مجدّد الف ثانیؒ

(اپنے مکتوبات کے تناظر میں)

یونس خان ایڈووکیٹ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حضرت مجدد الف ثانیؒ

(اپنے مکتوبات کے تناظر میں)

Marfat.com

حضرت مجدد الف ثانیؒ

(اپنے مکتوبات کے تناظر میں)

یونس خان ایڈووکیٹ

دعا پبلی کیشنز

DUA PUBLICATIONS

25 سی لوئر مال لاہور

فون: 7325418

http://www.wasishah786.com

E-mail: dua@wasishah786.com

Marfat.com

"اے رب! میرے علم میں اضافہ فرما"

ہماری کتابیں، معیاری کتابیں، پیاری کتابیں

ناشر: وصی شاہ

http://www.wasishah786.com
E-mail: dua@wasishah786.com

حقوقِ اشاعت محفوظ

2003ء

اہتمام	:	زاہد شیخ
مارکیٹنگ	:	محمد قاسم
سرورق	:	عاطف اقبال
مطبع	:	اشتیاق مشتاق پرنٹرز
قیمت	:	175 روپے
بیرونِ ملک	:	5 امریکی ڈالرز

Marfat.com

انتساب

1- حضرت احمد شاہ بابا ابدالی جنہوں نے امام ربانی کے فلسفہ جہاد کی تکمیل کی۔

2- سردار عبدالجبار خان (بابائے پٹھان) مرحوم۔

3- عبدالرشید نون مرحوم۔

4- موسیٰ خان جلال زئی۔

5- قیوم خان مسعود۔

6- قاسم داؤد زئی۔

7- عبدالرحمٰن باب مہمند (صوفی شاعر)۔

Marfat.com

فہرست

	عمومی تعارف مصنف	9
	جائزہ	12
باب اوّل	علم الحقائق	20
باب دوم	علم الٰہی	27
باب سوم	وجود	38
باب چہارم	تجلیات، صفات واسمائے الٰہیہ	67
باب پنجم	وحدت وجود وشہود	89
باب ششم	حقائق ممکنات	136
باب ہفتم	حقیقت محمدی ﷺ	154
باب ہشتم	سکر وصحو	164
باب نہم	مکاشفات امام ربانیؒ	177
باب دہم	شریعت وطریقت	193

باب یازدہم کلمہ طیبہ، مکہ معظمہ اور کلمات وحروف قرآن پاک کے اسرار وحقائق 204
لغت 212
کتابیات 238

عمومی تعارف مصنف

امام ربانیؒ کے مکتوبات اور مقالہ مبداء و معاد علوم و معارف کا سرچشمہ ہیں۔ اَدق علمی اور کلامی مباحث کے علاوہ تصوف وطریقت کے حقائق و معاف کا خزانہ ہیں۔ مجدد الف ثانیؒ نے الہیاتی اور مابعد الطبیعاتی مسائل کو انتہائی جامعیت کے ساتھ تحریر فرمایا ہے۔ تصوف و طریقت کا عمیق جائزہ اس کے نظام تصورات کی اصطلاحیت سے گزر کر اس کی حکمت و دانش کی گہرائی تک پہنچنا ہے تاکہ وسیع تر معانی و مطالب پھوٹ سکیں۔ تصوف رازہائے سربستہ کی دائمی تلاش ہے اس علم کو اصطلاحی الفاظ میں محدود نہیں رکھا جاسکتا بلکہ یہ حدود سے ماوراء ہے۔ طالب صادق کو چاہیے کہ وہ اس علم کی اصطلاحات سے شناسائی حاصل کرے۔ اس علم کے معارف وجدانی اور کشفی ہیں۔ صوفیانہ اصطلاحات اور ان میں پوشیدہ اَدق مسائل اور اشکال کا احاطہ کیئے بغیر صوفیاء کی حکمت و دانش سے بہرہ ور ہونا مشکل ہوگا۔ معانی کے فہم کے لیئے تناظر کا فہم بہت اہم ہے۔ تاہم ایک اشکال ذہن نشین رہے۔ صوفیاء اور اولیاء اپنے معانی اور مکاشفات کو نظم و نثر میں مکمل طور پر بیان کرنے سے قاصر ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ تنگنائے ظروف، الفاظ اور عبارت میں اپنے معانی و مطالب اور مکاشفات کو بیان کرنے سے قاصر ہیں۔

حضرت مجددؒ کی تصانیف سے اُن کے عصری شعور کی تفہیم ہوتی ہے۔ اُن کے دور میں پیرانِ طریقت کے ہاتھوں اشراقیت، رواقیت، مانویت اور ویدانت کی

Marfat.com

آمیزش سے ایک بے ہنگم اور عجب فلسفیانہ تصوف پیدا ہو گیا تھا جس کے تحت احکام دین عملاً منسوخ ہو گئے تھے۔ دینِ الٰہی اپنی تمام تر بدعتوں کے ساتھ سرکاری مذہب تھا۔ ہندوستان میں اگرچہ بے شمار حق پرست علماء اور صوفیاء کرام موجود تھے مگر ان سب کے درمیان شیخ مجددؒ واحد مقدس شخصیت تھے جنہوں نے وقت کے فتنوں کا مقابلہ کیا اور نفاذِ شریعت محمدیؐ کے نفاذ کے لیئے اُٹھے۔ شیخ احمدؒ نے تصوف وطریقت کے چشمہ صافی کو ان آلائشوں سے جو گمراہ کن فلسفہ سے اس میں سرایت کر گئی تھیں پاک وصاف کر کے حقیقی تصوف پیش کیا۔

حضرت مجددؒ کی تجدید اسلام کی اصل اساسی قوت کی بحالی تھی۔ واپس دین و الٰہیات کی جانب رجوع اور لوٹنے کی تحریک تھی تا کہ فرد اپنی روحانی اور اُلوہی اصل تک لوٹ آئے اور ایک از سرِ نو زمین کا رشتہ آسمان سے جوڑ دیا جائے اور عالم ناسوت کو اس کے نورانی اصل و مبداء سے واصل کیا جائے۔ شیخ مجددؒ حکمتِ جاوداں اور معرفت ازلی کے سب سے بڑے ترجمان ہیں۔ انہوں نے نور کو جو صبح گاہ ازل کے آفاق سے پھوٹتا ہے اپنا سرچشمہ بنایا۔

دورِ جدید میں پھر عقائد وعبادات کی اہمیت ثانوی ہو کر رہ گئی ہے۔ مابعد الطبیعاتی حقائق کی بجائے معاشرتی حقائق پر توجہ مبذول ہوئی ہے یہ طرزِ عمل نشاۃ ثانیہ میں پیدا ہوا اور اس طرح الٰہیات کو اس کی ماورائی طبیعاتی اساس سے کاٹ دیا گیا ہے۔ اس لیئے حضرت مجددؒ کی حکمت و دانش دورِ جدید میں انتہائی کارگر اور مؤثر ثابت ہوگی۔ اُن کی گراں قدر تصانیف پر جدید دور کے تقاضوں کے تناظر میں تحقیق وقت کا تقاضا ہے۔ ہمارے لیئے یہ بھی لازم ہے کہ حضرت مجددؒ کو مغربی دنیا سے متعارف کروائیں اُن کے تصوف کا یورپی زبانوں میں ترجمہ کریں تا کہ یورپ پر ان کی حکمت

Marfat.com

دانش واضح ہو سکے۔ مابعد الطبیعات اور جدید فزکس کے تانے بانے تصوف سے ملے ہوئے ہیں اس لیئے بھی حضرت مجددؒ کی تصانیف کو یورپی اور دیگر ترقی یافتہ ممالک کی زبانوں میں ڈھالنا ایک اہم قدم ہوگا جو کہ عصری تقاضا ہے تاہم یہ کام ایک فردِ واحد نہیں کر سکتا اس کام کے لیئے سرمایہ کی فراہمی اور دانش ور افراد کا اجتماع ضروری ہے۔ یہ کتاب بھی اس سلسلہ کی ایک ادنیٰ کوشش ہے۔

آخر میں اس کتاب کی ترتیب کے بارے وضاحت یوں ہے کہ ابواب میں سب سے پہلے تصوف کے بارے عمومی مؤقف درج کیا ہے اور ہر باب کے آخر میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کی حکمت درج ہے جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضرت مجددؒ کی رائے کس قدر صائب ہے اور علمی سند کی حامل ہے۔ اس کتاب کی تیاری میں جن اصحاب نے بڑی سرگرمی کا مظاہرہ کیا ان میں جناب رانا حق نواز ایڈووکیٹ، جناب امیر عبداللہ خان نیازی اور سید سہیل عباس ایڈووکیٹ و قاسم داؤدزی کے اسمائے گرامی کا ذکر ضروری ہے۔ رانا حق نواز صاحب نے مشکل مقامات کے فہم میں راہنمائی بھی فرمائی۔ جناب اجمل خان صاحب نے مسودہ کی تیاری میں مدد فرما کر اس کتاب کی تکمیل کی۔ اس کتاب کے پبلشر جناب محمد زاہد شیخ بہت قابل قدر شخصیت ہیں کہ جنہوں نے اس کتاب کی تحریک و تکمیل میں انتہائی دلچسپی اور لگن کا مظاہرہ کیا۔ اُن کی کاوشوں کے بغیر یہ کتاب منصۂ شہود پر نہ آ سکتی تھی۔ موسیٰ خان جلال زئی صاحب نے اسلامی کتب کی نشاندہی کی جو نہایت قابلِ تعریف ہے۔

یونس خان
(ایڈووکیٹ)
4- مزنگ روڈ لاہور

Marfat.com

جائزہ

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی آلِ مُحَمَّدٍ ٥

شیخ احمد سرہندی مجدد الفِ ثانی" (975-1034 ہجری) نے اشراقیت، رواقیت مانویت اور ویدانت کی آمیزش سے ہندوستان میں جو ایک عجیب قسم کا فلسفیانہ تصوف پیدا ہو گیا تھا اور جس کے نتیجہ میں اکبر نے دین الٰہی کی بنیاد رکھی کا قلع قمع کیا اور شریعت محمدی نافذ کی۔ شیخ احمد نے تصوف کے چشمہ صافی کو ان آلائشوں سے اور راہبانہ گمراہیوں سے جو اس میں سرائیت کر گئی تھیں پاک و صاف کر کے حقیقی تصوف پیش کیا۔

امام ربانی" پیر طریقت تھے مگر انہوں نے جہاد و اجتہاد کی مشکل راہ کو اپنا مقدر بنالیا اور علما و صوفیا، امرا اور حاکم وقت کی گمراہیوں کے نشاندہی کر کے ان سب کے خلاف جہاد شروع کیا۔ جہانگیر نے اکبر کے ملحدانہ احکام منسوخ کر کے اسلامی احکام نافذ کیے۔ اورنگ زیب عالمگیر کے وہ تمام اقدامات جو اس کی مذہبی اصلاح و پالیسی کا حصہ تھے حضرت مجدد" نے اپنے مکتوبات میں ان تمام اقدامات کی پُرزور تبلیغ و تلقین فرمائی تھی۔ آپ کی دعوت کے آثار نہ صرف ہندوستان تک محدود رہے بلکہ آپ کی دعوت نے ایک عالمگیر صورت و تحریک اختیار کر لی اور جس کے اثرات افغانستان،

وسط ایشیا، سلطنتِ عثمانیہ، ملائیشیا اور انڈونیشیا تک پھیل گئے۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ پنجاب کے ایک شہر سرہند میں پیدا ہوئے۔ آپ کا اسم گرامی احمد، کنیت ابوالبرکات، القاب بدرالدین، امام ربانی، مجدد الف ثانی اور قیوم زمان ہے۔ آپ کا طریقت میں سلسلہ عالیہ نقشبندیہ، قادریہ، چشتیہ اور سہروردیہ تک پہنچتا ہے۔ آپ نے اپنی عمر کے 63 برسوں میں سے پہلے 43 سال اکبر کے دور میں گزارے اور آخری 20 برس عہد جہانگیری میں گزارے۔

نظریہ وحدت الوجود کی غلط تعبیر اور طریقت کی حقیقت سے اکثر صوفیا کرام کی لاعلمی کی بناء پر گمراہی کا سیلاب اُمڈ آیا تھا آپ نے اس کو روکا اور نظریہ وحدت الشہود پیش کر کے طریقت کو شریعت کے تابع رکھنے پر اصرار کیا۔

آپ تک کی تصنیفات میں اثبات النبوت، مبداء و معاد، مکاشفات غیبیہ، رسالہ مقصود الصالحین، رسالہ تعین ولاتعین، رسالہ در مسئلہ وحدت الوجود، آداب المریدین، رسالہ جذب و سلوک، رسالہ علم حدیث اور مکتوبات ہیں۔ یہ مکتوبات علم و معرفت کا مکمل خزانہ اور اسرارِ معارف کا بحرِ بے کراں ہیں۔ یہ مکتوبات آپ کے صاحب کشف حال ہونے کے گواہ ہیں۔ انقلاب اسلامی کے بھی گواہ ہیں اور ان لوگوں کے نام ہیں جو معاشرہ کا ضمیر ہیں یعنی علماء اور صوفیاء، قضات اور سادات عظام۔

بعض مستشرقین (Orientalists) جن میں ہبریو یونیورسٹی (Hebrew University) یروشلم کے پروفیسر ڈاکٹر یوحنا فریڈمین نے حضرت مجددؒ پر نکتہ چینی کی ہے جو کہ کم علمی اور حضرت مجددؒ کے عصری شعور سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ناقدین حضرت مجددؒ کی نگارشات اور تخلیقات کو سمجھنے

Marfat.com

سے قاصر رہے ہیں۔ اس بارے میں علامہ اقبال نے بڑی عمدہ بات کی ہے کہ حضرت مجددؒ کی بیشتر نگارشات ایسی موہوب ہیں کہ جن کا انگریزی ترجمہ ہو ہی نہیں سکتا اور انگریزی زبان اپنی وسعت اور ہمہ گیری کے باوجود ایسے الفاظ سے خالی نظر آتی ہے جو افکارِ مجددیہ کی ترجمانی کرسکیں۔*

مصنف کتابِ ہذا نے شیخ مجددؒ کے تصوف کا اجمالی جائزہ لیا ہے اور اُن کے فکر کو مرتب کیا ہے جو کہ مکتوبات اور ان کی دیگر تصنیفات میں بکھرا پڑا تھا۔ نہ صرف حضرت مجددؒ کے فکر کا احاطہ کیا ہے بلکہ دوسرے اکابرین صوفیا یعنی شیخ اکبر ابن عربیؒ وغیرہ سے تقابل بھی کیا ہے اور حضرت شاہ ولی اللہؒ کے ترکیبی نظریہ کی بھی وضاحت کی ہے۔ کتاب مین مندرج مباحث بے حد دقیق ہیں اور یہ اسرار و معارف کا بحرِ زخار ہیں تاہم مصنف کی سعی جمیلہ سے ان مباحث کے افہام و تفہیم میں مدد ملے گی۔

میں مصنف کی اس بات سے متفق ہوں کہ صوفیاء اکرام کے افکار میں جو اقوال مختلف نظر آتے ہیں تو یہ اختلافات اندازِ تعبیر، تشریح اور تاویل سے متعلق ہیں کیوں کہ کوئی صاحب کشف بے حقیقت بات نہیں کہہ سکتا۔ یہی افادی نکتہ نظر حضرت شاہ ولی اللہ کے ترکیبی فکر کی اساس بنا ہے۔ مزید مصنف کا یہ نکتہ نظر بھی قابل غور ہے کہ حضرت مجددؒ کی تمام تصانیف و تخلیقات کے تراجم یورپی زبانوں میں انتہائی احسن طریق سے ہو سکتے ہیں کیوں کہ یورپ میں زبان کے بارے میں بے حد تحقیقات ہوئی ہیں اور ایک وسیع و عریض لسانی فلسفہ مرتب ہوا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے زمانہ اور جدید دور کے درمیان کافی طویل فاصلہ ہے اس وقت یورپی زبانیں اس اہل ہیں کہ امام ربانیؒ کے فلسفہ و تصوف کا ترجمہ ان زبانوں میں کیا جا سکے۔ اس نکتہ نظر کی تائید

* تشکیل جدید الٰہیات، علامہ اقبال۔ ص 298-299۔

جدید لسانیاتی تحریکوں اور تراجم سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً لسانیاتی تحریکوں میں فارمل ازم، رومانیت، اثباتیت، منطقی ایجابیت، لسانیات، مارکسی لسانیاتی فلسفہ، روسی ہیئت پسندی پراک لسانیات سرکل، ساختیات اور نشانیات اور پس ساختیات، فرینکفرٹ سکول، تحریف اور سرایل ازم، سائنٹیفک پلورل ازم، جدیدیت اور پسِ جدیدیت، باختن لسانیاتی سرکل اور نسائیت وغیرہ پیش پیش ہیں۔

ان تحریکوں کے بارے میں فاضل مصنف نے اردو زبان میں بہت اہم کام کیا ہے ان کی ایک کتاب ''لسانی فلسفہ اور فکشن کی شعریات'' چھپ چکی ہے جب کہ دوسری کتاب تکمیل کے مراحل میں ہے۔ مزید برآں شیخ اکبرؒ کی تصوف کی اساسی کتاب فصوص الحکم ہے جس کا انگریزی زبان میں ترجمہ "The Wisdom of the Prophets" کے عنوان سے ابراہیم عزیز الدین کر چکے ہیں جو کہ نومسلم میں اور یورپی دنیا میں 'Titus Burck Hardt' کے نام سے پہچانے جاتے ہیں۔ مزید درج ذیل کتب اس امر کی وضاحت کے لیئے بہت اہمیت کی حاصل ہیں۔

(i) An Introduction to Sufi Doctrine, by: Titus Burck hardt translated by: D.M. Matheson.

