

توحید... وحدت الوجود کے تناظر میں



مولف: ڈاکٹر میرزا اختیار حسین کیف نیازی

توحید..... وحدت الوجود کے تناظر میں



مؤلفہ

ڈاکٹر میرزا اختیار حسین کیف۔ نیازی

کتابتِ نوازہ سید ارمینہ

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب	توحید..... وحدت الوجود کے تناظر میں	۲۹۶ و ۳۳۳
اشاعت اول	۲۰۰۵ء مطابق ۱۴۲۶ھ	۱۸۹
اشاعت دوم	۲۰۱۲ء مطابق ۱۴۳۳ھ	۱۵۸۵۲۵
کمپوزنگ	احمد گرافکس - کراچی	۱
طباعت	ویلم بک پورٹ - کراچی	
سرورق	جمیل قریشی	
ہدیہ		

جماعت سائلین خانقاہ آغا سید مرتضویہ ٹرسٹ کراچی

زیر اہتمام

E-Mail: info@agharang.org

Website: www.agharang.org

ملنے کا پتہ

ویلم بک پورٹ (پرائیویٹ) لمیٹڈ، مین اردو بازار، کراچی - پاکستان

فون : 021-32639581/32633151

فیکس : 021-32638086

ای میل : wbp@welbooks.com

۲- مکتبہ رضویہ - گاڑی کھاتہ - نزد لائٹ ہاؤس، کراچی

فون : 32627897, 32216464

۳- نظامی کتب خانہ، بازار بابا صاحب،

پاک پتن، پنجاب، پاکستان

انتساب

حاصلِ عمر ثار رہ یارے کر دم
شادم از زندگی خویش کہ کارے کر دم
میں اپنی اس پیشکش کو مولانا و مرشدنا والد ماجد حضرت شاہ میرزا مرتضیٰ
حسین قادری چشتی نیازی نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے نام نامی اسم گرامی سے معنون
کرنے کا اعزاز حاصل کرتا ہوں۔ جن کے فیضان توجہ اور برکات تربیت سے
میں ان سطور کے لکھنے کا اہل ہوا۔

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

احقر
مؤلف

فہرست

۷	آغاز
۱۶	تمہید
۲۶	حق تعالیٰ کے متعلق تصورات
۲۷	اسلامی نقطہ نظر
۲۸	توحید
۳۶	وجود
۴۳	وجود کے متعلق شیخ اکبر کا مسلک
۵۵	عالم کی بنیاد عدم نہیں ہے (ایک مغالطہ کا ازالہ)
۶۳	وحدت الوجود
۷۹	حق تعالیٰ کے دو طرح کے کمال (کمال ذاتی - کمال اسمائی)
۸۰	فیض اقدس - فیض مقدس
۸۲	گن - حقیقت عالم
۸۹	غیر اللہ

۹۸ شیخ اکبر کے ایک قول کی وضاحت
۱۰۰ تزیلات
۱۰۹ (الف) مراتب الہیہ
۱۰۹ (۱) احدیت (ہاہوت)
۱۱۴ (۲) وحدت (لاہوت)
۱۲۰ (۳) واحدیت (جبروت)
۱۲۳ اعیان ثابتہ
۱۳۶ (ب) مراتب کونیہ (بعد گن)
۱۳۷ (۴) ملکوت (عالم ارواح)
۱۴۴ (۵) عالم مثال
۱۴۶ (۶) ناسوت یا عالم حس و شہادت
۱۴۷ (۷) انسان (انسان کامل - حقیقت محمدی)
۱۴۷ حقیقت انسانی:
۱۵۱ حقیقت محمدی:
۱۵۲ انسان کامل
۱۵۷ وحدت الوجود اور قرآن
۱۶۵ وحدت الوجود اور احادیث
۱۶۸ کلمہ طیبہ اور وحدت الوجود
۱۷۰ وحدت الوجود کے اثبات میں بزرگوں کے اقوال
۱۸۵ مؤحدین کے چند فرقے
۱۸۹ تزییہ و تشبیہ
۱۹۴ تعین (تقید)

۱۹۸	تجلی
۲۰۳	تجدد و امثال
۲۱۲	قرب (قرب نوافل اور قرب فرائض)
۲۱۷	فنا و بقا
۲۲۵	ذات - اسماء و صفات
۲۳۷	اللہ
۲۴۰	بعض شکوک اور ان کا ازالہ
۲۴۷	وحدت الوجود اور عبادت
۲۵۶	وحدت الوجود دیگر مذاہب میں (ایک تقابلی مطالعہ)
۲۵۹	نوفلاطونیت
۲۶۵	ویدانتی عقائد
۲۷۲	بدھ مت
۲۷۵	ایرانی مجوسی تصور
۲۷۷	یہودی نظریہ
۲۷۹	مسیحیت
۲۸۱	چینی تصوف
۲۸۲	غیر مسلموں کا اعتراف
۲۹۳	وحدت الشہود
۳۱۵	مؤلف کی دیگر تالیفات
۳۱۷	جماعت کی دیگر کتابیں

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُهٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْکَرِیْمِ

آغاز

اہل علم حضرات سے یہ مخفی نہیں کہ ”وحدت الوجود“ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ خاصی تعداد ایسے لوگوں کی موجود ہے جو اسے زندقہ اور گمراہی سمجھتے ہیں۔ لیکن ایسے لوگ بھی کثیر تعداد میں ہیں جو اسے اصل توحید اور اصل اسلام سمجھتے ہیں۔ ”وحدت الوجود“ تو ایک خصوصی مسئلہ ہے لیکن خود ”تصوف“ کا لفظ بھی بعض اذہان کے لیے قابل قبول نہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہی ہے کہ قرون اولیٰ میں یہ لفظ کہیں نظر نہیں آتا۔ اس بحث کا یہ موقع نہیں۔ ”تصوف“ پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ اس کی تعریف اور ماخذ وغیرہ جو کچھ بھی ہو لیکن تصوف میں ”صفائی“ کا مفہوم ہر تعریف میں کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ یعنی تصفیہ قلب۔ تصفیہ نفس۔ تصفیہ روح وغیرہ اس میں شامل ہیں اور اس تصفیہ یا ”صفائی“ کی افادیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ اصولاً اس سے کوئی مذہب مستثنیٰ نہیں اور ہر مذہب میں ”تصفیہ“ یا ”صفائی“ کا تصور کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ مذہب کی ترقی یافتہ صورت تصوف ہے اور تصوف کا انتہائی نقطہ نظر توحید و جودی ہے۔ توحید و جودی یا وحدت الوجود کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت ایک ہے اور وہ حق تعالیٰ ہے۔ اس کے سوا کوئی وجود نہیں ہے۔ یہ نظریہ صحیح ہو یا غلط لیکن کائنات کے لیے رحمت ہے اور ساری کائنات سے محبت سکھاتا ہے۔ کیونکہ اس کی رو سے ساری کائنات کی حقیقت ایک ہے۔ سارے تعینات جو افراد کی صورت میں ظاہر ہیں ایک حقیقت کا ظہور ہے۔

مذہب ہو یا کوئی اور چیز اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک ظاہر و باطن الفاظ

و معانی، پوست و مغز سب کو سامنے نہ رکھا جائے۔ آم کو ہم آم جب ہی کہتے ہیں جب پورا آم کا پھل ہمارے سامنے ہو۔ اس کے چھلکے، گودے اور گٹھلی کو الگ الگ آم نہیں کہتے۔ انسان مجموعہ ہے۔ ظاہر و باطن کا۔ ظاہر اس کا جسم ہے باطن اس کی روح۔ دونوں کی نشوونما جب تک پہلو بہ پہلو نہ ہو تکمیل انسانیت نہیں ہوتی۔ مذہب چند بے معنی رسوم کا مجموعہ نہیں بلکہ ایک مکمل دستور العمل ہے جس پر ہماری فلاح کا انحصار ہے۔ یہ بھی ایک مسلمہ امر ہے کہ اس دستور العمل کا وہ حصہ جو ہماری درونی اصلاح اور باطنی فلاح سے متعلق ہے ہماری توجہات کا زیادہ مستحق ہے کیونکہ اس کے بغیر ہماری ظاہری اصلاح چنداں مفید نہیں ہو سکتی۔ اسی درونی اصلاحات کے متعلقات کو دراصل ”تصوف“ کہا جاتا ہے۔ شیخ الاسلام حضرت ذکریا انصاریؒ کی تعریفِ تصوف میرے خیال سے بہت جامع و مانع ہے۔ آپ فرماتے ہیں ”تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیہ نفوس تصفیہ اخلاق۔ تعمیر ظاہر و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت ابدی حاصل کی جاسکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ و تصفیہ اخلاق و تعمیر ظاہر و باطن اور اس کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل کرنا ہے“ (حاشیہ رسالہ قشیریہ)۔ بقول ڈاکٹر میرولی الدین صاحب (ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی) تصوف کی تعلیم تزکیہ نفوس اور تصفیہ اخلاق ہی کی حد تک محدود نہیں۔ بلکہ یہ علم ”قرب“ بھی عطا کرتا ہے جس کے نتیجے کے طور پر صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے۔ اس طرح تصوف کی اصل دراصل ”احسان“ ہے جو عبارت ہے صدق توجہ الی اللہ سے۔ تصوف حقیقتاً کلیتہً اسلام ہے۔ اسلام کی روح ہے۔ اسلام کا حسن و جمال بلکہ اسلام کا کمال ہے۔

ظاہر و باطن کے حوالے سے کئی احادیث ہیں تفصیلی بحث چھوڑ دی گئی ہے صرف ایک حدیث دی جا رہی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ قرآن کا ایک ظاہر ہے تو ایک باطن بھی ہے اور ایک نہایت مقام ترقی کا ہے (ابن حبان بروایت ابن مسعود)۔ مولانا روم فرماتے ہیں۔

حرف قرآن مداں کہ ظاہریت زیر ظاہر باطنی ہم۔ قاہریت
 زیر آں باطن یکے بطن دگر خیرہ گرداندر و فکر و نظر

(یعنی قرآن کے حروف کو یہ نہ سمجھو کہ محض ظاہر ہے۔ اس ظاہر کے اندر باطن بھی موجود ہے اور اس باطن کے اندر ایک اور باطن ہے کہ وہاں فکر و نظر خیرہ ہو جاتی ہے) معارف دینی میں الفاظ سطحی چیز ہیں اور جو شخص الفاظ سے گزر کر معنی میں غوطہ زن نہ ہو سکے اس کی معرفت بھی سطحی ہوتی ہے۔ یہی دریائے معانی میں غوطہ زنی دراصل تصوف کی بنیاد ہے۔ ارتقائے روحانی ظاہر سے باطن کی طرف آنے کا نام ہے۔ اسی طرح شریعت ظاہر ہے۔ اس کا باطن طریقت یا تصوف ہے۔ لیکن یہ اصولی بات ہے کہ ظاہر سے بھی قطع نظر ہرگز نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح ہر ظاہر کا ایک باطن ہے اسی طرح ہر باطن کا بھی ایک ظاہر ہوتا ہے اور اہمیت میں کمتر نہیں ہوتا۔ اسی لیے شارع علیہ السلام نے عبادات کا جو ظاہری رخ پیش کیا ہے اس پر عمل ناگزیر ہے۔ عبادت ایک معنوی چیز ہے لیکن ضروری ہے کہ افعال و اعمال سے بھی اس کا اظہار ہو۔ مولانا رومؒ نے اس کی کئی مثالیں دی ہیں۔ مثلاً کوئی بھی پھل بغیر چھلکے کے نہیں ہوتا۔ قدرت نے پھل کے مغز پر چھلکے کا غلاف چڑھا دیا ہے۔ گو مغز کی اہمیت زیادہ ہے۔ لیکن بغیر چھلکے کے مغز محفوظ نہیں رہ سکتا۔ جسم حیوانی میں بھی ہڈیاں ہوتی ہیں۔ گو اس ہڈی سے زیادہ مغز کی اہمیت ہوتی ہے لیکن ہڈیوں کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ دینی تعلیم الفاظ میں دی جاتی ہے۔ بغیر الفاظ کے سہارے کے اس تعلیم کا مفہوم جو اس کا مغز ہے دوسروں تک نہیں پہنچایا جاسکتا۔ لیکن خرابی اس وقت ہوتی ہے جب ظاہر پرست ان الفاظ کی ہڈیوں پر جنگ و جدال کرنے لگتے ہیں۔ اس کی معنویت یا مغز کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ قرآن کریم کا مغز بھی الفاظ کی ہڈیوں کے اندر ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں

من زقرآن برگزیدم مغزرا استخوان پیش سگاں اند ختم
 (یعنی میں نے قرآن سے اس کا مغز نکال لیا ہے اور ہڈیاں کتوں کے آگے ڈال دی ہیں)

مولانا روم نے کئی خوبصورت مثالوں سے اس کو واضح کیا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ”حکمت رومی“ میں ”صورت و معنی“ کے عنوان سے اس پر بڑی دلچسپ بحث کی ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں۔

بحر را پوشید و کف کرد آشکار بادرا پوشید و بنمودت غبار
(دریا خود چھپا رہتا ہے لیکن اس کا جھاگ نظر آتا ہے۔ ہوا چھپی رہتی ہے صرف غبار نظر آتا ہے۔)

مراد یہ ہے کہ ظاہر پرست لوگ صورت پر چمٹے رہتے ہیں لیکن اس کے معانی پر غور نہیں کرتے جس سے وہ صورت پیدا ہوتی ہے۔ اڑتے ہوئے غبار میں خاک دکھائی دیتی ہے لیکن ہوا جو اس خاک کو اڑا رہی ہے وہ نظر نہیں آتی۔ تلاطم دریا کی سطح پر جھاگ دکھائی دیتا ہے۔ لیکن دریا نہیں دکھائی دیتا۔ خس و خاشاک سطح پر تیرتے ہیں لیکن موتی تہ کے اندر صدف میں پنہاں ہوتے ہیں۔ موجودات کے ظاہر و باطن کا ہر جگہ یہی حال ہے۔ محض ظاہر پر نظر رکھ کر باطن کو نظر انداز کر دینا دانائی نہیں ہے۔ کعبہ کے سنگ و خشت کو خدا کا گھر سمجھنا یا فقہ کے دفتر کو عین دین سمجھنا اسرار دین سے بے خبری کا نتیجہ ہے۔

اس پوری تحریر کا مقصد یہ ہے۔ دین اور عبادات کے باطنی پہلو کو طریقت کہتے ہیں۔ یہی تصوف ہے۔ یہی احسان ہے۔ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ہرگز یہ مقصد نہیں ہو سکتا کہ بندہ محض عبادات کے رسمی آداب میں الجھ کر رہ جائے۔ محض مخصوص جنبش اعضا کو نماز اور صرف فاقہ کو روزہ نہیں کہا جاسکتا۔ جب تک اس میں تقویٰ اور خشیت الہی کا عنصر شامل نہ ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ دین کو شریعت۔ طریقت، حقیقت وغیرہ کے مختلف خانوں میں اس طرح بانٹنا غلط انداز فکر ہے۔ دین ایک کُل ہے۔ جس کے یہ تمام اجزا ہیں۔ ایک کتاب ہے جس کے یہ مختلف ابواب (Chapters) ہیں۔ جیسے باب الصلوٰۃ۔ باب الصوم۔ باب الاخلاق

وغیرہ۔ باب التصوف بھی ایک باب (Chapter) ہے۔ سب مل کر دین کی تکمیل ہوتی ہے۔ خوشبو کے الگ الگ ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے۔ دین اسلام انسان کی ظاہری و باطنی زندگی کی اصلاح اور اس کے عروج کی شاہراہ ہے۔ ان دونوں زندگیوں کی تکمیل کے لیے اس نے ضروری اصول و ضوابط مقرر کیے ہیں۔ ان تمام اصول و ضوابط کے مجموعہ کا نام ”شریعت مطہرہ“ ہے۔ لیکن عرف عام میں ظاہری حیات کے ضابطے یا اعمال جوارح کو شریعت اور باطنی حیات کے ضابطے کو طریقت کہتے ہیں۔ حقیقت و معرفت ”قرب“ کی منزلیں ہیں اور واصل بحق ہونا منزل مقصود ہے۔ یعنی دین اسلام شریعت عرفی و طریقت اور حقیقت و معرفت کے مجموعے کا نام ہے۔ اس طرح شریعت مطہرہ گویا اسلام کی ان تمام شقوں پر محیط ہے نہ کہ صرف احکام جوارح و اعمال ظاہری تک محدود۔ شریعت و طریقت ایک دوسرے کا تکملہ ہیں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ شریعت بغیر طریقت کے گمراہی اور طریقت بغیر شریعت کے زندقہ ہے تو وہاں شریعت سے مراد شریعت عرفی ہوتی ہے ورنہ شریعت مطہرہ دونوں کو جامع ہے اور اسی میں حقیقت و معرفت بھی شامل ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت نبویؐ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قال اور حال دونوں پر حاوی ہونا چاہیے۔ ان کی بنیاد تزکیہ نفس اور تجلیہ قلب و روح پر قائم ہے۔ محض اعمال ظاہری کی انجام دہی کا نام شریعت نہیں ہے۔ یہ سب راستے خدا تک پہنچانے کا ذریعہ ہیں۔ صوفیائے کرام کے نزدیک بغیر عشق کی رہنمائی کے خداری کے یہ منازل طے نہیں ہو سکتے۔

مقصود من خستہ زکونین توئی از بہر تو میرم و برائے تو زیم

(یعنی مجھ خستہ حال کا مقصود دنیا میں صرف تو ہے۔ تیرے ہی لیے مرتا ہوں اور تیرے ہی لیے جیتا ہوں) قرآن پاک کی یہ آیت بھی اس کی شاہد ہے۔ ”ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین“ (الانعام ع ۲۰) (یعنی یقیناً میری نماز۔ میری قربانیاں۔ میرا مرنا اور میرا جینا سب اللہ رب العالمین ہی کے لیے ہے) اس کا طریقہ کیا ہے یہ بھی قرآن پاک نے واضح طریقہ پر بتا دیا ہے ”قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی“ یعنی اے محمد کہہ دو اگر تم اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو میری اتباع کرو اور یہ

بات کسی ثبوت کی محتاج نہیں کہ بغیر عشق و محبت کے اتباع کامل ممکن ہی نہیں۔ ان کا مقصود، معبود، محبوب سب کچھ خدا اور صرف خدا ہوتا ہے۔ وہ خدا کی عبادت بھی خدا کی محبت میں کرتے ہیں۔ رفتہ رفتہ وہ اپنی اور کائنات کی ”انا“ کو معشوق حقیقی پر قربان کر دیتے ہیں۔ درمیانی حجابات اٹھ جاتے ہیں۔ بقول جناب پروفیسر عبدالغنی ”یہی وصل ہے۔ انہیں تمام مراحل کا مجموعہ عقیدہ ”وحدت الوجود“ ہے کیوں کہ جب تک وہی غیریت دور نہ ہو وصال حق پر نہ یقین کامل ہوتا ہے نہ وصال حق حاصل ہو سکتا ہے۔ یہاں وصال دو مختلف وجودوں کا نہیں ہوتا کیوں کہ وجود تو واحد ہے۔ صرف حجاب غیریت دور ہوتا ہے۔ اسی کا نام وصال ہے۔ چوں کہ مذکورہ بالا مذہب اولیا و اصفیا جس کا مختصر نام ”وحدت الوجود“ ہے اپنے کسی مرحلہ میں اسلامی اصولوں ضابطوں اور قاعدوں سے بے نیاز نہیں ہے۔ لہذا وہ عین شریعت بلکہ روح شریعت جمال و کمال شریعت ہے کیوں کہ اس کی بنیاد ان غوامض پر قائم ہے۔ جو قرآن و احادیث کا عطر ہیں نہ کہ سطحیات پر۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت جامعیت کا درجہ رکھتی تھی۔ آپ کی حیات مبارکہ کی ظاہری تگ و دو کے ساتھ ساتھ آپ کا یہ ارشاد بھی قابل توجہ ہے ”لی مع اللہ وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب“ ولا نبی مرسل“ (یعنی مجھے اللہ کے ساتھ وقت ہوتا ہے جہاں نہ کوئی مقرب فرشتہ پہنچ سکتا ہے نہ کوئی نبی مرسل) اس سے ثابت ہوا کہ آپ کی شریعت۔ آپ کا راستہ احکام و اعمال ظاہری و باطنی یعنی قال و حال دونوں پر مشتمل تھا۔ پس شریعت وہ نہیں ہے جس میں صرف مسائل ظاہری کا بیان ہو بلکہ شریعت اسلامی وہ ہے جس میں غوامض و اسرار کی تعلیم بھی شامل ہو۔ دین میں اسرار پر بحث کا یہ موقعہ نہیں لیکن قرآن و حدیث سے یہ ثابت ہے کہ دین میں اسرار ہیں۔ یہی اسرار باطن شریعت ہیں جن کا انکار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کا انکار ہے۔ اسرار توحید ہی کا نام اصطلاحاً ”وحدت الوجود“ ہے۔

جاننا چاہیے کہ یہ کتاب کلیتہً ”تصوف“ کو احاطہ نہیں کرتی۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے ہر عبادت اور ہر خیر و حسنات کا باطنی پہلو تصوف ہے۔ اس طرح یہ موضوع بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ جن کو ایک جگہ لکھنا بہت دشوار ہے۔ ہم نے فرض عبادات کو جن پر دین کی بنیادیں استوار ہیں علیحدہ کتاب میں بیان کیا ہے۔ اس کا نام ”ارکان خمسہ کی عارفانہ تشریح“ ہے جس کا موضوع کلمہ طیبہ، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ ہے۔ اس تحریر میں کتاب دین کا محض ایک باب (Chapter) ”توحید“ بیان کیا گیا ہے۔ جو دین کی عمارت کا سب سے نمایاں اور اہم ترین ستون ہے۔ یعنی اس کا موضوع صرف ”توحید“ ہے۔ جسے صوفیائے کرام نے ”وحدت الوجود“ کا نام دیا ہے۔ دین کے دوسرے عقائد کو اس میں نہ تلاش کیا جائے۔

دوسری ضروری بات یہ ہے کہ میں نے شروع ہی میں یہ عرض کر دیا ہے کہ ”وحدت الوجود“ ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ کسی کی بھی رائے دوسروں پر مسلط نہیں کی جاسکتی ہے۔ بہر حال یہ تسلیم کرنا پڑے گا یہ مسئلہ انسانی فکر کا ہمیشہ موضوع رہا ہے اور یہ مسئلہ اب بھی زندہ اور موجود ہے۔ اس لیے اس سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا۔ چوں کہ اس مسئلے میں فلسفہ کی بھی آمیزش ہے۔ اس لیے دُنیاۓ فلسفہ میں بھی یہ بحث ہمیشہ سے موضوع گفتگو رہی ہے۔ زمانہ اب ہر بات کو ہر چیز کو استدلال کی عینک سے دیکھتا ہے۔ اس لیے دین میں بھی یہ نقطہ نظر وقت کا تقاضا ہے۔ یہاں یہ بات بھی عرض کرنا ضروری ہے کہ اس تحریر کا مقصد عقیدہ وحدت الوجود کی تبلیغ یا اشاعت نہیں ہے بلکہ صرف یہ خیال ہے کہ ”وحدت الوجود“ کے صحیح خدوخال کو بزرگان دین کی تعلیمات کی روشنی میں پیش کروں کیونکہ میں نے اپنی طویل زندگی میں یہ محسوس کیا کہ ”وحدت الوجود“ کی صحیح تفہیم اکثر ذہنوں میں نہیں ہے۔

اس کتاب کو لکھنے کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ میں نے دس بارہ کتابیں لکھی ہیں ہر کتاب میں ”وحدت الوجود“ کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور زیر بحث آیا ہے۔ اس طرح یہ

بیان بہت منتشر اور پھیلا ہوا ہے۔ اس کے علاوہ کسی میں کوئی مسئلہ ہے کسی میں کوئی دوسرا۔ احباب کا اصرار بھی تھا اور خود میرا بھی یہی خیال ہوا کہ ان سب کو یکجا کر دیا جائے۔ تاکہ پڑھنے والا ایک ہی جگہ ان مسائل پر نظر ڈال سکے۔ چنانچہ جن حضرات نے میری سب کتابیں پڑھنے کی زحمت گوارا کی ہے وہ محسوس کریں گے کہ بعض عبارتیں بلکہ بعض صفحات پورے کے پورے من و عن نقل کر دیئے گئے ہیں۔ شاید یہ تکرار بعض طبائع پر گراں گذرے لیکن یہ ناگزیر تھا۔ بجائے اس کے کہ میں از سر نو ان عنوانات پر کچھ لکھتا۔ مناسب یہی معلوم ہوا کہ انہیں کو دوبارہ بیان کر دیا جائے۔ کیوں کہ بہر طور نفس مضمون تو تبدیل نہیں ہو سکتا۔ طرز بیان میں قدرے تفریق ممکن ہے۔ کچھ ضروری اضافے ضرور اس میں ملیں گے۔

ایک بڑا مسئلہ زبان کا ہے۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ زبان بہت مشکل استعمال کی گئی ہے اصطلاحات عام فہم نہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس علم کی جو اصطلاحات زمانہ سے رائج ہیں انہیں تبدیل کرنا میری نظر میں مناسب نہیں اصطلاح کی تشریح تو کی جاسکتی ہے لیکن رائج اور مانوس الفاظ کو بدلنا خواہ وہ کسی زبان کے بھی ہوں ایک نئی دشواری پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ اقتباسات کی زبان بدلنے کا تو کسی بھی لکھنے والے کا حق نہیں کیوں کہ اقتباس کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ زبان کسی اور کی ہے۔ البتہ میں نے جو کچھ لکھا ہے اسے نسبتاً آسان زبان میں لکھنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن فلسفیانہ مضامین کو افسانے کی زبان میں نہیں بیان کیا جاسکتا۔ مشکل مضامین کو سہل الفاظ میں بیان کرنا ممکن نہیں یوں بھی اگر غور کیا جائے۔ ہر علم کی اپنی مخصوص زبان اور مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں۔ طب کا طالب علم انجینئرنگ کی زبان کو اگر نہ سمجھ پائے تو اس کا یہ شکوہ غلط ہے کہ زبان پیچیدہ اور اصطلاحات مشکل ہیں کسی علم کی جب تک کچھ ابتدائی شدید نہ ہو آگے کے اعلیٰ مضامین کو سمجھنے میں یقیناً قاری کو دشواری ہوگی۔ بہر حال میں نے یہ التزام کیا ہے کہ مشکل الفاظ یا اصطلاحات کی تشریح بریکٹ یا فٹ نوٹ میں لکھ دی ہے۔

آخر میں عرض ہے کہ بشر خطا و نسیان کا پتلا ہے۔ جو کچھ میں نے لکھا ہے اپنے محدود علم کی بناء پر لکھا ہے۔ ممکن ہے اس میں کہیں سہو یا لغزش کا پہلو ہو۔ اہل دانش سے التجا ہے کہ اسے درگزر فرمائیں اور بجائے عیب جوئی کے میری اصلاح کی کوشش فرمائیں۔
قارئین کرام مؤلف کے حق میں دُعاے خیر فرمائیں۔

میں ان تمام حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے کسی نہ کسی طرح اس کتاب کی اشاعت میں مجھ سے تعاون کیا۔ پروف ریڈنگ ایک مشکل مسئلہ ہے۔ عزیز ی محمد رفیق اللہ انصاری عرف رضی انصاری کے تعاون سے یہ مشکل مسئلہ حل ہو گیا۔ اس میں ان کی اہلیہ پروین نے بھی معاونت کی۔ یہ لوگ میرے عزیز ہیں۔ سب سے بڑا مسئلہ کسی کتاب کی طباعت و اشاعت میں اخراجات کا ہے۔ پہلی اشاعت کا پورا بار عزیز ی محمد سلیم خان صاحب نیازی نے اپنے سر لیا تھا۔ اس سے پہلے وہ میری کچھ اور کتابیں بھی طبع کرا چکے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جزائے خیر دے اور ظاہری و باطنی نعمتوں سے مالا مال کرے۔
دوسرے ایڈیشن کے مکمل اخراجات عزیزہ شائستہ بشارت نے برداشت کیے ہیں۔ وہ میری پھوپھی زاد بہن کی پوتی اور بشارت علی مرحوم کی صاحبزادی ہیں۔ اپنے بچوں کا شکر یہ کیا ادا کروں دعائیں البتہ دے سکتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ دین و دنیا میں ان کو سرخ رورکھے۔

فقط

خاکپائے فقراے کرام ڈاکٹر میرزا اختیار حسین
المخلص بہ کیف سعفی عنہ

تمہید

مولانا میکش اکبر آبادی رحمۃ اللہ علیہ اپنی معروف کتاب ”نقدِ اقبال“ میں فرماتے ہیں۔ (ابتدائی سطریں بجنسہ بصد احساس تشکر نقل کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں)

”محبت اور خودی کا حسین ترین موصوف اگر عقل و دانش میں نہ آئے تو خدا اور دل و نگاہ میں سما جائے تو انسان ہے۔ اس لیے وہ کون سا فرد ہوگا جسے اپنے آپ سے محبت نہ ہوگی۔ کائنات اور اس کی تمام تفصیلات، آخرت اور اس کے تمام اذعانات کا مرکز یہی محبت ذات ہے۔ یہ لازمی ہے کہ جو ہماری محبت کا موضوع ہو وہ ہماری فکر کا بھی موضوع ہو کیوں کہ فکر ہی ایک ایسا رابطہ اور وسیلہ ہے جو محبت سے عرفان تک پہنچاتا ہے۔ لہذا جاہل ہو یا عالم، شاعر ہو یا فلسفی ہر شخص یہ سوچنے پر مجبور ہے کہ ہم اور یہ عالم کیا ہیں۔ کہاں سے آئے ہیں اور آخر کیا ہو جائیں گے۔ ہمارے سارے فلسفے، تہذیبیں اور مذہب و اخلاق اسی سوال کے گرد چکر کھاتے رہتے ہیں۔“

حدیث قدسی ”كنت كنزاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق“ (میں تھا چھپا ہوا خزانہ میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے خلق کو پیدا کیا)“ اسی حقیقت کا اظہار ہے۔ حقیقت کچھ بھی ہو مگر ایک انسان کے خیال کے مطابق اس بے پایاں کائنات میں

سب سے اہم شخصیت انسان ہی کی ہے۔ ساری کائنات اسے اپنے ہی گرد گھومتی نظر آتی ہے۔ چاند ستارے اسی کو سجدہ کرتے ہیں۔ آفتاب اسی کی پرستش کرتا ہے۔ ملائک اسی کے آگے اپنی جبیں جھکاتے ہیں۔ اسی کی عقل سے شہروں میں گرم بازاری اور اسی کے جنوں سے ویرانوں میں رونق ہے۔“ (ختم شد اقتباس)

اسی ایک نقطہ کی تشریح دراصل سارے علوم و فلسفہ کی بنیاد ہے۔ انسان کی خود اپنی ماہیت۔ کائنات میں اس کا مقام۔ مخلوقات سے اس کا تعلق، خدا سے اس کے ربط کی نوعیت عبد و معبود کا آپس کا رشتہ یہ سب اور اس قسم کے موضوعات ہمیشہ فکر انسانی کے لیے توجہ کا مرکز رہے ہیں۔ دُنیا کے تمام مذاہب اور فلسفے اس کی جستجو میں سرگرداں رہے ہیں۔ اسلام بھی اس سے اغماض نہیں برت سکتا تھا۔ آخری اور مکمل دین ہونے کی حیثیت سے اس کی تعلیمات اس ضمن میں بھی اعلیٰ ترین اور مکمل ہیں۔ اسلام میں تصوف کی اصطلاح اسی طرف اشارہ ہے۔ یہ کہنا کہ تصوف کی اصطلاح قرون اولیٰ میں کبھی سننے میں نہیں آئی۔ انتہائی نادانی ہے۔ کیوں کہ فقہ، حدیث، تفسیر، علم الرجال، علم الکلام اور ان علوم کی سینکڑوں اصطلاحات ہیں جو اس زمانہ میں کہیں سننے میں نہیں آتیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ علوم بالذات موجود نہیں تھے۔ تدریجی ارتقا کے اصول پر تمام علوم کی طرح علم تصوف بھی پروان چڑھا اور اس کی مختلف اصطلاحات وجود میں آئیں۔ اصطلاحات علم کو سمجھنے کی ایک ضرورت ہے جس کے بغیر کوئی بھی فن یا علم قید ادراک میں نہیں آ سکتا۔ بقول ایک افغان محقق ڈاکٹر جلال اچکزئی تصوف ایک قدیم اور ازلی دانش ہے جو تمام ادیان عالم میں جاری و ساری ہے۔ صوفیائے کرام حکمت جاوداں اور معرفت ازلی کے بڑے ترجمان ہیں۔ ان کے افکار میں ادیان کی وحدت متعالیہ TRANSCENDENT UNITY OF RELIGION ملتی ہیں۔ ان کا طریق و سلوک امن و سلامتی اور بھائی چارے کا ہے۔ یہ ایک قسم کا بین الاقوامی فلسفہ حیات ہے جس میں ادیان میں کوئی اختلاف موجود نہیں۔

یہاں ”وحدت دین“ کی اس بحث کو خلط ملط نہ کیا جائے جو علما کے نزدیک غلط انداز فکر ہے جس سے تبلیغ دین پر منفی اثرات پڑتے ہیں۔ کیوں کہ جب سب مذاہب حق ہیں اور سب کی تعلیمات ایک ہیں تو پھر تبلیغ اسلام کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے۔ یقیناً اس سوچ کی تائید نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اس حقیقت سے انکار بھی نہیں کیا جاسکتا کہ اللہ تعالیٰ کا پیغام ہمہ گیر اور ہمہ جہت ہے۔ چنانچہ خود اسلام کا دعویٰ ہے کہ ایک ہی پیغام ہے جو حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم تک سنایا جاتا رہا ہے۔ اسی لیے اسلام نے تمام پیغمبروں اور ان کی کتابوں پر ایمان لانا ضروری قرار دیا ہے۔ دوسرے مذاہب کے مقلدین تمام دیگر انبیاء اور کتب کی نفی کر کے بھی اپنے دین پر قائم رہتے ہیں۔ لیکن مومن اپنے دین میں مکمل نہیں ہوتا جب تک وہ تمام پیغمبروں اور ان کی کتابوں پر ایمان نہیں لاتا۔ ایمان مجمل اور ایمان مفصل اس کی شاہد ہیں جو ہر مسلمان بچے کو ابتدا ہی میں یاد کرایا جاتا ہے۔ جس میں بتایا گیا ہے کہ ایمان لانا ضروری ہے۔ اللہ پر، رسولوں پر، کتابوں پر، ملائکہ پر اور یوم آخرت پر۔ یہ بات ضرور ہے کہ حضور ختم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام تمام گزشتہ پیغامات کا ناسخ تھا اور تمام انبیاء کے مقلدین کے لیے لازم تھا کہ اس آخری پیغام پر ایمان لاتے اور حضور کو اپنا مقتدا سمجھتے۔ لیکن ایسا نہ ہوا اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی تعلیمات میں خامیاں اور نقائص موجود رہے۔ اس تمام گفتگو کا مطلب یہ ہے کہ پچھلے پیغامات بھی اللہ ہی کے مرسلہ تھے۔ اس لیے حقائق کے بیان میں قدرے مماثلت ناگزیر ہے۔ الفاظ و اصطلاحات حتیٰ کہ بعض معتقدات میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ عین فطری بلکہ ایک حد تک ضروری ہے۔ اس سے یہ سمجھنا کہ یہ دوسروں کی نقل ہے یا یہ چیز کہیں باہر سے لی ہوئی ہے غلط انداز فکر ہے۔ خدا کی ہستی کا اعتقاد انسان کے ذہن کی پیداوار نہ تھا کہ ذہنی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ وہ بھی بدلتا رہتا ہے۔ بقول مولانا ابوالکلام آزاد وہ اس کی فطرت کا ایک وجدانی احساس تھا اور وجدانی احساسات میں نہ تو ذہن و فکر کے موثرات مداخلت کر سکتے ہیں نہ باہر کے اثرات سے

ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

لیکن انسان کی عقل ذات مطلق کے تصورات سے عاجز ہے۔ وہ جب کسی چیز کا تصور کرنا چاہتی ہے تو گو تصور ذات کا کرنا چاہیے لیکن تصور میں صفات و عوارض ہی آتے ہیں اور صفات ہی کے جمع و تفرقہ سے وہ ہر چیز کا تصور آراستہ کرتی ہے۔ پس فطرت کے اندرونی جذبہ نے ایک بالاتر ہستی کے اعتراف کا ولولہ پیدا کیا تو ذہن نے اس کا تصور آراستہ کیا لیکن جب تصور کیا تو یہ اس کی ذات کا تصور نہ تھا اس کی صفات کا تصور تھا اور صفات میں سے بھی انہیں صفات کا جن کا ذہن انسانی تخیل کر سکا تھا۔ یہیں سے خدا پرستی کے فطری جذبہ میں ذہن و فکر کی مداخلت شروع ہوئی۔ ذہن و فکر کی جتنی بھی رسائی ہے بیک وقت ظہور میں نہیں آئی ہے بلکہ ایک طول طویل عرصہ کے نشوونما اور ارتقا کا نتیجہ ہے۔ ابتدا میں اس کا ذہن عہد طفولیت میں تھا اس لیے اس کے تصورات بھی اس نوعیت کے ہوتے تھے۔ پھر جوں جوں اس میں اور اس کے ماحول میں ترقی ہوتی گئی اس کا ذہن بھی ترقی کرتا گیا اور ذہن کی ترقی و تزکیہ کے ساتھ اس کے تصورات میں شائستگی اور بلندی آتی گئی۔ مختلف ادیان میں خدا کا تصور بھی اس ارتقائی سفر سے گزرا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ باوجودیکہ تمام مذاہب قبل از قرآن میں عقیدہ توحید کی تعلیم موجود تھی لیکن کسی نہ کسی صورت میں شخصیت پرستی عظمت پرستی اصنام پرستی نمودار ہوتی رہی۔ عوام کی تشفی کے لیے دیوتاؤں اور انسانی عظمتوں کی پرستاری ناگزیر سمجھی گئی۔

مذاہب کے علاوہ فلاسفہ کا بھی یہی انداز فکر تھا۔ چنانچہ یونان کے فلاسفہ میں سقراط کے علاوہ کسی نے بھی اصنام پرستی کے خلاف کچھ کہنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر دیوتاؤں کی پرستش کا نظام قائم نہ رہا تو عوام کی مذہبی زندگی درہم برہم ہو جائے گی۔ شخصیت پرستی کا یہ عالم تھا کہ تقریباً تمام مذاہب کے بانیوں کی پرستش شروع کر دی گئی۔ کبھی ان کو خدا کا اوتار بنا دیا گیا کبھی اللہ کا بیٹا۔ گوتم بودھ نے کبھی اصنام پرستی کی اجازت نہیں دی تھی بلکہ اس کی آخری وصیت یہ تھی کہ ایسا نہ کرنا کہ میری نعش کی پوجا

شروع کر دو۔ اگر تم نے ایسا کیا تو یقین کرو نجات کی راہ تم پر بند ہو جائے گی (Early Buddhism بحوالہ مولانا آزاد) لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں کسی معبود کے اتنے مجسمے نہیں بنائے گئے جتنے گوتم بدھ کے بنائے گئے ہیں۔ اسی طرح مسیحیوں کی حقیقی تعلیم توحید تھی لیکن ابھی اس کے ظہور کو پورے سو برس بھی نہیں ہوئے تھے کہ الوہیت مسیح کا عقیدہ نشوونما پا چکا تھا۔

اس طرح گویا تمام مذاہب توحید کی تعلیم سے منحرف ہوتے گئے۔ اور خداوند کریم کے حقیقی پیغام کی صورت مسخ ہوتی گئی۔ ان حالات میں حقیقی توحید کی تعلیم ان مذاہب میں تلاش کرنا کار عبث ہے۔ اسلام نے ان تحریفات کو قبول نہیں کیا اور تمام پچھلے ادیان کی تنسیخ کی اور صحیح توحید سے ذہن انسانی کو آشنا کیا اور فرما دیا کہ اب ہم نے دین کی تکمیل کر دی۔ ان توحیدی تعلیمات کی باقیات بہر حال موجود رہیں۔ اسی لیے کچھ مماثلت اسلام سے ناگزیر رہی۔

کوئی قوم اور ملک ایسا نہیں ہے جہاں ہادی اور پیغمبر نہ آئے ہوں۔ خود قرآن پاک اس کا شاہد ہے۔ آیات قرآنی اس موضوع پر متعدد ہیں لیکن بخوف طوالت اتنا ہی حوالہ کافی ہے۔ عرب و عراق ہو یا ایران و ہندوستان خدا کی رحمت اور تعلیم سے کوئی محروم نہیں رہ سکتا۔ لیکن ان پیغمبروں کی جو تعلیمات ہم تک پہنچی ہیں ان میں ہمارے فہم اور معتقدات و روایات نے بھی تصرف کیا ہے جو کبھی تحریف اور کبھی تاویل کی شکل اختیار کرتا آیا ہے اور یہیں سے اختلاف شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ بھی ایک آفاقی حقیقت ہے کہ بعض نظریے زمان و مکان کی قید سے آزاد اور باہم اتنے مماثل ہوتے ہیں کہ عقل اس مشابہت کی اصل اور ان کا رشتہ تلاش کرنے میں عاجز نظر آتی ہے۔

تمام ہادیوں نے کائنات کو خیر کا پیغام دیا ہے اور یقیناً یہ بحکم الہی تھا۔ پھر اگر ان پیغامات میں بعض چیزیں باہدگر مماثل نظر آتی ہیں تو کوئی تعجب کی بات نہیں ہے بلکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو جائے حیرت تھی۔ اسلام ان تمام مذاہب کے اصل اصولوں کی تردید نہیں کرتا بلکہ

حق کہتا ہے۔ یہ ایک ارتقائی عمل ہے۔ انسانی ذہن اپنی استعداد کے لحاظ سے آہستہ آہستہ طفولیت سے اس بلوغ تک پہنچا ہے۔ پیغاماتِ الہی بھی تدریجاً ارتقائے انسانی کے ساتھ تبدیل ہوتے گئے اور بہتر سے بہتر ہوتے گئے۔ بنیادی طور سے پیغام میں فرق نہیں ہوا۔ لیکن انسانی ذہن کی پختگی کے ساتھ یہ سفر تکمیل کی طرف گامزن رہا اور آخری پیغام اپنے آخری نبیؐ کے ذریعہ بھیج کر اللہ تعالیٰ نے اس پیغام کو مکمل کر دیا۔ جب یہ بات تسلیم کر لی گئی کہ ایک ہی پیغام تھا جو تمام رسولوں کے ذریعے عالم انسانیت کی فلاح کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھیجا جاتا رہا تو اس پیغام میں مماثلت ناگزیر ہے۔ پروفیسر آربری نے بالکل یہی بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے (بحوالہ روحانیتِ اسلام مؤلفہ کپتان واحد بخش سیال)

”قرآن متعدد مقامات پر اس بات کا اعتراف کرتا ہے کہ محمدؐ پر جو

وحی نازل ہوئی ہے وہ گزشتہ انبیا کی وحی کی تصدیق کرتی ہے۔ لہذا اگر اسلام اور عیسائیت کی تعلیمات اور عقائد میں کوئی مشابہت نہ ہوتی تو قابل اعتراض بات یہی عدم مشابہت ہوتی نہ کہ مشابہت اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں مذاہب کے نظامِ اخلاقیات اور عبادات بے حد یکساں ہیں۔ اگرچہ عبادت کے طریقے مختلف ہیں۔ حقیقت ایک ہے اور ناقابل تقسیم ہے۔ لہذا دونوں مذاہب کے درمیان اصولی طور پر کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن افسوس ہے کہ بہت سے مستشرقین نے اس حقیقت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی اور اس بات کو ثابت کرنے میں زور لگایا ہے کہ اسلام کے اندر جو بھی اچھی چیز ہے وہ باہر سے آئی ہے لہذا اس کا کوئی نہ کوئی غیر اسلامی ماخذ تلاش کیا جائے۔ یہ دیانتدارانہ ثقافت نہیں ہے بلکہ بدترین مذہبی تعصب ہے۔“

پروفیسر آربری نے صرف عیسائیت کے لیے لکھا ہے۔ لیکن یہی بات ہر مذہب کے ساتھ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تصوف کا پہلو ہر مذہب میں رہا ہے۔ کیوں کہ ہر مذہب کا اعلیٰ

ترتیب ظاہری مراسم عبادات کی تہ میں باطنی پاکیزگی اور قرب الہی پر منتج ہوتا ہے۔ طریقے الگ سہی مگر مقصد اعلیٰ یہی ہے۔ اس لیے ان کے بیانات میں قدرے مماثلت عین فطری ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے وارداتِ باطنی اور کیفیاتِ درونی قلب کی ایسی کیفیات ہیں جو ہر انسان میں مشابہ ہوتی ہیں۔ یہ باطنی مشاہدات ایسی چیز نہیں جو کسی سے مستعار لی جائے۔ یہ سوچنا نہایت لغو بات ہے۔ ان اندرونی جذبات یا باطنی مشاہدات کے لیے جو الفاظ یا اصطلاحات استعمال کی جاتی ہیں۔ وہ مشترک ہو سکتے ہیں۔ اس میں لینے دینے کا سوال نہیں ہے۔ بعض الفاظ ایسے ہیں۔ بعض تشبیہات اور استعارات ایسے ہیں جو فطرتاً ہر انسان استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے خواہ کسی سے سنے ہوں یا نہ سنے ہوں۔

مثلاً شاعرانہ اصطلاحات میں محبوب کے چہرہ کو چاند سے تشبیہ دینا۔ محبت کو شراب کے نشہ سے یا علم کو روشنی اور جہل کو تاریکی سے تشبیہ دینا ایک عام سی بات ہے جس کا جغرافیائی حدود سے کوئی تعلق نہیں۔ ہر زمانہ میں ہر انسان نے اس قسم کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اس کو نقالی نہیں کہنا چاہیے نہ کچھ لینے دینے کی بات ہے۔ بہت سی اصطلاحات ایسی تھیں جو فلسفہ میں یا دیگر مذاہب میں پہلے سے رائج تھیں جو ان مطالب کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔ اور کثرت استعمال سے عام فہم ہو گئی تھیں۔ نئی اصطلاحات بنانے کی بجائے ان مروجہ اصطلاحات کو استعمال کرنا زیادہ آسان تھا اور قارئین چونکہ ان اصطلاحات سے پہلے ہی سے آگاہ تھے تو ان کے ذہنوں نے آسانی سے ان کو قبول کر لیا یہ بات ضرور ہے کہ بہت سی اصطلاحات ایسی ہیں جو صحیح طور سے ان مطالب کی ترجمانی نہیں کرتیں۔ پڑھنے والوں کو اس کا خیال رکھنا چاہیے اور اس مماثلت سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ خاص طور پر وہ حضرات جو ان مضامین کو دوسری زبانوں میں پڑھتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ روحانی مشاہدات اور قلبی واردات کو انسانی زبان میں بیان کرنا ہی محال ہے۔

یہی وجہ ہے کہ صوفیا اپنے وحدت الوجود کے مشاہدات جب بیان کرتے ہیں تو ناواقف لوگ فوراً یہ فتویٰ دے دیتے ہیں کہ یہ سب غیر اسلامی ہے اور یہ سب عیسائی،

ہندو، بودھ مذہب سے مستعار لیا ہوا ہے یا یہ سب نوافلاطونی Neoplatonism نظریات ہیں۔ ان کو نہیں معلوم کہ خالص اسلامی نظریہ وحدت الوجود اور خالص اسلامی نظریہ توحید کے مابین کوئی نزاع یا تخالف نہیں ہے۔ عیسائیوں کا نظریہ ہمہ ادست (Pantheism) اور ہندوانہ نظریہ ہمہ ادست اسلامی وحدت الوجود سے مختلف ہے۔

بہر حال کہنے کا مطلب یہ ہے کہ محض اصطلاحات کی مماثلت سے اس پورے علم کو مسترد کرنا دانش مندی نہیں۔ اپنے دامن کے ہیروں کو محض سنگریزوں کی مماثلت کی وجہ سے رد کرنا ہوشمندی کا تقاضا نہیں ہو سکتا بس ہیروں اور سنگریزوں میں امتیاز ضروری ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر نکلسن کا مشہور قول ہے:

”دو عقائد میں مشابہت اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ایک

عقیدہ دوسرے کی پیداوار ہے۔ اگر مشابہت بھی ہو تو یہ معلوم کرنا محال

ہے کہ کون باپ ہے اور کون بیٹا“

اس جملہ سے ڈاکٹر نکلسن کی مراد یہ ہے کہ بہت سے عقائد کی اصل اسلام ہے جس سے دوسرے مذاہب نے استفادہ کیا ہے نہ کہ اسلامی عقائد دوسروں سے مستعار لیے ہوئے ہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ اس سلسلے میں ہندوستان کے مشہور ادیب اور مؤرخ ڈاکٹر تارا چند کی کتاب ”انفلوئنس آف اسلام آن ہندو کلچر“ بہت مفید ہے۔ مولانا الحاج کپتان واحد بخش سیال صاحب نے اپنی کتاب ”روحانیت اسلام“ میں کئی حوالے دیئے ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن کے اس قول کی بہترین مثال شکر اچاریہ اور رامانوجہ ہیں جن کے متعلق خود ہندو محققین کی یہ تحقیق ہے کہ انہوں نے صوفیائے اسلام سے روحانی تعلیمات حاصل کی ہیں۔ شکر کے متعلق ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں ”شکر کی تعلیمات اور اسلامی تعلیمات اور تصوف کے درمیان حیرت انگیز مشابہت ہے“ اس کی وجہ وہ یہ قرار دیتے ہیں کہ شکر جب پیدا ہوئے تو اسلامی نظریہ توحید جنوبی ہند میں جڑ پکڑ چکا تھا اور مسلمانوں کی آمدورفت سے ہندو مذہب کے اندر اسلامی عقائد سرایت کر چکے تھے۔ اسی

طرح رمانوجا کی تعلیمات میں خدائے واحد لاشریک کی عبادت شامل تھی۔ وشنو سوامی، نمبار کہ اور مادھوا کے مباحثات میں ذات و صفات کے متعلق وہی مباحث ہیں جو نظام، اشعری اور غزالی کی مباحث میں پائے جاتے ہیں۔

جنوبی ہند کا ذکر ختم کرنے سے پہلے ڈاکٹر تارا چند دو ہندو فرقوں یعنی لنگایت (یا جگننام) اور سدھار کا ذکر کرتے ہیں جن پر اسلامی اثرات باقی تمام فرقوں سے زیادہ ہیں۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے ان کے عقائد کی تفصیل بیان کی ہے جو اسلام کے اثر سے ان میں پائے جاتے ہیں۔ بخوف طوالت وہ سب چھوڑ دی گئی ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر تارا چند نے شمالی ہند میں مسلم اثرات کا ذکر کیا ہے۔ رمانند جو بمقام الہ آباد ۱۲۹۹ء میں پیدا ہوا کئی علما اور مشائخ سے متاثر ہوا ہے۔ کبیر ۱۳۹۸ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے متعلق ڈاکٹر تارا چند لکھتے ہیں کہ وہ بہت بڑے بزرگ تھے اور صوفیائے اسلام کی صحبت میں بہت مدت تک رہے جس کا ذکر انہوں نے اپنی کتاب ”رامائی“ میں کیا ہے۔ مانک پور میں ایک بزرگ شیخ تقی کی صحبت کا ذکر انہوں نے کیا ہے وہ ”ہمہ اوست“ کے قائل تھے۔ ڈاکٹر تارا چند نے ان کے کئی چیلوں کا ذکر کیا ہے جن کے تمام عقائد اسلامی تھے جن میں دادودیاں، ملک داس، سندرداس، مشہور ہیں۔ پھر وہ بابالال جو جہانگیر کے زمانہ میں پیدا ہوا ذکر کرتے ہیں۔ ہری داس، دھرنا داس، پران ناتھ غرض کہ بہت نام ہیں۔ اس کے بعد وہ بنگال اور مہاراشٹر میں اسلامی اثرات کا بیان کرتے ہیں۔ گورونانک بھی اسلامی تعلیمات سے متاثر تھے۔ ڈاکٹر تارا چند نے ان تمام لوگوں کی تعلیمات بھی لکھی ہیں۔ جن کا ذکر باعث طوالت ہے۔ غرض کہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ ہندوستان کے روحانی پیشواؤں نے صوفیائے اسلام سے استفادہ کیا ہے نہ کہ مسلمان ان سے متاثر ہوئے ہیں۔

مولانا میکش اکبر آبادی نے اس سلسلہ میں بڑی دلچسپ بات کہی ہے۔ ”نقد اقبال“ میں ”نظریوں کا اتحاد“ کے تحت فرماتے ہیں:

”اس تصنیف میں (یعنی نقد اقبال“ میں) جہاں اختلافات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔
چند فلسفیانہ اور الہامی نظریوں کے اتحاد اور یکسانیت کا بیان دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ جو
دوران مطالعہ محسوس ہوئی۔

”جو لوگ خدا کے وجود اور وحی و الہام کے قائل ہیں اور جو انسان
کی باطنی قوتوں کے معترف ہیں ان کو اس کھوج کی ضرورت نہیں کہ فلاں
خیال اور فلاں نظریہ پہلے کس ملک اور کس قوم میں پیدا ہوا اور پھر کہاں
پہنچا اور کیا کیا صورتیں اختیار کیں۔ کیوں کہ جب یہ مان لیا کہ حقیقی علم و
صداقت کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اور وہ ہر زمانہ میں اپنے مخصوص
بندوں کو حق و صداقت کی تعلیم دیتا رہا ہے جیسا کہ قرآن نے کہا ہے کہ
کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس میں پیغمبر نہ آیا ہو اور جیسا کہ گیتا میں کہا گیا
ہے کہ جب تاریکی زیادہ ہو جاتی ہے تو میں آتا ہوں۔ تو جب پیغام دینے
والا ایک ہے تو اصل پیغام بھی ایک ہی سا ہوگا۔ اگر فرق ہوگا تو زبان اور
زمانہ اور فہم کا فرق ہوگا۔ الہامات کے علاوہ فلسفیانہ نظریوں میں عجیب و
غریب مشابہت پائی جاتی ہے کیوں کہ انسانی ذہن و دماغ کی مشین ایک
ہی سی ہے۔ اس لیے اس کے عمل میں بھی یکسانیت تعجب انگیز نہ ہونا
چاہیے۔ لیکن یہ یکسانیت ان محققین کا موضوع فکر بن سکتی ہے جن کو
خیالات کی نسلوں کی تحقیق اور دریافت کا شوق ہے۔“

یہ تمہید اس لیے ضروری سمجھی گئی کہ تصوف پر غام طور سے یہ الزام ہے کہ وہ دیگر
مذہب سے اخذ کیا ہوا ہے۔ اسلام سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ خصوصاً نظریہ وحدت
الوجود قطعی غیر اسلامی ہے۔ اس کا ماخذ ہندو ویدانت یا یونانی فلسفہ ہے۔ وحدت الوجود پر
یہ بحث بعد میں دی گئی ہے اور تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔

حق تعالیٰ کے متعلق تصورات

جیسا کہ پہلے بھی کہا گیا ہے کہ انسانی فطرت کا تقاضہ ہے اور ہر زمانہ کے انسان نے اس پر غور کیا ہے کہ آیا خدا موجود ہے اگر ہے تو کیسا ہے کہاں ہے۔ کائنات کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ انسان کے ساتھ اس کا کیا تعلق ہے۔ کیا انسان خدا تک پہنچ سکتا ہے۔ انسانی زندگی کا مقصد کیا ہے وغیرہ وغیرہ اس سلسلے میں دنیا میں متعدد نظریات اور عقائد پائے جاتے ہیں۔ چند یہ ہیں:

(۱) بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ذات باری تعالیٰ اسی کائنات کی شکل میں ظاہر ہے کہیں اور نہیں ہے۔ یہ تشبیہ محض (IMMANENCE) ہے۔

(۲) ایک گروہ کہتا ہے کہ حق تعالیٰ کائنات میں نہیں بلکہ علیحدہ ایک لطیف صورت میں موجود ہے۔ گویا وہ محض تنزیہہ (TRANSCEDENCE) کے قائل ہیں۔

(۳) بعض کہتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ ایک تو ہے لیکن کائنات کو اپنی ذات میں شامل کیے ہوئے ہیں۔ اسے نظریہ توحید (MONOTHEISM) کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ نسبتاً اسلامی توحید سے قریب تر ہے۔

(۴) ایک فرقہ کہتا ہے وجود حق کے سوا کسی چیز کا وجود نہیں۔ ہر چیز عین خدا ہے۔ غیر کوئی نہیں۔ اس کو PANTHEISM کہتے ہیں۔ ہندو اور عیسائیوں کا یہی عقیدہ ہے۔ اس لیے وحدت الوجود کا ترجمہ PANTHEISM کر لیا گیا جو صحیح نہیں۔ دونوں میں فرق ہے۔

(۵) مغرب میں ایک اور نظریہ پایا جاتا ہے جو ہمہ از دست کے زیادہ قریب ہے۔ اسے PANENTHEISM کہتے ہیں۔

(۶) عیسائی تین خداؤں کے قائل ہیں یعنی باپ بیٹا اور مقدس روح HOLY GHOST یہ تثلیث پرستی ہے۔ یہودی بھی حضرت عزیر کو خدا سمجھتے ہیں۔

(۷) ہندو مذہب میں اگرچہ خدا کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ بے شمار

خداؤں کی پوجا کی جاتی ہے۔ اللہ کی ہر صفت کے لیے ایک دیوتا یا دیوی تصور کر لی گئی ہے۔ اس کے علاوہ وہ حلول کو بھی مانتے ہیں۔ اللہ نے کرشن میں حلول کیا۔ وہ بھگوان کا اوتار ہے۔ آواگون بھی ان کا عقیدہ ہے یعنی انسان اپنے عقیدہ کی نسبت سے کسی دوسری شکل میں دوبارہ جنم لیتا ہے۔

(۸) زرتشت مذہب میں دو خدا مانے جاتے ہیں۔ ایک خالق خیر جسے یزداں کہا جاتا ہے دوسرا خالق شر جسے اہرمن کہتے ہیں۔

اسلامی نقطہ نظر

ان تمام نظریات میں اتنی خامیاں اور اتنے جھول ہیں کہ انسانی ذہن بہت سی گتھیوں میں الجھ جاتا ہے۔ اسلام ذات حق کے متعلق مکمل صحیح اور کفر و شرک سے پاک تصور پیش کرتا ہے۔ یعنی خدا ایک ہے۔ ہر جگہ موجود ہے کائنات میں بھی اور ماورائے کائنات بھی۔ وہ تنزیہ و تشبیہ کا جامع ہے۔ (تنزیہ اور تشبیہ کی تشریح آگے صفحات میں ہے)۔ محض تشبیہ شرک و کفر ہے کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نظر صرف تعینات پر رکھی گئی۔ اس کے اندر حق کو نہیں دیکھا گیا۔ محض تنزیہ اس کو محدود کرنا ہے۔ دونوں صورتوں میں اس کی لامحدودیت ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ جو ہستی ایک جگہ ہو اور دوسری جگہ نہ ہو تو لازماً وہ محدود ہو جاتی ہے۔ بہت سے علمائے ظواہر یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ ”اسلامی نظریہ توحید میں خدا واحد لا شریک ہے اور ہر جگہ موجود ہے۔ خواہ مادہ ہو یا فضا کوئی جگہ اس سے خالی ماورا اور علیحدہ نہیں ہے۔ کلمہ توحید بھی یہی گواہی دیتا ہے لا الہ الا اللہ کے اندر لامعبودیت اور لاموجودیت دونوں مفہوم مضمحل ہیں۔ تمام اولیائے کرام، مشائخ سلاسل اور متکلمین اسلام کا یہی عقیدہ ہے۔ کائنات خداوند تعالیٰ کی صفت تخلیق کا مظہر ہے۔ چوں کہ صفت موصوف سے جدا نہیں ہو سکتی۔ کائنات کو خدا کا غیر نہیں کہا جاسکتا۔ تصوف کی اصطلاح میں اس عقیدہ کو ”وحدت الوجود“ کہا جاتا ہے جس کی رو سے خداوند تعالیٰ ایک ہے ہر جگہ موجود ہے اور کائنات کی ہر چیز اس کے وجود اور ہستی میں شامل ہے۔“

توحید

”وحدت الوجود“ دراصل توحید الہی کا ہی ایک پہلو ہے۔ بلکہ وجودی حضرات کے عقائد کے مطابق اصل اسلامی توحید ہی یہ ہے۔ اس لیے چند سطور اس ضمن میں لکھنا ضروری ہے۔ ”وحدت الوجود“ یا ”توحید وجودی“ مرکب لفظ ہے یعنی ”توحید“ اور ”وجود“ دو لفظ شامل ہیں اس لیے توحید اور وجود کو الگ الگ بیان کیا گیا ہے۔ پھر مجموعی طور پر وحدت الوجود یا توحید وجودی کا ذکر ہے۔ اسلام کی اساس ایمان ہے اور ایمان کی بنیاد عقیدہ توحید پر ہے۔ اخلاق کی درستگی اور کردار کی اصلاح ہر مذہب کا شعار ہے۔ کوئی مذہب افعال ذمہ اور اعمال قبیحہ کو اچھا نہیں سمجھتا۔ خدا کے وجود کا اعتراف اور عبادت کی ضرورت کا احساس بھی ہر مذہب میں کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ اسلام کو جو چیز دوسرے مذاہب سے ممیز کرتی ہے وہ عقیدہ توحید ہے۔ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وحی الہی کی بنیادوں پر جو توحید کا نظریہ پیش کیا وہ اتنا مکمل اور جامع ہے کہ دوسرے مذاہب وہاں تک پہنچنے سے قاصر ہیں۔ صوفیائے کرام کے نزدیک یہ عقیدہ توحید صحیح معنوں میں خالصتاً توحید ہے جس میںثنویت (DUALISM) کا ذرہ بھر بھی دخل نہ ہو۔ کلمہ طیبہ کے معنی ان کے نزدیک لا معبود الا اللہ ہی نہیں بلکہ لا مقصود الا اللہ۔ لا محبوب

الا اللہ اور الاموجود الا اللہ ہیں۔ یعنی بالذات سوائے حق کے کوئی موجود نہیں۔ حقیقی وجود صرف اللہ کا ہے۔ باقی سب کچھ اضافی اور اعتباری (RELATIVE) ہے۔

یہ توحید کا پیغام اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی حضور سرور کونینؐ کے ذریعے سے بھیج کر دین کو مکمل کر دیا۔ یہ کوئی نیا دین نہیں تھا۔ یہ اسی دین کی بازگشت تھی جو حضرت نوحؑ و ابراہیمؑ، حضرت موسیٰؑ اور عیسیٰؑ اور دیگر پیغمبروں کے ذریعے گم کردہ راہ انسانیت کے لیے پیش کیا گیا تھا۔ لیکن اسلام میں یہ دین اپنی مکمل اور جامع شکل میں تھا۔ اسلامی توحید نے ان دماغوں کو روشنی عطا کی جو فلاطونیت، ویدانت اور اشراقیت وغیرہ کی موشگافیوں میں مبتلا تھے۔ حقیقت کی تلاش میں لوگ سرگرداں تھے۔ ایسے میں صحرائے عرب سے یہ ابر کرم اٹھا اور بارانِ رحمت سے انسانیت کی اس تشنگی کو رفع کر گیا۔ اس امر کا اعتراف تمام عالم کے دانشوروں نے کیا ہے۔ مغربی مفکرین کا بہت لٹریچر اس سلسلے میں موجود ہے۔

یہاں اس امر کا اظہار بیجا نہ ہوگا کہ مجھے اپنے بیٹے حسن کے پاس الہنی (امریکہ) جانے کا اتفاق ہوا جو نیویارک اسٹیٹ کا کیپٹل (Capital) ہے۔ پھر ٹورنٹو (کینیڈا) بھی جانا ہوا۔ قدرتی شوق کی بناء پر وہاں کی لائبریری دیکھنے کو ملی۔ مجھے حیرت ہوئی کہ اسلام اور تصوف کے متعلق کتابوں کے لیے وہاں علیحدہ حصہ مخصوص ہے جہاں سینکڑوں کتابیں اس موضوع پر موجود ہیں جن کے لکھنے والے زیادہ تر غیر مسلم ہیں۔ تفصیلی مطالعہ کا موقع تو نہیں مل سکا۔ لیکن بہر حال اس سے وہاں کے لوگوں کی دلچسپی کا اندازہ ضرور ہوتا ہے۔ فکری اختلاف تو فطری ہے کیوں کہ ہر مصنف کا اپنا اپنا نقطہ نظر ہوتا ہے۔ پھر کچھ تعصبات بھی شامل ہوتے ہیں۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ دلچسپی فکر انگیز ہے۔ تصوف تو خیر اسلام کا ایک خصوصی پہلو ہے لیکن خود اسلام اور حضور سرور کونین صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق انصاف پسند غیر مسلموں کے خیالات قابل مطالعہ ہیں۔ کراچی میں مولانا فضل الرحمن انصاری بانی دارالعلوم اسلامک سینٹر نارتھ ناظم آباد اور بھوانی ٹرسٹ نے اسلام۔ قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں غیر مسلم مصنفین و مفکرین کی کتابیں اور

بیانات جمع کیے ہیں جو یقیناً ایک قابل قدر خدمت ہے۔ حضرت کپتان واحد بخش سیال صاحب نے اپنی کتاب ”روحانیت اسلام“ میں چند مصنفین کے ترجمے درج کیے ہیں۔ تمام مفکرین کے بیانات لکھنا باعث طوالت ہے۔ ایک ہندی دانشور کا اعتراف دیا جا رہا ہے۔ ڈاکٹر سر رادھا کرشن ہندوستان کا ایک معتبر نام ہے۔ اپنے ایک مقالہ ”اسلامی توحید و تہذیب“ میں لکھتے ہیں:

”اسلام پر اسرار الجھنوں سے مبرا و منزہ مذہب ہے۔ وہ ایک فطری دین ہے۔ اس کا مرکز خدا کی صفات کا کمال اور توحید ہے۔ اپنے تنظیمی پہلو میں بھی وہ کاملاً معقول ہے۔ اس کے تہذیبی نظام میں ذات پات اور نسلی پرستاروں وغیرہ کا گزر اور دخل نہیں ہے۔ ایسے شعائر اور رسوم اس میں مستند نہیں سمجھے جاتے جو ذہن انسانی کو توحید حق کی طرف سے غافل کر دیں۔ عملی نظام میں جمہور نوازی اس کی کلید ہے۔ یہی خصوصیات تبلیغی مذہب کی حیثیت سے اس کی کامیابی کا باعث ہو گئیں۔

”اسلام نے توحید اور اخوت انسانی کے عقیدوں کے پیش نظر دنیا کے کئی تاریک گوشوں سے دہشت ناک اعمال اور عادات کا قلع قمع کیا ہے اور کروڑہا بنی آدم کے معیار زندگی کو بلند کیا ہے۔ ہندومت نے اسلامی تجربہ سے پورا فائدہ نہیں اٹھایا۔ چند غیر مہذب مسلمانوں کے اعمال کے باعث اسلامی مقصد اور نصب العین کی طرف سے ہندوؤں نے اپنی آنکھیں بند کر لیں۔ ہندوؤں کو اسلام سے کم از کم ایک بات سیکھ لینی چاہیے کہ وہ خدا کے باب میں ناقص تصورات اور عبادت کے بھونڈے طریقوں کو روانہ رکھیں۔“

(THE HEART OF ISLAM)

توحید چوں کہ اسلام کی بنیاد ہے اس لیے اس پر ہر زمانہ میں مکمل بحث کی گئی ہے۔

باوجود اس کی اہمیت کے چند فروعی اختلافات ان مباحث میں بھی پائے جاتے ہیں۔
 بقول حضرت بابا زہین شاہ تاجی ”توحید کے لغوی معنی ہیں کثرت کو وحدت کرنا یا کثیر
 کو واحد کرنا (جعل الکثرت وحدة او الکثیر واحداً)۔ توحید کے برعکس اشراک (شُرک) کے معنی
 ہیں وحدت کو کثرت کرنا یا واحد کو کثیر کرنا (جعل الوحدة کثرة او الواحد کثیرة) مشرک وہ ہے جو
 اس خدا کو جو وجوبِ اطلاق اور امکانِ تعینی میں واحد ہے ایک نہیں مانتا بلکہ ایک سے زیادہ
 خیال کرتا ہے اس احوال (بھینگے) کی طرح جو ایک چراغ کو دو چراغ دیکھتا ہے۔

جس طرح بھینگے کے دو چراغ دیکھنے سے چراغ دو نہیں ہو جاتے بلکہ ایک ہی رہتا
 ہے اسی طرح مشرک خدائے واحد کو متعدد گمان کرتا ہے تو اس سے خدائے واحد متعدد یا
 کثیر نہیں ہو جاتا۔ وہ وحدہ لا شریک ہی رہتا ہے اس لیے اس کی بارگاہِ وحدت میں شرک
 حقیقتاً ممتنع ہے۔ البتہ شرک مشرک کے خیال میں واقع ہوتا ہے۔ پس شرک کیا ہے مشرک
 کا زعم اور اس کا گمانِ فاسد ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔“

چوں کہ ہمارے پیش نظر صوفیانہ نقطہ نظر ہے اس لیے ہمارا مرکز فکر زیادہ تر انہیں
 کی تعلیمات ہے۔ ظاہر ہے کہ تمام حضرات کی تحریروں کا احاطہ ممکن نہیں۔ بطور نمونہ چند
 بزرگوں کی تعلیمات کا خلاصہ پر اکتفا کی جاتی ہے۔ متعدد حضرات نے ”توحید“ کو مختلف
 انداز سے بیان کیا ہے۔ مقصد سب کا ایک ہے۔ انداز بیان میں فرق ہے۔ بیشتر حضرات
 نے توحید چار قسم کی بیان ہے۔ ایک تقسیم اس طرح کی گئی ہے:

۱۔ توحید آثاری: یہ کائنات اللہ نے بنائی جو واحد لا شریک لہ ہے
 ۲۔ توحید افعالی: اس کائنات میں اللہ کے سوا کوئی فاعل حقیقی نہیں ہے۔ چنانچہ سیدنا
 حضرت غوث اعظمؒ اپنی مشہور تصنیف فتوح الغیب مقالہ پنجم میں فرماتے ہیں۔ ”لا فاعل
 فی الحقیقتہ الا اللہ“ (یعنی سوائے اللہ کے کوئی فاعل نہیں)۔

۳۔ توحید صفاتی: اس کائنات میں کسی شخص میں کوئی بالنفس وصف نہیں ہے۔ یعنی کوئی خوبی
 یا کمال نہیں ہے۔

۴۔ توحید ذاتی: اس کائنات میں دوسری ذات فی الحقیقت موجود نہیں ہے۔

حضرت امام غزالی توحید کے متعلق فرماتے ہیں:

توحید کا علم سب علموں کی غایت ہے۔ توحید کے چار مراتب ہیں۔ جس کی مثال کچے اخروٹ کی مانند ہے۔ ایک مغز اور اس کے دو چھلکے ظاہر ہیں اور روغن اس کے مغز کا مغز ہے۔ چار مراتب حسب ذیل ہیں۔

(۱) پہلا درجہ: یہ ہے کہ زبان سے لا الہ الا اللہ کہے اور دل سے اعتقاد نہ رکھے۔ یہ منافقوں کی توحید ہے۔

(۲) دوسرا درجہ: یہ ہے کہ دوسرے لوگوں کی دیکھا دیکھی اس کا اعتقاد رکھے یا کسی دلیل کی بناء پر مثل متکلمین اعتقاد رکھے۔

(۳) تیسرا درجہ: یہ مشاہدہ کرے کہ سب کی اصل ایک ہے اور سب افعال کا ایک ہی فاعل ہے۔ ایک نور ہے جو دل میں پیدا ہوتا ہے اور اس نور میں مشاہدہ حاصل ہوتا ہے اور مشاہدہ عامی اور متکلم کے اعتقاد کے مطابق ہی ہے کیوں کہ یہ اعتقاد کی دلیل کے ذریعے سے حاصل ہوا ہے یا ایک گرہ ہے جس کو تقلید یا دلیل کے حیلہ سے دل میں ڈالتے ہیں۔ یہ مشاہدہ دل کے کشف سے ہے کہ ساری گرہیں کھول دیتا ہے۔ ایک مثال سے زیادہ واضح طور سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ایک شخص کسی کے کہنے سے یہ اعتقاد کرے کہ فلاں سردار گھر میں ہے۔ یہ عوام کی تقلید ہے دوسرا شخص دروازہ پر غلام اور گھوڑا دیکھ کر اعتقاد رکھے کہ سردار گھر میں ہے۔ یہ دوسرے درجہ کی توحید ہے کہ انہوں نے دلیل سے جاننا۔ تیسرا شخص سردار کو گھر میں دیکھے اور ملاقات کرے۔ یہ عارفوں کی توحید ہے کہ وہ مشاہدہ کرتے ہیں (ان کو بالترتیب علم الیقین، عین الیقین اور حق الیقین کہتے ہیں جن کا ذکر قرآن پاک میں موجود ہے)۔ ان تینوں میں بڑا فرق ہے۔ اگرچہ یہ مرتبہ بڑا ہے۔ مگر عارف اس درجہ پر پہنچ کر خلقت کو بھی دیکھتا ہے اور خالق کو بھی اور جانتا ہے کہ خلقت خالق سے ہے۔ اس میں کثرت موجود ہے۔ عارف جب تک دوسرا وجود بھی دیکھتا ہے

تفرقہ میں ہے۔ جمع الجمع حاصل نہیں ہوتا۔ یہ کمال توحید نہیں ہے۔

(۴) چوتھا درجہ: آدمی ایک ہی وجود دیکھے۔ دوسرا کوئی وجود اسے نظر نہ آئے۔ سب کو ایک ہی دیکھے ایک ہی جانے۔ اس مقام میں تفرقہ نہیں ہے۔ یہ مقام فنا فی التوحید ہے (یہی مرتبہ جمع الجمع کہلاتا ہے۔ فنا فی اللہ کے بعد یہی بقا باللہ کی منزل ہے) یہی کمال عرفان ہے۔ کیوں کہ اس میں حق ہی حق رہتا ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر ایک کے سوا دوسرا نظر نہیں آتا۔ بلکہ اپنے آپ کو بھی بھول جاتا ہے۔ جس طرح دیگر چیزیں دیکھنے میں محو ہو گئی ہیں اس طرح وہ خود بھی اپنے آپ میں محو ہے..... (کیمیائے سعادت)

جس طرح حضرت امام غزالیؒ نے توحید کے یہ چار مراتب بیان کیے ہیں اسی طرح حضرت جامیؒ بھی چار مرتبے بیان فرماتے ہیں:

(۱) توحید ایمانی: یہ ہے کہ بندہ زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کرے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات میں یگانہ ہے اور صرف وہی معبودیت کا مستحق ہے۔

(۲) توحید علمی: یہ علم الیقین ہے۔ بندہ اس بات کا یقین کر لے کہ حقیقی موجود مطلق سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں۔ دیگر لوگوں کی صفات اور ان کے افعال کو اس کی ذات و صفات و افعال میں ہیچ جانے۔ ہر ایک ذات کی روشنی ذات مطلق کے نور سے سمجھے اور ہر صفت کو اسی نور مطلق کا پرتو جانے۔

(۳) توحید حالی: یہ ہے کہ ذات میں انسان کی محویت اتنی بڑھ جائے کہ بجز ذات و صفات خداوندی کے اسے کچھ نظر نہ آئے حتیٰ کہ خود اپنی ہستی کا بھی احساس و شعور باقی نہ رہے۔ اپنی ہستی کے قطرہ کو بحر حقیقت میں غرق کر دے۔ سوائے حق کے کچھ نہ دیکھے۔

(۴) توحید الہی: یہ ہے کہ حق تعالیٰ ازل میں واحد تھا۔ اب بھی وہ واحد و فرد ہے اور ہمیشہ واحد ہی رہے گا۔

اس توحید الہی سے حضرت جامی کی مراد یہ ہے کہ وہ ذات واجب الوجود باوجود کثرت کے واحد ہے۔ اس نے ظہور کیا تو رنگارنگ لباس میں ظاہر ہوا لیکن بموجب

حدیث ”کان اللہ ولم یکن معہ، شے“ (حاکم) (یعنی تھا اللہ اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں تھی) دوسرا کوئی وجود نہیں تھا۔ باوجود ظہور اور کثرت وہ اسی طرح واحد رہا۔
 ”الآن کما کان“ (یعنی وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے۔)

”تعلیم غوثیہ“ میں بھی اسی طرح چار مراتب بیان کیے گئے ہیں۔ نام مختلف ضرور ہیں لیکن مفہوم ایک ہی ہے۔ انہوں نے یہ نام دیئے ہیں (۱) توحید شریعت۔ (۲) توحید طریقت۔ (۳) توحید حقیقت۔ (۴) توحید معرفت۔ اس میں توحید پر کافی بحث کی گئی ہے۔ مآل کار وہ بھی توحید معرفت کو آخری منزل قرار دیتے ہیں۔ کہتے ہیں یہ توحید ان لوگوں کی ہے جو سوائے حق تعالیٰ کے اور کسی کو موجود نہیں مانتے اور اس بات کو بہر حال و زمان ازل و ابداً سچ جانتے ہیں۔ غیر وہ ہے جس کو بذات خود قیام ہو اور اس طرح کا غیر کوئی موجود نہیں بلکہ محال ہے۔ کیوں کہ موجود حقیقی وہ ہے جو اپنی ذات سے قائم ہو۔ جس کو بذات خود قیام نہیں وہ بذات خود موجود بھی نہیں اور جب اس کا قیام غیر سے ہے تو اس کا وجود بھی غیر سے ہوگا۔ اس سے واضح ہے کہ سوائے ذات کے کوئی موجود حقیقی نہیں۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو سب کا مصدر و مرجع وہی ذات واحد ہے اس لیے وہی شاکر ہے وہی مشکور۔ وہی محبت ہے وہی محبوب۔ اگر کوئی اپنے فعل یا صفت کی تعریف کرے تو وہ اپنی ہی تعریف کرتا ہے یا اپنے فعل و صفت کو محبوب جانتا ہے تو وہ آپ ہی اپنا محبوب ہے۔ یہ مشاہدہ کی توحید ہے۔ صوفیائے کرام اس دید کو فنائے نفس کہتے ہیں کہ سالک غیر اللہ سے فنا ہو کر بجز خدا کچھ نہیں دیکھتا۔

غرض تمام موحد علما اور فقرا نے توحید کا آخری درجہ یہی قرار دیا ہے۔ اسی کا نام اصطلاحاً ”وحدت الوجود“ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ توحید کا یہ درجہ ”قال“ سے زیادہ ”حال“۔ عقل سے زیادہ قلب سے تعلق رکھتا ہے۔ کشف و وجدان اور ذوق صحیح ہی سے اس مقام کی یافت ممکن ہے۔ دلیل و برہان یہاں بے بس ہے۔ عقل و ادراک کی کاوشوں سے سائنس کی ہر منزل تک رسائی ہو سکتی ہے لیکن حقیقت کا گوہر مقصود عقل و علم سے ماورا

کشف و الہام سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ خدا کا عرفان واضح یقین اور ذوق و وجدان سے ممکن ہے۔ عشق و محبت کا سوز ہی حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے اس بات کو علامہ اقبال اس طرح کہتے ہیں۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں

مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

فارسی کا یہ شعر بھی یہی مفہوم ادا کرتا ہے۔

بوعلی اندر غبارِ راہ گم

دستِ رومی پردہٴ محمل گرفت

(یعنی بوعلی سینا جو ایک فلسفی تھے محمل (منزل) کی تلاش میں کارواں کے ساتھ چلے

لیکن کارواں کے غبار میں گم ہو گئے۔ محمل تک نہیں پہنچے لیکن رومی جو راہ عشق کے مسافر تھے۔ فوراً محمل (منزل) تک پہنچ گئے اور اس کو پالیا)

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق

عقل نہ ہو عماشائے لبِ بام ابھی

بات یہ ہے کہ عقل انسانی کی یہ خاصیت ہے کہ وہ جزو ہیں ہے یعنی گل کا ادراک نہیں

کر سکتی بالفاظِ دگر حقیقت کو نہیں دیکھ سکتی۔ یہ وصف وجدان میں پایا جاتا ہے۔ اسی لیے صوفی عقل کے بجائے وجدان کو معرفت کا ذریعہ بناتا ہے۔

نوٹ: وجدان مصدر ہے جس کے معنی ہیں پانا یا دریافت کرنا۔ لیکن اصطلاح میں باطنی

احساس کو کہتے ہیں یعنی ذوقِ سلیم کی مدد سے کسی مخفی معنی کو دریافت کرنا۔ بالفاظِ دیگر وجدان کہتے

ہیں واضح منطقی استدلال کی وساطت کے بغیر کسی بات کو سمجھ لینا وجدان حاسہٴ باطنی کا یا تو فعل ہے

یا انفعال ہے۔ یعنی انسان اگر الہام کی مدد سے وجدانی طور پر کسی بات کو سمجھ جائے تو یہ انفعال ہے

اور اگر اپنی پوری قوتِ حافظہ کی مدد سے سمجھ جائے تو یہ فعل ہے۔ (پروفیسر سلیم چشتی)

وجود

(BEING)

نوٹ: وجود کی بحث میں چند الفاظ آئے ہیں ان کو پہلے سمجھ لیں۔ ورنہ مسائل کا صحیح ادراک مشکل ہو جاتا ہے:
متکلمین: علم الکلام (SCHOLASTICISM) کے ائمہ اور علماء کو متکلمین کہتے ہیں۔
علم کلام دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

(۱) اسلامی عقائد

(۲) فلسفہ ملاحظہ اور دیگر مذاہب کے اعتراضات و عقائد کی تردید
اشاعرہ۔ ماتریدیہ، معتزلہ جبریہ، قدریہ وغیرہ متکلمین کے مشہور فرقے ہیں۔ جو
عقائد کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ناموں سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ اشاعرہ اور
معتزلہ زیادہ نمایاں فرقے ہیں۔

”علم الکلام“ دراصل بنی عباس کے زمانہ میں ایجاد ہوا۔ اسلام نے بہت سی
اقوامِ عالم کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا تھا۔ لیکن اسلام قبول کرنے کے باوجود ان کا
علمی مزاج ان کے ساتھ تھا۔ بنی عباس نے مذہبی آزادی دے رکھی تھی اور ایک

دارالمباحثہ قائم کیا تھا۔ جہاں ہر مذہب کا آدمی اپنا اظہار خیال کر سکتا تھا۔ اس کے علاوہ متعدد علوم کی کتابوں کا ترجمہ بھی عربی میں کرایا گیا۔ ان تمام مختلف نظریوں اور مسائل کی تائید و تردید میں جو مباحث پیدا ہوئے وہ علم الکلام ہے۔ متکلمین کے چند فرقوں کا ذکر حسب ذیل ہے۔

اشاعرہ: اشاعرہ کے امام ابوالحسن اشعری (۸۷۳ء تا ۹۴۱ء/۳۳۰ھ) تھے جو معتزلہ کے مشہور امام عبدالوہاب جبائی کے شاگرد تھے اور پھر ان سے علیحدہ ہو کر ایک خاص مکتب خیال کی بنیاد ڈالی۔ دراصل اشعری کا ظہور معتزلہ کی حد سے بڑھی عقلیت کے رد عمل کے طور پر ہوا۔ جنہوں نے خالص عقلیت اور خالص اعتقادیت کے درمیان کا راستہ اختیار کیا۔ اس لیے معتزلہ (خالص عقلیت کے ماننے والے) بھی ان کے مخالف رہے اور خالص اعتقادیت کے معتقد یعنی محدثین بھی ان سے مطمئن نہ ہوئے ایک زمانہ میں تمام دنیائے اسلام اشعری عقیدہ کے پیرو تھی اور آج بھی اس کی اکثریت ہے یہ لوگ اپنے کو اہل سنت والجماعت کہتے ہیں (نقد اقبال)

معتزلہ: مسلم معقولین اور فلسفی اسلام میں پہلی عقلی تحریک معتزلی فلسفہ کے مرکزی تصورات توحید، عدل، الوحد والوحید، امر بالمعروف و نہی عن منکر ہیں۔ توحید پر بحث میں انہوں نے خدا کے بارے میں کثرت صفات کا تصور غلط قرار دیا کیوں کہ اس سے شرک لازم آتا ہے۔ قرآن کو مخلوق قرار دیا۔ ان کے نزدیک خدا کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ عدل کے راستہ سے انحراف کرے۔ اس عقلی تحریک کے بانی واصل بن عطا اور عمر بن عباد تھے۔ اشاعرہ معتزلہ کے مقابل سے ہیں۔ اشاعرہ حضرت امام شافعی کے مقلد ہیں۔

ماتریدیہ: امام ابوالمنصور ماتریدی تین واسطوں سے حضرت امام ابوحنیفہ کے شاگرد ہیں۔ ۳۳۳ھ میں انتقال کیا۔ یہ ماتریدیہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے قریب ایک گاؤں ہے۔ ابوالحسن اشعری کے ہم عصر تھے۔ اختلافی مسائل میں شافعیہ امام ابوالحسن اشعری کے تابع ہیں اور حنفی ابومنصور کے تابع ہیں۔ اہل سنت والجماعت میں شافعی، حنبلی، مالکی، حنفی

سب شامل ہیں۔ اہل حدیث بھی اہل سنت میں شمار ہوتے ہیں۔

مندرجہ ذیل اصطلاحات کو سمجھنا بھی ضروری ہے:

واجب الوجود: اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے قائم ہو۔ اپنے ”ہونے“ میں کسی کا محتاج نہ ہو۔ قدیم اور ازلی ہو۔ کسی طرح معدوم نہ ہو سکے۔ واجب محض ذات حق ہے۔ (مختصراً واجب بھی کہتے ہیں)

ممکن الوجود: جو اپنی ذات سے قائم نہ ہو۔ اپنے ”ہونے“ میں غیر کا محتاج ہو۔ قدیم اور ازلی نہ ہو۔ اپنی ذات سے حادث ہو۔ (مختصراً صرف ”ممکن“ بھی کہتے ہیں) وجوب اور امکان بالترتیب انہی دونوں سے مشتق ہیں۔ اسی لیے کائنات کو عالم امکان کہا جاتا ہے۔ ممتنع الوجود: جس کا قیام اور ہونا ناممکن ہو۔

قدیم: جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا اور وہ محض ذات حق ہے۔ اسی سے ”قدم“ مشتق ہے۔

حادث: جس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔ جو چیز کہ نہ تھی پھر ہوگئی اور پھر نہ رہے گی۔ حادث اس سے مشتق ہے۔ کسی ایسے وجود کا محتاج ہونا جس سے پہلے کوئی موجود نہیں اور وہ ذات صرف ذات حق ہے۔

گلی اور جزئی: بعض تصورات ایسے ہیں کہ عقل ان میں تعدد کثرت اور شرکت کو جائز نہیں سمجھتی مثلاً کسی ایک مخصوص شخص کا تصور زید یا خالد ہے۔ جب ہم زید یا خالد کا تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں وہی خاص شخص ہوتا ہے جس کا نام زید یا خالد ہے۔ ایسے تصور کو جزئی کہتے ہیں۔ بعض تصورات ایسے ہوتے ہیں جس میں عقل شرکت اور کثرت کو جائز سمجھتی ہے۔ مثلاً ذہن میں انسان کا مفہوم آیا تو اس انسانیت کے مفہوم میں بہت سے انسان شریک ہو سکتے ہیں ان میں زید اور خالد بھی شامل ہیں ایسے تصورات کو گلی کہتے ہیں۔ یاد رہے کہ ان گلیوں کا وجود ذہن انسانی سے باہر نہیں ہوتا۔ صوفیائے کرام وجود کو ”جزئی حقیقی“ تصور کرتے ہیں۔

کون و حصول اور ماہ الموجدیت: (وجود، کون، حصول، ثبوت سب مترادف الفاظ ہیں۔ مختصراً وجود کائنات) وجود یعنی ”ہونا۔“ جب ہم کسی چیز کے متعلق ”ہے“ کہتے ہیں تو اس سے مراد ایک تو وہ ”ہے پن“ یعنی ہونے کی کیفیت ہے جو اس شے کو دیکھنے سے سمجھ میں آرہی ہے۔ اس کیفیت کو ”کون و حصول“ کہتے ہیں۔ دوسرے وہ شے جس کو دیکھنے کے بعد اس کا ”ہے پن“ یا ہونا سمجھ میں آرہا ہے یہی اصلی اور حقیقی وجود ہے اسے اصطلاح میں ”ماہ الموجدیت“ کہتے ہیں۔ وہ ”ہے پن“ یعنی کون و حصول غیر حقیقی انتزاعی اور سمجھ میں نہ آنے والی کیفیت ہے۔ گویا کسی شے کے موجود ہونے کے ساتھ ہی اس کی دو حالتیں ہوئیں ایک تو خود وہ شے جو ”ماہ الموجدیت“ ہے۔ دوسری حالت اس کا ”ہے پن“ ہے جو اس کے دیکھنے کے بعد سمجھ میں آرہا ہے۔ ”یہ کون و حصول ہے“ خارج میں تو صرف اصل شے ہوتی ہے جو ماہ الموجدیت ہے۔ اس کو دیکھ کر اس کا ”ہونا پن“ علم میں آتا ہے یعنی ”کون و حصول“۔ یہ ایک ذہنی عمل ہے جو سمجھنے کی چیز ہے۔ مصدری۔ انتزاعی اور اعتباری ہے خارج میں نہیں۔ خارج میں تو ”ماہ الموجدیت“ ہے۔ حلول و اتحاد: دو چیزوں کے ایسے تعلق کا نام ہے کہ ایک کی صفت بالکل دوسرے کی صفت اور ایک کی طرف اشارہ بالکل دوسرے کی طرف اشارہ ہو۔ یہ حلول کہلاتا ہے۔ حلول کرنے والے کو حال اور جس میں وہ حلول کرے اس کو محل کہتے ہیں۔ ہندوؤں کا عقیدہ اوتار انسی کا مظہر ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حق تعالیٰ رام اور کرشن میں اتر آیا ہے۔ عیسائیوں میں حضرت عیسیٰؑ کے متعلق اس قسم کا عقیدہ ہے جسے تجسیم (Reincarnation) یا حثویہ (Entropo Morphism) کہا جاتا ہے۔ حلول کے لغوی معنی ہیں ایک چیز کا دوسری چیز میں اس طرح گھل مل جانا ہے کہ دونوں میں تمیز نہ ہو سکے۔ جیسے دودھ میں شکر۔ ہندوؤں میں تناخ یا آواگوان کا تصور اس معنی کا حامل ہے۔ اسی طرح اتحاد کے معنی ہیں دو چیزوں کا یکجا ہونا اس طرح حلول و اتحاد میں دو وجودوں کا ہونا لازم ہے چونکہ اسلامی عقائد میں وجود محض ایک ہے اور وہ حق تعالیٰ ہے

اس لیے وحدت الوجود کے عقیدہ پر یہ الزام غلط ہے۔

جاننا چاہیے کہ حضرت ابن عربی پہلے صوفی ہیں جنہوں نے خدا کی ذات کو وجود مطلق سے تعبیر کیا اور صوفیوں کے قدیم اصول لا موجود الا اللہ کو لا وجود الا اللہ کی صورت میں بھی صحیح قرار دیا۔

متکلمین اشاعرہ کے نزدیک وجود محض ایک تصور ہے جس کی کوئی خارجی حقیقت نہیں ہے۔ لیکن ابن عربی اور دوسرے صوفی وجود سے حقیقت مراد لیتے ہیں۔ اشاعرہ کے مقلدین اس قول کو کہ وجود حق ہے کفر و زندقہ سمجھتے ہیں کیوں کہ اس معنی میں کہ حق کا وجود محض ہمارے اعتبار سے ہے کفر ہے۔ حضرت شیخ علاؤ الدین الدین سمنانیؒ کو بقول صاحب ”مرآة الاسرار“ صوفی عبدالرحمان ابن عربی سے ابتدا میں اسی بات پر اختلاف تھا۔

وجود فلسفہ کی بھی ایک اصطلاح ہے اور اس لحاظ سے اس کی منطقی تعریف بہت دشوار ہے بلکہ اس ضمن میں اسقدر پیچیدہ بحثیں اہل منطق کے درمیان واقع ہوئی ہیں کہ ان کا سمجھنا بھی آسان نہیں۔ مثلاً پہلی بحث یہ کہ وجود کا تصور ممکن ہے یا محال اگر ممکن ہے تو وہ تصور بدیہی^۱ ہے یا نظری۔ نظری بدیہی کے مقابل ہے یعنی قیاسی یا خیالی اس علم کو بھی کہتے ہیں جس میں موجودات کے تصور سے بحث کی جاتی ہے۔ دوسری بحث یہ ہے کہ وجود کی منطقی تعریف ہو سکتی ہے یا نہیں اور اگر ہو سکتی ہے تو کیا۔

ان بحثوں میں سے بہت سی ضمنی بحثیں پیدا ہو جاتی ہیں اور آپس میں (۱) حکما (۲) متکلمین (۳) مشائین (ارسطو فلسفہ کے ماننے والے) (۴) اشراقین (افلاطون فلسفہ کے حامی) اور (۵) صوفیا پانچوں میں اختلافات ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں صوفیا وجودیہ کا مذہب ہے کہ وجود کے دو معنی ہیں۔

(۱) وجود بمعنی کون و حصول۔ (کون و حصول: وجود کائنات)۔ یہ مصدری معنی ہیں جیسے بودن کے معنی ہونا۔ نشستن کے معنی بیٹھنا۔ وجود مصدری کا تصور بہت بدیہی^۱ ہے۔

۱ بدیہی: کھلی اور ظاہر بات جس میں دلیل کی حاجت نہ ہو۔

اس پر کسی دلیل کی حاجت نہیں۔ ایک شخص جو منطق و فلسفہ کے نام سے بھی واقف نہیں وہ بھی کھڑے ہونے اور بیٹھنے کا مطلب سمجھتا ہے اور دن رات ان لفظوں کو بولتا ہے۔

(۲) منشاء انتزاع (انتزاع = نکالنا۔ کھینچنا۔ اکھاڑنا) یعنی وجود حقیقی کا تصور نظری

ہے۔ افلاطون کے زمانہ سے آج تک اس پر بحث جاری ہے۔ مگر کوئی نتیجہ نہیں۔ قاضی

ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں صوفیا کے نزدیک وجود سے مراد مصدری نہیں معنی ہیں کیونکہ

وہ خارج میں موجود نہیں ہیں۔ معقولات ثانیہ میں سے ہیں جس کا وجود صرف ذہن میں

ہوتا ہے بلکہ وجود سے ان کی مراد مابہ الوجودیت ہے۔ حضرت حق تعالیٰ اپنے وجود اور

ممکنات کے وجود میں غیر کا محتاج نہیں ہے۔ اس کی ذات ہی خود اس کے وجود کی مقتضی

ہے اور اس طرح ممکنات کے وجود کی بھی اس کی ذات ہی مقتضی ہے۔ ممکنات کا مابہ

الموجودیت کیا ہے ان کے وجود سے ارادہ الہی کا تعلق ہے اور یہ ارادہ اللہ کی صفت ذاتی

ہے جس کا مقتضی صرف اس کی ذات ہے لہذا ممکنات کا مابہ الوجودیت ذات حق کے سوا

اور کچھ نہیں ہے۔ اب حق تعالیٰ کو ممکنات کا وجود مابہ الوجودیت کہنا بالکل حق اور درست

ہے۔ اس کے متعلق مولانا عبدالقدیر صدیقی نے شرح فصوص الحکم کی ”شرح نوحیہ“ میں

دلچسپ بحث کی ہے۔ اس کو ہم بجنسہ نقل کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں: ”وہ چیز جس کو دیکھ کر

ہم ”ہے“ کہتے ہیں وہ منشائے منزع عنہ واقع ہوتا ہے کون و حصول کا۔ یعنی خارج میں

کوئی چیز ہے جس کو دیکھ کر ہم ”ہے“ کہتے ہیں۔ مثلاً اگر خارج میں زید نہ ہو اور ہم کہیں

زید ہے تو چوں کہ یہ ایک بے منشایہ خلاف واقع بات ہے لہذا غلط ہے۔ زید ہے بکر ہے

خالد ہے ان سب میں ”ہے“ مشترک ہے۔ لہذا ان تینوں میں ”ہے“ کا منشا بھی مشترک

ہے۔ اسی طرح تمام چیزوں میں ”ہے“ کا منشا اور واقع مشترک ہے۔ اس کو ہم وجود مابہ

الموجودیت یہ کہتے ہیں۔ پھر فرماتے ہیں۔

وجود حقیقی کے دو تعین ہیں۔ ایک تعین و تشخص ذاتی جو ”الان کما کان (جیسا پہلے تھا

ویسا ہی ہے)“ ہے دوم تعین و تشخص باعتبار اسماء و صفات کے۔ اس لحاظ سے اس کے کئی

مراتب ہیں۔ مرتبہ داخلی، مرتبہ خارجی۔ مرتبہ داخلی ”گن فیکون“ سے پہلے ہے لہذا یہاں مخلوقات کو دخل نہیں نہ یہاں متعدد ذوات موجود فی الخارج ہیں۔ مرتبہ خارجی گن کے بعد ہیں۔ یہ مرتبہ مخلوقات، موجودات بالعرض حوادث کا ہے۔

واضح ہو کہ ترکیب و اجتماع صفات الہیہ سے نسبتیں پیدا ہوتی ہیں ان نسبتوں کو دو اعتبار لاحق ہوتے ہیں۔

(۱) نسبت و ترکیب سے ایک حقیقت و ماہیت و طبیعت کا محض معلوم ہونا حقیقت ممکنہ اور عین ثابتہ کہلاتا ہے۔

