

شماره  
380

# پس برون قرآن اور صوت

تالیف

ڈاکٹر میر ولی الدین حسنا

ایم اے پی ایچ ڈی

صدر شعبہ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

رفیق اعزازی ندوۃ المصنفین دہلی

قیمت مجلد  
تین روپیہ

کتاب نمبر ۱۱۱۱ اور ۱۱۱۱  
ندوۃ المصنفین

قیمت غیر مجلد  
دو روپیہ

757



53489

دو روپے  
تین روپے

غیر مجلد  
مجلد

طبع سوم

۱۹۵۶ء

۱۳۷۵ھ

مطبوعہ یونین پریس دہلی



# انتساب

میں اپنی اس پیش کش کو مولائی و آقائی حضرت مولانا محمد حسین جانا  
 قبلہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسم گرامی پر جن کے فیضان توحید  
 اور برکات تربیت کا یہ راست نتیجہ ہے، جذبات تشکر و  
 امتنان کے ساتھ معنون کرتا ہوں ۵

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

مؤلف



757

## فہرستِ عنوانات

۷	صفحہ	۱۔ مفتدرہ
۲۶	"	۲۔ عبادت و استعانت
۵۶	"	۳۔ قرب و معیت
۱۰۳	"	۴۔ تنزیلاتِ ربّیہ
۱۳۲	"	۵۔ خیر و شر
۱۵۱	"	۶۔ جبروتِ در
۱۶۵	"	۷۔ یافت و شہود

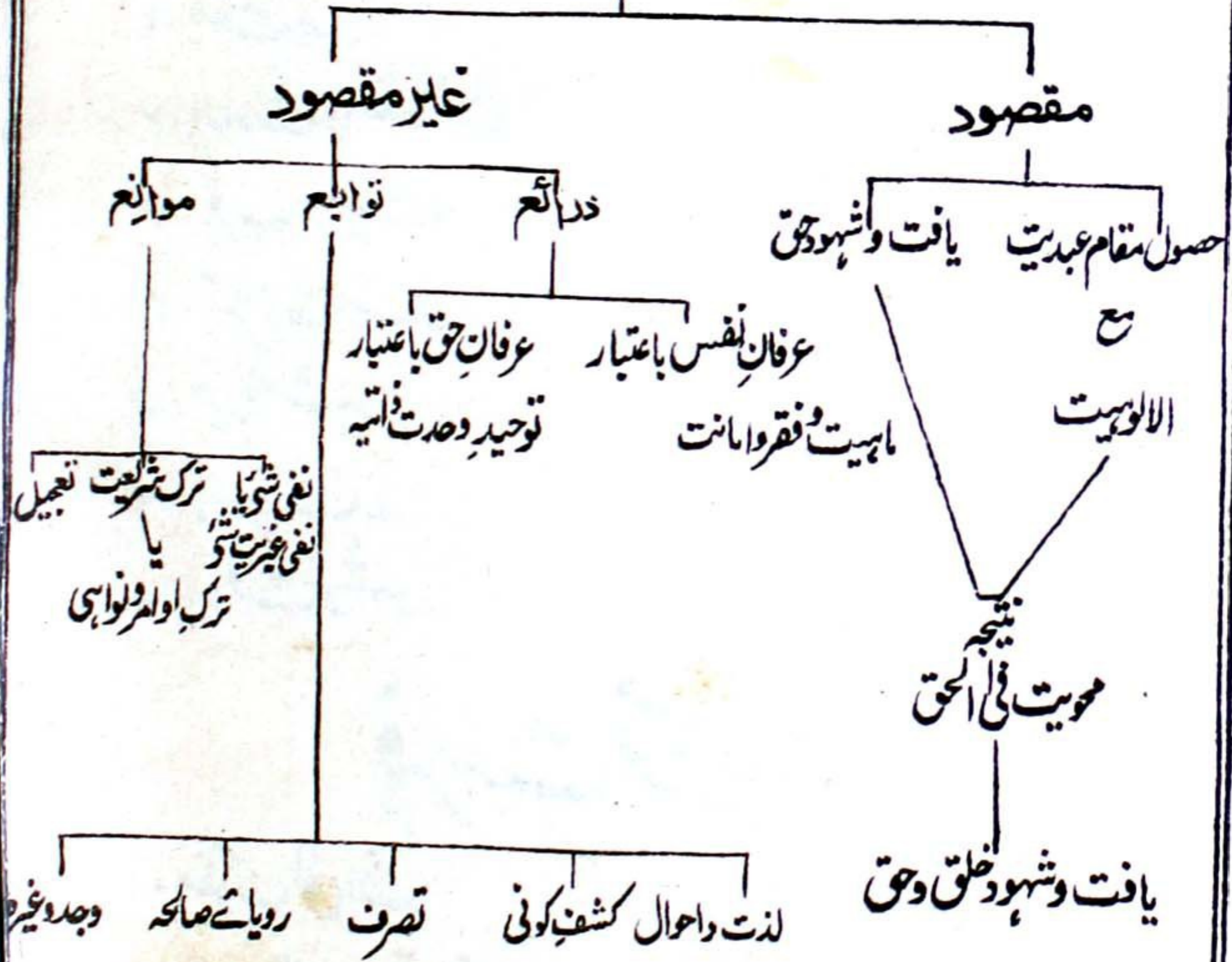
## فہرستِ نقیحات

۶	صفحہ	۱۔ سلوک الی اللہ
۵۵	"	۲۔ عبادت و استعانت
۱۰۱	"	۳۔ قرب و معیت
۱۰۲	"	۴۔ عبد اللہ
۱۰۷	"	۵۔ تنزیلاتِ ربّیہ





# سُلُوكِ إِلَى اللَّهِ





بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

(۱)

## مَقَام

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

(۱) عام طور پر "صوفی" کے لفظ کو "صوف" (پشمینہ) سے مشتق خیال کیا جاتا ہے، ابن خلدوں کا یہی قیاس ہے۔ عربی لغت کی رو سے "تصوّف" کے معنی ہیں "اس نے لباسِ صوف پہنا" جیسے تقصص کے معنی ہیں "اس نے قمیض پہنی"، ابتداء میں صوفیوں کی صوف پوشی کی وجہ سے صوفی کہنے لگے، وجہ ٹھیک ہے لیکن صوفیہ صرف صوف پوشی ہی سے مخصوص و مختص نہیں اور نہ صرف صوف پوشی ہی اہل معرفت کی پہچان ہو سکتی ہے، صاحب کشف المحجوب نے تو کہہ دیا "الصفاء من اللہ تعالیٰ انعام واکرام والصفوف

لباس الانعام"

۱۔ صفائی (باطنی) بندہ پر حق کا انعام واکرام ہے اور صوف چاریوں کا لباس ہے۔



(۲) اسی لئے بعض لفظِ صوفی کو صفا سے مشتق خیال کرتے ہیں یعنی صوفی وہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے صفائی قلب سے زینت بخشی ہو اور قلب کی صفائی اور اصلاح سے ظاہر ہو کہ سارے جسد کی اصلاح ہو جاتی ہو اور تمام اعمال درست ہو جاتے ہیں (کما اور فی الحدیث الصحیحہ معارف الہی کا انکشاف صفائی باطن ہی پر منحصر ہے۔ یعنی صحیح ہیں لیکن لغوی اعتبار سے یہ اشتقاق درست قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ صفا سے جو لفظ مشتق ہوگا وہ لغت صحیح کی رو سے "صفوی" ہوگا نہ کہ صوفی۔

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

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

۱۵ الا ان فی جسدہنی آدم مغنم اذا صلحت صلح الجسد کله واذا فسدت فسد الجسد کله الا وہی القلب (سواۃ البخاری)

۱۶ ان الصفا صفة الصدیق۔ ان اردت صوفیا علی التحقیق (کشف المحجوب ص ۳۲۰) یعنی صفا صدیق کا وصف

ہے۔ اگر صوفی واقعی صوفی ہو۔ نیز "من صفی المحب ہو صاف ومن صفی المحب ہو صوفی" یعنی جس نے محبت کو غیر

حق کی کدورت سے صاف و پاک رکھا وہ "صافی" ہے اور جسے محبوب حقیقی یعنی حق کو شرک و تعطیل سے مترہ اور غیر

کے خیال سے پاک رکھا وہ صوفی ہے۔



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

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

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

۱۰ مقابلہ کرد الرسالة القشیری فی العلم التصوف للامام ابی القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری طبع بمطبع دارالکتب العربیة الکبریٰ بمصر۔ ص ۱۲۶۔

۱۱ دیکھو تاریخ فلاسفۃ الاسلام (ترجمہ ولی الدین) مطبوعہ دارالترجمہ سرکار عالی حیدرآباد دکن۔

۱۲ جس کی پیشینگوئی اس حدیث میں کہی گئی ہے۔ ظہور الایات بعد المائتین۔



جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی جانب زیادہ مکتھی ان کو زیادہ عباد کے ناموں سے یاد کیا گیا، کچھ ہی عرصہ بعد بدعات کا ظہور ہونے لگا اور ہر فرقے نے اپنے زہد کا دعویٰ شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہل سنت نے جو اپنے قلوب کو حق تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں ہونے دیتے تھے اور جو اپنے نفوس کو خشیت الہی سے مغلوب رکھتے تھے انہی نے زمانہ سے علیحدگی اختیار کر لی، اور ان ہی کو صوفیہ کے لقب سے یاد کیا جانے لگا۔ ان ہی حالات کو پیش نظر رکھ کر شیخ ابوعلی رودباری نے فرمایا ہے :-

الصوفی من لبس الصوف علی الصفا  
وذاق الهوی طعم الجفا و لزم طریق  
المصطفیٰ و کانت الدنیا منہ علی القفا  
ان ہی بزرگ کے یہ اشعار ہیں :-

تتأزج الناس فی الصوفی و اختلفوا  
ولست احل هذا الاسم غیر فنی  
قدما و ظنوا مشتقا من الصوف  
صافی فصوفی الحان لقب الصوفی !

تاریخ کی اس روشنی میں اب تصوف کے معنی و تفسیر کا تعین آسان ہے۔  
زمانہ قدیم و جدید کے اکابر صوفیہ کے اقوال تصوف کی تعریف اور صوفیہ کے اوصاف و خصوصیات کے بیان میں بے شمار ملتے ہیں، ان سب کا استقصا غیر ضروری ہے، لیکن ان پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ان سب کا حاصل وہی نظر آتا ہے جو شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصوف کی جامع و ملتح تعریف میں پیش کر دیا ہے :-

لہ لفظ صوفی کی تحقیق میں لوگ زمانہ قدیم سے جھگڑتے آئے ہیں اور اس کو صوف سے مشتق سمجھا ہے (اور میں صوفی کا نام اس شخص کے سوا کسی اور کے لئے پسند نہیں کرتا جو صاف باطن و صاف معاملہ ہو یہاں تک کہ اس کا لقب صوفی ہو جائے)  
شیخ ابوعلی رودباری "در تابدید الحقیقۃ العلیا" از جلال الدین سیوطی،  
۱۵ بر حاشیہ رسالہ قشیریہ (ص ۱۰)



«التصوف هو علم تعرف به احوال تزكية  
 النفوس و تصفية الاخلاق  
 و تعمير الظاهر و الباطن لنيل  
 السعادة الابدية، موضوعها  
 التزكية، و التصفية، و التعمير  
 و غايتها نيل السعادة الابدية کرنا ہے۔  
 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 ہے، اور اس  
 کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل  
 و غایتہ نیل السعادة الابدية کرنا ہے۔

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

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

«الصفاء محمودٌ بكلِّ لسانٍ و ضدُّه الكد و سآة و هی مذمومةٌ»

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

روا خبرنا عبد اللہ بن یوسف اصبہانی قال اخبرنا عبد اللہ بن یحییٰ الطلمی قال حدثنا  
 الحسن بن جعفر، قال حدثنا عبد اللہ بن نوفل قال حدثنا ابو بکر بن عیاش عن یزید بن  
 ابی نریاد عن ابی جحیفہ قال خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متغیر اللون فقال

ذهب صفو الدنيا و بقى الكدر فاموت اليوم تحفة لكل مسلم.

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



اس حالت میں کہ آپ کا رنگ متغیر تھا اور فرمایا کہ دنیا کی صفائی گئی اور کدورت باقی رہ گئی ہو، پس آج کل ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہو رہی ہے  
 امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں القول فی طریق الصوفیہ کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:-

"ثم انی فرغت من ہذا العلوم اقبلت بجمتی علی طریق الصوفیہ وعلست ان طریقہم انما تم بعلم و عمل وکان حاصل علمہم قطع عقبات النفس والنزۃ عن اخلاقہا المذمومۃ وصفاتہا الخبیثۃ حتی یتوسل بہا الی تخلیۃ القلب عن غیر اللہ تعالیٰ وتخلیۃ بذکر اللہ"

یعنی جب میں ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ ان کا طریقہ علم و عمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھائیوں کا قطع کرنا، اخلاق ذمہ اور صفات خبیثہ سے پاک و منزرہ ہونا، ہر تا کہ اس کے ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الہی سے آراستہ کیا جائے۔

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

نہ اے دل طلب کمال در مدرسہ چند تکمیل اصول و حکمت و ہندسہ چند



ہرگز کہ جز ذکر خدا و سوسہ است شرعے ز خدا بدار این و سوسہ چند (بای)  
 ابو الحسن نوری تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں: "التصوف ترک کل حظ للنفس"۔  
 یعنی تصوف حظ نفس کا چھوڑنا ہے۔ یعنی غیر شرعی خطوطِ نفسانی کا ترک کرنا ہے، صوفی ہوی  
 وہوس سے آزاد ہوتا ہے، اور جانتا ہے کہ ع تا اور ہوسی اسیر اندر نفسی۔ وہ اپنے نفس کو علم  
 اللہ کے تابع کر دیتا ہے، اس طرح اس کی ہوی فنا ہو جاتی ہے، وہ واقف ہے کہ اتباع ہوی ضلالت  
 ہے، و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل اللہ (۱۱۶۲۳) ہلاکت ہے، و اتبع ہوہ فنردی (۱۰۶۱۶)۔  
 حضرت بایزید بسطامی نے کیا خوب نصیحت فرمائی تھی ۵

نیکو مثلے شہنوز پیر بسطام از دانه طمع بر کہ رستی از دام

ابو علی تنزیہی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ التصوف هو الاخلاق  
 الرضیہ۔ ابو سہل الصعلوکی نے اس کی تعریف الاعراض عن الاعتراض سے کی ہے۔ اور  
 ابو محمد الجری نے کہا ہے التصوف الدخول فی کل خلق سستی و الخرج من کل خلق دنی یعنی  
 تصوف ہر نیک خصلت سے مزین ہونا ہے اور تمام بری عادتوں سے قلب کا تخلیہ کرنا ہے۔ اور  
 محمد بن القصاب کے نزدیک: "التصوف اخلاق کریمہ ظہرت فی ذمان کریم من رجل کریم  
 مع قوم کریم"۔ یعنی تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانہ میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے ساتھ  
 ظاہر ہوتے ہیں۔ کتابی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "التصوف خلق فمن زاد علیک فی الخلق  
 فقد زاد علیک فی الصفا" یعنی تصوف خلق ہی کا تو نام ہے جو شخص تجھ سے اخلاقِ حسنہ میں  
 میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائیِ قلب میں بھی بڑھ گیا۔

ان فحول صوفیہ کی ان تمام تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تصوف ترکِ نفس و تصفیہ

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

۵ رسالہ قشیریہ ص ۱۳۸ " ۵ رسالہ قشیریہ ص ۱۳۷ "



اخلاق کا نام ہے۔ کیا انزالِ کتبِ ارسالِ رسل کی غایت تزکیہٴ نفوس و تصفیہٴ اخلاق نہیں تھی؟  
حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصد ہی مکارمِ اخلاق کی تہمہ بیان فرمائی ہے:  
بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

اور قرآن عزیز میں آپ کا کام یہ بتلایا گیا ہے: ایزکیہم و یعلمہم الکتاب و الحکمۃ، یعنی تزکیہ  
اخلاق، تعلیم کتاب و حکمت۔ اور قلاحِ دارین کا نذر تزکیہٴ اخلاق قرار دیا گیا ہے: قد افلح من ذکھا  
وقد خاب من دھمھا۔ اب تصوف کے انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ کسی کو یہ جرات ہو سکتی  
ہے کہ اس کو غیر اسلامی چیز قرار دے۔ اب ہم تصوف کی ان تعریفات پر غور کریں گے جو "تعمیر  
باطن پر زور دیتی ہیں، خود تعمیرِ باطن کا کیا مفہوم ہے آگے چل کر صاف ہوگا۔

جنیدؒ نے صوفی کی تعریف اس طرح کی ہے: ہوان یمیتک الحق عنک و یمیدک بہ  
یعنی صوفی فانی زخویش باقی بحق ہوتا ہے، وہ اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی  
قیومیت (ہویت و انا) سے باقی ہوتا ہے، وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ  
کی ذات سے اس کو بقا حاصل ہوتی ہے یہ

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

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

۱۶ سمعت عبدالرحمن بن یوسف الاصبہانی یقول سمعت ابا عبد اللہ محمد بن عمار الہمدانی یقول سمعت ابا محمد المرعشی  
یقول سئل شیخی عن التصوف فقال سمعت الجنید۔ رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

۱۷ توضیح کے لئے دیکھو قرب و معیت۔ ۱۸ رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔



فلا تنظر العين إلا إلى الله ولا يقع الحكم إلا عليه  
 عمر بن عثمان المکی سے تصوف کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ان یكون العبد  
 فی کل وقت بما هو ادلی بہ فی الوقت یعنی صوفی نقد وقت کی قیمت جانتا ہے اور ہر وقت  
 جس کا ہوتا ہے اُس کا ہو رہتا ہے۔

اے آنکہ قبلہ بیتال روست ترا بر مغز خراجا ب شد پوست ترا  
 دل در پے ایں و آن نہ نیکوست ترا یک دل داری بس است یک دوست ترا (جای)

رویم سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو فرمایا: اس تر سال النفس مع الله تعلق  
 علی ما یرید یعنی نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دینا ہی تصوف ہے،  
 صوفی اپنے ارادے میں فانی ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا فعل اس میں جاری ہو جاتا ہے، اور  
 اس کے نتیجے کے طور پر اس کی کوئی مراد باقی نہیں رہتی اور نہ کوئی غرض اور نہ حاجت مرام،  
 اب وہ شیخ جمیلانی کے الفاظ میں "ساکن الجوارح مطمئن الجنان، مشاوح الصدور منویا  
 الوجه، عامر البطن غنیاً عن الاشیاء الخالقہا۔ ہو جاتا ہے۔"

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

۱۴۷ رسالہ قشیریہ ص ۱۲۷۔

۱۴۸ بلا حرکت اعصاب قلب مطمئن، فراخ و کشادہ سینہ، روشن پہرہ، باطن آباد اور تعلق خالق کی وجہ سے تمام چیزوں سے بے پروا  
 (فتوح الغیب مقالہ ۶)

۱۴۹ رسالہ قشیریہ ص ۱۲۷۔



اللہ قضیٰ کل قضایٰ و تقدراً و اللہ یسما و جود نفع و ضرر

لا حول و لا قوۃ الا باللہ لولا تاثرہ لما کان الاثر

حضرت شبلیؒ نے صوفی کی پہچان یہ بتلائی ہے: "الصوفی منقطع عن الخلق و متصل

بالحق، کفولہ تعالیٰ، و اصطنعتک لنفسی، قطعہ عن کل غیر، ثوقال لن ترانی یہ

یعنی صوفی خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہوتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ

سے فرمایا تھا کہ میں نے تجھے اپنے لئے اختیار کر لیا ہے، غیر سے قطعاً منقطع کر دیا ہے پھر

آگے چل کر فرمایا تو مجھ کو سرگز نہیں دیکھ سکتا۔"

اسی معنی میں ذوالنون کا قول ہے: ہم قوم اشروا اللہ عن و جل علی کل شیء یعنی

صوفیہ وہ ہیں جنہوں نے تمام چیزوں پر خدائے عزوجل کو ترجیح دی اور اس کو پسند کر لیا، تو

خدائے عزوجل نے بھی تمام چیزوں پر ان کو ترجیح دی اور پسند کر لیا۔

صوفی کا مقصود اللہ، مطلوب اللہ، محبوب اللہ، اس کا جینا، مرنا، اس کی شکر

اس کی عبادت صرف اللہ ہی کے لئے ہوتی ہے، وہ ماسوائے حق سے ہر حال میں بیگانہ

ہوتا ہے، توجہ بغیر حق سے اس کے قلب کی تخلص ہو جاتی ہے، اس معنی میں وہ متصل بحق ہو جاتا

ہے اور غیر حق سے منقطع۔

زآمیرش جان دتن تو می مقصودم وز مردن وز لیتن تو می مقصودم

تو دیر نبری کہ من بستم ز میاں گرمین گویم ز من تو می مقصودم

تصوف کی ان تعریفوں پر غور کرو تو تم کو یہ ماننا ہوگا کہ اس کی تعلیم صرف ترکِ کبیرہ نفوس

و 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۔ صوفی کے



دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر لیس جاتا ہے، اور اس کا علم عمل من اللہ ہو جاتا ہے۔

اب ہمیں ذرا اس اجمال کی تفصیل کرنی ضروری ہے۔ اول قدم صوفی کا یہ ہوتا ہے کہ وہ سالک کو یہ سکھاتا ہے کہ وہ کس طرح "ہوی" کے پنجہ سے نجات پاتے، یعنی اپنے ذاتی نفسی علم سے نکل کر اللہ کے علم میں داخل ہو، صوفی کی یہ تعلیم مرتبہ دین کی تعلیم ہے، اس کا خلاصہ صرف دو لفظوں میں ادا کیا جاسکتا ہے: اللہ ہی ہمارے الہ ہیں، یعنی وہی ہمارے معبود ہیں، مسجود ہیں، مقصود ہیں، ہمارے رب ہیں، ہستعان ہیں۔ ہم اللہ ہی کی عبادت کرتے ہیں۔ اور ان ہی سے تمام مرادات و حاجات میں اعانت چاہتے ہیں: ایتاک نعبد و ایتاک نستعین۔ عبادت و استعانت کے نقطہ نظر سے ہم ماسوی اللہ سے کٹ جاتے ہیں اور فقر و ذلت یا بندگی کی نسبت اللہ ہی سے جوڑ لیتے ہیں۔ حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یقین انسان کو تمام صفاتِ رذیلہ سے پاک اور تمام اوصافِ حمیدہ سے آراستہ و پیراستہ کر دیتا ہے۔ اس کا قلب کفر و شرک، نفاق و بدعت و فسق و فجور سے پاک ہو جاتا ہے اور ایمان و توحید و صدق و حسنہ سے مزین۔ تصوف ابتداءً اسی تطہیرِ قلب کا نام ہے۔ اسی تطہیرِ قلب کو اوپر کی تعریفوں میں صوفیہ کرام نے "حسنِ خلق" "دخول فی کل خلق سنی و الخیر من کل خلق حنی" یا "اخلاقِ کریمہ" کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا کچھ ذکر آپ اس کتاب کے پہلے باب میں پڑھیں گے۔

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

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

۱۸ حضرت رویم کی تعریف اوپر دیکھو۔ ۱۹ اوپر دیکھو۔

۲۰ دیکھو تفصیل کے لئے رسالہ "قرآن اور سیرت سازی"

(قرآن اور تصوف) (۲۰)



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

دیکھو سورۃ واقعہ میں تین جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے: اصحابِ یمن، اصحابِ شمال اور مقربین۔ علم کے لحاظ سے دو جماعتیں قرار دی گئی ہیں اور ذات کے لحاظ سے ایک علم یا تو ہدایتی علم ہوگا یا اضللی۔ جو لوگ علمِ ہدایتی کے پیرو ہیں جو علمِ اللہ ہے، جو دین میں ملتا ہے، وہ اصحابِ یمن ہیں، فَسَلَامٌ لَّكَ (پا ۱۵۶) کے مختصر جملہ سے ان کے انجام و بقاقت کی خبر دی گئی ہے۔ اور جو علمِ اضللی کے نتیجے میں جو علمِ نفسی ہے جس کو ہویٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس کے اتباع کا نتیجہ ہلاکت و ضلالت بتایا گیا ہے۔ وہ اصحابِ شمال ہیں فَذُلٌّ مِّنْ جَنِّمْ وَ تَصْلِيَةٌ جَحِيْمٍ (ایضاً) کے مختصر الفاظ سے ان کے انجام کو ظاہر کیا گیا ہے۔

اب ذات کے اعتبار سے ایک ہی جماعت ہو سکتی ہے اور وہ مقربین کی جماعت ہے جو لوگ نہ صرف اللہ کا علم رکھتے ہیں بلکہ اللہ کو بھی رکھتے ہیں پس سرِ سمعیت کھل گیا ہے۔ وہ اللہ کو اپنے سے قریب و اقرب پاتے ہیں، اپنا ظاہر و باطن پاتے ہیں، اول و آخر پاتے ہیں، محیط پاتے ہیں اور ساتھ دیکھتے ہیں۔ سَدْحٌ وَ دَرِيْحَانٌ وَ جَنَّتْ نَعِيْمٌ (ایضاً) سے ان کو بشارت دی گئی ہے۔

اسی بات کو دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو کہ کائنات من حیث کل کو پیش نظر رکھ کر تم حقیقت کا اظہار اس طرح کر سکتے ہو: خالق، مخلوق، معیتِ خالق یا مخلوق۔ جو لوگ خالق کو الہ جانتے اور مانتے ہیں، اسی کی عبادت کرتے اور اپنی مانگ کا



تعلق اسی سے رکھتے ہیں "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" پر قولاً و عملاً ثابت ہیں اور اس صراطِ مستقیم کے رہرو، وہ اصحابِ یمن ہیں، ان کے لئے دنیا و آخرت میں سلامتی ہے۔ ان سے بعد موت مغفرت و جنت کا وعدہ کیا گیا ہے۔

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

جو لوگ نہ صرف خالق ہی کو الہ جانتے اور مانتے بلکہ خالق و مخلوق کے بطور معیت کا علم بھی رکھتے ہیں، رازِ معیت و بشرِ وحدت سے باخبر ہیں وہی مقربین ہیں۔ ان کے لئے روح و ریحان کا وعدہ ہے اور یہ مقربین کو صرف رویتِ حق ہی سے مل سکتی ہے اور یہ مقربین بعد موت ہی جنتِ قرب میں داخل ہو جاتے ہیں۔

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

«اعلم ان كل حال شريف نضره الى الصوفي في هذا الكتاب هو حال

المقرب وليس في القسا ان اسم الصوفي، و اسم الصوفي ترك

و وضع المقرب للمقرب على ما سنشرح ذلك في باب»

آگے چل کر اور ایک مرتبہ وضاحت فرماتے ہیں "فليعلم ان المعنى بالصوفية

المقربين" یعنی "ہم صوفیہ کے معنی مقربین ہی کے سمجھتے ہیں"

اب مقربین کے علوم کیا ہیں اس کا اجمالی بیان اوپر کیا جا چکا ہے اور تم اس کی تفصیل

اس کتاب میں آگے پڑھو گے۔ ان علوم کا تعلق "بشرِ معیت" سے ہے۔ کتاب و سنت سے

یہ بات قطعاً ثابت ہے کہ ذواتِ خلق ذاتِ حق کے غیر ہیں۔ دونوں میں کلی غیریت ہے اور بدیہی



ضدیت افعی اللہ تتقون (پ ۱۳۶) ونیر هل من خالق غیر اللہ (پ ۱۳۶) سے اس کا ثبوت مل رہا ہے۔ باوجود اس غیریت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت، یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں معینیت بھی کتابِ سنت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ بظاہر یہ بات متضاد سی نظر آتی ہے۔ کتاب و سنت ہی کی روشنی میں اس تناقص کو رفع کرنا چاہئے۔ علمِ قرب یا تصوف اس تضاد و تناقص کو رفع کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے، حق تعالیٰ کی بات سے ثابت کرتا ہے، ان کے رسول کی تصریح و تفسیر سے ثابت کرتا ہے کہ ہماری ذات "معلوم" حق ہے اور غیر ذاتِ حق ہے۔ ہمارے لئے صورتِ شکل، حد و مقدار، تعین و تجزیہ اور حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک و مُنترہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہمیں صفاتِ عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ وجودیہ کمالیہ، ہم میں قابلیاتِ امکانیہ مخلوقیہ ہیں، اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیقِ فعل نہیں۔ اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں ہم میں نہیں ہیں مثلاً وجود و انا، صفات و افعال، ملک و حکومت، پھر حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذواتِ خلق کے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ یہ تمام اعتبارات ہم میں پائے ضرور جاتے ہیں، فرق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لئے کامل و مطلق و قدیم ہیں اور ہمارے لئے ناقص و مقید و حادث، ان ہی اہم سوالات کی تشریح و توضیح اور ان کے جواب کتاب و سنت کی روشنی میں تصوف یا علمِ قرب کا موضوع ہیں اور ان ہی پر سیر حاصل بحت تم کو اس کتاب میں ملیگی۔

صوفی (یا مقرب) کتاب و سنت کے بتلانے سے اپنے فقر سے واقف ہو جاتا ہے وہ جاننے لگتا ہے کہ ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصلاً حق تعالیٰ ہی کے

لہ آیات و سرائیہ احادیث نبویہ کی تائید کے لئے تن کتاب دیکھو۔



لے ہیں اور وہ ان تمام اعتبارات کے لحاظ سے "فقیر" ہی، یا "یَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" (پہ ۳۰ ع) اس لئے وہ جان لیتا ہے کہ حق تعالیٰ ہی حقیقتاً ہیں ظاہر اور باطناً، ہوا الحی القيوم، وہی علیم و قدیر ہیں ظاہر اور باطناً، ہوا العلیم القدیر، وہی سمیع و بصیر ہیں ظاہر اور باطناً، ہوا السميع البصیر (مقابلہ کرو حدیث قرب فرائض سے) اپنے اس فقر کے امتیاز سے اس کو خود بخود اپنی امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا اور وہ جاننے لگتا ہے کہ اس میں وجود و انا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت، من حیث الامانت، پائے جاتے ہیں۔ لہذا صوفی حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوتا ہے، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوتا ہے، ان ہی کے علم سے جانتا ہے، ان ہی کی قدرت و ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہے، ان ہی کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہے۔ حدیث قرب نوافل، گویا اس کے متعلق صحیح ہوتی ہے جس میں تصریح کی گئی ہے۔

كنت سمع الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و یداه الذی یبطش

به و سرجله الذی یمشی بها۔ (سوانح البخاری)

اور بعض روایات کی رو سے فوادہ الذی یعقل به و لسانہ الذی یتکلم به،

(شرح مشکوٰۃ)

اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ صوفی کے ہاتھ پاؤں ناک کان حق تعالیٰ ہو جاتے ہیں اور شاید یہی مطلب ہے جنیدؒ کے اس قول کا: ہوان یمیتک الحق عندک و یحییٰک بہ، یعنی وہ فانی زخولیش و باقی بحق ہو جاتا ہے۔ ع نامے است بہ من زمن و باقی ہمہ اوست۔ اور شبلیؒ کے اس قول کا کہ "وہ متصل باحق و منقطع عن الخلق" ہو جاتا ہے، اپنی ماہیت سے واقف ہو کر اپنے فقر کا تحقق حاصل کر کے وہ خلق کو میت سمجھنے لگتا ہے اور اس طرح اس کے قلب میں یاس متافعی ایدی الناس، پیدا ہو جاتی ہے و معروف کریمی، وہ فاعل و مرید حق تعالیٰ ہی کو جلتے لگتا ہے اور نفس کو حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دیتا ہے (مکاتل سرویم فی تعریف التصوف)



ہمارے ان تمام بیانات کی توضیح اور کتاب و سنت سے ان کی تائید تم کو آگے کے ابواب میں ملیگی، جیسا کہ حضرت جنیدؒ نے تصوف کے متعلق صحیح طور پر فرمایا ہے: علمنا هذا مشيئا بالكتاب والسنة اور جس کو کتاب و سنت رد کریں وہ "زندقہ" ہے۔

تصوف میں "زندقہ" کی آمیزش کے دو اسباب ہیں: (۱) مشائیت (۲) اشتریت اور سٹو کے فلسفے کی کتابوں سے واقف ہو کر متاخرین نے "علم کلام" میں فلسفہ اور منطق بھردی اور بجائے ان اعتراضات و شکوک کا جواب دینے کے جو عقائد اسلامیہ پر مخالفین کی جانب سے عائد کئے جاتے ہیں (جیسا کہ سلف کے علمائے کلام نے کیا تھا) خود عقائد دینیہ کی جلیج پر تال شروع کر دی اور ان کو عقل نظری کے معیار سے جانچنے لگے۔ عقل نظری کے پرستاروں میں اختلافات کا ہونا ضروری اور لازمی ہے اسی لئے تو تاریخ فلسفہ تناقضات و متضاد نظری آراء کا ایک مجموعہ ہے۔ متکلمین اسلام میں بھی ابتدا ہی سے دو فرق پیدا ہو گئے۔ اشاعرہ و معتزلہ۔ اشاعرہ نے تو اپنی عقل کو علم الہی کے ماتحت رکھا اور ان کے عہد میں علم عقائد یا کلام میں صرف وہی عقائد دینیہ مذکور ہوتے تھے جو کتاب و سنت سے ثابت تھے، ان میں منطق اور فلسفے کو دخل نہ تھا، البتہ متقدمین کو زیادہ اہتمام اس بات کا تھا کہ فرقہ معتزلہ کی تردید کی جائے تاکہ عوام ان کے دام ترویج میں نہ پھنس جائیں۔ معتزلہ نے

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



رحو اصل بن عطا کے پیروں کا گروہ ہے اور بجز مسئلہ امامت کے شیعہ بھی اکثر عقائد میں معتزلہ ہی کے ہم زبان ہیں اپنے عقائد کو بالکل عقل نظری کے تحت رکھ دیا، اسی طرح عقائد میں تغیر کا پیدا ہونا لازمی تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور پھر کیا تھا جدید اختراعات کا دروازہ ہی کھل گیا۔

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

تصوف میں اشراقیت کے داخل ہونے کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ شریکی غیریتِ ذاتیہ کا انکار کر دیا گیا۔ قرآن میں خلق کی غیریت صریح طور پر ملتی ہے۔ فلاطینوس جس کو بعد میں فلاطون

لہ آیات قرآنیہ کے لئے دیکھو باب سوم ص ۸۸

لہ فلاطینوس ( PLOTINUS ) مصر کا رہنے والا تھا۔ ۲۶۹ء میں پیدا ہوا اور ۳۰۹ء میں فوت ہوا، روم میں اس نے اپنا مدرسہ قائم کیا اور دس سال کے عرصہ میں روم شاہنشاہ گالی نوس اور اس کی ملکہ اس کے معتقدین میں شامل ہو گئے۔ فلاطینوس کا فلسفہ اشراقیت کہلاتا ہے۔ وجود خدا کے سوا کسی کا نہیں۔ وجود کا پہلا اشراق عقل ہے۔ دوسرا روح، تیسرا مادہ، چہرے خدا کی اشراق ہے۔ غیر حق ذاتاً وجوداً نقش دو میں چشم اجول ہے۔



الہی بھی پکارا جانے لگا، کی تعلیمات کے زیر اثر شی کو غیر ذاتِ حق نہیں بلکہ عین ذاتِ حق قرار دیا گیا۔ حق ہی حق ہے، غیر حق ذاتاً وجوداً معدوم۔ باعتبار شی ہمہ اوست صحیح عقیدہ مان لیا گیا۔ ذاتِ شی اور غیریت شی کی نفی کا لازمی نتیجہ اباحت و زندقہ تھا۔ اتباعِ شریعت کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی۔ شریعت و طریقت کا تضاد اول مرتبہ پیش کیا گیا، اور اس طرح شریعت کا جو انکال پھینکنے کی کوشش کا آغاز ہوا۔ شریعت کو ناقصین کا شعار قرار دیا گیا، کاملین کو اس کے اتباع کی ضرورت نہیں بتائی گئی۔ حق تعالیٰ کے سوا غیر کا تصور تک ناممکن، اب حق تعالیٰ امر ہے نہ کہ مامور، غیریت کے ماننے تک ضرور شریعت کی ضرورت ہے۔ جب غیریت کا ارتفاع ہو گیا اور حق ہی رہا تو اب شریعت کی پابندی کسی۔ ”جمال کا اتباع عورتوں کا کام ہے، جلال کا اتباع مردوں کا۔“ شریعت کا علم تو علمِ سفینہ ہے۔ لیکن علمِ طریقت علمِ سینہ ہے، جو سینہ بسینہ چلا آ رہا ہے، راز پوشیدہ ہے، شریکنوں ہی! ان تنزیہات کی کسی قدر مزید تفصیل اور اس کی تشفی بخش تردید آپ اس کتاب کے باب چہارم میں پائینگے۔

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

۱۷ اسی کو پیش نظر رکھ کر مستشرقین نے اسلامی تصوف کو یونانیوں یا ایرانیوں سے ماخوذ تصور کیا ہے۔



تصرف و کرامات ہوتا تھا اور بس اور اس فوق البشر قوت و طاقت کی خواہش کا حاصل اپنے  
 نفس کو مخلوق کی نظر میں برتر بنانے اور ان کے قلوب کو مسح کرنے کے سوا اور کیا ہو سکتا  
 تھا! اور حقیقی اسلامی تصوف تو جیسا کہ تم نے اوپر پڑھا، ہوئی اور نفس کے پنجے سے نجات  
 حاصل کرنا اور یافت و شہودِ حق کا قائم کرنا، خلق سے فانی ہو کر حق سے بقا پانا سکھانا ہی،  
 بھلا اس کو اس نام نہاد اسلامی تصوف سے کیا تعلق!

چراغِ مردہ کج شمعِ آفتاب کجاً بہ میں تفاوتِ رہ از کجا است تا کجا!  
 اس کتاب میں حقیقی اسلامی تصوف کا صاف و واضح بیان ہے جس کا مقصود و حصول  
 مقامِ عبودیت مع اللوہیت "اور یافت و شہودِ حق" ہے جس کا نتیجہ "محویت فی الحق اور یافت  
 و شہودِ خلق و حق" ہے۔ اس تصوف کا ماخذ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 ہے، اس کو شاید پہلی مرتبہ اس وضاحت و منطقی ترتیب سے پیش کیا جا رہا ہے۔ راقمِ کحروف کو  
 اس کے اہم مقامات کی لسانی تعلیم عارف نامم المعروف سیدی و مولانی حضرت مولینا  
 محمد حسین صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ سے ملی ہے۔ اس مقالے کی ہر سطر "مشیدہ بالکتاب و السنۃ"  
 ہے، اس کو اکابر اولیاء دین کی تائید حاصل ہے گو ہر مقام پر ان کی کتابوں کا حوالہ دینا ضروری  
 نہیں خیال کیا گیا۔ اس سے وہی نیک بخت مستفید و مستریح ہو سکتا ہے جس کو "تفقہ  
 فی الدین" کی نعمت عطا کی گئی ہے جس نے اپنی عقل کو "علم اللہ" کے تابع کر دیا ہے اور کتاب و  
 سنت کو معیارِ حق و باطل قرار دے لیا ہے۔

من یدر ما قلت لم تخزل بصیرتہ ولیس یدر ما یہ الا من لہ بصیر

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔ (شیخ اکبر)



# باب

## عبادت و استعانت<sup>۱</sup>

اے دردِ دل من اصلِ تمتاہمہ تو وے در سر من مایہ سوداہمہ تو  
 ہر چند بہ روزگار درمی نگرم امروز ہمہ توی و فردا ہمہ تو <sup>(ابوسعید خدری)</sup>  
 انسان بلکہ تمام حیوانات کی زندگی کا پہلا قانون جلبِ منفعت و دفعِ مضرت ہے۔ تحفظِ  
 ذات اور تولیدِ نسل دونوں کے لئے ضروری ہے کہ یہ ان چیزوں کی طلب کرے جو اس کی  
 زندگی کے حفظ و بقا میں مُمدِّ و معاون ہیں اور ان چیزوں سے گریز کرے جو اس کو عدم کی  
 طرف لیجاتی ہیں یا قوتِ حیات کی تحدید کا باعث ہوتی ہیں۔ اشیاء کی ابتدائی تقسیم اسی نقطہ نظر  
 سے کی جاتی ہے، اشیاء یا تو نافع ہیں یا ضار، مفید ہیں یا نقصان رساں، اچھی ہیں یا بُری، اعضا  
 پر جب ان کے اثرات کا ترتیب ہوتا ہے تو لذت، محبت، فریفتگی یا اطاعت پیدا ہوتی ہے یا الم  
 و نفرت، خوف اور توحش۔ ان میں سے ایک بالطبع محبوب ہیں، مرغوب ہیں تو دوسری فطرۃً توجیر  
 محبوب و نامرغوب! ایک کے حصول کا وہ کوشاں ہوتا ہے تو دوسرے سے گریزاں۔ کوشاں ہو کہ  
 گریزاں، انسان کی زندگی کا تار و پودہ ہی جذبات ہیں، ان کا زور مردانگن ہوتا ہے، ان کے ترو  
 شور سے اس کو فرصت ملتی ہے اور نہ نجات، یہاں تک کہ زندگی کے مقررہ دن ختم ہو جاتے  
 ہیں اور وہ یہ کہتا ہوا رخصت ہوتا ہے۔

۱۔ یہ مقالہ "قرآن کا فلسفہ مذہب" کے عنوان سے اول مرتبہ معارفِ جولائی ۱۹۳۲ء میں طبع ہوا۔



من باغِ جہاں را قفسے دیدم و بس مرغش زہواؤ ہو سے دیدم و بس! (سجائی استیلاوی)

از صبح وجود تا شب بنگاہِ عدم چوں چشم کشودم نفسے دیدم و بس

اپنی زندگی کے مختصر قیام میں ہر شخص اشیاء کے تغیر و حدوث کا اچھا مشاہدہ کرتا ہے۔ کائنات میں ایک دائمی تغیر جاری ہے، کوئی شے ساکن نظر نہیں آتی، سکون و ثبات فریبِ نظر معلوم ہوتے ہیں، ہر ذرہ کائنات میں ایک تڑپ سی نظر آتی ہے، کاروانِ وجود کو کہیں قیام نہیں، شانِ وجود ہر لمحہ تازہ ہوتی ہے، قہری تجلی ہر شے کو ہر لمحہ فنا کر رہی ہے اور جہالی تجلی ہر لمحہ وجود بخش رہی ہے۔

ہستی کہ عیاں نیست در آں در شانے در شانِ دگر جلوہ کن رہر آنے

اِس نکتہ بجز کلّ یومِ ہونی شان“ گریا بدت از کلام حق بر ہانے

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

اب مذہبِ یادین کا ما حاصل بھی اتنا ہی ہے کہ ذلّ و افتقار کی نسبت جس کو دین کی زبان میں عبادت و استعانت سے تعبیر کیا جاتا ہے، ذواتِ خلق سے قائم نہ کی جائے اور احتیاج اور مرادات میں استعانتِ ذواتِ خلق سے نہ کی جائے بلکہ عبادت و استعانت کا مرکز ذاتِ اللہ ہے یہی مفہوم ہے اس دعوتی کلمہ طیبہ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ" کہ اللہ کے سوا کوئی ذات قابلِ عبادت و مستحقِ استعانت (الہ) نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، جو اس پیام کو ساری دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لئے بھیجے گئے ہیں!