(ii) A Sufi Saint of the Twentieth Century-Sheikh Ahmad al-Alawi, By: Martin Lings.

(iii) Islam and the Perennial Philosophy by: Frith Jof Schuon.

(iv) Religion in the Modern World, by: Lord

Marfat.com

North Bourne.

(v) Forgotten Truth-the Primordial Tradition, By: Huston smith.

(vi) Islam and the Plight of the Modern Man, by: Seyyed Hussein Nasr.

(vii) Islam and destiny of Man, By: Gai Eaton.

(viii) A Young Muslims Guide to the Modern World, by: Seyyed Hossein Nasr.

(ix) The Grisis of the Modern World, By: Rene Guenon.

(x) The Reign of Quantity and the Signs of the times, by: Rene Suenon.

(xi) Islam and Secularism, by: Al-Attas.

(xii) The trades and the good Grani, by: Tage Lindbom.

(xiii) The Multiple states of Being, By: rene Guenon.

(xiv) The Vision of Islam, By: Murata and Crittick.

(xv) Traditional Islam in The Modern World, by:

Marfat.com

Seyyed Hossein Nasr.

(xvi) Dimension of Islam, by: frith Jof Schuon.

(xvii) Ibn-Arabi's: Man's Journey of the Lord of Power.

(xviii) Ali Bin Uthman Al-Hujwire-The Kashf Al-Mahjube-Translated, by: R.A. Nichlson.

(xix) Tahafut Al-Falisfah (Incoherence of Philosophers) -Al-Ghazali.

(xx) Al-Ghazali on Divine Predicates and their Properties.

(xxi) Al-Ghazali's the Book of Knowledge.

(xxii) Al-Ghazali's Mishkat Al-Anwar.

(xxiii) The Pantheistic Monism of Ibn Al-Arabi.

(xxiv) The Confessions of Ghazali.

(xxv) The Mujjaddid's Concept of Tawhid By: Burhan Ahmad Faruqi. Publishers: Sheikh Muhammed Ashraf Lahore.

(xxvi) The Faith and Practice of Al-Ghazali.

(xxvii) Dr. Khalifa Abdul Hakim's the Metaphysis of Rumi.

Marfat.com

(xxviii) Colin Wilson Mysteries.

(xxix) The Philosophy of Thomas Aquinas, Publishers: Routbedge London.

(xxx) The essential Plotinus, By: Elmer O' Brian-The Enneads.

(xxxi) The Tawasin, Tralnslated By Aisha Abd Arhman At-Turjuman. Publisher: Islamic Book Foundation Lahore.

(xxxii) Gulshan-I-Raz. Sa'd-ud-din. Mahmud Shgbisteri: translated, by: E.H. Whin Field, Islamic Book Foundation.

(xxxiii) Encyclopedia of Mysticism, By: John Ferguson.

(xxxiv) Selected Letters of Sheikh Ahmad Sirhindi By Fazal-ur-Rehman. Publisher: Iqbal Academy Lahore.

ان کتب کے علاوہ بے شمار کتب، لغات، اور انسائیکلو پیڈیا مرتب ہو چکے ہیں۔ مزید برآں الہامی کتب کی تفاسیر شروح مثلاً عہد نامہ قدیم و جدید پر گراں قدر کام یورپی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ فلسفی سپنوزا Spinoza نے تو مقدس کتب کی تفسیر و تشریح کے بارے اصول بھی مرتب کیئے ہیں۔ اس کے علاوہ علم الکلام، الہیات اور فلسفہ مذہب پر کام ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ تنقید عالیہ بہت اہم کام ہے۔ چونکہ

Marfat.com

تصوف ایک قدیم اور ازلی دانش ہے جو تمام ادیان عالم میں جاری و ساری ہے صوفیائے کرام حکمت جاوداں اور معرفت ازلی کے بڑے ترجمان ہیں ان کے افکار میں ادیان کی وحدتِ متعالیہ *(Transcendent Unity of Religions)* ملتی ہیں ان کا طریق وسلوک امن اور سلامتی اور بھائی چارے کا ہے یہ ایک قسم کا بین الاقوامی فلسفہ حیات ہے جس میں ادیان میں کوئی اختلاف موجود نہیں۔ جدید حالات میں اس امر کی اشد ضرورت ہے کہ تصوف پر مبنی حکمت کو مغربی زبانوں میں منتقل کیا جائے۔ تاہم یہ کام ایک فرد کے بس کا نہیں۔ مصنف جنہوں نے مختلف علوم میں مہارت حاصل کر رکھی ہے اگر چہ اس بارے اہلیت رکھتے ہیں مگر غم روزگار کی اپنی ایک مسلمہ حقیقت ہے۔

اس عظیم تحریک کے لیئے تو غمِ روزگار سے قطعی بے فکری ہونی چاہیے۔ مزید برآں یہ کام علما اور محققین کی مخصوص جماعت ادا کرسکتی ہے جس کے لیئے ''اکیڈمی تحقیق و ترجمہ'' کا قیام لازم ہوگا اور جو کہ بغیر کثیر سرمایہ ناممکن ہے تاہم عالم اسلام اور دوسرے ادیان کے تحقیقاتی ادارے اس احسن کام میں اگر حصہ لیں تو یہ مشکل آسان ہوسکتی ہے اور دنیا فلسفہ تصوف کے بحر ذخار سے متعارف ہوسکتی ہے۔ یونس خان نے اس سے قبل بھی چند اہم موضوعات مثلاً الہٰیات، تصوف اور علم الکلام، لسانی فلسفہ اور فکشن کی شعریات پر کام کیا ہے۔ جو کہ نہایت قابل تعریف و قابل تحسین کام ہے تصوف پر یونس خان کی کتاب ایک شاہکار کتاب ہے۔ اُس کتاب کا تعارف بھی میں نے لکھا ہے۔

(افغان سکالر) موسیٰ خان جلال زئی

لاہور، ستمبر 2002ء

Marfat.com

باب اوّل:

علم الحقائق

حقیقت کی اصطلاح ہر محل میں ایک خاص معنی کی حامل ہے اگر اس کو ان اعتبارات کے مقابلے میں استعمال کیا جائے جو ذات کو لاحق ہوا کرتے ہیں تو اس سے مراد ذات ہوتی ہے اور وہم و فرض کے مقابلے میں استعمال ہو تو نفس الامر مراد ہوتا ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک حقیقت اس ثابت سے عبارت ہے جو وجود اصلی کے ساتھ خارج میں موجود ہے۔ اُن کے نزدیک حقیقت وہ امر ثابت ہے جو موجود تک پہنچ جانے والی ہے اس بناء پر اس کو اصطلاح میں محقق شے کی کنہ کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہے۔ بہر کیف شے کی حقیقت وہ ہے جس کی وجہ سے شے شے ہو جائے اور جس کا بغیر حقیقت کے تصور ہی نہ کیا جا سکے ظاہر ہے کہ شے جس بناء پر شے کا رُوپ دھارتی ہے وہ اپنے تحقق کے اعتبار سے حقیقت ہوتی ہے اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ہویت ہوتی ہے۔ اور اس سے قطع نظر کر لی جائے تو ماہیت ہوتی ہے۔

حقیقت وہ امرِ کُلی ہے جس کے دو یا دو سے زیادہ چیزوں پر آنے کو عقل جائز رکھے اور اس کے اجزاء تفصیلاً ملحوظ ہوں۔ اگر اجزاء تفصیلاً ملحوظ نہ ہوں تو ماہیت ہے۔ افراد انسانی سب حیوان ناطق ہیں یہی افراد انسانی کی حقیقت ہے اُن کا مجموعہ انسان ہے وہی ماہیت ہے۔

Marfat.com

تصوف میں حقیقت ظہور ذات حق بلا حجاب تعینات ہے۔ تصوف میں اولاً حقیقت کا استعمال مجاز کے مقابلے میں ہوتا ہے یہاں حقیقت سے مراد باطن اور مجاز سے مراد ظاہر ہے۔ مثلاً عالمِ شہادت مجاز ہے جب کہ عالم مثال حقیقت ہے۔ عالم امثال مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالمِ ارواح حقیقت ہے اور عالمِ ارواح مجاز ہے جس کے مقابلے میں عالمِ اعیان حقیقت ہے اور عالمِ اعیان مجاز ہے جس کے مقابلے میں علم حقیقت ہے اور علم مجاز ہے جس کے مقابلے میں ذات حقیقت ہے اور چونکہ ذات ہر شے کی مبدع ہے اس لیئے وہ حقیقت الحقائق ہے۔ بندہ کے اوصاف جب حق تعالیٰ کے اوصاف میں محو ہو جاتے ہیں اور بندے کی ذات حق تعالیٰ کی ذات میں گم ہو جاتی ہے تو بندہ اپنی حقیقت کو پالیتا ہے۔

حقیقت کا دوسرا استعمال اعتبارات کے مقابلے میں ہوتا ہے ذاتِ حق تعالیٰ ہر شے کی حقیقت ہے۔ ہر شے کا وجود اعتباری ہے اور حق تعالیٰ ہی سے وجود پائے ہوئے ہے اس لیئے حق تعالیٰ ہی حقیقت الحقائق ہے۔

حقیقت کا تیسرا استعمال اُس موقعہ پر ہوتا ہے جہاں کسی شے کو واقعی اور نفس الامر میں بیان کرنا مقصود ہو اس تناظر میں اس سے مراد صورِ علمیہ اور اعیان ثابتہ ہوتا ہے اور اُسے حقائق الممکنات بھی کہتے ہیں۔

علم حقائق وہ علم ہے جس سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو۔ تمام علوم کا سر چشمہ اور ماخذ یہ علم ہے اِسے علمِ حکمت بھی کہتے ہیں۔ قرآن پاک میں اسی حکمت کی طرف اشارہ ملتا ہے:

"وہ جس کو چاہتا ہے دانائی بخشتا ہے اور جس کو دانائی ملی ہے بے شک
اس کو بڑی نعمت ملی اور نصیحت تو وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقل مند

Marfat.com

ہیں''۔ [سورۃ:البقرہ:962]

صوفیاء کے نزدیک حقیقت اشیاء بطریق استدلال جو کہ معقولین (Rationalists) کا طریق ہے ممکن نہیں بلکہ وہ کشف کے ذریعے حقائق تک پہنچتے ہیں۔ امورِ غیبی اور معانی حقیقی پر سے حجابات کا اٹھنا اور حقیقت وراء (Transcedental Reality) پر وجوداً اور شہوداً اطلاع یابی کشف ہے۔ کشف صوری اور معنوی ہوتا ہے۔ کشفِ صُوری میں حواسِ خمسہ، عالم مثال میں صورتوں کا ادراک حاصل کرتے ہیں اس کشف میں اہل کشف انوارِ روحانی اور ارواح کی صورتوں کو جسد میں دیکھتے ہیں۔

حضرتِ علمیہ الہیہ میں اعیان ثابتہ کا دیکھنے والا درج سب سے ارفع ہے اس کے بعد اس کا درجہ ہے جو عقل اوّل میں اعیان ثابتہ کو دیکھے اس کے بعد وہ ہے جو لوحِ محفوظ اور باقی نفوس میں اُن کا مشاہدہ کرے پھر وہ ہے جو کتاب محو واثبات* میں مشاہدہ کرے پھر وہ ہے ارواحِ اعلیٰ اور عرش و کرسی اور سموات و عناصر و مرکبات میں نظر رکھتا ہو۔

مکاشفہ سمائی میں اہل کشف حق تعالیٰ سے بغیر واسطہ کے کلام سنتے ہیں جیسا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج اور دیگر اوقات میں سُنا۔ جس کی بابت درج ذیل حدیث میں اشارہ ہے:

''مجھ کو حق تعالیٰ کے ساتھ ایک ایسا وقت ہوتا ہے جس میں ملک مقرب اور نبی مرسل نہیں سماتے''۔

---

* کتاب محو واثبات: حضرت نفس جو جسم کلی میں منطبع ہے کیوں کہ اس کو نوادثات سے تعلق ہے اور محو واثبات دونوں اس پر لاحق ہوتے ہیں۔

Marfat.com

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کلام کو حق تعالیٰ سے بلا واسطہ سُنا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو جبرئیل علیہ السلام کے واسطے سے سُنا۔ اس کے بعد عقلِ اوّل یا دیگر عقول کے واسطے سے کلامِ حق تعالیٰ کا سننا ہے۔ پھر نفسِ کلی اور ملائکہ سماوی وارضی کے ذریعے کلام کا سننا ہے اس قسم کے مکاشفات کا منبع و مخزن قلب انسانی ہے۔

ابتدائے سلوک میں یہ مکاشفات سب سے پہلے خیال مقید میں واقع ہوتے ہیں پھر آہستہ آہستہ وہ مکاشفات عالمِ مثالی مطلق میں منتقل ہوتے ہیں پھر سالک عناصر کے خصائص سے واقف ہوتا ہے۔ پھر سمٰوات پر اطلاع پاتا ہے پھر عروج کرتا ہوا لوحِ محفوظ اور عقل اوّل تک پہنچتا ہے پھر وہ علم الٰہی میں منتقل ہوتا ہے یہاں آ کر سالک اعیان ثابتہ پر اس قدر واقف ہوتا ہے جس قدر کہ حق تعالیٰ اُسے واقف کرانا چاہتے ہیں:

> ''جو کچھ لوگوں کے روبرو ہو رہا ہے اور جو کچھ اُن کے پیچھے ہو چکا ہے اسے سب معلوم ہے۔ اور وہ اس کی معلومات میں کسی چیز پر دسترس حاصل نہیں کر سکتے ہاں جس قدر وہ چاہتا ہے (اسی قدر معلوم کرا دیتا ہے)''۔ [سورۃ البقرہ:255]

یہ بندے کے لیے مشہود میں سب سے اعلیٰ مقام ہے کیوں کہ اس کے اوپر فقط مرتبہ ذات ہے اور جب تجلی ذات سے بندہ نوازا جاتا ہے تو پھر وہ ہر چیز سے مستغنی ہو جاتا ہے۔

کشف معنوی حقائق کی صورتوں سے مجرد ہوتا ہے۔ یہ کشف اسم علیم اور اسم حکیم کی تجلیات سے حاصل ہوتا ہے اس میں معانی غیبیہ اچانک ظاہر ہوتے ہیں۔

Marfat.com

قوتِ فکر میں معنی بغیر ترتیب وترکیب خود بخود ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ذہن مطلب سے مبادی کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ پھر یہ معانی قوت عاقلہ میں ظہور کرتے ہیں اور قوت عاقلہ مقدمات اور قیاسات کو استعمال کرتی ہے۔ رُوح میں ایک خاص قوت ہے جسے نورِ قدس کہتے ہیں جسم سے اسے کوئی تعلق یا واسطہ نہیں۔ کشف معنی اسی نور کی چمک سے ہوتا ہے۔ نورِ قدس کی چمک سے جس کشفِ معنوی کا ورد ہوتا ہے وہ جب مرتبہ قلب میں ظاہر ہوتو اُسے الہام کہا جاتا ہے۔

اگر یہ کشف روح کے مرتبہ میں ظاہر ہوتو شہودِ روحی ہے۔ نورِ قدس بغیر کسی واسطہ کے اپنی اصل استعداد کی بدولت معانی غیبیہ کو اللہ العلیم سے اخذ کرتا ہے۔

کشف میں بعض امور پر اطلاع ہوتی ہے نہ کہ کلی امُور صاحب کشف پر ظاہر ہوتے ہیں۔

حقائق عینیہ سے مُراد وہ امور ہیں جو ذات میں موجود ہیں اور جو ذات کے عین ہوتے ہیں نہ کہ غیر۔ تعینات اور موجودات عالم وجودِ حقیقی سے مغائرت نہیں رکھتے کیوں کہ ہر شے کی حقیقت ذاتِ واحد ہے۔ شہود اشیاء کثیرہ سے حقیقت واحدہ کی جانب جانا لفظ ''حقائق'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حقائق عینیہ سے مراد شہود نسبِ اعیان ثابتہ ہے جو کہ ذاتِ واحد میں متحقق ہے۔

علم الحقائق وہ علم ہے جس سے ذاتِ حق کی معرفت تفصیلاً حاصل ہوتی ہے اور اس کا موضوع حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ اس علم کے حصول کی منشاء یہ ہے کہ انسان عالم کی تخلیق کے بارے معرفت حاصل کرے اس علم کے مبادی حقائق میں اسماء ذات، اسماء صفات اور اسماء افعال ہیں اس علم کے مسائل میں عالم اور اس کے افراد ہیں۔ یہ علم دو قضیوں پر مبنی ہے ایک یہ کہ عالم کو حق تعالیٰ کے ساتھ کیا ربط ہے اور