(۲) خود یہ نسبت و ترکیب جس پر حقیقت ممکنہ کا قیام ہے حقیقت الہیہ اور اسم الہی کہلاتی ہے۔ جب اس حقیقت اور عین ممکنہ کے مطابق حقیقت الہیہ یا اسم خاص کا ظہور ہوتا ہے تو یہ اعتباری یا بالعرض شے عین خارج کہلاتی ہے اور اس پر احکام و آثار مرتب ہوتے ہیں مثلاً پانی ایک حقیقت اعتباری اور موجود بالعرض شے ہے۔ پانی کا قیام ہائیڈروجن اور آکسیجن کی نسبت خاصہ پر ہے یعنی دو حصے ہائیڈروجن، آکسیجن کے ایک حصہ کے ساتھ ترکیب کھاتی ہے۔ کیمیا داں ہائیڈروجن اور آکسیجن کی مختلف نسبتوں سے پیدا ہونے والے مختلف حقائق کو جانتا ہے مثلاً پانی، ہائیڈروجن پر آکسائیڈ وغیرہ۔

یہ عین ثابتہ مخلوقات و حقائق ممکنہ کی مثال ہے اور یہ نسبتیں جن پر حقائق ممکنہ کا قیام ہے حقیقت الہیہ یا اسم خاص یا تجلی خاص کی مثال ہے۔ جب کیمیا داں پانی کی حقیقت کے مطابق دو حصے ہائیڈروجن اور ایک حصہ آکسیجن کو ملا دے تو پانی جو خیالی اور علمی چیز تھی حقیقی واقعی شے ہو جائے گی اور اس وقت اس کو خارجی پانی کہیں گے۔ اور اس وقت پیاس بجھانے، درختوں کو سرسبز رکھنے کی صفت اس کی طرف رجوع ہو جائے گی۔ دیکھو کیمیا داں کے علم میں پانی کی حقیقت ہے۔ پانی میں ہائیڈروجن کی حجمی نسبت ۱:۲ کی ہے۔ خارج میں آکسیجن اور ہائیڈروجن ہیں۔ جن سے پانی بھی خارجی شے معلوم ہوتی ہے۔ ان میں سے اسمائے الہیہ کی مثال ہائیڈروجن اور آکسیجن ہیں۔

ان میں باہمی نسبت اسم خاص یا حقیقت الہیہ کی مثال ہے۔ پانی عین خارجی کی مثال ہے۔ دیکھو ظاہر میں پانی معلوم ہوتا ہے جس کا قیام آکسیجن اور ہائیڈروجن کی ایک خاص نسبت پر ہے۔ خود یہ نسبت ہائیڈروجن اور آکسیجن سے قائم ہے۔

کیا پانی حقیقی شے ہے۔ عامتہ الناس کہیں گے بے شک حقیقی شے ہے۔ ہم اس کو پیتے ہیں۔ ضرورتوں میں استعمال کرتے ہیں۔ کیمیا داں سے پوچھو وہ کہتا ہے کہ حقیقی شے صرف ہائیڈروجن اور آکسیجن ہے۔ فلاسفر سے پوچھو وہ کہتا ہے مادہ ہے۔ شہودی سے پوچھو وہ کہتا ہے اسمائے الہیہ میں سے ہے۔ وجودی سے پوچھو وہ کہتا ہے صرف ذات حق ہے۔ اللہ اللہ خیر صلا۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ ہائیڈروجن، آکسیجن اور پانی میں کون معقول اور علمی شے ہے اور کون مشہود و محسوس؟ ظاہر ہے کہ پانی ایک نمائشی اور انتزاعی شے ہے اور ہائیڈروجن اور آکسیجن حقیقی اور خارجی اشیاء ہیں لہذا پانی معقول اور اس کے عناصر محسوس ہیں۔ اسی طرح مخلوقات معقول ہیں اور اسمائے الہیہ محسوس، غور کرو تو اسمائے الہیہ بھی انتزاعی اور معقول اور سمجھنے کی بات ہیں اور حق محسوس و مشہود ہے۔ مگر ہماری نظر پر غفلت کا پردہ پڑ گیا ہے کہ معقول کو محسوس اور محسوس کو غیر مشہود سمجھتے ہیں۔ ”اللہم ارنا حقائق لاشیاء کماہی“ (اللہ تعالیٰ ہمیں حقائق کو دکھا جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں) (شرح فصوص الحکم۔ تمہید فص نوحیہ)

وجود کے متعلق شیخ اکبر کا مسلک:

واضح ہو کہ شیخ اکبر اپنے فلسفہ کی ابتدا ہی وجود کی بحث سے کرتے ہیں۔ فتوحات مکیہ میں یہ بحث موجود ہے۔ ان کے نزدیک بھی وجود کے دو معنی ہیں۔

(۱) مصدری معنی جیسا کہ اوپر کی سطروں میں ذکر ہے یعنی بودن یا ہونا۔ جب ہم یہ بولتے ہیں تو ہمارے ذہن میں وجود یا ہستی کا ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جس کا خارج میں کہیں وجود نہیں یعنی جس کا مصداق خارج میں کہیں موجود نہیں ہے۔

(۲) وجود بمعنی موجود یعنی وہ شے قائم بالذات ہے یا درحقیقت موجود ہے مسئلہ وجود میں شیخ اکبرؒ نے پہلی بحث یہ کی ہے کہ وجود کا لفظ جب ہم بولتے ہیں تو اس سے کیا مراد ہے۔ ان کا کہنا ہے:

(الف) ایک گروہ کہتا ہے کہ وجود ایک بدیہی حقیقت ہے۔ اس کے اثبات کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ شدت بداہت سے ہم اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔

(ب) دوسرا گروہ اس کے برعکس کہتا ہے کہ وجود اس قدر نظری ہے کہ عقل کی دسترس سے باہر ہے۔

(ج) تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اگرچہ وجود نظری ہے مگر اکتساب سے حاصل ہو سکتا ہے۔ شیخ اکبرؒ کا نظریہ یہ ہے کہ وجود بدیہی ہے۔ اس میں کوئی خفا نہیں ہے۔ جو خفا نظر آتا ہے وہ ہماری نظر کی کمزوری ہے۔ مثلاً آفتاب کی روشنی واضح ہے لیکن دیکھنے والے کی آنکھیں خیرہ ہو جاتی ہیں تو یہ ہماری نظر کا قصور ہے نہ کہ آفتاب کا۔ اسی طرح وجود ایک بین حقیقت ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ کارخانہ قدرت ہرگز موجود نہ ہوتا۔

دوسری بحث یہ کی ہے کہ وجود کیا ہے۔ اس کی تعبیر کیا ہے (الف) کیا وجود ایک کلی طبعی ہے اور تمام موجودات اس کلی کے افراد ہیں (ب) یا یہ کہ وجود کو ایک لفظ مشترک قرار دیا جائے جس کے بہت سے معانی ہیں اور ہر معنی ایک جداگانہ حقیقت رکھتا ہے (ج) یا وجود کو ایک معین شے تسلیم کیا جائے کہ دنیا میں جس قدر امتیازات ہیں وہ سب وجود معین ہی کے تعینات ہیں یعنی وجود جزئی حقیقی ہے (کلی اور جزئی کی تشریح دی جا چکی ہے)

اس موضوع پر انہوں نے طویل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

- (۱) اگر وجود کو ایک کلی تصور کیا جائے تو وجود لازماً وجود ہو جائے گا۔ اس لیے کلی کا وجود بحیثیت کلی خارج از ذہن متحقق نہیں ہو سکتا یعنی کلی موجود فی الخارج نہیں ہے۔
- (۲) اگر وجود کو مشترک لفظی تسلیم کیا جائے اور اس کا اطلاق حقائق ممکنہ پر ایک

مشترک لفظ سے کیا جائے تو یہ کتنی بڑی نا اہلیت ہوگی کہ بے شمار اشیا کے لیے صرف ایک لفظ بولا جائے۔

(۳) اس لیے وجود یقیناً شی واحد اور معین ہے نہ اس میں ابہام ہے نہ اجمال نہ اشتراک۔ اشتراک اگر ہے تو ایسا ہی ہے جیسا کہ مختلف آئینوں میں روشنی کا اشتراک ہوتا ہے۔ کیوں کہ وجود دراصل جزئی حقیقی ہے۔

اہل حقیقت کی نظر میں وجود ایک حقیقت واحدہ معینہ ہے جو سرچشمہ ہے تمام آثار کے ترتب کا اور وہ منحصر ہے ایک ذات میں جسے ہر شخص اپنے مذاق کے مطابق ایک خاص نام سے موسوم کرتا ہے چنانچہ حضرات انبیا سے ”اللہ“ کہتے ہیں۔ دراصل وجود اسی ذات واحد میں منحصر اور یہ کائنات اس وجود کے آثار و اظلال کا دوسرا نام ہے (بخوذ از ”فتوحات مکیہ“)

خلاصہ بحث وجود: چند لفظوں میں اس بحث کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) وجود حقیقی ناقابل تعدد و تکثر ہے۔

(۲) وہ وجود حقیقی وجود حق میں منحصر ہے۔

(۳) اس کے سوا کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے۔

(۴) کثرت ممکنات (کائنات) فریب نظر یا دھوکا نہیں ہے بلکہ جلوہ گاہ وجود

حق ہے۔

(وجود کے متعلق اس تحریر میں پروفیسر سلیم چشتی مرحوم کے مضمون سے بھی استفادہ

کیا گیا ہے۔)

وجود کی بحث جیسا کہ کہا گیا کافی دقیق اور مشکل ہے جسے غیر اصطلاحی الفاظ میں

بیان کرنا مشکل ہے۔ حضرت شیخ کلیم اللہ جہان آبادی کا بیان نسبتاً آسان ہے۔ وہ

فرماتے ہیں۔

”وجود واجب بھی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ

وجود صرف ممکن ہی میں محدود ہے اور اگر یہ بات صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شے موجود ہی نہ ہو کیوں کہ ممکن نہ اپنے وجود میں مستقل ہے اور نہ دوسرے کو موجود کرنے میں کیوں کہ موجود کرنے سے پہلے خود موجود ہونا ضروری ہے۔

اب اختلاف یہاں ہے کہ شیخ اشعری اور ابوالحسین بصری معتزلی کا مذہب یہ ہے کہ واجب کا وجود اور اس شے کی ذات ایک ہی چیز ہے۔ ذہنی اور خارجی دونوں طرح۔ لیکن جمہور متکلمین کا خیال ہے کہ وجود ایک امر زائد ہے اور ذات کے علاوہ ہے۔ صوفیوں کا مذہب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ ہی موجود مطلق ہے۔ وجود ہی واجب ہے اور تعین ہی اس کی صفت ہے۔“

(عشرہ کاملہ)

”صوفیائے کرام کے نزدیک وجود یعنی ہستی ہی حق ہے۔ اس کی شکل اور حد نہیں ہے اور نہ اسے حصر کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس وجود کا ظہور اور تجلّی شکل اور حد میں ہوتی ہے۔ اس شکل اور حد میں ظاہر ہونے سے اس وجود میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے اور ویسا ہی رہے گا۔ بقول قرآن پاک ”الآن کما کان“ (وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے)۔ یہ وجود ایک ہے مگر اس کے مظاہر اور لباس بہت سے ہیں۔ یہی وجود تمام موجودات کی حقیقت اور باطن ہے۔ کائنات کا ایک ذرہ بھی اس سے خالی نہیں۔ نہ خارج میں اس وجود کے علاوہ کوئی شے موجود ہے۔ یہ وجود واجب ہے اور اس کی کنہ کسی پر ظاہر نہیں ہو سکتی۔ عقل و حواس و ہم و قیاس اس تک نہیں پہنچ سکتے کیوں کہ یہ سب حادث ہیں اور حادث سوائے حادث کے کسی شے کو معلوم نہیں کر سکتا۔ اسی خیال سے کہا گیا ہے کہ خدا کی ذات میں فکر نہ کرو وجود اپنی ذات کی حیثیت سے تمام ناموں، نسبتوں اور اضافتوں سے پاک ہے۔“ (نقد اقبال از حضرت مولانا میکش اکبر آبادی)

”مرتبہ لا شبرط شے میں وجود نہ اطلاق میں مقید ہے نہ تقید میں یہاں وہ نہ کلی ہے۔“

نہ جزئی (کلی اور جزئی کا مطلب پہلے بیان ہو چکا ہے)۔ نہ عام ہے نہ خاص۔ جملہ اعتبارات یہاں ساقط ہیں۔ پھر وہ مطلق اور مقید اور کلی اور عام اور خاص اور واحد اور کثیر سب ہی کچھ ہوتا ہے لیکن اس کی ذات اور حقیقت میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوتا۔ وہ تھا اور کوئی شے اس کے ساتھ اور اس کے علاوہ نہ تھی حدیث ہے ”کان اللہ ولم یکن معہ شیئاً“ (ابن حجر و شیخ عبدالحق فی شرح مشکوٰۃ) وہ نہ جوہر ہے نہ عرض۔ بعینہ اور بذاتہ موجود ہے۔ وہ بدیہی ہے اور حقیقت و ماہیت میں سب چیزوں سے زیادہ پوشیدہ ہے۔ ذہن اور خارج میں کوئی شے بغیر اس کے نہیں پائی جاتی۔ پس وہ بالذات سب کا محیط ہے۔ وہی اشیا کا عین ہے۔ وہی اپنے مرتبوں میں تجلی فرماتا ہے اور علم اور عین میں اپنی حقیقتوں اور صورتوں سے ظہور فرماتا ہے۔ ہر مرتبہ میں اسی کا نام بدلتا رہتا ہے۔ وہ نور محض ہے۔ اپنی ذات سے ظاہر ہے اور غیر کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کی حقیقت اس کے غیر پر ظاہر نہیں۔ وجود عام یعنی وہ وجود جو عمومیت میں مقید ہے اور وجود ذہنی اور وجود خارجی سب اسی کے اظلال ہیں۔ اسماء و صفات کے لباس میں وہ ظاہر ہے اور اپنی پیدا کی ہوئی اشیا میں وہ مخفی ہے۔“ (سرّ دلبراں از حضرت ذوقی شاہ صاحب)

حضرت شاہ نیاز بریلویؒ فرماتے ہیں ”وجود بمعنی ماہ الموجدیت^۱ (موجود ہونے کے اعتبار سے) عین حق ہے اور اس کی موجودیت بذات خود ہے اور تمام موجودات کی موجودیت اس سے ہے۔ درحقیقت اس کا غیر خارج میں کوئی موجود نہیں اور جس کو موجودات کہتے ہیں وہ اس ذات کے عوارض اور اس کی شانیں ہیں کہ اس پر عارض اور اس سے قائم ہیں (عارض یعنی جو بذات خود قائم نہ ہو) جیسے دریا میں موجیں۔ حضرت حق سبحانہ، پر وجود کا اطلاق اسی معنی میں ہوتا ہے۔ ذات حق وجود محض ہے۔ اگر من حیث ہو ہو اس کے تمام تعینات اور اس کی تمام شانوں سے قطع نظر کر کے اور بغیر لحاظ تنزیہ و تشبیہ کے کیا جائے تو نہ اسے کلی کہا جاسکتا ہے نہ جزئی، نہ کثیر، نہ واجب نہ ممکن نہ قدیم نہ حادث

۱ ”ماہ الموجدیت“ کا مطلب وجود کی بحث کے تحت دیا جا چکا ہے۔

نہ جو ہر نہ عرض بلکہ تمام تعینات کے لیے حسب مراتب و مقامات وہ عارض و لازم ہے۔
 اس مرتبہ میں وجود کو تنزیہ کی قیود میں قید کرنا اور تشبیہ کی حدود میں محدود کرنا کسی
 طرح جائز نہیں۔ تمام ممکنات اس کی جلوہ گاہ اور اس کے مظاہر ہیں بلکہ بقول قرآن وہی
 ظاہر ہے وہی باطن، وہ عین وہی ہے۔ پس فی الحقیقت وجود ایک سے زائد نہیں۔ تمام
 مراتب و حقائق خود اس کے ظہور سے پہلے اس کے اندر تھے یعنی وہ خود اپنا عین تھا
 بموجب حدیث ”تھا اللہ اور نہ تھی اس کے ساتھ کوئی شے“۔ پس ذات وجود بعض
 اعتبارات سے یعنی تمام اعتبارات کے مٹ جانے کے بعد نہ اوپر ہے نہ نیچے نہ باقی دیگر
 جہات میں۔ نہ کسی صفت کے ساتھ موصوف ہے نہ کسی اشارہ کا مشاڈ الیہ اور بعض
 اعتبارات سے یعنی تنزلات اور تجلیات کے اعتبار سے وہ اوپر بھی ہے نیچے بھی بلکہ تمام
 جہات میں ہے بلکہ عین جہات ہے۔ ”فاینما تولو فثم وجہ اللہ“ (جہاں بھی دیکھو اللہ
 ہی کا چہرہ ہے)..... ”شمس العین“

وجود کو مندرجہ ذیل طریقوں سے بیان کیا گیا ہے:

(الف) وجود حقیقی۔ (ب) وجود ذہنی یا عقلی۔ (ج) وجود اعتباری۔ (د) وجود وہمی۔
 (الف) وجود حقیقی: وجود کے متعلق اب تک جتنی بحث ہوئی وہ دراصل وجود
 حقیقی ہی کا بیان ہے۔ اس کو خلاصہ کے طور پر اس طرح کہا جاسکتا ہے۔ (یہ پورا حصہ
 میری ہی کتاب ”ارکان خمسہ کی عارفانہ تشریح“ سے بجنہ نقل کیا گیا ہے)۔

(۱) وجود حقیقی ایک ہے۔ وہی ماہہ الوجودیت اور ہستی حقیقی ہے۔ یعنی حقیقت میں
 خدا ہی موجود ہے اور کچھ نہیں۔ لاموجود الا اللہ ہی صوفیا کی نظروں میں لا الہ کی صحیح تفسیر
 ہے۔ دوسری کوئی شے حقیقتاً موجود نہیں۔ ہر شے اسی سے ہے اسی میں ہے۔ جیسے سمندر
 میں امواج و حباب۔ ان کا وجود حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ دراصل ان کی نمود محض تعینات
 کے باعث ہے۔

(۲) وجود حقیقی ذات حق ہے۔ اگر یہ دونوں حقیقتیں الگ الگ ہیں تو توحید باقی

نہیں رہتی۔

(۳) وجود حقیقی ازلی وابدی ہے۔ یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

(۴) وہ واجب الوجود ہے۔ واجب الوجود کا مطلب ہے کہ وہ اپنے ہونے میں

کسی کا محتاج نہیں بلکہ اپنی ذات سے آپ قائم ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

(۵) وہ واحد و لامحدود ہے۔ اگر دوسرا وجود تسلیم کیا جائے تو وہ نہ واحد رہے گا نہ

لامحدود۔

(۶) وہ تنزیہ اور تشبیہ کا جامع ہے۔ وہ عالم تنزیہ میں موجود رہتے ہوئے عالم

تشبیہ میں بھی جلوہ گر ہے۔

(۷) وہ حلول و اتحاد سے پاک ہے۔ بے مثل و بے جہت ہے۔ کیوں کہ اگر ان

اوصاف کو نہ مانا جائے تو دو وجودوں کو ماننا لازم آئے گا جو شرک بالذات ہے۔ وجود محض

ایک ہے۔

(۸) عالم کی کثرت اس کی وحدت یا احدیت کے منافی نہیں۔

(ب) وجود ذہنی یا عقلی: برف کی ٹھنڈک، آگ کی تپش، ریشم کی نرمی یا پتھر کی سختی

صرف ذہن میں محسوس ہوتی ہے۔ جب تک انہیں ہاتھ میں نہ لیا جائے۔ ان کا ادراک

بغیر شے کی موجودگی مشکل ہے۔ یعنی تنہا صفات کو ہم گرفت میں نہیں لے سکتے۔ صرف

ذات کے ساتھ ہی ان کا حصول ممکن ہے۔ جیسے سننا دیکھنا وغیرہ موجودات ذہنی ہیں۔ یہ

اوصاف ذات سے الگ ہو کر نہیں پائے جاتے۔

(ج) وجود اعتباری: اعتباری کا مطلب یہ ہے کہ اشیاء ہمیں بظاہر نظر ضرور آتی ہیں

لیکن ان کی حیثیت حقیقی نہیں ہوتی بلکہ اضافی ہوتی ہے یعنی جیسی وہ نظر آرہی ہیں فی

الحقیقت ویسی نہیں ہوتیں بلکہ اصلاً کچھ اور ہوتی ہیں۔ بقول خود

ہے فریب اپنی ہی انہوں کا یہ سب مثل سراب

ہیں کچھ ہم اصل میں کچھ اور نظر آتے ہیں

ایک روشن لٹو کو ایک رسی میں باندھ کر اگر گھمایا جائے تو لٹو نظروں سے غائب ہو جائے گا اور محض ایک روشن دائرہ نظر آئے گا۔ بادی النظر میں لٹو کے وجود کا احساس بھی نہیں ہوتا صرف دائرہ کا وجود معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہر شخص جانتا ہے یہ حقیقت نہیں ہے۔ دائرہ کا وجود ہی نہیں ہے۔ محض فریب نظر ہے۔ ایک روشن نقطہ ہے جو حرکت کی تیزی کی وجہ سے دائرہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔

ریل پر اگر ہم سفر کریں تو ایسا محسوس ہوگا کہ تمام چیزیں پیچھے کی طرف بھاگ رہی ہیں، حالاں کہ وہ سب چیزیں اپنی جگہ قائم ہوتی ہیں۔ ان میں کسی قسم کی حرکت نہیں ہے۔ سراب کی مثال بھی اسی لیے دی جاتی ہے۔ ریگستانوں میں اکثر یہ منظر دیکھنے میں آتا ہے کہ ریت پانی کی شکل میں نظر آتی ہے اور اس میں باقاعدہ لہریں نظر آتی ہیں۔ حالاں کہ وہاں پانی کا کہیں وجود بھی نہیں ہوتا۔ اسی کو اعتباری کہتے ہیں۔ صرف حق تعالیٰ کی ذات حقیقی ہے اور اس کے ماسویٰ جو کچھ بھی ہے اعتباری ہے۔

تو یقینی و جہاں جملہ گماں من بہ یقین
مدتے شد کہ یقین را بہ گماں می بینم

(میرا یقین کرو کہ صرف تو یقینی ہے باقی سب خیال ہے۔ عرصہ ہوا کہ یقین کو خیال دیکھ رہے ہیں)

کائنات پر نظر ڈالیں تو بہت سی چیزیں ہمیں خود بھی فریب نظر معلوم ہوں گی۔ جو چیزیں ہمیں جیسی نظر آرہی ہیں غور کیا جائے تو بہت سی چیزیں حقیقتاً ویسی نہیں ہیں۔ آسمان پر لاکھوں ستارے چھوٹے چھوٹے چمکتے نظر آتے ہیں۔ لیکن ہماری علمی تحقیقات نے ہمیں بتا دیا ہے کہ ہم انہیں غلط دیکھ رہے ہیں۔ یہ ہزاروں میل طول و عرض رکھنے والے ٹھوس اجسام ہیں۔ خود آسمان کوئی چیز نہیں بلکہ حد نظر ہے۔ روشن چاند خود سے روشن نہیں۔ دھیرے دھیرے کھسکتا ہوا سورج ذرا بھی اپنی جگہ سے حرکت نہیں کرتا۔ ایک جگہ قائم ہے۔ زمین جو ایک جگہ قائم نظر آتی ہے مسلسل گردش میں ہے۔ سورج کی روشنی

سات رنگوں سے مرکب ہے۔ ابر محض اجزات ہیں۔ قوس قزح کا خود اپنا وجود نہیں۔ ایسی بہت مثالیں ہیں۔ غرض کہ کائنات میں نظر آنے والی بیشتر چیزیں بلکہ تقریباً ہر چیز ماہیت اور حقیقت میں وہ نہیں جو وہ بظاہر نظر آ رہی ہے اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری تحقیقات ابھی مکمل نہیں۔ ابھی کتنی اور ایسی چیزیں ہیں جن کی حقیقت ممکن ہے اپنی ظاہری ہیئت سے مختلف ہوں۔ غرض کہ یہ سب اشیا ظنی، وہمی اور اعتباری ہیں۔ کائنات کے دیگر پہلوؤں پر بھی اس طرح نظر ڈالی جائے تو مفروضات و موہومات، ظنیات و اعتبارات اور نظری مغالطوں کا ایسا ہی سلسلہ ہر طرف پھیلا ہوا نظر آئے گا۔

ہستیم جملہ خیال است بتمثالِ سراب
بالیقین من نیم و وہم و گمانم باقیست
(شاہ نیاز بریلوی)

(میری ہستی سراب کی طرح محض خیال ہے۔ یقینی طور پر میں نہیں ہوں صرف وہم

و گمان باقی ہے)

کائنات میں جتنے بھی وجود ہیں سب اعتباری (RELATIVE) ہیں۔ کوئی چیز حقیقی نہیں۔ جو فی الاصل موجود نہیں وہ اعتباری ہے۔ اعتباری کا مطلب یہ ہے کہ کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہیں۔ اگر ان اعتبارات سے قطع نظر کر لی جائے تو اس شے کا وجود بھی نہیں رہے گا۔ مثلاً ربر کی گیند ہے۔ وہ اس اعتبار پر موقوف ہے کہ گول ہو۔ ربر کی بنی ہوئی ہو اگر اس گیند میں سے ربر یا گولائی نکال لی جائے تو گیند نام کی کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ ایسی شے جو کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہو اس کو ممکن کہتے ہیں اس طرح کائنات کی تمام اشیا ”ممکنات“ ہیں اور جو کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو وہی ”واجب الوجود“ ہے اور ایسا وجود محض اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی خالق کائنات ہے۔ اعتبار یا اعتباری تصوف میں لفظ حقیقت کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ ہر وہ چیز جو حقیقی نہیں ”اعتباری“ ہے۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو ظنی، وہمی اور فرضی ہے اعتباری ہے۔

(د) وجودِ وہمی: واضح ہو کہ کائنات کے لیے صرف ثبوتِ علمی ہے وجود خارجی نہیں ہے۔ وہ صرف حق کے لیے ثابت ہے۔ عقل اشیائے عالم کو خارج میں موجود سمجھتی ہے۔ مگر یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی طفل نادان آئینہ میں اپنی صورت دیکھ کر یہ یقین کر لے کہ وہ صورت درحقیقت آئینہ میں موجود ہے۔ ارباب عقل جانتے ہیں کہ آئینہ میں جو کچھ نظر آ رہا ہے وہ وجود وہمی سے زیادہ نہیں ہے۔ صورتِ وہمی کا مطلب ہے وہ صورت جسے ہم دیکھیں تو ہے مگر غور کریں تو کچھ نہیں۔ بالفاظ دیگر بظاہر موجود باطن معدوم ہے۔

جو لوگ اس کے اصطلاحی مفہوم سے آشنا نہیں وہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر انسان کا وجود وہمی ہے۔ یعنی ہمارے وہم کا اختراع یا کرشمہ ہے تو پھر شرع اور قانون سب بے سود ہے۔ اس کا جواب تفصیلی طور سے کہیں آگے دیا ہوا ہے۔ لیکن فی الحال یہ سمجھنا چاہیے کہ ممکنات تعینات کے لباس میں ہیں اور ہر قسم کا حکم تعینات پر ہوتا ہے۔ عذاب، ثواب، سزا و جزا سب تعینات کے مطابق ہوتا ہے۔ اصل وجود اور تعینات وغیرہ کا ذکر ان تمام اوراق میں پھیلا ہوا ہے۔ یہ محض اشارہ ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی جاننا چاہیے کہ وجود وہمی کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) وہمی اختراعی (۲) وہمی واقعی یا ظلی۔

(۱) وہمی اختراعی: یعنی ایک من گھڑت بات جسے محض ہماری قوتِ واہمہ نے ایجاد کیا ہو اور جو خارج میں کہیں موجود نہیں جیسے گدھے کے سر پر سینگ کہا جاتا ہے۔ گھوڑے کے پر یا کوہ قاف کی پیروں کا ذکر یا ایک پرندہ عنقا کا تذکرہ یہ سب ذہنی اختراع ہے۔ اصلاً یہ چیزیں کہیں نہیں پائی جاتیں۔ اگر کوئی صوفی کائنات کو اس معنی میں وہمی سمجھے تو معترض کا یہ اعتراض صحیح ہے۔ مگر کوئی صوفی کائنات کو اس معنی میں وہمی نہیں سمجھتا۔

(۲) وہمی واقعی (ظلی): یعنی وہ شے جو اگرچہ خارج میں مستقل وجود نہیں رکھتی مگر اس کا اصل خارج میں موجود ہوتا ہے اور اس وجود وہمی کا تعلق اصل سے ہوتا ہے جیسے درخت کا سایہ بظاہر وجود رکھتا ہے۔ لیکن درحقیقت موجود نہیں ہے۔ اس سایہ کے کچھ احکام اور آثار ہیں جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ شجر سے اس کا کوئی تعلق نہیں مثلاً سایہ ادھر

اُدھر حرکت کرتا ہے جب کہ شجر اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔ اس طرح مخلوق بھی بعض ایسے احکام اور آثار رکھتی ہے جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہیں واجب کے لیے ثابت نہیں۔ یاد رہے کہ اس عقیدہ کی بنیاد پر ایک فرقہ ظلیہ پیدا ہو گیا ہے لیکن محققین کے نزدیک اس کو استناد حاصل نہیں۔

صوفیا جب کہتے ہیں کہ ممکن لباس واجب ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے کہ ممکن واجب بن گیا یا واجب ممکن ہو گیا۔ یہ قطعی قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس لیے کفر صریح ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مرتبہ احدیت تو غیب الغیب ہے۔ ہاں اس کا ظہور تعینات و مظاہر میں ہو رہا ہے۔

مثلاً اگر یہ فرض کر لیں کہ ایک درخت ہماری نظروں سے غائب ہے لیکن اس کا سایہ ہمیں نظر آ رہا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ درخت کا ظہور سایہ کے لباس میں ہو رہا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہو سکتا کہ حقیقت شجر یہ سایہ میں تبدیل ہو گئی بلکہ صرف یہ مطلب ہے کہ ہمیں درخت کے وجود کا علم سایہ کے ذریعہ سے ہوا۔ اس طرح جب ہم یہ کہتے ہیں کہ واجب کا ظہور ممکن کے لباس میں ہوا تو اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ واجب کی حقیقت ممکن کی ذات میں تبدیل ہو گئی یا واجب ممکن بن گیا۔

چوں کہ قائلین وحدت الوجود کو یہ کہنے میں کوئی تکلف نہیں ہوتا کہ واجب ممکن کے لباس میں ظاہر ہوا اس لیے اعتراضات کا ہدف بن جاتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ابھی کہا گیا ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہوتا کہ (الف) واجب بذات خود ممکن میں حلول کر گیا یا (ب) واجب اور ممکن دونوں متحد الوجود ہو گئے۔

یہ دونوں باتیں کفر صریح ہے اور کوئی وجودی اس کا قائل نہیں ہے۔ اتحاد اور حلول کے لیے دو وجودوں کا ماننا ضروری ہے۔ جو شرک بالذات ہے۔ اس کا صرف یہ مطلب ہے کہ واجب جو غیب الغیب ہے ممکنات کے لباس میں ظاہر ہو رہا ہے۔ لباس سے مراد یہ ہے کہ مخلوقات اس کی تجلیات کا مظہر ہیں۔ حلول و اتحاد اور تجسم صوفیائے کرام کے

نزدیک زندقہ اور گمراہی ہے۔ مطلب صرف اس قدر ہے کہ ممکن مظہر واجب ہے۔ خود ممکن کی نہ کوئی اصل ہے نہ حقیقت نہ ہستی نہ وجود خارجی۔ کیوں کہ اگر خدا کے ساتھ ساتھ ممکن کو بھی موجود جانا جائے تو شرک فی الوجود لازم آئے گا۔ حضرات صوفیا واجب (خدا) کے علاوہ کسی ہستی کو موجود ہی نہیں مانتے۔ وحدت الوجود کی بنیاد ہی اس عقیدہ پر ہے لا موجود الا اللہ۔

عالم کی بنیاد عدم نہیں ہے

ایک مغالطہ کا ازالہ

”عالم کی بنیاد عدم نہیں ہے۔ وہ ذات حق جل شانہ کی اعیان ثابتہ پر تجلی ہے۔ حق تعالیٰ کے دو تعین یا اعتبارات ہیں (اول) تعین ذاتی جس میں ممکنات کو دخل نہیں ہے نہ اس کا کوئی مظہر ہے (دوم) تعین باعتبار اسماء و صفات اس تعین کے مظہر اعیان ثابتہ ہیں اور اعیان ثابتہ کے مظہر اعیان خارجیہ یعنی ہم تم ہیں اس لحاظ سے ممکنات کے دو پہلو ہوئے۔ جہت اطلاق سے وہ یعنی ذات حق ہے۔ جہت تقید سے ہم تم ہیں۔

اللہ اپنی ذات کے لحاظ سے بالکل ایک یگانہ اور بسیط محض ہے۔ اس میں کثرت بلحاظ اسماء ہے جو نسبتیں، مختلف جہتیں اور انتزاعیات ہیں۔ ہر موجود کے لیے اللہ تعالیٰ سے ایک نسبت خاص و تجلی خاص ہے جو اس کا رب خاص کہلاتا ہے۔ ہر موجود پر تمام اسما کی تجلی یکساں طور پر نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے باہم امتیاز و فرق ہے۔ البتہ انسان کامل پر جو اللہ کی شان ربوبیت کا مظہر اتم ہے تمام اسمائے الہیہ کی تجلی ہوتی ہے۔

اس طرح ممکنات وجود حق سے الگ کچھ نہیں ہیں۔ وجود ہے تو حق تعالیٰ کا ہے۔ مگر ان حالات کی

صورتوں پر ظاہر ہے جن پر ممکنات فی نفسہ اپنے اعیان ثابتہ میں ہیں۔ ”الحق محسوس و المخلق معقول“

فتوحات مکیہ میں حضرت شیخ اکبرؒ کا ایک مکالمہ حضرت ہارون کے ساتھ قابل توجہ ہے۔ (بحوالہ
نقد اقبال از حضرت میکش اکبر آبادیؒ)

حضرت ہارون علیہ السلام نے فرمایا: اس حال میں کہ جب تم بجز خدا کے کسی کو
نہیں دیکھتے تو کیا درحقیقت عالم بھی فنا ہو جاتا ہے جیسا کہ تمہیں مشاہدہ ہوتا ہے یا کہ عالم
باقی رہتا ہے۔

شیخ اکبر: عالم تو باقی رہتا ہے لیکن ہم عالم کو دیکھنے سے مجبور ہو جاتے ہیں۔
ہارون علیہ السلام: اس شہود میں جس قدر تم عالم کو دیکھنے سے مجبور ہوتے ہو اسی
قدر خدا کے متعلق تمہارا علم ناقص ہے۔ کیوں کہ عالم کے سارے اجزا نشانات الہی ہیں۔
اس کے بعد شیخ اکبر تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت ہارون سے مجھے وہ علم حاصل ہوا جو
پہلے حاصل نہ ہوا تھا یعنی:

(۱) عالم محض وہم نہیں ہے کیوں کہ اس کے تمام اجزا نشانات الہی ہیں۔

(۲) خدا کو پانے کے لیے ترکِ عالم کی ضرورت نہیں ہے۔

(۳) عالم بلحاظ ہستی حقیقی عین حق ہے۔

(۴) وحدت الوجود کی جڑیں اسی عالم میں پیوست ہیں۔

(۵) مادہ سے فرار نہ ممکن ہے نہ ضروری۔

(۶) اپنی ذات کا عرفان ذات حق کا عرفان ہے۔

(۷) وحدت الوجود کی آخری منزل فنا نہیں بلکہ بقا باللہ ہے (یہی جمع الجمع ہے)

لفظ وہمی کے بار بار استعمال سے کچھ غلط فہمی ہو سکتی ہے۔ صرف یہ کہہ دینے سے
کہ عالم موہوم ہے۔ صورتِ حال کی حقیقت اچھی طرح واضح نہیں ہوتی۔ حق تعالیٰ فرماتا
ہے میں ہی ظاہر ہوں اور میں ہی باطن ہوں۔ سوال یہ ہے کہ ظاہر کیا ہے۔ یہ کائنات اور
جو کچھ یہاں نظر آ رہا ہے یہی ظاہر ہے۔ اس کے علاوہ ظاہر کا کوئی دوسرا مفہوم ہو ہی نہیں

ہوسکتا۔ اب اگر ظاہر کو موہوم قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حق بقول ”ھوالظاہر“ موہوم ہے۔ جو محال ہے اس لیے عالم کو موہوم نہیں کہا جاسکتا۔ منسلک وجود میں عالم حق کی شیون و تجلیات کا ظہور ہے جو ہر آن نئی ہوتی رہتی ہیں۔ واضح رہے کہ تجلیات کا متغیر ہونا اور بات ہے اور ان کا موہوم ہونا بالکل دوسری بات ہے۔

تصوف یا طریقت میں باطل۔ فانی یا معدوم حقیقتِ شے کو نہیں بلکہ صرف تعینات یا اعتبارات کو کہا جاتا ہے۔ حقیقت ایک ہی ہے جو ازلی ابدی اور لافانی ہے اور وہی ممکناتِ عالم کے آئینہ میں جلوہ گر ہے۔ ”فاینما تولو فثم وجہ اللہ“ (پ۔ ا۔ آیت ۱۱۵) یعنی جہاں بھی دیکھو اللہ ہی کا چہرہ ہے۔

مزید تفصیل: اس حقیقت کو ذرا تفصیل سے لکھنے کی ضرورت ہے کیوں کہ قارئین۔ محسوس کریں گے کہ کائنات کے لیے جگہ جگہ و ہم۔ ظل۔ عدم کے الفاظ لکھے گئے ہیں اور یہی الزام ہے جو عام طور پر وحدت الوجود کے عقیدہ پر لگایا گیا ہے۔ کیوں کہ اس سے ترک دنیا اور رہبانیت کے عقیدہ کو فروغ ملتا ہے کہ جب یہ دنیا دھوکا ہے۔ فریب ہے۔ تو اسے ترک کرنا ہی بہتر ہے۔ وحدت الوجود کا عقیدہ یہی کہتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں۔ بظاہر یہ نظریہ ویدانت کے عقیدہ کے مماثل نظر آتا ہے کیوں کہ وہ بھی کہتا ہے ”ایکو برہمہ دو تنو ناستی“ یعنی برہمہ کے سوا سب کچھ مایا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ خود ہم اور یہ موجودات جو نظر آتی ہیں کیا ہے۔

شکر کے نزدیک یہ عالم دھوکا اور التباس ہے۔ عالم ناپاک اور بے عقل ہے نو فلاطونیت بھی مادہ کو شر اور حقیقتِ اعلیٰ کا حجاب قرار دیتی ہے اس لیے حقیقتِ اعلیٰ کو پانے کے لیے اس کا ترک ضروری ہے اس طرح مادہ کی غیریت کو تسلیم کرتی ہے۔ چنانچہ ہندی ارباب فکر کی طرح فنا فی اللہ کو آخری منزل قرار دیتی ہے۔ یونانی فلسفیوں کا وحدت الوجود کا تصور محض مادہ پرستی ہے چنانچہ زے فوینزا جس کو پہلا وحدت الوجودی فلسفی کہا گیا ہے۔ اس مادہ دنیا ہی کو خدا تسلیم کرتا ہے۔ اسپونوزا بھی تقریباً اس کا ہم

خیال ہے۔ یہ لوگ گویا تنزیہ سے بالکل قطع نظر کر لیتے ہیں اور خدا کا تصور محض ذہنی اور خیالی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس طرح یا تو عالم کے وجود کا انکار کرتے ہیں یا خدا کی انفرادیت کا انکار کرتے ہیں۔

بعض صوفیائے اسلام بھی عالم کو وہم اور معدوم مانتے ہیں اور بعض ہندو فلسفیوں اور ایرانی اہل فکر کی طرح عالم کو خدا کا سایہ اور ظل کہتے ہیں۔ جیسا کہ قارئین کرام اس تحریر میں بھی کہیں کہیں محسوس کریں گے۔ لیکن حقیقت یہ ہے اسلامی وحدت الوجود عالم کو معدوم یا فریب نظر نہیں مانتا بلکہ اس کے خیال میں عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہے۔ عالم کو عدم اس معنی میں کہا گیا ہے کہ یہ کثرت معلوم اور مغائرت معقول جسے عالم کہا جاتا ہے حق کے سوا کچھ نہیں بقول شیخ اکبر ”الحق محسوس والخلق معقول“ (یعنی حق محسوس ہے اور خلق معقول ہے) اگر حق عالم کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا تو عالم کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ یہی حالت ظل کی ہے۔ ظل یا سایہ اصل کی مثل ضرور ہوتا ہے جو اصل وجود کی خبر دیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر حیثیت سے اس کو حقیقی سمجھ لیا جائے۔ جیسا کہ فرقہ ظلیہ نے اس کو غلط طور پر سمجھ لیا ہے۔

اس لیے صوفیوں کے کلام میں جہاں بھی عدم کا لفظ آیا ہے اس سے عدم اضافی مراد ہے نہ کہ عدم حقیقی جس نے ایک مرتبہ وجود پالیا وہ معدوم محض نہیں ہوتا۔ کیوں کہ عدم حقیقی کوئی شے نہیں ہے۔ نہ وہ کوئی مستقل ہستی رکھتا ہے۔ نہ کسی شے کی حقیقت ہو سکتا ہے نہ ظاہر اور باطن ہو سکتا ہے۔ اگر کسی حیثیت سے بھی اس پر ”ہے“ کا اطلاق جائز ہو تو پھر وہ عدم نہیں بلکہ وجود ہے۔ ویدانت اور دیگر مسالک میں عالم کو عدم حقیقی سمجھا جاتا ہے جب کہ صحیح صوفی کے نزدیک عالم عین حق ہے عدم کا لفظ عدم اضافی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ شارح گلشن راز شیخ محمد یحییٰ جیلانی کے قول کے مطابق صوفی اس بارے میں یہاں تک احتیاط برتتے ہیں کہ باطل کا بھی اس ذات کی حیثیت سے انکار نہیں کرتے کیوں کہ اس کی ذات اگر موجود ہے۔ تو وہ بھی حق ہی ہے کیوں کہ وجود حق ہی ہے نہ کچھ اور۔ حضرت شیخ ابودین

مغربی خلیفہ اعظم حضور غوث الاعظم اور مرشد حضرت شیخ اکبر فرماتے ہیں باطل کا بھی انکار نہ کرو کیوں کہ وہ بھی حق کا ظہور ہے۔ شیخ مویدین جندی نے کہا ہے حق کبھی باطل کی صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔

ہندی، ایرانی اور عیسائی مفکرین کے نزدیک روح مادہ سے برتر اور ایک علیحدہ وجود ہے اس لیے روحانیت کے حصول کے لیے مادہ اور مادیات سے قطع نظر ضروری ہے۔ جب عالم شر اور مایا ہے تو یقیناً اس سے گریز چاہیے۔

اس عقیدہ نے ترک دنیا کی راہ ہموار کی اور رہبانیت کی تبلیغ کی جس کی اسلام میں ممانعت ہے اور اسلام ترک دنیا کی تعلیم کیوں کر دے سکتا ہے جب کہ قرآن سب کی حقیقت اللہ ہی کو قرار دیتا ہے خواہ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں زمانی ہوں یا مکانی ہوں۔ ہوالاول و الآخر و الظاہر و الباطن۔ اس طرح وجود کے تمام مراتب کا احاطہ ہو جاتا ہے۔ پھر کائنات کو اللہ کی نشانیاں قرار دیا گیا ہے۔ ”سنریہم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق۔“ الخ۔ (یعنی قریب ہے کہ ہم ان کو اپنی نشانیاں عالم خارجی اور خود ان کی ذات میں دکھائیں گے یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حق ہی ہے۔ کیا تجھے تیرے رب کے (مشاہدہ) لیے یہ کافی نہیں کہ وہ ہر شے پر حاضر ہے۔ بے شک وہ لوگ اپنے خدا کی لقا کے متعلق شک میں ہیں۔ بے شک وہ ہر شے کو گھیرے ہوئے ہے) وہ کائنات کو اور تمام انفس و آفاق کو اپنی نشانی قرار دیتا ہے یعنی وہ انہیں اشیا میں ظاہر ہے۔ خدا کی نشانی اور خدا کا مظہر باطل اور عدم کیوں کر ہو سکتا ہے اور اس سے قطع تعلق کیوں کر ضروری ہے جب کہ ہمیں انہیں مظاہر میں اسے دیکھنا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے۔ ”ہوالذی خلق السموات والارض بالحق“ (یعنی زمین و آسمان کی تخلیق و ظہور حق سے ہے۔) حق باطل نہیں ہو سکتا نہ وہم نہ عدم۔ بلکہ جیسا کہ شروع میں کہا گیا اس سے مراد حقیقی نہیں بلکہ اعتباری (RELATIVE) ہے۔ خلوت و جلوت میں خدا ہی ہے

گرچہ اندر خلوت و جلوت خدا است

خلوت آغاز است و جلوت انتہا است

(اگرچہ جلوت و خلوت میں خدا ہی ہے۔ خلوت آغاز ہے اور جلوت انتہا)

جب جلوت میں بھی خدا ہی کا ظہور ہے تو اس کے ترک کے کیا معنی ہو سکتے ہیں۔

بس یہ ضروری ہے کہ جلوت میں مشاہدہ کرنے والی نظر پیدا کی جائے جو مجاہدات و ریاضات

سے حاصل ہوتی ہے اور یہ قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہے۔ بقول مولانا روم

چست دنیا از خدا غافل بدن

نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

(دنیا کیا ہے دراصل خدا سے غافل ہونے کا نام دنیا ہے نہ کہ سونا چاندی اور بیوی بچے)

دنیا دراصل خدا سے غافل ہونے کو کہا گیا ہے۔ اس لیے ترک دنیا کے معنی یہ ہیں

کہ اس دنیا میں اس طرح رہے کہ یہ تعینات حقیقت کا حجاب نہ بن جائیں ورنہ یہ مقصد

ہرگز نہیں ہے کہ اس دنیا کو شرمض سمجھ کر خلوت اختیار کی جائے۔

صوفیوں نے مادہ کو بھی روح کی طرح عین حق مانا ہے اور ماڈی اشیا کو اپنے

مراقبوں کا موضوع بنایا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ مادہ میں مقید ہو کر روحانیت سے قطع

نظر نہ کر لی جائے۔ محسوسات روح کا حجاب نہ بن جائیں اور ماڈی لذتیں حقیقت سے

بے خبر نہ کر دیں۔

یہاں ایک ضروری بات پیش نظر رہنا چاہیے۔ تحریر میں عموماً یہ ہوتا ہے کہ کسی خاص

نکتہ یا مسئلہ کو ایک مرتبہ بالوضاحت بیان کر دیا جاتا ہے۔ بعد میں وہی بات اگر دوبارہ

کہی جائے تو اتنی تفصیل اور وضاحت کی حاجت نہیں ہوتی۔ اجمال سے کام لیا جاتا ہے

اور محض سرسری حوالہ کافی ہوتا ہے۔ قاری کبھی کبھی سیاق و سباق سے علیحدہ ہو کر اس گفتگو کو

گرفت میں لے لیتا ہے جو محض گزشتہ تفصیل کا حوالہ ہوتا ہے۔ شیخ اکبر کی تحریروں کے

ساتھ اکثر ایسا ہی ہوا ہے اور اکثر اس بنیاد پر ان کی گفتگو کو محل نظر بنایا گیا جو محض گزشتہ

تحریروں کا اختصار ہیں مثلاً ایک جگہ تفصیل سے انہوں نے یہ بات بتائی کہ ”کائنات بحیثیت وجود عین ذات ہے لیکن بحیثیت تعین غیر ذات ہے حالاں کہ یہ غیریت بھی اعتباری ہے۔“ پھر بعد میں جب اس اصول کو بیان کرتے ہیں تو محض یہ اشارہ کر دیتے ہیں کہ یہ کائنات عین ذات ہے۔ وہ بحیثیت وجود یا بحیثیت تعین کا اضافہ ضروری نہیں سمجھتے۔ اس سے لوگوں کو مغالطہ ہو جاتا ہے اور ان پر یہ الزام لگایا گیا کہ ان کے نزدیک ہر شے خدا ہے۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔ بحیثیت تعین اور بحیثیت وجود کا مفہوم ہمیشہ اس میں شامل رہتا ہے خواہ ہر بار اس کا اظہار نہ کیا گیا ہو۔

یہاں ایک مغالطہ کا ازالہ ضروری ہے بحیثیت تعین غیریت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیریت حقیقی ہے۔ کیوں کہ تعینات بھی آخر اسی کی شانیں ہیں۔ جناب پروفیسر عبدالغنیؒ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

”توحید حقیقی میں موجودات عالم کو مظاہر حق، مرآت الہی، آیاتِ حسن حقیقی اور اللہ کی نشانیاں وغیرہ کہا جاتا ہے۔ لوگ انہیں بہ لحاظ حقیقت عین حق اور بہ لحاظ تجسم و تعین غیر حق سمجھتے ہیں لیکن چونکہ تعینات بھی وجود حقیقی کی نشانیاں یا شانیں ہیں نہ اس سے جدا ہیں نہ اس سے باہر نہ ذات کے مقابل خود بخود قائم لہذا ہستی حقیقی کو بلا تجزیہ و انقسام دیکھنے والا اس کی کسی شان کو اس کا غیر نہیں سمجھتا۔ اس کی نظر میں معشوق حقیقی کی ہر شان اس کے حسن کی شان اور عشق کو تیز کرنے والی ادائیں ہیں لہذا وہ اسے بھی عین حسن سمجھتا ہے۔ اس کی ادائیں تو بے شمار ہیں لیکن ان کا منبع ایک ہی حسن ہے اسی طرح مظاہر ہستی بے شمار ہیں لیکن ”ہستی“ ایک ہے۔“

(مخزن الخزان)

ایک بات اور اس بیان میں کہ ”ہر شے بلحاظ حقیقت عین حق اور بلحاظ تعین غیر حق ہے مگر یہ غیریت اعتباری ہے“ قابل توجہ ہے کہ ظاہر و باطن میں معنای غیریت ہوتی ہی نہیں۔ دونوں شانیں ایک ہی ہستی کی شانیں ہیں۔ تعینات کی ظاہری غیریت محض

اعتباری ہے۔ اور ہستی حقیقی سے ان کی غیریت مثلاً ایسی ہے جیسے بحر و امواج بحر کی یا جو صاحب خیال اور اس کی خیالی دنیا کے مابین ہوتی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی خیالی دنیا باطل نہیں ہو سکتی۔ لہذا کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس کائنات کو جسے حق تعالیٰ حق فرما رہا ہے اسے وہمی اور باطل کہے۔

”توحید“ اور ”وجود“ کی بحث میں بہت سی باتیں قارئین کرام کے ذہن میں واضح ہو گئی ہوں گی کہ حق تعالیٰ کے متعلق صوفیائے کرام کا کیا عقیدہ ہے۔ ”وحدت الوجود“ کا نظریہ انہیں بنیادوں پر قائم ہے۔ چنانچہ اب ”وحدت الوجود“ کو سمجھنا غالباً اتنا مشکل نہیں ہوگا۔ یہ گفتگو آگے کی فصل میں دی گئی ہے۔

وحدت الوجود

(توحید و جودی)

(UNITY OF BEING- ISLAMIC PATHEISM)

”لا الہ الا اللہ“ کے عام معنی یہ لیے جاتے ہیں کہ سوائے خدا کے کوئی الہ یعنی معبود نہیں۔ لائق عبادت صرف اللہ ہے۔ غیر اللہ کی پرستش شرک ہے۔ لیکن صوفیا کے نزدیک لا الہ الا اللہ کے معنی ”لا موجود الا اللہ“ لیے جاتے ہیں۔ یعنی اس عالم وجود میں صرف ایک ذات موجود ہے اور وہ اللہ ہے۔ اس کے علاوہ دیگر بالذات کوئی موجود نہیں ہے۔ کسی دوسرے کا حقیقی وجود ماننا شرک و کفر ہے۔ پھر ممکنات کی کیا حیثیت ہے؟ وحدت الوجود کی رو سے وجود مطلق محض ایک ہے جو وجوب، امکان، قدیم، حادث، جسم، روح، مومن، کافر، طاہر، نجس مختلف مظاہر میں ظاہر ہے۔ لیکن ہر مظہر کا حکم جداگانہ ہے۔ مظاہر میں فرق کرنا لازم ہے اور ہر مظہر پر جداگانہ حکم لگانا ضروری ہے۔ طاہر پر طہارت کا حکم ہے تو نجس پر نجاست کا۔ کافر کے کچھ احکام ہیں تو مومن کے لیے دوسرے احکام ہیں۔ مولانا بحر العلوم نے وحدت الوجود کی تشریح میں فرمایا ہے۔ تمام موجودات عین ذات حق ہیں۔ ممکنات کے تعینات و تشخصات محض ایک پردہ ہے۔ اگر یہ پردہ اٹھ جائے تو سوائے

ذات حق کے کوئی موجود نہیں۔

وحدت الوجود دراصل توحید کو بیان کرنے کی ایک اصطلاح ہے۔ جس کے لیے کہا جاسکتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ نام ابتدائے اسلام میں کہیں سننے میں نہیں آتا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عہد رسالت اور دور خلافت راشدہ میں بلکہ کافی زمانہ بعد تک کوئی بھی علم دین کسی بھی اصطلاح سے آشنا نہیں تھا۔ تفسیر۔ حدیث۔ فقہ۔ علم الکلام۔ تمام علوم کی موجودہ شکل دین کے کسی علم کی نہیں تھی۔ لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ یہ علوم بالنفس اپنی سادہ شکل میں موجود تھے۔

وحدت الوجود کا عقیدہ اسلام میں عام طور سے حضرت ابن عربیؒ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اگر اس معنی میں اس نسبت کو لیا جائے کہ ابن عربی نے اس علم کو ایک علم کی حیثیت سے مدون کیا اور صراحت سے پیش کیا تو اسے صحیح کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ کہا گیا علوم کی موجودہ مدون اور مرتب شکل دور اول میں قطعی نہیں تھی۔ تصوف یا وحدت الوجود کی بھی یہ شکل نہیں تھی جو بعد کے زمانہ میں نظر آتی ہے۔ لیکن محض اس بنیاد پر اگر یہ سمجھا جائے کہ اسلام میں یہ عقیدہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا اور ابن عربی نے اسے اپنی طرف سے اسلامی عقائد میں شامل کر لیا تو یہ صحیح نہیں۔ حضرت مولانا میکیش اکبر آبادیؒ فرماتے ہیں:-

”وجود کا مسئلہ خالص فلسفیانہ ہے اور یقیناً اسلام اپنی ابتداء میں وجود و عدم جیسے مباحث سے نا آشنا تھا۔ لیکن ”وحدت الوجود“ کا یہ اصلی تصور کہ موجود ایک ہے اور وہ اللہ ہی ہے (لا موجود الا اللہ) خالص اسلامی ہے اور ابن عربی بلکہ شکر کے زمانہ سے بہت پہلے اسلام میں رائج تھا۔ شکر ہندی وحدت الوجود کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ ان کا زمانہ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی ہے یعنی ۷۸۸ء یا ۸۲۰ء۔ لیکن شکر سے کئی سو سال قبل ہندوستان سے بہت دور عرب کی ایک بے پڑھی لکھی قوم کے شاعر لبید نے کہا تھا ”الاکل شی ما خلا اللہ باطل“ اور پھر پیغمبر اسلامؐ نے اس کی تصدیق فرما کر اس عقیدہ کو غیر فانی بنا دیا۔ حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سب سے سچی بات جو شاعر لبید نے کہی یہ ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے“..... (نقد اقبال)

ابن عربیؒ کے مرشد حضرت ابو مدین مغربیؒ (متوفی ۵۹۰ھ مطابق ۱۱۹۳ء) نے جو حضور غوث اعظمؒ کے خلیفہ تھے اپنے کئی اشعار میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے جن سے وحدت الوجود کا اثبات ہوتا ہے۔ حضرت فرید الدین عطارؒ نے بھی اپنے اشعار میں ان عقائد کو بیان کیا ہے۔ اسی طرح شیخ نظامی گنجوی اور حکیم سنائی بھی وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ یہ حضرات ابن عربی سے پہلے گذرے ہیں۔ صوفیا کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ یہ عقیدہ سند متصل سے پیغمبر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اہل باطن کو پہنچا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ قرون اولیٰ میں یہ عقائد خواص کو ان کی باطنی استعداد کے لحاظ سے تعلیم کیے جاتے تھے۔ عوام سے یہ تعلیمات اخفا میں رکھی جاتی تھیں۔ مولانا جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ سب سے اول حضرت مالک بن انسؒ کے ایک جلیل القدر شاگرد حضرت ذولنون مصریؒ (متوفی ۲۴۵ھ ۸۵۹ء) ان مسائل کو ضبط تحریر میں لائے اس کے بعد سید الطائفہ حضرت جنید بغدادیؒ (متوفی ۲۹۷ھ ۹۱۹ء) نے بطور علم ترتیب دیا پھر حضرت شبلیؒ (متوفی ۳۳۲ھ ۹۴۵ء) نے ان اسرار کو برسر منبر بیان کیا۔

غرض کہ جماعت صوفیا میں حضرت ابن عربیؒ پہلی ہستی ہیں جنہوں نے بطور علم اس عقیدہ کو مدون کیا اور فلسفیانہ رنگ سے ہٹ کر خالص معرفت اور خدا شناسی کے راستوں سے روشناس کرایا۔ انہوں نے جو تشریح و توضیح کی ہے وہ مختصراً درج ذیل ہے:-

”وجود صرف وحدت کا ہے۔ یعنی حقیقی وجود کے اعتبار سے محض وحدت ہی وحدت ہے۔ بالفاظ دیگر وحدت (یعنی خدا) کے سوا کسی اعتباری شے کا وجود ہی نہیں۔ لیکن کائنات اور اس کی بے شمار اشیاء ہر وقت انسان کے مشاہدہ اور استعمال میں رہتی ہیں۔ وہ

یہ حدیث امام بخاری نے تین جگہ بیان کی ہے۔ لبید ابن ربیعۃ العامری جس کا یہ شعر ہے زمانہ جاہلیت یعنی پیغمبر اسلام کی بعثت سے پہلے کا شاعر ہے جو بعد میں اسلام لے آیا تھا۔ لبید کی عمر ایک سو ستاون (۱۵۷) کی ہوئی۔ سال وفات ۳۱ھ مطابق ۶۶۱ء ہے۔

بدیہی طور پر موجود نظر آتی ہیں۔ لیکن وجود کو محض وحدت میں منحصر کر دینے کے بعد ان سب کے وجود سے انکار کرنا لازمی ہے جو بظاہر تعجب انگیز اور ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے اس لیے وجود کائنات کی کیا تاویل کی جائے؟۔ جواب یہ ہے کہ کائنات وجود تو رکھتی ہے لیکن اس کا وجود حقیقی نہیں۔ وہ خدا کے وجود کا صرف پرتو ہے۔ خدا کی صفات میں اگرچہ تعدد ہے لیکن تمام صفات عین ذات ہیں۔ کائنات تجلی صفات کا نام ہے۔ اس لیے صفات کا ظہور ہے اور صفات چونکہ عین ذات ہیں اس لیے کائنات اور ذات میں علاقہ عینیت ہے اور ذات چونکہ وحدت مطلقہ ہے اس لیے وجود وحدت ہی وحدت کا ہے۔ یہی عقیدہ ”وحدت الوجود“ ہے جو ہمہ اوست سے تعبیر کیا جاتا ہے۔“

(لمعات خواجہ از حضرت شمس بریلوی)

ابن عربی کا نام محمد۔ کنیت ابی بکر اور لقب محی الدین ہے۔ صوفیا انھیں عام طور سے شیخ اکبر کے نام سے پکارتے ہیں۔ اندلس (اسپین) کے شہر مرسیہ میں ۵۶۰ھ - ۱۱۶۴ء میں پیدا ہوئے اور ۶۳۸ھ بعض روایات کے مطابق ۶۴۸ھ - ۱۲۵۰ء میں وفات پائی آپ کا مزار دمشق شام محلہ صالحیہ میں ہے۔ مزار کے اوپر نہایت عمدہ گنبد ہے۔ اس سے ملحقہ مسجد ہے۔ شیخ اکبر علم و فضل میں یکتا اور شریعت مطہرہ کے بجد پابند تھے۔ آپ کی تصانیف کی تعداد چار سو سے زیادہ بتائی جاتی ہے۔ آپ کی دو کتابوں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کو بہت شہرت ملی۔ ”فصوص الحکم“ اوسط حجم کی کتاب ہے۔ اس کی شہرت اور اہمیت کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ شیخ نے مکاشفہ میں دیکھا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کتاب ان کو دی ہے اور اس کے ظاہر کرنے کی اجازت بھی دی ہے۔

”فصوص الحکم“ کا ترجمہ دنیا کی بہت سی زبانوں میں ہو چکا ہے اور کئی شرحیں بھی لکھی جا چکی ہیں۔ میری معلومات کی حد تک عربی اور فارسی میں جو ترجمے اور شروح لکھی گئی ہیں ان میں یہ معروف ہیں۔ شیخ مویدین بن محمود الجندی۔ داؤد بن محمود القیصری۔ شیخ صدر الدین قونوی۔ نور الدین عبدالرحمن جامی۔ عبدالغنی نابلسی۔ الکاشانی۔ نعمت اللہ

شاہ ولی۔ مولوی احمد حسین کانپوری۔ بابی آفندی۔ شاہ محبت اللہ الہ آبادی اردو ترجموں میں عبدالغفور دوستی اور مولوی سید مبارک علی کے نام آتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے خصوص کے نام سے ایک حصہ کی شرح کی ہے۔ اردو میں شرح حضرت عبدالقدیر صدیقی اور حضرت بابا ذہین شاہ تاجی کی نظر آتی ہیں۔ حضرت بابا صاحب کی شرح غالباً آخری ہے۔ اس کے بعد اگر کوئی شرح لکھی گئی ہو تو مجھے اس کا علم نہیں۔

”فصوص الحکم“ کا انگریزی ترجمہ پہلی مرتبہ ابراہیم عزیز الدین نے کیا ہے جس کا نام THE WISDOM OF PROPHETS ہے۔ وہ نو مسلم ہیں اور یورپی دنیا میں TITUS BURK HARDT کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ ممکن ہے اب مزید ترجمے ہو چکے ہوں۔

طریقت میں حضرت شیخ اکبر، حضرت شیخ ابودین الشعیب المغربی کے مرید ہیں جو حضرت غوث اعظم عبدالقادر جیلانی کے خلیفہ تھے۔

”وحدت الوجود“ کے متعلق اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ کوئی گوشہ بھی اس کا تشنہ وضاحت نظر نہیں آتا۔ مخالفت میں بھی اور موافقت میں بھی وافر تعداد میں تحریریں موجود ہیں۔ صوفیائے کرام کی تشریحات باہدگر اس قدر مماثل ہیں کہ بادی النظر میں ایک ہی تحریر معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ بہت بدیہی ہے۔ کیونکہ نفس مضمون ایک ہی ہے۔ ماخذ و منبع سب کا ایک ہی ہے۔ اصطلاحات سب وہی استعمال کرتے ہیں۔

یہ کوئی ناقابل فہم بات بھی نہیں۔ کوئی شخص اگر حج کے مسائل لکھنے بیٹھے تو ناگزیر ہے کہ وہ وہی زبان اور اصطلاحات استعمال کرے جو تسلسل سے استعمال میں ہیں۔ اس لیے ہم نے محض چند مستند بزرگوں کے کچھ اقتباسات پر اکتفا کی ہے۔ اس سے پہلے ایک معتبر عالم کی تحریر کو نقل کرنا اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ ان کا شمار صوفیوں میں نہیں علامہ شبلی نعمانی دانشوروں میں ایک معتمد نام ہے۔ فرماتے ہیں:-

”حقیقت یہ ہے کہ وحدت الوجود کے بغیر چارہ نہیں اس مسئلہ کے لیے پہلے

مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہیے (۱) خدا قدیم ہے (۲) قدیم حادث کی علت نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ علت و معلول کا وجود ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اگر علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا (۳) عالم حادث ہے۔ اب نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا عالم کی علت نہیں ہو سکتا اور چونکہ عالم حادث ہے اس لیے اس کی بھی علت نہیں ہو سکتا۔ اس اعتراض سے بچنے کے لیے ارباب ظاہر نے یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ خدا کا ارادہ یا اس ارادہ کا تعلق حادث ہے اس لیے وہ عالم کی علت ہے۔ لیکن سوال پھر پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ کے تعلق کی علت کیا ہے۔ کیونکہ جب ارادہ یا اس کا تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا اور ضرور ہے کہ یہ علت بھی حادث ہو۔ کیونکہ حادث کی علت حادث ہوتی ہے اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی۔ اب یہ سلسلہ اگر غیر النہایت چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے۔ جس سے متکلیمن اور اہل ظاہر کو انکار ہے۔ اگر کسی علت پر ختم ہو تو ضرور ہے کہ یہ علت قدیم ہو کیونکہ اگر حادث ہوگی تو پھر سلسلہ آگے بڑھے گا۔ قدیم ہونے کی حالت میں لازم آئے گا کہ قدیم حادث کی علت ہو اور یہ پہلے ہی باطل ثابت ہو چکا ہے۔ اس بنا پر تین صورتوں سے چارہ نہیں۔

(۱) عالم قدیم اور ازلی ہے اور باوجود اس کے خدا کا پیدا کیا ہوا ہے۔ لیکن جب خدا بھی قدیم اور ازلی ہے تو دو ازلی چیزوں میں سے ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

(۲) عالم قدیم ہے اور اس کا کوئی خالق نہیں ہے۔ یہ ملحدوں اور دہریوں کا مذہب ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں بلکہ ذات باری ہی کے

مظاہر کا نام عالم ہے۔ حضرات صوفیا کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں ہیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں۔ غرض فلسفہ کی رو سے تو صوفیا کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں۔ البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں۔ لیکن

یہ شبہ بھی صحیح نہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیات موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے“..... (حیات مولانا روم)

ہم محض دو ایک مستند صوفیوں کے تصور وحدت الوجود کا حوالہ دے رہے ہیں جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ تمام صوفیائے کرام نے اس کی تشریحات کی ہیں جن میں مماثلت ناگزیر ہے۔ سوائے انداز بیان کے کوئی فرق نہیں۔ تمام حضرات کے بیانات موجب طوالت بھی ہیں اور غیر ضروری بھی۔ یہاں ایک امر کا اظہار ضروری ہے کہ تصوف یا وحدت الوجود کے متعلق انگریزی میں جو اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں وہ زیادہ تر مستشرقین (ORIENTALISTS) کی استعمال کردہ ہیں جو صحیح طور پر ان الفاظ کی ترجمانی نہیں کرتیں۔ اس طرح بہت سی غلط فہمیوں کی راہ کھل جاتی ہے۔ جیسے تصوف کے لیے MYSTICISM یا وحدت الوجود کے لیے PANTHEISM یا توحید کے لیے MONOTHEISM یا تنزیہ اور تشبیہ کے لیے IMMANENCE اور TRANSCEDENCE الفاظ مستعمل ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ الفاظ اپنے اندر وہ مفہوم نہیں رکھتے جو صحیح معنوں میں ان کا مقصد ہے۔ بہتر یہی ہے کہ ان کا ترجمہ نہ کیا جائے۔ بہر حال قریب ترین مترادف ہونے کی وجہ سے اس قسم کے بہت سے الفاظ رائج ہیں جنہیں استعمال کرنے میں قباحت تو نہیں ہے لیکن قطعی طور سے ان الفاظ کو صحیح متبادل نہیں سمجھنا چاہئے ورنہ پھر نوافلاطونیت (Neo-Platinism) یا ویدانت وغیرہ سے اسلامی وحدت الوجود کا امتیاز مشکل ہو جاتا ہے۔ مغرب میں وحدت الوجود کا ترجمہ عام طور سے ”پن تھی ازم“ Pantheism کیا جاتا ہے۔ یہ دو یونانی الفاظ Pan بمعنی تمام اور Theos بمعنی خدا سے مل کر بنا ہے جس کا مطلب ہے سب کچھ خدا ہے۔ اس میں حلول یا سریان کا مفہوم شامل ہے جس کا مطلب ہے کہ خدا کائنات میں مل گیا اس کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہ عقیدہ سراسر غیر اسلامی ہے اس کو اگر ISLAMIC PANTHESIM کہہ دیا جائے تو بہتر ہے۔ UNITY OF BEING اکثر صوفیائے کرام نے اس کا

ترجمہ کیا ہے۔

وحدت الوجود مختصراً یہ ہے:-

”تمام موجودات بحیثیت وجود عین حق ہیں اور بحیثیت تعین غیر حق ہیں اور یہ غیریت بھی اعتباری ہے“

ترا زدوست بگویم حکایتے بے پوست

ہمہ ازوست اگر نیک بنگری ہمہ اوست

(دوست کی ایک کھلی ہوئی حقیقت تجھ سے بیان کرتا ہوں سب اسی سے ہے اگر

غور کر تو سب وہی ہے)

وہ ذات تزیہہ اور تشبیہ کی جامع ہے۔ کوئی دیگر ہستی نہیں جو اس کی ذات اور صفات میں شریک ہو سکے۔ اشیائے عالم اسی کے اسماء و صفات اور افعال کی تجلیات ہیں۔ موجودات عالم جو ہمیں نظر آتی ہیں سب اس کی مختلف شانیں ہیں کل یوم ہونی شان (تشبیہ تزیہہ اسماء و صفات وغیرہ کی تشریح آئندہ صفحات میں ملے گی)

باوجودیکہ تمام موجودات اسی کی عین ہیں کسی ایک شے کو یا ایک شان کو ہم کل وجود نہیں کہہ سکتے۔ ذات حق ایک بے تعین حقیقت ہے۔ کوئی شے ذات حق سے خالی نہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم ہر شے کو خدا کہنے لگیں۔ وحدت الوجود ”ہمہ اوست“ ہے نہ کہ ”ہر شے اوست“ کسی جزو کو کل کا بدل نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کی مثال خود ہم ہیں۔ ہم اپنے کسی عضو کو ”ہم“ نہیں کہہ سکتے۔ آنکھ۔ ناک۔ کان۔ ہاتھ۔ پاؤں کسی حصہ کو اسی حصہ کا نام دیا جائے گا۔ بحیثیت مجموعی ان تمام اعضا کا مجموعہ ”ہم“ ہیں۔ اسی باعث بت پرستی شرک ہے کہ بت کو خدا یا جزو کو کل سمجھ لیا گیا ہے۔

اس طرح بعض حضرات کے نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ سے حلول و اتحاد کا جواز ملتا ہے۔ لیکن یہ مغالطہ ہے۔ حلول و اتحاد کے لیے دو وجودوں کا ماننا لازمی ہے۔ کسی

ایک فرد کو غیر خدا ماننا پڑے گا جس میں حق تعالیٰ نے حلول کیا یا اس فرد کی صورت میں اتر آیا۔ شری کرشن کے متعلق اہل ہنود کا یہی عقیدہ ہے۔ اس لیے ان کے یہاں لفظ اوتار کا استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن عقیدہ وحدت الوجود کے مطابق دوئی نام کی کوئی چیز نہیں جس میں کوئی دوسرا سما سکے۔ جیسے ظرف و مظروف۔ ایک برتن ماننا پڑے گا جس میں کوئی محلول ڈالا جائے۔ یہاں محض ایک وجود ہے اور وہ ہے حق تعالیٰ باقی تمام موجودات اس ایک وجود میں شامل ہیں۔ حق سے خلق کی نسبت ایسی ہے جیسے صفت اور موصوف یا لازم و ملزوم کی۔ دھاگے میں بہت سی گرہیں باندھ لی جائیں تو وہ الگ نظر آئیں گی لیکن اگر سب گرہیں کھول دی جائیں تو صرف ایک دھاگا رہ جائے گا یہاں ایک اہم نقطہ وحدت الوجود اور اتحاد الوجود کے مابین فرق کا ادراک ہے۔ اسلامی وحدت الوجود کو الحاد سمجھنے والے دراصل اس کو ”اتحاد الوجود“ کے مترادف سمجھتے ہیں۔ جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ شکر اچاریہ اور ابن عربی کے فلسفہ میں یہی فرق ہے۔ وہ ”اتحاد الوجود“ کا قائل تھا جس سے حلول کے جواز کا پہلو نکلتا ہے۔ یعنی خدا بشکل کائنات جلوہ گر ہے۔ اس کا وجود اس کے علاوہ مستقل بالذات نہیں ہے۔ یعنی وہ تشبیہ محض کا قائل تھا۔ تنزیہ کا پہلو اس کی نظروں سے اوجھل تھا۔ اسلامی وحدت الوجود کا نظریہ ذات کو تنزیہ و تشبیہ کا جامع سمجھتا ہے۔

ممکنات کی شکل میں ذات واجب الوجود کے ظہور کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ خدا ممکنات میں حلول کر گیا یا دونوں متحد ہو گئے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ خدا جو غیب الغیب ہے۔ ممکنات کے لباس میں ظاہر ہو رہا ہے۔ عالم تنزیہ میں رہتے ہوئے عالم تشبیہ میں جلوہ گر ہے۔ مخلوقات اس کی تجلیات اس کے اسماء و صفات کی مظہر ہیں کوئی شے غیر ذات نہیں ہے۔ حقیقت میں اللہ کا غیر ثابت کرنا ممکن نہیں۔ کائنات پر نظر ڈالیں تو کوئی گوشہ بلکہ رائی کے دانہ کے برابر بھی حصہ خالی نظر نہیں آئے گا جہاں کوئی نہ کوئی ”شے“ موجود نہ ہو۔ اب اگر ہر جگہ سے ذات کا تخلیہ مانا جائے اور ہر جگہ سے خدا کے وجود کی نفی کر دی

جائے تو خدا کے لیے کوئی جگہ نہیں بچتی۔ گویا ہر شے اپنی حد میں اس کو نہیں آنے دیتی۔ ورنہ غیریت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ عجز خدا کی شان کے منافی ہے۔ ذات واجب الوجود کی صفت ہمہ گیری اور ہمہ جہتی ہے۔ ورنہ وہ واجب نہیں ممکن قرار پاتا ہے۔

موجودات عالم جو ہمیں نظر آتی ہیں وہ بظاہر غیر حق معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقتاً وہ غیر نہیں ہوتیں۔ یہ غیریت اعتباری ہے۔ اعتباری کا مطلب یہ ہے کہ وہ اشیا ہمیں بظاہر نظر ضرور آتی ہیں لیکن ان کی حیثیت حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ جیسے ایک روشن لٹو کو ایک سی میں باندھ کر گھمایا جائے تو ایک روشن دائرہ نظر آتا ہے لیکن وہ حقیقتاً دائرہ نہیں بلکہ ایک ہی روشن نقطہ ہے۔ یہی مطلب اعتباری غیریت کا ہے۔

دریا سے پانی الگ نکال کر اگر مختلف قسم کے برتنوں میں رکھ دیا جائے جیسے کسی پیالہ میں کسی گلاس میں یا کسی بڑے برتن میں تو وہی پانی ان برتنوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے یہی دریا کا پانی بھاپ بن کر ابر بن جاتا ہے۔ جم کر برف ہو جاتا ہے۔ تالابوں میں جھیلوں میں وہی پانی ہوتا ہے۔ شبنم۔ اولے۔ کہر وغیرہ بھی اسی پانی کی شکلیں ہیں۔ دریا میں حباب و موج وغیرہ بھی دریا سے الگ نہیں۔ یا اگر ایک تخم کی مثال لی جائے تو وہی بیج پودا بنتا ہے۔ بڑھ کر درخت ہو جاتا ہے۔ پھل۔ پھول۔ کلیاں۔ کانٹے سب اس بیج کی جلوہ گری ہے۔

کسی کو اس سے انکار ممکن نہیں کہ یہ تمام مختلف شکلیں جو نظر آرہی ہیں بلحاظ اصل عین دریا یا تخم نہیں ہیں۔ لیکن مختلف تعینات یا صورتیں اختیار کر کے بظاہر وہ غیر ہو گئی ہیں بقول خود اپنے

عین تیرا ہوں نظر آتا ہوں غیر

جیسے دریا میں نظر آئے حباب

یہی کیفیت موجودات عالم اور ذات حق کی ہے۔ وہ ہر ذرہ میں جلوہ گر ہے۔ تمام

عالم اور جو کچھ بھی اس کے وراء الورا ہے وہ تمام کا تمام وجود واحد ہے۔ دوسرا کوئی وجود نہیں۔

جو کچھ ہمیں نظر آرہا ہے اسی ذات مع الصفات کا ظہور ہے۔ لیکن اپنے شیون (شیون شان کی جمع ہے) اور اضافات اور صور مختلفہ (صور صورت کی جمع ہے) میں اپنی کثرت انوار سے مستور ہے۔ جیسے سورج کا وجود اپنی ہی شعاعوں میں مستتر اور پوشیدہ ہے۔

کجا غیر کو غیر کو نقش غیر

سوئی اللہ واللہ مافی الوجود

(کہاں غیر کون غیر اور کس غیر کا نقش۔ سو اللہ کے بخدا کوئی موجود نہیں)

اسے نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تعینات یا مختلف شکلیں اختیار کر کے یہ اشیا اپنی اصل سے اس قدر بعید ہو جاتی ہیں کہ ان کے نام ان کے خصائص۔ ان کے ظاہری آثار سب بدل جاتے ہیں اور اس قدر باہم مغاارت نظر آتی ہے کہ اصلیت کا گمان نہیں ہونے پاتا۔ مختلف تعینات کے ساتھ اس کی استعدادیں اور قوتیں سب تبدیل ہو جاتی ہیں۔ مثلاً دریا کی قوتوں کا مقابلہ اسی میں سے الگ کیے ہوئے ایک پیالہ پانی سے کسی طور ممکن نہیں۔ دریا بڑے بڑے جہازوں کو اپنے سینہ پر سے گزرنے دیتے ہیں اور ان کو ڈبو سکتے ہیں۔ ایک پیالہ پانی ایک تنکے کو بھی نہیں ڈبو سکتا۔ کھولتا پانی جلا دیتا ہے۔ برف کی شکل میں ٹھنڈک پہنچاتا ہے۔ اسی بیج کی ایک شکل پھول ہے اور اسی کی ایک شکل کانٹا ہے۔ غذا جو ہم کھاتے ہیں اس کی ایک شکل خون صالح ہے جس سے حیات کو قیام ہے دوسری شکل فضلہ ہے جو قابل اکراہ ہے۔ غرض یہ کہ شکل و تعین کے تغیر سے اس کے خواص متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی اصل اور حقیقت سے انکار ممکن نہیں۔

اسی طرح وہ ذات تعینات اور تقیدات کی شان میں جب ہوتی ہے تو اس میں اس تعین کی خصوصیات نظر آتی ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ حقیقت بھی بدل گئی۔ تمام کائنات اسی کا ظہور ہے لیکن کائنات کی تمام اشیا اور تمام موجودات مثلاً انسان، حیوان، جمادات، نباتات، آسمان، زمین، چاند، سورج، ستارے وغیرہ وغیرہ باوجود بحیثیت اصل عین ذات ہونے کے بوجہ تعین اپنی تمام استعدادوں اور صلاحیتوں میں اسی خاص تعین کی

خصوصیات کی حامل ہوتی ہیں اس سے یہ غلط تاثر نہیں لینا چاہیے کہ اس ذات کی شان میں کچھ کمی ہوگئی ہے۔ ”الآن کما کان“ (وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے)

وحدت الوجود کے متعلق ”تحفہ مرسلہ“ کی تشریح حسب ذیل ہے۔ ”تحفہ مرسلہ“ حضرت غوث الاعظم عبدالقادر جیلانی کے پیرومرشد حضرت ابوسعید ابوالخیر مخزومیؒ کی تالیف ہے فرماتے ہیں:-

”تمام موجودات وجود کی حیثیت سے حق سبحانہ کے عین ہیں اور تعین کی حیثیت سے حق سبحانہ تعالیٰ کے غیر ہیں یہ غیریت اعتباری ہے لیکن تحقیق کی حیثیت سے کل حق سبحانہ تعالیٰ ہے۔ اس کی مثال حباب اور موج اور کوزہ برف ہے۔ کیونکہ یہ سب تحقق کی حیثیت سے پانی کے عین ہیں اور تعین کے لحاظ سے پانی کے غیر ہیں۔ ایسا ہی سراب اپنے تحقق کی حیثیت سے ہوا کا عین ہے اور تعین کی حیثیت سے ہوا کا غیر ہے اور سراب حقیقت میں ہوا ہے جو پانی کی صورت میں ظاہر ہوئی ہے۔“

اس کی شرح میں حضرت شارح تحریر فرماتے ہیں ”حاصل یہ ہے کہ ہر ایک چیز کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار وجود اور دوسرا اعتبار تعین۔ اعتبار اول سے ہر ایک چیز حق کی عین ہے اور دوسرے اعتبار سے ہر ایک چیز حق کی غیر ہے۔ یہ اعتبار محض وہمی نہیں ہے بلکہ حقیقت واقعی رکھتا ہے۔ یہ مسئلہ مسلمہ ہے ”حقائق الاشیا ثابتہ“ (تمام چیزوں کی حقیقتیں ثابت ہیں۔) چنانچہ مولانا عبدالرحمن جامی فرماتے ہیں

ہر مرتبہ از وجودے حکمے داری

گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

(ہر مرتبہ اپنے وجود کے لحاظ سے اپنا حکم رکھتا ہے اگر ان میں فرق مراتب نہ کرو

گے تو تم گمراہ ہو)

حضرت شاہ نیاز بریلوی وحدت الوجود کے متعلق فرماتے ہیں:-

”وحدت الوجود یہ ہے کہ وجود بمعنی ہستی بحت (بحت معنی خالص) عین ذات

ہے۔ نہ اس سے کچھ الگ ہے نہ کچھ اس کے علاوہ ہے۔ وہی ایک ذات ہے جس کو موجود بھی کہتے ہیں اور وجود بھی کہتے ہیں۔ ظہور سے پہلے وہ پردہ غیب میں چھپا ہوا تھا۔ بے چونی اور بے چگونگی سے موسوم اور بے نامی اور بے نشانی سے موصوف۔ جب اس نے چاہا کہ اسے جانا اور پہچانا جائے تو رنگارنگ لباس پہن کر نہا نخانہ غیب سے انجمن شہادت میں جلوہ افروز ہوا۔ پس وجودِ مطلق اور ہستی بحت کہ یہاں وہ اسی نام سے موسوم ہے خود اپنے اطلاق سے تنزل کر کے لاہوت۔ جبروت۔ ملکوت اور ناسوت میں آیا۔ دوسرا کوئی اس کا غیر موجود نہیں۔ ایک ہی ذات موجود ہے جو ہزاروں شیون (شیون شان کی جمع ہے) میں ظاہر ہوئی۔ مولانا مغربی فرماتے ہیں

ز دریا موج گونا گوں برآمد
 ز بے چونی برنگ چوں برآمد
 چوں یار آمد ز خلوت خانہ بیروں
 ہموں نقش دروں بیروں برآمد
 گہے در کسوت لیلیٰ فرد شد
 گہے بر صورتِ مجنوں برآمد

(دریا سے طرح طرح کی موجیں نکلیں۔ وہ بے چونی سے چوں کے رنگ میں باہر آیا جب دوست اپنے خلوت کدہ سے باہر آیا تو وہی اندر کا نقش باہر آ گیا کبھی لیلیٰ کے لباس میں ہوا۔ کبھی مجنوں کی صورت میں باہر آیا۔) (رسالہ راز و نیاز)

وحدت الوجود کے نظریہ کو ابن عربی نے اپنی تصنیف فصوص الحکم میں بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے اور زیادہ تر صوفیا اسی نظریہ کے قائل ہیں اور بعد کے صوفیوں کی کافی تحریریں اس کی تائید میں موجود ہیں۔ بلکہ بعض صوفیوں کا یہ خیال ہے کہ جو وحدت الوجود پر یقین نہیں رکھتا وہ صوفی ہو ہی نہیں ہو سکتا۔ (رقعات مرشدی از مولانا فخر الدین دہلوی) اس مکتبہ فکر کے نزدیک ظاہر و باطن خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ نظر آنے والی کائنات

خدا کی مظہر ہے اور ماسوا نہیں۔ خدا اپنی لامحدود شانوں کے ساتھ عالم میں جلوہ گر ہے۔ یہ کثرت وغیریت ہمارا وہم اور انسانی عقل کا قصور ہے۔ مزید یہ کہ خارج میں صرف حق موجود ہے۔ حق تعالیٰ کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود وہم پر مبنی ہے۔ ابن عربی کی فکر وحدت الوجود کی اساس اعیان ثابتہ اور وجود مطلق پر ہے۔ (اعیان ثابتہ کی بحث آگے ہے) اعیان ثابتہ سے ابن عربی کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ علم الہی میں موجود ہے۔ کائنات کا ظہور اسی علم الہی کے مطابق ہوتا ہے۔ اس میں تبدیلی سنت الہیہ نہیں ہے۔ یہ اعیان ثابتہ کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہر حال وجود مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں جو ان پر اپنے ہی وجود کی خلعت اڑھا دیتا ہے۔ یعنی وجود خارجی محض ایک لباس ہے اس کے اندر وہی وجود مطلق جلوہ گر ہے۔ اس میں اور وجود مطلق میں کوئی امتیاز نہیں۔ فرق تعین اور تقید کا ہے۔ حقیقی نہیں۔ ساری کائنات میں ایک ہی وجود جاری و ساری ہے اور مظاہر کے تعینات اعتباری ہیں۔ شاہ نیاز بریلویؒ اس سر بیان (سریان یعنی ساری ہونا۔ گھل مل جانا) کے متعلق فرماتے ہیں:-

”ہر ہر شے اور ہر ہر جگہ میں خود حضرت وجود اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کے لباس میں ثابت ہو کر مختلف رنگوں سے رنگا رنگ ہو کر خارج میں عیاں اور ظاہر ہوتا ہے۔ پس وجود کا سریان ہر ہر ذرہ میں اس معنی میں ہے کہ مصور ہر ذرہ کی صورت میں خود ہی ہے نہ کہ یہ کہ حق سبحانہ، ہر ذرہ میں اس طرح سرایت کر جائے جیسے پانی اجسام متخلخلہ (پولی جگہ) میں۔ شیخ اکبر فصوص کی فص آدمی میں کہتے ہیں کہ اگر موجودات میں سریان حق نہ ہوتا اور اس کی صورتوں میں اس کا ظہور نہ ہوتا تو عالم کا وجود نہ ہوتا۔

اس سبحانہ کی مثال ایسی ہے جیسی دریا کو نہروں سے نسبت ہوتی ہے چنانچہ دریا خود نہروں کی شکل میں ہو جاتا ہے اور جگہ کی نسبت سے خاص خاص ناموں سے موسوم ہوتا ہے۔ اسی طرح حق خود عالم ہے۔ مصور خود اپنی تصویروں کے ساتھ ہے۔ خیال رہے کہ یہ تشبیہ جملہ لحاظ سے مکمل نہیں ہے کیونکہ دریا نہروں میں تقسیم ہو کر اپنے بہاؤ کے مقامات

کے اختلافات کے مطابق نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف ذات حق کلی طور پر سب میں ساری ہے اور اس کا فیض تمام پر طاری ہے۔ وہ تجزیہ اور تقسیم سے منزہ ہے..... (شمس العین)

تمام موجودات وجود واحد سے قائم ہیں اور وجود واحد کے سوا درحقیقت کوئی اور موجود نہیں۔ یہ کثرت اور اطلاق اس حقیقت واحدہ کے اعتبارات ہیں اور اشیا کی غیریت محض ایک اعتباری امر ہے اور وجود واحد مطلق تمام کثرت کو نیہ میں جاری و ساری ہے جیسے عدد واحد تمام اعداد میں پایا جاتا ہے۔ انسان کامل تمام کثرت موجودات کو ذات باری تعالیٰ سے قائم دیکھتا ہے۔

وجود واحد مطلق حقیقی کے سوا کوئی اور موجود نہیں۔ اشیاء کے وجود سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ اشیا کی صورتوں میں متجلی ہے جس طرح کثرت مراتب حقیقت مطلقہ کے اعتبارات ہیں۔ کثرت وحدت کے اعتبارات سے ایک اعتبار ہے۔ کثرت کو غیر وحدت خیال کرنا محض وہم ہے۔ دراصل ایک ہی نقطہ وحدت ہے جو تعینات کی تبدیلی سے متحرک تصور ہوتا ہے۔ تمام موجودات ممکنہ کو وجود مطلق سے ایسی نسبت ہے جیسی نسبت صفت کو موصوف کے ساتھ ہے۔ تعینات کی کثرت باطل ہے۔ وحدت الوجود عقیدہ کے مطابق کسی مقید کو اگر نگاہ بصیرت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ مطلق ہی قید تعین سے مقید ہے اور تعین ایک امر اعتباری ہے جو خارج میں اصلاً متحقق اور موجود نہیں۔ ہستی مطلق کے سوا دوسرا کوئی وجود حقیقی نہیں ہے۔

تنبیہ :- ان بیانات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کا تو یہ مطلب ہوا کہ ہر چیز خدا ہوگی جناب پروفیسر عبدالغنیؒ اس کا جواب اپنی کتاب ”مخزن انوار توحید“ میں اس طرح دیتے ہیں۔

(اول) تعین و تشخص اضافی حالت یا صورت ہے جو ہر آن بدل جاتی ہے اور اسی نے چیز کو چیز کہلایا۔ ورنہ چیز کا وجود ہی نہیں تھا۔ لہذا اضافی۔ آنی و فانی صورت یا حالت

جسے ہم چیز یا ”شے“ کہتے ہیں حقیقی۔ ابدی اور لافانی خدا کیونکر ہو جائے گی۔ شے کی حقیقت البتہ لافانی ہے لیکن اسے ہم ”شے“ نہیں کہتے۔ مثلاً موج کو موج اس وقت کہا جائے گا جب وہ ظاہری تعین اختیار کرے (جو ہر آن بدل جاتا ہے) اسی لیے موج کو سمندر نہیں کہتے ورنہ بلحاظ حقیقت وہ عین سمندر ہے۔ پس کوئی شے بصورتِ شے خدا نہیں کہلائی جاسکتی۔ کیونکہ وہ محض ایک فانی تعین یا تشخص یا تجسم یا صورت یا حالت ہے۔ اور ان میں سے ہر صفتِ خدایت کی ضد ہے۔

(دوم) مسلک وحدت الوجود میں ہر شے معقول ہے اور حق محسوس ہے۔ شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں ”المخلوق معقول“ والحق محسوس“ یعنی شے کا وجود خارج میں نہیں ہے صرف ذہنوں میں رہتا ہے لیکن ہم اسے آلات ادراک کی غلطی سے ”موجود فی الخارج“ سمجھتے ہیں۔ جیسے بھاگتی ہوئی ٹرین سے دیکھیں تو تمام درخت مخالف سمت کو بھاگتے ہوئے نظر آئیں گے حالانکہ واقعی وہ اپنی جگہ پر قائم ہیں۔ اسی طرح جو چیز واقعی ہے (یعنی ہستی حق) وہ واقعی نظر نہیں آتی یا محسوس نہیں ہوتی اور ”غیر واقعی شے“ نظر آتی ہے۔ لہذا جب کوئی شے خارج میں حقیقی وجود رکھتی ہی نہیں تو یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ ”ہر شے خدا بن گئی۔“ یہ خطرہ تو ان کے لیے ہے جو وحدت الوجود پر ایمان نہیں رکھتے اور ہر شے کو ”موجود فی الخارج بوجود حقیقی“ مانے بیٹھے ہیں۔

(سوم) قرآن پاک میں ہے ”کل شیء ہالک الا وجہہ“۔ ہالک بمعنی فی الحال ”معدوم“ ہے۔ لہذا آیت کے یہ معنی ہوئے کہ سوائے خدا کے شے کے جتنے افراد ہیں سب ”فی الحال ہالک“ ہیں۔ یعنی بالفعل کسی کی ہستی نہیں ہے۔ کیونکہ ہالک اسم فاعل ہے اور اسم فاعل کی دلالت اس ذات پر ہوا کرتی ہے جو بالفعل اس کے مبداء کے ساتھ موصوف اور متصف ہو اور ہالک کا مبداء ہلاک ہے جس کے معنی نیستی کے ہیں۔ لہذا ہلاک کے معنی نیست ہوئے یعنی صرف اللہ ہی ہے باقی جو کچھ ہے (کل شیء = ہر شے) بالفعل نیست و نابود ہے۔ اب جو کچھ ہستی ہے یہ سب اسی ایک وجود کی ہستی ہے جو مختلف شانوں

میں طرح طرح اپنا جلوہ دکھا رہی ہے۔ موجود حقیقی ایک سے زیادہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں تو ہر ایک ناقص ہوگا۔ اور ناقص بذات خود موجود و قائم نہیں رہ سکتا۔ پس سب نیست ہیں جو کچھ ہے حق ہی حق ہے۔

(چہارم) ہستی وجود واحد ہے اور موجودات عالم اس کی شانیں ہیں لہذا کسی ایک شان کو کل وجود نہیں کہہ سکتے۔ جیسے آنکھوں ناک کان کسی ایک کو بھی پورا جسم نہیں کہہ سکتے۔ کل تو اپنے ہر جزو میں نمودار رہتا ہے۔ لیکن کسی جزو کو کل نہیں کہہ سکتے۔ پھر کسی چیز کو خدا کیونکر کہہ سکتے ہیں (یہ سب پہلے بھی مذکور ہو چکا ہے)

حق تعالیٰ کے دو طرح کے کمال

حق تعالیٰ کے دو طرح کے کمال ہیں (۱) کمال ذاتی (۲) کمال اسمائی۔ تحفہ مرسلہ اور شمس العین (مؤلفہ حضرت شاہ نیاز) میں اس پر کافی تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

(۱) کمال ذاتی: اس سے مراد ہے حق تعالیٰ کا ظہور اپنے آپ پر اپنے آپ میں اپنے لیے بدون لحاظ غیر اور غیریت کے۔ اس میں غنائے مطلق لازم ہے۔ غنائے مطلق کا مطلب ہے کہ ذات یہاں تمام شیون الہیہ (شیون شان کی جمع ہے) و کونیہ میں اپنے احکام و لوازم اور تقاضوں سمیت خود اپنی ذات کا مشاہدہ کرتی ہے۔ غنائے مطلق اس لیے کہ یہاں وہ ذات جملہ موجودات کے وجود کے ساتھ اس عینیت سے مستغنی اور بے پروا ہے یعنی اس کو حصول مشاہدہ کے لیے جہاں اور جہاں کی دیگر چیزوں کی حاجت نہیں ہے کیونکہ حق تعالیٰ کو تمام موجودات کا مشاہدہ اس کے بطون اور وحدت میں کل کے حاصل ہونے کے باعث حاصل ہے۔ یہ مشاہدہ شہود علمی و عینی کہلاتا ہے جیسے مفصل کا شہود مجمل میں یا کثیر کا شہود واحد میں یا درخت کا شہود شاخوں پھل پھول سمیت گٹھلی میں ہونا ہے۔

(۲) کمال اسمائی: اس سے مراد حق تعالیٰ کا ظہور اپنے آپ پر اور اس کی ذات کا شہود تعینات خارجیہ میں ہے یعنی عالم اور وہ تمام چیزیں جو عالم میں ہیں۔ اس شہود کا نام شہود

اعیانی وجودی ہے جیسے مجمل کا شہود مفصل میں اور ایک کا شہود بہت سوں میں۔ اور گٹھلی کا شہود درخت پھل اور پھول میں۔

”جلا“ کمال ذاتی کا لازم ہے اور ”استجلا“ کمال اسمائی کا۔ ذات میں ذات کے لیے ذات کا ظہور ”جلا“ کہلاتا ہے اور تعینات کے درمیان خود ذات کے لیے ذات کا ظہور ”استجلا“ ہے۔ کمال اسمائی دراصل جلا و استجلا کا کمال ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو کیوں پیدا کیا؟ خود اپنی نمائش کے لیے اپنے کمالات دکھانے کے لیے۔ اسی لیے کہ دکھائی دوں۔ تم دیکھو۔ ”جلا“ = دکھانا۔ ”استجلا“ = دیکھنا۔ میں کہتا ہوں کہ مجھے دیکھو لیکن وہاں ہے ہی کون جو مجھے دیکھے چنانچہ میں خود اپنے کو دیکھتا ہوں۔ اس دکھانے کے لحاظ سے ”کمال جلا“ اور دیکھنے کے لحاظ سے ”کمال استجلا“۔

فیض اقدس۔ فیض مقدس

کمال ذاتی کے ظہور کو تجلی اول اور ”فیض اقدس“ کہتے ہیں اور اس مشاہدہ کو تجلی عینی علمی کہتے ہیں کیونکہ حضرت حق کا ظہور ازلی علم الہی میں اپنے آپ پر بصورت استعداد و قابلیت اعیان ہوا۔ اس مرتبہ میں ذات کو عینی اور اعیان کہا جاتا ہے۔

کمال اسمائی کی تجلی کو صوفیا کی اصطلاح میں ”فیض مقدس“ کہا جاتا ہے اور اس کو مشاہدہ اعیانی کہتے ہیں اس لیے کہ حق تعالیٰ کا ظہور بحالت رنگ و آثار اعیان کے لباس میں ہوا۔ ذات حق کو اس مرتبہ میں کون الا کو ان کہتے ہیں۔

اصل یہ ہے کہ اسمائے الہیہ کے لیے اللہ تعالیٰ کے علم میں معقولی صورتیں ہیں یہ صورتیں کیا ہیں ذات حق ہی ان علمی تعینات میں جلوہ گر ہے۔ انہی صورتوں کو تصوف کی اصطلاح میں اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔

یہ صورتیں حب ذاتی کے باعث ذات حق سے فیض حاصل کرتی ہیں۔ فیض حق دو قسم کا ہے (۱) ایک فیض اقدس (۲) دوسرا فیض مقدس۔ پہلے فیض یعنی فیض اقدس سے اعیان ثابتہ اور ان کی اصلی استعداد علم الہی میں حاصل ہوئی ہے اور دوسرے فیض سے یہ

تمام اعیان مع اپنے جملہ لوازمات خارج میں ظاہر ہیں۔

حضرت حق کی تجلی باطن یعنی فیض اقدس سے ان کی اور اعیان ثابتہ کی طرف ہمیشہ فیض جاری رہتا ہے۔ پھر فیض مقدس سے جو حضرت الہیہ کی ظاہری تجلی ہے اعیان خارجیہ کی طرف فیض پہنچتا ہے اور ہر عین اشخاص تک اپنے ماتحت کے لیے اس فیض کے پہنچنے میں واسطہ ہے۔ اگرچہ ہر ایک موجود کو اس وجہ سے جو حق تعالیٰ کے ساتھ ملتی ہے بلا واسطہ بھی فیض پہنچتا رہتا ہے۔

شیخ اکبر کا ارشاد ہے کہ اگر حق تعالیٰ غیب محض میں رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی۔ یعنی اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق محض کے مرتبہ میں رہتا اور تجلی فلک نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور عالم وجود میں نہ آتا۔ ان کے نزدیک حق تعالیٰ کی تجلی ذاتی یا فیض اقدس وہ ہے جو حضرت علمی میں اعیان ثابتہ کی صورت میں ظہور حق سے عبارت ہے۔

دوسری تجلی شہودی جو فیض مقدس کے نام سے موسوم ہے۔ اس تجلی میں حق تعالیٰ اعیان ثابتہ کے احکام و آثار میں ظاہر ہوتا ہے جس کے نتیجہ میں عالم محسوسات و خارجی وجود میں آتا ہے۔ فیض اقدس حق تعالیٰ کی ذاتی تجلی ہے جو اعیان کے ظہور کا سبب ہے۔ اور فیض مقدس وجودی تجلی ہے جو اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کو خارج میں موجود کرتا ہے۔ وجود عالم تجلی حق کی تاثیر اور اس کے فیض سے ہے۔

آسان الفاظ میں فیض اقدس وہ فیض ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے اعیان ثابتہ کو پہنچتا ہے۔ یہ فیض تعدد و کثرت سے پاک ہے۔ فیض مقدس وہ فیض ہے جو اعیان ثابتہ سے ارواح کو روح کی قابلیت اور استعداد کے مطابق پہنچتا ہے۔ اس میں تنوع اور تکثیر ہے ان دونوں کی مثال اس طرح سمجھ لی جائے کہ سورج کی روشنی مختلف آئینوں پر پڑتی ہے۔ پھر ان آئینوں کے ذریعے مختلف قسم کی روشنی انسانوں پر پڑے۔ سورج کی جو روشنی آئینوں پر پڑی وہ فیض اقدس کی مثال ہے اور جو آئینوں کے ذریعے انسانوں پر پڑی وہ فیض مقدس کی مثال ہے۔

گن۔ حقیقتِ عالم

(BE- REALITY of UNIVERSE)

کائنات کا ظہور کیونکر عمل میں آیا۔ یہ سوال ابتدائے آفرینش سے انسانی ذہنوں کو دعوت فکر دیتا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ خود اپنے لیے فرماتا ہے کہ ہم اول ہیں ہم آخر ہیں ظاہر بھی ہیں باطن بھی ہیں۔ ہم اقرب ہیں۔ نفس کے اندر ہیں۔ سب پر محیط ہیں تو پھر آخر ہم کون ہیں اور کیا ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ خود ہماری ذات کا عرفان ہی ذات حق کا عرفان ہے جو اس حدیث سے بھی واضح ہوتا ہے ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ (مشکوٰۃ) (جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے حق کو پہچانا) اپنی ذات کا عرفان محض تخمین وطن سے نہیں ہوتا۔ اس کے لیے قال سے زیادہ حال کی ضرورت ہے۔ جس کی بنیاد قرآن و حدیث ہونا چاہیے۔ اگر منطق و استدلال سے کوئی شخص عارفِ خود شناس و حق شناس ہوتا تو بوعلی سینا اور فخر رازی کی ولایت مسلمہ ہوتی۔ عقل شاید حق تعالیٰ کے در تک تو پہنچا دیتی ہے لیکن آگے کا قدم اسی کی عنایت و فضل پر موقوف ہے۔

حدیث قدسی ہے ”كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق“

۱۔ اس حدیث قدسی کو شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے تاملہ معراج النبوت میں لکھا ہے اور تمام صوفیاء نے اس حدیث کا حوالہ دیا ہے۔ اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ مقاصد حسنہ میں نقل کیا ہے۔ علامہ محدث محمد بن ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیاء سے مروی ہے۔
بقیہ اگلے صفحہ پر...