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

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

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



کی ذلت عزت سے، اس کا فقر غنا سے بدل جاتا ہے۔ موجوداتِ عالم میں سے وہ کسی سے نہیں ڈرتا، فلا تخافوہم و خافون ان کنتم مؤمنین کا حکم اس کو سارے عالم سے بچو ف کر دیتا ہے، نہ وہ کسی سے امید ورجا رکھتا ہے، الیس اللہ بکاف عبداً اسکو ساری کائنات سے غنی کر دیتا ہے۔ ذواتِ خلق سے امید و بیم کی نسبت کتنے ہی وہ نفسِ مطمئنہ حاصل کر لیتا ہے اور اپنے رب سے راضی ہو جاتا ہے۔ اللہ کو راضی رکھ کر وہ غیر اللہ سے مستغنی ہو جاتا ہے! اب وہ غنی عن الشئی ہے، کوئی چیز اللہ سے برتر ہو سکتی ہے جس کے حصول کی وہ خواہش کرے، اب سب کچھ سے حاصل ہے۔ اسی لئے فرمایا گیا ہے، لکیدا تا سوا علویا فائکد و لا تفرحوا بما آتاکم اللہ علوئے تمکین اس کو حاصل ہے، وہی مخاطب ہے اس قول کا: انتم الاعلون واللہ معکم!

دیکھو! الہ کے فہم نے اس کو کیا سے کیا کر دیا! یا تو وہ ایک حقیر اور ذلیل جانور کی طرح ہر ایک سے ڈرتا اور لرزتا تھا، ہر ایک کو نافع اور ضار قرار دیتا تھا، سرِ عبودیت خم کرتا تھا، مدد و اعانت کا خواہاں تھا، ان ہی کی عبادت و عبودیت میں زندگی گزار رہا تھا، مشوش، حیران، پریشان، خود ضعیف اور مطلوب بھی ضعیف "ضعف الطالب و المطلوب" یا اب علم رسالت کے جاننے اور ماننے کے ساتھ ہی لا کی شمشیر ہاتھ میں لے کر وہ آگے بڑھتا ہے اور اپنے جاہل ساتھیوں سے قرآن کے الفاظ میں پوچھتا ہے۔ افغیر اللہ تاملونی اعبد ایھا الجاہلون؟

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

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

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

۴۔ تم ہی بلند ہو اللہ تمہارے ساتھ ہے۔

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



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

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ، وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا

الضُّرُوءُ، وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ۗ (الفاطر ۱۵۶)

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

عبادت غایتِ تذلل کا نام ہے جس کا اظہار عبودیت حقیقی کے آگے کیا جاتا ہے، اس کے معروف طریقے نماز، روزہ، حج زکوٰۃ وغیرہ ہیں، نماز کے تمام اعمال و ارکان پر غور کرو عبادت یا اظہارِ ذلت کا مفہوم بخوبی تمہارے دل نشین ہوگا۔ عابد نماز کا قصد کر رہا ہے، مصالحت کی طرف بڑھ رہا ہے، زبان پر ہے "إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّئٌ مُّذْنِبٌ" دل غیر حق سے پاک ہے، حق تعالیٰ کے سوا کسی کو بزرگی کا مستحق نہیں سمجھتا اور اسی فہم کے ساتھ تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کہتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے روبرو ہو کر کہتا ہے "إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّئٌ مُّذْنِبٌ" فَطَرَتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ

۱۵ برابر نہیں اندھا اور دیکھتا، اور نہ اندھیرا نہ اجالا اور نہ سایہ اور نہ نورا، اور برابر نہیں جیتے اور مردے۔

۱۵ میں اپنے رب کی طرف چلا ہوں وہ میری ہدایت کریگا۔



حَنِيفًا وَمَا آتَانَا مِنَ الْمُنْشَرِّ عَيْنًا، دل پوری طرح متوجہ بحق ہی ورنہ جانتا ہی کہ جھوٹ کی سزا کیا  
 ہو یُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ۔ اب نیت میں بھی خلوص ہی۔ حق تعالیٰ ہی کے لئے  
 نماز پڑھ رہا ہی، عاشقانہ ایمان کے پیدا ہونے کے لئے پڑھ رہا ہی، عادت کے سخت نہیں،  
 ان ہی کے حول و قوت سے پڑھ رہا ہی، ثنا میں حق تعالیٰ کی عظمت و جلالت و جبروت کا  
 اظہار کر رہا ہے اور توحید کا اقرار لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، سے ہو رہا ہی۔ اب حضوری میں دست بستہ  
 نظر نیچی کئے ذلت و مسکنت کی تصویر بنا کھڑا ہی، زبان پر جاری ہی الحمد للہ اور دل میں  
 سمجھ رہا ہی کہ عالم میں کوئی ذات مستحق حمد نہیں، سارے محامد و محاسن کی وہی ایک ذات  
 لَا شَرِيكَ لَهُ سزاوار ہی، جب رب العالمین کہتا ہی تو جانتا ہی لَا رَبَّ سِوَاهُ، ربوبیت  
 اسی کو تریبا ہی، عالم تمام اس کا ربوب ہی، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ کہتے وقت عالم رجا میں داخل  
 ہوتا ہی، رحمت و کرم کی امیدوں میں پیدا ہوتی ہی، جانتا ہی کہ رحمانیت کا تعلق تو ساری کائنات  
 سے ہی، رحیمیت خصوصی شے ہی اور مومنین سے مخصوص "کان بالمومنین رحیمًا" ملک یوم  
 الدین کہتے وقت عالم خوف کا مشاہدہ کرتا ہی، روز قیامت حق ہی، اور یہ وہ دن ہو کہ اس کی  
 شان میں فرمایا گیا، یوم لا تملك نفسٌ لنفسٍ شيئًا۔ اس امید و ہیم کی حالت میں عرض کرتا  
 کہ ایاک نعبد حق تعالیٰ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، ذل و افتقار کا رشتہ آپ ہی  
 سے جوڑتے ہیں۔ وَايَاكَ نَسْتَعِينُ آپ ہی سے استعانت کرتے ہیں، جانتے ہیں کہ لا فاعل  
 فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ، ماسوی اللہ سے بالکل یہ اعراض کر کے آپ ہی کی طرف بالکل یہ رجوع ہوتے  
 ہیں۔ ہم آپ کے سوا استعانت کی جہت سے غیر کو کیوں پکاریں جب کہ ہمیں یہ سنا دیا گیا ہو اور  
 ہم نے بھی تجربہ سے اس کی توثیق کر لی ہے کہ آپ کے سوا کسی میں حول و قوت نہیں، لا حول  
 وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ اس لئے وہ نہ ہمیں نفع پہنچا سکتے ہیں نہ ضرر! اس مدح و ثنا و اقرار عبودیت

لے دغا بازی کرتے ہیں اللہ سے اور وہی ان کو دغا دیگا۔ ۱۰ جس دن بھلا نہ کریں گے کوئی نفس کسی نفس کا کچھ بھی۔



کے بعد التماس و دعا اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، حق تعالیٰ راہِ مستقیم کی ہدایت فرمائیے، نفس و  
 ہویٰ سے چھوٹیں، آپ کا قرب نصیب ہو، صِرَاطِ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ  
 عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ، اہل انعام کی راہ پر چلنا نصیب ہو، جو انبیاء و اولیاء کی راہ ہے، یہی اہل  
 ایمان ہیں "وَالَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ مِنْ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ"۔  
 مغضوبین و ضالین کی راہ نہیں جنہوں نے غیر اللہ سے عبادت و استعانت کا رشتہ قائم  
 کر کے ہمیشہ کے خسارہ میں اپنے کو مبتلا کر لیا! "أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا  
 أَنْفُسَهُمْ"۔

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

من ركع الى مولیٰ و مال الیہ احرف، اللہ بنورہ حتی یصیر جوہل

لاقیمۃ لہ! (حدیث)

اس سرفرازی کے شکر یہ ہیں وہ حق تعالیٰ کی حمد کرتا ہے اور پیروں پر گر جاتا ہے، پیر بگڑ لیتا  
 ہے اور اس طرح غایتِ تذلل کا اظہار کرتا ہے، زبان پر آقا کی عظمت و رفعت و علو کا اقرار جاری  
 ہے جو اپنے مولیٰ کی طرف جھکتا ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنے نور سے جلا دیتی ہیں یہاں تک کہ ایک لاقیمت جوہر ہو جاتا ہے۔



ہو جاتا ہے اس اظہارِ تذلل میں وہ اپنی آنکھ کی ٹھنڈک پاتا ہے وَجَعَلْتُ قُرْبًا عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ، یہ  
آنکھ کی ٹھنڈک اس کو اپنے محبوب مولیٰ کے مشاہدہ سے ہو رہی ہے، یہی اس کا کمال ہے، یہی اسکی  
معراج ہے۔ الصَّلَاةُ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِينَ!

معبود کا نہ صرف خیرِ محض ہونا ضروری ہے بلکہ اس کا ہمہ توان یا قادرِ مطلق ہونا بھی لازمی  
ہے۔ یہ اپنی لامحدود قوت اور لاتناہی طاقت کی وجہ سے ہماری حفاظت کرتا ہے، ہماری حاجتوں  
کو پوری کرتا ہے، مرادوں کو بر لاتا ہے، اس کے اعتصام کے بعد ہمیں اس کی نصرت و اعانت کا  
قطعہ یقین ہو جاتا ہے، اشرک کے مسئلہ کی توجیہ سے عاجز ہو کر نتا سنجیہ (Pragmatists) نے  
خدا کے ہمہ توان ہونے کا انکار کر دیا، لیکن جو خدا قادرِ مطلق نہ ہو وہ معبودِ حقیقی کب قرار دیا جاسکتا  
ہے، جو خود شر پر غالب نہ ہو ہماری مدد کیسے کر سکتا ہے، ہمارا مولیٰ اور نصیر کیسے ہو سکتا ہے۔ بشر  
کی توجیہ کا یہ موقع نہیں، لیکن ہم اپنے معبود کو فعالِ مطلق، ہمہ توان مانتے ہیں، افعال و آثار  
کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں، حول و قوت کا اسی کو مبدأ سمجھتے ہیں، اسی لئے اس سے استعانت  
چاہتے ہیں اور اس کے نعمِ المولیٰ و نعمِ النصیر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔ اعتصموا باللہ ہو  
مولکم، نعمِ المولیٰ و نعمِ النصیر، جب قوت صرف اسی کو حاصل ہے، لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، حرکت کا بئی ہی  
مبدأ ہے، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، تو فعل، جو حرکت و قوت ہی کا نتیجہ ہے، صرف حق تعالیٰ  
ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور ذواتِ خلق سے اس کی بالکل نفی ہو جاتی ہے۔ اس حقیقت  
کے سمجھتے ہی اس کی بصیرت سے غفلت کا پردہ اٹھ جاتا ہے اور وہ کائنات کی ذرۃ  
إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ غیب اللہ سے استعانت کی نسبت کاٹ کر اسلام

۱۷ میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔ ۱۸ زمانہ جدید کے فلسفیوں کا ایک گروہ جن میں ولیم جیمس، ایچ جی ڈس  
برناڈشا وغیرہ داخل ہیں۔

۱۹ تمہیں اپنے مولا سے اعتصام چاہئے وہی تمہارا اچھا مولیٰ ہے اور اچھا مددگار۔

۲۰ کوئی ذرہ بغیر اللہ کے حکم کے حرکت نہیں کرتا۔



عبدی و استسلم کا مصداق بن جاتا ہے!  
اپنے رب سے استعانت کے طریقے کیا ہیں؛ بصیرتِ محمدیہ نے جن طریقوں کی  
تعلیم فرمائی ہے ان میں سے بعض یہ ہیں:-

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

اگر مراد تو اے دوست نامرادی مات مراد خویش دگر بار من نخواہم خواست

سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے لا ابالی علی ای حال اصبح علی ما  
اکره و علی ما احب لاتی لا ادری الجبر لا یہما۔ حق تعالیٰ خود ہمیں تعلیم فرما رہے ہیں،  
اور ایک نہایت دقیق نکتہ کی تعلیم فرما رہے ہیں۔

عَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُ شَيْئًا وَّ هُوَ خَيْرٌ لِّكُمْ وَّ عَسَىٰ اَنْ يَّحِبَّوْا شَيْئًا وَّ هُوَ شَرٌّ لِّكُمْ

وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝ (البقرہ ۱۰۶)

لہ اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ ۱۰ مجھے اس امر کی پرواہ نہیں کہ میں کس حال میں صبح کروں گا، ایسی حالت  
میں جس کو میں پسند نہیں کرتا یا ایسی حالت میں جس کو میں پسند کرتا ہوں، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ میرے لئے بھلائی  
کس حالت میں ہے ۱۱ شاید کہ بُری لگے تم کو ایک چیز اور وہ بہتر ہو تمہارے حق میں، اور شاید تم کو بھلی لگے ایک  
چیز اور وہ بُری ہو تمہارے حق میں، اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔



اسی نکتہ کو سمجھ کر عارف کہنے لگتا ہے "ہمہ آں باد کہ او خواہد آں مباد کہ ما خواہیم" اور خواجہ شبلی نے عارف کی تعریف ہی اس طرح کر دی کہ عارف اوست کہ منح نزد او دوست تراز عطا باشد" یہیں سے رضا کا مقام شروع ہو جاتا ہے جو استعانت کا بلند ترین طریقہ ہے۔ بہر حال اگر حق سبحانہ تعالیٰ کسی حکمت و مصلحت سے بندہ مؤمن کی دعا قبول نہیں فرماتے تو اس کے قلب کی حفاظت فرمادیتے ہیں، مطلوب کی جانب سے خیال پلٹ دیتے ہیں، حکایت شکایت، جبرع فرزع کی طرف مائل نہیں کرتے، رضا کے مقام میں پہنچا دیتے ہیں اور وہ "لکل اجل کتاب" کہہ کر حق تعالیٰ سے راضی ہو جاتا ہے۔ اجابت دعا کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ مطلوب تو حاصل نہیں ہوتا لیکن حق تعالیٰ اس کی دعا کو رد نہیں فرماتے بلکہ اس کی کسی بلا کو دور کر دیتے ہیں گو اس کو اس بدل کا علم نہیں ہوتا۔ ایک آخری صورت یہ بھی ہے کہ مدعا اگر وہ دنیا میں نہیں پاتا تو آخرت کے لئے یہ ذخیرہ کیا جاتا ہے۔

ان العیدیری فی صحائفہ یوم	قیامت کے دن بندہ اپنے اعمال نامے میں وہ نیکیاں
القیامۃ حسنات لا یصرفہا	دیکھیگا، جن کو وہ نہیں پہچانے گا، اس سے کہا
فیقال انہا بدل لسوالک فی	جائیگا کہ یہ اس سوال کا بدل ہیں جو تو نے دنیا میں کیا تھا،
الدنیالمدیقا سقضاؤۃ فیہا	لیکن تیرے مقدر میں دنیا میں ان کا ملنا نہ تھا،

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

اللہم اکنفی کل مہم من حیث شئت وکفی شئت وانی اشئت و من  
این شئت؛

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



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

وکللت الی المحبوب امری کُلِّتْ  
فان شاء احيانی وان شاء اتلفا<sup>۱</sup>

توکل اپنی حول و قوت سے بری ہونا ہے، اعتصام بالشر ہے، ذوالنون نے توکل کی تعریف اسی طرح کی ہے: "التوکل ترک تدبیر النفس والامخلاق عن الحول والقوة" اور تیسری<sup>۲</sup> نے بھی ان کے ساتھ اتفاق کیا ہے: "التوکل الامخلاق عن الحول والقوة" ان تعریفوں کا ماخذ حدیث نبوی: لا حول ولا قوة الا باللہ اور قول عزوجل لا قوة الا باللہ. توکل قلبی عمل ہے۔ یعنی قلب میں یقین جاگزیں کہ مجھ میں اور کسی شے میں نہ اثر ہے، نہ قوت ہے، نہ حرکت ہے، مجھ میں اور ہر شے میں اثر و قوت و حرکت حق تعالیٰ ہی پیدا کرتے ہیں۔ وہ جس طرح میرے خالق ہیں، میرے افعال کے بھی خالق ہیں: خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ میرے اقتضائے فطریہ عین کے مطابق افعال کی تخلیق فرما رہے ہیں، میرا اقتضا میرا اختیار ہے، لیکن فعل کی تخلیق حق تعالیٰ کی جانب سے ہو رہی ہے، اس لئے اسباب قطعیتہ کے استعمال و اختیار کا مجھے حکم ہے، حکم کے تحت میں ان کو استعمال کر رہا ہوں۔ جانتا ہوں کہ اگر مجھے اولاد کی خواہش ہو تو جماع کو ترک نہیں کر سکتا، سبھوک کی تشفی کے لئے نوالہ کا اٹھانا اور اس کا چباننا اور حلق سے نیچے

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

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



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

مبادیات کو سمجھ جانے کے بعد رزق کے مسئلہ پر ذرا غور کرو۔ رزق کا ذمہ حق تعالیٰ نے لیا ہے "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا رِزْقُهَا عَلَى اللَّهِ سَرْقَهَا"، صرف ذمہ داری پر اکتفا نہیں کیا قسم بھی کھائی، صرف قسم پر اکتفا نہیں کیا، مثال بھی بیان کی ہے: وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُعَدُّونَ، فُورَبِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ! (پارہ ۲۶، ۱۷)

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

۱۷ حضرت شاہ میر قبلہؒ ۱۸ زمین پر کوئی ایسا چوپایہ نہیں جس کے رزق کا ذمہ اللہ پر نہیں۔

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



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

مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا  
وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ  
وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ

جو تقویٰ اختیار کرتا ہے اللہ اس کے لئے راستہ نکالتے ہیں اور  
ایسی جگہ سے رزق فراہم کرتے ہیں جہاں کسی کا سامان گمان بھی  
نہیں ہوتا جو اللہ پر توکل کرتا ہے اللہ اس کے لئے کافی ہے۔

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

من الذي سألك فحرمته، اولجا اليك فاهلته او تقرب اليك  
فبعده او هرب اليك فطردت ما، ۱۹! (از اسبوع حضرت غوث الاعظم)

اسی خیال کے تحت کسی عاشق نے کہا ہے "گماں تو این ست کہ از رزق چہارہ  
نیست اما رزق راز تو چہارہ نیست" ۱۹

بدنبال روزی چہ باید و دید! تو بنشین کہ روزی خود آید پدید (رومی)

۱۹ مثالیں ابو الوفا اسکندری کی ہیں۔

۱۹ وہ کون ہے جس نے تجھ سے سوال کیا اور تو نے اس کو محروم رکھا، یا تجھ سے ملتی ہو اور تو نے اس کو بیکار چھوڑا،  
یا تجھ سے ملاپ چاہا اور تو نے اس کو دور کر دیا، یا تیری طرف دوڑ کر آیا اور تو نے اس کو دھتکار دیا۔



ایک دوسرے عاشق نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے:  
ہمیں تو کل گن بلہ زراں پاو دست رزق تو بر تو ر تو عاشق تراست  
بہر حال اتباع نبوت اسی میں ہے کہ رزق کی طلب میں کوشش کریں، لیکن اجلو  
فی الطلب کو پیش نظر رکھ کر، اور یاد رکھیں کہ ہماری طلب رزق کے حصول کا مستقل سبب  
یا قطعی علت نہیں۔ شاہ عبدالحق محدث دہلوی شراح "فتوح الغیب" نے مسئلہ کو اجمالاً  
خوب ادا کیا ہے "بعد از طلب می یابی امانہ بطلب می یابی" یہی مفہوم اس شعر میں  
ادا ہوا ہے۔

بجستجوئے نیابد کسے مراد دلی! کسے مراد بسبباید کہ جستجو دارد  
شعر کا مطلب یہ ہے کہ جستجو کو مراد یابی کی مستقل علت قرار نہ دینی چاہئے کیونکہ  
معاملہ فضل پر منحصر ہے، ہاں جستجو ضروری جائے عادت الہی یہی ہے کہ حرکت میں برکت دیتے  
ہیں۔

استعانت کا تیسرا طریقہ مصیبتوں میں صبر کرنا ہے!  
دنیا دار الحزن ہے، دار المحن ہے، سخن و قید خانہ ہے، غم کی وادی ہے، شیطان کی کان  
ہے، جس میں سوا شر و فساد کے کچھ نہیں۔

اُنِ الدنیا وایامہا! فانہا للحزن مخلوقہ  
ظہوھا لا تنقضی ساعتہ عن ملک فیھا و سوقہ

درویش ہو کہ شاہ، امیر ہو کہ گدا سب غم و ہم میں مبتلا ہیں، ہدف بلا ہیں لقا خلقنا  
الانسان فی کبدہ چونکہ حق تعالیٰ ہی ہماری غم سے آزمائش کرتے ہیں، مصیبت میں  
مبتلا کرتے ہیں، رلاتے ہیں اور ہنساتے ہیں۔ وات، ہوا ضحک و ابکے، مارتے اور جلاتے

۱۰ قول بحی بن معاذ۔ ۱۱ دنیا وایام دنیا پر افسوس ہے کہ وہ حزن و غم کے لئے بنائی گئی ہے۔ اس کے غم ایک  
گھڑی کے لئے ختم نہیں ہوتے، خواہ بادشاہ کے لئے ہوں یا زاری آدمی کے لئے۔  
۱۲ ہم نے انسان کو سختی میں پیدا کیا (آئیہ)



ہیں وَاِنَّهُ هُوَ اَمَاتٌ وَّ اَلْحَيُّ اَوْ رَعْنٰی كَرْتِے اور فقیر کرتے ہیں وَ اِنَّهُ هُوَ اَعْنٰی واقفی اس لئے حق تعالیٰ ہی ہمیں مصائب سے بچنے کا طریقہ بھی بتاتے ہیں اور وہ طریقہ "صبر" ہی کیا حکیمانہ ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

ایمان والو موجودہ مصائب پر صبر کرو، دوسروں کے ساتھ صبر و استقلال سے کام لو (صابر و صابریہ) اور ایسے کاموں میں ثابت قدم رہو جس کا وقت ابھی نہیں آیا (رابطوا) اور اللہ سے ڈرو (اتقوا) اس میں تمہاری فلاح و بہبودی ہے۔ یہی نخلج کار استہ ہے۔ صرف صبر اور حق تعالیٰ ہی کے حکم پر وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ اور حق تعالیٰ ہی کے لئے، وَمَا صَبْرُكَ اِلَّا بِاللّٰهِ ہاں صرف صبر کرنے ہی سے مصائب کی برداشت سہل ہو جاتی ہے، غم کے بادل چھٹ جاتے ہیں، فکر کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے، اسباب کی راہ سے اگر انسان مصائب کو دور کرنا چاہے، غم سے گلو خلاصی کرنا چاہے اور راحت کی امید باندھے تو سولے حسرت و یاس کے کچھ نہیں ملتا۔ مولانا روم نے اسی چیز کو کس خوبی سے ادا فرمایا ہے،

گر گریزی با امیدِ راحتی! ہم ازاں جا پیشت آید آفتی  
بیچ کنجے بے دد و بے دام نیست جز بخلوت گاہ حق آرام نیست

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

لہ رباط کے معنی اعداء کے مقابلہ میں گھوڑے باندھنے کے ہیں۔ یعنی مورچہ بندی اور ظاہر ہے کہ مورچہ بندی حفظ ماتقدم کے لئے ہوتی ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی)

۴۰ یہ مثال ابو العطار اسکذری نے دی ہے۔ تبغیر بسیر یہاں استعمال کی گئی ہے۔



میں آنار کی توقع نہیں کر سکتے تو تمہارا یہ جاننا بیشک تمہاری نسلی اور صبر کا باعث ہوگا کیونکہ تم اس تکلیف میں بھی دقائق لطف کا معائنہ کرو گے، اسی طرح دلربا ک فاصد میں حق تعالیٰ اپنے بندہ خاص سے بطریق منت فرما رہے ہیں کہ اپنے پروردگار کی رضا و خوشنودی کے لئے اس کے حکم و بلا پر صبر کر کیونکہ ایمان کی حلاوت اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ تیر بلا کا ہدف نہ بنے، ۶ من سوختہ جاں را ہدف تیر بلایت!

اگر تم کو حق تعالیٰ کے بید مہربان، رحیم اور ودود ہو جانے کا یقین ہو جائے ان اللہ بکم لسوف رحیم پر ایمان ہو، کان اللہ غفوراً رحیماً پر اذعان ہو، اور واللہ ذو الفضل العظیم پر یقین قائم ہو جائے تو پھر تم اپنے دکھ درد کو پوشیدہ رحمت سمجھو گے! مثالوں سے اس نکتہ کو سمجھو، مشفق باپ اپنے بچے کو چھپنے لگاتا ہے، لیکن دکھ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، فاسد خون جو اس کے بدن میں زہری آسان طریقہ سے نکال رہا ہے! ماں اپنے چھوٹے بچے کو غلیظ دیکھنا نہیں چاہتی، صابون اور گرم پانی سے اس کو نہلاتی، اس کے جسم کو رگڑتی اور بالمش کرتی ہے، بچہ چھپتا چلاتا ہے، دکھ محسوس کرتا ہے، لیکن ماں کا مقصد آزار پہنچانا نہیں ہوتا، تمہارا خیر خواہ طبیب تمہیں ایارنج دیتا ہے اور تم سے نا پسند کرتے ہو، لیکن اگر وہ تمہارے اختیار کا اتباع کرے تو شفا تم سے کوسوں بھاگے! اگر تم کو کوئی ایسی چیز نہ دی جائے جس پر تمہارا دم نکل رہا ہو اور تمہیں یہ اچھی طرح معلوم ہو جائے کہ یہ نہ دنیا عین شفقت و مہربانی کے باعث ہے تو تم کہو گے کہ یہ نہ دنیا ہی میرے حق میں دنیا ہے! شیخ ابوالحسن قلی نے کیا خوب فرمایا ہے: جان لو کہ اگر حق تعالیٰ تم کو کوئی چیز نہیں عطا فرماتے تو ان کا یہ نہ دنیا بخل کی وجہ سے نہیں بلکہ عین رحمت ہے، ان کا نہ دنیا ہی دنیا ہے، لیکن نہ دینے میں دنیا ہی سمجھتا ہے جو صدیق ہے، عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا میں اسی راز کی طرف اشارہ

۱۰ شاید تم کسی چیز کو برا جانو اور اللہ تعالیٰ نے اس میں خیر کثیر رکھی ہو۔



ہی۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شکر فرماتا ہے جیسا کہ نعمتوں پر  
 ”الحمد لله على ما يساء ويكثر“

صرف ایمان کی ضرورت ہے اور شدتِ حب کی، ہر مصیبت کے وقت حق تعالیٰ کی  
 جو تجلی ہوتی ہے، مومن کو اس تجلی میں ایسی حلاوت نصیب ہوتی ہے کہ سختیِ غم کو آسانی سے چھیل  
 لیتا ہے اور اکثر اوقات غلبہٴ نجاتی سے اس کو دکھ بھی نہیں محسوس ہوتا۔ یہ بات اگر تمہاری سمجھ  
 میں نہ آ رہی ہو تو زلیخا پر طعنہ کرنے والی حسین سہیلیوں کے حال پر غور کرو، یوسفؑ کے  
 موثر باجمال سے وارفتہ ہو کر انہوں نے اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور خبر بھی نہ ہوئی کہ درد کیا چیز ہے۔

فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ذُرِّيَّتَهُنَّ لِيُرِيَنَّهُنَّ زَيْبَانِ حَالٍ سَے وَه كَه رَهِي مَقِيں ۵

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

شاید یہی معنی ہیں عرفا کے اس قول کے کہ ”اُنس کے قُرب سے ادراکِ المفقود ہو جاتا ہے“

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

اے شکر ہے اللہ تعالیٰ کا اس چیز پر جو بری معلوم ہو اور جو خوش نظر آئے۔ ۵ پھر جب دیکھا اس کو شکر رہ گئیں اور کاٹ

ڈالے اپنے ہاتھ۔ ۵ جنت تو ان باتوں سے گھری ہوئی ہے جو نفس کو ناگوار ہیں اور دوزخ شہوتوں (خواہشوں) سے گھری

ہوتی ہے جب خواہش پرستی کرتے رہو گے تو دوزخ تک رسائی ہوگی!



رکھو کہ غم نے تمہیں "فور عظیم" کے حاصل کرنے میں مدد دی اور ایسے غم پر ہزاروں خوشیاں  
 قربان ہیں! وہ خوشیاں جن کی وجہ سے تم شہوتوں میں گرفتار تھے، ہواؤ ہوس کے شکار  
 تھے، ظلمتوں میں گھرے ہوئے تھے اور نور سے دور تھے! حق تعالیٰ سے تمہارا کوئی ریلٹا نہ  
 تھا، شیطان تمہارا قرین تھا، تم پر مسلط تھا، اور اس وعید کے تم مصداق تھے: وَمَنْ أَعِشْ  
عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ مِنْ نُقُيْضُ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ۔

بلا کے اسی فلسفہ سے واقف ہو کر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ "افضل عیش" (بہترین زندگی)  
 ہم نے صبر میں پائی! حضرت ابو بکر صدیقؓ بیمار ہوئے لوگوں نے عیادت کی اور کہا کیا ہم  
 طبیب کو بلائیں؟ فرمایا طبیب نے مجھ کو دیکھ لیا، کہا کہ پھر کیا کہا؟ فرمایا کہ یہ کہا ہے کہ "انی فعال  
 لِمَا أُسْرِي" معروف کرخی فرمایا کرتے تھے "لیس بصادق فی دعواہ" من لم یبتلنا ذی ضرب مولانا  
 جو اپنے مولا کی ضرب سے متلذذ نہیں ہوتا وہ سچا غلام نہیں، اپنے دعوے عبودیت میں  
 صادق نہیں۔ بعض عارفین کی جیب میں یہ لکھا رہتا تھا وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا  
 مصیبت کے وقت اس پر نظر ڈالتے اور محض اس خیال سے کہ حق تعالیٰ ہماری اس مصیبت  
 کو جانتے ہیں، دیکھ رہے ہیں، جھوٹے رقص کرتے! رسول اللہؐ نے اس آیت پر وجد  
 فرمایا تھا اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ آپ کے پاؤں پر گر گئیں! اسی لئے سلف  
 کے بعض بزرگ تغزیتِ مصاب یوں کیا کرتے تھے! اصبر لحکم ربک۔ اس کے ساتھ اس  
 قولِ نبوی صلعم کا سنا دینا بھی مومن کی خاص تسلی کا باعث ہوگا۔

إذا أحب الله عبداً ابتلاه فان  
 حب الله بنده سے محبت کرتا ہے تو اس کو مصیبت میں مبتلا کرتا ہے  
 صبر اجتناب وان رضی اصطفاہ،  
 اگر وہ صبر کرے تو اپنا پسندیدہ اور راضی رہے تو برگزیدہ بنا لیتا ہے  
 اب ایک کلی نفسیاتی قانون پر غور کرو، انسان کے لئے مصیبتوں اور آفتوں کا برداشت

لے اور جو کوئی آنکھ چرائے جہن کی یاد سے ہم اس پر مقرر کر دیں ایک شیطان پھر وہی رہے اس کا ساتھی۔

لے وہی کرتا ہوں جو میں چاہوں۔ لے اپنے رب کے حکم پر صبر کر تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے۔



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

صبر سے ہم حق تعالیٰ کے محبوب بنتے ہیں ان الله يحب الصابرين اور جو حق تعالیٰ کا محبوب ہو اس کو کس چیز سے حزن ہو سکتا ہے اور کس چیز سے خوف؟ صابر کو حق تعالیٰ کی معیت نصیب ہوتی ہے ان الله مع الصابرين اور یہ معیت سوکھی معیت نہیں جس کے ساتھ حق تعالیٰ ہوں وہ کیسے ذلیل ہو سکتا ہے، کیسے مقہور ہو سکتا ہے، خلق اس کا کیا بگاڑ سکتی ہے؟ لاطاقتہ لمخلوق مع قدس الخالق! صبر ہی سے امامت و پیشوائی نصیب ہوتی ہے وجعلنا منهم ائمة يهدون بامرانالمتا صبروا<sup>۳۲</sup> خلق کی ہدایت کا منصب سپرد ہوتا ہے، صابر کے لئے اس کا صبر اعدا کے مکرو فریب کے مقابلہ میں ایک زبردست سپر ہے۔ وان تصبروا وتتقوا

۳۱ اللہ صبر کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ ۳۲ اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

۳۳ اور کئے ہم نے ان میں سے پیشوا جو راہ پر بلا تے تھے ہمارے حکم سے جب وہ صبر کرتے رہے۔



لَا يَضُرُّكَ كَيْدُهُمْ شَيْئًا بِالْآخِرَانِ بِرِغَابٍ هَوْنًا اس کے لئے یقینی ہے۔ فَاصْبِرْ إِنَّ  
 الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ، اس کا اپنے مطلب پر فائز ہونا ضروری ہے، وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ  
 الْحَسَنَةَ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا لَعْنَةُ تِيرَةَ پروردگار نے جو وعدہ بنی اسرائیل کے  
 ساتھ کیا تھا یعنی دشمنوں سے نجات اور ملک و حکومت کے عطا کرنے کا وعدہ صبری کی  
 وجہ سے ایفا ہوا! صابرين کے لئے غیر محدود اجر کا وعدہ ہے۔ انما يوفى الصابرون اجْرهم  
 بغير حساب، سليمان بن قاسم نے کہا ہے کہ ہر عمل کا ثواب معلوم ہے مگر صبر کا اجر "بغیر  
 حساب" ہونے کی وجہ سے نامعلوم و ناقابل علم بحق تعالیٰ نے صابروں کے لئے اپنی رحمت،  
 ہدایت اور صلوة یکجا جمع کر دی اور یہ اکٹھے ان کے سوا کسی اور کو نہیں دیے۔ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ  
 إِذَا أَصَابَهُمْ مِصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا لِيهِ رَاجِعُونَ ۚ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ  
 وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ۙ

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

۱۰ اگر تم صبر کرو اور اللہ سے ڈرو تو ان کے نکرے سے تمہیں کوئی ضرر نہیں پہنچے گا۔

۱۱ بشارت دو صابرين کو جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف رجوع کریں گے  
 ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کے صلوات ہیں اور رحمت اور یہی ہدایت یافتہ ہیں۔

۱۲ ابو سعید سے مرفوعاً روایت ہے کہ دل چار طرح کے ہوتے ہیں (۱) اجرد (برہنہ) اس میں چرخ سا جلتا ہے، یہ مومن کا دل ہے (۲)  
 (بقیہ بر ص ۴۶)



کیا اس سے وہ متلذذ نہیں ہوگا، اُس کا شتاق نہ ہوگا اور فرطِ اشتیاق میں چیخ اُس کی زبان سے نہیں نکلیگی۔

زیرِ عنق دوست بزرگِ کنیت      این تیب نصیبِ ہر بگرنیت  
بد کے دہاں حبیبِ حبانی!      شیریں بودا نچہ تلخِ دانی!  
اب غور کرو اس حدیث کے مفہوم پر:-

یتعاهدوا لله عبداً بالبلایا کما      حق تعالیٰ اپنے بندہ کی بلا کے ذریعہ خبر گیری کرتے ہیں اسی طرح  
یتعاهدوا اولد الشفیق ولداً!      جس طرح کہ مہربان باپ اپنے بچہ کی خبر گیری کرتا ہے۔

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

صبر کا ادب یہ ہے کہ زبان کو شکوہ و شکایت سے روکا جائے، سوائے حق تعالیٰ

کے اپنی مصیبت کا کسی سے گلہ نہ کیا جائے۔ اِنَّمَا اشکو بئنی و حزنی الی اللہ!

”دردم نہ سال بہ تطیبان مدعی!      باشد کہ از خزانہ علیم دو اکسند“

غور تو کرو کہ مخلوق سے شکوہ کرنے کے کیا معنی ہیں، یہی نہ کہ ایک رحیم و کریم ذات

کا ایک غیر رحیم و غیر کریم ہستی سے شکوہ کیا جا رہا ہے! ایسا شخص کبھی حق تعالیٰ کی اطاعت

کی حلاوت اپنے دل میں نہ پائیگا! ”اس صبر“ یہ ہے کہ مصیبت کو چھپایا جائے، من کنونہ لکن

المصائب و ما صبر من بہ! (حدیث انس مرفوعاً)

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

(بقیہ صفحہ ۴۷) ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰

وہ دل جس میں ایمان و شوقِ دو نون موجود ہیں یعنی زبانی ایمان کا دعویٰ اور دل میں اس کا یقین نہیں۔

[نوٹ صفحہ ۴۷] ۱۵ میں تو کھولتا ہوں اپنا اضطراب و غم اللہ کے سامنے۔

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



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

بلا اور مصیبت کے وقت صبر کے معنی یہی ہیں کہ "توافق بالقضاء" کیا جائے، گو فطری طور پر درد و حزن ہو رہا ہو، اور ہو گا کیسے نہیں، یہ تو اقتضائے بشریت ہے، انسانِ کامل، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم کے انتقال پر فرما رہے تھے "انا بفراقک یا ابراہیم لمحزون" (تیرے فراق نے اے ابراہیم ہمیں محزون کر رکھا ہے، لیکن معقلی صدمہ نہ ہونا چاہئے۔ یعنی اس مصیبت کے واقعہ کو بے محل "اور قبل از وقت" خیال نہ کیا جائے، اس کے ساتھ توافق کیا جائے، زبان پر ہو، "ہرچہ آل خسرو کند شیریں بود"

اور دل میں یہ خیال ہو، جہاں دار و اند جہاں داشتن

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

استعانت کا جو تھا طریقہ حق تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرتا ہے۔

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



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

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

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

۱۔ تصویریت کا بانی اٹھارویں صدی عیسوی کا ایک نہایت فرس اور تیز فہم فلسفی (۱۶۶۸ء تا ۱۷۵۳ء) مادہ کے وجود

ہی سے انکار کیا۔ کائنات غیر مادی روحانی شے ہے اور محض نفوس یا ارواح کی جماعت پر مشتمل ہے۔



جائے، بلا کا بہادری سے مقابلہ کیا جائے، جو اس بجا ہوں، یہی چیز صبر سے حاصل ہوتی ہے اور نعمت میں خطرہ اس بات کا لگا رہتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو بھول نہ جائے جو تمام حسنات و محامد کا منبع ہیں اور اس طرح اس منبع سے دور نہ ہو جائے اور ظلمتوں میں گرفتار نہ ہو جائے، شکر سے یہ خطرہ رفع ہو جاتا ہے کیونکہ شکر کی حقیقت یہ ہے کہ نعمت کو حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھا جائے اپنی ذات یا خلق کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے، کیونکہ دراصل حق تعالیٰ ہی صار ہے اور نافع، نفع و ضرر ان ہی کے دستِ قدرت میں ہیں، گو جو اس کی نگاہ کو یہی نظر آتا ہے کہ نعمت خلق ہی کے ہاتھ سے پہنچ رہی ہے، لیکن چشم بصیرت جانتی ہے کہ یہ محض بمنزلہ اسباب و آلاتِ نعمت ہیں۔ قاسم، مجری و فاعل و مسبب حق تعالیٰ ہی ہیں وَمَا لَكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ إِجْبَابِ النَّاسِ اس حقیقت کو پیش نظر رکھ کر حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تو وہ اس کی نعمتوں میں اضافہ کرتے ہیں، یہ ان کا قطعی وعدہ ہے، کسی استثناء کی گنجائش نہیں لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَإِذَا كَفَرْتُمْ أَجْزَلُ لَكُمْ ۚ أَجَابَتْ دُعَاءَ رِزْقٍ وَغِنَا، توبہ و مغفرت کا انحصار اپنی مرضی پر رکھا ہے لیکن شکر کے عوض زیادتی نعمت کا حصول بلا تَخَلُفِ ۖ اسی لئے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مَنْ تَزَلَّتْ إِلَيْهِ نِعْمَةٌ فَلْيَشْكُرْهَا، جس کسی پر نعمت کا نزول ہو اسکو چاہئے کہ شکر ادا کرے۔

سید مرسلان و مرسل راز داد فرماں بشکر نعمت و ناز

گلِ نعمت برائے ہر کہ شگفت شکر آں روز و شبِ ببا یگفت

اسی عظیم الشان صداقت کو جس پر نعمتوں کا بقا منحصر ہے، افصح العرب و اعجم صلوات اللہ

علیہ وسلم نے ایک اور نفسیاتی طریقہ سے ادا فرمایا ہے۔

النعمت و حشیۃ قیّد و ہا بالشکر نعمت ایک وحشی جانور ہے۔ شکر کی زنجیروں سے اسکو باندھ رکھو

اے اگر تم شکر کرو تو یقیناً ہم (نعمتوں میں) اضافہ کرتے ہیں۔



”حناتم ملک وحی و حیات تم دیں شکر فرمود برنجیف و سمیں!