Marfat.com

دوسرے یہ کہ حق تعالیٰ کو عالم سے کیسا ارتباط ہے۔

علم حقائق کی تین اقسام ہیں؛علمِ ذاتی،علمِ فعلی اور علمِ انفعالی۔علمِ ذاتی میں حق تعالیٰ خود ہی عالم،خود ہی معلوم اور خود ہی علم ہے۔حق تعالیٰ نے مرتبہ ذات میں خود کو جانا تو سب کو جان لیا کیوں کہ وہی سب کا مبداء ومنشا ہے۔علمِ فعلی میں ذاتِ حق سے فیضِ اقدس کے ذریعے تمام حقائق وصور قبل خلق علمِ الٰہی میں نمایاں ہوتے ہیں۔علمِ انفعالی تمام اشیاء کو پیدا کرنے کے بعد عالمِ شہادت میں مشہود ہوتا ہے۔علمِ ذاتی اور علمِ فعلی حق تعالیٰ سے متعلق ہیں۔بندے کو ان سے کچھ حصہ نہیں۔

حضرت مجددؒ نے اپنے مکتوب میں حقیقت الحقائق کی وضاحت فرمائی ہے۔وہ فرماتے ہیں کہ حقیقت محمدی جو کہ ظہورِ اوّل اور حقیقت الحقائق ہے اس معنی سے کہ دوسرے حقائق خواہ وہ انبیاؑء کے حقائق ہوں اور خواہ ملائکہ عظام کے اس کے لیئے ظلال کی طرح ہیں اور وہ حقائق کا اصل ہے۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''سب سے پہلے اللہ نے میرا نور پیدا کیا''۔''میں اللہ کے نور سے پیدا ہوا ہوں اور مومن میرے نور سے پیدا ہوئے ہیں''۔

لہٰذا آپ تمام حقائق اور حق تعالیٰ کے درمیان واسطہ ہوں گے۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے جو کمال وابستہ ہے وہ کمال حقیقت الحقائق سے وصول اور اتحاد ہے۔

حقیقت محمدی جو کہ حقیقت الحقائق ہے اور حقائق ممکنات سے کوئی حقیقت اس سے اوپر نہیں اس سے اوپر کوئی ترقی نہیں کیوں کہ اس مرتبہ کے اوپر لاتعین کا مرتبہ ہے اور اس مرتبہ تک الحاق و وصول ناممکن ہے یہاں تک کہ حضرت خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس حقیقت سے ترقی واقع نہ ہوئی کیوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بلندی شان

Marfat.com

کے باوجود "ممکن" ہیں اور امکان سے باہر نہیں آ سکتے اور واجب سے نہیں مل سکتے کیوں کہ یہ الوہیت سے متصف ہونے کو مستلزم ہے اور اللہ تعالیٰ کو اس سے ارفع اور بلند ہے کہ کوئی اس کا شریک نہیں۔

فقرِ کُلی سے مراد کلی طور پر امکانی اور بشری صفات کا زوال ہے۔ اس کا حصول متصور نہیں ہے کیوں کہ وہ حقائق کے منقلب ہونے کو مستلزم ہے کیوں کہ ممکن اگر ترقی کر کے اپنے امکانی سے علیحدہ ہو جائے تو وہ واجب ہو جائے جو کہ عقلی اور شرعی محال ہے۔ اس بارے کسی حکیم کے ارشادات بہت معنی خیز ہیں۔ یہ ارشادات درج ذیل ہیں:

"کیا تُو نہیں دیکھتا ہے کہ پیغمبر نے بھی کُلی فقر نہ پایا"۔

"جب ممکن امکان کی گرد جھاڑ دیتا ہے تو واجب کے سوا کوئی چیز اس میں باقی نہیں رہتی"۔ ☆

☆ ملاحظہ ہو مکتوب نمبر 122 دفتر سوم حصہ دوم۔

Marfat.com

باب دوم:

علمِ الٰہی

علم ایک صفت الٰہی ہے اور صفاتِ الٰہی میں تعدّد جائز نہیں۔ علمِ واحد سے وہ ذات مطلق تمام معلومات پر محیط وقادر ہے اور کلامِ واحد سے تمام معانی پر کلام فرماتا ہے۔ یہ عالمِ معانی اس لحاظ سے ہے کہ اسمائے الٰہیہ کے معانی کا یہاں ظہور ہوا۔ اشیاء کی صورتیں اعیان ممکنات ہیں اور اشیاء کے معانی اعیان ثابتہ ہیں۔ صورتوں میں معانی پوشیدہ ہوتے ہیں اس لیئے اعیان ممکنات اپنے اندر اعیان ثابتہ کو لیئے ہوئے ہے۔ حقائقِ ممکنات کثرت حقیقی ہیں۔ حقائق کونیہ اٹھائیس اسمائے کونیہ ہیں جو اسمائے الٰہی کے تحت ہیں۔ اسمائے کونی کو حروفِ عالیات بھی کہا جاتا ہے۔ حروفِ عالیات کے مظاہر اٹھائیس حروفِ ملفوظی ہیں جو لغت میں مروّج ہیں اور انسانی تحریر و تقریر میں استعمال ہوتے ہیں۔

ان حروف کے تحت بھی اسرارِ الٰہی مخفی ہیں اور ہر حرف کا سِرّ عالم علوی میں موجود ہے۔ موجودات کا ظہور نفسِ رحمانی کے توسّل سے ہوا اور حروفِ ملفوظی کا ظہور نفسِ انسان کی وساطت سے ہوا مگر اصل ان جملہ فروعات کی وہی ہے جو کہ تمام اشیاء اور جملہ کائنات کی اصل ہے۔

Marfat.com

حقائقِ الٰہیہ کو ظاہر الوجود کہتے ہیں کیوں کہ یہاں ذات کا ظہور ہے جو کہ احدیت کی بے نشانی میں مخفی تھی اور حقائق کونیہ ظاہر العلم ہے کیوں کہ یہاں اسماء و صفات کا ظہور تفصیلی ہے۔ جو کہ واحدیت کے اجمال میں فرداً فرداً غیر متمیز تھیں۔ حقائق الٰہیہ انسان کا باطن ہیں اور حقائق کونیہ انسان کا ظاہر ہیں۔

واضح رہے کہ بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم سے لے کر مالک یوم الدین تک مخصوص بالربوبیت ہے۔ اھدنا الصراط المستقیم سے ولاالضالین مخصوص بالعبودیت ہے اور ایاک نعبدوایاک نستعین ربوبیت اور عبودیت کے درمیان مشترک ہے۔

احدیت کے بالمقابل ظاہر الوجود اور واحدیت کے تمام مقابل ظاہر العلم ہے۔ حقائق کونیہ اسمائے کونیہ ہیں۔ ''امرِ کن'' کے تحت جو کچھ ہے سب ممکنات میں شامل ہے اس لیئے بحر الامکان وہ اجتماعِ ممکنات غیر متناہیہ ہے جس کی جانب قرآن میں نٓ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ O [سورة:القلم: 68:1] قلمِ اعلیٰ نے قضا و قدر کو ایمان موجودات پر لکھ ڈالا اور حقائق کو جو کہ بمنزل معانی کے ہیں صور و آثار کے الفاظ میں ظاہر کر دیا۔ گویا کہ نٓ بمنزلہ بحر کے ہے اور حقائق بمنزلہ آبی مخلوق کے ہیں جنہوں نے اس بحر سے صورت پکڑی اور جو اس بحر میں مخفی ہیں۔

قرآن پاک میں درج ذیل آیات قرآنی لسانیاتی فلسفہ کو محیط کیئے ہوئے ہیں۔

''کیا نہیں دیکھا تو نے یہ کہ اللہ کی تسبیح کرتا ہے واسطے اس کے جو کوئی بیچ آسمانوں کے ہے اور جانور پرند پر کھولے ہوئے ہر ایک تحقیق

جانتا ہے نماز اپنی اور تسبیح اپنی اور اللہ جانتا ہے جو کچھ کرتے ہیں مگر
ہر شے اسی اسم کے ساتھ تسبیح کرتی ہے جو اس کے لیئے مختص ہے نہ کہ
کسی دوسرے اسم کے ساتھ"۔ [النور41:24]
"اور اس نے آدم کو سب (چیزوں) کے اسماء سکھائے"۔

[البقرہ31:2]

جملہ اسماء کی تعلیم دی گئی اور اس نے ذات پاک کی معرفت اور عبادت جملہ اسماء کی بدولت ہے۔ آیت متذکرہ بالا میں اسماء کا کُلَّھَا سے مراد اسمائے الٰہیہ وکونیہ ہیں حقائق کونیہ اُس کے اجزا ہیں۔ امہات صفات الحق یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر اور کلام اس میں ثابت ہیں۔ وجوب وامکان دونوں کو اپنے میں سمیٹے ہوئے ہے۔

اللہ کا امر ہی موجودات کی علت ہے۔ جب وہ کسی چیز کی اختراع اور ایجاد کا ارادہ فرماتا ہے تو حکم دیتا ہے کہ ہو جا اور وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔ اس کا ارادہ ہی اس کا امر ہے۔ اور اس کا امر ہی کُن کا کہنا ہے اور اس کے کُن کا کہنا چیز کا ہو جانا ہے۔ اللہ کا لفظ کُن حروف اور صورت کا مجموعہ نہیں نہ کاف اور نون کی صورت ترکیبی کو اُس میں دخل ہے بلکہ اس کا کُن دراصل عقل کا فیضان ہے اور کبھی منقطع نہیں ہوتا کیوں کہ قدرت کبھی منقطع نہیں ہوتی۔ امرِ الٰہی کے تین مراتب ہیں۔

حقیقت الامر، اثر الامر اور صورت الامر۔

حقیقت الامر علمِ ذاتی ہے جو کل اشیاء پر شامل ہے۔ اس کا امر اس کے علم و صفات کے لوازمات سے ہے اور اس کی صفات اُس کی ذات کے لوازمات میں سے ہیں اللہ کا امر فعل وانفعال نہیں۔ نہ اُس میں انقطاع واتصال ہے بلکہ اس کا امر اس کی

Marfat.com

مراد ہے اور اس کی مراد اس کے علم کا ایک بھید ہے چنانچہ حقیقت الامر علم الٰہی ہے۔

اثر الامر جبرئیل علیہ السلام ہیں۔ امرِ الٰہی کا اثر یہ ہے کہ اجسام متحرک ہوں اور رُوح معرض وجود میں آئے۔ امر کی حقیقت الٰہیت سے ہے اور امر کا اثر ربوبیت سے متعلق ہے۔ قُرآن پاک میں جو ارشاد ہے کہ:

''تمام ارواح رب کا امر ہیں''۔ [بنی اسرائیل 85:17]

سے ارواح کا جو امر سے مستفاد ہونا بتایا گیا ہے اس سے مراد امر ذاتی نہیں بلکہ امر کے آثار ہیں۔ امر کے آثار یہ ہیں کہ احکامِ الٰہی کی تبلیغ ہو اور اشیاء میں اُن کے مراتب کے لحاظ سے ترتیب قائم رہے اور یہ خدمت حضرت جبرئیل علیہ السلام کے سپرد ہے۔

صورت الامر رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ علم الٰہی اور مشیتِ الٰہی اور ارادہ الٰہی اور احکامِ الٰہی کی آپؐ صورتیں ہین آپؐ ہی خاتم الرُسلؐ ہیں۔ آپؐ ہی افضل البشر ہیں اور آپؐ ہی سرورِ کائنات اور خلاصہ الموجودات ہیں آپؐ ہی مصلح، رہبر اور راہنما ہیں۔

صادرِ اوّل کو اور تمام ظواہر کو جو اس کے فیضان سے ظہور پذیر ہوئے اصطلاح صوفیہ میں تجلّی سے موسوم کیا جاتا ہے یا اسمائے حسنٰی میں سے کسی پاک اسم کا نام دیا جاتا ہے۔ بعد ازاں اس صادر اول یعنی وجود میں درجہ بدرجہ تنزل واقع ہوا اور مراتب وجود مترتب ہوئے اگرچہ اس کی کنہ دریافت کرنا مشکل ہے۔ تاہم تجلیات مطلقہ کی آخری تجلّی تمام کائنات اور موجودات عالم کے ظہور میں آلے کا مبداء اول اور سرچشمہ ہے۔ جملہ حقائق کائنات فردِ واحد کی طرح ایک ہی نظام میں منسلک ہیں۔ اسماء حسنٰی میں الرحمٰن ہی نظام وحدانی کا مبداء ہے۔ عالم بالا و اسفل کا تمام فعل و انفعال، تمام حقائق کائنات کا عدم سے منصۂ شہود پر جلوہ افروز ہونا اور ہر مظہر میں مختلف

آثار وخصائص کا ودیعت کیا جانا یہاں تک کہ عالم ارض وسما کے تمام تغیرات اسی اسم پاک کی تجلی ہیں اور اسی اسم پاک کی نسبت تمام اجناس وانواع اور اشخاص وافراد سے یکساں ہے اس کے فیضان کی حیثیت ایک کُلی کی ہے جس کو اپنے تمام افراد اور جزئیات سے یکساں نسبت ہے اور اس فیضان کا مبداء ذات اقدس کی رحمانیت مطلقہ ہے۔ اسم پاک ''اَلرَّحمٰن'' کے شئون میں سے ایک شانِ خاص کی تجلی کہلائے گا جو حقیقت میں رحمانیت مطلقہ کے ضمن میں مضمر تھا اور جس کا ظہور انسان کی صورت میں ہوا۔

مجموعہ کائنات کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ اس میں تین قسم کی قوتیں اور اُن کے موضوعات اور اجسام واعضاء ہوں۔

پہلی قسم وہ طبعی قوتیں ہیں جو اس کے مختلف اعضاء اور حصوں میں پھیلی ہوئی ہیں۔ دوسری قسم وہ قوائے ادراکیہ ہیں جو موجود کل کائنات کی جسمانی قوتوں میں داخلی سریان کے طور پر نہیں بلکہ خارجی طور پر ودیعت رکھی گئی ہے۔ تیسری قوت وہ الہیاتی قوتیں ہیں جو عالم جبروت کی ہستیوں میں ودیعت کی گئی ہیں ان میں قضا وقدر بھی ہے۔

جب ان قوتوں نے جداگانہ طور پر مستقل ہستی یا وجود اختیار کیا اور فطری تلازم کی بناء پر اُن پر اُن کے مناسب حال احکام ظاہر ہونے لگے اور اُن کے خواص و آثار ایک دوسرے کے اندر داخل اور اُن کے احکام ایک دوسرے کے دائرہ وجود میں شامل ہونے لگے اس صورت میں ان قوتوں کے آثار وخواص میں تصادم ہوا اور جوشِ رحمت نے ان پر فیضان فرمایا اور انہیں افلاک وعناصر کی صورتوں سے نوازا اور ان میں سے ہر ایک کے لیئے جداگانہ احکام مرتب فرمائے۔ بعد ازاں افلاک وعناصر

Marfat.com

کے احکام اور خاصیتوں میں تصادم واتصال کا دور شروع ہوا جس کے نتیجہ میں مُوالید، معدنیات، جمادات اور نباتات وحیوانات وغیرہ کو پیدا کیا گیا۔ جب صوفیا کرام نے مقامات سلوک طے کرتے ہوئے اتنا عروج حاصل کیا کہ حقیقت مجردہ کا ادراک کرنے لگے جو اعیان ہیں۔ یہ عالم اسماء الٰہی کی تجلیات کا پہلہ مرحلہ تعین ہے اور کائنات کے بالفعل وجود میں آنے کا پہلا مرتبہ ہے۔ یہاں پہنچ کر صوفیاء نے باطن وجود میں سلوک کی کوشش کی مگر اس اسم الٰہی کی تجلیات میں انہیں قدم آزمائی نصیب نہ ہوئی اور نہ انہیں وجود اقصٰی یعنی ذاتِ باری تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کے لیئے کوئی آسان راہ ملی اس لیئے انہوں نے اس کلام سے خاموشی اختیار کی جو اس وقت ہم پیش کر چکے ہیں۔ انہوں نے صرف ان صورتوں کے علم پر اکتفا کیا جو خدا کے علم محیط میں معلوم ہیں اور جن کا وجود اللہ تعالیٰ کے باطنی اسمائے حسنٰی میں مضمحل ہو جاتا ہے چنانچہ انہوں نے کائنات کے سب اجزاء اور حصوں کو انہی اسماء الحسنٰی سے منسوب کیا۔

اللہ تعالیٰ کو تمام کلیات اور جزئیات کا علم حاصل ہے۔ 'سمیع ہے'، 'بصیر ہے' اور تمام ممکنات پر قادر ہے۔ اپنے بندوں کے دلوں میں وحی کر کے کلام کرتا ہے۔ لوگوں کے اعمال کا شمار کرتا ہے اور مطیع کو ثواب دے گا اور عاصی کو سزا۔ ہدایت دینے پر ہدایت دینے والا ہے، حکمت والا ہے، عادل ہے، وہی کرتا ہے جو حق ہو اور جس میں کسی چیز کے لیئے عمومی مصلحت ہو ان سب امور کو وہ تفصیلاً جانتا ہے اگرچہ ہمارا علم اس سے قاصر ہے۔

چونکہ اشیا کے منکشف ہونے کا نام علم ہے اور جس پر تمام اشیاء معہ ان اشیاء کے جو اس کی ذات میں شامل ہیں نیز ان اشیاء کے جو موجود ہیں تفصیلاً منکشف ہو گئیں، لہٰذا وہ علیم ہے۔

