہو۔ اس مقام پر اس کو مجاز قرار دینا متبادر کے خلاف ہے اس لیے کہ بلا ضرورت اس کا قائل ہونا صحیح نہیں ہے۔

Marfat.com

یہ قول کہ انسان کا اختیار کمزور ہے اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اختیار کے مقابلہ میں انسان کا اختیار کمزور ہے تو اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اسی طرح یہ مراد لینا کہ تنہا انسان کا ارادہ کافی نہیں ہے یہ بھی قابل تسلیم ہے۔ لیکن ضعف کے یہ معنی لینا کہ انسان افعال میں کوئی مداخلت نہیں کر پاتا تو یہ نا قابل تسلیم ہے اور یہ پہلا مسئلہ ہے اور تسلیم نہ کرنے کی بحث پہلے گزر چکی ہے۔

جان لو کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کی قدرت اور صلاحیت کے مطابق مکلّف بنایا ہے اور اس کی تخلیق میں کمزوری کی وجہ سے اس کے ساتھ تکلیف میں رعایت برتی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا (النساء:۲۸)

اللہ تم پر سے پابندیوں کو ہلکا کرنا چاہتا ہے کیوں کہ انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

اور کیوں نہیں وہ حکیم ہے، ودود ہے اور رحیم ہے۔ اس کی حکمت، محبت اور رحمت کے منافی ہے کہ وہ انسانوں کو اس کام کا حکم دے جس کی ان کے پاس قدرت نہ ہو۔ اس نے انسان کو یہ حکم نہیں دیا کہ پہاڑوں کو ہلا دو کیوں کہ انسان یہ نہیں کر سکتے تھے۔ اس نے انسانوں کو صرف ان اعمال کا حکم دیا جن کو وہ آسانی سے کر سکتے تھے۔ مثلاً نمازیں جن میں قیام، رکوع، سجود اور اتنی قرأت ہے جتنی وہ کر سکیں۔ ایک آدمی یہ سب کچھ آسانی سے کر سکتا ہے۔ اسی طرح روزہ اور زکوٰۃ بھی آسان ہے چوں کہ زکوٰۃ میں آمدنی کا چالیسواں حصہ دینا ہوتا ہے نہ کہ سارا مال یا اس کا آدھا، جو یقیناً مشکل ہوتا۔ یہ بھی اللہ تعالیٰ کی کمال مہربانی ہے کہ اس نے مخصوص حالات میں آسانیاں دی ہیں مثلاً تیمّم کو وضو کے قائم مقام کیا ہے۔ اسی طرح جو شخص کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھ سکے وہ بیٹھ کر نماز ادا کر لے اور بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکے لیٹ کر پڑھ لے۔ جو رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو وہ اشارہ سے پڑھ لے وغیرہ، جو شخص ان امور پر کھلے ذہن سے غور کرے گا وہ دیکھے گا کہ شریعت کے احکام نہایت آسان اور قابل عمل ہیں۔ نیز ان کے ذریعے اس کو اللہ تعالیٰ کی کامل رحمت کا احساس بھی ہوگا۔

شرعی تکالیف کے آسان ہونے کا اندازہ اس سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ بعض لوگ اس سے بھی زیادہ کرنا چاہتے ہیں مثلاً کچھ لوگ فرض روزوں کے علاوہ اور بھی روزے رکھنا چاہتے ہیں، کچھ فرض نمازوں کے علاوہ اور نمازیں بھی پڑھنا چاہتے ہیں وغیرہ۔ یہ خواہش اس بات کا ثبوت ہے کہ فرض عبادات اس سے کم ہیں جتنا کہ آدمی آسانی سے کر سکتا ہے۔ اگر کچھ لوگ ان کو مشکل سمجھتے ہیں تو اس کی وجہ دراصل ان کی روح کی ظلمت اور مزاج کی کدورت ہے، جو نفس امارہ کی پیروی کا نتیجہ

Marfat.com

ہے، اور جس کی وجہ سے انسان احکام الٰہی سے روگردانی کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ (الشوریٰ:۱۳)

وہ بات ان مشرکین کو سخت ناگوار ہوتی ہے جس کی طرف (اے محمدؐ) تم انھیں دعوت دے رہے ہو۔

اور ایک آیت میں ہے:

اِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخَاشِعِيْنَ (البقرہ:۴۵)

بیشک نماز سخت مشکل کام ہے، مگر فرماں بردار بندوں کے لیے نہیں۔

جس طرح ظاہری امراض عبادات کی ادائیگی کو مشکل کر دیتے ہیں اسی طرح قلبی امراض بھی ان کو مشکل بنا دیتے ہیں۔ شریعت کا مقصد نفس امارہ کی خواہشات اور وساوس کی اصلاح کرنا ہے۔ نفسانی خواہشات کا اتباع اور شریعت کا اتباع ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ احکامات شرعیہ کو مشکل سمجھنا دراصل اتباع نفس کی دلیل ہے، عبادت میں مشکل کا سبب ہوائے نفس کی موجودگی ہے۔ جب خواہشات نفس کی کلیۃً نفی ہو جائے گی تو عبادت کے مشکل ہونے کا احساس بھی مکمل طور پر فنا ہو جائے گا۔

جیسا کہ اوپر مذکور ہے بعض صوفیہ نے اختیار کی نفی کی ہے یا اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ تو جان لو کہ اگر ان کا کلام شریعت کے موافق نہ ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ نہ وہ دلیل بن سکتا۔ صوفیہ کے صرف وہی اقوال معتبر ہیں جو علماء اہل سنت کی آرا کے موافق ہیں۔ اور جو موافق نہیں ہیں وہ قابل رد ہیں۔ میں یہ وضاحت کرنا چاہتا ہوں کہ صوفیہ مستقیم الاحوال نے شریعت سے کبھی تجاوز نہیں کیا، نہ افعال میں نہ اقوال میں، اور نہ علوم و معارف میں۔ وہ جانتے ہیں کہ اگر ان کے مکشوفات شریعت کے خلاف ہوں تو یہ ان کے حال میں کسی کمزوری یا خلل کی وجہ سے ہے۔ اگر ان کے احوال درست ہوتے تو وہ شریعت سے انحراف نہ کرتے۔

خلاصہ یہ کہ شریعت کی مخالفت کا مطلب الحاد و زندقہ ہے۔ صوفیہ جب ایسے الفاظ زبان سے ادا کرتے ہیں، جو شریعت کے خلاف ہوں تو اس وقت وہ سکر وقت اور غلبہ حال کے زیر اثر ہوتے ہیں، اس لیے وہ معذور ہیں۔ ان کا کشف نہ صحیح ہے نہ تقلید و اتباع کے قابل۔ مناسب یہ ہے کہ ان کے کلام کو ظاہر پر محمول نہ کیا جائے اور اس کی تاویل کی جائے۔ کیوں کہ اصحاب سکر کے

Marfat.com

کلام کو ظاہر پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ هذا ما تیسر لی فی هذا المقام بعون الله سبحانه و حسن توفیقه تعالیٰ و الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفیٰ یہ ہے وہ جسے اس مقام پر لکھنے کی ارزانی مجھے اللہ تعالیٰ کی مدد اور توفیق سے ہوئی۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہی ہیں اور سلامتی ہو اس کے منتخب بندوں پر۔

(ج ۱، م ۲۸۹، ص ۳۹-۲۵۷)

۶:۳ صوفی بعض امکانی مدارج سے بلند ہوسکتا ہے۔ لیکن ذات واجب الوجود میں کبھی شریک نہیں ہوسکتا۔

سوال: آپ کا کہنا ہے کہ ممکنات کی ذوات عدم ہیں جو اپنی انفرادی حیثیت میں واجب الوجود کے اسماء وصفات کی آئینہ دار ہیں۔ اس قول سے لازم آتا ہے کہ فناء کے حصول کے ساتھ اس عدم کا جو ممکن کی حقیقت ہے نام ونشان باقی نہ رہے اور اس کے اندر وجود محض کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ اس لیے کہ دو نقیضوں میں سے ایک کا ارتفاع دوسری کے حصول کو مستلزم ہے تاکہ ارتفاع نقیضین لازم نہ آئے۔ اور وجود صوفیہ کے نزدیک یا تو اللہ تعالیٰ کا عین ہے یا اس کی خاص صفت ہے، ان میں سے جو بھی تسلیم کریں اس سے قلب حقائق لازم آئے گا۔ اور یہ الحاد وزندقہ ہے۔

جواب: عدم کی نقیض وہ وجود نہیں جو اللہ تعالیٰ کا عین یا اس کی خاص صفت ذاتیہ ہے۔ بلکہ عدم کا نقیض اس ذات واجب کے اظلال میں سے ایک ظل اور اس کے عکسوں میں سے ایک عکس ہے۔ بالجملہ ہر وجود کہ جس کے مقابل میں عدم ہوتا ہے اس میں امکان کا گمان ہوتا ہے اور اس کے مقابلے میں جو عدم ہے اس کے رفع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات اگرچہ دائرہ امکان سے خارج ہیں لیکن چوں کہ وہ واجب تعالیٰ کی ذات کی محتاج ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے مقابل ایک عدم ہے اس لیے وہ امکان کے شائبہ سے پاک نہیں ہیں اور ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی محتاج رہتی ہیں اگرچہ وہ قدیم ہیں اور ذات واجب تعالیٰ سے الگ نہیں ہیں۔ ذات واجب سے کبھی جدا نہیں ہوتیں۔ احتیاج بذات خود امکان کی دلیل ہے اگر یہ احتیاج غیر کی ہے تو نقص مکمل ہے اور امکان کے دائرہ میں داخل ہے۔ اور اگر غیر کی احتیاج نہیں ہے تو بھی اس میں امکان کا شائبہ ہے اگرچہ وہ امکان کے دائرہ میں داخل نہیں ہے۔

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کی واجبی صفات کا کمال اس کی ذات کے کمال سے کم تر ہے، وجوب کامل تو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے جو نقص و کمی کے ہر شائبہ سے پاک ہے۔ صفات واجبی اگر چہ وجوب کے دائرے میں آتی ہیں لیکن ذات کی محتاج ہیں اس لیے ان کا وجوب ذات کے وجوب سے کم تر ہے۔ اس لیے کہ ان کے وجود کے لیے عدم کی ضرورت ہوتی جو عدم علم اور عدم قدرت ہے۔ مثلاً ذات کے وجود کے مقابلے میں کوئی عدم نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی نقیض ہے، اگر نقیض ہوتی تو اس کو رفع کرنے کی ضرورت ہوتی اور ضرورت واحتیاج عدم تکمیل اور نقص کی علامت ہے جو امکان کے مناسب ہے۔

مخفی نہ رہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات واجبی کے لیے لفظ امکان کے اطلاق سے احتراز کرنا چاہیے کیوں کہ اس سے حدوث کا گمان گزرتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں۔ اگر چہ صفات واجبی بذاتہٖ واجب نہیں ہیں لیکن چوں کہ ذات واجب سے جدا نہیں ہوتیں اس لیے واجب ہیں۔ اگر چہ اس سے بھی امکانیت لازم آتی ہے لیکن حدوث کا گمان نہیں ہوتا۔ نقیض کا غیر واقع ہونا جو وجود واجب کا مقابل ہو ایک کشفی اور شہودی مسئلہ ہے لیکن اسے عقلی طور پر اس طرح پیش کیا گیا ہے جیسے استدلال کے ذریعے کوئی بات کہی جاتی ہے۔ اس وضاحت کے بعد اس مسئلہ کی طرف آتا ہوں اور سوال کا جواب دیتا ہوں۔

ممکن سے عدم کے زوال کے بعد فنا کی حالت میں وجود کے علاوہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور بجز ثبوت و تحقق کے اس کو کوئی چیز نصیب نہیں ہوتی۔ کیوں کہ عدم اور اس کے لوازمات اس میں سے مکمل طور پر ختم ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ وہ وجود و ثبوت ہے جو ممکن کے لیے مرتبہ حس و وہم میں ثابت کیا گیا ہے اور جس سے آثار و نتائج وابستہ کئے گئے ہیں اور جو عدم کے زائل ہونے کے بعد واجب الوجود کے کمالات کا آئینہ بن جاتا ہے اور عدم زائل کی طرح ممکن کی حقیقت و ذات بن جاتا ہے۔ یہ ثبوت عدم کے زوال سے پہلے عدم کی صفات میں سے تھا اور جس کو مرتبہ حس و وہم میں ثابت کیا گیا تھا۔ اور اب وہی ثبوت عدم کے زوال کے بعد اس کا قائم مقام ہو گیا ہے اور ممکن کی ذات بن گیا ہے، اسی کی طرف صفات کا انتساب ہوتا ہے اور عدم کا سارا نظام اسی سے چلتا ہے۔ اور یہ کارخانہ جو کہ عدم کی نیابت سے چل رہا ہے اس حد تک برپا ہے کہ اس ثبوت کا نقیض قائم ہے اور امکان کو بقا حاصل ہے۔ جب معاملہ ثبوت کے نقیض سے اونچا اٹھ جاتا ہے اور وجود

Marfat.com

کے مقابلے میں کوئی چیز نہیں ہوتی بلکہ عدم کو اس کے مقابلے میں آنے کی جرأت نہیں رہتی اور نہ امکان کی اصلاً گنجائش رہتی ہے، اس وقت معاملہ دوسرا ہی ہوتا ہے اور دوست وغم گسار اور ہی ہوتا ہے۔ یہاں اَوْ اَدْنٰی کا راز تلاش کرنا چاہیے۔ چوں کہ جہاں بھی امکان کی آمیزش ہوگی اور عدم کی گنجائش رہے گی اگر چہ کہ نقیض کی وجہ سے ہی ہو وہ قَابَ قَوْسَیْنِ میں داخل ہے۔ اور چوں کہ امکان و عدم دونوں کلیتہً رخصت ہو جاتے ہیں اور ناقوس رحیل بجاتے ہیں تو اَوْ اَدْنٰی (۵۸) کے کمالات کا اظہار ہوتا ہے۔ اس معنی میں نہیں کہ ممکن ذات واجب بن جاتا ہے، بلکہ اس کا قیام ذات واجب کے ذریعہ ہوتا ہے اور وہ قیام جو ذات کے ایک ظل کے ساتھ تھا وہ زائل ہو جاتا ہے۔ ؎

کسے کو در خدا گم شد خدا نیست

جو خدا میں گم ہو گیا وہ خدا نہیں بن گیا

اس عارف کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قیام اسی طرح ہے جس طرح صفات کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات ساتھ ہے بلکہ اس کا قیام ایک ایسے مرتبہ میں ہے جہاں صفات بھی ملحوظ نہیں رہتیں۔ حالاں کہ صفات ذات واجب تعالیٰ سے ہرگز جدا نہیں ہیں۔ لیکن صفات ازلی، ابدی اور قدیم ہیں، جب کہ عارف کا قیام ازلی نہیں ہے اور امکان کے داغ سے متّسم ہے۔ صفات کے نقائض بھی ہوتے ہیں جو عدم کہلاتے ہیں، جیسے عدم علم اور عدم قدرت لیکن اس عارف کا معاملہ عدم کی نقاضت سے بلند ہو گیا ہے۔ جیسا کہ اوپر تحقیق گزر چکی ہے۔

یہ بات مخفی نہیں ہے کہ جب معاملہ نقاضت عدم سے اونچا اٹھ جاتا ہے تو اس وقت وجوب متحقق ہوتا ہے اور ممکن واجب ہو جاتا ہے اور یہ محال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ واجب اس وقت ہوتا ہے جب اسے وجود خارجی حاصل ہوتا ہے لیکن ممکن کا ثبوت مرتبہ حس و وہم کے علاوہ اور کہیں نہیں ہے۔ اسے وجود کا وجوب کیسے مل سکتا ہے یہ بات ناقابل تصور ہے۔ اس وضاحت سے صفات کے قیام اور عارف کے قیام میں فرق واضح ہو گیا۔ صفات کا قیام وجود خارجی کے اعتبار سے ہے اور عارف کا قیام وجود وہمی کے اعتبار سے۔ اگر چہ یہ قیام بھی ثبات واستقرار رکھتا ہے اور اس پر ''آثار'' بھی مرتب ہوتے ہیں۔

جاننا چاہیے کہ عارف کے انا کی بقا عدم کی بقا تک ہے جو اس کی حقیقت ہے اور جب عدم

Marfat.com

زائل ہو جائے تو انا کا کوئی محل باقی نہیں رہتا جس پر اس کا اطلاق ہو۔ اگر چہ ثبوت کے زوال کے بعد عدم کے معاملات تفصیل طلب ہیں اور ثبوت ہر چند کہ ممکن کی ذات بن چکا ہوتا ہے، لیکن کلمہ انا کے لیے وہاں کوئی محل نہیں ہے۔ گویا لفظ انا کا اطلاق حقیقت عدمیہ کے لیے تھا جسے حقیقت ثبوتیہ سے نفرت ہے۔ ہاں ممکن کا جز واعظم عدم ہے اور ممکن عدم کی وجہ سے ممکن ہوا ہے اور عدم سے ہی ممکن کے کارخانہ کو وسعت ملی ہے۔ ممکن میں جو احتیاج ہے وہ عدم کی وجہ سے ہے اور امکان میں جو حدوث ہے وہ بھی عدم ہی کی وجہ سے ہے۔ اگر ممکن میں کثرت ہے تو وہ بھی عدم کی وجہ سے ہے اور اگر امتیاز ہے تو وہ بھی اسی کی وجہ سے ہے۔ ممکن کے حق میں وجود رعایت ہے اور وہ بھی مرتبہ وہم وخیال میں ہے اگر چہ اس میں ثبات واستقرار بھی ہے۔..........

ذات واجبی جل سلطانہ کی ذات وصفات کے بارے میں بعض دقیق مسائل ایسے ہیں جن پر گفتگو کرتے ہوئے زبان کی تنگ دامانی کی وجہ سے ان پر ممکن کی صفات کا اطلاق کیا گیا ہے جن کے ساتھ نقص وابستہ ہے۔ ان کو لفظی مفہوم میں نہیں لینا چاہیے۔ جناب واجب تعالیٰ وتقدس کی ذات ہر نقص وعیب سے بلند اور منزہ ومبرا ہے۔ ایسے الفاظ جو شریعت میں اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں ہوتے اور محض مشائخ واکابر کی تقلید میں ان کا استعمال کیا ہے جیسے مرآتیت وغیرہ۔ ان کی وجہ سے لرزاں وترساں ہوں۔

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا (البقرۃ:۲۸۶)

اے ہمارے رب! ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں، ان پر گرفت نہ کر۔

کوئی کہہ سکتا ہے کہ تجلی یا ظہور تجلی یا اس طرح کی دیگر اصطلاح جو آپ کی تحریروں میں استعمال ہوئی ہیں ان سے لازم آتا ہے کہ وجود کا تنزل مرتبہ ظہور میں ہو۔ جیسا کہ بعض دوسرے صوفیہ کا خیال ہے جب کہ آپ وجود کے تنزل کا انکار کرتے ہیں۔ اس کی کیا توجیہ ہے۔

میں کہوں گا کہ تنزل اس مفروضہ پر لازم آتا ہے جب مظہر کو عین ظاہر کہیں جیسا کہ دوسرے لوگوں نے کہا ہے۔ لیکن اگر عین نہ کہیں تو پھر تنزل کیوں کر ہوگا (۵۹)، اور ہمارا تو مسلک یہ ہے کہ ظاہر مظہر کا عین نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ الموفق.