باز نعمت چو بہت وحشی را صید از قید شکر کن اورا

چوں گزاری تو شکر، نسیزد ورشوی ناسپاس، بگر یزد“

نفسیات کا یہ ایک مسلمہ قانون ہے کہ انسان کو جب نعمت حاصل ہوتی ہے تو وہ خوش

ہوتا ہے، لیکن چند روز بعد یہ نعمت اپنی مانوسیت کی وجہ سے اپنی قدر و قیمت کھودیتی ہے،

اب اس میں کوئی ندرت باقی نہیں رہتی اس کے وجود سے اس کو کوئی خاص فرق اپنی

زندگی میں محسوس نہیں ہوتا اور باوجود ناز و نعم میں گھرے ہونے کے وہ ضیق محسوس کرتا

ہے، لیکن اگر یہ مفقود ہو جاتے، یا ہاتھ سے چھین لی جائے تو اب اس کو اس کی قدر ہوتی

ہے۔ قدرِ نعمت بعد زوال، اسی صداقت کا اظہار ہے۔ علاوہ ازیں احساسِ نعمت کا مفقود

ہونا گویا نعمت ہی کا مفقود ہونا ہے، اگر نعمت سے مجھے خوشی نہ ہو، کوفت ہو، تعب ہو تو یہ

میرے لئے نعمت نہیں رحمت ہے۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد ہمیں معلوم ہوگا کہ از دیاد

نعمت میں شکر کا کتنا دخل ہے، نعمت کے شعور سے نعمت کا بقا ہے، شعور کا فقدان نعمت

کا فقدان ہے اسی لئے احساسِ نعمت کو زندہ رکھنا چاہئے اور یہی چیز شکر سے حاصل ہوتی

ہے حضرت حسن بصری ”شکر“ کو ”جالب“، حافظ“ کہتے تھے، کیونکہ وہ موجودہ کا حافظ اور مفقود

نعمتوں کا ”جالب“ ہے۔ شکر سے نعمت سلب و نقصان سے محفوظ ہو جاتی ہے اور چونکہ شعور

میں نعمتوں کے ادراک کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ ان چھوٹی چھوٹی عنایتوں کا بھی مشاہدہ

کرنے لگتا ہے جو اس کے قبل نظر سے پوشیدہ تھیں اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شکر سے نعمتوں

میں قطعی اضافہ ہوتا ہے، الشاکر لیسحق النسید (شاکر زیادتی کا مستحق ہے)، ایک نفسیاتی صداقت ہے

اسی لئے ہمارے ”اسوہ حسنہ“ کو جب بھی کوئی امر خوشی کا پیش آتا تو شکر الہی کی ادائیگی کے لئے

سجدہ میں گر جاتے۔ (رواہ احمد)

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



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

۱ یا ایہا الظالم فی فعلہ  
والظلم سر دود علی من ظلم  
۲ الی مستی وحشی منی  
تشکوا المصیبات تنسی النعم

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

بے لطف تو من قرار نتوانم کرد  
احسان تو شمار نتوانم کرد!  
گر برتن من زباں شود ہر موئے  
یک شکر تو از ہزار نتوانم کرد!  
(الوسعید ہند)

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

لہے اپنے فعل میں ظلم کو رو رکھنے والے تجھے معلوم ہے کہ ظلم ظالم پر لوٹ کر آتا ہے، کب تک اور کہاں تک تو مصیبتوں کا شکوہ

کرتا رہیگا اور نعمتوں کو بھلانا بھائیگا؟



بھی تو حق تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہے اور یہ توفیق خود ایک بڑی نعمت ہے جس کا شکر ضروری ہوا  
پھر اس شکر کا شکر، و نلکم جزا الی نہایت! اس لئے احسان و منت باری تعالیٰ کا مشاہدہ خود  
شکر ہے، ان کی نعمتوں کا اعتراف خود شکر ہے، ان کے حصول کے بعد مرضیات حق پر قائم رہنے  
کی دعا خود شکر ہے۔ ان پر حق تعالیٰ کی ثنا خود شکر ہے!

حق تعالیٰ سے استعانت کے دوسرے طریقے اجمالاً یہ ہیں: ہمیں چاہئے کہ گناہوں کے  
صدور پر توبہ کریں، حق تعالیٰ مغفرت سے ہماری استعانت فرماتے ہیں اِنَّ مَا كَانَ لِلَّهِ وَابْنِ  
عَفْوًا۔ وہ رجوع کرنے والوں کو معاف کرتے ہیں، کتنا تسکین بخش اور محبت آمیز پیام ہے! اِنِّی  
لَعَفَّاءُ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ "میں معاف کر دیتا ہوں اس کو جس نے  
توبہ کی، ایمان لایا، نیک عمل کئے اور پھر اس راستہ پر چلا" توبہ و ندامت سے گناہ کی سیاہی  
قلب سے محو ہو جاتی ہے، گناہوں سے تنفر پیدا ہو جاتا ہے، نیکیوں سے محبت پیدا ہوتی ہے  
اور تائب حق تعالیٰ کا محبوب ہو جاتا ہے۔ "اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ"

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

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



فَاذْكُرُونِي اَذْكُرْكُمْ (تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کروں گا، اسی لئے حکم فرمایا کہ اذکروا اللہ  
ذکرا کثیرا، اور ہمارے راضی ہوجانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہم سے راضی ہوجاتے ہیں۔  
رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

آناں کہ رضائے حق سبجاں می جویند در راہِ رضائے اولیٰ پویند  
ہر یک ہمہ آن کند کہ حق فرماید حق تیرہماں کند کہ ایساں گویند  
اوپر جو کچھ ہم نے کہا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب یا دین مشتمل ہے دو اجزاء پر عبادت  
و استعانت پر: لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار سے ہمارے  
قلوب سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہوجاتی ہے! اس قلب کی عظمت کا کیا  
کہنا جس سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی ربوبیت و معبودیت ممکن  
ہوگئی ہے، جس کے "الہ" قطعاً اللہ ہیں، یعنی جس کے معبود جس کے مسجود جس کے مقصود  
قطعاً اللہ ہیں، جس کے رب، جس کے مستعان قطعاً اللہ ہیں! اس قلب میں توحید  
کا جلوہ ہے، ایمان کا نور ہے، وہ نورانی قلب ہے، حق تعالیٰ کا محبوب ہے اور حق تعالیٰ اس کے  
وکیل ہیں، کفیل ہیں، ولی ہیں، مولیٰ ہیں، نصیر ہیں، حفیظ ہیں اور ہادی ہیں!

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



اقرار اور دل سے انکار یا شک "نفاق" ہے، اس کی تصدیق کے بعد انکار ارتداد ہے۔ یہ مثل شرک کے دین و مذہب کی نفی ہے، بغاوت ہے اور اس لئے ناقابل معافی! اور بدعت" بھی بری بلا ہے، یہ دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا ہے، یا جو دین کی بات نہیں اس کو دین سمجھنا ہے۔ غیر شریعت کو شریعت بتلانا "افتراء علی اللہ" اور ایک گونہ "ادعائے نبوت" ہے بدعتی کو توبہ کم نصیب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اس کو مستحسن سمجھ رہا ہے پھر توبہ کیوں کریگا، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل بدعة ضلالة وکل ضلالة فی النار"۔ قبل ایمان کفر و شرک سے توبہ لازم ہے، پھر ایمان یعنی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار جس سے غیر اللہ کی معبودیت اور ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی معبودیت و ربوبیت متمکن ہو جائے، اب نفاق، ارتداد، بدعت، فسق و فجور سے احتراز ایمان اور عملِ صالح پر استقامت، یہ ہے دین یا "بندگی" جس کے متعلق عارف روم نے کیا خوب کہا ہے

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

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ فَفَعَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (يوسف ۱۱۶)

## ضمیمہ

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



ہو جاتی ہے:-

محمد ﷺ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

ذات اللہ

ذات خلق

ربوبیت

معبودیت

ربوبیت

معبودیت

و

و

و

و

استغاثت

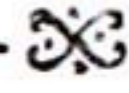
عبادت

استغاثت

عبادت

نماز روزہ زکوٰۃ حج اتباعِ اہلِ بیت و اجتنابِ نواہی قرآنی نذر و منّت وغیرہ

توبہ دعا توکل صبر شکر خوف رجا ذکر رضا





# باب قرب و معیت

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (پ ۱۶)

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

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

از خود آگہ چون نہ ای بے شعور پس نباید بر بنی علمت غرور (ردی)

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

لیکن یہ خود شناسی، قیاس و تخمین یا ظن کی راہ سے نہ ہونی چاہیے بلکہ قرآن و حدیث

کی رو سے اللہ اور اس کے رسول کے قال سے حقائق ایمان کی یافت میں عقل کی آنکھ

۱۰ یہ مقالہ "طلق و حق" کے عنوان سے مجموعہ تحقیقات علمیہ جامعہ عثمانیہ جلد ہشتم ۱۳۸۲ء میں شائع ہوا۔



اتنی ہی معتبر ہے جتنی کہ مادرِ زاد اندھے کی آنکھ الوان کے ادراک میں، اگر منطق و رائے و استدلال سے کوئی شخص عارفِ خود شناس و حق شناس ہوتا تو شیخ سیدنا ابو علی کی ولایت میں کسی کو شک نہ ہوتا اور فخر رازی کے رازدار دین ہونے میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔ عقل شاید حق تعالیٰ کے در تک تو پہنچا دیتی ہے لیکن آگے کا قدم ان ہی کی عنایت و فضل پر موقوف ہے۔

عقل رہبرِ لیک تا در او !      دال عنایت رساندت بر او !

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

چوں بدانی تو کم ہی خویش را !      علم عالم حاصل آید مر ترا !

گر بھی خواہی کہ باشی حق شناس      خویش را بشناس نہ ز راہ قیاس

بل ز راہ کشف و تحقیق و ہتیں      عارفِ خود شو کہ حق دانی ست این

اب سو فاقِ نفس کے لئے ہمیں قرآن کی رہنمائی کافی ہے۔ کائنات کی ساری چیزوں کے

علاوہ شے کا اطلاق ہماری ذات پر بھی ہوتا ہے۔ اب اشیاء کی تخلیق کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اِذَا اَسَا دَشِيْمًا اَنْ يَقُوْلَ لَهٗ      جس شے کا حق تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں تو اُس کو کہتے ہیں کہ ہو جا پس  
كُنْ فَيَكُوْنُ ۝ (پ ۴۷)

ظاہر ہے کہ خطابِ شے سے ہو رہا ہے، امر کن کی مخاطب شے ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں، یا تو شے خارج میں موجود ہے یا معدوم پہلی صورت میں امر کن کا خطاب تحصیل حاصل ہے، موجود شے کا موجود ہو جانے سے، اگر شے معدوم محض ہے تو پھر بھی خطاب باطل ہوگا، معدوم مخاطب کیسے ہو سکتی ہے، لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جس کو ارادہ الہی خارجاً و ظاہراً موجود کرنا چاہتا ہے جو امر کن کی مخاطب ہے، علماً تو ثابت ہو جو ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہو جو عینی۔ اشیاء کی اسی عدسیت خارجی پر حق تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے :-

وَقَدْ خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ و      قبل از خلق تو کوئی شے نہ تھا یعنی معدوم تھا، وجود خارجی نہ رکھتا تھا،



لَمْ تَكُنْ شَيْئًا (پ ۱۳۶) میں نے تجھے خلق کیا۔

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

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (پ ۱۶۱)

وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (پ ۱۶۳)

اور تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کی معلوم ہے، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۱۹۶) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے، لہذا شے کی ماہیت "معلوم" ہے۔ علم الہی میں ثابت اور اسی کی ذات پر عارض یا ذات میں مندرج۔

(۲) ہر شے خارجاً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (۱۳۶) اس کا بین قرآنی ثبوت۔ اشیاء کی ذوات سے قبل تخلیق علم الہی میں ثابت ہیں، ثبوت علمی رکھتی ہیں، معلوماتِ حق ہیں، صورِ علمیہ حق ہیں اور یہی امرکن کی مخاطب ہیں، اور یہی مرتبہ علمِ باطن سے عینِ ظاہر میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور جب امرکن سے اپنے اقتضا کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں۔ اسی اعتبار سے تمام عالم کا نام "ممكن الوجود" ہے، بالغیر موجود ہے، علماً و خارجاً، علماً کیونکہ اشیاء ذاتِ الہی کی صورِ علمیہ ہیں، اسی سے قائم ہیں خارجاً، کیونکہ یہ حق تعالیٰ کے امر ہی سے وجودِ خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں، وجود کو عاریتہ اس سے لے رہی ہیں، قبل تخلیق وجودِ خارجی سے عاری تھیں، معدوم اصنافی تھیں "لَمْ تَكُنْ شَيْئًا" کا کامصداق تھیں۔

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

لہ صوفیہ صافیہ کی اصطلاح میں یہ لویا ثابتہ کہلاتی ہیں۔ لکن دوسرے نام باہیاتِ اشیاء حقائقِ اشیاء صورِ علمیہ وغیرہ ہیں۔



نوعیت پر غور کرو، یہاں تمہیں معارفتِ حقیقی و ضدیتِ کلی نظر آئیگی۔ ذاتِ خالق اور ذاتِ مخلوق، ذاتِ عالم ذوات معلوم میں بے تاویل و بے احتمال اصطلاحِ غیرت ثابت ہوتی ہے۔

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

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

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

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



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

## ذاتِ حق

### عالم

- ۱- بصورت ہے، صورت کے لوازم سے منزہ ہے۔
- ۲- وجود ذاتی رکھتا ہے، قائم بالذات و متصور بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے۔
- ۳- صفات وجودیہ سے موصوف ہے، یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے منصف ہے۔
- ۴- معلوم کے قابلیتِ امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، فعال حقیقی ہے۔

## ذاتِ خلق

### معلوم

- ۱- صورت ہے، تعین و تجرید، حد و مقدار رکھتا ہے۔
- ۲- وجود ذاتی نہیں رکھتا، ثابت فی العلم ہے۔
- عدم اضافی ہے۔
- ۳- صفاتِ عدمیہ سے موصوف، موت، جہل، اضطراب، عجز، ضم، بحم، عمی سے منصف ہے۔
- ۴- قابلیتِ امکانیہ و فعلیہ رکھتا ہے، فعل نہیں، یہی قابلیتِ فعلیہ کسبیت ہیں کیونکہ اسکی ذاتیات ہیں، انہی کو اقتضاتِ استعدادات، لوازم ذاتیہ یا شا کلات کہتے



ہیں۔ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ

نفس تضاد و تباہی کو کسی بزرگ نے اس ربانی میں ادا کیا ہے۔  
 معلوم خدا کہ از ازل غیر خدا است ہم خارج و ہم بعلم میدان کہ جدا است  
 این آں نبود بقیں و آں این نبود! این این از ازل و آں آں بخدا است  
 اس خاکہ پر غور کرنے کے بعد آپ پر یہ بخوبی واضح ہو جائیگا کہ آپ کی ذاتِ معدوم الوصف  
 اپنے تمام اوصافِ عدمیہ ذاتیہ اور قابلیتِ امکانیہ اور شکلات کے ساتھ ذاتِ حق یا علم  
 مطلق میں ثابت ہے، اور ذاتِ حق بالذات موجود اور تمام صفاتِ وجودیہ و افعالِ ذاتیہ  
 سے موصوف ہے، لہذا ان دونوں میں مغایرت تامہ پائی جاتی ہے۔ آپ کی ذات غیر  
 ذاتِ حق ہے، لیس گمشدہ شے سے حق تعالیٰ اس غیریتِ حقیقی کو واضح کر رہے ہیں  
 اور متعدد مقامات پر ذاتِ خلق کو غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ؟ (پ ۲۲ ع ۱۳)

أَمْ لَهُمْ آلَةٌ غَيْرُ اللَّهِ؟ (پ ۲۴ ع ۴)

أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ (پ ۱۳ ع ۱۳)

أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونَ أَعْبَادَكُمْ  
 أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ (پ ۲۳ ع ۲۴)

أَفَغَيْرَ اللَّهِ ابْتَغَىٰ حَكْمًا (پ ۸ ع ۱۳)

إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ  
 دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ  
 رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ (پ ۲۰ ع ۱۳)

وَأَعْبُدُوا وَلَا تَشْكُرُوا لِلَّهِ

قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق ہیں



داخل معلوم ہیں، غیر ذات حق ہیں۔ اس سے ذات حق کی تنزیہ متحقق ہو گئی اور سبحان اللہ حاصل ہوا، اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق قائم ہوا اس کو بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے۔ لصوص قرآنیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے "مولیٰ" ہیں اور ہم ان کے "عبد" ہیں وہ حاکم ہیں ہم "محلوم" ہیں، وہ "رب" ہیں ہم "مرلوب" ہیں، وہ "مالک" ہیں ہم "مملوک" ہیں، وہ "الہ" ہیں ہم "مالوہ" ہیں، اور یہ تبدیل یا جاچکا ہے کہ وہ "عالم" ہیں اور ہم "معلوم" ہیں، وہ "خالق" ہم "مخلوق" ہیں۔ اس لئے کسی طرح ممکن نہیں کہ ذات حق کی خلق ہو جائے اور ذات خلق کی حق بن جائے لان قلب الحقائق محال۔

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

انہ لیس للعبد فی العبودیۃ نہایت	عبد کے لئے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ
حتی یصل الیہا ثم یرجع رباً کما	اس کو پالے اور پھر رب بن جائے جس طرح
انتہ لیس للرب حدٌ بنتھی الیہ	کہ رب کے لئے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے
ثم یرعود عبداً فالرب رباً غیر	اور وہ عبد بن جائے، اس لئے رب رب
نہایت والعبد عبد غیر	ہی بغیر نہایت اور عبد عبد ہی لا نہایت!

نہایت:

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

العبد عبدٌ وان ترقی	والرب ربٌ وان تنزل
بندہ بندہ ہی گو وہ لاکھ ترقی کرے	رب رب ہی گو وہ کتنا ہی نزول کیوں نہ کرے
اور صاحب گلشن راز فرماتے ہیں:	
نہ ممکن کو زحہ خویش گذشت	نہ او واجب شد و نہ ممکن او گشت
ہر آن کہ در حقائق ہست منائق	نہ گوید کیں بود قلب حست منائق



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

صوفیہ کا یاد رکھ، قاعدہ کلیہ! خلق نہ ہو جائے حق، عبد نہ ہو جاوے!  
 عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا سزا خوب کو کہنا خراب کذب تک ہے ڈاوب  
 کر تو حقیقی دونی عالم و حق میں ثبوت ورنہ حقائق کے بیچ لاف نہ کر موند لب  
 کسی عارف نے کہا ہے۔

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

عبد سو عبد ہے اللہ سو اللہ مدام! حاشا لئلا نہ کہی عابد معبود ہمہ اوست  
 (کمال اللہ شاہ)

عالم و معلوم، ذات خالق و ذات مخلوق، ذات رب و ذات عبد کی اس غیریت و  
 ضدیت سے یہ بات صاف ہو گئی کہ ذات خلق یا معلوم وجود و صفات و ربوبیت و مالکیت  
 و حاکمیت سے اصالتہً قطعاً عاری و خالی ہے جب ہمیں اپنی ذات کے اس "فقر" کا عرفان  
 حاصل ہو گیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات، وجود و صفات وغیرہ اصالتہً حق تعالیٰ ہی  
 کے لئے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے "غنی" ہے اور "حمید"  
 ہے۔ یہی مفہوم ہے اس نص کا: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ۔

(پارہ ۲۳ رکوع ۳۰)

دعوتی کلمہ طیبہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ کے جزو اول سے بھی ہمیں یہی

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



ذواتِ خلق سے، غیر اللہ سے، الوہیت کی نفی کرتا ہے، ربوبیت کی نفی کرتا ہے، صفاتِ وجود کی نفی کرتا ہے، اور الا ان ہی اعتبارات کا ذات اللہ میں اثبات کرتا ہے۔ اس طرح لا الہ الا اللہ سے بھی ہمیں ذواتِ خلق کا فقر، اور ذاتِ حق کی مغنا حاصل ہوتی ہے، اور اس اعتبار سے دونوں میں مغایرت کلی ثابت ہوتی ہے۔

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

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

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

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



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

بات یہ ہے کہ باوجود ذواتِ حق و خلق کی اس کلی غیرت و بدیہی ضدیت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "عینیت") کتاب و سنت سے قطعی الدلالت ہے۔ ہماری یہ بات بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہے، باوجود ضدیت و دشمنی کا یکجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے۔ ضدوں کی جمع کا یہ سہرا "عام منطق کی سمجھ سے بالا و برتر نظر آتا ہے؛ آئیے قرآن و سنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں، کیونکہ ہر آں کس را کہ ایزد راہ نمود ز استعمالِ منطق بیچ نکشود پہلے ہمیں جہت "عینیت" کا تعین کرنا ضروری ہے۔

(۱) معیتِ حق بہ خلق پر غور کیجئے: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (پا ع ۱۱) وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہیں (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذاتِ حق ہے) جہاں کہیں تم ہو؛ ایسا عمومِ مکان کے لئے اور کثرتِ عمومِ زمان کے لئے ہے، اور پھر اس عمومِ معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ، یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے، اس رویت کا تعلق ذات سے ہے، اسی لئے دوسری جگہ فرمایا گیا وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ (پ ۱۳۶) یعنی اللہ تلے سے کوئی بات چھپانی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہیں۔ اس آیت سے ہمیں حق تعالیٰ کی معیت ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔ یاد رکھو کہ اللہ معنا اور وہو معکم میں لفظ اللہ اور ضمیر ہو



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

اب ایک حدیث پر بھی غور کر لیجئے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا كان

احداکم لصلیة فلا یبصق قبل وجهہ اذا صلی فان اللہ تبارک تعالیٰ قبل وجهہ اذا صلی یعنی

(رواہ مالک و مسلم و بخاری عن ابن عمر)

جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے رو برو نہ تھو کے کیونکہ حق تعالیٰ اس کے رو برو ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس حدیث سے استدلال فرمایا کہ فیہ الرد علی من زعم انہ علی العرش بذاتہ یعنی اس حدیث سے اس شخص کے خیال کی تردید ہوتی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات کو فوق عرش ہی مفید کر دیتا ہے۔ لہذا ذات مطلق کی عموم معیت صاف ظاہر ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ العزیز نے شرح الرحمن میں دھو معکم ایما کنتہ کا ترجمہ یہ کیا ہے، او با شما است ہر جا کہ باشید اور قول الجہیل میں مراقبہ اللہ معی کی نسبت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت ساتھ ہونے کو خوب مضبوط تصور کرو باوجود پاک ہونے اس ذات مقدس کے جہت و مکان سے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں آیات کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلعم معیت و قرب ذاتی صریحاً اثبات می کنند... ہمہ انصاف است کہ منصوصات شرع را غیر شرعی و مخیلات عقل ناقص خود را شرعی نام کنیم۔

(۲) اقربیت حق بہ خلق پر غور کیجئے: مَنْ أَحْسَبُ إِلَيْكَ يَا مَنْكُ وَاللَّيْنُ لَا يَبْصُرُونَ رَبَّهُ

یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔ یہاں ضمیر منحن کا اشارہ الیہ ذات ہے، حرف استدر اک لاکن کے ملانے سے قرب صفاتی کی قید کا اشتباہ



بھی مرتفع ہو گیا، کیونکہ صفات تو ظاہر ہے کہ امور معقولہ سے ہیں جن کا اور اک علم بصیرت سے متعلق ہے، اور قرب ذاتی حسی ہے اور بصارت سے متعلق ہے، یہاں حق تعالیٰ نے کلاماً تعلمون یا لا تعقلون نہیں فرمایا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں مدرك بالحس ہے فافہم۔ اس نکتہ لطیف سے قطع نظر بھی کیا جائے تو قرب علمی مع الذات ضرور ثابت ہوتا ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَعَلَّ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

یعنی "ہم جانتے ہیں جو باتیں آتی رہتی ہیں اس کے جی میں اور ہم اس سے رگ جان سے زیادہ قریب ہیں" یہاں دو جملوں کے درمیان واو تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علمی کی تفسیر دوسرے جملے میں قربت ذاتی سے کی گئی ہے۔ یہ امر کہ خطرات نفسی کے علم کے لئے قربت ذاتی ضروری ہے اس آیت کریمہ کے شان نزول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ

ابن حاتم نے معاویہ بن جعد سے روایت کی ہے کہ ان اعراباً قال یا رسول اللہ

اقرب ربنا فتناجیہ ام بعید فننادیہ، فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فانزل اللہ واذا سألک عبادی عنی فانی قریب" یعنی ایک اعرابی نے پوچھا یا رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم اس سے سرگوشی کریں یا دُور ہے

جو ہم اس کو پکاریں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، نازل فرمایا اللہ تعالیٰ

نے اس آیت کو "واذا سألک عبادی عنی فانی قریب" اس بیان سے پوری طرح

ثابت ہوتا ہے کہ قرب الہی سے مراد قرب ذاتی ہے نہ کہ محض علمی فلنعم ما قیل



خوابِ جہل از حرمِ قرب مراد در فگند ورنہ نزدیک تر از دوست کسے ہیچ نزدیک  
 قربتِ ذاتی کے مزید ثبوت کے لئے ایک دوسری حدیث پر غور کرو و عن ابی موسیٰ  
 الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفرا فن جعل الناس یجھشون بالتکبیر،  
 فقال رسول اللہ صلعم یا ایہا الناس ارجعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصما ولا غائباً  
 انکم تدعون سمیعاً بصیراً و هو معکم والذی تدعون، اقرب الی احدکم من عنق رحلتہ  
 (متفق علیہ) یعنی ابو موسیٰ اشعری نے کہا کہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے ساتھ تھے، لوگ بلند آواز سے تکبیر کہنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اے لوگو! اپنی جانوں  
 پر نرمی کرو (یعنی آہستہ کہو) تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو، تم پکارتے ہو  
 سننے اور دیکھنے والے کو جو تمہارے ساتھ ہے اور جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اونٹ  
 کی گردن سے بھی زیادہ قریب ہے (مسلم و بخاری) یہ حدیث وما کنا غائبین کی تفسیر  
 اور فانی قریب کی توجیہ!

امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ اقربیتِ حق بہ خلق کی تصریح میں فرماتے ہیں  
 ”بہر چند کہ اقربیت او تعالیٰ بما از ما بہ نص قطعاً ثابت شدہ است اما چہ تو اں کرد کہ او  
 تعالیٰ از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الوراہ است با آنکہ و اینہم ہیں و را  
 در جانبِ قریب است نہ در جانبِ بعید کہ او سبحانہ تعالیٰ از ہر نزدیک کی نزدیک تر است  
 حتی کہ ذاتِ احدیت اور سبحانہ نزدیک ترمی یا ہم از صفائیکہ ما افعال و آثار آں صفا تیم  
 ایں معرفت و راہ طور نظر و عقل است، زیرا کہ عقل از خود نزدیک ترے را متواند تصور کرد،  
 مثالیکہ توضیح ایں بحث نماید بہر چند نتیجہ نمودہ آمد پیدا نہ شد مستند ایں معرفت نص  
 قطعی است و کشف صحیح“



کسی عارف کے یہ شعر نصوص قرآنی کی لطیف انداز میں توضیح ہیں  
 نحن اقرب از کتاب حق بحوال نسبت خود را بحق نیکو بدیاں  
 ہست حق از ما بہا نزدیک تر باز دوری گشتہ جو یاں در بدر  
 شیخ علی المہامنی جو ایک محقق و عارف عالم ہیں اپنی تفسیر تیسیر القرآن میں آیہ  
 نحن اقرب الیہ کی تفسیر یوں فرماتے ہیں "لا بالمكان ولا بالزمان ولا بالرتبة بل باللذات  
 من غیر اختلاف و کلا حول ولا اتحاد" یعنی حق تعالیٰ کی قربت خلق سے مکانی، زمانی اور  
 رتی نہیں بلکہ ذاتی قربت ہی بغیر اختلاف و طول و اتحاد کے۔

حضرت خواجہ ربانی باللہ رحمۃ اللہ علیہ بعد و مسافت کو تو ہم قرار دیتے ہیں "چوں  
 دانستی کہ حقیقت این است معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از تو ہم است، کئے  
 دوری بود تا نزدیک حاصل شود، کئے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند۔" (رسالہ نور وحدت)  
 (۳) احاطت حق بہ خلق و کان اللہ بکل شیء محیطاً (۱۵۶) الا انہ بکل شیء محیطاً  
 یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے پر محیط ہیں۔ اللہ علم ہے جس کا مدلول ذات جامع جمیع صفات  
 ہوتی ہے نہ کہ کوئی ایک خاص صفت جیسے علم یا ارادہ ضمیر ہو کا مرجع بھی ذات ہی ہے۔ لہذا  
 یہ دونوں صریحی نصوص حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی  
 تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث دلواور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی  
 ملتا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہودیوں کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا۔  
 سبحانہ و تعالیٰ عن تکلیف من زعم ان الہنا محدود فقد جمل الخالق المعبود و من  
 ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزومہ الحیسۃ و التخلیط بل ہو محیط بکل مکان  
 (یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے اس شخص کے جو اس بات کا زعم  
 کرتا ہے کہ ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہے کسی ایک جہت میں پس نہ جانا اس نے خالق و معبود



کو اور جس نے اس بات کا ذکر کیا کہ مکان اس کا احاطہ کرتے ہیں تو اس کو حیرت اور تخیلِ بلاجم ہوگی۔ بلکہ وہی سب مکانوں پر محیط ہے، داخرجه البوعینم عن محمد بن اسحق عن نعمان بن سعد اس ارشادِ مرتضوی سے عمومِ احاطتِ ذاتی کا تحقق ہوتا ہے جب ذاتِ مطلقہ کسی خاص جہت میں احاطہ نہیں کیا جاسکتا تو پھر اس کی احاطتِ عمومی ہوگی۔

امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں ابوداؤد سے روایت کی ہے: قال کان سفیان الثوری وشعبة وحماد بن سلمہ وشریک وابوعوانہ ولایحداون ولاشبہون ولا یمثلون الخ "وقال ابوداؤد وهو قولنا" ان اصحاب سلف کا یہ عقیدہ کہ ذاتِ مطلقہ محدود نہیں کی جاسکتی احاطتِ ذاتی کا ثبوت ہے۔ امام ابوحنیفہ نے ذاتِ مطلقہ کو جہتِ فوق یا جہتِ تحت میں حصر کرنے والے کو کافر کہا ہے اور امام شافعی کا قول ہے کہ حرام علی العقول ان یحدونہ ویمثلونہ۔

یہاں ایک شبہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر فرمایا گیا ہے: وَأَنَّ اللَّهَ تَدَاخَاظُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا "پتہ غ" احاطتِ عمومی کے منکرین کا استدلال یہ ہے: وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ میں جس احاطت کا ذکر ہے وہ بھی احاطتِ علمی ہونی چاہئے ایک آیت میں احاطت کا ذکر مطلق ہے اور دوسری مقید بعلم۔ اصول فقہ کے قاعدہ کی رو سے مطلق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہذا احاطتِ علمی ہونے کے ذاتی۔

اس شبہ کا جواب صوفیہ کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے: ۱) عقائد میں اصول فقہ مستند نہیں۔ ۲) جس اصول فقہی کا یہاں الطباق کیا جا رہا ہے شافعیہ کا اصول ہے حنفیہ اس کے مخالف ہیں حنفیہ بیانِ عام پر حکمِ عام کا اور بیانِ خاص پر حکمِ خاص کا اطلاق کرتے ہیں لہذا اس اصول کی رو سے جس آیت میں اطلاق ہے،

لَا مِنْ حَصْرٍ لِّلَّهِ تَعَالَى فِي الْجَمَّةِ الْفَوْقِيَّةِ اِدَّ التَّحْتِيَّةِ فَقَدْ كَفَرُ



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

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

(۳) حضور حق ہمہ جا: فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (پ ۱۲ ع ۱۲) تم اپنا منہ جدھر پھیرو وہیں ہے ذاتِ اللہ کی، چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں تم جس طرف منہ پھیرو گے یا جس چیز کو پاؤ گے وہیں ذاتِ الہی بھی موجود ہوگی۔ کیونکہ حق تم کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی۔ فَلَنَعْمَ بِمُقِيلٍ

هولا كيف ولا اين له وهو في كل النواحي لا يزول

شاہ عبدالعزیز اپنی تفسیر میں اس آیت کی توجیہ میں فرماتے ہیں: "ہر جا کہ ایستادہ روئے خود را بسوئے او گردانید و با او متوجہ شوید پس در ہموں مکان است حضور خدا و قرب او" شاہ رفیع الدین نے آیہ کریمہ کُل شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهًا - اور کُلٌّ مِنْ عِلْمِهَا فَاَنَّ وَبِيقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ میں وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے۔

شاہ اسمعیل شہید نے آیہ کریمہ فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ کا حاصل مفہوم "ہر جا موجود است" لکھا ہے۔ (صراطِ مستقیم - فصل چہارم)

ذاتِ حق اور وجودِ حق میں انفکاک محال ہے، ذات و وجودِ حق میں یکدگر ہیں چنانچہ امام ربانی نے اپنے مکتوبات کی جلد اول مکتوب (۲۳۲) میں اس کا ثبوت دیا ہے اور آخر میں فرماتے ہیں کہ "حضرت وجودِ نفس ذات است تعلقاً و تقاریراً" اسی طرح شاہ عبدالعزیز عریث دہلوی نے بھی وجود کو عین ذاتِ حق قرار دیا ہے۔ ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں فرمایا ہے، "وجود عین ذاتہ" لہذا ذات و وجود الہی کا مفہوم واحد ہے۔



اس امر کی دلیل میں کہ حق تعالیٰ ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہیں چند اور آیات پر غور کرو، اس آیت میں کہ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (پک ع ۹) حق تعالیٰ اس بات کی خبر دے رہے ہیں کہ وہ ہر چیز کے ساتھ حاضر ہیں کیونکہ شہید کے معنی (فارسی کی شرح حسن حصین کی رو سے) اس ذات کے ہیں جو حاضر ہو اور جس سے کوئی شے جو معلوم کی جاسکتی ہو یاد بھی یا سنی جاسکتی ہو غائب نہیں ہو سکتی (الشہید الحاضر الذی لا یغیب عند معلوم ولا مری ولا مسموع) اللہ چونکہ علم ذات ہے اور شہادت اس کی صفت اور چوں کہ صفت کا ذات سے انفکاک قطعی محال ہے لہذا اس آیت کریمہ سے یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر اور موجود ہیں۔

اسی معنی و مفہوم میں یہ آیت ہے: وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ (پک ع ۱۲) "نہیں ہوتا تو کسی حال میں اور نہ پڑھتا ہے اس میں سے کچھ قرآن اور نہیں کرتے ہو تم لوگ کچھ کام کہ ہم نہیں ہوتے حاضر تمہارے پاس جب تم مصروف ہوتے ہو اس میں" چونکہ حق تعالیٰ ذواتِ خلق کے ساتھ بالذات حاضر ہیں لہذا وہ ان کے ہر حال اور ہر فعل اور ہر مصروفیت کو بالمشاہدات جانتے ہیں، اس شہود ذاتی کا ثبوت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو حق تعالیٰ حکایتاً نقل فرماتے ہیں: مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ آعْبُدُوا اللّٰهَ ذِي وَرَثَةٍ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (پک ع ۱۶)

یعنی میں نے کچھ نہیں کہا ان کو مگر جو تو نے حکم کیا کہ بندگی کرو اللہ کی جو رب ہے میرا اور تمہارا اور جب تک میں دنیا میں رہا تو ان کے حالات کا مشاہدہ ذاتی تھا اور جب تو نے مجھے اٹھا لیا تو وہی ان کا خبر رکھنے والا تھا اور تو ہر شے کے ساتھ بالذات حاضر موجود ہے، حضرت عیسیٰ کا یہ قول کہ انت الترقیب علیہم مستنبط ہے اس قول الہی سے: كَانَ



اللہ علیٰ کلِّ شئیٰ رقیباً، (پ) اور نیز اس قول سے ان اللہ کانَ عَلَیْكُمْ رَاقِبًا (پ ۱۲۶) ظاہر ہے کہ شہودِ علمی بھی رقابت یا معیتِ ذاتی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ صفت کا ذات سے انفکاک محال ہے۔ کما قلنا الآن۔

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

”سَيُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي الْأَنْفُسِ هَهُمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهْجَاتِ الْحَقِّ أَوْلَمَ  
يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْتَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، أَلَا أَنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ  
أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ“ (پ ۱۶۲۵)

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

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور پھر اس حضور ذات کو احاطتِ ذاتی سے موکد کیا کیونکہ جو ذات اشیا پر محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شے کے ساتھ موجود ہوگی اور ضروری طور پر شہود بھی ہوگی جو لوگ لقا الہی سے واقف نہیں یہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

(۵) اولیت و آخریت و باطنیت حق: هو الاول والاخر والظاهر والباطن  
وہو بكلِّ شئیٰ علیم (پ ۱۷۶) یعنی وہی ذات اول ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر اور وہی باطن اور وہ ہر شے کو جانتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے اور یہ چاروں جملے حصریہ ہیں کیونکہ خبر کا معرف بلام جنس ہونا مفید حصر و قصر و اختصاص ہوتا ہے۔ اس سے چاروں مراتب وجودی اول و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا حصر ہو جاتا ہے۔



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

اول و آخر توئی کیست حدث و قدیم ظاہر باطن توئی چیست وجود و عدم  
 اول بے انتقال آخر بے ارتحال ظاہر بے چند و چوں باطن بے کیفیت کم  
 اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے ہوتی ہے جس  
 کو ابو داؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے  
 - انت الاول فلیس قبلك شیء و انت الاخر فلیس بعدك شیء و انت  
 الظاهر فلیس فوقك شیء و انت الباطن فلیس دونك شیء - (الحديث)

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اول ہیں۔۔۔ ان سے پہلے کوئی شے نہیں۔ یہ  
 نفی شے کی باعتبار ذات ہے۔ نہیں جو ان کے علم میں ثابت ہے اور جس کی غیرت نصوص  
 صریحہ سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے۔ اور جس کو اس آیت میں بھی "ہو بکل شیء و علیم" کہہ کر  
 ثابت کر رہے ہیں۔ بلکہ باعتبار وجود ہر ازل سے نفی وجود اس آیت کریمہ سے بھی متبادر  
 ہے، و قد خلقتك من قبل و لم یكن شیئا (پہلے سے) اس کی تائید اس حدیث نبوی سے  
 بھی ہو رہی ہے: کان اللہ و لم یکن شیء قبلہ (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبہ اول  
 سے وجودِ اشیا کی نفی ہو گئی۔

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد کوئی شے نہیں  
 اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجودِ اشیا کی نفی ہو گئی۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، ان کے اوپر کوئی شے  
 نہیں، کیونکہ وجود کو ذواتِ اشیا پر فوقیت حاصل ہے، ذواتِ اشیا را عدم اضافیہ  
 ہیں اور وجود ان پر زائد ہے، اسی لئے ہر صورت شے سے اول وجود ہی ظاہر ہے، یہی معنی