امام ربانیؒ اپنے مکتوبات میں فرماتے ہیں کہ کسی معلوم کی کوئی صورت اللہ تعالیٰ کے علم میں منقش نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم کسی صورت معلوم کا محل نہیں ہے پھر عالم کی ذات میں صورت کا حصول کس طرح ہوسکتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کا معلوم سے ایک قسم کا تعلق ہے اور اس کے متعلق ایک انکشاف ہے بغیر اس کے کہ معلوم کی کوئی صورت علم میں ثابت ہو اور علم کا خانہ تمام نقوش اور صور علمیہ سے خالی اور مصفا ہے اور اس کے باوجود اس کے علم سے ایک ذرہ کے برابر بھی کوئی چیز زمین میں یا آسمانوں میں اس سے مخفی نہیں ہے اس قدر مکشوف ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم کسی معلوم سے تعلق پیدا کرتا ہے اور اس سے تعلق سے معلوم کی ایک صورت الگ ہو جاتی ہے اور اِس علم سے قیام پیدا کرتی ہے بغیر اس کے کہ علم میں حلول وحصول پیدا کرے اور چونکہ علم کے تعلق سے معلوم کی ایک صورت منتزع ہوتی ہے اور علم بلکہ عالم سے قیام پیدا کرتی ہے تو یہ بات درست ہو جاتی ہے کہ وہ علم حصولی کے قبیل سے ہے اور جب صفت علم اللہ تعالیٰ کی ذات میں مندرج کمالات سے تعلق پیدا کرے گی تو لازماً ان کمالات سے اس تعلق کی وجہ سے علمی صورتیں الگ ہوں گی اور علم سے قیام پیدا کریں گی اگر چہ اُن کا حلُول وحصُول علم میں ثابت نہیں ہوتا۔

اس بحث کے دوران امام ربانیؒ سے درج ذیل سوال کیا گیا ہے:

سوال: آپ نے صفت علم کے ساتھ ان علمیہ صورتوں کا قیام پیدا کر دیا لیکن معلوم نہ ہو سکا کہ ان صورتوں کے ثبوت کا محل کون ہے جس طرح معنی کے لیئے عین کا قیام ضروری ہے اسی طرح اس کے لیئے عین کا محل ہونا ضروری ہے؟

جواب: ہاں معنی کے لیئے عین کا قیام ضروری ہے لیکن اس کے لیئے محل کا ثابت کرنا ضروری نہیں۔ معنی کے لیئے محل کے ثابت کرنے سے مقصود اس کے ساتھ

Marfat.com

معنی کے قیام کا ثابت کرنا ہے نہ کہ قیام پر کوئی اور زائد امر۔ جب ممکن کے جواہر مجردہ میں جو ان صور علمیہ کے ظلال کی طرح ہیں اور یہ صورتیں ان جواہر کی مبادی تعینات ہیں فلاسفہ نے کہا ہے کہ ان کے لیئے کوئی محل اور مکان ثابت نہیں ہے بلکہ کوئی ضرورت نہیں ہے اور اگر ان جواہر مجردہ کے اصول کا محل نہ ہو تو کون سا تعجب ہے کہ ان صور علمیہ کو اعراض کی طرح تصور نہ کریں جو کہ غیر کے ساتھ قیام رکھتی ہیں اور اعراض کے قیام پر ان کے محل کے ثابت کرنے کے پیچھے نہ پڑیں کیوں کہ یہ علمیہ صورتیں اصول بلکہ تعینات جواہر کے مبادی ہیں پھر اعراض کی ان کے ساتھ کیا نسبت ہے بلکہ ہم اعراض میں بھی کہتے ہیں کہ محل ان کے لیئے محل کے ثابت کرنے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ محل کے ساتھ ان کا قیام ثابت ہو جائے نہ یہ کہ محل مستقل طور پر مقصود ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ یہ علمیہ صورتیں مرتبہ وجوب میں ثابت ہیں جہاں محل و مکان کی گنجائش نہیں اور قیام کے سوا اس جگہ کوئی چیز متصور نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی صفات حقیقیہ جو کہ ذاتِ اقدس کے ساتھ قیام رکھتی ہیں وہاں کوئی حالیت اور محلیت ثابت نہیں۔ ثبوت ذہنی اور خارجی جو کہا جاتا ہے وہ مرتبہ امکان میں تقسیم پاتا ہے کیوں کہ اس بارگاہ میں نہ خارج کی گنجائش ہے نہ علم کی۔ جب وجود کو اس بارگاہ میں دخل نہیں تو وجود و ذہنی اور خارجی جو اس کی اقسام ہیں اس جگہ کیا مجال ہو گی اور علم و خارج وجود کی ظرفیت کو وہاں کیا گنجائش ہو گی پس یہ علمی صورتیں ثابت ہوں گی اور علم کی صفت سے قائم ہوں گی اور کوئی ثبوت علمی اور خارجی اُن کو متحقق نہ ہوگا بلکہ وجود علمی اور خارجی کا ہونا اُن کے لیئے عار ہے کیوں کہ وہ

امکان کی صفات اور حدوث کی علامات سے ہے کیوں کہ اُن کے نزدیک ہر ممکن حادث ہے اور مرتبہ وجوب وو جود میں اگر چہ وجود ثابت ہوا ہے لیکن علم و خارج کی ظرفیت اس وجود کے لیئے ظاہر نہیں ہوئی کیوں کہ ظرفیت اور مظروفیت کو اس جگہ مجال نہیں ہے۔ غور سے سنیں کہ صورت معلوم نفس علم سے مراد ہے تو اس کا حصول وحلول سے علم میں کس طرح ہوگا۔

صوفیاء متاخرین نے کہا ہے کہ صورِ علمیہ یعنی علمیہ صورتیں جو اعیان ثابتہ سے عبارت ہیں اور حقائق ممکنات ہیں اُن کا ثبوت خانہ علم میں ہے اور بس اور خارج علم میں اُن کے وجود کی بُو بھی نہیں پہنچی ہے لیکن ان علمیہ صورتوں کے عکوس جب ظاہر وجود کے آئینہ میں کہ اس کے سواء خارج میں کوئی چیز موجود نہیں پڑتے ہیں تو متوہم ہوتا ہے کہ وہ صورتیں خارج ہیں موجود ہیں اس صورت کی طرح کہ جب وہ آئینہ میں منعکس ہوتی ہے تو وہم ہوتا ہے کہ وہ صورت آئینہ میں ہے۔

امام ربانیؒ نے متذکرہ بالا نظریہ علم کا محاکم درج ذیل الفاظ میں کیا ہے:

> ''اے کاش! میں سمجھ سکتا کہ ان بڑے لوگوں کی مراد کیا ہے اور علم میں صور کے حصول کا کیا مطلب ہے حالانکہ صورتیں شاہد و حاضر میں نفس علم ہیں۔ اور غائب میں اللہ کا علم ازلی قدیم بسیط وحدانی ہے جس کا تعلق بے شمار معلومات کے بارے میں ہے اور اس تعلق سے متعدد صورتیں حاصل ہوئی ہیں۔ جو ان معلومات کو ایک دوسرے سے الگ الگ کر دیتی ہیں بغیر اس بات کے کہ اس ازلی علم میں ان کا حلول وحصول ثابت ہوا اور اس میں متعدد صورتوں کا حلول کس طرح ہو سکتا ہے جب کہ اس سے محل کا انقسام لازم آتا ہے نیز اس میں

Marfat.com

شے کا غیر شے کے ساتھ فرض کرنا پایا جاتا ہے اور یہ امر ترکیب کا موجب ہے جو قدم اور ازلیت کے منافی ہے۔ متاخرین صوفیاء کی عبارات سے صاف عیاں ہے کہ اس صورت کا حصول علم میں ہے جس کو باطن وجود کہتے ہیں اور اللہ بہتر جانتا ہے۔ جاننا چاہیے کہ یہ علمیہ صورتیں جو کہ صفت علم کے تعلق سے اللہ تعالیٰ کے ذاتی کمالات میں ثابت ہوتی ہیں نظر کشفی سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے لیئے حیات اور علم ثابت ہے اور ان کے لیئے وہ انکشاف جو علم حضوری کے مناسب ہے ان کو ان کمالات کی نسبت سے جو ان میں داخل ہیں ثابت ہے اور جب متذکرہ وضاحت سے واضح ہوا کہ اللہ کی ذات اقدس اور اس کی صفاتِ مقدسہ ایک ہی مرتبہ موجود ہیں اور صفات کی زیادتی کے وجود سے کوئی تعین اور کوئی منزل اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں پیدا نہیں ہوا ہے تو جان لیں کہ اس مرتبہ مقدسہ کا جو کہ اللہ کی ذات مع صفات کا مرتبہ ہے۔ مرتبہ دوم میں پہلا ظہور وہ ہے جس میں تغیر و تبدیل کی آمیزش نہیں اور وہ اس فقیر کے نزدیک کشف وشہود کی رو سے حضرت وجود کا مرتبہ ہے جو کہ خیر محض اور کمال خالص ہے۔ وجود کے سوا کسی اور کو یہ دولت میسر نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی علم اس مرتبہ مقدسہ کے بارے ہو اور اس کے کمالات کو کھینچ لے جیسا کہ گزر چکا ہے تو یقیناً سب سے پہلی چیز جو اللہ کی بارگاہ سے الگ ہوگی وہ حضرت وجود ہی ہوگا اور دوسرے کمالات اس کے تابع ہوں گے یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کی ایک جماعت نے وجود کو عین ذات سبحانہٗ تصور کیا ہے اور وجود کے تعین کو لاتعین جانا ہے اور اس تعین اسبق کا ثبوت علم و خارج سے الگ ہے اور حضرت وجود ظلیت کے طور پر اجمالاً تمام

کمالات ذاتیہ اور صفاتیہ کا جامع ہے اور اس مرتبہ جامع اجمالیہ کی تفصیل بھی ہے کہ جسے تعین ثانی کہا جا سکتا ہے۔ سب سے پہلی چیز جس نے مرتبہ تفصیل میں ثبوت پیدا کیا وہ حیات کی صفت ہے جو تمام صفات کی ماں اور اصل ہے۔ یہ صفت حیات اس صفت حیات کا ظل ہے جو مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ میں ثابت ہے اور ''نہ وہ، وہ ہے اور نہ وہ اس کا غیر ہے'' اس کے حق میں ثابت ہے اور یہ ظل جب ایسے مرتبہ میں پیدا ہوا ہے جو کہ اللہ کی ذات کے مرتبہ سے الگ ہے تو یقیناً ''نہ اس کا غیر ہے'' اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا وہ غیریت کے داغ سے داغ دار ہوگا اور صفت حیات کے بعد صفت علم بطریق ظلیت جیسا کہ صفت حیات میں گزرا ہے ثابت ہے اور یہ صفت تمام صفات کی جامع ہے اور صفت قدرت اور ارادہ وغیرہ اس کے اجزاء ہیں کیوں کہ اس صفت کو اللہ سے اس طرح کا اتحاد ہے کہ اس کے غیر کو نہیں ہے''۔*

* بحوالہ مکتوب نمبر 114 مکتوبات دفتر سوم حصہ سوم۔

Marfat.com

باب سوم:

وجود

تصوف میں وجود سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ ایک ہی وجود ہے جو وجود حق تعالیٰ ہے۔ یہ وجود اپنی کنہ کی بناء پر کسی پر منکشف نہیں۔ حواس اس کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ محدثات اور ممکنات اسی وجود کے مرہون منت ہیں کیوں کہ اُن کا علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں۔ وجود حق تعالیٰ اپنی ذات میں ہی موجود ہے اور کسی دوسرے امر سے موجود نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''اللہ اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی''۔

وہ بدیہی ہے اور ماہیت اور حقیقت میں سب سے زیادہ مخفی ہے۔ چنانچہ سب سے مسنون دعا یہ ہے کہ کہا جائے:

''میں نے تجھ کو ویسا نہیں پہچانا جیسا کہ پہچاننا چاہیے''۔

اس دُعا میں بھی بے پناہ حکمت و دانش پوشیدہ ہے۔ وہ سب مظاہر کو محیط ہے۔ وہی تمام اشیاء کا مقوم ہے بلکہ وہی اُن کا عین (Essence) ہے۔ اس کو ابتداء نہیں اور نہ ہی اس کو انتہا ہے اور نہ ہی اس پر عدم عارض ہوتا ہے۔ وہی اوّل و آخر اور وہی ظاہر و باطن ہے۔ تمام اشیاء جو عالمِ غیب میں مخفی ہیں یا عالم شہادت میں ظاہر ہے انہیں اس کی طرف رجوع کرنا ہے وہ تمام اشیاء کا محیط اور جاننے والا ہے۔

Marfat.com

عبدالکریم جیلیؒ نے اپنی کتاب ''انسانِ کامل'' میں وجود کے بارے جو وضاحت فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک جوہر ہے جو چار عناصر میں ہے اور اس جوہر کے دو عرض (Accidents) ہیں:

پہلا ازل اور دوسرا ابد اور اس جوہر کے دو وصف ہیں پہلا حق اور دوسرا خلق اور اس جوہر کے دو لغت ہیں پہلا قِدم اور دوسرا حدوث اور اس کے دو نام ہیں پہلا رب اور دوسرا عبد۔

ذہن اور خارج میں کوئی شے اس کے بغیر پائی نہیں جاتی وہ بالذات سب کا محیط ہے اور اسی سے اشیاء کا قوام ہے۔ کیوں کہ اگر وجود ہی نہ ہوتا تو ذہن و خارج میں کوئی شے نہ ہوتی۔

وجود ہی اپنے مراتب میں تجلی فرماتا ہے۔ علم اور عین میں اپنی صورتوں اور حقیقتوں سے وہی ظہور کرتا ہے پھر وہ ماہیت اور اعیان ثابتہ ہوتا ہے وجود اور عدم میں کوئی واسطہ نہیں نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ ہی اس کی کوئی مثل ہے۔ وجود میں سب جہات (Dimensions) متحد ہیں کیوں کہ ظہور و بطون اور تمام وجودی صفات جو متقابل ہیں وجود میں مستہلک ہیں اور مغائرت اور جہات کا اختلاف باعتبار عقل ہے۔

وہی تجلی سے کمالات کی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ صورتیں ذات کی تابع ہیں۔ ان میں بھی وجود ہے لیکن مرتبہ احدیت میں وہ محو اور مستہلک ہیں اور مرتبہ واحدیت میں ظاہر ہیں۔ اس کی ایک ہی حقیقت ہے اس میں کثرت نہیں ہے۔ اس کے ظہور اور صورتوں کی کثرت سے اس کی ذات کے یکتا ہونے میں کوئی نقص نہیں۔ اس کا تعین اور امتیاز ذاتی ہے اور کسی دوسری شے سے نہیں ہے جو اس کی

Marfat.com

ذات پر زائد ہو۔ مراتبِ متعینہ میں اس کے ظہور کی نفی نہیں ہے بلکہ وہی تمام تعینات کا اصل اصول ہے۔

وہی اسماء الٰہی سے موسوم اور صفات ربانی سے موصوف ہے وہ اپنی ہویت سے ہر شے کے ساتھ اور اپنی حقیقت میں ہر جاندار کے ساتھ ہے۔ اشیاء کا عین وُہ اس اعتبار سے ہے کہ لباس اسماء اور صفات میں عالم علم اور عالمِ عین میں وہی ظاہر ہے اور غیر اس اعتبار سے کہ اس کی ذات ابھی تک مخفی ہے وہ حصر اور تعین سے منزہ اور حدوث وتکون کے داغ سے مبراء ہے۔ اس نے اشیاء کو اس لیئے پیدا کیا کہ وہ خود اس میں مخفی ہو جائے اور اشیاء ظاہر ہو جائیں جو ماہیات ہیں وہ اس کے کمالات کی صورتیں اور اس کے اسماء وصفات کے مظاہر ہیں۔ باعتبار صورتوں کے اس میں کثرت ہے تاہم وہ وحدت حقیقی اور کمالات سرمدی میں ظاہر ہے اور حقائق اشیاء کا اسی سے ادراک کرنا ہے جس سے وہ اپنی ذات کی حقیقت کا ادراک کرتا ہے اور کسی دوسری شے سے وہ ادراک نہیں کرتا اس کو اس کا غیر ادراک نہیں کر سکتا۔ اس کو بصر ادراک نہیں کرتی بلکہ وہ خود بصر کا ادراک کرتا ہے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ وجود میں حق تعالیٰ ہے تو اس آیت کریمہ کا سر یا بھید معلوم ہو گیا:

''وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو''۔

''اور تمہارے ہی نفس میں ہے کیا تم نہیں دیکھتے''۔

اللہ ہی آسمان اور زمین کا نور ہے۔ وہی ہر چیز پر محیط ہے اس لیئے ارشاد ہے:

''اور میں ہی اس کا سمع و بصر ہوتا ہوں''۔

Marfat.com

وجود اپنی ذات میں واجب ہے کیوں کہ اگر وہ ممکن ہوتا تو اس کی علت موجدہ ضرور ہوتی۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ممکن کو وجود میں علت کی حاجت نہ ہو۔ اعتباری (Relative) خارج میں وجود ہی سے متحقق ہوگا اور جب وجود اس سے مطلقاً سلب کرلیا جائے تو وہ عدمِ محض ہو جائے گا۔