(میں تھا چھپا ہوا خزانہ میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو پیدا کیا میں نے خلق کو)
 وہ ذات مثل خزانہ کے مستور تھی۔ اپنی فردانیت میں گم۔ انانیت میں محو۔ یہاں وہ
 تمام قیود سے بالاتر۔ تمام آثار و صفات سے پاک و منزہ۔ بے رنگ و بے اسم۔ بے چون
 و بے چگلوں تھی۔ جب اس نے چاہا کہ نام و نشان سے موصوف ہوتا کہ پہچانی جائے تو
 ”گن“ کہہ کر وہی ذات بے چون بے چگلوں لباس رنگا رنگ پہن کر نہاں خانہ غیب سے
 انجمن شہادت میں آئی اور ہزاروں شیون و صفات کے ساتھ ظاہر ہوئی

ز دریا موجِ گونا گوں برآمد

ز بے چونی برنگِ چوں برآمد

(دریا سے طرح طرح کی موجیں برآمد ہوئیں۔ بے چونی سے چوں کے رنگ میں

باہر آیا)

قرآن پاک کا ارشاد ہے ”وما خلقت جن والانس الا ليعبدون اي
 ليعرفون۔“ یعنی ہم نے نہیں پیدا کیا خلق کو تا کہ میری عبادت کی جائے ليعبدون کی تفسیر
 حضرت ابن عباسؓ نے ليعرفون کی ہے۔ ابن عباسؓ سب سے پہلے صحابی رسول ہیں جنہوں
 نے قرآن پاک کی تفسیر کی ہے۔

سوال یہ ہے کہ خدا کیسے ظاہر ہوا۔ عوام اور کم ذہنی استعداد کے لوگ اس قسم کی
 الجھنوں میں نہیں پڑتے اور نہ اس قسم کے سوالات ان ذہنوں میں آتے ہیں۔ اس نوع
 کے فلسفیانہ سوالات کے جوابات اگر ایسے لوگوں کو سمجھانے کی کوشش بھی کی جائے تو ان
 کے لیے وہ معمہ ہی رہتا ہے۔ اس قسم کے سوال و جواب صرف بلند ذہنی سطح کے لوگوں
 کے لیے ہوتے ہیں لیکن قرآن صرف خواص کے لیے نہیں ہے بلکہ تمام لوگوں کے لیے

بقیہ پچھلے صفحہ سے: یہ آیت قرآنی اس کی صحت معنوی پر دلالت کرتی ہے ”اللہ الذی خلق سبعہ سموات ومن
 الارض مثلہن یتنزل الامر بنہن لتعملو ان اللہ علیٰ کل شیءٍ قدير وان اللہ احاطہ بکل شیءٍ علیہما“
 (۱۸ء۱۸)۔ ملا علی قاری کہتے ہیں کہ یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مطابق ہے ”وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون اي اليعرفون“ (۲۷ء۲) (ہم نے نہیں پیدا کیا انسان کو مگر اپنی عبادت (معرفت) کے لیے)

ہے جس میں ہر ذہنی سطح کے لوگ شامل ہیں۔ ہر معاشرہ میں عوام اور کم استعداد لوگوں کی تعداد ہمیشہ خواص سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لیے اس کتاب حق نے اس بحث کو بالکل نہیں چھیڑا۔ اس نوع کے متعدد مسائل قرآن پاک میں اسی انداز کے ملیں گے۔ یہاں قرآن نے صرف اتنا اشارہ کر دیا ہے ”اذا اراد شیاً ان یقول لہ، کن فیکون (یس)“ یعنی جس شے کا ارادہ حق تعالیٰ کرتا ہے تو اس کو کہتا ہے ہو جا بس وہ ہو جاتی ہے۔

بقول حضرت ذہین شاہ تاجیؒ یہ انداز کم استعداد لوگوں کو سمجھانے کے لیے اختیار کیا گیا ہے یا ان لوگوں کے لیے جو ان پیچیدگیوں میں الجھنا نہیں چاہتے۔ یعنی سادہ زبان میں ایک سادہ سی بات کہہ دی گئی ہے کہ یہ کائنات حق تعالیٰ نے پیدا کی ہے۔ کیوں اور کیسے کا جواب ان سادہ الفاظ میں نہیں ہے۔ نہ یہ عوام سمجھ سکتے ہیں اور نہ قرآن نے اس بحث کو چھیڑا ہے۔ انہیں صرف یہ سمجھا دیا گیا ہے کہ حق کو پیدا کرنے کے لیے مادی وسائل کی احتیاج نہیں ہے۔ وہ اپنے ارادہ اور مرضی کا مالک ہے۔ اس کا ارادہ ہی اس کا امر ہے اور اس کا امر ہی ”کن“ ہے۔ مقصد یہ ہے کہ عوام کے دل میں اس کے قادر مطلق ہونے کا نقش قائم ہو جائے۔ اگر فلسفیانہ طرز استدلال اختیار کیا جاتا تو عوام سمجھنے کے بجائے مزید الجھنوں میں گرفتار ہو جاتے۔ لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کا شرف ہر قسم کے لوگوں کو تھا۔ عوام اور کم فہم لوگ بھی اور اعلیٰ ذہنی صلاحیتوں کے لوگ بھی۔ اس قسم کے لوگ ایسے عام انداز سے مطمئن نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ حضورؐ کی تعلیمات کے مخاطب تین طرح کے ہوتے تھے۔ (۱) عوام (۲) خواص (۳) اخص الخواص۔ اور آپؐ کی تعلیمات ہر ذہنی سطح کو مطمئن کرتی تھیں۔ اس آیت شریفہ میں ”کن“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ یعنی صیغہ امر میں کہا گیا ہے ”ہو جا۔“ منطقی طور پر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:-

(الف) اگر شے موجود نہیں ہے تو حکم کس کو دیا۔

(ب) اگر موجود ہے تو موجود شے کو موجود ہونے کا حکم کیوں دیا۔

یعنی یہاں دو احتمال ہیں یا تو شے خارج میں موجود ہے یا معدوم۔ اگر شے معدوم

محض ہے تو پھر خطاب بھی باطل ہوگا۔ معدوم شے مخاطب کیسے ہو سکتی ہے۔ اگر شے موجود ہے تو پھر اس کا موجود ہونا بے معنی بات ہے۔ ”گن“ کا مخاطب کسی شے سے یوں بھی ممکن نہیں کیونکہ حدیث ہے ”کان اللہ ولم یکن معہ شی۔ (ابن حجر و شیخ عبدالحق فی شرح مشکوٰۃ)“ (یعنی تھا اللہ اور نہ تھی اس کے ساتھ کوئی شے) اس وقت کوئی شے بجز ذات موجود نہیں تھی۔ ماننا پڑے گا کہ وہ شے جس کو ارادہ الہی خارجاً و ظاہراً موجود کرنا چاہتا ہے جو امر گن کی مخاطب ہے علماً تو وجود ذہنی یا علمی کے ساتھ ثابت ہو لیکن وجود عینی کے ساتھ خارجاً معدوم ہو۔ حق تعالیٰ کا یہ قول دلیل ہے۔ ”وقد خلقت من قبل ولم تک شیاً (پ۔ ۱۶ ع ۴)“ یعنی قبل از خلق کوئی شے نہ تھی۔ وجود خارجی نہیں رکھتی تھی میں نے تجھے خلق کیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کے علم میں ہے۔ قبل از خلق خالق کو اپنی مخلوق کا علم ضروری ہے اور تخلیق کے بعد بھی وہ معلوم حق ہے ”وہو بکل شیء علیم“ (۷۹) لہذا شی کی ماہیت علم الہی میں ثابت اور اسی کی ذات پر عارض یا ذات میں مندرج ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مرتبہ لالتعین میں وہ ذات استغنائے کلی اور محویت تامہ میں مستغرق تھی۔ تمام حقائق اشیا علم الہی میں موجود تھیں۔ صفات کا ظہور نہیں ہوا تھا لیکن جملہ صفات اس میں مندرج تھیں۔ جیسے کوئی شخص گہری نیند میں ہے۔ اس وقت نیند کی صفت اس کی ہر صفت پر غالب ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دیگر صفات اس میں موجود نہیں۔ ہر صفت اپنا ظہور چاہتی ہے۔ چنانچہ باوجود استغراق کلی تمام صفات اس میں موجود تھیں اور سب ظہور کے لیے مضطرب تھیں۔ اسے خود اپنی معرفت اور اپنے دیکھے جانے کی خواہش تھی۔ یہ اضطراب دیکھ کر خود اپنی صفات سے اس نے خطاب فرمایا ”گن“ یعنی ہو جا۔ پس وہ صفات ظاہر ہو گئیں۔ صوفیائے کرام کے نزدیک صفات کی شوق نمود میں سب سے نمایاں حصہ عشق کی صفت کا تھا۔ چنانچہ شیخ اکبر کائنات کی آفرینش کو ”حرکت حسی“ کہتے ہیں۔ صفات ذات سے علیحدہ نہیں۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ ذات مع اپنی صفات کے ظاہر ہو گئی۔ یہ تمام کائنات اور تمام موجودات اسی کے اسما و صفات کا ظہور ہے۔ اسی کی تجلیاں ہیں۔ اسی

کے رنگ ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اسی ذاتِ بے صورت نے صورت اختیار کر لی۔ خود کا خود سے خطاب ”گن“ تھا۔ اس لیے کہ بموجب حدیث پاک دوسری شے وہاں موجود ہی نہیں تھی۔ باوجود اس کثرت کے اس کی وحدت میں کوئی فرق نہیں وہ ویسے کا ویسا ہی رہا۔ ”الآن کماکان“ (وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے) گن سے پہلے غیر حق کا وجود نہیں تھا۔ جو تھا وہ علم حق مع معلومات حق تھا۔ معلومات حق غیر حق نہیں ہو سکتیں۔ گن کے بعد وہی معلومات حق مخلوق کہلائیں اور ان ہی معلومات حق کو ظہور عطا ہوا۔ اس طرح حق ہی ظاہر ہے حق ہی باطن اس عالم شہادت میں ہم جو کچھ دیکھ رہے ہیں گویا اس ذات کی علمی صورتوں کو دیکھ رہے ہیں۔ اشیا کے حقائق قبل تخلیق عالم علم الہی میں ثابت ہیں۔ ثبوت علمی رکھتی ہیں۔ معلومات حق صور علمیہ حق ہیں اور یہی امر کن کی مخاطب ہیں۔ ان معلومات الہیہ کو صوفیا کی اصطلاح میں ”اعیان ثابتہ“ کہتے ہیں اور ظہور میں آنے کے بعد ان کو ”اعیان خارجیہ“ کہتے ہیں۔ یہ کائنات یا اعیان خارجیہ دراصل اعیان ثابتہ کی ہی صورتیں ہیں۔

دید اپنی کی تھی اسے خواہش ہر طرح آپ کو بنا دیکھا (نیاز بریلوئی)

اس کی تمام صفات قدیم ہیں۔ حضرت شاہ نیاز بریلوئی نے اس ظہور کا ذکر بڑی

خوبصورتی سے اپنی مثنوی میں کیا ہے۔ چند ابتدائی اشعار میں اسی طرف اشارہ ہے۔

یارمن	باکمال	رعنائی	خود تماشا	و خود تماشائی
عشق بازی	بخوشیتین	دارد	غیرتش تاب	غیر کے آرد
در بطونش	نمود عشق	مقام	شد مسافر	سکونت و آرام
شد چو جب	نظارہ دامن	گیر	گشت مطلق	بدام قید اسیر
ناگہاں	کرد امر کن	فیکوں	نقش بستہ	جہان بوقلموں

ترجمہ: (میرا یار کمال رعنائی کے ساتھ خود تماشا ہے اور خود ہی تماشائی خود اپنے سے عشق

کرتا ہے۔ اس کی غیرت کو غیر کی تاب کہاں اس کے بطون میں عشق نے اپنا مقام کیا گویا

مسافر کو آرام آگیا جب خود کو دیکھنے کی خواہش ہوئی تو مطلق قید میں اسیر ہو گیا ناگہاں کن

فیکون کا حکم دیا اور یہ جہاں رنگ و بو وجود میں آگیا۔)

حضرت شاہ نظام الدین حسین بریلویؒ فرماتے ہیں:-

”علمائے حق نے سوائے ذات صرفہ کے تمام شیون^۱ (شانوں) اور صفات کو ”شے“ میں شمار فرمایا ہے۔ حدیث پاک ہے جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا ”کان اللہ ولم یکن معہ شی“ (ابن حجر و شیخ عبدالحق فی شرح مشکوٰۃ) (یعنی تھا اللہ اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں تھی)۔ شی کی شہیت سے مراد صفات سے ہے۔ صفات کو الگ کر کے دیکھا جائے تو وہ محض ذات صرفہ و سادہ ہے اور یہ تمام مظاہر اور مراتب کی شیون کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ تعینات سے مراد اس کا ظہور ہے۔ اس کے علاوہ کسی کا وجود نہیں ہے۔ وجود واحد ہے۔ جب اس حدیث پر کہ ”تھا اللہ اور نہ تھی اس کے ساتھ کوئی شے“ ایمان و یقین ہے تو اس کے ساتھ ہی اس کے دوسرے حصہ پر بھی ایمان لانا چاہیے۔ ”الآن کما کان“ یعنی وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے۔ ان دو باتوں کا حاصل یہ ہوا کہ اللہ تھا اور اس کے ساتھ کوئی شے موجود نہیں تھی اور وہ اب بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ شے شے نہ رہی بلکہ اسی کے ظہور کا عنوان ہے۔ وہ تمام اعتباری اشیا کے ظہور میں موجود ہے۔ یہ غیریت دراصل اعتباری ہے حقیقی نہیں..... (مرات الحقیقت)

حقیقت عالم:- (REALITY of UNIVERSE)

حضرت شیخ اکبر ”فصوص الحکم“ میں فرماتے ہیں کہ عالم علامت سے مشتق ہے۔ علامت نشانی کو کہتے ہیں۔ عالم کو عالم اس لیے کہتے ہیں کہ یہ کسی دوسری چیز کی نشانی ہے اور وہ دوسری چیز حق ہے۔ یعنی عالم حق کی علامت یا نشانی ہے۔ اس لیے ظاہر پر نظر رکھو تو خلق ہے اور حقیقت پر نظر رکھو تو حق ہے لغت میں عالم اس چیز کو کہتے ہیں جس میں کوئی چیز رکھی جائے۔ یہ اسم آلہ ہے۔ پس عالم آلہ علم ہے جیسے خاتم آلہ ختم اصطلاح میں جمیع ماسوا

۱۔ ذات صرفہ: یعنی جو ذات سب پر غالب ہے۔ صرفہ معنی غلبہ۔ زیادہ۔

۲۔ شیون شان کی جمع ہے ”شیونات“ جمع الجمع ہے۔ ذات کی قابلیات کثرت کو کہتے ہیں۔

اللہ کو عالم کہتے ہیں۔ فص ہودی میں حضرت شیخ فرماتے ہیں ”ایمان والوں اور صاحبان کشف کے نزدیک خلق معقول ہے اور حق محسوس و مشہود ہے اور ماسویٰ ان دونوں فریق کے۔ پس ان کے نزدیک حق معقول اور خلق مشہود ہے۔ فص آدمی میں فرماتے ہیں اگر موجودات کی صورتوں میں ذات حق جاری و ساری نہ ہوتی تو عالم کا وجود نہ ہوتا۔

شان احدیت میں وہ ذات صفات سے منزہ تھی۔ جب اس نے ظہور کی طرف توجہ کی اور ”کن“ کہہ کر ظاہر ہوئی وہیں سے عالم کا اطلاق اور ظہور کا عمل شروع اور وہی ذات لباس رنگ میں ظاہر ہونا شروع ہوئی۔ حتیٰ کہ لباس بشریت میں وہ مکمل ترین شکل میں ظاہر ہوئی۔ یعنی عالم دراصل اس کے ظہور کا نام ہے جس میں وہ خود ہی ظاہر ہے۔ عالم مثل ایک آئینہ کے ہے جس میں وہ خود اپنا مشاہدہ کر رہا ہے۔ آئینہ کی مختلف شکلوں سے عکس کی صورت بدل جاتی ہے۔ آئینہ رنگین ہے تو صورت رنگین نظر آتی ہے آئینہ ٹیڑھا ہے تو شکل بھی ٹیڑھی معلوم ہوگی لیکن اس آئینہ میں نظر آنے والی کی شکل سے اصل صورت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ وہ اپنی جگہ ویسی ہی ہے۔ اس طرح وہ ذات بحالہ ہے اور مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہے۔ ہر شے اسی کا ظہور ہے بلکہ اس کی نمود ہی اس عالم سے ہے۔ عالم کے متعلق حضرت مولانا محمد فائق نیازی صاحب فرماتے ہیں۔

”یہ عالم جسے ہم دیکھ رہے ہیں اس ایک ذات مع الصفات کے مظاہر کا مجموعہ ہے کہ اس نے بحسب اقتضا جو مقتضا جس صفت کا مقتضی ہوا اس نے اس صفت کے ساتھ ظہور فرمایا۔ پس یہ مظاہر اسکے غیر نہیں بلکہ ان مظاہر میں اس کا ظاہر ہونا ہی اس کی نمود ہے اور کثرت اشیاء کی ظاہری غیریت ہماری قوت واہمہ کا تصرف ہے۔ اس غیریت کا کوئی حقیقی یا اصلی وجود نہیں ہے جیسے پانی کو مختلف برتنوں میں رکھ کر دیکھیں تو مختلف نظر آئیں گی یا وہی پانی کہیں بھاپ کہیں شبنم کہیں برف بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ جتنی صورتوں اور شکلوں میں اس کی نمود ہوتی جاتی ہے اتنے ہی اس کے اسم اور مسمی بدلتے جاتے ہیں اور ان میں باہم وہ مغائرت ہوتی ہے کہ ایک کو دوسرے پر حمل کرنا محال ہو جاتا ہے حتیٰ

کہ ان ناموں کے سامنے خود پانی کا نام دھل جاتا ہے، (تحقیق الحق فی الوجود مطلق) یہ تمام عالم اور کل موجودات ایک ہی وجود ہے دوسرا کوئی موجود نہیں جو کچھ ہمیں بظاہر نظر آ رہا ہے وہ ہماری نظر کا نقص ہے دراصل وہی ذات ہے جو مع اپنی صفات کے ہر جگہ جلوہ گر ہے۔ پس یہ تمام مظاہر اس کے غیر نہیں۔ کثرت اس وحدت کی ضد نہیں بلکہ اس کی نمود ہی اس کثرت اور ان مظاہر سے ہے۔ وہ ایک بے تعین حقیقت ہے۔ تعینات ہی سے اس کا ظہور ہے۔

دو عالم چیت نقش و صورت دوست
 چہ جائے نقش و صورت بلکہ خود اوست
 دو صد آئینہ یک روئے مقابل
 اگرچہ صد نماید یک اوست
 (دو عالم کیا ہیں محض دوست کے نقش و صورت۔ نقش و صورت کیا بلکہ وہی خود ہے۔ ایک صورت کے سامنے دو سو آئینے رکھ دیئے جائیں تو صورتیں دو سو نظر آئیں گی لیکن حقیقت ایک ہی ہے)

موجودات کے تشخصات اور تعینات ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں مگر یہ سب وجود کا عین ہیں غیر نہیں۔ خود اس ذات کے اسماء و صفات پر غور کیا جائے تو ایک دوسرے کا غیر بلکہ کبھی ایک دوسرے کی ضد نظر آتے ہیں۔ مثلاً قہار اور رحمن۔ جبار اور رحیم مضل و ہادی۔ لیکن اس سے انکار محال ہے کہ یہ سب اسماء و صفات اسی کا عین ہیں۔ تمام مظاہر تمام رنگ اسی کی تجلیات ہیں۔

غیر اللہ:-

غیر اللہ کا وجود صرف مشرکین کے ذہن میں ہوتا ہے ورنہ اللہ کا غیر کہیں نہیں ہے موجود دراصل اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات سے قائم ہو۔ اس کے مقابل غیر وہی ہو سکتا ہے جو قائم بالذات ہو۔ جس کو بذات خود قیام نہیں وہ بذات خود موجود بھی نہیں ہو سکتا غیر وہ ہے

جو اپنے وجود کی حد میں دوسرے کو نہ آنے دے جس چیز کو تم اللہ کا غیر کہو گے وہاں لازم آئے گا کہ اس چیز کے وجود سے تم خدا کے وجود کی نفی کر دو۔ ورنہ غیریت ثابت نہیں ہوگی اور خدا کا عجز لازم آئے گا اور عجز شان واجب الوجود کے منافی ہے۔ واجب کی صفت ہمہ گیری، قدرت اور احاطت بھی ہے۔ اگر کوئی چیز بھی اس کے احاطہ اور قدرت سے خارج ہوگئی تو وہ واجب نہ رہا ممکن ہو گیا کہ کہیں ہے کہیں نہیں۔ کسی چیز پر قدرت ہے کسی پر نہیں۔

اسلامی عقائد کی رو سے خدائے تعالیٰ لا محدود ہے ذات میں بھی صفات میں بھی جس سے کسی کو بھی اختلاف نہیں ہو سکتا۔ جب وہ لا محدود ہے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ کائنات کا وجود بھی اس کے وجود میں شامل ہے۔ اگر کائنات کے وجود کو حق تعالیٰ کے وجود سے علیحدہ مانا جائے تو اس کا مطلب لامحالہ یہ نکلتا ہے کہ وہ کائنات میں نہیں باقی ہر جگہ موجود ہے۔ اس سے ایک تو اس کا وجود محدود ہو جاتا ہے دوسرے اس کا وجود ہر جگہ نہیں رہتا۔ لیکن اسلامی عقائد یہ کہتے ہیں کہ وہ لا محدود ہے اور ہر جگہ موجود ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی کتاب ”انفاس العارفين“ میں لکھا ہے کہ اگر اشیائے عالم (کائنات) کو حق کے وجود سے الگ مانا جائے تو خداوند تعالیٰ پر محدودیت لازم آتی ہے جو کفر ہے۔ اس لیے تمام اولیائے کرام خواہ ابن عربی ہوں یا حضرت مجدد الف ثانی۔ امام غزالی ہوں یا مولانا روم۔ جنید بغدادی ہوں یا داتا گنج بخش تمام حضرات کائنات کے وجود کو وہمی، خیالی، اعتباری، اضافی کہتے آئے ہیں اور متکلیمن اسلام اور ائمہ مجتہدین یعنی اہل سنت کا مذہب یہی ہے کہ کائنات کا وجود ظلی اور وہمی ہے جو کچھ موجود ہے وجود حق ہے۔ غیر کا وجود ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کائنات حضرت حق کی صفت تخلیق کا ظہور ہے اور چونکہ صفت موصوف سے علیحدہ نہیں ہو سکتی کائنات کا وجود بھی وجود حق سے علیحدہ نہیں مثلاً ایک عالم کتاب لکھتا ہے یا شاعر ایک نظم کہتا ہے تو جس طرح وہ کتاب یا نظم عالم یا شاعر کی ذات و صفات سے علیحدہ نہیں ہے۔ اس طرح کائنات بھی اپنے خالق کی ذات و صفات سے علیحدہ نہیں ہے۔

حضرت شاہ ابوالرضا جو حضرت شاہ ولی اللہ کے چچا ہیں اور جن کا حوالہ شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب ”انفاس العارفين“ میں دیا ہے فرماتے ہیں:-

”وجود عالم واجب کو مستلزم ہے (یعنی اگر کائنات کو علیحدہ وجود تسلیم کیا جائے تو حق تعالیٰ واجب الوجود نہیں رہتا) اس لیے کہ وجود عالم کی صورت میں اگر واجب الوجود (حق) عالم سے خارج ہے تو وہ محدود ہو جاتا ہے اور واجب کبھی محدود نہیں ہو سکتا اور اگر واجب عالم میں داخل ہے تو حلول لازم آتا ہے اور ذات حق حلول سے پاک ہے“
(بحوالہ ”وحدت الوجود اور وحدت شہود“ از حضرت واحد بخش سیال)

حضرت مولانا جامی نقشبندیؒ لوائح جامی کے انیسویں (۱۹) لائحہ میں فرماتے ہیں ”کثرت اشیائے عالم کا ذات حق میں شامل ہونا ایسا نہیں ہے جیسا کہ ایک جزو کل میں شامل ہوتا ہے یا جیسا کہ کوئی چیز برتن کے اندر شامل ہوتی ہے بلکہ ذات حق میں اشیائے عالم کا شمول اس نوعیت کا ہے جیسے صفت کا موصوف میں اور لازم کا ملزوم میں۔ یا جیسا کہ نصف اور تہائی ایک میں شامل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ تمام کائنات پر احاطہ ایسا احاطہ ہے جیسا ملزوم کا لوازم پر اور موصوف کا اوصاف پر ہے۔“
اس طرح مولانا جامیؒ کے نزدیک بھی یہ کائنات حضرت حق تعالیٰ کی صفت تخلیق کا مظہر ہے۔ اب چونکہ صفت موصوف سے جدا نہیں ہو سکتی کائنات کے وجود کو حق تعالیٰ کے وجود سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح اس کی تائید میں مولانا جامیؒ پچیسویں (۲۵) لائحہ میں مزید فرماتے ہیں:-

”تمام اشیائے عالم کی حقیقت وہی ایک ذات ہے جو ایک ہے اور اعداد سے بالاتر ہے۔ لیکن کثرت صفات کی وجہ سے کثرت نظر آتی ہے..... پس یہ عالم حق تعالیٰ کا ظاہر ہے اور حق تعالیٰ اس کا باطن ہے۔ یہ کائنات ظہور سے پہلے عین حق تعالیٰ تھی اور حق تعالیٰ بعد از ظہور عین کائنات ہے۔ حقیقت میں ہستی ایک ہے اور ظہور و بطون اور اول و

آخر ہونا محض اعتباری اور اضافی ہے۔“

یہ کائنات انائے مطلق (خدا) کے عمل کا نتیجہ ہے کائنات کا وجود اعتباری ہے مستقل بالذات نہیں ہے۔ ان تمام اوراق میں یہی بات پھیلی ہوئی ہے۔ بقول پروفیسر سلیم چشتی ”یہ دنیائے ہست و بود کی تمام رنگینیاں اور عالم امکان کی یہ ساری بوقلمونیاں۔ یہ اختلاف لیل و نہار۔ یہ تمام حوادث روزگار انائے مطلق ہی کے مختلف تصورات اور اس کے گونا گوں تعینات ہیں۔ وہ انائے مطلق محبت اور عداوت۔ ظلم و عدل۔ حسن شیریں اور درد کو بکن۔ شعلہ ابراہیم اور چراغ محمدؐ سب کا منبع و مصدر ہے۔“

انائے مقید چونکہ پر تو ہے انائے مطلق کا اس لیے اسے غیر نہیں کہا جاسکتا حقیقت یہ ہے جیسا ابھی کہا جا چکا ہے کہ غیر اللہ کا تو وجود ہی نہیں ہے۔ غیریت تعینات کی وجہ سے معلوم ہوتی ہے جب تک یہ تعینات کا پردہ برقرار ہے اس وقت تک انائے مقید خود کو انائے مطلق نہیں کہہ سکتا جب تک حجاب بندگی قائم ہے۔ بندہ بندہ ہی رہے گا۔ یہی مطلب ہے حضرت شیخ اکبرؒ کے اس قول کا کہ بندہ کتنی ہی ترقی کرے خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ بندہ تعینات کے لباس میں ہے۔ جب تک تعین برقرار ہے نام اس تعین ہی کا ہوگا۔ اسی تعین کی وجہ سے غیریت کا رنگ پیدا ہو گیا۔ اگر اس تعین کی صورت میں انائے مقید اپنے کو انائے مطلق کہے گا تو وہ سزا کا مستوجب ہے۔

علمائے حسین ابن حسین حلاج کو سولی اس لیے نہیں دی کہ کلمہ انا الحق غلط تھا بلکہ اس لیے کہ جو شخص لباس باطل میں ملبوس ہو۔ اسے یہ حق حاصل نہیں ہو سکتا کہ وہ یہ کہے کہ میں حق ہوں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ قطرہ جب تک قطرہ ہے وہ انا البحر یعنی میں سمندر ہوں نہیں کہہ سکتا۔ اکبر الہ آبادی نے دلکش انداز میں یہ بات کہی ہے۔

چڑھے جو دار پہ منصور بات تھی ہی غلط

خدا بنے تھے تو چھپنا بھی ان کو لازم تھا

یعنی پہلے تعین کا پردہ اٹھا دیتے (جسم کی قید سے آزاد ہو جاتے) پھر انا الحق کہتے

منصور کے حوالہ سے حضرت شیخ الاسلام کا یہ بیان بھی بہت پر معنی ہے۔ فرماتے ہیں ”ابن منصور نے نااہلوں سے گفتگو کی اس لیے انھوں نے ایذا پہنچائی۔ میں منصور سے اونچی بات کہتا ہوں اور سب سنتے ہیں۔ انکار نہیں کرتے کیونکہ منصور نے حق کو اپنے ہی اندر محصور کر لیا تھا اور میں سب کو حق دیکھتا ہوں“ (یعنی انھوں نے انا الحق کہا اور میں ”ہمہ اوست“ دیکھتا ہوں)

حق تعالیٰ کو موجود حقیقی سمجھتے ہوئے دیگر اشیا کو بھی اسی طرح موجود ماننا شرک فی الذات ہے۔ تصوف اسی شرک سے دل کو پاک کرتا ہے اور اسی کو حقیقی توحید قرار دیتا ہے۔ اس باب میں اکابر صوفیا کے عقائد کا خلاصہ یہ ہے کہ غیر اللہ موجود نہیں۔ وہی ایک ذات جو ہر اسم کی مسمیٰ۔ ہر مظہر کی اصل اور ہر تعین کی حقیقت ہے ہر وقت ہر حال میں ہر مسمیٰ۔ ہر مظہر اور ہر تعین میں وارد ہو کر گاہ بصفۃ جلالی (جس کا کام مٹانا یا پردہ غیب میں چھپانا ہے) اور گاہ بصفۃ جمالی (جس کا کام بنانا یا ظہور میں لانا ہے) ظاہر ہو رہی ہے۔ حق تعالیٰ ہی بحالہ وحدۃ ذاتہ جیسا کہ تھا ویسا رہ کر بلا تغیر و تکثر، بغیر حلول و اتحاد و تجزی و تقسیم صفت نور کے ذریعہ صورت معلومات سے خود ظاہر ہو رہا ہے۔ صورت علمیہ کی کثرت، ان کا تعین و تجزیہ حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔

انہیں معنوں میں اکابر صوفیا کا قول ہے کہ تمام اشیا باعتبار حقیقت موجود حقیقی کی عین اور باعتبار تعین اس کی غیر ہیں لیکن یہ غیریت اعتباری ہے۔ ہمارے اپنے خیالات کو ہمارے وجود سے جو نسبت حاصل ہے اس کے سمجھ لینے پر اس جملہ کا مفہوم بھی باسانی سمجھ میں آجاتا ہے۔

ڈاکٹر میر ولی الدین فرماتے ہیں:-

”ممکنات عالم صورت علمیہ حقہ (یعنی حق کی علمی صورتیں) ہیں۔ حق تعالیٰ کے علم سے باہر وہ معدوم ہیں۔ بقول حضرت ابن عربیؒ ان صورتوں نے وجود کی بوجہ نہیں سونگھی۔ ان کی کثرت سے وجود حقیقی کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جس طرح ہمارے

خیالات کی کثرت اور ذہنی دنیا سے ہمارے اپنے وجود کی وحدت متاثر نہیں ہوتی۔ عالم میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ حق تعالیٰ کے علم کا مظاہرہ ہے اور یہ مظاہرہ بھی اس کے علم میں ہی ہو رہا ہے۔ ہم خود اور جو کچھ ہم اس عالم کو سمجھ رہے ہیں وہ بھی سب کچھ اس علم کے اندر ہی ہے لیکن اس کا علم بھی عین ذات ہے کیونکہ اس کی ذات سے اسے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔“ (قرآن و تصوف)

ڈاکٹر صاحب موصوف اپنی دوسری کتاب ”رموز عشق“ میں فرماتے ہیں۔ ”اللہ پاک کا ارشاد ہے ”ما خلق ذالك الا بالحق لفضل الآيات لقوم يعلمون۔“ لغتاً و شرعاً وجود مطلق ہی کا نام حق ہے حق ہی حقیقت ہیولانی کا مادہ ہے۔ باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ ساری صورِ علمیہ یا ذوات اشیاء بالحق ظاہر ہیں لہذا تخلیق و تکوین عالم میں ذات حق وجود حق ہی کا فرما ہے۔ یہی سر ہوا ”ظاہر“ ہے جس کی تفسیر ”ان اللہ هو الحق المبين“ سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہے یا اللہ ہی حق ہے جو ظاہر ہے۔ هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئی علیم (پ ۲۷ ع ۱۷) خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیاء کا (۱) عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے (۲) نہ ہی عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہونا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں ہے کہ وہ ہستی کا مادہ بن سکے۔ (۳) نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ تقسیم و تجزیٰ سے منزہ ہے۔ آگے چل کر ڈاکٹر صاحب فرماتے ہیں ”خوب سمجھ لو ہمارا نفس یعنی ہماری ذات و حقیقت وہی صورتِ علمیہ (عین ثابتہ) ہے جو علم حق میں ثابت ہے جس کو فی نفسہ وجود نہیں۔ یہ قطعاً معدوم فی الخارج ہے ”ماشمہ رائحہ الموجود اصلاً“ اور چونکہ قلب حقائق محال ہے معدوم کبھی موجود نہیں ہو سکتا۔ پس جو موجود ہے وہی واجب الوجود ہے۔ لا موجود الا اللہ۔ وحدہ لا شریک لہ حق تعالیٰ کا انا صورت معلوم میں نفس انسانی کہلاتا ہے اور زبان قوم میں ہویت مقیدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔“

اس عالم کو روئے حق کا آئینہ بھی کہا گیا ہے۔ پہلے اعیان ثابتہ کی حالت میں پھر کائنات کی شکل میں۔ آئینہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے ویسی ہی شکل نظر آتی ہے چھوٹا آئینہ ہو تو چہرہ چھوٹا۔ بڑا ہو تو بڑا۔ رنگین آئینوں میں رنگین۔ مربع مستطیل اور محدب آئینوں میں اسی طور سے شکلیں نظر آتی ہیں۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ خود آئینہ محسوس و مرنی نہیں ہوتا کیونکہ ہم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہیں آئینہ کو نہیں دیکھتے۔ اس کے علاوہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آئینہ میں جو صورت نظر آرہی ہے بجنسہ وہ وہی ہے یا وہ صورت خود آئینہ ہے بلکہ آئینہ صورت کے نظر آنے کا ذریعہ ہے۔ آئینہ اگر توڑ دیا جائے یا اس پر نجاست ڈال دی جائے تو ہمارے اصل چہرہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہمارا چہرہ اپنی جگہ آزادی سے قائم ہے اور آئینہ میں بھی مقید ہے۔ آئینہ والا چہرہ ایک لحاظ سے چہرہ کا عین بھی ہے اور غیر بھی اور ایک لحاظ سے نہ عین ہے نہ غیر۔ اگر عین ہوتا تو آئینہ ٹوٹنے سے ہمارا چہرہ بھی مفقود ہو جاتا اگر غیر ہوتا تو ہمارا چہرہ ہٹنے کے بعد بھی آئینہ والے چہرہ میں کوئی فرق نہ آتا بلکہ وہ بدستور قائم رہتا لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ آئینہ کا چہرہ بہر حال ہمارا ہے۔ اسی لحاظ سے عینیت ہے اس کے باوجود دونوں کا مقابلہ کیا جائے تو زمین آسمان کا فرق ہے۔ کہاں وہ اور کہاں یہ۔ یہ اصل وہ عکس۔ یہ زندہ۔ وہ مردہ۔ یہ مستغنی وہ محتاج۔ یہ اپنے طور پر قائم وہ اس کے سہارے قائم۔ اس لحاظ سے دونوں میں غیریت ہے۔

اس طرح کائنات کے آئینہ میں وجود نے ورائے تعین سے اطلاق میں نزدل فرمایا اور یہاں خود کو دیکھا۔ پہلے اعیان ثابتہ میں پھر کائنات کی شکل میں۔ یہاں ہم شاہ نیاز بریلوی کی ایک تحریر کا حوالہ دے رہے ہیں۔ جس میں آپ نے اپنے ہی ایک خمسہ کی تشریح فرمائی ہے۔ خمسہ یہ ہے:- (خمسہ اور تشریحات سب فارسی میں ہے۔ صرف ترجمہ دیا جا رہا ہے)

روئے حق راست ایں جہاں مرآت
 عکس خود کرد اندر ال اثبات
 رمز دیگرچہ گویمت ہیہات

کہ خود او رائی است و خود مرآت
لا نقل لفظ غیر فی بدین

(یہ عالم چہرہ حق کے لیے آئینہ ہے۔ خود اپنا عکس اس میں دیکھتا ہے۔ پھر یہ راز میں تجھ سے کیا کہوں کہ وہ خود آئینہ دیکھنے والا ہے اور خود ہی آئینہ ہے۔ ان دونوں کے درمیان لفظ غیر کی بات مت کرو) پہلے مصرعہ یعنی ”یہ عالم چہرہ حق کے لیے آئینہ ہے“ کی تشریح میں آپ فرماتے ہیں ”وجود حقیقی ایک ہے جو تمام موجودات سے بحیثیت اطلاق اور ذات ممتاز ہے اور وہ خود اپنی ذات سے کائنات کے آئینہ اور موجودات کی جلوہ گاہ میں ظاہر ہے۔ اسماء و صفات کی حیثیت سے عالم کی صورتیں اس کے نور کے تعینات ہیں اور اعیان کی شکلیں اس کے ظہور کی طرح طرح کی شکلیں ہیں۔ آئینوں کی کثرت اس ذات کی وحدت کو ختم نہیں کرتی اور ان چیزوں کی کدورت یا صفائی اس کی پاکی پر اثر انداز نہیں ہوتی“ (پھر ایک نظم کے کچھ اشعار ہیں۔ ان کا ترجمہ ہے)

ایک چہرہ کے علاوہ دوسرا کوئی غیر نہیں۔ آئینوں کی مختلف شکلوں کے باوجود تو خود ایک ہی ہے ہر آئینہ میں شکل مختلف نظر آتی ہے لیکن ہر موقع پر اسی کا جمال ہے۔ ایک چہرہ ہے اور ہزاروں برقعے ہیں۔ ایک زلف ہے اور ہزاروں کنگھیاں ہیں۔ ایک شمع ہے اور ہزاروں محفلیں ہیں۔ ایک طائر ہے اور ہزاروں آشیانے ہیں۔

اس بند کے دوسرے مصرعہ ”خود اپنا عکس اس میں دیکھتا ہے“ کی تشریح میں آپ فرماتے ہیں ”ہم نے عکس کا لفظ آئینہ کی مناسبت سے اختیار کیا ہے ورنہ ذات حق سبحانہ عالم میں بنفسہ جلوہ گر ہے نہ کہ محض اس کا عکس۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ حق کا ظہور عالم میں اسماء و صفات کی حیثیت سے ہے نہ کہ ذات صرفہ کی حیثیت سے اور لفظ عکس صفات کی نسبت سے ہے۔ اس طرح عالم گویا اس کی صفات کا مظہر ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دیکھنے والے کا عکس دیکھنے والے کے تمام احکام سے موصوف اور اس کی تمام تاثیروں کا مبدا ضرور ہوتا ہے لیکن بالکل اس کی مثل نہیں ہوتا۔ اسی طرح عالم میں حق کے تمام

جلوے اور ان کی تاثیرات مثل حق کے مطلق نہیں ہوتیں۔“

چوتھے مصرعہ ”کہ وہ خود دیکھنے والا ہے اور خود ہی آئینہ“ کی تفسیر میں آپ فرماتے ہیں ”جب کبھی کوئی چیز کسی چیز میں نظر آتی ہے تو ظاہر غیر مظہر ہو جاتا ہے لیکن حق کا وجود اور ہستی مطلق ہر جگہ ظاہر ہونے کے باوجود عین مظاہر ہے اور تمام مظاہر میں بذاتہ ظاہر ہے لیکن باوجود اس قدر عینیت کے زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ ظاہر مولا ہے اور مظہر عبد۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عینیت تمام حیثیتوں سے نہیں ہے۔ اطلاق اور تقید کی غیریت باقی رہتی ہے اور یہ احکام و آثار کے اختلاف کے لیے کافی ہے (شمس العین)

عالم کے لیے تین محل ہیں۔ ایک کو تعین اول کہتے ہیں اس میں اس کا نام شیون (شیون شان کی جمع ہے) رکھا جاتا ہے۔ دوسرا تعین ثانی یہاں اس کا نام اعیان ثابتہ ہے۔ تیسرا خارج میں ہے یہاں اس کا نام اعیان خارجیہ ہے۔ اعیان ثابتہ نے وجود کی بوتل نہیں سونگھی ہے۔ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے وہ ان کے احکام و آثار ہیں اور ہر ایک چیز میں وجود کا ادراک ہوتا ہے اور وجود کے ذریعہ سے وہ چیز جانی جاتی ہے جیسے کہ نور کی نسبت تمام رنگوں اور شکلوں کے ساتھ ہے (تحفہ مرسلہ)

ذات کا ظہور وجود عالم پر موقوف ہے۔ ذات اپنا مشاہدہ انھیں موجودات عالم میں کرتی ہے۔ اگر یہ موجودات نہ ہوں تو اس کی نمود اور خود اس کا اپنا مشاہدہ ممکن نہیں لہذا وجود عالم اس کا عین ہے اگر غیر سمجھا جائے تو گویا ذات غیر کا مشاہدہ کرے گی اپنا مشاہدہ نہ کر سکے گی۔

جملہ ذرات جہاں مرأت اوست

ہر چہ بنی مصحف آیات اوست

(یعنی جہاں کے تمام ذرات اس کا آئینہ ہیں۔ جو کچھ تم دیکھتے ہو اسی قرآن کی

یہاں ایک بات واضح کر دینا مناسب ہے۔ حق اور عبد کے حوالے سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ وجودی صوفیا بندہ کو خدا سے ملا دیتے ہیں اور عینیت کی رو سے بندہ اور خدا میں کوئی فرق نہیں سمجھتے۔ اس سلسلے میں حضرت شیخ اکبر کا یہ شعر حوالہ کے طور پر دیا جاتا ہے۔ اس کے متعلق یہ چند سطور ہیں۔

شیخ اکبر کے ایک قول کی وضاحت: شیخ اکبر ایک شعر میں فرماتے ہیں

العبد عبدٌ ان تعرج والرب ربٌ ان تنزل

(بندہ بندہ ہے خواہ جتنا عروج کرے اور رب رب ہے خواہ جتنا نزول کرے)

گزشتہ تمام بیانات کی روشنی میں اس شعر کا مطلب واضح ہے۔ پروفیسر عبدالغنی صاحب نے مندرجہ ذیل تشریح فرمائی ہے۔ ”ظاہر ہے کہ جزو کبھی جزو رہتے ہوئے کل نہیں بن سکتا نہ کل کبھی کل رہتے ہوئے کسی ایک جزو میں سمٹ سکتا ہے۔

اس قول کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ خدا خدا رہتے ہوئے بندہ نہیں کہلائے گا نہ بندہ بندہ رہتے ہوئے خدا کہلائے گا یعنی بندگی (بندہ ہونا) ہی ”حجاب خدائی“ ہے۔ اس حجاب کے ایک طرف بندہ ہے اور دوسری طرف خدا۔ یہ حجاب اٹھ جائے تو خدا ہی خدا ہے اور کچھ نہیں۔ ترقی تنزل سب غائب اسی کا نام عرفان حقیقت ہے جو حیات انسانی کا اصل مقصود ہے۔ لیکن اس حجاب کا اٹھنا اسی کی مرضی پر منحصر ہے جس نے یہ حجاب ڈالا ہے۔ اسے صرف علم کی حد تک نہیں حق الیقین کی حد تک اٹھنا چاہیے۔

حضرت شیخ اکبر کا قول واضح نہیں ہے غالباً قصداً مبہم رکھا گیا ہے۔ پہلا جزو یہ ثابت کر رہا ہے کہ خدا کتنا ہی تنزل اختیار کرے خدا ہی رہتا ہے اور تنزلات سب اعتباری ہیں اور بندہ بھی دائرہ تنزلات وجود سے باہر نہیں ہے۔ وہ وجود حقیقی ہی کی ایک تجلی ہے جو حجاب بندگی کے ساتھ ظاہر ہوئی ہے۔ اس حجاب سے اس کی اصل میں کوئی فرق نہیں پڑتا نہ وہ اپنی اصل سے دور ہوتا ہے۔ اس کی ترقی یہی ہے کہ حجاب رفع ہو جائے۔ جوں

جوں حجاب اٹھتا ہے بندگی کا خاتمہ اور اصل کا چہرہ بے نقاب ہوتا جاتا ہے۔ آیات قرآنی ”الیٰ ربك منتها۔ ففرو الی اللہ“^۱ (تیرے رب کی طرف انتہا ہے اس کی اور بھاگو اللہ کی طرف) اور ”الیٰ ربك كدحا“^۲ (اور اپنے رب کی طرف خوب محنت کر کیونکہ تجھے اس سے ملنا ہے) وغیرہ وغیرہ۔ نیز معراج نبویؐ سے اچھی طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ بندہ ترقی کر کے کہاں تک پہنچ سکتا ہے۔

در اصل اسے ترقی کہنا بھی کچھ زیادہ موزوں نہیں معلوم ہوتا۔ جس طرح یہ کہنا کچھ عجیب سی بات ہے کہ رات ترقی کر کے دن ہوگئی۔ اسی طرح یہ کہنا بھی عجیب ہے کہ بندہ ترقی کر کے خدا سے واصل ہو گیا۔ کسی نے خوب کہا ہے خدا بندے میں ہے بندہ خدا میں۔

اس سے بھی زیادہ بلیغ یہ رباعی ہے

ڈھونڈا کرے کوئی لاکھ کیا ملتا ہے دن کو کہیں رات کا پتہ ملتا ہے
جب تک کہ ہے بندگی خدائی کا حجاب بندے کو بھی کہیں خدا ملتا ہے

ملنے کے لیے تو دوئی ضروری ہے۔ یعنی دو وجودوں کا ہونا ضروری ہے لیکن یہاں غیریت یا دوئی حقیقت نفس الامری کے خلاف ہے۔ لہذا واصل یا ترقی رفع حجاب وہمی کے سوا اور کچھ نہیں۔ چنانچہ حضرت شیخ اکبرؒ کے قول کا مطلب یہی ہے کہ دن اور رات دونوں تجلیاں بہ یک وقت ایک محل پر جمع نہیں ہو سکتیں۔ نہ یہ کہ ”رفع حجاب“ یا اضمحلال صفات بشری“ ناممکن ہے کیونکہ یہ تو احادیث قرب نوافل اور قرب فرائض سے ثابت ہے۔“

(مخزن انوار توحید)

ذات کا ظہور عالم میں کیوں کر اور کس طرح ہوا۔ یہ اگلی فصل میں ”تنزلات“ کے تحت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

۱ لئزعات ۲۳ ۲ اشقاق ع ۱

تنزلات

(DESCENT OF THE ABSOLUTE)

جیسا کہ کہا جا چکا ہے کہ ذات نے اس عالم کو فقط ایک لفظ ”گن“ سے ایجاد کیا۔ گن کہتے ہی یہ گلشن کائنات مع اپنی بہاروں کے وجود میں آ گیا ”گن“ ہی اس کا ارادہ ہے اور گن ہی امر ہے۔ اس ظہور کو صوفیائے کرام نے مراتب میں تقسیم کیا ہے جنہیں ”تنزلات“ کہتے ہیں۔ ”تنزل“ کے لغوی معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص اوپر کی منزل چھوڑ کر نیچے آ جائے۔ جیسے کسی عمارت میں کوئی ساتویں منزل سے چھٹی منزل میں آ جائے۔ دوسری طرح اس کے معنی یہ ہیں کہ کسی بڑے مرتبہ سے کوئی نچلی سطح پر آ جائے جیسے کسی انسپکٹر پولیس کو کانٹیبیل بنا دیا جائے۔ دونوں حالتوں میں ضروری ہے کہ وہ شخص نیچے کی منزل میں آ کر اوپر کی منزل سے ہٹ گیا۔ نیچے کی جگہ اس سے پر لیکن اوپر کی جگہ اس سے خالی ہوگئی۔ لیکن ذات کے لیے ”تنزل“ اس معنی میں نہیں ہے وہ ہر جگہ ہر منزل میں ہر مرتبہ میں بیک وقت موجود ہے۔ کوئی جگہ اس سے خالی نہیں ہوتی۔ یہ سمجھنے سمجھانے کے لیے ایک علمی انداز بیان ہے ورنہ وہ ذات ظہور کے لیے مراتب یا مدارج کی محتاج نہیں ہے۔ اس کے لیے چڑھنا اترنا یا عروج و نزول اپنے اصل مفہوم میں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کی شان لانا یہ ہے بلکہ

ہر آن ایک نئی شان ہے اور ہر شے اس کی تجلی ہے۔ غیب مطلق سے آخر ظہور تک اور اطلاق وجود سے تقیدات شہود تک ایک ہی ذات ہے جو تجلیات و تعینات کے اختلاف کے بموجب مختلف مراتب سے موسوم ہوتی ہے۔ یہ تعینات محض اضافی اور اعتباری ہیں۔ اس سے اس ذات اقدس میں کوئی نقص نہیں واقع ہوتا نہ کوئی فرق یا تغیر ہوتا ہے۔ ایک کو اگر دو کا نصف کہا جائے یا نصف کا دگنا۔ چار کا چوتھائی یا چوتھائی کا چار گنا تو اس ایک کے عدد میں کوئی فرق لازم نہیں آتا۔ اسی طرح اس ذات اقدس کو تعینات یا تجلیات کی مناسبت سے مختلف ناموں سے موسوم کرنا اس کی احدیت کو مانع نہیں۔ وہی ایک ذات ہے جو رنگا رنگ لباس میں نظر آرہی ہے اور بیک وقت تمام مراتب میں جلوہ گر ہے۔

اس حقیقت کو ایک مثال سے سمجھئے۔ زید ایک انسان ہے۔ وہ حیوانات کی نسل سے بھی ہے سندھی بھی ہے۔ پاکستانی بھی ہے۔ کسی کا باپ ہے تو کسی کا بیٹا ہے کسی کا دادا ہے تو کسی کا پوتا ہے وہ بذات خود اپنی جگہ ایک ہے۔ لیکن اس کی ہر حیثیت جداگانہ ہے اور ہر جگہ بیک وقت موجود ہے گو ہر شان اس کی نئی ہے۔ لیکن بحیثیت زید وہ اپنی جگہ ایک اوز بجنم ہے۔

یہ جان لینا ضروری ہے کہ تقریباً تمام صوفیوں نے ان تنزلات کو بیان کیا ہے سب کے بیان باہم گرمماثل ہیں۔ سب نے تقریباً وہی اصطلاحات استعمال کی ہیں عام طور سے چھ مراتب بیان کیے گئے ہیں اس لیے ان کو ”مراتب ستہ“ یا ”تنزلات ستہ“ کہا جاتا ہے ان کو حسب موقع کبھی تنزلات۔ کبھی تعینات۔ کبھی تجلیات۔ کبھی تقیدات۔ کبھی اعتبارات کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے پانچ بعض نے سات مراتب بیان کیے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ کبھی دو مراتب کو ایک ہی نام دے دیا گیا ہے یا کبھی ایک ہی مرتبہ کے نام کو دو حصوں میں بیان کیا گیا ہے۔ تمام حضرات کے نزدیک ”انسان“ آخری مرتبہ ہے جو جامع ہے تمام مراتب کا۔

”مراتب ستہ“ کا اثبات عام طور سے صوفیاء نے قرآن پاک کی اس آیت سے کیا

ہے۔

”انار بکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستہ ایام ثم استوی علی العرش“

(یعنی تمہارا رب اللہ ہے جس نے آسمان و زمین چھ دن میں بنائے پھر وہ عرش پر قائم ہوا) ”یوم“ کے لفظی معنی تجلی کے ہیں۔ ”تنزلات ستہ“ سے مراد دراصل تجلیات الہیہ ہیں۔ اس آیت کی تشریح اس طرح کی گئی ہے۔ ”تمہارا پروردگار اللہ ہے جس نے اپنے وجود یا ذات سے تیزی پرورش کی یعنی تجھے اپنا وجود عطا کیا جیسے سیاہی حروف و الفاظ کو اپنا وجود عطا کرتی ہے اور پھر ذات اپنے مقام ذاتی سے چھ مراتب میں تنزل کر کے عالم کی صورت میں جلوہ نما ہوگئی۔“ یہاں اس بات کا اظہار نا مناسب نہ ہوگا کہ بعض علماء نے ”ستہ ایام“ یعنی چھ دن کے اس معنی سے اختلاف کیا ہے یعنی ان کے نزدیک ”ستہ ایام“ کا مفہوم مراتب ستہ ہرگز نہیں ہو سکتا یہ صوفیوں کی اپنی اختراع ہے۔ علماء نے چھ دنوں کی مختلف تاویلات کی ہیں اور کسی ایک بات پر متفق نہیں ہیں۔ اس طرح ”استوا علی العرش“ ہمیشہ موضوع بحث رہا ہے۔ استوا یعنی قائم ہونا سے کیا مراد ہے اس کا حتمی جواب کسی کے پاس نہیں ہے۔ آخر اس کو متشابہات میں شمار کیا گیا ہے کہ اللہ ہی بہتر جانتا ہے چنانچہ اس پر غور و فکر علما کے نزدیک بدعت ہے۔ امام مالک بن انس سے روایت ہے کہ جب ان سے استوا علی العرش کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ استواء معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے۔ اس پر ایمان واجب ہے لیکن اس کے بارے میں تحقیق بدعت ہے۔

اس حوالے سے علامہ اقبال علیہ الرحمۃ کا ایک خط نقل کیا جاتا ہے جس میں انہوں نے یہی بات کہی ہے۔ ایک زمانہ میں علامہ اقبال نے تصوف کے متعلق تحقیق کے سلسلے میں چند دانشوروں سے خط و کتابت کی تھی جن میں خواجہ حسن نظامی۔ اکبر الہ آبادی وغیرہ

شامل تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب علامہ اقبال کی ”اسرار خودی“ شائع ہوئی تھی۔ اس پر اس وقت کے کچھ علما اور صوفیا نے اعتراضات کیے تھے۔ علامہ کا موقف تھا کہ میں اسلامی تصوف کے خلاف نہیں لیکن مروجہ تصوف قطعی اسلامی نہیں ہے بلکہ ایرانی اور ہندی تصوف یا پھر یونانی فلسفہ سے متاثر ہے۔ علامہ کے علم و فضل سے کون انکار کر سکتا ہے بہر حال علامہ کے فہم تصوف خصوصاً نظریہ ”وحدت الوجود“ کے متعلق ان کے افکار و خیالات پر دانشوروں میں کافی گفتگو ہو چکی ہے بہت مضامین اور کتابیں اس حوالے سے موجود ہیں۔ یہ ہماری بحث کا موضوع بھی نہیں ہے۔ ضمناً یہ بات سخن گسترانہ آگئی ہے۔ مذکورہ خط سراج الدین پال کے نام ہے۔ میں نے خط کا صرف وہ حصہ نقل کیا ہے جس میں ستہ ایام کا ذکر ہے۔ بقیہ خط چھوڑ دیا ہے۔

۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء

مکرمی۔ السلام علیکم

کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا۔ ”خلق السموات فی الارض فی ستہ ایام“ کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ ستہ ایام سے تنزلات ستہ مراد ہیں۔ کم بخت کو یہ نہیں معلوم کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں اور نہ ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مفہوم عربوں کی فطرت کے خلاف ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی کے ساتھ قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیے ہیں..... والسلام

وجود مطلق ذات مطلق ہے۔ وہ بے جہت ہے۔ وہ بجنسہ ایک حال میں ہے اوپر نیچے۔ آگے پیچھے دائیں بائیں یا اس کو کسی خاص جہت میں مقید کرنا اس کی شان کے منافی ہے۔ اس کی کوئی جہت مقرر نہیں کی جاسکتی۔ موجودات اضافی کے باعث وہ جہات میں آیا۔ اس لیے ہر جہت اسی کی ہوگئی۔ ”اینما تولو فثم وجہ اللہ“ زید بیٹھا ہوا ہے۔ خالد

اس کے دائیں جانب بیٹھ گیا تو زید اس کے بائیں طرف ہے۔ اب اگر خالد اٹھ کر بائیں طرف بیٹھ گیا تو زید اس کی دائیں جانب ہو گیا حالانکہ زید اپنی اسی جگہ موجود ہے۔ اضافات کے باعث مختلف جہات معلوم ہوتی ہیں۔

جیسا کہ کہا گیا کہ یہ مراتب محض عقلی ہیں صرف سمجھانے کے لیے فرض کر لیے گئے ہیں ورنہ ذات تو ایک ہے اور یہ تمام اعتبارات ذات واحدہ میں بیک وقت موجود ہیں مثلاً ایک دائرہ ہے۔ دوسرے شخص کو ہم اس دائرہ کی ماہیت بتانا چاہتے ہیں اس کو سمجھانا چاہتے ہیں کہ دائرہ کیا ہے ہم پہلے ایک نقطہ کاغذ پر بنا کر دکھاتے ہیں کہ اس کا کوئی طول عرض یا عمق نہیں ہے۔ پھر ایک خط بناتے ہیں کہ ان نقطوں نے ایک طول کی شکل اختیار کر لی۔ پھر پرکار سے دائرہ کھینچتے ہیں۔ دائرہ کے درمیان قطر کا تصور دلاتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس قطر سے دائرہ کی دو قوسیں پیدا ہو گئیں اور ہر ایک قوس الگ معلوم ہوتی ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ ہم جسے دائرہ کہتے ہیں وہ ایک بنی ہوئی چیز کا نام ہے۔ اس میں تقدم و تاخر نہیں ہے۔

تزللات پر اعتراضات بھی کیئے گئے ہیں اور وہ وہی ہیں جو عموماً وحدت الوجود پر کیئے جاتے ہیں (یہ پورا بیان ”نقد اقبال“ سے ماخوذ ہے)۔ ”جو لوگ اس مادی عالم کو حقیقت کے علاوہ یا اس کا غیر سمجھتے ہیں ان کو تزللات کے نظریہ کی ضرورت نہیں۔ تزللات کی ضرورت جب محسوس ہوتی ہے جب ہم حقیقت کو وراء الورا بے چون و بے چگوں سمجھتے ہیں یعنی تنزیہ محض کا بھی اقرار کرتے ہیں اسی کے ساتھ اس دکھائی دینے والے عالم کو عین حقیقت بھی تسلیم کرتے ہیں۔ پھر یہ مشکل پیش آتی ہے کہ اس غیر مادی اور منزہ حقیقت کو اس مادی عالم سے مطابق کیسے کریں جسے اصطلاح میں تشبیہ و تنزیہ کو جمع کرنا کہتے ہیں۔ یعنی حقیقت نے مجاز کی صورت کیسے اختیار کی اور ذات نے ان مادی صورتوں میں جلوہ گری کس طرح کی اور اس جلوہ گری کے باوجود وہ ویسی ہی رہی جیسی تھی۔ اس لیے صوفیوں نے ازراہ کشف و یقین اور فلسفیوں نے از روئے عقل و دلیل یہ

تسلیم کیا ہے کہ یہ عالم حقیقت مطلق کا بے واسطہ ظہور نہیں ہے بلکہ حقیقت مطلق نے اپنے عالم اطلاق سے اس مادی عالم تک درجہ بدرجہ ظہور فرمایا ہے۔ ان میں سے ہر درجہ اپنے سے پہلے درجہ کی بہ نسبت ظاہر اور اپنے سے بعد کے درجہ کے اعتبار سے باطن ہے۔ اس درجہ بدرجہ باطن سے ظاہر ہونے اور حقیقت مطلق سے مجاز مقید تک آنے کو تنزل اور ظہور اور ان درجوں کو ”تنزلات“ کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر اس نظریے کو اس طرح سمجھنا چاہیے کہ فلسفیوں نے انسان کی تعریف اس طرح کی ہے کہ (۱) انسان جوہر ہے (۲) جسم ہے (۳) نامی ہے (۴) حساس ہے (۵) اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا ہے (۶) جزئیات و کلیات کا سمجھنے والا ہے اب اگر درجہ بدرجہ اس پر غور کیا جائے تو پہلے وہ جوہر ہے۔ اس صفت میں انسان کے ساتھ بے شمار چیزیں آجاتی ہیں۔ ایک کے بعد ایک قید بڑھا کر انسان کو دوسری چیزوں سے ممتاز کیا گیا۔ جسم کی قید سے ان چیزوں سے ممتاز کیا گیا بن میں ابعاد ثلاثہ یعنی لمبائی چوڑائی اور گہرائی نہیں ہے نامی (بڑھنے والا) کی قید سے جمادات سے ممتاز کیا گیا۔ حساس اور اپنے ارادہ سے حرکت کرنے والا کہہ کر نباتات سے علیحدہ کر کے حیوانات کے درجہ تک لایا گیا۔ جزئیات کی قید بڑھا کر انسان کو حیوانات سے ممتاز کیا گیا۔ اب اگر دیکھا جائے تو اتنی قیدیں لگانے کے بعد بھی وہ شخص اپنی جگہ ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ اسی طرح صوفیوں نے اپنی فکر کا سلسلہ وجود مطلق سے شروع کیا اور قیدیں بڑھاتے گئے۔ یہ ترتیب زمانی نہیں ہے اور نہ اس سے اصل حقیقت پر کوئی اثر پڑتا ہے۔“

اس فکر کو اس ترتیب سے بیان کرنے کا نام اصطلاح میں ”تنزلات“ ہے۔ تنزلات کو ابن عربی نے اپنی کتابوں میں اجمالیٰ نے ”انسان کامل“ میں۔ رومی نے مثنوی میں اور اس کے بعد ابن عربی کے شارحین نے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ جامی نے ”لوائح“ میں بھی تفصیل بیان کی ہے۔ ان کے بعد صوفیا کی جتنی کتابیں ہیں تقریباً سب میں ان ”تنزلات“ کا ذکر ہے۔ نیچے سے اوپر کی ترتیب کو ”عروج“ اور اوپر سے نیچے کی

ترتیب کو ”نزول“ کہتے ہیں۔

ان مراتب کو دو طرح بیان کیا گیا ہے پھر ہر ایک کے تین مراتب ہیں۔
(۱) مراتب الہیہ: اس کے تین مراتب ہیں۔

الف۔ احدیت یا باہوت (Oneness)

ب۔ وحدت یا لاہوت (Unity)

ج۔ واحدیت یا جبروت (Singleness)

(۲) مراتب کونیہ: اس کے بھی تین مراتب ہیں۔

الف۔ عالم ارواح یا ملکوت (World of Souls)

ب۔ عالم مثال (World of Similies)

ج۔ عالم حس و شہادت یا ناسوت (Universe)

اس طرح کل چھ مراتب ہوئے۔ آخری مرتبہ حضرت انسان ہے جو مرتبہ جامع ہے تمام مراتب کا۔ اس آیت کا دوسرا حصہ ہے ”ثم استوی علی العرش“ (پھر وہ عرش پر قائم ہوا) ”اس پر علمائے کافی بحث کی ہے کہ عرش پر استوی سے کیا مراد ہے۔ عرش کے عام معنی تخت کے ہیں۔ اس طرح اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ تخت پر بیٹھا۔ یہ تصور ذاتِ حق کے لیے قطعاً مناسب ہے۔ اگر اس کو اس معنی میں لیا جائے تو اول تو اس کا جسم ماننا پڑے گا اور اس کو محدود سمجھنا پڑے گا۔ دوسرے یہ کہ جس پر کوئی چیز قائم ہو تو وہ چیز قائم ہونے والی شے سے بڑی ماننا ہوگی تاکہ وہ اس میں باسانی سما سکے یعنی عرش کو اس سے اتنا بڑا ہونا چاہیے کہ ذاتِ حق موزوں طریقہ سے قائم رہ سکے جو عقلاً ناقابل یقین اور شانِ خدائی کے منافی ہے۔ ”استواء علی العرش“ کا ذکر ”ستہ ایام“ کے ساتھ ہو چکا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ استواء کا شمار مفسرین کرام کے نزدیک متشابہات میں کیا گیا ہے اور اس پر غور و فکر کو بدعت قرار دیا گیا ہے۔

وجودی صوفیا کے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ جب ان ”مراتب ستہ“ کے

ذریعہ عالم کو وہ ظہور بخش چکا تو پھر ارادہ کیا کہ ایک ایسا مظہر پیدا کیا جائے جو ان مراتب الہیہ و کونیہ کا جامع ہو۔ لہذا اس نے اپنے نور سے حضرت انسان کامل کے نور مبارک کو وجود عنایت فرمایا چنانچہ حدیث شریف ہے ”اول ما خلق اللہ نوری“ (مسلم و زرقاتی و عبدالرزاق) یعنی سب سے پہلے اللہ نے میرا نور پیدا کیا (یاد رہے کہ نور کے ٹکڑے نہیں ہوتے) اور قلب محمدیؐ پر وہ متجلی ہوا ”استویٰ علی العرش“ کے حوالے سے یہ واقعہ ناظرین کے لیے باعث دلچسپی ہوگا جو مشہور سیاح ابن بطوطہ نے اپنے سفر نامہ میں تحریر کیا ہے۔ ایک مرتبہ دوران سفر دمشق میں انکو خبر ہوئی کہ معروف عالم دین علامہ ابن تیمیہ وعظ دینے والے ہیں۔ ان کے علم کا بہت شہرہ تھا۔ شوق میں ابن بطوطہ بھی ان کا وعظ سننے گئے۔ گفتگو ہو رہی تھی کہ آخر شب اللہ تعالیٰ پہلے آسمان پر آکر فرماتا ہے کہ کوئی ہے جو مجھ سے کچھ طلب کرے میں اسے عطا کروں۔ ایک شخص نے سوال کیا کہ اللہ تعالیٰ کس طرح پہلے آسمان پر اترتا ہے۔ اس کے جواب میں علامہ جس منبر پر بیٹھ کر تقریر کر رہے تھے اس سے نیچے اتر آئے اور فرمایا اللہ بھی اسی طرح اتر آتا ہے۔ ابن بطوطہ کہتے ہیں کہ ایسے جید عالم سے اس انداز کا جواب سن کر میں حیران ہو گیا اور میں سمجھ گیا کہ اللہ تعالیٰ نے امام صاحب کو عقل سے زیادہ علم دیا ہے (سیرت ”ابن تیمیہ“ مصنفہ مولانا یوسف کوکئی) کیونکہ داناؤں کا قول ہے ”یک من علم رادہ من عقل باید“ یعنی ایک من علم کے لیے دس من عقل کی ضرورت ہے۔ دارالعلوم دیوبند کے مولانا انور علی شاہ نے بھی صحیح بخاری کی شرح فیض الباری میں امام موصوف کے متعلق فرمایا ہے۔ ”کان علمہ اکبر من العقل“ (یعنی آپ کا علم آپ کی عقل سے زیادہ تھا) استویٰ علی العرش کے متعلق حضرت عارف باللہ امیر عبدالقادر الجزائری اپنی کتاب ”المواقف“ میں فرماتے ہیں۔

”آنحضرتؐ کا عرش جس پر رحمن مستوی ہے نام رکھے جانے کی وجہ یہ ہے کہ آپؐ تمام اسمائے جلالی و جمالی کے مظہر ہیں۔ پس آپؐ پر رحمن مستوی ہے جیسا کہ ہم اور آپؐ جانتے ہیں۔ نیز آپؐ کا نام عرش ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک قول میں عرش عالم پر محیط

ہے اور ایک قول میں وہ تمام عالم ہے اور مخلوق اول جو کہ حقیقت محمدیؐ ہے وہ احاطہ کی وجہ سے عرش کے مشابہ ہے اور حدیث شریف میں وارد ہوا ہے اول ما خلق اللہ العرش یعنی سب سے پہلے جو چیز خدا نے پیدا کی وہ عرش ہے..... (ترجمہ تحقیق العارفین)

یہی وجہ ہے قلب کو عرش کہا جاتا ہے ”قلب المومنین عرش اللہ تعالیٰ“ ایک اور حدیث ہے ”خدا کو آسمان وزمین نہیں سما سکتا لیکن مومن کے دل میں وہ سما جاتا ہے۔“^۱ ”قلب کس طرح عرش کی سی وسعت رکھتا ہے یہ علیحدہ بحث ہے جو کافی گفتگو چاہتا ہے۔ اب ان مراتب کی تفصیل لکھی جاتی ہے جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا تھا کہ ہر شخص نے تقریباً ایک ہی جیسی گفتگو کی ہے۔ بے شمار مضامین اس سلسلے میں لکھے جا چکے ہیں اس لیے مماثلت ناگزیر ہے۔

^۱ لا یسعی ارض ولا سمانی ولكن یسعی قلب عبد المومنین۔ لفظ بہ لفظ یہ حدیث کتابوں میں نہیں ہے۔ لیکن امام غزالیؒ مولانا روم اور تمام صوفیاء نے اسے لکھا ہے۔ اس میں حسب ذیل آیت کی طرف اشارہ ہے۔ ”بے شک ہم نے امانت کو آسمانوں زمینوں اور پہاڑوں پر پیش کیا۔ انہوں نے اس سے انکار کیا اور اس سے ڈرے لیکن ظالم اور جاہل انسان نے اسے اٹھا لیا۔“ (احزاب)

مراتب الہیہ

(GRADES OF BEING)

۱۔ پہلا مرتبہ احدیت (ہاہوت) (One ness)

یہ مقام لاتعین INDETERMINATE ESSENCE, BEYOND

THE BEYOND ہے اسے ”احدیت“ یا ”ہاہوت“ کہتے ہیں ”ہاہوت“ لفظ ”ہو“ سے ماخوذ ہے۔ یہاں ذات کو استغراق کلی اور غلوئے تامہ ہے۔ یہاں وہ تمام قیود و تعینات سے منزہ اور صفات و اعتبارات سے مقدس ہے۔ محض ذات صرفہ و سادہ ہے حتیٰ کہ قید اطلاق (Absoluteness) سے بھی مبرا ہے۔ حقیقتاً اس مرتبہ کے لیے کوئی نام نہیں ہے لیکن سمجھنے سمجھانے کے لیے نام فرض کر لیا گیا ہے۔ اس لیے اس مرتبہ کو ”لابشرط شے“ کہتے ہیں۔ یعنی یہاں کسی شرط اور صفت کے ہونے کا تعین ہے نہ نہ ہونے کا۔ یعنی وجود محض و مطلق ہے یہاں وجود حقیقی بے قید و بے شرط و بے صفت و تعین ہوتا ہے اس لیے لابشرط کہتے ہیں۔ یعنی یہاں کسی شرط اور صفت ہونے کا تعین ہے نہ ہونے کا وجود محض و مطلق ہے یہاں وجود حقیقی بے قید و بے شرط و بے صفت و تعین ہوتا ہے۔ اس لیے اسے ”لابشرط شے“ کہتے ہیں۔

حدیث قدسی ”کان اللہ ولیم یکن معہ شیئی“ (یعنی تھا اللہ اور اس کے ساتھ کوئی شے نہ تھی) اس کی مظہر ہے۔ بعض حضرات ذات بحت کو مرتبہ اطلاق سے بھی اوپر رکھتے ہیں اور اطلاق سے مراتب ذات کا شمار کرتے ہیں اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاہد خلوت غیب الہویت نے پہلا تنزل اطلاق میں فرمایا۔ یہاں وہ کسی صفت سے موصوف نہیں ہے۔ اپنی فردانیت میں محو ہے۔ شاہ نیاز بریلوی فرماتے ہیں۔

نے یکے گنجد در انجانے دوئی گفتن رواست

بس کہ ہست عالی ز اطلاق کم و بسیار ما

(اس جگہ نہ ایک کی سمائی ہے اور نہ دوئی کہنا جائز ہے۔ یہاں وہ قید اطلاق اور کم و

زیادہ سے بہت بلند ہے)

حدیث ”كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق“ (اس کا حوالہ

پہلے گزر چکا ہے) (میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں پس میں نے خلق کو پیدا کیا) اس مرتبہ کی نشاندہی کرتی ہے۔ ”قل هو اللہ احد“ اس مرتبہ کی شاہد ہے۔

اس مرتبہ کی مثال ایسی ہے جیسے دوات میں سیاہی یعنی جب تک دوات میں سیاہی

ہے کسی حرف کا ظہور نہیں ہے اور تمام حروف دوات کی سیاہی میں پوشیدہ ہیں۔ یا اسے

یوں سمجھا جائے کہ ایک جید عالم جس کا سینہ بے شمار علوم و فنون کا مخزن ہے گہری نیند سو رہا

ہے اسے خود بھی اپنا علم نہیں۔ اسے اپنے علم کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن معاً یہ بھی ادراک

ہوتا ہے کہ میری ذات احاطہ ادراک میں نہیں آسکتی۔

دوسری مثال بیج کی لہجیے کہ اس میں تمام درخت بالقوة^۱ موجود ہے مگر بالفعل^۲

نہیں یعنی بیج میں کانٹے پھول پتے پھل وغیرہ سب موجود ہیں لیکن انھیں وجود خارجی

نہیں۔ (یاد رہے کہ یہ سب مثالیں ذات کے لیے ناقص ہیں۔ صرف سمجھنے سمجھانے کے

۱۔ ابن حجر و شیخ عبدالحق فی شرح مشکوٰۃ۔

۲۔ بالقوت کے معنی ہیں: دراصل۔ حقیقت میں۔ بالفعل کے معنی ہیں: فی الحال۔ اس وقت

لیے ان کا سہارا لیا جاتا ہے)

اس مرتبہ کے دیگر نام:-

غیب الغیب۔ بطون البطون۔ عین کا نور۔ غیب مطلق۔ ذات مطلق۔ وجود
بخت۔ وجود محض۔ مجہول النعت۔ ذات سازج۔ احدیت صرفہ۔ احدیت مطلقہ۔ احدیت
ذات۔ ذات احدیت، ذات صرفہ، ذات ہویت۔ غیب ہویت۔ منقطع الاشارات۔
منقطع الوجدان۔ مکنون المکنون۔ خفاء الخفا۔ کنز مخفی۔ مخزن شیون۔ طوفان محض۔ ازل
الآزال۔ ابدالآباد۔ مرتبہ اوچی۔ یہ سب نام تشریح طلب ہیں۔ چند کی وجہ تسمیہ حسب
ذیل ہے۔ (تمام مراتب کی تشریحات ”سرد لبرائ“ اور ”تعلیم غوثیہ“ سے لی گئی ہیں)
لا تعین: لا تعین اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں وہ ذات ہر تعین سے مبرا ہے خواہ وہ اسمائی ہو یا
افعالی۔

غیب الغیوب: یہ مرتبہ تمام مراتب معقولہ سے بالاتر ہے۔ مرتبہ شہادت تک تمام حس
سے غائب ہے۔

غیب ہویت: اس لیے کہتے ہیں کہ ہویت مراد ہے ذات بخت سے۔ اس مرتبہ میں وہ
صفات سے غائب ہے۔

وجود البخت: بخت معنی خالص کے ہیں۔ اس نام کی وجہ یہ ہے کہ اس مرتبہ میں ذات اسم^۱
و رسم^۲ و نعت^۳ و صف سے خالص ہے۔ ذات بخت غیب ہویت۔ لا بشرط شے اس لیے
کہ وجود یہاں تمام قیود حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی منزہ ہے اس لیے بعض حضرات غیب
ہویت یعنی ذات بخت کو مرتبہ اطلاق سے بھی اوپر رکھتے ہیں۔ اس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔
ازل الازال: جملہ مراتب قدیمہ ازلیہ کی انتہا ہے۔ اس سے بالاتر کوئی مرتبہ نہیں

۱ اسم عبارت ہے ذات یا اسمائے وجودی سے جیسے علیم و قدیر وغیرہ۔

۲ رسم مراد ہے خلق و صفات سے۔

۳ نعت عبارت ہے صفات وجودی سے۔ اسے وصف ثبوتی اور وصف باطنی بھی کہتے ہیں۔

مجہول النعت: اس لیے کہتے ہیں کہ نعت کہتے ہیں وصف ثبوتی کو۔ یہاں وصف کا ثبوت قطعاً نہیں۔

عین کا فور: اس لیے کہتے ہیں کہ کا فور کی خوشبو سب پر غالب ہے۔ جو چیز اس میں شامل ہوتی ہے اس کی صفت اختیار کر لیتی ہے۔ اس مرتبہ میں یہی ہوتا ہے۔

منقطع الاشارات: اس لیے کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں کسی شے کی تمیز نہیں نہ اشارہ کے قابل ہے۔ اس مرتبہ میں کوئی غیر نہیں جس کی طرف اشارہ کیا جائے۔

ذات سازج: سازج معرب ہے سادہ کا۔ یہاں ذات کے ساتھ کوئی شے نہیں۔ یہ مرتبہ ذات و صفات سے سادہ اور معرب ہے۔

منقطع الوجدان: یہاں نہ وجدان ذاتی ہے نہ صفاتی

مرتبہ الہویت: اس لیے کہتے ہیں کہ بحت کو ”ہو“ کے ساتھ نسبت ہے۔ اشارہ ہے اور یہ اشارہ ذات کی طرف ہے اور ”تاء“ مبالغہ کی نسبت ہے یعنی وہ ذات کامل ہے اپنی ذاتیت میں اور کوئی غیر ہرگز شامل نہیں۔

پہلے کہا جا چکا ہے کہ قرآن پاک میں ”قل هو اللہ احد“ مقام احدیت کی ترجمان ہے اس کی یکتائی کے لیے عام طور سے دو لفظ ”احد“ اور ”واحد“ استعمال کیے جاتے ہیں۔ اردو میں اس کا ترجمہ ”ایک“ کیا جاتا ہے۔ قرآن پاک میں بھی ”والہکم واحد“ کہہ کر اسے واحد کہا گیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ”احد“ کا ترجمہ بجائے ایک کے اگر ”اکیلا“ کیا جائے تو زیادہ مناسب ہے۔ ”ایک“ کو ٹکڑوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنی ایک کا نصف، ربع یا دگنا ہو سکتا ہے لیکن اگر ”اکیلا“ کہا جائے تو تجزیہ و تقسیم ممکن نہیں۔ احد ایسا ایک ہے جس میں کسی دوسری چیز کا تصور شامل نہیں ہے۔ ”واحد“ کثرت کے مقابلہ میں استعمال ہوتا ہے۔ سورت کا مطلب ہے کہ ”اے رسول آپ اعلان کر دیجیے کہ اللہ ہر اعتبار سے واحد لا شریک ہے۔ تمام احتیاجات سے منزہ ہے اور ساری کائنات اس کی محتاج ہے

نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ اس کو کسی نے جنا یعنی وہ تو الدوتاسل سے مبرا ہے اور ساری کائنات میں کوئی ہستی یا کوئی شے اس کی برابری کا دعویٰ نہیں کر سکتی“

”ولم یکن له کفواً احد“ کا یہی مطلب ہے۔ ”کفو“ برابر کی رشتہ داریوں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کا کوئی رشتہ دار نہیں۔ رشتہ داری بھی تعدد چاہتی ہے جس سے وہ ذات پاک ہے جیسا کہ ابھی کہا گیا قل هو اللہ احد سے حق تعالیٰ کا مرتبہ احدیت ثابت ہے۔ احدیت اسی وقت ثابت ہو سکتی ہے کہ کثرت کا شائبہ بھی متصور نہ ہو خواہ وہ کثرت شانیه ہو اسمائیه یا صفاتیہ۔ کیونکہ مرتبہ احدیت میں شیون و اسماء و صفات سب سے ذات مبرا ہے۔

آگے ”صمد“ سے بھی اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ ”صمد“ سے مراد مکمل استغنا اور بے نیازی ہے۔ صمد پتھرلی زمین کو بھی کہتے ہیں۔ پتھر کو بھی کہتے ہیں یا ایسی ٹھوس چیز جس میں کوئی دوسری ٹھوس چیز نہ سما سکے۔ غرض کہ احدیت اور صمدیت سے غیریت وجود کی نفی اور خالص تنزیہ کا بیان مقصود ہے۔ ”لم یلد ولم یولد“ یعنی وہ تو الدوتاسل سے مبرا ہے۔ کیونکہ اس امر میں بھی دو وجودوں کا اختلاط ضروری ہے جس سے وہ پاک ہے۔ یہاں اگر حضرت شیخ اکبر کی تفسیر قل هو اللہ لکھ دی جائے تو نا مناسب نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں:- (خلاصہ)

یہ ”ہویت“ (اللہ سے پہلے جو ”ہو“ آیا ہے) عین احدیت ہے یعنی ذات اس حیثیت سے کہ وہ ذات ہے بغیر اعتبار کسی صفت کے۔ اللہ کے علاوہ کوئی احد نہیں۔ اس لیے اس کا کوئی شریک بھی نہیں ہو سکتا پس وہی احد ہے۔ ہویت میں شرکت محال عقلی ہے۔ واحد وہ ذات مع اعتبار کثرت صفات ہے اور وہ حضرت اسمائیه ہے کیونکہ اسم ذات مع صفات ہوتا ہے اس کے بعد صفات میں اس کا تنزل بیان فرمایا یعنی اللہ الصمد یعنی ساری کائنات (صفات و اسمائے وجودیہ و امکانیہ) سب کی سب اس کی محتاج ہے اور کثرت کا ظہور اس واحد حقیقی سے ہوا ہے اور اس کے علاوہ کوئی شے نہیں جس سے کثرت

کو منسوب کیا جاسکے۔ دریں حالات اگر کسی کو اس کا شریک قرار دیا جائے تو وہ بھی دائرہ
افتقار و احتیاج ہی میں محصور ہوگا۔

والدیت اور ولدیت کی نسبت کی نفی کے لیے فرمایا ”لم یلد ولم یولد“ یعنی ہم
ان نسبتوں کا انتساب اس کی ذات سے نہیں کر سکتے کیونکہ یہ امکان کی خصوصیت ہے۔
واجب الوجود کے لیے مرتبہ وجوب میں یہ نسبت متصور ہو ہی نہیں سکتی۔

آخر میں فرمایا ”ولم یکن له کفواً احد“ یعنی تم لوگ آپس میں ایک دوسرے
کے شریک و عدیل ہو لیکن میرا مقابل کوئی نہیں جو مجھ سے برابری کا دعویٰ کر سکے یعنی اس
جملہ سے ہر قسم کی مماثلت کی نفی مقصود ہے کیونکہ عدم محض وجود مطلق کی برابری نہیں کر سکتا۔
حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریمؐ نے فرمایا ”سات آسمان اور سات زمین کی بنیاد
قل ہوا اللہ احد پر رکھی گئی ہے اور اس کی صمدیت کے یہی معنی ہیں اگر ممکنات کو واجب
تعالیٰ کا شریک قرار دیا جائے تو کسی قسم کی شرکت مقصود نہیں ہو سکتی سوائے شرکت فی
الوجود کے۔ اب اگر ممکنات کو وجود میں خدائے تعالیٰ کا شریک قرار دیا جائے بایں معنی کہ
خدا بھی موجود ہے اور ممکنات بھی موجود ہیں اور وجود ہی ان کی تمام حقیقت ہے تو اللہ
تعالیٰ اور ممکنات کو تمیز کیسے کیا جائے گا جب تک دونوں کے درمیان ایک امتیازی وصف کو
بھی تسلیم نہ کیا جائے۔ یعنی وجود کی حیثیت سے دونوں میں اشتراک ہے لیکن الوہیت
کے لحاظ سے امتیاز ہے اس طرح اللہ مرکب ہو گیا۔ ماہہ الاشتراک اور ماہہ الامتیاز سے اور
ہر مرکب حادث ہوتا ہے۔

پس عقلاً ثابت ہو گیا کہ اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں اور موجود اس لیے نہیں ہے کہ
ہو ہی نہیں سکتا ورنہ شرک فی الوجود لازم آجائے گا۔ اسی لیے عرفانے کہا ہے کہ لا الہ الا
اللہ کا مطلب ہے لا موجود الا اللہ۔

(۲) دوسرا مرتبہ۔ وحدت (لاہوت) UNITY

یہ مرتبہ ذات کا تعین اول ہے۔ لاہوت لفظ الہ سے ماخوذ ہے بعض اس کو مرتبہ

لا بشرط شے کہتے ہیں اور بعض بشرط شے۔ اس مرتبہ میں بھی ذات تفصیل شیون جسمانی اور خارجی سے مستغنی ہے۔ پہلے مرتبہ لائقین میں ذات محویت تامہ اور استغراق کلی میں تھی۔ صفات اس میں مندرج تھیں لیکن ظہور کے لیے مضطرب۔ کن کہنے سے وہ سب ظاہر ہو گئیں۔ بقول حضرت شاہ نظام الدین حسین بریلویؒ جہاں تمام دیگر صفات اور شیون اجمالی طور پر اس میں موجود تھیں۔ صفت عشق بھی اس میں شامل تھی۔ یہ صفت عشق سب سے زیادہ ظہور کی شورش اور خواہش رکھتی تھی۔ اس شورش کے تقاضہ سے اپنا جلوہ جمال اجمالی طور سے خود اپنے میں دیکھا یعنی خود اپنے آپ کو دیکھا۔ جب علم کا تعلق معلوم کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے تو اس کو تفصیل کی خواہش ہوتی ہے یعنی یہ اجمال اب تفصیل کی طرف متوجہ ہوتا ہے (مرآت الحقیقت)

یعنی یہ مرتبہ اجمالی ہے۔ ذات نے اس مرتبہ میں اپنے آپ کو اس حال میں پایا کہ اس کی شیون و صفات اور جمیع موجودات اس کے علم میں اجمالی طور پر موجود ہیں ابھی تفصیل کی طرف توجہ نہیں ہے۔ یہاں کسی کو کسی سے امتیاز حاصل نہیں ہے۔ اس مرتبہ کو ”حقیقت محمدی“ بھی کہتے ہیں۔ یہاں ہستی مطلق علم و ادراک کی قید میں آتی ہے جب ذات مطلق نے اپنے آپ کی طرف اجمالاً توجہ کی اور جو کچھ اس میں ہے تمام کو اجمالاً مشاہدہ کیا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مشاہدہ کیا۔

یہ مرتبہ احدیت اور واحدیت (یا ہاہوت اور جبروت) کے درمیان برزخ جامع ہے۔ یعنی بطون کی طرف اگر توجہ ہے تو احدیت (ہاہوت) ہے اور ظہور کی طرف توجہ ہے تو وہ واحدیت (جبروت) ہے۔ اسی لیے اسے برزخ کبریٰ بھی کہتے ہیں۔ علم اجمالی سے مراد ہے غور کرنا ذات کا اپنی ذات میں اپنی ذات کے لیے مگر اجمالاً۔

مرتبہ وحدت میں احدیت اور واحدیت دونوں شامل ہیں۔ ایک جہت سے احدیت سے متصل ہے اور دوسری جہت سے واحدیت سے۔ اس میں ذات و صفات اور ظہور و بطون دونوں شامل ہیں۔ یہ دونوں کی جامع اور دونوں کے درمیان حد فاصل ہے۔

دونوں میں امتیاز پیدا کرتی ہے اور دونوں کو جمع کرتی ہے مگر خلط ملط نہیں ہونے دیتی۔ اس مرتبہ کی اصلی حالت یہی ہے کہ کسی جانب غلبہ نہ ہو۔ کیونکہ احدیت مرتبہ ذات کا ہے اور واحدیت صفات کا۔ برزخ یعنی مرتبہ ”وحدت“ کا کام یہ ہے کہ وہ مرتبہ احدیت سے فیض لے اور مرتبہ واحدیت کو فیض پہنچائے تاکہ عالم کی پرورش ہو۔ عالم مرتبہ واحدیت میں مفصل معلومات ذات ہیں۔ واحدیت وحدت کے بعد کا مرتبہ ہے۔ ”لولا ان لہما اظہرت ربوبیتی“ (یعنی اگر آپ نہ ہوتے تو میری ربوبیت ظاہر نہ ہوتی) اس پر شاہد ہے۔ اسی لیے حقیقت محمدی کا ایک نام برزخ کبریٰ ہے۔ جو مرتبہ احدیت اور واحدیت یا حق و خلق کے درمیان برزخ کا کام دیتی ہے۔

حقیقت محمدی کا یہ مرتبہ ”انا احمد بلامیم^۱“ (میں بغیر میم کا احمد (یعنی احد) ہوں) ”انا من نور اللہ والخلق کلہم من نوری“ (میں اللہ کے نور سے ہوں اور کل خلق میرے نور سے ہے) حدیث جابر (جو متفقہ حدیث ہے)۔ لی مع اللہ وقت لایسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل^۲ (اللہ تعالیٰ کے ساتھ میرا ایک وقت ہے جس میں کوئی ملک مقرب اور نبی مرسل نہیں سما سکتا)

من رانی^۳ فقد راء الحق (جس نے مجھے دیکھا اس نے بالتحقیق حق کو دیکھا) غرض بہت سی احادیث ہیں جس سے حقیقت محمدی پر روشنی پڑتی ہے حضرت علاؤ الدین سمنانی نے حضور کی تین صورتیں بتائی ہیں (۱) ناسوتی:- جب آپ عالم ناسوت

۱۔ اس حدیث کو شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوت میں لکھا ہے۔ لیکن مروجہ احادیث کی کتب میں نہیں ہے۔
 ۲۔ یہ حدیث کسی حدیث کی کتاب میں نہیں۔ علماء اے مستند نہیں مانتے۔ لیکن صوفیاء نے اس کے حوالے دیئے ہیں۔
 ۳۔ گو یہ حدیث لفظ بہ لفظ احادیث میں مروی نہیں ہے۔ تاہم حدیث جابر سے اس کی تصدیق ہوتی ہے جو متفقہ حدیث ہے۔ مختصراً یہ کہ حضرت جابر نے حضور سے پوچھا یا رسول اللہ سب سے پہلے چیز اللہ نے کیا پیدا کی۔ آپ نے فرمایا۔ اے جابر سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے تیرے رسول کے نور کو پیدا کیا پھر اس نور سے لوح و قلم۔ جن و انس۔ شمس و قمر سب پیدا کیئے۔
 ۴۔ کثیر صوفیوں سے یہ روایت ہے۔

۵۔ بخاری بروایت ابوسعید اور قتادہ الحارث بن ربیع۔

میں متمثل بہ بشر تھے (۲) ملکوتی:- جب آپ تخلیق آدم سے قبل بھی موجود تھے (۳) حقی:- اس صورت میں آپ عین ذات ہیں۔ چونکہ یہ مراتب الہیہ کا ذکر ہے جس میں ”حقیقت محمدی“ تعین اول کے متعدد ناموں میں سے ایک نام ہے۔ اس لیے اس کا تفصیلی ذکر یہاں مناسب نہیں۔ یہ بہت تفصیلی موضوع ہے۔ اپنی کتاب ”اسرار اسراء“ میں نے کچھ بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں بشریت رسول۔ رسالت محمدی۔ ذات محمدی، جسد محمدی۔ حقیقت محمدی اس قسم کے بہت سے مباحث شامل ہیں۔ یہ حدیث ”کُنت نبیا آدم بین الماء والطين“ (یعنی میں نبی تھا جب آدم پانی اور مٹی کے درمیان تھے) خاص طور پر اس طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ یہ مراتب الہیہ قبل ”کن“ کے ہیں جب اشیاء کو وجود خارجی عطا نہیں ہوا تھا۔ لہذا غیر مخلوق اور قدیم ہیں۔ وحدت کو یہاں دخل نہیں۔ آدم سے پہلے جنس بشر کے نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ اس وقت آپ کی موجودگی عام بشر کی نہیں ہو سکتی۔ وہی حقیقت گونا گوں لباس میں نوع بنوع کی صورتوں میں اس بزم کائنات کی رونق بنی جس سے یہ سارا عالم وجود میں آیا۔

حضرت بابا ذہین شاہ تاجی شرح فصوص الحکم میں فرماتے ہیں:-

”شیخ اکبر کی نظر میں وہ ورثہ باطنی جس کے وارث تمام انبیاء و اولیاء ہیں وہ ورثہ صورت محمدی سے نہیں بلکہ ”حقیقت محمدی“ سے ملتا ہے یا وہ علم جو تمام انبیاء اور اولیاء نے اخذ کیا، مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت بھی نبی تھے جبکہ آدم آب و گل میں تھے نتیجہ یہ ہے کہ صورت محمدی پر نبوت محمدی کو تقدم حاصل ہے اور عالم و آدم پر حقیقت محمدیہ کو فوقیت ہے بلکہ وہ اصل عالم و آدم ہے۔“ (فاتحۃ الکتاب)

بقول حضرت عبدالکریم جیلی ”آپ کی اصل ذات ہے۔ آپ پر ظہور حق بالذات ہے۔ باقی تمام اشیاء اسمائے ذاتی۔ اسمائے صفاتی یا اسمائے فعلی سے پیدا ہوئی ہیں۔ بقول

۱۔ ترمذی۔ حاکم۔ احمد۔ زرقاتی۔ طبقات ابن سعد۔

صاحب ”سرد لبراں حضرت سید ذوقی شاہ“ جملہ اسماء و صفات ایک جامع اسم یعنی اسم اللہ میں مجتمع ہو کر صورت بشری میں ظاہر ہوتے ہیں اور جو دیکھنے والے ہیں انہیں موقع ملتا ہے کہ اسم اللہ کی صورت ظاہری کو وہ دیکھیں اور مراد کو پہنچیں۔ مگر اس دیکھنے کا حق وہی ادا کرتے ہیں جن کی نظر دونوں جہتوں پر ہوں۔ آپ کی دو جہتیں ہیں ایک جہت حقیقت سے متعلق ہے اور دوسری جہت بشریت سے۔ جس نے ایک جہت پر نظر کی اور دوسری جہت کو نہ پہچانا اس نے آپ کو نہ دیکھا وہ حق تعالیٰ کی اس تنبیہ میں آگیا کہ ”وتراہم ینظرون الیک وہم لا یبصرون“ (الاعراف) یعنی تم دیکھتے ہو ان کو کہ وہ تمہاری جانب دیکھ رہے ہیں مگر وہ کچھ نہیں دیکھتے۔