قول باری تعالیٰ کے: وهو القاهر فوق عباده (پ ۱۲ ع ۱۲) یعنی ذاتِ حق کی یہ فوقیت ذواتِ خلق یا عباد پر باعتبار ظہور وجودی، کیونکہ وجودی کو ظہور اور وجود کی قہاریت، باعتبار شدتِ ظہور ہے۔ وجودی چونکہ ذواتِ خلق سے اقرب ہے، محیط ہے، یہی اقربیت و احاطت وجود کے شدتِ ظہور کا موجب ہے۔ پہلے جملہ میں قبلیت، اشیا کی نفی باعتبار وجودی اور تیسرے جملہ میں فوقیت، اشیا کی نفی باعتبار ظہور ہے یعنی جو ذاتِ حق کہ مرتبہ وجود میں ذواتِ خلق کے اول ہے وہی ذاتِ مرتبہ ظہور میں تمام اشیا پر فوق ہے، اسی لئے وجودی ظاہر ہے اور ظاہر ہی اول مشہور ہے، ان اللہ علیٰ کل شئی شہید کے معنی اب صاف ہیں اور فاینا تو لو ان تم وجہ اللہ کا سر بھی لکھو اسے راز کو سمجھ کر بعض محققین کا قول سمجھ میں آتا ہے کہ ما را یت شینا الا را یت اللہ قبلہ۔ (مما ذکرنا التاوی فی تفسیرہ) ۷

روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست گرا و نہاں بود بہ جہاں خود عیاں کجاست  
ہر ذاتِ شے میں وجودِ حق کا شہود اول حاصل ہونا فوقیت وجودی، ہی کی وجہ سے ہے۔  
اس آیت سے بھی یہی مطلب نکلتا ہے۔ افمن هو قائم علیٰ کل نفس بما کسبت (پ ۱۶ ع ۱۱)  
یعنی ذاتِ حق ہر ذاتِ شے پر قائم یا حاضر و موجود ہے۔ یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے وکان اللہ بکل شئی  
محیطاً (پ ۱۵ ع ۱۵) اور وهو علیٰ کل شئی شہید سے۔

جب اول و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہونگے، اسی لئے حضور اور صلعم نے فرمایا کہ "تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں" اسی طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجودِ اشیا کی پوری طرح نفی ہو گئی۔ یہی تفسیر صحیح آیت کریمہ هو الاول والاخر والظاهر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، جن کی بات میں اپنی بات کا ملنا باعث ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لئے ہمارا ایمان ہے کہ

اولی وہم در اول آخری!	باطنی وہم در اول دم ظاہری
تو محیطی بر ہمہ اندر صفات	وازمہ ہر پائی و مستغنی بذات



”وکیف ینکر العشق ما فی الوجود الا هو“ (عراقی)

آیہ کریمہ ہوالاول والاخر کی تفسیر ایک اور حدیث صحیح سے کیجا سکتی ہے جو حدیث دلو کہلاتی ہے۔ جس سے حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی کئی وجوہ سے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اس کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔ حدیث کا ایک حصہ یہ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، والذی نفس محمد بیدہ لوانکم  
دلّیتم بحبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ، ثم قرأ ہوالاول و

الاخر والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم (رواہ احمد وترمذی)

یعنی قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگر بہ تحقیق چھوڑ دو تم ساری کوزمین کے آخر تک البتہ پڑیگی وہ رسی اللہ تعالیٰ پر، پھر پڑھی آپ نے آیہ کریمہ ہوالاول والآخر والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم ہ

یہ ایک طویل حدیث کا آخری جملہ ہے جس کا حاصل دو امور کا اظہار ہے: آپ نے صحابہ کے آگے زمین سے ہر آسمان کی مسافت اور اس کی ضخامت بیان فرمائی اور اسی طرح سات آسمانوں کو گن دیا اور عرش تک پہنچا دیا۔ اسی مضمون کے قریب ایک دوسری حدیث میں جو حدیث اذعال کہلاتی ہے اور جس کو ترمذی اور ابوداؤد نے عباس بن عبدالمطلب سے روایت کیا ہے حضور اکرم صلعم نے عرش تک گن کر فرمایا تھا تھا ثلث اللہ فوق ذلك، فوق عرش کا علم عطا فرمانے کے بعد تحت کا حال پوشیدہ رہ گیا تھا۔ اب حدیث ولو میں آپ نے (۲) فوق سے تحت کی طرف یعنی اول سے آخر کی جانب رجوع فرمایا۔ اور زمین کے ساتوں طبقوں کی مسافت بیان کرتے ہوئے تحت الثریٰ تک پہنچ کر فرمایا کہ تحت ارض سفلی بھی اللہ ہے۔ بہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق کے لئے آیہ کریمہ ”ہوالاول والاخر“ کی تلاوت فرمائی تاکہ عرش و سما، ارض و مکان کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت و احاطت ثابت ہو جائے۔

لہ وحدت الوجود کے نظریہ کی اصلیت بھی معیت و احاطت ذاتی ہے، معیت ذاتی اور معیت وجودی کا مفہوم ایک (یعنی معیت)



حدیث دلو اور حدیث اوعال میں بعض امور خصوصیت کے ساتھ توجہ کے قابل ہیں۔ حدیث اوعال میں آپ نے عرش پر حق تعالیٰ کو ثابت کیا اور اپنے بیان کو قسم سے مؤکد نہ فرمایا کیونکہ الرحمن علی العرش استوی (پ ۱۰۶) منصوص تھا، اس لئے قسم کی حاجت نہ تھی، اس کے برخلاف ارض سفلی کے متعلق حق تعالیٰ کی احاطت و معیت کو ظاہر کرنے کے لئے آپ نے قسم کھائی۔ آپ نے محسوس فرمایا ہوگا کہ ایک ذات کا فوق و تحت و مابینہما پر احاطہ کرنا عقل میں آسانی سے نہیں آتا اور عدم انکشاف حقیقت کی وجہ سے انکار کا احتمال ہوتا ہے، تاویل کی طرف عقل مائل ہوتی ہے، اس لئے آپ نے اس کو قسم سے مؤکد کیا تاکہ تاویل و توجیہ کی گنجائش نہ رہے اور مخاطبین کو قطعاً یقین ہو سکے اسی غرض سے اپنے قول پر آیہ کریمہ ہوا الاول والاخر سے بھی استشہاد فرمایا جو عموم احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی، اس طرح بفرجولے ہوا اللہ فی السموات و فی الارض (پ ۶۷) وہی ذات آسمان اور زمین پر اپنی بے کیفی کے ساتھ جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اسی لئے

عارف کی زبان سے یہ چیخ نکلتی ہے

نظر برہر چہ افگندیم واللہ  
دوعالم یا غیر او خیال است  
نیامد در نظر ما را حیر اللہ  
مشوہ باناں گرفتار خیالات

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

(بقیہ ص ۷۷) ذات حق کو وجود حق سے جدا نہیں کیا جاسکتا، یا یوں کہو کہ صوفیہ کرام نے بتغیر الفاظ معیت وجودی کو (جو اوپر کی توضیح سے تم اچھی طرح سمجھ گئے ہو گے) اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔ فلا مشااحت فی الاصطلاح اس معنی کے لحاظ سے یہ مقالہ وحدت الوجود ہی کو پیش کر رہا ہے اور اس کی تائید کر رہا ہے۔ فافہم و تدبر۔



آخر کس کے ہیں، ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذاتِ شے ہی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذاتِ شے نہ تو نہ اولیت و آخریت ہی کا تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقرابت کا نہ احاطت و معیت کا، ذاتِ شے کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے اور بحیثیت معلوم ہونے کے علم الہی میں ثابت ہے، ذاتِ الہی میں مندرج ہے، یہی امر کُن کی مخاطب ہے، موطنِ علم سے مرتبہ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ غیر ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق بجزوئے "لیس کمثلہ شیء" منزہ ہے تمام اعتباراتِ ذاتِ شے سے۔

اب سوال یہ ہے، اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذواتِ اشیاء جو معلوماتِ حق ہیں، صوۃ علمیہ حق ہیں، جواز قبیلِ اعراض ہیں، بالغیر علماً ثابت ہیں، وجود اور اعتباراتِ وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے؟ "کن فیکون" کا راز کیا ہے؟ کیا شے تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟ ذواتِ اشیاء یا صوۃ علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں:-

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

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

الاکل شیء ما خلا اللہ باطل

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



جو غیر ذاتِ حق نہیں یہی ذاتِ قیوم، صُورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں یہی گویائی حقیقتِ سیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیت کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (پک ۴، ۱۱۶) کیونکہ تعالیٰ حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغتاً واجب الوجود کا نام 'حق' ہے۔ آیت کریمہ فتعالی اللہ الملک الحق (پک ۱۱۶) اس طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ایک اور جگہ (پک ۱۱۶، ۱۱۷) بطور حصر ارشاد ہے: وَمَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ - ایک اور جگہ مومنین کو علم عطا فرما رہے ہیں: خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُؤْمِنِينَ (پک ۱۱۶، ۱۱۷) اہل علم سے بھی خطاب فرمایا ہے: مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (پک ۱۱۶، ۱۱۷) لغتاً و شرعاً وجودِ مطلق کا نام ہی حق ہے، حق ہی حقیقتِ سیولائی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے ساری صُورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاءِ بالحق "موجود و ظاہر ہیں، لہذا تخلیق و تکوینِ عالم میں ذاتِ حق و وجودِ حق ہی کار فرما ہے۔ یہی ستر ہوا الظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ هو الحق المبين (پک ۱۱۶) سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السموات و الارض (پک ۱۱۶) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے، فافہم! ذاتِ حق جو عین وجودِ مطلق ہے اسی کا نام باعتبار ظہور نور ہے کیونکہ نور وہ ہے جو بذاتہ ظاہر اور دوسری اشیاء کا منظر ہو، یہ وصف بعینہ حق کا ہے جو بذاتہ موجود اور دوسری اشیاء کا منظر ہے، اسی لئے ذاتِ حق وجودِ مطلق کا نام الظاہر ہوا جس طرح کہ قبل تخلیق ذواتِ اشیاء ذاتِ حق پر بحیثیتِ صُورِ علمیہ عارض تھیں اسی طرح خارجاً تمام اشیاء اسی ایک وجود سے موجود اور اسکی صفتِ نور سے ظاہر ہو گئی ہیں۔ ذرا اور کھول کر اس "رازِ درونِ پردہ" کو تمہاری ہدایت و معرفت کے لئے ہم بیان کرتے ہیں، خدا تمہیں اس کے فہم کی ہدایت دے ھدی اللہ لنومرہ

من یشاء - (پک ۱۱۶)

حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و



مگر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہوا اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔ "ہو الا اول والاخر والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم"

وہی وجود منزه بانترہست خود! ہوا ہے جلوہ نما با شیاہست بر شے (شامکال)  
ترازدوست بگویم حکایت بڑپوست ہمہ از دوست و گرنیک بنگری ہمہ دوست  
جمالش از ہمہ ذرات کون مشکوف است حجاب تو ہمہ پتارہائے تو بر دوست  
جو کچھ کہ بھی کہا گیا گو سخن قلیل ہے لیکن بس ثقیل ہے، قدر برد ما یعقلها الا العالمون (پ ۲۶)

خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیا کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے، کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے، نہ ہی عدم محض کا اشیا کی صورت میں نمایا ہونا، کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھال جا سکے (العدم لا یوجد) اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے۔ کیونکہ وہ تجزی و تبعض سے منزه ہے، تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا کبیرا تخلیق حق تعالیٰ کا مع لقائہ علی ما ہو علیہ کان بصور معلومات بمصداق ہوا الظاہر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی (یا تمثیل) ان صور علیہ (ذوات اشیا یا حقائق کونیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذات حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کا نتیجہ ہے کہ اشیا کا نمود با حکام و آثار خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہو رہا ہے۔ ہر صورت علمی جو ذات شے یا ذات خلق ہے اپنے اقتضاء ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیض یاب وجود اور پیرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہے۔

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

«فہو (حق) صراتک فی رویتک نفسک وانت صرات فی رویت اسمائہ»



وظہور احکامہا

جامی سامی کے الفاظ میں اس مفہوم کو یوں سمجھو:

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گریست یا نور بود آئینہ و اعیان صورت  
در چشم محقق کہ حدید البصر است ہر یک دو آئینہ آئینہ و گریست  
یعنی آئینہ ظہور حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینہ ظہور خلق میں حق، فلنعم ما قبل:  
ظہور تو بمن است و وجود من از تو فلست تظہر لولائی لم اکن لولاک

ذات حق و ذات خلق میں ہرگز انفکاک ممکن نہیں اور ذات حق کا اس صفت

سے انفکاک جہل کو مستلزم اسی معنی میں شیخ اکبر کا یہ شعر سمجھ میں آتا ہے:

فلولاہ ولولا نا فَمَا كَانَ الَّذِي كَانَ

یعنی تخلیق کا امکان ذات حق و ذات خلق (صور علمیہ حق) پر ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم

ہیں، کیونکہ "حق ظاہر بصورت حقیقی و اشیاء موجودہ ہر دو ہر دو حقیقی حق" فوجودنا بہ وظہورہا بنا،

"راز تحقیق" اور "سر کن فیکون" کو اسی وقت بخوبی سمجھا جاسکتا ہے جب حق تعالیٰ

اپنے فضل و کرم سے تجلی و تمثال کی ماہیت کا انکشاف فرمادیتے ہیں و ذلك فضل الله

يؤتیه من يشاء ایک مردِ کامل کے قلبِ مبارک کی وساطت سے جس کے متعلق

شیخ اکبر کا یہ قول بالکل صحیح ہے:

من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الامر يا سامع

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

یزداں بکمند آورائے ہمت مردانہ

۱۰ جو حق تعالیٰ کو سا گیا ہو وہ خلق سے کیونکر تنگ ہو سکتا ہے اور اس کا کیا حال ہو گا لے سامع۔

(اقبال)

یزداں بکمند آورائے ہمت مردانہ

در دست جنون من جبریل زبوں صید

۱۱



حق تعالیٰ نے محض اپنے جود و فضل سے اس فقیر کے قلب مسکین پر بھی اس راز کو کسی قدر  
کھولا ہے پس اسی لسانِ کامل کے امر کے امتثال میں ہم تمہیں اپنا راز دار بنا رہے ہیں اور  
شاید اوائے شکرِ نعمت کا یہ ایک مستحسن طریقہ بھی ہے۔ ۶۔

ہشدار کہ راہ خود بخود گم نکستی!

إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى

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

وجدان میں تمثیل یا تجلی کی یافت ہونے کے بعد اب تم باسانی سمجھ سکو گے کہ کس  
طرح حق تعالیٰ بحالہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ہے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکرر بغیر حلول و اتحاد، تجزی و  
تقسیم صفتِ تور کے ذریعہ صورتِ معلومات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صورتِ علمیت کی کثرت،  
ان کا تعین و تخیز (جوان کی غیرت کو ثابت کر رہا ہے) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ  
میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی مفہوم کو شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں الحق  
منزہ و الحق مشبہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ذاتِ منزہ حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور)  
فرمانا خود کلامِ الہی و احادیثِ نبوی سے بھی ثابت ہے۔ اب ذرا ان شواہد و دلائل پر

۱۰ میرا اشارہ سیدی و مولائی حضرت مولانا محمد حسین صاحب قبلہ کی طرف ہے۔



بھی غور کر لو۔

تجلی کے معنی ظہور کے ہیں اور ظہور کے لئے صورت ضروری ہے، یہی مفہوم تمثیل کا ہے یعنی اپنی ذات پر جیسے کہ ہے ویسے رہ کر صورت تشبیہی سے ظہور کرنا، تجلی کا لفظ منصوصاً وارد ہے  
فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِقًا (۱۷۶۹)

ظاہر ہے کہ یہ تجلی اسی ذاتِ مترہ و مطلق کی تھی جس کے مشابہہ کی تاب حضرت موسیٰ نے لاسکے۔ دوسری جگہ معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کو ہر طور پر درخت سے یا بصورت نور و نار حضرت موسیٰ پر ظہور و تجلی فرماتے ہیں۔

تُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ  
 أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (۷۶۲۰)

میقاتِ قیامت میں حق تعالیٰ صورتِ تشبیہی سے تجلی تشریح فرمائیں گے، کہا قال:  
يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيَدْعُونَ إِلَى السُّجُودِ الْخ (۷۶۲۹)

اب احادیثِ نبوی کی طرف رجوع کرو۔ ابو سعید خدریؓ سے جو حدیث مروی ہے (متفق

علیہ) جس حدیث کو حدیثِ تحویل کہا جاتا ہے اس میں اس امر کی صراحت آئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ عرصاتِ قیامت میں ہر گروہ پر اس کے معبودوں کی صورت میں تجلی فرمائیں گے:

اِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اِذْ نُؤَذَنُ لِيَتَّبِعَ كُلُّ اُمَّةٍ مَّا كَانَتْ تَعْبُدُونَ فَلَا يَبْقَىٰ اِحْتِ

كَانَ يَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ مِنَ الْاَصْنَامِ وَالْاَنْصَابِ اِلَّا يَتَسَاقُطُونَ فِي النَّارِ حَتَّىٰ اِذَا الْمَسْبُوتِ

اَلَا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ وَا فَاجِرًا تَاهَمَّ رِبِّ الْعَالَمِينَ قَالَ فَمَاذَا تَنْظُرُونَ اَتَتَّبِع

كُلُّ اُمَّةٍ مَّا كَانَتْ تَعْبُدُ قَالُوا يَا رَبَّنَا فَادْفِنَا فِي النَّاسِ فِي الدُّنْيَا اَفْقَرًا مَّا كُنَّا اِلَيْهِمْ وَلَمْ نَزَلْ عَلَيْهِمْ

رُوحِي سَ وَايَةُ اَبِي هُرَيْرَةَ: قِيَقُولُونَ هَذَا مَّا كُنَّا حَتَّىٰ يَأْتِنَا رَبُّنَا فَاِذَا جَاعَ رِبْنَا عَرَفْنَا

فِيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُمْ وَا بَيْنَهُ، اَيُّ تَعْرِفُونَ، فَيَقُولُونَ نَعَمْ فَيَكْشَفُ عَنْ سَاقِ الْخ

یعنی قیامت کے روز آواز دینے والا آواز دینگا کہ ہر گروہ اُس کے پیچھے ہوئے جس کی



وہ عبادت کرتا تھا، پس باقی نہ رہی کونی جو غیر اللہ کی عبادت کرتا یعنی صورت والے بت اور بے صورت و لے بت یعنی پتھر وغیرہ کی۔ مگر یہ کہ گریگا آتش دوزخ میں۔ اب باقی رہ جائینگے وہی نیکو کار و گناہگار جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے، اب ان کے پاس پروردگار عالم آئینگے اور فرمائینگے کہ تم کس کا انتظار کر رہے ہو حالانکہ ہر گروہ اپنے معبودوں کے پیچھے ہو لیا، وہ کہیں گے کہ لے رب ہم ان لوگوں سے دنیا ہی میں جدا ہو گئے تھے، حالانکہ ہم ان کے زیادہ حاجتمند تھے، اس کے باوجود ہم نے ان کی مصاحبت نہیں کی اور ابو ہریرہ کی روایت کی رو سے، وہ کہیں گے کہ ہمارا ٹھکانہ تو یہی ہے جب ہمارا رب آئیگا تو ہم اس کو پہچان لینگے، حق تعالیٰ فرمائیں گے: کیا تمہارے پاس کوئی نشانی ہے جس کی وجہ سے تم ان کو پہچان سکو، وہ کہیں گے کہ ہاں، پس حق تعالیٰ ظاہر ہونگے ساق سے الخ "ساق" صفت تشبیہی الہی ہے، ذات اللہ الہی کا بغیر صورت تشبیہ کے ظاہر ہونا محال ہے، ظہور ہمیشہ تعینات ہی میں ہو سکتا ہے۔ حق تعالیٰ جو ہوا الباطن ہیں لیکن بطون سے جو "مرتبہ غیب ہوتے سے عبارت ہے، اپنی ذات پر جیسے کہ ہدیے رہ کر بصورت معلومات بمصداق ہوا الظاہر تجلی فرماتے ہیں۔ اس تجلی و ظہور و تحویل صورت کا ثبوت حد مذکور میں صاف ملتا ہے۔ فتاویٰ۔

اسی طرح حدیث طبرانی و حاکم سے بھی ثابت ہے۔ فی مثل الرب تبارک تعالیٰ فیما تھم الخ (من حدیث عبداللہ بن مسعود) چونکہ مثل صورت کا عین تشبیہ ہے، لہذا اس حدیث سے جس کو امینہ بن خالد بن عبداللہ نے روایت کی ہے مثل و تشبیہ سے دو محقق ہوتے ہیں: و یمثل لہم أسبأ ما كانوا یعبدون الخ یعنی، اسی طرح ابو موسیٰ اشعری سے مروی ہے کہ فی تجلی لنا ضاحکا اور جنت میں جو رویت ہوگی وہ نورانی تجلی سے ہوگی جیسا کہ حذیفہ سے مروی ہے کہ تجلی لہم فی غشاہم من نورہ۔ آخر میں حدیث رویت معراج پر غور کرو جس کو ترمذی نے ابن عباس سے روایت

لہ مجتمعون علی کلمة واحدة رب و جھلک ارنال نظر الیہ، قال فیکشف اللہ تبارک تعالیٰ تلك المحجوب

و یجلی لہم فی غشاہم من نورہ (البزاز من حدیث حذیفہ)



کی ہے: اذا تجلے بنو صہ الذی ہو نوذۃ وقد رای ربہ ما تین۔

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

«قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأیت ربی عن وجل فی احسن صورۃ،

قال فیما یختصہ الملاء الاعلیٰ، قلت انت اعلم، قال فوضع کفہ بین کتفی

فوجدت بردھا بین تدی فعلمت ما فی السموات والارض وتلی:

کذلک نری ابرہیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین۔

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

عالم خواب میں بھی حق تعالیٰ کی رویت بصورت تشبیہی ہوتی ہے۔ معاذ بن جبل سے

احمد و ترمذی نے روایت کی ہے، فاذا اناب ربی تبارک تعالیٰ فی احسن صورۃ، دوسری حدیث ترمذی کی عبدالرحمن بن عوف سے مروی ہے کہ انی رأیت ربی فی احسن صورۃ شباب

اصدا:

روایات سلف سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایسے کشفی تمثلات اولیاء اللہ پر بھی ہوتے

ہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک سو مرتبہ حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا،

اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ کونسی

لہ دیکھا میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں، کہا میرے رب نے کہ لے محمد ملا، اعلیٰ کس بات میں جھکاتے ہیں، میں نے کہا آپ بہتر جانتے ہیں، پس رکھا اس نے اپنا آئینہ کاندھوں کے درمیان یہاں تک کہ ٹھنڈک پائی اپنی چھاتیوں کے درمیان پس میں نے جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی کذلک نری ابرہیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین۔



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

ان تمام شواہد و دلائل کے بعد یہ کہا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا بصورتِ تشبیہ تخیلی فرمانا شرعاً ثابت و متحقق ہے اور یہ تخیلی تشبیہ صوری منافی تزیہ معنوی نہیں ہو سکتی۔ دیکھو جبریل علیہ السلام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاں وجہ کلبی کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقت جبریلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح غرانیل علیہ السلام قبضِ روح کے لئے وقتِ واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرتِ صور سے ذات و حقیقتِ غرانیل میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہ بجز ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے۔ اب ہمیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ مع لقاء علی ما ہو علیہ کان بصورتِ معلومات صفتِ نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہو گا اور تم شاہ کمال اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے اتفاق کر سکو گے کہ

نص قطعاً ہے حق تعالیٰ کا تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اس لئے کہ حق تعالیٰ صفاتِ تزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں، ہوا باطن بھی ہیں اور ہوا ظاہر بھی، مرتبہ باطن تزیہ محض ہے، غیب الغیب ہے، شائبہ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے، قرآن مجید میں آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں، ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل نو من بعض و نکف بعض کا مصداق ہے۔ مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے استوی، ید، وجہ وغیرہ صفاتِ مشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی انصافِ تشبیہ کے اعتبار سے ید رسول، کو ید اللہ کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفاتِ تزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات میں مُشرہ ہیں اور مظاہرہ میں مشبہ، تزیہ و تشبیہ کے جامع



ہیں۔ وہ اس معنی میں مُنْزَہ محض نہیں کہ قابلِ تشبیہ نہ ہوں جیسا کہ اشعر یہ کا عقیدہ ہے، کیونکہ ایسی تنزیہ غور کرو تو تقیید ہے، تقییدِ اطلاق ہے، نیز حق تعالیٰ کو مجردات کے مماثل قرار دینا ہے جو مکان و جہت سے مجرد ہیں، اگر حق تعالیٰ بھی مکان و جہت سے مجرد ہیں اور اس معنی میں منزہ ہیں تو وہ مشبہ بچو اہر مجرد ہو جاتے ہیں گو مشبہ بحسانیات نہ سہی، ظاہر ہے کہ یہ تشبیہ و تقیید ہوتی تنزیہ نہ ہوتی۔ حق تعالیٰ مشبہ محض بھی نہیں جیسا کہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے، ایسی تشبیہ تحدید ہے اور حق تعالیٰ تقیید و تحدید سے منزہ ہیں۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ حق تعالیٰ «مشبہ ہیں عین تنزیہ میں» یعنی یا تراہت خود بشیامہت ہر شے جلوہ نما ہیں، اور مُنْزَہ ہیں عین تشبیہ میں» اس لئے کہ اعتبارات «ہالک» ہیں، عدم اضافی ہیں اور حق تعالیٰ ہی موجود ہیں، کس چیز سے مشبہ ہو سکتے: کل شئی ہالک الا وجہ۔ (پن ۱۲۶) شیخ اکبر نے اس عقیدت صحیحہ کو برسی خوبی سے پیش کر دیا ہے!

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُخَيِّرًا

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

وَإِنْ قُلْتَ بِالْأَهْرِيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا وَكُنْتَ أَمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا

یعنی اگر تو دونوں امر کا قائل ہو اور حق تعالیٰ کو منزہ عین تشبیہ میں اور مشبہ عین تنزیہ میں جانے تو تو راہِ راست کا چلنے والا اور معارفِ الہیہ کا امام اور سردار ہوگا۔ دینا امنّا  
بِمَا انزلت واتبعنا الرسول فالتبنا مع الشاہدین!



تذریہ و تشبیہ کی توضیح ہم نے اوپر بھی کی ہے لیکن حدود و اصطلاحات علیحدہ تھے۔ حق و خلق میں عینیت کی شان مرتبہ تذریہ کی ہے اور وجہ غیریت کا مقتضائے مرتبہ تشبیہ کا ہے۔ درایت و غیریت کو اس سلسلہ میں واضح طور پر پیش نظر رکھ لو، چونکہ ذات حق میں ذوات حلق (صورت علیہ) مندرج ہیں۔ لہذا من حیث الازدراج عینیت ہے (تذریہ) من الازل الی الابد

مخدودیم بہ شاہ وجود حکم غیریت بکلی محو بود

اور چونکہ ذات حق موجود ہے، ذوات خلق معدوم ہیں (بہ عدم اضافی نہ کہ عدم محض) لہذا من حیث الذوات غیریت ہے (تشبیہ) من الازل الی الابد

معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدم وجود میں تغاثر حقیقی ہے، اس لئے من حیث الذوات غیریت حقیقی ہے (تشبیہ) اور من حیث الوجود و کھو تو عینیت حقیقی ہے (تذریہ) کیونکہ وجود حق کا عین وجود خلق ہے یعنی وجود احد ہی اعیان خلق (صورت علیہ) کی صورتوں میں متجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے عینیت غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے۔ شاہ کمال الدین رحمۃ اللہ نے ایک شعر میں اس کو بڑی خوبی سے ادا کر دیا ہے۔

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو عینیت غیریت دو پر ہونا

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

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

مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان فبأبي الأعمش ثم كما تكذب (۱۱۶۲۵)

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



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

اولاً ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالتہ ہمارے لئے نہیں، حق تعالیٰ ہی کے لئے ۶ نامی ست برین زمن و باقی ہمہ اوست بہو و لا غیر کالآلہ۔  
فلینذا، قال اللہ تعالیٰ: واللہ غنی وانتم الفقراء (۸۶۲۶) یا ایہا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ هو الغنی الحمید (پ ۳۰۶۲۲)

ملک و حکومت حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں: ان الحکم الا للہ (۱۳۶۰) ولہ یکن لہ شریک فی الملک (۱۲۶۱۵) لہ ما فی السموات وما فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں واللہ خلقکم وما تعملون (۷۶۱۳) سبھی طور پر فرما رہے ہیں کہ ان کے سوا کوئی اور خالق نہیں: ام جعلوا اللہ شاکاً خلقوا کخلقہ فتشابه الخلق علیہم قل اللہ خالق کل شیء وهو الواحد القہاس (۸۶۱۳)

صفات اصالتہ حق تعالیٰ ہی کے لئے ہیں حیات انہی کی: هو الحی القيوم (۹۶۳) علم و قدرت ان ہی کے: وهو العلیم القدیر (۹۶۲۱) ارادہ و مشیت ان ہی کے اوصاف تشاءون الا ان یشاء اللہ (۲۰۶۲۹) سماعت و بصارت ان ہی کے و انما هو السميع البصیر (۱۱۶۱۵) امن یملک السمع والا بصر فبقولون اللہ (۹۶۱۱) فلنعم ما قبل۔

بیچ میدانی کہ تو کیستی و چپستی؟ در دولت دریا ب نیکیستی یا نیستی؟  
آنکہ می بیند بصیر است و آنکہ می شنود سمیع آنکہ می داند علیم است خود بگو تو کیستی؟  
وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت: اللہ لا الہ الا هو الحی القيوم (۹۶۳) ہو

اول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیہم (۱۰۶۲۰) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لئے ہونا حصر ثابت ہو رہا ہے۔ اس فقر کا احساس ہوتے ہی عارف



چیخ اٹھتا ہے سے

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

عارف روم نے اسی کیفیت کو یوں پیش کیا ہے سے

چہست توحیدِ خدا آموختن خوشیتن را پیش واحد سوختن!

گرہمی خواہی کہ بفروزی چو روز ہستی ہچول شمع شب خود البو

زانکہ ہستی سخت مستی آورد عقل از سر شرم از دل مے برد

ہر کہ از ہستی خود مفقود شد منتہائے کار او محمود شد

اب حق تعالیٰ ہی حی ہیں ظاہرًا باطنًا، مرید ہیں ظاہرًا باطنًا، قدیر ہیں ظاہرًا باطنًا،

سمیع، بصیر، کلیم ہیں ظاہرًا باطنًا، یہی عرفا کی اصطلاح میں قرب فر ارض ہے یعنی من

حیث الوجود میں نہیں ہوں حق موجود ہے۔ حضرت کمال اللہ شاہ رحمۃ اللہ علیہ نے

اس حقیقت کو کس خوبی سے بیان فرمایا ہے۔

عاری حیات و علم سوں بے قدرت و خواہوں! احوال اپنا کیا کہوں میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

میں ہوں صم شنو اہی حق میں بے بصیر بنیا ہے حق! میں گنگ ہوں گویا ہے حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

اول بھی حق آخر بھی حق باطن بھی حق ظاہر بھی حق غائب بھی حق حاضر بھی حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

ذاتی صفت حق کی قدم، میری حقیقت ہے عدم لحظہ بہ لحظہ دم بدم ہیں نہیں ہوں حق موجود ہے!

تھا حق، نہ تھا میں اولاً، میں نارہوں گا مستقبلًا الا ان کماکان کوشن، میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

ثانیاً عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ ہم "ایں" ہیں۔ فقر کے امتیاز سے خود بخود ہمیں امانت

کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود دانا، صفات و افعال مالکیت و حاکمیت من حیث

الامانت پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات

سے زندہ ہوں، ان کے علم سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت اور

ارادہ رکھتا ہوں، ان کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں!

لہ کنت سمع الذی یسمع بہ وبصر الذی یبصاہ ویداہ الذی یبسط بھا ویرجلہ الذی یمشی بھا م (دہائی برصلا)



یہی قوم کی اصطلاح میں قربِ نوافل ہی حق تعالیٰ ہی کے لئے وجود اور صفاتِ وجودیہ اصالتاً اور بطورِ حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانتہ ہو رہی ہے۔ فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے ”سبحان اللہ و ما انا من المشرکین“ کا جو بصیرتِ محمدیہ ہے بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے۔ یعنی ہم حق تعالیٰ کی چیزیں اصالتاً اپنے لئے ثابت نہیں کر رہے ہیں اور اس طرح ’شُرک‘ سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفاتِ عدمیہ و ناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تشریح متاثر ہو اور کفر لازم آئے ہم ان کی چیزیں ان ہی کے لئے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحیدِ اصلی ہے۔

(بقیہ حاشیہ ص ۹) (الحديث رواه البخاری) بعض روایات میں فوادہ الذی یعقل بہ ولسانہ الذی یتکلم بہ (شرح مستکوٰۃ) وارد ہے۔

(حاشیہ صفحہ ۱) ۱۵ صفحہ ۸۹ تا ۹۱ کے بیانات کا خلاصہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے: کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی نفی و اثبات و اثبات کا ملخص یہ ہے کہ:-

(۱) وجود اور اس کے لوازم (صفاتِ افعال، مالکیت و حاکمیت) کی نسبت خالق کی طرف کی جانی چاہئے۔ یہ اثبات ہے۔ (۲) عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف کی جانی چاہئے۔ یہ نفی ہے۔ یعنی اعتباراتِ حق اصالتاً خلق میں نہیں۔ لہذا ان اعتبارات کو خلق سے کاٹ کر، ان کی نفی کر کے، ان کو حق میں ثابت کرنا ہے۔ یہی ہے مفہوم کلمہ طیبہ کی نفی و اثبات کا۔ یہ صدق محض ہے (۳-۴) اگر عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت حقیقتاً خالق کی طرف کی جائے تو یہ کفر ہے اور وجود اور اس کے لوازم کی نسبت اصالتاً مخلوق کی طرف کی جائے تو یہ ”شُرک“ ہے۔ یہ کذب محض ہے۔ (۵) وجود اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف مجازاً باوجود اس کے فقر ذاتی کے کی جا سکتی ہے۔ یہ امانت کی نسبت ہے۔ انسان خلیفہ ہے اور باعتبارِ خلافت و نیابت یہ استعمال صحیح ہے اسی کو اثبات کا اثبات کہتے ہیں یعنی اعتبارات و لوازم وجود جو مخلوق سے نفی کئے گئے تھے ان ہی کا اثبات کیا جا رہا ہے، اصالتاً نہیں امانتاً (۶) لوازمِ عدمیہ کی نسبت خالق کی طرف مجازاً باوجود اس کے غنائے ذاتی کے کی جا سکتی ہے۔ اس کو نسبت ”وکالت“ کہا جاتا ہے۔ اس نکتہ کو متن میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر یہاں ذرا غور کر لو۔ دیکھو عدالت فوجداری میں وکیل اپنے موکل کی جانب سے پیروی کر رہا ہے جس پر جرم کا الزام ہے۔ دورانِ بحث میں وکیل اپنے کو ملزم کہتا ہے لیکن اس سے اس کی مراد موکل ہوتی ہے نہ کہ خود اس کی ذات، اسی طرح دیوانی مقدمات میں ڈگری دار کا وکیل پڑے گا ڈگری دار اور مدیون کا وکیل اپنے کو مدیون کہتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تمام نسبتیں مجازی ہیں۔ اسی مثال سے سمجھ لو کہ حق کی طرف عدمیت کی نسبت حقیقتاً کبھی نہیں کی جا سکتی۔ سبحانہ تعالیٰ عما یصفون، لیکن چونکہ بندے کی طرف سے حق تعالیٰ خود اس کے کاہن کو وکالتاً انجام دے رہے ہیں یعنی ان اللہ علی کل شئی وکیل، فائحدہ وکیلا، وغیرہ، اس لئے کبھی اتہائے



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

(یقیناً حاشیہ ص ۹، ۴۴) محبت و شفقت سے بندے کے لوازم کو اپنی طرف منسوب فرماتے ہیں جیسے یا ابن آدم ہر صفت فلاحی تعالیٰ، یا ابن آدم استطعمتک فلم تطعمنی، یا ابن آدم استسقیتک فلم تسقنی (رواہ مسلم)۔ جہاں ان احادیث سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وجود حقیقی معنی میں عدمیات سے منصف ہو سکتا ہے اور اس طرح الحاد میں جا گرتے ہیں۔ یاد رکھو کہ صفات ناقصہ کا مرجح ذات "عبد" ہے ان کی نسبت ذات حق کی طرف حقیقتاً گہر گہر نہیں کی جاسکتی۔ حق تعالیٰ اعتبارات تعلق سے منزہ ہیں لیس کمثلہ ان کی شان ہے جو ان کی تزیین کو متاثر کرتا ہے وہ بلجہ ہے!