وجود جوہر اور عرض نہیں ہے اور وہ من حیث ہے اضافی وجودوں کا اصل میں عین ہے۔

وہ اپنی ذات میں موجود ہے اور کسی دوسری شے سے جو ذہنی طور پر یا خارجی طور پر اس سے مغائرت رکھتی ہو موجود نہیں۔ وہ بدیہی ہے اور حقیقت و ماہیت میں سب اشیاء سے زیادہ پوشیدہ ہے۔ ذہن اور خارج میں کوئی شے اُس کے بغیر نہیں پائی جاتی۔

وجود عام یعنی وہ وجود جو عمومیت میں مقید ہے اور وجود ذہنی و خارجی سب اس کے اظلال ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

"بھلا تم نے اپنے پروردگار (کی قدرت) کو نہیں دیکھا کہ وہ سائے کو کس طرح دراز کر کے پھیلا دیتا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کو (بے حرکت) ٹھہرا رکھتا۔ پھر سورج کو اس کا راہنما بنا دیتا ہے۔ اور پھر ہم اس کو آہستہ آہستہ اپنی طرف سمیٹ لیتے ہیں۔ [سورہ الفرقان:45-46]

اس آیت مبارکہ میں اس امر کی وضاحت ہے کہ کیوں کر وہ وجودِ اضافی کو ممکنات پر پھیلایا ہے۔ اور پھر وہی وجودِ اضافی اس کی ذات میں سمٹ آتا ہے۔ اپنی

Marfat.com

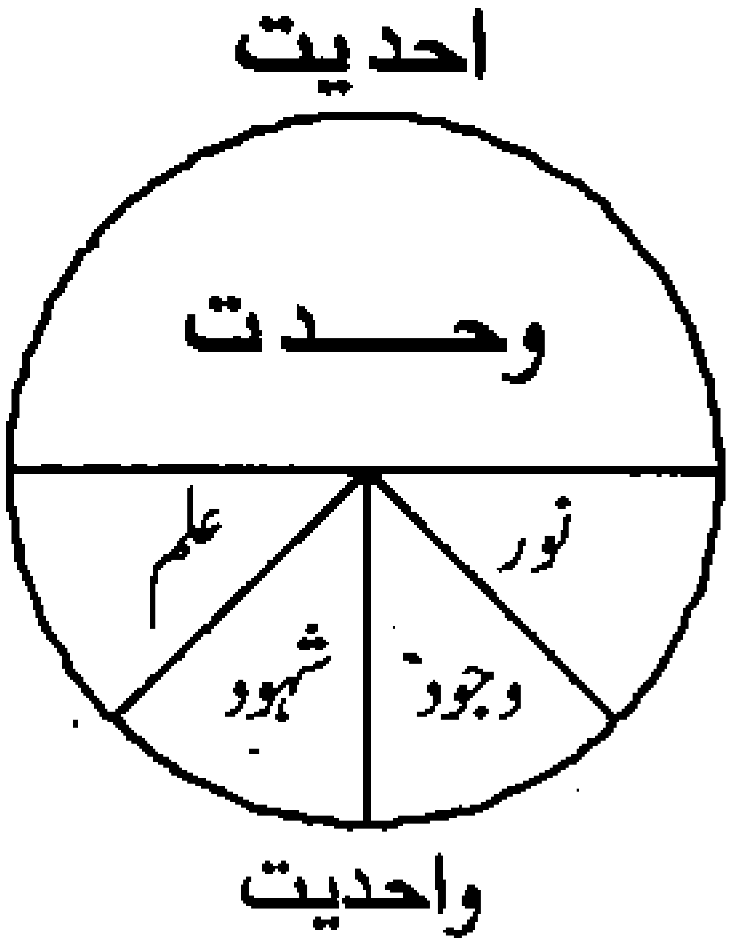
پیدا کردہ اشیاء میں وہ مخفی ہے قیامتِ کبریٰ میں وہ وحدتِ حقیقی سے ظاہر ہوگا اور تعیّنات کے پردوں کو پاش پاش کردے گا اور قیامتِ صغرٰی میں وہ عالمِ شہادت سے عالمِ غیب میں تحویل فرمائے گا۔

مراتبِ وجود میں مرتبہ احدیت ارفع ترین ہے جُملہ مراتب اس مرتبہ کے تابع ہیں۔ اس مرتبہ میں وہ نہ اطلاق میں مقید ہے نہ تقید میں ہے۔ نہ کلی ہے نہ جزوی، کلی اور جزوی کی تقسیم یہاں ساقط ہے۔ جُملہ اعتبارات، اطلاقات اور اضافات یہاں ساقط ہیں۔ یہ مرتبہ احدیت، جمیع الجمع، حقیقت الحقائق کہلاتا ہے۔ یہ صرافتِ ذاتی کا مرتبہ ہے اور ذات حق کی کنہ ہے اس مرتبہ میں اسماء کا ظہور نہیں۔ یہ بطون در بطون مرتبہ ہے۔

حدیث مبارکہ ''میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا'' اسی مرتبہ کی طرف اشارہ ہے۔ اس مرتبہ کی مثال بیج کی سی ہے اس میں درخت بالقوۃ موجود ہے لیکن اُن قویٰ کا کوئی ظہور نہیں۔ اس مرتبہ کی مثال اس عالم کی ہے جو سویا پڑا ہو اُس عالم کے سینے میں بے شمار علوم ہیں لیکن اس حالت میں اسے اپنے علوم کا کوئی شعور نہیں۔

دُوسرا مرتبہ تعین اول ہے اس میں اسماء کا ظہور علمی اجمالی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات اور اپنی صفات اور تمام موجودات کو امتیاز کیئے بغیر اجمالی طور پر جان لینا ہے اس مرتبہ کو مرتبہ وحدت یا حقیقت محمدیؐ کہتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ تعین ثانی ہے اور اس سے مُراد حق تعالیٰ کا اپنی ذات وصفات اور تمام موجودات کو تفصیلی طور پر اور بعض کو بعض سے امتیازی طور پر جاننا ہے اس مرتبہ کو واحدیت کہتے ہیں ان کو حقیقت انسانیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس مرتبہ میں اسماء کا ظہورِ علمی تفصیل سے ہے۔ واحدیت نُور، وجود، شہود اور علم پر منقسم ہے۔ جب اللہ نے اپنے اوپر تجلی فرمائی اور اپنے آپ کو پایا یہ وجود ہے اور

Marfat.com



اپنی خودی کے ساتھ خود ظاہر ہوا یہ شہود ہے اور ان سب کو معلوم کیا یہ علم ہے۔ اصطلاحاتِ صوفیہ میں انہیں اعتبارات اربعہ کہتے ہیں۔ وضاحت کے لیئے مراتبِ حقّی کا دائرہ سامنے پیش کیا گیا ہے۔

متذکرہ بالا مراتب قدیم ہیں اُن کا تقدم اور تاخر عقلی ہے زمانی نہیں۔

تین مراتب خلقی بیان کیئے جاتے ہیں جو عالمِ ارواح، عالم مثل اور عالمِ اجسام ہے۔ عالمِ ارواح سے مُراد مجرد اور بسیط کونی اشیاء ہیں جو اپنی ذوات اور امثال پر ظاہر ہوئی ہیں یعنی وہ کونی اشیاء ہیں جو صورت اور مادے سے مجرد اور مبّراء ہیں۔ مرتبہ وحدانیت سے تنزل فرما کر ذاتِ حق نے عالمِ ارواح کی صورت پر جلوہ آرائی کی۔

عالمِ مثال سے مُراد اشیائے کونیہ مرکبہ لطیفہ ہیں یعنی عالم مثال نہ تو جسم مرکب مادی اور نہ جوہر مجرد عقلی ہے بلکہ عالمِ اجسام اور عالمِ مجردات کے درمیان مقام برزخ اور حدِ فاضل ہے اللہ نے عالم ارواح پر اور انسانوں کی ارواح پر صورتوں کے لباس پہنائے اور اس میں ترتیب کا خاص خیال رکھا۔

عالمِ اجسام اشیائے کونیہ مرکبہ کثیفہ سے عبارت ہے جو تجزی اور الگ الگ ہونے کا عمل قبول کرتا ہے۔ کونی اشیاء طول، عرض اور عمق رکھتی ہیں وہ عالم اجسام میں داخل ہیں اس مرتبے میں امثال کو اجسام کا لباس پہنایا گیا سوائے حضرت انسان کے۔ اس مرتبے میں سوائے انسان کے عالم کی ہر شے تیار ہوگئی۔

ساتواں مرتبہ تمام مراتب متذکرہ بالا حقی و خلقی کا جامع ہے۔ تمام مراتب

Marfat.com

جسمانی، نورانی، روحانی، وحدت اور احدیت کا جامع ہے یہ سب سے آخری تجلی او
آخری لباس ہے اسے ''انسان'' کہتے ہیں۔

متذکرہ بالا مراتب میں پہلا مرتبہ ''لا ظہور'' کا ہے جب کہ باقی مراتب
ظہور کلیہ کے ہیں۔ آخری مرتبہ انسان کا ہے۔ انسان جب عُروج کرتا ہے تو اس میں
تمام دیگر مراتب اپنے پورے پھیلاؤ کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں اس کو ''انسان
کامل'' کہتے ہیں یہ عُروج ا اور جملہ مراتب کا پھیلاؤ کامل طور پر ہمارے نبی کری
صلی اللہ علیہ وسلم میں ظاہر ہوا ہے اس بناء پر آپ خاتم النبیین ہیں۔ مرتبہ انسان کامل تما
مراتب الہیہ اور کونیہ کا جامع مرتبہ ہے۔ عقول اور نفوس کلیہ اور جزئیہ کا مظہر ہے اس
مرتبہ عمائیہ بھی کہتے ہیں اور یہ مرتبہ الوہیت کے بہت مشابہ ہے اسی واسطے انسانِ کام
خلیفہ اللہ مقرر ہوا۔

وجود اور ماہیت میں فرق اور اعتبار مسلم مابعد الطبیعات کی اساس ہے
وُجود آثار کا منشاء ہے۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ ''عبقات'' میں فرماتے ہیں کہ اشیاء اپ
وجود کے بعد ظاہر ہوتی ہیں۔ اگر وجود اور اس کے متعلقات (Applications
سے الگ کر کے اشیاء پر اُن کے نفسِ ذات کے طور پر غور کیا جائے تو فلسفہ میں یہ اشیا
کی ماہیت (Essence) ہوگی۔ متکلمین کے نزدیک وہ ''حقائق امکانیہ'' ہیں۔ اب
عربیؒ نے اعیان ثابتہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اس بحث میں درج ذیل تنقیحات
(Issues) وضع کی جاتی ہیں:-

(i) ماہیت یا کلّیات (Universals) کا وجود خارجی موجودات سے الگ
تھلگ ہے یا اُن کے وجود کے تابع ہے۔

(ii) ماہیات اگر خارج میں موجود نہیں تو کیا وہ لاشے ہیں؟ یا وجود اور عدم کے

Marfat.com

درمیان ایک علاقہ یا حالت ہے جسے "ثبوت" کا نام دیا جاتا ہے۔

(iii) ایمان کا خدا سے کیا تعلق ہے؟

"افلاطون کے نظریہ امثال (Theory of Forms) سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ امثال کے خدا سے تعلق اور ربط کی کیا نوعیت ہے؟ تاہم اُن کے نظریہ امثال سے یہ تاثر ملتا ہے کہ امثال خدا سے خارج میں موجود (Extradeical) ہیں۔

مگر اس کی بعض عبارات سے یہ تاثر ملتا ہے کہ اعیان خدا کے علم میں وجود (Intradeical) ہیں۔ تاہم افلاطون کے مفسرین اور شارحین کا رجحان اسی طرف ہے کہ اعیان کا وجود خارج میں خدا سے الگ ہے۔

فلو (Philo) نے اعیان کے وجود خارجی اور اُن کے ازلی ہونے کے نظریہ کی تردید کی اور اُس نے اعیان ثابتہ کے تین مراتب بیان کیے:

(الف): ازل سے ہی اعیان خدا کے ذہن میں افکار کی صورت میں موجود تھے۔

(ب): خدا نے اعیان کی تجریدی صورت میں تخلیق کی۔

(ج): کائنات کی تخلیق کے وقت اعیان کو کائنات کے ساتھ منسلک کر دیا۔

ان مراتب کی مزید وضاحت یوں ہے:

(i) مرتبہ اول میں اعیان یا لوگوس (Logos) ازلی ہیں۔ اور خدا کی ذات کا عین ہیں۔

(ii) مرتبہ ثانی میں مخلوق ہیں غیر جسمانی ہیں خدا کی ذات سے الگ ہیں۔

(iii) تیسرے مرتبے میں وہ اشیاء کے ساتھ موجود ہیں یعنی انہیں وجود سے ملبوس

Marfat.com

کر دیا گیا ہے۔*

ابن سینا فلسفی نے اس بات کی تردید کی ہے کہ اعیان جزئیات (Particulars) سے جدا اور مستقل وجود رکھتے ہیں۔ اس کے نزدیک وجود محض افراد (Particulars) کا ہوتا ہے جب کہ کلیات (Universals) عمومی تصورات ہیں اور افراد نہیں ہیں۔

اس طرح دینیاتی تشریحات میں اعیان ثابتہ ازل سے علمِ الٰہی میں موجود ہیں مگر فلسفیانہ تشریحات کے مطابق وہ کلیات ہیں جو افراد یا اجزاء سے بالاتر ہیں اور جو تعلق کلیات کا جزئیات سے ہے وہی تعلق اعیان کا عالمِ خارجی سے ہے۔

ابن عربی ؒ کے نزدیک اعیان ثابتہ حقائق موجودات سے عبارت ہیں اور عالم حواس و خارجی میں موجود اشیاء بغیر جزئیات (Particulars) کی ماہیات (Universals) ہیں اُن کا وجود خارجی نہیں بلکہ ذہنی ہے۔ شیخ اکبرؒ کے نزدیک اعیان ثابتہ خدا کے علم میں جُوں کے تُوں حالتِ عدم میں ثابت ہیں۔ اعیان کے اس عدم سے شیخ اکبرؒ کی مراد ان کا سلب مطلق نہیں بلکہ خارجی وجود کا سلب ہے۔ ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق محض کے مرتبے ہی میں رہتا اور تجلّی فگن نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور نتیجہ میں یہ عالم وجود سے عاری ہوتا۔ اُن کے نزدیک اعیان حالت عدم میں ہی ثابت ہیں وہ ہرگز وجود نہیں پائیں گے اور جو اشیاء وجود رکھتی ہیں وہ اعیان کے آثار و احکام ہیں۔

معتزلہ کے معدومات ازلی اور ابن عربیؒ کے اعیان میں فرق یہ ہے کہ

* وضاحت کیلئے دیکھیں: H.A. Wolfson: Religious Philosophy Haven University Press 1961.