اس مرتبہ کے دیگر نام:-

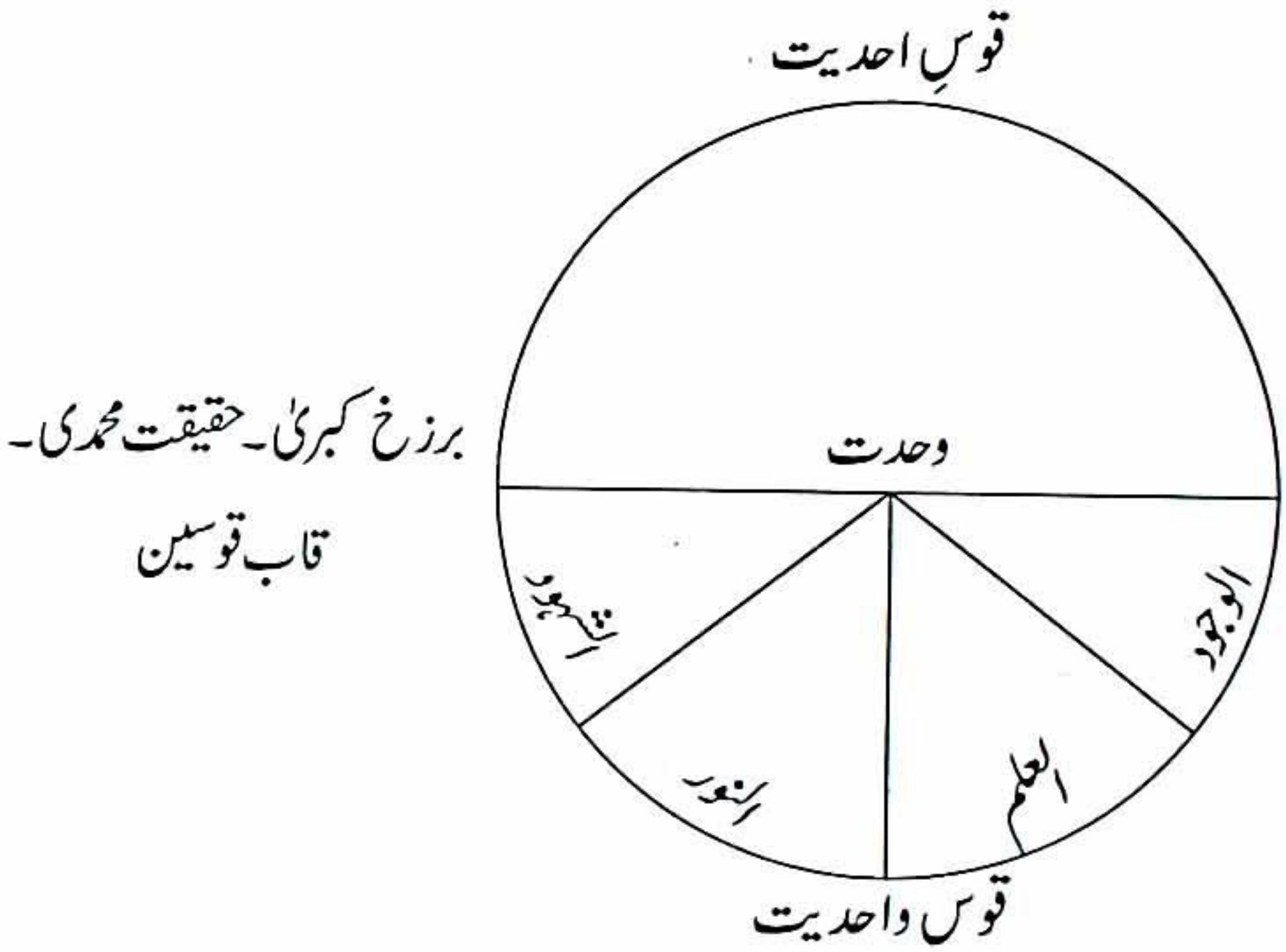
حقیقت محمدی کے علاوہ اس مرتبہ کے دیگر نام یہ ہیں۔

مقام جمع۔ عقل اول۔ نشاط اول۔ حضرت اجمال۔ شہود علمی۔ مجملاً۔ تجلی اول۔ ظل اول۔ نفس اول۔ خلق اول۔ عشق اکبر۔ روح اعظم۔ کنز الکنوز۔ کنز الصفات۔ اسم اعظم۔ ابوالارواح۔ ام الکتاب۔ حقیقت مجہول۔ درۃ البیضاء۔ موجودات اجمال۔ اعیان مجملہ۔ آدم حقیقی۔ برزخ البرازخ۔ واسطہ بین الظہور والبطون۔ عالم مطلق۔ وحدت صرفہ۔ واحدیت الجمع۔ قلم اعلیٰ۔ فلک الولاہیت۔ علم المطلق۔ قابلیت اولیٰ۔ مقام قاب قوسین۔ نور محمدی۔ اللہ الصمد۔

سمجھنے کے لیے اس جید عالم کی مثال لیجیے جو مرتبہ اول میں گہری نیند سو رہا تھا۔ اب وہ کچھ نیم بیدار ہوتا ہے تو محسوس کرتا ہے کہ مجھ میں بے شمار علوم کے خزانے موجود ہیں لیکن ان علوم کا احساس وہ سرسری طور سے کرتا ہے اور ان میں بعض کو بعض سے تمیز نہیں کرتا۔ یہ اس کا علم اجمالی ہے۔

دوسری مثال مرتبہ اول میں بیج کی دی گئی تھی۔ بیج کو اگر زمین میں بودیا جائے تو اول میں سے پیکا پھوٹتا ہے۔ یہاں بیج پیکے کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ خود بیج نظر نہیں آتا۔

بلکہ بیچ کو اب اگر دیکھا جاسکتا ہے تو اسی شکل میں۔ اس سے مراد حقیقت محمدیٰ ہے۔ اس پیکے میں ابھی برگ و بار۔ خار و گل کچھ نہیں ہیں۔ صرف پیکا ہی پیکا ہے جو کہ اجمالاً غور کرتا ہے کہ اس کے اندر ایک بڑا درخت موجود ہے۔ یہاں بعض کو بعض سے امتیاز نہیں ہے۔ یعنی پھل پھول کانٹے پتے کسی چیز کا امتیاز نہیں ہے۔ ان مراتب کو ایک دائرہ سے سمجھا جائے تو بہتر ہے۔



اوپر کا قوسِ احدیت ہے جو اشارہ ہے اطلاق (Absoluteness) کی جانب یعنی وہ ذات تمام شیون و صفات سے مبرا و منزہ ہے۔ نیچے کا قوسِ واحدیت ہے۔ احدیت باطن ہے۔ واحدیت ظاہر ہے۔ جو کچھ احدیت میں باطن تھا وہ واحدیت میں ظاہر ہے۔ درمیان میں خط وحدت ہے جس میں احدیت اور واحدیت دونوں شامل ہیں۔ اسی کو حقیقت محمدیٰ کہتے ہیں۔ یہ ایک جہت سے احدیت سے متصل ہے اور دوسری جہت سے واحدیت سے۔ یہ دونوں کی جامع اور دونوں کے درمیان حد فاصل ہے۔ دونوں میں امتیاز پیدا کرتی ہے اور دونوں کو جمع کرتی ہے مگر خلط ملط نہیں ہونے دیتی۔ احدیت اور واحدیت ان دونوں کا ظہور وحدت سے ہوا جو دونوں کے درمیان نسبت اور رابطہ ہے یہ

نسبت ایسی ہی ہے جیسے محبت محبت اور محبوب کے درمیان یا علم عالم و معلوم کے درمیان ہے۔ یہی ”مقام محمدیہ“ ہے۔ یہی مقام قاب قوسین ہے۔ یعنی ایسا مقام اتصال جہاں سے احدیت اور واحدیت کی قوسوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ یہی غایت ہے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج اور شہود کا قبل فنا فی اللہ کے۔ تمیز کے دور ہوتے ہی یہ دونوں قوسیں تجلی ذات کی شان و شوکت کے واسطے سے متحد ہو گئیں اور اس طرح فنا فی اللہ کا مقام حاصل ہو گیا۔ اودانی سے اسی طرف اشارہ ہے۔

مرتبہ تعین اول کو حقیقت محمدی بھی کہتے ہیں اس کی تفصیل ابھی بیان کی جا چکی ہے اس کے دیگر ناموں میں تجلی اول اس لئے کہتے ہیں کہ یہ وجود کا سب سے پہلا ظہور ہے برزخ البرازخ اور قاب قوسین اودانی کی تفصیل بھی بیان کی جا چکی ہے دیگر نام اوپر دیئے جا چکے ہیں جن کی تشریح خود ناموں سے ظاہر ہے۔

(۳) تیسرا مرتبہ :- واحدیت (جبروت) : (Singleness)

یہ مرتبہ ذات کا تعین ثانی ہے۔ جبروت جبر سے ماخوذ ہے جس کے معنی غلبہ کے ہیں۔ یہاں ذات اجمال سے تفصیل کی طرف متوجہ ہوئی یعنی جو کچھ تعین اول میں بالا جمال تھا یہاں بالتفصیل ہوا۔ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات و صفات اور تمام موجودات کو تفصیلی طور پر بعض کو بعض سے امتیاز کے ساتھ جان لینا ہے۔ عارفان الہی کے نزدیک تفصیلی علم سے مراد غور کرنا ذات باری تعالیٰ کا اپنی ذات میں اپنی ذات کے لئے۔ ”اللہ الصمد لم یلد ولم یولد“ اس مرتبہ سے کنا یہ ہے۔ ظہور اسم اللہ کا ظہور کامل کے ساتھ اس مرتبہ میں متحقق ہے۔ اس کو ”حقیقت انسانیہ“ بھی کہا جاتا ہے۔ اوپر مرتبہ وحدت کے ذکر میں ایک قوس کے ذریعے اسے سمجھایا جا چکا ہے۔ یہ قوس جیسا کہ نقشہ سے ظاہر ہے چار اعتبارات پر منقسم ہے (۱) نور (۲) وجود (۳) شہود (۴) علم۔ جب اللہ نے اپنے اوپر تجلی فرمائی یہ علم ہے۔ اپنے اوپر نظر ڈالی یہ نور ہے۔ اپنے کو پایا یہ وجود ہے۔ اپنے ساتھ ظاہر ہوا یہ شہود ہے۔ یہاں یہ گمان نہیں کرنا چاہیے کہ سب نور و وجود و شہود و علم

پہلے نہ تھے بعد میں ہوئے یہ سب مراتب ازلی ہیں نہ کہ کونیہ حادثاتی۔ حق تعالیٰ حدوث سے منزہ ہے۔ جو کچھ تعین ثانی میں ہے سب کچھ تعین اول میں تھا اور جو کچھ تعین اول میں ہے وہ سب ذات مطلق میں ہے۔ ذات اور اسما میں مغاارت نہیں ہے۔ صرف اجمال و تفصیل۔ بطون و ظہور کا فرق ہے۔

وہ اسماء و صفات جو مرتبہ وحدت میں اجمالاً متعین ہوئے تھے مرتبہ واحدیت میں تفصیلی طور پر ظہور پذیر ہوئے۔ جو غیب تھا وہ شہود میں آ گیا۔ جو علم میں تھا عین میں آ گیا وحدت یہاں کثرت میں نمایاں ہوئی۔ کثرت اتنی رنگا رنگی اور گونا گونی میں ظاہر ہوئی کہ ایک شان ظہور کو دوسری شان ظہور پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ ہر صورت اپنے خدوخال میں دوسری صورت سے بالکل الگ تھلگ نظر نواز ہوئی۔

یہاں اگر اسی جید عالم کی مثال لی جائے۔ مرتبہ احدیت میں وہ خواب گراں میں تھا محویت تامہ طاری تھی۔ مرتبہ ثانی یعنی وحدت میں اسے نیم بیدار کہا گیا تھا کہ اس نے اپنے علوم پر ایک سرسری نظر بعض کو بعض سے امتیاز کیئے بغیر ڈالی یعنی اجمالی طور پر جائزہ لیا کہ وہ تمام علوم جانتا ہے مگر علوم کی نوعیت پر اس نے غور نہیں کیا کہ کون کون سے علوم اس کے احاطہ علم میں ہیں۔ تیسرے مرتبہ یعنی ”واحدیت“ میں وہی عالم مکمل طور پر بیدار ہوتا ہے اور اپنے تمام علوم کا تفصیلی جائزہ لیتا ہے اور جان لیتا ہے کہ وہ کثیر علوم کا جاننے والا ہے اور تمام علوم کو ایک دوسرے سے تمیز کرتا ہے کہ یہ منطوق ہے یہ فلسفہ ہے یہ ریاضی ہے۔ وغیرہ۔ اس طرح یہ مرتبہ تفصیلی ہے۔

دوسری مثال اوپر کے مرتبوں میں بیج کی دی گئی تھی۔ مرتبہ اول میں ایک بیج کی شکل تھی جس میں تمام درخت بالقوة موجود تھا، دوسرے مرتبہ میں وہی بیج ایک پیکے کی شکل میں تھا جس میں اجمالی طور پر درخت کے تمام اجزا مثل کانٹے پھول۔ پتے تنہ وغیرہ موجود تھے۔ لیکن ان کی تفصیل نہیں تھی۔ تیسرے مرتبہ یعنی واحدیت میں اسی پیکے سے تمام درخت یعنی پھل پھول کانٹے کا تفصیلی علم ہے۔ اس طرح کہ وہی بیج یا پیکا اپنی

ذات میں دیکھے کہ پتے کب نکلیں گے۔ کب شاخ نکلے گی۔ کب پھل پھول آئیں گے۔
ان کی غذا کا کیا انتظام ہوگا۔ یہ پیکا کب درخت کی شکل اختیار کرے گا اور پھر کب یہ
سب چیزیں مرجھا جائیں گی اور بیج پیدا ہوں گے اور مناسب حالات میں کب یہ بیج پھر
درخت کی صورت اختیار کر لیں گے۔

اس مرتبہ کے دیگر نام :-

حضرت الوہیت۔ تجلی ثانی۔ تعین ثانی۔ نشاط ثانی۔ منزل انا الدائم۔ قابلیت ظہور
بتین صفات۔ منتھی المعرفة۔ منہتی العارفين؛ ندائے ثانی۔ علم تفصیل۔ حضرت جمع۔ وجود
مفاض۔ ظاہر وجود۔ حضرت وجوب۔ عالم صفات مفصلہ۔ ظل وحدت۔ واحدیت الکثرت۔
اعیان ثابتہ۔ فیض اقدس۔ نفس رحمانی۔ مہداء ثانی۔ منشاء الکثرت۔ عالم اسماء۔ صور اسماء۔
حق الیقین۔ عین الیقین۔ معدن الکثرت۔ حضرت وجود۔ منشاء سوائے۔ ام الارواح۔

یہ تینوں مراتب یعنی احدیت۔ وحدت۔ واحدیت۔ (ہاہوت۔ لاہوت۔ جبروت)
مراتب الہیہ کہلاتے ہیں۔ بقیہ تین یعنی عالم ارواح یا ملکوت۔ عالم مثال۔ عالم ناسوت
یا حس و شہادت مراتب کونیہ کہلاتے ہیں۔ اسمائے مراتب الہیہ کا اطلاق مراتب کونیہ پر
جائز نہیں کیونکہ دونوں اسماء کے لیے مخصوص اصطلاحات ہیں۔ سب سے بڑی وجہ یہ ہے
کہ مراتب الہیہ میں اس وجود کی شان مطلق ہے اور اسمائے کونیہ کا مرتبہ تقید کا ہے حالانکہ
دونوں شانیں ایک ہی وجود کی ہیں لیکن مطلق اور مقید میں امتیاز لازم ہے جس طرح دریا
اور اس دریا میں سے نکالے ہوئے ایک پیالہ پانی میں امتیاز لازم ہے۔

اس مرتبہ کے دیگر ناموں کی فہرست اوپر دی گئی ہے۔ اس میں ایک نام ”اعیان
ثابتہ“ بھی ہے۔ ”اعیان ثابتہ“ صوفیا کی زبان میں کثرت سے استعمال ہوا ہے اور بوجہ
اس کی اہمیت ہے اس لیے اس کو علیحدہ عنوان کے تحت بیان کیا جا رہا ہے۔ ورنہ اسی تعین
ثانی ہی کا یہ ایک نام ہے۔

اعیان ثابتہ

(IDEAS)

”اعیان (LOGOS)“ اعیان ثابتہ کے ذکر سے پہلے چند سطور ”اعیان“ کے متعلق بھی لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ”اعیان“ کا تعلق افلاطون کے حوالے سے کافی مشہور ہے۔ متعدد وجوہات کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے جس کی بنا پر تصوف کو یونانی فلسفہ سے ماخوذ بتایا جاتا ہے کیونکہ صوفیاء نے بھی اس اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ ”اعیان“ عین کی جمع ہے۔ ”عین کثیر المعانی لفظ ہے۔ مثلاً چشمہ۔ نظر بد۔ آنکھ۔ بڑے مرتبہ والا۔ ذات۔ شے۔ صوفیاء ادب میں اس سے مراد عام طور پر ”موجود چیزیں“ لیا جاتا ہے۔ اسمائے الہی جن صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں انھیں مظاہر اسما کہا جاتا ہے۔ اعیان اور افلاطون (PLATO) کی شہرت کی وجہ یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی مثنوی ”اسرار خودی“ میں اس کا خاصہ ذکر کیا ہے۔ افلاطون کو وہ ”گوسفند قدیم“ کہتے ہیں مثنوی اسرار خودی کا مرکزی نقطہ دراصل استحکام خودی ہے۔ علامہ اقبال ”نفی خودی“ کے سخت مخالف تھے۔ انھوں نے شکر۔ ابن عربی اور افلاطون کو نفی خودی کا حامی سمجھ کر ان کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان کا خیال ہے صوفی بھی اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ اسرار خودی میں افلاطون کے متعلق فرماتے ہیں:-

راہب اول فلاطون حکیم ازگروہ گوسفندان قدیم

(وہ راہب اول حکیم افلاطون جو قدیم بکریوں کے گروہ سے تعلق رکھتا تھا)

گوسفند در لباس آدم است حکم او بر جان صوفی محکم است

(آدمی کے لباس میں وہ بکری ہے۔ صوفی پر اس کے احکامات کی گرفت بہت

مضبوط ہے)

بسکہ از ذوق عمل محروم بود جان او وارفتہ معدوم بود

(وہ ذوق عمل سے یکسر محروم تھا۔ ”معدوم“ اس کا پسندیدہ موضوع تھا۔)

افلاطون ۴۲۷ء ق م بمقام ایتھنز (یونان) پیدا ہوا۔ عہد شباب میں اس کا میلان

طبع شاعری کی طرف تھا۔ چنانچہ اس نے سینکڑوں عاشقانہ نظمیں لکھیں۔ لیکن کچھ عرصہ بعد

اس کا رجحان ریاضی اور فلسفہ کی طرف ہو گیا۔ ان فنون کی تعلیم ابتدا میں اس نے ٹیلیس

سے حاصل کی۔ بعد میں ۴۰۸ ق م سقراط کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا۔ کچھ دن فوج

میں بھی خدمات انجام دیں۔ ۴۰۴ ق م اپنے استاد کی وفات یعنی ۳۹۹ ق م تک ہر وقت

اس کی خدمت میں حاضر رہا۔ پھر اس نے اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے ایک مدرسہ

قائم کیا جو تاریخ میں ”اکیڈمی“ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس مدرسہ میں اس نے تادم

وفات کم و بیش چالیس سال تک درس دیا۔ ۳۴۷ ق م وفات پائی۔ اس میں شک نہیں کہ

وہ ان لوگوں سے ہے جن کو شہرت دوام حاصل ہے اور جن کا نام قیامت تک زندہ رہے

گا۔ کیونکہ اکثر حکما کی رائے میں فلسفہ افلاطون ہے اور افلاطون فلسفہ ہے افلاطون کی

تصانیف مکالمات کی شکل میں ہیں جن کی تعداد پچیس کے قریب ہے ”جمہوریت“

(REPUBLIC) اس کی سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے اور بلاشبہ اس کا شمار دنیا کی

غیر فانی کتابوں میں ہوتا ہے۔

افلاطون کے فلسفہ کا اساسی تصور یہ ہے کہ افراد یا جزئیات PARTICULARS

کا وجود حقیقی نہیں ہے بلکہ محض دھوکا یا فریب نظر ہے۔ حقیقی وجود ان کلیات

UNIVERSALS کا ہے جو غیر مشہود (INVISIBLE) ہیں۔ چونکہ کائنات میں ہمیں جزئیات ہی نظر آتی ہیں اور ان کا وجود موہوم ہے۔ اس لیے ساری کائنات کا وجود موہوم ہے۔ بالفاظ دیگر افلاطون کے نظریہ اعیان کا منطقی نتیجہ علامہ اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ انسان اس خارجی اور مادی دنیا کو جو حواسِ خمسہ سے محسوس ہوتی ہے نقلی یا ظلی یا موہوم سمجھے لازماً پھر اس کے حصول کی کوشش ضیاعِ وقت ہے۔ اس رجحانِ طبع کا لازمی نتیجہ ترک دنیا۔ ترک عمل یا رہبانیت کی شکل میں ظاہر ہوگا جس کی اسلام نے ہمیشہ سخت مخالفت کی ہے۔

یہاں ایک بات کا اشارہ کر دیا جائے تو بہتر ہے کہ صوفیا پر بھی یہی الزام عام طور پر کیا جاتا ہے کہ وہ کائنات کو وہمی یا ظلی شمار کرتے ہیں اور اس طرح رہبانیت کی عہمت افزائی کرتے ہیں۔ لیکن اہل دانش جانتے ہیں کہ صوفیوں پر یہ اعتراض غلط فہمی پر مبنی ہے یا پھر وہ لوگ ایسا سمجھتے ہیں جو وحدت الوجود کا صحیح ادراک نہیں رکھتے۔ اس کا تفصیلی ذکر کہیں اور ہو چکا ہے اس لیے تکرار مناسب نہیں۔ مختصراً صوفیا اس کائنات کو عدم یا وہم نہیں سمجھتے بلکہ یہ نفس و آفاق اس کی نشانیاں ہیں جن میں اس کے اسماء و صفات جلوہ گر ہیں۔ عدم یا وہم جہاں استعمال کیا گیا ہے وہ حقیقی نہیں بلکہ اعتباری ہے۔

علامہ اقبال کا خیال یہ ہے کہ افلاطون نے محسوسات کو ناقابل اعتبار سمجھا اور نا محسوس و نامشہود کے دام میں گرفتار ہو گیا۔ عالم اسباب کو افسانہ خیال کیا۔ معدوم کو موجود اور موجود کو معدوم سمجھا اور موت کو زندگی پر ترجیح دی۔ خود بھی ذوقِ عمل سے محروم تھا اور اس کی تعلیم سے بہت سی قومیں ذوقِ عمل سے محروم ہو گئیں۔ خاص اعتراض نفی خودی ترک عمل اور زندگی سے گریز پر ہے جس کے علامہ شدت سے مخالف تھے۔

وہ زمانہ ایسا تھا کہ فلسفہ کی گرفت انسانی اذہان پر بہت سخت تھی یہاں تک کہ دین کی حیثیت بھی ثانوی ہو گئی تھی۔ بعد میں فلسفہ کے دو بڑے نظام قائم ہو گئے تھے۔

(۱) اشراقی نظام: افلاطون سے منسوب تھا جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ تصوف پر اس

کے اثرات بہت گہرے ہیں۔ حالانکہ جیسا کہا گیا کہ تصوف اسلامی کا ماخذ قرآن ہے۔ اصطلاحات کی مماثلت سے ممکن ہے یہ خیال کیا گیا ہو۔

اشراقی نظام کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ خدا واحد لا شریک ہے۔ اس کے سوا اور کوئی حقیقی معنوں میں موجود نہیں ہے۔ انسان اس واحد مطلق کا عرفان عقل و ادراک سے نہیں حاصل کر سکتا محض وجدان سے اس کی یافت ممکن ہے۔ یہ ایک کیفیت ہے جس کی ترقی کے لیے مرشد کی صحبت ضروری ہے۔ عقیدہ کی اس مماثلت سے اس کو وحدت الوجود کا ماخذ سمجھا گیا۔ بنیادی فرق جو عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے یہ ہے کہ افلاطون کائنات کو عدم محض کہتا ہے اسلام عدم کا قائل نہیں اس کے نزدیک یہ کائنات مظہر حق ہے اور حق کبھی معدوم یا موہوم نہیں ہو سکتا۔

(۲) مشائی نظام: ارسطو سے منسوب ہے۔ مشاء عربی میں بہت چلنے والے کو کہتے ہیں۔ چونکہ ارسطو چل پھر کر درس دیا کرتا تھا۔ اس لیے اس کے فلسفہ کو اس نام سے موسوم کیا گیا۔ الفارابی۔ ابن سینا اور ابن رشد یہ تینوں ارسطو ہی کے متبع اور شارح ہیں۔ کانٹ اور ہیگل کا فلسفہ اوائل میں اسلامی مدرسوں میں رائج نہیں تھا۔ علم الکلام (SCHOLASTICISM) اس فلسفہ سے متاثر ہے۔

یہ بحث بہت طویل اور پیچیدہ ہے اور ہمارے موضوع سے خارج بھی۔ بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ ”اعیان“ کا تعلق قطعاً نفی خودی سے نہیں ہے۔ مولانا میکش اکبر آبادی نے بہت شائستہ طریقہ سے علامہ اقبال کے اس خیال کی تردید کی ہے وہ کہتے ہیں ”اس وضاحت کے بعد (اس سے قبل انھوں نے ان مسائل پر کافی بحث کی ہے جس کو دہرانا باعث طوالت بھی ہے اور غیر ضروری بھی) یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اعیان کا نفی خودی سے کیا تعلق ہے۔ اعیان کا نظریہ تو دراصل نفی محض یا اس قسم کے دوسروں کے نظریوں کے خلاف ہے کیونکہ اعیان کے اقرار میں یہ دعویٰ مضمر ہے کہ عالم بے حقیقت اور سراب نہیں بلکہ محسوسات اور مشاہدات کے پس پردہ حقائق موجود ہیں“

مزید کچھ سطروں کے بعد فرماتے ہیں ”ترک عمل۔ رہبانیت اور ہنگامہ موجود سے انکار کا تعلق بھی اعیان کے نظریہ سے سمجھ میں نہیں آیا۔ رہی یہ بات کہ اعیان نامشہود ہیں اور اس لیے افلاطون نامشہود کا قائل تھا بالکل صحیح ہے لیکن یہ بات علامہ کے علاوہ کوئی اور کہتا تو بہتر تھا کیونکہ علامہ مذہب کے قائل ہیں اور کوئی مذہب بھی نامشہود پر اعتقاد رکھنے سے گریز نہیں کر سکتا“ (نقد اقبال)

در اصل عالم مثال اور اعیان ثابتہ میں امتیاز ضروری ہے۔ کیونکہ بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ افلاطون کا نظریہ اعیان ثابتہ سے مشابہ نہیں بلکہ عالم مثال سے ہے۔ علامہ شبلیؒ نے ابونصر فارابی کا ذیل کا قول نقل کیا ہے جس سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ ابونصر فارابی کہتے ہیں۔

”مشہور ہے کہ افلاطون عالم مثال کا قائل تھا یعنی جو چیزیں ہمارے اس عالم میں موجود ہیں اس قسم کی تمام چیزیں ایک اور عالم میں موجود ہیں صرف فرق یہ ہے کہ یہ مادی ہیں اور وہ غیر مادی اور ان کو کبھی زوال نہ ہوگا لیکن یہ غلط ہے کہ افلاطون اس بات کا قائل تھا کہ تمام عالم میں جو کچھ موجود ہے یا آئندہ ہوگا وہ علم باری تعالیٰ میں موجود ہے۔ جس طرح ایک کاریگر کے ذہن میں اس مکان کا نقشہ موجود ہوتا ہے جس کو وہ بنانا چاہتا ہے“ (اس کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں) (علم الکلام)

یعنی ابن عربی کے ”اعیان ثابتہ“ معلومات الہیہ سے متعلق ہیں جبکہ افلاطون کے اعیان سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ وہ ایک نامشہود عالم کا قائل ہے۔ ابن عربی اپنے نظریات کو قرآن و حدیث سے ثابت کرتے ہیں۔

”اعیان“ تین طرح پر ہیں جن کو سمجھنا ضروری ہے:-

(۱) اعیان ممکنات (وجود عین و عیانی۔ وجود عینی): اسماء و صفات کی وہ صورتیں اور وہ مظاہر جو خارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اسے عالم شہادت بھی کہتے ہیں۔ اسمائے الہی

جن صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں انہیں مظاہر اسما کہا جاتا ہے۔ اعیان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے جن کا وجود ظاہر میں پایا جاتا ہے اس کو ممکنات کہتے ہیں۔ دوسری قسم اعیان کی دل ہے جن کا وجود ظاہر میں نہیں پایا جاتا۔ ان کو ممتنعات کہتے ہیں۔ ممکنات کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کا وجود فرضی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا شریک ہونا یا دو متضاد چیزوں کا ایک ہی وقت اور ایک ہی موقع پر اجتماع۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا وجود فرضی نہ ہو بلکہ علم الہی میں موجود ہو۔

(۲) اعیان خارجیہ: اعیان جب خارج میں ظہور پاتے ہیں اعیان خارجیہ کہلاتے ہیں۔

(۳) اعیان ثابتہ: وہ صورتیں یا مظاہر جن میں اسمائے الہی علم الہی میں بالتفصیل ہوتے ہیں لیکن خارج میں موجود نہیں ہوتے اعیان عین کی جمع ہے جس کے ایک معنی اصل اور حقیقت کے بھی ہیں یہ حقائق علم میں آگئے یعنی ثابت ہو گئے اس لیے انہیں ”اعیان ثابتہ“ کہتے ہیں۔ اعیان ثابتہ کی بوجہ چونکہ بہت اہمیت ہے اور کثرت سے صوفیا کی تحریر و تقریر میں استعمال ہوتا ہے اس لیے اسے قدرے تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

اعیان ثابتہ (صوری علمی۔ وجود علمی۔ موجود علمی) (IDEAS): اللہ تعالیٰ کے علم میں تخلیق سے قبل تمام حقائق موجودات کا وجود تھا اس کو سمجھنے کے لیے اگر کائنات کو ایک مکان تصور کیا جائے تو مکان بنانے سے پہلے انجینئر کے دماغ میں مکان کا پورا نقشہ ہوتا ہے جس کو پہلے وہ کاغذ پر بناتا ہے پھر اسی کے مطابق مکان کی تعمیر ہوتی ہے حقائق موجودات جو علم الہی میں ہیں گویا ”معلومات الہیہ“ ہیں۔ موجودات کا ظہور انہیں معلومات الہیہ کے مطابق ہوا اور ہوتا رہتا ہے۔ یعنی ”گن“ سے پہلے جو معلومات الہیہ تھیں بعد ”گن“ وہی مخلوقات ہو گئیں اس طرح جو حق باطن تھا وہ ظاہر ہو گیا۔ معلومات الہیہ شامل بالذات ہیں اس لیے ذات کے ساتھ قدیم ہیں۔ بالفاظ دیگر مخلوقات و موجودات ”اعیان ثابتہ“ کے ظہور خارجی کا نام ہے۔

”اعیان ثابتہ“ علم کا داخلی مرتبہ ہے اور اعیان خارجیہ علم کا خارجی مرتبہ ہے۔ کل عالم اور اشیائے عالم اپنے تقیدات و تعینات کے ساتھ علم الہی میں موجود ہیں۔ ان کو موجودات کہا جائے یا معلومات ایک ہی بات ہے۔ یہ ایک دوسرے کا عین ہیں۔ پس پورا عالم ظہور اس طور پر خلق ہوا جس طور پر وہ علم الہی میں موجود تھا۔ اعیان خارجیہ دراصل اعیان ثابتہ کا عکس ہے بلکہ عین ہے۔ اس عالم میں ہم جو کچھ دیکھ رہے ہیں وہ اللہ کی علمی صورتیں ہیں۔ معلومات الہیہ قدیم ہیں اور عالم اور افراد عالم معلومات الہیہ ہیں اس لیے عالم بھی قدیم ہوا۔ عالم کو جو حادث کہا جاتا ہے وہ دراصل ہمارے علم کی جہت سے ہے جو حادث ہے۔ ہم چیزوں کو بعد تخلیق جانتے ہیں قبل تخلیق نہیں جانتے۔ یہی حدوث ہے اور اس اعتبار سے عالم حادث ہے۔

اعیان عین کی جمع ہے۔ اعیان ثابتہ مخفف ہے ”الاعیان الثابتہ فی العلم“ یعنی موجودات خارجی کے وہ حقائق جو ان کے خارج میں موجود ہونے سے پہلے علم الہی میں موجود تھے۔ خدا اپنے ازلی (ETERNAL) علم سے جزئی (PARTICULARS) اور کلی (UNIVERSELS) حقیقتوں سے واقف ہے۔ کسی شے کے علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے علم میں موجود ہے۔ اس طرح تمام چیزیں علمی وجود رکھتی ہیں بقول حضرت میکش اکبر آبادی ”یہ اعیان ہیں جو موجودات خارجی کی حقیقت ہیں لیکن خود خارج میں موجود نہیں۔ اسی اعتبار سے اعیان کو عدم اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ ان کا وجود خارج میں نہیں ہے اور خارج کے اعتبار سے یہ معدوم ہیں۔“ اسی کو ”ثبوت“ یا عدم کہتے ہیں۔ وجود نہیں کہتے مثلاً ہم بیٹھ سکتے ہیں یہ ہم نے سوچا یہ علم تھا باطن میں۔ اب ہم بیٹھ گئے تو یہی علم خارج میں ظاہر ہو گیا۔ جاننے والا بھی اللہ ہے جانا جانے والا بھی اللہ ہے۔ بحیثیت جانا جانے کے ”اعیان ثابتہ“ کہلاتا ہے۔ وحدت اور واحدیت میں اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔ جب میں نے خود کو ”میں“ کہا تو بس میں ہی ہوں۔ لیکن میں نے اپنی تفصیل بیان کی تو میری آنکھیں بھی علم میں آئیں ناک، کان میری صورت اور سیرت تمام چیزیں

علم میں آئیں۔ یہی اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔ یہی میرا تفصیلی بیان ”اعیان ثابتہ“ ہیں۔

حضرت ابن عربی کا یہ قول کہ ”اعیان نے وجود (خارجی) کی بو بھی نہیں سونگھی“ کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ اعیان یعنی خدا کی علمی صورتیں معدوم ہیں اور وجود خارجی کی حقیقت عدم ہے۔ حق کے علم کی صورتیں عین حق ہیں کیونکہ خارج میں جو کچھ موجود ہے وہ ان اعیان ہی کا ظہور ہے جو علم الہی میں موجود ہیں اور علم الہی عدم نہیں ہو سکتا۔ مندرجہ ذیل بیان ”نقد اقبال“ سے لیا گیا ہے۔

”مثال دینے کے لیے کہا جاتا ہے کہ اعیان ثابتہ حق تعالیٰ کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی گویا اس وجود کا عکس ہے جو آئینہ میں ظاہر ہوا ہے۔ اس عکس کو اسی مشابہت کی وجہ سے سایہ کہتے ہیں جس طرح سایہ روشنی سے ظاہر اور محسوس ہوتا ہے اور اگر روشنی نہ ہو تو بذات خود سایہ معدوم ہے اس طرح عالم بھی وجود حق کے نور سے روشن اور ظاہر ہے۔ یہ وضاحت ضروری ہے کہ اس نظریہ میں اور مسلک ظل میں فرق ہے مسلک ظل ایک مستقل نظریہ ہے جس کو محققین کی تائید حاصل نہیں ہے۔“

پھر آگے بیان ہے:- ”بعض اصحاب اس قسم کی مثالوں اور حضرت ابن عربی کے اس قول سے کہ ”اعیان نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی“ یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ابن عربی بھی عالم کو وہم مانتے ہیں اور اس طرح مجدد صاحب اور ویدانت کا نظریہ اور ابن عربی کا نظریہ ایک ہی ہے۔ یہ بات یا تو وہ لوگ کہتے ہیں جو ابن عربی کے مسلک سے پوری طرح واقف نہیں ہیں یا وہ لوگ کہتے ہیں جو مجدد صاحب کے نظریہ شہود اور ابن عربی کے نظریہ وجود میں صلح کرانے کی مومنانہ کوشش کرتے ہیں۔“

”اول تو عدم اور وہم ایک شے نہیں ہے۔ عالم کو عدم کہہ دینے کے بعد بھی یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اگر عالم عدم محض ہے تو یہ کثرت جو ہمیں محسوس ہوتی ہے کیا ہے۔ اس کے جواب میں جس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب وہم اور نظر کا دھوکہ ہے جیسا کہ مجدد

صاحب اور شکر نے کہا ہے اسی طرح یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب ظہور حق ہے جیسا کہ ابن عربی اور دوسرے محققین نے کہا ہے۔ عالم کو عدم اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ یہ کثرت معلوم اور مغائرت معقول جسے عالم کہا جاتا ہے حق کے سوا کچھ نہیں ہے ”الحق محسوس والمخلوق معقول“ (حق محسوس ہے اور خلق معقول ہے) ابن عربی کا قول ہے اگر حق موجودات میں ساری نہ ہوتا یعنی (موجودات کا باطن نہ ہوتا) اور اگر حق ہی عالم کی صورت میں ظاہر نہ ہوتا تو عالم کا وجود ہی نہ ہوتا۔ شارح گلشن راز شیخ محمد یحییٰ جیلانی کہتے ہیں:-

”وجود حق تعالیٰ کا آئینہ اعیان ممکنات ہیں جو کہ عدم اضافی ہیں عدم اضافی اس لیے کہ وجود خارجی کی نسبت سے یہ عدم ہیں کیونکہ ان کا خارج میں وجود نہیں ہے بلکہ ان کا وجود علمی ہے کیونکہ وہ علم حق میں موجود ہیں اور وہ علم حق سے خارج میں نہیں آتے۔ فلسفی انھیں ماہیت اور صوفی اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔“ اس لیے صوفیوں کے کلام میں جہاں بھی عدم کا لفظ آیا ہے اس سے عدم اضافی مراد ہے نہ کہ عدم حقیقی۔ کیونکہ عدم حقیقی کوئی شے نہیں ہے۔“

مندرجہ ذیل سطور ”قرآن اور تصوف“ مؤلفہ ڈاکٹر میر ولی الدین۔ پی ایچ۔ ڈی

سے ماخوذ ہیں:-

”اعیان ثابتہ جیسا کہ ذکر ہوا معلومات الہیہ ہیں۔ صفت علم حق تعالیٰ کی ”امہات صفات“ میں داخل ہے (اس کا ذکر ”اسماء و صفات“ کے تحت تفصیل سے دیا گیا ہے۔) وہ ازلی علیم ہے۔ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یعنی اگر وہ عالم ہے تو کسی معلوم کے علم سے ہی وہ عالم کہلائے گا۔ اس طرح یہ تین اعتبارات ہیں جن کا تعلق حق تعالیٰ سے ہے اور جن میں ایک قسم کا امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ معلومات الہیہ کیا ہیں؟ یہ حقائق ممکنات اور اشیاے کائنات ہیں۔ حق تعالیٰ اشیا کو پہلے جانتا ہے پھر پیدا کرتا ہے۔ پیدا کر کے نہیں جانتا۔ مخلوقات روز ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ یہی معلومات حق اور حقائق اشیا جن کے مطابق اشیا کی تخلیق ہوتی ہے ”اعیان ثابتہ“ کہلاتی ہیں۔ ان کو صورِ علمیہ

(صور صورت کی جمع ہے) بھی کہتے ہیں۔ یہ علم الہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علمی صورتیں ہیں۔ خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں۔ خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں۔ ان کو وجود علمی یا شہیت ثبوتی حاصل ہے۔ ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ ان کو کبھی وجود خارجی نصیب نہیں ہوتا۔ اسی لیے حضرت شیخ اکبرؒ نے کہا ہے ”الاعیان الثابتہ ماشمت رائحتہ الوجود اصلاً“ (یعنی اعیان ثابت ہیں اور انہوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی)۔ ان کو فنا نہیں۔ کیونکہ علم حق کبھی فنا نہیں ہو سکتا۔ یہ ازلی اور ابدی ہیں۔ متکلمین انہیں معدوم معلوم کہتے ہیں۔ حکما و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو ماہیات کہا جاتا ہے اور معتزلہ کے ہاں ان کے لیے ”شے ثابت“ کی اصطلاح ہے۔ صوفیائے کرام کے نزدیک اعیان ثابتہ یا صور علمیہ جعل (جعل معنی بنانا) جاعل سے مجعول یا مخلوق نہیں جیسا کہ اوپر کے بیان سے ثابت ہے۔ اس سے یہ بھی سمجھ میں آ جانا چاہیے کہ اعیان ثابتہ کو معدومات کیوں کہتے ہیں۔ ان کو وجود خارجی نہیں۔ یہ ثبوت علمی رکھتے ہیں۔ جس کو وجود خارجی ہی نہ ہو وہ مجعول (بنائی ہوئی) یا مخلوق کیسے کہلایا جاسکتا ہے۔

اعیان ثابتہ حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ^۱ ہے اور عالم خارجی وہ عکس ہے جو اس آئینہ کے ذریعہ ظاہر ہو رہا ہے۔ آئینہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے ویسا ہی عکس نظر آتا ہے۔ آئینہ رنگین ہو یا چھوٹا بڑا ہو یا کج ہو تو ویسا ہی عکس اس میں نظر آئے گا حالانکہ وہ شخص جس کا عکس ہے بجنہ اپنی حالت پر ہے۔

دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آئینہ محسوس و مرئی نہیں ہوتا کوئی بھی شخص خود آئینہ کو نہیں دیکھتا اپنے عکس کو دیکھتا ہے۔

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس آئینہ سے صورت متاثر نہیں ہوتی۔ آئینہ ٹوٹ

۱ آئینہ کے متعلق حضرت شاہ نیاز کا بیان پہلے ”کن حقیقت عالم“ کے تحت گزر چکا ہے۔ اس پر بھی نظر ڈال لیں۔

جائے صورت بجنسہ ویسی ہی رہتی ہے۔ اب دیکھو کہ اعیان ثابتہ یا ذواتِ اشیا جو حق تعالیٰ کے صور علمیہ میں آئینہ کی مانند ہیں جن میں :-

(۱) حق تعالیٰ کا وجود اپنی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار ہو رہا ہے۔ ع اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گراست۔ جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو ہوتا ہے جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے اور آئینہ کی کجی یا طوالت وغیرہ کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح حق تعالیٰ اپنی تمام اوصاف و صفات کے ساتھ بحالہ جیسے کا ویسے ہی رہ کر بلا تغیر و تبدل بلا تعدد و تکثر صور معلومات یعنی اعیان ثابتہ سے خود ظاہر ہو رہا ہے تو حسب قابلیت اعیان ثابتہ خلق کا خود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا ہے۔

(۲) اعیان ظاہر میں محسوس و مرئی نہیں وہ معدوم ہیں۔ علم الہی میں ثابت ہیں موجود خارجی نہیں ثبوت علمی رکھتے ہیں۔ ان کے آثار و احکام کے وجود میں ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید اعیان ہی وجود پذیر ہو گئے ہیں اور خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان یا صور علمیہ کی صورتوں سے ظاہر ہوا ہے۔

(۳) جو کچھ عیب و نقص وجود میں نظر آ رہا ہے وہ سب آئینوں کی ساخت کی وجہ سے ہے۔ خود آئینہ دیکھنے والا ان نقائص سے مبرا ہے۔ یعنی اعیان کی قابلیت کا اظہار ہے۔ ذات حق بقول حدیث قدسی گنج مخفی ہے۔ باعتبار عدم معرفت وہ غیب الغیب ہے اسی ذات نے اپنے جمال و کمال کو خارج میں ملاحظہ فرمانے کے لیے باطن سے ظاہر میں اعیان ثابتہ یا صور علمیہ کے آئینوں کو آراستہ کیا۔ جو صورتیں کہ باطن میں ثابت تھیں جس کی وہ خود علماً شاہد تھی خارج میں یا مرتبہ عین میں ان کو اپنے ظہور سے نمودار کیا اور عیناً بھی خود اپنی آپ شاہد ہوئی۔“

اس مرتبہ کے چند دیگر ناموں کی تشریح :-

احدیت الکثرت :- اس لیے کہ احدیت کا ظہور یہاں کثرت میں ہوا
معدن الکثرت :- اس تعین میں کثرت ہے۔ اس مرتبہ سے کثرت شروع ہوئی

منشاء السوی:- وجود حق یہاں صور ممکنات میں غیر ناموں کے ساتھ ظاہر ہوا
 نفس رحمانی:- نفس رحمانی اس لیے کہتے ہیں کہ نفس رحمانی عین تجلی ثانی ہے۔
 ظہور عالم مثل نفس پر اگندہ ہوا ہے جیسے سانس منہ سے نکل کر پھیل جاتی ہے جو کچھ باطن
 تھا وہی ظاہر ہوا۔ یہ تجلی ثانی بھی مانند اثبات نفس و رحمت عام ہے۔

حضرت جمع الوجود:- اس لیے کہ اس مرتبہ میں اسماء و صفات کا اطلاق ذات پر
 صادق آیا ہے۔ یعنی اس میں ذات من حیث الاسماء و صفات پائی جاتی ہے

فلک حیات:- اس لیے کہ حیات عالم کا مدار اس مرتبہ میں ہے جو عالم اجسام
 و ارواح پر مشتمل ہے۔

قابلیت ظہور:- اس لیے کہتے ہیں کہ یہ مرتبہ حقائق عالم کو شامل ہے جو ظہور عالم
 اور منشاء کثرت کی قابلیت رکھتا ہے۔

حضرت الاسماء و الصفات و حضرت الوہیت:- اس لیے کہ اس میں ذات کی
 توجہ اپنے اسماء و صفات کی طرف ہے اور الوہیت تمام اسماء و صفات و افعال کے حصول
 سے عبارت ہے۔

خلاصہ:- ان تینوں مراتب الہیہ کا خلاصہ یہ ہے

(۱) ذات احدیت میں مکمل استغنا اور محویت تامہ ہے یہاں کثرت کی گنجائش نہیں

(۲) وحدت میں تفصیل کی قابلیت ہے۔ ظہور اجمالی ہے۔ ان قابلیتات کو شیون

الہیہ کہتے ہیں۔

(۳) واحدیت میں ذات کی توجہ اسماء و صفات اور اعیان ثابتہ کے تفصیلی علم کی

جانب ہے۔

یہ تینوں مرتبے قدیم ہیں۔ ان کا تقدم و تاخر یعنی آگے پیچھے ہونا عقلی ہے۔ زمانی

نہیں۔ نہ ان کے واسطے ابتدا اور انتہا ہے۔ ان کا وجود خارج میں نہیں ہے

جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے وحدت اور واحدیت میں اجمال اور تفصیل کے سوا کوئی فرق نہیں۔ اجمال تفصیل پر مقدم ہے اس لیے پہلے مرتبہ کو علمی اور دوسرے کو اعمیانی کہتے ہیں۔ مرتبہ احدیت کو مطلق کہتے ہیں۔ وحدت کو مجمل اور واحد کو مفصل کہا جاتا ہے۔ وحدت ان دونوں مرتبوں یعنی احدیت اور واحدیت کے درمیان برزخ ہے۔ اس طرح دونوں عظیم مرتبوں کی حامل۔ اسی لیے اسے برزخ کبریٰ کہتے ہیں۔ وجود کے تین اعتبار یہیں سمجھ لینا چاہیے وحدت مطلقہ بشرط لاشے یعنی مطلق شے قید بے قید دونوں سے پاک تزیہہ اور تشبیہ دونوں سے مبرا۔ بشرط شے (یہ شرط اعتبار) میں دو صورتیں ہیں۔ بشرط کثرت بالقوت یہ وحدت ہے اور بشرط کثرت بالفعل۔ یہ واحدیت ہے۔

(بالقوت یعنی دراصل۔ حقیقت میں

بالفعل یعنی فی الحال۔ اس وقت)

مراتب کونیہ

(بعد گن)

پچھلے اوراق میں جو بتایا گیا اسے اچھی طرح سمجھ لیجیے۔ حقائق موجودات اللہ کے علم میں قبل ظہور موجود تھیں جن کو ”اعیان ثابتہ“ کہتے ہیں یعنی تخلیق سے قبل علم الہی میں ان کا وجود تھا۔ اعیان ثابتہ نے گویا اللہ سے وجود خارجی طلب کیا۔ رحمت حق جوش میں آئی جسے حضرت شیخ اکبر ”کرب“ کہتے ہیں۔ اس جوش میں حق نے انھیں ”گن“ کہہ کر وجود خارجی عطا کیا۔ اس امر ”گن“ (ہو جا) کا حکم سنتے ہی مخلوق موجود ہو جاتی ہے اور موجودیت فی الخارج کا عالم شروع ہو جاتا ہے۔ گویا اعیان پر فیض وجود ہوا اس لیے اس کو ”فیض رحمانی“ کہتے ہیں کیونکہ اسم رحمن حق تعالیٰ کی رحمت عام ظاہر کرتا ہے۔ تمام اسماء و صفات ظہور چاہتے تھے۔ اور آخر ”گن“ کا حکم پاتے ہی سب ظاہر ہو گئیں اس طرح عالم کی یہ تمام صورتیں ظاہر حق ہیں اور صورت عالم میں ذات حق ہی باطن پوشیدہ ہے۔ ”گن“ سے پہلے غیر حق کا وجود نہیں تھا جو کچھ تھا وہ معلومات حق کی صورت میں تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ معلومات حق کو بھی غیر حق نہیں کہا جاسکتا۔ ”کان اللہ ولکم معہ شی غیرہ“ (شیخ عبدالحق فی شرح مشکوٰۃ۔ ابن حجر) (یعنی تھا اللہ اور نہ تھی اس کے ساتھ کوئی

شے اس کی غیر) یعنی کچھ بھی غیر نہ تھا اور اب بھی نہیں ہے کیونکہ پھر یہ بھی کہا گیا ہے
 ”الآن كما كان“ یعنی وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے

”گن“ کے بعد وہی معلومات حق مخلوق کہلائیں۔ گویا یہ سب ظہور معلومات حق
 ہیں۔ اسی طرح حق ہی ظاہر ہے اور حق ہی باطن حق ہی اول ہے حق ہی آخر بقول قرآن
 پاک هو الاول والآخر والظاہر والباطن۔ تمام اسماء وصفات جو باطن تھیں ظاہر ہو گئیں۔
 انھیں اسماء وصفات کا ظہور کائنات ہے۔ انھیں معلومات حق کہا جائے یا مخلوقات ایک ہی
 بات ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگر یہ کہا جائے کہ ہم اعیان ثابتہ یا معلومات الہیہ کا مشاہد
 کر رہے ہیں تو یہ بھی غلط نہیں کیونکہ اس صورت میں ہماری نظر تعینات و محسوسات میں
 اسیر ہے۔ پہلے تین مراتب الہیہ ہیں جن کا ذکر ہوا۔ بہر حال امر گن یعنی ہو جا کا حکم سنتے
 ہی مخلوق موجود ہو جاتی ہے۔ اس کو بھی تین حصول میں تقسیم کیا گیا ہے۔ یہ ”مراتب کونیہ“
 ہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے یہ تقسیم مراتب محض سمجھنے سمجھانے کے لیے ہے ورنہ وہ
 ذات مراتب اور مدارج سے مُبرا ہے۔ وہ ہر مرتبہ اور ہر جگہ بیک وقت موجود ہے۔

(۴) ملکوت یا عالم ارواح (World of Souls)

(۵) عالم مثال (World of Similies)

(۶) ناسوت یا عالم حس و شہادت (Universe)

(۴) چوتھا مرتبہ: ملکوت (عالم ارواح) (World of Souls) اوپر کے
 مقامات بے رنگی کے تھے۔ ملکوت کے مقام سے گویا خلوت سے جلوت اور بے رنگی سے
 رنگا رنگی شروع ہوتی ہے۔ بقول حضرت شاہ نظام الدین حسین بریلوی ”صفت عشق محض
 اعیان علمیہ کے سیر و تماشہ سے تسکین نہ پاسکی اور صورت کے دیدار کے لیے اپنی چشم
 انتظار کھولے ہوئے تھی چنانچہ ظہور میں تعدد اور تمام صفات میں غلو کر کے ظہور خارجی کی
 درخواست کی یہاں تک کہ بحیثیت ظہور وجود خارجیہ اس کے بعد والے مرتبہ (یعنی عالم

ملکوت) میں ظاہر ہوا“ (مرات الحقیقت)

اس کو بشرط شے کہتے ہیں۔ یہ مرتبہ تشبیہ یعنی وجود خارجی کا ہے۔ اس کو نفوس مجردہ۔ عالم عقول۔ عالم مجردات۔ عالم باطن۔ عالم ملکوت۔ معاد الارواح۔ معدن المعانی کنز الارواح۔ مجمع الارواح۔ تجلی ثالث۔ مقام الطوم۔ عالم امر۔ مقام الطف کہتے ہیں۔ یہ مرتبہ مجمع جمیع صفات اور جامع بین النقایص واضداد ہے۔ یہ عبارت ہے اشیائے مجردہ بسیطہ سے۔ یعنی چیزیں کثافت اور لطافت سے مجرد ہیں۔ یہاں چیزیں صورت اور مادے سے خالی ہیں۔

ارواح روح کی جمع ہے۔ روح کی تعریف حکما کے نزدیک یہ ہے ”روح ایک جوہر ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے مادے سے خالی ہے اور اپنی صفات کے اعتبار سے مادے کے متعلق ہے ہر ایک شخص اس کی طرف اپنے قول میں ”میں اور تو“ کے ساتھ اشارہ کرتا ہے روح اعظم جو درحقیقت انسان ہی کی روح ہے ربوبیت کے لحاظ سے ذات حق کا مظہر ہے اور اس کو سوائے ذات حق کے اور کوئی شخص نہیں پہچان سکتا اور نہ کسی مشاہدہ میں آسکتی ہے روح اپنی ذات میں مجرد اور نور مطلق ہونے کے باعث اپنی بقا میں بدن کی محتاج نہیں ہے۔ البتہ اس اعتبار سے کہ بدن اس کی صورت ہے اور اس کے کمالات کا مظہر ہے اور عالم شہادت میں اس کی قوتیں بدن ہی سے ہیں اس حالت میں روح بدن کی محتاج ہے اور اس سے الگ نہیں بلکہ اس میں اس طرح جاری و ساری ہے جیسے وجود مطلق ذات حق تمام موجودات میں جاری و ساری ہے“ (تحفہ مرسلہ)

روح کیا ہے۔ تمام حکما۔ فلاسفر اور علمائے اس پر گفتگو کی ہے لیکن اس کا ثانی و کافی جواب جوہر ایک کو مطمئن کر سکے کوئی نہ دے سکا۔ قرآن پاک نے بھی صرف اسے دو لفظوں میں ”امر رب“ کہہ کر جواب دیا ہے ”قل الروح من امر ربی“ (بنی اسرائیل) یعنی کہہ دو روح امر ربی ہے امر رب کیا ہے۔ اس کو سمجھ لینے سے روح کو بھی سمجھنے میں کچھ مدد ملے گی۔ امر ربی ہے ”گن“۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے ”انما امرہ اذا اراد شیاً ان

یقول له کن فیکون (یسین) یعنی بے شک حکم اس کا جب ارادہ کرے کسی چیز کا اس کے لیے فرماتا ہے ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے ”کن فیکون“ کا تفصیلی ذکر پہلے ہو چکا ہے اس لیے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ”امر“ ذاتِ حق ہی کی ایک شان یا صفت ہے جو ذات سے الگ نہیں۔ حدیث قدسی ہے ”كنت كنزاً مخفياً“ یعنی میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں چھپا ہوا خزانہ خود اس کی صفات کاملہ تھیں جن کی امام صفت عشق تھی۔ یعنی خود اس کے اندر جو عشق و محبت کی صفت تھی اس نے اظہار چاہا۔ عشق کے ساتھ حسن کا جو تعلق ہے وہ ظاہر ہے۔ اس نے خود اپنے حسن کو اپنے عشق کی نظروں سے دیکھنا چاہا یعنی اپنے آپ پر ایک امر طاری کیا اور ”کن“ کہا یعنی جو میں چاہتا ہوں وہ ظاہر ہو جائے۔ عشق کے لیے حسن چاہیے تھا وہ خود مع اپنے حسن و جمال کے ظاہر ہو گیا کیونکہ حدیث ہے ”اللہ جمیل وکب الجمال“ یعنی اللہ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے اپنے اس حسن و جمال پر وہ خود ہی شیفۃ ہوا۔ یہ حسین جمیل پیکر خود ہی اس کا تھا اور اس حسن و جمال کی وجہ سے خود ہی اس نے اس کی بالفاظ دیگر اپنی تعریف کی اور بے حد تعریف کی ہوئی چیز ”محمد“ کہلائی۔ محمد کے لغوی معنی ہیں بے حد تعریف کیا گیا۔ ذات کی یہی صورت حال ہے جسے حضرت روح کہا گیا۔ یہی روح مطلق یا روح کلی یا روح محمدی ہے باقی تمام روہیں اسی کی فرع ہیں۔ چنانچہ قرآن پاک کا ارشاد ”فاذا سویتہ فنفخت فیہ من روحی“ (الحجر) یعنی آدم کا تسویہ کر لیا تو میں نے پھونک دی اس میں اپنی روح۔ خداوند تعالیٰ نے اس روح کو اپنی روح فرمایا ہے۔ اور اسی وجہ سے ملائک کو سجدہ کا حکم دیا۔ اپنے سے غیر کو وہ سجدہ کا حکم نہیں دے سکتا۔ جس سے انکار کی بنا پر ابلیس ملعون قرار دیا گیا۔ انھیں ارواح سے ”الست بربکم“ (کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں) کا خطاب ہوا۔ اور انھیں کا جواب بلی تھا۔ نور وجود نور محمدی ہے۔ اسی روح محمدی کا پھیلاؤ یہ عالم کی کثرت ہے۔ ”اول ما خلق اللہ روحی“ (سب سے پہلے اللہ نے میری روح

۱۔ مسلم۔ ترمذی عن ابن مسعود۔

کو پیدا کیا۔) اس میں بھی سب سے اول کہا گیا ہے۔

سب سے پہلے پیدا ہونے والی چیزوں یعنی ”اول ماخلق“ کے بارے میں تین احادیث وارد ہوئی ہیں:

(۱) اول ماخلق الله العقل (سب سے پہلے جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے) (طبرانی وابوشیح امامہ عن عائشہ)

(۲) اول ماخلق الله نوری (سب سے پہلے جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ میرا نور ہے) مسلم وزرقانی وعبدالرزاق مواہب۔

(۳) اول ماخلق الله القلم (سب سے پہلے جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ قلم ہے) مسلم۔ ترمذی احمد وزرقانی۔

یہ تینوں چیزیں مختلف نہیں ہیں نوری اور روحی ایک ہی بات ہے۔ یہ تینوں نام حقیقت محمدی کے ہیں۔ گویا حقیقت محمدی سب سے پہلا عبد ہے

روح کے متعلق حضرت ذوقی شاہ صاحب نے ”سرد لبراں“ میں تفصیل سے لکھا ہے پوری تفصیل تو یہاں بخوف طوالت نہیں لکھی جاسکتی۔ کچھ ضروری حصوں کا خلاصہ تحریر ہے روح کو انہوں نے تین طریقوں سے بیان کیا ہے (۱) روح حیوانی (۲) روح انسانی (۳) روح القدس۔

روح حیوانی:- وہ ہوائے لطیف ہے جو عناصر کے بخارات لطیف سے متعدد ہضمون کے بعد پیدا ہوتی ہے اور جسم میں قبولیت حیات کی صلاحیت پیدا کر کے اس میں حس و حرکت پیدا کرتی ہے یہ گوشت و استخوان میں اس طرح سرایت کیئے ہوئے ہے جس طرح آگ کوئلہ میں۔ اسی کے سبب سے روح اصلی کو بدن سے علاقہ ہے اور اسی کی مفارقت سے بدن مرجاتا ہے کیونکہ روح حیوانی ہی کے قلب سے بے تعلق ہو جانے کا نام موت ہے جیسے درخت کی جڑیں کاٹ دینے سے درخت کا حال ہوتا ہے۔

روح انسانی:- یہ روح حیوانی پر ایک اضافی چیز ہے۔ اللہ کا ایک نور ہے جس کا

پرتو روح حیوانی پر ڈالا جاتا ہے۔ اسے روح ملکوتی بھی کہتے ہیں

روح القدس:- یہ وجود حق تعالیٰ سے ایک خاص ”وجہ“ ہے جو احاطہ ”کن“

سے خارج ہے اور مخلوقات میں شامل نہیں۔ اس سے آدم علیہ السلام میں روح پھونکی گئی۔

نقائص کونیہ سے پاک ہے اور ہر چیز میں وجہ الہی کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے۔ ”ولکل

وجهة هو مولیہا“ (البقر) اور ”نفخت فیہ من روحی“ (الحجر) اور ”فاینما تولوفتم

وجه اللہ“ (البقر) سے اسی ”وجہ“ اور اسی روح کی جانب اشارہ ہے۔ یہی ”وجہ“ ہر چیز

میں اللہ کی روح ہے۔ اشیائے عالم کی ہر چیز کے لیے ایک روح ہے جس کی وجہ سے اس

چیز کی صورت کا قیام ہے۔ ہر صورت کے لیے روح ایسی ہے جیسے لفظ کے لیے معنی۔ یہ

روح مخلوق اپنے قیام کے لیے روح الہی کی محتاج ہوتی ہے۔

روح حیوانی ہو یا روح انسانی یا روح القدس یا روح کا کوئی اور شعبہ سب کا

سرچشمہ ایک ہی ہے۔ حقیقتاً ایک ہی روح ہے جو ایک ہی سرچشمہ سے نکلی اور مختلف

مدارج اور مراتب میں سے گزرتی ہوئی حیات کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہوئی

مختلف عالموں پر محیط ہے۔ چونکہ روح انسانی اپنی اصل و حقیقت کے لحاظ سے روح اعظم

ہے اور روح اعظم مظہر ربوبیت ذات الہی ہے اس لیے ممکن نہیں کہ اللہ کے سوا کوئی اس

کی کنہ تک پہنچے۔

”روح“ کے متعلق اگر یہاں مولانا روم کے نظریات بھی لکھ دیئے جائیں تو

نامناسب نہ ہوگا جیسا کہ اہل دانش جانتے ہیں مثنوی مولانا روم کو ”ہست قرآں در

زبان پہلوی“ کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے ”حکمت رومی“ کے نام سے

ان کے افکار کا جائزہ لیا ہے۔ ہم نے یہ بیان اسی سے اخذ کیا ہے۔ روح انسانی کے

متعلق قرآنی تعلیم کا ذکر ہو چکا ہے۔ کہ خدا نے اپنی روح انسان کے اندر پھونکی انسان

کی حقیقت روح ہے جس کے لیے کبھی نفس کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی ہے۔ جسم

کی حیثیت ثانوی ہے۔ ”نفخت فیہ من روحی“ سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ روح انسانی کی

ماہیت میں الوہیت کا شائبہ بھی ہے۔ کیوں کہ حق تعالیٰ نے ”روحی“ یعنی اپنی روح کہا ہے۔ ذات حق ذات واحد ہے جس کی وحدت لامتناہی کثرت میں مظہر ہونے کے باوجود متکثر نہیں ہوتی۔

قرآنی اصطلاح میں عالم کے دو پہلو ہیں۔ ایک عالم امر دوسرا عالم خلق۔ عالم خواہ ہزاروں ہوں ان میں سے ہر عالم کے یہی دو پہلو ہوں گے۔ روح کا ماخذ عالم امر ہے جو ”قل الروح من امر ربی“ کے قرآنی ارشاد سے ظاہر ہے۔ قرآن پاک ”انفس و آفاق“ کو اللہ کی نشانی قرار دیتا ہے۔ انفس سے مراد عالم باطن یا عالم ارواح ہے۔ آفاق یہی عالم مظاہر ہے۔ سوال یہ ہے کہ انفس و آفاق میں سے کون سا پہلو مقدم ہے۔ ظاہر ہے کہ نفس یا روح کا پہلو مقدم ہے۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ارواح اگر عالم امر میں سے ہیں تو وہ قدیم ہیں یا حادث (مخلوق)۔ قدیم اور حادث کی بحث کا مدار حقیقت زمان پر ہے۔ اگر زمان و مکان خود حادث ہیں تو ان کا اطلاق نہ خدا کی ذات پر ہو سکتا ہے اور نہ روح کی ماہیت پر۔ اگر روح کی ماہیت مظہر الوہیت ہونے کی وجہ سے ماورائے زمان و مکان ہے تو اس کے متعلق یہ سوال ہی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی وقت مخلوق ہوئی کیوں کہ وقت خود مخلوق ہے اور روح کی حقیقت کے مقابلہ میں ایک مظہری اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ عالم طبعی یا عالم مادی قدیم نہیں ہو سکتا کیوں کہ عالم خلق حادث ہے۔ لیکن عالم امر مخلوق نہیں اس لیے روح انسانی کی حقیقت مخلوق نہیں۔

روح انسانی اور روح مطلق یعنی خلاق عالم کا تعلق صانع و مصنوع کا تعلق نہیں۔ انسانی ہستی کا وہ پہلو جو عالم خلق سے تعلق رکھتا ہے اس کے لحاظ سے انسان مخلوق ہے۔ زندگی کے تمام افعال و مظاہر سب مخلوق ہیں۔ روح انسانی کی مظاہری حیثیت کو برطرف کر کے مولانا رومؒ اس کی حقیقت کو قدیم مانتے ہیں۔ خدا روح الارواح ہے۔ یہ ارواح روح کی طرح قدیم ہیں۔ ذات الہی اور ارواح میں زمانی تقدم و تاخر نہیں۔

یہ تقدم و تاخر اصل و فرع کا تقدم و تاخر ہے۔ جس طرح مثلث اور اس کے زاویوں کی باہمی نسبت ہے۔ مثلث کے زاویے مثلثیت (یعنی مثلث ہونے) کی فرع ہیں۔ اس طرح ارواح روح مطلق سے بطور فرع سرزد ہوتی ہیں۔ لیکن زمانے کے لحاظ سے اصل کے بعد ظہور میں نہیں آتیں۔ گویا عالم ارواح ایک ایسا عالم ہے جس میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ لیکن مولانا نے مثنوی میں اس نکتہ کو جا بجا واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ارواح کی کثرت اشیا کی کثرت کی طرح نہیں۔ ماڈی اشیا کا تعدد مکان سے پیدا ہوتا ہے۔ لامکان کے اندر کثرت و وحدت کا وہ انداز نہیں جو عالم طبیعی و مکانی میں پایا جاتا ہے۔

وحدت الہی کے اندر ارواح کی کثرت کے اشکال کو رفع کرنے کے لیے مولانا نے جا بجا بلوغ مثالوں سے کام لیا ہے۔ فرماتے ہیں جس طرح پانی میں لاتعداد قطرے بے گرہ متحد ہوتے ہیں۔ یا کرنوں کی کثرت کے باوجود آفتاب کی روشنی ایک ہی ہوتی ہے۔ اسی طرح انوار ازلی جب عالم خلق یا عالم صورت میں آئے تو حجاب صورت کی وجہ سے ان میں تعدد دکھائی دینے لگا۔ مثنوی کے مندرجہ ذیل اشعار میں بڑی خوبصورت مثالیں دی ہیں:

وہ چراغ ار حاضر آ رہے در مکاں ہر یکے باشد بصورت غیر آں
 فرق نتواں کرد نور ہر یکے چوں بنورش روئے آ رہے بے شکے
 اگر تم مکان میں دس چراغ رکھو اور ہر چراغ الگ الگ شکل کا ہو ان کی روشنی
 جو کمرے میں پھیل رہی ہے اس کو تم الگ الگ نہیں کر سکتے۔ ان تمام چراغوں کا نور
 ایک غیر منقسم وحدت بن جاتا ہے۔ عالم ارواح جو عالم نور و شعور ہے اس کو بھی تم اس
 پر قیاس کر لو۔ جب چراغوں کا مادی نور اپنی کثرت میں یہ وحدت پیدا کر سکتا ہے تو عالم
 ارواح کی کثرت میں جو وحدت ہے اس میں بدرجہ اولیٰ یگانگی ہوگی۔ ایک اور
 خوبصورت مثال یہ شعر ہے۔

درمعانی قسمت و اعداد نیست
 درمعانی تجزیہ و افراد نیست
 عالم ارواح عالم معانی ہے اور معانی میں تقسیم و تعدد نہیں ہوتا۔ ہزار الفاظ کی
 عبارت کے بھی جب کوئی شخص معنی بیان کرتا ہے تو الفاظ کی کثرت معنی کی وحدت کے
 آگے ناپید ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد ایک اور ماڈی مثال سے مطلب واضح کرتے ہیں۔
 گر تو صد سید و صد آبی بشمری صد نماںد یک شود چوں بشمری
 یعنی اگر تو سو سید اور سو بھی (ایک پھل) لے اور ان کا عرق نچوڑے تو اس فشرده
 عرق میں سے ہر سید اور ہر بھی کے قطرے الگ نہیں کر سکتے۔ ایک ہی عرق ہوگا۔

(۵) پانچواں مرتبہ۔ عالم مثال (World of Similies)۔ بعض
 اس مرتبہ کو بشرط شے بلکہ حضرت انسان تک بشرط شے شمار کرتے ہیں۔ اس کے دیگر نام
 روح اللطف۔ خیال منفصل۔ فلک الحیات۔ مرتبہ ناطق خیال متصل۔ طبیعت۔ عقل کل۔
 نفس کل۔ شکل کل۔ مثال مطلق۔ انسان کبیر۔ ناسوت اوسط ہیولائے جسم کل۔ عالم
 حیات۔ عالم بینا بین۔ عالم برزخ ہیں۔

جب افراد عالم عنصریہ سے رہائی پاتے ہیں یعنی مر جاتے ہیں جسم مثالی کے ساتھ
 ہمیشہ باقی رہتے ہیں اور ان کو لذت و الم کا ادراک بھی ہوتا ہے اور یہ بے تعلق مراد موت
 سے ہے۔ اسی کا نام قیامت صغریٰ ہے۔ عالم مثال چونکہ عالم ارواح اور عالم ناسوت
 (عالم حس و شہادت یا عالم اجسام مادی) کے درمیان میں دونوں سے مربوط اور متعلق ہے
 اس لیے اسے عالم ارواح اور عالم ناسوت کے درمیان برزخ بھی کہتے ہیں۔ عالم مثال
 ایک روحانی عالم ہے۔ یہ مرتبہ ظہور ذات کا خارج میں لطیف صورتوں اور شکلوں کا ہے جو
 تجزیہ اور خرق والیتام (ٹکڑے ٹکڑے ہونے اور جڑنے) سے مبرا ہے یعنی یہاں تجزیہ اور
 تقسیم ممکن نہیں۔

عالم ارواح میں نہایت لطیف تجلیات ہیں کثرت لطافت کے باعث وہ عالم نہایت

بطون اور خفا میں تھا اور عشق کا تقاضا زیادہ ظہور کا تھا صفت عشق کی خواہش تھی کہ وہ زیادہ سے زیادہ ظاہر ہو اس بنا پر مثالی صورتوں کی تجلی کے ساتھ خود کو ظاہر کیا اور عالم روحانی کو مثالی صورتوں میں ظاہر کیا۔

بہ ہزاراں ہزار شکل غریب

می نماید بخویشتن خود را (شاہ نیاز)

یعنی ہزاروں نئی شکلوں میں اپنی نمائش کرتا ہیجان مثالی صورتوں کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) مثال مقید:- جو خواب و خیال میں نظر آتی ہے۔ وہ کبھی صحیح ہوتی ہے۔ کبھی

غلط۔ اس کو ”خیال متصل“ کہتے ہیں۔

(۲) مثال مطلق:- یہ ہمیشہ صحیح اور درست ہوتی ہے۔ اس میں خطا کا امکان نہیں

ہوتا۔ اس کو ”خیال منفصل“ کہتے ہیں۔

بعض اس مرتبہ کو بہ سب لطافت و نورانیت مرتبہ ملکوت میں شمار کرتے ہیں اور بعض

ناسوت میں اور بعض عالم ارواح اور عالم مثال کو ملا کر عالم ملکوت کہتے ہیں۔ اس عالم

میں عالم بالا یعنی آسمانوں۔ عرش و کرسی وغیرہ سب کی مثالی صورتیں موجود ہیں۔

ذات حق کو ہر درجہ وجود میں اپنے ظہورات سے ہر وقت رابطہ و تعلق ہے جیسے شخص

کو لباس سے۔ یہ نسبتیں وجود کے ہر درجہ میں مختلف نوعیت کی ہوتی ہیں۔ لیکن حق بیس نگاہ

محض ذات پر ہوتی ہے۔ لباس کے اندر وہ فرد کو دیکھتی ہے ہر لباس میں ہر تعین میں وہ حق

کو دیکھتی ہے۔ لباس تعین کی تبدیلی سے عارف کی نگاہ حق میں ہر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہر

مرتبہ وجود میں اس کی نظر ذات پر رہتی ہے۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش

من انداز قدت را می شناسم

(کسی قسم کا لباس پہن کر تو آئے میں تیرے قد کے انداز سے تجھے پہچان لیتا ہوں)

(۶) چھٹا مرتبہ: ناسوت یا عالم حس وشہادت (Universe):۔ یہ مرتبہ

ظہور ذات کا وہ مرتبہ ہے جہاں وہ خود کو خارج میں اجسام و اجرام عوارض و احکام کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔ بقول حضرت تاج الاولیاء شاہ نظام الدین حسین بریلویؒ ہر چند کہ عالم مثال اپنی رعنائی و زیبائی میں بہت حسین اور لطیف تھا لیکن تجلی کے لحاظ سے وہ نوری ہے۔ یہاں وہ بطون و خفا کے حجاب میں چھپا ہوا تھا۔ یہاں عشق ہنوز اضطراب میں تھا کہ محبوب کے جمال باکمال اور معشوق کے حسن و فریب کے دیدار سے اسے ابھی تسکین نہیں ہوئی تھی اور اس کا اشتیاق بڑھتا جا رہا تھا یہ دیدار اس کے لیے کافی نہیں تھا اور ذات حق کو ظہور کامل کی خواہش تھی اور اس کی مرضی بھی یہی تھی چنانچہ چھٹی تجلی میں ظہور کیا اور اس طرح گلستان رنگ کو رونق بخشی اور یہ مادی اور عنصری عالم وجود میں آیا جسے عالم ناسوت بھی کہتے ہیں۔ ان کو عالم اجساد شہادت مطلقہ۔ عالم مرکبات کثیفہ۔ عالم ملک عالم خلق۔ عالم کثیف۔ عالم عنصریہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس مرتبہ میں ذات نے اپنے جلوہ کو تفصیل کے ساتھ مشاہدہ فرمایا

خود تماشہ و خود تماشائی

یہاں تجزیہ و تقسیم ممکن ہے۔ یہ عالم حس وشہادت معقولات و محسوسات کا مجموعہ ہے جو جمادات۔ نباتات۔ حیوانات انسان اور ان سے متعلق چند غیر مادی قوتوں پر مشتمل ہے۔

بقول حضرت شاہ نیاز بریلویؒ اس مرتبہ میں حق تعالیٰ نے اپنے نور کو دو تجلیوں میں ظاہر کیا۔

(۱) طبائع:۔ جس سے عرش و کرسی ہفت آسمان وغیرہ ظاہر ہوئے

(۲) عناصر: جس سے کرہ نار۔ کرہ آب۔ کرہ خاک زمین وغیرہ اور حیوانات،

آبی، خاکی، ہوائی، معدنیات، نباتات وغیرہ ظاہر ہوئے۔

(۷) انسان

(انسان کامل - حقیقت محمدی)

(Reality of Muhammad, Perfect man)

حقیقت انسانی: Reality of Man-Spiritual side of Man

مراتب وجود کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ تنزلات میں چھ مراتب عام طور سے شمار کیئے جاتے ہیں یعنی احدیت - وحدت - واحدیت - عالم ارواح عالم مثال اور عالم حس و شہادت۔ لیکن حقیقت انسانیہ وجود حقیقی کے سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔ صوفیائے کرام کے نزدیک وجود حقیقی کے ظہور کا آخری مرتبہ ”مرتبہ جامعیت“ ہے۔ وہ اس کی پچھلی تجلی اور آخری لباس ہے اور اسی کا نام ”انسان“ ہے۔ انسان عالم کا خلاصہ ہے۔ معنوی لحاظ سے موجودات کو انسان سے وہ نسبت ہے جو جسم کو روح سے ہے۔

انسان سے زیادہ کوئی مخلوق جامع پیدا نہیں ہوئی۔ یہی وہ جامعیت ہے جس کی بنا پر انسان خلافت کا مستحق ٹھہرا۔ انسان کا یہ استحقاق اس وجہ سے ہے کہ محض انسان ایسی چیز ہے جس میں تمام اسمائے الہی جلوہ فرما ہیں۔ کسی بھی مخلوق میں خدا کی تمام تجلیات نظر نہیں آتیں ایک چیز کسی اسم الہی کی مظہر ہے تو دوسری چیز کسی دوسرے اسم الہی کی۔ محض

انسان کا یہ امتیازی وصف ہے کہ جملہ اسمائے الہیہ اس میں جلوہ فگن ہیں۔

ان اسمائے حسنہ یعنی اسمائے کلیہ کے علم سے جملہ شیون الہی کے پرتو کو قبول کرنے کی صلاحیت آدم میں پیدا ہوئی۔ ایک آئینہ تھا جس میں خود وہ اپنا معائنہ کرنا چاہتا تھا۔ اس صلاحیت کے حاصل کرنے کے بعد اس نے عالم میں اسے اپنا خلیفہ مقرر کیا۔ ”علم آدم لاسماء کلہا“ (ہم نے آدم کو سب علم سکھائے) اسمائے کلیہ کا مطلب تمام اسمائے الہیہ ہیں چونکہ یہ تمام اسماء اپنی کلیت کے ساتھ آدم کی طرف متوجہ ہوئے تو وہ تمام اسمائے الہیہ کے جامع ہو گئے۔ اسی جامعیت کے باعث اللہ تعالیٰ نے عالم میں آدم کو اپنا خلیفہ مقرر کیا۔ آدم میں کوئی صفت اپنی نہیں ہر صفت اللہ کے اسم پاک کی تجلی ہے۔

سنت الہی کے مطابق پہلے جسم کو آراستہ کیا۔ جب جسم میں یہ صلاحیت پیدا ہو گئی تو اس میں روح پھونکی گئی۔ ”فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی فقوله ساجدین“ (الحجر و ص ۴) (پس جب تسویہ کر لوں میں اس کا اور پھونک دوں اس میں اپنی روح تو گر پڑو اسکے آگے سجدہ میں) تسویہ سے مراد ہے روح کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہونا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ”روحی“ یعنی اپنی روح کہا ہے۔ اگر انسان کی اصل خدا سے نہ ہوتی تو اللہ یوں فرما سکتا تھا ”ونفخ فیہ روحاً منہ“ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے ایک روح پھونک دی انسان کی روح کہیں باہر سے نہیں آئی۔ جس طرح آم کی گٹھلی سے آم کا درخت نکلتا ہے اسی طرح کائنات کا تعلق اللہ سے ہے۔ روح پھونکنے سے مراد اپنی ذات اور صفات کا پرتو آدم پر ڈالا اور چونکہ تسویہ ہو چکا تھا آدم نے اسے قبول کر لیا۔ اس طرح وہ امانت الہی کا بار اٹھانے کے قابل ہو گئے۔

ملائکہ کا سجدہ حقیقت آدم یعنی روح اللہ یا ذات کو تھا۔ کائنات کی کسی چیز میں یہ استعداد نہ پائی گئی جو اس جامعیت کی متحمل ہو سکے چنانچہ جملہ اسماء و صفات الہی حقیقت انسانی میں ظاہر ہوئے۔ اسی لیے سجدہ نہ کرنے کی پاداش میں شیطان ملعون ٹھہرا۔

”مامنعك ان تسجد لما خلقت بيدى“ (ص ۵ ع ۵) (کس چیز نے تجھ کو منع کیا اس سے کہ سجدہ کرے تو اس کو جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا) ہاتھوں سے اشارہ اسی جامعیت کی طرف ہے جو ان میں صورت حق اور صورت خلق کے جمع ہونے سے پیدا ہوئی اسی جامعیت نے انھیں خلافت کا مستحق بنایا۔ موجودات عالم کے ذرہ ذرہ میں حق تعالیٰ کا ظہور ہے لیکن استعداد کے مطابق۔ انسان میں ظہور بدرجہ اتم ہے۔ اسی لیے وہ مخلوقات میں افضل و اشرف قرار پائے۔ مسجود ملائک بنے۔ جس طرح اسم اللہ جملہ اسمائے الہیہ کا جامع ہے۔ اسی طرح انسان جملہ صفات الہی کا جامع ہے۔ آدم باعتبار اپنے ظاہر کے خلق کی صورت اور باعتبار اپنے باطن کے حق کی صورت ہیں۔ اس طرح حقیقت انسانی مظہر ہے اسم اللہ کی۔ جب کائنات میں ان اسماء کا ظہور ہے جن کا جامع اسم اللہ ہے تو حقائق عالم علمی اور عینی اعتبارات سے حقیقت انسانی ہی کے مظاہر ہیں۔ گویا عالم میں انسان ہی کی حقیقت ظاہر ہے اس بنا پر عالم کو انسان کبیر (MACROCOSM) اور انسان کو عالم صغیر (MICROCOSM) کہتے ہیں۔ حقیقت انسانی کا تفصیلی ظہور عالم میں ہے اور عالم کا اجمالی ظہور انسان میں ہے۔ یا انسان کی تفصیلی صورت عالم ہے اور عالم کی اجمالی صورت انسان ہے۔ جو کچھ عالم میں ہے سب اجمالی طور پر انسان میں ہے اور جو کچھ انسان میں ہے سب تفصیلی طور پر عالم میں ہے۔

قرآن پاک بھی انسان کے متعلق فرماتا ہے ”ولقد کرمنا بنی آدم“ (پ ۱۵ء ۳) (ہم نے بنی آدم کو عزت دی)۔ ”لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم“ (سورہ تین) یعنی ہم نے بنایا انسان کو اچھے سے اچھے انداز پر۔ حدیث قدسی ہے ”ان اللہ خلق آدم علی صورته“ (مسلم بروایت ابو ہریرہ) یعنی اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر بنایا۔ نہ صرف یہ بلکہ اپنی تمام صفات سے بجز چند متصف فرمایا اپنی خاص سبب (سات) صفات یعنی حیات - علم - ارادہ - قدرت - سمع - بصر اور کلام سے بقدر

استعداد نوازا۔ یہ سب اس لیے ہوا کہ آدم زمین پر اللہ کے نائب تھے۔ النائب کا المنیب۔ حضرت غوث اعظم فرماتے ہیں:- ”فرمایا حق تعالیٰ نے اے غوث اعظم انسان میرا راز ہے اور میں انسان کا راز ہوں۔ اگر انسان اپنی حقیقت سے واقف ہو جائے اور مرتبہ کو پہچان لے جو میرے نزدیک ہے تو یقیناً ہر سانس میں یہی کہے گا کہ میں مالک ہوں اور مجھ کو ہے بادشاہی آج کے دن۔ میرے سوا کوئی دوسرا مالک نہیں کوئی بادشاہ نہیں (الہامات غوثیہ)

شرح فصوص الحکم میں حضرت بابا ذہین شاہ تاجی فرماتے ہیں:-

”یوں تو ہر مخلوق کسی نہ کسی اسم الہی کی مظہر ہے مگر انسان تمام اسمائے الہیہ کا مظہر ہے اس لیے اس کی فطرت میں ایسی جامعیت ہے جو کسی دوسری مخلوق میں نہیں ہے اسی لیے وہ خلیفۃ اللہ ہے۔ اس کا وجود کیا ہے؟ کل اسمائے حسنہ کی نمود ہے۔ اس کے ظہور سے سر مخفی آشکار ہو گیا۔ یہ کسی اور پر آشکار نہیں ہوا خدا ہی پر آشکار ہوا کیونکہ صورت انسان اس کے اسماء کی صورت ہے اور حقیقت انسان اسی کے اسماء کی حقیقت ہے وہ انسان کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اپنے بھید پر مطلع تھا اور اپنے اسمائے حسنی کے اعیان کو اپنے عین میں مشاہدہ کر رہا تھا۔ مگر اپنی صورت کا خیال میں مشاہدہ کرنا ایسا نہیں ہے جیسا اپنی صورت کو آئینہ میں دیکھنا یا ایک صورت کو ہزار آئینوں میں خود دیکھنا یا ہزاروں کو دکھانا۔ پس انسان کو خدا نے اپنے اسماء کی صورت کا بہترین آئینہ بنایا اور اس آئینہ میں اس نے اعیان اسماء کو دیکھا تو گویا اپنے عین ہی کو دیکھا۔

لامتناہی صورتوں میں ہر صورت کے اقتضا کے مطابق اپنے آپ کو دیکھا اور ایک ایسی صورت میں جو سب صورتوں کو جامع ہے اپنا کلی مشاہدہ کیا۔ یہ صورت آدم ہے جس کے متعلق حدیث ہے کہ ”اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا“۔ یہ صورت انسانی تمام اسمائے حسنہ کا محل ظہور ہے۔ اس لحاظ سے یہ آئینہ کلی ہے اس میں کل اسمائے الہی اپنا منہ دیکھ رہے ہیں۔

آئینہ میں دیکھنے والا اپنی ہی صورت دیکھتا ہے اسی لیے وہی ناظر ہے وہی منظور جب ہم آئینہ دیکھتے ہیں تو ہماری صورت اپنے چہرہ سے الگ ہو کر آئینہ میں نہیں اتر آتی صورت اپنی جگہ قائم رہتی ہے پھر بھی آئینہ میں بعینہ نظر آتی ہے۔ یہی حال خدا کی علمی صورتوں کا ہے۔ وہ علم الہی سے منفک بھی نہیں ہوتیں اور اعیان خارجیہ کے آئینوں میں بعینہ نظر بھی آتی ہیں۔ یہ مشہد ہے جو حلول و اتحاد کے ہر ثائبہ سے پاک ہے کیونکہ حلول و اتحاد کے لیے کم از کم دو وجود تو لازم ہیں۔ جہاں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہیں وہاں دوئی کہاں پس وہی ناظر ہے۔ وہی منظور وہی منظور فیہ“ (شرح فص آدمیہ)

جیسا کہ اوپر کے بیان سے ظاہر ہوا عالم دراصل حقیقت انسانیہ کی وسعت کا نام ہے۔ لیکن خود حقیقت انسانی کی اصل حقیقت محمدی ہے۔ حق تعالیٰ کا سب سے پہلا تنزل حقیقت محمدی ہے۔ حضور کا ارشاد ہے ”اول ما خلق اللہ نوری“ (سب سے پہلے اللہ نے میرا نور پیدا کیا) (مسلم زرقانی)۔ اور کنت نبیاً آدم بین الماء والطين (اس کا حوالہ پہلے گزر چکا ہے) یعنی میں نبی تھا جب آدم پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔ اس طرح آپ کل موجودات سے اسبق اور کل مخلوقات سے اکمل ہیں۔ بلحاظ تخلیق آپ اول اور بلحاظ ظہور آپ آخر ہیں۔ حضور کے متعلق چونکہ خصوصی طور پر یہ کتاب نہیں ہے اس لیے زیادہ تفصیل کا یہ محل نہیں ہے۔ خود میری کتاب ”اسرار اسرا“ میں زیادہ مواد مل جائے گا۔ آپ کے متعلق اتنا کچھ لکھا گیا ہے کہ شاید پورا ایک کتب خانہ بھی کافی نہ ہو۔

”حقیقت محمدی“ دراصل صوفیائے کرام کی ایک اصطلاح ہے۔ تنزلات پر نظر ڈالیں تو مراتب الہیہ میں احدیت - وحدت اور واحدیت کی اصطلاحات نظر آئیں گی۔ مرتبہ احدیت مرتبہ لائقین ہے جہاں وہ ہر تعین و تشخص سے پاک اور ہر اسم و صفت سے منزہ ہے۔ دوسرا مرتبہ وحدت ہے۔ یہ اس کا تعین اول ہے۔ یہ علم الہی کا اجمالی مرتبہ ہے۔ اس کے بہت سے نام ہیں ان میں سے ایک نام ”حقیقت محمدی“ بھی ہے۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے تمام حقائق اشیا علم الہی میں موجود تھیں۔ صفات کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ یہ

معلومات الہی پہلے بالا جمال تھیں جسے حقیقت محمدی کہتے ہیں۔ پھر جب ان معلومات نے تفصیل چاہی تو انھیں ”اعیان ثابتہ“ کہا جاتا ہے۔ ”گن“ کا خطاب انھیں سے تھا۔ اس ذات میں جو صفات کمال قبل ظہور پوشیدہ اور مستور تھیں بعد ”گن“ وہ ایک پیکر حسی میں ظہور فرما ہوئیں یہی ”حقیقت محمدی“ ہے جیسے انجینئر کے ذہن میں قبل تعمیر پورا نقشہ مکان ہوتا ہے اسی طرح علم الہی میں جملہ کائنات موجود تھی بالا جمال یہ علم حقیقت محمدی کہلاتا ہے جس میں پوری کائنات کے نقش و نگار موجود ہیں۔ پھر یہ تعین ثانی میں تفصیلی ہو جاتا ہے جسے ”اعیان ثابتہ“ کہتے ہیں۔ وحدت یا حقیقت محمدی احدیت اور واحدیت کے درمیان برزخ ہے یہ سب ذکر مراتب الہیہ کے ضمن میں ہو چکا ہے۔

حضرت بابا ذہین شاہ تاجی اپنے ایک مضمون میں فرماتے ہیں ”حقیقت محمدی کو حقیقت محمدی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس مرتبہ میں ذات تمام صفات سے اجمالاً موصوف تمام اسما سے موسوم اور حمد کی تمام اقسام سے محمود ہے۔ صوفیا کہتے ہیں کہ وہی حامد ہے وہی محمود ہے۔ یہ سن کر سطحی علم چیں بہ جیس ہو جاتا ہے اور برہمی کے ساتھ ان جملوں کو خلاف ادب اور خلاف شریعت نہ جانے کیا کیا قرار دیتا ہے۔ مگر جب ہم کہتے ہیں ”الحمد اللہ رب العالمین“ تو خود نہیں کہتے بلکہ تعلیم الہی سے کہتے ہیں۔ اس نے خود فرمایا ہے ”الحمد اللہ رب العالمین“۔ ظاہر ہے یہ فرما کر اللہ نے اپنی حمد خود فرمائی پس وہ خود ہی اپنا حامد ہوا اور چونکہ خود اپنی ہی حمد کی ہے اس لیے وہ خود ہی محمود ہوا اور یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ خود ہی حامد ہے اور خود ہی محمود“ (اور اپنی خود ہی بجد حمد کی اس لیے خود ہی محمد ہوا۔ محمد کے لغوی معنی ہیں بجد حمد کیا گیا۔ بجد سراہا ہوا)

انسانِ کامل :- جب ہم ”انسان“ کہتے ہیں تو دراصل اس سے مراد ”انسانِ کامل“ ہی ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حقیقت انسانیہ۔ انسانِ کامل۔ حقیقت محمدی یہ سب

ایک ہی حقیقت کی مختلف جہات اور ایک ہی اصل کی مختلف فرع ہیں اور وہ حقیقت اور اصل ”حقیقت محمدی“ ہے۔ اس لیے یہ سب گفتگو جو ان عنوانات کے تحت کی گئی تقریباً ایک ہی معنی کی حامل ہے۔ ان کے درمیان کوئی خط کھینچنا مشکل ہے۔ عنوانات مختلف سہی مگر اس کو ایک ہی تسلسل میں سمجھنا چاہیے۔

انسان آنکھ کی پتلی کو کہتے ہیں۔ پس انسان کامل جو اسمائے حسنہ کی صورت پر پیدا ہوا ہے وہ دراصل حق کے لیے آنکھ کی پتلی ہے جس سے خدا اپنی مخلوق کو دیکھتا ہے اور ان پر رحم فرماتا ہے۔ غایت خلق یہ ہے کہ خدائے پاک اپنے آپ کو ان صورتوں میں معائنہ کرے جن میں اسماء و صفات نے تجلی فرمائی ہے یعنی وہ اپنے اسماء و صفات کے خدوخال کو عالم کے آئینہ میں مشاہدہ کرے۔

تمام پچھلی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ذات کا تعین اول۔ ظہور اول۔ نزول اول جو کچھ بھی ہے وہ ”حقیقت محمدی“ ہے۔ اس طرح ذات کا قریب ترین تعین حضور ہیں جس کے بعد تفصیل عالم ہے۔ اس سبب سے ذات کی تمام صفات کاملہ آپ میں مکمل طور پر جلوہ فگن ہیں اور جس حد تک آپ میں ذات کا ظہور ہے کسی دوسری شے میں ممکن نہیں حضرت سید ذوقی شاہ صاحب ”سر دلبراں“ میں فرماتے ہیں۔

آپ کل موجودات سے اسبق اور کل مخلوقات سے اکمل ہیں۔ بلحاظ تخلیق آپ اول اور بلحاظ ظہور آپ آخر ہیں۔ بلحاظ حقیقت آپ خلق اول تعین اول۔ برزخ کبریٰ اور رابطہ بین الظہور والبطون ہیں۔ آپ اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہیں جو سب سے پہلے چمکا جس سے تمام کائنات کی تخلیق ہوئی۔ آپ جملہ کائنات کی اصل ہیں۔ آپ خلاصہ موجودات ہیں آپ جان عالم ہیں۔ آپ ان اسماء و صفات کا مظہر ہیں جن کا ظہور تفصیلی کائنات کی شکل میں ہے۔ آپ ہی عقل اول ہیں۔ آپ ہی نور نبوت ہیں۔ آپ ہی آدم کی حقیقت ہیں۔ آپ ہی جملہ انبیا کی اصل ہیں۔ جس طرح آدم علیہ السلام پر تخلیق کائنات ختم ہوئی۔ آپ پر

تکمیل انسانی ختم ہوئی۔ آپ اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہیں جو اسماء و صفات کے ظہور سے پہلے درختاں ہو زمان و مکان کے پیدا ہونے سے پہلے چمکا۔ اللہ تعالیٰ نے اس نور کو عقل اول کے اندر اس طرح جگہ دی جیسے انجینئر کے ذہن میں مکان کا نقشہ قبل تعمیر مکان جگہ پکڑتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالم روحانی کا ابداع کیا اور عالم جسمانی کی تخلیق فرمائی تو نور نبوت کو عقل اول کی ذات سے اس طرح نکالا جس طرح مکان کا نقشہ انجینئر کے ذہن سے نکلتا ہے۔ چنانچہ اسی نور سے چاند سورج روشن ہوئے۔ اسی نور سے عرش و کرسی لوح و قلم کو قیام ملا اور اسی نور سے آسمانوں کو ستاروں کے رونق دی گئی۔ اسی نور سے زمینیں بچھائی گئیں اور انھیں آباد کیا گیا یہی نور ربانی آدم کے قلب میں امانت بن کر آیا اور منتقل ہوتے ہوئے پہلوئے آمنہ سے ہویدا ہوا۔ اور صورت محمد اس نے اختیار کی۔

جملہ اسماء و صفات ایک جامع اسم اللہ میں مجتمع ہو کر صورت بشری میں ظاہر ہوتے ہیں اور جو دیکھنے والے ہیں انھیں موقع ملتا ہے کہ اسم اللہ کی صورت ظاہری کو دیکھیں۔ مگر اس دیکھنے کا حق وہی ادا کرتے ہیں جن کی نظر دونوں جہتوں پر ہو۔ آپ کی دو جہتیں ہیں۔ ایک جہت حقیقت سے متعلق ہے اور دوسری جہت بشریت سے۔ جس نے ایک جہت پر نظر کی اور دوسری کو نہ پہچانا اس نے آپ کو نہ دیکھا۔

آپ مجمع البحرین ہیں اور آپ کی ذات مظہر العالمین ہے۔ آپ کا اس عالم میں نزول فرمانا بھی آپ کا کمال ہے اور اپنے اصلی مقام پر شب معراج میں عروج فرمانا بھی آپ کا کمال ہے۔ اس طرح آپ ”انسان کامل“ ہیں۔ کمال کے معنی ہیں کسی چیز کا اپنی غایت کو پہنچ جانا۔ کسی چیز کا کمال یہ ہے کہ جو اس سے غرض ہو وہ حاصل ہو جائے قرآن پاک کا ارشاد ہے ”آج ہم نے دین کو مکمل کر دیا“ (ماندہ) جس ذات کامل پر تکمیل دین ہوئی اس کے مدارج کمال کیا ہوں گے۔ کون جان سکتا ہے۔ بقول حضرت جامیؒ

ہمہ پیغمبراں در جستجو بند
خدا داند کہ تو در چہ مقامی

(یعنی تمام پیغمبر اس جستجو میں ہیں۔ صرف خدا ہی جانتا ہے کہ آپ کس مقام پر ہیں) اللہ کی جو ہیئت بھی جس حد تک دیکھی جاسکتی ہے وہ آپ کی ذات ستودہ صفات میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اسی لیے آپ فرماتے ہیں ”من رانی فقه راع الحق“ (بخاری بروایت ابوسعید اور قتادہ الحارث بن ربیع) یعنی جس نے مجھے دیکھا بالتحقیق اس نے اللہ کو دیکھا۔ جاننا چاہیے کہ انسان کامل کو دو طرح سمجھا جاتا ہے:-

(۱) بالذات:- صرف ایک ذات ہے اور وہ ہے ہستی پاک حضور مظہر کل صلی اللہ

علیہ وسلم

(۲) بالعرض:- جو خداری کے منازل زیر پر تو محمدی طے کر کے فانی اور پھر باقی

بالذات ہو جاتے ہیں۔

باکمال انسانیت کے انتہائی مقام پر وہی پہنچ سکتا ہے جس میں عالم انسانیت کی نمائندگی کی صلاحیت ہو۔ جو خلیفۃ اللہ ہونے کی اہلیت رکھتا ہو۔ جو حدیث قرب نوافل کا مظہر ہو۔ پس خدا انسان کامل میں تمام اسماء و صفات کی جلوہ گری فرماتا ہے۔ پھر عالم کی ہر شے انسان کامل کے لیے مسخر ہو جاتی ہے ”وسخر لکم مافی السموات ومافی الارض جمیعاً منہ“۔ صوفیائے کرام کے کچھ اقتباسات مندرجہ ذیل ہیں۔ زیادہ اقتباسات دیئے جاسکتے تھے۔ مگر یہی کافی ہیں۔