(ج ۳، م ۶۴، ص ۴-۶۰-۱۳)

Marfat.com

حواشی

۱- ابواسحٰق ابراہیم بن شیبان (متوفی ۹۴۸/ ۳۳۷) ابوعبداللہ المغربی (۹۱۱/ ۲۹۹-۹۵-۷۹/۱۷۹) کے شاگرد تھے اور اپنے استاد کی طرح سختی سے پابندئ شریعت کے لیے مشہور تھے۔ (ملاحظہ ہو القشیری: الرسالہ ص ۱۷۴، جامی: نفحات الانس ص ۲۰۶)

۲- القشیری: الرسالہ، ص ۱۷۴

۳- صحیح مسلم، الامارۃ ۱۸

۴- جامی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف و شریعت حصہ اول باب دوم حاشیہ ۲۲۔

۵- یہ حسین بن منصور حلاج کے الفاظ ہیں ان کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف و شریعت حصہ اول باب دوم حاشیہ ۴۶

۶- خواجہ بہاء الدین نقشبند کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف و شریعت حصہ اول باب دوم حاشیہ ۱۷

۷- ابویزید بسطامی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف و شریعت حصہ اول باب دوم حاشیہ ۳۵

۸- امام غزالی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف و شریعت حصہ اول باب دوم حاشیہ ۹

۹- صحیح بخاری، الاستئذان ۱، صحیح مسلم، البر ۱۱۵، الجنۃ ۳۸۰، مسند احمد جلد دوم ص ۲۴۴، ۲۵۱، ۳۱۵

۱۰- اس حدیث کے لیے خط نمبر (۷۰: ۱) کا حاشیہ ملاحظہ ہو، (مکتوبات جلد اول، ص ۱۹۹)

۱۱- ان کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف و شریعت حصہ اول، باب دوم حاشیہ ۸۱، مزید دیکھئے عطار: تذکرۃ الاولیاء، جلد ۲، ص ۲۱۲-۱۶۹

۱۲- شیخ ابوسعید فضل اللہ بن ابوالخیر (۳۵۷/ ۹۶۸-۴۴۰/ ۱۰۴۹) ایران کے ایک مشہور صوفی ہیں۔ انھوں نے ابوالعباس القصاب اور عبدالرحمٰن سلمی (۴۲۱/ ۱۰۲۱) سے خرقہ حاصل کیا۔ شاہ ولی اللہ کا خیال ہے کہ انھوں نے تصوف کی تاریخ میں ایک نئے باب کا آغاز کیا۔ ان کا خیال ہے کہ شیخ نے جس توحید کا ذکر کیا ہے وہ توحید وجودی نہیں ہے، جو ابن عربی سے قبل توحید شہودی سے منفک نہیں ہوئی تھی (ولی اللہ: ہمعات، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدرآباد، پاکستان ۱۹۶۴ ص ۱۹-۱۸) شیخ کا کلام اسرار التوحید کے نام سے جمع کر دیا گیا ہے۔ (دیکھئے: جامی: نفحات الانس، ص ۸۲-۲۷۷، عطار: تذکرالاولیاء جلد دوم ص ۸۲-۲۷۰)

Marfat.com

۱۳- ایسے غلط الفاظ کی تاویل اس وقت کی جائیگی جب اس کا کہنے والا صوفی مدہوشی کے عالم میں ہو۔ لیکن یہ الفاظ صحو کی حالت میں لکھے گئے ہیں، اس لیے ان کی تاویل کی ضرورت نہیں اور ان کی سختی سے تردید ہونی چاہیے ان کو بہرصورت رد کیا جائے گا۔ شیخ عبدالکبیر یمانی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف وشریعت حصہ اول، باب دوم حاشیہ ۸۳

۱۴- ابن عربی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف وشریعت حصہ اول باب دوم، حاشیہ ۱۰

۱۵- صدرالدین محمد بن اسحاق القونوی (۶۷۲/۱۲۷۳) ابن عربی کے سب سے ممتاز شاگرد اور ان کے فلسفہ کے شارح ہیں۔ متعدد کتابوں جیسے مفتاح الغیب، النفحات الالٰہیہ وغیرہ کے مصنف ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے سورہ فاتحہ کی تفسیر بھی لکھی ہے۔ (جامی: نفحات الانس، ص ۶-۵۰۴)

۱۶- عبدالرزاق کاشی کے احوال کے لیے دیکھئے تصوف وشریعت حصہ اول باب دوم حاشیہ ۵۲

۱۷- شیخ محمد عبدالباقیؒ کے احوال کے لیے دیکھئے تصوف وشریعت حصہ اول باب اول، حاشیہ ۳

۱۸- صحیح بخاری تہجد ۶۔ تفسیر، سورہ ۴۸، صحیح مسلم تفسیر، منافقین ۹-۱۷، سنن ترمذی صلوٰۃ ۱۸۷، مسند احمد جلد چہارم ص ۲۵۱، ۲۵۵، جلد ششم ص ۱۱۵۔

۱۹- داؤد طائی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف وشریعت حصہ اول باب سوم حاشیہ ۲۶

۲۰- سنن ترمذی، دعوت ۵۸

۲۱- رابعہ عدویہ کے حالات لیے دیکھئے تصوف وشریعت حصہ اول باب سوم حاشیہ ۲۷

۲۲- جلد نمبر ا، خط ۳۰۱ کا حوالہ ہے۔

۲۳- یہ حنفیہ کی دو مشہور کتابیں ہیں۔ الہدایہ دو جلدوں میں بدایۃ المبتدی کی شرح ہے ان دونوں کتابوں کے مصنف برہان الدین مرغینانی (۵۵۳/۱۱۹۷) ہیں۔ دوسری کتاب اصول فقہ میں فخر الاسلام بزدوی کی تصنیف ہے جو اس کی مشہور شرح کشف الاسرار (از عبدالعزیز بن احمد البخاری متوفی ۷۳۰/۱۳۳۰) کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔

۲۴- عبداللہ بن محمد میانجی الہمدانی (۵۲۵/۱۱۳۱) ہمدان کے قاضی تھے۔ اس لیے عین القضاۃ کہلاتے تھے۔ احمد الغزالی کے شاگرد تھے عربی و فارسی دونوں زبانوں کے ماہر تھے۔ انھوں نے اپنی تصنیفات میں اپنے عارفانہ افکار بیان کیے ہیں جن میں سب سے مشہور زبدۃ الحقائق ہے۔ ان کی سوانح کے لیے دیکھئے: A.J. Arberry: *A Sufi Martyr: The Apologie of Ain al-Qudat-al- Hamadanī* (London, Allen & Unwin 1969) (Lieden:Brill 1955) مزید دیکھئے:
Hellmut Ritter: *Das Meer der Seele* (Leiden;Brill1955,)

Marfat.com

۲۵- ذوالنون مصری کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف اور شریعت حصہ اول باب دوم، حاشیہ ۹۵

۲۶- شیخ جنید کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف اور شریعت حصہ اول باب دوم، حاشیہ ۳

۲۷- شبلی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف اور شریعت باب دوم، حاشیہ ۱۹

۲۸- مشہور مقولہ ہے جو بہ طور حدیث مشہور ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ہے، الدمیری، ابن حجر عسقلانی اور امام زرکشی نے اس کو بے اصل لکھا ہے (دیکھئے ملا علی قاری: الموضوعات الکبری بیروت ۱۴۰۱ھ ص ۲۴۷) تاہم اگر اس کا یہ مفہوم لیا جائے کہ علماء کو امت میں اسلام کی اشاعت کرنی چاہیے تو اس کی تائید میں بعض دیگر مضبوط احادیث موجود ہیں۔

۲۹- صحیح مسلم، الفتنہ ۱۳۵، سنن الترمذی، المناقب ۴۹، مسند احمد جلد ۶ ص ۴۶۲

۳۰- علاء الدولہ سمنانی کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف اور شریعت حصہ اول باب دوم، حاشیہ ۵۱

۳۱- یہ حدیث صحاح ستہ، مسند احمد، موطا اور مسند دارمی میں نہیں ہے۔

۳۲- شیخ الاسلام عبداللہ انصاری کے لیے دیکھئے تصوف اور شریعت حصہ اول باب دوم، حاشیہ ۱۱

۳۳- ابوعمر عبدالرحمٰن اصطخری، بغداد کے مشہور صوفی رویم بن محمد (۳۰۳/ ۹۱۵) کے شاگرد تھے۔ کبوتروں اور کتوں کے شوقین تھے اور لباس شاطرانہ میں رہتے تھے۔ یہ دراصل اپنے تصوف کو چھپانے کا طریقہ تھا۔ (جامی: نفحات الانس، ص ۹-۲۲۸)

۳۴- خواجہ عبیداللہ احرار (۸۴۵/ ۱۴۴۱) سلسلہ نقشبندیہ کے بانی خواجہ بہاء الدین نقشبند (۹۱ے/ ۱۳۸۹) کے بعد اس سلسلہ کی سب سے اہم شخصیت ہیں۔ ماوراء النہر میں اس سلسلہ کی اشاعت اور نفوذ انہی کی کوششوں کا مرہون منت ہے۔ ان کی سب سے اہم تصنیف الفقرات ہے، عبدالرحمٰن جامی جو خود اسی سلسلہ سے وابستہ تھے انھوں نے اپنی کتاب نفحات کے ص ۷۰-۳۶۴ پر ان کے بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان کی حیات کے لیے دیکھئے حامد الغر، Bibliographical Notes on the Naqshbandi Tariqah, in *Esays on Islamic Philosophy and science* (ed) G.F. Hourani, State University of New York Press, Albany, 1975, p.256)

۳۵- شیخ عبدالحق محدث دہلوی (۹۵۸/ ۱۵۵۱-۱۰۵۲/ ۱۶۴۲) حدیث کے مشہور عالم تھے۔ انھوں نے حدیث کی مشہور کتاب مشکوٰۃ کی شرح لکھی۔ ان کی دیگر تصنیفات میں ایک سیرت رسول پر مدارج النبوۃ کے نام سے ہے، دوسری کتاب فتوح الغیب کی شرح ہے۔ متاخرین صوفیہ کے حالات میں ایک کتاب اخبار الاخیار ہے۔ (ان کے کام اور تصانیف کے لیے دیکھئے پروفیسر خلیق احمد نظامی: حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، دہلی، ندوۃ المصنفین، ۱۹۶۴)

Marfat.com

۳۶- صحیح مسلم، ذکر ۶۱، ترمذی دعوت، ۷۰:۱۹، مسند احمد، جلد دوم، ص ۳۸۱، ۵۳۶، ۴۰۴،

۳۷- ترمذی، مواقیت ۶۹، دارمی صلوٰۃ ۳۶

۳۸- مسند احمد، جلد سوم، ص ۱۳۵، ۱۵۴، ۲۱۰، ۲۵۱

۳۹- بخاری مسلم کی یہ حدیث امام بخاری اور مسلم کی کتابوں میں ہے جس کے راوی عمران بن حصین ہیں اس پر گفتگو کے لیے ملاحظہ ہو الرسائل والمسائل، تحقیق رشید رضا، قاہرہ بدون سنہ، ص ۴/۶-۹۳

۴۰- الفتوحات المکیہ، بڑے سائز کی چار ضخیم جلدوں اور باریک خط میں لکھے ہوئے ۲۶۳۰ صفحات پر مشتمل ہے، (مطبوعہ دار صادر بیروت) یہ کتاب شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی تصنیف ہے ان کے حالات کے لیے دیکھئے تصوف و شریعت حصہ اول باب دوم حاشیہ ۱۰۔

۴۱- مسند احمد، جلد سوم، ص ۲۴۸، ۳۷۶، ۴۱۴، ۴۲۷، ۴۴۳؛ ابن ماجہ، زہد، ۱۶؛ ابوداؤد، لباس ۲۵

۴۲- یہ عبدالرحمٰن جامی کا شعر ہے۔ لوائح (لکھنؤ، نول کشور، ۱۹۳۶) ص ۱۷

۴۳- مکتوبات جلد اول مکتوب نمبر ۲۳۴

۴۴- ابن عربی، فصوص الحکم، فص ۴، ص ۷۶

۴۵- فصوص الحکم شیخ ابن عربی کی سب سے اہم تصنیف ہے اور ان کے فلسفہ وحدۃ الوجود کا مختصر اور جامع بیان۔ اس کتاب پر مختلف زبانوں میں ۹۰ سے زیادہ شروحات ہیں۔ اس کا ایک انتقادی متن ابو العلا عفیفی نے تیار کیا ہے اور اس پر تفصیلی حواشی اور تعلیقات کا اضافہ کیا ہے جسے قاہرہ سے عیسی الحلبی نے ۱۹۴۶ میں شائع کیا۔ ٹیٹس برک ہارڈ نے اس کا فرانسیسی ترجمہ کیا ہے۔

۴۶- شیخ مجدد کے یہاں اہل حق سے مراد متکلمین اہل سنت والجماعت یعنی اشاعرہ اور ماتریدیہ ہیں۔

۴۷- جامی: لوائح ص ۱۱

۴۸- دیکھئے خط نمبر جلد، سوم نمبر ۱۰۹، ص ۱۰۱۶، دوم ۹۸، ص ۶-۱۱۵۵، ۹۹ ص ۲-۱۱۷ اور ۴۵، ص ۶-۹۹۱، ان کا ترجمہ بھی کیا گیا ہے، مزید دیکھئے سوم: ۹۷ ص ۱۴۸۱، ۶۸، ص ۲-۱۳۷۰، ۱۷، ص ۷-۱۳۷۵

۴۹- اس سے مراد عالم کے ساتھ ذات الٰہی کی چار نسبتیں داخل، خارج، متصل اور منفصل ہیں۔

۵۰- ابراہیم بن سیار النظام (م ۲۲۰ تا ۲۳۰/ ۸۴۵-۸۵۳ کے درمیان) بصرہ کے صف اول کے معتزلی تھے۔ بہترین شاعر اور مناظر تھے، ان کے بہت سے افکار یونانی اور مانوی فلاسفہ سے بحث کے دوران پروان چڑھے۔ وہ اپنے نظریہ "طفرہ" کے لیے مشہور ہیں۔ یعنی اشیاء ایک مکان سے دوسرے مکان تک سفر کرنے میں درمیان کے سارے نقاط سے نہیں گزرتیں بلکہ کچھ نقاط کو چھلانگ کر گزرتی ہیں (ملاحظہ ہو امام اشعری کی کتاب: مقالات الاسلامیین قاہرہ، اور البغدادی کی کتاب الفرق بین الفرق، قاہرہ ۱۹۱۰، ص ۳۶-۱۱۳)

Marfat.com

۵۱- شیخ مجدد نے اپنے مرشد خواجہ باقی باللہ کی رباعیات کی شرح لکھی ہے اور توحید شہودی کے مطابق ان کی تشریح کی ہے، جو ان کا اپنا عقیدہ تھا۔ شاہ ولی اللہ نے جو توحید شہودی کے مسئلہ میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔ توحید وجودی کے مطابق اس کی شرح لکھی ہے، مجھے شیخ مجدد کی کتاب نہیں ملی لیکن شاہ ولی اللہ کی کتاب کشف الغین فی شرح رباعتین مل گئی، جو مطبع مجتبائی سے ۱۳۱۰ میں شائع ہوئی۔

۵۲- ابوحنیفہ نعمان بن ثابت (۸۰/ ۷۰۰-۱۵۰/ ۷۶۷) حنفی مکتب فقہ کے بانی اور بڑے پائے کے عالم تھے، ان کے افکار پر مبنی علم الکلام کو ترویج و ترقی ابومنصور ماتریدی (۳۳۳-۹۴۴) اور وسط ایشیا کے دوسرے متکلمین نے دی، علم کلام کی ایک کتاب الفقہ الاکبر کا انتساب بھی امام ابوحنیفہ کی طرف کیا جاتا ہے۔

۵۳- جعفر بن محمد الباقر بن علی زین العابدین بن حسین (۸۰/ ۶۹۹ - ۱۴۸/ ۷۶۵) شیعوں کے چھٹے امام اپنے عہد کے عظیم عالم تھے۔ امام اعظم اور امام مالک ان کے تلامذہ میں شامل ہیں۔ بڑے جری اور صادق تھے۔ اسی لیے صادق کہلائے مدینہ میں رہے اور وہیں وفات ہوئی۔

۵۴- ابوالحسن علی الاشعری (۲۶۰/۸۷۳-۳۲۴/ ۹۳۵) مشہور معتزلی عالم الجبائی کے شاگرد تھے۔ چالیس سال کی عمر میں وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ معتزلی کلام اسلام کے خلاف ہے، پھر اس سے توبہ کی اور ایک نیا مکتب علم کلام تشکیل جو اشعریہ کہلاتا ہے یہی عالم اسلام میں غالب مکتب فکر رہا ہے۔ انھوں نے متعدد کتابیں لکھیں جن میں اپنے خیالات کی تشریح کی ہے ان میں الابانۃ اور کتاب اللمع زیادہ مشہور ہیں۔ ان کی ایک اور تصنیف مقالات الاسلامیین دو جلدوں میں ہے اور ان کے دور کے مختلف کلامی نظریات اور مکاتب فکر کا قابل اعتماد مرجع ہے۔

۵۵- قاضی ابوبکر الباقلانی (۴۰۴/۱۰۱۳) اور ابواسحق اسفرائینی (۴۱۷/ ۱۰۶۷) اشعری مکتب فکر کے دو عظیم عالم ہیں، امام الحرمین جوینی (۴۷۸/ ۱۰۸۵) اور ان کے مشہور شاگرد امام غزالی (۵۰۵/ ۱۱۱۱) اور فخر الدین رازی (۶۰۶/ ۱۲۰۹) بھی اس مکتب فکر کے ائمہ ہیں۔

۵۶- ابومعین میمون بن محمد النسفی الحنفی (۵۸۰/۱۱۸۴)، التمہید لقواعد التوحید کے مصنف ماتریدی مکتبہ کلام کے نمائندے ہیں۔ حسام الحرمین حسینی الحنفی نے ان کی اس کتاب کی شرح لکھی ہے۔

۵۷- یہ اشارہ ماتریدی اور حنفی علماء کی طرف ہے جن کا اثر ماوراء النہر اور وسط ایشیاء میں زیادہ رہا۔

۵۸- لفظ قاب قوسین اور او ادنیٰ حضرت محمدؐ کے حضرت جبریل کو دیکھنے کے بارے میں ہے اور قرآن پاک کی سورہ حم سجدہ آیت ۱۰-۵ میں وارد ہوا ہے۔

۵۹- شیخ مجدد الف ثانی نے جو فلسفہ تشکیل دیا۔ اس میں نزول اور تعین اس معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے جس معنی میں ابن عربی کے فلسفہ میں استعمال ہوا ہے۔ یہ بات مکتوبات جلد سوم کے مکتوب ۱۲۲ میں

Marfat.com

تفصیل اور وضاحت کے ساتھ آئی ہے لکھتے ہیں: ''میں تعین کا قائل نہیں ہوں، غیر متعین کو کیا چیز متعین کر سکتی ہے۔ یہ الفاظ تو ابن عربی کے فلسفہ میں آتے ہیں اگر ہماری تحریروں میں ان کا کہیں ذکر آیا ہے تو اس معنی میں نہیں جس میں شیخ ابن عربی نے کیا ہے۔ ان کے ساتھ مشابہت صرف لفظی مشابہت ہے۔

☆☆

Marfat.com

فرہنگ

اثنینیت: دوئی

احد: احد، احدیت، وحدت، واحد، واحدیت ابن عربی کے فلسفہ میں یہ الفاظ ذات واحد کے مختلف تعینات کے لیے استعمال ہوتے ہیں، احدیت ذات واحد کے اس درجہ کے لیے آتا ہے جو ہر تمیز و تعین سے بلند ہے۔ وحدت سے وہ درجہ مراد ہے جو مثالی تعینات یا اشیاء کے اعیان ثابتہ ہیں۔ اور وحدت سے وہ درجہ مراد ہے جس کا ظہور خارج میں اشیاء کی شکل میں ہوتا ہے، بغیر اس کے کہ اس کی ذات میں کسی قسم کا انقسام یا کمی بیشی ہو۔