معتزلہ کے معدومات وجود سے بھی قبل ہر فاعل اور خالق سے بے نیاز خارج میں تقرر اور ثبوت رکھتے ہیں ابن عربیؒ کے اعیان ثابتہ خارجی وجود سے قبل علمِ الٰہی میں ثابت ہیں اور وجودِ حق سے وابستہ اور اس کا عین ہیں، اس بناء پر معتزلہ معقولین کے نزدیک حق تعالیٰ سے ایجاد پا کر اعیان بذاتِ خود خارج میں موجود ہو جاتے ہیں مگر ابن عربیؒ کے مطابق خارج میں اعیان ثابتہ کے احکام و آثار موجود ہیں وہ خود موجود نہیں ہیں۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ کے نزدیک وجود و ثبوت میں امتیاز و فرق ہے۔ کوئی شے اگر موجود نہ ہو تب بھی وہ اپنی ذاتی حقیقت کے اعتبار سے اجنبی اور غیر اشیاء سے متمیز ہوگی۔ یعنی گھوڑا وجود میں آنے سے پہلے بھی ان صفات کا حامل ہے کہ وہ چوپایہ ہے اور ہنہنانے والا جانور ہے۔ لہٰذا وجود خارجی کے قطع نظر بھی اشیاء کے مابین فرق پایا جاتا ہے اور معدومات میں تمیز کا انکار محض سفسطہ ہے۔*

جو اشیاء معدوم ہیں وہ بھی ثبوت کی صفت سے موصوف ہیں۔ اس مسئلہ کی اصطلاحی تعبیر کو ''ثبوت معدومات'' کہا گیا ہے۔ آثار و نتائج کے لحاظ سے اشیاء کا الگ الگ ہونا اور اُن میں ہر ایک کا اپنی اپنی حقیقت کے اعتبار سے جدا جدا ہونا قطعی طور پر ثابت ہے اور اس کا انکار تو صرف سوفسطائی (Sofhists) جو تشکیک پسندی (Skepticism) کا شکار ہیں کر سکتے ہیں۔

مختلف آثار و نتائج کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ بنی ہوئی ہیں اور باہمی امتیاز و فرق کی اساس جن اشیاء کی ذات پر قائم ہے۔ اس قسم کی تمام اشیاء وجود کے بعد ہی ظاہر ہو سکتی ہیں۔ اس وجود سے قطع نظر بھی ان اشیاء کو سوچا یا دیکھا جائے تو اس وقت بھی ان اشیاء میں امتیاز و فرق ہے اور ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا

* دیکھیں عبقات: شاہ اسماعیل شہیدؒ۔

Marfat.com

ہے۔ مثلاً آدمی جب موجود ہوگا تو اس میں ناطق ہونے اور تعجب کرنے کی صفت پائی جائے گی۔ موجود ہونے سے قبل یہ حکم جو ان اشیاء کے لیئے ثابت ہے کی حیثیت ذہن کے ایک تراشیدہ مفہوم کی ہے یعنی وہ ایک انتزاعی امر ہوتا ہے۔ ایک ایسا انتزاعی امر جسے ذہن ان اشیاء کی خصوصی حقیقتوں اور صفات سے حاصل کرتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مختلف آثار و نتائج رکھنے والی اشیاء کے متعلق اُن کے وجود سے پہلے یہ دعویٰ کہ اس وقت بھی ان میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے ان امور سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ دنیا کی جو چیزیں وجود کے بعد مختلف آثار و احکام کے مظاہر اور آئینہ بن جاتی ہیں جب بذات خود ان کے بارے سوچا جائے تو اُن کو ماہیت اور امکانی حقائق سے تعبیر و موسوم کیا جاتا ہے اور بعض کو اعیان ثابتہ اور اسماء کونیہ کہتے ہیں اور وجود سے پہلے ان کی یہ شان یعنی ایک دوسرے سے ممتاز ہونا اور وہی بات بھی جب پائی جائے گی تو فلاں فلاں خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی اس کی تعبیر ثبوت کے لفظ سے کی گئی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ تمام امکانی حقائق کا وجود تو حادث ہے یعنی نہ ہونے کے بعد پیدا ہوا اور موجود ہونے سے پہلے یقینی طور پر ثبوت کی صفت ان کے لیئے ثابت اور اُن کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

ماہیت کے لیئے (موجود ہونے سے پہلے) ثبوت کا دعویٰ جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے وہ بدیہی یا قریب بدیہی دعویٰ ہے۔ صوفیہ، معتزلہ اور اشاعرہ نے اس دعویٰ کے ثبوت دیئے ہیں۔ کچھ بھی موجود ہونے سے قبل کائناتی حقائق کا علم خدا میں پایا جاتا ہے۔ خواہ اجمالاً یا تفصیلاً کہا جائے۔ یہ عقیدہ عام ہے کہ قبل موجود ہونے کے بھی اشیاء کو خدا اس طریقہ سے جانتا ہے کہ ان میں سے ہر چیز اس کے علم میں اپنے غیر سے ممتاز ہے یہ بات کہ علمِ الٰہی کی یہ چیزیں ممتاز نہ تھیں یہ عقیدہ باطل ٹھہرا۔

Marfat.com

وجود سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کا جو دعویٰ کیا گیا ہے اس بارے ایک بات ذہن نشین رہے کہ ماہیت کے لفظ سے مراد صرف وہی ماہیتیں نہیں ہیں جنہیں نوع کہتے ہیں بلکہ ہر وہ مفہوم جس کے تصور کے ساتھ ہی دوسری چیزوں سے وہ ممتاز ہو جائے۔ پس ماہیت سے مراد صرف یہی ہے گورا آدمی بھی ایک ماہیت ہے اور کالا آدمی بھی ایک دوسری ماہیت ہے اس طرح ہر شخص کے لیئے بھی اس بنیاد پر ایک خاص مستقل جداگانہ ماہیت ثابت ہوگی۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ کی ثبوت معدومات کو بدیہی قرار دینے کی بڑی وجہ تمائیز علمی ہی ہے۔ اُن کے نزدیک جو لوگ ثبوت معدومات کا انکار کرتے ہیں وہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ کو اشیاء کا علم اُن کے وجود سے پہلے ہوتا ہے۔ مزید ہر معلوم اپنے غیر سے امتیاز و فرق رکھتا ہے۔ اشیاء وجود سے قبل بھی علیحدہ علیحدہ ذاتی حقیقت کی حامل ہوتی ہیں۔ اگر وجود سے پہلے علمِ خدا تعالیٰ کا انکار کیا جائے تو اس سے خدا کی ذات میں جہل لازم آئے گا۔

پروفیسر ساجد علی اس دلیل کا تنقیدی جائزہ لے کر یہ موقف اپناتے ہیں کہ وجود سے قبل خدا کے علم سے انکار کیا جائے تو جہل لازم آئے گا درست نہیں کیوں کہ علم خدا کے بارے قبل اور بعد کا سوال اُٹھانا اس لیئے غلط ہے کہ خدا کو زمانی و مکانی حوادث سے ماوراء قرار دیا جاتا ہے۔ علمِ باری کے متعلق صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ خدا ہر اس بات کا علم رکھتا ہے جو منطقی طور پر قابل علم ہو جو بات منطقی طور پر ہی قابل علم نہ ہو اس کا عدم علم جہل نہیں کہلائے گا۔ اگر وجود سے قبل علم کا سوال اٹھایا جائے تو خدا کی تمام معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑے گا اور خدا کا علم تخلیقی اور ابداعی نہیں ہوگا اور یہ نظریہ بہت سے مفسدات کو جنم دینا کا باعث بنے گا۔ *

حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو۔

Marfat.com

قرآن پاک میں ہے:

''اور تمہارے پروردگار سے ذرہ بھر بھی کوئی شے پوشیدہ نہیں ہے نہ زمین میں اور نہ آسمان میں''۔ [سورۃ یونس: آیت 61]

اس قرآنی آیت سے قطعی ثابت ہے کہ خدا عالم کل ہے۔ مزید خدا کو زمانی و مکانی حوادث سے مبراء قرار دیئے جانا کا سوال فلاسفہ اور معقولین نے اس وقت اٹھایا جب انہوں نے یوں تعبیر کی کہ اللہ جزئیات کو کلیات کے حوالے سے جانتا ہے انہیں براہ راست نہیں جانتا۔ اُن کا استدلال یوں ہے کہ جزئیات کا بلاواسطہ علم زمان و مکان کے تعینات کا پابند ہے جب کہ ذات باری تعالیٰ ہر قسم کے تعین سے مبراء ہے۔

اللہ تعالیٰ جزئیات زمانی سے آگاہ ہے۔ ابن سینا کا یہ موقف کہ اللہ جزئیات کا علم رکھتا ہے مگر جزئیات زمانی کی حیثیت سے نہیں بلکہ بطرز کلی۔ اس علم کا اندازہ یہ ہے کہ وہ انسان کو جانتا ہے اس کے عوارض و کوائف سے واقف ہے لیکن زید، بکر اور عمر کے احوال خاسہ اور شخصیہ کیا ہیں اُن سے وہ آشنا نہیں کیوں کہ اُن سے واقفیت کی یہ صورت عقلی نہیں ادراکی اور حسی ہے اور ذات مطلق حسیات سے منزہ و پاک ہے۔ اس عقیدہ سے شریعت کی کوئی حیثیت نہیں رہتی اس کے گویا یہ معنی ہوئے کہ وہ زید، بکر اور عمر کے ذاتی و شخصی اعمال سے واقف نہیں۔ مزید یہ کہ وہ یہ بھی نہیں جانتا کہ کس نبی نے کب آ کر دعوت کا فریضہ انجام دیا اگر چہ وہ بصورت کل نبوت اور رسالت کی حقیقت سے آگاہ ہے انبیاء و رسل کی تعلیمات سے آگاہ ہے مگر یہ علم نہیں رکھتا کہ کس عہد یا دور یا وقت میں نبی دنیا میں مبعوث ہوا کیوں کہ اس کا تعلق حسیات سے ہے اور اللہ علوم حسی سے مبراء ہے۔

٭ وضاحت کے لیئے دیکھیں رسالہ الحکمہ جلد 21 سال 2001 جاری کردہ شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی لاہور۔

Marfat.com

پروفیسر موصوف نے زمانی اور مکانی تعینات وحوادث کا سوال اٹھا کر شاہ اسماعیل شہید کے ثبوت معدومات کے نظریہ کی تردید کی حالانکہ زمانی اور مکانی تعنیات کے مباحث جزئیات کے ادراک بذریعہ کلیات کے تناظر میں کیئے گئے۔ اس طرح پروفیسر موصوف کے اعتراض کا کوئی جواز ہی نہیں۔

مزید پروفیسر موصوف کا یہ موقف کہ خدا ہر اس بات کا علم رکھتا ہے جو منطقی طور پر قابل علم ہو اور جو بات منطقی طور پر ہی قابل علم نہیں اس کا عدمِ علم جہل نہیں کہلائے گا۔

منطق اور خدا کے علم کا لازم وملزوم ہونا محض ایک مفروضہ ہے۔ خدا کو اپنے علم کے لیئے کسی منطق کی ضرورت نہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے منطق کی افادیت کو چیلنج کیا ہے انہوں نے منطق کی عدمِ افادیت پر ایک بحث کا حوالہ دیا ہے یہ بحث ابو سعید سیرافی اور متی بن یونس فلسفی کے مابین منعقد ہوئی۔ متی بن یونس نے منطق کی ان الفاظ میں تعریف کی کہ:

> ''وہ آلات کلام میں ایک ایسے آلہ سے تعبیر ہے جس کی مدد سے ہم صحیح اور سقیم اور فاسد اور وصالح میں حدود وامتیاز قائم کر سکتے ہیں''۔

ابوسعید سیرافی نے جواب میں کہا:

> ''آپ غلطی پر ہیں جہاں تک صحیح وسقیم عبارت کا تعلق ہے اس کو نظم و انداز اور اعراب کے جانے بوجھے تیوروں سے معلوم کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کی گفتگو عربی مین ہو اور معنی کی صحت واستواری کو عقل کی مدد سے جانچا جا سکتا ہے جب کہ بات چیت عقلیات سے متعلق ہو اور فرض کرو منطق ایک ترازو ہے جس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کس

Marfat.com

قیاس کا پلڑا بھاری ہے۔اور کس کا بھاری نہیں ہے مگر یہ بات کون بتائے گا کہ جس شے کو تم تول رہے ہو وہ فی نفسہٖ کیا ہے سونا ہے، لوہا ہے یا تانبہ ہے؟"

یعنی وزن سے تو صرف کسی شے کی کمیت کا اندازہ ہوتا ہے شے کیا ہے؟ ترازو کو اس سے کچھ بحث نہیں۔اس عبارت میں دراصل یہ طنز مخفی ہے کہ جس منطق کو تم درک حقائق کا واحد ذریعہ سمجھتے ہو وہ مقدمات کی ترتیب وساخت سے آگے نہیں بڑھ پائی اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ارسطو کی صوری منطق پر افلاطون کا بھی بالکل یہی اعتراض ہے کہ اس سے بغیر مقدمات کی ظاہری ترتیب وساخت کے اور کچھ حاصل ہونے والا نہیں۔

یونانی تصورات سے مرعوب حکماء اور فلاسفہ نے منطق کو جس سیاق (*Context*) میں پیش کیا اور اس کے ساتھ عقیدہ اور اذعان کی جن غیر ضروری اہمیتوں کو وابستہ کیا اس کے پیشِ نظر اس کی مخالفت علامہ تیمیہؒ نے درست طور پر کی ہے۔اُن کے نزدیک منطق محض لسانیات ہی کی ایک شاخ ہے۔

مزید جہاں تک فکر واستدلال میں لغزش وخطا کے امکانات سے محفوظ رہنے کا تعلق ہے اس کے لیے منطق کی راہنمائی سے کہیں زیادہ اس چیز کو دخل ہے کہ ایک فرد کس درجہ ذہین رسا رکھتا ہے اور اس کی اخلاقیات کس درجہ بلندی و رفعت لیئے ہوئے ہیں کیوں کہ اگر فرد اخذ نتائج کے بارے عادل ہی نہیں تو بجائے اس کے کہ وہ دلائل کی روشنی میں اٹھائے کوشش یہ کرے گا کہ خود دلائل اس کے پیچھے پیچھے چلیں اس صورت میں کوئی منطق اور صحت وصواب کا کوئی پیمانہ اس کو استدلال کی کجروی سے باز رکھنے

Marfat.com

والا نہیں۔

منطق ایک خشک اور غیر دلچسپ علم ہے اس کے مقابلے میں افلاطون کی حکیمانہ نگارشات کو زیادہ اہمیت دینا ہو گی۔ ارسطو کی منطق سے کہیں زیادہ حرارت زندگی اور دلچسپی سسٹرو (Cicero) کی خطابت اور لیوکریش (Lucretius) کے نغمات میں ہے۔ بُرہانیات کے یونانی تصور میں یہ صلاحیت نہیں کہ کسی متعین واجب الوجود کے اثبات پر روشنی ڈال سکے یہ روشنی تو محض اس اندازِ استدلال سے حاصل ہو سکتی ہے جس کو انبیاء نے اختیار کیا۔ مزید منطق جہاں فکر و تعمق کو نکھار دینے کی دعویدار ہے وہاں ذوقِ اظہار کا گلا گھونٹ دینے کی ذمہ داری بھی اسی پر آتی ہے۔

ثبوت معدومات کے لیئے شاہ اسماعیلؒ کی ایک اہم دلیل کہ اشیاء وجود سے قطع نظر بھی تمائیز کی حامل ہیں وجود سے قبل اس تمائیز کا ہی نتیجہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شے ہمیں ناطق نظر آتی ہے تو ہم پکار اٹھتے ہیں کہ انسان موجود ہے اسی طرح ہنہنانے والا چوپائے کو دیکھ کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ گھوڑا ہے اَب اگر انسان اور گھوڑا وجود سے قبل بھی متمائیز نہیں ہوں گے تو یہ کہنا محض تحکم ہوگا کہ یہ انسان وجود میں آیا ہے گھوڑا! اس کو بھی پروفیسر موصوف نے تنقید کا ہدف ٹھہرایا ہے۔ اُن کے نزدیک اس مغالطہ کی اساس ارسطو کی منطق پر ہے اس منطق میں سمجھا جاتا تھا کہ کلی قضایا میں بھی اقرارِ وجود شامل ہوتا ہے۔ مگر جدید منطق نے اس بات کو غلط ثابت کر دیا ہے وہ جملے جو کلی حقائق کو بیان کرتے ہیں وہ شرطیہ جملے ہوتے ہیں نہ کہ وجودی حقائق کے بیانات۔

شاہ اسماعیل شہید نے اس دلیل میں تمائیز کو تعریف سے اجاگر کیا ہے یعنی انسان ناطق ہے بلکہ ہنہنانے والا چوپایہ گھوڑا ہے۔ تعریف چونکہ شے محدود کے امکان کو واضح کرتی ہے لہٰذا اس امکان کو مرتبہ اثبات پر بھی فائز ہونا چاہیے لہٰذا شاہ اسماعیل

Marfat.com

شہید کی دلیل انتہائی وزنی ہے اور ارسطو اور جدید منطق میں جملوں کے بارے جو امتیاز ہے وہ دراصل منطق کو لسانیات کی ہی شاخ ثابت کرتا ہے لہٰذا جدید منطق کا حوالہ دے کر دلیل متذکرہ بالا کی تردید محض عبث ہے کیوں کہ لسانیات ہر روز نئے نئے رجحانات اور تصورات کو جنم دیتی ہے اور یہ کسی مستقل سسٹم کو پیش نہیں کرتی اور اس قسم کے ارتقاء پذیر سسٹم کو ایک مستحکم دلیل کی تردید میں کسوٹی نہیں بنایا جا سکتا۔

آخر میں پروفیسر موصوف کا یہ مؤقف کہ ''اگر وجود سے قبل علم کا سوال اٹھایا جائے تو خدا کی تمام معلومات کو بھی ازلی ماننے پڑے گا اور خدا کا علم تخلیقی اور ابداعی نہیں ہوگا اور یہ نظریہ بہت سے مفسدات کو جنم دینے کا باعث بنے گا''۔

متذکرہ بالا مؤقف بھی کسی مستحکم اساس پر قائم نہیں۔ کاش پروفیسر موصوف نے مباحثِ علمِ الکلام کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا ہوتا اگر مطالعہ کیا ہوتا تو وہ یہ مؤقف ہی نہ لیتے۔

قدمِ عالم کے مسئلہ میں یہی مباحث اُبھر کر سامنے آئے ہیں۔ صورتِ حال یوں ہے کہ اللہ کے ادراک میں ازل سے ابد تک جو کچھ ہونے والا ہے پہلے ہی سے مندرج ہے۔ امام غزالیؒ نے تہافت الفلاسفہ میں یوں وضاحت کی ہے کہ اس عالم میں جو کچھ مستقبل میں ہوگا وہ ازل سے علمِ الٰہی میں متعین و مرتب ہے اور تخلیق و آفرینش کے عمل کے معنی صرف یہ ہیں کہ علمِ الٰہی میں جو اشیاء جس ترتیب سے متعین و مرتب تھیں اس کی تکمیل ہوئی ہے علمِ الٰہی میں کوئی نئی صورتِ حال یا تجدد پیدا نہیں ہوا کہ جس کے لیے ارادہ کے علاوہ کسی اور مرجع کو تسلیم کیا جائے اس طرح غزالیؒ ارادہ الٰہی کو ازلی مانتے ہوئے بھی جملہ تغیرات عالم کی ارادہ کے تناظر میں توجیہہ و تشریح کرتے ہیں۔ مزید ارادہ الٰہی کو خواہ مخواہ ارادہ انسانی پر قیاس کیا گیا ہے کیوں کہ جہاں