عارف ربانی حضرت عبدالکریم جیلانی ”فرماتے ہیں:- (اقتباس کچھ مختصر کر دیا گیا

ہے)

”انسان کامل کی مثال حق کے لیے ایسی ہے جیسے ایک آئینہ کہ کوئی شخص اپنی صورت بغیر اس کے نہیں دیکھ سکتا۔ ورنہ اس کو اسم اللہ کے آئینہ کے سوا اپنے نفس کی صورت دیکھنا ناممکن ہے۔ پس وہ اس کا آئینہ ہے اور انسان کامل بھی حق تعالیٰ کا آئینہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے اوپر واجب کر لیا ہے کہ وہ اپنے اسماء و صفات کو بغیر انسان کامل کے نہیں دیکھتا“ (انسان کامل)

حضرت شیخ محی الدین ابن عربیؒ فرماتے ہیں:-

”یوں تو خدا نے ہر ایک چیز کی صورت پر اس کے استعداد کے موافق تجلی فرمائی ہے اس لیے کوئی بھی صورت غیر حق نہیں ہے۔ مگر انسانی صورت کامل ترین صورت ہے اس لیے اس میں کامل ترین تجلی ہے۔ صورت انسانی سے انسان کامل کی صورت مراد ہے۔ جو طبقہ انبیاء اولیا میں نمایاں ہے۔ وہ خدا کا آئینہ کامل ہے۔ کلمات الہیہ سے اولین کلمات یہی انبیا اولیا ہیں۔ یہ سب ارواح مقدسہ جن کو کلمات الہیہ سے تعبیر کیا گیا ہے حقیقت میں ایک ہی روح اعظم کے مظاہر ہیں اور وہ روح اعظم حقیقت محمدیؐ ہے اور اسی کا نام انسان کامل ہے“ (فص موسوی۔ فصوص الحکم)

”جاننا چاہیے کہ عالم میں انسان کامل کا مرتبہ ایسا ہے جیسے انسان میں نفس ناطقہ کا مرتبہ ہے۔ پس وہ کامل ہے جس سے زیادہ کامل اور کوئی نہیں۔ اور وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں“ (فتوحات مکیہ)

”اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو خزانہ فرمایا ہے اور خزانہ کسی شے میں مخزون ہوتا ہے۔ پس ذات حق کا خزانہ انسان کامل کی صورت میں علم الہی میں اس کی شہیت ثبوتی کے وقت مخفی تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے انسان کامل کو شہیت وجودی کا لباس پہنایا تو انسان کامل کے ظہور سے وہ خزانہ ظاہر ہو گیا پس انسان کامل نے ذات الہی کو اپنے وجود سے پہچانا“ (فتوحات مکیہ)

وحدت الوجود اور قرآن

(۱) ارشاد خداوندی ہے ”ھو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئی علیم“ (الحدید) یعنی وہی ذات اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتی ہے۔

جہات یہی چاروں ممکن ہیں یعنی اول آخر۔ ظاہر اور باطن۔ ان چاروں جہات میں اسی ذات واحد کا حصر ہوتا ہے۔ پانچواں کوئی مرتبہ ہی نہیں جہاں ثابت کیا جاسکے۔ اس آیت کی تفسیر خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو موقعوں پر فرمائی ہے جس کے بعد حقیقتاً وحدت الوجود کے دیگر ثبوت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔

پہلی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے ہوتی ہے جس کو ابو داؤد۔ مسلم۔ ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے یعنی ”تو ہی اول ہے۔ اس سے پہلے کوئی شے نہیں تھی تو ہی آخر ہے اس کے بعد کوئی شے نہیں۔ تو ہی ظاہر ہے اس کے اوپر کوئی شے نہیں تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں۔“

تو ہی اول ہے اس سے ازل یا مرتبہ اول تک کی وجود اشیا کی نفی ہوگئی جو اس حدیث سے بھی ظاہر ہے وکان اللہ ولم یکن شئی قبلہ (بخاری) یعنی تھا وہ اور اس

کے پہلے کوئی شے نہیں تھی دوسرے جملہ یعنی حق تعالیٰ ہی آخر ہے اور اس کے بعد کوئی شے نہیں۔ اس سے ابد یا مرتبہ آخر تک وجود اشیا کی نفی ہوگئی۔ تیسرا جملہ ہے تو ہی ظاہر ہے اس کے اوپر کوئی شے نہیں کیونکہ وجود کو اشیا پر فوقیت حاصل ہے۔ ہر شے کی صورت سے اول وجود ہی ظاہر ہے یہی معنی حق تعالیٰ کے اس قول کے ہیں وهو القاهر فوق عباده (پ۔ ۷ ع ۱۴) یعنی ذات حق کی یہ فوقیت خلق یا عبد پر باعتبار ظہور وجود ہے۔ کیونکہ وجود ہی کو ظہور ہے۔ وجود حق خلق سے اقرب ہے۔ محیط ہے۔ یہی اقرابت و احاطت وجود کے شدت ظہور کا سبب ہے۔ ”ان الله على كل شىء شهيد“ اور ”كان الله بكل شىء محيط“ (پ۔ ۵) سے یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ باطن وہ سب کچھ ہے جو نظروں سے ماورا اور آنکھوں سے پوشیدہ ہے۔

اس آیت کی تفسیر ایک اور حدیث صحیح سے ہوتی ہے جس کو ”حدیث دلو“ کہتے ہیں۔ حدیث طویل ہے جس کا ایک حصہ ہے ”قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمدؐ کی جان ہے اگر بہ تحقیق چھوڑو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ وہ رسی پڑے گی اللہ تعالیٰ پر اور پھر آپ نے آیہ کریمہ ”هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء علیم“ تلاوت فرمائی (احمد و ترمذی)

لطف کی بات یہ ہے کہ اول و آخر اور باطن کی تشریح میں لوگوں کو اختلاف نہیں لیکن الظاہر کی تفسیر میں اختلافات پیدا کیئے گئے ہیں۔ باطن وہ ہے جو نظروں سے پوشیدہ ہے۔ اس کے مقابل وہی چیز ہو سکتی ہے جو بظاہر نظر آرہی ہے اور ظاہر نظر آنے والی یہی نفس و آفاق کی نشانیاں یہی کائنات۔ یہی موجودات ہو سکتی ہیں جو ہماری نظروں کے سامنے ہے۔ اس بنا پر ان موجودات کو اس کی ہوا الظاہر کی صفت سے موصوف کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ موجودات کی یہی چار جہت ہیں اول آخر۔ ظاہر باطن۔ ہر جہت میں وہ خود موجود ہے۔ ہر شے کی ابتدا۔ انتہا ظاہر باطن بقول قرآن وہی ہے تو ان انتہائی حدوں اور انتہائی سروں کے درمیان کی جگہ کو اس سے خالی کس طرح قرار دیا جاسکتا ہے۔

ذات کی اولیت۔ آخریت۔ ابتدا اور انتہا کی حدود نہیں ہیں اس لیے کہ اس کے واجب الوجود ہونے کا تقاضا اس کی لامحدودیت اور لامکانیت ہے۔ سمجھنے کے لیے اگر ایک برف کی سل کے لیے یہ کہا جائے کہ یہ چیز جو ہمیں نظر آرہی ہے اس کی تمام حدود پانی ہیں یعنی اس کی ابتدا۔ انتہا۔ ظاہر و باطن سب پانی ہے تو یہ بات غلط نہیں ہے جب انتہائی حدیں معلوم ہیں کہ پانی ہے تو درمیان جو چیز نظر آرہی ہے یعنی برف تو اس کو پانی سے کسی طرح الگ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ وہی ذات اول و آخر اور ظاہر و باطن ہے تو ان انتہاؤں کے درمیان جو اشیا بھی ہوں گی وہ اس سے الگ نہیں کہی جاسکتیں۔

ہر شے کا ایک ظاہر ہوتا ہے اور ایک باطن۔ ظاہر کی مختلف شانیں اور باطن کے مختلف درجے ہو سکتے ہیں لیکن اس ظاہر و باطن کو الگ الگ خانوں میں نہیں رکھا جاسکتا مختلف شانوں کے باوجود کسی شے کو اسی وقت شے کہا جائے گا جب ظاہر و باطن دونوں کو ساتھ رکھا جائے۔ اگر ہر شان کے لیے ایک علیحدہ مستقل بالذات وجود تسلیم کیا جائے تو اس ذات کے دو الگ الگ وجود ماننا ہوں گے جو خلاف عقل بھی ہے اور خلاف حقیقت بھی۔ وہ ظاہر و باطن کا مرکب نہیں ہے بلکہ وہی ظاہر ہے وہی باطن۔ الفاظ دو ہیں لیکن حقیقت ایک ہے۔ ظاہر و باطن میں معنایاً غیریت ہوتی ہی نہیں۔ دونوں شانیں ایک ہی ہستی کی شانیں ہیں۔ اور ظاہر جیسا کہ کہا گیا یہی عالم ناسوت یہی نظر آنے والی کائنات ہے اور یہی نفس و آفاق کی نشانیاں ہیں۔

حضرت مولانا محمد فائق صاحب نیازیؒ نے اس آیت کی تشریح علم صرف و نحو (گرامر) کی رو سے بھی کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں یہ جملہ اسمیہ خبر یہ ہے جس میں اللہ پاک خود اپنی ذات کے متعلق یہ خبر دے رہا ہے کہ وہ اول و آخر اور ظاہر و باطن سب کچھ ہے۔ اس جملہ میں لفظ ہو (ذات بحت) مبتدا یا موضوع ہے اور خبر اس کا محمول ہے اور موضوع و محمول میں جو حمل ہوتا ہے وہ حمل اولیٰ کہلاتا ہے (مجازی یا عرضی نہیں) چنانچہ

یہاں بھی حمل اولیٰ ہے۔ علاوہ بریں حمل اولیٰ میں موضوع عین محمول ہوا کرتا ہے یعنی ذات کا حمل ذات پر ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ اول آخر ظاہر و باطن عین ذات ہے۔ (تحقیق الحق فی الوجود مطلق) قرآن پاک میں کئی جگہ فرمایا گیا ہے کہ کائنات کی بنیاد حق ہے۔ یعنی جو کچھ ظاہر ہے حق ہے اس سلسلہ میں ڈاکٹر میر ولی الدین۔ ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ ڈی صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن اپنی کتاب ”رموز عشق“ میں فرماتے ہیں۔ ”خلق السموات والارض بالحق تعالیٰ عمایشر کون (پ ۱۴-ع ۷) یعنی آسمانوں اور زمین کو حق سے بنایا وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے ”فتعالی اللہ الملک الحق“ (پ ۱۶-ع ۱۵) اللہ تعالیٰ جو بادشاہ حق ہے بڑا عالی شان ہے۔ ایک اور جگہ بطور حصر ارشاد ہے ”وما خلقنا ہما الا بالحق“۔ ایک جگہ ہے خلق السموات ولارض بالحق (پ ۲۰-ع ۱۶) یعنی ہم نے آسمانوں اور زمینوں کو حق سے پیدا کیا۔ اہل علم سے بھی خطاب فرمایا گیا ماخلق اللہ ذالک الا بالحق (پ ۱۱-ع ۶) لغتہ و شرعاً وجود مطلق ہی کا نام حق ہے۔ ”حق“ ہی حقیقت ہیولانی کا مادہ ہے۔ باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ ساری صور علمیہ یا ذوات اشیا ”بالحق“ ظاہر ہیں۔ لہذا تخلیق و تکوین عالم میں ذات حق وجود حق ہی کا فرما ہے یہی سر ”هو الظاہر“ ہے جس کی تفسیر ”ان اللہ هو الحق المبین“ سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہے یا اللہ ہی حق ہے جو ظاہر ہے۔“

(۲) ”کل شیء ہالک الا وجہہ“۔ یعنی ہر شے ”ہالک“ (یا فنا) ہے سوائے چہرہ کے۔ ہالک اسم فاعل ہے یعنی ماضی حال و مستقبل ہر زمانہ کے لیے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے بالفعل ہلاک یا فنا ہے۔ یعنی فنا یا ہلاک ہونے والی نہیں بلکہ فی الحال فنا ہے جو لوگ یہ معنی لیتے ہیں کہ فنا ہونے والی ہے وہ مستقبل کی بات کرتے ہیں حالانکہ اس آیت کی رو سے ہر شے ماضی میں بھی معدوم تھی اور حال میں بھی معدوم ہے ”وجہ“ چہرہ کو کہتے ہیں۔ چہرہ پہچاننے یا شناخت کا ذریعہ ہے اگر چہرہ زیر نقاب ہو تو

معرفت مشکل ہے۔ گویا چہرہ وجہ معرفت ہے۔ جملہ اشیائے کائنات کے تمام وجوہ جو جہت امکان سے تعلق رکھتے ہیں سب فانی ہیں۔ ہالک ہیں۔ محض ایک ”وجہ“ ہے جو فانی نہیں ہے جسے ”وجہ“ کہا گیا ہے ”ہو“ کی ضمیر حق کی طرف راجع ہے یعنی صرف حق ہی ہے جو ہر ”وجہ“ میں ظاہر ہے اور جس کو فنا نہیں ہے۔

(۳) کل من علیہا فان ویبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والا کرام (یعنی جو کچھ یہاں سب فانی ہے تیرے پروردگار صاحب جلال واکرام کی ذات باقی ہے)۔ یہاں بھی ”وجہ“ کہا گیا ہے اور وہی بات کہی گئی ہے ”فانی“ ہر زمانہ کے لیے ہے ”وجہ“ شے اور وجہ رب دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ وجہ رب ہی ہے جو ہر مربوب کے لیے وجہ حیات ہے اور تمام ”وجوہ“ جن کو ممکنات کہا جاتا ہے سب فانی ہیں صرف ذات واجب الوجود باقی ہے۔ فانی وہ ہے جس کے اندر فنا فی الحال اصلی و لازمی ہے۔ یعنی ممکنات فی الحال لاشے اور معدوم ہیں یعنی ہیں ہی نہیں۔ محض ذات الہی موجود قائم ہے۔

شاہ رفیع الدین نے ان دونوں آیتوں میں ”وجہ“ کی تفسیر ذات سے کی ہے۔

(۴) فاینما تولو فثم وجہ اللہ (پ ع ۱۴) یعنی تم اپنا منہ جدھر بھی پھیرو وہیں ہے ذات اللہ کی۔ یہاں بھی لفظ ”وجہ آیا ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہے لہذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہے۔ تم جدھر بھی منہ پھیرو گے وہیں ذات الہی بھی موجود ہوگی۔ شاہ عبدالعزیزؒ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں ”ہر جا کہ ایستادہ روئے خود را بسوئے او گردانید و باومتوجہ شوید پس ہموں مکان است حضور خدا و قرب او“ (یعنی تم جہاں بھی کھڑے ہو تمہارا منہ اس کی طرف ہوگا اور تم اس کی طرف متوجہ ہو گے۔ پس یہی مقام ہے اس کے قرب و حضور کا) جیسا پچھلے صفحوں میں کہا گیا حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے

(۵) وهو معکم اینما کنتم ہما تعلمون بصیر (پ ع ۱۶۷) (تم جہاں بھی ہو میں تمہارے ساتھ ہوں مگر تمہیں علم نہیں وہ دیکھتا ہے) شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ

نے فتح الرحمن میں اس کا ترجمہ کیا ہے ”اوبا شما است ہر جا کہ باشید“ (یعنی وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں کہیں بھی ہو)۔ ”اینما“ عموم مکان کے لیے اور ”کنتم“ زمان کے لیے ہے یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے۔ اس روایت کا تعلق ذات سے ہے۔ اسی لیے دوسری جگہ فرمایا گیا ”ولایستخفون من اللہ وهو معہم“ (پ ۱۵ ع ۱۳) یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہے۔

(۶) نحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصروں (پ ۱۶ ع ۲۷) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔

(۷) ونحن اقرب الیہ من جبل الوریڈ (ہم تمہاری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں)

(۸) واذا سالک عبادی عنی فانی قریب (پ ۶ ع ۲) (یعنی جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں)۔ اس آیت کی شان نزول یہ ہے کہ ایک اعرابی نے پوچھا ”یا رسول اللہ کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم اس سے سرگوشی کریں یا دور ہے جو ہم اس کو پکاریں“ (ابن حاتم بروایت معاویہ بن جعد)۔ آپ کچھ دیر خاموش رہے۔ اسی درمیان اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی۔

”نحن اقرب الیہ من جبل الوریڈ“ کی تفسیر میں شیخ علی المہامی جو ایک محقق عالم و عارف ہیں اپنی تفسیر تبصیر القرآن میں فرماتے ہیں ”حق تعالیٰ کی قربت خلق سے مکانی زمانی اور رتبی نہیں بلکہ ذاتی قربت ہے بغیر اختلاط و حلول و اتحاد کے۔“

(۹) وکان اللہ بکل شیء محیطا (پ ۱۵ ع ۵)

(۱۰) الا انہ بکل شیء محیط (پ ۵ ع ۱)

یعنی اللہ ہر شے پر محیط ہے۔ دونوں آیات احاطت ذاتی پر قطعی دلالت کرتی ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ ”حدیث دلو“ (”حدیث دلو“ کا ذکر پہلے آچکا ہے)

اور دوسری احادیث سے بھی یہ ثابت ہے۔

(۱۱) وَفِي انْفُسِكُمْ افَلَاتَبْصِرُونَ (اور وہ تمہاری جان میں ہے کیا تم نہیں

دیکھتے)

(۱۲) انك ميت و انهم ميتون (پ ۲۳-ع ۱۷-۱۲) (تحقیق تو اور وہ سب

میت ہیں)۔ یعنی سب معدوم ہیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ فنا ہونے والے ہیں بلکہ حال کا صیغہ ہے یعنی فنا ہیں۔

(۱۳) كل يوم هو في شان (الرحمن ع-۲) ہر تجلی کی ایک شان ہے اور ہر

شان کا وجود حادثات میں ایک اثر ہے جو وجود کو متغیر کر دیتا ہے۔ ہر زمانہ میں وجود حادثات کا متغیر ہونا اثر ہے اس شان الہی کا جو ہر تجلی کو لاحق ہے۔ حق تعالیٰ جب بندے پر متجلی ہوتا ہے تو اس تجلی کا نام حق کے اعتبار سے شان الہی رکھا جاتا ہے اور بندے کے اعتبار سے اسے حال کہتے ہیں اور وہ ہر آن نئی تجلی میں ہوتا ہے (سر دلبراں)۔ اس کا ذکر ”تجدد امثال“ کے تحت کیا گیا ہے۔

اس آیت کی تفسیر کا خلاصہ حضرت مولانا محمد فائق صاحب کی زبانی مندرجہ ذیل ہے: ”پس گزشتہ اوراق میں مذکورہ بحث و دلائل پر نظر رکھتے ہوئے (جن کو بخوف طوالت یہاں حذف کر دیا گیا ہے) کے یہ معنی ہوئے کہ اس ذات نحت کے ہر مرتبہ میں ایک نئی شان ہے۔ مرتبہ ہا ہوت میں کچھ اور ہی شان ہے۔ مرتبہ لاہوت میں کچھ اور ہی شان ہے۔ مرتبہ جبروت میں کچھ اور مرتبہ ارواح میں کچھ اور عالم مثال میں کچھ اور اور عالم ناسوت میں کچھ اور اور عالم بشری میں کچھ اور ہی شان ہے۔

اور اگر ”یوم“ کو مراتب ستہ پر حمل نہ کیجیے۔ (جیسا کہ بعض علماء کا خیال ہے) بلکہ

اس سے مطلق زمانہ اور وقت مراد لیجیے تب بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر جب ان کو پہاڑ کی طرف دیکھنے کا حکم ہوا تو بمقتضائے ”فلما تجلی ربہ للجبل“ کے اس وقت شان ظہور تجلی کے ساتھ تھی اور جب موسیٰ علیہ السلام وادی مقدس میں آگ

دیکھ کر اس کو لینے کو گئے تو اس سے یہ آواز آئی ”انی انا اللہ رب العالمین۔“ اس وقت شان ظہور ناریہ کے ساتھ تھی۔ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ میں نے اپنے خدا کو امرد کی صورت میں دیکھا۔ اس وقت شان ظہور ہیئت مخصوصہ بشری کے ساتھ تھی۔ دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں نے خدا کو اچھی صورت میں دیکھا۔ اس وقت شان ظہور بصورت زیبا بشریت کے جامے میں تھی۔“ (تحقیق حق فی الوجود مطلق)

قرآن پاک میں اس قسم کی آیات اور اس طرح کے اشارے بہت ہیں جن سے بالواسطہ وحدت الوجود کا اثبات ہوتا ہے۔ ہم نے صرف وہ چند آیات لی ہیں جو براہ راست یا بلا واسطہ وحدت الوجود پر دلالت کرتی ہیں قرآن پاک کے اثباتی دلائل کے بعد کچھ احادیث جن سے وحدت الوجود کا ثبوت ملتا ہے دی جاتی ہیں۔

احادیث اور وحدت الوجود

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ فرمایا حضور صلعم نے قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمدؐ کی جان ہے اگر بہ تحقیق چھوڑو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ پڑے گی وہ رسی اللہ تعالیٰ پر۔ پھر آپؐ نے آیہ کریمہ ہو الاول و الآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم تلاوت فرمائی (احمد و ترمذی) یہ ایک طویل حدیث کا آخری جملہ ہے جسے حدیث ”دلو“ کہتے ہیں۔ اس قسم کی ایک دوسری حدیث ہے جو حدیث ”ادعال“ کہلاتی ہے جسے ترمذی اور ابوداؤد نے عباس بن عبدالمطلب سے روایت کیا ہے۔ حدیث دلو میں آپؐ نے کائنات کے زیریں حصہ کا ذکر فرمایا۔ حدیث ادعال میں فوق عرش تک کا ذکر ہے۔ اس طرح پوری کائنات تحت الثریٰ سے فوق عرش تک اس میں شامل ہو جاتی ہے۔

(۲) ابوموسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے لوگ بلند آواز سے تکبیر کہنے لگے تو آپؐ نے فرمایا اے لوگو اپنی جانوں پر نرمی کرو (یعنی آہستہ کہو) تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو۔ تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے والے کو جو تمہارے ساتھ ہے اور جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اونٹ کی گردن

سے بھی زیادہ قریب ہے (مسلم و بخاری)

(۳) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک بہت سچا کلمہ جس کو عرب آپس میں بولتے ہیں لبید کا یہ قول ہے کہ کیا ہر ایک چیز اللہ کے سوا باطل نہیں ہے؟ یعنی ضرور باطل ہے (بخاری و مسلم)

(لبید مشہور صحابی ہیں زمانہ جاہلیت کے شاعروں اور شہسواروں میں تھے۔ آپ نے اسلام قبول کر لیا تھا بعد میں کوفہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ امیر معاویہ کے دور خلافت میں وفات پائی)۔ پورا شعر یہ ہے۔

الالکل شیئی خلا اللہ باطل

وکل نعیم الامحاله زائل

(کیا ہر ایک چیز اللہ کے سوا باطل نہیں ہے اور کیا ہر نعمت فانی ہونے والی نہیں ہے) (۴) حضور نے فرمایا جب کوئی شخص تم میں سے نماز پڑھتا ہے تو ضرور اپنے رب سے سرگوشی کرتا ہے کیونکہ اس کا رب اس کے اور قبلہ کے درمیان ہے۔

(۵) حدیث قرب نوافل جو بہت مشہور حدیث ہے یعنی میرا بندہ ہمیشہ نفلوں کے ذریعہ سے قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اسے محبوب بنا لیتا ہوں اور جب میں اسے محبوب بنا لیتا ہوں تو میں اس کا کان۔ آنکھ۔ ہاتھ۔ پاؤں اور زبان ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا۔ دیکھتا۔ پکڑتا۔ چلتا اور بولتا ہے۔ (حدیث طویل ہے۔ اس کو مختصراً بیان کیا ہے۔ بخاری)

(۶) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حق تعالیٰ قیامت کے دن ارشاد فرمائے گا میں بھوکا تھا تم نے مجھ کو روٹی نہیں دی۔ میں پیاسا تھا تم نے مجھ کو پانی نہیں دیا۔ وہ بندہ درگاہ حق میں عرض کرے گا کہ یا رب میں نے تجھے بھوکا پیاسا نہیں دیکھا۔ حکم ہوا کہ فلاں بیمار جس کی تو نے عیادت نہیں کی وہ میں ہی تھا۔ وہ بھوکا میں ہی تھا وہ پیاسا میں ہی تھا۔ وغیرہ وغیرہ (حدیث کی طوالت کی وجہ سے مختصر کر دیا ہے) (مسلم)

(۷) حدیث قدسی ہے ”یوذینی ابن آدم نقیب الدھر و انا الدھر“ (بخاری

بروایت ابو ہریرہ) (ابن آدم برا کہتا ہے زمانہ کو اور زمانہ میں ہوں)

(۸) خلق آدم علی صورتہ (مسلم بروایت ابو ہریرہ) یعنی آدم کو میں نے اپنی شکل

پر پیدا کیا یہاں صورت سے مراد ہیئت مراد نہیں لی جاسکتی کیونکہ صورت کے لیے جسم

لازمی ہے اور حق تعالیٰ جسم سے منزہ ہے۔ پس یا تو صورت سے حقیقت مراد ہوگی یعنی

”خلق آدم علی حقیقتہ“ یا صورت سے صفات مراد ہوں گی یعنی اللہ نے آدم کو اپنی

صفات کا مظہر بنایا۔

خلق آدم علی صورتہ (صحیح مسلم بروایت حضرت ابو ہریرہؓ): اس حدیث میں جب

صورتہ کی ضمیر خدا کی طرف پھیری جائے تو اس وقت شان ظہور بہ ہیئت مخصوص تھی جس کی

وجہ سے حضرت آدم علیہ السلام مسجود ملائک ہوئے۔

آدم میں اگر جلوہ جانانہ نہ ہوگا مسجود ملائک کوئی بیگانہ نہ ہوگا

بعض حضرات صورتہ کی ضمیر آدم علیہ السلام کی طرف پھیرتے ہیں جس کے معنی

ہوں گے کہ پیدا کیا اللہ نے آدمی کو آدم کی صورت پر۔ مگر یہ مناسب نہیں معلوم ہوتا

کیوں کہ یہ تو مسلم ہے کہ ہر شے اپنی صورت پر مخلوق ہوتی ہے پھر اس کہنے کا مفاد کیا

ہوا۔ بلکہ حق یہی ہے کہ یہ ضمیر حق کی طرف پھیری جائے اور یہ تو ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی

کوئی صورت خاص نہیں اور نہ وہ کسی صورت کے ساتھ مفید ہے بلکہ بمقتضائے ”کل یوم

ہو فی شان“ کے وہ ہر صورت ہر شان میں ظہور کرتا رہتا ہے۔ پس منجملہ اور صور و اشکال

کے اس کی ایک صورت اور شان یہ صورت آدم بھی ہے

لے آئینے کو ہاتھ میں اور بار بار دیکھ صورت میں اپنی قدرت پروردگار دیکھ

احادیث اور بھی بہت ہیں جن سے بالواسطہ طور پر ”وحدت الوجود“ کا اثبات ہوتا

ہے لیکن اتنی ہی کافی ہیں۔

کلمہ طیبہ اور وحدت الوجود

”وحدت الوجود“ کا سب سے بڑا ثبوت خود کلمہ طیبہ یعنی ”لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ“ ہے۔ جو اسلام اور ایمان کی بنیاد ہے۔ کلمہ طیبہ کی مکمل تشریح میں اپنی کتاب ”ارکان خمسہ کی عارفانہ تشریح“ میں کرچکا ہوں۔ اس لیے یہاں صرف مختصر ذکر کیا جاتا ہے۔ اس کلمہ مبارک میں ”لا الہ الا اللہ“ وحدت الوجود کا اثبات ہے اور محمد الرسول اللہ ”حقیقت محمدی“ کا جامع بیان ہے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ کلمہ جب تک پورا نہ پڑھا جائے وہ مکمل کلمہ نہیں ہوتا۔ یعنی محض لا الہ الا اللہ کہنا کافی نہیں ہے جب تک ”محمد الرسول اللہ“ بھی اس کے ساتھ نہ کہا جائے۔ لا الہ الا اللہ میں دو فقرے ہیں ایک ”لا الہ“ یعنی نہیں ہے کوئی الہ یعنی معبود۔ یہ نفی ہے دوسرا حصہ ”الا اللہ“ (مگر ہے اللہ) اثبات ہے۔ اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو نفی الہ میں کل جہاں کی نفی آجاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ عالم ہستی میں تین قسم کے ”الہ“ ہیں۔ (۱) الہ حقیقی (۲) الہ آفاقی (۳) الہ نفسی۔ الہ حقیقی وہی ہے جسے ہم اللہ کہتے ہیں۔ الہ آفاقی وہ تمام باطل اللہ جن کی پرستش دیگر مذاہب میں بطور معبود کی جاتی ہے الہ نفسی موافق اس آیت کے ”افریت من اتخذ الہہ ہوہ“ (کیا تم نہیں دیکھتے اسے جس نے اپنی خواہش کو معبود ٹھہرایا ہے۔) حدیث شریف ہے ”ہلاکت میں پڑا بندہ سونے اور

چاندی کا اور ہلاکت میں پڑا بندہ زن و فرزند کا۔ ایک حدیث ہے ”اللہ کے نزدیک سب سے برا معبود جس کی زمین پر پرستش کی جاتی ہے خواہش نفس ہے“ (طبرانی بروایت ابو امامہ)۔ اس طرح الہ حقیقی کے سوا تمام الہ باطلہ کی موجودیت کی نفی ہو جاتی ہے۔

ایک اور لحاظ سے اس پر غور کیا جائے تو اس سے وحدت الوجود کا اثبات ہوتا ہے کلمہ الا الہ الا اللہ میں دو لفظ قابل غور ہیں (الف) الہ (ب) اللہ۔ اس کلمہ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ کے سوا کوئی اور ”الہ“ نہیں یعنی ساری کائنات میں ایک ہی ہستی الہ ہے اور اس کا نام اللہ ہے۔ جس ہستی کو حکما اپنی اصطلاح میں واجب الوجود کہتے ہیں قرآن سے اپنی اصطلاح میں الہ سے تعبیر کرتا ہے اور اس کا نام اللہ رکھتا ہے الہ وہ ہے جو واجب الوجود ہو اللہ کے سوا کوئی الہ نہیں ہے یعنی اللہ کے سوا کوئی واجب الوجود نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ لا الہ کا مطلب ہے:-

(الف) لا واجب الوجود الا اللہ یعنی

(ب) لا موجود فی الحقیقتہ الا اللہ یعنی

(ج) لا موجود الا اللہ

وحدت الوجود کے اثبات میں بزرگوں کے اقوال

(۱) حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے ”الوحدة اسقاط الاضافات“ یعنی توحید نسبتوں کو دور کرنا ہے۔ اس کی تشریح ”تحفہ مرسلہ“ کی شرح میں اس طرح دی گئی ہے اضافات اس طرح ساقط ہوتی ہیں۔ مثلاً زید اور بکر دو شخصوں کے نام ہیں ان کو دو شخص متعینہ کہا جائے گا۔ پنجابی کہنے کی صورت میں وہ دونوں متحد ہو گئے اور ہزار ہا افراد صنف پنجابی میں شامل ہو گئے اور شخصیت سب کی اٹھ گئی۔ انسان کہنے کی صورت میں ان کے ساتھ سندھی بنگالی بلوچی وغیرہ اور دنیا بھر کے انسان بھی شامل ہو گئے۔ صنفیت اٹھ کر نوعیت قائم ہو گئی۔ حیوان کہنے سے نوعیت اٹھ گئی اور جنسی شریک مثلاً گھوڑا۔ گدھا۔ سانپ وغیرہ ان کے ساتھ شامل ہو گئے۔ جسم نامی کہنے سے حیوانیت ساقط ہو گئی اور ان کے ساتھ درخت گھاس وغیرہ شامل ہو گئے۔ جسم مطلق کہنے کی صورت میں زید اور بکر کے ساتھ پتھر وغیرہ بھی شامل ہو گئے اور پہلی نسبت ساقط ہو گئی۔ جوہر کہنے سے زید اور بکر کے ساتھ عقول مجردہ اور فرشتے وغیرہ بھی شامل ہو گئے اور جسم مطلقیت کی نسبت ساقط ہو جائے گی۔ ممکن کہنے کی صورت میں ان کے ساتھ جملہ اعراض شامل ہو جائیں گے اور جوہریت کی نسبت زائل ہو جائے گی۔ موجود مطلق کہنے سے جوہریت اور عرضیت ساقط

ہو کر ان کے ساتھ واجب بھی شامل ہو جائے گا اور وجود مطلق عین حقیقت وجود ہے۔
 غرض تعینات۔ تشخصات۔ تمیزات۔ خواص۔ فصول نوعی اور جنسی کو اس طرح ساقط
 کر کے جنس الاجناس کو قائم کر لیا جاتا ہے۔ اسی کا نام ”اسقاط الاضافات“ ہے۔
 حضرت مولا علی کرم اللہ وجہ کے ارشادات واقوال اس ضمن میں بے شمار ہیں۔
 آپ کے خطبات اور آپ کا دیوان حکمت و معرفت اور عشق و توحید کا خزانہ ہیں۔ ان کا
 نقل کرنا ممکن نہیں۔ دو ایک ارشادات دیئے جا رہے ہیں۔ آپ ”باب مدینۃ العلم“ ہیں۔
 ظاہر ہے کہ اسرار الہی کا امین آپ سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے۔

آپ نے فرمایا ”مارایت شیاً الارایت اللہ فیہ اوقبلہ، اوبعدہ، اومعہ،
 اوقط“ (قط یعنی فقط) یعنی نہیں دیکھا میں نے کسی شے کو مگر یہ کہ دیکھا میں نے اللہ کو
 اس شے میں یا اس سے پہلے یا اس کے بعد یا اس کے ساتھ یا قط۔
 حضرت کا ارشاد ہے ”میں ایسے خدا کی عبادت نہیں کرتا جسے میں دیکھ نہ سکوں۔
 آپ کے چھ عالمانہ حکیمانہ اور عارفانہ خطابات مقدمہ ”کوکب دری“ میں موجود ہیں اور
 ان کی تاویلات بھی اس میں دی گئی ہیں۔ وہاں دیکھا جاسکتا ہے۔

(۲) حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا (مفہوم) نہیں دیکھی میں نے کوئی چیز مگر
 اس طرح کہ میری نظر پہلے اللہ پر پڑی۔

(۳) حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں (مفہوم) نہیں دیکھی میں نے کوئی چیز مگر اس
 طرح کہ میں نے اس کے ساتھ اللہ کو دیکھا۔

(۴) حضرت عثمان غنیؓ نے فرمایا (مفہوم) نہیں دیکھی میں نے کوئی چیز کہ اس
 کے بعد ہی اللہ پر نظر نہ پڑی ہو۔

(۵) سیدنا حضرت امام حسینؓ کی کتاب ”مرأت العارفين“ معارف و حقائق کا
 خزانہ ہے۔ پوری کتاب عقیدہ وحدت الوجود کا آئینہ ہے۔ اقتباسات کافی نہیں ہو سکتے۔

(۶) حضرت امام زین العابدینؓ: فرماتے ہیں میں اپنے علم کے خلاصہ کو پوشیدہ

رکھتا ہوں تاکہ جہلا مجھ پر پیچ و تاب نہ کھائیں اور حق کے متعلق گفتگو سن کر مخالفت نہ کریں کیونکہ وہ علم خاصان الہی ہے۔ اگر میں اسے ظاہر کروں تو لوگ مجھے بت پرست قرار دیں اور مسلمان میرا خون حلال سمجھیں گے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی صحیحین اور مشکوٰۃ شریف میں اسی قسم کی روایت منقول ہے کہ حضور سرور کائناتؐ سے مجھ تک دو علم پہنچے ایک علم وہ ہے جو میں نے مخلوق کے سامنے بیان کر دیا اور دوسرا وہ ہے جسے میں اگر بیان کروں تو میرا گلا کاٹا جائے۔

(۷) حضرت امام جعفر صادقؑ نے فرمایا ”انی انا اللہ“ یعنی تحقیق میں خدا ہوں (بحوالہ تعلیم غوثیہ)

(۸) حضرت خواجہ ابوسعید مخزومیؒ (پیرو مرشد حضرت غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانی) آپ کی تحریر کردہ کتاب ”تحفہ مرسلہ“ گنجینہ معرفت ہے۔ پوری کتاب وحدت الوجود کے اثبات میں ہے۔ فرماتے ہیں ”تمام موجودات بحیثیت وجود عین حق تعالیٰ اور بحیثیت تعین غیر حق ہیں اور یہ غیریت اعتباری ہے اور بلحاظ تحقیق کل حق سبحانہ و تعالیٰ ہے۔ اس کی مثال حباب اور موج اور کوزہ برف ہے کیونکہ یہ سب تحقیق کی حیثیت سے پانی کے عین ہیں اور تعین کی حیثیت سے پانی کے غیر ہیں۔“

(۹) حضرت بایزید بسطامیؒ: فرماتے ہیں چالیس سال ریاضت کرنے کے بعد غور کیا تو معلوم ہوا کہ بندگی اور خدائی دونوں حق تعالیٰ سے تھیں۔ ”یہ بھی فرمایا کہ تیس سال سے حق تعالیٰ سے گفتگو کر رہا ہوں لیکن مخلوق سمجھتی ہے کہ ان سے مصروف گفتگو ہوں“ (مذاق الصوفیہ)

ایک بار فرمایا ”البتہ میں اللہ ہوں۔ کسی کی عبادت نہیں سوائے میرے۔ پس میری عبادت کرو۔ میں پاک بڑی شان والا ہوں (تعلیم غوثیہ)

(۱۰) حضرت معروف کرخیؒ: لیس فی الوجود واحد الا اللہ۔

(۱۱) سید الطائفہ حضرت جنید بغدادیؒ: فرمایا وہی تھا اور نہ تھی اس کے ساتھ کوئی

شے اور اب بھی وہی وہ ہے اس کے ساتھ کوئی شے نہیں۔” یہ دراصل ترجمہ ہے اس حدیث کا ”کان اللہ ولم یکن معہ شیئی“ اور ”الآن کما کان“ کا جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ نیز فرمایا ”نہیں میرے جبہ میں مگر اللہ“

(۱۲) حضرت فضیلؓ:- فرمایا۔ ”عرش و کرسی و لوح و قلم منم۔ جبرئیل و میکائیل

و اسرائیل و عزرائیل منم و ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ و محمد منم“

(۱۳) حضرت ذوالنون مصریؒ:- ”عارف وہ ہے جو ہستی موہوم سے گذر گیا اور

ہستی مطلق کے ساتھ واصل ہو گیا۔“

(۱۴) حضرت ابوسعید ابوالخیرؓ:- فرمایا ”ایک مدت تک اس کی تلاش کی مگر ہمیشہ

اپنے کو پایا۔ اب اپنے آپ کو ڈھونڈتا ہوں تو اسے پاتا ہوں“

(۱۵) حضرت ابو صالح دمشقیؒ:- فرمایا ”اگر تو عالم کو ایک جانے تو تیری توحید

درست ہے۔ اگر تو خالق و مخلوق کو متعدد گردانتا ہے تو تیری توحید درست نہیں ہے۔ کیونکہ

ایک کہنا۔ ایک دیکھنا۔ ایک کرنا اور ایک ہونا ہی توحید ہے۔“

(۱۶) شیخ احمد غزالیؒ:- فرمایا ”فریضہ ما خدا بودن است و سنت ما رسول بودن

است“ (یعنی میرا فریضہ خدا ہونا ہے اور میری سنت رسول ہونا ہے)۔ اس کی تشریح

جناب پروفیسر عبدالغنی نیازیؒ اس طرح فرماتے ہیں کہ ”خدا بودن“ سے مراد واصل بحق

ہونا اور ”رسول بودن“ سے احکام شرعیہ کا بندوں تک پہنچانا مراد ہے۔

یہ چند اقوال بطور نمونہ دیے گئے ہیں ورنہ بزرگوں کے اقوال بے شمار ہیں۔ کیونکہ

طریقت کے تمام سلاسل کا بنیادی عقیدہ یہی ہے۔

اشعار کی صورت میں وحدت الوجود کا ذکر کثیر تعداد میں ہے۔ جن کا نقل کرنا بہت

مشکل ہے۔ قدیم فارسی کے شعرا کی اکثریت اسی عقیدہ کی موید تھی شیخ فرید الدین عطار۔

حضرت شمس تبریز۔ مولانا روم۔ مولانا جامی۔ سعدی شیرازی حافظ۔ عراقی۔ مغربی۔ وغیرہ

وغیرہ۔ ہندوستان میں بھی قدیم شعرا کا کلام خصوصاً فارسی کلام ان تعلیمات سے پُر ہے۔

کیونکہ اردو بعد کے زمانہ کی پیداوار ہے۔ حضرت شاہ بوعلی قلندر۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتی۔ حضرت امیر خسرو، حضرت شاہ نیاز برہلوی اور کثیر تعداد میں بزرگان دین کا کلام اس ضمن میں موجود ہے۔ بعض معروف شعرا کے کلام میں بھی یہ چاشنی موجود ہے۔ مثلاً میر درد۔ امیر مینائی۔ غالب اور اس زمانہ میں علامہ اقبال بھی یہ ذوق رکھتے تھے عملاً بہت سے شعراء صوفی نہیں تھے۔ لیکن کلام میں تصوف کا رنگ کہیں نہ کہیں ضرور جھلکتا تھا۔ حالات کا تقاضا یا زمانہ کی روش شاید اس کی وجہ ہو۔ یا بقول علی حزیں ”تصوف برائے شعر گفتن خوب است“ کا مصداق ہو۔ بہت سے شعرا ایسے ہیں جو بوجہ زیادہ شہرت نہ پاسکے لیکن ان کے کلام میں تصوف کا رنگ غالب نظر آتا ہے۔

تاہم کچھ اشعار نقل کیئے جاتے ہیں جن کا مرکزی خیال وحدت الوجود ہے۔ تفصیلی طور پر لکھا جائے تو ضخامت مانع ہوتی ہے۔

حضرت شیخ فرید الدین عطار کے بہت اشعار ہیں۔ مثلاً

من خدام من خدام من خدا	فارغم از کبر و کینہ و زہوا
تو مباح اصلاً کمال این است و بس	تو ز تو گم شو وصال این است و بس

حضرت شمس تبریز:

آں کس کہ نہاں بود پس پردہ اشیا	شد در رخ ہر ذرہ چو خورشید ہویدا
مطلق نظرے کرد در آئینہ تقید	یک ذات عیاں گشت بصد کسوت زیبا

مولانا جلال الدین رومی:

آپ کے بہت اشعار ہیں۔ ایک مستزاد کے صرف دو اشعار لکھے ہیں۔

ہر لحظہ بشکل آں بت عیار برآمد	دل برد نہاں شد
ہر دم بہ لباس دگراں یار آمد	گہہ پیر و جواں شد

مولانا عبدالرحمن جامی:

آپ حضرت عبداللہ احرار کے مریدوں میں ہیں جن کا شمار اکابر خاندان نقشبندیہ میں ہوتا ہے۔ آپ کا بیشتر کلام اسی رنگ میں ہے۔ نثر میں ”لوائح جامی“ آپ کی بہت معروف کتاب ہے جو صوفیا کے درس میں شامل ہے۔ صرف ایک قطعہ دیا جا رہا ہے۔

بخدا غیر خدا در دو جہاں چیزے نیست
ہستی تست حجاب تو وگرنہ پیداہست
بے نشاں است کز و نام و نشاں چیزے نیست
کہ بجز دوست دریں پردہ نہاں چیزے نیست
مولانا مصلح الدین سعدی شیرازی:

آپ شیخ شہاب الدین سہروردی کے خاص مریدوں میں سے ہیں۔ گلستاں بوستاں آپ ہی کی تصانیف ہیں جو ساری دنیا میں مشہور ہیں۔ فرماتے ہیں۔

رہ محفل جز پیچ بر پیچ نیست
تواں گفتن ایں با حقائق شناس
بر عارفاں جز خدا ہیچ نیست
ولے خوردہ گیرند اہل قیاس
وزیں نکتہ جز بے خود آگاہ نیست
کہ تابا خودی در خودش راہ نیست

مغربی:

ہر سو کہ دویدیم ہمہ روئے تو دیدیم
روئے ہمہ خوبان جہان را بہ تماشا
ہر جا کہ رسیدیم سر کوئے تو دیدیم
دیدیم ولے آئینہ روئے تو دیدیم

ما جام جہاں نمائے ذا تیم
ہم صورت واجب الوجودیم
ما مظہر جملہ صفا تیم
ہم معنی جان ممکنا تیم
امیر خسرو:

ہستی من رفت و خیالش بماند
کاظم:
اینکہ تو بینی نہ منم بلکہ اوست

کبھی حق کو عالم سے دیکھیں منزہ
کبھی عالم و حق بہم دیکھتے ہیں

حضرت بابا فرید الدین گنج شکر:

من نہ ام و اللہ یاراں من نہ ام
نورپا کم آمدہ درمشتِ خاک
من ولیم۔ من علی و من بنی
نور من در تنگنای تن مجو
اوست اندر بر سر من ظاہر شدہ
جان جانم عقل عقلم من نہ ام
کور چشماں را اگر روشن نہ ام
جم نہ ام رستم نہ ام بہمن نہ ام
آفتابم ذرہ روزن نہ ام
من نہ ام مسعود باللہ من نہ ام

قطب عالم مدار اعظم حضرت نیاز بے نیاز شاہ نیاز بریلوی:

آپ کا پورا دیوان وحدت الوجود کے فلسفہ سے بھرا ہوا ہے۔ تقریباً ہر غزل میں یہی رنگ ہے۔

معمور ہو رہا ہے عالم میں نور تیرا
وحدت کے ہیں یہ جلوے نقش و نگار کثرت
از ماہ تابما ہی سب ہے ظہور تیرا
گر بر معرفت کو پائے شعور تیرا

کسے کہ بر نہان است درعلن ہمہ اوست
اگر زقید تعین بروں شوی چو نیاز
گہہ نیاز ایمان من گہہ بے نیازی شان من
اے جلوہ گہہ رویت ہر وجھے و ہر روئے
عروس خلوت وہم شمع انجمن ہمہ اوست
نظر کنی کہ دریں زیر پیرہن ہمہ اوست
ایں ہر دومی زبید مرا ہم بندہ ہم مولا ستم
راہ تو و کوئے تو ہر را ہے و ہر کوئے
حضرت امیر مینائی

یہی نقشہ ہے یہی رنگ ہے ساماں ہے یہی
کفر و اسلام سے کچھ کام نہیں تیرے سوا
اپنی ہستی کے سوا غیر کو سجدہ ہے حرام
دونوں عالم میں نہیں تیرے سوا کوئی امیر
یہ جو صورت ہے تری صورت جاناں ہے یہی
عاشقوں کا تو یہی دین ہے ایماں ہے یہی
مذہب پیرمغاں مشرب رنداں ہے یہی
یہی دانست یہی بوجھ ہے عرفاں ہے یہی

توجہ طلب: متقدمین کی تبلیغی سرگرمیوں کے حوالہ سے بعض اذہان میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں جن پر غور کرنے کی ضرورت ہے: (۱) خلفائے راشدین کے بعد خصوصاً سیدنا حضرت امام حسینؑ کی شہادت کے بعد آل رسولؐ میں جو دوازدہ امام کہے جاتے ہیں تبلیغ دین کے لحاظ سے انجماد نظر آتا ہے اور گوشہ نشینی کا رجحان غالب نظر آتا ہے۔ (۲) باطنی تعلیمات کا جو انداز اب نظر آتا ہے پہلے نہیں تھا۔ (۳) احادیث کے حوالہ سے صوفیا غیر محتاط نظر آتے ہیں۔

دوازدہ امام علیہم الصلوٰۃ والسلام کے متعلق تحفہ اثنا عشریہ میں مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے ان کی باطنی تعلیمات کے حوالہ سے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان دوازدہ امام نے اپنے اپنے زمانہ میں امر طریقت کو مقدم سمجھا اور امور شریعت کو اپنے اپنے اصحاب راشدین کے حوالہ کر کے عبادت و ریاضت تربیت باطن اور تہذیب اخلاق کی طرف متوجہ ہو گئے اور استنباط و اجتہاد کی طرف التفات نہ فرمایا۔ لہذا دقائق علم طریقت اور غوامض حقیقت و معرفت ان حضرات سے بکثرت منقول ہیں اور سلاسل طریقت و ولایت انہیں مقدس ہستیوں سے جاری ہوئے۔ ان کے قول کے مطابق ظاہر شریعت کے لیے قرآن اور حدیث کافی ہیں اور علمائے ظاہری اس فرض کو بطور احسن انجام دے رہے ہیں۔ ائمہ اثنا عشریہ امور شریعت میں بھی کامل تھے لیکن ان کا اصل مقصود بطون قرآن کے سمندر میں غواصی تھا اور وہ حضرات اسی میدان میں مصروف عمل رہے۔ مسائل شرعیہ مجتہدین کے سپرد کر دیئے۔ دوسری وجہ اس زمانہ کی گندی اور غلیظ سیاست تھی جس میں ملوث ہونا کسی بھی شریف اور نیک آدمی کو گوارا نہیں ہو سکتا تھا۔ گوشہ نشینی میں ان حضرات کو عافیت نظر آئی۔

یہ عام طور سے کہا جاتا ہے کہ علمائے متقدمین کی کتابوں میں وہ باتیں نہیں پائی جاتیں جو عام طور سے آج کل کے محققین لکھ رہے ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ متقدمین کی کتابوں میں وہ شرح و بسط نہیں ہے جو متاخرین کی کتابوں میں ملتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ

پہلے ان حقائق کا بہت کتمان کیا جاتا تھا اور بات کرنے سے پہلے یہ دیکھ لیا جاتا تھا کہ کوئی ”غیر“ تو مجلس میں نہیں ہے۔ صلاحیت کے مطابق بقدر استعداد بات کی جاتی تھی۔ تحریر میں یہ باتیں نہیں لائی جاتی تھیں۔ بہت سی قدیم کتابیں جو مسائل تصوف کے نام پر لکھی گئی ہیں۔ ایسے مضامین پر مشتمل ہیں جو بظاہر اخلاقیات، عبادات، معاشی و معاشرتی مسائل سے متعلق ہیں۔ اگر یہی تصوف ہے تو پھر شریعت کے لیے کیا رہ جاتا ہے اور اسے الگ نام دینے کی کیا ضرورت ہے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ ان کتابوں کے لکھنے والے جہاں شریعت میں ممتاز تھے۔ طریقت و حقیقت کے بھی ماہرین میں سے تھے لیکن وجہ یہی تھی کہ وہ بہت واضح طریقہ سے ان اسرار کو بیان کرنا مناسب نہیں سمجھتے تھے۔ بین السطور وہ اشارات موجود تھے۔ جن کو وہ زبانی طلبہ کو سمجھا دیا کرتے تھے۔ خانقاہوں میں درس کا یہی مقصد تھا۔

اس سلسلہ میں ایک اہم بات یہ ہے کہ صوفیانہ اصطلاحات جو اب رائج ہیں زیادہ تر حضرت شیخ اکبرؒ کی رہن منت ہیں۔ اس سے قبل زبان بہت سادہ ہوتی تھی مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے واجب الوجود۔ کائنات کے لیے ممکن الوجود یا تشبیہ و تنزیہ۔ اعیان ثابتہ۔ تجدد امثال لفظ اعتبار موجودہ معنی میں۔ وجود و شہود۔ فنا و بقا۔ تعین و تقید۔ ذات، اسماء و صفات کی تشریحات وغیرہ وغیرہ اور اس قسم کی فلسفیانہ اصطلاحات سے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ سب بعد کی ایجاد ہے لیکن ایسا نہیں ہے۔ مفہوم کے اعتبار سے یہ تمام تعلیمات موجود تھیں۔ ان مفہومات کو دماغ کے لیے زیادہ قابل قبول بنانے اور ایک باقاعدہ علم بنانے کے لیے یہ اصطلاحات وضع کی گئیں تاکہ دقیق اور مشکل مفاہیم کو سمجھنے میں آسانی ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ اصطلاحات کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے۔ ورنہ کون کہہ سکتا ہے کہ یہ مفہومات و مطالب بالذات بالذات موجود نہیں تھے۔ زمانہ کے تقاضوں کے لحاظ سے براہین و استدلال میں فلسفیانہ رنگ کی آمیزش ناگزیر تھی۔

لوگ اکثر حضور غوث پاکؒ کی تصنیفات یا خواجگان چشت کے ملفوظات اور

متعدد متقدمین کی کتابوں کا حوالہ دیتے کہ ان میں ان اصطلاحات کا کہیں وجود نہیں۔ یہ حقیقت ہے۔ لیکن اس کی وجہ وہی ہے جو بیان ہوئی۔ یاد رکھنا چاہیے کہ زیادہ تر تصانیف عوام الناس کے لیے تحریر کی گئی ہیں۔ حضور غوثؒ کی تصانیف زیادہ تر آپ کے مواعظ پر مبنی ہیں جن کے سننے والوں کی تعداد روایات کے مطابق ہزاروں میں ہوتی تھی۔ دیگر بزرگوں کی تصانیف بھی زیادہ تر عامتہ الناس کے لیے ہوتی تھیں۔ ان حالات میں ان بزرگوں کی تقریر و تحریر میں تصوف کے اسرار و رموز کو تلاش کرنا عبث ہے۔ لیکن اگر وقتِ نظر سے بغور مطالعہ کیا جائے تو بین السطور ایسے اشارات ملتے ہیں جن سے حقائق و معارف کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور کیا جاتا ہے۔ اصطلاحات کی موجودہ شکل چونکہ ان تحریروں میں نظر نہیں آتی اس لیے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ بات کہی ہی نہیں گئی۔ لیکن غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ یہ سب تعلیمات ان مضامین میں موجود ہیں۔ صرف موجودہ مروجہ اصطلاحات استعمال نہیں کی گئیں۔

بعض بزرگوں کے قلمی رسائل بحفاظت سلسلہ بہ سلسلہ ہم تک پہنچے ہیں جن میں سے بعض طبع بھی ہو گئے ہیں۔ اشاعت و طباعت کی سہولتیں بھی اب کہیں زیادہ ہیں اور کتمان اور پوشیدگی کا رجحان بھی اب کم ہو گیا ہے۔ بہر حال متاخرین کی کتابوں سے یہ تاثر لینا کہ یہ سب من گھڑت ہے۔ غلط ہے۔ یہ حضرات زنجیر کی کڑیوں کی طرح اپنے مشائخ کرام سے وابستہ تھے۔ اس طرح ان کے منقولات کا سلسلہ حضور سید المرسلینؐ تک جا پہنچتا ہے۔ لہذا یہ بات شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ ان بزرگوں کے ذریعے جو ہم تک پہنچا ہے وہ مستند ذرائع سے منتقل ہوتا ہوا پہنچا ہے۔ پھر ان کی روحانیت اور نسبت باطنی نے انہیں عین الیقین سے حق الیقین تک پہنچا دیا۔ یعنی دوسرے جو لکھتے ہیں وہ سن کر لکھتے ہیں اور یہ حضرات سننے کے بعد دیکھ بھی لیتے ہیں پھر لکھتے ہیں۔

تمام بزرگانِ دین نے اپنے شیخ کی صحبت اختیار کی۔ ریاضتیں کیں مجاہدے کیے پھر ان سے جو حاصل ہوا کمال دیانت داری سے اپنے متوسلین کے سپرد کر دیا۔ اس طرح

زینہ بزینہ، سینہ بہ سینہ متقدمین کا علم متاخرین تک پہنچا۔ یہ علوم معرفت اور اسرار حقیقت تھے جو دراصل ان کے پاس امانت الہی تھی۔ اس لیے ان کی صحت پر کسی قسم کا شک نہیں کیا جاسکتا۔ نہ ان کے مفاہیم میں تجدید کی ضرورت ہے۔ بقول حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اجتہاد کی ضرورت مسائل شرعیہ میں ہے نہ کہ اسرار دین میں۔ ان کے عقائد حق اور قرآن و سنت کے عین مطابق ہیں۔ اگر کوئی بات ہماری سمجھ میں نہیں آتی تو یہ ہماری سمجھ کا قصور ہے۔ وہ مقربان حق تھے لہذا جو تعبیر قرآن و سنت کی وہ کرتے ہیں وہی صحیح ہے۔

یہ بھی حقیقت ہے کہ قدیم صوفیوں کی تصانیف میں فلسفیانہ رنگ نظر نہیں آتا۔ ان کی تحریروں کی زبان بہت سادہ ہے۔ احادیث اور قرآن عام طور پر ان کی بنیاد ہے۔ زمانہ کی تبدیلی کے اثر سے دوسرے علوم و تصانیف کی طرح صوفیوں کی تصانیف بھی اپنی نوعیت انداز بیان اور طریق استدلال کے اعتبار سے بدلتی رہی ہیں اور مختلف زمانوں کے مختلف اثرات سے وہ محفوظ نہیں ہیں۔

رسالہ کمیل ابن زیاد (متوفی ۸۲ھ)۔ رسالہ فی بیان الفرائض مصنفہ خواجہ حسن بصری (متوفی ۱۱۰ھ) تو بہت اوائل کی کتابیں ہیں لیکن بعد میں حضرت امام ابوالقاسم قشیری کا رسالہ قشیریہ۔ ابونصر سراج کی کتاب للمع۔ ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور علی ہجویری کی کشف المحجوب یا حضرت غوث اعظم کی تصنیف فتوح الغیب اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف اور حضرات خواجگان چشت کے رسائل اپنے انداز بیان کے اعتبار سے کسی بھی طرح فلسفہ سے متاثر نہیں معلوم ہوتے۔ البتہ امام غزالی کی کتاب احیاء العلوم میں قدرے فلسفیانہ رنگ نظر آتا ہے۔

شیخ ابن عربی کی تصانیف فصوص الحکم۔ فتوحات مکیہ اور ان کے شارحین کی تصانیف جیسے عبدالکریم جبلی کی انسان کامل۔ مولانا جامی کی لوائح وغیرہ میں فلسفیانہ رنگ غالب نظر آتا ہے۔ تنزلات۔ اعیان ثابۃ۔ انسان کامل۔ جمع بین التشبیہ والتزیہ وغیرہ کے

نظریے باضابطہ طور پر فلسفیوں کے یہاں ملتے ہیں۔ یہ فلسفیانہ رنگ دراصل زمانہ اور حالات کے تقاضہ سے ظاہر ہوا۔ ہر دعویٰ کے لیے منطقی ثبوت اور عقلی دلائل اب ضروری ہیں۔ علما اور صوفیا کے رنگ میں بھی یہ تبدیلی ناگزیر تھی۔

بعض اہل ظاہر متقدین صوفیا کے اقوال کے متعلق کہہ دیتے تھے کہ یہ اہل حال کے اقوال ہیں جو غلبہ سکر میں ان کی زبان سے نکل جاتے ہیں۔ لیکن ابن عربی اور جیلی وغیرہ کی ضخیم تصانیف کے متعلق یہ کہنا کہ یہ غلبہ حال میں لکھی گئی ہیں قطعاً قرین عقل نہیں۔
صوفیا اور احادیث:

اس میں شک نہیں کہ صوفیا میں بہت سی ایسی احادیث رائج ہیں جو عام احادیث کی کتابوں میں نہیں ملتیں اور عام محدثین کے نزدیک ان کا حدیث ہونا ثابت نہیں۔ اسی طرح بعض آیات قرآنی کی تفسیر و تاویل صوفیا نے اپنے انداز سے کی ہے جو عام مفسرین سے مختلف ہے۔ بعض محدثین اس حوالہ سے بہت سخت گیر ہیں اور صوفیوں پر لعن طعن کرتے ہیں کہ اپنے مقصد کے حصول کے لیے ان لوگوں نے احادیث اپنے طور پر وضع کر لی ہیں۔ اعتدال پسند حضرات کے نزدیک صوفیا اس قسم کی کوئی رکیک حرکت نہیں کر سکتے جس سے نفس اسلام پر کسی قسم کی کوئی ضرب پڑے۔ احادیث نوم یعنی خواب میں حضور اکرم کا ارشاد بطور حدیث علماء سے ثابت ہے۔

ہوا یہ ہے کہ بعض احادیث کتب احادیث میں بہت طویل ہیں صوفیا نے آسانی کی خاطر ان کو مختصر کر کے اس طور سے بیان کیا ہے کہ نفس معنی میں کوئی فرق نہ آنے پائے بعض احادیث ایسی ہیں کہ لفظ بہ لفظ وہ کتب احادیث میں موجود نہیں ہیں لیکن بعض قرآنی آیات اور دیگر احادیث سے ان کی تائید و تصدیق ہوتی ہے۔ کتاب کے متن میں، میں نے فٹ نوٹ یا بریکٹ میں چند احادیث کی نشاندہی کی ہے۔ ان کے علاوہ بھی کچھ احادیث ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ بعض محدثین کے نزدیک ان کو یہ حق ہے بھی یا نہیں۔

اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی ”مدارج النبوت“ میں فرماتے ہیں۔ ”واضح رہنا چاہیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال و اوصاف شریعت دو قسم کے ہیں۔ ایک تو وہ جو ثقہ راویوں کے ساتھ احادیث و اخبار میں منقول ہیں..... دوسری قسم وہ ہے جو مکاشفان اسرار حقیقت اور مشاہدات انوار وحدت نے دیدہ بصیرت سے پایا ہے اور ان کے اظہار و ابراز کی طرف گئے ہیں۔“ حضرت شیخ اکبر کہتے ہیں کہ ہم بہت سی ایسی احادیث کو نہیں مانتے جو عام حدیث کی کتابوں میں درج ہیں اور بہت سی ایسی مروجہ احادیث پر اعتقاد رکھتے ہیں جو کتب احادیث میں موجود نہیں۔

بہر حال مستند اور جید صوفیائے کرام کے فرمودات کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ بعض متشدد علمائے کرام کا رویہ اس سلسلہ میں مناسب نہیں جب وہ کفر و ارتداد کا فتویٰ دینے میں تامل نہیں برتتے۔ آیات کی تفسیر کے متعلق حضرت امام غزالیؒ اپنی کتاب ”الفرقہ بین الام والزندقہ“ میں فرماتے ہیں ”بعض اصحاب غلبہ ظن سے بلا دلیل کسی آیت کی تاویل کرنے لگتے ہیں ان پر کفر کا فتویٰ صادر کرنے میں عجلت سے کام نہیں لینا چاہیے بلکہ غور کرنا چاہیے کہ اگر یہ تفسیر و تاویل اصولی عقائد سے متعلق نہیں ہے تو اس کی تکفیر کسی طرح جائز نہیں ہے۔ ایسی تاویل کے قائل کو مبتدع اور کافر نہیں کہا جاسکتا۔“

حضرت مولانا عبدالحق لکھنوی اپنے رسالہ ”غایت المقال“ میں فرماتے ہیں ”حضرات صوفیا بعض آیات کی ایسی تفسیر کرتے ہیں جس پر کوئی نقل شاہد نہیں ہوتی۔ اس پر بعض جہلا ان کو کفر کی طرف منسوب کرنے لگتے ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں کیونکہ ان کی مراد حقیقی تفسیر نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک اشارہ مقصود ہوتا ہے۔“

مولانا روم نے اپنی معروف مثنوی میں کئی ایسی احادیث نقل کی ہیں جو عام کتب احادیث میں نہیں ہیں۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا قول اس سلسلہ میں بہت معقول ہے۔ ”کلید مثنوی“ میں آپ اس موضوع پر فرماتے ہیں ”ان بزرگوں کے اس فعل کی دو توجیہیں ہیں ایک تو یہ کہ جس طرح محدثین نے خواب کی حدیث کا اطلاق

کر دیا ہے اسی طرح ان بزرگوں نے اپنے کشف و غیرہ کی بنا پر ان کو احادیث کہہ دیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ان احادیث سے جو مقصد ہے وہ دوسرے شرعی دلائل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ لہذا ان احادیث کا غیر واقعی ہونا مقصد کے ثبوت کے لیے مضر نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ غیر حدیث کو حدیث کیوں کہہ دیتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بزرگوں پر حسن ظن غالب رہتا ہے جو کچھ سن لیتے ہیں یا لکھا ہوا دیکھ لیتے ہیں اس پر یقین کر لیتے ہیں۔ ان کو زیادہ چھان بین کی عادت ہوتی ہے نہ مہلت۔“

مولانا تھانویؒ کا یہ مصالحانہ انداز ہے۔ لیکن بعض محدثین کا طرز عمل اس معاملہ میں بہت جارحانہ ہے۔ اس قسم کی احادیث ان کی اصطلاح میں کسی طرح بھی حدیث کے زمرہ میں نہیں آتی۔ یہ قدرے انفرادی صوابدید پر بھی منحصر ہے۔ جن کا میلان طبع تصوف کی طرف ہے وہ صوفیانہ تشریحات کو بھی حق مانتے ہیں بشرطیکہ ان کی تردید قرآن اور دیگر مستند احادیث سے نہ ہوتی ہو۔ اس کا سبب یہ بھی ہے کہ معتبر اور مستند صوفیائے کرام علوم ظاہری میں بھی مکمل دسترس رکھتے تھے اور علم و فضل میں بہت ممتاز اور مجتہدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے اور علمی فراست اور دینی آگہی میں کسی طرح بھی علمائے ظاہر سے کمتر نہیں تھے بلکہ بعض حضرات قضا کے عہدوں پر فائز تھے اور حکومت اسلامی کی طرف سے قاضی القضاات بھی رہے ہیں۔ ایسے حضرات سے اس طرح کے غیر ذمہ دارانہ بیانات کی توقع نہیں کی جاسکتی جو قرآن و حدیث سے متصادم ہوں۔

جبکہ دوسری جانب یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ کتب احادیث میں بعض ایسی روایات بھی موجود ہیں جن کو حدیث کہنے میں اور جن کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے منسوب کرنے میں تردد ہوتا ہے اور دل گوارا نہیں کرتا۔ دانشور طبقوں میں اس حوالہ سے کافی گفتگو ہو چکی ہے فتنہ انکار حدیث سے اس کو خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ وہ ایک علیحدہ موضوع ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ محض بخاری یا روایات حدیث میں کسی بات کا درج ہونا اس کی سو فیصدی صحت کی ضمانت نہیں۔ مثلاً یہ روایت بھی بخاری

میں ہے کہ تعمیر کعبہ اور تعمیر بیت المقدس میں فقط چالیس سال کا فرق ہے۔ یہ بھی بخاری ہی میں ہے کہ پہلے انسان ساٹھ گز کے ہوا کرتے تھے یہ بھی بخاری میں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے تین جھوٹ بولے تھے۔ یہ بھی بخاری میں ہے کہ بندروں نے ایک زنا کرنے والی بندریا کو سنگسار کیا اور راوی (عمرو بن میمون) نے اس سنگساری میں حصہ لیا۔ یہ چند مثال کے طور پر لکھی ہیں وہ بھی جو اس وقت ذہن میں آگئیں ورنہ ایسی احادیث کئی ملیں گی۔ کوئی وجہ نہیں کہ بخاری اور دوسری کتب احادیث کی ان روایات کو تو مان لیا جائے جس میں اس قسم کی بعید از عقل و فہم باتیں کہی گئی ہیں اور ایسی روایات کو نہ مانا جائے جس کا ثبوت قرآنی آیات اور احادیث صحیحہ سے ملتا ہے اور جو تقویت دین کا سبب ہیں۔

مؤحدین کے چند فرقے

توحید کو سمجھنے میں بھی اکثر صوفیا میں اختلاف ہوا ہے۔ اور اپنی اپنی فہم کے مطابق تعبیر کی ہے۔ مستند صوفیائے کرام کے نزدیک توحید ایک سے زیادہ نہیں ہے۔ ثنویت یا دوئی کا تصور ان کے نزدیک شرک بالذات کے مترادف ہے۔ ہر فرقہ اپنے دلائل رکھتا ہے۔ تاج الاولیا حضرت شاہ نظام الدین حسین بریلویؒ نے اپنی تالیف مرآت الحقیقت میں ان فرقوں کا ذکر کیا ہے۔ مختصر ذکر ان فرقوں کا حسب ذیل ہے۔ ۱۲۔ فریق بیان کیے گئے ہیں۔

(۱) عدمیہ: ان کا عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ واجب الوجود ہے جو قدیم ہے۔ شکل و صورت۔ رنگ و لباس وغیرہ سے منزہ ہے۔ لیکن ماسوا اس کے برعکس ہے۔ لہذا محال ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے عین ہوں۔

اس عقیدہ پر جو اعتراض وجودی صوفیوں کی طرف سے کیا گیا وہ یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حق تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا۔ لیکن اب اس سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ خود روجھاڑیوں کی طرح یہ عالم خود بخود اگتا مٹتا رہتا ہے۔ عینیت اور غیریت کو اس فرقہ نے سمجھا ہی نہیں۔

(۲) وہمِ خیالیہ: ان کا قول ہے کہ واحد حقیقی تقسیم و تجزیہ، حد و نہایت سے کلی طور پر مبرا ہے۔ اب اگر اسے عین عالم کہا جائے تو وہ محدود بھی ہوگا اور اس کی نہایت بھی ہوگی۔ وجودی حضرات کہتے ہیں کہ پھر اس کی تقدیس نہ رہی اور ”الآن کما کان“ (وہ جیسا تھا ویسا ہی ہے) اس پر کس طرح صادق آسکتا ہے۔ جیسے تخم درخت میں چھپا ہوا ہے۔ درخت کے ظاہر ہونے کے بعد تخم باقی نہیں رہتا۔ اسی طرح حق تعالیٰ بھی ظاہر فی المظاہر ہو کر اپنی اوّل حالت میں نہیں رہتا۔ یعنی اس کی شان اطلاق و تنزیہہ زائل ہوگئی اور جسے باطن کہتے ہیں وہ محض وہم و خیال ہے۔

یہ قرآنی آیت ہوالاول و الآخر و الظاهر و الباطن کی صریحاً تکذیب ہے۔ یہ لوگ موجود حقیقی کے ظہور و بطون کی باہمی نسبت سمجھنے سے قاصر ہیں۔

(۳) حصریہ: اس فریق کے نزدیک اللہ تعالیٰ اس کائنات میں صورت کے ساتھ محصور و مقید ہو گیا جیسے گھی دودھ میں یا خوشبو پھول میں۔ اس صورتِ حال کے علاوہ نہ کوئی اس کا وجود تھا نہ ہے۔

گویا یہ فرقہ تشبیہ محض کا قائل ہے۔ اس عقیدہ کے بموجب ذات واجب الوجود اپنی ہستی کے لیے دیگر لاتعداد فانی وجودوں کی محتاج ٹھہرتی ہے اور اس کا تقدس تنزیہی بالکل ختم ہو جاتا ہے۔

(۴) ماڈیہ: یہ کہتے ہیں کہ ذات مادہ ہے۔ ان صورتوں کے ساتھ موجود ہے۔ باقی ہیولا ہے۔ متصف ساتھ صفت تنزیہہ کے۔ عالم کی صورتیں اسی ہیولا پر قائم ہیں اور وہی عالم دہر میں مؤثر ہے۔ حرکات عالم اور زمانہ کو یہ فریق حرکت فلکی کا پابند جانتا ہے۔ اس مسلک میں گویا ذات مطلق و واجب الوجود۔ اس کے ارادہ اور قدرت اور اس کی دیگر صفات حقیقی کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(۵) حلولیہ اتحادیہ: یہ فرقہ اتحاد اور حلول کا قائل ہے۔ حلول و اتحاد کے لیے دو حقیقی

۱۔ ہیولا وہ چیز ہے جس میں اشیا کی صورتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ہر وہ باطن ہیولا ہے جو صورتِ ظاہر رکھتا ہے۔

وجودوں کا ہونا لازمی ہے جو ایک دوسرے سے غیر جنس ہو۔

توحید حقیقی میں دو وجودوں کا تصور ہی نہیں ہے۔ یہ شرک فی الذات ہے۔

(۶) ملاحظہ: یہ کہتے ہیں کہ وجود ایک ہے۔ عذاب ثواب کچھ نہیں ہے۔ اگر ہے تو خدا پر ہے۔

(۷) ملاحظہ علمیہ: اس فرقہ کو ذات، صفات، کتب الہی، رسولوں، ملائکہ اور قیامت

وغیرہ پر عقیدہ نہیں ہے۔ جملہ قیود کو قیود علمیہ جانتے ہیں۔

(۸) ملاحظہ کلیہ: یہ لوگ ذات و صفات حق تعالیٰ کو تو مانتے ہیں۔ لیکن امر و نہی فرض و

واجب سے انکار کرتے ہیں۔

(۹) طبعیہ و طباعیہ: وہ کہتے ہیں کہ ذات کلی طبعی ہے۔ لوگوں میں سے ہر فرد میں موجود

ہے اور اس کے ماسوا محض خیال ہے۔

(کلی کا مفہوم یہ ہے کہ جس میں بہت سے افراد شامل ہوں جیسے حیوان۔ ہر جانور

حیوان ہے۔ لیکن حیوان بذات خود کوئی ایک شے یا حقیقت انفرادی نہیں ہے جو فی نفسہ

بطور اصل موجود ہو۔ چنانچہ صحیح عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کلی طبعی نہیں بلکہ جزئی حقیقی ہے۔

یعنی بحیثیت حقیقت انفرادی موجود ہے)

(۱۰) ظلیہ: وہ سمجھتے ہیں کہ جملہ موجودات ذات کا سایہ ہیں۔ خود ذات نہیں۔ کیوں کہ

ذات جملہ قیود سے مبرا ہے۔

(۱۱) شہود یہ: یہ کہتے ہیں کہ ذات کے ماسوا تمام موجودات علمی اور خارجی ہیں۔ ذات

سے ان کو حقیقی غیریت ہے۔ خود رنگی کے عالم میں بے اصل مشاہدہ کی وجہ سے کبھی وہ

عین عالم معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض شہود ہے۔ اس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔ اس مقام میں

جو عالم عین ذات نظر آتا ہے یہ مشہود غیر واقعی ہے۔

یہ فرقہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی تقلید میں ”ہمہ از دست“ کا قائل ہے۔ اس

مسئلہ کا تفصیلی ذکر آگے کے صفحات میں ملے گا۔

(۱۲) عینیہ: ان کا دعویٰ ہے کہ دیگر تمام فریق کسی نہ کسی بنیادی غلط فہمی کا شکار ہیں۔

صراط مستقیم پر صرف یہی فریق عینیہ وجودیہ ہے۔ یہ لوگ ذات و صفات اور شیون و تعینات میں عینیت سمجھتے ہیں۔ یعنی یہ سب تعینات اور اعتبارات عین ذات ہیں۔ اس سے الگ نہیں۔ یہ کائنات بحیثیت اصل عین ذات ہے لیکن بحیثیت تعین غیر ذات ہے اور یہ غیریت بھی اعتباری ہے۔ یعنی ”یہ ہمہ اوست“ کے قائل ہیں۔

اس عقیدہ کو مدلل انداز میں قرآن اور سنت کی روشنی میں حضرت شیخ اکبرؒ نے مدون کیا۔ صوفیوں کی اکثریت اسی عقیدہ کی قائل ہے۔

تنزیہ و تشبیہ

(TRANSCEDENCE AND IMMANENCE)

وحدت الوجود کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ان اصطلاحات کا مفہوم صحیح طریقہ سے ذہن نشین ہونا چاہیے۔ تمام غلط فہمیاں ان دونوں شانوں کا صحیح ادراک نہ ہونے سے پیدا ہوتی ہیں۔ وحدت الوجود پر کفر و زندقہ کا الزام بھی درحقیقت ان دونوں کی عدم تفریق کے سبب سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں شانیں اسی کی ہیں۔

تنزیہ (TRANSCEDENCE): ظہور سے قبل وہ ذات محض ہوتی مطلقہ تھی۔ جمیع صفات و اعتبارات سے مجرد۔ تمام نشانوں سے بے نشان۔ جملہ رنگوں سے بے رنگ۔ ہر تقید سے مبرا۔ ہر شخص سے منزہ۔ یہاں ذات نہ کسی اسم سے موسوم ہے نہ کسی صفت سے موصوف۔ یہ مرتبہ ذات ماورائے فہم ہے۔ محض سمجھنے سمجھانے کے لیے اسے تنزیہ کا نام دے دیا گیا ہے۔ اس تنزیہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ذات مطلق کمالات اسمائی اور کمالات صفاتی سے حقیقتاً معرئی رہی ہو۔ وہ ذات ہر طرح اور ہمیشہ سے کامل ہے۔ مرتبہ احدیت میں ذات کی تنزیہ اس اعتبار سے ہے کہ مرتبہ احدیت قبل ”کن“ کا مرتبہ ہے۔ تخلیقات تحت ”کن“ ہیں۔ یعنی مخلوقات بعد ”کن“ وجود میں آئی ہیں۔ یہی تنزیہ

اور تشبیہ کا فرق ہے

بہ خیال در نہ گنجد تو خیال خود مرنجاں

ز جہت بود مبرا مطلب بہ پیچ سوش

(وہ کسی خیال میں نہیں سما سکتا اس لیے اپنی قوتِ فکر کو زحمت مت دے۔ وہ جہت

سے مبرا ہے اس لیے اسے کسی سمت میں تلاش نہ کر)

تشبیہ (IMMANENCE): جب اس نے ظہور چاہا یا ”مراتب ستہ“ کی زبان

میں نزول کیا (”مراتب ستہ“ کی تفصیل گزر چکی ہے) تو وہی ذات تعینات و تشخصات کا

جامہ پہن کر عالم شہادت میں ہزاروں شیون و صفات کے ساتھ جلوہ گر ہوئی۔ ان تعینات

میں ذات کا مشاہدہ ”تشبیہ“ ہے۔ وہ جامع ہے ان دونوں شانوں کا۔ جو صرف تنزیہ پر

نظر رکھتا ہے اس نے اس ذات کو محدود کر دیا۔ اس کی صحیح معرفت اس کو حاصل نہیں

ہوئی۔ اور جس نے شان تنزیہ کو فراموش کر کے صرف تشبیہ کو دیکھا اس کی نظر گویا محض

تعینات پر رہی۔ ان کے اندر حق کو نہ دیکھ سکا۔ یہ شرک و کفر ہے۔

حضرت شیخ اکبرؒ فص نوحی میں فرماتے ہیں

فان قلت بالتزیه کنت مقیداً

وان قلت بالتشبیہ کنت محدوداً

یعنی اگر تو تنزیہ محض کا قائل ہے تو اس کو مقید کرنے والوں میں ہے اور اگر تو محض

تشبیہ کا قائل ہے تو اس کو محدود کرنے والوں میں ہے۔

وان قلت بالامرین کنت مسدداً

وکنت اماماً فی المعارف سیداً

اور اگر تو دونوں امر کا قائل ہے تو تو راہِ راست پر ہے اور معارف کا امام اور سردار

ہے۔ دنیاوی الفاظ میں اس کی کوئی مثال ممکن نہیں تاہم سمجھنے کے لیے مثالوں کا سہارا لینے

میں کوئی قباحت نہیں۔

(۱) خوشبو ایک غیر مرئی بسیط چیز ہے۔ نہ اس کو صحیح طور سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ نہ اس کی نوعیت اور خصوصیت کے بارے میں کچھ کہا جاسکتا ہے۔ جب تک وہ خوشبو کسی خاص شے سے منسوب نہ کی جائے۔ جب یہی خوشبو گلاب و یاسمین، عطر و عود مشک و عنبر وغیرہ کی نسبت سے ہماری قوت شامہ تک پہنچتی ہے تو ہم اس خوشبو کو پہچان لیتے ہیں اور اسے پھر اسی نام سے منسوب کرتے ہیں کہ یہ گلاب کی خوشبو ہے اور یہ چنبیلی کی۔ بذات خود خوشبو کی کوئی شکل و صورت نہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے کہ خوشبو جب تک کوئی تعین اختیار نہیں کرتی ہم اسے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ یہی تشبیہ و تنزیہہ کا فرق ہے۔

(۲) جب کوئی خیال ہمارے ذہن میں آتا ہے تو اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہوتی۔ نہ اس کی کوئی زبان ہوتی ہے جو دوسروں تک ہم اس خیال کو پہنچا سکیں۔ اس خیال کو تقریر یا تحریر کی گرفت میں لانے کے لیے اور دوسروں تک اس خیال کو پہنچانے کے لیے ہمیں الفاظ کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ الفاظ گویا خیالات کی صورت ہیں۔ اس طرح خیال تنزیہہ ہے اور الفاظ تشبیہ۔ یعنی معنی و حقیقت کو بغیر لفظ و صورت اور لفظ و صورت کو بغیر معنی و حقیقت ظہور و وجود نہیں۔

(۳) ماں کی مامتا۔ رحم و محبت کے جذبات۔ غیض و غضب کی علامات یا انسانی کیفیات و احساسات ایسی چیزیں نہیں جو دیکھی جاسکیں یا انہیں کسی شکل میں پیش کیا جاسکے۔ لیکن ایک مصور اپنے کمال فن سے اپنے موئے قلم کے ذریعہ ایسی تصویریں بناتا ہے جن سے یہ تمام غیر مرئی چیزیں خود بخود انسانی دماغ کو محسوس ہونے لگتی ہیں۔ گویا اس کا قلم ان چیزوں کو ایک شکل بخش دیتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان جذبات و احساسات کو اگر دیکھا یا محسوس کیا جاسکتا ہے تو انہیں تصویروں کے لباس میں ورنہ یہ سب بے شکل و صورت ہیں۔ یہی تنزیہہ اور تشبیہ کا فرق ہے۔

حضرت شیخ اکبرؒ نے فصوص الحکم کی فہم نوحی میں تشبیہ و تنزیہہ پر مکمل بحث کی ہے۔ اس کی شرح میں ایک جگہ حضرت بابا ذہین شاہ تاجیؒ فرماتے ہیں:

”در اصل تزییہ اور تشبیہ حق کی دو نسبتیں ہیں جن سے حق جانا جاتا ہے یہ دونوں نسبتیں ایک دوسرے سے ہرگز جدا نہیں ہو سکتیں۔ اگر جدا ہوں گی تو تزییہ تعطیل ہو جائے گی اور تشبیہ بت پرستی ہو جائے گی۔

لفظوں میں تزییہ کو اطلاق اور تشبیہ کو تقید کہا جاسکتا ہے۔ اطلاق یا تزییہ کے لحاظ سے ذات حق ہر تعین، ہر تقید، ہر اسم و رسم اور ہر صفت سے پاک ہے۔ علم و عرفان سے منزہ ہے۔ عقل و ادراک سے ماورا ہے۔ تقید اور تشبیہ کے اعتبار سے حقیقت۔ وحدت و کثرت۔ ظاہر و باطن۔ عبد ورب۔ حادث و قدیم۔ مخلوق و خالق۔ عالم اور اللہ عالم سب کچھ ہے۔ کل ہے کل الکل ہے۔

جو کچھ ہے بس وہی ہے۔ وہی وہ ہے۔ دوسرے کا نام ہے نہ نشان نہ وجود ہے نہ نمود۔ غیر اللہ نظر آتا ہے تو یہ نظر کی کجی ہے۔ ورنہ ہر صورت میں حق نمایاں ہے۔ حق ہی پنہاں۔ وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے۔ وہ اشیائے کائنات کی لامتناہی صورتوں میں ظاہر ہے اور ان صورتوں میں جو ماہیات و حقائق پوشیدہ ہیں وہی ان میں باطن ہے۔“

قرآن پاک میں آیات تشبیہ اور آیات تزییہ دونوں بکثرت ملتی ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل صحیح نہیں ہے۔ دونوں پر ایمان لانا ضروری ہے۔ مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے استوئی۔ ید (ہاتھ)۔ وجہ (چہرہ) وغیرہ صفات متشابہات سے تعبیر فرمایا ہے اور اسی اتصاف تشبیہ کے اعتبار سے ید رسول کو ید اللہ کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفات تزییہ و تشبیہ کو تسلیم کرنے پر منحصر ہے۔ یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات میں منزہ ہے اور مظاہر میں مشبہ۔ اس طرح حق تعالیٰ تزییہ و تشبیہ کا جامع ہے۔

قرآن پاک میں تزییہ کے لیے اگر ”لیس کمثلہ شیء“ (اس جیسی کوئی چیز نہیں) ”اللہ الصمد لم یلد ولم یولد“ (اللہ بے نیاز ہے نہ اس کی کوئی اولاد ہے نہ

وہ کسی کی اولاد ہے)

”تعالیٰ اللہ عما یصفون (خدا اس سے بہت بلند ہے جن صفات سے ہم اسے موصوف کرتے ہیں) ہے تو تشبیہ کے لیے آیات ذیل بھی ہیں۔ ”وہو معکم اینما کنتم“ (وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو۔) ”وہو السميع البصیر“ (وہی سننے والا اور دیکھنے والا ہے)۔ ”وفی انفسکم افلاتبصرون“ (وہ تمہارے نفس کے اندر ہے مگر تم نہیں دیکھتے) ”ونحن اقرب الیہ منکم ولكن لاتبصرون“ (ہم اس سے بہ نسبت تمہارے زیادہ قریب ہیں مگر تم نہیں دیکھتے) متعدد آیات و حدیث اور بھی ہیں۔

تعین (تقید)

(DETERMINATION) LIMITATION

”تعین“ کا لفظ صوفیا کی تعلیمات میں بہت عام ہے اور کثرت سے استعمال ہوتا ہے اس کتاب میں بھی جگہ جگہ یہ لفظ آیا ہے۔ اس لیے اسے سمجھ لینا چاہیے۔ تقید بھی تقریباً اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ لغت میں تعین کے معنی تقید ہی دیئے گئے ہیں۔ اس کے معنی ہیں عین ہونا۔ یہ باب تفاعل سے ہے۔ تصوف کی زبان میں تقید یا تعین اطلاق (Absoluteness) کے مقابل بولا جاتا ہے۔

تصوف کی اصطلاح میں تعین سے مراد ہے وجود مطلق کی تجلی کا مقید ہونا۔ یہ کائنات اسی کے تعینات کا نام ہے۔ اس کے ظہور کی ہر شکل ایک تعین ہے ایک قید ہے۔ علیٰ حالہ نہ وہ دیکھا جاسکتا ہے نہ اس کا ادراک ممکن ہے۔ تعینات کی شکل میں ہی اسے کسی حد تک سمجھا جاسکتا ہے۔

مثال کے طور پر ایک بلب میں کاغذ کا ایک گلوب لگا دیا جائے جس میں طرز طرح کی شکلیں متعدد قسم کی پھول چڑیاں، جانور یا دیگر چیزیں تراش دی گئی ہوں۔ اس بلب کی روشنی ہمیں مختلف شکلوں میں نظر آئے گی۔ پھول پتیاں، چڑیاں جانور غرض

تراشے ہوئے جس حصہ سے روشنی گزرے گی ہمیں وہ روشنی اسی شکل کی نظر آئے گی
 حالاں کہ بلب اپنی جگہ ایک ہے۔ وہ گلوب ہٹا دیا جائے۔ سب شکلیں غائب ہو جائیں گی
 فقط ایک بلب رہ جائے گا۔ ہر شکل گویا ایک تعین ہے اس طرح اس بلب کا نور پچاسوں
 تعینات کی صورت میں جلوہ گر ہوگا یعنی نور تو ایک ہی ہے لیکن پچاسوں ترشے ہوئے
 حصوں کے ذریعے سے ظاہر ہو رہا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ وہ نور ان تراشیدہ حصوں میں
 مقید ہو گیا ہے۔ گلوب ہٹا دیجئے شعاعوں کی کثرت غائب ہو جائے گی نور واحد یعنی بلب
 باقی رہ جائے گا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نور مطلق ہے وجود منسبط ہے۔ انسان، حیوان، شجر، حجر، کوہ،
 دریا، شمس و قمر زمین و آسمان غرض کہ پوری کائنات وجود کے تعینات ہیں۔ یعنی ذات کے
 لحاظ سے معدوم ہیں لیکن حقیقت کے لحاظ سے قائم ہیں۔ یہ تعینات مٹتے رہتے ہیں۔ جیسے
 دریا میں حباب، موج سب دریا کے تعینات ہیں۔ ایک بیج بودیجیے۔ کچھ دن میں ایک پیکا
 نکلے گا۔ گویا اس بیج کا یہ پہلا تعین ہے۔ پھر وہ پودا ہو جائے گا۔ پھر درخت۔ اس کے بعد
 اس میں پھل پھول نکلیں گے یہ سب غنچہ و گل، خار و شجر سب ایک تخم کے تعینات ہیں۔
 حقیقت جب تعینات کی شکل میں ہوتی ہے۔ اسی تعین کا حکم اس پر ہوتا ہے۔ خار کا حکم گل
 پر نہیں ہو سکتا۔ خار ایزادیتا ہے۔ پھول خوشبو پھیلاتا ہے۔ انسان کی غذا کا ایک تعین صالح
 خون ہے اسی کا تعین فضلہ بھی ہے۔ باوجود حقیقت ایک ہونے کے تعین کے فرق سے
 دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

تقید یا قید سے یہاں ایک مغالطہ پیدا ہو سکتا ہے کہ ذات حق ”قید“ میں کیوں کر
 آ سکتی ہے گویا لفظ تقید سے اس کی شان میں سوئے ادب کا گمان ہوتا ہے۔ جیسا کہ کہا گیا
 تقید یا قید دراصل مطلق کے مقابل استعمال ہوتا ہے۔ یہ اصطلاحی الفاظ ہیں لغوی معنی میں
 ان کو نہیں لینا چاہیے۔ اطلاق و تقید سے مراد دراصل بالترتیب تنزیہ اور تشبیہ ہے۔ جب
 ہم ذات کو مطلق کہتے ہیں تو اس سے مراد حق کی وہ شان ہے جو ماورائے تصور ہے

جہاں وہ کسی اسم سے موسوم نہیں کسی صفت سے موصوف نہیں۔ ہر اسم سے مبرا ہر صفت سے منزہ ہے۔ قیود و حدود سے پاک ہے۔ یہی تزیہہ ہے۔ اس کو جاننا پہچاننا جب ہی ممکن ہے جب وہ کسی صفت سے موصوف ہو جائے۔ یہ تشبیہ ہے۔ کسی صفت کا بیان کرنا گویا اس پر ایک ”قید“ عائد کرنا ہے جو محض ایک اصطلاحی لفظ ہے جیسے ہم نے علیم کہا تو گویا صفت علم کی قید عائد کر دی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ محض صفت علم ہی میں قید ہو کر رہ گیا۔ ہر صفت اسی کی ہے ہر اسم اسی کا ہے وہ ہر جگہ بہ یک وقت جاری و ساری ہے۔ گویا تقیدات و تعینات اس کی تشبیہی شان ہے۔ صفات کے بیان سے ”مطلق“ ”مقید“ ہو جاتا ہے۔ تزیہہ تشبیہ میں بدل جاتی ہے۔ تمام صفات جو ہم اس ذات سے منسوب کرتے ہیں وہ اس کو مرتبہ اطلاق سے مرتبہ تقید میں متعین کر دیتی ہیں۔ صفات تعینات و تقیدات کا نام ہے۔ لیکن یہ تزیہہ و تشبیہ اطلاق و تقید و تعین سب ذات کا عین ہیں غیر نہیں۔ یہ سب علمی انداز بیان ہے۔ حضرت جامی ”لوائح جامی“ کے اکیسویں (۲۱) لائحہ میں فرماتے ہیں ”مطلق بغیر مقید کے ظاہر و نمایاں ہو نہیں سکتا۔ مقید بغیر مطلق کے صورت ہی نہیں لیتا۔ مقید مطلق کا محتاج ہے لیکن مطلق مقید سے مستغنی ہے۔ اس طرح التزام (یعنی لازم ہونا) تو دونوں طرف سے ہے لیکن احتیاج صرف ایک طرف ہے۔ جیسے ہاتھ کی حرکت اور ہاتھ میں کنجی کی حرکت دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔ مگر ہاتھ کی حرکت کے لیے کنجی کی حرکت ضروری ہیں۔ مطلق ہزاروں شکلیں اختیار کر سکتا ہے۔ ایک شکل اسے بند نہیں رکھ سکتی۔ مطلق ایک اور مقیدات بہت ہوتے ہیں مطلق کسی ایک میں محدود نہیں۔ کئی مقیدات میں پایا جاسکتا ہے۔ اور مقید مطلق کو چھوڑ کر نہیں پایا جاسکتا۔

تزللات کے حوالہ سے بھی تعین کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ (سر دلبراں) اس کی دو قسمیں ہیں (۱) داخلی اور (۲) خارجی۔ تعینات داخلی کی دو قسمیں ہیں (الف) اجمالی اور (ب) تفصیلی۔

(۱) تعینات داخلی:

(الف) اجمالی: تعین اوّل۔ جسے ”وحدت“ بھی کہتے ہیں جہاں حق تعالیٰ نے اپنے وجود کو پایا اور ”انا“ فرمایا۔

(ب) تفصیلی: مرتبہ ”واحدیت“ جہاں ذات نے ذات میں صفات کو پایا۔

(۲) تعینات خارجی: بقیہ تعینات جو کہ ظہور ہیں اسماء و صفات و افعال کے مثلاً

ارواح۔ اجسام وغیرہ۔

”وحدت“۔ ”واحدیت“ یہ سب نزول کے مراتب کے نام ہیں جن کا ذکر ”تنزلات“ کے تحت تفصیلی طور سے دیا گیا ہے۔

تجلی

(EFFULGENCE)

تجلی کے معنی ظہور کے ہیں۔ لغوی طور سے تجلی ظاہر کرنے یا ظاہر ہونے کو کہتے ہیں۔ بقول صاحب ”سرّ دلبراں“ ذات و اسماء و صفات و افعالِ الہی کا کسی پر پھینکا جانا ”تجلی“ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذات مطلق کا اظہار لباس تعین ہی میں ممکن ہے اس لیے حضرات صوفیا کی اصطلاح میں لباس تعین کو تجلی کہتے ہیں ہر وہ شان اور وہ کیفیت اور وہ حالت جس میں حق تعالیٰ کا یا اس کی کسی صفت یا اس کے کسی فعل کا اظہار ہو تجلی ہے۔

چوں کہ اللہ تعالیٰ کے ظہور کی شانیں لا انتہا ہیں۔ تجلیات بھی مختلف اور متعدد اور حد و شمار سے باہر ہیں۔ ہر شخص پر اس کی استعداد کے مطابق جداگانہ تجلیات ہوتی ہیں۔ تجلی میں تکرار نہیں ہے۔ یعنی جو تجلی ایک بار ہوتی ہے پھر وہ دوبارہ کبھی نہیں ہوتی۔ وہ ہر دم۔ ہر لحظہ ہر آن نئی نئی شان میں متجلی ہوتا رہتا ہے۔

در ہر نظر بنماید طرز دگر حسن بتم

ہر لحظہ بینم جلوہ ہر دم تماشاے دگر

(شاہ نیاز بریلوی)

(میرے محبوب کا حسن ہر نظر میں مختلف نظر آتا ہے۔ ہر لحظہ نیا جلوہ اور ہر دم نیا

تماشا دیکھتا ہوں)

”فصوص الحکم“ کی فص اسحاقیہ میں شیخ اکبر فرماتے ہیں ”ان اللہ تجلیین تجلی غیب و

تجلی شہادہ“ یعنی اللہ تعالیٰ کی دو تجلیاں ہیں ایک تجلی غیب دوسری تجلی شہادت۔

فصوص الحکم کے شارح کا شانی نے اس کی شرح یوں کی ہے۔ تجلی ذاتی غیبی ازلی

استعداد عطا کرتی ہے کیوں کہ اس تجلی کے ساتھ ذات حق عالم غیب میں اعیان کی

صورتوں اور ان کے احوال میں ظاہر ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ جس غیب مطلق۔ حقیقت مطلق

اور ہویت مطلق سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے۔ وہ یہی ذات ہے جو اعیان کی صورتوں

میں متجلی ہے اس کے مقابل تجلی شہادت حق تعالیٰ کی وہ تجلی ہے جو عالم شہادت میں کار فرما

ہے۔ اشیا کی ایجاد بقدر استعداد اسی تجلی کی مرہون منت ہے۔

فصوص الحکم کے دوسرے شارح داؤد قیسری کے نزدیک تجلی ذاتی حق تعالیٰ کے

اسم الباطن کے مطابق ہے جس میں اس کی ہویت ظاہر ہوتی ہے اور نتیجہ میں وہ اعیان

ثابتہ کی صورت اور ان کی استعداد میں ورود کرتا ہے۔

دوسری تجلی شہادت اسم الظاہر کے مطابق ہے۔ ممکن کا وجود خارج میں وجود حقیقی کا

تعیین ہے جو کسی مرتبہ ظہور میں انہیں اعیان ثابتہ کے احکام و آثار کے لباس میں ظاہر ہے

جو حقائق ممکنات ہیں۔

حق تعالیٰ جب کسی بندہ پر اسم اللہ کے اعتبار سے تجلی فرماتا ہے تو عبد فانی بالذات

ہو جاتا ہے اور حق ہی باقی رہتا ہے۔ تجلیات صفات میں بندہ اسی صفت کے ساتھ موصوف

ہو جاتا ہے اور اسی صفت کا مظہر بن جاتا ہے اور رفتہ رفتہ صفات کی تکمیل کرتا رہتا ہے

یہاں تک کہ قرب نوافل اور قرب فرائض کی منزلوں پر پہنچ جاتا ہے۔ جہاں حق تعالیٰ بندہ

کی سمع و بصر۔ ہاتھ پاؤں بن جاتا ہے پھر وہ عبدیت کی قید سے رہائی پا کر حق میں گم

ہو جاتا ہے۔

تجلیات کی قسمیں: تجلیات کو کئی طرح سے تقسیم کیا گیا ہے۔ اور کئی طرح بیان کیا گیا ہے لیکن تمام شارحین ان چار پر متفق ہیں۔ ”سرولبراں“ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے۔