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱) ولی مشتق ہے ولایت سے یعنی جو اللہ سے نزدیک ہو، اس کا مقرب ہو، محبوب ہو، یہ "ولایت عامہ" تمام مومنین کو حاصل ہے بقول اللہ ولی الذین امنوا (۲۶۳) اس ولایت کے لئے اللہ کو الہ جاننا اور رسالت کی تصدیق کرنی کافی ہے الہ باطلہ سے دوری اللہ سے اعتقاداً قرب ہے۔ "ولایت خاصہ" عبارت ہے انکشاف ہر معیت سے اس "سر" سے واقف ہونا، اس پر یقین کیا کہ "مقام قرب" حاصل ہو گیا، اس کی ملحوظیت، استحضار و استعمال سے بین المقربین اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔ اس سر کا علم و استحضار گویا عین عمل ہے۔ شریعت کے علم کو افضل یا نیا، قرار دیا گیا ہے "افضل الایمان ان تعلم ان اللہ معک حیثما کنتم (عن عبادۃ بن الصامت) اور اسی علم کو افضل الاعمال بھی سمجھا گیا ہے: افضل الاعمال العلم باللہ (الترمذی فی النوادر) جس طرح لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے ماننے اور اقرار کرتے ہی "اصحاب مشئمہ" سے نکل کر اصحاب میمنہ میں داخل ہو جاتا ہے، اسی طرح شریعت کے جان لینے اور مان لینے کے ساتھ ہی وہ اصحاب میمنہ سے ترقی کر کے "مقربین" میں داخل ہو جاتا ہے، اس کو "مقام قرب" حاصل ہو جاتا ہے۔ اب جس قدر اس علم کا استحضار رکھیگا اتنے ہی اس کے مراتب بین المقربین بلند ہونگے ان ہی تین گروہوں کا ذکر سورہ واقعہ میں کیا گیا ہے اور ان کے احوال کی تفصیل پیش کی گئی: فاصحاب المیمنۃ ما اصحاب المیمنۃ و اصحاب المشئمۃ ما اصحاب المشئمۃ و السابقون السابقون اولئک المقربون (۱۴۶۲۷) مقربین کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔ فاما ان کان من المقربین فرح و سر میمان و جنت نعیم (۱۶۲۷) یعنی مقربین کو بعد موت دخول جنت اور دیدار الہی کی بشارت دی جا رہی ہے، روح و روحان (راحت و روزی) مقربین کو لقلعہ الہی کے دیدار کے سوا کس چیز سے مل سکتی ہے؟ زندگی میں انہیں وجہ اللہ کی رویت تو حاصل تھی لیکن ذات اللہ بالقاء الہی کا اشتیاق تھا، اضطراب تھا، موت کے وقت یہ اشتیاق و اضطراب بھی اپنے دیدار سے رفع فرما دیں گے اور لا بد من لقائی کا وعدہ پورا ہو جائیگا۔ ان شاء اللہ العزیز۔

(کذا قال مرشدی)



تو بقیمت دارائی ہر دو جہانے !! چہ کم و تدر خود نھے دانی !  
مغربی عبد کی اسی شان کو پیش کرتے ہیں :-

ما مٹھہر جملہ صفائیم	ما حجام جہاں نمائے ذاتیم !
ہم معنی جملہ مکتائیم !	ہم صورت واجب الوجودیم
بیروں زبہات و درجہائیم !	برتر ز مکان و درمکانیم
محبوس و نجیف رانجائیم !	بیمار و ضعیف راشفائیم
چوں چرخ اگر چہ بے ثباتیم	چوں قطب زجائے خود نہ جنیم

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

ما تم مدار جملہ اشیا	ما تم ستون و سقف و مینا
پر کار و وجود بر ہمہ طور	ما تم محیط و مرکز و دور
ما تم و طفیل ما است کو بین	سلطان سر پر قاب تو بین

عبد کی یہ شان ظاہر ہے کہ اس لئے ہے کہ اس کے پاس اللہ ہیں، ان کی ہویت نسبت  
ہے، ان کی صفات ہیں، افعال ہیں، ملک و حکومت ہیں۔ اسی لئے عبد اللہ  
(۱) اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت و وجود دانا)  
سے باقی ہے، وجود نامنہ و قیام ستابہ، ہو و لا غیرہ و کلالہ، جب وہ اپنی ذات سے میت  
ہو جاتا ہے تو اس کو حق تعالیٰ کی ذات سے بقا حاصل ہوتی ہے، وہ فانی ز خویش باقی  
بہ حق ہو جاتا ہے اب کسی عاشق کی زبانی سنو کہ کیا واقعہ گزرتا ہے :-

یکتا شدی از دوی یکم ام یا تو	دی گفت کہ اے عاشق شیدا تا تو
اے جان جہاں تو کیستی؟ گفت تا تو (عراقی)	دیدم اور اب چشم او پس گفتم !
گفت خواہی گمراہی بر رخو در بہیں	گفتش خواہم کہ بنیم مر ترا اے نازنین !!
گفت گمراہی آرزو باشد ترا با خود نشیں	گفتش با تو نشستن آرزو دارد دلم



گفتش بے پردہ باتو گر سخن گویم رواست گفت در پردہ نشاید گفت با ما پیش ازین (معرفی)  
 جب عبد کا قیام ذات اللہ میں ہو جاتا ہے تو چونکہ اللہ کی ذات سرور محض ہوتی ہے  
 اس لئے عبد اپنے اندر ایک ایسا سرور محسوس کرتا ہے جو ناقابل بیان ہوتا ہے اور جس کو  
 دنیا کا کوئی غم متاثر نہیں کر سکتا۔ اور لفظوں کے ”الذین امنوا و تطمئن قلوبہم بذكر الله  
 الا بذكر الله تطمئن القلوب“ طمانیت محض و ذوق خالص کا مرکز بن جاتا ہے:-

کے بیل جان مست بیا تو مرا      وے پایہ غم پست بیا تو مرا  
 لذات جہاں را ہمہ در پا فگند      ذوقیکہ دید دست بیا تو مرا (جائی)  
 درجہ تو بودہ اندوہ و آزارم!      از وصل تو رفت ہستی و پندارم  
 شادی آمد و نصیب جانم شد      اکنون جان تن خویش را براحت دارم  
 اور یائتھا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة فاذخنی فی عبادتی واذخنی  
 جنتی (۱۳۶۳) کا صحیح مصداق ہو جاتا ہے اور جنت ذات میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۲) عبد اللہ کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے، نفس و ہوی فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ جان لیتا

لے او پر جو تفصیلات پیش ہوئی ہیں ان سے آپ سمجھ گئے ہونگے کہ نفس کیا ہے اور ہوی کیا۔ بعد کے لئے نہ وجود ہی  
 اصل ثابت ہوتا ہے اور نہ ”انا“ اور ”علم“ اس کی شان ظوفاً جہولاً ہے (پ ۶۶) ماہیہ وہ معلوم ہے۔ معدوم الوجود ہے،  
 ظلمت اس کے اسی عدم اضافی کو تعبیر کرتی ہے۔ اب اگر وہ اپنے کو خود بخود موجود سمجھنے لگتا ہے اور وجود کی نسبت اپنی  
 طرف اصلی حیثیت سے کرنے لگتا ہے تو غاصب قرار پاتا ہے۔ اور اس طرح ”نفس“ پیدا ہوتا ہے یہ شرک فی الوجود سے پیدا  
 ہوتا ہے اور جب وہ علم و انا کو اپنا سمجھتا ہے (من حیث الغضب تو ہوی پیدا ہوتی ہے نفس و ہوی کی وجہ سے وہ امانت  
 کی حیثیت سے نکل کر غاصبانہ حیثیت اختیار کر لیتا ہے، توحید چھوڑ کر شرک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

ہوی کی مذمت قرآن کریم میں کئی جگہ آئی ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضَلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (۱۱۶۳) وَأَمَّا  
 مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَهَبَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (۴۶۳) فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ  
 أَنْ تَعْبُدُوا (۱، ۶۵) وَلَا تَطْعَمَنْ أَعْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (۱۶۱۵) وَ  
 اشع هَوَاهُ فَتَرَدُّنِي (۱۰۶۱۶) أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَىٰ هُوًا (۲۶۱۹) أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ الْهَوَىٰ هُوًا  
 وَاضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ (۱۹۶۲۵)

اسی طرح نفس کی مذمت میں فرمایا وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجَعْتُمْ رِزْقًا (۱۹۱۳)



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

چوں ذات تو منفی بودے صاحب ہش! از نسبت افعال بخودش باش خمش!  
شیریں مثلے شتو مکن روئے ترش ثبت العرش اولاً تم نقش  
(۳) عبد اللہ کے دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہ  
بس جاتا ہے، آفاق میں جہاں وہ دیکھتا ہے حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، وہ کبھی مغربی کی زبان  
میں کہتا ہے ے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۴) نفس کا دعویٰ ہے کہ میں ہوں، یا یہ میری ملک ہے، حالانکہ نہ وجود اس کا ہے اور نہ ملک اس کی، نفس کا اپنی ہستی کو ثابت کرنا ہی شرک ہے اسی لئے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان تموت النفس ہی مشرکۃ قتل کی وجہ شرک ہے بفقولے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم (۶۱ء) اس شرک ہی کی وجہ سے آپ نے نفس کو انسان کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا "اعدای عدو لک نفسک الیٰ جنیدیک" (البیہقی من حدیث ابن عباس) مومن کی تعریف میں حضور نے فرمایا ہے: ان المومن من یخرج نفسه من بین جنیدہ، (رواہ البیہقی فی شعب الایمان من حدیث ابن عباس) نفس ہی حجاب حق ہے ے

تا توئی حق را نیابی بوئے تو نباشی حتما نماید روئے

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



ہر کج نامی نگر و دیدہ درومی نگر  
 ہر چہ می بینم و جملہ باومی بینم  
 تو ز یکسوئے نظری کن و من از ہمہ سو  
 تو ز یکسو و منش از ہمہ سو می بینم  
 گاہ با جملہ و گہ جملہ از منے دامنم  
 گاہ او جملہ و گہ جملہ ازومی بینم  
 مغربی اینکہ تو اش می طلبی در خلوت  
 من عیاں بر سر سر کو چہ و کومی بینم  
 اور کبھی شیخ اکبر کے ساتھ ہو کر سر و ہفتا ہے

فَا تَنْظُرُ الْعَيْنُ اِلَّا اِلَيْهِ  
 وَلَا يَقَعُ الْحُكْمُ اِلَّا عَلَيْهِ  
 فَتَنْعَنُ لَهُ وَبِهَا فِي يَدَيْهِ  
 وَفِي كُلِّ حَالٍ فَاِنَّا لَدَيْهِ

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

اللَّهُمَّ اِنِّي اَسْئَلُكَ لَذَّةَ النَّظْرِ اِلَيَّ وَجُحْدَكَ وَشَوْقًا اِلَيَّ لِقَائِكَ فِي غَيْرِ  
 ضَرَاءٍ مُّضْرَاةٍ وَلَا فِتْنَةٍ مُّصَلَّةٍ (رواہ نسائی)

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

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

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

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

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

اس عالم میں رویتِ حق یا لقا ممکن نہیں، حضرت موسیٰ نے لقا کی خواہش کی تو سمجھا گیا کہ یہ ممکن نہیں، لہذا فرمایا:



انفس میں مد رک وہ حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، کوئی لحظہ اُس کے حضور و یافت سے اس کو ذہول نہیں ہوتا حضور و شہود ہی کے نقصان کو نقصان سمجھتا ہے جو قابل افسوس ہے، دوسری تمام اشیاء سے وہ بے پروا ہے، وہ "عنی عن اشئ" ہے "عنی بالشیئ" نہیں لکھتا۔  
تَأْسُوا عَلٰی مَا فَاَتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ اِنَّكُمْ لَعِندَ رَبِّكُمْ لَعٰجِلُونَ ﴿۱۰۰﴾  
وہ کہتا ہے:

۱۷ لے کہ شب و روز خدائے طلبی کوری اگر از خوشتن جدا می طلبی  
حق، باتو بہر زباں سخن مے گوید سرتا دست منم کجا می طلبی!  
(سرد)

کبھی ان الفاظ میں ان کو خطاب کرتا ہے۔  
۱۸ لے آنکہ خدائے مے بچوئی ہر جیا تو عین خدائی نہ خدائی بخدا  
ابن حبتن تو بدال مے ماند کہ قطرہ میان آب و می جوید وریا  
اپنی تلاش کا اس کو زمانہ یاد آتا ہے اور ختم تلاش پر جو الفاظ اس کی زبان سے نکلے

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

اب اگر کوئی شخص اسی عالم میں رویت کا قائل ہو تو یہ اضلال ہوگا، اور اگر شوقِ لقا کا و فوراً آنا ہو جائے کہ وہ اللہ کے شہود سے صرف نظر کر لے تو یہ کھلا ہوا مہر ہے۔ کیونکہ اتباعِ نبوت نہ ہو سکیگی اور یہ نقصان و خسارہ کی جہت ہے۔

اس پاکیزہ دعا کے ذریعہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں لذتِ نظر اور شوقِ لقا کو حق تعالیٰ سے مانگنے

کی تعلیم کی ہے اور ان کے اصرار و اضلال سے بھی محفوظ رکھنے کی توفیق چاہی ہے۔



تھے ان کو دوہراتا ہر سے

اے دوست ترا بہر مکان می حستم

دیدم تو خویش را تو خود من بودی

اے دوست میان ما جدائی تا کے

با غیرت تو محال غیرے جو نماز

پس عبد حقیقی کا عمل یہی یافت و شہود ہے، اسی یافت و شہود کا نتیجہ محویت فی

الذات ہے یعنی جب بحرید نفسی کے ساتھ استغراق فی الحق ہو تو ہو الباطن کے آثار

نمودار ہوتے ہیں۔ یہ فنار الفناں کا مقام ہے، محویت ہے، "استرداد امانت" ہے، اب

عبد نہیں رہتا اللہ ہی اللہ رہتا ہر سے

ماند آن اللہ باقی جملہ رفت!

قل اللہ تبارک و تعالیٰ

لیکن یہ بی مع اللہ وقت ہے اس کا اختیاری نہیں، یہ حال ہے مقام نہیں، اس کا

اصل مقام تو عبدیت ہے جو قرب و وصال کا افضل ترین مقام ہے، دیکھو اسی وجہ سے

معراج کے بیان میں جو اقرب مقام ادا دینی اور کمال تقرب حق تعالیٰ ہے حضور انور

صلعم کو عبد ہی سے مخاطب فرمایا گیا سبحان الذی اسریٰ بعبدہ (۱۱۶۱۵) فاوحی الی عبدہ

ما اوحی (۱۱۵۶۲۴) اسی لئے اس کا تکمیلی مقام عبدیت ہے، اس مقام پر فائز نہ ہو کر مرتبہ دین میں

وہ عبادت و استعانت کو لازمی قرار دیتا ہے اور مرتبہ قرب میں یافت و شہود کو محویت

میں عبد شرع کی باندگی سے کبھی آزاد نہیں ہو سکتا۔ عارف رومی اس کی مصلحت

سہ ابو سعید خدری جنہیں قرصوفیہ کہا جاتا ہے، فرماتے ہیں: "روزگار سے اور ایچستم خود را می یافتم، انوں خود را می جویم اور

می یا ہم چون بیابی برہی و چون برہی بیابی، چون او پیدا شود تو نباشی، چون تو نباشی او پیدا شود"

لملی مع اللہ سنا عتلا یسعی فیہ ملک مقرب و کلابی ہر مسل (راہی بیث ذکرہ الصوفیہ کثیرا)



یوں بیان فرماتے ہیں:-

از ریاضت نیست یکدم او جدا	باہم قریبے کہ دارد با خدا!
وز بد و نیک جہاں آگاہ شد	زانکہ ہر کو مقتدرے راہ شد
چو رہا بد خلق را از دست غم	گر نباشد در عمل ثابت قدم
تا بعش را میل طاعت دائم است	مقتدا چوں در ریاضت قائم است
ہر زمانش نوع دیگر آیت است	دیگر آنکہ شان حق بے غایت است
معرفت بے غایت آمدنی ہم	چوں کہ معروف است بجد لاجرم
روز و شب را صرف طاعت میکند	عمر باگراور ریاضت می کند
لاجرم دائم بود در جستجو!	و مبدوم بیند جہاں دیگر او
فانستقم بودش خطاب از ذوالجلال	حال پیغمبر نگر با این کمال
کہ خودی فانی بجاناں وصل است	زہمانی لائق آن کامل است
کو بہ احکام شریعت می رود	سہر راہ طریقت آن بود!
تا ز وصل دوست باہرہ شوی	این چنین کامل بجوگرہ روی

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

در کنار خویش سر خواہی فلکند	زانکہ گر جائے نظر خواہی فلکند
تا بدال دل شاد باشی یک نفس	کیست زد بہتر بگوئے سچا کس
آنچہ می خواہم من از تو ہم توئی!	من نہ شادی خواہم و نہ خسروی

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

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

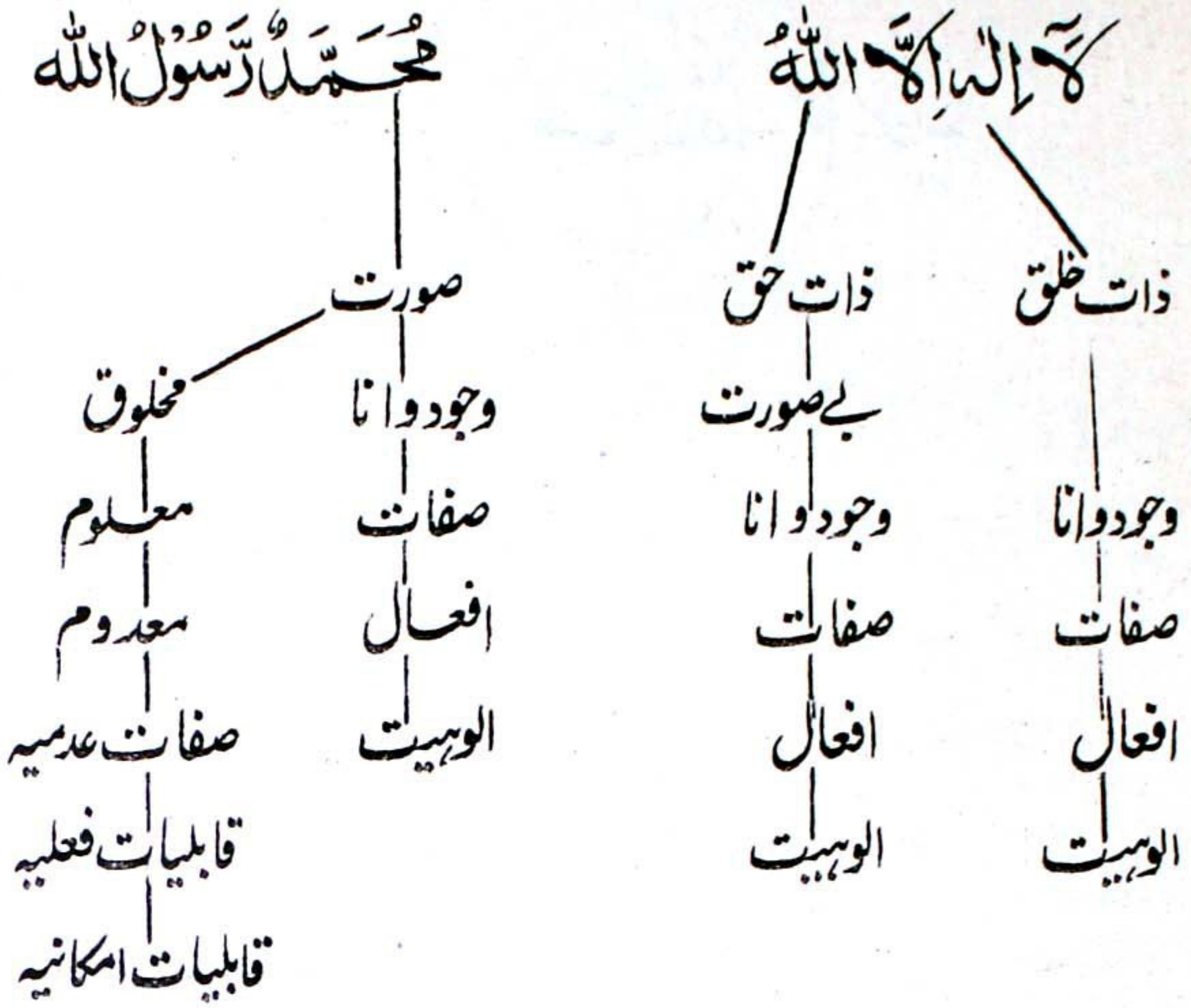


اپنے سولی سے اس کی دعائیں یہی ہوتی ہیں اِطْحٰی اَنْتَ مَقْصُوْدِي وَرِضَاءُكَ مَطْلُوْبِي  
 تَرَكْتُ لَكَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ، اَتَمَّمْتُ عَلَيْكَ نِعْمَتِكَ وَاَسْرَقْتُ نِعْمَتَكَ التَّامَّةَ!  
 ایسا عبد مقربین میں شامل ہو کر اس بشارت کا مستحق ہو جاتا ہے کہ فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنْ  
 الْمُقَرَّبِيْنَ فَسَوْحٌ وَرِيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيْمٌ (۱۵۶۲۷)

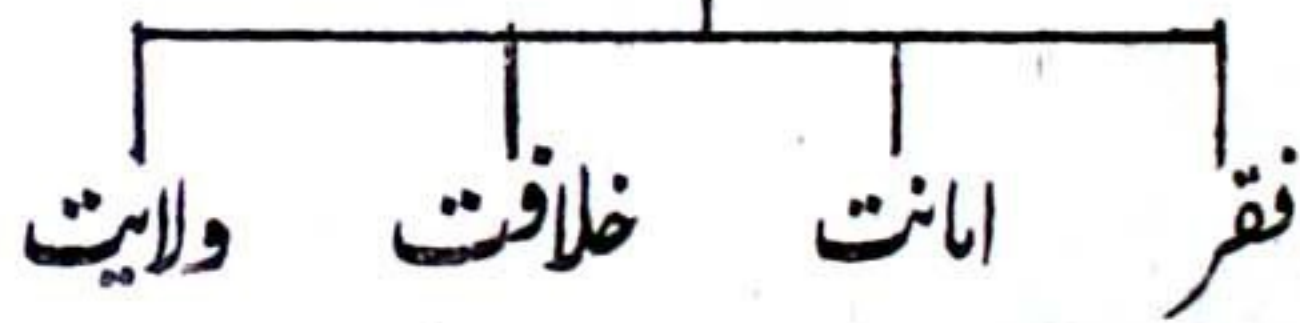


## ضمیمہ

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



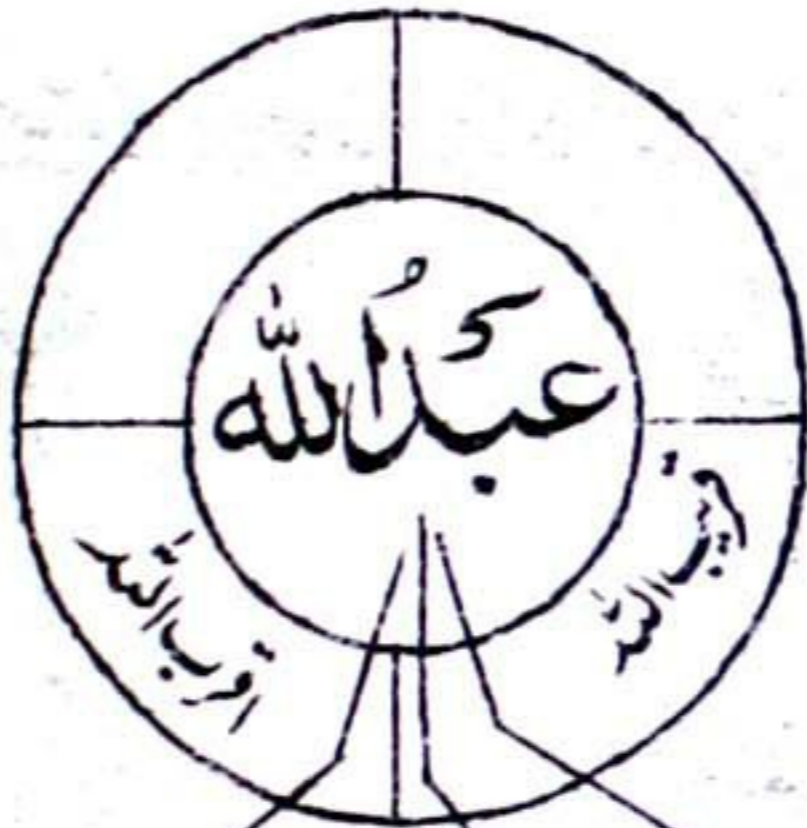
## عبداللہ





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

اول اللہ



باطن اللہ

ظاہر اللہ

آخر اللہ

علم  
توکل  
توکل

بے صورت ہوتی مطلقہ

بے صورت ہوتی مقیدہ

صورت: معلوم اللہ

وجود و انانے مطلق

عدم اضافی

صفات کمالیہ مطلقہ

صفات عدمیہ

علم

کیلیات

قابلیات فعلیہ

معلومات ذاتیہ  
معلومات کونیہ

صلاحیت مکانیہ

افعال مطلقہ

مخلوقیت  
مالوہیت  
مربوبیت  
مملوہیت  
محمولیت

فقیر

خالقیت  
الوہیت  
ربوبیت  
مالکیت  
حاکمیت مطلقہ

توکل  
توکل  
توکل  
توکل  
توکل  
توکل

وجود و انانہ مقیدہ

صفات کمالیہ مقیدہ

افعال مقیدہ

معلومات ذاتیہ  
معلومات کونیہ

مالکیت  
حاکمیت  
ربوبیت  
الوہیت  
خالقیت مقیدہ

امانت

خلافت  
ولایت

(سب ارشاد حضرت قبلہ سیدی مولانا شاہ محمد حسین چشتی قادیانی رضی اللہ عنہما علیہ)

میں نمبرہ بیرونی الدین



# باب (۴)

## نزلات

یک نقطہ الف گشت الف گشت حرفاً در ہر حرفی الف بنام موصوف  
 چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن ظرفیت سخن نقطہ در و چوں منظوف  
 تحصیل وجود ہر عدد از احد است تفصیل مراتب احد از عدد است  
 عارف کہ ز فیض قدسش مدد است ربط حق ز خلق انجین معقد است

گزشتہ باب میں ہم نے حق و خلق کے ربط کی توضیح پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ذات  
 خلق خارجاً مخلوق ہے، داخلہ معلوم ہے، غیر ذات حق ہے، ذات حق منزه ہے، ان تمام اعتبارات  
 سے جو ذات خلق کے اعتبارات ہیں۔ اس طرح غیریت من حیث الذات بے تاویل و  
 بے احتمال اصطلاح ثابت ہے۔ کتاب و سنت سے اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے۔ کتاب  
 سنت سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ ذوات خلق کا ظاہر و باطن حق ہے، اول آخر حق ہے،  
 ان کو محیط حق اور ان کے ساتھ حق ہے، ان کے قریب حق، ان سے اقرب حق ہے۔ باوجود غیرت  
 کے اس عینیت (یعنی ظاہریت، باطنیت، اولیت، آخریت، قرب و اقربیت، احاطت  
 معیت) کی توجیہ، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا، اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ حق تعالیٰ  
 بحالہ و باوصافہ و بجداتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و کثرت صفت کے  
 ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور  
 وجود ظاہر ہو اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے، کتاب و سنت کو معیار حق



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

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



اور حق شناسی کا ان کے بزرگوں نے کہا تھا کہ علمنا هذا امشیئاً بالکتاب والسنة اب  
ان کا دعویٰ ہے کہ اس سینہ بسینہ، علم کی صداقت کا معیار کتاب و سنت نہیں! ان کے  
اسلاف کی دعا تھی کہ ارجوا ان اکون ممن قید بالشرع المحتدئی... وحسن نافی زہراتہ  
کما جعلنا فی امتہ اب وہ شریعت کو پیر کی زنجیر قرار دیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ انہوں  
نے راز کائنات کو دریافت کر لیا ہے اور اس یافت نے ان کو شرع محمدی کی قید سے  
آزاد کر دیا ہے۔ العظمۃ لله الواحد القہار! العوذ باللہ من شر و سائر النفسنا و من سیئات  
اعمالنا من ینہد اللہ فلا مضل لہ و من یضللہ فلا ہادی لہ!

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

وجود حقیقی حق تعالیٰ ہی کا ہے جو وجود بحق و احد اول یا شر۔ وجود کے دو معنی ہیں:-  
(۱) تحقیق و حصول۔ یہ معنی مصدری ہیں، اعتباری و ذہنی ہیں، ان کا شمار معقولات  
ثانیہ میں ہوتا ہے، یعنی ہمارا کسی شے کو دیکھ کر اس کو "ہے" سمجھنا، وجود خیال کرنا، ظاہر ہے کہ  
مصدری معنی خارج میں نہیں ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشاء البتہ خارج میں ہوتا ہے۔  
(۲) وجود بمعنی موجود (معنی ماہ الوجودات) یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول  
(معنی مصدری، تحقیق و حصول) کا انتراع ہو سکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے ظاہر ہے کہ وجود  
خارجی حقیقی شے ہے، ذہنی امر نہیں ہے۔

۱۰ قول حضرت جنید بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ۱۰ حضرت شیخ الکبریٰ الدین ابن عربی رضی اللہ عنہ در خطبہ قصص الحکم  
۱۰ دیکھو لؤلؤ حجامی لائحہ چہار دہم ص ۵۲ و ۵۵ مطبوعہ قاسم پریس حیدرآباد دکن ۱۳۳۱ھ۔



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

وجود حقیقی ست عدم العدم      عدم چیست عدم الوجود اے حکم  
نماند دریں بحث الا وجود!      کہ غیر وجود است بیشک عدم

اس کا نہ کوئی شریک ہے نہ مقابل، نہ ضد اور نہ ندر۔ اس کی نہ کوئی صورت ہے نہ شکل، نہ ہیئت، نہ سبب، نہ اس کی حد و نہایت ہے اور نہ اس کی کوئی بدایت و غایت، نہ یہ کلی ہے نہ جزئی، نہ خاص نہ عام، تمام قیود سے مطلق و آزاد، بلکہ قید اطلاق سے بھی مُنترہ و پاک، ذوق صحیح و کشف صریح جو اس کی یافت کا آلہ ہے وہ "ورلے طور عقل" ہے نہ کہ منافی طور عقل، مقدمات عقلیہ نہ اس کا اثبات کر سکتے ہیں نہ نفی، لبس کشتہ شیء کی رو سے وہ تمام اعتباراتِ خلق سے مُنترہ ہے اور سبحان!

خود وہ اپنی کُنہ و ماہیت کے لحاظ سے کیا ہے جو اس و قیاس و عقل و فہم اس کی یافت سے عاجز کیونکہ عقل و فہم جو اس و قیاس سب نو پیدا اور حادث ہیں اور حادث کو حادث ہی کا ادراک ہو سکتا ہے۔

اندیشہ در اسرار الہی نرسد      در ذات و صفات حق کما ہی نرسد

علمیکہ تناسی صفت ذاتی او ست      در ذات مبراز تناسی نرسد

ادراک بطون حق و بیکتائے او      ممکن نہ بود ز عقل و دانائی او

آن بہ کہ ز مراتب مراتب بینی      تفصیل تنوعات پیدائی او (جہی ۷)

یہاں غایت ادراک عجز ہے، العجز عن درک الادراک ادراک! ادراک جس منتہی تک پہنچے

سے اکثر متقدمین و متاخرین کی کتابوں میں علماءِ ظاہر و باطن (مثلاً امام غزالی، شیخ محیی الدین ابن عربی، شیخ عبدالکریم جیلی، مہر)

۴۴ شاہ عبدالعزیز شاہ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھا ہے کہ یہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔



وہ خود ادراک کی غایت ہے نہ کہ غایتِ حق تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔  
 انچہ پیش تو پیش ازالہ نیست غایت فہم تست اللہ نیست  
 جن فلاسفہ نے کُنہ و ماہیت ذاتِ حق کی کوشش کی اپنا وقت ضائع کیا لا یعرف  
 اللہ الا اللہ۔

اب یہی ذات مطلق جو مرتبہ تشریح میں نامعلوم و ناقابلِ علم ہے منظر ہر مقیدہ و صورتِ مختلفہ  
 میں ظہور پذیر ہوتی ہے یا باصطلاح صوفیہ کرام نزول کرتی ہے۔ اس نزول یا ظہور کی شان  
 یہ ہے کہ باوجود ظہور منظر مختلفہ و نزول مجانی متعددہ ذات مطلق بحالہ و باوصافہ و بجد ذات  
 جیسی کہ ہے ویسی رہتی ہے اور کسی قسم کا تغیر یا تبدیل یا تحول لازم نہیں آتا۔ نزول کے مراتب  
 بیشمار ہیں لیکن کئی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جاسکتا ہے، ان ہی کو صوفیہ تشریحات  
 کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کو مراتبِ الہیہ کہا جاتا ہے جو یہ ہیں: احدیت، وحدیت، و احدیت  
 باقی تین مراتب کو نبیہ کہلاتے ہیں: روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان  
 کا مرتبہ ہے جو مرتبہ جامعہ ہے، چونکہ احدیت مرتبہ ذات بحت ہے لہذا احدیت یا تنزل اول سے  
 مرتبہ انسان تک چھ تنزل ہوئے۔ انسان کو چھوڑ کر مرتبہ تنزل اول سے مرتبہ جسم تک  
 پانچ مراتب ہوئے۔ ان کو حضراتِ خمسہ کہا جاتا ہے۔ نقشہ ذیل سے ترتیب مراتب اور  
 بعض اصطلاحات پیش نظر ہو جاتے ہیں:

مرتبہ اولیٰ	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامسہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیت	وحدیت	واحدیت	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقتِ محمدیہ	ایمانِ ثابتہ	.	.	.	.
۱ تا ۳	مراتبِ الہیہ		۲ تا ۶ مراتبِ کونیہ			
۲ تا ۶ حضراتِ خمسہ						
۲ - ۳ ظہورِ علمی ، ۴ - ۶ ظہورِ عینی						
۲ تا ۶ تنزلاتِ ستہ						

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



اب ہمیں ان تنزیلات کی کسی قدر تشریح کرنی ضروری ہے ۶ ہش دار کہ راہ خود بخود گنگنی  
 احدیت: احدیت سے مراد حق تعالیٰ کی ذات محض ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، یہ ذات  
 اپنی کنہ و حقیقت کے لحاظ سے نامعلوم و ناقابلِ علم ہے، اسی لئے اس کو غیبِ مطلق اور مقطوع  
 الاشارات، اور مجہول النعت کہا جاتا ہے، یہ تمام قیود و اضافات سے منزہ ہے۔ یہاں تک کہ  
 قیدِ اطلاق اور قیدِ تنزیہ سے بھی مقدس و منزہ ہے، کان اللہ و لہ یکن معہ شیء اسی کی طرف  
 اشارہ ہے، یہ نہ کلی ہے نہ جزئی، نہ مطلق نہ مقید، نہ عام نہ خاص، بے وصف، بے نعت، بے نام،  
 بے نشان، بے مکان، بے زمان، احدیت بے رنگی و بے کیفی کا مرتبہ ہے، ذاتِ بے چند چوں  
 بے شبہ و نموں، یہ ہویت کا مرتبہ ہے اور اس مرتبہ میں اول و آخر ہویت ہی ہویت ہے لہذا  
 طبع معرفت فضول یُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ، نیر لاء یحیطون بہ علماء اس طرف اشارہ کر رہے  
 ہیں۔ اسی مقام کی نسبت حضور انور صلعم نے فرمایا تھا مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ اور  
 مفکرین کو تہدید فرمائی تھی کہ لَا تَفَكِّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا، کیونکہ فکر کا حاصل معرفت اور  
 ذاتِ حق کی معرفت محال! محال کی جستجو کا انجام ہلاکت!

در ذات خدا منکر فراواں چہ کنی جاں راز قصور خویش حیراں چہ کنی  
 چوں تو نہ رسی بہ کنہ یک ذرہ تمام در کنہ خدا دعویٰ عرفاں چہ کنی (عطار)

مرتبہ احدیت کے دوسرے نام جو صوفیہ کرام نے تجویز کئے ہیں، ان سبھوں  
 سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرفان ذاتِ حق قطعاً ناممکن ہے۔ ان میں سے چند پر غور کرو: غیب  
 الغیوب، منقطع الوجدان، غیب ہویت، عین مطلق، ذات بلا اعتبار، ممکنون المکنون بطن  
 البطون، خفا الخفا، قدم القدم، نہایت نہایات، معدوم الاشارات لا بشرط شیء وغیرہ  
 یہ لا ادیت ہے، اسی کو شیخ مجیب الدین ابن عربی نے ان الفاظ میں ادا فرمایا تھا کہ کل الناس فی  
 ذات اللہ حمقاء، ذاتِ حق کے علم میں ہم تمام کے تمام احمق ہیں یہیں یہ کہہ کر کہ

۱۰ ابن حجر و شیخ عبدالحق فی شرح مشکوٰۃ ۱۰ من حدیث ابی ذر رف



غنا شکار کس نشود دام باز چیں! کاینجا ہمیشہ باد بدست ست و ام را (حافظ)  
 اس فکر حرام سے باز رہنا چاہئے، اور فکر حلال، یعنی تفکر فی آثار اللہ میں مصروف  
 شیخ اکبر کسی دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ "التفکر فی ذات اللہ محال فلہ یبق الکا التفکر  
 فی الکو" عارف روم نے اس کی یوں تائید کی ہے کہ

انچہ در ذاتش تفکر کرد نیست در حقیقت آن نظر در ذات نیست  
 ہست آل پندار او زیرا براہ صد ہزاراں پر وہ آمد تا اللہ

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

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

لہ ذوالنون مہری کی طرف یہ قول منسوب ہے: العلم فی ذات الحق جہل و الکلام فی حقیقۃ المعرفۃ حیرۃ و الاشارة عن المشیر  
 لہ ذات کی قابلیت کثرت کو شیونات کہتے ہیں۔

لہ مقابلہ کرو مقدمہ فضول حکم از شاہ مبارک علی مطبوعہ مطبع احمدی لاہور ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶۔



وجود کے موجود ہے جو بدائتہ محال ہے۔ لہذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عین ذات ہے نہ کہ صفت ذات  
اسی طرح۔

۲۔ علم بھی عین ذات ہے۔ کیونکہ علم صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کر لے،  
مگر ذات الہی غیر تنہا ہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو وہ غیر تنہا ہی نہیں  
مانی جاسکتی ہے لہذا علم کو عین ذات ماننا پڑیگا۔ اس میں شک نہیں کہ علم صفاتی بھی  
نزلات اور حوادث کی بہ نسبت غیر تنہا ہی ہے مگر ذات بحت کی بہ نسبت اس کو غیر  
تنہا ہی نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح

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

۴۔ شہود بھی بدائتہ عین ذات قرار دیا جائیگا۔ اس طرح ذات اس مرتبہ میں خود و اول  
و خود موجود و خود وجود، خود عالم و خود معلوم و خود علم، خود منور و خود منور و خود نور، خود شاہد  
و خود شہود و خود شہود ہے۔

ان چاروں اعتبارات میں تمام صفات اسمائے الہی اور اسمائے کیانی مندرج  
ہیں "لاحد راج الكل في بطون الذات كالمفصل في الحمل و كالتشخيص في النواة" کل  
ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل حمل میں اور درخت گٹھلی میں ہوتا ہے، غنا  
مطلق اس مرتبہ کا لازمہ ہے، کیونکہ ذات مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام  
تفصیلات سے مستغنی ہے۔ ان الله غنی عن العالمین، اسی جانب اشارہ ہے۔

صوفیہ کرام نے اس مرتبہ کے کئی نام رکھے ہیں، ان پر غور کرو تو اس کے معنی کی  
اور وضاحت ہوگی؛ اس کو تجلی اول اس لئے کہتے ہیں کہ مرتبہ خفایا لا تعین سے اس کا  
ظہور ہوا ہے؛ قابلیت اول اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہی مادہ ہے جملہ مخلوقات و موجودات کا  
اور تمام قابلیت اسی سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ وجود اول، موجود اول



مبداء اول، نشان اول، نشاء اول، کنز الکنوز، کثر الصفات، اور دوسرے ناموں سے  
سوسوم ہوتا ہے۔ اس کو اسی بنا پر مقامِ اجمالی جو ہر اول، نداء اول، خیال اول، اناء اول  
بھی کہا جاتا ہے۔

ذاتِ احدیت باعتبار تعینِ اولِ صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "حقیقتِ محمدی"  
کہلاتی ہے۔ منظرِ حقیقی احدیت حقیقتِ محمدی ہے باقی تمام مراتب موجودات منظرِ حقیقتِ  
محمدی ہیں اور حقیقتِ محمدی کو عقل اول کہا جاتا ہے جو روحِ اعظم ہے۔

اول ما خلق الله العقل ہے اول ما خلق الله نوری ہے۔ اول ما خلق الله روحی سے

اس کی تائید ہوتی ہے۔ اسی عقل اول کو جو تمام حقائقِ اشیا پر اجمالی طور پر محیط ہے اہم الکتاب،  
روح القدس، روح اعظم، قلمِ اعلیٰ، لوحِ قضا، عرشِ مجید اور درۃ البیضا کے اسماء سے  
یاد کیا جاتا ہے۔

مرتبہ وحدت یا تعینِ اول کو حقیقتِ محمدیہ سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے؟ آگے چل کر  
تھیں یہ معلوم ہوگا کہ تمام ذواتِ خلق میں انائے مطلق اور اس کے توابعاتِ وجود،  
علم، نور، شہود کی نسبت یکساں ہے لیکن ظہورِ اطلاقیت کا فرق ہے۔ ذواتِ انسانیہ میں  
یظہور بہ نسبت ذواتِ اشیا زیادہ ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ انسان منظرِ ذوات ہے اور ساری  
اشیا منظرِ اسماء۔ اب افرادِ انسانیہ میں حضورِ الوری صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک منظرِ اہم ہے۔  
اسی لئے آپ سید الانبیاء ہیں اور سید المرسلین ہیں، خاتم النبیین ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں

عنه ابو الشيخ والظفرانی وغيره عن ابی امامه رضی اللہ تعالیٰ عنہ و ابو نعیم فی الحلیۃ عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما والیومی فی  
مسند الفردوس۔ علا ذکرہ الزرقانی فی شرح المواہب نقلًا عن لطائف الکاشی وقال فی محاضرة الاوائل ما  
خلق اللہ نوری الحدیث الحسن و ذکرہ الشیخ محیی الدین ابن عربی فی الفتوحات و روی عبد الرزاق من جابر بن عبد اللہ  
رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال صلی اللہ علیہ وسلم یا جابر ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الاشیا نوزبیک من نورہ (الحدیث)



کہ انا اور اس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لئے ذات الہی کو جو وحدت کا دوسرا نام ہے، ذات محمدی کی "حقیقت" کہا جاتا ہے اور اس طرح وحدت کا دوسرا نام حقیقت محمدیہ ہوا۔ یہاں جو چیز خوب یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ دو بالکل جدا حقائق ہیں۔ ذات محمدیہ "معلوم" ہے اور حقیقت محمدیہ "عالم" ان دو کو ایک قرار دینا "معلوم" کو "عالم" اور "عالم" کو "معلوم" ہر دو کو ایک اور رب اور رب کو عبد قرار دینا، ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن قرار دینا ہے۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (پا ۲۴، ۲۵) ذات مسیح ذات حق نہیں، ذات محمد ذات اللہ نہیں، اس متعالفہ میں گرفتار ہو کر عشق نبی کو دام بنا کر جہلا نے راہ ادب ہاتھ سے چھوڑی اور تعبد اختیار کیا، خود گمراہ ہوئے اور سینکڑوں کو گمراہ کیا! نعوذ باللہ من شرور الفسنا ومن سيئات احمالنا!