Marfat.com

تک ارادہ ازلی کا تعلق ہے اس میں مراحل کی یہ ثنویت غیر ضروری ہے ذاتِ باری تعالیٰ نے ازل سے تخلیق و آفرینش کا نقشہ تجویز کیا ہے اور زمان و مکان کی مناسبتوں سے خود بخود وجود کی سطح پر فائز ہوتا چلا گیا۔ لہٰذا اس میں تجدد حال کی کہیں ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی۔

امام ربانیؒ اپنے مکتوبات میں ''وجود'' کے بارے میں درج ذیل وضاحت فرماتے ہیں:

(1) حقیقت اللہ وجود محض ہے۔ اس کے ساتھ کوئی شے شامل نہیں وجودِ حق تعالیٰ ہر چیز و کمال کا مقصود اور حسن و جمال کا سرچشمہ ہے۔ بطورِ حقیقت واجب الوجود کا تصور میں آنا ناممکن ہے کیوں کہ تمام اطلاقات اور نسبتیں وہاں ساقط ہیں۔ وجودِ عام جسے ہم دیکھتے ہیں وجودِ خاص کے اظلال میں سے ایک ظِل ہے۔ اس ظل سے مراد تنزلات کے مراتب میں حضرتِ وجود کا ظہور ہے۔ اصالت کے ہر مرتبے میں ''اللہ تعالیٰ وجود'' کہہ سکتے ہیں جب کہ ظل کے مرتبے میں اللہ تعالیٰ موجود کہہ سکتے ہیں۔ یہ امتیاز و فرق انتہائی اہم ترین ہے۔ وجودی صوفیاء اور حکماء جو وجود کی عینیت کے قائل ہیں اس فرق و امتیاز کے فہم سے قاصر رہے ہیں۔ اور ان کے عدمِ واقفیت نے قطعی طور پر عینیت کے غلط تصور کی بنیاد رکھی جس کا منطقی نتیجہ فلسفہ وجود الوجود کی صورت میں نمودار ہے۔ انہوں نے ظل کو اصل میں گڈمڈ کر دیا حالانکہ اصل کو ظل سے جدا کرنا چاہیے تھا اور یہی امر اشکال کا موجب بنا۔

وجودِ محض تعین اوّل سے کئی درجے ارفع ہے اس لیئے کہ اطلاقات و نسبتیں تعین اول میں اجمالی طور پر یہاں ملحوظ ہیں اور ''مرتبہ ظل'' جو اس اجمال کی تفصیل ہے میں موافقت اور عینیت نہیں بلکہ محض اشتقاق ثابت ہے۔ اس طرح مکتوبات میں

Marfat.com

وجود محض کی عینیت کی نفی (*Negation*) کی گئی ہے۔ وجودِ ظلی جو کہ اصل وجود سے نکلا ہے خارجی ظواہر اور آثار کا مبداء ہے۔ امام ربانیؒ کے نزدیک ممکنات کے حقائق عدمِ محض ہیں۔ واضح رہے کہ حضرتِ وجود اَصل الاصل مقام میں ذات حق تعالیٰ پر اشتقاق کے طور پر محمول نہیں اسی طرح عدم بھی جو حضرت وجود کے مقابل ہے ماہیت عدمیت پر اشتقاق کے طور پر محمول نہیں ہے۔ وہ عدمات ان ماہیتوں کے اصول و مواد ہیں اور کمالات ان میں حلول کی ہوئی صورتوں کے مانند ہیں۔ اعیان ثابتہ ان عدمات اور کمالات سے مراد ہے جو ایک دوسرے کے ساتھ باہم مل جُل گئے ہیں اور جب قادرِ مطلق نے چاہا ماہیات عدمیہ کو بمع اُن کے لوازم وجود ظلی کے رنگ میں موجودات خارجیہ اور ممکنات بنایا۔ ممکنات نے خارج میں ان صُورِ علمیہ کے مطابق وجود پیدا کیا اور وجود حاصل کیا جیسے کاریگر تخت کی صورت کو ذہن میں تصور کر کے خارج میں اس کو بناتا ہے یعنی خارج میں اس کا اختراع کرتا ہے۔ اس مثال میں تخت کی ذہنی صورت اس تخت کی ماہیت ہے اس کاریگر کے خانہ علم سے باہر نہیں نکلی بلکہ خارج میں اس تخت نے اس صورت ذہنیہ کے مطابق وجود پیدا کیا۔ اس طرح خارج میں وجودِ ذہنی پیدا کیا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ ذوات ممکناتِ عدمات ہیں کہ وجودی کمالات کے ظلال نے ان میں منعکس ہو کر اُن کو مزین کر دیا۔ ناممکنات بالذات ہر شر اور فساد کا مادہ ہیں اور جو خیر و کمال اُن میں پوشیدہ ہے وہ عاریتی ہے جو وجودِ محض سے فائز ہوا ہے۔

دو نقیضوں کا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے لیکن ایک نقیض کا دوسرے نقیض کے ساتھ قیام کرنا اور ایک دوسرے سے متصف ہونا محال نہیں ہے کیوں کہ اجماع اور چیز ہے اور قیام و اتصاف مختلف چیز ہے اس طرح وجود کا عدم کے ساتھ متصف ہونا

Marfat.com

محال نہیں۔ عدم کا مفہوم معقولات ثانیہ ہے۔ وجود ظلی واجب الوجود کی ذات کا عین نہیں ہے بلکہ وہ وجود معقولات ثانیہ کی قسم سے ہے۔

اس سوال کے جواب میں کہ

صفاتِ حقیقت کا وجود ظلال کے مراتب میں ہے اور مرتبہ اصل میں اُن کو کوئی وجود حاصل نہیں ہے۔ یہ بات اہل حق کی رائے سے مخالف ہے کیوں کہ اہل حق صفات کو ذات مقدس سے جدا نہیں جانتے اور ان کا ذات سے جدا ہونا محال تصور کرتے ہیں۔ امام ربانیؒ نے جواب میں فرمایا کہ صفات کا ذات سے جدا ہونا لازم نہیں ہوتا کیوں کہ یہ ظل اس اصل کے لازم ہے پس انفکاک نہ رہا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ عارف جس کی توجہ کا مرکز اور قبلہ ذاتِ احدیت ہے اور اسماء وصفات سے اسے کوئی سروکار نہیں اس مقام ذات تعالیٰ ہی کو پاتا ہے۔ پس ذات تعالیٰ سے صفات کا الگ ہونا عارف کے ملاحظہ میں ثابت نہیں اور نہ ہی حقیقت امر کے اعتبار سے۔

یہ ارشاد کہ:

''جس نے اپنے نفس کو پہچانا، اس نے رب کو پہچان لیا''۔

کے معانی بھی واضح ہو گئے کیوں کہ جس فرد نے اپنی حقیقت کو شرارت ونقص کے ساتھ پہچان لیا اور جان لیا کہ ہر خیر وکمال جو اس میں پوشیدہ اور موجود ہے وہ حضرتِ واجب الوجود کی جانب سے عاریتاً ہے پس ایسا فرد حق تعالیٰ کو خیر وکمال اور حسن و جمال سے پہچان لے گا۔ اس وضاحت سے آیت کریمہ: اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کے معنی بھی واضح ہو گئے کیوں کہ جب ظاہر ہو گیا کہ ممکنات سب کے سب عدمات ہیں جو سراسر ظلمت وشرارت ہیں اور ان میں خیر وکمال اور حسن و جمال جو ہے وہ

Marfat.com

حضرت وجود کا عطا کردہ ہے۔

پس ثابت ہوا کہ ذوات اور اصول عدمات ہیں اور ان کی ناقص صفات ان عدمات کا تقاضا ہیں جو قادر مطلق کے ایجاد سے وجود میں آئی ہیں اور ان میں جو صفات کاملہ ہیں وہ حضرت وجود کے کمالات کے ظل سے عاریتاً ہیں جو انعکاس کے طریق پر موجود ہیں۔ جو شے آخرت سے تعلق رکھتی ہے وُہ حسین ہے اور جو شے دنیا سے تعلق رکھتی ہے وُہ بدصورت ہے دنیا کے بے ہودہ خرافات زیب و زینت کا یہی حال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعتِ محمدیؐ میں امردوں اور اجنبی عورتوں کے حسن و زیبائش کی طرف رغبت اور خواہش کرنا منع فرمادیا گیا ہے کیوں کہ یہ حسن و زیبائش مقتضیات عدم سے ہیں جو ہر فساد کا محل ہے۔ اصل کے ہوتے ظل کی طرف توجہ کرنا بُرا فعل ہے۔ لہٰذا وہ حُسن جو دنیا کے مظاہر جمیلہ میں ظاہر ہے وہ ذات تعالیٰ کے حسن ظلال سے نہیں ہے جب کہ لوازمِ عدم سے ہے اور ناقص و قبیح ہے۔

امام ربانیؒ کے نزدیک جو صوفیاء مظاہر جمیلہ میں اس خیال سے گرفتار ہیں کہ یہ حسن و جمال حضرت واجب الوجود سے مستعار ہے جو ان مظاہر میں ظاہر ہوا ہے اور اس گرفتاری اور تعلق کو نیک اور بہتر خیال کرتے ہیں بلکہ اُن کے نزدیک وہ راہِ وصول ہے امام ربانیؒ کے مطابق اُن کے برخلاف ثابت ہے۔

دنیا اور آخرت کا حسن و جمال ایک دوسرے کی نقیض اور ضد ہے اور یہ امر بھی ثابت ہے کہ دنیاوی حسن ناپسند ہے اور حسن اُخروی پسند ہے۔ پس شرر دنیا کے حسن کے لیئے لازم ہے جب کہ خیر حسنِ آخرت کے لیئے لازم ہے۔ پس منطق کا تقاضا ہے کہ اول کا منشاء عدم ہے جب کہ دوسرے کا منشاء وجود ہے۔

حدیث مقدسہ میں ہے کہ جب سے دنیا پیدا ہوئی ہے حضرت حق تعالیٰ نے

اس پر نظر نہیں کی اور اس پر حق تعالیٰ کا غذب ہے۔ یہ سب کچھ اس کی قباحت، فساد اور شرارت کے باعث ہے جو عدم کے مقتضیات سے ہے۔

امام ربانیؒ نے اس مکتوب میں شیخ اکبرؒ کے فلسفہ تصوف کا تنقیدی جائزہ بھی لیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ شیخ موصوف نے ان کی شرارت اور نقص وفساد کی حقیقت پر نظر نہیں ڈالی۔ اور ممکنات کے حقائق کو حق تعالیٰ کی علمیہ صورتیں مقرر کی ہیں کیونکہ اُن کی صورتوں نے حضرت ذات تعالیٰ کے آئینہ میں کہ خارج میں اُس کے سوا کچھ موجود نہیں انعکاس پیدا کر کے خارجی نمود وظہور حاصل کیا ہے اور اِن علمیہ صورتوں کو واجب تعالیٰ کی صفات اور شیون کی صورتوں کے غیر نہیں سمجھا ہے اس لیئے ''وحدت وجود'' کا حکم کیا ہے اور ممکنات کے وجود کو واجب تعالیٰ کے وجود کا عین کہا ہے اور شر ونقص کو اضافی اور نسبتی (Relative) کہہ کر شرارت مطلق اور نقص محض کی نفی کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن عربیؒ کسی چیز کو فی نفسہٖ بُرا نہیں جانتے یہاں تک کہ کفر وضلالت کو ایمان وہدایت کی نسبت برا نہیں جانتے اور نہ اپنی ذات کی نسبت سے کہ اس کو عین خیر سمجھتے ہیں اور اہل کفر کی نسبت اُن کے لیئے استقامت کا حکم کرتے ہیں اور آیت کریمہ:

> ''کوئی زمین پر چلنے والا نہیں جس کو وہ اس کی پیشانی سے پکڑنے والا نہیں ہے۔ بے شک میرا رب صراطِ مستقیم پر ہے''۔

کوان معانی پر بطور شہادت پیش کرتے ہیں ہاں جو کوئی بھی وحدت وجود کے سوا حکم نہ پائے وہ اس قسم کی ہی باتیں کرے گا۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ اس فقیر پر ظاہر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ممکنات کی ماہیتیں بمعہ اُن کے کمالاتِ وجودیہ کے جو ان میں منعکس ہو کر اُن سے مل

گئی ہیں عدمات ہیں۔

امام موصوفؒ مزید فرماتے ہیں کہ یہ علوم و معارف بڑے اعلیٰ اور اکمل ہیں اور واجب تعالیٰ کی حقیقت کو جیسے کہ وہ لائق ہے بیان فرمادیا ہے اور جو نہ ہی کتاب و سنت کے منافی ہیں اور نہ ہی اہلِ حق کے اقوال کے مخالف ہیں۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دعا میں جو آپؐ نے تعلیم کے لیئے فرمائی ہے:

''یا اللہ تو اشیاء کی حقیقتیں کما حقہٗ دکھا''

سے مراد یہی حقائق ہیں جو ان علوم کے بارے بیان ہوئے ہیں اور جو کہ مقام عبودیت کے مناسب ہیں اور جو کہ نقص و ذلت و انکسار پر جو بندگی کے حال کے مناسب ہے دلالت کناں ہیں۔ بندہ عاجز جو اپنے آپ کو قادر مطلق کا عین جانے کمال بے ادبی ہے۔

وجود صرف عدمِ صرف کے مقابل ہے اور وجود صرف واجب الوجود کی حقیقت اور ہر خیر و کمال کا عین ہے اگرچہ یہ عینیت بھی خواہ اجمال کے طور پر ہی ہو اس مقام میں گنجائش نہیں رکھتی کیوں کہ ظلیت کی آمیزش رکھتی ہے اور عدم جو صرف اس وجود کے مقابل وہ عدم محض ہے جس کی طرف کی نسبت اور اضافت نے راہ نہیں پائی اور وہ ہر شر و نقص کا عین ہے اگرچہ یہ عینیت بھی وہاں گنجائش نہیں رکھتی کیوں کہ اضافت کی بُو رکھتی ہے۔

اشیا اپنی ضد سے ظاہر ہوتی ہیں۔ وجود صرف کا ظہور پورے طور پر عدمِ صرف کے آئینہ میں حاصل ہوگا۔

عدم نے جو ہر شر اور نقص کا مادہ ہے حضرت وجود مطلق کے ظہور کے باعث حسن کے معنی پیدا کیئے اور وہ کچھ پایا جو کسی نے نہ پایا اور جو فی نفسہٖ قبیح تھا حسن عارضی

Marfat.com

کے سبب مستحسن ہو گیا۔ نفس امارہ انسانی جو بالذات شرارت کی طرف مائل ہے اس عدم کے ساتھ کمال مناسبت رکھتا ہے اسی واسطے تجلی خاص میں سب سے سب فائق ہو گیا اور سب پر ترقی پا گیا۔

جاننا چاہیے کہ تام المعرفت عارف جب عروج کے مقامات اور نزول کے مراتب کو مفصل طور پر طے کرنے کے بعد عدمِ صرف میں نزول فرمائے گا اور حضرت وجود کی آئینہ داری کرے گا تو اس وقت تمام اسمائی اور صفاتی کمالات اس میں ظہور پائیں گے اس عارف کا آئینہ مرتبہ خارج میں ہے جس نے خارج میں تمام کمالات کو ظاہر کیا ہے۔

امام ربانیؒ نے اس سوال کہ: "مرآتیت عدم کے کیا معنی ہیں اور عدم کو جو لاشے محض سے کس اعتبار سے وجود کا آئینہ کہا ہے"۔ کے جواب میں فرمایا کہ عدم با اعتبار خارج کے لاشے محض ہے لیکن اس نے علم میں امتیاز پیدا کیا ہے بلکہ وجودِ ذہنی کے ثابت کرنے والوں کے نزدیک اس نے وجود علمی بھی حاصل کیا ہے اور اس کو وجود کا آئینہ اس لیئے کہا ہے کہ مرتبۂ عدم میں ہر نقص و شرارت جو وجود سے جو اس کی نقیض ہے ثابت ہو ضرور مسلوب ہوگا اور ہر کمال جو مرتبہ عدم میں مسلوب ہو وہ حضرت وجود میں مثبت ہو گا پس ناچار عدم کمالات وجودی کے ظہور کا سبب ہوا اور آئینہ ہونے کے یہی معنی ہیں اس کے سوا اور معنی نہیں۔ ☆

مسئلہ وجود کے بارے ایک نہایت اہم اور عمیق سوال حضرت مجدد الف ثانیؒ سے کیا گیا جس کا جواب حضرت مجددؒ نے انتہائی عارفانہ انداز میں دیا۔ سوال و جواب پیش کیا جاتا ہے:

☆ بحوالہ مکتوب نمبر 234- حصہ چہارم دفتر اول (ترجمہ: حفیظ بک ڈپو دہلی)۔

Marfat.com

سوال: جب حق تعالیٰ کی ذات اپنی ماہیت میں موجود ہے نہ کہ وجود میں خواہ عین ہو یا زائد۔ پس واجب الوجود اور ممتنع الوجود کے درمیان تقابل کس طرح متحقق ہوگا اور واجب الوجود کا اطلاق وجوب و وجود سے مُعَرا ذات پر کس طرح ہو سکے گا اور عبادت کا استحقاق جو وجوبِ و وجود پر وابستہ ہے کس طرح ثابت ہوگا اور واجب الوجود کا اطلاق عدیم الوجوبُ الوِ جود ذات پر کس اعتبار سے ہوگا؟