اخلاص: خدا کی عبادت واطاعت، مخلصانہ طور پر، صرف اس کی رضا کے لیے کرنا۔

اربعینات: چلہ، خانقاہ یا زاویہ میں چلہ کشی کرنا، یعنی چالیس دن ذکر، فکر اور عبادت نیز روحانی اشغال میں گزارنا۔

ارادت: کسی کا مرید بننا۔

ازل: جس کی ابتدا نہ ہو، جو ہمیشہ سے ہو۔

استتار: اللہ تعالیٰ کا خود کو چھپانا، اس کی نقیض تجلی ہے، یعنی خدا کا اپنے کو ظاہر کرنا۔

اسفار صبح: لغوی معنی، پو پھٹنا، اصطلاحی معنی خدا کی ذات مجردہ کا شہود۔

اسلام طریقت: سفر سلوک کی وہ منزل جب صوفی جمع واتحاد کے تجربہ کے بعد فرق کی منزل میں آتا ہے۔

اسم ذات: ''اللہ'' باری تعالیٰ کے لیے اللہ اسم ذات کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔

اضمحلال: اپنی ذات کا احساس فراموش کر دینا، خودی کا فنا ہو جانا، یہ فنا کی سب سے اونچی منزل ہے۔

اعتبارات: موضوعی یا عقلی تفہیم۔

القاء: ذہن میں کسی بات کا ڈال دینا، اگر یہ خدا کی طرف سے ہو تو اسے القاء ربانی کہتے ہیں۔ اور اگر شیطان کی طرف سے ہو تو القاء شیطانی کہتے ہیں۔ القاء شیطانی، شیطان کا القاء کرنا۔

امر: امر کے لغوی معنی حکم کے ہیں۔ نظریاتی بحث میں امر سے مراد خدا کے وہ احکامات ہیں، جن کے مجموعہ کا نام شریعت یا امر تشریعی ہے۔ اس کے بالمقابل قدر کے معنی امر تکوینی کے ہیں اور کبھی کبھی امر، قدر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

ایمان بالغیب: ماورائی حقائق پر بغیر دیکھے ہوئے ایمان لانا۔

ایمان شہودی: مشاہدہ اور کشف کے ذریعہ ایمان۔

Marfat.com

بسط: خوشی، مسرت، انبساط۔ اس کا نقیض قبض ہے۔

بقاء: باقی رہنا، قائم ہونا۔ سلوک کی اصطلاح میں صوفی کا وہ تجربہ جس میں اسے صرف خدا کی ذات کا شعور ہوتا ہے اور وہی اس کی زندگی ہوتی ہے۔ اور یہ کیفیت اس وقت حاصل ہوتی ہے جب صوفی اپنی ذات سے فانی ہو جائے۔

بوادح: ذات مطلق کا شہود جو ایک لمحہ کے لیے ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے صوفی پر انبساط یا حزن کی کیفیات طاری ہوتی ہیں۔

بیعت: اس عہد کو کہتے ہیں جو ایک مرید اپنے مرشد سے اس کی نگرانی میں سلوک کی منزلیں طے کرنے کے لیے کرتا ہے۔

تجلی: ذات الٰہیہ کا مختلف صورتوں میں ظاہر ہونا، یا اس کی کسی صفت کا ظاہر ہونا۔ تجلی اگر اللہ تعالیٰ کی ذات کا ظہور ہو تو تجلی ذاتی اور اگر اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کا ظہور ہو تو تجلی صفاتی کہلاتی ہے۔

تعین: ابن عربی کے فلسفہ میں تعین کا مطلب ہے کہ جب غیر متعین اور غیر محدود ذات الٰہیہ جو ہر قسم کے تعین و قیود سے بلند ہے، متعین شکلوں میں اپنے کو ظاہر کرتی ہے تو یہ دنیا وجود میں آتی ہے، اس کا متعین شکلوں میں ظاہر ہونا تعین ہے۔ تعینات کے لیے دیکھئے: عین۔

توابع وجود: جو خصوصیات و آثار کسی وجود کے تابع یا لازمہ ہوں۔

توحید: توحید کے مختلف معنی ہیں (۱) ایمان اور شہادۃ کہ خدا ایک ہے۔ (۲) اس ایمان و اعتقاد کے عملی تقاضوں کی ادائیگی۔ (۳) تصوف میں توحید کے ایک معنی، خدا کے ساتھ جمع واتحاد کے تجربہ کے ہیں۔ دوسرے معنی اس تجربہ کی روشنی میں اس اعتقاد کے ہیں کہ وجود ایک ہی ہے، تیسرے معنی فلسفہ وحدۃ الوجود کے ہیں، جو اس تجربہ کی اور اعتقاد کی روشنی میں تشکیل پاتا ہے۔ اس فلسفہ کو توحید وجودی اور کبھی صرف توحید بھی کہتے ہیں۔

توحید فعلی: یہ شہود یا اعتقاد کہ ہر فعل کا فاعل دراصل خود اللہ تعالیٰ ہے۔

توحید شہودی یا وحدۃ الشہود: یہ شہود کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے۔

توحید صفاتی: یہ دیکھنا اور یقین رکھنا کہ سارے محمولات کا حامل صرف خدا ہے۔

ثبوت: دوام، ثبوت علمی، علم میں کسی شے کا وجود۔

جذب: (۱) خدا میں جذب ہو جانا (۲) خدا کا بندے کو اپنی جانب کھینچنا۔

جمع: وصل واتحاد۔

جمع الجمع: لغوی معنی جمع کی جمع۔ اصطلاح میں اس وصل کو کہتے ہیں جس میں فرق و امتیاز بالکلیہ ختم ہو جائے۔ حتیٰ کہ وصل کا بھی خیال نہ رہے۔

حال: حال صوفی کی عارضی کیفیات کو کہتے ہیں جیسے قبض، بسط، خوف و رجاء۔ حال کے مقابلے میں مقام

Marfat.com

آتا ہے۔اس میں کیفیات مستقل اور پائیدار ہوتی ہیں۔

حصول: خدا کو دلائل اور نشانیوں سے جاننا۔اس کے مقابلے میں وصول استعمال ہوتا ہے، جس میں براہِ راست خدا تک رسائی ہوتی ہے۔

حضرات خمس: وحدت الوجودی فلسفہ میں ذات واجب کے پانچ مراتب ہیں جنھیں حضرات خمس کہا جاتا ہے۔ احدیت ذات واحد کا وہ مرتبہ ہے جو تمام تعینات سے بلند ہوتا ہے۔اس کے بعد پہلا مرتبہ وحدت ہے جس میں ذات واحد اپنے علمی تعینات کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ دوسرا واحدیت ہے یعنی ذات واحد کا موجودات خارجیہ میں ظہور۔تیسرا تعین روحی ہے یعنی ذات واحد کا ارواح میں ظہور۔ چوتھا تعین مثالی ہے اس میں ذات واجب الوجود مثالی تعینات سے متصف ہوتی ہے۔پانچواں تعین جسدی ہے یعنی ذات واجب کا عالم خارج کی مختلف اشیاء میں ظاہر ہونا۔

حضور: موجودگی، اللہ تعالیٰ کی موجودگی کا استحضار؛ حضور بالغیب: خدا کا ایسا شعور جس میں ذہول کا شائبہ بھی نہ ہو۔

الحق: صداقت؛ اللہ تعالیٰ کا ایک نام ہے۔قرآن میں اس کا مطلب سچ اور حقیقت آیا ہے۔ابن عربی کے فلسفہ میں الحق خالق بھی ہے اور مخلوق بھی، اپنے محدود اظہار میں خلق ہے اور لامحدود اظہار میں خالق ہے، اور اس سے خدا کی وہ ذات بھی مراد ہوتی ہے جو تمام نسبتوں سے بلند ہو۔

حق الیقین: جو ہر طرح کے شک وشبہ سے پاک ہو۔یہ یقین کی آخری منزل ہے۔

حقیقت: اس کی جمع حقائق ہے، اس کے کئی معنی ہیں۔(۱) اصلی، مجاز کے مقابلہ میں (۲) صورت کے مقابلہ میں داخلی حقیقت (۳) ماہیت (۴) وجود علمی یا علم الٰہی میں اشیاء کا وجود (۵) حقیقت یا ظاہری وجود۔

حلول: کسی چیز کا کسی دوسری چیز میں داخل ہونا یا مل جانا۔

حیرت: حقیقت کا عدم ادراک، تعجب اور جہل۔

خارج اور خارجِ ظلّی: باہر، خارج ظلّی وہ خارج ہے جو خارج حقیقی کے مقابلے میں ہو۔شیخ مجدد کے فلسفہ میں اس کی مثال یہ ہے کہ جب آئینہ میں کسی شے کا عکس ہوتا ہے تو اس عکس کے مکان کو خارج ظلّی کہتے ہیں۔

خرقہ: وہ لباس جو مرشد اپنے مرید کو اپنے سلسلہ میں شامل کرتے وقت دیتا ہے یا اس کی تکمیل کے بعد دیتا ہے۔

خفی: روحانی شعور کے تین درجے ہیں جو خدائی تجربہ کے محور ومراکز ہیں۔ پہلا السر کہلاتا ہے یعنی مخفی شعور، دوسرا خفی کہلاتا ہے یعنی اندرونی شعور، تیسرا اخفی کہلاتا ہے۔

ذکر: لفظی معنی یاد، یاد کرنا؛ اصطلاحاً خدا کو یاد کرنا، یا وہ الفاظ جن سے خدا کو یاد کیا جاتا ہے۔اگر زبان سے ہو تو ذکر لسانی، اگر قلب سے ہو تو ذکر قلبی اور عمل سے ہو تو ذکرِ عملی کہلاتا ہے۔ذکر اسم ذات: لفظ اللہ کا ذکر، ذکر نفی واثبات: لا الٰہ الا اللہ کا ذکر جس میں غیر اللہ کی نفی اور خدا کا اثبات ہوتا ہے۔

راہِ اجتبا: خدا تک پہنچنے کا وہ طریقہ جس میں خدا بندے کو خود اپنے قریب لاتا ہے۔

راہِ انابت: خدا تک پہنچنے کا وہ طریقہ جس میں بندہ اپنی کوشش سے خدا تک پہنچتا ہے۔

Marfat.com

رجوع: وہ روحانی مرحلہ جس میں صوفیہ جمع واتحاد کے بعد فرق بعد الجمع کی منزل سے گزر کر عالم کی طرف رجوع کرتے ہیں تاکہ عوام کی اصلاح و تربیت میں مشغول ہوں۔

رسم: ظاہری صورت، احکام؛ علمائے رسوم: فقہاء۔

رقیقہ: ظہور، نمود؛ رقیقہ ملکیہ: فرشتہ کا ظہور، رقیقہ شیطانیہ: شیطان کا ظہور۔

السر: راز، مخفی، داخلی شعور، صوفیہ کے یہاں تین لطائف ہیں، جن میں ایک السر ہے، دوسرا روح اور تیسرا قلب۔

سکر: صحو کے مقابلے میں ہے۔ ایک طرح کے نشہ کی کیفیت جو جمع اور جمع الجمع کے مقام پر بعض صوفیہ کو پیش آتی ہے جس میں وہ زبان سے خدا کے ساتھ متحد ہونے کا اظہار کرتے ہیں اور مختلف دعاوی کرنے لگتے ہیں۔ یہ کیفیت انتہائی قوی روحانی تجربات کے دوران پیش آتی ہے۔

سکران: وہ صوفی جو سکر کے زیر اثر ہو۔

سالک: صوفی طریقہ پر چلنے والا، راہِ سلوک کا مسافر۔

سیر: لفظی معنی چلنا؛ تصوف میں اس سے مراد ذہنی، یا فکری سفر ہوتا ہے۔ سیر کے چار مراتب ہیں۔ سیر الی اللہ: اس میں عالم سے خدا کی طرف سفر ہوتا ہے۔ سیر فی اللہ: اس میں خدا میں سفر ہوتا ہے۔ سیر عن اللہ باللہ: اس میں خدا کے ساتھ خدا سے مخلوق خدا کی طرف سفر ہوتا ہے۔ اور سیر در اشیاء: اس میں اشیاء عالم میں سفر ہوتا ہے جس کا مقصد خدا کی مرضیات کی تکمیل ہوتا ہے۔

سیر آفاقی: عالم اور اشیاء عالم میں ایسا غور و فکر جو خالق کی طرف لے جائے۔

سیر انفسی: اپنی ذات میں غور و فکر جو خدا کی طرف رہنمائی کرے۔

سیر محبوبی: ایسا غور و فکر جو خدا کے محبوب کا ہو نہ کہ محبّ کا۔

شان: جمع شئون: (۱) حال، مصروفیت (۲) قرآن میں اس کا استعمال خدا کے افعال کے لیے ہوا ہے (۳) متکلمین اور صوفیہ کے یہاں یہ لفظ خدا کی ذات کی ایک کیفیت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جس کو وہ ذاتِ الٰہی کا عقلی اعتبار کہتے ہیں، اس میں ذات مجرد کا تصور کیا جاتا ہے اور صفات کو اس ذات پر زائد خیال کیا جاتا ہے۔ (۴) جو لوگ صفت کو ذات سے زائد نہیں سمجھتے، اور انھیں ذات کے اعتبارات مانتے ہیں، ان کے نزدیک شان اور صفت تقریباً ہم معنی ہیں۔

شاہد: خدا کا صوفی کے مشاہدہ میں آنا۔

شغل برزخ: بعض صوفی طریقوں میں یہ دستور ہے کہ ابتدائی مراحل میں سالک کو اپنے شیخ کا تصور کرنے کی تلقین کی جاتی ہے تاکہ بعد میں خدا کی ذات پر ارتکاز آسان ہو جائے۔ اسے شغل برزخ کہتے ہیں۔ اسے شغل برزخ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ فکری ارتکاز میں ایک درمیانی مرحلہ ہے جس طرح برزخ دنیاوی اور آخرت کی زندگی کا درمیانی مرحلہ ہے۔

شطح: صوفیہ جب جمع کی منزل پر ہوتے ہیں تو ان کی زبان سے ایسے الفاظ نکلتے ہیں جو بہ ظاہر شرع سے

Marfat.com

متصادم ہوتے ہیں، مگر باطن میں ایک داخلی کیفیت کے ترجمان ہوتے ہیں۔ شطح کو ظاہری معنی پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔

شہادہ: (۱) کلمہ شہادت کا اقرار (۲) کلمہ شہادت (۳) خدا کا صوفی کے مشاہدہ میں آنا۔

صاحی: ہوش مند، یعنی وہ صوفی جس نے اپنے سکر پر قابو پالیا ہو۔

صحو: صوفی کی اس کیفیت کو کہتے ہیں جب وہ جذب وسلوک کی حالت سے نکل کر شعور وتمیز کی حالت میں لوٹ آتا ہے۔

طوالع: ذات واجب کے شہود کی ابتداء۔

ظاہر: (۱) غالب، خدا کا ایک نام ہے (۲) ابن عربی کے فلسفہ میں خدا کا وہ وجود جس کا ظہور ہر شے میں ہے۔

ظاہر الوجود: وہ وجود جو ظاہر وخارج میں ہو۔

ظل: سایہ، وہ صورت جو آئینہ میں نظر آتی ہے۔ جو اگرچہ خارج میں ہوتی ہے لیکن خارجی وجود سے مختلف ہوتی ہے۔ (۲) اصل وجود کے مقابلے میں فروتر مقام۔

ظلّیت: عالم کے بارے میں شیخ مجدد نے جو نظریہ پیش کیا ہے اسے ظلیت کہتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ عالم کا وجود خدا کے وجود کے مقابلے میں محض پرچھائیں (ظل) اور وہمی وجود ہے، جس طرح آئینہ میں کوئی شکل نظر آتی ہے وہ پرچھائیں ہوتی ہے۔

ظہورِ ظلی: ایسا ظہور جو حقیقی نہ ہو، ظلی ہو۔ وجود کے مقابلے میں ایک کم تر درجہ کا وجود۔

عارف: اس صوفی کو کہتے ہیں جس کو معرفت حاصل ہوگئی ہو۔

علم: صوفیہ کی اصطلاح میں علم سے مراد وہ علم ہے جو قرآن وسنت سے حاصل ہو۔

علم احکام: شریعت کے احکام کا علم۔

علم اسرار: الہامی حقائق یا اسرار کا علم۔

علم حصولی: حواس اور عقل کے ذریعہ حاصل شدہ علم۔

علم حضوری: براہِ راست علم یا وہ علم جس میں معلوم صوفی کے کشف وشہود میں ہو۔

علم لدنی: خدا کی طرف سے براہِ راست عطا کردہ علم۔

علم المکاشفہ: صوفی کے کشف یا رویاء، الہام یا تجلی کے ذریعہ حاصل شدہ علم۔

علم الوراثہ: شہاب الدین سہروردی کی اصطلاح ہے۔ اس سے مراد ایسا غیر معمولی علم ہے جو تقویٰ اور خدا ترسی سے حاصل ہوتا ہے۔

علم الیقین: وہ یقین جو علم سے پیدا ہو۔

عین، (جمع اعیان): (۱) عین شئے (۲) بذاتہ شئے نہ کہ اس کا بیان وتصور (۳) ذات واجب میں اشیاء کا تصور جن کے مطابق اشیاء عالم خارج میں وجود پذیر ہوتی ہیں۔ ان تینوں معنوں کے علاوہ عین کے معنی آنکھ اور سرچشمہ کے بھی آتے ہیں۔

Marfat.com

عین الیقین: وہ یقین جو علم سے پیدا ہو۔

عینیت: کسی چیز کا عین ہونا، عینیت الوجود، وجود کی عینیت۔

غیب: غیب کے معنی ظاہر کے مقابلے میں چھپا ہوا۔ غیر معمولی راز، ذات کی کیفیت جو ظہور سے پہلے ہو۔

غیبت: خود فراموشی کی اس کیفیت کو کہتے ہیں جو روحانی اعمال و افکار اور اوراد کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔

غیر: ماسوی اللہ۔

فردانیت محض: اللہ تعالیٰ کی بے مثال فردانیت و وحدت۔

فرق: لفظی معنی، تفریق و امتیاز اور علیٰحدگی۔ اصطلاحی معنی میں صوفی کا یہ احساس کہ خدا، خدا ہے اور انسان، انسان ہے۔

فرق بعد الجمع یا فرق ثانی: صوفیہ کے سلوک کی وہ منزل جو خدا کے ساتھ اتحاد یا جمع کے بعد آتی ہے اس میں انسان اپنے اور خدا کے درمیان اتحاد کے بجائے فرق پاتا ہے۔ اور اپنے کو خدا سے الگ سمجھتا ہے۔

فصل: علیٰحدگی، یہ فرق کا مترادف ہے، اس کی نقیض وصل ہے۔

فنا: فانی ہونا، غائب ہونا، مٹ جانا یا احساس و شعور کھو دینے کے معنی میں آتا ہے۔ فناء عن کسی چیز کا احساس یا شعور کھو دینا یا اس کے بارے میں سوچنے یا کرنے سے رک جانا۔ تصوف کی اصطلاح میں اس کے معنی اپنے آپ کو خدا میں فنا کر دینے کے آتے ہیں۔

فناء دینی یا شرعی: دین یا شریعت کی فنا اس سے مراد وہ کیفیت ہے جب آدمی کسی ایسی چیز کا ارادہ نہ کرے جو خدا کو مطلوب نہ ہو۔ اس فناء کو فناء ارادی بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس حالت میں انسان کا ارادہ فنا ہو کر خدا کے ارادہ کے تابع ہو جاتا ہے، شیخ مجدد اس کو فناء حقیقی کہتے ہیں۔

فناء شہودی: فناء شہودی کے معنی یہ ہیں کہ خدا میں اپنی ذات یا عالم کا فنا ہو جانا حقیقی نہیں شہودی ہے۔

فنا وجودی: صوفی کا یہ یقین کہ خدا کی ذات کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہیں، حتیٰ کہ خود سالک کا بھی نہیں۔