مرتبہ وحدت یا حقیقت محمدی کو نور محمدی بھی کہتے ہیں۔ اس کی توجیہ بھی اسی طرح کی جاسکتی ہے جس طرح کہ حقیقت محمدی کی کیگنی، چونکہ معلوم محمدی کامل و اکمل ہے اس لئے کامل نور کا جو اتانے مطلق کا ایک اعتبار ہے، اس میں ظہور ہوتا ہے اور اسی کامل نور سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے نور محمدی سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے اَنَا مِنْ نُورِ اللَّهِ وَكُلُّ شَيْءٍ مِنْ نُورِي اس کی طرف اشارہ ہے۔

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

۱۰ گو یہ حدیث لفظاً کتب احادیث میں مروی نہیں تاہم معنا صحیح ہے چنانچہ عبد الرزاق نے بسند خود جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ قَبْلَ الْاَشْيَاءِ نُورًا مِنْ نُورٍ فَبَعَثَ فِي ذٰلِكَ النُّوْرِ اِيْدًا وَمَا بِالْقَدَادَةِ حَيْثُ شَاءَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ الْوَقْتُ لَوْحًا وَلَا قَلَمًا وَلَا جَنَّةً وَلَا نَارًا وَلَا سَمَاءً وَلَا مَلَكًا وَلَا اَرْضًا وَلَا شَمْسًا وَلَا قَمَرًا وَلَا جَبْنَ وَلَا اَنْسًا، فَلَمَّا ارَادَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قَسَمَ ذٰلِكَ النُّوْرَ بِارْبَعَةِ اجْزَاءٍ فَخَلَقَ مِنْ الْجِزْءِ الْاَوَّلِ الْقَلَمَ مِنَ الثَّانِي اللُّوْحَ مِنَ الثَّلَاثِ الْعَرْشَ، ثُمَّ قَسَمَ الْجِزْمَ الرَّابِعَ اَرْبَعَةَ اجْزَاءٍ۔ (الحديث)



تفصیلی علم رکھتی ہے۔ اپنی ذات کو مجموع تفصیل شیونہا و امتیاز بعضہا عن بعض جانتی ہے یعنی اپنے اسماء و صفات و معلومات کو جملہ تفصیلات اور باہمی امتیازات کے ساتھ جانتی ہے تو اس مرتبہ کو واحدیت یا تعین ثانی یا حقیقتِ انسانیہ کہتے ہیں۔

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

وجود کے تین اعتبار اسی مقام پر ذہن نشین کر لو، وحدت مطلقہ، لا بشرطیۃ (من الاعتبار وعدمہ) یعنی مطلق شے، قید بے قید دونوں سے پاک، تنزیہیۃ تشبیہ دونوں سے آزاد احدیت بشرط لا شے یعنی قبود و اعتبارات سے پاک، منزہ، اب بشرطیۃ (ای بشرط الاعتبار) میں دو صورتیں ملتی ہیں، بشرط کثرت بالقوہ، یہ وحدت ہے اور بشرط کثرت بالفعل یہ واحدیت ہے

واحدیت یعنی مرتبہ ثالثہ کی مزید توضیح کے پہلے اس امر کا واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ تینوں مرتبے احدیت، وحدت و واحدیت، جو مراتب الہیہ کہلاتے ہیں عین یک دیگر ہیں، یہ رتبی اعتبارات ہیں جو سالک کے نقطہ نظر سے قائم ہوتے ہیں، ان میں آئی و نہائی امتیاز ہرگز نہیں پایا جاتا، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذات مطلق سے کسی آن علم کے مسلوب ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا کسی وقت حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات و اسماء و معلومات سے بے خبر اور غافل نہیں اور نہ ان کے علم مطلق میں اجمال و تفصیل کے اعتبارات کو دخل ہو سکتا ہے، لہذا جو ذاتی و صفاتی اطلاقیات اشیاء کے ظہور کے قبل تھی وہ بعد ظہور اشیاء بھی موجود ہے۔



الآن کماکان!

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

(۱) عقلاً و استدلالاً: استدلال عقلی کا یہ تقاضا ہے کہ اول ذات کا وجود ہو اور پھر صفات کا یہ تقدم زمانی نہیں رہتی ہے، ذہن صفات کا تصور بغیر ذات کے تصور کے قائم نہیں کر سکتا، لہذا عقلاً موصوف صفات سے مقدم تصور ہوتا ہے۔ زمانی طور پر نہیں منطقی طور پر لازماً نابل رتبہ و شرفاً۔ اسی وجہ سے

۱۔ اول ذات کا بلا اعتبار صفات جو تصور قائم کیا گیا اس کا نام احدیت رکھا گیا اسی کو "بشرط الاشیء" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قل هو اللہ احد میں سمجھا جاتا ہے کہ اسی طرف اشارہ ہے۔  
ب۔ مراتب صفاتی میں اول اجمال کا تصور ہوتا ہے اور پھر تفصیل کا، اس اعتبار سے ذات مطلق صفات اجمالی کی نسبت سے وحدت ہے بشرط اشیء یعنی بشرط کثرت بالقوہ اور ج۔ ذات مطلق صفات تفصیلی کی اضافت سے واحدیت ہے بشرط اشیء یعنی بشرط کثرت بالفعل، لما قال اللہ تعالیٰ: دَالِهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ۵

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

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



ہے اور یہ غائب ہو جاتا ہے، فانی زخویش ہو جاتا ہے، جب حالت شعور میں لوٹ آتا ہے تو باعتبار فنائے شعور اس کا نام غیب الغیوب رکھتا ہے۔ یہی مرتبہ احدیت ہے جو سلب علم کے اعتبار کی رو سے اعتبار شہود سے غائب ہوتا ہے۔ عارف اپنے اس شہود و غیب کے اعتبار سے مراتب الہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں ان وزمان تفصیل و اجمال حضور غیبیت کو داخل کرتا ہے، لیکن حقیقت ان تمام اعتبارات سے منتر ہے، وہ ایک ہی ذات ہے جو ان تینوں تجلیات سے ہر وقت منجلی ہے جس میں ان وزمان کو مطلق دخل نہیں!

حضرت شیخ ابراہیم شطاری "آئینہ حقائق نما" شرح "جام جہاں نما" میں اس امر کے متعلق فرماتے ہیں:-

"کے راہم آں نشود کہ کمال ذات در مرتبہ تعین اول موجود شد و گمان نبرد کہ اول مستر بود بعد ازاں ظاہر گشت، یا اول معدوم پس ازاں موجود گشت، یا غائب بود بعد ازاں حاضر شد چہ اگر اس امورنا سزا ستلزم نقص وجود خود اند، بلکہ آنچه حاصل است من الازل الی الابد کمال خود حاصل است و نقصان را در ان مسلخ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالی ازلی اند و لازم ذات اند۔ ابد از ذات منقک نیستند و عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کند و می گوید کہ اگر در مرتبہ لا تعین تعین اسماء و صفات موجود باشند پس بیچ فرق نباشد میان تعین و لا تعین۔ گویند کہ این قیاس در مرتبہ عقل موجد و مرلوب است۔ اما در مرتبہ اطلاق این مقدمہ مقہور و ممنوع است۔ چہ بیان وحدت و کثرت مطلق و مقید برلئے تفہیم و تفہیم طالبان است نہ فی نفس الامر کہ اول وحدت بود اکتوں کثرت شد یا اول مطلق بود آخر مقید شد، تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ الا ان کماکان من الازل الی الابد"

مرتبہ واحدیت میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کثرت سے مراد اسماء و صفات



معلومات الہیہ کی کثرت ہوتی ہے۔

ذات کا ظہور بغیر صفات کے ممکن نہیں، ذات کی یافت صفات ہی سے ہو سکتی ہے، ذات بالذات قابل یافت نہیں۔ صفت ظہور ذات کا نام ہے، ذات چونکہ الٰہی ہے لہذا صفات بھی نامحدود و نامعروود ہیں۔ جب ذات کسی صفت سے موصوف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے۔ اسماء ذات مع الصفات سے عبارت ہے۔ علم صفت ذات ہے، علم اسم ہے، حیات، صفت ذات ہے، حی اسم ہے۔ لانتنا ہی اسماء میں سے ۹۹ کا علم انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ صفات الہیہ عین ذات ہیں باعتبار نشاء و منتزع عنہ کے یعنی ایک ہی ذات سے ان کا انتزاع کیا جاتا ہے، ایک ہی ذات ان کا نشاء ہے۔ صفات غیر ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جدا جدا اعتبار ہیں اور ان کے جدا جدا معنی و آثار ہیں، یا جامی سامی کے الفاظ میں یوں کہو کہ صفات عین ذات ہیں، من حیث التحقیق والحصول اور غیر ذات ہیں "من حیث مایفہم العقول" مثلاً عالم صفت علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے، قادر قدرت اور مرید باعتبار ارادہ ذات ہی کے اسماء ہیں مفہوم و معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متماثر و متغائر ہیں۔ جدا جدا ہیں لیکن تحقق و مستی یعنی نشاء کے لحاظ سے عین ذات ہیں، کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات ان کے مختلف نسبت اعتبارات ہیں۔

لے درہم شان ذات تو پاک ازہم شین نے در حق تو کیف تو ال گفت نہ این  
از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات با ذات تو از روئے تحقق ہمہ عین

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



انتزاع ہو رہا ہے اور وہ اسی ایک ذات سے قائم ہیں۔ مرتبہ ذات میں ان کو شیونات کہتے ہیں، مرتبہ علم میں اعیان اور مرتبہ شہادت میں 'خلق'۔ اس طرح نہ تعدد و قدر لازم آتا ہے نہ تعدد و جہاں، از نادقہ و معتزلہ نے یہاں سخت ٹھوکر کھائی ہے کہ اسماء الہیہ کے وجود اور ان کے یا ہی امتیاز کا انکار کر دیا۔ یہاں ہمیں اسپنوزا کے ان شارحین کا خیال آتا ہے جنہوں نے جوہر کی صفات کے ماننے ہی سے انکار کر دیا تھا۔ کیونکہ ان کی رائے میں ذات لالتعین ان صفات سے موصوف ہو کر محدود و متعین ہو جاتی ہے۔ لیکن اسپنوزا جب خدا کو مطلقاً لالتعین کہتا ہے تو اس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ خدا لالتعین، عدم یا سلبی وجود ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی صفات لامحدود ہیں، لامعروہ ہیں، یہ اپنی تعداد اور اپنی وسعت دونوں کے لحاظ سے لامتناہی ہیں۔

صوفیہ کرام نے ذات اور صفات میں سات فرق بتائے ہیں، حضرت شاہ کمال الدین نے اپنے دیوان میں ان کو ایک غزل میں پیش کیا ہے:

- ۱۔ ذات کو تقدم ہے، صفات کو تاخر (یہ تقدم و تاخر منطقی یا زمانی ہے)
- ۲۔ ذات قائم بخود ہے، صفات قائم بذات۔
- ۳۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے اور ذات میں وحدت۔
- ۴۔ ذات کو انیت ہے، صفات کو نہیں۔
- ۵۔ ذات ہمیشہ یکساں ہے، صفات میں تغیر ہے۔
- ۶۔ ذات موجود و جوہری ہے، صفات موجود ذہنی (نسب و اعتبارات ہیں)
- ۷۔ ذات کو اجمال و تفصیل نہیں، صفات کو اجمال و تفصیل ہے۔

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



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

مرتبہ وحدت میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہاں وجود، نور، علم، شہود کے چار امتیازات جو محض صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں۔ اب مرتبہ ذات میں یہی وجود ذاتی بصورت حیات، علم ذاتی بصورت علم صفاتی، نور ذاتی بصورت ارادہ صفاتی اور شہود ذاتی بصورت قدرت صفاتی ظاہر ہوتے ہیں۔ حیات، علم، ارادہ قدرت اہمات الصفات ہیں، الوہیت کے جملہ صفات کے جامع ہیں، ان ہی سے تین اور صفات ناشی ہوتی ہیں جو سمع، بصر اور کلام ہیں۔ چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ اہمات الصفات سات ہیں، حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام۔

اسما و صفات میں تمام صفات کا مبدع حیات ہے۔ اس کو امام الائمہ قرار دیا جاتا ہے

لہ تجربیہ (Empiricists) فلاسفہ کا وہ فرقہ ہے جو ذات کو صفات کے مجموعہ کے سوا کوئی مستقل شے نہیں قرار دیتا۔ چونکہ میں تجربیہ صرف صفات ہی کا ہوتا ہے اور ذات کا نہیں لہذا یہ فلسفی ذات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ ان کا امام ڈیوڈ ہیوم ہوا ہے جو آئرستان کا ایک نہایت ذکی اور فہیم فلسفی گذرا ہے (۱۱۱۱ تا ۱۷۷۶ء) علوف اور بعض اسلامی مفکرین ہیوم سے پہلے اس خیال کو ظاہر کر چکے ہیں ۱۲۔



اسمِ حقّی تمام اسماء کا پیشرو ہے اور اسمِ حقّی ہی کی تفصیلِ علیم، سمیع، بصیر، قدیر، مرید اور کلیم ہیں۔  
 اسمِ علیہ تمام اسماء پر حاکم ہے اور تمام عوالم کا اسی پر مدار ہے۔ بصیر کے ذریعہ  
 تمام معلوماتِ الہیہ (اعیانِ ثابتہ) ممتاز ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ علم خاص متعلق ہوتا ہے  
 سمیع کے ذریعہ اعیانِ ثابتہ کے اقتضات کا علم ہوتا ہے۔ قدیر کے ذریعہ قدرت  
 بطور کلی اعیان کو وجود عطا کرتی ہے۔ مرید کے ذریعہ قدرت بطور خاص اعیان کو وجود  
 عطا کرنے اور ان کے اقتضات و شاکلات کو نمودار کرنے کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔  
 کلیم اعیانِ ثابتہ کو کُن سے خطاب فرماتا ہے اور وہ خلعتِ وجود سے مشرف ہو جاتے  
 ہیں یہ

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

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



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

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

اعیان بحضیض عین نا کردہ نرول      حاشا کہ بود جعلِ جاعل مجعول

چوں جعل بود افاضتہ نور وجود      توصیفِ عدم ہاں نباشد مقول

ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے یہ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیت یا لازمہ ذاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جاسکتا ہے۔ ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت ہے اس تعین و تجزی کی وجہ سے اس کے خاص اقتضائے ذاتی و قابلیت ہیں جو بعینہ کسی دوسرے عین کے نہیں، ہر عین اس معنی میں ایک تقیید ذاتی رکھتا ہے۔ عین کی اس قابلیت و اقتضائے



کو قرآن کی زبان میں 'شاکلہ' کہا گیا: قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ مَعَالِي شَاكِلَتِهِ۔ (پا ۹۶)

اعیانِ ثابتہ حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ ہیں اور عالمِ خارجی وہ عکس ہے جو اس آئینہ کے ذریعہ ظاہر ہو رہا ہے، اس عکس کو 'ظل' بھی کہتے ہیں کیونکہ جس طرح ظل نور سے ظاہر ہوتا ہے نور نہ ہو تو عدم ہے اس طرح عالم بھی نور وجود حق سے پیدا ہوا ہے اور اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔ شیخ اکبر کو اس آیت کریمہ سے یہ اشارہ ملا ہے یعنی اَلَّذِي تَرَى اَلِي سَبَابِكِ كَيْفَ فَذَلَا الظِّلُّ (پا ۱۹۶) تیرے رب نے وجودِ اضافی کو جو وجودِ حقیقی کا ظل یا پرتو ہے اعیانِ ممکنات پر دراز یا کشادہ کیا اور اس طرح حسبِ قابلیات اعیانِ خلق کا نمود وجودِ ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا۔

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

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

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

اب دیکھو کہ اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ اشیا، جو حق تعالیٰ کے صُورِ علمیه ہیں آئینہ کے مانند ہیں جن میں

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



ہو رہا ہے۔ ح

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گریست

جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو ہوتا ہے، جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے اور آئینہ کی کجی و طوالت وغیرہ کا اس پر کوئی اثر نہیں، بلکہ آئینہ کی تمام قابلیتوں کو بلا کم و کاست ظاہر کر رہا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بجد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر و تبدل، بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صورتِ معلومات (اعیانِ ثابتہ) سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو حسبِ قابلیت اعیانِ ثابتہ خلق کا خود وجود ظاہر ہے بطور وجود ظلی ہو رہا ہے۔ یہ

۲-۳۔ اعیانِ ظاہر میں محسوس و مرئی نہیں، وہ معدوم ہیں، علم الہی میں ثابت ہیں، موجودِ خارجی نہیں، ثبوتِ علمی رکھتے ہیں لہذا موطنِ علم ہی میں ہوتے ہیں، خارج میں نہیں آتے۔ ان کے آثار و احکام کے وجود میں ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید اعیان ہی وجود پذیر ہوئے ہیں۔ خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان یا صورتِ علمیہ یا ماہیاتِ ممکنہ یا عدمِ اضافی کی صورتوں سے ظاہر ہوا ہے، جو کچھ عیب و نقصان وجود میں نظر آ رہا ہے وہ سب آئینوں کی ذاتیات ہیں یعنی اعیان کی قابلیت کا اظہار ہے۔ صاحبِ گلشن راز اس چیز کو یوں ادا فرما رہے ہیں:-

عدم آئینہ ہستی است مطلق!	کز و پیداست عکس تابش حق!
عدم چوں گشت ہستی را مقابل!	درو عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار	بچے را چوں شمردی گشت بسیار
عدم در ذات خود چوں بود صافی	از و باطن ظاہر آمد گنج محضی

اے یہی سرِ معیت یا رازِ تخلیق ہے۔ اس کی تصریح قرب و معیت میں کی گئی ہے اس لئے یہاں اجمالاً پیش کر دیا گیا ہے۔



حدیث کُنْتُ كُنْزًا رَافِعًا وَخَوًّا كِتَابًا بِدِينِي سِرِّي نَهَائًا  
اکثر اکابر صوفیہ میں ایک حدیث قدسی مروی ہے جس کو امام غزالی و حضرت محمدی الدین ابن  
عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف اس کی صحت کے قائل ہیں اور وہ یہ ہے:-  
كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ لَه

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

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

از محبت گشت ظاہر ہر چہ ہست	و از محبت می نماید نیست ہست
نازِ معشوقی لقاضائے نیاز!	کرد سپید تا نامنا بد جب از
از نیازِ باست نازِ او عیاں	می کند از محبتِ این معنی بیاں
آنکہ معشوق از وجہ دگر	عاشقشے گو اگر داری خبر

۱۵ اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ "مقاصد حسنہ" میں نقل کیا ہے اور علامہ محدث  
محمد بن ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے جس شخص نے آیت ذیل پر تفکر و تدبر کیا ہے اس کو اس کی  
صحت معنوی حاصل ہو سکتی ہے اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْزَانِ مِثْلَهُنَّ  
لِنَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ آخِطٌ بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمٌ (۱۸۶۱۸) اور ملا علی قاری  
کہتے ہیں کہ معنی اس کے مطابق ہیں حق تعالیٰ کے اس قول کے: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ  
(۲۶۲۴)  
ای لیس فون جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر فرمائی ہے۔ ۱۶ مزید توضیح کے لئے دیکھو باب سوم قریب معیت۔



یہاں تک جو عرض کیا گیا اس کا خلاصہ اصطلاحی زبان میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:  
ذاتِ بحت بلا اعتبار کسی صفت کے احدیتِ مطلق ہے جس کو اوپر کئی محفئی سے تعبیر کیا  
گیا ہے۔ ذاتِ مطلق باعتبار علم مطلق ذاتی کے وحدۃ ہے اور باعتبار علم صفاتی کے واحدیت وحدت  
میں شہود اجمالی ہے اور واحدیت میں شہود تفصیلی اور غنائے مطلق ان کا لوازمہ ان اللہ  
غنی عن العالمین (پ ۱۶۸) اس کی طرف اشارہ ہے۔ ذاتِ ابنی ہی ذات کا مشاہدہ کرتی ہے،  
ظہور صفات سے مستغنی ہے اور خلقِ عالم سے بے پروا ہے

دامنِ غنائے مطلق پاک آمد پاک ز آلودگی نسیا زماشتے خاک  
چوں جلوہ گرو نظارگی جملہ خود اوست! گر ما و تو در میان نسا شیم چہ پاک (جائی)  
صوفیہ اس کو کمالِ ذاتی کہتے ہیں۔ احدیت وحدت و واحدیت مراتبِ الہیہ  
کہلاتے ہیں۔ یہ مراتب داخلیہ ذات ہیں۔

”کمالِ اسمائی“ کے اظہار کے لئے حق تعالیٰ نے چاہا (فَأَجْبَدْتُ) کہ اپنے اجمال و تفصیل  
کو خارج میں مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح کہ مراتبِ داخلہ میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اس  
لئے عالم کو ایجاد کیا یعنی خود اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں ظاہر ہوئے۔ یہیں سے مراتب  
خارجیہ کو تہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو روح کمال جسم اور مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے  
مگر ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں، ہاں اس قدر بتادینا ضروری ہے کہ مراتبِ خارجیہ سے  
یہ گمان نہ کیا جانا چاہئے کہ یہ مراتب ذاتِ حق سے خارج ہیں، ایسا نہیں، ان الفاظ سے مراد  
ذاتِ مطلق کا تعین و شخص ہے۔ عالم بالقوم سے بالفعل ہونے میں ذاتِ حق سے خارج نہیں  
ہوتا، ذاتِ حق میں کوئی غلو نہیں پیدا ہوتا۔ ذاتِ الان کما کان رہتی ہے۔ ذات کی وہ تجلی  
جس کی وجہ سے وجود کا پرتو اعیانِ ثابتہ پر پڑتا ہے، صوفیہ کرام کی اصطلاح میں فیض مقدس،  
تجلی اسمائی، کمال اسمائی، نفسِ رحمانی، ہیولائے اولیٰ کے ناموں سے یاد کی جاتی ہے۔ اس  
بیان کا خلاصہ کسی عارف کے اشعار میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:-



آئینہ ساخت عالم و خود را بخود نمود عکس جمال اوست نہان عیاں کہ ہست  
چوں حسن او نقش جہاں کرد جلوه ظاہر نمود ایں ہمہ کون مکان کہ ہست  
کو نام و کونشان ز غیر و کجاست غیر یار است ظاہر از ہمہ نام نشا کہ ہست  
آخری شعر کی بحث انگیز تو صیح ہمارے اس مقالہ کا آخری کام ہے۔  
"حق ظاہر بصورت حقیقی اشیا، اشیا موجود بوجود حقیقی، حق" ظہور منظر کا مظاہر  
میں تین قسم پر ہوتا ہے:-

۱- ظہور مجرد کا مجرد میں جیسے ظہور حق تعالیٰ کی ذات واحدہ کا اسماء کثیرہ الہیہ میں۔  
۲- ظہور مجرد کا مادہ میں جیسے ظہور روح کا جسم کے اجزاء کثیرہ میں۔  
۳- ظہور مادہ کا مادہ میں جیسے ظہور شخص واحد کا مرایائے مختلف الالوان میں۔  
ان تینوں مثالوں میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ منظر میں تغیر و تبدل، تجزئی و تقسیم  
حلول یا اتحاد ہو سکتا ہے۔ حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوب ۸۹ جلد سوم میں  
فرماتے ہیں:-

"آنچه این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ اوست می فهمد آن است کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث  
ظہور یک ذات اند تعالیٰ و تقدس در رنگ آن کہ صورت زید مثلاً در مرایائے متعددہ نمودہ پیدا  
کردہ است، ظہور یک ذات زید است اینجا کدام جزئیت و اتحاد است و کدام حلول و تلوں،  
ذات زید با وجود ایں ہمہ صور بر صرافت حالت اصلی خود است، و ایں صور نہ ہیچ افزودہ است و  
نہ ہیچ کاستہ، آنجا کہ ذات زید است ایں صور را آنجا نام و نشاے نیست تا باوے نسبتے از  
نسب جزئیت و اتحاد و حلول مریاں کنند، الاں کماکان را اینجا باید حسب، چہ در ترکہ  
اوست تعالیٰ عالم را پیش از ظہور آنجا گنجائش نبود بعد از ظہور ہمہ آنجا گنجائش نیاشد  
فلا جرم ان یکون الاذن کماکان"

غرض منظر حق، و منظر خلق، میں جو نسبت ہے وہ حلول و اتحاد کی نہیں، یعنی منظر کا



منظہر کے ساتھ حلول و اتحاد لازم نہیں آتا، نہ ظہور میں منظر کا تقسیم و تجزیہ ہونا ضروری ہے  
نہ تغیر و تبدل ۵

آں یار عین ماست نہ از روئے اتحاد این خانہ پر است و لیکن نہ از حلول  
دانش ہمہ بذہب ماہست معرفت در دین باخر این نہ ذریع است نہ اصول  
ظاہر و منظر رب و عبد حق و خلق میں جو نسبت ظہور ہے اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں  
سے مختلف ہے، کیونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے منظر کا عین نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے  
اس کا غیر ہے لا عین و لا غیر، نہ صرف عینیت محضہ اور نہ صرف غیریت محضہ، اس  
نسبت پر تھوڑی دیر کے لئے غور کر لو:

(۱) غیزیت محضہ، اگر ہم عبد و رب میں غیریت کو لغوی و حقیقی قرار دیں اور عینیت  
کو وہی و مجازی جیسا کہ ایجاد یہ، کاسلک ہے، اور جس کو متکلمین نے بھی پیش کیا ہے تو  
ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو تخت و تاج میں یا تصویر اور مصو  
میں پائی جاتی ہے اور اس سے صاف انکار کرنا پڑیگا کہ عبد و رب میں معیت و ارتباط کی  
نسبت پائی جاتی ہے۔ گزشتہ باب میں ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا ہے کہ آیات قرآنیہ  
و احادیث نبویہ سے "نسبت معیت" ثابت ہے۔ معیت کی تاویل کرنا اور کہنا کہ یہ ذاتی  
نہیں علمی معیت ہے، نصوص صریحہ کے بدیہی مفہوم و مدلول سے اعراض کرنا ہے، یہ اعتقاد  
شرعاً باطل ہے، شرک فی الوجود میں مبتلا کرتا ہے اور قرب حق سے باز رکھتا ہے ۵  
زعم باطل کی تجھ کو مستی کب تک نادان، یہ ادعا ہے، مستی کب تک  
تو بھی موجود اور حق بھی موجود ظالم یہ شرک و خود پرستی کب تک

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



ہی، موم اور اس کے مختلف اشکال میں ہے۔ دریا اور اس کے گونا گوں امواج میں ہے،  
 کچے صوفی اور پکے ملحد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیا کرتے ہیں اور ان کو حجلہ اعتبارات  
 سے درست بھی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ”مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ“  
 کے معنی و مطلب یہ ہیں کہ جس نے خود کو پہچانا اس نے خدا کو پہچانا، یعنی خدا خود میں  
 ہر دو کی ذات ایک ہے، عینیت صرف وجود کی نہیں عینیت ذات کی ہے  
 جو ہرے جز خود شناسی نیست بحر وجود مابگر خویش می گردیم چوں گرداب ہا  
 تاذلاتِ ستہ کا جو نظریہ او پر پیش ہوا اس کے حقائق پر غور کرو تو تمہیں معلوم  
 ہو جائیگا کہ عینیت محضہ نتیجہ ہے ان ابہامات کا جو اس نظریہ کے بعض مقامات میں پائے  
 جاتے ہیں۔ اور وجودِ احق کے سوا کسی چیز کا گمان تک نہیں کیا جاسکتا، اور کابلین کے  
 وہ بیانات اور اشعار جن میں وجود کی عینیت پر زور دیا گیا ہے ان کی فہم ناقص میں عینیت  
 ذات ہی کو تعبیر کرتے ہیں۔ جاتی سامی کی اس رباعی پر غور کرو

ہم سایہ و ہم نشین ہم رہ ہمہ اوست در دل گدا و اطلس شہ ہمہ اوست  
 در لجن فرق و ہسا حنا نہ جمع بال شہ ہمہ اوست و ہم بال شہ ہمہ اوست

دو بار قسم کہا کہ قسم کو موکد کر کے عینیت وجودی کا اعلان کیا جا رہا ہے۔ بظاہر یہ بھی  
 سمجھا جاسکتا ہے کہ ذاتا وجودا ہستی صرف ایک ہے کسی قسم کی غیریت کا نشان تک  
 نہیں کسی دوسرے عارف کے ان اشعار پر غور کرو

علم یقین گشتہ حق لیتیں! کرم این نکتہ را ازاں تضمین  
 کہ ہمہ اوست ہرچہ ہست لیتیں! جان و جاناں و دلبر و دل و دیں

بظاہر یہاں بھی ذات کی غیریت مفقود نظر آ رہی ہے، جاتی نے تو اس رباعی

میں ذات کی غیریت کا صراحتہ انکار کر دیا ہے

بر سر این و آل ناز وہ خط! پندار دوی دلیل بعد است و سخط



درجہ کائنات بے سہو و غلط      یک عین فحسب وان یک ذات فقط  
ایک اور جبکہ صاف فرماتے ہیں ۵

— غیر یک ذات در دوعالم کو      لیس فی الکائنات الایہو

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

ذاتِ حق، اسماء الہیہ اور اعیانِ ثابتہ کے باہمی ربط پر غور کرو، ان حقائق کی توضیح تنزیلاتِ ستہ کے رسالوں میں دیکھو تو تمہیں حیرت ہوگی، کیونکہ اعیانِ ثابتہ کو ذاتِ حق سے جو نسبت ہے اس کی واضح تعلیم قطعاً متروک ہے جو کچھ یہاں سمجھایا جاتا ہے اس کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ اعیانِ ثابتہ کے حقائق اسماء الہیہ ہیں، اعیانِ ثابتہ معلومات الہیہ ہیں وہ موجود فی انخارج نہیں بلکہ علم الہی میں ثابت ہیں، اسماء الہیہ کی جب اعیانِ ثابتہ پر تجلی ہوتی ہے تو عالمِ خارجی کا نمود ہوتا ہے۔

اب عالمِ خارجی یا اعیانِ خارجیہ کے (جو اعیانِ ثابتہ کا ظل ہیں) دو اعتبار ہیں:-  
(۱) من حیث الحقیقت: اس سے مراد حق تعالیٰ کا صُورِ مظاہرِ ممکنات میں ظہور فرمانا ہے۔ اس کو تجلی شہودی کہتے ہیں۔

(۲) من حیث التعمین والشخص: اس اعتبار سے اشیا کو ممکن، وخلق کہتے ہیں اور تمام نقائص و ذمائم کی نسبت اس جانب کرتے ہیں، اس کو کسی عارف نے یوں ادا کیا ہے ۵

ازرہ صورت نماید غیر دوست      چوں نظر کردی بمعنی جملہ دوست

زناں یکے ماعند کم نیند شنو      جز پے ماعت درنا باق مرو

’ماعند کم نیند‘ کا اشارہ خلق کی طرف ہے، اور ’ماعندنا باق‘ کا حق کی طرف۔

جامی اسی چیز کو یوں فرماتے ہیں ۵



گر طالبِ شریعت ہو تو گر کاسبِ خیر گر صاحبِ خالقہ و گر راہبِ دیر  
از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین! و ز روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر  
تعین کی وجہ سے جو غیریت پیدا ہو رہی ہے اس کو اعتباری غیریت کہا جاتا ہے محققین  
نے اس اعتباری غیریت کو واقعی حقیقی، قرار دیا ہے، نہ کہ وہی "اختراعی" کیونکہ یہ حق تعالیٰ  
کا اعتبار ہے، ناقصین نے اس اعتبار کو غیر حقیقی اور وہی قرار دیا اور تالیع معتبر یعنی اگر ہم  
سمجھیں تو غیر ہے ورنہ درحقیقت کوئی غیر نہیں۔ یہ ملاحظہ و زنادقہ کا مسلک ہے۔ اعتباری  
غیریت کا لفظ بھی بالآخر محققین کے ہاں متروک ہو گیا اور اسکی بجائے واقعی و اصطلاحی  
کے الفاظ اختیار کر لئے گئے۔ لیکن اگر محققین اعیانِ ثابتہ اور ذاتِ حق کی درمیانی نسبت  
کو زیادہ واضح طور پر بیان کر دیتے تو ان ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا اور الحاد و اباحت  
کا دروازہ نہ کھل جاتا۔

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

لہ حق و خلق صفت و غیرہ من اولیٰ آخروہ جہاں قرآن سے ان تمام بیانات کی تائید کی گئی۔



نہیں اور ذاتِ حق ذاتِ خلق کے قابلیاتِ امکانیہ سے مُنثر ہے۔ کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، وہ فعالِ حقیقی ہے۔ مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود ہے اور ذاتِ خلق معدوم بہ (عدمِ اضافی) لہذا من حیث الذوات غیریت ہے اور من حیث الوجود عینیتِ حقیقی، کیونکہ وجودِ حق عین وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحدِ حق ہی بصورتِ اعیانِ خلّاق موجود و ظاہر ہے۔

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

عینیتِ محضہ کو ہم زندقہ و اسحاق کیوں قرار دے رہے ہیں؟ اس لئے کہ غیریتِ ذاتیہ اشیاء کا انکار قرآن کا انکار ہے۔ اگر ذاتِ خلق اور ذاتِ حق میں غیریت نہیں، خالق و مخلوق عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیاء کی بعثت کیوں ہوئی، شریعہ کا نزول کیوں ہوا، تقویٰ و اعمالِ صالحہ کا حکم کس کو ہو رہا ہے؟ عادتِ روم اسی حجت کو پیش کر کے دو ذاتِ ذات

عبد و ذاتِ رب کو ثابت کر رہے ہیں

جز ویکرہ نیست پیوستہ بہ کل

چوں رسولان از پے پیوستن اند

پس چه پیوندند آں چوں یک تن اند؟

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

من نیم جنس شہنشاہ دور از او

لیک دارم در تجلی نور از او

(۲) اگر ذاتِ عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذاتِ حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائیگی؟ رحمت و لعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائیگی؟ کیا یہ کھلا زندقہ و اسحاق نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کو ذمائم و نقائص کا مرجع و موصوف قرار دیا جائے؟ اسی لئے جامی دو ذاتِ ذاتِ عبد و ذاتِ رب کا امتیاز کرتے ہیں اور ذاتِ رب کو



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

ازہمہ در صفات و ذات جدا لیس شے کماثلہا ابدأ

غیریت ذاتیہ کو ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

اطلاق اسامی مرتبہ الوہیت چوں اللہ ورحمن وغیرہما بر مراتب کونیہ عین کفر و محض زندہ است و

بچنین اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ بر مرتبہ الہیہ غایت ضلال و نہایت خدلان باشد

۱۷ اے برہ گماں کہ صاحب تحقیقی و نہ صرف صدق و یقین صدیقی

۱۸ ہر مرتبہ از وجود حکے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندہ لستی

۱۹ او پر جو ہم نے جامی کے چند اقوال پیش کئے جن سے ایک ذات کا ہونا ثابت ہو رہا

تھا اس کی توجیہ یوں کی جاسکتی ہے کہ یہاں جامی مرتبہ احدیت پر نظر رکھ کر گفتگو فرما رہے ہیں

وہ ذات سے ذاتِ حقہ اور وجود سے وجود بالذات مراد لے رہے ہیں، ظاہر ہے کہ وجود

عین ذاتِ حق ہے۔ ان کی نظر نہ ذات بالعرض پر پڑ رہی ہے اور نہ وجود بالعرض پر، یہ

اس مرتبہ کا بیان ہے جو جب سالک فنا فی اللہ ہو جاتا ہے اور اس کے شہود میں بجز حقیقت

واحدہ کے کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ لہذا سولے عینیت کے غیریت ملحوظ و شہود

ہی نہیں ہوتی۔ پس اس قسم کی گفتگو باعتبار شہود سالک صحیح ہوتی ہے نہ باعث بار

واقع کے۔

(۳) اگر ذاتِ عبد و ذاتِ رب میں غیریت کی کوئی وجہ متحقق نہ ہو تو ذاتِ واحد میں

اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو زید کچھ چاہتا ہے، عمر کچھ جو زید کا ضد ہے، اور چونکہ

یہ دونوں باہم متحد اور ذاتِ حقیقی حق کے جزو واحد فرض کئے گئے ہیں لہذا ذاتِ مطلق میر

۱۰ مرتبہ واحدیت مرتبہ الوہیت ہے، اسی مرتبہ میں ذاتِ مطلق اللہ کے نام سے موسوم و معروف ہوتی ہے۔

۱۱ لؤلؤ ص ۱۰۵ - ۱۰۶ لائحہ بست و سوم۔



اجتماعِ نقائص ضروری ہے۔ اسی طرح علم و جہل، احتیاج و غنا، حدوث و قدم، موت و حیات، کفر و اسلام، رنج و راحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہو جائیگا۔ یہ امر بدیہتہ باطل اور خلافِ عقل ہے۔

(۴) قرآن ذاتِ عبد کو غیر مان رہا ہے، اور ذاتِ عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے۔ ذاتِ عبد کا انکار، فقر و امانت، خلافت و ولایت کی تکذیب ہے، اور ان قرآنی اعتبار کی تکذیب صریح ضلالتِ بے دینی، زندقہ اور الحاد ہے۔

ذاتِ عبد فقیر محض ہے، اصالت و وجود اس کا نہیں، صفات و وجود یہ اس کے نہیں، افعال اس کے نہیں، مالکیت و حاکمیت اس کی نہیں، اس میں وجود و انا، صفات و افعال مالکیت و حاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں، وہ امین ہے، جب وہ امانتِ الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ولی ہوتا ہے، عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں؛ فقر و امانت و خلافت و ولایت اب اس کو استغراق فی الذات حاصل کرنا چاہئے جس پر اس کی تکمیل منحصر ہے۔ اس استغراق و محویت کی حالت میں جب عبد اللہ گم ہو جاتا ہے تو اللہ ہی رہتا ہے۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ عارف ہے نہ معروف، نہ طالب ہے نہ مطلوب نہ عاشق ہے نہ معشوق! یہ فنار الفنا کا مقام ہے، محویت ہے، استردادِ امانت ہے،

الفقر اذا تم هو اللہ این است

معشوق و عشق و عاشق ہر سہ یکیت اینجا چوں وصل در گنج ہیراں چہ کار دارد  
یہ کیفیت لی مع اللہ ساعۃ کے ساتھ مختص ہے۔ جب نزول ہوتا ہے تو عبدیت کا مقام قطعاً ہے۔

لہٰذا تمام دعاوی کا قرآنی ثبوت باب سوم میں دیکھو۔



عبدیت کسی مرتبہ میں مدفع نہیں ہوتی، احکام بندگی کبھی زائل نہیں ہو سکتے جب تک زندگی ہے، جو اس و عقل کا ثبات و قیام ہے، اتباع شریعت فرض ہے، واجب ہے، عبد ہے اور رب رب، انقلاب حقیقت محال! انبیاء کا طریق اور اولیاء کا عمل اس امر پر شاہد ہے کہ احکام عبودیت کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (ای الموت) سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

لیکن عبودیت ہی حریت کا سبب ہے۔ حریت کیا ہے؟ وہ انقطاع الخاطر عن تعلق مآسوی اللہ تعالیٰ بالکلیہ! سچی آزادی اس انسان کو نصیب ہوتی ہے جس نے غرض دنیاوی و اخروی سے اپنے قلب کو آزاد کر کے حق تعالیٰ سے بندگی و افتقار کی نسبت جوڑ لی ہے! حریت نہایت عبودیت کا نام ہے، آزادی بے بندگی، نہیں ہے کہ لیستگان کمند تو رستگار اند (حافظ)

ولنعم ما قبل!

خواہگی را خواہگی از بندگی ست بندگی کردن کمالِ خواہگی ست!  
 من ازاں روز کہ در بند تو ام آزادم بادشاہم کہ بدست تو اسیر افتادم  
 عبد ہو کر ہی وہ ابن اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے۔ ایسا عبد کہہ سکتا ہے!  
 انا عبدک اور پھر من دانی فقد سمای الحق (رواہ المسلم و البخاری)  
 حاصل یہ کہ ذاتِ خلق اور ذاتِ حق، عبد و رب، شی اور وجود کی تمیز قائم کرنی ضروری ہے جس نے یہ تمیز قائم نہیں کی وہ بد تمیز ہے، ملحد، زندیق ہے، عاقل نہیں، غافل ہے شی اور وجود اور وجود ہی سے شی کا نمود ہے اور شی، ظہور وجود کا آئینہ۔ لہذا شی اپنی ذاتی جہت کے اعتبار سے قطعاً غیر اللہ ہے اور وجود حقیقت کے اعتبار سے قطعاً عین اللہ۔ وحدت الوجود باہمہ اوست، باعتبار وجود ہے نہ کہ باعتبار شی، عینیت محض زندقہ ہے اور الحاد جو غیریت ذاتیہ اشیا کا انکار کرتی ہے۔ شی کے اعتبار



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

قلندراچہ گوید دیدہ گوید

والآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

{۵}

## باب خیر و شر

ہر نعت کہ از قبیل خیر است کمال باشد ز نعت پاک متعال  
ہر وصف کہ در حساب شر است وبال دارد بہ قصور تالیات مآل!! (جانی)

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است اے دل می داں بہ یقین کہ محض خیر است اے دل  
بہر شر ز عدم بود عدم غیر وجود بس شرمہ متفضلے خیر است اے دل (جانی)  
دنیا میں شر کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہے؟ کون ہے جو درد و الم میں مبتلا نہیں،  
جو قلب و قالب دونوں کے لحاظ سے ہدف تیر بلا نہیں، چرخ کج رفتار کا شکوہ کس زبان  
پر نہیں؟ آرام تو زیر زمین ہی مل سکتا ہے، روتے زمین پر آسودگی کس کے نصیب ہیں  
ہے؟ رنج و غم، درد و الم ہی کو فلسفی طبعی شکر کہتا ہے اور اس کے وجود سے کسی کو انکار نہیں  
ہو سکتا۔ اسی طرح "اخلاقی شر" کی تباہ کاریاں کس سے پوشیدہ ہیں؟ قتل و غارت، ظلم و ستم،  
زنا و شراب خوری، قمار، حرام کاری و رشوت ستانی کس جماعت میں نہیں؟ ان سے پیدا



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

گر آمد غم بمن بدے نامدے ورنیز شدن بمن بدے کے شدمے!  
 بہ زیں بندی کہ اندریں دیر خراب نے آمدے نے شدمے نے بدے!

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

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من و سحر و معجزہ نہ تو خوانی و نہ من!