(۱) تجلی ذاتی: جب ذات کی تجلی سالک پر ہوتی ہے تو سالک فانی مطلق ہو کر اپنے علم و شعور اور ادراک سے لاطعلق ہو جاتا ہے۔ عبدگم ہو جاتا ہے اور حق باقی رہتا ہے۔ یہی بقا باللہ کا مقام ہے۔ یہاں وہ جملہ ذرات کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے اور تمام صفات الہیہ سے متصف ہو جاتا ہے۔

(۲) تجلی آثاری: اسے تجلی مثالی بھی کہتے ہیں۔ یہ تجلی صوری ہے۔ وجود جسم کے لباس میں متمثل ہوتا ہے۔ جس پر تجلی ہوتی ہے وہ جان لیتا ہے کہ وہ حق کو تمثیلی صورت میں دیکھ رہا ہے جیسے حضرت موسیٰ پر نار کی شکل میں تجلی ہوئی تجلی مثالی میں اسم الہی مناسب صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے جیسے حضورؐ نے علم کو دودھ کی شکل میں دیکھا۔ اسی طرح احساسات و جذبات جیسے محبت و شفقت، غم و غصہ، عقلمندی و بے وقوفی کی کوئی صورت نہیں ہوتی لیکن وہ چیزیں تمثیلاً نظر آتی ہیں۔ اس سے ان کی بے صورتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ خواب بھی تجلی صوری ہے جو عالم خیال میں وارد ہوتی ہے اور تعبیر کی محتاج ہوتی ہے۔ تجلی آثاری میں کامل ترین تجلی صورت انسانی میں ہوتی ہے۔

(۳) تجلی فعلی: اس تجلی میں سالک صفات فعلیہ ربوبیہ میں سے کسی صفت کے ساتھ حق تعالیٰ کو متجلی پاتا ہے۔ اس مشہد میں بندہ سے فعل و ارادہ سلب ہو جاتا ہے اور وہ ہر چیز میں قدرت کے جاری ہونے کو دیکھتا ہے۔

(۴) تجلی صفاتی: اس تجلی میں سالک حق تعالیٰ کو امہات صفات میں متجلی پاتا ہے۔ امہات صفات سات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، متذکرہ تجلیات کے علاوہ تجلیات غیر متناہی ہیں۔ حق تعالیٰ جس صورت میں اور جس چیز کے ساتھ جس طرح اور جس طور پر چاہتا ہے تجلی فرماتا ہے۔

تاج الاولیا حضرت شاہ نظام الدین حسین بریلویؒ اپنے رسالہ ”مرآت الحقیقت“

میں تجلی کے متعلق اس طرح رقم طراز ہیں:

جاننا چاہیے کہ تجلی دو طرح پر ہے:

(۱) تجلی نورانی۔ (۲) تجلی ظلماتی۔

(۱) تجلی نورانی: اصطلاح میں ظہور کو نور سے اور بطون کو ظلمت سے تعبیر کرتے

ہیں۔ مراتب ستہ۔ تنزلات اور مراتب ظہور (جن کا ذکر تنزلات کے تحت ہو چکا ہے)

سب اوّل مرتبہ سے لے کر آخر مرتبہ یعنی حضرت انسان تک ذات نے جو لباس وجود پہنا

وہ سب تجلی نوری کے ذیل میں آتا ہے۔ ہر مرتبہ میں وہ اپنے بطون کی تاریکی سے نکل کر

اپنے ہی ظہور کی روشنی میں آیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”یخرجہم من الظلمات الی

النور“ (تاریکی سے نکل کر روشنی میں آیا) کا یہی مطلب ہے۔

(۲) تجلی ظلماتی: ان مراتب عروج کے مطابق اپنے ظہور کی بے حجابی پر بطون کا

نقاب ڈالا یہاں تک کہ اپنی اصل باطن تک پہنچ گیا۔ یہ تجلی ظلماتی کا اثر ہے کہ نور سے

ظلمت تک کشاں کشاں خود کو لے جاتا ہے۔ ظلمت سے مراد جیسا کہ کہا گیا بطون مراتب

ہے۔ یہ دراصل متجلی پر تجلی ہوتی ہے۔ یہ تجلی دو قسم کی ہے:

(الف) تجلی جمالی: یہ صفات جمال کے ساتھ ہوتی ہے۔

(ب) تجلی جلالی: یہ صفات جلال کے ساتھ ہوتی ہے۔

(الف) تجلی جمالی: یہ دراصل تجلی رحمانی و رحیمی ہے۔ اس تجلی کا ظہور انبیا و اولیا۔

ملائکہ۔ اصفیاء۔ اتقیا۔ اوتا دو ابرار۔ زہاد اور تمام مومنین اور اطاعت گزار بندوں۔ عرش و

کرسی۔ لوح و قلم۔ جنت وغیرہ کی شکل میں ہوتا ہے۔ یہ اس قسم کی تجلی جمالی کا خاصہ ہے۔

(ب) تجلی جلالی: یہ تجلی کفار۔ مشرکین۔ منافقین۔ ملحدین۔ نافرمان اور غیر مطیع

بندے۔ طبقات دوزخ وغیرہ کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ ان سب کے آثار و لوازمات

دراصل اس کی صفت قہاری اور مضلی (گمراہی) کے مظہر ہیں۔

تجلی رحمانی میں تمام موجودات برابر ہیں۔ کیوں کہ رحمت اسم عام ہے۔ اس اعتبار

سے ہر شے کی حقیقت ایک ہے اور نفس الامر میں ثابت (قائم) ہے۔ حضرت قبلہ نیاز بے نیاز کے یہ اشعار اسی تفصیل کی طرف اشارہ ہیں۔

اندروں خار و گل تو فرق بکن گرچہ ہستند از یکے گلشن
گل شوی گر نظر بہ گل آری دامن جاں کسے نیازاری
در بہ تقیید خار در مانی خود برنجی جہاں برنجانی

(تو پھول اور کانٹے میں امتیاز کر حالاں کہ یہ دونوں ایک ہی گلشن سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر پھول پر نظر ہے تو پھول ہو جا اور کسی کو تکلیف نہ پہنچا اور اگر کانٹے کی شکل میں ہوگا تو خود بھی تکلیف اٹھائے گا اور دوسروں کو بھی تکلیف پہنچائے گا۔)

حق تعالیٰ کے لیے تجلی و تمثیل قرآن و حدیث سے ثابت ہے۔ تجلی کے معنی جیسا کہ بتایا گیا ظہور کے ہیں اور ظہور کے لیے صورت ضروری ہے۔ یہی مفہوم تمثیل کا بھی ہے یعنی ذات جیسی کہ ہے ویسے رہ کر تشبیہی صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہی ظہور تجلی ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ پر بصورت نار کوہ طور پر درخت سے تجلی فرمائی۔ (۷۲۰ع)۔ یا حق تعالیٰ بروز قیامت صورت تشبیہی سے تجلی تنزیہی فرمائے گا (۴۲۹ع) (مکمل قرآنی آیات چھوڑ دی گئی ہیں)۔ حدیث تحول سے جو ابوسعید خدری سے روایت ہے یہی بات ثابت ہے۔ جس میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ حق تعالیٰ بروز قیامت ہر گروہ پر ان کے معبودوں کی صورت میں تجلی فرمائے گا (یہ ایک طویل حدیث ہے)

اسی طرح ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے ”فیتجلی لنا ضاحکا“ یعنی خوش ہو کر تجلی فرمائے گا جنت میں جو رویت ہوگی وہ نورانی تجلی میں ہوگی جیسا کہ حدیفہ سے مروی ہے ”متجلی لہم میغشاہم من نورہ“

ان شواہد سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا ثابت اور متحقق ہے اور یہ تنزیہ معنوی کے منافی نہیں ہے۔

تجددِ امثال

(RENEWAL OF FORMS)

امثال (FORMS): اس بیان میں دو لفظ جوہر اور عَرَض (ACCIDENT AND SUBSTANCE) اکثر استعمال ہوئے ہیں۔ ان کو سمجھ لینا چاہیے۔ عَرَض (ACCIDENT) وہ چیز ہے جو دوسری چیز کی وجہ سے قائم ہو برعکس جوہر (SUBSTANCE) (ESSENCE) کے جو بذات خود قائم ہے۔ مثلاً رنگ اور کپڑا، اس میں رنگ عَرَض ہے اور کپڑا جوہر۔ عَرَض کی جمع اعراض ہے۔ جوہر کے معنی خلاصہ اصل حقیقت کے بھی ہوتے ہیں جسے ہندی میں ”ست“ کہتے ہیں۔ اعراض نو (9) کہے جاتے ہیں (1) رنگ (2) صورت (3) ابعاد ثلاثہ (یعنی لمبائی، چوڑائی، گہرائی) (4) لذت (5) لمس (6) بو (7) آواز (8) ثقل (وزن) (9) وہ عناصر جو موالید ثلاثہ (یعنی حیوانات، نباتات، جمادات) وغیرہ میں بصورت اجسام یا تعینات ظاہر ہیں۔ یہ نو (9) قسم بھی بیان کی گئی ہیں۔ کم۔ کیف۔ ایس۔ متی۔ اضافت۔ ملک۔ وضع۔ فعل۔ انفعال۔ اس مضمون میں ہم نے سید ضامن حسین نقوی گویا جہان آبادی کی کتاب ”تجددِ امثال“ سے بھی استفادہ کیا ہے۔

ہماری محسوسات کی دنیا میں جسے ہم کائنات خارجی حواس کی بناء پر پاتے ہیں دو

طرح کی چیزیں پائی جاتی ہیں۔ ایک تو وہ جن کو مظاہر عارضی و غیر مستقل کہتے ہیں جیسے پرچھائیاں دریا کی موجیں، پرچھائیوں یا سایوں کا کوئی اپنا جداگانہ وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ آفتاب کی روشنی اور آفتاب کی روشنی کو روکنے والی چیزوں کی ایک درمیانی نسبت ہوتی ہے جس کو دھوپ کے مقابلہ میں سایہ کہتے ہیں۔ اسی طرح امواج دریا کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ہوتا۔ دریا کی لہروں کا نام امواج دریا ہے۔

تمام کمیات^۱ و کیفیات محسوس جیسے رنگ و بو، حرارت و برودت، سختی و نرمی، وزن و مقدار، جسم و حجم وغیرہ اس طرح کی چیزیں ہیں جن کا کوئی جداگانہ اور مستقل وجود نہیں۔ کیفیات کا غیر مستقل ہونا تو محتاج ثبوت نہیں ہے۔ لیکن کمیات کا غیر مستقل ہونا جدید تحقیقات سے ثابت ہو گیا ہے۔ جملہ محسوسات حواس انہیں دونوں قسموں کا مجموعہ ہوتے ہیں۔

ان دونوں قسم کے محسوسات کو منطق و فلسفہ قدیم کی اصطلاح میں ”اعراض“ کہتے ہیں۔ چاہے تو انہیں اصل و حقیقت کے غیر مستقل مظاہر کہہ لیجیے۔ یا یوں سمجھیں کہ تمام محسوسات کا وجود نقوش کی مانند ہوتا ہے اور نقوش کا پایا جانا اپنی کسی سطح کا محتاج ہوتا ہے۔ کوئی نقش بغیر کسی سطح کے نہیں پایا جاسکتا چاہے وہ سطح محسوس بالحواس ہو یا نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ جملہ اعراض (غیر مستقل مظاہر) اپنے عارضی قیام میں کسی سطح کے محتاج ہوتے ہیں قائم بالذات نہیں ہوتے۔ یہی جملہ اعراض کی بنیادی ماہیت ہے۔ متکلمین اشاعرہ کی تحقیق اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ کوئی عرض ایک لمحہ کے بعد دوسرے لمحہ میں باقی نہیں رہتا۔

انہیں عارضی مظاہر کائنات یا اعراض کو کتاب الہی اور اصطلاح صوفیا میں ”امثال“ کہا جاتا ہے۔ مظاہر، اعراض اور امثال ہم معنی الفاظ ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے ان اعراض یا امثال کی حقیقت فی نفسہ کیا ہے اور وہ اپنی کس حقیقت کے مظاہر عارضی ہوتے ہیں اور ان کا اپنی حقیقت واحد سے کیا تعلق ہے۔

^۱ کمیات: مقدار، مقدار اس چیز کی جو تولی ناپی یا گئی جاسکے۔

مادّین (MATTEREALISTS) تمام کائنات کو مادّی یا جسم و حجم رکھنے والی شے کے صورت و اشکال (FORMS) کا مجموعہ سمجھتے ہیں حالانکہ جدید تحقیق کی رو سے مادّہ کی اصل بھی محض ایک انرجی یا چند طرح کی شعاعیں ہیں۔ متکلمین اشاعرہ اعراض کی اصل جو ہر فرد کو سمجھتے ہیں۔ صوفیائے کرام کے نزدیک اصل اعراض ایک بساطت محض ہے۔ بالفاظ دیگر ان کے نزدیک مادہ کی اصل بھی غیر مادی ہے۔ یا یوں کہیے کہ تمام اعراض متبدلہ کی صورت میں جو ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں ایک بساطت محض ہی آشکارا ہے۔

کائنات و حیات کی مثال ایک ایسی فلم کی سی ہے جس کی ہر تصویر بے شمار تصویروں کا مجموعہ ہوتی ہے پچھلی تصویریں فنا ہوتی رہتی ہیں ان کی جگہ اگلی تصویریں بغیر کسی توقف کے لیتی رہتی ہیں اس لیے دکھائی یہی دیتا ہے کہ مسلسل ایک ہی تصویر سامنے ہے۔ اسی طرح یہ کائنات و حیات ہر دم نئی حالی تصویروں کا مجموعہ ہوتی ہے یعنی یہ متغیر و منقلب دنیا ہر لحظہ نئے اعراض و امثال کا مجموعہ ہوتی ہے۔

یہ بھی قابل غور ہے کہ انسان محض ایک جسمانی شے نہیں ہے بلکہ ذی قصد و ارادہ صاحب فہم و ادراک ہے۔ ذہن و جسم دونوں اس کے نظام زندگی کے اجزا ہیں۔ ان دونوں میں دوئی ماہیت کے اعتبار سے نہیں ہے صرف محسوس بالحواس ہونے اور نہ ہونے کا فرق ہے۔ دونوں ایک ہی شجر ہستی کی دو شاخیں ہیں۔ حضرت ابن عربیؒ اس حوالہ سے فرماتے ہیں۔

”لوگوں نے یہ نہیں سمجھا کہ تمام کائنات (بلا استثنا) مجموعہ اعراض ہے جو ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں۔ اس لیے کوئی عرض بھی دو زمانوں میں یعنی ایک لمحہ کے بعد دوسرے لمحہ میں باقی نہیں رہتا۔ ماہیت اشیا کی تعریف سے عالم کا مجموعی طور پر عرض ہونا ظاہر ہوتا ہے (یعنی کائنات کی ہر شے جب بعض اعراض کا مجموعہ ہے تو بحیثیت مجموعی کائنات کا عرض

السیط وہ مفرد جو مرکب نہ ہو۔ بساطت ایسی فراخی اور وسعت جو سب پر محیطا ہو۔

ہونا محتاج ثبوت نہیں)..... فص شععیسی (فصوص الحکم)

معلوم ہوا کہ ذہن و جسم دونوں عرض ہیں۔ کسی ایک عرض کا دوسرے عرض سے موافقت کرنا وحدت نظام کا تقاضا ہے۔ نظام فطرت کے خلاف نہیں۔ جیسے ایک پھول میں رنگ بھی ہوتا ہے خوشبو بھی۔ دونوں اعراض ہیں لیکن ایک پھول میں دونوں جمع ہیں یہی صورت جملہ اعراض کی ہے۔ مختلف مظاہر میں جمع ہوتے ہیں۔ لیکن یہ مسئلہ حل طلب رہتا ہے کہ ذہن و جسم دونوں عرض تو ہیں مگر اپنی کس حقیقت واحد کے مظاہر ہیں۔ حضرت جامی شراح فصوص لوائح میں فرماتے ہیں۔

”حضرت شیخ ابن عربی فص شععیسی میں فرماتے ہیں اعراض کی اصل

وہ عین واحد یا اصل واحد ہے کہ جس کے ساتھ جملہ اعراض پائے جاتے ہیں یعنی جملہ اعراض اپنی اصل واحد یا عین واحد ہی کے مظاہر غیر مستقل ہیں“
سید ضامن حسین نقوی فرماتے ہیں:

”اس تمام صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ تمام عالم ذی شعور بساطت محض یا نفس کلتی کے اعراض کا مجموعہ یا مظہر ہے اور اعراض ہی کو اصطلاح تصوف و لسان کتاب میں امثال کہا گیا ہے۔ اعراض ذہنی بھی ہیں اور جسمی بھی اس لیے اتحاد ماہیت کی نسبت واحد کی بناء پر یکجا بھی ہو سکتے ہیں اور ہیں۔ ہے مشتمل نمودِ صُور پر وجودِ بحر (غالب)“

(تجدد امثال)

تجددِ امثال (RENEWAL OF FORMS):

تجددِ امثال کو فصوص الحکم میں حضرت شیخ اکبر نے فص شععیسیہ میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ”تجددِ امثال“ کا مطلب یہ ہے کہ یہ نظر آنے والا عالم اعراض کا مجموعہ ہے اور اعراض کا بذات خود کوئی وجود نہیں۔ پس یہ عالم ہر آن میں فنا ہو جاتا ہے اور بالکل ایسا ہی دوسرا عالم عدم سے وجود میں آتا ہے۔ فیضان وجود اسمِ رحمن کی تجلی کا نتیجہ ہے۔ تجلیات

رحمانی کا فیضان موجودات پر مسلسل رہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عالم ہر آن خلق جدید میں تبدیل ہوتا رہتا ہے کیوں کہ ہر تجلی ایک خلق جدید کو لاتتی ہے اور خلق ماسبق کو لے جاتی ہے۔ ایک تجلی آتی ہے اور پلک جھپکنے میں چلی جاتی ہے۔ دوسری وارد ہوتی ہے اور معاً غائب ہو جاتی ہے۔ اور یہ سب اتنے تواتر اور سرعت سے ہوتا ہے کہ وقفہ کا احساس بھی نہیں ہونے پاتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پے در پے مسلسل ایک ہی تجلی ہے۔ اس طرح پوری کائنات آن واحد میں نئی نویلی ہو جاتی ہے۔ اس کی اس تجلی میں تکرار نہیں ہے۔ جس کو قرآن پاک نے اس طرح بیان کیا ہے ”هل ہم فی لیس من خلق جدید“ (ق۔ ۱۷) یعنی وہ لوگ ہمیشہ خلق جدید کے متعلق شک میں ہیں۔ ”کل یوم ہو فی شان“ (الرحمن۔ ع۔ ۲۷) کا یہی مطلب ہے۔ ”الدھر هو اللہ“ (زمانہ اللہ ہے) کا بھی یہی مفہوم ہے۔ تجدد امثال کو ”کمون و بروز“ اور ”آمد و شد“ بھی کہتے ہیں

ہر نفس نومی شود دنیا وما
بے خبر از نوشدن اندر بقا

(ہر سانس نئی ہو جاتی ہے اور دنیا اور ہم بقا میں اس نئے ہونے سے بے خبر ہیں) موجودات ممکنہ کے دو اجزا ہیں۔ ایک وجود مطلق دوسرا تعین۔ وجود مطلق تغیر و تبدل قبول نہیں کرتا۔ مگر تعین ایک عارضی امر ہے اور ہر لمحہ فنا پذیر ہے اس لحاظ سے کائنات کا ہر لحظہ نیست و نابود ہونا حسب اقتضائے ذاتی ہے۔ سورہ رحمن میں ”کل یوم ہو فی شان“ (ہر شان اسی کی ہے) اسی طرف اشارہ ہے۔

یہ ذات الہیہ کے مقتضیات میں سے ہے کہ حق کی جانب سے تجلیات اسمائی اور شیونات ذاتی کے واسطہ سے ایجاد عالم اور کمالات وجودی کے ساتھ مظاہر کی تکمیل ہر لمحہ ہوتی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر دم تبدیلی ہوتی رہے اور تبدیلی سے مراد ایک حالت فنا اور دوسری حالت پیدا ہو۔ چنانچہ یہ فنا اور بقا کا دور مستقل جاری و ساری رہتا ہے اگرچہ تسلسل کی تیزی کی وجہ سے اس کا ادراک نہیں ہوتا۔ اس کو ”تجدد امثال“ کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر ایک پتھر اگر پھینکا جائے تو ہر لمحہ وہ پتھر ایک نئی جگہ پر ہوگا اور پھر وہ پتھر اس جگہ پر واپس نہیں آسکتا۔ ریل اپنی پوری رفتار سے جا رہی ہے۔ ہزاروں میل کا سفر طے کر لیتی ہے لیکن سفر کے ہر نقطہ پر ریل ساکن بھی رہی ہے اگرچہ نقطہ سکون بدلتا رہتا ہے۔ بہتے ہوئے پانی کو دریا میں دیکھیں دریا اپنی جگہ قائم نظر آتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ایک ہی پانی ایک جگہ ایک آن بھی قائم نہیں رہتا۔ اسی طرح چراغ کو لو کو دیکھیں اس کا شعلہ مخروطی شکل کا ہوتا ہے جو تیل سے روشن رہتا ہے۔ شعلہ ایک جگہ قائم نظر آتا ہے۔ اس شعلہ کو روشن رکھنے والا تیل مسلسل اس تک پہنچ کر اس کو تابندہ رکھتا ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو وہ شعلہ ہر آن فنا ہوتا ہے اور اس کی جگہ ایک نیا شعلہ پیدا ہوتا ہے۔

حضرت جامی ”لوائح جامی“ کی چھبیسویں (۲۶) لائحہ میں فرماتے ہیں:
 ”حضرت شیخ اکبر فصوص الحکم کی فص شعبی میں فرماتے ہیں کہ کائنات نام ہے عین واحد میں اعراض مجتمعه (مختلف موجودات) کا کہ وہ ہستی کی حقیقت ہے اور کائنات ہر آن اور ہر لحظہ تغیر پذیر ہے۔ آن کی آن میں کائنات فنا ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ نئی کائنات وجود میں آ جاتی ہے لیکن اکثر لوگوں کو علم نہیں ہوتا جیسا کہ حق تعالیٰ نے قرآن حکیم میں فرمایا ہے ”بد ہم لبس من خلق جدید“ (لیکن وہ نئی تخلیق کے متعلق شک میں ہیں۔) پھر آگے چل کر مولانا جامی اسی لائحہ میں فرماتے ہیں:

”لیکن ارباب کشف و شہود دیکھ رہے ہیں کہ حضرت حق سبحانہ تعالیٰ ہر آن اور ہر لحظہ جلوہ گر ہے اور اس کی ہر تجلی میں نئی شان ہے اس کی تجلیات میں تکرار بالکل نہیں ہے بلکہ ہر لحظہ ہر لمحہ نئی تجلی نئے تعین اور نئی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور ہر لحظہ نئی شان میں تجلی فرماتا ہے۔ رباعی:

ہستی کہ دو آں نیست در شانے
 در شان دگر جلوہ کند ہر آنے
 ایں نکتہ بجوز کل یوم ہونی شان
 گر بایدت از کلام حق برہانے

(یعنی ذات کی ہر آن نئی تجلی اور نئی نشان ہے۔ اگر کلام پاک پر تجھے یقین ہے تو آیت کل یوم ہونی شان پڑھ جس سے ظاہر ہے کہ وہ ہر لمحہ نئی شان اور نئی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ جس صورت میں وہ ایک بار جلوہ گر ہوتا ہے اس صورت میں پھر کبھی ظاہر نہیں ہوتا)

حقیقت یہ ہے کہ اگر غور کیا جائے تو مسئلہ ”تجدد امثال“ کاشف اسرار تخلیق ہے۔ خود انسان کی تولید اور بالیدگی تجدد امثال کی بہترین مثال ہے۔ بطن مادر میں استقرار حمل اور پھر جنین کی لحظہ بہ لحظہ نشوونما پھر پیدائش کے بعد سے تا لحد ہر لمحہ کا اضافہ اس کو نئی شکل بخشتا ہے پھر وہ عمر کے اس لمحہ میں کبھی واپس نہیں آتا۔ حالاں کہ مسلسل دیکھنے والوں کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا کہ ابھی ہم نے جس شخص کو دیکھا ہے وہ شخص دوسرے لمحہ میں نیا ہو گیا اور وہ لمحہ اس کی زندگی سے نکل گیا جس میں وہ پھر کبھی لوٹ کر نہیں آ سکتا۔ اسی طرح درخت کے وجود پر غور کریں۔ تخم جو زمین میں بویا گیا۔ اسی لمحہ سے وہ ہر آن ایک نئی شکل میں ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ مکمل درخت کی شکل میں ہمیں نظر آتا ہے۔

غرض کائنات بحیثیت مجموعی اسی حقیقت کا ظہور ہے۔ کائنات اعراض ہر لحظہ ہر لمحہ فنا اور بقا سے گزر رہی ہے۔

صوفیائے کرام کا مسئلہ تجدد امثال میں ماخذ:

صوفیائے کرام کا اس مسئلہ تجدد امثال کا ماخذ قرآن پاک ہے۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل آیات قابل غور ہیں۔

(۱) افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا ترجعون (مومنون)

(۲) ولبس من خلق جدید (ق)

(۳) وما نحن بمبسوقین ان بندل امثالکم و ننشکم فی مالا تعلمون

(واقعہ)

(۴) فلا قسم بالشفق واللیل وما وسق و القمر اذا تسق لترکبن طبقاً عن

طبق (اشتقاق)

(۱) پہلی آیت کے معنی یہ ہیں کہ ”کیا تم اس خیال خام میں مبتلا ہو کہ ہم نے تم کو بیکار پیدا کیا اور تم ہماری طرف لوٹ کر نہ آؤ گے“ یعنی گویا تمہاری زندگی کا کوئی مقصد نہیں اور تمہاری ہستی ہماری طرف رجوع نہ ہوگی (کل شیشی يرجع الی اصلہ)

امثال کا ارتقائے مسلسل دراصل رجوع مسلسل ہی ہے۔ حیات انسانی ہنوز اپنی منزل مقصود سے دور ہے اور ارتقا کا یہ سفر جاری ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بحرنا پیدا کنار کے ساحل پر کھڑا ہو کر کوئی شخص دور سے اس کی موجوں کو دیکھ رہا ہو۔

(۲) دوسری آیت کی تفسیر خود حضرت ابن عربی کی زبانی سنئے:

”اللہ تعالیٰ نے کیا خوب فرمایا ہے ایک حصہ کے حق میں بلکہ اکثر عالم کے حق میں ”بل ہم فی لبس من خلق جدید۔“ وہ لوگ خلق جدید اور تازہ پیدائش کے متعلق شک میں پڑ گئے ہیں۔ وہ نہیں سمجھتے کہ وہ ہر آن ہر دم تجدید امثال کی وجہ سے ایک نئے رنگ میں ہیں۔ مگر اشاعرہ بعض موجودات یعنی اعراض میں ہر دم تجدید کے قائل ہیں“..... فصوص الحکم۔ فص شعیبیہ (ترجمہ از مولانا محمد عبدالقادر صدیقی)

(۳) اس کے معنی ہیں ”ہم اس سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہارے امثال کو بدلتے ہوئے تم کو ایسے عالم میں اٹھائیں کہ جس سے تم واقف نہیں ہو۔“ اس سے معلوم ہوا کہ حیات مابعد سلسلہ تجدید امثال کی موجودہ حیات کے بعد اگلی کڑی ہے اور پھر یہ ارتقا کا سفر اور ہر دم تجدید کا عمل بعد حیات بھی جاری رہے گا۔

(۴) چوتھی آیت صورت ارتقا اور تجدید امثال پر ایک درخشاں مثال کے ذریعہ سے روشنی ڈالتی ہے۔ ”دیکھو شفق اور شب اور ظلمت شب کے عقب سے چاند کا نمودار ہونا اس حقیقت پر شاہد ہے کہ ہم تم کو اس طرح درجہ بدرجہ ترقی دیتے ہوئے منزل کی طرف لے جائیں گے“ ”طبقاً عن طبق“ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کا مفہوم تجدید امثال

ہی ہے۔ جو قرآن پاک کی ایک اور آیت ”کل یوم ہو فی شان“ سے بھی ظاہر ہے جس کے معنی صوفیائے کرام نے یہی سمجھے ہیں کہ ہر لمحہ ہر آن وہی حقیقت کلی عالم امثال میں ہر لحظہ نئی شانِ تجلی سے آشکار ہے۔ تجدد امثال روز ازل سے ایسی ہی تجلیات نو بہ نو کا شاہد ہے جن میں تکرار نہیں ہے۔ جب متجلی کی کوئی حد نہیں تو تجلیات کی کیا حد ہو سکتی ہے۔ یہی معرفت حقیقت ہے جو غیر متناہی ہے۔ لیکن کون کس کو پہچانے جب متجلی اور اس کی تجلیات کے سوا کائنات میں کوئی دوسری شے بذاتہ موجود ہی نہیں ہے۔ بقول غالب

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے

حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

شیخ اکبر کی فصوص الحکم کی فص شعیبی کا وہ حصہ جو تجدد امثال سے متعلق ہے کافی

دلچسپ اور تفصیلی ہے اس کو پورا نقل کر دیا جاتا تو بہتر تھا۔ مگر طوالت کا خوف مانع ہے۔

قرب

قرب و بعد دراصل اضافی الفاظ ہیں قرب جب ہی ہوگا جب اس سے قبل فاصلہ کو مانا جائے اور فاصلہ کے لیے دو وجودوں کا ماننا ضروری ہے توحید و جودی میں ثنویت کا تصور ہی نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ بعد یا فاصلہ سے مراد تعینات کی موجودگی ہے تقیدات و تشخصات اختیار کر کے وہ ذات بظاہر غیر ہو جاتی ہے یہی دراصل بعد ہے۔ ان تقیدات کو مٹا دینا قرب یا فنایت ہے جیسے دھاگے کی گرہوں کو جو دھاگے سے الگ نظر آتی ہے اگر کھول دیا جائے تو ایک دھاگا رہ جاتا ہے۔ اس غیریت یا فاصلہ کو اصلی یا حقیقی نہیں کہا جاسکتا عرفا کی اصطلاح میں قرب اور فنا اپنے اصل سے ملنے کے لیے استعمال ہوتا ہے کبھی جسم کی فنا مراد ہوتی ہے تو کبھی نفس و جود کی فنا اور کبھی دونوں شامل ہوتی ہیں۔

اس طرح قرب سے مراد صفات الہی سے متصف ہونا تعینات کا دور ہونا اور حجابات خودی کا اٹھنا ہے جب انسان ان تعینات کو دور کرنے کی جدوجہد کرتا ہے اور مجاہدات و ریاضات سے منازل طے کرتا ہے تو اسے ”قرب“ نصیب ہوتا ہے اصطلاح میں اس قرب کو دو طرح بیان کیا گیا ہے (۱) قرب نوافل (۲) قرب فرائض۔ بعض بزرگوں نے اس میں مزید دو کا اضافہ کیا ہے۔ یعنی قرب بینا بین اور قرب اکمل۔ لیکن

صوفیاء نے زیادہ تر یہی دو قرب بیان کیئے ہیں۔ یعنی قرب نوافل اور قرب فرائض۔
 (۱) قرب نوافل: سالک کی صفات کا حاصل و نفع اور ان کا صفات الہیہ سے متصف ہونا قرب نوافل ہے یعنی بشری صفات کا زوال اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا ظہور ہے۔ قرب نوافل میں عبودیت کی جہت مغلوب اور حق کی جہت غالب ہو جاتی ہے یعنی صفات عبد صفات حق میں مضمحل ہو جاتی ہیں۔ اس صورت میں بندہ فاعل اور حق تعالیٰ آلہ فعل ہوتا ہے۔ یعنی بجائے اپنے ہاتھ پاؤں سے کام کرنے کے تمام کام اللہ تعالیٰ سے لیتا ہے۔ حدیث قرب نوافل اس کی شاہد ہے یہ حدیث متفقہ ہے۔ جو یہ ہے۔ ترجمہ

”اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ ہمیشہ مجھ سے قرب چاہتا ہے بذریعہ

نوافل کے یہاں تک کہ میں اسے دوست بنا لیتا ہوں تو میں اس کی سماعت ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے۔ اور اس کی بصارت ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کے ہاتھ جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کی زبان جس سے وہ بولتا ہے اور اس کے پاؤں جس سے وہ چلتا ہے۔ پس وہ میرے ہی ذریعہ سے سنتا ہے اور میرے ہی ذریعہ سے دیکھتا ہے اور میرے ہی ذریعہ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی ذریعہ سے بولتا ہے اور میرے ہی ذریعہ سے چلتا ہے۔“ (بخاری بروایت ابو ہریرہ)

(۲) قرب فرائض: قرب فرائض اس کو کہتے ہیں کہ بندہ پورے طور پر تمام

موجودات کے شعور سے یہاں تک کہ اپنے آپ کے شعور سے بھی فنا ہو جائے۔ اس حد تک کہ اس کی نظر میں سوائے وجود حق سبحانہ کے اور کوئی چیز باقی نہ رہے۔ بندے کے اللہ تعالیٰ میں فنا ہونے کے یہی معنی ہیں اور یہ فرائض کا نتیجہ ہے (تحفہ مرسلہ) یہاں خدا فاعل اور بندہ اس کا آلہ ہوتا ہے۔ یعنی خدائے تعالیٰ کو کچھ کام کرنا ہوتا ہے تو اس سے لیتا ہے۔ کسی کو کچھ دینا ہوتا ہے تو اس کے واسطے سے دیتا ہے۔ بظاہر ایسا ولی مجبور رہتا ہے اگرچہ حقیقتاً اس میں ارادہ الہی و قدرت خداوندی نمایاں رہتی ہے۔ ”من حمدہ نفسہ

بلسان عبده“ یعنی وہ خود اپنی تعریف بندہ کی زبان سے کرتا ہے جو اس قول سے بھی ثابت ہے ”الحق ينطق على لسان عمر“ (یعنی حق عمر کی زبان سے بات کرتا ہے)۔ حدیث قدسی ہے ”قیامت کے دن اللہ فرمائے گا اے ابن آدم میں بیمار ہوا تھا تو تو نے مجھ کو نہ پوچھا۔ میں نے تجھ سے کھانا مانگا تھا تو تو نے مجھے نہیں کھلایا پانی مانگا تھا تو تو نے نہیں پلایا (مسلم بروایت ابو ہریرہ)۔ اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ مریض اور سائل خود حق تھا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی اس کی گواہی دیتا ہے ”ومارمیت اذرمیت ولكن الله رمى“ (پ ۹-۶۷) یعنی نہیں پھینکی کنکریاں تم نے (جبکہ تم نے پھینکی لیکن اللہ نے پھینکی وہ کنکریاں) ایک دوسری آیت بھی اسی طرف اشارہ ہے ”فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم“ (پ ۹-۱۲) یعنی نہیں قتل کیا کفار کو تم لوگوں نے بلکہ قتل کیا اللہ نے) حضرت مولانا عبدالقدیر صدیقیؒ شرح ”فصوص الحکم“ میں قرب کے متعلق فرماتے ہیں:

”صاحب قرب نوافل توجہ و ہمت کا زور خوب لگاتا ہے دل بڑا قوی رہتا ہے۔ صاحب قرب فرائض اپنے عدم اصلی پر نظر کرتا ہے اور بے ہمت و بے ارادہ رہتا ہے۔ ایسے حضرات کے ہمت نہ کرنے کے کئی اسباب ہیں:

- (۱) اپنے عدم اصلی کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا جو کمال معرفت ہے۔
- (۲) بے ارادہ ہمیشہ ذمہ داری سے آزاد و سبکدوش رہتا ہے۔
- (۳) اس کی توجہ خدائے تعالیٰ پر رہتی ہے اور ہر شے میں اس کا جلوہ پاتا ہے لہذا تصرف کو خلاف ادب سمجھتا ہے۔

یہ بات بھی خیال رکھنے کے قابل ہے کہ دو باتیں ہیں ایک اپنے ارادہ سے تصرف کرنا دوسرے اپنے ارادہ سے تصرف نہ کرنا۔ اگر تصرف و عدم تصرف کا اختیار دیا جائے تو عدم تصرف کو اختیار کرنا جو مانع ذمہ داری ہے۔ تصرف کے امر کے وقت امتثال امر کرنا اور پھر وہی بے اختیاری و عدم اعلیٰ یہ کام نہایت مشکل ہے جو عبد کامل ہی کر سکتا ہے۔ نہ

بالا ارادہ تصرف نہ بالا ارادہ عدم تصرف بلکہ حکم تصرف کیوقت تصرف مشکل امر ہے۔
 بالا ارادہ ترک کرنا ترک ارادی ہے۔ ترک ارادی ترک ارادہ یا محرم ارادہ نہیں ہے۔
 (شرح فص لوطیہ)

جیسا کہ شروع میں کہا گیا کہ قرب دراصل اضافی معنوں میں سمجھا جاتا ہے ورنہ وہ وجود واحد صورت علمی و نوری۔ ابدانی و محدودی اور عبد مقید تمام شانوں میں ظاہر ہے۔ وجود تمام مظاہر میں مصدر کی طرح ہے اور ظہور کے تمام تعینات گویا اسی مصدر کے مشتقات ہیں۔ اگر غور کیا جائے تو مصدر میں تمام مشتقات پوشیدہ ہوتے ہیں۔ مصدر ہی سے مختلف صورتوں کے تمام معنی نکلتے ہیں۔ ماضی، حال، مستقبل کا الفاظ میں تعین انہیں مشتقات سے ہوتا ہے مختلف حروف ظہور میں آتے ہیں۔ ان حروف کو ملا کر الفاظ اور پھر جملے اور پوری تحریر وجود میں آتی ہے۔ ان حروف کی مختلف صورتوں کو جب تک ملایا نہ جائے لکیریں اور دائرے بے معنی ہوتے ہیں۔ یعنی جب تک مادہ مصدر سے مشتقات نہیں نکالے جاتے کوئی صورت ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ الفاظ و حروف کی کتنی ہی شکلیں بدل جائیں لیکن مادہ مصدر ایک ہی ہوتا ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اسی طرح دوسری مثال یوں سمجھیے کہ پانی عارضی اثرات سے برف بن جاتا ہے اور اسی مناسبت سے اس کے احکام و آثار بدل جاتے ہیں لیکن اس کے اصل پر غور کریں تو اس کی حقیقت پانی ہے۔ برف بن جانے سے بظاہر پانی سے فاصلہ ہو گیا ہے بلکہ پانی سے بالکل الگ معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ عین پانی ہے۔ اسی طرح یہ دوریاں اور فاصلے سب آثار و تعینات کے باعث معلوم ہوتے ہیں۔ ان کو ہٹا کر دیکھیے تو فقط ایک ہی ذات ہے۔ یہی قرب ہے۔

ہر گز نہ کند آب حجاب اندر تخی تا آنکہ کند نقش حباب اندر تخی
 حق بحر حقیقت است و کونین درو چوں تخی بمیان آب و آب اندر تخی
 (برف کے اندر پانی کو کوئی حجاب نہیں ہوتا حتیٰ کہ حباب برف کے اندر نقش بناتا

ہے حق حقیقت کا سمندر ہے اور اس میں کائنات ایسی ہے جیسے پانی کے بیچ برف اور برف
کے اندر پانی)

حضرت تاج الاولیاء شاہ نظام الدین حسین بریلویؒ فرماتے ہیں:
”اولیاء اللہ کی بلند استعداد دراصل ”موتو قبل ان تموتو“
(مر جاؤ مرنے سے پہلے) کے قول کے بموجب شدید محنت اور مجاہدہ کے
ساتھ عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ اس کے صلہ میں ”قرب“
کی دولت سے فیضیاب ہوتے ہیں۔ ”قرب“ کی دولت سے مراد
دراصل وصل الی اللہ ہے۔ یہ ”موتو قبل ان تموتو“ والی موت کو قبول
کرنا جہاد اکبر ہے۔ جس سے حیات ابدی حاصل ہوتی ہے لیکن جن لوگوں
نے جہاد اصغر میں اپنی جانیں راہ خدا میں قربان کی ہیں وہ بھی حیات ابدی
میں ان حضرات کے شریک ہیں کیوں کہ اللہ کی راہ میں اپنے نفس کا قتل
خواہ ظاہری ہو خواہ باطنی بقول قرآن پاک حیات ابدی کا موجب ہے
جس کا ثبوت یہ آیت شریف ہے ”ولا تقول لمن یقتل فی سبیل اللہ
اموات بل احیاء عند ربہم ولکن لا تشعرون“ (یعنی جو لوگ اللہ کی
راہ میں قتل ہوتے ہیں وہ اللہ کے پاس زندہ ہیں لیکن تمہیں اس کا شعور
نہیں ہے) اس آیت شریفہ میں ”عند ربہم“ (اللہ کے پاس) سے
قرب الہی مراد ہے۔ ظاہری قتل سے قرب ظاہری اور قتل باطنی سے قرب
باطنی حاصل ہوتا ہے۔ (مرآت الحقیقت)

فنا و بقا

فنا اور بقا تصوف کی بہت عام اصطلاحات ہیں۔ اس کی اہمیت اس لیے اور زیادہ ہے کہ فنا کا لفظ ہندو ویدانت۔ بودھ مذہب اور عیسائیت میں بھی کافی استعمال کیا گیا ہے بلکہ ہر مذہب میں اس کی خاص اہمیت ہے اور کسی نہ کسی شکل میں اس کا تصور ہر جگہ موجود ہے۔ اسلام بھی یقیناً اس سے مستثنیٰ نہیں۔ لیکن بہر حال اسلام میں اس کی انفرادیت قائم ہے۔ اسلامی فنا اور دیگر مذاہب کی فنا میں فرق ہے۔ اصطلاح کی اس مماثلت سے تصوف پر یہ الزام ہے کہ یہ تصور دیگر مذاہب سے اخذ کیا ہوا ہے۔ پچھلے صفحات میں ”قرب“ کا ذکر ہو چکا ہے۔ قرب اور فنا تقریباً ہم معنی ہیں۔ ”سِرِّ دلبراں“ میں اس کی تعریف و تقسیم اس طرح کی گئی ہے:

فنا: فنایت عدم شعور کو کہتے ہیں۔ ذات احد میں اس درجہ استغراق کہ اپنا بھی ہوش نہ رہے۔ بے خودی یعنی اپنی خودی کا ہوش نہ رہنا۔

ہستی من رفت و خیالش بماند
 ایں کہ تو بینی نہ منم بلکہ اوست
 (یعنی میری ہستی رخصت ہوئی محض اس کا خیال رہ گیا۔ اب جو تو دیکھتا ہے وہ میں نہیں ہوں بلکہ وہ ہے) اس ہوش میں نہ رہنے کا بھی ہوش نہ رہے تو اسے فنا الفنا کہتے ہیں۔ یہ فنا تین طرح کی ہے:

(۱) فنائے افعالی: اپنے افعال اور خلق کے افعال کو افعال حق میں فنا کر دینا۔

(۲) فنائے صفاتی: اپنی صفات کو اور خلق کی صفات کو صفات حق میں فنا کر دینا۔

فنائے صفاتی کے بعد جو بقا حاصل ہوتی ہے اسے قرب نوافل کہتے ہیں یعنی بندہ کی صفات اور افعال کا فنا ہو جانا اور ان کی جگہ خدا کی صفات اور خدا کے افعال کا قائم ہونا۔

(۳) فنائے ذاتی: اپنی ذات کو اور خلق کی ذات کو ذات حق میں فنا کر دینا اس

کے بعد جو بقا حاصل ہوتی ہے اسے قرب فرائض کہتے ہیں۔ اس مرتبہ میں بندہ اپنی ذات سے غائب اور ذات حق سے حاضر ہو جاتا ہے۔ قرب فرائض میں بندہ رنگ بیرنگی میں رنگ جاتا ہے۔ اسی کو رجوع الی البدایۃ کہتے ہیں۔

بقا: وہ بقا جو فنا کے بعد حاصل ہوتی ہے اسے رجوع الی البدایۃ جمع الجمع یا فرق

ثانی کہتے ہیں۔

شارح ”تحفہ مرسلہ“ فرماتے ہیں کہ فنائے صفات یا زوال صفات سے اس کے لغوی معانی مراد نہیں ہیں بلکہ فنا سے مراد اہل تصوف کے نزدیک فنائے آثار ہے اور ممکن کا فنا واجب میں اس طرح ہوتا ہے کہ واجب کے ظہور کے وقت امکانی آثار مضمحل ہو جائیں اور وجوبی آثار قائم ہو جائیں جیسے چراغ کا نور آفتاب نیم روز میں مضمحل ہو جاتا ہے۔ ”المحدث اذا قورن بالواجب لم ببق له اثر“ (جب ممکن کی واجب کے ساتھ مقاربت ہوتی ہے تو اس کا اثر باقی نہیں رہتا)

مندرجہ ذیل عبارت خود میری کتاب ”ارکان خمسہ کی عارفانہ تشریح“ سے ماخوذ ہے:

فنائی اللہ: جب عبادات کی کثرت سے سالک تصفیہ قلب اور تزکیہ نفس حاصل کر لیتا ہے تو اس کی روح ترقی کرتی ہے۔ یہاں تک کہ ذات حق میں فنائیت حاصل ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ محویت اور استغراق فی الذات کی وجہ سے سالک خود کو بلکہ ساری کائنات کو بھول جاتا ہے۔ (ذات حق میں فنائیت کا مطلب اوپر بیان ہو چکا ہے)

فناء الفناء: جب سالک ذات احد میں مزید ترقی کرتا ہے تو اس کی محویت اور

فنائیت بڑھتی ہے یہاں تک کہ وہ فنا کو بھی بھول جاتا ہے یعنی اس کو یہ احساس بھی نہیں رہ جاتا کہ میں فنا ہو چکا ہوں۔ اصطلاحاً فنا کو ”قرب نوافل“ اور فناء الفنا کو قرب فرائض کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

بقا باللہ: اسلام میں فنا فی اللہ آخری منزل نہیں ہے۔ مغلوب الحال ہونا ظرف کی بلندی نہیں۔ ایک پیالہ پی کر مدہوش ہو جانا پست ہمتی ہے۔ میخانہ کا میخانہ پی کر بھی ہوش و حواس سلامت رکھنا عالی حوصلگی اور بلند ظرفی ہے۔ بقا باللہ کی منزل فنا فی اللہ کے بعد آتی ہے۔ اس کے بعد ہی انسان خلافت الہیہ اور نیابت حقہ کے منصب جلیلہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات سے متصف ہو کر دنیاوی کاروبار اور عبادات و ریاضات سب میں مصروف ہو جاتا ہے۔ وہ اپنی صفات سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی صفات سے باقی ہو جاتا ہے۔ یہی مقام عبدیت۔ جمع الجمع۔ فرق بعد الجمع۔ کثرت دوئی۔ مقام صحو اور مقام تمکین کہلاتا ہے۔

مقام فنا کی خصوصیت سُکر۔ استغراق محویت ہے مقام بقا کا خاصہ صحو یعنی ہشیاری اور تمکین ہے۔ مقام فنا میں سالک ابن الحال اور مغلوب الحال ہوتا ہے مقام بقا میں ابوالحال ہوتا ہے۔ اپنے تعین میں کامل ہو کر خلافت الہیہ کے فرائض انجام دیتا ہے۔ تمام دنیاوی امور اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ لوگوں کی رشد و ہدایت پر مامور ہوتا ہے۔ شادی بیاہ جنگ و جدل۔ تجارت و ملازمت کرتا ہے غرض کہ تمام فرائض زندگی انجام دیتا ہے۔ اسلام میں یہی بقا عروج انسانیت کی انتہائی منزل اور عبادت کا عروجی نقطہ ہے۔ دیگر مذاہب میں چوں کہ عبادت کی آخری منزل فنائیت ہے اس لیے وہ ترک دنیا اور رہبانیت کا سبق دیتے ہیں۔ اسلام ”لارہبانیت فی الاسلام“ کہہ کر منع کرتا ہے۔ اسلام میں فنا فی اللہ ولایت خاصہ کا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ اعلیٰ مرتبہ تعابا باللہ ہے۔

اس سفر سلوک میں تین منزلیں آتی ہیں (۱) فرق (۲) جمع (۳) جمع الجمع۔

(۱) فرق: یہ ہے کہ انسان صرف خلق کو دیکھے۔

(۲) جمع: سالک حق کو دیکھے اور خلق اس کی نظروں سے غائب ہو جائے یہ مرتبہ

فنائی اللہ کا ہے۔

(۳) جمع الجمع: کا مطلب یہ ہے کہ خلق کو حق کے ساتھ دیکھے اور حق کو تمام

موجودات میں مشاہدہ کرے۔ یہ مقام بقا باللہ ہے۔ یہی جیسا کہ کہا گیا کہ عروج بشریت کا انتہائی مقام ہے۔ یہاں سالک ہشیاری میں واپس آ کر تمام لوازمات بندگی ادا کرتا ہے اور بشریت کے تقاضے پورا کرتا ہے۔

راہ سلوک میں یہ مقامات بالترتیب سیرالی اللہ (اللہ کی طرف سیر) سیر فی اللہ

(اللہ میں سیر) اور سیر من اللہ یا مع اللہ (اللہ سے یا اللہ کے ساتھ سیر) کہے جاتے ہیں

سیرالی اللہ عروجی سفر ہے جو فنائی اللہ پر منتج ہوتا ہے جسے سیر فی اللہ کہتے ہیں۔ اس سفر کی

کوئی انتہا نہیں اس مقام میں سالک ہمیشہ رہ سکتا ہے لیکن چوں کہ اسلام میں زندگی کا

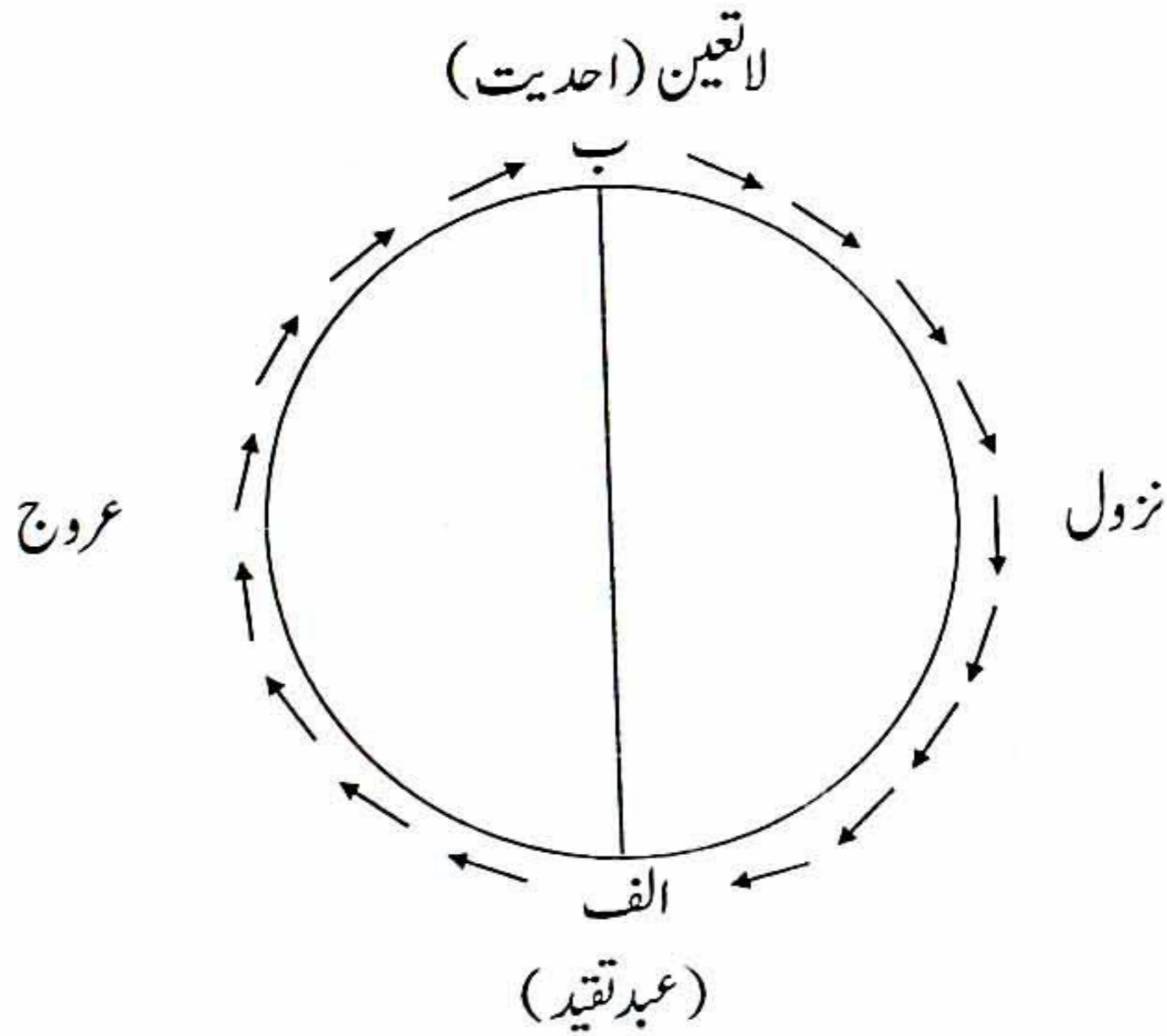
مقصد دوئی میں آ کر زندگی کے فرائض انجام دینا ہیں اس لیے اس کے بعد سیر نزولی شروع

ہوتی ہے جسے ”سیر من اللہ“ یا ”سیر مع اللہ“ یا ”سیر بال اللہ“ کہتے ہیں۔ یہی مقام بقا باللہ

ہے جو عبادت کی انتہا اور اس کا اصل مقصد ہے۔ حضرت شیخ اکبر اس کو فرق بعد الجمع یا جمع

الجمع کہتے ہیں جبکہ حضرت مجدد الف ثانیؒ اسے بقا باللہ یا عبدیت کا نام دیتے ہیں (شرح

فصوص الحکم قاشانی) اس کو ایک دائرہ سے سمجھا جائے تو اصطلاحی تفہیم میں مدد ملے گی۔



سالک کا سفر الف سے شروع ہوتا ہے اور عروجی سفر طے کر کے مقام ب پر پہنچتا ہے جو بشریت کا انتہائی مقام ہے۔ یہاں سالک سکر۔ بے خودی اور فنا سے آشنا ہوتا ہے مگر سلوک میں یہ فنایت انتہائی مقام نہیں ہے بلکہ کمال بقا بعد الفنا ہے جسے بقا باللہ کہتے ہیں مقام ب پر پہنچنے کے بعد سیر نزولی شروع ہوتی ہے۔ مقام ب پر استغراق و سکر میں اسے نہ کثرت حقیقی نظر آتی ہے نہ کثرت مجازی۔ ضرورت اس بات کی ہے اور انتہائے بشریت یہ ہے کہ خلق کو حق میں اور حق کو خلق میں دیکھے۔ یہ مقام اس وقت حاصل ہوتا ہے۔ جب وہ سیر نزولی میں مقام ”ب“ سے چل کر واپس مقام الف میں آئے جو مقام تقید ہے اور مثل سابق مقام عبودیت میں پہنچے یہی سلوک کی تکمیل ہے اور اسی مقام پر پہنچ کر وہ تاج خلافت کا حقدار ہوتا ہے۔ یہاں وہ سکر سے نکل کر صحو میں آتا ہے اور مقام تمکین و تلوین دونوں میں متمکن ہو کر خلیفہ حق بنتا ہے۔ اسی کو جمع الجمع یا فرق بعد الجمع کہتے ہیں۔ یہی بقا ہے۔ یہی تکمیل عبودیت ہے۔ اس مقام پر وہ انسان کامل کہا جانے کا مستحق ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ سالک کی انتہائی منزل فنا نہیں جس کو دیگر مذاہب اپنی منزل مقصود قرار دیتے ہیں اور نہ یہ کوئی بہتر حالت ہے۔ معراج انسانی بقا کا مقام ہے۔ دیگر مذاہب میں نفی خودی اور فنا کی کوشش اس لیے ضروری ہے کہ خودی وہم باطل ہے۔ برخلاف اس کے اسلام خودی کو عین حق اور عالم کو مظہر حق سمجھتا ہے پھر وہ فنا پر کیوں اصرار کرے گا۔

اس سلسلے میں حضرت مولانا میکش اکبر آبادی نے ”نقد اقبال“ میں بہت دلچسپ بحث کی ہے۔ انہوں نے ہندو ویدانت اور بدھ مت کی فنا اور اسلامی تصوف کی فنا کا فرق بتایا ہے۔ یہ پوری بحث ”نقد اقبال“ میں پڑھنے کے قابل ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”اس سلسلے میں سب سے پہلے ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وجودیوں کے مسلک میں بدھ ازم اور ویدانت کی طرح فنا مقصود اصلی اور آخری منزل نہیں ہے بلکہ آخری منزل بقا ہے اور اسے حاصل کرنے کے لیے فنا کو ضروری سمجھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ خاص بات

یہ ہے کہ اس نقطہ نظر میں فنا کے معنی نردان کی طرح حقیقی یا واقعی فنا کے نہیں ہیں بلکہ محض تبدیل خیال یا تصحیح خیال کے ہیں۔ یعنی ایک شخص جو اپنے کو غیر حق سمجھتا تھا اس کے اس علم و یقین کو فنا کرا کے یہ یقین کرایا جاتا ہے کہ وہ غیر حق نہیں ہے۔

بدھ مت اور ویدانت میں عالم اور احساس خودی کو خیال و نظر کا دھوکا سمجھا جاتا ہے اور اس دھوکے کو دور کرنے کے لیے فنائے محض ضروری سمجھی جاتی ہے۔ لیکن وجودی مسلک میں صرف وہم غیریت کو فنا کیا جاتا ہے نہ کہ ہستی کو کیوں کہ ہستی حق ہے اور ناقابل فنا ہے۔ اس وہم غیریت کی فنا کو فنا فی اللہ اور احساس حقیقت کو بقا باللہ کہتے ہیں۔ لہذا بدھ مت کی فنا اور اس فنا میں سوائے لفظی مشابہت کے کوئی مشابہت نہیں ہے اور جس نے بھی ان دونوں فناؤں کو ایک سمجھا اسے محض اس لفظ کے ایک ہونے سے غلط فہمی ہوئی۔“

چنانچہ تصوف میں فنا کے متعلق حضرت عبدالکریم جیلی فرماتے ہیں:

”اصطلاح قوم میں فنا سے مراد اپنے اور اپنے لوازم کے شعور کا محروم ہو جانا ہے“

(انسان کامل)

حضرت جامی فرماتے ہیں:

”فنا کا مطلب یہ ہے کہ جب انسان کے باطن پر خدا کی ہستی کے ظہور کا غلبہ ہو تو سوائے خدا کے کسی شے کا علم و شعور باقی نہ رہے اور فناء الفنا یہ ہے کہ اس بے شعوری کا بھی شعور نہ رہے۔“ (لوائح جامی)

حضرت شاہ کلیم اللہ جہان آبادی فرماتے ہیں:

”پس کمال یہ ہے کہ سرحد فنا فی اللہ پر پہنچ کر خدا کی بقاء سے باقی

ہو جائے پہلی سیر (فنا فی اللہ) کو سیر الی اللہ کہتے ہیں اور دوسری سیر (بقا

اللہ) کو سیر فی اللہ کہتے ہیں۔ پہلی سیر کی انتہا ہے۔ دوسری سیر کی کوئی انتہا

نہیں۔“ (کشکول کلیسی)

حضرت غوث اعظم عبدالقادر جیلانیؒ فرماتے ہیں:

”توحید سے اور اپنے نفس اور اپنے عمل کی فنا سے جہات کو روک

دو اس وقت تمہارے دل کے چشموں سے جہت الجہات جاری ہو جائے

گی جو اللہ کے فضل کی جہت ہے۔“ (فتوح الغیب مقالہ ۵۸)

نفحات الانس میں عوارف المعارف کے حوالہ سے ذیل کی عبارت نقل کی گئی ہے جس

سے بقا کے متعلق مزید وضاحت کے علاوہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض صوفی ایسے بھی ہیں

جو مقام فنا ہی میں رہ جاتے ہیں لیکن ان کو کامل و مکمل نہیں سمجھا جاتا (بحوالہ ”نقد اقبال“)

”انبیاء کو علیحدہ کر کے واصلین کے دو گروہ ہیں اول مشائخ صوفیا

جنہوں نے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری اتباع اور کامل

تقلید سے وصول کا مرتبہ حاصل کیا ہے اور اس کے بعد انہیں مخلوق کی

ہدایت پر مامور کیا گیا ہے۔ یہ لوگ کامل اور مکمل کہلاتے ہیں کیوں کہ وہ

فضل و عنایت ازلی سے عین جمع اور توحید کے دریا میں ڈوب جانے کے

بعد تفرقہ کے ساحل پر پہنچتے ہیں اور فنا کے بعد انہوں نے بقا حاصل کی

ہے تاکہ خلق کو نجات کا راستہ بتائیں اور درجات بلند تک پہنچائیں۔ دوسرا

گروہ ان واصلین کا ہے جو واصل ہونے کے بعد اس عالم کی طرف لوٹ

کر نہ آئے اور فنا فی اللہ کے بعد بقا باللہ تک نہ پہنچے مقام جمع میں اس

طرح ڈوب گئے اور مستہلک ہو گئے کہ ان کی خبر ہی نہ آئی۔“

یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ محض بے خودی کو بھی صوفیائے کرام کے نزدیک کوئی

مستحسن چیز نہیں سمجھا جاتا۔ بقول حضرت مولانا فخر الدین دہلویؒ اگر بخود ہی مطلوب ہو

تو وہ بھنگ اور افیون سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کے لیے ریاضت شاقہ اور محنت کی

کیا ضرورت ہے (رقعات مرشدی)۔ مولانا میکیشؒ اس بحث کو یوں ختم کرتے ہیں:

”خلاصہ یہ ہے کہ فنا اس حال کا نام ہے جس میں انسان مشاہدہ

حق میں ایسا محو ہو جائے کہ کائنات اس کی نظر میں معدوم ہو جائے اور بقایہ ہے کہ انسان ایسا کمال حاصل کرے کہ حق کو خلق میں دیکھے اور خلق کو حق میں۔ اس طرح کہ ایک کا مشاہدہ دوسرے کے مشاہدے میں مانع نہ ہو۔ یہی مقام انسان کامل اور خلافت الہیہ کا ہے۔“

ذات۔ اسماء و صفات

(NAMES and ATTRIBUTES)

یہ امر ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ ذات مطلق مرتبہ تترزیہہ میں بے چون و بے چگوں بے رنگ و بے بو ہے یہاں نہ وہ کسی اسم سے موسوم ہے نہ کسی صفت سے موصوف اس لیے اس مرتبہ میں وہ فہم و ادراک سے بالاتر ہے۔ نہ اسے دیکھا جاسکتا ہے نہ پہچانا جاسکتا ہے۔ مرتبہ تشبیہ میں ہی وہ تعینات کے پردہ میں قابل شناخت ہے۔ تمام صورِ عالم اور کائنات کی تمام شکلیں اس کے اسماء و صفات ہیں ہر اسم اسی کا ہے ہر صفت اسی کی ہے۔ یہ تمام مظاہر کائنات اس کے اسماء و صفات کا نام ہے۔ انہیں اسماء و صفات سے کسی حد تک ہمیں ذات کا ادراک ہوتا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے ”ولہ الاسماء الحسنیٰ“ یعنی تمام نام اچھے اسی کے ہیں۔ یہ اسماء و صفات اس ذات سے ہرگز علیحدہ نہیں بلکہ اس کا عین ہیں۔ یعنی اس کی نمود ہی اسماء و صفات پر ہے۔ کوئی اسم اس سے مستثنیٰ نہیں کوئی صفت اس سے الگ نہیں۔

اسم وہ لفظ یا عبارت ہے جس سے حق تعالیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے وہ اشارہ باعتبار اس کی ذات کے بھی ہو سکتا ہے اور باعتبار کسی صفت کے بھی اسم مستثنیٰ کی اور صفت

موصوف کی حالت بیان کرتی ہے۔

ذات (Divine Essence): وہ مستقل شے ہے جس کی طرف صفات رجوع کرتی ہیں۔

صفت (Attribute): وہ غیر مستقل شے جو ذات میں پائی جاتی ہے۔
اسم (Name): ذات و صفت کے مجموعہ کا نام۔

صفات کی اصل الہیت ہے اور اسماء کی اصل ربوبیت۔ کل اسماء کا اشتقاق رب سے ہے اور صفات کا اللہ سے۔ یہ جمالی اور جلالی حجابات ہیں جن میں ذات سبحانہ، پوشیدہ ہے۔ جس کی نظر ان حجابات پر ہے اس کا سامنا صفات کی نشانیوں اور اسماء کے آثار سے ہوتا ہے اور جو ان حجابات سے آگے نظر بڑھاتا ہے وہ الہیت اور ربوبیت سے تجاوز کر کے حق کا امتیاز معلوم کر لیتا ہے یہ جو کہا جاتا ہے کہ خالقیت مخلوق کی اور ربوبیت مربوب کی محتاج ہے اس کا صرف یہی مطلب ہے کہ مخلوق و مربوب کے وجود میں آنے سے اس کی صفت خالقیت اور ربوبیت کا اظہار ہوا ورنہ صفت خلق اور ربوبیت اور جملہ صفات اس میں ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گی۔ اس نے جس صفت کو جس وقت چاہا ظاہر فرمایا گویا اسماء و صفات حق تعالیٰ کی نسبتیں ہیں جن کے آثار یہ ساری کائنات ہے اس کے اسماء و صفات لامتناہی ہیں جو اس کی شان الوہیت کے شایان شان ہے۔

اس ضمن میں تین الفاظ استعمال ہوتے ہیں (۱) ذات (۲) صفات (۳) اسما (اسم) اسماء و صفات کی تفصیل سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ مسلک وحدت الوجود میں ذات کے متعلق کیا مسلمات ہیں۔ مختصراً مسلمات یہ ہیں۔

ذات:

(۱) وجود حقیقی ایک ہے۔ دوسری شے فی الحقیقت موجود نہیں۔ اعتبارات و تعینات کی وجہ سے یہ کثرت نظر آتی ہے جیسے سمندر میں لہریں یا موجیں۔ لا موجود الا اللہ
(۲) وہ ازلی و ابدی ہے یعنی ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

(۳) اس کو واجب الوجود کہا جاتا ہے یعنی اپنے ہونے میں وہ کسی کا محتاج نہیں۔

قائم بالذات ہے۔

(۴) وہ لامحدود و لا نہایت ہے۔

(۵) وہ تزییہ و تشبیہ کا جامع ہے۔

(۶) وہ حلول و اتحاد سے پاک ہے۔ کیوں کہ حلول و اتحاد کے لیے دو وجودوں کا

ماننا ضروری ہے۔

(۷) وہ بے مثل و بے جہت ہے۔ کیوں کہ ان سب کے لیے حدود کا تعین ضروری ہے۔

صفات:

ذات کا ظہور بغیر صفات کے ممکن نہیں۔ ذات کی یافت صفات ہی سے ہو سکتی

ہے۔ صفت ظہور ذات کا نام ہے۔ ذات لا متناہی ہے لہذا صفات بھی لامحدود ہیں۔ جب

ذات کسی صفت سے موصوف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے۔ ذات اسماء مع الصفات سے

عبارت ہے۔ مثلاً علم صفت ذات ہے علیم اسم ہے قدرت صفت ذات ہے۔ قدیر اسم

ہے۔ بہر حال جیسا کہ کہا گیا ہر اسم اسی کا ہے۔ ہر صفت اسی کی ہے۔ اس کی نمود ہی ان

اسماء و صفات سے ہے جو مختلف ناموں اور صورتوں سے ظاہر ہے۔

صفات کے بارے میں الہیات، علم الکلام اور تصوف میں نہایت دقیق مباحث

ہوئے ہیں۔ اہم ترین بحث یہ ہے کہ آیا صفات عین ذات ہیں یا زائد بر ذات ہیں اس

بحث میں معتزلہ اور اشاعرہ بری طرح الجھ گئے ہیں اور اس کو عقائد کا ایک اہم مسئلہ بنا دیا

ہے۔ اگر خدا واحد ہے تو اس میں صفات کی کثرت کیسے ہو سکتی ہے صفات ذات کا

جزو لانیفک ہیں یا ذات سے جدا ہیں۔ کیا خدا کی کچھ صفات ذاتی ہیں اور کچھ اضافی،

صفات خدا کی ذات میں داخل ہیں یا اس پر زائد ہیں۔ حضرت تاج الاولیاء اس سلسلے میں

فرماتے ہیں:-

”کبھی نفس وجود ذات میں صفت کو علیحدہ سمجھا جاتا ہے۔ اگر اس کو صحیح سمجھا جائے تو

دوسری صفات کا کیا ہوگا۔ وہ لوگ ان صفات کو لاہو۔ لا غیر (نہ عین ہیں نہ غیر) کہتے ہیں۔ یہ تصور بے معنی ہے۔ کیوں کہ یہ لوگ واجب کی صفات کی موجودگی کا تو ایمان و یقین رکھتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ یہ صفات نہ عین ہیں نہ غیر۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ گویا نہ خدا ہے نہ بندہ۔ نہ قدیم ہے نہ حادث۔ نہ واجب ہے نہ ممکن۔ سوال یہ ہے کہ ذات کی صفات خود وجود ذات کے ساتھ موجود ہیں یا ہر صفت خود اپنا الگ وجود رکھتی ہے اگر وجود ذات کے ساتھ صفات کو موجود سمجھا جائے تو ایک ہی وجود میں غیریت کا اشتباہ بھی تصور نہیں کیا جاسکتا اور اگر ہر صفت اپنا خود مستقل وجود رکھتی ہے تو ذات صفات سے خالی قرار پائے گی۔ گویا اس ذات میں نہ سمع کی صفت ہے نہ بصر کی۔ نہ علم کی صفت ہے نہ قدرت کی۔ یہ تصور خدا کی شان کے منافی ہے۔ اس کے علاوہ صفات کے لیے مستقل وجود ثابت کرنے میں بہت سی پیچیدگیاں اور مشکلات ہیں مثلاً اگر قدیم کہا جائے تو تعدد قدمہ لازم آتا ہے یعنی شمار میں کئی قدیم ماننا پڑیں گے اور اصولاً قدیم محض ایک ہے وہ ہے واجب الوجود۔ اور اگر حادث مانا جائے تو ذات سے الگ ماننا پڑے گا کہ کسی وقت وہ صفات تھیں پھر کسی وقت نہیں ہوں گی۔ غرض اسی طرح کی بہت سی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔“

(مرآت الحقیقت)

شیخ اکبرؒ اور وجودی صوفیا اس بات کے قائل ہیں کہ صفات حق یقیناً عین ذات ہیں لیکن ایک جہت سے غیر ذات ہیں کیوں کہ خدا کی تمام صفات فی الحقیقت معانی، اعتبارات، اضافات اور نسبتیں ہیں۔ بس اس جہت سے وہ عین ذات ہیں کیوں کہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں اور جس جہت سے صفات غیر ذات ہیں وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے مثلاً حی صفت حیات کے اعتبار سے ذات ہے عالم صفت علم کے اعتبار سے۔ قادر صفت قدرت کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی یعنی اعتبار اور تعقل کی رو سے صفات غیر ذات ہیں لیکن ہستی اور تحقق کی بنیاد پر صفات عین ذات ہیں کیوں کہ اس مقام پر وجود متعدد

نہیں ہے بلکہ وجود ایک ہی ہے اور اسماء و صفات اس کی نسبتیں اور اعتبارات ہیں۔ کسی ایک صفت کو ذات الہی نہیں کہہ سکتے جیسے صرف ”سمیع“ ہی کو اللہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ سمیع کے علاوہ وہ قدیر بھی ہے۔ بصیر بھی ہے۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو صفت ذات سے الگ ہوئی اور کیونکہ سمیع الگ، بصیر الگ، رحیم الگ، جبار الگ ہیں تو ہر صفت بھی دوسری صفت سے الگ ہوئی اس لحاظ سے وہ غیر ذات ہیں۔ صفات گویا ذات واحدہ کے مختلف اعتبارات ہیں اس لیے ان کے احکام و آثار بھی الگ الگ ہیں۔ خلاصہ یہ کہ سمجھنے میں اسماء و صفات الہیہ ذات سے بھی الگ ہیں اور آپس میں بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لیکن حقیقت میں ان کا علیحدہ کوئی وجود نہیں اس لیے وہ عین ذات ہیں۔ ذات مستقل شے ہے جو خود سے قائم ہے۔ صفات غیر مستقل ہیں جو ذات سے قائم ہیں۔ مثال کے طور پر میز ایک شے ہے۔ ذات ہے۔ اب اس کی لمبائی، چوڑائی، اس کا نیا پن پرانا پن، پالش یہ سب صفات ہیں جو میز سے قائم ہیں۔ اس کے بغیر ان کا اپنا خود کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اصل وجود میز کا ہے۔ اب چونکہ میز کی لمبائی، چوڑائی یا نیا پن پرانا پن وغیرہ میز سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتیں لہذا یہ میز کی عین ہیں لیکن میز کی لمبائی، چوڑائی یا پالش وغیرہ کو میز نہیں کہا جاسکتا۔ اس لحاظ سے یہ میز کا غیر ہیں۔ میز کی صفات یعنی لمبائی۔ چوڑائی یا نیا پن پرانا پن آپس میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں پالش کو میز نہیں کہا جاسکتا۔ اس کی لمبائی چوڑائی کو بھی الگ سے میز نہیں کہا جاسکتا یہ سب میز سے قائم ہیں اس معنی میں صفات کو غیر ذات کہا جاتا ہے۔ لیکن حقیقتاً صفات عین ذات ہیں۔ صفات کے بغیر ذات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اگر صفات کو غیر ذات سمجھا جائے تو گویا ذات صفات سے خالی قرار پائے گی اور ذات میں ترکیب پیدا ہو جائے گی یعنی وہ دو چیزوں سے مرکب قرار پائے گا جو ذات کی شان کے منافی ہے۔ ترکیب حدوث کا تقاضا ہے جو واجب کی ضد ہے۔

اے ہمہ شان ذات تو پاک از ہمہ شین نے در حق تو کیف تو اں گفت نہ این

از روئے تعقل ہمہ غیراند صفات باذات تو از روئے تحقق ہمہ عین

(لواح جامی)

(اے وہ کہ تیری ذات ہر شان میں عیبوں سے پاک ہے اور کوئی شخص تیرے متعلق اس قسم کی بات نہیں کر سکتا تعقل کی رو سے تمام صفات تیری غیر ہیں لیکن تحقق کی رو سے تیری ذات کا عین ہیں)

اسماء و صفات کی کثرت سے ذات کثیر نہیں ہوتی۔ ذات میں تکثر جب ہی ممکن ہے جب ان کا وجود خارجی مانا جاتا۔ یہ جاننا چاہیے کہ صفات ایجابی (Positive) ہوتی ہیں یا سلبی (Negative)۔ سلبی صفات ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذات حق کا متصف ہونا ممکن نہیں مثلاً ذات اقدس کا جوہر ہونا۔ زمان و مکان میں ہونا۔ صفات ایجابی بھی یا تو حقیقی ہیں کہ ان میں اضافت کو کچھ دخل نہیں جیسے حیات و وجوب، بقاء، یا اضافی ہیں جیسے ربوبیت و علم و ارادت یا محض اضافت ہے جیسے اولیت۔ آخریت۔ صفات کو تین طریقوں سے بتایا گیا ہے:

(۱) صفات جمالی: جس میں رحم و کرم۔ بخشش و عطا وغیرہ کا ذکر سے۔ اس نسبت سے اس کے اسم بھی ہیں یعنی رحیم، کریم، غفار وغیرہ۔

(۲) صفات جلالی: جس سے اس کی شان و شوکت جبر و قہر، غمیض و غضب، سزا و جزا وغیرہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی مناسبت سے اسم بھی ہیں مثلاً قہار، جبار، الضار (نقصان پہنچانے والا) المذل (ذلت دینے والا) المانع (روکنے والا) وغیرہ۔

(۳) صفات کمالی: جس سے اس کی بزرگی اور عظمت و کمال ظاہر ہوتا ہے۔ اس میں وہ صفات بھی شامل ہیں جن کا تعلق وجود، علم و قدرت اور تنزیہ سے ہے جیسے قدیر، عظیم، جلیل وغیرہ۔ ہر صفت ظہور چاہتی ہے۔ جس شان سے چاہتی ہے ظہور فرماتی ہے۔ تمام شانیں اس کی ہیں۔

امہات صفات: جملہ صفات میں سات صفات ایسی ہیں جو جملہ صفات پر حاوی

ہیں یعنی ان سات صفات میں جملہ صفات شامل ہیں۔ ان کو ”امہات صفات“ یا ”ائمہ سبۃ“ کہتے ہیں۔ وہ یہ ہیں:

(۱) حیات (۲) علم (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام۔ تمام صفات کا مبداء حیات ہے۔ اس کو امام الائمہ قرار دیا جاتا ہے۔ حیات تمام صفات سے پہلے ہے۔ اسی مناسبت سے اسم ”حی“ تمام اسماء پر مقدم ہے۔ اس کے بعد علم کی صفت ظاہر ہوئی اس میں تمام اعیان ثابتہ یعنی موجودات کی علمی صورتوں کا ظہور ہوا۔ اسم علیم تمام اسماء پر حاکم ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے علمی صورتوں کو عدم سے وجود میں لانا چاہا تو یہ صفت ارادہ ہے اور اسم ”مرید“ ظاہر ہوا۔ جب علم و ارادہ ان علمی صورتوں کو پیدا کرنے میں غالب ہوا تو یہ صفت قدرت ہے اور اسم قدیر ظاہر ہوا۔ یعنی قدیر کے ذریعے قدرت بطور کلی اعیان کو وجود عطا کرتی ہے۔ علمی صورتوں کو ظاہر ہونے سے اللہ تعالیٰ نے مشاہدہ فرمایا یہ صفت بصر ہے اور اسم بصیر ظاہر ہوا۔ جب ان علمی صورتوں نے اپنا ظہور طلب کیا تو اللہ تعالیٰ کا ان کی التماس پر اطلاع پانا اور قبول کرنا صفت سمع ہے اور اسم سمیع ظاہر ہوا۔ جب ارادہ اور قدرت نے مل کر علمی صورتوں کا امر ”کن“ سے ظہور چاہا تو یہ صفت کلام ہے اور اسم کلیم ظاہر ہوا۔ یہ ساتوں صفات صفات ذاتیہ ہیں۔ جن کو ائمہ صفات کہتے ہیں اور ان کے اسماء حی، علیم، مرید، قدیر، بصیر، سمیع اور کلیم ہیں۔ بعض بزرگوں کے نزدیک ان اسماء کا شمار بھی ”ائمہ اسماء“ میں ہوتا ہے۔

اسی صفت کلام یعنی ”کن“ کے بعد مخلوقات کا عمل شروع ہوا جو اس کی تمام مذکورہ صفات کا ظہور ہیں۔ اس طرح تمام صور عالم میں حق ظاہر ہے۔ تمام صفات اس ذات سے منفک ہیں۔ اس سے علیحدہ نہیں اور انہیں صفات کا ظہور کائنات ہے۔

ناظر خود است و خود منظور خود تماشا و خود تماشہ کار

عاشق خود خود است و خود معشوق خود طبیب خود است و خود بیمار

(خود ہی وہ ناظر (دیکھنے والا) ہے اور خود ہی منظور (دیکھا جانے والا)۔ خود ہی

تماشا ہے اور خود ہی تماشہ کرنے والا۔ خود ہی اپنا عاشق اور خود ہی معشوق ہے۔ خود ہی طبیب ہے اور خود ہی بیمار)

ذات اور صفات کے سلسلے میں ایک بات سمجھ لینا چاہیے کہ صفات عین ذات ضرور ہیں لیکن بہر حال تقدم ذات کو ہے۔ پہلے ذات کو تسلیم کرنا پڑے گا پھر اس کی صفات کو مانا جائے گا کیوں کہ ذات قائم بخود ہے اور صفات قائم بالذات۔ اسی طرح ذات کو اجمال و تفصیل نہیں صفات کو ہے۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے ذات میں وحدت ہے۔ صفات میں تغیر ہے ذات ہمیشہ ایک حالت میں ہے۔ یہ اس لیے لکھنا ضروری ہوا کہ فلاسفہ کا ایک فرقہ تجزیہ (EMPEERICISTS) ہے ان کا کہنا ہے کہ چوں کہ ہمیں تجربہ صرف صفات کا ہوتا ہے ذات کا نہیں اس لیے ذات محض صفات کا مجموعہ ہے کوئی مستقل شے نہیں اس طرح یہ فلسفی ذات کے وجود سے ہی انکار کرتے ہیں۔ ان کا امام ڈیوڈ ہیوم ہوا ہے جو آئرلینڈ کا ایک ذکی فلسفی تھا (۱۷۱۱ء، ۱۷۵۶ء) عارف اور بعض اسلامی مفکرین ہیوم سے پہلے اس خیال کو ظاہر کر چکے ہیں (بحوالہ قرآن اور تصوف)

صفت کا اثبات صفت میں کرنا غلط ہے۔ مثلاً یہ نہیں کیا جاسکتا کہ مسرت کی صفت خود ہی سرور ہے۔ تجربہ کی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ صرف صفات ہی کا وجود پایا جاتا ہے۔ ذات کوئی چیز نہیں۔ ذات کا پایا جانا ضروری ہے ایسی ذات جو خود صفت ہوئے بغیر صفات کی حامل ہوتی ہے۔

اسم: اسم کی تعریف ہے ”الاسم ما يعرف به ایشی“ یعنی نام وہ ہے۔ جس سے کوئی چیز پہچانی جائے۔ اسم ذات و صفات کو ظاہر کرنے کا ذریعہ ہے کوئی اسم کوئی بھی ہو اس سے الگ نہیں۔ مثلاً مخلوق ایک اسم ہے مگر دراصل اسم خالق کی نشاندہی کرتا ہے چونکہ وہی پیدا کرنے والا ہے اس لیے ہر شے مخلوق ہے اور مخلوقات اپنے اسمائے کونیہ سے اللہ کے اسم کو ظاہر کر رہی ہے۔ کسی بھی ذات کو بغیر کسی ذریعہ کے نہیں پہچانا جاسکتا۔ صفات کسی ذات کو متعین کرنے کا ذریعہ ہیں۔ ”اسم“ ذات و صفات دونوں کا مظہر ہے۔

مثلاً کسی شے یا شخصیت کا ایک خاکہ ہمارے ذہن میں ہے۔ اب جب تک اس کا کوئی اسم یا نام نہ ہو ہم اپنا وہ ذہنی خاکہ دوسروں تک نہیں پہنچا سکتے ہیں کہ یہ کیا شے ہے۔ اس کے اظہار کے لیے ہم اس کا کوئی نام رکھ لیتے ہیں تاکہ ہم اپنا وہ ذہنی تصور دوسروں تک پہنچا سکیں۔ مثلاً ہم سے کہا گیا ایک پھل ہے۔ بغیر اس کے نام کے ہمارے ذہن میں کوئی تصور نہیں آتا۔ لیکن اگر ”آم“ کہہ دیں تو اس کا رنگ، خوشبو، مزہ سب ذہن میں آ جاتا ہے۔ یہی ”اسم“ یا نام کی اہمیت ہے۔ اس ذاتِ مطلق کا نام ہم نے ”اللہ“ رکھ لیا۔

جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے وہ ذاتِ مطلق مرتبہ تزیہہ میں بے اسم و صفت ہے۔ اسی لیے بغیر اسماء و صفات اسے پہچاننا محال ہے۔ یہ تمام صورِ عالم اس کے اسماء و صفات ہیں۔ یہ اسماء و صفات اس ذات سے علیحدہ ہرگز نہیں بلکہ اس کا عین ہے۔ یہ تمام ہستی ایک وجود واحد ہے۔ اس نے مختلف تعینات اور لامتناہی صورتوں اور شکلوں میں ظہور کیا۔ ان تعینات کا ہم نے الگ الگ نام رکھ لیا لیکن اس کی ماہیت اور حقیقت ایک ہے۔ جیسے غنچہ و گل، کانٹے، پتے، شاخ سب ایک ہی تخم کے تعینات ہیں لیکن ان سب کا اپنا الگ نام ہے اور سب کی تاثیریں بھی مختلف ہیں پھول کی تاثیر الگ ہے کانٹے کی الگ۔ حالاں کہ اصلیت کے لحاظ سے یہ سب ایک تخم کی نمود ہے۔ یہ تعینات و شخصیات بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن اس سے حقیقت یا اصلیت تبدیل نہیں ہوتی۔

اسمائے حسنیٰ:

اسماء و صفات لامتناہی ہیں۔ سب نام اس کے ہیں۔ سب صفات اس کی ہیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے ”وله الاسماء الحسنیٰ“ یعنی تمام اچھے نام اس کے ہیں۔ تاہم ایک متفق الیہ حدیث کی رو سے ۹۹ کا علم انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے ”فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے ننانوے (۹۹) یعنی ایک کم سو نام ہیں جو ان کا ذکر کرے گا وہ جنت میں جائے گا“ (ترمذی)

اسم جامع:

تمام اسماء کا مرجع اسم ”اللہ“ ہے۔ یعنی اسم اللہ جامع ہے تمام اسماء کا۔ اس اسم میں تمام اسماء جمع ہیں اس لیے اس کو اسم اعظم کہتے ہیں۔ اسمائے الہی جن صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ انہیں مظاہر اسما کہتے ہیں۔

اقسام اسماء:

اسمائے الہی کی تین قسمیں بتائی گئی ہیں۔

(۱) اسمائے ذاتی۔ (۲) اسمائے صفاتی۔ (۳) اسمائے افعالی۔

(۱) اسمائے ذاتی وہ ہیں جن کی یافت غیر پر موقوف نہ ہو جیسے حی۔ واجب یعنی وہ خود بالذات حی اور واجب ہے جس میں کسی غیر کا دخل نہیں وہ حی ہے تو اپنے لیے واجب ہے تو اپنے لیے۔

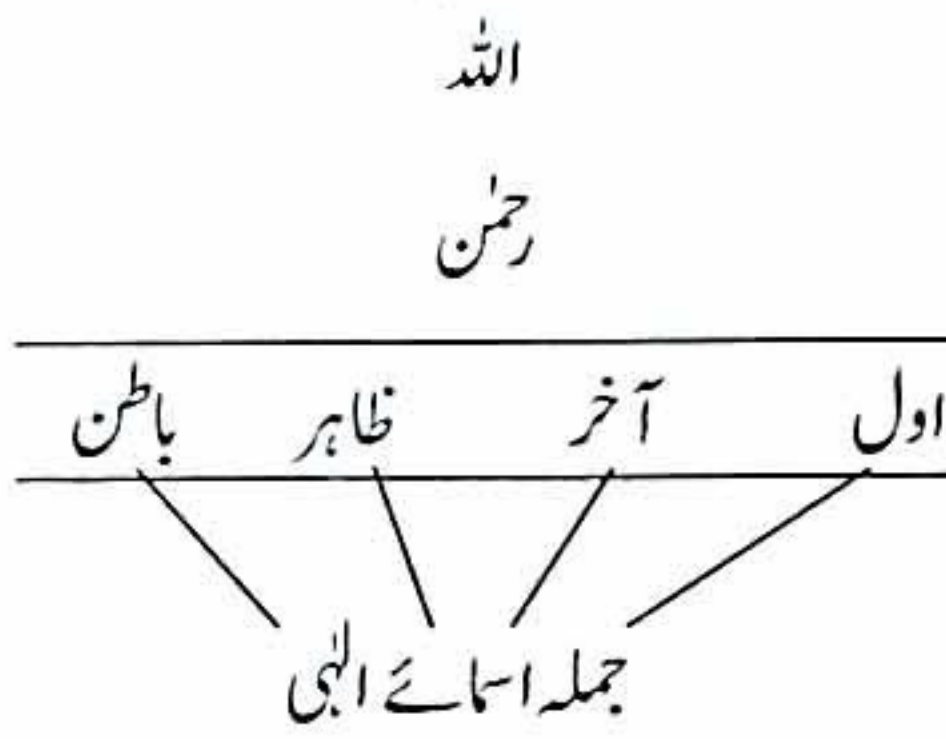
(۲) اسمائے صفاتی وہ ہیں جن کی یافت بلحاظ صفات غیر پر موقوف ہے جیسے علیم، قدیر، کیوں کہ علم اور قدرت کے لیے کسی ”دوسرے“ کا ہونا ضروری ہے کہ جس کا اسے علم ہو یا جس پر اسے قدرت ہو۔ یہاں ذات غیر اضافی اور وہی ہے۔

(۳) اسمائے افعالی وہ ہیں جن کی یافت بلحاظ فعل غیر پر موقوف ہو۔ جیسے خالق، رازق کہ خلق کرنے کے لیے اور رزق عطا کرنے کے لیے فعلاً دوسرا وجود لازمی ہے۔ ان دونوں میں صرف صفت اور فعل کا فرق ہے۔

امہات اسماء: جس طرح صفات میں امہات صفات بیان کی گئی ہیں اسی طرح چند اسماء ایسے ہیں جن میں ذات کے تمام اسماء شامل ہیں۔ اس کے اسماء کا کوئی شمار نہیں۔ ہر اسم اسی کا ہے بلکہ کل کائنات اس کے اسماء و صفات کا نام ہے تاہم بیان کے لیے چند اسماء ایسے ہیں جن میں کل اسماء شامل سمجھے جاتے ہیں۔ انہیں ”امہات اسماء“ کہا جاتا ہے۔ بعض حضرات نے امہات صفات کی نسبت سے وہی سات امہات اسماء بیان کیے ہیں یعنی حی،^۱ علیم،^۲ قدیر،^۳ مرید،^۴ سمیع،^۵ بصیر،^۶ کلیم،^۷ لیکن عام طور سے امہات اسماء یہ چار بیان کیئے گئے ہیں:

(۱) اوّل۔ (۲) آخر۔ (۳) ظاہر۔ (۴) باطن۔

ان چار اسماء میں اس کے جمیع اسماء شامل ہیں یعنی یہ جامع ہیں اس کے کل اسماء کے۔ اس کی ازلیت اور ابدیت اوّل و آخر سے ظاہر ہے اور ظہور و بطون اسم ظاہر و باطن سے کائنات کی کوئی شے ان چار جہات سے خالی نہیں۔ یہ تمام اسماء اسم ”اللہ“ اور اسم ”رحمن“ کے تحت آتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے ”قل ادعوا اللہ او دعوا الرحمن ایاماتد عوفله الاسماء الحسنیٰ“ (بنی اسرائیل) یعنی آپ کہہ دیجیے (اے محمدؐ) خواہ تم اللہ کہو خواہ رحمن کہہ کر پکارو جس نام سے بھی پکارو سب نام اللہ کے ہیں اور اچھے نام ہیں۔ اسماء کا نقشہ کچھ اس طرح ہوگا۔



جس طرح اسم اللہ جامع جمیع اسمائے الہی و کونی ہے۔ اسی طرح اسم رحمن بھی جامع جمیع اسمائے الہی و کونی ہے۔ اسم ”رحمن“ اسم ”اللہ“ کے تابع ہے اور اسم رحیم وغیرہ اسم رحمن کے۔ اس طرح اسم ”اللہ“ جامع ہے تمام اسماء کا۔ محض اللہ کہہ دینے سے اس کے تمام اسماء اس میں شامل سمجھے جاتے ہیں۔ اسی جامعیت کی وجہ سے اس اسم اللہ کو اسم اعظم کہتے ہیں۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ”ذات“ کا عرفان محال ہے۔ عرفان محض اسماء و صفات کا ممکن ہے۔

شرح ”فصوص الحکم“ میں حضرت بابا ذہین شاہ تاجیؒ فرماتے ہیں۔

حضرت شیخ اکبرؒ عالم کو اللہ کی صورت کہتے ہیں تو ہمیشہ ان کی مراد اسمائے الہیہ کی صورت ہوتی ہے۔ عالم میں جو لامتناہی صورتیں ہیں وہ اسمائے الہیہ کی ہی لامتناہی صورتیں

ہیں۔ ان میں ہر صورت کسی نہ کسی اسم الہی کی مظہر واقع ہوئی ہے۔ ہر مظہر اپنے وجود و نمود میں اسم الہی کا طالب ہے۔ اسی طرح ہر اسم الہی اپنے ظہور میں اپنے مظہر کا طالب ہے۔ پس عالم کے تمام مظاہر اسمائے الہیہ کے مظاہر اور ان کی صورتیں ہیں اور چوں کہ تمام اسمائے الہیہ الگ الگ تاثرات کے باوجود اللہ کے آستانے پر جمع ہو جاتے ہیں اور کثرتِ اسمائی وحدتِ الہی میں جمع ہو جاتی ہے اس لیے باعتبار ظہور کے اسمائی صورتوں کی جو کلی صورت ہے وہ اللہ کی صورت ہے اور باعتبار بطون کے وہی حقیقتِ حق ہے۔ عالم ظہورِ حق کی صورتِ کامل ہے۔ بقدر تجلی اس صورت کا مشاہدہ میسر آتا ہے۔ مگر اس صورت کی جو حقیقت ہے وہ حق ہے۔ اس کا ادراک اس کے غیر پر ممتنع ہے اب وہ غیر حق اسمائے الہیہ کی صورتیں ہی کیوں نہ ہوں۔

مطلب یہ ہوا کہ خدا کو خدا ہی جانتا ہے۔ خدا کو خدا ہی پہچانتا ہے اس کا عرفان اس کے غیر پر حرام ہے۔ اس لیے عرفانِ ذات باتفاق ممتنع ہے۔ البتہ عرفان باعتبار اسماء و صفات ممکن ہے۔ یہ عرفان علم حصولی سے نہیں بلکہ علم حضوری سے آتا ہے۔ کشف و شہود، علم و ذوق کا دائرہ عرفانِ صفات تک محدود ہے اور بس۔

حضرت شیخ نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ عالم حق کو ایسا ادراک نہیں کر سکتا جیسا کہ حق اپنے آپ کو ادراک کرتا ہے۔ شیخ نے عالم کو عین حق کہا ہے اور اس کے ادراک کو اپنے نفس ہی کا ادراک بتایا ہے۔ حق تعالیٰ جب اپنے نفس کا ادراک کرتا ہے تو اس ادراک میں اس کے اسماء و صفات کی صورتیں ادراک ہوتی ہیں۔ اسی کا نام عالم ہے۔ اسی لیے عالم کو صورتِ حق کہا جاتا ہے۔

پس حق کی نظر میں عالم اسی کی اسماء و صفات کی صورت ہے اس لیے وہ عالم کو دیکھتا ہے تو خود ہی کو دیکھتا ہے خواہ یہ ادراک نفس ذات میں ہو یا خارج میں ہو۔ جو عین ثابت میں ہے۔ وہی عین خارج میں ہے۔ (فص آدمیہ)

اللہ

”اللہ“ کو اسم ذات کہا جاتا ہے اور باقی تمام نام اسمائے صفات کہلاتے ہیں۔ اللہ کے علاوہ جتنے بھی اسمائے حسنہ ہیں وہ کسی نہ کسی صفت کی نشاندہی کرتے ہیں۔ مثلاً اسے علیم یا قدیر کہا جائے تو اس کی صفت علم یا قدرت ظاہر ہوتی ہے کوئی اسم ایسا نہیں جو جمیع صفات الوہیت کا احاطہ کر سکے صرف ”اللہ“ ہی ایسا اسم ہے جو من کل الوجوه مکمل ہے اور اپنے دامن میں تمام صفات و کمالات سمیٹے ہوئے ہے۔ قرآن پاک میں جہاں بھی اس کے حسن صفات و کمال کا ذکر آیا ہے اس کا آغاز بالعموم اسی اسم ذات سے کیا گیا ہے جس سے اس لفظ کی جامعیت اور ہمہ جہتی کا اندازہ ہوتا ہے۔

لفظ ”اللہ“ پر علمائے کرام نے کافی بحث کی ہے۔ اس کے اشتقاق۔ اس کی ترکیب لفظی اس کا ماخذ وغیرہ پر موشگافیاں کی ہیں۔ جس کی تفصیل یہاں لکھنا غیر ضروری ہے۔ میں نے اپنی کتاب ”معارف التسمیہ والافتاح“ میں اس پر کافی گفتگو کی ہے۔ حضرت عبدالکریم جیلانی نے اپنی کتاب ”انسان کامل“ میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔ اسی طرح ”الکھف و الرقیم“ میں بحث موجود ہے۔ مولانا شاہ و ہاج الدین ”شرح ”الکھف و الرقیم“ میں فرماتے ہیں:

”اسم اللہ کی جو ذاتی و انفعالی جامعیت ہے وہ اس کے سوا کسی اسم میں نہیں ہے۔ پس اللہ ہویت ہر ہویت، انیت ہر انیت اور انانیت ہر انانیت ہے۔ وہ کسی قید میں مقید نہیں ہو سکتا اور منعدم نہیں ہو سکتا کہ عدم بھی اس کے اسم ممتنع الوجود کا نام ہے۔ پس ”اللہ“ وجود و عدم کا جامع ہے اس لیے عین وجود و عدم ہے۔“

(وجود و عدم کی جامعیت پر شاہ صاحب نے کافی بحث کی ہے۔ وجود کی جامعیت تو سمجھ میں آنے والی چیز ہے لیکن عدم کی جامعیت قابل غور ہے۔ یہ بحث یہاں غیر ضروری ہے۔) حضرت شیخ اکبر اسم اللہ کے متعلق فرماتے ہیں:

(۱) اسم ”اللہ“ کہہ کر کبھی ہم ذات حق مراد لیتے ہیں۔ جو بسیط محض ہے۔ اس وقت اسم اللہ ”ذات“ ہوتا ہے اور اس کے مقابل کوئی نہیں۔ یعنی وہ مقام ہویت حق ہے۔ استغراق کلی ہے۔ یہاں نہ رب ہے نہ عبد۔ وجود مابہ الوجودیت^۱ اس کا عین ہے۔