فناء الفناء: سفر سلوک میں صوفی کا یہ تجربہ کہ اس کا خدا کی ذات میں فنا ہونے کا احساس بھی فنا ہو جائے۔

فیضان: ذات واحد سے اشیاء کا ایسا صدور جس سے اس کی وحدت متاثر نہ ہو۔

قاب قوسین اور او ادنیٰ: یہ دونوں الفاظ قرآن کریم کی سورہ حم سجدہ آیت ۵ تا ۱۰ میں آئے ہیں۔ ان میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ حضرت جبرئیل کو اصلی حالت میں دیکھنے کا بیان ہے، صوفیہ ان الفاظ سے اپنے سلوک کے دو مراحل کا بیان کرتے ہیں۔ پہلا مرحلہ جمع و وصل کا ہے اور دوسرا مرحلہ جمع الجمع کا ہے جس میں کسی طرح کا فرق و امتیاز باقی نہیں رہتا۔

قرب: اللہ تعالیٰ کا قرب۔

قرب اصلی: حقیقی قرب۔

قربِ ذاتی: خدا کی ذات سے قرب۔

قرب ظلی: کمتر درجہ کا قرب، جو اصلاً خدا کی ذات سے نہیں بلکہ اس ذات کے ایک ظل سے ہوتا ہے۔

Marfat.com

قرب نبوت: (۱) خدا کی ذات کا وہ قرب جو انبیاء کو حاصل ہوتا ہے۔ (۲) وہ قرب جو نبوی طریقہ سے سالک کو حاصل ہوتا ہے۔

قرب ولایت: خدا سے وہ قرب جو صوفی طریقہ کے اتباع سے حاصل ہوتا ہے۔

نسبت: خدا کی ذات سے انسانی روح کا تعلق۔

نسبت فردیہ: نقشبندی اصطلاح ہے۔ روحانی سلوک کی آخری منزل، یا مقام تکمیل۔

نسبت نقشبندیہ: خدا کا دائمی استحضار، جس میں ایک لمحہ کے لیے بھی خدا سے غفلت نہ ہو۔

نفس امر: فی الحقیقت، فی الواقع۔

نمود بے بود: یہ خیال کہ اگرچہ اشیاء خارج میں موجود ہیں لیکن حقیقی وجود سے عاری ہیں۔

نمود محض: کسی شئے کا صرف خارج میں ظاہر ہونا، جو وجود سے یکسر خالی ہو۔

نیستی: عدم۔

کرامت: اولیاء سے خرق عادت واقعات کا صدور۔

کشف: (۱) ظاہر ہونا (۲) صوفی ذرائع مثلاً مشاہدہ، خواب، الہام یا بصیرت کے ذریعہ کسی چیز کا علم حاصل کرنا وغیرہ۔

کفر شریعت: ان چیزوں کا انکار جو شریعت سے ثابت ہیں۔

کفر طریقت: صوفیہ کے سلوک کا وہ مقام جب سالک ہر چیز کو خدا کے ساتھ متحد دیکھتا ہے اور عام زندگی کے فرق و امتیازات مرتفع ہو جاتے ہیں۔ جیسے خدا اور بندے، ایمان اور کفر جائز اور ناجائز کے درمیان فرق و امتیاز۔

لوامع: واحد لامعۃ، مشاہدہ حق کی تجلیاں۔

ماہیت: (جمع ماہیات) جوہر، حقیقت۔

محو: گم ہو جانا، فناء ہو جانا، محو نظری: مشاہدہ میں صفات کا محو ہو جانا؛ محو عینی: مشاہدہ سے خود ذات کا محو ہو جانا۔

مرجوع: وہ صوفی جو وصل کے بعد دنیا کی طرف رجوع کرتا ہے تاکہ انسانوں کی رہنمائی کرے۔

مرتبہ بے کیف: مجرد ذات الٰہی کا تصور جس میں صفات شامل نہ ہوں۔

مرتبہ علمی: اشیاء کے خارجی وجود سے قبل علم الٰہی میں ان کا تصور۔

مرتبہ خارجی: اشیاء کا خارج میں موجود ہونا۔

ملکوت اللہ: اللہ تعالیٰ کی آسمانی بادشاہت۔

ملاءِ اعلیٰ: ماورائی عالم میں فرشتوں کی مجلس۔

مشہود: اشیاء کا صوفی کے روحانی مشاہدے میں آنا۔

موہوم: خیالی، وہمی اور غیر حقیقی۔

Marfat.com

محدّث: اس فرد کو کہتے ہیں جس سے براہِ راست خطاب ہوتا ہو یا اس پر ایسی وحی آتی ہو جو انبیاء کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

مراقبہ: کسی چیز پر فکری ارتکاز۔

متخیل: جو چیز مشاہدہ میں آئے، خیالی وہمی۔

متحد: وہ صوفی جو خود کو ذاتِ واحد کے ساتھ متحد پائے۔

واحد: دیکھئے ''احد''

واقعہ: بے داری کے عالم میں ایک روحانی مشاہدہ۔

وجد: ایک کیفیاتی تجربہ، خوشی، مسرت اور مستی۔

وجودی صوفیہ: وہ صوفیہ جو وحدۃ الوجود میں یقین رکھتے ہوں۔

الوجود المنبسط: لفظی معنی: وہ وجود جو ہر شے کو شامل ہو، ابن عربی کے فلسفہ میں الوجود المنبسط کا اطلاق خدا کی ذات پر بحثیت ایک وجود کے جو تمام موجودات کو حاوی ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ خدا کی ذات اور وجود منبسط میں فرق کرتے ہیں۔

وجود ظلی: ایک ایسا وجود جو خارجی وجود کے مقابلہ میں ظل (سایہ) کی حیثیت رکھتا ہو۔

وصل: جمع واتحاد، ذات حق کے ساتھ وحدت کا تجربہ، اس کی نقیض فصل ہے۔ جس کے معنی علیٰحدگی فرق اور امتیاز کے آتے ہیں۔

ولایت: خدا کے ساتھ دوستی اور قرب، تصوف کے معنی میں خدا کی ذات کے ساتھ قرب جس میں اس کی تائید اور نصرت شامل ہو۔

ولایت انبیاء: خدا سے وہ تعلق جو انبیاء کو ہوتا ہے۔

ولایت اولیاء: خدا سے وہ تعلق جو صوفی سلوک کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ولایت خاصہ: خدا سے وہ مخصوص قربت جو صوفی طریقہ پر چل کر حاصل ہوتی ہے۔

ولی: (۱) خدا کا دوست اور اس کا قریب، جس کو اللہ تعالیٰ کی تائید و نصرت حاصل ہو۔ (۲) ولی کا ایک خاص مفہوم ہے اور ایک عام، عام مفہوم میں ہر وہ شخص ولی ہے جو خدا کے قریب ہو اور خاص مفہوم میں ولی وہ ہے جو صوفی طریقہ پر چل کر راہِ سلوک طے کرے۔

ہمہ اوست: ہر چیز خدا ہے، یہ وحدت الوجود کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

ہمہ از وست: ہر چیز خدا سے ہے اور اس کی تخلیق ہے۔ اس کے ذریعہ وحدت الوجود کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی ورائیت ثابت کی جاتی ہے۔

ہیبت: وہ خوف جس میں احترام شامل ہو۔

☆☆

Marfat.com

اشاریہ موضوعات

ابن تیمیہ: ابن تیمیہ صوفی طریقہ اور نبوی طریقہ میں فرق کرتے ہیں ۹۱، صوفیہ کو تین قسموں میں تقسیم کرتے ہیں ۱۶۴، ابن عربی پر تنقید ۶-۱۶۵، حلاج پر تنقید ۱۶۵، صوفیہ کے فنا و بقا کے بارے میں ان کے نظریات ۱۶۶، صوفی کشف کے بارے میں ان کا خیال ۱۶۹، صوفیہ کا ذکر ۱۷۱، ابن تیمیہ اور شیخ مجدد کے درمیان مماثلتیں ۱۷۲۔

ابن العربی: مکاشفہ تصوف کی غایت ہے ۹۰، جمع الجمع کا مقام فروتر ہے ۶۳، جمع و اتحاد تصوف کی غایت ہے ۶۳، صاحب ترقی صوفی کے لیے شطحیات کا صدور کمی کی بات ہے ۹۷، توحید جمع کے تجربات سے منکشف ہوتی ہے ۱۱۲، عقل کے بارے میں ان کے خیالات ۱۰۳، یہ خیال کہ کشف سے کوئی شرعی اصول معلوم نہیں کیا جاسکتا ۱۰۹، روزہ نماز سے افضل ہے ۱۱۲، ان کے بارے میں شیخ مجدد کا خیال ۱۲۵، وحدۃ الوجود کا بیان ۳۸-۱۳۵، ۷-۹۳ (دوم) شیخ مجدد کی تنقید ۱۴۳-۱۳۸، ۹۹-۱۰۷ (دوم)، ابن تیمیہ کی تنقید ۱۶۵، وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں فرق ۱۴۷-۱۵۰، ۶-۱۱۲ (دوم) سوانحی خاکہ ۱۸۰۔

ابو یزید بسطامی: فرق بعد الجمع کی منزل پر پہنچے ۶۲، ان کو یہ احساس آخر عمر میں ہوا ۶۴، ان کا خیال ہے کہ راہ سلوک کی آخر منزل میں زبان گنگ ہو جاتی ہے ۹۷، ابو یزید کے شطحیات پر شیخ جنید کی شرح ۴۷، ابونصر سراج کا اس شرح پر تبصرہ ۴۷، ان کے شطحیہ سبحانی کی توجیہ شیخ مجدد کے نزدیک ۴۷، ان کے دوسرے شطحیہ جملے "میرا علم محمد کے علم سے بلند ہے" پر شیخ مجدد کی گرفت ۶-۷۵، ۴-۳۳ (دوم) ان کے متبع سکر پر صحو کو ترجیح دیتے ہیں ۷۷، تصوف کی آخری منزل ۹۷، ابو یزید نے اپنے تجربات بیان کیے ہیں ان کے معنی بیان نہیں کیے ۸۰، تصوف کا باقاعدہ آغاز ۱۴۲، ابتدا میں سکران تھے پھر صاحی ہو گئے ۔۱۶۴، ان پر بہاء الدین نقشبند کا تبصرہ ۲۰ (دوم)، اس پر شیخ مجدد کا تبصرہ ۲۰ (دوم)، ارادہ کی مکمل نفی کا ان کا ارادہ ۵۵ (دوم)۔

اخلاص: فنا و بقا کا مقصد اخلاص پیدا کرنا ہے ۸۵، فنا اور بقا کے لیے توحید شہودی کافی ہے، توحید وجودی کی ضرورت نہیں ۱۴۳، اس کی حقیقت قرآن و سنت اور اسوہ صحابہ کی روشنی میں سمجھی جاسکتی ہے ۱۷۰، تصوف شریعت کے تین حصوں میں سے ایک ہے ۶۵ (دوم)

Marfat.com

اخلاق: اسلامی اخلاق پر کتابیں بہت کم ہیں ۱۱۲، یونانی فلسفہ اخلاق پر کتابیں ۱۱۳، فقہی کتابوں میں اخلاقی اقدار پر گفتگو نہیں ہے ۱۱۱، صوفیہ نے اپنے مکشوفات کی روشنی میں اخلاقی اقدار کی تعین کی ہے ۱۱۳، سعادۃ کے بارے میں امام غزالی کا نظریہ ۱۱۳، ۱۱۴، وحدۃ الوجود سے اسلامی ترجیحات متاثر ہوتی ہیں ۱۰۷ (جلد دوم)

ارادہ کی آزادی: ۵۵، ۱۴۹ (دوم) ابوالحسن اشعری کا خیال جبریت کی طرف مائل ہے ۱-۱۵۰ (دوم)، ابواسحٰق اسفرائنی اور امام باقلانی کے خیالات ۱۵۰ (دوم)، معتزلہ اور قدریہ کے نظریات غلط ہیں ۱-۱۵۰ (دوم)، مرجئہ بھی غلط ہیں ۳-۱۵۲ (دوم)، شیخ مجدد انسانی ارادہ کو فعال مانتے ہیں ۵-۱۵۴ (دوم)، کشف کی بنیاد پر جو صوفیہ انسانی ارادہ کی نفی کرتے ہیں وہ غلط ہے ۱۵۶۔

اکبر، جلال الدین محمد، شہنشاہ ہند ۳۱، مجتہد بین المذاہب کی حیثیت ۴۶، دین الٰہی کی بنیاد ۴۶، ۴۷، بعض دینی احکام کی تبدیلی ۴۷، ہندوستانی مسلمانوں پر اکبر کی پالیسیوں کا اثر ۴۸۔

اللہ: اللہ کا ذاتی نام اور اس کا ذکر ۵۸، خدا کے ساتھ جمع کا تجربہ ۱-۶۰، خدا سے فرق کا تجربہ ۳-۶۱، فرق مطلق ۶-۶۵، ۷۰، اللہ تعالیٰ کے ساتھ معیت، احاطہ اور سریان کی کیفیات کا تجربہ ۶۷۔ اللہ تعالیٰ کی مطلق ورائیت ۲-۷۱، صوفیہ کے مکاشفہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات کا ظہور ۸۰، جو کچھ صوفیہ کے کشف میں شہود ہوتا ہے وہ خدا کے علاوہ ہے اور اس کی مخلوق ہے ۸۱، خدا کے ساتھ متحد ہونے کا خیال محض خواب ہے ۸۳، جمع کے تجربہ میں بندہ خدا نہیں بن جاتا ۸۳، نہ ان کی صفات میں شریک ہوتا ہے ۸۳، سلوک کے آخری مقام پر صوفی کو علم نہیں حیرت حاصل ہوتی ہے ۸۲، خدا کی ذات میں ضم ہو جانا ۱۲۰، توحید فعلی اور توحید صفاتی ۱۲۱، کلام خداوندی ۲۷ (دوم)، توحید وجودی میں خدا کا وجود عین کائنات کا وجود ہے ۶-۱۳۵، وہی ذات اپنے متناہی اظہار میں کائنات ہے اور لامتناہی اظہار میں اللہ ہے ۷-۱۳۶، اسماء باری تعالیٰ عز اسمہ ۱۳۷، اس کی ورائیت اور منزہ ہونا ۱۳۸، وحدۃ الشہود میں خدا کا تصور، اس کا وجود کائنات کے وجود سے کلیتہً الگ ہے ۱۴۳، وہ مکمل طور پر ماورا ہے ۱۴۴، کائنات خدا کا تعین نہیں ہے ۱۴۵، اللہ تعالیٰ کی صفات کا خارج میں وجود ہے ۱۲۴-۱۲۵ کو (دوم)، صفات عین بھی ہیں اور غیر بھی ۱۲۵ (دوم)، خدا ہمیشہ صفات سے متصف رہا ہے ۱۲۷ (دوم)، صفات سے غیر متصف ذات حق دراصل صرف صوفیانہ فکری ارتکاز کا نتیجہ ہے ۱۲۸ (دوم)، اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے وجود کے ساتھ متحد نہیں ہے بلکہ اس کی ذات وصفات وجود کے تمام مدارج سے بلند ہیں ۳۰-۱۲۹ (دوم)

انسان: انسان بندہ اور مخلوق ہے اور عبودیت کا ادراک ہی تصوف کی غایت ہے ۳۷، انسان کی تخلیق کا مقصد اللہ تعالیٰ کی بندگی ہے ۸-۷ (دوم)، مقام فنا کو حاصل کر لینا محض ایک ذہنی خیال ہے ۱۴-۱۱

Marfat.com

(دوم)، آدمی خدا کے ساتھ متحد نہیں ہوسکتا ۱۷، اس کو ارادہ واختیار حاصل ہے اور یہ دراصل قضاء الٰہی کا حصہ ہے ۵۷-۱۴۹ (دوم)، اس کی انفرادیت حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی ۴۸-۹ (دوم)، صوفی کسی بھی مرحلہ میں خدا کے ساتھ متحد نہیں ہوتا ۸-۱۵۶ (دوم)

ایمان شہودی: ایمان شہودی اور ایمان بالغیب ۲-۸۱ (دوم) صحابہ کرام عام مسلمانوں اور ان صوفیہ کا ایمان جو عالم کی طرف رجوع کرتے ہیں ایمان بالغیب ہوتا ہے ۸۲ (دوم)، عام صوفیہ کا ایمان شہودی ہوتا ہے ۸۲ (دوم)۔

بدعت: ذکر جہری بدعت ہے ۴۴، ترک سنت ہے ۴۵، شیخ مجدد کے عہد کی صورت حال ۴۳، ہر بدعت غلط ہے ۴۴، لیکن فنا مستحسن بدعت ہے ۶۰، ۶۱ (دوم)

تصوف: تصوف کی تعریف ۷-۵۵، تصوف روح کے تزکیہ کا نام ہے ۵۵، حقیقت اور عرفان کی تلاش ۵۶، تصوف اور شریعت کا تعلق ۵۶، کچھ لوگ تصوف دو طرح کا بتاتے ہیں ایک اتباعی تصوف دوسرا سکر و فناء کا تصوف ۸۹-۹۰، بعض التصوف الفلسفی اور التصوف السنی کی تقسیم کرتے ہیں ۹۰، ابتدائی عہد کے صوفیہ تصوف اور شریعت میں فرق نہیں کرتے تھے ۹۰، ابن تیمیہ نبوی سلوک اور صوفی سلوک میں فرق کرتے ہیں ۹۱، شیخ مجدد نبوی طریقہ اور صوفی طریقہ میں فرق کرتے ہیں ۹-۱۱، شاہ ولی اللہ فرق کا اثبات کرتے ہیں ۹۵، شاہ اسمٰعیل شہید نے ان کی مزید وضاحت کی ہے ۹-۹۷، تصوف کا مقصد عبودیت کا اثبات ہے ۹-۴۸ (دوم) ۶-۶۵ (دوم) خدا کے ساتھ جمع کا تجربہ اس کا مقصد نہیں ہے ۸-۷ (دوم) تصوف نبی کے طریقے کے خلاف زندگی گزارنے کا نام نہیں ہے ۹ (دوم)، اس طریقہ کا اصل مقصد نبوی طریقہ میں یقین اور اخلاص کے ساتھ شریعت کا اتباع کرنا ہے ۶-۸۵، (دوم) اسلامی تصوف کے خدوخال ۶۳-۱۵۳، ابن تیمیہؒ اور تصوف ۲۷-۱۶۳۔

تقویٰ: نبوی طریقہ اور صوفی طریقہ ۹۱، ۹۲، مزید دیکھئے طریقہ تصوف۔

توحید: شیخ جنید کا تصور توحید ۷۰، قرآن وسنت کا تصور توحید ۱۳۸، ۵-۱۵۳، توحید شہودی ۷-۱۴۳، کچھ نے اس کو تصوف کی غایت قرار دیا ہے ۵۷، ابتدائی عہد کے صوفیہ کی توحید ۱۴۲، یہ فنا اور بقا کے حصول کے لیے ضروری ہے ۱۴۳، توحید وجودی اور توحید شہودی میں فرق ۵۰-۱۴۷، توحید وجودی سب سے پہلے ابن عربی نے بیان کی ۱۴۲، بعض اوقات توحید شہودی توحید وجودی تک پہنچاتی ہے ۲-۱۴۱، اس میں یقین کے اسباب ۹-۱۳۱، کچھ وجودی صوفیہ کہتے ہیں کہ شریعت میں اصل توحید نہیں ہے بلکہ شرک ہے ۱۰۷، یہ انبیاء کی توحید نہیں ہے ۴۰-۱۳۸، یہ اسلام کے اصولوں سے متصادم ہے ۱۴۰، توحید فعلی تک لے جاتی ہے ۱۴۲، یہ صوفی طریقہ کے لیے ضروری نہیں ہے ۱۴۳، بہت سے صوفیہ کو توحید فعلی اور توحید صفاتی کا ادراک ہوا ۱۴۲، یہ شریعت سے متصادم ہے ۱۴۰۔