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



میں یہ کچھ ہو، لیکن ہمارے لئے تو یہ غم ہی! اور جس شخص کے قلب کے تار غم و الم سے ٹوٹ رہے ہوں اُس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شر نہیں کیا سفید ہو سکتا ہے، غم کا مقام شعور ہے، اگر شعور میں غم کی یافت ہو، تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اس کو دھوکا یا نمونہ کہنا مرصع نگاری ہے۔ لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے پکارا جائے وہ گلاب ہی رہیگا اور خوشبودیگا، اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہیگا، نام کے بدلنے سے اسکی ماہیت نہیں بدل سکتی! بہر حال خدا کو قادرِ مطلق و خیرِ مطلق مانتے ہوئے شرک و جود مانا نہیں جاسکتا اور نہ ہی شرک کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہے! **افیا للعجب!**

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



کے لحاظ سے بہ نسبت کسی دوسری زندہ ہستی کے "بہر توواں" کہلائی جاسکتی ہے خصوصاً اگر وہ بالآخر شر کو رفع کرنے پر قادر سمجھی جائے جب اہل ایمان خدا کی قدرت مطلقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب شاید یہی ہوتا ہے کہ بالآخر شر کو شکست ہوگی اور خیر کو غلبہ، لیکن لفظ معنی کے لحاظ سے خدا کو "قادر مطلق" نہیں مانا جاسکتا کیونکہ وہ پھر خیر مطلق نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس لئے کہ یا تو وہ ایک بہتر دنیا بنا نہیں سکتا یا بنا نہیں چاہتا! پہلی صورت کا ماننا ہی زیادہ بہتر ہے!

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

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



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

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

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

۱۔ لے کی کتاب *Three Essays on Religion* میں فطرت (Nature)

۲۔ لے مقالے کو شروع سے آخر تک دیکھو کچھ ہی عقیدہ ہکسے، ایچ جی ولس وغیرہ کا ہے۔ تاہم (Pragoma)

۳۔ *tists* یعنی ولیم جیمس، بشلر وغیرہ کا بھی یہی عقیدہ تھا۔



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

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

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



مذہب اور عقل دونوں مل اور اس کے سامنے کی اس کوشش کے خلاف نظر آتے ہیں جو انہوں نے شرک کے وجود کی توجیہ کے لئے کی ہے۔ مذہب خدا کو محدود و متناہی کیسے مان سکتا ہے اور اس کی عبادت کیسے کر سکتا ہے؟ وہ شرک کو کائنات کا ایک مستقل مبدیہ کیسے قرار دے سکتا ہے اور اس طرح شرک کا کیسے قائل ہو سکتا ہے؟ تو پھر شرک کی توجیہ کس طرح کی جائے؟ اس کے وجود کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی خدا کے قادر مطلق حکیم مطلق اور خیر مطلق ہونے کا عقیدہ مذہب کی رو سے چھوڑا جاسکتا ہے۔ جو نظام فلسفہ مذہب کے ان عقائد کو تسلیم کرتا ہے، جو خدا کے وجود کا قائل ہے اور اس کو قادر مطلق اور خیر مطلق بھی سمجھتا ہے، وہ شرک کی توجیہ کس طرح کر سکتا ہے، ان استنباعات سے کیسے بچ سکتا ہے جن سے بچنے کے لئے بعض فلاسفہ نے خدا کی قدرت ہی کو محدود قرار دیا ہے؟

حکما، اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسئلہ شرک کوئی کامل حل اب تک بھی حاصل نہ ہو سکا۔

اسرار وجود حنام و آشفتہ بہماند      وال گوہر بس شریف ناسفتہ بہماند  
ہر کس ز سر قیاس حریف گفتند      وال نکتہ کہ اصل بود ناکفہ بہماند (بوعلی سینا)

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

لہ قنوطیت یعنی فلسفہ یاس مطبوعہ اعظم اسٹیم پریس ۱۳۵۵ھ۔



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

نفی آل یک چیز و اثباتش روست چوں بہت شد مختلف نسبت دوتا  
شر کی توجیہ سے پہلے اس نظریہ کے بعض مابعد الطبیعیاتی مقدمات کی توضیح ضروری ہے۔  
صوفیہ اسلام کے نزدیک تمام مسائل کا حل علم، عالم، معلوم کے سادہ الفاظ میں مل سکتا ہے۔ ان کے نزدیک حق تعالیٰ عالم ہیں "علم" ان ہی کو اصالت اور بالذات ہے، ذواتِ خلق سب ان ہی کے معلومات ہیں۔

قرآن اس عقیدہ کی تائید اور توثیق کرتا ہے۔ یوں بھی جو شخص وجود باری کا قائل ہو وہ اپنے خدا کو جاہل نہیں قرار دینگا۔ صفت علم اصالت حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے اس کی نسبت حصراً و اختصاً صاحب تعالیٰ ہی کی طرف کی جاتی ہے و هو العليم القدير (۱۶۲۱)  
اب علم کے لئے معلومات کا ہونا ضروری ہے، علم کسی معلوم یا معروض ہی کا تو علم ہوتا ہے، بغیر معلوم کے علم قطعی ناممکن چونکہ حق تعالیٰ ازل ہی سے عالم ہیں (یعنی ذات حق سے صفت علم کا انفکاک ناممکن ہے، ذات حق ازل ہی ہے لہذا علم بھی ازل ہی، ورنہ جہل لازم آتا ہے جس سے ذات حق منزه ہے) اور علم بغیر معلومات کے ناممکن، لہذا ان کے معلومات بھی ازل و ابدی ہیں اب دیکھو ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی معلوم ہے کیونکہ حق تعالیٰ جان کر پیدا کرتے ہیں: (الَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (پ ۱۶۲۹) اور تخلیق کے بعد ہی جانتے ہیں وہ معلوم حق ہوتی ہے: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہر شے ماہیتہ معلوم ہے اور ازل سے علم الہی میں ثابت ہے۔ اشیاء مخلوقہ جو ازل سے معلومات حق ہیں صوفیہ کی اصطلاح میں "اعیان ثابتہ" کہلاتی ہیں۔ ان کو صوفیہ علمیہ حق بھی کہتے ہیں۔ یہ دراصل علم الہی کے تعینات ہیں، ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں، کیونکہ



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

اب ماہیات یا ذواتِ خلق (حقائق کو نبیہ) پر تھوڑی دیر کے لئے قوتِ فکر تہری کو مرکز کرو۔ صوفیہ ان کو غیر ذاتِ حق مانتے ہیں۔ ذاتِ حق اور ذاتِ خلق من حیث الذوات قطعاً ایک دوسرے کے غیر ہیں من الازل الی الابد۔ قرآن ان کو غیر کہا ہے: ۵: اغیر اللہ تتقون (۱۲۶۴) عقلاً بھی ان کا غیر ذاتِ حق ہونا صاف ظاہر ہے۔ دیکھو ان کو اعدام یا معدومات کہا گیا ہے۔ یہ اعدام اضافیہ ہیں نہ کہ اعدامِ حقیقیہ۔ ان کو عدمِ اضافی کیوں کہا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتے۔ حق تعالیٰ بالذات موجود ہیں، تمام مخلوقات و موجودات کا قیام ان ہی کی ذات سے ہے حدوثاً و بقاً۔ اس کے برخلاف ذواتِ خلق اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صورِ علمیہ ہیں اس لئے انہیں بالغیر وجود ذہنی یا ثبوتِ علمی، حاصل ہے۔ یہ حق تعالیٰ ہی کے علم سے قائم ہیں اور ان ہی کی ذات پر عارض۔ چونکہ یہ وجود ذاتی نہیں رکھتے اس لئے انہیں 'اعدام' کہا جاتا ہے۔

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

۱۰ ہوا الحی القيوم (۹۶۳) ۱۱ ہوا الحی القيوم (۹۶۳) ۱۲ ہوا العلیم القدیر (۹۶۲)

۱۳ وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ (۲۰۶۲۹) ان الحکماء اللہ (۱۲۶۷)

۱۴ وانہ ہوا السميع البصیر (۱۶۱۵)



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

جب ذواتِ خلق وجود و صفات سے عاری ہیں تو پھر فعل کی نسبت ان کی طرف کیسے ہو سکتی ہے، افعال کا صدور صفات سے ہوتا ہے اور صفات کا قیام ذات یا وجود سے ہوتا ہے، جب وجودِ صفات کی نفی ہو جائے تو افعال کی بھی نفی ہو جاتی ہے، ثبت العرش

اولاً ثم الفش

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

خلاصہ یہ کہ ماہیات اشیا حق تعالیٰ کے معلومات یا صورِ علمیہ ہونے کی وجہ سے مستقل وجود نہیں رکھتے، ان کو ثبوتِ علمی یا شہادتِ ثبوتی حاصل ہے، وجودِ ذاتی نہ ہونے کا نام ہی علمِ اضافی ہے جب وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ توابعات وجود بھی نہیں جو صفات و افعال و مالکیت و کسبت ہیں، ان کے نہ ہونے کو صفاتِ عدمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کا وجدان تم اپنی ذات میں کر سکتے ہو۔ تم اپنے کسی دوست کا خیال کرتے ہو، اُس کی صورت خیالی تمہارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ جہتِ صورتِ علمی کے وجودِ خارجی سے عاری ہے اور حجب وجودِ خارجی ہی اس کو نصیب نہیں تو توابعات وجود سے بھی یہ لازماً مسلوب ہوگی۔ بالفاظِ دیگر ثابت الذات مسلوب الوجود ہے۔ تم میں وجودِ حیات، علم، قدرت، ارادہ وغیرہ ہیں اس تصورِ خیالی میں صفات کہاں۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تم نہیں انا ہے اور ہویت وجود ہے، اور صفات افعال کا مبدیہ ہی ہویت اور انا ہیں، شبیہ خیالی میں نہ انا ہے اور نہ ہویت اسی لئے وہ تمام صفات افعال و آثار سے محروم ہے، اسی طرح ہویت و انیت صرف حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے جو عالم ہیں، ماہیات



اشیاء سب معلومات ہیں، صورتِ علمیں ہیں، ان میں نہ ہوسیت ہے اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ تمام صفات وجودیہ و افعال ذاتیہ سے عاری ہیں۔

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

کے دہ دست جعل جاعل را کہ موافق کتد قوا بل را

سوال یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ عالم ہیں اور ماہیاتِ اشیاء ان کے معلومات ان ہی کی ذات میں مختفی اور ان ہی کے علم میں مندرج تو پھر ان کی خارج میں تخلیق کیسے ہوتی ہے؟ دیکھو تخلیقِ اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہو جانا نہیں، کیونکہ عدم محض کا کوئی وجود نہیں اور عدم سے عدم ہی پیدا ہوگا۔ نہ ہی عدم محض اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہستی کا مادہ بن سکے، اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں منقسم ہو جانا، کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات تجزیہ و تقسیم سے منزه ہے۔ تخلیقِ حق تعالیٰ کا مع بقائے علی ما ہو علیہ کان بصور معلومات بمصدق ہو الذاہر تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی یا تمثیل ان صورتِ علمیں (ماہیاتِ اشیاء یا حقائقِ کونیہ) کے مطابق ہوتی ہے جو علم حق



میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کے نتیجے کے طور پر اشیا کا نمود یا حکام و آثار خود ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق بالتفصیل خارج میں جو وجود ظاہر کہلاتا ہے، ہوتا ہے۔ ہر صورت علمی جو ذات شری اپنے لوازم ذاتیہ یا اقتضات کے مطابق فیضیاب وجود اور بہرہ یاب صفا وجود ہی ہوتی ہے۔

نہاں بصورت اختیار یا پیدائش عیاں و نقوش و نگار آل نگار پیدائش پدیدگشت زکرت جمال و وحدت او بکے بکسوت چندیں ہزار پیدائش اسی طرف اشارہ ہے خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ (۱۶۲) سارے حضورِ علمیہ یا ذوات اشیا بالحق موجود ظاہر ہوئے ہیں۔ لغت و شرعا وجود مطلق ہی کا نام حق ہے اور باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے، یہی شہرہ الظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ ہُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ سے ہوتی ہے، یعنی اللہ ہی ظاہر ہے یا اللہ ہی حق ہے جو ظاہر ہے اللہ نور السموات والارض (۱۱۶۱) اس کی مزید تائید میں پیش ہے۔ فافہم و تامل۔

ان مقدمات کو مختصر طور پر پیش کرنے کے بعد میں اب شری کی توجیہ کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔ صوفیہ ذات حق کو جو محض وجود ہے خلق محض کہتے ہیں، کیونکہ إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ، ذات کامل، اس کی صفات کامل، افعال کامل اسی لئے وہ خلق محض! یہاں نقص کا شائبہ نہیں، وہم و گمان نہیں! باہیات اشیا یا ذوات ممکنات واجب الوجود سے علیحدہ وجود نہیں رکھتے، سلوب الوجود ثابت الذات ہیں، عدم اضافی ہیں، نہ صفات وجودیہ کے حامل ہیں نہ افعال ذاتیہ رکھتے ہیں، اور اسی عدمیت کی وجہ سے شری محض ہیں۔ یہی معنی ہیں صوفیہ کے اس قول کے: الوجود خیر محض و العدم شر محض چونکہ وجود خیر محض ہے تو جملہ صفات وجودیہ کا بھی خیر ہونا لازم آیا۔ وجود خیر و کامل ہو تو اس کی صفات میں شر یا وہ ناقص کیسے ہوتی ہیں، لہذا خیر محض سے خیر ہی صادر ہوگا: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا جَمِيلٌ (عن قول علی کریم <sup>ؑ</sup>)

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



وجہ اور عدم شرمحض ہو تو جملہ صفاتِ عدمیہ بھی شرم ہوگی، لہذا شرم ہمیشہ شرم ہوگا تحقیقاً الشیء لا تنفک عن الشیء، مسلمات سے ہے۔ شرم کو خیر کہنا۔ سیاہ کو سفید کہنا ہے، بلکہ اس ہے!

اب حقائق و مہیاتِ اشیاء کے بعد وجوداتِ اشیاء پر غور کرو "حقائقِ اشیاء" وجودِ مطلق کے "تعیناتِ علمی" ہیں یا بالفاظِ دیگر صُورِ علمیہ یا معلومات ہیں، وجوداتِ اشیاء اسی وجودِ مطلق کے "تعیناتِ علمی" ہیں "یعنی صُورِ علمیہ وجودِ مطلق کا سر بیان ہے، بالفاظِ دیگر حق تعالیٰ کا بحالہ و باوصافہ بحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر صفتِ نور کے ذریعہ معلومات کی صورت کے خود ظاہر ہوتا ہے۔ اب ذرا غور کرو: جس طرح عدمِ محض کا وجود نہیں اسی طرح وجودِ محض کا ظہور نہیں کیونکہ ظہور کے لئے صورت یا تعین ضروری ہے، اب صورت میں وجود کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر ظاہر نہیں ہو سکتے جن اعتبارات کا ظہور ہوتا ہے وہ وہی ہیں جن کی صورت مقتضی ہوتی ہے۔ وجودِ مطلق اپنا ظہور صورتوں کی قابلیتِ ذاتی کے مطابق کرتا ہے۔ دیکھو جامی نے شیشوں کی مثال لے کر اس نکتہ کو کتنا واضح کر دیا ہے۔

اعیان ہمہ شیشہ تھے گونا گوں بود کافتادہ برآں پر توے خورشید وجود

ہر شیشہ کہ بود سرخ یا زرد و کبود خورشید درآں ہم بہماں رنگ نمود

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

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







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

ہر جا کہ وجود کردہ سیرت اے دل میدال بقین کہ محض خیر است اول

ہر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود پس شریمہ مقتضائے غیر است اول

یعنی الوجود خیر والعدم شر۔ لفظوں کے کل شئی يرجع الی اصلہ یہ لازم آتا ہے کہ الحسَنَاتُ

كُلُّهَا مِنَ الْوُجُودِ وَالسَّيِّئَاتُ كُلُّهَا مِنَ الْعَدَمِ وَالْفُقُودِ، اسی کی طرف اشارہ اس حدیث

میں الخیر کلمہ فی یدیک والشّر لیس الیک (مسلم وغیرہ من حدیث علیؑ) آیہ کریمہ مَا أَصَابَكَ مِنْ

حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ (۶۵) بھی اپنے معنی کے لحاظ

سے واضح ہو گئی، "نفسک" سے مراد قابلیت اعمیان ہے۔ اسی کی توضیح میں جامی نے فرمایا ہے کہ

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

ہر وصفت کہ در حساب شر است و وبال دارد بہ قصور تابدیات مآل

اور وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (۶۲۳) کے معنی بھی روشن ہو جائے ہیں کیونکہ فعل لازمہ

وجود ہے اور وہی وجود مسمیٰ باسم اللہ ہے۔ چونکہ تخلیق کے معنی "ظہور" یعنی تجلی خارجی کے

ہیں اور ظہور لازمہ ہے نور کا، جو خود ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے کو ظاہر کرتا ہے (ظاہر لنفسہ

ومظہر لغيرہ) اور نور صفت ہے اللہ کی لہذا نور علین وجود ہے اللہ نور السموات والارض

تمام صورت علمہ کو ان کے لوازم ذاتیہ یا احکام و آثار کے ساتھ مرتبہ غیب علمی سے مرتبہ شہادت

لہ جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔



یعنی میں ظاہر کرنا خاصہ وجود ہے جو اللہ کے اسم سے موسوم ہے لہذا ارشاد ہوا قُلْ مَنْ عِنْدَ  
اللّٰهِ (۸۶۵) اسی سے اس عقیدہ کا راز معلوم ہوتا ہے کہ کل خیر و شر من اللّٰہ تعالیٰ:

شرکی توجیہ میں بل کے مسلک کا اتباع کرنے والے جن مشکلات کا ذکر کرتے ہیں  
 اب ان کو پیش نظر رکھ کر صوفیہ کے حل کا ایک مرتبہ پھر تعین کر لو! بل کا خیال ہے کہ خدا کو  
 خیر مطلق (قدوس) و قادر مطلق مان کر شرکی توجیہ محال ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ صوفیہ خدا کو خیر

مطلق قرار دیتے ہیں کیونکہ وجود ہے اور اس لئے خیر محض، اور جب وجود کامل ہو تو صفات  
 بھی کامل ہونگی لہذا قدرت و ارادہ و علم وغیرہ جملہ صفات کے لحاظ سے خدا کامل ہوگا،

وہ قادر مطلق ہوگا، علیم مطلق ہوگا نیز مرید مطلق بھی جب خدا ہمہ خیر اور ہمہ توانا ہو تو پھر وہ شر  
 کا خالق کیسے مانا جاسکتا ہے، خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے سمجھیں آسکتا ہے؟ اوپر دیکھ چکے

ہو کہ خیر و شر دونوں کا خالق حق تعالیٰ ہے؛ وَاللّٰہُ خَلَقَ الْبَحَّارَ وَرُجُودَہَا بات یہ ہے کہ صوفیہ کے  
 نزدیک تخلیق عدم مطلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا نہیں تخلیق ماہیات یا ذوات اشیاء کا خارج

میں نور کے ذریعہ انکشاف ہے، اب ماہیات معلومات حق ہونے کی وجہ سے انلی اور غیر مجعول  
 ہیں اگر یہ انلی نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ کا علم بھی انلی نہیں جب علم انلی نہیں جو صفت ہے

تو ذات بھی انلی نہ ہوگی، لیکن حق تعالیٰ کی ذات تو قدیم اور انلی ہے، لہذا معلومات یا ماہیات  
 بھی انلی ہونگے۔ تم ماہیات کو ان کے لوازم ذاتیہ یا بیلیات سے منفک نہیں کر سکتے، لہذا

یہ بھی انلی اور غیر مجعول ہونگے۔ اب یہ ماہیات اپنے لوازم ذاتیہ اور احکام و آثار کے ساتھ خود  
 بخود ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ ذات حق ہی ان کے ظاہر کرنے کی علت ہے، اسی لئے ظہور کی

نسبت ذات مطلق ہی کی جانب راجع ہوتی ہے۔ وَإِلَى اللّٰہِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (۹۶۲)  
 تم تخلیق سے بھی واقف ہو چکے ہو تخلیق ظہور ہے، تجلی ہے، تمثیل ہے، اس کے لئے

صورت یا تعین ضروری ہے۔ اب صورت یا تعینات میں وجود مطلق حق تعالیٰ کے بعض  
 لے اللہ ہی پیدا کرنے والا بکری اور اونٹ اور ان کے ذبح کرنے والے کا۔



اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر چھوٹ جاتے ہیں جن اعتبارات کا ظہور ہوا ہے، وہ صورت کی قابلیت کے مطابق ہوا ہے۔ جو اعتبارات وجودی چھوٹ رہے ہیں ان ہی سے شر سمجھ میں آ رہا ہے۔ شر نام ہی عدم کا ہے ہر شر عدم بود و عدم غیر وجود! شر عدم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ذات حق وجود محض و ہستی مطلق ہے، لہذا شر کی نسبت ذات حق کی نسبت نہیں کی جاسکتی والشر لیس يعود الیک؛ شر مضاف بحق نہیں!

اگر تم تخلیق کے معنی یہ سمجھو کہ عدم محض سے کسی شے کو پیدا کیا جاتا ہے، جیسا کہ بل اور دوسرے حکما کا خیال ہے، تو پھر خدا کو خالق شر نہیں مانا جاسکتا مگر تخلیق کے معنی خلاف عقل ہیں اور خلاف حق۔ عدم مطلق سے کوئی چیز پیدا نہیں کی جاسکتی۔ عدم محض پایا ہی نہیں جاتا، العدم لا یوجد، تخلیق کے معنی سمجھ جانے کے بعد تم اب منطقی توافق کے ساتھ کہہ سکتے ہو کہ حق تعالیٰ خیر محض بھی ہیں اور قادر مطلق بھی۔ ذات کامل ہو تو صفات بھی ساری کامل ہونگی، ذات کو کامل مان کر قدرت کو محدود یا ناقص نہیں مانا جاسکتا۔ شر کا مرجع ہماری ذات ہے جو عدم اضافی ہے، عدم اضافی کو شر لازم ہے کیونکہ تعین امتیاز پر دلالت کرتا ہے، یہاں کوئی نہ کوئی اعتبار وجود چھوٹا ہے جو عدم ہے اور یہی شر اللہ درہ من قال۔

شیرہ یا حضرت خورشید گفت! چشم مرا کو چرامی کنی  
گفت ترا طاقت دیدار نیست کور خودی شکوہ زامی کنی

اب تم صوفیہ کرام کی اس توجیہ پر خوب غور کرو تمہیں شر کا بہترین حل ہاتھ آئیگا۔

من بدی ما قلت له کمنزل بصیرتہ

ولیس یداریہ الا من لہ بصیر



# باب خبر وقت

مہیدا: اے شریکِ مستی خاصانِ بدر میں نہیں سمجھا حدیثِ خبر و قدر (بال جبریل)  
 پیر: ”بال بازاں راسوئے سلطان برو بال زاغال را بہ گورستان برو“  
 میں نہیں سمجھا حدیثِ خبر و قدر! آغازِ فکر انسانی سے یہی آواز بار بار مضطربانہ انداز سے  
 بلند ہوتی رہی ہے، لیکن انسان نے اس مسئلہ کو محض نظری کہہ کر اس پر غور و فکر کرنا کبھی ترک  
 نہیں کیا، کیوں؟ آخر اس مسئلہ میں جاؤ بیت کیا ہے؟ اس کے ذکر کے ساتھ ہی عامی سے  
 عامی شخص تک کے کان کیوں کھڑے ہو جاتے ہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں  
 ہمارا سارا نظامِ دینیات، سیاسیات، تعلیمات، معاشیات اور جرمیات اسی مسئلہ کے فہم  
 و افہام پر مبنی نظر آتا ہے۔

اگر ہم مجبور ہیں تو دینیات ہمیں سمجھائے کہ دوزخ ہمارا ٹھکانہ کیوں ہو، جرمیات  
 ہمیں بتائے کہ چور کو سزا دینے کے کیا معنی اور تعلیمات تزکیہ اخلاق و تصفیہ قلبیت اتنی  
 مصر کیوں ہے؟ اگر ہم آزاد ہیں تو پھر بقول اسپنوزا کیوں ہمیں اپنی زبان تک پر بھی اختیار نظر  
 نہیں آتا؟ جنیبات کا شر و شور مرد افکن کیوں ہوتا ہے اور عقل شہوات کی غلام کیوں  
 رہی ہے؟ آتشِ انتقام سے مشتعل ہو کر بچہ بھی تو یہی سمجھتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر آزادانہ حملہ کر  
 رہا ہے، مدہوش شرابی کو یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکل رہا ہے اس میں اس کے  
 اختیار اور مرضی کو پورا دخل ہے، گو بعد میں پچھتا رہا ہے کہ یہ جو اس اس کی زبان سے نکلی ہوئی ”السا  
 اپنے کو آزاد و مختار اس لئے سمجھتا ہے کہ اس کو اپنے افعال کا تو شعور ہوتا ہے لیکن وہ ان اسباب  
 و علل سے جاہل ہے جو ان افعال کا تعین کرتی ہے“ (اسپنوزا)



ہماری رائے میں اس قدیم مسئلہ کے حل میں عقل نظری ناکامیاب رہی ہے۔ یہ مسئلہ اب بھی لابلیل ہے، یہ مسئلہ نہیں کھتی ہے عقل کے اس عجز ہی کو دیکھ کر پیغمبر اسلام (فداہ ابی وامی) نے فرمایا کہ "اذا ذکرنا القدر فامسکوا" (جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم خاموش ہو جاؤ) یہ حکم ہوا عوام کو، عالم اور خیر سے فرمایا گیا "لا تکلموا فی القدر فانہ سر اللہ فلا تفسدوا اللہ سرہ" (تقدیر میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کا افشا نہ کرو) اس دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے ان لوگوں پر اس اہم مسئلہ کو فاش کر دیا ہے جو اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں جن کی شان میں فرمایا گیا ہے "لمن کان لہ قلب او الفی السمع وھو شہید" اسلام کے سب سے بڑے صوفی فلسفی شیخ اکبر عجیب الدین ابن عربیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ فیسر القدر من اجل العلوم وما یفہمہ اللہ تعالیٰ الا لمن اخص اللہ بالمعرفۃ التامۃ (بشر قدر بزرگ ترین علوم سے ہے اور اس سے حق تعالیٰ سولے اس کے کسی کو آگاہ نہیں کرتے جس کو انہوں نے معرفت تامہ کے ساتھ مختص کر لیا ہے)۔

پہلے جبر کے پہلو پر نظر کیجئے جس کسی کا خدا پر یقین ہے وہ خدا کو خالق افعال مانے بغیر نہیں سکتا۔ جس طرح خدا ہمارے جسموں اور روحوں کا خالق ہے وہ ہمارے افعال کا بھی خالق ہے، یہ عقیدہ قرآن میں بصراحت النص پایا جاتا ہے، توجیہ تاویل کا امکان تک نہیں، ان شواہد پر غور کیجئے:-

اِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (سورہ: آیتہ ۴۱) ہم نے ہر چیز بنائی ہے پہلے سٹہرا کر۔

وَكُلُّ شَيْءٍ يَفْعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ (۵۲) اور جو چیز انہوں نے کی، لکھی ہے ورقوں میں

"شے" میں "افعال" بھی داخل ہیں اور چونکہ حق تعالیٰ "خالق کل شے" ہیں۔ لہذا یہ

ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ وہ "افعال" کے بھی خالق ہیں۔ اگر افعال مخلوق نہ ہوتے رہا وجود

لہ طبرانی عن ابن مسعود کذا فی الجامع الصغیر للسیوطی ۱۲۱ ابو نعیم فی الحسیہ کذا فی کنز العمال ۱۲۔

تہ جس کے پاس دل ہے اور کان لگایا اس حال میں کہ وہ خود حاضر ہو۔ ۱۲۵ فصوص الحکم، شاہ مبارک علی ایدیشن۔



اس امر کے کہ ان پر شریک کا اطلاق ہوتا ہے، تو پھر حق تعالیٰ بعض اشیاء کے خالق ہوتے اور بعض کے نہ ہوتے اور ان کا یہ قول کہ وہ ہر شے کے خالق ہیں کذبِ محض ہوتا تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔ اس حجتِ قیاسی کی بھی ہمیں کوئی ضرورت نظر نہیں آتی، قرآن میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝ (سورۃ الصافات آیت ۹۲) اور اللہ نے پیدا کیا تمہیں اور جو تم کرتے ہو۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے افعال کے خالق ہیں۔ یہ تھا ایجابی طرزِ بیان، ذرا سلیبی طریق گفتگو پر بھی غور کر لیجئے۔

یہاں حق تعالیٰ اس امر سے انکار کر رہے ہیں کہ اس کے سوا کوئی خالق اور بھی ہے:

«أَفَجَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا  
كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ  
قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ  
الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (سورۃ الرعد آیت ۱۶) زبردست۔

اب فرض کیجئے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے اور انسان اپنے افعال پیدا کرتا ہے۔ یہ تو یقینی بات ہے کہ افعال افرادِ انسانیہ سے بہت زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص ان گنت افعال کو پیدا کرتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازمی طور پر نکلتا ہے کہ انسان کی پیدا کردہ چیزیں جو خود خدا کی مخلوق ہیں خدا کی پیدا کردہ چیزوں سے زیادہ ہونگی جو انسان کا خالق ہے۔ اس کے معنی یہ ہونے کہ انسان قدرتِ تخلیق میں خدا سے بھی زیادہ کامل ہے اور اس کی مخلوق سے شمار میں کہیں زیادہ ہے۔ یہ عقیدہ تو صریحاً احمقانہ ہے۔ مخلوق خالق سے زیادہ قوی کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا نتیجہ کے طور پر ہی ماننا پڑیگا کہ حق تعالیٰ نے نہ صرف انسان کے خالق ہیں بلکہ اس کے افعال کے بھی واللہ خلقکم وما تعملون۔ صرف حق تعالیٰ ہی خالق ہیں فاعل ہیں۔ متصرف ہیں۔ لا فاعل فی الوجود الا اللہ۔ ساری کائنات ان کی مخلوق، انسان اور



اس کے افعال سب کائنات میں شامل ہیں، لہذا یہ سب ان کے مخلوق ہیں۔

جاوید نامہ میں اقبال اسی توحید فی الآثار و توحید فی الافعال کو بیان کر رہے ہیں۔

حی شناسی طبع ادراک از کجا است؛ حورے اندر بنگہ خاک از کجا است؛

طاقت فکر حکیمان از کجا است؛ قوت ذکر کلیماں از کجا است؛

ایں دل و این واردات از کجاست؛ ایں فنون و معجزات از کجاست؛

گر می گرفتار داری؛ از تو نیست؛ شعلہ کردار داری؛ از تو نیست؛

ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است فطرت از پروردگارِ فطرت است؛

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا اس کی تائید کلام نبوی سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ نے رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "یا رسول اللہ ادایت ما لعل فیہ علی امر قد فرغ

منہ او امر ابتداء؛ فقال علی امر قد فرغ منہ، فقال عمر افلا نتکل و ندع العمل، فقال

اعملوا فکل میسر لما خلق لہ" یعنی جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں۔ اس کے متعلق آپ

کیا فرماتے ہیں؛ کیا یہ کام پہلے ہی ختم ہو چکا ہے یا ہمیں نے اس کو شروع کیا ہے؛ فرمایا پہلے

ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا تو کیا پھر ہمیں توکل نہیں کرنا چاہئے اور ترک

عمل نہ کرنا چاہئے "یعنی جب پہلے ہی سے ساری چیزیں مقرر و معین ہو چکی ہیں تو پھر

ہماری کوشش و عمل سے کیا فائدہ؛ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "کام کیے جاؤ، ہر شخص

کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے" حضرت عمرؓ نے کہا "الآن طاب العمل" اور اپنے

کام پر لگ گئے۔ تقدیر کے بہانہ سے عمل ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اولئے فرص میں

اب ایک لذت پیدا ہو جاتی ہے، کوشش کو تشویش و فکر سے نجات مل جاتی ہے ہم

جان لیتے ہیں کہ ہر شخص کے لئے وہ کام آسان کر دیا گیا جس کے لئے وہ پیدا ہوا ہے۔

ایک اور دفعہ رسول اللہ سے پوچھا گیا کہ ادایت سرتی نستزقیہا و دو انت داوی

بہرہل یرد من قدرا لہ تعالیٰ، فقال انما من قدرا لہ یعنی جو افسوس ہم کرتے ہیں



اور جو دووائیں کہ استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہی حق تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے۔ آپ کا یہ ارشاد تو اوہی زیادہ صاف اور واضح ہے کہ لا یومن احدکم حتی یومن بالقدار خیر کا وشیرہ من اللہ تعالیٰ یعنی کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس امر پر ایمان نہ لائے کہ خیر و شر کی تخلیق من اللہ ہے۔

تعلیم اسلام میں خیر کا یہ پہلو صاف ہے اور اس سے صرف یہی چیز سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شے کی تخلیق من اللہ ہے اور اقبال بھی یہ کہہ کر اس ہمہ فہم از بہار فطرت است فطرت از پروردگار فطرت است "ہمہ ازوست" کے نظریہ کے قائل اور حامی نظر آ رہے ہیں لیکن جبر کی یہ ساری تعلیم و تدریس اختیار یا آزادی ارادہ کے منافی نہیں بلکہ ہر ہماری یہ بات عجیب و غریب نظر آتی ہے، دو متضاد چیزوں میں تطبیق واقعی عجیب بات ہے۔ لیکن قرآن کا یہی اعجاز ہے اور اقبال اس تضاد کو بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

جو کچھ میں نے کہا ہے اس کی تائید میں میرے یہاں دلائل موجود ہیں پہلے مجھ آزادی ارادہ اور ذمہ داری کے نظریہ کی تشکیل کرنے دیجئے جو قرآن کریم میں پیش کیا گیا ہے خلق من اللہ کے دعوے کے ساتھ ساتھ قرآن میں انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے۔ اس ظاہر تضاد کی وجہ سے آپ کو جو صنیق محسوس ہو رہا ہے اس پر ذرا صابر کر لیجئے ممکن ہے اس مقالہ کے ختم پر آپ کو تسکین ہو جائے۔

انسان اپنے افعال کا خود ذمہ دار ہے، وہ اپنے افعال کا کاسب ہے، اسی لئے وہ جزاء و سزا کا مستحق ہے، اسی لئے اوامر و نواہی کا نزول ہوا ہے، اور اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے اسکے ساتھ وعدے کئے ہیں اور وعید بھی کی ہے چنانچہ قرآن میں واضح طور پر بتلایا گیا ہے کہ

لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اَکْرَفًا سَعَهَا  
لَهَا مَا کَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا  
اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش  
ہو جس نے جو کمایا اس کو وہی ملتا ہے اور اسی پر پرتا ہے



اُكْتَسَبَتْ : (البقرآیت ۲۸۶) جو اس نے کیا۔

یہاں افعال کی ذمہ داری کا بار انسان پر رکھا گیا ہے۔ وہ اپنے خیر کا سبب ہے اور شر کو بھگتتا ہے۔ ظاہر ہے کہ فعل اخلاقی کا صحیح معنی میں اس وقت تک ارتکاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ فاعل اپنے فعل کا ذمہ دار نہ ہو۔ اگر ایک شخص سو رہا ہے یا اس کو داروئے بیہوشی دی گئی ہے، یا وہ پاگل ہے، یا طفل شیرخوار تو وہ اخلاقیاتی معنی کے لحاظ سے فاعل قرار ہی نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس کا فعل اختیار اور عقلی ارادہ پر مبنی نہیں، اور جب قرآن میں یہ کہا جاتا ہے کہ

”إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ  
وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا۔“

اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لئے کی، اور برائی کی تو  
اُس کا وبال بھی تم ہی پر ہے۔

تو انسان کو اس کے اختیار اور ارادہ کی بنا پر ذمہ دار قرار دیا جا رہا ہے۔ اسی مفہوم کو امام حسنؒ ظاہر فرما رہے ہیں ”إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُطَاعُ بِكَرَاهٍ وَلَا يُعَصَى بِغَلْبَةٍ وَلَا يَهْلِكُ الْعِبَادُ مِنَ الْمَمْلُوكَةِ“ (اللہ تعالیٰ کی اطاعت بکراہ نہیں ہو رہی ہے اور نہ اس کی نافرمانی کسی قوتِ قاہرہ کی وجہ سے عمل میں آ رہی ہے اور اس نے اپنے بندوں کو اپنے ملک میں بیکار نہیں چھوڑ دیا ہے) ”إِلَّا الْكِرَاءَةَ فِي الدِّينِ“ قرآن کا دستور ہے فعل کے ارتکاب میں جبر ہو تو وہ اخلاقی فعل کیسے کہلایا جاسکتا ہے؟ سہل بن عبد اللہ کا ارشاد ہے کہ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْوَى إِلَّا جِدَارًا بِالْحَبْرِ وَأَنْتُمْ قَوِيهِمْ بِالْيَقِينِ“ یعنی حق تعالیٰ نے نیکوں کو اطاعت کی قوت جبراً عطا نہیں کی ہے بلکہ انہیں یقین کے ذریعے قوت دی ہے۔ اس خصوص میں اکابر صوفیہ میں سے کسی کا یہ قول بمنزلہ قانون قرار دیا جاسکتا ہے۔

من لم يؤمن بالقدر فقد كفر، جو قدر پر ایمان نہ لائے وہ کافر ہے، اور جو معاصی کو خدا  
ومن أحال المعاصی على الله فقد فجر کے حوالے کرتا ہے وہ مناجر ہے۔

حق تعالیٰ کی نافرمانی کے لئے آزادی ارادہ کی ضرورت ہے، ان کی نافرمانی ممکن ہے



اور جب بھی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے نافرمانی وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ لہذا انسان کو انتخاب اور آزادی حاصل ہے جس کو وہ گناہوں کے ارتکاب کے وقت استعمال کرتا ہے۔

انسان کے اس اختیار کو حریت کو جبر سے آزادی کو اقبال بڑے جوش سے پیش کرتے ہیں

بپلے خود مرن زنجیر تفتدیر نہ این گنبد گردوں رہے ہست

اگر باور نداری خمیر و دریاں کہ چوں پا واکنی جو لائے نگہ ہست

جاوید نامہ میں ایک نئے انداز سے کہتے ہیں

ارضیاں نقد خودی در باختند نکتہ تفتدیر انشاختند

رہز بار بکیش بہ حرفے مضمر است تو اگر دیگر شوی او دیگر است

ساخاک شو، نذر ہو اسازد ترا سنگ شو، بر شیشہ اندازد ترا

شبنمی؟ افتدگی تقدیر تست فتلرمی؟ پابندگی تقدیر تست

اب ہمارے سامنے اثبات (Thesis) اور نفی (Anti thesis) دونوں

صاف طور پر پیش کر دیے گئے ہیں: انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، حق تعالیٰ

انسان کے خالق ہیں اور اس کے افعال کے بھی خالق ہیں خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ۔ بیان

انسان اپنے اختیار و انتخاب میں آزاد ہے، اسی لئے اپنے افعال کا ذمہ دار ہے، اور اس

اس لئے سزا و جزا کا مستحق ہے۔ "مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ نَيْرًا" اور "يَوْمَ مَأْتُهُم مَّكْرُتُونَ" (نقیض بیان)

اس تضاد کو رفع کرنے کے لئے ہم آپ کو کچھ دیر کے واسطے تجرید فکری کی دعوت

دیتے ہیں۔ تفکر بقول ہیگل کے کمزور دماغ کے لئے اسی قدر مشکل ہے جس قدر کمزور پشت کے

بارگراں کا اٹھانا۔ دونوں مجبور ہیں اور اس لئے معذور۔ نہ ایک سے فکر ہو سکتی اور نہ

دوسرے سے بوجھ اٹھ سکتا ہے۔ یہاں ہمارا خطاب اہل فکر سے ہے۔ ان چند قضایا پر غور

کیجئے، ہمارا یہ تو یقین ہے کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور عالم مطلق بھی ہیں۔ اب عالم کے لئے

علم اور معلوم کی ضرورت ہے۔ حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات میں ابتدا ہی سے صاف



طور پر تمیز کی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے ہی افکار و تصورات کے عالم ہیں، یہی ان کے علم کے معلوم ہیں، معروض ہیں۔ علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے جیسے قدرت بغیر مقدرات کے، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے عالم ہیں اور علم بغیر معلومات کے ناممکن لہذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں یعنی معلومات "غیر مجعول" یا غیر مخلوق ہیں۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اس کا ان کی ذات سے انفکاک ناممکن ہے، ورنہ حق تعالیٰ کو جہل لازم آئیگا۔ تعالیٰ الشدین ذلک۔ چونکہ حق تعالیٰ غیر مخلوق اور ازلی ہیں ان کا علم بھی غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح چونکہ ان کا علم کامل ہے لہذا ان کے معلومات بھی کامل ہونگے۔ اب حق تعالیٰ کے معلومات کو فلاسفہ "ماہیات اشبار" کہتے ہیں اور صوفیہ "اعیان ثابۃ"

ریاضو علمیہ یا معلومات حق "یا حقائق للمکنات یا ازل ممکن" یہ جیسا کہ کہا گیا، اولاً غیر مجعول ہیں اور ثانیاً کامل اور عظیم التغیر۔ ظاہر ہے کہ ہر عین کی اپنی خصوصیت ہوگی جس کو اسکی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں "عین کی قابلیت" یا "اقتضار" یا قرآنی اصطلاح میں "شاکلہ" کہا جاتا ہے (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ)

یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ اعیان چونکہ غیر مجعول و غیر متغیر ہیں لہذا ان کے اقتضات یا قابلیت و شاکلات بھی غیر مخلوق اور عظیم التغیر ہیں۔

قابلیت بہ جعلِ حایل نیست فعل و ناعل خلاف قابل نیست  
بسر قدر کو سمجھنے کے لئے بس ان ہی چند قضایا کا سمجھ کر تسلیم کر لینا کافی ہے، اور ہماری رائے میں ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس سے آپ کو اختلاف ہو سکتا ہو۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ازل سے ثابت ہے، وہ ازل سے عالم بھی ہیں یعنی صفت علم سے موصوف ہیں چونکہ علم کے لئے معلوم کا ہونا ضروری ہے، لہذا معلومات حق بھی ازلی ہیں اور غیر مجعول۔ معلومات ہی "ماہیات اشبار" یا ذوات ممکنات کہلاتے ہیں جب معلومات ازلی ہیں تو ان کی ساری قابلیت بھی ازلی ہونگی۔



اب تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے۔ تخلیق ارادہ کا عمل ہے۔ حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کا تابع ہوتا ہے۔ ان کا ہر فعل تحت حکمت ہوتا ہے اور اس کے لئے فعل کو علم کا تابع ہونا ضروری ہے۔ تخلیق نام ہے حق تعالیٰ کے معلومات یا اعیان کے خارج میں انکشاف کا جو چیز خارج میں منکشف ہو رہی ہے وہ بحیثیت تصور یا معلوم علم الہی میں ازل سے موجود ہے۔ ان ہی معلومات یا تصورات یا اعیان کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے تو ان کا نام اشیاء ہوتا ہے، اشیاء داخل معلوم ہیں، خارج مخلوق ہیں۔ اپنی انفرادیت اور تعین و تشخص کے لحاظ سے غیر ذات حق ہیں، ذات حق تمام تعینات و شخصیات سے منزہ ہے۔ لیس کما مشد  
شیء وهو السميع البصير!