(۲) کبھی اسم اللہ کہہ کر شان الوہیت مراد لیتے ہیں۔ یہاں رب کے مقابلہ میں عبد ہے۔ یہاں ذات صفات سے منزہ نہیں بلکہ صفات کمالیہ ہے۔ شان ربوبیہ ہے اعیان ثابتہ اس سے متاثر ہے۔ اس کے مظاہر ہیں۔ اس جگہ اسم اللہ تمام اسمائے حسنہ کا اجمال ہے۔ یعنی جس میں تمام اسماء الہیہ مستور و مخزون ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل جملہ اسمائے الہیہ ہیں۔ اس کا مظہر عین کلی یا عین محمدی^۲ ہے۔ تمام اعیان عین محمدی^۲ (حقیقت محمدی^۲) کی تفصیلات ہیں۔ یہی عین الاعیان جب موجود فی الخارج ہوگا تو خلیفہ کہلائے گا اور وہی انسان کامل ہوگا۔

اس کے دو درجے ہیں۔ (۱) بالذات۔ یہ صرف ایک ہوا ہے جسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں۔ (۲) بالعرض۔ ہر زمانہ میں زیر پر تو محمدی^۲ ہوا ہے۔ دیگر پیغمبر، غوث، قطب الاقطاب اور ان کے زیر پر تو جملہ اولیائے کرام کی ذوات ہیں۔ اوپر الفاظ عین محمدی^۲، عین الاعیان آئے ہیں ان کو سمجھنا ضروری ہے۔

۱ ”مابہ الوجودیت“ کے معنی ”وجود“ کی بحث کے تحت بیان ہو چکے ہیں۔

عین الاعیان۔ رب الارباب: صوفیا کے محاورہ میں تجلی الہی کو رب اور عین ثابتہ کو مربوب کہتے ہیں۔ ذات الہیہ میں بالقویٰ اور بالاجمال کل اسمائے الہیہ کلیات اور حقائق کی صورت میں موجود تھے وہی اس عالم حس و شہادت میں بالفعل اور بالتفصیل موجود ہیں۔ ان اسمائے الہیہ کے مقابل عالم خارجیہ کے مظاہر ہیں جن پر اسم عبد کا اطلاق ہوتا ہے۔ ہر موجود تجلیات حق میں سے کسی تجلی کا امینہ ہے یا مظاہر حق میں سے ایک مظہر حق ہے یا اسمائے حق میں سے کسی ایک اسم کی صورت ہے یا ایک سے زیادہ اسموں کی صورت ہے اس طرح یہ عالم اور موجودات عالم عین اسمائے الہیہ ہیں۔ ہر موجود میں ایک اسم خاص کا ظہور ہے۔ وہ اسم خاص ہی اس موجود کا رب ہے اور وہ موجود مربوب کہا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے جتنے موجودات یا مربوبات ہیں اتنے ہی ان کے ارباب ہیں اور ارباب کیا ہیں حقیقتاً اسمائے الہیہ ہیں۔ اسمائے الہیہ میں سے ہر اسم ایک رب ہے۔ ہر مربوب اپنے ہی رب سے تعلق رکھتا ہے۔

تمام اسمائے الہیہ اسم ”اللہ“ میں جمع ہیں۔ اس کی تجلیات کا کوئی شمار نہیں ہر مربوب کا ایک خاص رب یا تجلی ہے۔ ان تمام تجلیوں یا ارباب کا مرجع اسم ”اللہ“ ہے اس طرح اسم ”اللہ“ رب الارباب کہلاتا ہے۔ چونکہ اسم ”اللہ“ جامع ہے تمام اسمائے الہیہ کا اس جامع اسم کی تجلی یا مربوب بھی اسی مرتبہ اور حقیقت کا ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسم اللہ کی تجلی ”عین محمدی“ ہے جس کو ”عین الاعیان“ کہتے ہیں گویا ”رب الارباب“ رب ہے ”عین الاعیان“ کا۔ اس عالم میں ہر اسم رب کا جداگانہ مظہر ہے۔ اس طرح تمام اسمائے الہیہ جو ارباب ہیں ان کے مربوب موجودات میں موجود ہیں مگر اسم کل یا اسم جامع یا رب الارباب کا مظہر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ جب یہ مظہر جامع یا عبد اللہ اس عالم میں ظاہر ہوتا ہے تو خلیفۃ اللہ یعنی اللہ کا نائب ہوتا ہے۔ یہی انسان کامل کہلاتا ہے۔ یہی وہ انسان کامل ہے جو کسی ایک اسم رب یا چند اسمائے رب کا بندہ نہیں ہوتا بلکہ وہ تمام اسمائے الہیہ کو جامع اسم اللہ کا بندہ ہوتا ہے۔ (ماخوذ از فصوص الحکم)

بعض شکوک اور ان کا ازالہ

جب عقیدہ وحدت الوجود کی بنا پر ”ہمہ اوست“ کہا جاتا ہے یعنی کائنات اور حق میں عینیت ثابت کی جاتی ہے تو ذہن میں قدرتی طور سے بعض ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن سے بہت سے شکوک پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً عذاب و ثواب جنت و دوزخ کی کیا حقیقت رہ جاتی ہے۔ عبادت کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے۔ کفر و اسلام کے کیا معنی ہوتے ہیں۔

ان امور کو سمجھنے کے لیے درحقیقت تعینات و تقیدات اور تزیہہ و تشبیہ کے امتیاز کا ادراک ضروری ہے۔ یہ تشریحات پچھلی سطور میں بالنفصیل بیان ہو چکی ہیں۔ تعینات کی صورت میں اصل کی خاصیتیں بدل جاتی ہیں اور حکم اس خاص تعین پر ہوتا ہے۔ مثلاً تخم کا ایک تعین پھول ہے۔ دوسرا تعین کانٹا ہے۔ دریا کے پانی کا ایک تعین برف ہے دوسرا کھولتا پانی، غذا کا ایک تعین صالح خون ہے۔ دوسرا فضلہ۔ ہر تعین کے خواص مختلف ہیں اور ایک کا دوسرے پر اطلاق جائز نہیں۔ حکم تعین پر ہوتا ہے۔ اس سے اصل پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہم جانتے ہیں کہ کانٹا اور پھول ایک ہی اصل (تخم) سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن کانٹے سے خوشبو کی توقع نہیں رکھتے۔ ایک ہی پانی ہونے کے باوجود گرم پانی سے ٹھنڈک اور برف سے حرارت کی امید نہیں رکھتے۔ نہ ایک کا نام دوسرے کو دے سکتے ہیں۔ کانٹے

کو پھول یا پھول کو کاٹنا نہیں کہتے اسی طرح بندہ کو خدا اور خدا کو بندہ نہیں کہا جاسکتا۔ یہ کائنات حق کے تعینات کا نام ہے۔ ہر تعین کا خاصہ مختلف ہے۔ ایک کا دوسرے پر اطلاق نہیں کیا جاسکتا اور حکم اسی خاص تعین پر ہوتا ہے۔ اس سے نفس ذات پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ حق تعالیٰ کی دو شانیں تزیہہ اور تشبیہ ہیں۔ ان کا ذکر بھی بالنتفصیل پہلے کیا جا چکا ہے۔ تزیہہ کی شان میں وہ تمام آثار و احکام سے پاک تمام قیود سے منزہ۔ محض احدیت صرفہ و سادہ ہے اپنی فردانیت میں محو اور استغنائے کلی میں مستغرق ہے۔ اس مرتبہ میں وہ تمام امور مثلاً ثواب و عقاب، اکل و شرب، صوم و صلوة، فقر و فاقہ، شاہی و گدائی، تمام اعمال صالحہ و افعال قبیحہ سے پاک و منزہ ہے۔ شان تشبیہ میں تقیدات و اعتبارات ہیں۔ وہی ذات بے چون و بے چگون لباس رنگارنگ پہن کر نہاں خانہ غیب سے انجمن شہادت میں جلوہ افروز ہوئی۔ وہی ہزاروں شیون و صفات کے ساتھ بموجب ہواظاہر ظاہر ہے۔ دوسری ذات موجود نہیں ہے۔ یعنی اس نے مرتبہ تزیہہ و اطلاق میں رہتے ہوئے شان تشبیہ بھی اختیار کی۔ اب جس صورت سے جو افعال سرزد ہوں گے احکام بھی اسی صورت سے متعلق ہوں گے۔ شان احدیت مطلقہ (تزیہہ) شان تشبیہ سے متعلق رہتے ہوئے بھی آثار و احکام سے غیر متعلق رہے گی۔ جیسے آفتاب کی شعائیں نجس مقامات پر پڑ کر بھی نجس نہیں ہوتیں۔ خود آپ کا باطن آپ کے بول و براز سے نجس نہیں ہوتا۔ خود آپ کی حقیقت تو آپ کے باطن سے بھی اعلیٰ ہے۔ جب آپ کے بول و براز سے خود آپ کے باطن اور آپ کی حقیقت کو تعلق نہیں تو اس کی نسبت حق تعالیٰ کے ساتھ کیونکر صحیح ہو سکتی ہے۔ مختصر یہ کہ امور مذکورہ کا اطلاق بحیثیت ظہور مظاہر کونیہ پر کیا جاتا ہے اور ایمان تزیہہ اور تشبیہ کا جمع کرنا ہے۔ صرف تشبیہ کفر محض ہے اور فقط تزیہہ دوی اور تفرقہ ہے۔ مندرجہ بالا بیان کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو بہت سے شکوک از خود رفع ہو جاتے ہیں۔ چند اعتراضات کو اس روشنی میں دیکھتے ہیں۔ یہ اعتراف ضروری ہے ہم نے ان تشریحات میں حضرت شاہ نیاز بریلویؒ کے رسالہ راز و نیاز سے استفادہ کیا ہے۔

(۱) اعتراض: خالق و مخلوق میں اگر عینیت سمجھی جائے تو حق تعالیٰ کا بول و براز سے منسوب ہونا لازم آتا ہے (نعوذ باللہ)

جواب: احکام ظاہری صورت کے ساتھ اور موقع محل اور بعض دیگر حالات کی تبدیلی کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ جیسے زید عالم ناسوت میں بول و براز اور دیگر ضروریات کا محتاج ہے لیکن عالم مثال میں ان تمام امور سے مبرا ہے۔ زید کی روح مجردہ جو ایک طرح سے حقیقی زید ہے کسی عالم میں بھی کھانے پینے اور بول و براز کی محتاج نہیں۔ لیکن جب تک زید کی صورت برقرار ہے مذکورہ تمام ضروریات اس سے منسوب ہوں گی۔ اس کو بھوک پیاس بھی ہوگی۔ بول و براز کی بھی حاجت ہوگی خود انسانی جسم کے بعض اعضاء اہمیت اور منزلت میں بعض دیگر اعضا سے اعلیٰ تر ہیں۔ چنانچہ پاؤں کا حکم سر پر نہیں لگایا جاسکتا۔ اسی طرح انسان کی غذا انسان کے جسم میں پہنچ کر خون، بلغم، صفرا بھی بنتی ہے اور بول و براز بھی۔ ایک ہی خوراک یہ مختلف شکلیں اختیار کرتی ہے لیکن ہر جگہ آثار و صورت اور موقع محل کی تبدیلی سے اس کے نام و احکام بدلتے رہتے ہیں۔ کھانے کی شکل میں وہی چیز پاک ہے اور بول و براز کی شکل میں ناپاک۔ ایک کا حکم دوسرے سے منسوب نہ ہوگا۔

(۲) اعتراض: اگر ”ہمہ اوست“ (سب وہی ہے) پر ایمان رکھا جائے تو کفر و اسلام، جنت و دوزخ، سزا و جزا کا کیا مطلب ہو سکتا ہے۔

جواب: جواب اس کا بعینہ جواب اول ہے۔ یعنی افعال و آثار کا ظہور جس صورت کے ساتھ ہوا ہے اس کی طرف سب منسوب ہوگا۔ ذات صرفہ میں کسی کا ظہور نہ تھا۔ اس کے بعد سب کا ظہور ہوا لہذا امور بالا میں ہر بات اپنے محل پر صحیح ہے۔

ایک اور بات قابل توجہ ہے حق تعالیٰ میں تمام صفات بحد کمال موجود ہیں۔ ہر صفت اپنا ظہور چاہتی ہے۔ وہ رحمن و رحیم ہے تو جبار و قہار بھی ہے۔ المفضل و المانع سے بھی موسوم ہے۔ اس طرح جنت اور اسلام وغیرہ اس کی صفت ہدایت کے مظہر ہیں اور دوزخ و کفر وغیرہ صفت مضلی کے۔ جس طرح اس کی صفت ہدایت یا صفت جمال کا

اظہار ضروری ہے اسی طرح صفت مضلی یا جلال کا بھی ظہور ضرور ہے۔ صفت رحمت یا
 رحمانیت اگر ظہور چاہتی ہے تو صفت جباریت اور قہاریت بھی ظہور کی طالب ہے۔
 (۳) اعتراض: ہمہ ادست کہنے سے ہر چیز خدا ہوگئی۔ بندہ بھی خدا ہے۔

جواب: اس کا جواب مفصل طریقہ سے ”وحدت الوجود“ کے زیر عنوان فصل میں بطور
 تنبیہ دیا جا چکا ہے۔ تاہم چند سطور یہاں بھی لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس طرح کی
 مثالیں بھی کئی مرتبہ دی جا چکی ہیں۔

ایک درخت ہماری نظروں کے سامنے ہے۔ جس میں تمام خواص شجرہ موجود
 ہیں۔ یعنی برگ و بار، غنچہ و گل، شاخ و تنہ سب سے آراستہ ہے۔ غور کریں کہ یہ درخت مع
 اپنے تمام لوازمات کے آیا کہاں سے۔ ہم نے ایک بیج بویا۔ اسی بیج سے ایک پیکا پھوٹا۔
 پھر وہ پودا ہوا۔ پودے سے بڑھ کر ایک درخت کی شکل میں نمودار ہوا۔ جو تنہ کے ستون پر
 قائم ہے۔ تنہ سے شاخیں نکلیں۔ شاخوں میں پتے آئے۔ کوپلیں نکلیں۔ پھول آئے پھل
 آئے۔ کلیاں نظر آئیں۔ کانٹے بھی دکھائی دیئے۔ اب اگر غور کریں تو یہ تمام کا تمام منظر
 محض ایک تخم کی سحر کاری ہے۔ ایک بیج کی یہ سب شکلیں یا اس کے تعینات ہیں۔ اس تمام
 کارخانہ کی اصل محض ایک تخم ہے۔ گویا اس تخم میں یہ پورا شجر پوشیدہ تھا۔ اب اگر ہم یہ
 کہیں کہ یہ درخت اور اس کی تمام فروعات بلحاظ اصل تخم ہے تو غلط تو نہیں۔ اس کے
 باوجود اس کا ہر تعین یا اس کی ہر شکل مختلف خصوصیات کی حامل ہے۔ پودے کی خصوصیت
 علیحدہ ہے۔ شاخوں کی علیحدہ، پتوں کی الگ، پھول کی الگ، کانٹے کی الگ۔ حالاں کہ
 یہ تمام مظاہر ایک ہی تخم کے ہیں۔ مزید برآں ایک کا نام دوسرے کو نہیں دے سکتے۔
 کانٹے کو کانٹا اور پھول کو پھول ہی کہیں گے۔ تنہ کو برگ اور برگ کو تنہ نہیں کہہ سکتے۔
 کانٹے سے پھول کی خوشبو اور پھول سے کانٹے کی اذیت رسانی کی توقع نہیں کرتے۔
 لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس تمام کثرت شجرہ میں ایک وحدت تخم کار فرما ہے۔ اس تخم
 کا یہ سفر بالآخر تخم پر ہی اختتام پذیر ہوتا ہے۔ اسی طرح ذات احد نے یہ مختلف شکلیں اور

مختلف تعینات اختیار کئے ہوئے ہیں۔ نام تعین کا ہی لیا جاتا ہے اور اس میں اسی تعین کی خصوصیات ہوتی ہیں۔ چنانچہ بندہ کو خدا اور خدا کو بندہ نہیں کہہ سکتے نہ کسی اور شے کو خدا کہہ سکتے ہیں۔ بندہ کے تعین کو بندہ ہی کہا جائے گا۔ دیگر اشیاء کو بھی اسی تعین کا نام دیا جائے گا۔ انجام کار یہ تمام تعینات مٹا دیئے جائیں تو محض ذات رہ جاتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے تمام تعینات شجری مٹ کر اختتام پھر تخم پر ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ پہلے بھی کئی مرتبہ کہا جا چکا ہے کہ وحدت الوجود ”ہمہ اوست“ ہے نہ کہ ”ہر شے اوست۔“

(۴) اعتراض: اگر سب وہی ہے تو انبیاء، اولیاء اور دیگر مخلوق میں کیا فرق ہے۔
جواب: جو چیز اپنے مبداء سے جتنی قریب ہوگی۔ اتنی ہی وہ دیگر اشیاء سے زیادہ افضل ہوگی۔ ایک بڑی قندیل روشن کر کے رکھ دی جائے اور اس کے مقابل بہت سے آئینے مختلف فاصلوں پر رکھ دیئے جائیں تو قندیل سے جو آئینہ جتنا قریب ہوگا اتنا ہی وہ روشن ہوگا۔ آفتاب سے قریب تر علاقے زیادہ روشن اور زیادہ گرم ہوتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ذات احدیت میں ایک تعین کا فرق ہے۔ جیسے موج آب اور آب مطلق میں بلحاظ ظہور ہے ورنہ حقیقتاً موج آب آب مطلق ہی ہے۔

اسی طرح نور محمدی کی لطافت اور دیگر اشیاء کائنات کی کثافت میں فرق ہے۔ اس لطافت نوری سے جو چیز زیادہ دور ہوگی زیادہ کثیف ہوگی۔ حضور پاک اقرب من اللہ ہے۔ باقی انبیاء حضور سے کم۔ اولیائے کرام ان سے کم اور باقی مومنین اور مسلمین کا درجہ ان کے بعد آتا ہے۔ کفار و مشرکین ان سے ادنیٰ درجے ہیں۔ ان کے بعد حیوانات۔ نباتات اور جمادات کا درجہ ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی خیال رکھنا چاہیے جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ ذات کی ہر صفت ظہور چاہتی ہے۔ کفار و مشرکین اس کی صفت مضلی کے مظہر ہیں۔ ہدایت کی صفت مومنین و مسلمین اور اولیاء اللہ کی شکل میں ظاہر ہے۔ اس لیے وہ افضل تر ہے۔ مختصر یہ کہ انبیاء۔ اولیاء اور دیگر مخلوق میں مراتب کا فرق بلحاظ صفات و آثار

ہے۔ ورنہ حقیقت سب کی ایک ہے۔ حکم ظاہر پر ہوگا اصل پر نہیں۔

(۵) اعتراض: جب تمام چیزیں مظاہر الہی ہیں تو بعض چیزوں کو حلال اور بعض کو حرام کہنا اور بعض افعال کو موجب اجر و ثواب اور بعض کو موجب عذاب قرار دینا کہاں تک درست ہے۔

جواب: جب حکیم علی الاطلاق نے دیکھا کہ بعض چیزیں انسان کو حق کی طرف کھینچتی ہیں اور اس کی یاد اس کے دل میں زیادہ کرتی ہیں اور اسے منزل مقصود تک پہنچانے میں مدد دیتی ہیں۔ لہذا انہیں حلال فرمایا اور ان کے استعمال کو موجب اجر و ثواب گردانا۔ اس کے برعکس بعض اشیاء و افعال مثلاً شراب و زنا اور اس قسم کے افعال قبیحہ موجب غفلت ہیں۔ انسان کو حق سے دور کرتے ہیں اور اسے طرح طرح کی خرابیوں میں مبتلا رکھتے ہیں۔ ان اشیاء کو حرام اور ان افعال کو موجب عذاب و عقاب قرار دیا گیا۔

ہضم شدہ طعام کی لطافت اور فضلات کی کثافت کا فرق ظاہر ہے۔ حالاں کہ دونوں کا مبداء وہی کھانا ہے جو کھایا جاتا ہے۔

(۶) اعتراض: اگر تمام اشیائے کائنات مظاہر حق ہیں تو چاہیے کہ تمام اشیاء متصف بصفات الہی ہوں۔ مثلاً حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام وغیرہ۔ کیونکہ یہ صفات لوازم ذات الہی ہیں۔

جواب: بے شک تمام مظاہر کونیہ خواہ انسان خواہ غیر انسان مظہر ذات و صفات الہیہ ہیں۔ لیکن ان کے آثار بعض میں بدرجہ اتم اور بحد کمال ہیں۔ جیسے انسان کامل اور بعض میں بدرجہ ناقص و بالقوۃ جیسے بہائم و نباتات و جمادات یا ناقص انسان۔ انسان میں بھی یہ تمام صفات موجود ہیں لیکن کمتر درجہ پر۔

یہ بھی جاننا چاہیے کہ تمام اشیاء ذات و صفات الہیہ کی مظہر ضرور ہیں۔ لیکن اخذ کرنے کی استعداد ہر شے میں مختلف ہوتی ہے اور یہ صلاحیت ان کے لیے مقرر کردی گئی ہے۔ حرارت کا ایک ہی شرارہ لکڑی کو جلا دیتا ہے اور لوہے کو محض گرم کرتا ہے۔ اس کا

سب دونوں چیزوں میں قبول کرنے کی استعداد کا فرق ہے۔ ایک ہی پاور ہاؤس سے بجلی فراہم ہوتی ہے۔ لیکن ہر بلب اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق اس سے روشنی اخذ کرتا ہے۔ زیرو پاور کے بلب اور ہزار پاور کے بلب کی روشنی میں فرق محض بلب کے قبول کرنے کی صلاحیت کی وجہ سے ہے۔ جو طاقت پورے انسان میں ہے۔ وہ اس کے ہاتھ میں نہیں ہوتی اور جو ایک ہاتھ میں ہوتی ہے۔ وہ ایک انگلی میں نہیں ہوتی۔ چلو بھر پانی میں تنکا ہی تیر سکتا ہے نہ کہ جہاز اور جہاز کے لیے سمندر چاہیے نہ کہ چلو بھر پانی۔

”ذات حق کی طرح اس کی ہر صفت اور ہر قوت بھی کل عالم میں ایک ہی ہے۔ وہ ہر جگہ موجود ہے اور ہر ذرہ میں یکساں ساری و طاری ہے۔ مگر ہر شے کو اس کے تعین اور مقررہ استعداد ذاتی کے مطابق اس صفت کا حصہ ملا ہوا ہے اور یہ مرضی حق کے تحت ہے۔ لیکن ذات بحت بلا تعین ہے۔ لہذا اگر تمام اشیاء کی کسی ایک صفت کو بھی یکجا کر دیا جائے۔۔۔ تب بھی وہ تعینات کی مجموعی قوت سمجھی جائے گی اور لا تعین کی قوت کا مقابلہ نہ کر سکے گی۔“ (مخزن انوار توحید از پروفیسر عبدالغنی)

غرض کہ تمام صفات الہیہ سے ہر شے کو بقدر استعداد حصہ ملا ہوا ہے۔ نیز کہیں وہ بالقوۃ ہیں کہیں بالفعل۔ صفات کے ادراک کے لیے مناسب آلات کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض میں وہ آلات زیادہ ہیں جیسے اجنہ، شیاطین، ملائکہ، اولیاء، انبیاء۔ یہ لوگ ان صفات کا ادراک بہتر طریقے سے کر سکتے ہیں کیونکہ آلات مخصوصہ ان کے پاس زیادہ اور بہتر ہوتے ہیں۔ عام انسان بھی جب عالم ناسوت سے گزر کر عالم ارواح یا عالم مثال میں پہنچتا ہے تو اس کے آلات ادراک زیادہ طاقتور ہو جاتے ہیں۔ چیونٹی میں قوت شامہ اور عقاب و چیل میں قوت باصرہ تیز تر ہوتی ہے کیونکہ متعلقہ آلات ان میں بہتر استعداد رکھتے ہیں۔

(۷) اعتراض: اگر ہمہ اوست صحیح ہے تو بندگی کون کرتا ہے اور سجدہ کسے کیا جائے۔ اس لحاظ سے ہر ایک سجدہ کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ پھر کافر اور مسلمان میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔

وحدت الوجود اور عبادت

(یہ حصہ میری کتاب ”ارکان خمسہ کی عارفانہ تشریح“ سے ماخوذ ہے) جواب: اگر غور کیا جائے تو اوپر کی سطروں میں اس کا جواب موجود ہے۔ بعض سہل پسند اور جاہل صوفیوں نے اس کی آڑ میں شریعت سے فرار کی راہ ڈھونڈھ نکالی۔ لیکن یہ سوچ زندقہ اور گمراہی ہے۔ وحدت الوجود کا صحیح علم نہ ہونے سے یہ گمان فاسد ہوتا ہے۔ جیسا کہ کئی دفعہ کہا جا چکا ہے کہ وحدت الوجود کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ ہر شے خدا ہے۔ وحدت الوجود ”ہمہ اوست“ ہے نہ کہ ”ہر شے اوست۔“ دونوں میں بہت فرق ہے۔ جزو کبھی کل نہیں ہو سکتا۔ ہم بحیثیت مجموعی ہم ہیں۔ کوئی ہمیں چھونا چاہیے تو نہیں چھو سکتا۔ ہاتھ پیر۔ سر یا جسم کے کسی حصہ کو چھونے سے صرف اسی حصہ کو چھونا کہلائے گا۔ ”ہم“ پھر بھی ہاتھ نہیں آئیں گے۔ اس طرح یہ کائنات بحیثیت مجموعی اس ذات کا ظہور ہے۔ کسی ایک فرد یا ایک شے میں اس کو محدود نہیں کیا جاسکتا۔ خلق بحیثیت اصل ذات ضرور ہے لیکن بحیثیت تعین وہ غیر ذات ہے۔ گو وہ اعتباری ہیں۔ یہی وحدت الوجود کی صحیح تعبیر ہے۔

یہ بات بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ انتہائے عبادت بقا ہے نہ کہ فنا۔ بقا کی خصوصیت یہ ہے کہ بندہ ہشیاری میں آ کر لوازمات بندگی ادا کرتا ہے۔ شادی بیاہ، جنگ و جدال، رشد و ہدایت سب کرتا ہے۔ اس بندگی اور عبدیت کی خصوصیت عبادت بھی ہے جو بقا یعنی انتہائے عبادت کا جزو لازم ہے۔ وہ فانی فی اللہ رہتے ہوئے باقی باللہ ہوتا ہے۔ شریعت کا ترک کسی حال جائز نہیں۔ شریعت ہی پردہ کشائے معرفت ہے۔ وحدت الوجود کا تعلق حقیقت سے ہے اور کثرت کا تعلق مجاز سے ہے۔ حقیقت میں وحدت ہے اور مجاز میں کثرت۔ عالم ناسوت یا شہادت میں انسان مجاز کا پابند ہے۔ تمام عبادات فرض ہیں۔ ثبوت یہ ہے کہ تمام اولیاء اللہ سختی سے شریعت

کے پابند تھے۔ خود حضور سرور کائنات رات رات بھر عبادات میں مصروف رہتے۔ بقا باللہ کا یہی تقاضا ہے۔

قرآن پاک کا ارشاد ہے۔ ”وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون۔“ حضرت ابن عباسؓ نے اور ان کی تقلید میں تمام عرفا نے ”ليعبدون“ کی تشریح ”ليعرفون“ کی ہے۔ اسے نہ عبادت کی ضرورت ہے نہ وہ ہماری عبادت کا محتاج ہے۔ لیکن ”ليعرفون“ کی تشریح سے یہ بات ضرور واضح ہوتی ہے کہ گو اسے عبادت کی خواہش نہیں تھی۔ لیکن اپنی معرفت کی اور اپنے پہچانے جانے کی ضرور خواہش تھی۔ جو اس حدیث قدسی سے ثابت ہے۔ ”كنت كنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق“ (اس حدیث کی سند گزر چکی ہے) یعنی میں چھپا ہوا خزانہ تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے خلق کو پیدا کیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ خلق کو پیدا کرنے کی خواہش اسے محض اس لیے تھی کہ وہ پہچانا جائے۔ جب تک کوئی عابد نہیں ہوگا۔ ساجد نہیں ہوگا۔ عاشق نہیں ہوگا۔ اس کا معبود یا مسجود یا معشوق ہونا ممکن نہیں۔ اس طرح اس کا معبود، مسجود یا معشوق ہونا عابد، ساجد اور عاشق ہونے پر موقوف ہے۔

مرتبہ لا تعین میں وہ ذات استغنائے کئی میں مستغرق تھی۔ لیکن اسے اپنی معرفت مقصود تھی۔ اس کی صفات کو جو اس میں مندرج تھیں۔ ظہور کی تڑپ تھی۔ دیکھے جانے اور پہچانے جانے کی خواہش تھی۔ آخر ”گن“ کہہ کر ان سب کو ظاہر فرما دیا۔ تمام اسماء و صفات نے تقید و تعین اختیار کر لیا۔ اس طرح وہ خود ظاہر ہو گیا اور اس نے خود کو دیکھا اور پہچانا۔ یہی تزیہہ اور تشبیہ ہے جو توحید کی اصل ہے۔ بقول حضرت شاہ نیازؒ

دید اپنی کی تھی اسے خواہش

آپ کو ہر طرح بنا دیکھا

یہ عالم تقیدات کا نام ہے۔ اس کے اسماء و صفات کا ظہور ہے۔ ان تقیدات تعینات یعنی اسماء و صفات کی جامع شکل انسان ہے۔ جس میں وہ ذات بدرجہ اتم جلوہ گر

ہے۔ ”خلق آدم علیٰ صورتہ“ (صحیح مسلم بروایت ابو ہریرہؓ) (یعنی آدم کو اللہ نے اپنی صورت پر پیدا کیا) کا یہی مطلب ہے۔ اس کی ہر صفت ظہور چاہتی ہے۔ معبودیت اور مسجودیت بھی اس کی ایک صفت ہے۔ اس معبودیت اور مسجودیت کے لیے عابد اور ساجد چاہیے۔ لیکن اسے ماننے کے لیے دو وجود ماننا ہونگے۔ ایک عابد دوسرا معبود۔ مگر دوسرا وجود ماننا شرک فی الذات ہے۔ اس لیے اپنی عبادت کے لیے وہ عابد بنا اور خود کو سجدہ کرنے کے لیے وہ خود ساجد بنا۔ بظاہر یہ عجیب سی بات ہے کہ ایک ہی ذات عابد و ساجد بھی ہو اور معبود و مسجود بھی ہو۔ اس کے لیے اصل میں تعین و تقید کو سمجھنے کی ضرورت ہے جس کی اہمیت اس باب کے شروع میں بتادی گئی ہے۔ تعین و تقید کے ساتھ وہی عابد و ساجد ہے اور بلحاظ اصل وہی معبود و مسجود ہے۔ وہی خود ہے جو اپنے کو سجدہ کرتا ہے۔ خود اپنی عبادت کرتا ہے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا اور تعینات و تقیدات کو جان لینا ہی معرفتِ حق ہے۔ حدیث ”من عرف نفسه فقد عرف ربه“ (یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے خدا کو پہچانا)۔ سے یہی بات واضح ہے۔ یہی عبادت کا مقصد اور عبادت کی انتہا ہے۔ جب بندہ بموجب حدیث قرب نوافل اللہ کا ہاتھ، پاؤں، آنکھ، کان اور زبان سب کچھ ہو جاتا ہے تو خود بندہ کی حیثیت کچھ نہیں رہتی۔

اس کو ایک مثال سے سمجھا جائے۔ ایک شخص طیب ہے۔ اب اگر وہ خود بیمار ہوتا ہے تو بحیثیت طیب خود اپنے مرض کی تشخیص کرتا ہے اور اپنے لیے خود ہی علاج تجویز کرتا ہے۔ یہاں اس شخص کی دو جہات ہو گئیں یعنی وہ خود مریض بھی ہے اور خود اپنا معالج بھی۔ طیب کی جہت سے وہ معالج ہے اور بیماری کی جہت سے وہ خود ہی مریض ہے۔ اس طرح یہ دونوں تعین فرد واحد کے ہیں۔ ایک ہی فرد کسی کا باپ ہے۔ کسی کا بیٹا۔ کسی کا دادا ہے تو کسی کا پوتا۔ اس سے اس فرد کی یکتائی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اسی طرح وہ ذات مرتبہ لا تعین میں تشخصات اسماء و صفات سے مبرا و منزہ ہے لیکن جب اسماء و صفات کے تقید میں ہوتی ہے تو تمام تعینات اسی کے ہیں۔ تعینات ایک دوسرے کے غیر بلکہ ضد

ہو سکتے ہیں لیکن بلحاظ اصل ایک ہی ذات ہے جو یہاں سے وہاں تک جاری و ساری ہے۔ ان تعینات و تقیدات کے تغیر و تبدل سے اس کی اصل متاثر نہیں ہوتی۔ ہر تعین کی اپنی الگ خصوصیت اور اپنے خواص ہیں جو باہدگر مختلف اور متضاد ہو سکتے ہیں۔ حکم تعین پر ہی لگتا ہے۔ یہ بحث اوپر گزر چکی ہے۔ گل و خار، برف اور کھولتے پانی کی مثال دی جا چکی ہے۔ اس طرح ذات نے بے شمار تعینات و تقیدات کے لباس پہن رکھے ہیں۔ جو اس کی یکتائی اور احدیت کو ہرگز مانع نہیں ہیں۔ انہیں حجابات و تشخصات میں اصل ذات کو دیکھنا معرفت الہی ہے۔ اس طرح وہ خود ہی عابد ہے خود ہی معبود خود ہی ساجد ہے خود ہی مسجود۔ خود ہی عاشق ہے۔ خود ہی معشوق ہے۔ کہیں والضال (گمراہ کرنے والا) ہے کہیں ہادی۔ کہیں وہ المذل (ذلت دینے والا) ہے تو کہیں المعز (عزت دینے والا)۔ کہیں رحمن و رحیم ہے۔ تو کہیں جبار و قہار۔ اس لیے اگر یہ کہا جائے کہ وہ خود ہی عابد ہو کر خود اپنی عبادت کرتا ہے۔ تو جائے حیرت نہیں۔ حضرت شاہ نیاز بریلوی فرماتے ہیں۔

یار کو ہم نے جا بجا دیکھا	کہیں ظاہر کہیں چھپا دیکھا
کہیں زاہد بنا کہیں عابد	کہیں رندوں کا پیشوا دیکھا
کہیں ممکن ہوا کہیں واجب	کہیں فانی کہیں بقا دیکھا
کہیں بولا بلی وہ کہہ کے الست	کہیں بندہ کہیں خدا دیکھا

ابتدا میں کہا جا چکا ہے کہ اس کی دو شانیں تزیہہ و تشبیہ ہیں۔ بلحاظ تزیہہ وہ تمام صفات و آثار و احکام سے پاک و منزہ ہے۔ شان تشبیہ میں تقید و اعتبارات ہیں۔ عبادت میں باعتبار اطلاق وہ ذات معبود و مسجود ہے اور بلحاظ تقید و تعین وہی عابد و ساجد۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر خود اپنے باطن کی عبادت کرتا ہے تاکہ باطن سے واصل ہو جائے جو اس کی اصل ہے۔ هو الظاہر۔ هو العابد۔ هو المعبود۔ غور کرنے کی بات ہے قبل ظہور وہ ذات نہ معبود تھی نہ مسجود، عابد اور ساجد کے ظہور نے اسے معبود و مسجود بنایا۔ لیکن یہ عابد و ساجد آئے کہاں سے۔ اسی کنز مخفی کے ظہور ذاتی و صفاتی کی ایک شان عابد و ساجد کہلائی

تا کہ دوسری شانِ معبودیت و مسجودیت کا ظہور ہو سکے۔ لہذا اس کی صفتِ ساجدیت اسی کی صفتِ مسجودیت کے سامنے سجدہ ریز ہے۔ ایک ہی انسان عدالت کی گرسی پر ہو تو حاکم ہے۔ کٹھرے میں ہو تو ملزم اور وکالت کرنے والے کی صورت میں ہو تو وکیل ہے۔ لیکن بحیثیت انسان ان تینوں میں کوئی فرق نہیں۔ جو لوگ اس کی آڑ لے کر اور فنائیت کی صورت کو بہانہ بنا کر ترکِ عبادت کا قصد کرتے ہیں۔ ان کے متعلق حضرت تاج الاولیاء شاہ نظام الدین حسین بریلویؒ فرماتے ہیں:

”تحقیق یہ ہے ذات کی صفات لوازم الہیت۔ اس کی خواہشات اور اس کی مشیت ہیں۔ کوئی صفت ایسی نہیں جو اس کی مشیت نہ ہو۔ جہاں اس میں تمام صفات موجود ہیں مسجودیت اور معبودیت کی صفت اور خواہش بھی لازمی طور پر ہونا چاہیے۔ چنانچہ اس نے اپنی ہر صفت کو اپنے کمال کے ساتھ ظہور کا موقع عنایت فرمایا اور اسی طرح اس کی تکمیل ہوئی۔ معبودیت اور مسجودیت کی صفت کے اظہار کے لیے عابد اور ساجد بھی اسی کمال کا ہونا چاہیے۔ جب سالک اس مسجودیت اور معبودیت کی صفت سے متصف ہوتا ہے۔ تو یہ جاننا چاہیے کہ یہ صفات اللہ کی صفات ہیں تو فنائے ذاتی کی صورت میں دوسری صفات مثل سماع، بصر، علم و ارادہ کی طرح اس صفت کو اپنے انتہائی کمال پر ہونا چاہیے نہ کہ یہ کہ اس صفت کو اتنا گرا دے کہ ترک ہی کر دے۔“

(مرات الحقیقت)

صاحب ”تعلیم غوشیہ“ اس حوالہ سے فرماتے ہیں کہ عبادت باوجود عقیدہ وحدت الوجود اس لیے ضروری ہے کہ عبادت اپنی شناخت کا آلہ ہے۔ کیوں کہ جب تک آئینہ دل کو مصقلہ عبادت سے صاف نہ کرو گے معرفتِ نفس محال ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے منقول ہے کہ حضور اقدسؐ نے فرمایا ”بکل شی صقالہ و صقالہ القلوب ذکر اللہ۔“

ومن عرف نفسه فقد عرف ربه“ (مشکوٰۃ) یعنی تمام اشیاء کے لیے مصقل (صیقل کرنے والا) ہوتا ہے اور قلب کو صیقل کرنے والا اللہ کا ذکر ہے۔ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اللہ کو پہچانا۔

خلاصہ:

مندرجہ ذیل بیان پروفیسر عبدالغنی نور اللہ مرقدہ کی ”مخزن انوار توحید“ سے نقل کیا گیا ہے۔ (تلخیص)۔ مذکورہ بالا نوعیت کے اعتراضات کا اصل سبب صرف یہ غلط فہمی بلکہ غلطی ہے کہ معترض حق تعالیٰ کو اپنی ذات بلکہ تمام کائنات سے بالکل الگ تصور کرتا ہے۔ زبان سے کہتا تو ہے وحدہ لا شریک لیکن واقعی اسے وحدہ لا شریک سمجھتا نہیں۔ گویا اس کا قول محض رسمی ہوتا ہے اور عالم تشبیہ میں ہر قدم پر وہ اسے محدود بناتا اور محدود دیکھتا ہے۔ اس کی نظر میں اس کے عقیدے اور مذہب میں ہر چیز من کل الوجوہ غیر حق ہے۔ لہذا اپنے اس مفروضہ اور وہمی غیر حق کو وہ حق تعالیٰ کے مقابل زبردستی کھڑا کرتا ہے اور اس طرح اس کے ذہن میں جو صورت حال پیدا ہوتی ہے اس کے پیش نظر وہ اعتراضات کرتا ہے۔ اس قسم کی مفروضہ صورت حال اسلامی عقیدہ توحید کے منافی ہے اور عقیدہ وحدت الوجود اسی غلط اور غیر اسلامی توحید کی اصلاح کرتا ہے۔

وحدہ لا شریک لہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ وہ ذات جسے حق کہا جاتا ہے۔ تزیہہ اور تشبیہ کی جامع ہے اور ہر مرتبے میں ذاتاً، صفاتاً اور فعلاً ہر لحاظ سے ”لا شریک“ ہے۔ خواہ عالم اطلاق ہو یا عالم تقید وہی وہ ہے۔ دوسری ہستی ہے ہی نہیں جو اس کی ذات اس کے وجود اور اس کی صفات میں شریک یا اس کے مقابل ہو۔ وہی ہے اور کوئی نہیں تغیر اس کی شانوں میں ہوتا ہے اس کی ذات میں نہیں۔ جو نظر آتا ہے اسی واحد حقیقی یعنی وحدہ لا شریک لہ کی کوئی نہ کوئی شان ہے۔ ”کل یوم ہونی شان۔“ وہ بلا شرکت غیرے سب کچھ ہے۔ دراصل اس کا غیر معدوم حقیقی ہے۔

جس چیز پر ”ہے“ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ وہ ہستی حقیقی ہی کی ایک شان ہے۔ عدم حقیقی کی نہیں۔ کیوں کہ عدم حقیقی کا وجود ہی نہیں ہے۔ ہر مکان، ہر زمان صرف ہستی حقیقی سے پُر ہے اور وہاں بھی جہاں زمان و مکان کا وجود نہیں وہی ہستی حقیقی موجود ہے۔ (مرتبہ احدیتِ صرفہ)۔ صوفیائے کرام اور علمائے حق نے جہاں عدم و معدوم الفاظ استعمال کیئے ہیں۔ وہاں ان کی مراد ”عدم اضافی“ اور ”معدوم اضافی“ سے ہے۔ حقیقی اور اضافی میں بہت بڑا فرق ہے۔ جسے ملحوظ نہ رکھنے سے زبردست مغالطے پیدا ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا حقیقت کو ذہن نشین کر لینے کے بعد یہ نکتہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ لطافت سے کثافت تک یعنی نور سے مادہ تک وہی ایک ہستی حقیقی مختلف طبقاتِ حیات پر مشتمل ہے اور ان کی ترتیب ایسی ہے کہ ہر طبقہ دوسرے کے مقابلہ میں ادنیٰ یا اعلیٰ ہے (طبقِ عن طبق)۔ ہر طبقہ وجود (یا حیات) کے آثار و افعال جداگانہ ہیں۔ اس طرح جو چیز جس طبقہ حیات کی ہے اس سے بلند تر طبقہ حیات کے آثار و افعال کا ادراک نہیں کر سکتی۔ البتہ انسان کو اللہ نے اس استعداد کے ساتھ پیدا کیا ہے کہ وہ اعلیٰ تر حقائق کا ادراک کر سکتا ہے اور ادنیٰ ترین سطحِ حیات سے اعلیٰ ترین سطحِ حیات تک پہنچ بھی سکتا ہے۔ اسی لیے وہ خلیفۃ اللہ ہے۔

علاوہ ازیں یہ نکتہ بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ چونکہ انسان بذاتِ خود ”عالم اصغر“ ہے۔ جس کے اندر عالم اکبر مندرج ہے یعنی بطور تخم کے ہے جس کے اندر پورا شجر پوشیدہ ہے۔ لہذا انسانوں میں بھی وجود و ہستی کے تمام طبقات (مع صفاتِ اعلیٰ قدر مراتب) موجود ہیں اور یہی امر ان کے درمیان تفاوت و فضیلت کا باعث ہے۔ کوئی پھل لاچکا ہے۔ کسی میں پھول لگ رہے ہیں۔ کوئی چھوٹا سا پودہ ہے وغیرہ وغیرہ اور ان سب میں آپس میں تفاوت ہے۔ غرض کہ ہر ایک کے لیے ایک جداگانہ عالم ہے اور ہر عالم یا مرحلہ ہستی کے طور طریقے (شریعت) و اصول حیات (طریقت) اس خاص حالت کے لیے مخصوص ہے جن کی پابندی ہر حال میں اس عالم اصغر (انسان) کے لیے ضروری ہے ورنہ وہ آگے نہیں

بڑھ سکتا۔

بلحاظ تشبیہ یہ عالم اصغر انسان تخم کی صورت سے آگے بڑھا اور بالآخر جہاں سے چلا تھا وہیں اپنی اصل تک پہنچ گیا۔ گویا تمام مراحل سے گزر کر اس نے پھر تخم کی صورت اختیار کی۔ دانہ ہی پھیلا اور بالآخر سمٹ کر پھر دانہ پر منتج ہوا۔ اس عمل اظہار حیات کے دوران جتنے مراحل پیش آئے ہر دانہ جو بویا جائے گا انہی اصولوں کے مطابق انہی مراحل سے گزر کر پروان چڑھے گا اور آخری منزل پر پہنچے گا۔ گویا ہر دانہ کے دورہ حیات میں معنأً اصولاً اور ظاہراً ایک وحدت یا توحید ہے جس میں تغیرات کی کثرت اور ہر مرحلہ وجود کی مخصوص شیون و صفات کی رنگارنگی کے باوجود فرق نہیں آتا یہی اس کی شریعت کہلائے گی۔

اسی پر قیاس کہا جاسکتا ہے کہ انسانی حقیقت کا ابتدا سے لے کر انتہا تک جو دورہ حیات و ظہور ہے اس میں بھی ہر مرحلہ پر اس کی مخصوص شریعت (ظاہری حیات کے طور طریقے) اور مخصوص ”شریعت“ (باطنی حیات کے اصول) کار فرما رہتے ہیں۔ بالآخر وہ پھول اور پھل لاتا ہے یعنی خود اقدار حقیقت و معرفت سے مزین ہو جاتا ہے اور اسی تخم پر منتج ہوتا ہے جو اس کی حقیقت و ہیئت اولین تھی۔ یعنی واصل بحق ہو جاتا ہے اور ”مکمل شہی یرجع الی اصلہ“ اور ”اناللہ وانا الیہ راجعون“ کی صداقت واضح ہو جاتی ہے۔

اسی طرح انسان (تخم یا عالم اصغر) کا یہ نظام حیات و ارتقا یا یوں کہو کہ ہستی حقیقی کا پورا نظام بطون و ظہور باوجود کثرت عوامل یا تکثیر ظہور تعینات ایک وحدت حقیقی ہے اور چوں کہ ساری بود و نمود ایک ہی وجود حقیقی کی ہے۔ لہذا صوفیائے حقیقت ہیں نے اسے ”توحید ذاتی“ یا ”وحدت الوجود“ کہا تا کہ توحید ذاتی و وجودی کو اس کثرت کا غیر نہ سمجھا جائے جو ہماری نظر میں حق سبحانہ، سے الگ اور اس کی غیر نظر آتی ہے۔ لیکن حقیقتاً نہ اس سے الگ ہے نہ اس کی غیر، یہی اس نظام حیات کی شریعت ہے اور یہی اس کی شریعت ہے۔ جو ظہور و بطون دونوں پر حاوی ہے۔ مختصر یہ کہ مسلک وحدت الوجود کے پیش نظر کسی دوسرے وجود کو حق کے مقابلہ میں تسلیم کرنا ہی شرک ہے۔

یہ نکتہ بھی ملحوظ رہے کہ عقیدہ وحدت الوجود میں عالم ناسوت وہم نہیں ہے بلکہ اسے غیر حق جاننا وہم ہے۔ یہی کثرت حقیقی وحدت حقیقی کی نمود ہے اور اس لحاظ سے حق تعالیٰ ”الظاہر“ ہے۔ یہ ذکر تفصیل سے پہلے کیا جا چکا ہے۔ جب تک مذکورہ بالا حقائق پر ایمان نہ ہو وحدہ لاشریک لہ، پر ایمان مکمل نہیں ہو سکتا۔ یعنی حق تعالیٰ کے ظہور کو وجوداً صفاتاً اور فعلاً تسلیم نہ کرے لیکن اسے ”الظاہر“ کہتا رہے۔ صرف جزوی طور پر اسے ظاہر سمجھے یعنی جزو کو کل سمجھ لے۔

وحدہ لاشریک لہ پر صحیح ایمان یہ ہے کہ صرف اللہ کو ہر لحاظ سے موجود حقیقی جانے اشیائے عالم کو اسی کے اسماء و صفات کی تجلی سمجھے۔ یعنی کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرے اور خود اپنی حقیقت کو حقیقت الہیہ جانے اور ہر دم اسی کی طرف متوجہ رہے۔ صرف اپنے تجسم و تعین کو غیر حق اور فانی جانے۔ بلکہ وہ حقیقت کا لباس ہے اور اس نسبت سے وہ بھی قابل توجہ و احترام ہے۔ یہی دین و ایمان ہے۔ یہی اسلام و احسان ہے۔ یہی عقیدہ وحدت الوجود ہے۔ یہی وصال حق ہے۔ ہوالاول و الآخر و الظاہر و الباطن۔ وہی اول ہے وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے یعنی ہر جگہ ہر حال میں وہی وہی ہے اور کچھ نہیں۔

وحدت الوجود دیگر مذاہب میں

(ایک تقابلی مطالعہ)

اللہ تعالیٰ انسان کی ہدایت کے لیے ہمیشہ انبیاء کو بھیجتا رہا۔ انبیائے کرام نے انسانیت کو خیر و شر کا امتیاز سکھایا اور انسانیت دوستی کا درس دیا۔ خدا پرستی کی تعلیم ہر نبی کی بنیادی تعلیم تھی۔ یہ تعلیم ویسی ہی شکل و اسلوب میں دی گئی۔ جیسی مخاطبین کے فہم و تحمل کی استعداد تھی۔ اور چونکہ انسانیت ارتقائی منازل سے گزر رہی تھی۔ اس لیے پیرایہ تعلیم بھی اس کا ہم آہنگ رہا اور اس کو مختلف کڑیاں مہیا کرتا رہا۔ پہلے خدائی تصور ”تجسم و شبہ“ کی طرف مائل رہا یعنی خدا جسم و صورت رکھتا ہے۔ (ان تھروپومارفرزم ANTHROPOMORPHISM) جو رفتہ رفتہ تنزیہ کے تصور میں بدل گیا۔ یعنی ان تمام باتوں سے اسے منزہ قرار دیا گیا جو اسے مخلوقات سے مشابہ کرتی ہیں۔ ”شبہ“ (ان تھروپوفیوازم ANTHROPOPHUISM) سے مراد ہے خدا کے لیے ایسی صفات تجویز کرنا جو مخلوقات سے مشابہ ہوں۔ اسی طرح تعدد و اشراک (POLYTHEISM) سے توحید (MONOTHEISM) کی طرف توجہ ہوئی اور قہر و جلال سے رحمت و جمال کی جانب ذہنی رخ ہوا۔ اس طرح ذہن انسانی انبیائے کرام کی تعلیم و تربیت سے توحید خداوندی کے ایک شائستہ اور مہذب تصور سے آشنا ہوا۔ یہی

چیز تصوف کی بنیاد بنی جو تقریباً ہر مذہب میں کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ تحریفات اور ذہنی اختراعات نے اس کی شکل کو اپنی اصل حالت میں نہیں رہنے دیا۔ لیکن اس کی باقیات موجود ہیں جسے اسلامی تصوف سے خلط ملط کر کے حقیقت کو غلط فہمیوں کا نشانہ بنایا گیا۔ یہی حالت ”توحید“ کے ساتھ ہوئی۔ ”توحید“ بنیادی اینٹ ہے جس پر دین کی پوری عمارت قائم ہے۔ اس کو بھی تحریفات و تاویلات نے ویسا نہیں رہنے دیا جیسا منشاء الہی تھا۔

”وحدت الوجود“ دینی فلسفوں کا اہم ترین مسئلہ ہے۔ ارباب عقل کے علاوہ بے شمار اہل کشف و یقین اس پر ایمان رکھتے ہیں۔ دوسری طرف بہت سے اصحاب اسے تمام گمراہیوں کی اصل سمجھتے ہیں۔ تمام دینی تصورات میں کسی نہ کسی حد تک توحید کا یہ پہلو رہا ہے۔ تصوف خصوصاً وحدت الوجود کے متعلق عام طور پر چار قسم کی قیاس آرائیاں پائی جاتی ہیں۔ (۱) اول یہ کہ تصور عیسائی فلسفہ روحانیت (MYSTICISM) کی پیداوار ہے (۲) دوم یہ کہ ہندو فلسفہ روحانیت سے ماخوذ ہے جس میں سری شنکر کا ویدانت شامل ہے۔ (۳) سوم بدھ مذہب کے افکار سے متاثر ہے (۴) چہارم یونانی فلسفہ خصوصاً نوافلاطونیت (NEOPLATONISM) کا مرہون منت ہے۔

اس بحث میں وحدت الوجود کو سمجھنے کے لیے ابن عربی کے نظریہ وجود نوافلاطونیت۔ شنکر کے ویدانت کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اس سے پہلے ہندی ادب سے ترک عمل۔ رہبانیت اور فنا کو سمجھنے کے لیے گیتا اور بدھ مت اور نظریہ شہود کے ساتھ ایرانی نظریات سے واقفیت ضروری ہے۔ اس طرح اس گفتگو کا کینوس بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ تفصیلی طور پر ان امور پر لکھنے کے لیے ایک مکمل کتاب کی ضرورت ہے۔ اس لیے یہاں اختصار کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے ”ام الکتاب“ میں پانچ دینی افکار کا ذکر کیا ہے۔ لیکن وہ چونکہ تصوف خصوصاً وحدت الوجود کو اسلام سے ہم آہنگ نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے انہوں نے تصوف کے پہلو پر توجہ نہیں دی ہے۔ مولانا

محمد علی میکش اکبر آبادی نے خاصی تفصیل سے اپنی گرانقدر تالیف ”نقد اقبال“ میں اس پر بحث کی ہے۔ جو بہت دلچسپ اور پر مغز ہے۔ حضرت واحد بخش سیال نے بھی ”روحانیت اسلام“ میں اس بحث پر گفتگو کی ہے۔ دوسرے ادیان کا تصوف اور تصور وحدت الوجود اور ان پر اسلامی وحدت الوجود کی فوقیت اور برتری ان حضرات کا موضوع ہے اور چوں کہ یہ حضرات وحدت الوجود کے حامیوں میں سے ہیں۔ اس لیے فرق ظاہر ہے۔ یہ اظہار ضروری ہے کہ اس موضوع پر ہم نے ان حضرات سے استفادہ کیا ہے۔ تمام مذاہب کے متعلق مواد انگریزی ترجموں سے ماخوذ ہے۔ تحقیقات کا ماخذ بھی زیادہ تر مستشرقین کی تحریریں ہیں۔

یہ کہنا کہ توحید ذاتی (ضد شرک فی الذات) کا مفہوم اسلام میں کہیں باہر سے آیا ہے خود اسلام اور شارع اسلام پر ایک سنگین الزام ہے۔ اس مفہوم کا مطلب یہ ہے علمائے اسلام بالخصوص دور اول کے علماء اور محققین قرآن و سنت کی تفہیم سے عاجز تھے اور انہوں نے تقریباً دو سو سال بعد افلاطون اور ویدانتیوں سے یہ علم سیکھا اور ان کے عقائد اختیار کیئے۔ یہ بات ناقابل یقین ہے کہ اسلام جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ دنیا کو صحیح توحید سکھانے آیا ہے اور جو خود باطنی نعمتوں سے مالا مال ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ مغرب کے فلسفیوں^۱ نو فلاطونی نظریوں اور ہندوستان^۲ کے ویدوں، اپنشدوں اور بودھ مت سے روشنی حاصل کرے۔ اسلامی وحدت الوجود کا ماخذ قرآن اور حدیث ہے۔ گزشتہ صفحات میں یہ سب تفصیل سے بتایا جا چکا ہے۔ مناسب ہے کہ ان غیر اسلامی عقائد پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے تاکہ یہ اندازہ ہو جائے کہ اسلامی اور غیر اسلامی توحید میں کیا فرق ہے۔

۱ سب سے پہلے ارسطو کی تصانیف کا ترجمہ عربی میں خلیفہ مامون رشید کے زمانہ میں شروع ہوا۔ (۸۱۳ء تا ۸۳۳ء)۔

۲ ارسطو وحدت الوجودی نہیں تھا۔

۳ نو فلاطونیوں کا زمانہ تیسری اور چوتھی صدی عیسوی ہے۔

۴ شنکر کا زمانہ ۷۸۸ء تا ۸۲۰ء ہے۔

نوفلاطونیت

(NEOPLATONISM)

نوفلاطونیت یونان کے فلاسفر فلاطینس (PLOTINUS) سے منسوب ہے۔ تیسری صدی عیسوی میں سکندریہ میں رہتا تھا۔ اس کی کتاب اینڈس (ENNEADS) اس کی روحانی تعلیمات کا مجموعہ ہے۔ اس کا فلسفہ ہندوستان کے اپنشدوں سے بہت مماثلت رکھتا ہے۔ اسی لیے عام طور سے کہا جاتا ہے کہ اسلام میں تصوف ان دونوں یعنی اپنشد اور نو افلاطونی فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ لیکن حقیقت میں نگاہیں فرق کو محسوس کر سکتی ہیں۔ اس کی کتاب کا ایک فقرہ اس کی تعلیمات کا لب لباب ہے۔ وہ کہتا ہے RETURN SUMS UP THE ENTIRE DUTY OF MAN (یعنی ذات حق کی طرف لوٹنا انسان کی زندگی کا حاصل ہے)۔ گویا اس کے نزدیک انسان کی آخری منزل فنا ہے۔ بقا باللہ اور عبدیت کا ان کی تعلیمات میں کوئی مقام نہیں۔

فلاطینس جو اس فلسفہ کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ امونیس اسکاس (AMMONIUS SACCAS) کا جانشین تھا اور فلاطینس (PLOTINUS) کا شاگرد فور فور لیوس (PORPHYRYS) تھا۔ جو اسکندر افرو دیسی (ALEXANDER OF

(APHRODISIAS) کے بعد ارسطو کا سب سے بڑا شارح تسلیم کیا گیا۔ فلاطینس اور فور فور یوس کی تعلیم جیسا کہ کہا گیا ہندوستان کے اپنشدوں سے بہت قریب ہے یعنی علم حق کا ذریعہ کشف ہے نہ کہ استدلال اور معرفت کا کمال جذب و فنا کا مقام ہے۔ خدا کی ہستی کے بارے میں فلاطینس اپنشد کا ہم خیال تھا یعنی نفی صفات کا مسلک۔ ذات مطلق ہمارے تصور و ادراک سے ماورا ہے۔ ہم اس کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتے۔ ہم نہ تو موجودیت سے تعبیر کر سکتے ہیں نہ جوہر سے۔ نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ زندگی ہے حقیقت ان تعبیروں سے ماورا ہے۔ (STEPHEN MACKENNA بحوالہ اُم الکتاب۔)

اسکندریہ کے کلیمنٹ (CLEMENT) نے اس مسلک کا خلاصہ چند لفظوں میں کہہ دیا ”اس کی شناخت اس سے نہیں کی جاسکتی کہ وہ کیا ہے صرف اس سے کی جاسکتی ہے کہ وہ کیا کچھ نہیں ہے۔“ یعنی یہ صرف سلب و نفی (NEGATIVE) کی راہ ہے۔ اثبات و ایجاب (POSITIVE) کا راستہ بند ہے۔ صفات کے متعلق یہ وہی انداز ہے جو اپنشد کی ”نیتی نیتی“ میں معلوم ہوتا ہے جس پر شنکر نے اپنے مذہب کی مبادیات کی عمارتیں استوار کیں۔ (اُم الکتاب)

نوفلاطونیوں کے عقائد مولانا میکش نے مسٹر تھلی کی HISTORY OF PHILOSOPHY سے اخذ کیے ہیں۔ اس کی تعلیمات کا خلاصہ اسی سے لیا گیا ہے۔ اگرچہ نوفلاطونیوں نے اپنے فلسفہ کی بنیاد افلاطون کے فلسفہ پر رکھی ہے لیکن انہوں نے دوسرے فرقہ ہائے فکر خصوصاً رواقیہ کے عقائد بھی اختیار کیے ہیں۔ تفصیل تو یہاں ممکن نہیں صرف چند ایسے عقائد کا بیان کرنا کافی ہے جو وجودی صوفیائے اسلام کے عقائد سے مختلف ہیں۔

حقیقت اعلیٰ: نوفلاطونیوں کا خیال ہے کہ خدا تمام کائنات کا منبع و مخرج ہے۔ خدا میں فنا ہونا ہماری تمام کوششوں کا اصل مقصد ہونا چاہیے۔ وہ جمال صداقت خیر، شعور اور ارادہ سے بلند ہے۔ حالاں کہ دنیا خدا سے ہے لیکن اس نے دنیا کو تخلیق نہیں کیا۔ کیوں کہ اس کے لیے شعور اور ارادہ کی ضرورت ہے۔ جس سے وہ محدود ہو جاتا ہے۔ یہ عالم خدا کی

ارتقائی شکل بھی نہیں ہے اس لیے کہ خدا سب سے زیادہ مکمل ہے۔ یہ کائنات خدا کی محدود قوت یا حقیقت کا لازمی طور سے لبریز ہونا ہے۔ گویا وہ صفات حق کا قائل نہیں ہے۔ لیکن اسلام اور اسلامی تصوف خدا کو جامع جمیع صفات۔ خالق کائنات اور خیر محض سمجھتا ہے۔

تنزلات: نوفلاطینیوں کے نزدیک تخلیق ایک تنزل ہے مکمل سے نامکمل کی طرف۔ وجود میں ہم جس قدر نیچے کی طرف آئیں گے۔ اتنا ہی نقص۔ کثرت، تغیر اور برائی میں پھنسیں گے۔ گویا تخلیق ایک شر اور عالم برائیوں کا مجسمہ ہے۔ اسلام میں تنزلات، ظہور حق ہی کا نام ہے۔ اس میں از روئے حقیقت نیچے کی طرف آنے کا مفہوم نہیں ہے نہ یہ مراتب ظہور بلحاظ زمانہ ہیں۔ اس میں ”مرتبہ انسان“ مرتبہ جامعیت اور ظہور کی آخری تجلی یا لباس ہے۔ اسلام کا انسان نائب حق ہے اور اس حیثیت سے کائنات کو تسخیر کرتا اور مقرب حق بن کر باقی باللہ بنتا ہے۔

روح، مادہ اور کائنات: نوفلانی عقیدہ میں روح مادہ کی تخلیق کرتی ہے۔ تاکہ اپنی قوت کو فعل میں لائے اور تشکیل کی خواہش کو پورا کرے۔ مادہ مجبور محض اور شر ہے اور شر کی اصل ہے۔ یہ خدا سے انتہائی دوری ہے اور اس میں خدا کا کوئی نشان نہیں۔ یہ تاریکی ہے۔ ہم اس کی کوئی شکل تصور نہیں کر سکتے۔

روح کے دورخ ہیں۔ ایک رخ خیال مجرّد کی طرف ہے اور دوسرا عالم محسوسات کی طرف۔ دوسری حیثیت سے روح مادہ میں نظام اور ترتیب پیدا کرتی ہے۔ روح خواہشات بھی رکھتی ہے۔ پلائی نس پہلی حیثیت میں روح کو عالم ارواح کہتا ہے اور دوسری حیثیت میں کائنات (نیچر) کہتا ہے۔ روح اپنی قوت کو فعل میں لانے کا عمل کرنے اور تشکیل کی خواہش کو پورا نہیں کر سکتی۔ جب تک کوئی مفعول نہ ہو اسی لیے وہ مادہ کی تخلیق کرتی ہے۔

اسلام میں مادہ نہ شر ہے نہ شر کی اصل۔ مادّی عالم باطل نہیں بلکہ اس کا ذرّہ ذرّہ خدا کی نشانی اور مظہر ہے۔ هو الاول الآخر و الظاهر و الباطن اور کل یوم ہو فی

شان اس کے شاہد ہیں۔ اسلام میں روح اعظم اور روح حیوانی میں فرق کیا جاتا ہے۔ انسان کی اصل روح اعظم ہے جس کا اشارہ ”ونفخت فیہ من روحی“ میں ہے۔ روح حیوانی جسے شاہ ولی اللہ نسیم کہتے ہیں فانی ہے اور زندگی میں روح اعظم کے مرکب کی حیثیت رکھتی ہے (حجتہ البالغہ اور تحفہ مرسلہ)

تناخ: فلاطینس کے عقیدہ میں روح انسانی روح کائناتی کا ایک حصہ ہے۔ اگر وہ جسمانی زندگی سے متعلق رہتی ہے تو موت کے بعد کسی دوسرے انسان یا حیوانی یا نباتی جسم سے متعلق ہو جاتی ہے۔ یہی تناخ ہے جو اسلام کی رو سے صحیح نہیں۔ روح کا وہ حصہ جو مادی جسم میں ظہور کرتا ہے حقیقی خودی نہیں بلکہ اس کا پرتو یا ظل ہے۔

نوفلاطونی عقیدہ کے مطابق نظریاتی زندگی عملی زندگی سے بلند تر ہے کیونکہ یہی خدا کے دیدار کے قریب لاتی ہے۔ اسلامی تصوف میں نظریاتی زندگی عملی زندگی سے بہتر نہیں ہے۔ دنیا کو دارالعمل قرار دیا گیا ہے۔ اس میں عمل پر کامیابی و کامرانی کا انحصار ہے۔ نوفلاطونیت میں نجات کامل فنا کا نام ہے۔ جسم کی فنا اور اس کے ساتھ یا اس سے پہلے جملہ صفات انسانی کی فنا اور تمام جسمانی بندھنوں سے اپنے آپ کو آزاد کرنا ضروری ہے۔ اسلامی تصوف میں فنا کا یہ مفہوم نہیں ہے۔ اس میں فنا ایک اصطلاح ہے جس کا مفہوم ہے اپنے فانی وجود کے متعلق غلط عقیدہ اور وہم غیریت کی فنا تاکہ حق ہی حق رہ جائے اور فانی صفات بشری زائل ہو کر ان کی جگہ صفات الہیہ قائم ہو جائیں۔ اسلامی تصوف میں فنا آخری مرتبہ نہیں بلکہ بقا باللہ اصل مقصود ہے۔

پلاٹینس کئی خداؤں سے بھی انکار نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک تمام دیوتا خدا ہی کا ظہور ہیں۔ وہ خیر و شر دیوی دیوتاؤں کا بھی عقیدہ رکھتا تھا (ہسٹری آف فلاسفی۔ مسٹر تھلی، بحوالہ نقد اقبال)

ان تمام باتوں سے ظاہر ہوا کہ نوفلاطونی عقائد غیر اسلامی مفکرین سے زیادہ مشابہ ہیں۔ یعنی یہ لوگ بھی تناخ (آواگون) کے قائل ہیں۔ ایرانی۔ عیسائی اور ہندوؤں

کی طرح مادہ کو روح سے الگ اور شرکاً منبع سمجھتے ہیں۔ خیالی اور نظریاتی زندگی ہندوؤں کی طرح (کرم مارگ اور گیان مارگ) کو اعلیٰ سمجھتے ہیں اور فنا کو آخری منزل قرار دیتے ہیں۔ نفی صفات کے قائل ہیں۔ نجات کے لیے مادی قیود کا ترک ہی نجات ہے ظاہر ہے کہ صوفیا ان تمام اصولوں سے متفق نہیں ہیں اور ان کے تصورات ان نظریات سے بہت بلند ہیں۔

اسپینوزا (SPINOZA)

نوفلاطونیت کے ساتھ اسپینوزا کا ذکر بھی بے محل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یورپ کے جدید فلسفہ کی تاریخ میں اس کو وحدت الوجود کا بہت بڑا شارح سمجھا جاتا ہے۔ مذہباً وہ یہودی تھا۔ ۱۶۳۲ء میں بمقام ایمسٹرڈم (ہالینڈ) پیدا ہوا۔ اپنے فلسفیانہ خیالات کی وجہ سے اس کو یہودیت سے خارج کر دیا گیا تھا۔ عینک کے شیشوں پر پالش اس کا ذریعہ معاش تھا۔ بہت خلوت پسند تھا۔ باوجود اس کے سارے یورپ میں اس کی شہرت ہو گئی تھی۔ چنانچہ ۱۶۷۳ء میں ہانڈل برگ یونیورسٹی نے اسے فلسفہ کی کرسی پیش کرنا چاہی۔ لیکن اس نے انکار کر دیا۔ ۱۶۷۳ء یا ۱۶۷۷ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کی تصنیف ETHICS بہت اعلیٰ سمجھی جاتی ہے۔ زندگی میں اسے کافر اور زندیق سمجھا گیا۔ لیکن اس کے مرنے کے بعد اس کے علم و فضل کی بہت قدر کی گئی۔

اس کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا دنیا سے علیحدہ نہیں بلکہ دنیا ہی میں ہے۔ خدا دنیا میں ہے اور دنیا خدا میں ہے۔ وہ ہر شے کا مخرج ہے۔ خدا اور دنیا ایک ہے۔ علت اور معلول الگ نہیں۔ خدا اس معنی میں خالق نہیں کہ وہ کوئی شے اپنے سے علیحدہ پیدا کرتا ہے۔ اس کے نزدیک صفات کی تعریف یہ ہے کہ وہ شے جو جوہر کے نزدیک لازمی

ہو۔ اس کے نزدیک خدا کی ذات اس کے وجود میں شامل ہے۔ مذاہب کے خدا کی طرح وہ کوئی فرد یا شخص نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حالت میں وہ شخص وجود ہو جائے گا۔ اس کے نزدیک جو ہر وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو۔ اگر جوہر قائم بالذات ہے تو غیر محدود بھی ہوگا۔ ایسی ذات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے اور وہ خود ہی اپنی علت ہوگی۔ اس نے خدا کی فردیت کو جوہر مطلق کی مطلقیت میں گم کر دیا اور تمام اجسام کو خواہ وہ عیسیٰ اور اولیا ہوں یا معمولی گنہگار آدمی خدا کی صفت امتداد میں ضم کر دیا اور تمام موجودات ذہنی کو خواہ وہ روح القدس ہوں یا کوئی اور روح قوتِ فکر میں شامل کر کے تمام امتیازات مٹا دیئے اس لحاظ سے وہ تشبیہ محض کا قائل تھا کہ یہ دنیا ہی خدا ہے۔ اس سے ماورا وہ کہیں نہیں ہے۔ اسلام تنزیہ اور تشبیہ کا جامع۔ یہ کائنات اس کی تشبیہی شکل ہے۔ عالم تنزیہ میں وہ ماورائے فہم ہے۔ صفات کے متعلق بھی اس کا نظریہ اسلام سے الگ ہے۔ اسلامی وحدت الوجود صفات کو عین ذات سمجھتا ہے۔

(ہسٹری آف فلاسفی۔ تھلی بحوالہ نقداقبال)

ویدانتی عقائد

ہندو مذہب میں وحدت الوجود کے تصور کو زیادہ تر شکر اچاریہ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ جس کا زمانہ ۷۸۸ء یا ۸۲۰ء ہے۔ دراصل ان کا نظریہ نفی خودی، ترک عمل اور تناخ پر مشتمل ہے۔ جو اسلام کے نزدیک صحیح نہیں۔ وید (VAIDS) اور اپنی شد (UPANISHADS) کے ترجمے اب اردو میں بھی دستیاب ہیں۔ وید ہندوؤں کی مقدس ترین اور قدیم ترین کتاب ہے جو الہامی سمجھی جاتی ہے۔ میری ذاتی لائبریری میں اپنی شد کا انگریزی ترجمہ سوامی پر بھاونندہ (SWAMI PRABHAVANNANDA) اور FREDRICK MANCHESTER کا ہے۔ یہ ترجمہ براہ راست سنسکرت سے کیا گیا ہے۔ اسی طرح گیتا کا ترجمہ بھی انگریزی میں سوامی پر بھاونندہ اور CHRISTOPER کا کیا ہوا ہے۔ ایک اردو ترجمہ بھگوت گیتا کا محمد اجمل خان صاحب کا کیا ہوا ہے۔ جو انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ سے شائع ہوا تھا۔ اس کے بعد بھگوت گیتا کے کئی ترجمے اردو میں ہو چکے ہیں۔ پروفیسر سر رادھا کرشن نے انگریزی میں ان کتابوں کی شرح لکھی ہے۔ گیتا کی ان کی شرح بہت مشہور ہے۔ ڈاکٹر سر رادھا کرشن نے INDIAN PHILOSOPHY کے نام سے جو کتاب لکھی ہے۔ اس میں ان تمام عقائد کا جائزہ لیا گیا

حضرت مولانا میکش اکبر آبادی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب ”نقد اقبال“ میں اپنے مباحث کی بنیاد زیادہ تر اسی کتاب پر رکھی ہے۔ اس کتاب پر علامہ موصوف کو ہندوستانی حکومت کی طرف سے انعام بھی ملا تھا۔ میں نے اپنی تحریر میں اسی سے استفادہ کیا ہے۔

ہندی ادب میں ایک دیندار فرقہ (آستک) ہے دوسرا بے دین (ناستک) کہا جاتا ہے۔ دیندار فرقے ویدک کو مقدس ترین کتاب مانتے ہیں۔ سوامی پر بھاونندہ لکھتے ہیں کہ وید چار ہیں۔ (۱) رک وید (RIK)۔ (۲) سام وید (SAMA) (۳) یجروید (YAJUR) (۴) اتھرو وید (ATHARVA) ہر وید دو حصوں میں منقسم ہے۔ رسم و رواج (WORK) اور علم (KNOWLEDGE)۔ پہلے حصے میں رسم و رواج تقریبات وغیرہ کا ذکر ہے۔ دوسرے کا تعلق علم الہیات سے ہے۔ معرفت الہی اس کا مقصد ہے اور اس کو دین کا بلند ترین تصور کہا گیا ہے۔ اس کو اپنی شد کہتے ہیں۔ اس کی تقسیم اس طرح بھی کی گئی ہے وید سے مراد حسب ذیل ہے۔ (۱) سم ہتا (مجموعہ نظم) جو رک وید۔ سام وید۔ یجروید اتھرو وید پر مشتمل ہے۔ (۲) برہمن۔ (۳) آرن یک۔ یم تہاس رک وید کی اہمیت زیادہ ہے کیوں کہ اس کا تعلق اعلیٰ دیوتاؤں سے ہے۔ سم ہتا کے بعد جو کتابیں سامنے آئیں وہ ”برہمن“ ہیں۔ یہ نثر میں ہیں ان میں یگہ اور دوسری رسموں کی تفصیل ہے اس کے بعد آرن یک ہیں اس میں ویدک رسموں کے خلاف رد عمل شروع ہو گیا تھا۔ ظاہری رسموں کی بجائے فکر اور مراقبوں کی طرف رجحان ہو چلا تھا۔

اپنی شد (THE UPANISHADS)

الہامی وید کے اختتامی حصے اپنی شد ہیں۔ اسی لیے ویدانت کہلاتے ہیں (انت معنی آخر) جو تعداد میں ایک سو آٹھ یا ایک سو بارہ ہیں۔ اپنی شد کا زمانہ ۵۰۰ ق م تک ۶۰۰ ق م تک بتایا جاتا ہے اور ویدوں کا زمانہ بارہ سو سال ق م اور بعض نے چار ہزار ق م بتایا ہے۔ ہندو اس کو قدیم اور ازلی مانتے ہیں۔ مشہور جرمن فلسفی شوپنہار

(SCHOPENHAUER) نے اس کو بہت سراہا ہے اور مغرب میں متعارف کرایا۔ اس کا یہ جملہ مشہور ہے ”اپنشد زندگی بھر میری تشفی کرتے رہے اور دم آخر بھی مجھے اس سے تشفی ملے گی۔“ شوپنہار کے علاوہ کئی دیگر مغربی مفکرین مثل گوٹے (GOETHE) اور ایمرسن (EMERSON) بھی اپنی شد سے بہت متاثر تھے۔ اپنشد مسئلہ وحدت الوجود کا سب سے قدیم سرچشمہ سمجھا جاتا ہے۔ وید کا راستہ فرائض کا راستہ ہے جسے ”کرم مارگ“ کہتے ہیں لیکن اپنی شد راہ معرفت کی طرف ہدایت کرتے ہیں جسے ”گیان مارگ“ کہتے ہیں۔ دونوں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اپنی شد تعلیم کا لب لباب یہ ہے کہ آتما انسان میں ہے اور اسی طرح عالم کی ساری چیزوں میں ہے اور یہی آتما برہمہ ہے۔ آتما سے کوئی شے خارج نہیں۔ اپنی شد کے لغوی معنی ہیں ”اولیاء اللہ کی محبت“ (SITTING NEAR DEVOTEES) ”علوم سیری“ (SECRET TEACHING) بھی اس کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ شکر نے اس کی تاویل معرفت الہی (KNOWLEDGE OF GOD BRAHMAN) کی ہے۔

جیسا کہ کہا گیا ویدانت سے مراد اپنشد لیے جاتے ہیں۔ ان کی شرح مختلف انداز سے کی گئی ہے۔ لیکن سب سے مقبول اور معروف شرح شکر اچاریہ کی ہے۔ شکر اچاریہ نے اس نظریے کو مستقل اور منظم طریقہ سے پیش کیا۔ بالکل اسی طرح جیسے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ان کے مبتعین نے وحدت الوجود کو پیش کیا۔ حالاں کہ یہ نظریہ اسلام میں پہلے سے موجود تھا۔ گیتا کی شرح بھی شکر نے اسی نقطہ نظر سے کی ہے۔ ویدانت دو طرح کے نقطہ ہائے نظر سے اشیا پر غور کرتا ہے۔ پہلا نقطہ نظر آخری حقیقت سے متعلق ہے اور دوسرا صورت سے۔ آخری حقیقت اس کو اس معنی میں کہتے ہیں کہ وہ غیر متغیر ہے۔ اسی کو ”برہمہ“ کہا گیا ہے۔ آتما سے کوئی شے خارج نہیں۔ کثرت اعتباری ہے۔

حقیقت (برہمہ): ہندوؤں کی کتابوں میں ”برہمہ“ کے مختلف نظریات ملتے ہیں۔ گیتا میں برہمہ سے مراد کامل سکون ہے اور برہمہ کو اعلیٰ علم کی غایت اور ازیلی کہا گیا ہے۔

منو شاستر، مہا بھارت، یوگ و ششٹھ، شب پت برہمن، اپ نی شد (یہ سب ہندو مذہب کی مختلف کتابیں ہیں) سب کے بیانات میں نظریات کا اختلاف ہے۔ شکر اچار یہ کہے نزدیک برہمہ خالص وجود عقل اور خالص آند (سکون محض) ہے وہ تمام صورتوں میں جلوہ گر ہے مگر صورتوں میں اس کا اطلاق ایک دھوکا ہے۔ وہ صورتوں سے پاک ہے۔ حقیقی وجود برہمہ کا ہے۔ وہ اس عالم کی آخری علت ہے۔ علت ہونے میں مایا (دھوکا) بھی برہمہ کا شریک ہے۔ یعنی برہمہ اپنی مایا کے ذریعے بطور صورت عالم ظاہر ہوتا ہے۔

عالم: اپ نی شد کے نزدیک عالم ناپاک ہے اور پاک برہمہ سے الگ ہے شکر کے نزدیک بھی صورت عالم مایا یعنی دھوکا ہے۔ نہ اسے نیست کہہ سکتے ہیں۔ نہ ہست۔ ویدانت کے نقطہ نظر سے اساس صرف برہمہ ہے اور صورتیں ”اودیا“ (جہالت) سے بنی ہیں۔ مایا کی علت جہالت ہے۔ سری شکر کے بعد چار مشہور فاضل ہوئے یعنی سوریشور، سرو گیا تم منی، پدمپاد اور واپسپتی۔ ان سب میں قدرے اختلافات ہیں۔ ان کی تفصیل غیر ضروری ہے۔

وحدت الوجود کا تصور چند خامیوں کے باوجود بہر حال اپنشد میں بھی پایا جاتا ہے اور غالباً یہی وجہ ہے کہ صوفیا پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ ان کا یہ عقیدہ ویدوں سے اخذ کیا گیا ہے۔ اپنشد کے مطابق ذات مطلق ”نیرو پادھک ست“ اور ”زگن“ ہے یعنی تمام صفات سے منزہ ہے۔ وہ ”ترگون“ ہے یعنی اس کی کوئی صفت بیان نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ محدود کے لیے ممکن نہیں کہ وہ لامحدود کے متعلق کچھ کہہ سکے۔ پھر یہی مرتبہ اطلاق سے نزول کر کے صفات سے موصوف ہو جاتا ہے۔ ہندوؤں نے ہر صفت کے لیے ایک مورتی تصور کر لی جس کی وہ پوجا کرنے لگے اس طرح بت پرستی کو فروغ ملا اور لاتعداد خدا وجود میں آ گئے۔ ہر پتھر اور شجر معبود بن گیا۔ اسلام اس کو صفات کی جلوہ گری کہتا ہے۔

ہندو مذہب میں تمام ارباب فکر اس بارے میں متفق ہیں کہ زندگی اور دنیا دکھوں سے بھری ہوئی ہے۔ اس کی وجہ ”کرم اور آواگون“ یعنی عمل اور نتائج ہے۔ اس لیے

زندگی سے چھٹکارا ہی حقیقی نجات ہے۔ آواگون یعنی تاسخ سے مراد یہ ہے کہ ایک انسان بار بار مرتا ہے اور اپنے اعمال کے مطابق دوبارہ پیدا ہوتا ہے۔

گیتا

مہا بھارت کی جنگ میں سری کرشن نے ارجن کو جو پیغام دیا ہے۔ یعنی جنگ پر راغب کیا ہے اور اس ضمن میں عمل کا فلسفہ واضح کیا ہے اسے ”بھگوت گیتا“ یعنی نغمہ ربانی کہا جاتا ہے۔ یہ عمل کا فلسفہ ہندو مذہب کے ”ترک عمل“ اور رہبانیت کے رد عمل کے طور پر سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے علامہ اقبال ”سری کرشن کو ”عظیم الشان انسان“ کہتے ہیں۔ گیتا میں نجات کے جو طریقے بتائے گئے ہیں اس میں ”یوگ“ یعنی حرکات جسمانی و ذہنی کی موقوفی اور کامل سکون ہے۔ برہمہ سے مراد کامل سکون ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ گیتا میں ترک عمل کی مخالفت پائی جاتی ہے لیکن بہر حال نجات کے لیے ترک عمل کو بھی ضروری قرار دیا گیا ہے۔

شکر اچار یہ نے گیتا کی تشریح وحدت الوجود کے رنگ میں کی ہے۔ اس کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ سبسا (کائنات) فی الحقیقت موجود نہیں ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ مایا ہے یعنی دھوکہ یا فریب نظر ہے۔ اس دنیا کی مثال ایسی ہے جیسے رات کے وقت کوئی رسی کو سانپ سمجھ لے اور ڈر جائے یا جیسے سینما میں کوئی تماشا دیکھ رہا ہے۔ یہ کائنات غیر حقیقی ہے۔ شکر کی تعلیم کے دو پہلو ہیں۔ منفی پہلو یہ ہے کہ یہ کائنات حقیقی نہیں ہے۔ محض فریب نظر ہے۔ بظاہر نظر آتی ہے۔ لیکن دراصل موجود نہیں ہے۔ مثبت پہلو یہ ہے کہ یہ کائنات عین خدا ہے۔ ویدانت کی تعلیم یہ ہے کہ گیان حاصل ہونے کے بعد اپاسنا یعنی عبادت کی ضرورت نہیں ہے لیکن اسلام کی رو سے انسان عبادت سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

شکر نے بے عملی اور ترک دنیا کی ہمت شکنی کرنی چاہی تھی لیکن اس کے شاگردوں

نے منفی پہلو کو زیادہ اُجاگر کیا جس سے قوم کو عمل سے بیگانگی کا سبق ملا۔ شکر کے بعد رام نج اچاریہ، ولہجہ اچاریہ اور مادھو اچاریہ نے متفقہ کوشش کی کہ شکر کی تعلیمات کو از سر نو زندہ کیا جائے لیکن اس طلسم کو پھر نہ توڑا جاسکا۔ شکر اور رام نج دونوں ویدانت کے پیرو ہیں اور وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ فرق یہ ہے کہ شکر خودی اور خدا میں عینیت مطلقہ کا قائل ہے۔ لیکن رام نوج کہتا ہے کہ یہ عینیت مطلقہ کامل نہیں ہے۔ خدا اصل ہے۔ خودی اس کا ظل ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض مقامات پر شکر اور ابن عربی کے تصورات میں مطابقت پائی جاتی ہے لیکن یہ مماثلت جزوی ہے کیوں کہ شکر اور رام نج کے افکار کا ماخذ بہر حال اپنشد ہے اور حضرت ابن عربی کے معتقدات کا منبع قرآن کریم ہے۔ شکر اور ابن عربی کے فلسفہ میں فرق: پروفیسر سلیم چشتی مرحوم فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کو یہ مغالطہ ہو گیا ہے کہ شکر اچاریہ اور شیخ اکبر دونوں کے فلسفوں میں مماثلت ہے۔ حالاں کہ حقیقت حال اس کے برعکس ہے:

(۱) شکر کا بنی اپنشد ہے جبکہ شیخ اکبر کا بنی اور مستدل قرآن ہے۔

(۲) شکر اچاریہ کے نزدیک خدا اور کائنات میں کوئی فرق نہیں ہے لیکن شیخ اکبر

ظاہر اور مظاہر (کائنات) میں تمیز کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے سب سے بڑے مخالف امام ابن تیمیہ بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں۔ امام موصوف فرماتے ہیں ”وجودی صوفیا میں ابن عربی سب سے زیادہ اسلام کے قریب ہیں کیوں کہ وہ ظاہر اور مظاہر میں تمیز کرتے ہیں اور ان عبادات کو بجالانے کا حکم دیتے ہیں۔ جن کی تاکید اکثر مشائخ نے کی ہے۔“ (رسائل ابن تیمیہ)

(۳) شکر ”اتحاد الوجود“ کا قائل ہے یعنی خدا بشکل کائنات جلوہ گر ہے۔ اس

کائنات کے علاوہ خدا کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ یہ کائنات ہی خدا ہے۔

لیکن ابن عربی ”وحدت الوجود“ کے قائل ہیں یعنی خدا کے سوا اور کوئی موجود ہی

نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ ہندو صوفیا نے خدا کو اس قدر پست کر دیا کہ ہر شے خدا ہو گئی۔ ان کے مقابلے میں مسلمان صوفیا نے خدا کے وجود کو اتنا محترم قرار دیا کہ عالم کے وجود کا انکار کر دیا۔ ویدانتی کہتا ہے کہ برہمہ خود سنسار بن گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خدا غائب ہو گیا۔ صوفی کہتا ہے کہ خدا کے سوا اور کوئی موجود نہیں اس کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم غائب ہو گیا۔

بدھ مت

ظہور قرآن کے وقت ہندوستان کی آبادی کی اکثریت بدھ مذہب کی پیرو تھی۔ مہاتما بدھ کا نام سدھارت سیا کیا مونی ہے۔ پیدائش ۵۶۳ ق۔ م ہے۔ ڈاکٹر لی بان نے لکھا ہے کہ بدھ مت پر سب سے قدیم کتاب ”للت دستر“ ہے۔ جو نیپال میں غالباً پہلی صدی عیسوی میں تصنیف ہوئی۔ بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ یہ اپنشدوں کی تعلیم ہی کی ایک عملی شکل ہے۔ منزل مقصود نردان ہے۔ جس سرچشمہ الوہیت سے ہستی انسان نکلی ہے پھر اس میں واصل ہو جانا ”نردوان“ (نجات) ہے دوسرے گروہ کے نزدیک بدھ مذہب میں خدا کی ہستی کا کوئی تصور ہی نہیں۔ اس مذہب کی بنیاد سراسر نفی خودی اور دنیا سے پیچھا چھڑانے پر قائم ہے۔ ان کے نزدیک زندگی سے نفرت۔ اس کا ترک بہت اہم چیز ہے۔ مہاتما بدھ کا خیال ہے کہ ساری مصیبتیں پیدائش کے سبب ہوتی ہیں۔ زندگی اس کے نزدیک سرتا سر عذاب ہے۔ وہ کہتا ہے زندگی کی بڑی اذیتیں چار ہیں پیدائش، بڑھاپا، بیماری اور موت۔ نجات کی راہ ”اشٹانگ مارک“ ہے یعنی آٹھ راہوں کا سفر وہ آٹھ راہیں علم صحیح۔ رحم۔ شفقت۔ قربانی ہوا و ہوس سے آزادی۔ انانیت کی فنا ہیں۔ David's (Early Buddhism) بحوالہ ام الکتاب۔) نتیجتاً زندگی سے نفرت اور اس کا ترک بہت

اہم ہے۔

بدھ محققین کے نزدیک عالم محض دھوکا ہے۔ نہ خدا ہے نہ مستقل وجود نہ مستقل شعور۔ سب کچھ خلا ہی خلا ہے اور عدم ہی عدم۔ اس کا سلسلہ نفی محض یعنی نردان پر ختم ہوتا ہے۔ نردان عمل کی آخری فنائیت ہے۔ جب کہ تمام خواہشات دکھ سکھ سب فنا ہو جاتی ہیں۔ اسے موت بھی نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ موت کے بعد تناخ ضروری ہے۔ فنائے کامل کے بعد اعراض پیدا ہونے موقوف ہو جاتے ہیں اور دوبارہ جنم کی تکلیف اٹھانی نہیں پڑتی۔ سارے دکھ موقوف ہو جاتے ہیں اس حالت کو نبتان کہتے ہیں یعنی خالص فنا۔ اس آخری حالت کو تھتا بھی کہتے ہیں جس میں سالک کا نفس فنا ہو جاتا ہے۔ یہ تمام الفاظ نردان کے ہم معنی معلوم ہوتے ہیں ممکن ہے باہم کوئی فرق ہو (ماخوذ از نقد اقبال)۔

اس مذہب میں خدا جیسی کوئی ہستی مستقل بالذات موجود نہیں ہے جو اس عالم کی خالق ہو۔ اس کے نزدیک جوہر موجود نہیں ہے۔ جو ظہور ہے وہ محض اعراض کا ہے۔ عالم محض تغیرات کا نام ہے لہذا سب کچھ عدم ہے۔

گوتم بدھ کی تصریحات جو کچھ بھی ہوں۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس کے پیروؤں نے خود بدھ کو خدا مان لیا اور اس شد و مد سے اس کی پرستش کی کہ دنیا میں اس کے بتوں کا شمار نہیں۔ اسے انسانی سطح سے ماورا تسلیم کر لیا گیا۔ بقول مولانا ابوالکلام آزاد اس کی شخصیت کے اندر تین وجودوں کی نمود ہوگئی۔ ایک اس کی تعلیم کی شخصیت۔ دوسری اس کے دنیاوی وجود کی شخصیت۔ تیسری اس کے حقیقی وجود کی شخصیت جو لوک (بہشت) میں رہتی ہے۔ نجات پانے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی حقیقی بدھ کے اس ماورا عالم مسکن میں پہنچ جائے۔

پیروان بدھ دو بڑے فرقوں میں بٹ گئے۔ ہین یان (HINAYANA) اور مہایان (MOHAYANA)۔ پہلا فرقہ بدھ کو ایک رہنما اور معلم سمجھتا ہے۔ جو انسان ہے۔ دوسرا اسے انسانیت کی سطح سے ماورا سمجھتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں سری لنکا کے سوا تمام جگہ مہایان کا مذہب رائج ہے۔

بدھ مت کی اصل تعلیم جیسا کہ کہا گیا نفی خودی یعنی ہستی سے پیچھا چھڑانا ہے۔ اسی لیے تناخ کا چکر ہے۔ اسلامی توحید کو ان عقائد سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے عقائد فطری اور عقل سلیم کے مطابق ہیں۔

ڈاکٹر سر رادھا کرشن اپنی کتاب (INDIAN PHILOSOPHY) میں لکھتے ہیں۔
 ”گوتم بدھ کے عہد میں جو مذہب ملک پر چھایا ہوا تھا۔ اس کے نمایاں خدو خال یہ تھے کہ لین دین کا ایک سودا تھا۔ جو خدا اور انسانوں کے درمیان ٹھہر گیا تھا۔ جبکہ ایک طرف اپنشد کا برہمان تھا جو ذات الوہیت کا ایک اعلیٰ اور شائستہ تصور پیش کرتا تھا تو دوسری طرف ان گنت خداؤں کا ہجوم تھا۔ جن کی کوئی خاص حد نہیں تھی۔ آسمان کے سیارے۔ مادہ کے عناصر۔ زمین کے درخت۔ جنگل کے حیوان۔ پہاڑوں کی چٹانیں۔ دریاؤں کی جڑیں غرض کہ موجودات کی خلقت کی کوئی قسم ایسی نہیں تھی جو خدائی حکومت میں شریک نہ کر لی گئی ہو گویا ایک بے لگام اور خود رو تخیل کو پروانہ مل گیا تھا کہ دنیا کی جتنی چیزوں کو خدائی کی مسند پر بٹھا سکتا ہے بے روک ٹوک بٹھاتا رہے۔ پھر جیسے خدائی کی یہ بے شمار بھیڑیں بھی اس کے ذوق خدا سازی کے لئے کافی نہ ہوئی۔ طرح طرح کے عفریتوں اور عجیب الخلق جسموں کی متخیلہ صورتوں کا بھی ان پر اضافہ ہوتا رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اپنشدوں نے فکر و نظر کی دنیا میں ان خداؤں کی سلطانی درہم برہم کر دی تھی لیکن عمل کی زندگی میں انہیں نہیں چھیڑا گیا۔ وہ بدستور اپنی خدائی مسندوں پر جمے رہے۔“ (بحوالہ ”ام الکتاب“)

ایرانی مجوسی تصور

ملا فانی کشمیری نے ”دبستان مذاہب“ میں ایرانیوں کے عقائد کا ذکر کیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی پہلی مخلوق عقل ہے۔ آفتاب خدا کا سایہ ہے۔ اس سائے سے دوسرے سائے پیدا ہوئے ہیں۔ ہر آسمان کی ایک عقل اور ایک روح ہے۔ آسمانوں کا شمار ممکن نہیں انسان کی روح ازلی اور غیر فانی ہے۔ ایرانیوں کا پہلا پیغمبر کیومرث پھر اس کی اولاد میں سے سیالک، ہوشنگ، طہمورت، جمشید، فریدوں، منوچہر، کینسرو، زرتشت وغیرہ پیغمبر مانے گئے ہیں۔ زرتشت پہلا پیغمبر ہے جس کے کلام میں سابقہ عقائد سے اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لیے اس کے کلام کی تاویل کی جاتی ہے اور اس کو ”دخسور سیمبار“ یعنی رمز گونبی کہا جاتا ہے۔ مصنف دبستان نے بعض پارسی صوفیوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ایک کتاب ”جام کینسرو“ کا ذکر بھی کیا ہے جس میں بعض اشغال و اذکار بھی لکھے ہیں۔ جو پوری طرح ہندو یوگیوں اور اسلامی صوفیوں سے مشابہ ہے اور یقیناً اسلامی اور ہندو صوفیوں سے ماخوذ ہیں (نقد اقبال)

زردشت کے پہلے دیوتائی قوتوں کو دو بڑے مظہروں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ایک طاقتور اور روشن ہستیوں کی تھی جو انسان کو زندگی کی تمام خوشیاں بخشی تھی۔ دوسری برائی

کے تاریک عفریتوں کی تھی۔ جو ہر طرح مصیبتوں اور ہلاکتوں کا سرچشمہ تھی۔ آگ کی پرستش کے لیے قربان گاہیں بنائی جاتی تھیں اور ان کے پجاریوں کو موگوش کہا جاتا تھا۔ یہی موگوش بقول مولانا ابوالکلام آزاد عربی میں مجوسی ہو گیا۔

زرتشت پہلا ایرانی پیغمبر ہے جس نے ثنویت کو وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی۔ ازلی نیکی، خیر اور روشنی کو اس نے ایک وحدت میں تحویل کر کے اس کا نام ”اہورا مزدار“ رکھا۔ دوسری طرف شر کی قوتوں کو اسی طرح ایک وحدت میں تحویل کر کے ”درج اہرمن“ کے نام سے موسوم کیا۔ ”اہورا مزدار“ بے ہمتا بے مثال ہے۔ نور ہے۔ سرتاپا خیر اور پاکی ہے۔ اس طرح مجوسی تصور کی بنیاد ثنویت (DUALISM) پر ہے۔ اہورا مزدار خیر و نیکی کا خدا ہے اور انگرے نہوش“ یعنی ”اہرمن“ شر اور تاریکی ہے۔ عبادت کی بنیاد سورج اور آگ کی پرستش پر ہے۔

زرتشت کے فلسفہ میں اصول تصوف نہ ہونے کے برابر ہے۔ چند سطریں ملتی ہیں جو تصوف کے رنگ میں نظر آتی ہیں جس کو علامہ میکش اکبر آبادی نے نقل کیا ہے اور اس سے چند نتائج استنباط کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ حقیقت ایک ہے جس کا تصور نور کی حیثیت سے کیا گیا ہے۔ اس نور کی فطرت ظاہر ہونا ہے۔ ظہور کا سبب یہ ہے کہ خدا نے اپنے کمال پر نظر ڈالی تو یہ سارا عالم ظاہر ہوا۔ اس طرح قرآن پاک نے بھی خدا کا تصور نور کی حیثیت سے ہی کیا ہے ”اللہ نور السموات والارض“ قرآن پاک کا ارشاد ہے۔ تخلیق عالم کا سبب بھی خواہش معرفت بتائی گئی ہے۔ ”وما خلقت الجن و الانس ليعبدون“۔ حضرت ابن عباس نے ”ليعبدون“ کی تفسیر ”ليعرفون“ کی ہے۔ لیکن خیر و شر کے جدا جدا خداؤں کا تصور اسلامی توحید کے سراسر منافی ہے۔

یہودی نظریہ

یہ نظریہ مولانا عبدالکلام آزاد کی کتاب ”اُم الکتاب“ سے لیا گیا ہے۔ یہودی تصور ابتدا میں ایک محدود نسلی تصور تھا۔ بعد میں یہ تصور وسیع تر ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ یسعیا دوم کے صحیفہ میں تمام قوموں کا خدا اور تمام قوموں کا ہیكل کہا جانے لگا۔ عہد عتیق میں یسعیا بنی کی طرف جو کتاب منسوب ہے شروع میں اس کا انداز مختلف ہے۔ بعد میں اس کا لہجہ بدل گیا۔ تجسم اور تنزیہ کے اعتبار سے وہ ایک درمیانی درجہ رکھتا تھا لیکن اس میں قہر و غضب انتقام و تعذیب کا عنصر غالب تھا۔