Marfat.com

جنید بغدادی، سید الطائفہ، شیخ: تصوف کی تعریف ۷-۵۵، تصوف کی غایت کے بارے میں ان کا خیال ۶۹، ابو یزید کے شطحات پر ان کی شرح ۴۷، شرعی تکلیف رفع ہونے کے بارے میں ان کا خیال ۷-۱۶، شیخ جنید جیسا صوفی بھی شرعی امور میں کچھ نہیں کہہ سکتا ۱۰۸، ۸۷ (دوم)، ان سے صرف چند کرامات صادر ہوئیں ۱۲۱، ۸۸ (دوم)، مقام جمع پر ان سے صادر ہونے والے شطحات ۱۳۰، توحید فعلی کا ان کا تصور ۱۴۲، ابن تیمیہ نے ان کو ائمۃ الہدیٰ اور مشائخ کتاب و سنت میں شمار کیا ہے ۱۶۴، سوانحی حاشیہ ۱۷۹۔

حقیقت: اس کے معنی (۱) حقیقت کا تجربہ اور اس کا علم (۲) حقائق دینیہ جیسے ایمان، توکل، صبر، محبت وغیرہ ۵-۱۰۴ (دوم)، صوفیہ حقیقت اور شریعت کے تعلق کے بارے میں تین مختلف نظریات کے حامل ہیں ۲۷-۶۹ (دوم)، صوفیانہ حقیقت کے مطابق اسلام خدا کے ساتھ متحد ہو جانا ہے ۸۰ (دوم)

حلاج، ابو منصور حسین بن منصور: ابو منصور حلاج زندگی بھر مقام جمع پر ہے ۶۵، حلاج کے شعر کفرت بدین اللہ کا مطلب ۱۷، اس کے الفاظ مقام جمع کی کیفیات کا نتیجہ ہیں ۱۷، ان شیخ عبدالقادر جیلانی کی رائے ۷۰، حلاج کو جو اختلاف اپنے تجربات اور نبوی طریقہ میں نظر آیا ۹۱، حقیقت کے بارے میں اس کے متضاد افکار ۱۴۲، حلول کے بارے میں ان کا خیال ۱۴۲، ابن تیمیہ کے مطابق وہ حلول کے قائل تھے ۱۶۵، انا الحق ۳۱ (دوم) ان پر سوانحی نوٹ ۴-۱۸۳۔

ذکر: ذکر جہری بدعت ہے ۴۴، اسم ذات کا ذکر ۵۸، ۴۰ (دوم) ۵۷ (دوم) ذکر نفی و اثبات ۵۸، ۵۷ (دوم)، لا الہ الا اللہ کا ذکر کرنا اور اس کو لا موجود الا اللہ کے معنی میں لینا اس کے ذریعے وحدت الوجود کا عقیدہ قلب میں جاگزیں ہوتا ہے ۱۴۱، مفرد اذکار جیسے اللہ اللہ یا ھو ھو پر اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا ابن تیمیہ کے نزدیک بدعت ہے ۱۷۱، ذکر ملفوظی اور ذکر عملی ۵۷ (دوم) یادداشت یا ذکر دائم ۷۷ (دوم)

ذکر اسم ذات اللہ: اللہ کا اسم ذاتی اور اس کا ذکر ۴۰-۵۸ (دوم)، ۵۷۔ ذکر کی مختلف شکلیں ۵۸، اللہ تعالیٰ کے اسماء ۱۳۵-۱۳۷ مفرد اذکار پر ابن تیمیہ کی تنقید ۱۷۱۔

سعادۃ: شاہ ولی اللہ نے حصول سعادۃ کے دو طریقے بتائے ہیں ایک متالھین فلاسفہ کا دوسرا انبیاء کا ۹۶،۹۵ مسکویہ نے عقل کی تکمیل کو سعادۃ کہا ہے ۱۱۳، غزالی نے حقائق اشیاء کی معرفت کو سعادۃ قرار دیا ہے ۱۱۳۔

سکر: شیخ مجدد نے سکر کی کیفیات کے تحت ایک رباعی لکھی ۶-۳۵، مراقبہ سے سکر کی کیفیت پیدا ہوتی ہے ۵۹، سکر کی حالت میں عقل ماؤف ہو جاتی ہے ۶۰ شطحات اسی کا نتیجہ ہیں ۷۰-۲۶، اسی سے وہ خیالات پیدا ہوتے ہیں جو شریعت سے متصادم نظر آتے ہیں ۱۰۲، یہ جمع کے تجربہ سے پیدا ہوتے ہیں ۱۲۱، شیخ مجدد کے دعاوی میں سکر کے اثرات ۱۲۹، سکر کے تحت کہے گئے الفاظ قابل معافی

Marfat.com

ہیں ۱۶۴، توحید وجودی اور توحید فعلی کا تصور اسی کا نتیجہ ہے ۸-۷ (دوم)، یہ صوفی طریقہ کا حصہ ہے نبوی طریقہ میں یہ نہیں ہوتا ۴-۵۳ (دوم)۔

سمنانی، علاء الدولہ: سمنانی کے روحانی تجربات ۹-۶۸، تصوف کا آخری مقام عبودیت کا ادراک ہے جمع کا تجربہ نہیں ۶۹، فنا اور جمع شہودی ۸۱، وحدۃ الوجود کا انکار ۱۲۳ (دوم)، اس کی کتاب العروہ لاہل الخلوۃ ۷۰۔

سیر وسلوک: سیر کے معنی ۳۹ (دوم)، دوران سلوک ہوسکتا ہے کہ وحدۃ الوجود کا تجربہ نہ ہو ۱۷ (دوم)، ابن تیمیہ صوفی سیر وسلوک کے خلاف نہیں ۱-۱۷۰، سیر کے چار مرحلے ۴۱-۳۹ (دوم)، حقیقی اخلاص ان کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا ۶۴-۶۵ (دوم) صحابہ نے سیر وسلوک طے نہیں کیے ۱-۶۰ (دوم)، سیر کے تمام مراحل سے گذرنے کے بعد عالم کی طرف رجوع ہوتے ہیں ۴۷، سلوک ایک فرق سے دوسرے فرق کی طرف جمع کے واسطہ سفر کا نام ہے ۷۰۔

شریعت: شریعت خدا اور انسان، حق اور باطل اور صحیح اور غلط کے درمیان فرق کو ثابت کرتی ہے ۶۴، صوفیہ کو جمع کے تجربہ میں شریعت سے اختلاف محسوس ہوتا ہے ۴۳، بعض صوفیہ تو اس کو حجاب کہتے ہیں ۴۳، کاملین کو یہ احساس نہیں ہوتا ۹۷، مدہوش صوفیہ شریعت کے ظاہر و باطن میں فرق نہیں کر پاتے ۹۸، شریعت ایمان اور عمل کی جامع ہے۔ ایمان کے حقائق کو جاننے کا ذریعہ نبی کی وحی ہے صوفیہ کا کشف نہیں ۱۰۰، شریعت اور معرفت ۱۰۰، شریعت اور حقیقت ۱۰۴، دینی حقائق جیسے توکل، محبت، صبر اور توحید وغیرہ کی حقیقت کا بیان صرف شریعت کرتی ہے ۱۰۴-۱۰۷، شریعت کے باہر کوئی حقیقت نہیں ہے ۱۰۵، ۷-۸ (دوم) یہ کہنا غلط ہے کہ شریعت محض پوست اور حقیقت اس سے ماورا ہے ۱۰۵، شریعت کے اصولوں کے خلاف کشف کا کوئی اعتبار نہیں ۱۰۸، ۵-۲۴ (دوم) نہ ہی اقدار اور ترجیحات میں اس کا اعتبار ہے ۱۱۱، روحانی تجربات جو شریعت کے مطابق نہ ہوں ان کی کوئی اہمیت نہیں ۶-۴۵ (دوم)، شریعت کا نفاذ کرنا انبیائی کام میں شرکت ہے ۴۷ (دوم)، شریعت کے احکام کا اتباع کرنا ذکر ہے ۵-۴۷ (دوم)، اللہ تعالیٰ کی صحیح بندگی کا مطلب ہے اس کے احکام کی ترجیحات کے مطابق بجا آوری ۶-۷۷ (دوم)، جن چیزوں کے بارے میں یہ خاموش ہے وہ اس سے اوپر ہیں۔

شطح: شطح کی تعریف ۴۷، اس کا سبب جمع کے تجربات ہیں ۴۷، ۹-۸۰، کاملین سے ان کا صدور نہیں ہوتا ۴۷، شیخ مجدد نے شطحات کی پانچ قسمیں کی ہیں ۶-۴۷، ۴-۳۲ (دوم)، شطح ناپختگی کی علامت ہے ۸۴، ۱۵۶ صحابہ کرام سے شطح کا صدور نہیں ہوا ۹۶، نہ ہی نبیؐ سے ان کا صدور ہوا ۹۶، جمع کے مقام پر سکر کی کیفیت کے زیر اثر صوفیہ سے خلاف شرع جو الفاظ وارد ہوتے ہیں وہ شطح کہلاتے ہیں

Marfat.com

ان کو نظر انداز کرنا چاہیے اور صوفی کو معذور سمجھنا چاہیے ۵-۱۲۴، ۵-۲۴ (دوم)، ان کو لفظی معنی میں نہیں لینا چاہیے ۶-۲۵ (دوم)، جن سے شطحات کا صدور ہوتا ہے وہ صلح کل کے حامل ہوتے ہیں ۳۰-۲۹ (دوم) جو شطح نہیں کہتے بلکہ شریعت کے خلاف مدلل کلام کرتے ہیں وہ گمراہ اور کافر ہیں ۷۶، ۳۱ (دوم)

شہاب الدین سہروردی: سہروردی سلسلہ کے بانی ۵۶، ان کا یقین تھا کہ عبودیت ہی تصوف کی غایت ہے اور فرق کا تجربہ صوفی کا انتہائی مقام ہے ۷۰، کاملین صوفیہ انبیاء کی طرح دعوت و تبلیغ کا کام انجام دیتے ہیں ۹۷، خدا بن جانا تصوف کا مقصد نہیں ہے ۸۴، علم وراثت کا تصور ۴-۱۰۳، وہ فلسفیانہ افکار میں نہیں الجھتے ۹۰، ۱۴۲، اصاحی صوفی تھے تاہم پھر بھی شطحات کا صدور ہوا ۱۳۰، وحدۃ الوجود جیسے نظریات سے دور رہے ۱۵۷۔

شیخ مجدد: ولادت اور تعلیم ۳۱، اکبر کے پایہ تخت میں ۳۱، والد سے تصوف کی تعلیم ۳۲، خواجہ باقی باللہ سے ارادت ۳۳، شیخ مجدد کے سفر سلوک کے تین مقامات وحدۃ الوجود، ظلیت اور عبدیت ۷-۳۴، نقشبندی طریقہ کی اشاعت ۹-۳۸، اپنے مشن کے بارے میں ان کا خیال کہ وہ ایک مجدد ہیں ۴۰، ۳۹، نبوت کا دفاع (اثبات النبوۃ) ۱-۴۰، صحابہ کی حمایت اور رد روافض کی تصنیف ۴۱، گمراہ صوفیہ پر ان کی تنقید ۴۳، بدعات پر ان کی تنقید ۶-۴۵، اسلامی اداروں کے احیا کے لیے ان کی کاوشیں ۷-۴۶، سنت یوسفی ۵۱، جہانگیر کے معسکر میں دعوت و ارشاد ۵۱، وفات ۵۱، تصوف کی تعریف ۵۷، اپنے روحانی تجربات کا بیان ۷-۶۵، ۴۴-۳۹ (دوم) توحید وجودی کا تجربہ ۳۴، جمع کے تجربات کو کفر طریقت کہا ۲-۷۱، ۳-۳۰ (دوم) جمع کے تجربے کے نتائج ۷-۷۲، شطحات پر کلام ۶-۷۴، ۳۶-۲۹ (دوم) فرق کی خصوصیات کا بیان ۹-۷۸، یہ خیال کہ جمع صرف احساس ہے ۸۰، ۱۵-۱۷ (دوم)۔ فنا اور بقا کا مقصد شریعت کے حقائق میں یقین پیدا کرنا ہے اور شریعت کے اوامر کی تکمیل کے لیے اخلاص کا حصول ہے ۶-۸۳، ۸-۱۱ (دوم)، انھوں نے سب سے پہلے نبوی طریقہ اور صوفی طریقہ میں فرق کیا ۹۹-۹۱، ۹-۵۳ (دوم) ان کا خیال ہے کہ کشف سے کسی نئی حقیقت کا ادراک نہیں ہوتا البتہ شرعی حقائق کی وضاحت ہوسکتی ہے ۲-۱۰۰، شریعت سے متصادم کشف غلط ہے ۱۰۲، دینی زندگی کے مقاصد شریعت سے ہی معلوم ہوسکتے ہیں البتہ تصوف ان کی ادائیگی کو آسان بنانے میں معاون ہے ۶-۱۰۵، کشف سے اقدار و ترجیحات متعین نہیں کی جاسکتیں ۸-۱۱۰، نبوت ولایت سے افضل ہے ۱۱۷، ۸-۷۱ (دوم) صحابہ کی عظمت کا راز اتباع شریعت اور اسلام کے لیے ان کی خدمات میں ہے ۲۰-۱۱۹، وہ صوفیہ جو اس عالم کی طرف رجوع ہوتے ہیں وہ ان سے بہتر ہیں جو خدا میں ہی گم ہو جاتے ہیں ۱-۱۲۰، ۴-۸۱ (دوم) کرامات ولی کی عظمت کی

Marfat.com

دلیل نہیں ہیں۲-۱۲۱،۸۶-۸۸ (دوم) مکشوفات اس وقت قابل قبول ہوں گے جب وہ شریعت کے مطابق ہوں۱۲۲،۱۲۴، کشف میں غلطی کے اسباب۴-۱۲۳،توحید شہودی اور توحید وجودی میں فرق ۷-۱۴۷-۱۵۰،۳-۹۲ (دوم) وحدۃ الوجود کا بیان ۳۸-۱۳۵،۹۶-۹۲ (دوم) وحدۃ الوجود پر تنقید۴۳-۱۳۸،۹۸-۱۰۶ (دوم) وحدۃ الشہود کا بیان ۷-۱۴۳،۱۰۸-۱۱۲ (دوم) اس کے کچھ نظریات کی وضاحت ۱۱۵-۱۲۱ (دوم)، وحدۃ الشہود اور وحدۃ الوجود میں فرق۱۱۳-۱۱۵،توحید فعلی کو زندقہ قرار دینا۵۸-۷ (دوم) ان کے خیالات ابن تیمیہ سے ملتے ہیں۔۲-۱۷۱،ان کا خیال ہے کہ عشق الٰہی غایت نہیں ہے بلکہ غایت عبودیت کا ادراک ہے۷ (دوم) مناظر و مرایا تصوف کی غایت نہیں ہیں۲-۱۱ (دوم) سیر کے مراحل کا بیان۴۰-۳۹ (دوم) یہ قول کہ نبوی طریقہ میں نہ فنا ہے نہ بقا نہ جذبہ ہے نہ سلوک ۱-۶۰ (دوم)،صوفیہ کی طریقت اور حقیقت شریعت کے ماتحت ہیں ۵-۶۴ (دوم)،فنا اور بقا کے بغیر حقیقی اخلاص پیدا نہیں ہوسکتا۶-۶۵ (دوم)،حقیقت شریعت کے باہر نہیں ہے۷۱-۶۷ (دوم) نبی کے مشن کے بارے میں۳-۲۷ (دوم)،شریعت کے اوامر کی بجا آوری بھی ذکر میں شامل ہے ۶-۴۷ (دوم)،صحابہ تمام اولیاء سے افضل ہیں ۶-۸۵ (دوم) اللہ تعالیٰ کے بارے میں شیخ مجدد کے خیالات۱۲۲-۱۳۱ (دوم)، عالم اور انسان کے بارے میں شیخ مجدد کے خیالات۱۳۲-۱۵۹۔

صحابہ: صحابہ کرام پر تبرا کرنا منع ہے۴۲، شیخ مجدد کا موقف۴۳،صحابہ کا قرب الٰہی ۹۲-۹۳،صحابہ اولیاء سے افضل ہیں۱۱۹،صحابہ کرام کا طریقہ۲۰-۱۱۹،ادنیٰ صحابی بھی اعلیٰ ترین ولی سے افضل ہے۱۱۹،صحابہ کرام فنا و بقا اور جذبہ و سلوک سے واقف نہیں تھے۱۵۵،۱۶۷،۶۰ (دوم)،ان کی زندگیاں دین کے داخلی حقائق کا بیان ہیں۱۷۱،انھوں نے راہ اجتبا کا اتباع کیا۱۵۵ (دوم) وہ ایمان بالغیب رکھتے تھے۸۱ (دوم) حضرت ابوبکر صدیق سب سے افضل صحابی ہیں۸۴ (دوم) صحابہ سے بہت کم کرامات مروی ہیں۸۶ (دوم)

صحو: فرق بعد الجمع کا تجربہ مقام صحو کی علامت ہے۶۲، یہ کاملین صوفیہ کی نشانی ہے۷۷، مدہوش صوفیہ سکر کو صحو پر ترجیح دیتے ہیں ۷۷، نبوی طریقہ مکمل صحو ہے۹۲، ۳۳ (دوم) شیخ جنید بغدادی اور شیخ شہاب الدین سہروردی وغیرہ صوفیہ صحو کے لیے معروف ہیں ۷۷، ۹۳، ۱۲۸۔

صوفیہ: سلمی کی طبقات الصوفیہ اور قشیری کی الرسالہ القشیریہ میں مذکور زیادہ صوفیہ فرق بعد الجمع کے مقام تک پہنچے۶۴ ، وہ صوفیہ جو جمع کے تجربہ کے زیر اثر ہوتے ہیں وہ صحو کو سکر پر ترجیح دیتے ہیں ۷۷، کاملین صوفیہ وہ ہیں جو فرق مطلق تک پہنچتے ہیں ۸۷، کاملین صوفیہ سے شطح کا صدور نہیں ہوتا، وہ شریعت کے ساتھ کوئی تصادم محسوس نہیں کرتے اور رسول کے طریقہ کا اتباع کرتے ہیں ۹۷،صوفیہ

Marfat.com

نبی کی اتباع سے مستغنی نہیں ہیں ۱۶۰، صوفی کی عظمت کا راز ۱۶۰، ابتدائی عہد کے صوفیہ صاحی تھے ۱۶۲، ابن عربی سے قبل صوفیہ نے توحید شہودی کی بات کہی ہے نہ کہ توحید وجودی کی ۱۴۲، صوفیہ دو قسم کے ہیں خدا میں گم اور دنیا کی طرف مرجوع ۱۳ (دوم) موخر الذکر اول الذکر سے بہتر ہیں ۱۴ (دوم) صوفیہ جب تک چاروں سیر سے نہ گزریں مقام تکمیل کو نہیں پہنچتے ۴۰ (دوم)