اب ان حقائق کی روشنی میں حدیث جبر و قدر پر نظر ڈالو۔ تخلیق حق تعالیٰ کی طرف سے ہو رہی ہے، لیکن اشیاء کے اقتضات یا قابلیت کے مطابق ہو رہی ہے۔ اشیاء کی قابلیت بے جعل جاعل ہیں یعنی غیر مخلوق و انلی ہیں، ان کو کسی نے مجبور نہیں کیا۔ یہ اپنی اقتضات ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہیں نہ کہ مجبور۔ یہی باریک بات جبری کی سمجھ میں نہیں آتی۔ وہ اپنے عین یا ذات کو بھی مجبور و مخلوق خیال کرتا ہے، اپنی خصوصیات و قابلیت کو بھی آفریدہ سمجھتا ہے، حالانکہ یہ معلوم الہی ہونے کی وجہ سے ازلی ہیں، اگر یہ ازلی نہ ہوں اور بے جعل جاعل مجبور ہوں تو ضروری ہوگا کہ قبل جعل سلب ہونگے، جو چیز سلب ہو وہ ہمیشہ سلب ہوگی موجود نہیں ہو سکتی، ورنہ قلب حقیقت لازم آئیگا اور یہ محال و باطل ہے۔ اگر جبری اس نکتہ کو سمجھ لے تو وہ پھر یہ نہ کہیگا کہ میری فطرت اس طرح کیوں بنائی گئی، فطرت جس کو ہم اصطلاحی الفاظ میں عین ثابتہ یا معلوم کہہ رہے ہیں، بنائی نہیں گئی، وہ مجبور ہی نہیں، یہ اور اس کے تمام اقتضات و قابلیت بے جعل جاعل ہیں اور اس طرح وہ اپنے اقتضات ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہے، لیکن ان قابلیت و خصوصیات کو حق تعالیٰ نے خارج میں ظاہر کر رہے ہیں، وجود بخشی ان کی جانب سے ہو رہی ہے۔ تخلیق ہمیشہ اللہ



ہی کا فعل ہے: "خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"

اوپر جو کچھ کہا گیا اس کو ایک جملہ میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ یہی شہ قدار ہے:  
"لا يمكن لعين ان يظهر في الوجود ذاتك وصفة وفعلا إلا بقدر خصوصيته

واهلتيه واستعداده الذاتي" (شيخ الكبر)

یہاں جبر و قدر دونوں میں تلیفوق ہو رہی ہے۔ اعیان ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں اور حق تعالیٰ ان کے عالم ہیں، اپنی خصوصیات و قابلیتات و استعدادات کے موافق ظاہر ہو رہے ہیں، یہی اختیار اور آزادی کا پہلو لیکن ان کا ظہور حق تعالیٰ سے ہو رہا ہے، یہی جبر کا پہلو!

دیکھو "حرکت ایک ہے اور نسبت دو"

ایک نسبت حق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ تخلیق ہے جملہ افعال کی تخلیق حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ فاعل حقیقی وہی ہیں۔ ذاتِ خلق میں نہ حرکت ہے نہ قوت لا حول ولا قوۃ الا باللہ تخلیق افعال میں انسان مجبور ہے۔ "ہمہ ازوست"

دوسری نسبت خلق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ کسب ہے یعنی افعال کی تخلیق عین ثابتہ یا ماہیتِ شے کے بالکل مطابق ہو رہی ہے، بالفاظِ دیگر جو کچھ عین میں ہے وہ فعلیتِ خالق وہی ظاہر ہو رہا ہے، یا یوں کہو ہر شے کی فطرت کے مطابق ظہور ہو رہا ہے جب تمام وقوعات میری اقتضائے موافق ہو رہے ہیں اور کوئی شے میری فطرت کے خلاف مجھ پر عائد نہیں کی جا رہی ہے تو پھر میں صحیح معنی میں آزاد ہوں۔ اسی لئے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ "ما یحکم علینا الا بنابل منحن من حکم علینا بنا" جو کچھ ہم پر حکم لگایا جا رہا ہے وہ ہماری ہی فطرت کے مطابق ہے، بلکہ خود ہم اپنی ہی اقتضائے مطابق حکم لگائے ہیں۔ یہ ٹھیک قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق ہے: "اناکم من کل ما سألتموه" (پ ۶۶) یعنی "وہ سب کچھ تم کو دیا ہے جس کو تمہارے عین نے لسانِ استعداد سے مانگا، دوسری جگہ اور زیادہ صاف طور پر بیان کیا گیا ہے: "انما لو فوہم"



نصیبہم غیر منقوص، "فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ" ہم ان کا حصہ پوری طرح بغیر کسی نقصان کے دیتے ہیں۔ صاحب گلشن راز حق تعالیٰ کی زبانی کہلواتے ہیں۔ ہر چہ از زین و شین شما است بر سر مقتضائے عین شما است ہر چہ عین شما تقاضا کردہ جو فیض من آل ہویدا کرد ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات و قابلیت ذاتیہ درج ہیں۔ حق تعالیٰ کی تخلیق اس کے عین مطابق ہو رہی ہے۔ جامی سامی نے اس کو بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے:-

لے عین تو نسخہ کتاب اول مشرّع در آل صحیفہ اسرار ازل  
 احکام قصا چو بود دروے بدرج حق کرد با حکام کتاب تو عمل  
 اسی مفہوم کو اور زیادہ اصطلاحی زبان میں ادا کرو تو بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے اور تمام مسئلہ کی تلخیص حاصل ہو جاتی ہے؛ اعیان یا ماہیات در اصل معلومات حق ہیں اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کا تابع ہوگا، لکن درہ من قال ہ  
 حق عالم داعیان خلّاق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم  
 بر موجب حکم تو کن در با تو عمل گرتو بمیشل معذبی در مرحوم (جامی)  
 اس طرح حکم قدر عین ثابتہ کی طرف ہی رجوع ہونا ہے یعنی تخلیق حق تابع اقتضات عین ثابتہ ہے، اسی لئے کہا گیا ہے "القدرانت" و "الحکم لک" اب اس راز کے معلوم ہو جانے کے بعد ہمیں ایک سکون حاصل ہو جاتا ہے اور غیر کے تعلق سے ہم کٹ جاتے ہیں، خیر و شر کا مبدا اپنی ہی ذات کو قرار دیتے ہیں، از ماست کہ بر ماست کے معنی ہم پر کھل جاتے ہیں، نہ ظلم کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں (کیونکہ ظلم ما بشد ز فعل او مسلوب "ان الله ليس بظلام للعبيد") نہ ابنائے زمانہ ہی کو ملعون و مطعون قرار دیتے ہیں اور نہ ماحول ہی کو بدنام کرتے ہیں، بلکہ ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیتے

لے پ ۳۳، ۱، ۵۶ پ ۵۶۔ سہ بیشک اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظلم کرنے والے نہیں ہیں۔



ہیں اور اپنے ہی نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں "يَدَاكَ كَسَبَتْ اَوْ قُوَّتْ نَفْحٌ" (تیرے ہی دونوں ہاتھوں نے کمایا ہے اور تیرے ہی منہ نے پھونکا ہے) سچ ہے:-

وَمَا اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا  
كَسَبْتُمْ اَيْدِيَكُمْ (پہا ۵۶) کمائی ہوئی ہے۔

جبر و قدر کی یہ تلیق ہمیں علامہ اقبال میں بھی نظر آتی ہے، لیکن طرز بیان مختلف ہے اور اصطلاحات جدا ہیں۔ مگر تضاد اس شدت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا گیا ہے کہ تضاد بیانی تو نمایاں نظر آتی ہے لیکن تلیق کا نشان غائب ہو جاتا ہے، ان کی فلسفیانہ کتاب (Reconstruction) میں ہمیں دو ایک عبارتیں ایسی واضح مل جاتی ہیں کہ اگر اقبال ان کی توضیح میں ذرا اور تفصیل سے کام لیتے تو بات کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو جاتی۔ تاہم اقبال علم صحیح کے مطابق حل ضرور پیش کرتے ہیں، گو اجمالی طور پر۔ اسی اجمال کو یہاں کسی قدر کھولا جا رہا ہے۔ اپنی مذکورہ بالا کتاب میں "تقدیر" کی توضیح میں اقبال کہتے ہیں:-

As the Quran says:-

"God created all things and assigned to each its destiny? The destiny of a thing, then is not an unrelenting fat working from without like a task-master, it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the cloths of its nature socially actualize themselves without any feeling of external compulsion"



یعنی "جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے "خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا" تقدیر کوئی قوتِ قاہرہ نہیں جو خارج سے شے پر سحر عمل کر رہی ہو۔ بلکہ وہ خود شے کی باطنی رسائی ہی اس کے وہ قابلِ تحقق امکانات ہیں جو اسکی فطرت میں مضمر ہیں جو بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہو گئے۔" اسی ایک عبارت پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اقبال شے کی قابلیت اور اقتضات کو بیان کے الفاظ میں "قابلِ تحقق امکانات" ہی کو اس کا "اختیار" قرار دے رہے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اقتضات غیر مجبول و غیر مخلوق ہیں اور چونکہ ان ہی اقتضات کا خارج میں (بہ فعلیت خالق) ظہور ہوتا ہے لہذا ذاتِ شے پر کوئی جبر واقع نہیں ہو رہا ہے۔ اور اس معنی میں "وہ آپ ہی تقدیر الہی" شیخ اکبر نے اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا تھا کہ "ان الحق لا يعطيه الا مما اعطاه عبده" حق تعالیٰ شے کو وہی عطا فرماتے ہیں جو اس کے عین (یعنی معلوم) کا تقاضا ہے، اقبال اسی چیز کو دوسرے رنگ میں پیش کر رہے ہیں۔

خودی کو کر پلندہ اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے!

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

انسان اس معنی میں مجبور نہیں کہ اس کی "قابلیات" بھی تخلیقِ الہی قرار دیے جائیں۔ انسان کی فطرت یا ماہیت بالفاظ دیگر اس کا "عین" (معلوم الہی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے) غیر مخلوق ہے۔ اور اسی لئے اس کو اختیار اور آزادی حاصل ہونے والے الفاظ میں شاید اقبال اسی مفہوم کو ادا کر رہے ہیں۔

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں!

ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

حق تعالیٰ کی قدرتِ مطلقہ و حکمتِ بالغہ کا لگا کٹے ہوئے جن کا اقبال دل و جان سے

قائل ہے اس شعر کی توجیہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے جو ہم نے پیش کی ہے؟

آزادی اور اختیار کے اس مفہوم کے ساتھ جبر کا وہ مفہوم بھی یاد رکھو جو اقبال نے



”ہمہ ازوست“ کے معنی میں لیا ہے اور تخلیق کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی ہے تو تمہیں اس تضاد کی تالیق سمجھ میں آنے لگتی ہے جس کو ہم نے دو جملوں میں ادا کیا ہے ”الخلق من الحق والکسب من الخلق“ یہی معنی ہیں اس مشہور قول کے جو امام جعفر الصادق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے: ”لا جبر ولا قدر بل الامر بین الامرین“ یہاں نہ جبر ہے اور نہ قدر بلکہ معاملہ دونوں کے درمیان میں ہے۔

بشنو سخن مشکل و سرِ معلق ہر فعل و صفت کہ باشد با عیان ملحق  
از یک جہت الٰہی جملہ مضامین است بما! از وجہ دیگر جملہ مضامین است بحق (جائی)

اگر آپ نے شہرِ قدر کو سمجھ لیا ہے تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آجائے گا کہ کیوں ”کاملین“ خیر کے معنی ”تخلیق من اللہ“ لے کر ایک قسم کی قوت و طمانیت محسوس کرتے ہیں اور کیوں جاہل جبر کو سلبِ آزادی سمجھ کر ضیق میں گرفتار ہو کر اباحت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ قاضی محمود بگری کے انہی نفیس اشعار میں سے ایک شعر اقبال اپنے مکالمہ میں ”پیر“ کی زبانی کہلو اتے ہیں۔

جبر یا شد پرو بالِ کاملان! جبر ہم زندان و بندِ جاہلان!  
بالِ بازالِ راسوئے سلطانِ برو بالِ زاعنِ رابگورستانِ برو



# باب یافت و شہود

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ وَالشَّوْقِ  
إِلَى لِقَائِكَ فِي غَيْرِ ضَرَاءٍ مُضْرَّةٍ وَلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ

قرب و معیت کی تعلیم کی توضیح اوپر کے صفحات میں مختلف پہلوؤں میں  
کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ اس تعلیم پر عمل یا مجاہدہ ضروری ہے، مجاہدہ ہی کی  
ہدایت کے راستے کھلتے ہیں وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، عمل مجاہدہ  
ہی سے درجات کی بلندی نصیب ہوتی ہے لِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا اور مجاہدہ ہی سے  
اس "تعلیم لاینفد" اس "برد العیش فی الدنیا والآخرۃ" اور اس خنکی چشم رقرۃ عین کا  
حصول ممکن ہوتا ہے جس کے حصول کی تعلیم حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں فرمائی ہے۔  
مجاہدہ کی اہمیت کا اندازہ حضرت ابراہیم ادہم قدس سرہ کے اس جواب سے  
بخوبی ہو سکتا ہے جو آپ نے حضرت امام ابو یوسفؒ کو دیا تھا حضرت امام نے فرمایا کہ  
درویشی کے لئے علوم کا سیکھنا ضروری ہے، حضرت ادہم نے کہا کہ ہاں، میں نے ایک  
حدیث سنی ہے کہ حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ اس حدیث پر عمل کر لوں تو اور علوم سیکھوں!  
اوپر کے صفحات میں تم نے دیکھا کہ کتاب و سنت کو معیارِ حق قرار دے کر بلا تاویل  
و توجیہ، بلا اشارت النص و اقتضار النص، صراحت النص و دلالت النص یہ ثابت ہے کہ



حق تعالیٰ بحال و باوصافہ و بجد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں، اس لئے معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتبارات الہیہ خلق سے ان کی قابلیت و اقتضات کے موافق وابستہ ہو گئے۔  
 هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم

اس علمِ عظیم کے حصول کے بعد تمہارا مجاہدہ صرف یہ ہو گا کہ جس طرح اس بشرِ مکنوں کی معلومیت تمہارے دیدہ بصیرت پر منبسط ہو گئی ہے اسی طرح اس کی بلخو طیت بھی تمہاری نظرِ بصیرت میں منبسط ہو جائے، بالفاظِ دیگر حق کی یافت و شہود قائم ہو جائے، تم ہر لحظہ ان کو دیکھتے رہنا اعتبار ہو الظاہر اور پاتے رہو "باعتبار ہو الباطن" تمہارا "ذہول" یا غفلت عن الحق، رفع ہو کر دوام حضور و آگاہی کی دولت تمہیں نصیب ہو جائے، اور اس کی برکت سے ہو الباطن کے آثار نمودار ہو جائیں۔ **اللَّهُمَّ مَا تَمَدُّ عَلَيَّ بِغَمَّتِكَ وَارْزُقْنَا وَصَوْلِكَ التَّامَ۔**

جامی سامی نے اس مقصود کو پیش نظر رکھ کر فرمایا تھا

سے لے دل طلب کمال در بدر سے چند تکمیل اصول و حکمت ہند سے چند

ہر فن کر کہ جز ذکر خدا و سوسہ است شرعے ز خدا بدار این و سوسہ چند

اور عارفِ رومی نے فرمایا تھا

سے کیست زو بہتر بگوئے ہیچ کس تا بدار دل شاد باشی یک نفس

من نہ شادی خواہم و نہ خسروی! انجہ می خواہم من از تو ہسم توی!

اس مقصودِ عالی کے حصول کے ذرائع کیا ہیں، یہ سعادتِ کبریٰ کیا بطور اجتناب ہی عطا ہوتی ہے یا بطور انابت، بھی حاصل کی جا سکتی ہے؟

یافت و شہود کے قیام کے لئے معرفتِ صحیح ضروری ہے، اوپر پڑھ چکے ہو کہ

ذواتِ خلق کی غیرت قرآن سے ثابت ہے۔ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق، داخلہ معلوم

غیر ذاتِ حق ہیں لہذا ذاتِ خلق کو ذاتِ حق قرار دینا اسحاقِ محض ہے۔ خلقِ حق نہیں اور حق



خلق نہیں " سبحان الله وما انا من المشرکین "

(۲) ذواتِ خلق وحق کی اس کلی غیریت و بدیہی ضدیت کے باوجود ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت و قرب و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "عینیت" بھی کتاب و سنت سے قطعی الدلالت ہے، حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منترہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ اس تنزیہ کے باوجود "تشبیہ" پر ایمان رکھنا ایمانِ کامل ہے جس سے ہمیں حق تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ یہ قرب بذریعہ انا نفس میں حق تعالیٰ کی فیض یا حضوری اور بذریعہ صورت شرآفاق میں حق تعالیٰ کا شہود ہے۔

اس علمِ قرب کو تم دوسرے الفاظ میں (یعنی صوفیہ کرام کی اصطلاحات میں) اس طرح ظاہر کر سکتے ہو۔

(۱) نظر ہوا الظاہر: یعنی حق تعالیٰ ہی بصورتِ معلومات ظاہر ہیں انت الظاہر فلیس فوقک شیء معلومات یا اعیان وجود مطلق حق و اسماء و صفات مطلقہ حق کے آئینے ہیں اور ان میں حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، یعنی وجودِ حق ہی مرایائے اعیان میں متعین اور ان کے احکام و آثار سے متعدد و متنکر ہو رہا ہے۔ ہوا الظاہر کی نظر میں ذاتِ مطلق کے سوا کوئی شیء خارج میں مشہود نہیں کیونکہ وجودِ حق ہی ہر صورتِ شیء سے ظاہر ہے الحق محسوس و الخلق معقول اسی صداقت کا اظہار ہے۔ مراقبہ ہوا الظاہر ہی کے نتیجہ کے طور پر کہا گیا ہے ما ذایت شیئا الا رأیت الله قبلہ صوفیہ اس نظر والے کو ذوالعین کہتے ہیں ۵

روئے تو ظاہر است بعالم نہال کجاست گرا و نہال بود جہاں خود عیاں کجاست  
(۲) نظر ہوا الباطن: یعنی وجودِ مطلق حق آئینہ ہے اور اعیان کی نمائندگی کر رہا ہے لہذا نظر اعیان پر پڑتی ہے اور وجودِ باطن ہے یعنی من و رلے حجاب اعیان ظاہر و متعلیٰ ہیں



یہ مرتبہ ایمان بالغیب کا ہے الخلق محسوس و الحق معقول اسی صداقت کا اظہار ہے۔ صوفیہ اس نظروالے کو ذوالعقل کہتے ہیں۔

یار لیست مر اورائے پردہ      حسن رخ او سزائے پردہ  
عالم ہم پر پردہ مصور      اشیا بہ نقشہائے پردہ  
ایں پردہ مرا ز توحید اگرد      اینست خود اقتصائے پردہ

(۳) نظر کامل جو محقق کو حاصل ہے وہ مذکورہ بالا دونوں نظروں کی جامع ہوتی ہے وہ حق کا خلق میں اور خلق کا حق میں مشاہدہ کرتی ہے۔

گوید کہ میان ما جلدائی      ہرگز نکتہ غطاءئے پردہ  
اس مرد کامل کی نظر میں نمود کثرت خلق، وحدت حق کے شہود کی مانع نہیں اور شہود حق، نمود کثرت خلق کا مراعہ نہیں ہوتا بلکہ وہ کثرت کا وحدت میں اور وحدت کا کثرت میں مشاہدہ کرتا ہے، اس کو مرتبہ جمع الجمع کہا جاتا ہے اور معیت حق با خلق اس مرتبہ میں متحقق ہوتی ہے۔ صوفیہ اس نظروالے کو ذوالعین و ذوالعقل کہتے ہیں۔

از صفائے حو و لطائف جام      در ہم آمیخت رنگ جام مدام  
ہمہ جام ست و نیست گونی حو      یا مدام ست نیست گونی جام  
ایسے ہی مرد کامل کا یہ قول ہے۔

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار      دم بدم یہ میکشی یہ پارسائی بس مجھے  
جامی سامی نے تینوں نظروں کا اس رباعی میں ذکر کر دیا ہے۔

ذوالعینی اگر نور حقت مشہود است      ذوالعقلی اگر شہود حق مفقود است  
ذوالعینی و ذوالعقلی شہود حق و حلق      بایک دگر از ہر دو ترا موجود است

اب یافت و شہوی کے قیام کے لئے اسی نظر کامل کا مراقبہ ضروری ہے۔ اس کو مراقبہ نظری کہا جاتا ہے۔ دیکھو اس مراقبہ نظری کے دو درجے ہیں اور حضرت مخدوم سادی نے



ان کے علیحدہ علیحدہ نام دیے ہیں اور اختصار کے ساتھ ہر ایک کا مفہوم متعین کیا ہے۔  
 (۱) مراقبہ خلق :- اس مراقبہ نظری کے لئے ہر شے کی صورت (یعنی اس کے  
 تعین و تقید و تجز کو دیکھنے اور یقین کامل کے ساتھ یہ سمجھنے کہ یہ تمام اشیاء معلوبات حق  
 یا اعیان ثابتہ کے اظلال ہیں جو آئینہ وجود حق میں منعکس اور کمالات الہیہ یعنی حیا و  
 علم و قدرت و ارادہ و سماع و بصر و کلام وغیرہ سے متصف و متخلی ہو کر ظاہر ہوئے ہیں۔  
 یا مختصر الفاظ میں یقین کرے کہ ہر شے جو وجود حق موجود ہے۔ اس مراقبہ کی مداومت سے  
 حضرت مخدوم فرماتے ہیں کہ بہت جلد اعیان ثابتہ کا انکشاف ہو جاتا ہے جو تمام  
 مخلوق کی حقیقت ہیں اور عرش و کرسی، لوح و قلم، فرشتے، عالم ارواح و عالم مثال کا معائنہ  
 ہونے لگتا ہے۔ اس ہی کو کشف کوئی کہتے ہیں۔

(۲) مراقبہ حق :- اس مراقبہ نظری کے لئے ہر زمان و ہر مکان میں جس شے  
 کا ادراک ہو اس ظاہر یا جو اس باطن سے کرے یقین کامل یہ جانے کہ اشیاء کا یہ وجود  
 عین وجود حق ہے جو بمقتضائے اسما و جلال و جمال آئینہ اعیان ثابتہ میں یعنی ان کی شکل  
 و صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ بالفاظ دیگر حق تعالیٰ ہی بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے  
 رہ کر بلا تبدیل و تغیر صفت نور کے ذریعہ صورت معاوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں۔ یا بالفاظ  
 مختصر یہ تمام حق ہی حق ہے جو ان صورت و اشکال میں ظاہر ہے: انت الظاهر فلیس فوقک  
 الشیء !

نیرنگیوں سے یار کے حیراں نہ ہو جو ہر رنگ میں اسی کو نمودار دیکھنا!  
 افاق میں حق تعالیٰ کی ہویت و انیت کا اس طرح مشاہدہ کرتے ہوئے نفس

۱۵ دیکھوان کی بے نظیر کتاب میزان التوحید۔ ص ۱۲۶ وغیرہ۔

۱۶ اس مراقبہ کی مداومت سے ہستی حق جو اللطف ہے اور غایت لطافت کی وجہ سے اس پر پہلی نظر نہیں پڑتی ملحوظ  
 ہوگی اور اسی کو کشف الہی کہتے ہیں۔ ایضاً (مخدوم ساوی)



کی طرف پلٹے اپنی ہویت و انبیت کی نفی کرے اور آنکھ بند کر کے اس طرح تصور کرے کہ جس کو میں میں جانتا تھا، میں نہیں حق ہی ہے جو اس صورت میں ظاہر ہوا ہے؟ میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

اس مراقبہ کی مدد و موافقت سے اگر حق تعالیٰ چاہے تو ایک خود فراموشی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اب ناظر و منظور ایک ہو جاتے ہیں، حجاب اٹھ جاتا ہے، وصال حق حاصل ہو جاتا ہے اسی کو غلبہ ہوالباطن یا "فنا الفناء" کہتے ہیں، یہی معنی ہیں "الفقر اذا تم ہوالشد ابن است" کے

خود ہمو شاید و ہمیشہ ہود غیر اونیست در جہاں موجود  
یہ محویت ہے، "استرد ادا نانت" ہے، اب بعد اللہ نہیں ہو جاتا، عباد رہتا ہی نہیں  
اللہ ہی اللہ رہتا ہے ۵

ماند آن اللہ باقی جملہ رفت

اللہ لیس فی الوجود غیر اللہ

غرض ایک دقیقہ عارف تمام المعرفت، جو مرشد کا بل ہے، تمہیں اپنی زبان فیض ترجمان سے سکھلاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بحال جیسے کے ویسے رہ کر صورتِ معلومات سے ظاہر ہوئے ہیں۔ اور تم اس پر حق تعالیٰ کی توفیق سے پوری طرح یقین کرتے ہو اور اس کو اس کی ہدایت کے مطابق ہر وقت ملحوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہو۔ اس کوشش میں ابتداء تم کامیاب نہیں ہوتے، تمہارا زیادہ وقت ذہول اور غفلت میں گزرتا ہے اور کبھی کبھی یاد یا ملحوظیت بھی ہو جاتی ہے۔ یہ ابتدائی درجہ ہے، اس کو صوفیہ کرام "یاد کرو" کا نام دیتے ہیں۔

مگر تمہارا عجاظہ جاری رہتا ہے اور تم بہت واسقلال سے کام لے کر صراقتہ، نظری میں لگے رہتے ہو، عارف روم کے یہ نورانی الفاظ جو حق تعالیٰ کے ایک علیکم التبعیر



قانون کو ظاہر کر رہے ہیں، تمہاری بہت میں ضعف پیدا نہیں ہونے دیتے:

راندیں رہی تراش و می خراش تادم آخر دمے و نارغ مباح!

تادم آخر دمے آخر بود کہ عنایت بالوصاحب سر بود

دوست دارد دوست این آشفنگی کوشش بیہودہ بہ از خفتگی!

کار کے کن تو و کاہل مباح اندک اندک خاک چہ راتمی اش

چوں ز چہ می کنی ہر روز خاک عاقبت اندر رسی در آب پاک

چوں نشینی بر سر کوئے کسے عاقبت بینی تو ہم روئے کسے!

تمہارے خلوص و انابت کی برکت سے تمہاری غفلت رفتہ رفتہ رفع ہو جاتی ہے اور یاد غالب آتی جاتی ہے، ملحوظیت سوکد ہوتی جاتی ہے اور جس طرح معلومیت دل پر منبسط ہو گئی تھی ملحوظیت بھی نظر پر منبسط ہوتی جاتی ہے اور جب یہ مراقبہ کمال درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو پھر غفلت ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں ہوتی اور ہر وقت تم یافت و شہود میں غرق رہتے ہو۔ اس مرتبہ کو صوفیہ یادداشت کہتے ہیں اور اسی مراقبہ کی برکت سے تم پر انشاء اللہ تعالیٰ آثار ہوا بباطن، بھی مکشوف ہو جاتے ہیں جو ولی مع اللہ سے مختص ہیں۔ اللہم! اس زقنا ہذا المقام بفضلک و کرمک و تصدق حبیبک محمد المصطفیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام:

خوب سمجھ لو کہ ہوا الظاہر کے معنی کا کشف تو قال شیخ کامل سے ہو سکتا ہے، دیدہ ظاہر بصر پر منکشف ہو جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی اشیا کی صورت میں ظاہر و مختلی ہیں لیکن دیدہ باطن بصیرت پر انکشاف ہوا بباطن مراقبہ ہوا الظاہر (مراقبہ نظری) پر منحصر ہے۔ ایک کا حصول گفتار سے ہوتا ہے تو دوسرے کا کردار سے ایک کی تفسیر علم سے ہوتی ہے تو دوسرے کی تحصیل عمل سے، ایک کی دریافت سمع پر ہے تو دوسرے کی کردار سے، ایک کی تفسیر علم سے ہوتی ہے تو دوسرے کی تحصیل عمل سے، ایک کی دریافت سمع پر ہے تو دوسرے کی یافت نظر پر، ایک کا کشف چشم پر ہے ہوتا ہے



تو دوسرے کا شہود چشم دل سے، ایک کی تکرار قال سے کی جاتی ہے، دوسرے کی اقرار  
 حال سے جو شخص محض قال سے اس حال کا دعویٰ کرے وہ دعویٰ محال و باطل کر رہا  
 ہے۔ لہذا جس خوش نصیب کو ہوا لظاہر کا علم حاصل ہو گیا ہے اس کو چاہئے کہ صرف  
 اس علم پر اکتفا نہ کرے بلکہ ہوا لباطن کی تحصیل میں لگ جائے کیونکہ بے عمل ہو الباطن  
 کا حصول ناممکن ہے اور یہ عمل صرف اتنا ہے کہ اپنے نفس میں مددِ حق تعالیٰ کو پاؤ (بافت)  
 اور آفاق میں موجود حق تعالیٰ کو دیکھے (شہود) اس مراقبہ کی برکت سے ان شاء اللہ چشم  
 بصر کی طرح چشم بصیرت بھی متجلی ہو جائیگی اور اب وہ ہر صورت میں حسن و جمال  
 حقیقی ہی کا نظارہ کریگا اور ہر نظر میں لذت پائیگا! عمل کی اس اہمیت کا خیال رکھ کر  
 جامی نے فرمایا تھا:

خواہی کہ شوی داسل ارباب نظر از قال بحال بایست کرد گذر  
 از گفتن توحید موحّد نشوی شیرین نشود دہاں سبام شکر  
 کسی اور جگہ زیادہ واضح طور پر کہا ہے:

توحید حق اے خلاصہ مختصرات باشد بہ سخن یافتن از منتغات  
 رونقی وجود کن کہ در خود یابی! چیزے کہ نیابی از لصوص لمعات

ہمارے نزدیک قال کی اہمیت کچھ کم نہیں۔ قال صحیح ہی سے عرفان کا حصول ممکن  
 ہے، قال صحیح ہی سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال، صفات  
 و وجود اصالتہ ہمارے لئے نہیں۔ فقر کے امتیاز سے ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہوتا  
 ہے، فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے سبحان اللہ وما آنا من المشرکین کا  
 جو بصیرت مجھاریہ ہے، برائے قرآن تحقق ہو جاتا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی چیزوں کو ہم اپنے لئے  
 ثابت نہیں کرتے اور اس طرح شرک سے بچ جاتے ہیں اور اپنی چیزوں (ذاتیات،  
 صفات عدمیہ و ناقصہ) کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے کہ ان کی تشریح متاثر ہو



اور کفر لازم آئے، حق تعالیٰ کی چیزوں کو حق تعالیٰ ہی کے لئے ثابت کرتے ہیں اور توحید اصلی کے قائل ہوتے ہیں۔ فقر و امانت کے نتیجے کے طور پر ہم کو خلافت و ولایت حاصل ہوتی ہے، جب ہم امانات الہیہ کا استعمال کا امانت کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو خلیفۃ اللہ کہلاتے ہیں اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو ولی اللہ، قال ہی کے ذریعہ ہمیں عبداللہ کی حقیقی شان کا علم حاصل ہوتا ہے، کیا اس علم کی اہمیت کچھ کم ہے؟ اور پھر اسی علم کی وجہ سے ہم جس وقت چاہیں حق تعالیٰ کا نفس و آفاق میں مشاہدہ کر سکتے ہیں!

اب مجاہدہ و عمل ہے اور وہ کیا ہے؟ اسی علم کا استحضار اور اس کے سوا کچھ نہیں یہ ریاضتِ شاقہ نہیں، چلہ کشی نہیں، حقوقِ نفس کا ترک کرنا نہیں، بیوی بچوں کا چھوڑنا نہیں! یاد رکھو اس استحضار اور ملحوظیت کے لئے شکر، دعا، توکل، تفویض، صبرِ رضا نہایت ضروری ہیں۔ اگر مجاہدہ کی اساس ان پر رکھی جائے تو کوئی تعجب نہیں کہ حق تعالیٰ بطور اجتناب یافت و شہود کی نعمت سے سرفراز فرمائیں۔ طریقہ یہ ہونا چاہئے کہ ہر روز تم

(۱) شکر کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ نے محض اپنے فضل و کرم سے میرے نفس کا جہل دور کیا اور ایمانِ کامل کی روشنی سے میرے قلب کو منور کیا۔ آپ ہی کے بتلانے سے مجھے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ہی ہر شے کے ظاہر و باطن، اول و آخر اور آپ ہی کی یافت و شہود مقصود زندگی ہے۔

(۲) دعا کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ مجھے اپنے فضل و کرم سے، اپنے جود و احسان سے دوامِ حضور و آگاہی عطا کیجئے، ذہول و غفلت کو مرفوع کیجئے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ ادعویٰ استجب لکم میں بذل و افتقار معروضہ کرتا ہوں کہ مجھے ہر وقت اپنی یافت و شہود میں رکھئے اور ہوا باطن کا انکشاف کر دیجئے!



(۳) توکل و تفویض: حق تعالیٰ میں نے اس مقصد کے حصول کے لئے آپ ہی کو اپنا وکیل کیا، اس کا ریزرگ کو آپ ہی کو تفویض کیا، آپ کافی ہیں کف بآلہ وکیلہ۔  
 (۴) صبر: حق تعالیٰ اپنے مقصود کے حصول میں تاخیر کی وجہ سے مجھے جو الم محسوس ہوتا ہے، جو مضائقہ قلبی ہوتی ہے اس پر میں صبر کرتا ہوں، یہ جانتے ہوئے کہ آپ عظیم ہیں اور میرے حال پر رحیم، آپ قادر مطلق بھی ہیں اور یہ تاخیر کسی مصلحت پر مبنی ہے جو بحیثیت مجموعی میرے لئے "خیر" ہے۔ اس صبر کی وجہ سے لفظ "ان اللہ مع الصابرين" آپ کی معیت تقدوم ہے وہو المقصود!

(۵) رضا: حق تعالیٰ جس قدر ذہول مجھے رہتا ہے یہ مرتبہ علم میں میری صورت کے ساتھ وابستہ ہے، اسی کے مطابق آپ کی تجلی ہو رہی ہے اس 'قضا' پر میں 'رضا' سے کام لیتا ہوں۔ اِنِّیْ اَسْلَمْتُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ!

ان اعتبارات کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ نے میں آپ کی یافت و شہود کے لئے مجاہدہ کرتا ہوں اور یقین کامل رکھتا ہوں کہ میں اپنے مقصود میں کامیاب ہو کر رہوں گا آپ کا وعدہ بھی یہی ہے: وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوا فِیْنَا لَنَهْدِیْهُمْ سَبِیْلَنَا!

ہم نے دیکھا کہ معرفت کا ثمرہ رویت ہے، سیر ہو الظاہر سے واقف ہو کر تم لفظ فَاِیْمَانًا تُولَوا فَاِیْمَانًا وَجِبَابُ اللّٰهِ (۱۴۶) ہر صورت میں حقیقت ہی کا نظارہ کرتے ہو، وجہ اللہ ہی ظاہر وجود ہے جو بصورت اشیا متجلی ہے اور ہر آن تمہاری نظر وجہ اللہ ہی پر رہی ہے۔ ۶۰

ہر کج بامی نگر و دیدہ در دمی نگر و

اب اس معرفت کا حاصل محبت ہے۔ جب تک جہل تھا، رویت نہ تھی محبت بھی ممکن نہ تھی۔ جہل رفع ہوا، علم ہوا کہ "یا ربیث حاضر" تو محبت کا پیدا ہونا ضروری ہے اور سچ پوچھو تو اہل ایمان کو محبت حق تعالیٰ کے سوا کس سے ہو سکتی ہے! اَشَدُّ



حُبَّ اللَّهِ ان ہی کی توشان ہے!

اس محبت کا ثمرہ لذت ہے۔ لہذا عارفِ حق کو وجہ مطلق سے جس قدر زیادہ محبت ہوگی اسی قدر اس کو رویت و جہ حق میں لذت زیادہ حاصل ہوگی جس قدر معرفت خالص و بیشتر اسی قدر رویت صاف و تمام تر، اور جس قدر محبت قوی اسی قدر لذت بھی کامل! اسی لئے جو لذتِ رویت انبیاء کو حاصل ہوتی ہے وہ اولیاء کو نہیں، جو اولیاء کو ہوتی ہے وہ علماء کو نہیں غرض معرفت و رویت کی صفائی و قوت کے لحاظ سے رویت و لذت میں بھی فرق ہوگا۔ عارفین اگر رویت میں سب ایک سے بھی ہوں تو بھی ان کی لذت میں تفاوت ہو سکتا ہے۔ ایک معمولی مثال سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے۔ دو مرد ایک "مستِ حُسن" کو دیکھ رہے ہیں دونوں کی بصارت اتنی ہی قوی ہے، لیکن ان میں سے ایک عاشق ہے اور دوسرا محض ناظر، ظاہر ہے کہ عاشق کو اس نظارہ سے جو لذت ملتی ہے اس کا عشرِ عشر بھی تو دوسرے کو نصیب نہیں ہو سکتا، اسی لئے عرفانِ حق کے ساتھ عشق و محبت حق بھی ضروری ہے، حیا می جئے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے۔

بعشق کوش چو عارفِ شری بسرِ جمال!

کہ عارفان ہمہ لب اندو عاشقان لب لب!

اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دعا سے کہ

إِنِّي أَسْأَلُكَ لَذَّةَ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِكَ وَالشُّوقَ إِلَى لِقَائِكَ

محبت ہی کو طلب کرنے کی تعلیم دے رہے ہیں کیونکہ عرفان کے بغیر رویت نہیں اور رویت و محبت کے بغیر لذت نہیں۔ ظاہر ہے کہ جس شے کی معرفت ہی نہ ہو انسان کو اس کی رویت کا بھی اشتیاق نہ ہوگا اور جس کو اشتیاق ہی نہ ہو اس کی رویت سے لذت بھی نہیں حاصل ہوگی۔ لہذا لذت کی حقیقت محبت ہے اور محبت رویت پر



مختصر اور رویت بغیر معرفت ناممکن۔ ظاہر ہے کہ عرفان و عشق، علم و محبت دونوں  
ضروری ہیں اور ان ہی کا ضروری نتیجہ لذت ہے۔

جب عرفانِ کامل کے ساتھ حق تعالیٰ کی محبت و عشق کا جاذبہ بھی عارف کے  
دل میں پیدا ہو جاتا ہے تو اب وہ اسی دنیا میں رہ کر جنتِ فردوس میں داخل ہو جاتا  
ہے، اسی عبدِ کامل کو خطاب ہوتا ہے: فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي (۳۰/۱۳۶) اپنی  
عبدیت کے تحقق کے ساتھ ہی وہ جنتِ ذات میں داخل ہو جاتا ہے، ہر وقت چشمہ  
قرب سے شرابِ محبت میں سرشار رہتا ہے عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (۸۶/۳۰) اور  
اس کے حق میں وہ دعا قبول ہو جاتی ہے جس میں معروضہ کیا گیا تھا۔

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ نَعِيمًا لَا يَنْفَدُ وَقُرَّةَ عَيْنٍ لَا تَنْقَطِعُ

(سواہ الشامی)

اور دراصل یہی ہے بِرْدِ الْعَيْشِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ! اللّٰهُمَّ ارزقنا هذا المقام ۛ

ختم شد



