خدا کا انسان سے رشتہ اس نوعیت کا تھا۔ جیسا کہ ایک شوہر کا اپنی بیوی کے ساتھ ہوتا ہے۔ شوہر نہایت غیور ہوتا ہے اور اپنی بیوی کے تعلقات میں کسی دوسرے مرد کی شرکت گوارا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح خاندان بنی اسرائیل کا خدا بہت غیور ہے۔ اس نے اسرائیل کے گھرانے کو اپنی چہیتی بیوی بنایا اس لیے خاندان بنی اسرائیل کی بے وفائی اور غیر قوموں سے آشنائی اس پر شاق گزرتی ہے اور اس بے وفائی کے بدلہ سخت سزائیں دیتا ہے۔ چنانچہ احکام عشرہ (TEN COMMANDMENTS) میں ایک حکم یہ بھی تھا کہ تو کسی چیز کی صورت نہ بنائیو اور نہ اس کے آگے جھکو کیوں کہ میں خداوند تیرا خدا رشک

کرنے والا ایک بہت ہی غیور خدا ہوں (خروج ۲۰-۵۴)۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کے متعلق یہ تصور انتہائی ابتدائی درجہ کا غیر ترقی یافتہ تصور ہے۔

یہودی قبالہ طریقہ میں آخری مقام فنا بتایا گیا ہے۔ یہودی مذہب میں آج کل ایک اور نظریہ پر زور دیا جا رہا ہے۔ جسے HESIDISM کہا گیا ہے۔ اس کی آخری حد بھی وحدت الوجود اور فنا بتائی جاتی ہے۔ بقا اس کی منزل بھی نہیں ہے جس پر اسلام نے زور دیا ہے۔ ممکن ہے کہ اپنی مذہب کی ناپختگی دیکھ کر یہودی مذہب میں بعد میں اس نظریہ کا اضافہ کر لیا گیا ہو۔

یہودیوں کا تصور تجسیم اور تنزیہہ کے بین بین تھا اور صفات الہی میں غالب عنصر قہر و غضب کا تھا۔ خدا کا متشکل ہو کر نمودار ہونا۔ مخاطبات الہیہ کا سرتا سر انسانی صفات و جذبات پر مبنی ہونا۔ قہر و انتقام کی شدت اور ادنیٰ درجہ کا تمثیلی اسلوب تورات کے صفات کا عام تصور ہے۔

مسیحیت

عیسائیت یہودی قوم میں پیدا ہوئی اور اسی کی گود میں پلّی بڑھی۔ یورپ میں فلسفہ یونان سے پہلے عیسائیت پہنچی پھر فلسفہ نے عیسائیت کے ماحول میں آنکھ کھولی۔ اس طرح فلسفہ عیسائیت سے اور عیسائیت یہودیت سے متاثر ہوئی یہودی خدا کی دید کے مشتاق تھے۔ دید کے لیے شخصیت چاہیے۔ اس لیے تورات میں اکثر جگہ خدا کا تصور ایک مجسم شخصیت کے طور پر پایا جاتا ہے۔ یہی تصور رفتہ رفتہ عیسیٰ علیہ السلام کی شخصیت میں ایک مجسم روح القدس یا خدا بن جاتا ہے۔

یہودی ورثہ کے علاوہ عیسائیت اس پر مجبور تھی کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام میں مخصوص انفرادیت اور ایک ایسی روح تسلیم کرے جو دوسروں میں نہ ہو اور اولیا میں اس روح کا ایک ایسا پر تو مانے جو معمولی انسانوں میں نہ ہو۔ اس طرح باپ کا ایک منفرد اور علیحدہ وجود قرار دے جس نے جسم اختیار کر کے بیٹے کی شکل میں ظہور کیا۔

وحدت الوجود کو تسلیم کرنے کے معنی یہ ہیں کہ عیسیٰ۔ خدا اور انسان کے تمام امتیازات کو ختم کر دیا جائے۔ باپ بیٹے اور روح القدس کو ایک ساتھ صلیب پر چڑھا دیا جائے جس کے لیے کوئی بھی سچا عیسائی تیار نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ صلیب بھی آخر ہالینڈ

کے ایک یہودی (اسپونوزا) کو ہی دینی پڑی۔ جس نے خدا کی فردیت کو جوہر مطلق کی مطلقیت میں گم کر دیا اور تمام اجسام کو خواہ وہ عیسیٰ اور اولیا ہوں یا معمولی گنہگار آدمی خدا کی صفت امتداد میں ضم کر دیا۔ (یہ بیان ”نقد اقبال“ سے لیا گیا ہے)

مولانا آزاد فرماتے ہیں کہ یہودیت کے جابر اور قہر آلود خدا کے تصور کی جگہ مسیحیت ایک رحمت و محبت۔ عفو و بخشش کا تصور لے کر آئی۔ یہودیوں کے سخت گیر خدا کے تصور کی جگہ باپ کی محبت و شفقت آمیز خدا کا تصور اُبھرنے لگا اور اقالیم ثلاثہ (TRINITY) کفارہ اور مسیح پرستی رائج ہو گئی۔ مسیحیت دوسروں کی بت پرستی سے مُنکر تھی لیکن خود بت پرستی میں مبتلا ہو گئی۔ میڈونا (MADONNA) کے قدیم بت کی جگہ ایک نئی مسیحی میڈونا کا بت تیار ہو گیا۔ جو خدا کے فرزند کو گود میں لیے ہوئے تھی۔ ہر مسیحی اس کے آگے سجدہ ریز ہے۔ نزول قرآن کے وقت مسیحی تصور باپ کی شفقت اور محبت کے ساتھ اقالیم ثلاثہ (TRINITY) (یعنی باپ بیٹا اور روح القدس) کفارہ اور تجسم کا ایک مخلوط نظام تھا

عیسائی مذہب میں خداری کے لیے ترک دنیا اور رہبانیت لازمی ہے وہ دنیا سے کنارہ کشی کر کے ہمیشہ کے لیے خلق خدا سے قطع تعلق کر لیتے ہیں چنانچہ ان کے مذہبی پیشوا کے لیے راہب ہونا ضروری ہے جس کے لیے تجرد اوّلین شرط ہے۔ عورتیں راہبہ یا نن بن جاتی ہیں۔ یہ لوگ شادی بیاہ نہیں کر سکتے۔ دنیا سے کنارہ کشی کر کے خلق خدا کے دُکھ درد میں شریک نہیں ہوتے۔ ان کی منزل بھی فنا ہے۔ بقا باللہ کا تصور ان کے مذہب میں نہیں ہے۔

اسلام میں رہبانیت ترک دنیا اور تجرد منع ہے۔

چینی تصوف

چینی تصور الوہیت میں آسمان کو بڑی اہمیت حاصل ہے جو حسن و بخشش کا بھی مظہر ہے اور قہر و غضب کا بھی مرکز ہے۔ بارش کی روئیدگی جمال ہے تو بجلیاں اور گرج چمک اس کا جلال ہے۔ ۵۰۰ سال قبل مسیح لاؤتزو (LAO-TZU) اور کنگ فوزی (KING-FU-TAC) کا ظہور ہوا۔ جو یورپ کی زبانوں میں کنفیوشس (CONFUCIUS) ہو گیا۔ اس نے ملک کو عملی اور معاشرتی زندگی کا قانون مہیا کیا۔ لیکن خدا کی ہستی کے لیے آسمان کا قدیمی تصور اسی طرح رہا۔ خدا تک پہنچنے کا ذریعہ گزری ہوئی روحیں تھیں۔ یہی چیز ہندوستان اور یونان میں دیوتاؤں کی شکل تھی۔ لاؤتزو نے طریقت کے مسلک کی بنیاد ڈالی۔ اس مسلک کو تاؤ (TAO) کہا جاتا ہے۔ یہ گویا چین کا تصوف اور ویدانت ہے۔ جس میں مراقبات، ارتکاز خیال اور روحانی استغراق کا دخل تھا۔ اس سے عبادت میں گہرائی اور گیرائی پیدا ہوئی۔ یہ تعلیمات بھی ہندوستان کے برہمنوں کی طرح صرف خاص لوگوں کے لیے تھیں۔ عام لوگ اس سے مستفیض نہیں ہو سکتے تھے۔

(ماخوذ از ”أم الكتاب“)

غیر مسلموں کا اعتراف

گزشتہ صفحات میں ہم نے دوسرے مذاہب کے عقیدہ وحدت الوجود کا جائزہ لیا اور تقابلی مطالعہ سے یہ ظاہر ہوا کہ اسلامی وحدت الوجود اور غیر اسلامی وحدت الوجود میں بڑا امتیاز ہے۔ جیسا کہ کہا گیا بعض مستشرقین نے اسلامی تصوف پر یہ اعتراضات کیے ہیں کہ یہ ہندو، عیسائی، یونانی، ایرانی، بدھ اور یہودی فلسفہ روحانیت کے مرہون منت ہیں۔ پچھلے اوراق میں اس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ لیکن یورپ کے کئی انصاف پسند اور معتدل مزاج مصنفین نے خود ان بے بنیاد دعوؤں کی تردید کی ہے اور تصوف کو نہ صرف قرآن و سنت کی پیداوار ثابت کیا ہے بلکہ بعض دانشوروں نے یہ ثابت کیا ہے کہ تصوف پر عیسائی اور ہندو اثرات کی بجائے خود غیر مسلم ارباب روحانیت نے تصوف اسلام سے اثرات قبول کیے ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن، آربری، ماسینو، ولیم اسٹوڈارڈ، اتھمیری شمیل وغیرہ جیسے منصف مزاج مصنفین نے اپنی ریسرچ سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچا دی ہے کہ عیسائی فلسفہ روحانیت اسلام سے متاثر ہے۔ اسی طرح مشہور ہندو مؤرخ پروفیسر ڈاکٹر تارا چند نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے۔ INFLUENCE OF ISLAM ON HINDU CULTURE۔ ڈاکٹر تارا چند کی یہ قابل تحسین حق بیانی ہے کہ

انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ہندو ارباب روحانیت اسلامی تصوف سے متاثر ہیں۔ یہ بحث مولانا الحاج کپتان واحد بخش سیال نے اپنی انگریزی کتاب ISLAMIC SUFISM میں بہت تفصیل سے کی ہے۔ ”روحانیت اسلام“ کے نام سے اس کا اردو ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔ جو بہت دلچسپ اور اس عنوان پر بہت پر از معلومات ہے۔ ہم یہاں تفصیلی طور پر اس عنوان پر بخوف طوالت نہیں لکھ سکتے۔ لیکن یہ اعتراف ضروری ہے کہ ہم نے اس مضمون میں اس سے استفادہ کیا ہے۔ ضرورتاً اختصار پیش نظر ہے۔

پروفیسر آربری نے اپنی کتاب ”مقدمہ تاریخ تصوف“ میں خاص طور پر ان لوگوں کے جوابات دیئے ہیں جو تصوف کا ماخذ عیسائی (MYSTICISM) یا دیگر مذاہب کو قرار دیتے ہیں۔ پروفیسر آربری نے حضرت امام غزالی کو زبردست خراج تحسین پیش کیا ہے۔ چند لوگوں کا ذکر کیا جا رہا ہے۔

پروفیسر ہٹی (HITTEE): انہوں نے اپنی کتاب ”تہافتہ الفلاسفہ“ میں تصوف کے متعلق اعتراف کیا ہے کہ وہ عین قرآن و سنت ہے۔ انہوں نے امام غزالی کا ذکر اس کتاب میں کیا ہے حضرت ابن عربی کو بھی خراج تحسین پیش کیا ہے

رچرڈ ہارٹ مین (RICHARD HEARTMAN) نے اپنی کتاب (AL QUSHAIRIS DASTELLUNG DES SUFILMUS) میں لکھا ہے کہ چوں کہ ابوعلی سندی مشہور صوفی بزرگ بایزید بسطامی کا استاد تھا۔ اس سے قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ تصوف کی اصل ہندو مذہب ہے۔ پروفیسر آربری نے اپنی کتاب ”مقدمہ تاریخ تصوف“ میں اس کا جواب دیا ہے کہ سند سے مراد صوبہ سندھ نہیں ہے بلکہ بسطام کے قریب ایک بستی ہے۔ ہارٹ مین نے تصوف کی اصل زرتشت۔ عیسائی مسٹی سزم اور نوافلاطونیت کو بھی قرار دیا ہے۔ اس کو بھی پروفیسر آربری نے غلط قرار دیا ہے۔ پوری عبارت نقل کرنا باعث طوالت ہوگا۔

ولیم جونز (WILLIAM JONES) ایک مستشرق ہیں جو تصوف کو ہندو ویدانت کا

مرہون منت قرار دیتے ہیں۔ پروفیسر آربری اس کا جواب دیتے ہیں۔

”ولیم جونز کی قیاس آرائی کی بنیاد ایرانی شعراء کا کلام ہے۔ ان کو

اصل عربی دستاویزوں کے مطالعہ کا موقع ہی نہیں ملا۔ جن کے تجزیہ کی

اشد ضرورت ہے۔ تاکہ تصوف کے اصل پر روشنی پڑ سکے۔“

جان میلکم (JOHN MALCOLM) بھی ہندو ازم کو تصوف کا ماخذ قرار دیتے ہیں۔

پروفیسر آربری ان کے متعلق لکھتے ہیں۔

”سرجان میلکم نے اپنی کتاب تاریخ فارس (HISTORY OF

PERSIA) میں تصوف کے بنیادی اصولوں پر طویل بحث کی ہے جو

طویل غلط فہمیوں کا پلندہ ہے۔“

پھر آگے پروفیسر آربری نے یہ ثابت کیا ہے کہ ایران کے صوفی شعرا کے عارفانہ

کلام کا یورپ پر گہرا اثر ہوا ہے۔ لکھتے ہیں۔

”ایران کا عارفانہ کلام کافی مدت سے جرمنی پر اثر انداز ہو رہا تھا

اور جرمنی کے نامور شاعر گوٹے (GOETHE) اس سے بڑی حد تک

متاثر ہوئے ہیں۔ فرانس میں وہاں کے مایہ ناز بزرگ سلوسٹر ڈے سیکی

(SILVER DE SACY) پر بھی تصوف کا بڑا اثر ہوا جس کی وجہ

سے انہوں نے ۱۸۱۹ء میں شیخ فرید الدین عطار کے پندنامہ کا متن اور

ترجمہ شائع کیا۔“

تھالک (THOLUCK) کے متعلق پروفیسر آربری لکھتے ہیں:

”میلکم کی تاریخ فارس کے بعد یورپ میں تصوف کے متعلق سب

سے بڑی تصنیف ایف۔ آر۔ ڈی تھالک کی صوفینس (SUFIMUS)

ہے جو عصر حاضر کے صحافت کے معیار کی رو سے ایک معمولی چیز

ہے۔۔۔ ان کے مواد کا زیادہ تر ذخیرہ ایران سے لیا گیا ہے جو بہت ہی

عامیانه (PRIMITIVE) ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ان کتابوں کا مطالعہ تک نہیں کیا۔۔۔ اگر تصوف کی تاریخ مرتب کرنا ہے تو ہمیں تصوف سے متعلق اسلامی اور صرف اسلامی ذرائع اور وسائل پر بھروسہ کرنا ہوگا۔“

آگے چل کر پروفیسر آربری لکھتے ہیں:

”براؤن کی ریسرچ اور ان کی تصوف کے متعلق گہری نظر کا مقابلہ آج تک کوئی نہیں کر سکا۔ ان کی تمام تصانیف میں اسلامی تصوف کے ساتھ محبت اور گہری دلچسپی روح رواں کی طرح نظر آتی ہے۔ بالخصوص ان کی کتاب ”فارس کی ادبی تاریخ“ ریسرچ کے میدان میں شاہکار ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے عالمانہ اور محققانہ انداز میں ثابت کیا ہے کہ تصوف کا فارسی شاعری پر کتنا بڑا اثر پڑا ہے۔“

آخر میں آربری اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ:

”تصوف کی تاریخ مرتب کرنے کے قابل صرف وہ لوگ ہیں جو تصوف کی تعلیمات کو خلوص اور محبت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔“

میکڈانلڈ (D.B. MACDONALD): یہ انگلستان کے ایک عیسائی مبلغ (MISSIONARY) تھے جو مصر وغیرہ میں عیسائیت کی تبلیغ میں مشغول رہے اور تصوف کا گہرا مطالعہ کیا۔ شروع میں وہ تصوف کو عیسائی مسٹی سزم اور اورنو فلاتونیت کی پیداوار سمجھتے تھے۔ لیکن بعد میں اپنا یہ خیال ترک کر دیا تھا۔ اپنی کتاب (ASPECTS OF ISLAM) میں لکھتے ہیں:

”اب مجھے تصوف کی اصل کے مطابق کچھ کہنا ہے۔ اسلام کی ہر بات کی طرح تصوف کا تخم محمدؐ کے دل میں تھا۔ میرے نزدیک محمدؐ کی عظمت کا ثبوت اسلام کی عظمت ہے۔ قرآن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا

ہے کہ اس کے اندر تصوف کی ہر چیز موجود ہے۔۔۔ قرآن میں ایسے

الفاظ بھی موجود ہیں جن سے وحدت الوجود کی تائید ہوتی ہے۔“

میکس ہورٹن (MAX HORTEN) کا شمار ایسے مستشرقین میں ہوتا ہے جو تصوف کو ہندو نظریات سے متاثر بتاتے ہیں۔ پروفیسر آربری نے اس کی بھی تردید کی ہے اور لکھا ہے ”سچ تو یہ ہے کہ ہورٹن کی تصانیف کا مقصد کھلم کھلا اکابرین اسلام پر کیچڑ اچھالنے کے سوا کچھ نہیں۔“

مائیگل آسن پلے سیوس (MIGULASIN PLACIOS) اسپین کے مشہور مصنف ہیں جو تصوف کو عیسائیت کا بمنون منت سمجھتے ہیں۔ انہوں نے قرآن مجید کی پینتالیس ایسی آیات جمع کی ہیں جن کا مطلب انجیل کی پینتالیس عبارتوں سے ملتا جلتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ خود قرآن انجیل سے ماخوذ ہے۔ پروفیسر آربری نے اس کی بھی تردید کی ہے۔ پھر آخر میں کہتے ہیں کہ ہر شخص یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اسلام میں جو کچھ بھی اچھائی ہے وہ دوسرے مذاہب سے حاصل کی گئی ہے۔ یہ ایمانداری نہیں ہے بلکہ بدترین قسم کا تعصب ہے۔ پروفیسر آربری نے اس پر طویل بحث کی ہے اور الزامات کے جواب دیئے ہیں۔ لطف کی بات یہ ہے پلے سیوس نے ایک اور اپنی کتاب ISLAM AND DIVINE COMEDY میں یہ ثابت کیا ہے کہ اٹلی کے مشہور شاعر ڈانٹے (DANTE) کی مشہور تصنیف ڈیوائن کامیڈی (COMEDIA DEVINA) دراصل اسپین کے صوفی ابن عربی کی فتوحات مکیہ کی نقل ہے۔ اس کے شواہد لکھے ہیں۔ اس طرح اس نے خود اپنی تردید کر دی ہے۔ پروفیسر آربری اس کو اس کا الٹا گیر (REVERSE GEAR) کہتے ہیں۔ آسن پلے سیوس نے اپنی کتاب اسلام اینڈ ڈیوائن کامیڈی میں اگلے جہاں کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ قطعی وہی ہے جو ابن عربی نے بیان کیا ہے۔ پروفیسر آربری کہتے ہیں کہ ڈانٹے اسلامی اصطلاحات سے واقف تھا۔ اسپین کے کئی شعرا مسلم صوفیا سے متاثر تھے جس کا اظہار ان کے کلام سے ہوتا ہے۔

ڈاکٹر نکلسن (NICHOLSON): ان کی کتاب آئیڈیا آف پرسنلٹی آف گاڈ (IDEA OF PERSONOLITY OF GOD) اس سلسلے میں کافی مشہور ہے اور انہوں نے ان مباحث پر تفصیل سے لکھا ہے۔ اوائل میں وہ تصوف کے متعلق اسی غلط فہمی میں مبتلا تھے لیکن بعد کی ریسرچ نے ان کو قائل کر دیا کہ تصوف قرآن و سنت پر مبنی ہے۔ مقدمہ دیوان شمس تبریز میں انہوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ واضح طور پر انہوں نے اپنی آخری عمر کی کتاب میں کھل کر اقرار کیا ہے۔ جس کتاب کا ذکر ہوا۔ اقتباسات طوالت کا باعث ہوں گے۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں:

”یہ بات تو ثابت ہو چکی ہے کہ تصوف کی اصل قرآن و سنت ہے اور جب تک ہم اسے اس کے اصل ماخذ (قرآن و سنت) کی روشنی میں نہ دیکھیں اسے سمجھنے سے قاصر ہیں۔۔۔ لوگ خواہ کچھ کہیں قرآن میں بے شمار ایسی باتیں ہیں جو تصوف کی بنیاد ہیں۔“

سر عبداللہ سہروردی نے احادیث نبوی کا ترجمہ کیا تھا جس کو ڈاکٹر نکلسن نے بہت سراہا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ ان احادیث کا اثر نہ صرف روس کے ادیب ٹالسٹائے (TOLSTOY) پر گہرا اثر ہوا ہے۔ بلکہ انگلینڈ کے مفکرین بھی اس سے متاثر ہوئے ہیں۔ ایک جگہ وہ لکھتے ہیں:

صوفیانہ زندگی کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت مجھ پر بھی منکشف ہو چکی ہے کہ قرآن و حدیث کی دوہری بنیاد کے بغیر نہ تصوف کی یہ خوبصورت اور عالیشان عمارت تعمیر ہو سکتی تھی نہ قائم رہ سکتی تھی۔ جس فقر کو پیغمبر اسلام نے اپنا فخر قرار دیا وہ دراصل روحانی فقر تھا جس کی وجہ سے آپ خدا کے سوا سب کچھ ترک کر سکتے تھے۔“

لوئی ماسینیو (LUIS MASSIGNON): فرانس کا یہ اسکالر یورپ میں شیخ منصور حلاج پر سنا۔ (AUTHORITY) مانا جاتا ہے۔ وہ خود مسلم ممالک گئے اور

صوفیوں سے ملاقات کی وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ تصوف کا ماخذ قرآن اور سنت ہے۔ بعض مستشرقین نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وحدت الوجود کی وجہ سے منصور حلاج عیسائی مذہب کی طرف راغب تھے۔ بعض کا خیال ہے کہ حلاج نے نظریہ فنا ہندوؤں کے فلسفہ ”لامیان“ اور ”پنجتلی“ سے اخذ کیا ہے۔ منصور حلاج پر کچھ لکھنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ بہر حال ان کا نعرہ انا الحق ہمیشہ موضوع بحث رہا ہے۔ لیکن شریعت پر ان کی پابندی اور حضور سرور کائنات سے ان کی محبت مسلم ہے۔ وہ قید خانہ میں بھی ہر رات پانچ سو رکعت نفل ادا کرتے تھے۔ ان کے متعلق ماسینیوں کی دیانت اور محققانہ کاوشوں کے متعلق پروفیسر آربری نے تفصیل سے لکھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”..... ماسینیوں کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے اس اصول کے مطابق (تفصیل چھوڑ دی گئی ہے) تصوف کی اصل کے متعلق تمام نظریات پر ریسرچ کی ہے۔ مثلاً تصوف پر ہندو اثرات کا نظریہ۔ عیسائی اثرات کا نظریہ۔ ایرانی اثرات اور نوافلاطونیت کا نظریہ اور مجوسی اثرات کا نظریہ۔ اس تنقید کے بعد ماسینیو اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تصوف اسلامی کی ابتدا قرآن ہے جو ہمیشہ پڑھا جاتا ہے اور جس پر ہمیشہ غور و خوض کیا جاتا ہے۔ قرآن سے تصوف کا نشوونما ہوا اور قرآن ہی تصوف کے تمام مقامات و منازل کا سرچشمہ ہے۔“

مارگریٹ اسمتھ:

مارگریٹ کا شمار بھی یورپ کے اہم اسکالروں میں ہوتا ہے۔ یورپ میں وہ حارث محاسبی پر اتھارٹی سمجھی جاتی ہیں۔ انہوں نے امام غزالی پر بھی ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ”الغزالی“ ہے۔ اس کتاب کے تیرہویں باب میں انہوں نے مسلم و غیر مسلم ارباب روحانیت پر امام غزالی کے اثرات اور احسانات کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے کئی غیر مسلم روحانی پیشواؤں کا ذکر کیا ہے۔ جو ان کی تحقیق کے مطابق امام موصوف سے فیضیاب

ہوئے ہیں۔ غزالی کے انتقال کے ایک سو سال کے اندر غزالی کی تصانیف کے عبرانی اور لاطینی تراجم وجود میں آگئے تھے۔ کئی یہودی اسکالروں نے امام غزالی سے استفادہ کیا ہے۔ مثلاً ابراہیم بن حسادی (ABRAHAM IBN HASADI) نے جو بارسلونہ کا رہنے والا تھا۔ غزالی کی کتاب ”میزان العمل“ کا عبرانی میں ترجمہ کیا۔ غزالی کی کتاب ”مشکوٰۃ الانوار“ بھی یہودی حلقوں میں بہت مقبول ہوئی۔

مارگریٹ اسمتھ نے عیسائی ارباب روحانیت پر بھی غزالی کی تعلیمات کے اثر کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے گریگورس (GREGORIOUS) کا نام لکھا ہے۔ جو ایشیائے کوچک کا باشندہ تھا۔ وہ لکھتی ہیں غزالی کا سب سے زیادہ اثر یورپ کے روحانی پیشوا سینٹ ایکویئی ناس (THOMAS ACQUIUNAS) پر ہوا۔ جنہوں نے اپنی کتاب سماتھیول (SUMMA THEOL) میں اس کا اعتراف کیا ہے۔ مارگریٹ نے اور بھی کئی نام لکھے ہیں۔ زمانہ قریب میں وہ لکھتی ہیں کہ جس عظیم شخصیت نے غزالی کے اثرات قبول کیے ہیں۔ وہ فرانس کے مشہور روحانی پیشوا (BLASE PASCAL) بلائی پاسکل (۱۶۲۳ء-۱۶۶۲ء) ہیں۔ مارگریٹ اسمتھ نے اپنی کتاب ”الحارث محاسبی“ میں ثابت کیا ہے کہ تصوف کا منبع و مصدر قرآن و حدیث ہے۔

ولیم اسٹوڈارڈ (WILLIAM STODARD) کا شمار منصف مزاج اور اعتدال پسند مصنفین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب صوفی ازم (SUFISM) میں کئی جگہ یہ بات لکھی ہے کہ تصوف عین اسلام ہے۔ انہوں نے اس کی سختی سے تردید کی ہے کہ ابن عربی کا وحدت الوجود عیسائی اور نوافلاطونی اثرات کا نتیجہ ہے۔ انہوں نے وحدت الوجود پر بھی بحث کی ہے۔ (اقتباسات چھوڑ دیئے گئے ہیں)

ایچ سی ہاپولڈ (HAPPOLD) نے اپنی کتاب مسٹی سزم (MYSTYSISM) اور ڈی پی میکڈانلڈ نے اپنی کتاب (ASPECTS OF ISLAM) نے بھی اسی طور سے لکھا ہے۔ میکڈانلڈ عیسائی مشنری تھے۔ جو مضر میں تبلیغ عیسائیت پر مامور تھے۔ اسی طرح

اسپنسر ٹرنگھم (SPENCER TRINGHAM) نے سلاسل طریقت پر ریسرچ کی ہے اور اپنی کتاب (SPIRITUAL ORDERS) میں اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تمام سلسلے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ بعد میں وہ کہتے ہیں:

”جس حسن و خوبی سے اسلامی تصوف کی تحریک نے عوام اور خواص کی ہدایت کی اس کی مثال عیسائی دنیا میں نہیں ملتی۔۔۔ صوفی ازم (تصوف) اسلام کی اپنی چیز ہے جو بیرونی اثرات سے بالکل متاثر نہیں ہوئی۔ یاد الہی کی بدولت صوفیا کو اندرونی بصیرت حاصل ہوئی جس سے ان کی زندگیاں منور ہو گئیں۔“

ان لوگوں کی کتابوں سے اقتباسات بخوف طوالت چھوڑ دیئے ہیں۔ بہر حال ان کے خیالات کا اندازہ ان چند سطروں ہی سے ہو جاتا ہے۔

انیمیر شمیل (ANNEMARIE SCHIMMEL): اس موقع پر اس خاتون کا تذکرہ ضروری ہے جس کے بغیر یہ ذکر تشنہ رہے گا۔ برصغیر کا دانشور طبقہ ان سے اچھی طرح واقف ہے۔ ابھی دو سال قبل ان کا انتقال ہوا ہے۔ انہوں نے تصوف کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے۔ یہ اس لیے زیادہ اہم ہے کہ انہوں نے محض کتابوں پر یا مستعار اطلاعات پر انحصار نہیں کیا ہے۔ بلکہ اسلامی ممالک میں وہ خود گئی ہیں اور ذاتی طور پر علماء اور مشائخ سے تبادلہ خیال کیا ہے۔ صوفیا کا ذکر وہ ہمیشہ ادب و احترام سے کرتی ہیں۔ انہوں نے مولانا رومؒ۔ غالبؒ۔ اقبالؒ۔ شاہ عبداللطیف بھٹائی اور خواجہ میر دردؒ کے صوفیانہ کلام کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ اپنی اس عمیق ریسرچ کے نتیجے میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے جس کا نام ہے MYSTICAL DIMENSIONS OF ISLAM۔ یہ کتاب قابل دید ہے۔ پاکستان میں آسانی سے دستیاب ہے۔ پاکستان بھی وہ آچکی ہیں۔ ان کے اقتباسات اگر دیئے جائیں تو بہت طوالت ہو جائے گی۔ کچھ اقتباسات مختصر طور سے دیئے گئے ہیں۔ انیمیری شمیل بہت اعتدال پسند اور منصف مزاج ہیں۔ انہوں نے یہ حقیقت تسلیم کی ہے کہ عیسائی ارباب

روحانیت نے اسلامی تصوف سے اثرات قبول کیے ہیں۔ وہ اپنی رائے لکھتی ہیں:

”تصوف کا منبع پیغمبر اسلامؐ ہیں اور تصوف کا سرچشمہ وحی الہی ہے جو پیغمبر اسلامؐ کے ذریعے قرآن کی صورت میں نازل ہوئی۔ قرآن مسلمانوں کے نزدیک غیر مخلوق ہے اور سب کے لیے خاص طور پر صوفیاء کے لیے رشد و ہدایت کا مینارہ نور رہا ہے۔۔۔ صوفی ازم کی اصل محمدؐ ہیں اور محمدؐ ہی سلسلہ روحانیت کی پہلی کڑی ہیں اور محمدؐ سے علوم ولایت ان کے چچازاد بھائی علی ابن طالبؑ کو حاصل ہوئے۔“

تصوف پر مجوسی اور عیسائی اثرات کی پرزور نفی کرتے ہوئے وہ لکھتی ہیں:

”صوفیاء نے مجوسی دوئی (دو خدا) یعنی یزدان اور اہرمن اور عیسائی تثلیث (تین خدا) کے عقائد کا ڈٹ کر مقابلہ کیا کیوں کہ یہ ان کے نزدیک شرک تھا۔“

ایک جگہ وہ لکھتی ہیں:

”یورپ پر سب سے پہلے تصوف کا اثر ریمانڈل (REMOND LULL) پر ہوا جن کا انتقال ۱۳۱۶ء میں ہوا۔ اس سے ایک صدی بعد ولیم جونز (WILLIAM JONES) نے فارسی شاعری کا مطالعہ کیا اور خواجہ حافظ کے دیوان کا ترجمہ کیا۔ خواجہ حافظ کا انگریزی مستشرقین پر بڑا اثر ہوا۔ آگے چل کر لکھتی ہیں:

”..... جرمنی کے فاضل پروفیسر مذہبیات تھا لک نے ۱۸۲۱ء میں تصوف پر پہلی تفصیلی کتاب لکھی..... انہوں نے اعتراف کیا ہے کہ تصوف محمدؐ کی اپنی روحانیت کی پیداوار ہے اور اس سے اسے سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔“

وہ کتاب مذکور میں تصوف پر ہندو اثرات کی یوں تردید کرتی ہیں:

”میکس ہارٹن سمیت بہت اسکالروں نے تصوف پر ہندو اثرات کا

نظر یہ پیش کیا ہے لیکن اس کے متعلق کوئی واضح ثبوت نہیں لاسکے۔“

اسی طرح شیمیل نے اپنے ہم وطن اسکالر روڈالف آٹو (RUDOLF OTTO)

پروفیسر ہلمٹ ریٹر (HELMUT RITTER) اور آر سی زہنر (R.C. ZAEHNER)

کے اس قول کی تردید کی ہے کہ ابویزید بسطامی کے تصوف کی اصل ہندو مذہب ہے۔

انہوں نے یورپ کے ان مصنفین کی بھی تردید کی ہے جنہوں نے حلاج پر الزام

تراشی کی ہے اور نکلسن اور ماسینوں کے اس قول کی تائید کی ہے کہ حلاج کا تصوف قرآن

وحدیث پر مبنی تھا۔ یہ کتاب دیکھنے کے قابل ہے۔

شیمیل نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود پر بھی بحث کی ہے۔ جس سے اندازہ

ہوتا ہے کہ انہوں نے تصوف کا کتنا گہرا مطالعہ کیا ہے۔

یہ باب نامکمل رہے گا۔ اگر یہاں ادیس شاہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ انہوں نے اپنی

کتاب ”صوفیا“ (THE SUFIS) میں یورپ کے کئی لوگوں کا ذکر کیا ہے۔ جنہوں نے

تصوف سے زبردست اثرات قبول کیے۔ مثلاً رچرڈ برٹن (RICHARD BURTON)

فیر فیکس (FAIR FAX)۔ ولبر فورس کلاک جنہوں نے حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ

کی کتاب عوارف المعارف۔ خواجہ حافظ کے دیوان۔ نظامی کے سکندر نامہ کا ترجمہ کیا ہے اور

بھی کئی نام انہوں نے لکھے ہیں۔ جن کی تفصیل بخوف طوالت چھوڑ دی گئی ہے۔

حضرت سیال صاحبؒ آخر میں تحریر فرماتے ہیں:

”اس کثیر تعداد کی غیر مسلم مصنفین کی حقیقت آمیز اور حقیقت آموز

ریسرچ کے بعد اب بھی اگر مخالفین تصوف مخالفت پر ڈٹے رہیں اور اس کو

غیر اسلامی اور بیرونی اثرات کی پیداوار قرار دیں تو ظاہر ہے کہ یہ مخالفت

برائے مخالفت ہوگی۔ جس کا علمی دنیا میں کوئی جواز نہیں۔ یہ اسلام کی خدمت

نہ ہوگی بلکہ اسلام کے شیرازہ کو بکھیرنے کی مذموم کوشش ہوگی۔“

وحدت الشہود

(توحید شہودی)

وحدت الشہود پر یہ مفصل تصنیف نہیں ہے لیکن توحید کا ذکر نامکمل رہے گا اگر اس عنوان پر کچھ نہ لکھا جائے۔ اس لیے یہاں اختصار پیش نظر ہے۔ میں اس موضوع پر ایک مضمون لکھ چکا ہوں جو میری کتاب ”مضامین کیف“ میں شامل ہے۔ طوالت کے پیش نظر اسی مضمون کو میں نے بنیاد بنایا ہے۔ ورنہ یہ بحث بہت طویل اور پیچیدہ ہے۔

اسلام میں ابتدا سے صوفیائے کرام نظریہ وحدت الوجود کے حامی تھے۔ یہ اصطلاح تو بعد میں وجود میں آئی لیکن بالنفس یہ نظریہ موجود تھا اور صوفیا کا یہی مسلک تھا۔ شیخ محمد اکرم اپنی معروف کتاب ”رود کوثر“ میں فرماتے ہیں ”حضرت مجدد سرہندیؒ سے پہلے تمام صوفیائے ہند و پاک میں ایک ہی فلسفہ رائج تھا اور وہ تھا ابن عربی کا فلسفہ وحدت الوجود۔ بے شک اس کے اخذ و قبول میں مختلف منازل اور مراتب تھے۔ بعض انتہا پسند صوفی تو وحدت الوجود میں اس قدر غلو کرتے تھے کہ قریب قریب دائرہ اسلام سے باہر آجاتے تھے اور کئی دوسرے اسے اسی حد تک اختیار کرتے تھے جس حد تک اسلام مانع ہو۔ اب پہلی مرتبہ ایک جداگانہ فلسفہ مدون ہوا جو فلسفہ وحدت الوجود کے مقابل ہوا اور یہ فلسفہ وحدت

الشہود تھا جو معنوی طور سے وحدت الوجود کی ضد یعنی تشیتہ الوجود کا فلسفہ کہلا سکتا ہے۔ یہ دونوں فلسفے ذات حق اور مخلوقات و ممکنات کے تعلقات کو بیان کرتے ہیں۔ ان دونوں فلسفوں کو بالترتیب توحید عینی اور توحید ظلی سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں۔ نظریہ شہود کے بانی حضرت شیخ احمد سرہندیؒ ہیں جو بعد میں مجدد الف ثانی کے نام سے مشہور ہوئے۔ ان کا زمانہ ۹۷۱ھ مطابق ۱۵۱۳ء تا ۱۰۳۲ھ مطابق ۱۶۲۲ء ہے۔ شہودی حضرات کے نزدیک یہ نظریہ وحدت الوجود کے رد عمل کا نتیجہ تھا۔ ان کے نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ میں شریعت سے تجاوز کا پہلو نکلتا ہے۔ حالانکہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے علم بردار حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ حد درجہ متبع شریعت تھے اور فتوحات مکیہ میں آپ نے واضح طریقہ سے فرمایا ہے۔ ”جو حقیقت شریعت کے خلاف ہو وہ زندقہ اور گمراہی ہے۔“

حضرت مجدد الف ثانیؒ بمقام سرہند پیدا ہوئے۔ ان کے والد شیخ عبدالاحد اپنے زمانہ کے کالمین میں سے تھے۔ حضرت شیخ رکن الدین سے ان کو سلسلہ چشتیہ اور قادریہ میں خلافت تھی جو حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ کے فرزند تھے۔ ان کا مسلک وحدت الوجود تھا ان کے وصال کے بعد حضرت مجدد نے حضرت خواجہ باقی باللہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ یہ بھی ”وحدت الوجود“ مسلک کے پیرو تھے آپ کا سلسلہ طریقت نقشبندیہ، قادریہ، چشتیہ اور سہروردیہ ہے۔ بعد میں حضرت مجدد نے اپنے پیر و مرشد حضرت نقشبند سے مسلک کے حوالہ سے قدرے اختلاف کیا اور اس مسلک سے ہٹ کر وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا۔ اس بنیاد پر حضرت خواجہ نقشبند کے متبعین کا سلسلہ ”نقشبندیہ قدیمہ“ کہلاتا ہے اور حضرت مجدد الف ثانی سے منسلک سلسلہ ”نقشبندیہ مجددیہ“ کے نام سے موسوم ہے۔ آپ کی دینی خدمات بے شمار ہیں۔ سب سے نمایاں بات شہنشاہ اکبر کے مذہب دین الہی کی مخالفت تھی۔ اس پاداش میں شہنشاہ جہانگیر نے آپ کو گوالیار کے قلعہ میں قید کر دیا تھا۔ پھر آپ کو اپنی مرضی کے خلاف لشکر سے وابستہ رہنا پڑا۔

آپ کی تصنیفات و تالیفات متعدد ہیں لیکن آپ کے مکتوبات کو جو شہرت ملی وہ کسی اور کتاب کو نہیں مل سکی۔ مکتوبات تین جلدوں پر مشتمل ہیں جن میں تقریباً ۵۳۵ خطوط ہیں۔ ان مکتوبات میں تاریخوں کا اندراج نہیں ہے۔ لیکن یہ خطوط حضرت مجدد صاحبؒ کی حیات ہی میں مرتب کر لیے گئے تھے۔ اس لیے بقول حضرت میکش اکبر آبادیؒ ان کے نظریات کی تبدیلی اور ارتقا کا تعین دشوار سہی مگر ناممکن نہیں۔ اس بناء پر بعض محققین نے یہ اندازہ لگایا کہ حضرت مجدد صاحبؒ کے خیالات بعد میں تبدیل ہو گئے تھے۔ نظریہ شہود کے دو پہلو ہیں ایک علمی دوسرا کشفی۔ علمی اعتبار سے یہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ اسلام کے اکثر فرقوں اور دوسرے مذاہب میں بھی عالم کو غیر خدا کہا گیا ہے۔ لیکن کشفی اعتبار سے مجدد صاحبؒ پہلے صوفی ہیں جنہوں نے علمائے ظاہر کی تائید میں اپنا کشف پیش کیا۔ ان سے پہلے کسی صوفی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہم نے از روئے کشف عالم کو غیر حق معلوم کیا۔

اس حوالے سے چار گروہ کہے جاسکتے ہیں:

(۱) ایک حلقہ وحدت الوجود کو اصل توحید سمجھتا ہے۔ بقول حضرت فخر جہاں حضرت مولانا فخر الدین دہلویؒ جو وحدت الوجود کو نہیں مانتا وہ صوفی ہو ہی نہیں سکتا (رقعات مرشدی)۔ اس گروہ کے نزدیک وحدت الشہود کا عقیدہ خلاف حقیقت ہے جس سے اسلامی توحید کو ویدانت اور نوافلاطونیت سے خلط ملط کرنے کا امکان پیدا ہوتا ہے۔ مولانا میکش اکبر آبادیؒ نے پرزور طریقہ سے اس کے دلائل دیئے ہیں۔

(۲) دوسرے گروہ کے نزدیک وحدت الشہود اصل توحید ہے۔ ان کے خیال میں وحدت الوجود شریعت سے متصادم ہے اس لیے زندقہ اور گمراہی ہے۔

(۳) تیسرا گروہ میانہ روی کا قائل ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود میں کوئی فرق نہیں۔ صرف تعبیر کا فرق ہے۔ ورنہ دونوں کا منشاء ایک ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے خاص طور پر یہ مصالحانہ کوشش کی۔ موجودہ زمانہ میں حضرت واحد بخش سیالؒ نے بھی اس پر زور دیا ہے۔

(۴) چوتھا گروہ کہتا ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی نے بعد میں وحدت الشہود کے عقیدہ کو ترک کر دیا تھا اور وحدت الوجود کے قائل ہو گئے تھے۔ پروفیسر سلیم چشتی مرحوم نے ”انوار مجددی“ میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ تمام حضرات ان نتائج کو خود حضرت مجددؒ کے خطوط سے اخذ کرتے ہیں۔ اصل میں ان کی تحریروں میں ایسے لچکدار اشارات پائے جاتے ہیں جس سے ہر گروہ حسب منشاء اپنا مطلب نکال لیتا ہے۔

بہر حال نظریہ شہود کا مطلب یہ ہے کہ عالم کی حقیقت خدائے تعالیٰ نہیں بلکہ عالم ایک علیحدہ شے ہے۔ ذاتِ خداوندی اور اشیائے کائنات ایک دوسرے کے عین نہیں بلکہ غیر ہیں۔ خدا کی ذات ہماری عقل و فہم کی رسائی سے باہر ہے۔ کائنات خدا کی ذات یا صفات کی مظہر نہیں بلکہ موجود بالذات ہے۔ خدا نے عدم محض سے اس کو پیدا کیا۔ حضرت مجددؒ اشیائے کائنات کے لیے ”عین“ کے لفظ سے اجتناب کرتے ہیں۔ ان کا ارشاد ہے کہ اس لفظ سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس لفظ سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ زید کا ہاتھ عین زید ہے یا بت بھی خدا کا عین ہے۔ وحدت الشہود کے نظریہ کے مطابق اگر سالک کو حالت جذب میں خدا اور کائنات کے درمیان عینیت کا تعلق نظر آتا ہے تو یہ حقیقی نہیں بلکہ نفسیاتی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ سالک ازدیادِ محبت میں سرشار ہو کر ماسویٰ سے نظریں ہٹا لیتا ہے اور خدا کے تصور میں اتنا محو ہو جاتا ہے کہ اسے اپنی ذات اور کل کائنات معدوم نظر آنے لگتی ہے۔ سالک کو ایک مقام پر پہنچ کر کسی حال کے غالب آجانے کی وجہ سے سب کچھ حق نظر آنے لگتا ہے۔ جیسے دن کے وقت سورج کی روشنی کے غلبہ سے ستارے نظر سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے۔ اسی طرح عالم ان کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ عالم معدوم ہے۔ گویا وحدت الوجود ایک کشفی غلط فہمی ہے ایسی کیفیت سے متاثر ہو کر کبھی وہ ”انا الحق“ تو کبھی ”سبحانک شانی“ پکار اٹھتا ہے۔ درحقیقت یہ کیفیت اپنے جذبہ اور شہود کی کار فرمائی ہے۔ واقعیت

اور اصلیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ سالک کو وقتی طور پر اس وحدت کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ (خلاصہ مکتوب ۲۳۔ جلد اول) دونوں نظریوں میں فرق یہ ہے کہ وحدت الوجود کے قائل وجود کی حقیقی تقسیم واجب اور ممکن کے قائل نہیں ہیں۔ وحدت الشہود کے قائل وجود ممکنات کے بھی قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ واجب الوجود کے مشاہدہ کے وقت ممکنات کے وجود مخفی ہو جاتے ہیں۔ وحدت الوجود کے مدعی وجود حقیقی اور ممکنات کی تشبیہ دریا اور اس کی موجوں اور بلبلوں سے یا دھاگے اور اس کی گرہوں سے دیتے ہیں اور وحدت الشہود کے قائل وجود حقیقی اور ممکنات کی مثال اصل اور اس کے سایہ سے دیتے ہیں۔

حضرت مجدد فرماتے ہیں توحید شہودی سے مراد ایک ذات کو دیکھنا ہے یعنی سالک کا مشہود محض ایک ہی ذات ہے جبکہ توحید وجودی ایک ذات کو موجود جانتا ہے اور اس کے غیر کو معدوم خیال کرتا ہے اور معدوم تصور کرنے کے باوجود کائنات کے مظاہر کو ایک جانتا ہے۔ ان کے نزدیک توحید وجودی علم الیقین کی قسم سے ہے اور توحید شہودی عین الیقین کی قسم سے ہے۔ حضرت مجدد کا موقف ہے کہ وحدت الوجود حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ یہ ایک حال ہے جو اثنائے سلوک میں صوفیا پر وارد ہوتا ہے۔ حضرت مجدد کا تصور توحید ”ہمہ ازوست“ کی بنیاد پر ہے جب کہ حضرت شیخ اکبر ”ہمہ اوست“ کے قائل ہیں۔ حضرت مجدد نے اس عقیدہ کی تبلیغ تو کی ہی تھی لیکن اس کے ساتھ سارا سلوک اور تمام نظریے جو زمانہ سے صوفیا میں رائج تھے۔ ان کو بھی تبدیل کر دیا حالانکہ خود نقشبندی طریقہ سلوک سے وابستہ تھے اس لیے جیسا کہ کہا گیا۔ ان کا سلسلہ ”نقشبندیہ مجددیہ“ کے نام سے موسوم ہوا۔ حضرت مرزا مظہر جان جاناں جو ایک ممتاز شہودی بزرگ ہیں اس فرق کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ”در انوار قدمائے نقشبندیہ انوار نسبت احمدیہ (مجددیہ) فرق است و در کیفیت نیز تفاوت است۔“

(یعنی قدیم نقشبندیہ طریقوں اور مجددی طریقہ میں فرق ہے اور کیفیات میں بھی

فرق ہے)

حضرت مجدد اپنے عقائد کی تبدیلی خود اس طرح بیان کرتے ہیں: ”پہلے میں وحدت الوجود کا قائل تھا پھر مجھے کشف سے بھی یہی حق ثابت ہوا۔ مگر اس کے بعد مجھ پر دوسری نسبتیں وارد ہوئیں۔ پھر میں مقام ظلیت میں پہنچا اور پھر آخر میں مقام عبدیت پر پہنچا اور پہلے مقامات سے میں نے توبہ کی۔ اس سے قبل میں سمجھتا تھا کہ توحید سے اونچا کوئی مقام نہیں۔“ (خلاصہ مکتوب ۱۶۰ اور مکتوب ۳۱)

عقیدہ کے اختلاف کے باوجود حضرت مجدد نے ہمیشہ حضرت شیخ اکبر کا نام بہت احترام سے لیا ہے۔ یہ دونوں حضرات حد درجہ تابع شریعت تھے۔ سرِ مو بھی شریعت سے انحراف نہیں کرتے تھے۔ بعض شہودی بزرگوں نے جارحانہ انداز اختیار کیا اور عقیدہ وحدت الوجود کو کفر و زندقہ قرار دیا۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ وحدت الوجود چونکہ شریعت کے خلاف ہے اس لیے حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت الشہود کا راستہ اختیار کیا جو شریعت کے مطابق ہے۔ بعد کے بزرگوں نے اعتدال اور میانہ روی کا مظاہرہ کیا اور دونوں نظریوں میں تطبیق ثابت کی۔ سب سے زیادہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس فرق کو مٹانے کی کوشش کی جو خود بھی حضرت مجدد کے سلسلہ سے وابستہ تھے۔ انہوں نے اپنے رسالہ ”مکتوب مدینہ“ اور کتاب ”فیصلہ وحدت الوجود و شہود“ میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مابین اختلاف کو محض نزاع لفظی نہ کہ نزاع حقیقی قرار دیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ وحدت الوجود عقلاً اور کشفاً دونوں طرح صحیح ہے۔ اسی طرح شاہ ولی اللہ کے پوتے شاہ اسماعیل شہید نے اپنی کتاب ”عمقات“ میں اس اختلاف کو تعبیری بتایا ہے۔ وہ خود بھی نقشبندی مجددی تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ابن عربی کی کتابوں میں بیسیوں ایسی عبارتیں موجود ہیں جن سے وحدت الشہود کے معنی نکلتے ہیں۔ اسی طرح حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات میں بیسیوں ایسی عبارتیں موجود ہیں جن سے وحدت الوجود کا ثبوت ملتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کا مطلب ایک ہی ہے۔ ان حضرات کے قول کے مطابق خود حضرت مجدد الف ثانی نے بھی وحدت الوجود اور وحدت

الشہود کے درمیان فرق کو نزاع لفظی کہا ہے۔ نزاع حقیقی قرار نہیں دیا۔ آپ نے اپنے مکتوبات میں وحدت الوجود کے علمبردار حضرت شیخ اکبر محی الدین عربیؒ کو خراج تحسین پیش کیا ہے اور انہیں عارف باللہ قرار دیا ہے۔ نیز یہ بھی فرمایا ہے کہ میرے شیخ خواجہ باقی باللہؒ وصال سے ایک ہفتہ پہلے تک وحدت الوجود پر قائم تھے۔ قلیل عرصہ کے لیے وحدت الشہود اختیار کیا اور واصل باللہ ہوئے۔ نیز حضرت مجدد صاحبؒ کے والد ماجد حضرت شیخ عبدالاحد چشتی تھے اور حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ کے مرید تھے۔ جو وحدت الوجود کے زبردست حامی تھے۔

اس سلسلہ میں مکتوبات کے بہت سے حوالے دیئے جاسکتے ہیں۔ نیز بعض شہودی بزرگوں کے جارحانہ اقوال بھی موجود ہیں۔ جس سے وحدت الوجود کی تنقیص کا پہلو نکلتا ہے۔

جیسا کہ کہا گیا تھا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے درمیانی راستہ اختیار کیا اور دونوں نظریوں میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کی اولاد اور ان کے بعض متبعین نے بھی یہ روش قائم رکھی۔ لیکن ان کے بعض متبعین پر حضرت مجددؒ کا اتنا اثر تھا کہ انہیں حضرت شاہ ولی اللہؒ کا یہ مصالحانہ انداز پسند نہیں آیا اور انہوں نے شاہ صاحب کی اس توجیہ کو یکسر مسترد کر دیا جو انہوں نے دونوں نظریوں کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کے لیے کی تھی۔ مثلاً ایک مجددی بزرگ مولوی غلام یحییٰ نے حضرت شاہ صاحب کی پوری طرح تردید کی۔ وہ کہتے ہیں:

”شاہ صاحب کا یہ کہنا کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود حقیقت

اشیا اور حادث و قدیم کے مابین ربط کو ظاہر کرتے ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کا مطلب ایک ہی ہے سراسر غلط ہے۔ ان دونوں کے درمیان کوئی تطابق کسی طرح ممکن نہیں کیوں کہ وحدت الوجود کی بنیاد عالم اور موجد عالم کے مابین عینیت پر ہے اور وحدت الشہود کی رو سے

واجب اور ممکن کے درمیان غیریت محض ہے۔“

حضرت مرزا مظہر جان جاناں اور قاضی ثناء اللہ پانی پٹی نے باوجود حضرت مجدد کے معتقد ہونے کے ان سے اختلاف کیا ہے۔ اسی طرح بعض انتہا پسندوں نے ایسے لوگوں کو بھی مطعون کیا جو میانہ روی اور اعتدال پسندی کی راہ چل کر اس خلیج کو کم کرنا چاہتے تھے۔ جس سے اس تفریق کو ختم کرنا مقصود تھا جو صوفیانہ مسلک کے لیے خوش آئند بات نہیں تھی۔ دنیائے تصوف روز اول سے انتشار و افتراق سے پاک تھی۔ حضرت مجدد الف ثانی کے بعض متبعین نے ان کے نظریہ شہود کو اس طور پر پیش کیا جیسے پچھلے تمام حضرات جو وحدت الوجود کے حامی تھے غلط راہ پر تھے۔ اس تصور سے اختلافات کی بنیاد پڑی۔

مولانا میکش اکبر آبادی کا خیال ہے کہ شہود اور وجود میں بین فرق ہے اور وحدت الوجود ہی اصل اسلامی توحید ہے۔ دونوں نظریات کے فرق کو محض تاویل کا فرق قرار دینا ان کے نزدیک محض مفاہمت کی ایک ”مومنانہ کوشش“ ہے۔ جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ اپنی کتاب ”نقد اقبال“ میں اس پر انہوں نے کافی بحث کی ہے۔ مولانا میکش کے علاوہ بہت سے دیگر علما و صوفیا کا بھی یہی خیال ہے کہ شہود و وجود دو مختلف نظریات ہیں۔ بایں ہمہ یہ حقیقت ہے جس سے انکار ممکن نہیں کہ نظریہ شہود میں ”ثنویت“ یا ”دوئی“ کا تصور پس پردہ بہر صورت موجود ہے۔

مولانا میکش کا خیال ہے کہ تصوف اسلامی پر جو الزام لگایا گیا ہے کہ وہ نوفلاطونی یا ویدانت سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ توحید کی یہی تعبیر وحدت الشہود ہے۔ وہ ”نقد اقبال“ میں فرماتے ہیں:

”تصوف کے متعلق غلط فہمیوں کے اسباب میں ایک نظریہ شہود بھی ہے اس غلط فہمی کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ نظریہ شہود کے حامیوں نے کسی وجہ سے اس خیال کی شدت سے اشاعت کی کہ نظریہ شہود ہی خالص اسلامی ہے اور اس کے علاوہ جو صوفیانہ مسلک ہے وہ اسلامی تعلیم کے خلاف ہے

اور دوسرا پہلو یہ ہے کہ بعض مغربی محققین نے اس نظریہ کو خالص اسلامی تصوف تسلیم کرتے ہوئے اسی کو اپنے مطالعہ و تحقیق کا مرکز قرار دیا اور جب ان کی تحقیق کے نتیجہ میں یہ نظریہ ہندو ویدانت سے مماثل ثابت ہوا تو ایک تو یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ تصوف سرے سے ہی اسلامی مزاج کے خلاف ہے۔ دوسرے یہ کہ اسلامی تصوف کا ماخذ ویدانت ہے۔“

گویا حضرت مجدد الف ثانی ”پہلے صوفی ہیں جنہوں نے بقول حضرت میکش اکبر آبادی اپنے تصوف کی بنیاد وحدت الوجود کی مخالفت پر رکھی۔

حضرت مجدد نے باوجود اختلاف نظریات کے حضرت شیخ اکبر کی تعریف کی ہے۔ بلکہ ان کے مسلک کو غلط نہیں قرار دیا ہے۔ مثلاً مکتوب نمبر ۸۹ دفتر سوم میں فرماتے ہیں
ضمن۔ ۵:

”حقیقت یہ ہے کہ توحید کا مسئلہ متقدمین صوفیا کے عہد میں بخوبی واضح نہیں ہوا تھا لیکن جب نوبت شیخ بزرگوار محی الدین ابن عربی تک پہنچی تو حضرت نے کمال معرفت کے ساتھ اس دقیق مسئلہ کو مشرح۔ مبین۔ مبوب اور مفصل فرمایا۔ صوفیا کی ایک جماعت نے ان کی مراد کو نہ سمجھا اس لیے انہیں خطا وار قرار دیا اور مطعون کیا حالانکہ اس مسئلے میں شیخ اکبر کی اکثر تحقیقات برحق اور صحیح ہیں اور ان کے مخالفین صواب سے دور ہیں۔ اس مسئلے میں جو تحقیق شیخ اکبر نے کی ہے اس سے ان کی بزرگی اور کثرت علم کا اندازہ ہو سکتا ہے۔“ اس مکتوب کے ضمن ۸ کے تحت ”ہمہ اوست“ اور ”ہمہ ازوست“ کا فرق بتائے ہوئے فرماتے ہیں۔۔۔ قائلین ہمہ اوست پر طعن کرنا یا ان کی تکفیر کرنا جائز نہیں۔“

حضرت مجدد الف ثانی ایک جگہ فرماتے ہیں:

”جو صوفیا وحدت الوجود کے قائل ہیں حق پر ہیں اور علما جو کثرت

وجود کو مانتے ہیں وہ بھی حق پر ہیں۔ صوفیا کے حالات کے مطابق وحدت ہے اور علما کے حالات کے مطابق کثرت کیوں کہ شراعی کی بنا کثرت پر ہے اور احکام کا تغائر کثرت سے وابستہ ہے اور انبیاء کی دعوت بھی کثرت سے متعلق ہے۔ جب حق تعالیٰ نے چاہا کہ اپنا تعارف کرائے تو اس ذات مقدس نے کثرت کو چاہا اور ظہور کو پسند فرمایا۔ اس بناء پر ظہورات اور اشیا کو بقائے ابدی سے نوازا وحدت وجود کا معاملہ اگرچہ حقیقت کے مانند ہے اور کثرت کا معاملہ مجاز کی طرح ہے۔“

اسی مکتوب میں ہے۔۔۔۔۔ ”ہم جو اس کائنات کے وجود کو وہی کہتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ ہمارے وہم کی اختراع ہے بلکہ حق تعالیٰ نے اس کو مرتبہ وہم یا حس میں خلق فرمایا ہے اور چونکہ اسے حق تعالیٰ نے خلق کیا ہے اس لیے وہی واقعی یا نفس الامری ہے۔“ (مکتوب نمبر ۴۴ دفتر دوم بنام محمد صادق)

وحدت الوجود کی تائید میں مکتوب نمبر ۲۹۰ دفتر اول حصہ پنجم بنام ملا ہاشم میں فرماتے ہیں۔

”اے عزیز اگر قلم کو تفصیل احوال اور شرح معارف میں جاری کروں تو معاملہ دراز اور بات طویل ہو جائے گی خاص کر توحید و جودی کے معارف اور اشیا کی ظلیت بیان میں لائی جائیں تو وہ جماعت جس نے اپنی ساری عمر توحید و جودی حاصل کرنے میں گزاری ہے یوں معلوم کریں کہ انہوں نے دریا سے ایک قطرہ بھی حاصل نہیں کیا۔ تعجب کی بات ہے کہ یہی جماعت اس درویش کو توحید و جودی والوں میں شمار نہیں کرتی بلکہ توحید و جودی کے منکرین میں شمار کرتی ہے۔“

یہ کس قدر واضح دلیل ہے کہ آپ وحدت الوجود کے قائل تھے یا ہو گئے تھے۔

مکتوب ۴۴ دفتر دوم حصہ اول بنام محمد صادق میں فرماتے ہیں۔ (مکتوب طویل ہے صرف ایک جملہ لکھا جا رہا ہے)۔۔۔ پس جو صوفیا وحدت الوجود کے قائل ہیں حق پر ہیں اور علما جو کثرت وجود کے معتقد ہیں وہ بھی حق پر ہیں۔“

یہاں ہم نے بہت اختصار سے چند شواہد پیش کیے ہیں۔ ورنہ بہت حوالے اس سلسلے میں دیئے جاسکتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے بعد ان کے مبتعین نے بھی اس بات کی تائید کی ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے متعلق پہلے لکھا جا چکا ہے کہ دونوں نظریوں کی تائید و تطبیق ثابت کرنے میں وہ پیش پیش ہیں۔ مکتوب مدنی میں وہ فرماتے ہیں۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود دو اصطلاحات ہیں جن کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی ان الفاظ کا اطلاق حقائق اشیاء کی نسبت سے ہوتا ہے۔ حادث اور قدیم میں ربط و تعلق کی کوئی نوعیت کارفرما ہے۔ اس بارے میں دو نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں (مندرجہ ذیل عبارت مختصر کر دی گئی ہے)

(۱) کچھ لوگ یہ مؤقف رکھتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراض مختلفہ کا ہدف اور نشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے۔ مثلاً موم سے انسان یا جانور کی صورتیں بنائی جائیں تو یہ صورتیں اگرچہ رنگ و روپ میں مختلف ہوں گی مگر مزاج اور اصل کے لحاظ سے انہیں مختلف نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایک ہی قرار دیا جائے گا۔

(۲) دوسرا گروہ حادث اور قدیم کے مابین ربط و تعلق کو اس طرح استوار کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ عالم دراصل اسماء و صفات کے ان عکس و ظلّال سے تعبیر ہے کہ اعداد متقابلہ آئینوں میں ارتسام پذیر ہیں۔ جب موجودات کی یہ توجیہ فہم و فکر کی گرفت میں آگئی تو تمام صفات وجود

کو اسی پر قیاس کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

پہلا نقطہ نظر وحدت الوجود کی ترجمانی کرتا ہے جبکہ دوسرا وحدت شہود کا۔ ہمارے خیال میں کشف پر مبنی یہ دونوں نتائج درست ہیں۔۔۔ حقیقت نفس الامری کا براہ راست مطالعہ کیا جائے تو حاصل کلام یہی نکلے گا کہ حقائق امکانیہ چوں کہ شدید ضعف و نقص لیے ہوئے ہیں اور حقیقت وجودیہ ہی ایسی چیز ہے جو اتم اور قوی ہے لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقائق امکانیہ اعدام ہیں جن میں یہ موجودات کی مختلف النوع صورتیں ارتسام پذیر ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ وجود کی اس تعبیر پر سب متفق ہیں۔“

حضرت شاہ ولی اللہ کی اور بھی تحریریں ہیں جن میں یہ مطابقت ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بخوف طوالت اتنا ہی کافی ہے۔ حضرت مجدد کے بعد دیگر متبعین کی تحریریں بھی بہت ہیں۔ مثلاً حضرت مجدد کے صاحبزادہ حضرت خواجہ محمد معصوم، حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، حضرت شاہ ابورضا (حضرت ولی اللہ محدث کے چچا)۔ شاہ رفیع الدین، شاہ اسماعیل شہید، شاہ غلام علی نقشبندی، شاہ ابوسعید دہلوی وغیرہ۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز ایک مقام پر فرماتے ہیں وحدت وجودی مرتبہ ذات میں درست ہے اور وحدت شہود تعینات کے درجہ میں واجب القبول اور صحیح ہے۔ لہذا دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔ ان تمام حضرات کی کتابوں کے اقتباسات باعث طوالت ہیں۔ حضرت کپتان واحد بخش سیال نے تفصیل سے ان حضرات کے متعلق لکھا ہے جو ان کی کتاب ”وحدت الوجود اور وحدت الشہود“ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نظریات میں مماثلت اور محض تعبیری فرق ضرور بتایا گیا ہے اور اس طرح اس خلیج کو کم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن بغور اگر مطالعہ کیا جائے تو ثنویت بہر طور نظریہ شہود میں نمایاں نظر آتی ہے۔ مثلاً وجود دو ہیں ایک اصلی دوسرا ظلی۔ خدا کی ذات ایک اصل ہے ایک ظل۔ ذات کے علاوہ خدا کی صفات

کے بھی دو مقام ہیں اصلی اور ظلی خارج بھی دو ہیں ایک حقیقی دوسرا ظلی۔ خارج حقیقی میں صرف خدا اور اس کی آٹھ صفتیں موجود ہیں۔ ان کا وجود خدا کی ذات سے علیحدہ ہے۔ یہ صفات بھی قدیم ہیں۔ خارج ظلی یا وہمی میں ممکنات ہیں جن کا وجود حقیقت میں کچھ نہیں ہے۔ فقط وہم ہے جس نے یقین کی شکل اختیار کر لی ہے جس طرح شعبدہ باز کوئی باغ لگا دے۔ ولایت بھی ایک اصلی ہے ایک ظلی۔ مخلوقات بھی دو طرح کی ہیں۔ ایک عام مخلوقات جو برائیوں اور شر کا مصدر ہیں۔ یہ خیر و شر یا نور و ظلمت کا مجموعہ ہو کر خارج ظلی میں موجود ظلی ہیں۔ دوسری پیغمبروں اور فرشتوں کی جماعت ہے۔ یہ خدا کی بلندی کے مظاہر و مرایا ہیں۔ توحید بھی دو ہیں۔ وجودی اور شہودی۔ توحید وجودی ایک کو موجود جاننا ہے اور توحید شہودی ایک کو موجود دیکھنا مگر دو بلکہ زیادہ موجود جاننا ہے۔ عدم بھی دو ہیں۔ اصلی اور ظلی (خلاصہ مکتوبات ج۔ ۱/۱۳۲، ج۔ ۲/۱۶۲، ج۔ ۱/۳۲، ج۔ ۳/۵۸، ج۔ ۱/۴۳، ج۔ ۳/۲۶۔ بحوالہ نقد اقبال)

حضرت مجددؑ کے بعض مقلدین نے ان سے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے تعبیری اختلاف بتایا ہے۔ وحدت الوجود کے انکار کے متعلق حضرت مرزا مظہر جان جاناں فرماتے ہیں:

”مجدد صاحب کا توحید وجودی سے انکار علمائے ظاہر کے انکار کی طرح نہیں ہے بلکہ وہ اس مقام کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ صرف اتنا ہے کہ مقصود اصلی کو اس سے بالا تر سمجھتے ہیں اور اس طریقہ سے حق اور خلق کے درمیان غیریت کو ثابت فرماتے ہیں کہ اس سے وجود حقیقی کی وحدت میں جو خارج حقیقی میں موجود ہے کوئی خلل نہ واقع ہو اس کے برخلاف وجودیہ حق اور خلق کے درمیان عینیت کو ثابت کرتے ہیں۔ (مکتوب ۵۔ مقامات مظہری)

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے جیسا کہ کہا گیا دونوں میں تطبیق کی کوشش کی

ہے۔ ”مکتوب مدنی“ کے ایک مکتوب کا خلاصہ دیا جاتا ہے۔

”میں کہتا ہوں کہ یہ قول (وحدت الوجود) عقلاً اور کشفاً دونوں طرح صحیح ہے۔۔۔ یہ تمام کلام صحیح ہے جس کا کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا۔ اس پر اہل عقل کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے۔۔۔ صوفیا جب یہ کہتے ہیں کہ عالم عین حق ہے تو اس سے وجودات خاصہ کی نفی نہیں ہوتی۔۔۔ مجدد صاحب نے جو شیخ اکبر کی مخالفت کی ہے وہ بغیر سوچے سمجھے کی اور یہ علمی لغزش ہے۔ اس سے علما محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یہ بات مجدد صاحب کے عالی مرتبہ ہونے کے خلاف نہیں ہے۔

اگر کوئی کہے کہ یہ اہل سنت کا مذہب ہے اس لیے اسے ماننا واجب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اہل سنت اس زمانہ کے لوگ تھے جن کے بہتر ہونے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہی دی۔ ان لوگوں میں سے کسی سے روایت نہیں کی گئی کہ کبھی کسی نے صفات کے متعلق بات کی ہو کہ وہ ذات پر زائد ہیں یا نہیں اور اگر زائد ہیں تو انتزاعی امور ہیں یا خارج میں موجود ہیں۔ متاخرین کا یہ فرقہ جو اہل سنت ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ یہی ایسی باتیں کرتا ہے۔ اول تو ان کی یہ بات بدعت ہے کیوں کہ اگلے لوگوں میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا اور اگر بدعت نہ بھی ہو تو وہ بھی آدمی ہیں اور ہم بھی آدمی ہیں۔“

جیسا کہ پہلے بھی ذکر کیا گیا ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ آخر عمر میں حضرت مجدد حضرت ابن عربی کے ہم خیال ہو گئے تھے۔ پروفیسر سلیم چشتی مرحوم نے ”انوار مجددی“ میں یہی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مندرجہ ذیل خیالات پروفیسر صاحب مرحوم ہی کے ہیں۔ ان کے مطابق اگرچہ دفتر اول کے بعض مکتوبات میں حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت الوجود کی تردید فرمائی ہے لیکن دفتر سوم کے اکثر و بیشتر

مکتوبات کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ بعد میں حضرت مجدد حضرت شیخ اکبر نے ہمنوا ہو گئے تھے۔ محض تعبیر کا فرق باقی رہ گیا تھا وہ بھی اس مصلحت سے کہ اگرچہ وحدت الوجود حق ہے لیکن عوام الناس کی عقل و فہم اس کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ اس لیے بقول حضرت مجددؒ بعض کم علم صوفیوں نے اس کوتاہ فہمی کی وجہ سے گمراہی کا دروازہ کھول دیا۔ لہذا انہوں نے اس کی تعبیر اس نہج پر فرمائی کہ گمراہی کا سدباب ہو گیا۔

دفتر سوم کے مکتوبات ۱۰۳۱ھ میں مدون کیے گئے تھے یعنی وفات سے صرف تین سال قبل اس لیے عقلاً ایسے افکار و نظریات قابل ترجیح ہوتے ہیں جو بعد کی تحقیقات کا نتیجہ ہیں۔ دیگر مکتوبات سے قطع نظر اگر صرف ان کا مکتوب ۵۸ ہی پڑھ لیا جائے تو یہ ظاہر ہو جائے گا کہ حضرت مجددؒ حضرت شیخ اکبرؒ سے بہ کلی متفق ہیں صرف تعبیر کا فرق ہے۔ شیخ اکبرؒ فرماتے ہیں کہ کائنات تجلی اسماء و صفات ہے۔ حضرت مجددؒ فرماتے ہیں کہ کائنات ظل اسماء و صفات ہے۔ وحدت الوجود کے اصول و مبادی میں دونوں متفق اللسان ہیں کہ

(۱) خارج میں صرف حق موجود ہے یعنی لا موجود الا اللہ۔

(۲) وجود صرف ذات حق میں منحصر ہے۔

(۳) وجود کلی طبعی نہیں بلکہ جزئی حقیقی ہے۔

(۴) ماسوی اللہ (کائنات) معدوم ہے۔

(۵) کائنات کی مثال ایسی ہے جیسے دائرہ آتشیں جو شعلہ جوالہ سے رونما ہوتا ہے بقول حضرت مجددؒ ”نمود بے بود“۔

(۶) کائنات مرتبہ وہم میں مجہول و مخلوق ہے۔

(۷) حق کا وجود حقیقی ہے۔ خارجی ہے۔ واقعی ہے اصلی ہے۔ کائنات کا وجود وہمی ہے۔ ظلی ہے۔ حسی ہے۔ اعتباری ہے۔

(۸) حق واجب الوجود ہے۔ کائنات ممکن الوجود ہے۔ واجب کی حقیقت وجود ہے۔ ممکن

کی حقیقت عدم ہے۔

(۹) ممکن کے لیے وجود کو ثابت کرنا یا اسے موجود تسلیم کرنا دراصل ممکن کو واجب کا ہم پلہ بنانا ہے یعنی یہ شرک فی الوجود ہے۔

یہ تمام وحدت الوجود کے اصول و مبادی ہیں اور حضرت مجدد اُن سے کلیتہً متفق ہیں (انوار مجددی)

حضرت مجدد مکتوب نمبر ۹۸ (دوم) بنام خواجہ محمد سعید اور مخدوم زادہ خواجہ محمد معصوم فرماتے ہیں۔۔۔ علماء متکلمین کی نظر میں دو موجود ہیں (حق تعالیٰ اور عالم) اسی لیے ان کی نگاہ میں دخول و خروج اور اتصال و انفصال کی نیت کا حصول متصور ہے لیکن میری رائے میں دو وجود حاصل ہی نہیں ہیں جو اس نسبت کا حصول متصور ہو سکے۔۔۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ صرف حق تعالیٰ موجود ہے اور یہ عالم محض موہوم و متخیل ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ عالم نے قدرت اور صنعت خداوندی کی بدولت ایسی استواری اور ایسا استحکام پیدا کر لیا ہے کہ زوال و ہم و خیال سے زائل نہیں ہو سکتا اور تنعیم و تعذیب ابدی کا معاملہ اس سے وابستہ ہو گیا ہے۔“ آگے چل کر فرماتے ہیں۔۔۔ لہذا موجود (حق) کو موہوم (عالم) کے ساتھ مذکورہ بالا قسم کی کوئی نسبت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ موجود نہ موہوم میں داخل ہے نہ اس سے خارج ہے۔ نہ متصل ہے نہ منفصل۔ وجہ یہ ہے کہ جہاں موجود (حق) ہے وہاں موہوم کا نام و نشان بھی نہیں ہے تو نسبت کا تصور کیسے ممکن ہو سکتا ہے۔“

مندرجہ ذیل مکتوبات سے مزید وضاحت ہوتی ہے کہ حضرت مجدد گو وحدت الوجود سے کوئی خاص اختلاف نہیں تھا۔ مکتوب نمبر ۵ (دفتر سوم) بنام میر محمد نعمان:

”واضح ہو کہ جب تک اللہ تعالیٰ کی عنایت سے اور وہ عنایت

بصورت غضب ظاہر ہوئی قید خانہ میں محبوس نہ ہوا (اشارہ گوالیار قلعہ میں

اپنی اسیری کی طرف ہے) اس وقت تک ایمان شہودی اور ظلال و خیال و

مثال کے تنگ کوچوں سے باہر نہ نکل سکا اور ایمان بہ غیب مطلق العنان کی

شاہراہ پر گامزن نہ ہو سکا۔۔۔“

اس مکتوب سے ظاہر ہوتا ہے کہ قید کے بعد آپ نظریہ وحدت الشہود اور نظریہ ظلیت وغیرہ کے قائل نہیں رہے تھے۔ مکتوب اے دفتر سوم بنام پیرزادہ محمد عبداللہ میں عالم اور صالح کے مابین امتیاز کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:

”۔۔۔ اس دائرہ کے لیے (نقطہ جوالہ سے جو دائرہ بنتا ہے) وہم میں ایک حقیقت ہے اور ایک صورت ہے۔ اس کی حقیقت تو وہی نقطہ جوالہ ہے جس کی وجہ سے وہ دائرہ برپا ہوا ہے اور اس کی صورت وہی دائرہ ہے جس نے ثبوت اور ثبات پیدا کر لیا ہے۔ یہ صورت اگرچہ اس حقیقت کی عین نہیں ہے مگر حقیقت سے دور بھی نہیں ہے۔ یعنی یوں سمجھو کہ وہ حقیقت ہی ہے جس نے اپنے آپ کو اس نمود (دائرے) کی شکل میں پیش کر دیا ہے۔“

(دائرہ اور نقطہ جوالہ سے مراد یہ ہے کہ اگر رسی کے ایک سرے پر ایک روشن لٹو باندھ دیا جائے اور پھر گھمایا جائے تو وہ روشن لٹو نظر نہیں آئے گا محض ایک دائرہ معلوم ہوگا) چنانچہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ اس مقام کی تشریح میں فرماتے ہیں:

”اگر چاہو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ یقیناً یہ عالم حق ہے۔ اگر چاہو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ یہ عالم خلق (غیر حق) ہے۔ اگر چاہو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ یہ عالم ایک اعتبار سے حق ہے۔ دوسرے اعتبار سے خلق (غیر حق) ہے۔ اگر چاہو تو ان میں عدم تمییز کی بناء پر حیرانی کا اقرار کر سکتے ہو۔“

یہاں پروفیسر سلیم چشتی مرحوم نے جو حاشیہ لکھا ہے وہ حسب ذیل ہے:

”جو لوگ اپنی نادانی یا غلط فہمی کی وجہ کی بناء پر یہ سمجھتے ہیں کہ حضرت مجدد صاحبؒ نے وحدت الوجود کی تردید کی ہے مجھے یقین ہے کہ اس استشہاد سے ان کی غلط فہمی کا ازالہ ہو جائے گا۔ اس استشہاد سے ثابت

ہو گیا کہ حضرت مجدد نفس مسئلہ وحدت الوجود میں شیخ اکبر کے ہم نوا ہیں
ورنہ ان کے کلام سے استشہاد کر کے اپنے عقیدہ کو ثابت نہ کرتے“ وغیرہ
وغیرہ (انوار مجددی)

پروفیسر سلیم چشتی کا ”انوار مجددی“ میں ایک حاشیہ مندرجہ ذیل ہے۔ ”شیخ اکبر
نے بھی عالم کو موہوم ہی قرار دیا ہے۔ یعنی اگر وجود کے اعتبار سے عالم کو عین حق کہا ہے تو
ساتھ ہی تعین کے اعتبار سے غیر حق بھی کہا ہے۔“

ایک جگہ حضرت مجدد فرماتے ہیں: ”یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کرشمہ ہے کہ اس نے
موہوم (معدوم) کو موجود کر دیا اور لاشے کو شے بنا کر دکھا دیا۔ اس پر پروفیسر سلیم چشتی
مرحوم کا حاشیہ ہے:

”حضرت شیخ اکبر بھی یہی کہتے ہیں کہ عالم درحقیقت لاشے ہے۔
یہ جلوۂ ذات ہے جسے عوام عالم سمجھتے ہیں ورنہ درحقیقت غیر حق کچھ بھی
موجود نہیں ہے۔“

مسلک وحدت الوجود میں عالم کے ”باطن“ اور ظاہری تعینات دونوں کے لحاظ
سے بیک وقت احکام کی وضاحت موجود ہے۔ وہ انسان کو ظاہر بہ ظاہر اور باطن بہ باطن
کے اصول پر عمل پیرا رہنے کی تاکید کرتا ہے۔ صرف یہ کہہ دینے سے کہ عالم موہوم ہے
صورتِ حال کی حقیقت اچھی طرح واضح نہیں ہوتی بالخصوص جبکہ حق تعالیٰ خود اپنے متعلق
فرما رہا ہے کہ میں ہی ظاہر ہوں اور میں ہی باطن ہوں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہمارے لیے
تو اس عالم ظاہر کے علاوہ اور کچھ ظاہر ہے ہی نہیں۔ اگر اس کو موہوم یا فریب نظر قرار دیں
تو خود حق تعالیٰ بحیثیت ظاہر ”موہوم“ ہو جائے گا۔ لہذا عالم کو موہوم نہیں کہہ سکتے مسلک
وجود میں عالم حق کی شیون و تجلیات کا ظہور ہے جو ہر آن نئی ہوتی رہتی ہیں۔ واضح رہے
کہ تجلیات کا متغیر ہوتے رہنا اور بات ہے اور ان کا موہوم ہونا بالکل دوسری بات ہے۔
مکتوب نمبر ۷۹ دفتر سوم مخدوم زادہ خواجہ محمد معصوم کے نام:

”جو مشائخ شیخ اکبر کے بعد ہوئے ہیں ان میں سے اکثر نے شیخ موصوف ہی کی تقلید کی ہے۔ انہی کی زبان اور طرزِ بیان اختیار کی ہے اور انہی کی وضع کردہ اصطلاحوں میں گفتگو کی ہے۔ پس ہم نے بھی آں بزرگوار کی برکات سے استفادہ کیا ہے اور ان کے علوم و معارف سے اپنا حصہ لیا ہے۔“

پروفیسر سلیم چشتی مرحوم نے کئی اقتباسات حضرت مجدد سرہندی کے مکتوبات سے دیئے ہیں جس سے بقول ان کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت مجدد آخر میں حضرت شیخ اکبر کے ہمنوا ہو گئے تھے۔ گمان ہے کہ بعض محققین ان کی اس بات سے اختلاف کریں گے۔ ہم نے بہر حال کچھ اقتباسات نقل کیئے۔ طویل اقتباسات کی یہ کتاب متحمل نہیں ہو سکتی۔ ہم حضرت ذوقی شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مضامین ذوقی سے ایک اقتباس دے رہے ہیں۔ انہوں نے شاہ وہاب الدین کا کورویٰ کا ایک ذاتی واقعہ تحریر کیا ہے جس کا تعلق اسی بحث سے ہے۔ حضرت شاہ وہاب الدین وہ بزرگ ہیں جنہوں نے حضرت سید عبدالکریم جیلیؒ کی معروف تصنیف ”الکھف والرقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کی شرح تحریر فرمائی ہے۔ انہوں نے توحید شہودی سے متعلق اپنے شبہات اور دوائر و لطائف کا ذکر بالنتفصیل کیا ہے۔ اس سلسلے میں بعض مشاہیر سے انہوں نے استفسار کیا ہے۔ ان کے جوابات اور مکتوبات مجددی کے متعدد اقتباسات دے کر ثابت کیا ہے کہ حضرت مجدد وحدت الوجود کے قائل تھے۔ یہ پوری بحث دلچسپ اور پراز معلومات ہے۔ یہاں صرف حضرت شاہ فضل الرحمنؒ سے ان کی ملاقات اور گفتگو کا ذکر کیا جاتا ہے۔ حضرت شاہ فضل الرحمن اپنے زمانہ کے نہایت مشہور مجددی بزرگ تھے۔ شاہ وہاب الدین لکھتے ہیں:

”میں نے حضرت مجددؒ کی نسبت استفسار کیا کہ حضرت مجددؒ کو سیرافسی و آفاقی میں توحید شہودی کس مقام پر مکشوف ہوئی تھی۔ آپ نے

فرمایا حضرت مجدد شہودی نہیں تھے بلکہ وجودی تھے۔ میں نے عرض کیا کہ حضرت کے مکتوبات میں تو برابر توحید شہودی کا ذکر ہے۔ آپ نے فرمایا کہ حضرت نے شریعت کی وجہ سے ایسا کیا ہے۔ پھر میں نے عرض کیا کہ کیا وحدت شہود میں وحدت وجود سے زیادہ شریعت ہو سکتی ہے؟ اس پر آپ کو جوش آ گیا جس کی لذت مجھے بہت دنوں تک یاد رہی۔ آپ نے یہ الفاظ فرمائے کہ حاشا وکلا وحدت وجود عین شریعت ہے۔ وحدت وجود عین شریعت ہے۔ کوئی دو منٹ تک آپ یہی فرماتے رہے اور میں محظوظ ہوتا رہا۔“

اس کے بعد مصنف نے مکتوبات کے متعدد حوالوں سے بھی ثابت کیا ہے کہ حضرت مجدد صاحب شہودی نہیں وجودی تھے۔ بہر حال یہ اپنا اپنا نقطہ نظر ہے۔ مجھ سے کچھ شہودی حضرات سے اس زمانہ میں گفتگو ہوئی۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ سب محض قیاس آرائیاں ہیں۔ ورنہ حضرت مجدد صرف شہودی تھے۔ ممکن ہے کہ مصالحت کی خاطر انہوں نے شدت کو ترک کر کے کچھ لچک پیدا کر لی ہو۔ الغرض حضرت مجدد کو حضرت شیخ اکبر کی بعض تصریحات سے اتفاق تھا بعض سے اختلاف۔ لیکن جیسا کہ پہلے ذکر ہوا کہ حضرت مجدد کی بعض تصریحات سے خود ان کے سلسلے کے بعض اکابر نے اتفاق نہیں کیا۔ حضرت شاہ ولی اللہ کی مثال پہلے دی جا چکی ہے۔ اسی طرح حضرت مرزا مظہر جان جانا اور حضرت قاضی ثناء اللہ پانی پٹی وغیرہ۔ اس قسم کے خیالات حضرت مولانا میکش اکبر آبادی کی نقد اقبال۔ تعلیم غوثیہ۔ پروفیسر سلیم چشتی کی انوار مجددی اور حضرت واحد بخش سیال کی ”وحدت وجود اور وحدت شہود“ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ بخوف طوالت سب کا نقل کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان بیانات کی روشنی میں یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ مسلک وحدت الوجود اصولاً ان حضرات کی نظر میں بھی حق ہے۔ عبارت اور تعبیر میں فرق ہو سکتا ہے۔ جس کی کوئی اہمیت نہیں رہ جاتی جبکہ خود حضرت مجدد حضرت شیخ اکبر کے تبحر علمی کا اعتراف کر رہے ہیں اور ان کے مسلک کو حق اور صحیح اور ان

کے مخالفین کو ”صواب“ سے دور سمجھتے ہیں۔

بائیں ہمہ یہ امر قابل توجہ ہے کہ مسلک وحدت الوجود میں عدم حقیقی کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔ کیوں کہ اگر اس پر ”ہے“ کا اطلاق ہو سکتا ہے تو اس کا شمار ہستی حقیقی میں کیا جائے گا جو حقیقتاً ہر جگہ موجود ہے۔ اس طرح ”عدم حقیقی“ اور ”موجود حقیقی“ ساتھ نہیں رہ سکتے نہ وہ کسی شے کی حقیقت ہو سکتا ہے۔ یہ ذکر تفصیل سے پہلے کیا جا چکا ہے۔ تکرار ضرورتاً کی گئی ہے۔ اس مسلک میں عدم سے مراد ”عدم اضافی“ لیا جاتا ہے جو علم الہی میں تو موجود ہوں لیکن خارج میں نہ ہوں جیسے ”اعیان ثابتہ“ جو موجودات عالم کی صورتوں کی حقیقت ہیں اور موجودات خارجی کے اعتبار سے معدوم کہلاتے ہیں لیکن ان کی حقیقت علم حق میں ثابت ہے۔ خارج میں جو کچھ موجود ہے ان اعیان کا ظہور ہے جو علم الہی میں موجود ہیں گویا یہ سب علم حق کی صورتیں ہیں۔ اس لیے عین حق ہیں۔ عالم کو عدم اس معنی میں کہا جاتا ہے کہ یہ کثرت معلوم اور مغائرت معقول جسے عالم کہا جاتا ہے حق کے سوا کچھ نہیں ہے۔ وجودی مسلک میں موہوم کو بمعنی عدم حقیقی سمجھا جاتا ہے یعنی اس کا وجود نہ علم حق میں نہ خارج میں۔ لغت میں بھی یہی معنی ہیں۔

مسلک شہود میں عالم کو ”عدم محض“ اور اشیا کی حقیقتوں کو ”معدومات“ سمجھا جاتا ہے۔ حضرت مجدد نے موہوم کا مطلب مرتبہ وہم میں ثبوت و استقرار حاصل کر لینا بتایا ہے۔ بقول حضرت پروفیسر عبدالغنی ”یہ ان کی اپنی اصطلاح ہے جس کا لب لباب یہی ہے کہ عالم محسوس وجود حق تعالیٰ سے بالکل الگ اور ہر لحاظ سے اس کا غیر ہے۔ یہی مسلک وحدت الوجود سے اختلاف ہے کیوں کہ اس مسلک میں یہ عقیدہ ہے کہ ذات بے چون و بے چگون نے جو پردہ غیب میں مخفی تھی مرتبہ تزیہہ و اطلاق میں رہتے ہوئے شان تشبیہ اختیار کی ہے جو کچھ اس عالم محسوسات میں نظر آتا ہے اور محسوس ہوتا ہے وہ اسی کی تجلیات اور اسی کی شیون و صفات ہیں جنہیں بعض مذاہب میں غلطی سے وجود حقیقی کا غیر سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ

حق تعالیٰ کو پانے کے لیے ترکِ عالم کو ضروری سمجھتے ہیں۔ مسلک وحدت الوجود میں غیر حق موجود ہی نہیں ہے اس لیے ترک دنیا کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

حضرت مجدد علیہ الرحمۃ نے بعض جگہ مذکورہ بالا وجودی عقیدہ سے اتفاق فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض محققین نے انہی کے اپنے خطوط سے ان کو وجودی عقائد کا موید قرار دیا ہے۔ تاہم زیادہ تر انہوں نے شعلہ جوالہ کی مثال دی ہے۔ جس سے ”ظاہر“ بے معنی ثابت ہوتا ہے اور واضح نہیں ہوتا کہ ”ظاہر“ یعنی عالم محسوس کی تخلیق کی غرض و غایت اور اس کا مقصد و مصرف کیا ہے۔

بقول پروفیسر عبدالغنی اگر روح و مادہ اور ظاہر و باطن کے مابین حقیقی غیریت تسلیم کی جائے تو ”نفسی خودی“، ”مادی زندگی“ سے فرار اور رہبانیت کے الزامات تصوف پر ہی نہیں اسلام پر عائد ہوں گے۔ پھر ہم میں اور ان لوگوں میں کیا فرق رہ جائے گا جو خدا کو پانے کے لیے دنیا کو قطعاً ترک کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔

اسلام نے کبھی دنیا کو ترک کرنے کی اجازت نہیں دی۔ ان محرکات کو ترک کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس سے دنیا ”شر“ بن جاتی ہے۔ ورنہ یہ عالم یہ نفس و آفاق اس کی نشانیاں ہیں۔ مختصر یہ کہ عالم محسوس حق بھی ہے اور غیر حق بھی۔ اسے جس نظر سے دیکھا جائے گا اور جس طرح کام میں لایا جائے گا۔ ویسا ہی نتیجہ برآمد ہوگا۔ اس کی تخلیق کا مقصد یہ ہے کہ اسی کے ذریعے اور اسی میں رہ کر حق کا عرفان حاصل ہو۔

مؤلف کی دیگر تالیفات

۱۔ اسرارِ اسراء: معراج مبارک کو وحدت الوجود کی روشنی میں پیش کیا گیا ہے جو غالباً اپنی نوعیت کی پہلی کوشش ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باطنی حیثیت اور معراج کے داخلی مضمرات پر سیر حاصل تحریر ہے۔ وہ رموز جو اہل طریقت سینہ بہ سینہ منتقل کرتے تھے انہیں دائرہ تحریر میں لایا گیا ہے۔

۲۔ معارف التسمیہ والفتاحہ: بسم اللہ الرحمن الرحیم اور سورہ فاتحہ کی تشریحات عقیدہ وحدت الوجود کی روشنی میں۔ جو ایک اچھوتی کوشش ہے۔

۳۔ مفتاح المقطعات: حروف مقطعات کی تشریح عارفانہ انداز میں۔ عقیدہ وحدت الوجود کی روشنی میں۔

۴۔ مزارات اور بدعت: مزارات سے متعلق مراسم کا جواز قرآن اور حدیث کی روشنی میں۔ بدعت کی حقیقت۔ زیارت قبور، عرس، فاتحہ، ایصال ثواب، گل پاشی، چادر پوشی، چراغاں، آستاں بوسی، دست بوسی، شجرہ یا عہد نامہ قبر میں رکھنا، گنبد سازی، مزارات سے توسل اور سماع پر سیر حاصل بحث۔

۵۔ ارکانِ خمسہ کی عارفانہ تشریح: اسلام کے بنیادی ارکان یعنی کلمہ طیبہ، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے اسرار۔ صوفیائے کرام کا نقطہ نظر۔

۶۔ کیفیات: مؤلف کا شعری مجموعہ جس کا ہر شعر میخانہ معرفت کا چھلکتا ہوا جام ہے۔

۷۔ مضامین کیف: مختلف دینی جرائد و رسائل میں شائع شدہ عارفانہ مقالات۔

۸۔ معرفت نامے: سلوک تصوف، توحید، وحدت الوجود، اخلاقیات، الہیات اور اس نوع کے مسائل پر مبنی چند خطوط۔

۹۔ شاہ نیاز کا فارسی کلام۔ ترجمہ و تشریحات: معارف و حقائق کا ایک

بحر بکراں۔

۱۰۔ توحید۔ وحدت الوجود کے تناظر میں: کتاب ہذا ”وحدت الوجود“ پر ایک
مبسوط تحریر۔

۱۱۔ شاعری میں صوفیانہ اصطلاحات۔ صوفیا مجاز میں حقیقت کو کس طرح دیکھتے ہیں!

جماعت کی دیگر کتابیں

۱۔ تذکرہ حضرت شاہ آغا محمد: مؤلفہ حضرت شاہ نذیر احمد سلسلہ عالیہ فخریہ نیاز یہ
کے مشہور بزرگ حضرت شاہ میرزا آغا محمد قادری، چشتی، نیازی، نظامی، لکھنوی، ثم
جبلپوری کے مستند حالات زندگی۔ جنہوں نے ہندوستان کے صوبے متوسط (حالیہ مدھیہ
پردیش) میں معرفت کی شمع روشن کی۔ آپ بڑے صاحب کرامات بزرگ تھے۔

۲۔ ریاض الفضائل: مؤلفہ الحاج حضرت پروفیسر عبدالغنی۔ ایم۔ اے۔

خاندان نیاز یہ کے مشہور بزرگ حضرت شاہ میرزا مرتضیٰ حسین قدس سرہ العزیز
جانشین حضرت شاہ میرزا آغا محمد اور خلیفہ اجل حضرت شاہ محی الدین احمد بریلوی کے
بصیرت افروز حالات زندگی مع تعلیمات۔ عقائد حقہ۔ اخلاق مبارکہ و فضائل حسنہ۔

ملنے کا پتہ ابتدا میں درج ہے۔

جناب قاری سید حبیب اللہ صاحب الخطیب نے ازراہ نوازش اس کتاب کے لئے
یہ قطعہ عنایت فرمایا ہے۔ شکر یہ کے ساتھ درج ذیل ہے:-

توحید و وحدت الوجود کے تناظر میں

عارفِ باللہ ہے اک عام انسان بھی حبیب
جس قدر اسرار تھے پوشیدہ وہ سب ہیں عیاں
فلسفہ توحید کا کیا کوئی سمجھائے گا یوں
دل نشیں ہے کس قدر توحیدِ ربیٰ کا بیاں

طالب دعا

قاری سید حبیب اللہ الخطیب

اے جلوہ گہ رویت ہر وجہے و ہر روئے
 راہ تو و کوئے تو ہر راہے و ہر کوئے
 اے قبلہ ایمانم وے جان دل و جانم
 روسوئے تو گردانم ہر طرفے و ہر سوئے
 با آنکہ مبرائی از و سمہ رنگ و بو
 رنگ تو و بوئے تو ہر رنگے و ہر بوئے
 می بینم انا الحق زن ہر ذرہ بمہر تو
 ما اعظم شانی گوہر تارے و ہر موئے
 اندر دل ہر قطرہ د دریاست بموج اندر
 خود بحر محیط ست ایں ہر نہری و ہر جوئے
 ایں جملہ ضمائر را مرجع توی اے جاناں
 تعبیر زتست اینک ہر مائے و ہر اوئے
 اندر رہ عشق تو رفتست نیاز اے خود
 ازتست کزوہست ایں ہر ہای و ہر ہوئے

حضرت شاہ نیاز بریلوی قدس سرہ العزیز

حمد

تو ہے بے نشاں، تو ہے لامکاں تری حمد مجھ سے ہو کیا بیاں
تو سمجھ میں کس طرح آسکے کہ مثال تیری یہاں کہاں
تو یہاں بھی ہے، تو وہاں بھی ہے، تو کہاں نہیں ہے جہان میں
رگِ جاں سے بھی ہے قریب تر، ترا ہی ظہور ہے گل جہاں
وہ تھا اپنی ذات میں آپ گم، مگر اپنی دید کو مضطرب
بنا آئینہ وہی خلق میں، ہوا آئینے میں وہ خود عیاں
وہی ”کنزِ مخفی“ تھا غیب میں، وہی ہے ظہور میں رونما
کہا ”کن“ بھی اپنے ہی آپ سے، ہوا خود پہ آپ ہی خود عیاں
تو ہر ایک شے پہ محیط ہے، کوئی چیز تجھ سے الگ نہیں
کوئی دوسرا بھی ہے جز ترے، یہ سمجھنا شرک ہے بے گماں
ہے عبث تلاشِ ادھر ادھر، تو ہے ہم میں ہم سے قریب تر
”مَعْلَم“ بھی قول ہے خود ترا، رہا دور ہم سے تو پھر کہاں
وہ ہے کائنات کا عین خود، نہیں شائبہ کسی غیر کا
”ہمہ اوست“ کہتے ہیں لوگ سب ”ہمہ غیر او“ ہے فقط گماں
ہوں سراپا کیفِ و سرور میں! تری ”اینما“ کی نوید سے
کہ ہمیشہ سامنے ہے مرے، نہیں میری آنکھ سے تو نہاں

نتیجہ فکر: مولانا و مرشدنا حضرت شاہ میرزا آغا محمد قدس سرہ العزیز

قادری چشتی نیازی نظامی

بے رنگی سے رنگ میں آئے احد سے احمد ہم کہلائے
ہر ہر رنگ میں آپ ہی آئے اول مظہر ہم ہی تو ہیں
وحدت سے کثرت میں آئے ایک سے دو چار کہلائے
پھر تو انگنتی کہلائے اقل و اکثر ہم ہی تو ہیں
واجب ہم ہیں ممکن ہم ہیں خالق اور مخلوق ہم ہی ہیں
ہر ہر شان میں پیدا پنہاں بندہ پرور ہم ہی تو ہیں
ظاہر اور ظہور ہم ہی ہیں باطن اور بطون ہم ہی ہیں
بے غایت ہے شان ہماری اول آخر ہم ہی تو ہیں
آپ اپنی پہچان میں آئے اپنے اوپر آپ لبھائے
عاشق اور معشوق ہم ہی ہیں شیدا دلبر ہم ہی تو ہیں
شیخ بنے مسجد میں آئے قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھے
عشق نے دونوں گھر دکھلائے مومن کافر ہم ہی تو ہیں
شیر خدا ہے لقب ہمارا بلاپن میں دیو پچھاڑا
درخبر کا ہم نے اکھاڑا صفر حیدر ہم ہی تو ہیں
شاہ نظام ہیں پیر ہمارے شاہ نیاز کے راج دلارے
ہیں رب کے محبوب پیارے عاشق ان پر ہم ہی تو ہیں
عاشق ہو ناسوت میں آئے آغا محمد ہم کہلائے
جتنے ہیں سب نام ہمارے اصغر اکبر ہم ہی تو ہیں

توحید... وحدت الوجود کے تناظر میں



مولف: ڈاکٹر میرزا اختیار حسین کیف نیازی