طریقہ تصوف: شیخ جنید بغدادی اس طریقہ کے بانی ہیں ۵۶، تصوف کا کفر و اسلام ۶۵، ۳۲-۲۹ (دوم) فنا اور بقا اس کے لازمی اجزا ہیں ۹۱، اس میں انسان اور خدا کی دوئی کا انکار کیا جاتا ہے ۹۲، اس میں سکر و غلبہ حال سے نجات نہیں ۹۲، صوفی اپنے ارادہ کو ختم کرنا چاہتا ہے ۹۳، اور اسی طرح اپنی دوسری صفات کو بھی ۹۳، صوفی کو آخرت کی محبت اور اس دنیا کی محبت میں تضاد نظر آتا ہے ۹۴، اور مناظر و مرایا کا خواہشمند ہوتا ہے ۹۴، شاہ ولی اللہ نے شیخ مجدد کے ان نکات کی وضاحت کی ہے ۶-۹۵، شاہ اسمٰعیل نے بھی ان کی وضاحت کی ہے ۷-۹۶، صوفی طریقہ کا مقصد شرعی حقائق کا اثبات ہے ۵-۱، تزکیہ کے دیگر ذرائع کو چھوڑ کر یہ ذکر و فکر پر زیادہ زور دیتے ہیں ۵-۱۲۰، فنا و بقا سے نبیؐ اور صحابہ واقف نہیں تھے ۱۲۰، ابن تیمیہ اور صوفی طریقہ ۲-۱۶۳، تصوف کا مقصد شرعی حقائق میں یقین پیدا کرنا ہے ۵-۶۴ (دوم) تصوف کو شریعت کے ماتحت ہونا چاہیے ۵-۵۳ (دوم)۔

ظلیت: اشیاء عالم خدا کا ظل اور اس سے الگ ہیں ۳۷، ظلیت ایک مقام ہے جو توحید وجودی سے بلند اور مقام عبدیت سے فروتر ہے ۳۷، ۴۰-۱۳۹ (دوم)، ۴-۱۴۳ (دوم)

عالم: ابن عربی کے مطابق عالم کی اشیاء اللہ تعالیٰ کا وجود ہیں ۶-۱۳۵، عالم دراصل اپنے تعینات میں خود ذات الٰہی ہے ۱۳۵، ان کے نظریہ کے مطابق کائنات کی تخلیق ۱۳۵، شیخ مجدد کے نزدیک عالم کلیتہً جدا وجود ہے ۱۳۸، ۱۴۳، اور عدم ہے ۵-۱۴۴، ۱۴۶ او ہم و خیال ہے ۱۴۶ غیر حقیقی ہے ۱۴۶، عدمیت ہونے کی حقیقت ۱۳۴ (دوم) خدا سے الگ ہے لیکن اس کی تحدید نہیں کرتا ۱۳۵ (دوم) شیخ مجدد اور ابن عربی دونوں نے عالم کو عدم، ظل اور موہوم قرار دیا ہے لیکن ان الفاظ سے دونوں کی مراد بالکل الگ ہے ۷-۱۴۸، انبیائی وحی کے مطابق عالم ۴-۱۵۳۔

عبداللہ انصاری: توحید وجودی کا تجربہ ہی تصوف کا آخری مقام ہے ۵۶، ۶۹، ۷۰، اس پر سمنانی کی تنقید ۶۸، ۶۹ اس پر ابن تیمیہ کا تبصرہ ۱۶۷، سوانحی حاشیہ ۱۸۰۔

عبد القادر جیلانی: تصوف کی ابتدا اور انتہا کے بارے میں ان کے خیالات ۷۰، عبودیت تصوف کی غایت ہے ۷۰، حلاج کے بارے میں اس کے خیالات ۷۷، تصوف کا مقصد خدا بن جانا نہیں ہے ۱۰۴ اور نہ ہی عرفان کا حصول ہے ۱۴۲، وہ فلسفیانہ افکار سے دور رہتے ہیں ۱۶۴، ابن تیمیہ نے ان کو ائمۃ الہدیٰ اور مشائخ کتاب و سنت میں شمار کیا ہے ۱۶۴، سوانحی حاشیہ ۱۸۱۔

Marfat.com

عبودیت: عبودیت کے معنی ۳۷، یہ صوفیہ کا اعلیٰ ترین مرتبہ ہے ۳۷، ۱۳۹ کچھ صوفیہ نے سکر کے زیر اثر شریعت کو حجاب قرار دیا ہے ۳۷، سب تو نہیں لیکن اکثر صوفیہ مقام جمع سے آگے بڑھ کر مقام فرق تک پہنچے ۶۴ (دوم) اللہ تعالیٰ کی محبت عبودیت کی تکمیل کا صرف ایک ذریعہ ہے ۷-۸ (دوم)

عقل: انسانی عقل ناکافی ہے ۴۰، ۱-۱۰۰، صوفیانہ کشف شرعی عقل کے خلاف نہیں ۱۰۲، شرعی حقائق کے خلاف مکشوفات سکر کا نتیجہ ہیں ۱۰۲، شریعت اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کا اثبات کرتی ہے ۱۵۶۔

غزالی، امام ابو حامد: تصوف کی تاریخ میں ان کا مقام ۹۰، انھوں نے سب سے پہلے تصوف کے عرفانی پہلو کو بیان کیا ۵۶، فرق مطلق کے بارے میں ان کا خیال ۱-۶۰ تصوف کا مقصد خدا بن جانا ہے اس کی نفی ۸۳، ان کی نظر میں عقل حقیقت تک رسائی میں ناکافی ہے اور کشف ہی شرعی حقائق کے بیان کا قابل اعتبار ذریعہ ہے ۳-۱۰۲، سعادۃ کی تعریف اشیا کے علم سے کرنا ۱۱۳، ان کا نظریہ حقیقت ابن عربی کے نظریہ حقیقت سے مختلف ہے ۱۴۲، ان کا خیال ہے کہ رسول اللہؐ نے شب معراج میں اللہ تعالیٰ کا دیدار نہیں کیا تھا۔ ۲۶ (دوم)، سوانحی نوٹ ۱۸۰۔

فرق بعد الجمع: شیخ مجدد کا فرق بعد الجمع کا تجربہ ۳۳، ۶۶، ۴۳ (دوم)، شیخ مجدد کے مرشد نے اس مقام کو مقام تکمیل کہا ۳۳، ۴۳ (دوم) قشیری نے اس کو مقام جمع سے برتر مقام بتایا ۶۱، اور اس کو فرق ثانی بھی کہا ۶۱، اس کو مقام صحو بتایا ۶۱، اور ابو یزید نے اس کو فصل بعد الوصل بتایا ۶۲، ابن عربی نے اس مقام کو جمع کے مقابلے میں زیادہ حقیقی بتایا ۶۳، شاہ ولی اللہ نے بھی اس کا اثبات کیا ہے ۴-۶۳، یہ تجربہ تمام صوفیہ کو نہیں ہوا ۵-۶۴، فرق کی دو سطحیں ۶۵، سمنانی کا فرق کا تجربہ ۹-۶۸، شیخ جنید اس کو ابتدا کی طرف واپسی قرار دیتے ہیں ۶۹، شیخ عبد القادر جیلانی نے اس کو مکمل اتباع شریعت کے ساتھ عام حالت کی طرف واپسی سے تعبیر کیا ہے ۷۰، یہ اسلام طریقت ہے جب کہ مقام جمع کفر طریقت ہے ۷۱، ۸۷۔ اس مقام پر سکر ختم ہو جاتا ہے اور شطحات صادر نہیں ہوتے ۸۷ اس مقام پر شریعت سے تصادم محسوس نہیں ہوتا ۹۷، اس کو صحو کہا جاتا ہے ۸۰ (دوم)۔

فناء اور بقاء: فناء اور بقاء تصوف کے لوازم ہیں ۵۷، ۱۰ (دوم) (۴۱) دوم ۵۶ (دوم) صوفیانہ فناء ۵۹، فناء اور بقاء کے مقامات ۶۰، فناء الفناء ۶۱، ۶۵، فناء صرف مشاہدہ کی بات ہے حقیقی نہیں ۸۱، ۱۵ (دوم) فناء کا مطلب خدا بن جانا نہیں ہے ۳-۸۱، اس کے ذریعہ ایسا علم حاصل نہیں ہوتا جو شریعت سے ماوراء ہو (۸۵)، اس کا مقصد خدا بن جانا نہیں بلکہ ایمان کی پختگی، ارادوں کی درستی اور شریعت کے اوامر کی ادائیگی ہے ۶-۸۵، ۱۰ (دوم) رسول اللہ ﷺ کو یہ تجربات نہیں ہوئے ۶-۱۱۵ نہ ہی صحابہ کو ہوئے ۱۲۰، اس کی وجہ سکر و مدہوشی ہوتی ہے ۱۲۸، تصوف کے ابتدائی ائمہ جیسے فضیل بن عیاض کو بھی یہ تجربات نہیں ہوئے ۱۴۲، فناء و بقاء کے لیے وحدۃ الوجود کی ضرورت نہیں ہے ۱۴۲، ۱۷ (دوم)

Marfat.com

وحدۃ الشہود کافی ہے۱۴۳، قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے۱۵۵، ابن تیمیہ نے قرآن کے فناء ارادی اور صوفیہ کے فناء وجودی میں فرق کیا ہے۱۶۷-۱۶۸، تصوف کا اصل مقصد نہ فناء شہودی ہے نہ فناء وجودی ۱۷۱، ۱۱ (دوم) فناء کا مطلب غیر اللہ کا نسیان ہے نہ کہ اس کی نفی ۱۵ (دوم) اس کا نتیجہ علم نہیں بلکہ حیرت ہے ۱-۲۰ (دوم) مقام فناء کی وضاحت ۳۹ (دوم) نبوی طریقہ میں نہ فناء ہوتی ہے نہ بقا نہ جذب نہ سلوک ۳-۶۲ (دوم) حقیقی اخلاص ان کے بغیر حاصل نہیں ہوتا ۶-۶۰ (دوم) ان کے لیے توحید شہودی کافی ہے۹۲ (دوم) ۱۰۳

قضاوقدر: قضا اور امر میں کوئی تضاد نہیں ہے۱۵۴، تقدیر الٰہی کی وجہ سے دعا اور جہاد کا وجوب ساقط نہیں ہو جاتا ۸-۱۶۷ شیخ عبدالقادر جیلانی ۱۶۸، قضائے معلق ۸-۴۷ (دوم) ابن عربی کا نظریہ قضا وقدر اللہ تعالیٰ کے اوپر اشیاء کا وجوب ثابت کرتا ہے ۶-۱۰۳ (دوم)

کشف: یہ علم کا مستقل بالذات ذریعہ نہیں ۱۰۸، یہ وحی کے داخلی حقائق کا بیان کرتا ہے ۱۰۹، قرآن وسنت اصل معیار ہیں ۱۰۹، علماء کی متفقہ آرا سے اختلاف ۱۰۸، امام غزالی اور ابن عربی کے خیالات ۱۰۲-۱۰۳، شیخ عبدالقادر جیلانی اور شیخ شہاب الدین سہروردی کے خیالات ۱۰۴، صحیح وغلط فرض وواجب کے بارے میں اس سے کچھ نہیں معلوم ہوسکتا ۱۰۹، کشف کسی واقعہ کو جاننے کا ذریعہ ہوسکتا ہے ۱۱۰۔ شریعت کی ترجیحات اس سے متاثر نہیں ہوسکتیں ۱۰۹۔ اس کا اعتبار صرف اسی وقت ہوگا جب شریعت اس کی تائید کرے ۱۰۹، کشف میں غلطی کے اسباب تین ہیں ۱۰۷-۱۱۰، ۸۰-۸۷ (دوم) کشف ظنی ہوتا ہے ۱۶۹۔ دوسروں کے لیے حجت نہیں ہے ۵۰-۲۴ (دوم) کشف میں غلطی قابل معافی ہے ۵-۱۰۴ (دوم)۔

کفر: کفر شریعت ۴۳، ۱۶۶-۱۶۷، ۹، ۷۰-۷۷ (دوم) کفر طریقت ۲-۱۷، ۲۹-۳۰ (دوم) ۹۷ (دوم) جمع کی حالت کو کفر طریقت کہنے کے اسباب ۱۷، ۲۹-۳۰ (دوم)

محبت: صوفیانہ حب الٰہی اور نبوی حب الٰہی میں فرق ۹-۹۳، صوفیہ کی محبت جذباتی ہوتی ہے ۹۵، یہ محبت اس تصور سے پیدا ہوتی ہے کہ انسانی روح روح ربانی کا جز ہے ۹۵، یہ کھانے پینے اور سونے میں تقلیل سے پیدا ہوتی ہے ۹۵، یہ معاشرتی روابط کو ختم کرتی ہے ۹۸، شریعت کے ظاہری اعمال کو ختم کرتی ہے ۹۳، جنت کی محبت کو کم کرتی ہے ۹۲، نبوی حب الٰہی کا سبب بندے کا اللہ تعالیٰ کے الطاف وانعامات کا احساس کرنا ہے ۹۷، اس کا نتیجہ جسمانی ضروریات کی توازن کے ساتھ تکمیل ہے ۹۷، دین کی دعوت وتبلیغ سے اس میں اضافہ ہوتا ہے ۹۹، یہ شریعت کے خارجی اور داخلی حقائق سے یکساں وابستہ ہوتی ہے ۹۸، یہ معاشرہ کی اصلاح کے لیے جدوجہد کرنا ہے ۹۹ اور جنت کی طلب کے منافی نہیں ہے ۹۴۔

Marfat.com

مراقبہ: قادری سلسلہ میں مراقبہ ۵۸،صوفی طریقہ کا مراقبہ نبوی طریقہ کے تفکر سے الگ ہے ۹۸،صوفی تفکر کی بعض اقسام قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں لیکن ان کو دوسرے طریقے پر ترقی دی گئی ہے۲-۱۶۱، صوفیہ ذکر وفکر پر زیادہ توجہ دیتے ہیں اور تزکیہ کے دیگر ذرائع کو نظر انداز کرتے ہیں ۱۷۱،صحابہ نے مراقبے نہیں کیے۷۷(دوم)،

مشاہدات: خدا کا جو مشاہدہ ہوتا ہے وہ دراصل اس کی مخلوق ہے ۶۷ ،نقشبندی صوفیہ ان کی نفی کرتے ہیں۔صحابہ کو تجلیات ومشاہدات نہیں ہوتے ۶-۹۵،۶۲ (دوم)،ان کا مشاہدہ راہِ سلوک میں ہی ہوتا ہے۹۴، قرآن وسنت کے خلاف جو مشاہدات ہوں وہ الٰہی نہیں بلکہ شیطانی ہیں ۱۰۹،نسبت نقشبندیہ ۴۱(دوم)اشکال،انوار اور الوان جن کا مشاہدہ صوفیہ کو ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور اس سے مکمل طور پر جدا ہیں،ان کی کوئی اہمیت نہیں ۸۲۔

معجزات: معجزات نبی کے لیے ضروری ہیں ولی کے لیے ضروری نہیں ۱۲۱، ۷-۸۶ (دوم) نہ ہی ولایت کی عظمت کی دلیل ہیں ۱۲۱،ان کا صدور غیر ولی بلکہ غیر مسلم سے بھی ہوسکتا ہے۱۲۲، ۷-۸۶ (دوم) صحابہ سے بہت کم کرامات صادر ہوئیں ۱۲۱، (دوم) سید الطائفہ شیخ جنید سے بھی بہ مشکل چند کرامات مروی ہیں ۱۲۱،ان صوفیہ سے زیادہ صادر ہوتی ہیں جو خدا میں گم ہوگئے ۹۹۔

معرفت: تصوف کا عرفانی پہلو ۵۶ ، اجلہ صوفیہ اس خیال کے حامل نہیں تھے ۷-۵۶،شریعت اور معرفت ۴-۱۰۰،شریعت کی ماورائی حقیقت کو جاننے کا ذریعہ وحی ہے کشف نہیں ۴-۱۰۷، یہ تصور کہ جب صوفی مقام تکمیل کو پہنچتا ہے تو اس کے اوپر سے شرعی تکلیف ختم ہوجاتی ہے غلط ہے ۱۰۶، ۶۸-۷۰ (دوم) یہ خیال کہ حقیقت شریعت کے باہر ہے یہ بھی غلط ہے ۱۰۷۔

مقام تکمیل: جمع الجمع تصوف کا اعلیٰ مقام نہیں ہے۶۴ ، یہ غلط ہے کہ معرفت حاصل ہوجانے کے بعد شرعی احکام کی بجا آوری رفع ہوجاتی ہے ۱۰۶،صحابہ کرام تمام اولیا سے افضل ہیں ۱۱۹، ۸۶ (دوم) وہ امت کے بہترین افراد ہیں ۱۱۹، ۷-۸۶ (دوم)،ان کی عظمت کا راز ۱۱۹،رسول کی ذات تکمیل کا معیار ہے ۱۲۱، ۲۱۷ (دوم)،کرامات ولی کی عظمت کا معیار نہیں ۱۲۱،کشف کے ذریعے شرعی امور کی صرف وضاحت ہوسکتی ہے ۱۱۰،مقام نبوت کے بعد اعلیٰ ترین مقام صدیقیت ہے ۱۲۵،وہ ولی جو خدا میں گم ہے وہ اعلیٰ ترین نہیں ہے بلکہ وہ ہے جو نبوی طریقہ پر کار دنیا میں مشغول ہے ۸۱ (دوم)،تکمیل ظاہر و باطن میں نبی کی اتباع میں مضمر ہے ۳-۸۳ (دوم)،نبوت ولایت سے مطلقاً افضل ہے ۸۰ (دوم)

مقام جمع: جمع کا تجربہ ۶۰ ،جمع کے دو مراحل ۶۰ ،غزالی اور فرق مطلق ۱-۶۰ ، یہ آخری تجربہ نہیں ہے ۶۱ ،فرق بعد الجمع کا تجربہ ایک برتر مقام ہے ۶۱ ،ابن عربی نے جمع کو جہالت قرار دیا ہے ۶۳ ،تمام صوفیہ مقام جمع سے آگے نہیں گئے ۶۴ ،جمع کا مقام کفر طریقت ہے ۶۵ ، یہ شریعت سے متصادم ہوتا ہے ۷۱،شطح

Marfat.com

اسی کا نتیجہ ہے ۶-۷۳اس سے سکر پیدا ہوتا ہے ۷-۷۶، یہ صرف احساس ہے ۷۷، سلوک میں جمع کے تجربات کا کردار ۷۷، جو صوفیہ مقام جمع پر ہوتے ہیں وہ گویا ابھی آدھے راستہ میں ہیں ۷۷۔

نبی اور نبوت: شیخ مجدد کی نظر میں مقام نبوت ۴۰، ۴۱، صوفیہ نبی کو معاشرتی ذمہ داریوں کا حامل ولی قرار دیتے ہیں ۱۱۵، شیخ مجدد اور شاہ ولی اللہ کا یہ کہنا کہ نبی کو فنا و بقا کے تجربات نہیں ہوتے، یہ مذکورہ بالا تعریف کے معارض ہے ۶-۱۱۵، نبی اور صوفی کا مشترک تجربہ ۱۱۶، فرشتہ کے ذریعہ وحی نبی کا امتیاز ہے ۱۱۶، ولی کو ایسا کشف ہوتا ہے جو فرشتہ کے ذریعہ نہیں ہوتا، اور اس کا کشف کمزور اور ظنی بھی ہوتا ہے ۱۱۶، نبی کی وحی حتمی ہوتی ہے ۱۱۶، نبی پر وحی اس کی زندگی کا ایک لمحہ ہے، رخ نہیں ۱۱۷، ۱۶۰، اس کی نبوت اس کی ولایت سے افضل ہوتی ہے ۱۱۷، ۱۲۴ نبی کا مشن ۹-۱۱۷، نبی علم، تقویٰ میں معیار ہوتا ہے ۱۲۰، ولی کی عظمت اس معیار پر جانچی جانی چاہیے ۱۲۰، نبی کا نظریہ حقیقت ۶-۱۵۳، نبی کے فیصلہ کو بھی شیطان متاثر کرسکتا ہے تاہم اللہ تعالیٰ اس کی اصلاح فرما دیتا ہے ۱۲۲، جب کہ ولی کے بارے میں یہ ضمانت نہیں ہے ۱۲۲، نبوی طریقہ صوفی طریقہ سے مختلف ہے۔ اس میں دوئی کا اثبات ضروری ہے ۵۴ (دوم)، نبوی طریقہ آسان اور مختصر ہے ۵۶، یہ راہ اجتبا ہے ۵۷، اس میں فنا و بقا جذبہ و سلوک نہیں ہے۔ ۱-۶۰ (دوم) اس میں غیر اللہ کے نسیان کی ضرورت نہیں ہے ۶۲ (دوم) معجزات نبوت کے لیے ضروری ہیں ولایت کے لیے نہیں ۶۸-۷۱ (دوم)

نقشبند، بہاء الدین: طریقہ نقشبندیہ کے بانی ۵۶، ان کا خیال ہے کہ خدا اور بندے کا الگ الگ وجود ہے اور تصوف کی غایت دراصل مقام عبدیت کا حصول ہے ۷۰، ان کا قول جو کچھ سنا جائے، دیکھا جائے، یا تجربہ میں آئے وہ غیر اللہ ہے اس کی نفی کی جانی چاہیے ۸۳، ان کی نظر میں خدا بن جانا تصوف کی غایت نہیں ہے ۸۴۔ ان کا خیال کہ تصوف کا مقصد شرعی حقائق میں یقین کامل پیدا کرنا ہے شریعت کے ماورا کسی حقیقت کا ادراک نہیں ۸۵، ابو یزید سے برتر ہونے کا دعویٰ ۲۰ (دوم)۔

نقشبندی: ہندوستان میں نقشبندی طریقہ کے بانی خواجہ باقی باللہ ہیں ۳۳، اس سلسلہ کے فروغ دینے میں شیخ مجدد کی خدمات ۹-۳۸، اس کے نمایاں خدوخال ۳۹، نقشبندی نسبت ۶۶، شیخ مجدد کا سفر سلوک ۴۰-۴۴ (دوم)، نقشبندی سلسلہ میں خواجہ عبید اللہ احرار کا مقام ۹۶ (دوم)،

وجد: نقشبندی طریقہ میں وجد کو زیادہ اہمیت حاصل نہیں ہے ۳۹، جمع کا مقام وجد کا ہے ۷۷، تاہم اصحاب وجد صوفیہ عبادات کو اپنے وقت پر ادا کرتے ہیں ۷۷، یہ مقام عام آدمی کے صحو سے برتر ہے تاہم صوفیہ کے صحو سے فروتر ہے ۳۳ (دوم) اس کیفیت میں ادا کیے گئے الفاظ کو ان کے لفظی معنی میں نہیں لینا چاہیے ۳۳ (دوم) شطحات ۳۲-۳۴ (دوم) مزید دیکھیے سکر۔

وجود: ابن عربی کے نزدیک وجود کے معنی ۱۳۵، تعینات کا نظریہ ۱۳۵، تنزلات ۱۳۵-۱۳۶، شیخ مجدد کے

Marfat.com

نزدیک تعینات کے یہ معنی نہیں ہیں ۱۳۹،

وحدۃ الشہود: شاہ ولی اللہ نے وحدۃ الشہود کے دو معنی لیے ہیں ایک فلسفیانہ دوسرا صوفیانہ ۶۴، شیخ مجدد کے نظریہ کا بیان اس میں اور ابن عربی کے وحدۃ الوجود میں فرق ۱۴۳-۱۵۰، ۴-۱۱۱ (دوم)، شاہ ولی اللہ نے ان کے درمیان فرق کو غیر اہم قرار دیا ہے ۱۴۹، ان کے نظریہ پر تنقید ۱۴۹، بنیادی تصورات کی وضاحت ۵-۱۱۴ (دوم)

وحدۃ الوجود: ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کے خدوخال ۸-۱۳۵، اس پر شیخ مجدد کی تنقید ۴۳-۱۳۸، اس میں اور شیخ مجدد کے نظریہ میں فرق ۵۰-۱۴۷، ان کے فرق کو کم کرنے کی شاہ ولی اللہ کی کوششیں ۱۴۹، ابن عربی سے پہلے کے صوفیہ وحدۃ الشہود کے قائل تھے ۱۴۲، فنا و بقا کے لیے یہ ضروری نہیں ہے ۱۴۳، اس میں یقین کے اسباب ۲۰-۱۴۱، انبیاء اس کی تعلیم نہیں دیتے ۔ ۴۰-۱۳۸ اس سے ارادہ الٰہی کی نفی ہوتی ہے ۱۰۴ (دوم)، کچھ ارواح کی ازلیت لازم آتی ہے ۱۰۵ (دوم)، شریعت کی ترجیحات متاثر ہوتی ہیں ۱۰۶ (دوم)،

ولی اور ولایت: فنا اور بقا ولایت کے لیے ضروری ہیں ۵۷، ۷۰، ۹۱، ۱۰ (دوم)، ولایت حتی کہ نبی کی ولایت بھی اس کی نبوت سے کم تر ہوتی ہے ۷۶، ۱۱۷، ۱۶۱، ۸-۷۸۱ (دوم) راہِ ولایت اور راہ نبوت میں فرق ۹۹-۹۱، ۵۳-۶۳ (دوم)، شیخ مجدد کی تحریروں میں ولایت اور نبوت کے مختلف معانی ۱۱۵، کرامات ولایت کی شرط یا علامت نہیں ہیں ۱۲۱، نہ ہی ولی کی عظمت کی دلیل ہیں ۱۲۱، سکر ولایت کا حصہ ہے ۱۲۵، کوئی ولی نبی کی اتباع سے بے نیاز نہیں ہے ۱۶۱، ابن تیمیہ اور ولایت ۱۶۳، ولی کی آخری منزل عبودیت ہے ۷ (دوم)، نبی کی ولایت حقیقی ہوتی ہے ۵۴ (دوم) اور ولی کی ولایت ظلی ہوتی ہے ۵۵ (دوم)، کامل صوفیہ اور علماء کے عقائد ایک ہوتے ہیں ۴-۱۰۳ (دوم) اولیاء انبیاء کے خادم ہیں ۸۰ (دوم)،

ولی اللہ، شاہ: شیخ مجدد کی رد روافض پر ان کی شرح ۴۲، فنا تک پہنچنے کا طریقہ ۹-۵۸، وحدۃ الوجود کی تشریح ۴-۶۳، یہ خیال کہ جمع میں فرق کا تجربہ مطلق جمع کے تجربہ سے بلند ہے۔ ۶۴، صوفی طریقہ اور نبوی طریقہ میں فرق ۶-۹۵، ان کا خیال ہے کہ عظمت اللہ کے دین کی اشاعت میں ہے اللہ میں ضم ہو جانے میں نہیں ۱۲۰، مدینہ میں ان کا خواب ۱۲۷، کلام نبوی کو وحدۃ الوجود کے مطابق شرح کرنے کی مخالفت ۱۳۹، انبیاء عوامی زبان استعمال کرتے ہیں ۱۳۹، وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں جوہری نوعیت کا فرق نہیں ہے ۵۰-۱۴۹،

وحی و کشف: انبیا کی وحی علم کا واحد قابل اعتماد ذریعہ ہے ۴۰، ۱-۱۰۰، امام غزالی کے نزدیک وحی ماورائی حقائق کو واضح طور پر بیان نہیں کرتی، اس کے لیے کشف والہام کی ضرورت ہوتی ہے ۱۰۲، فرشتہ کے ذریعہ

Marfat.com

وحی نبی کا امتیاز ہے۔ تاہم الہام کے دیگر ذرائع دوسروں کو بھی حاصل ہوتے ہیں ۱۰۹، نبی کی وحی حتمی اور یقینی ہوتی ہے ۱۰۹، قرآن صرف انبیاء کی وحی کو ہی بذاتہ قابل اعتماد قرار دیتا ہے ۱۵۵، حقیقت کا وہ تصور جو انبیاء پیش کرتے ہیں ۱۱۹-۱۱۴۔

یقین: یقین کے مدارج، علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین ۶۹، حق الیقین اور روحانی تجربات ۴۲ (دوم)، فنا اور بقا کا مقصد شرعی حقائق میں یقین کامل حاصل کرنا ہے ۸۳-۸۵، صحابہ کا قرب ۹۲، جب یقین کامل ہو جائے تو جو بھی کشف ہوگا وہ شریعت کے مطابق ہوگا۔ ۶۷ (دوم)، عین الیقین کے لیے توحید وجودی ضروری نہیں ہے ۹۲-۹۳ (دوم)، آیت کریمہ واعبد ربک حتی یاتیک الیقین کی جو تفسیر سہل تستری نے کی ہے اس وضاحت ۶۹ (دوم)۔

☆☆

Marfat.com

اشاریہ اعلام ومقامات

آگرہ: ۳۱، ۳۲، ۳۸، ۴۱

الابانہ از امام اشعری: ۱۶۵ (دوم)

ابراہیم ابن ادھم: ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۹۸

ابراہیم الغیوشی، محمد: ۱۹۵

ابراہیم مدکور: ۱۸۹

ابن تیمیہ: ۹۱، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۲

ابن تیمیہ حیاتہ وعصرہ از شیخ ابوزہرہ مصری: ۲۰۰

ابن تیمیہ والتصوف از ڈاکٹر مصطفیٰ حلمی: ۲۰۰

ابن حجر عسقلانی: ۱۶۳ (دوم)

ابن سبعین: ۱۶۵، ۱۹۷

ابن سبعین وفلسفہ از تفتازانی: ۱۹۷

ابن سینا، بوعلی: ۶۱ (دوم)

ابن عابدین: ۱۷۶

ابن عربی، محی الدین شیخ اکبر: ۸، ۱۱، ۲۵، ۳۲، ۳۴-۳۶، ۵۶، ۶۲، ۶۳، ۷۰، ۷۳، ۷۹، ۹۰، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۴-۱۵۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۷۷، ۳۶ (دوم)، ۴۲ (دوم)، ۱۰۱-۱۰۳ (دوم)، ۱۰، (دوم)، ۱۱۱-۱۱۶ (دوم)، ۱۶۲ (دوم) ۱۶۴ (دوم)، ۱۲۱ (دوم)، ۱۷۱ (دوم)

ابن الفرید: ۷۲، ۱۴۲، ۱۸۵

ابن الفرید والحب الالٰہی از مصطفیٰ حلمی: ۱۸۵

ابن القیم: ۱۸

ابواسحاق ابراہیم بن شیبان: ۱۰ (دوم) ۱۶۱ (دوم)

ابواسحاق اسفرائینی: ۱۵۰ (دوم)، ۱۶۵ (دوم)

ابواسحاق شاطبی: ۱۹۳

ابوبکر باقلانی: ۱۵۱ (دوم)، ۱۶۵ (دوم)

ابوبکر شبلی: ۱۵، ۵۷، ۶۴، ۶۵، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۱۰۸، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۵، ۲۰۱، ۷۸ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)

ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ: ۸۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۷۰، ۱۷۶، ۱۸۷، ۸۵ (دوم)، ۸۶ (دوم)

ابوبکر الکلاباذی: ۳۲، ۹۰، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱

ابوالبیان، شیخ: ۱۶۴

ابوجعفر حداد: ۲۰

ابوجہل: ۸۸ (دوم)

ابوالحسن علی بن جعفر خرقانی: ۷۲، ۱۸۶، ۳۵ (دوم)، ۳۶ (دوم)

ابوالحسن شاذلی: ۱۶۹

ابوالحسن علی ندوی: ۱۰، ۱۱، ۲۷، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۵

ابوالحسین نوری: ۵۵، ۷۴، ۷۷، ۱۶۴، ۱۷۹، ۱۸۵

ابوحمزہ: ۷۴، ۱۸۳، ۱۸۵

ابوحنیفہ، امام: ۴۴، ۱۹۱، ۱۵۰ (دوم)، ۱۶۵ (دوم)

Marfat.com

ابوسعید ابوالخیر: ۱۸۷،۳۶(دوم)
ابوسعید خراز: ۲۰،۱۴۲،۱۹۸،۶۱(دوم)،۱۶۱(دوم)
ابوسلیمان دارانی: ۱۶،۱۶۴
ابوعبداللہ المغربی: ۱۶۱(دوم)
ابوعثمان مغربی: ۱۷
ابوالعباس القصاب: ۱۶۱
ابوعلی جوزجانی: ۵۷،۱۸۲
ابوعلی دقاق: ۱۸۳
ابوالفضل: ۳۱،۳۲،۴۰،۴۵،۴۶،۱۷۳
ابو القاسم عبد الکریم بن ھوازن قشیری: ۱۷، ۱۹، ۶۱،۶۲،۸۴،۹۰،۱۸۳،۱۹۸،۱۶۱(دوم)
ابوالقاسم گورگانی: ۸۳،۱۸۷
ابومنصور ماتریدی: ۱۶۵(دوم)
ابونجیب سہروردی: ۱۸۱
ابونصر سراج: ۱۳،۱۶،۷۴،۸۱،۸۴،۹۰،۱۷۹،۱۸۲، ۱۸۵،۱۸۶،۱۸۹
ابونعیم اصفہانی: ۹۰،۱۸۹
ابوالوفا غنیمی ،التفتازانی: ۱۸۹،۱۹
ابو یزید بسطامی: ۱۵،۱۶،۱۹،۶۲،۶۴،۶۵،۶۸، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۹۰، ۱۴۲،۱۶۴، ۱۸۳، ۱۸۴-۱۸۸، ۲۰(دوم)، ۳۳(دوم)، ۳۷ (دوم)، ۵۵(دوم)، ۸۷(دوم)، ۱۶۱(دوم)
اثبات النبوۃ از شیخ مجدد: ۴۰،۴۱،۱۷۳،۱۷۶
احمد بن ابوعلی الحواری: ۱۸۶
احمد برکی، ملا: ۱۸۶
احمد شہید بریلوی، سید: ۱۹۱
احیاء العلوم: ۱۴،۱۰۲،۱۱۴،۱۸۰،۱۸۹،۱۹۲،۱۹۴،۱۹۵
اخبار الحلاج: ۱۹۸
اخلاق (Ehtics) از ارسطو: ۱۱۳
اخلاق جلالی از جلال الدین دوانی: ۱۹۴
اخلاق ناصری از نصیر الدین طوسی: ۱۹۴
ارسطو: ۱۱۳
ازالۃ الخفا، از شاہ ولی اللہ: ۱۸۲
اسپین: ۱۸۰
اسرار نامہ از فرید الدین عطار: ۱۸۵
اسرار التشہد از شیخ عبدالاحد: ۳۳
اسرار التوحید از ابوسعید خراز: ۱۶۱(دوم)
الاسکندری: ۱۸۰
اسلم ،محمد: ۱۷۵،۱۷۶،۱۷۹
اسماعیل شہید، دہلوی شاہ: ۸،۲۳،۲۴،۹۶،۹۹،۱۱۶، ۱۵۰،۱۹۱،۱۹۲،۱۹۹
اشرف علی تھانوی، مولانا: ۱۱،۱۴،۲۵
اشعری، ابوالحسن امام: ۱۵۰-۱۵۱(دوم)۱۵۲(دوم)، ۱۶۵(دوم)
اصطلاحات الصوفیہ، از عبدالرزاق کاشی: ۱۸۴
افغانستان: ۱۸۰
افلاطون: ۱۱۳،۱۹۴
اقبال، علامہ: ۱۱۴،۱۹۵،۱۹۷
اکبر جلال الدین محمد، شہنشاہِ ہند: ۷،۳۱،۳۹،۴۰،۴۱، ۴۵-۴۸،۱۲۶
الطاف القدس از شاہ ولی اللہ: ۱۸۳
الٰہ آباد: ۳۸
الٰہی نامہ، از فرید الدین عطار: ۱۸۵
امام الحرمین جوینی: ۱۶۵(دوم)
امان اللہ، مولانا: ۶۱(دوم)
امداد اللہ، مہاجر مکی: ۱۸

Marfat.com

انا میری شمل، پروفیسر: ۱۸۸

انفاس العارفین، از شاہ ولی اللہ: ۱۸۲،۱۹۶

اویس قرنی: ۱۱۹،۱۲۶

ایران: ۴۱، ۱۸۰،۱۸۱،۲۸۳

باقی باللہ، خواجہ: ۳۳-۳۶، ۳۸، ۶۵، ۶۶، ۱۲۶، ۱۷ (دوم)، ۴۰-۴۵ (دوم)، ۹۴ (دوم)، ۹۶ (دوم) ۱۶۲ (دوم)، ۱۶۵ (دوم)

بدایوں: ۳۸

بدایونی، عبدالقادر ملا: ۱۷۵، ۱۷۸

بدرالدین: ۱۷۸

البدور البازغۃ: ۱۸۲، ۱۹۳

برہان پور: ۳۸

برہان الدین مرغینانی: ۱۶۲ (دوم)

برہان نظام شاہ: ۴۱

بزدوی: ۷۰ (دوم)، ۱۶۲ (دوم)

بسطام: ۱۸۳

بشر حافی: ۱۶۴

بغداد: ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۳

بلخ: ۱۸۵، ۱۹۸

بنی اسرائیل: ۳۱ (دوم)

بوادر النوادر، از مولانا اشرف علی تھانوی: ۱۱

بوسنیا: ۱۸۱

بہاء الدین نقشبند: ۶۵، ۷۰، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۱۰۳، ۱۵۷، ۱۸۱، ۸ (دوم)، ۱۹ (دوم)، ۲۰ (دوم)، ۵۷ (دوم)، ۶۹ (دوم)، ۱۶۱ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)، ۱۷۷ (دوم)

بہلول بدخشانی، قاضی: ۳۱

بیرک (قندھار): ۳۸

بیروت: ۱۸۰

پٹنہ: ۳۸

پندنامہ، از فرید الدین عطار: ۱۸۵

تاریخ التصوف اسلامی، از عبدالرحمٰن بدوی: ۱۹۰، ۱۹۸

تاریخ دعوت وعزیمت، از ابوالحسن علی ندویؒ: ۱۱، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۵

تبریز: ۱۸۴

تذکرہ امام ربانی از منظور احمد نعمانی: ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۴

تذکرۃ الاولیاء، از فرید الدین عطار: ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۶۱ (دوم)

تربیۃ السالک، از مولانا اشرف علی تھانوی: ۱۸

تزکیہ واحسان یا تصوف وسلوک، از ابوالحسن علی ندوی: ۱۰، ۲۷، ۱۸۰

تزک جہانگیری از سلطان جہانگیر: ۵۰، ۱۷۵

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ علامہ محمد اقبال ۱۱۴، ۱۹۵

تصوف کیا ہے از مولانا منظور احمد نعمانی: ۹، ۱۸۰

التصوف: الثورۃ الروحیۃ فی الاسلام از ابو العلا عفیفی: ۱۹۹

التعرف لمذہب اہل التصوف، از ابوبکر الکلاباذی: ۳۲، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۱

التفہیمات الالٰہیہ از شاہ ولی اللہ: ۱۸۳، ۱۹۷، ۱۹۹

تلمسانی، دیکھیے، سلیمان بن علی تلمسانی:

التمہید لقواعد التوحید از میمون بن محمد النسفی: ۱۵۲ (دوم)، ۱۶۵ (دوم

تنبیہ الولاۃ والحکماء علی احکام مشائخ خیر الانام واصحابہ الکرام: ۱۷۶

تھافۃ الفلاسفۃ از امام غزالی: ۱۰۱

تھانیسر: ۳۲، ۴۴

تہذیب الاخلاق از مسکویہ: ۱۱۳، ۱۹۴

Marfat.com

تہلیلیہ، رسالہ از شیخ مجدد: ۱۷۳
ٹائٹس برک ہارڈ: ۵۶، ۱۶۴(دوم)
جارج مقدس: ۲۰۰
جامی، نور الدین عبدالرحمٰن: ۵۷، ۶۸، ۷۰، ۱۵۵، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۱۶۱، (دوم)، ۱۶، (دوم)، ۱۶۳، (دوم) ۱۶۴(دوم) ۷۱ (دوم)
الجبائی: ۱۶۵(دوم)
جعفر صادق، امام: ۱۴۹(دوم)، ۱۶۵(دوم)
جلال الدین رومی: ۷۲، ۱۹۵
جمہوریت از ارسطو: ۱۱۳، ۱۹۴
جنید، سید الطائفہ بغدادی: ۲۰، ۵۵، ۵۷، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۹۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳ (دوم)، ۸۷(دوم)، ۸۷(دوم)، ۱۶۳، ۱۶۳(دوم)
جنید شیرازی: ۱۸۴
جہانگیر، نور الدین محمد شہنشاہ ہند: ۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۱۷۵
جون پور: ۳۸
جیلان: ۱۸۱
چشتیہ: ۴۸
حارث محاسبی: ۱۱۰، ۱۹۳
حامد الغر: ۱۸۱
حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ: ۸، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۳
حسام الحرمین جوینی: ۱۶۵(دوم)
حسن رضی اللہ عنہ: ۱۲۷
حسن بصری: ۱۶
حسن علی عبدالقادر، ڈاکٹر: ۱۷۹
حسن محمد: ۱۷۴
حسین ابدال (کابل): ۳۸
حسین رضی اللہ عنہ: ۱۲۷
حسین نصر: ۱۸۰، ۱۸۸
حسین بن منصور الحلاج: ۱۹، ۶۵، ۷۱، ۷۲، ۸۴، ۹۱، ۱۴۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۰۱، ۳۰ (دوم) (۳۱) (دوم)، ۷۳(دوم)، ۱۶۱(دوم)
حصری: ۱۵
حضرات القدس از بدر الدین سرہندی: ۱۷۸
حکیم ترمذی: ۱۱۴، ۱۸۲، ۱۹۵
حلیۃ الاولیاء از ابونعیم اصفہانی: ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۸
حماد دباس: ۱۶۴، ۱۸۱
حمزہ رضی اللہ عنہ: ۱۱۹، ۱۲۶
حیات شیخ عبدالحق از خلیق احمد نظامی: ۱۶۱(دوم)
حیات ولی از رحیم بخش: ۱۸۲
خان جہاں: ۴۹، ۵۰
ختم الولایۃ از حکیم ترمذی: ۱۹۵
خرم علی: ۱۸۲
خلیق احمد نظامی: ۱۶۳(دوم)
خمیس: ۱۸۳
خورشید: ۱۷۹
الخیر الکثیر، از شاہ ولی اللہ: ۱۹۹، ۱۶۵(دوم)
داؤد بن نصر طائی، ابوسلیمان: ۹۴، ۵۷، ۵۸، ۱۹۱، ۱۶۲، (دوم)،
الدرۃ الفاخرہ: ۱۸۲
دلائل التجدید از ملا عبدالحکیم سیالکوٹی: ۱۷۳
دمشق: ۱۸۰
دمغ الباطل: ۱۵۰، ۱۹۹
دہلی: ۳۸

Marfat.com

دیوبند: ۱۸۲
دیوان الحلاج: ۱۸۵، ۱۹۸
دیوان شمس تبریزی: ۱۸۵
ذو النون مصری: ۷۹، ۸۳، ۱۰۸، ۱۴۲، ۱۸۷، ۸۷
(دوم)، ۱۸۳ (دوم)
رابعہ عدویہ: ۹۴، ۱۹۱، ۵۹ (دوم)
رحیم بخش: ۱۸۰
رد روافض از شیخ مجدد: ۴۱، ۴۲
الرد علی المنطقیین از ابن تیمیہ: ۲۰۲
رسائل ابن عربی: ۱۸۳
الرسائل والمسائل: ۲۰۱
الرسالہ (القشیریہ) از ابوالقاسم قشیری: ۱۷، ۱۹، ۶۴،
۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۵،
۱۹۸، ۱۶۱ (دوم)
رسالہ لایعول علیہ از ابن عربی: ۱۸۳
رسائل ابن عابدین: ۱۷۶
رشید رضا مصری: ۲۰۰
الرعایۃ لحقوق اللہ، از حارث محاسبی: ۱۹۳
رفیع الدین دہلوی، شاہ: ۱۵۰، ۱۹۱، ۱۹۹
رکن الدین، شیخ: ۳۲
الروض المجود، از فضل حق خیرآبادی: ۱۹۹
رومی، مولانا جلال الدین: ۱۱، ۲۷
رویم بن محمد: ۱۶۳ (دوم)
زبدۃ المقامات، از محمد ہاشم کشمی: ۱۷۳
زبیر رضی اللہ عنہ: ۴۱، ۴۲
زین الدین تبیادی: ۷۷ (دوم)
سبکی: ۱۷۶
سرمایہ عمر از محمد اسلم: ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹
سرہند: ۳۱-۳۳، ۵۱
سری سقطی: ۱۶۴
السعادۃ: ۱۱۳
سفیان ثوری: ۱۹۸
سعید نفیسی: ۱۸۵
سعید بن یزید النجابی: ۱۸۶
سفیان بن عیینہ: ۱۹۸
سلیمان دنیا: ۱۹۴
سلیمان بن علی تلمسانی: ۱۰۷، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۷، ۱۹۳
سماترا: ۱۸۱
سنن ترمذی: ۱۶۲ (دوم)
سواطع الہام از فیضی: ۳۱
سہل بن عبداللہ تستری: ۱۷، ۵۵، ۱۶۴، ۱۷۹، ۶۹
(دوم)
السہلجی: ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷
سیالکوٹ: ۳۱
السیف المسلول علی شاتم الرسول: ۱۷۶
شطحات الصوفیہ از عبدالرحمٰن بدوی: ۱۸۳
شادمان (اصفہانی): ۳۸
شرح رباعیات، از شیخ مجدد: ۱۴۸ (دوم)
شرف الدین سعد اللہ سمنانی: ۱۸۴
شرف الدین یحییٰ منیری: ۲۱
شریف آملی: ۴۰
الشفاء از قاضی عیاض: ۱۷۶، ۱۸۶
شقیق بلخی: ۱۶۴
شمس الدین محمد بن احمد الحکیم کیشی: ۶۸، ۱۸۴
شہاب الدین سہروردی: ۳۲، ۵۶، ۷۰، ۷۹، ۸۴،
۹۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۸۱، ۱۸۵،

Marfat.com

۱۸۷، ۱۹۳
شیخ اکرم: ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۶
شیخ سلطان: ۳۲
شیراز: ۱۸۳، ۱۸۴
الصارم المسلول علی شاتم الرسول از ابن تیمیہؒ: ۱۷۶
صحابہ کرامؓ: ۱۳، ۲۲، ۴۱، ۴۲، ۴۷، ۹۵، ۱۱۷، ۱۱۹-۱۲۱،
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۷، ۱۶۸،
صحیح بخاری از امام بخاری: ۳۱، ۱۶۱ (دوم) ۱۶۲ (دوم)
صحیح مسلم از امام مسلم: ۱۶۱ (دوم)، ۱۶۲ (دوم)،
۱۶۴ (دوم)
صدر جہاں: ۴۹
صدر الدین قونوی: ۱۶۵، ۳۶ (دوم)
صراط مستقیم از شاہ اسمٰعیل شہید دہلوی: ۸، ۹۶، ۱۹۱، ۱۹۲
صلاح الدین خدابخش: ۱۸۸
ضیاء القلوب، از حاجی امداد اللہ مہاجر مکی: ۱۸
طالقان: ۳۹
طبقات الصوفیہ از عبدالرحمٰن سلمی: ۶۴، ۱۵۰
طلحہ رضی اللہ عنہ: ۴۱، ۴۲
طوس: ۱۸۰
عائشہؓ، حضرت: ۴۱، ۴۲
عبدالاحد: ۳۱-۳۳
عبدالرحیم، شاہ دہلوی: ۱۲۷، ۱۲۸
عبدالرحیم خانخاناں: ۴۳، ۵۰
عبدالشکور: ۱۸۴
عبدالقادر جیلانی: ۵۶، ۷۰، ۷۷، ۸۴، ۹۰، ۱۰۴،
۱۳۰، ۱۴۲، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶،
عبدالقادر محمود: ۱۸۹
عبدالقدوس گنگوہی: ۳۲، ۳۳
عبدالکریم، جیلی: ۲۵، ۱۹۷
عبدالرحمٰن بدوی: ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۸
عبدالرحمٰن، سلمی: ۶۴، ۱۶۱ (دوم)
العروہ لاہل الخلوۃ از علاء الدولہ سمنانی: ۷۰، ۱۸۴
عبدالحق محدث دہلوی: ۱۸۱، ۹۷ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)
عبدالحکیم، خلیفہ: ۱۸۵
عبدالحکیم سیالکوٹی: ۱۷۳
عبدالرزاق اسفرائنی: ۱۸۴
عبدالرزاق کاشی: ۶۸، ۱۸۴، ۳۷ (دوم)، ۱۶۲ (دوم)
عبدالکبیر یمانی: ۶۶، ۱۸۶، ۱۳۶ (دوم)، ۱۶۲ (دوم)
عبدالکریم جیلی: ۱۹۷
عبداللہ اصطخری: ۹۶ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)
عبداللہ انصاری: ۵۶، ۷۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۴،
۱۹۳، ۹۶ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)
عبداللہ نباہی: ۷۹
عبقات از شاہ اسمٰعیل شہید دہلویؒ: ۱۵۰، ۱۹۹
عبیداللہ احرار: ۹۷ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)
عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ: ۱۲۶، ۱۲۸
عزیز احمد: ۱۷۸، ۱۹۶
عفیف الدین تلمسانی: ۲۰۰
عفیفی اے، ای: ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۶۴ (دوم)
علاء الدولہ سمنانی: ۹، ۲۰، ۶۸-۷۰، ۸۱، ۱۸۴، ۹۵
(دوم)، ۱۲۳ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)
علی رضی اللہ عنہ: ۴۱، ۴۲، ۱۷۶
علی بن موسیٰ رضا: ۱۸۰
علی ہجویری: ۱۹، ۸۴، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۸
عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ: ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۷۶، ۵۸ (دوم)
عمر الدین، پروفیسر: ۱۸۰، ۱۹۰

Marfat.com

عمرو بن عثمان مکی: ۱۶۴
عوارف المعارف: ۳۲، ۱۰۳، ۱۲۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۳
عیسیٰ علیہ السلام: ۱۶۵
عین القضاۃ ہمدانی: ۷۲(دوم)، ۱۶۲(دوم)
غزالی، ابو حامد: ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۲۵، ۵۶، ۶۰، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۶ (دوم)، ۱۶۱(دوم)
غلام مصطفیٰ خاں: ۱۷۳، ۱۸۳
غلام یحییٰ: ۱۵۰، ۱۹۹
غنیۃ الطالبین از شیخ عبد القادر جیلانی: ۱۸۱
فارابی، ابونصر: ۱۱۳، ۱۹۳، ۱۹۴
فارس: ۱۷۹
فتح الربانی از شیخ عبد القادر جیلانی: ۱۸۱
فتاویٰ ابن تیمیہ: ۱۸۳، ۱۹۸، ۲۰۲
فتح اللہ شیرازی: ۴۰، ۱۷۵
فتوح الغیب از شیخ عبد القادر جیلانی: ۱۰۴، ۱۶۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۲۰۲، ۱۶۳(دوم)
فتوحات مکیہ از شیخ محی الدین ابن عربی: ۶۳، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۳، ۳۷ (دوم) ۱۰۶ (دوم)، ۱۱۵ (دوم) ۱۴۷(دوم)، ۱۶۱(دوم)
الفرق بین اولیاء الرحمٰن واولیاء الشیطان: ۱۹۲، ۲۰۲
الفرق بین الفرق از بغدادی: ۱۶۴(دوم)
فخر الدین رازی: ۱۶۵(دوم)
الفرکاوی: ۱۸۰
فرید الدین عطار: ۲۷
فصوص الحکم از شیخ محی الدین ابن عربی: ۲۵، ۳۲، ۳۵، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۳۷ (دوم) ۴۲(دوم)، ۱۱۷ (دوم) ۱۶۴(دوم)
فضل حق خیر آبادی: ۱۹۹
فضیل بن عیاض: ۱۴۲، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۸۰
فقرات، از خواجہ عبید اللہ احرار: ۹۶(دوم)
الفقہ الاکبر از امام ابو حنیفہ: ۱۶۵(دوم)
الفلسفہ الصوفیہ فی الاسلام از عبد القادر محمود: ۱۸۹
فیضی: ۳۱
فیوض الحرمین، از شاہ ولی اللہ: ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹
فیہ مافیہ از مولانا روی: ۱۸۵
فی التصوف الاسلامی از نکلسن ۱۹۸، ۱۹۹
فی الفلسفۃ الاسلامیہ منہاجیہ وتطبیقہ از ابراہیم مدکور: ۱۸۹
قاضی عیاض: ۱۷۶، ۱۸۶
قطب الدین شیرازی: ۱۸۴
قلیچ خاں: ۵۰
قواعد الاحکام فی مسائل الانام، از ابن عبد السلام: ۱۹۳
القول الجمیل از شاہ ولی اللہ: ۱۸، ۵۸
قونیہ: ۱۸۵
کتاب الصدق از ابو سعید الخراز: ۱۹۸
کتاب الطواسین از حلاج: ۱۹۸
کشف المحجوب از شیخ علی ہجویری: ۱۹، ۱۹۵، ۱۹۸
کشف الغین از شاہ ولی اللہ: ۱۶۵(دوم)
کلمۃ الحق از غلام یحییٰ: ۱۵۰، ۱۹۹
کلمات طیبات از مرزا مظہر جانجاناں: ۱۹۹
کشم (بدخشان): ۳۸
کشمیر: ۴۱، ۵۱
کمال، ملا: ۳۱، ۱۷۳
کنز الحقائق: ۳۳
کوروکشیتر: ۴۸

Marfat.com

گجرات: ۵۰
کیشی: دیکھئے شمس الدین بن محمد الحکیم کیشی
لالہ بیگ: ۵۰
لاہور: ۳۸، ۴۵، ۴۶
لطائف الاشارات از ابوالقاسم قشیری: ۱۸۳
لمحات از شاہ ولی اللہ دہلوی: ۱۸۳
اللمع فی التصوف از ابونصر سراج: ۱۳، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹،
اللمع، از امام اشعری: ۱۶۵ (دوم)
لوائح از ملا جامی: ۱۸۲، ۱۹۹
لیسٹر: ۶
مالک بن دینار: ۱۶
مبارک، ملا: ۴۰، ۴۵
مبدا و معاد: ۳۳
مجدد، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی: ۶-۹، ۱۱، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۱-۳۴، ۳۷-۵۲، ۵۷، ۶۴-۶۷، ۶۹-۷۸، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴-۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۸-۱۴۰، ۱۴۲-۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۷۳- ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۸۱، ۳۲ (دوم ۹، ۱۱۱ (دوم)، ۱۶۵ (دوم)
محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ۱۳، ۲۲، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۷۳، ۷۵، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۵۳، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۶، ۲۱ (دوم) ۲۵ (دوم)، ۲۶ (دوم)، ۳۳-۳۶ (دوم) ۴۵ (دوم)، ۴۹ (دوم)، ۵۹-۶۰ (دوم)، ۶۵ (دوم)، ۷۸ (دوم)، ۸۰ (دوم)، ۸۴، ۸۹-۸۴ (دوم) ۴۲ (دوم)، ۱۵۲، (دوم)
محمد شطاری، شیخ: ۷۳
محمد عابد، دکتر: ۱۸۴
محمود غزنوی: ۳۵ (دوم)
محمود یزدی، قاضی: ۱۷۸
مدارج السالکین از ابن القیم: ۱۸۰
المدخل الی علم التصوف از ابوالوفا التفتازانی: ۱۸۹
مدینہ: ۱۲۷
المدینۃ الفاضلہ، از فارابی: ۱۹۴
مرتضیٰ، شیخ: ۵۰
مرسیہ: ۱۸۰
مرزا مظہر جانجاناں شمس الدین حبیب اللہ: ۱۵۰، ۱۹۹
مسجد شونیزی: ۷۷
المستصفی از امام غزالی: ۱۹۳
مسکویہ: ۱۱۳، ۱۹۳
مسند احمد: ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۶۱ (دوم)
مسند دارمی: ۱۹۳، ۱۶۳ (دوم)
مشیر الحسن: ۱۷۸
مشکوٰۃ الانوار از امام غزالی: ۱۸۳
مشکوٰۃ المصابیح: ۱۹۴
مصطفیٰ حلمی: ۱۸۵
المضنون بہ علی غیر اھلہ از امام غزالی: ۱۹۵
معارف لدنیہ، از شیخ مجدد: ۱۷۵
معاویہؓ، امیر: ۴۱، ۴۲، ۱۷۶
معرفۃ الاسرار از حکیم ترمذی: ۱۹۵
معروف کرخی: ۵۶، ۱۶۴، ۱۸۰، ۱۸۱
معز الملک، قاضی القضاۃ: ۱۷۸

Marfat.com

مقالات الاسلامیین از امام اشعری: ۱۶۵ (دوم)
مقامات امام ربانی از محمد حسن: ۱۷۴
المقصد الاسنی از امام غزالی: ۱۸۷، ۱۹۲
مکتوبات امام ربانی از شیخ مجدد: ۶، ۶۵، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۱۱۵ (دوم)، ۱۶۱ (دوم)، ۱۶۴ (دوم)
مکن پور: ۳۸
مکہ: ۴۵، ۱۱۹
ملا علی قاری: ۱۶۳ (دوم)
منازل السائرین: ۶۹
منتخب التواریخ: ۱۷۵، ۱۷۹
منصور حلاج: دیکھیے حسین بن منصور حلاج
منظور نعمانی: مولانا: ۹، ۱۱، ۲۷، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۴
منگل کوٹ: ۳۸
المنقذ من الضلال: ۱۰۱، ۱۸۰، ۱۹۲
الموافقات از امام شاطبی: ۱۹۳
موسیٰ علیہ السلام: ۲۶ (دوم) ۴۹ (دوم)، ۸۷ (دوم)
الموضوعات الکبریٰ از ملا علی قاری ۱۶۳ (دوم)
میزان العمل: ۱۱۳، ۱۸۰، ۱۹۴
میمون بن محمد النسفی: ۱۶۵ (دوم)
نصیر الدین طوفی: ۱۹۴
نظام، ابراہیم بن سیار: ۱۴۷ (دوم)، ۱۶۴ (دوم)
نفحات الانس از عبد الرحمٰن جامی: ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۰۰، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۶۱ (دوم) ۱۶۱ (دوم) ۱۶۳ (دوم)
نقد النصوص: ۱۸۲
نکلسن: ۵۶، ۸۴، ۱۴۲، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۸، ۱۹۹
نور الحق علوی: ۱۹۱، ۱۹۷
نور جہاں: ۵۰
نورانی وصال، دکتر: ۱۸۴
النور من کلمات ابی طیفور از السہلجی: ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷
نور الحسن: ۱۷۳
نور اللہ شوشتری، قاضی: ۴۱
النہج از حکیم ترمذی: ۱۹۵
نیشاپور: ۱۸۰
نیل دریا: ۳۱ (دوم)
ولی الدین، میر: ۱۸۸
ولی اللہ، شاہ محدث دہلوی: ۸، ۱۱، ۱۸، ۲۵، ۴۲، ۵۷، ۵۹، ۶۲-۶۴، ۷۲، ۹۶، ۹۹، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۹۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۱۶۱ (دوم)، ۱۶۵ (دوم)
وحشیؓ، حضرت: ۱۱۹، ۱۲۶
ہاشم کشمی، محمد: ۳۳
ہجویری، دیکھیے، علی ہجویری:
ہدایہ: ۷۰ (دوم)، ۱۶۳ (دوم)
ہرات: ۱۸۰
ہزار مزار، ترجمہ سد الازار فی مزارات شیراز کی ترجمہ از جنید شیرازی: ۱۸۴
ہمعات: ۹۵، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۶۱ (دوم)
یعقوب صرفی: ۳۱
یوحنا، فرائد مین: ۱۷۴
یوسف بن اسباط: ۱۵

Marfat.com

Marfat.com