جواب: واجب جلشانہٗ کی ماہیت اپنی خودی سے موجود ہے نہ وجود کے ساتھ۔ اور وجود کا اثبات اور وجوب کا اطلاق اس بارگاہ میں عقل کی مُنتزعات (منتزع: کسی چیز میں سے کھینچ کر نکالنے والا) کی قسم سے ہے اور جس طرح وجوب وجود منتزعات کی قسم سے ہے امتناعِ عدم بھی اس بارگاہ میں منتزعات میں سے ہے لیکن جہاں ذاتِ بحت ہے وہاں جس طرح وجوب وجود کی نسبت نہیں، امتناع عدم کی بھی نسبت نہیں جب وجوب وجود کی نسبت پیدا ہوئی تو امتناع عدم کی نسبت بھی جو اُس کے مقابل ہے ظاہر ہوگئی اور عبادت کے استحقاق کی نسبت بھی جو وجوب پر مشتمل ہے ظہور میں آگئی۔

''اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی شے نہ تھی اور نہ ہی کوئی نسبت و اعتبار تھا۔ پس جب نسبتیں ظاہر ہوگئیں تو تقابل ☆ بھی ظاہر ہوگیا''۔

مزید برآں امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ عدم کی نقیض وہ وجود نہیں جو عین واجب تعالیٰ ہے بلکہ عدم کی نقیض اس وجود کے ظلال میں سے ایک ظل اور اس کے عکسوں میں سے ایک عکس ہے۔ غرض وہ وجود جس کے مقابلہ میں عدم ہے وہ دائرہ

☆ مکتوب نمبر 14 دفتر سوم: ادارہ اسلامیات۔

امکان میں سے ہے اور عدم کے رفع کرنے کی احتیاج رکھتا ہے۔ ممکن سے عدم کے زوال کے بعد فناء کی صورت میں وجود کے سوا اس میں کوئی شے نہیں رہتی اور ثبوت وتحقق کے سواء کچھ اس کے نصیب نہیں ہوتا کیوں کہ عدم بمع عین و اثر کے دُور ہو چکا ہے لیکن یہ وہ وجود و ثبوت ہے جو ممکن کے لیئے مرتبہ حس و وہم میں ثابت ہوا ہے اور آثار کو اس پر مرتب کیا ہے اور عدم کے زوال کے بعد حضرت وجوب تعالیٰ کے کمالات کا آئینہ بنا ہے اور ممکن کی ذات وحقیقت ہوا ہے یہ ثبوت زوال عدم سے قبل عدم کی صفات سے تھا جس کو مرتبہ حس و وہم میں ثابت کیا ہے۔ اور اب بھی زوال عدم کے بعد وہی ثبوت اس کے قائم مقام ہو کر ممکن کی ذات بن گیا اور صفات کو اپنی طرف منسوب کر رکھا ہے اور عدم کا کارخانہ اس پر قائم کیا گیا ہے یہ کارخانہ جو عدم کی نیابت سے قائم ہوا ہے اس حد تک برپا ہے جب تک ثبوت کی نقیض قائم ہے اور امکان کے لیئے بقاء ہے۔ جب معاملہ ثبوت کی نقیض سے بالا ہو جاتا ہے اور وجود کا تقابل نہیں رہتا بلکہ عدم کو اس کے مقابلہ کی مجال نہیں ہوتی اور امکان کی ہر گز گنجائش نہیں رہتی اس وقت اور ہی غمگسار ہوتا ہے۔ اَو ادنیٰ کا سر اس جگہ طلب کرنا چاہیے کیوں کہ جہاں تک کہ امکان کی آمیزش اور عدم کی مجال ہے اگر چہ نقاضت سے ہو قابَ قوسین میں داخل ہے۔ اور جب امکان اور عدم بالکل فناء ہو جائیں تو پھر اَوادنیٰ کے کمالات پیش آتے ہیں اس سے ہرگز یہ مراد نہ لی جائے کہ ممکن واجب تعالیٰ کی ذات ہو جاتا ہے بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ اس کا قیام حق تعالیٰ کی ذات بحت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے اور وہ قیام جو ذات کے ظلال میں سے کسی ظل کے ساتھ تھا زائل ہو جاتا ہے۔

ممکن میں جزو اعظم عدم ہی ہے اور ممکن عدم ہی سے ممکن بنا ہے اور وہ احتیاج جو ممکن میں ہے عدم ہی کی طرف سے آئی ہے اور وہ حدوث جو امکان کا دامن

Marfat.com

گیر ہے وہ بھی عدم ہی سے ظاہر ہوا ہے۔ اگر ممکن میں کثرت ہے تو عدم ہی کی طرف سے ہے اور اگر امتیاز و فرق ہے تو عدم ہی کے باعث ہے۔ وجود ممکن کے حق میں مستعار ہے اور وہ بھی تخیل و توہم میں ہے اگرچہ ثبات واستقرار رکھتا ہے۔*

حضرت ذات تعالیٰ کا تعین اوّل حضرت وجود کا تعین ہے جو کہ تمام اشیاء کو محیط ہے اور تمام اضداد کا جامع ہے اور خیر محض ہے۔ مشائخ نے اس کو عین ذات کہا ہے۔ اور ذات سبحانہٗ پر اس کو زائد ہونے کو منع کیا ہے۔ یہ تعین نہایت لطافت والا ہے کہ ہر ایک فرد کی آنکھ اس کو نہیں پا سکتی اور اصل سے جُدا نہیں کر سکتی یہی وجہ ہے کہ یہ تعین پوشیدہ رہا اور متعین سے جُدا نہ ہوا۔ بہت سارے لوگ اسی کو خدا سمجھ کر اس کی پرستش کرتے رہے اور اسی کو معبود و مطلوب طلب کرتے رہے۔ آثارِ خارجی کا مبداء اسی کو ٹھہرایا۔ حق کی اس کے ماسوئی سے تمیز ایک دولت تھی جو امام ربانیؒ کے لیئے مختص تھی اور معبود حقیقی کے ساتھ غیر معبو کی مشارکت کی نفی انبیاؑ علیہم السلام کا پس خوردہ تھا جو امام ربانیؒ کے لیئے محفوظ تھا۔ امام ربانیؒ کے نزدیک یہ تعین اول وجودی حضرت خلیلؑ کا رب اور اُن کا اور ان کی خلت کا مبداء و تعین ہے۔

''سب سے اوّل خدا تعالیٰ نے میرے نور کو پیدا کیا''۔ امام ربانیؒ نے اس عبارت کی بے مثل توجیہہ فرمائی ہے۔ امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ دائرہ کا مرکز دائرہ کے تمام اجزاء سے اوّل اور اسبق ہوتا ہے اور نیز جز وکل پر مقدم ہے اس لیئے رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کا تعین جس کو آپؐ نے اپنے نور سے تعبیر فرمایا ہے سب سے زیادہ افضل ہے۔ حضرت خلیلؑ کا ربّ اور مبداء و تعین تعین اول ہے۔ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مبداء تعین تعین اول جو حضرت خلیل کا مبداء تعین ہے کے دائرہ

* بحوالہ مکتوب نمبر 64 دفتر سوم، ادارہ اسلامیات۔

Marfat.com

کا مرکز ہے۔ ولایت محمدیؐ ولایت خلیلی کا مرکز ہے اور ولایت خلیلی باوجود اولیت کے ولایت محمدیؐ اور ذات حق تعالیٰ کے درمیان حائل نہیں ہے کیوں کہ دائرہ کا مرکز دائرہ سے سبقت ذاتی رکھتا ہے اس مرکز کی قرب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی عنایت سے اس نقطہ مرکز میں جوں جوں دُور جائیں اس نقطہ سے جو اس محبت کا حاصل ہے۔ محبّ ومحبوب میں تمیز ہو جاتی ہے اور دائرہ کی صُورت پیدا ہو جاتی ہے جس کا مرکز محبوبیت ہے اور اس کا محیط مُحبّیت۔ یہ مُحبّیت ولایت موسوی کا مبداء ہے۔ اور محبوبیت ولایت محمدیؐ کا مبداء ہے۔ یہ مرکز محبوبیت مرکز مُحبّیت سے آگے ہے اور حضرت حق تعالیٰ کے بہت قریب ہے۔ پس ولایت محمدیؐ ولایت موسوی سے بھی اقرب واسبق ہے۔ تیسری وجہ ولایت محمدیؐ کی سبقت اور قرب کی یہ ہے کہ اللہ کے فضل سے اس مرکز محبوبیت میں جب دُور تک جائیں تو یہ مرکز بھی دائرہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کا مرکزِ محبوبیت صرف دکھائی دیتا ہے اور اس کا محیط مُحبّیت سے ملی ہوئی محبوبیت ظاہر ہوتا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبعیت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے یہی وجہ ہے کہ ولایت محمدیؐ ہمیشہ کے لیئے ہی مرکز ہے اور مُحبّیت کا مبداء بھی اسی ولایت کی برکات سے ہے جس کے ملنے سے مرکز ثانی دائرہ بنا ہے جس سے ایک اور تیسرا مرکز پیدا ہوا ہے اور یہ تیسری مرکزیت نزدیک تر ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کیا اسرار ظاہر کیئے جائیں اور تعین اول کے ماوراء کی نسبت اس سے زیادہ کیا کہا جائے۔ نظر کشفی میں کئی درجے تعین اول سے سبقت رکھتے ہیں اور اس سے کئی مرتبے مطلوب کے نزدیک تر ہیں۔

تعین اوّل جس کو تعین وجودی کہتے ہیں اس کمال وجمال ذاتی کا تعین اور اُن کا پہلا ظِل ہے لیکن اس مرتبہ اقدس میں جمال وکمال کی بھی گنجائش نہیں کیوں کہ وہ

Marfat.com

مرتبہ نہایت عظمت و کبریا کے باعث کسی تعین کے ساتھ متعین نہیں ہوسکتا۔ اور کسی آئینہ میں نہیں آسکتا تاہم اس مرتبہ اقدس کا ایک سِر اور منشاء اس تعین اول کے مرکزِ دائرہ میں بطور امانت رکھا ہے یعنی جس طرح تعین اول ولایت خلیلی کا منشاء ہے وہ سر اور منشاء جو اس تعین کے مرکزِ دائرہ میں ہے ولایت محمدی کا منشا ہے۔

مزید جب تک ولایت ابراہیمی کے تمام مقامات تک وصول میسّر نہ ہو ولایت محمدیؐ کی بلندی تک نہیں پہنچ سکتے۔

ولایت احمدی کا منشاء اسی دائرہ کا مرکز ہے احمدؐ رحمتہ اللعالمین کا دوسرا اسمِ گرامی ہے جو کہ آسمانوں والوں میں مشہور ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ جو اہل سموات میں سے ہوئے ہیں آپؐ کے تشریف لانے کی خوشخبری اسم احمد سے دی ہے اور اس اسم کو ذاتِ احد کے ساتھ بہت ہی قربت خاصہ حاصل ہے کیوں کہ یہ اسم دوسرے اسماء سے ایک درجہ حضرت ذاتِ احد کے نزدیک تر ہے۔ یہ اسم اسمِ مبارک احد سے ایک حلقہ میم سے جُدا ہوا ہے جو اس محبت کا مبداء ہے جو تمام ظہور کا باعث بنی ہے۔ نیز یہ میم جو اسم احمد میں مندرج ہے قرآن کے حروف مقطعات میں سے ہے جو سورتوں کے اول میں نازل ہوئے ہیں اور پوشیدہ اسرار میں سے ہیں۔*

واجب تعالیٰ کا وجود اُس کی ذات سے زائد ہے۔ وجود کو عین ذات قرار دینا کوتاہ نظری ہے۔

* بحوالہ مکتوب 93-94 دفتر سوم، ادارہ اسلامیات۔

باب چہارم:

تجلّیات، صفات واسمائے الٰہیّہ

ذات، اسماء، صفات اور افعال الٰہی کا کسی پر چھینٹا جانا تجلّی کہلاتا ہے۔ تجلّی کے لغوی معنی ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کو کہتے ہیں۔ مطلق ذات کا اظہار لباسِ تعین ہی میں ممکن ہے۔ لباسِ تعین کو صوفیاء تجلّی کہتے ہیں۔ ہر وہ شان، کیفیت اور حالت جس میں باری تعالیٰ کا، اس کی صفت یا اس کے کسی فعل کا اظہار تجلّی سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی شیون اور تجلیات کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہر دم اور ہر لمحہ اور ہر آن ذاتِ مطلق مقدس نئی نئی شان میں متجلّی ہوتی رہتی ہے جیسے کہ اس کی ذات لامتناہی ہے اسی طرح اس کی تجلیات کی کوئی انتہائی نہیں وہ نئی نئی شان میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد ہے:

''پھر جب تجلّی فرمائی موسیٰ کے رَبّ نے پہاڑ پر تو وہ ریزہ ریزہ ہوگیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑا''۔ [سورۃ الاعراف:17]

سالک پر راہِ فنا میں جو تجلیات وارد ہوتی ہیں وہ تجلّی آثاری۔ تجلّی فعلی، تجلّی صفاتی اور تجلّی ذاتی ہیں۔

تجلّی آثاری تجلّی صَوری ہے وجود لباس جسم میں متمثّل ہوتا ہے۔ تجلّی آثاری

Marfat.com

میں اکمل تجلی صورتِ انسان میں ہوتی ہے۔

تجلی فعلی میں سالک صفات فعلیہ ربوبیہ میں سے کسی صفت کے ساتھ حق تعالیٰ کو متجلی پاتا ہے اس مشہد میں بندہ سے فعل وارادہ سلب ہو جاتا ہے اور وہ ہر مظہر میں قدرت کو جاری وساری دیکھتا ہے۔

تجلی صفاتی میں سالک حق تعالیٰ کو اُمہات صفات میں متجلی پاتا ہے۔ اُمہاتِ صفات: حیات، علم، قدرت ارادہ، سمع، بصر اور کلام ہیں جنہیں صفاتِ سبعہ ذاتیہ بھی کہا جاتا ہے۔

تجلی ذاتی: جب ذات کی تجلی سالک پر پھینکی جاتی ہے تو سالک فانی مطلق ہو کر اپنے علم وشعور وادراک سے لاتعلق ہو جاتا ہے۔ عبد گم ہو جاتا ہے اور حق باقی رہتا ہے جسے بقا باللہ سے موسوم کیا جاتا ہے اس وقت وہ جُملہ کائنات کے ذرات کا مشاہدہ کرتا ہے اور وہ خود جمیع صفاتِ الٰہیہ سے متصف ہوتا ہے۔

متذکرہ بالا تجلیات کے علاوہ تجلیات غیر متناہی ہیں حق تعالیٰ جس صورت میں اور جس چیز کے ساتھ اور جس طرح اور جس طور پر چاہتا ہے تجلی فرماتا ہے۔ وہ ہر معقول ومفہوم وموہوم ومسموع ومشہود میں متجلی ہوتا ہے۔ جس بندہ پر تجلی فرماتا ہے اس بندہ کی اہلیت کے مطابق تجلی فرماتا ہے اس لیئے عارفوں کے مکشوفات کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

حضرت حق کو متجلی دیکھنا تجلی ہے اور اپنے کو مظہرِ حق پانا اتم واکمل تجلی ہے، تجلی حق ظہورِ تعینات کا بوجہ اسماء وصفات سبب ہے۔ اس تجلی کو تجلی ظہوری بھی کہتے ہیں۔ حق تعالیٰ کا اعیان ثابتہ یا صورِ علمیہ اور ممکنات کی صورتوں میں ظہور تجلی شہودی کہلاتا ہے۔ جماداتِ بے شعور اور تجلی ذات سے مستقلاً بے ادراک ہیں یہ تجلیٔ جمادی ہے۔

Marfat.com

اس کے علاوہ بھی نباتی اور تجلی حیوانی وغیرہ ہے تاہم واضح رہے کہ مقامِ احدیت میں تجلی ممتنع ہے۔

تجلی کے مفہوم کے کلی ادراک کے لیئے استتار کے لفظ کا فہم بے حد اہم ہے کیوں کہ استتار تجلی کے مقابل لفظ ہے۔ تجلی کے معنی کشادہ ہونے کے ہیں جب کہ استتار کے معنی پوشیدہ یا مخفی ہونے کے ہیں۔ تجلی کا اشتقاق جلا سے ہے اور جلا کی تعبیر و تشریح کشادگی اور پردے سے باہر ہونا ہے۔ تلوار اور شیشہ کے صیقل کو بھی جلا سے موسوم کیا جاتا ہے کیوں کہ تلوار یا شیشہ جو زنگ آلودہ تھا اور زنگ سے مخفی اور پوشیدہ تھا اب پردے سے باہر آ گیا ہے اور کشادہ ہو گیا ہے۔ ابر جب کھل جاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ بادل سے آسمان کھل گیا۔

استتار کا اشتقاق ستر سے ہے اور ستر پردہ کو کہتے ہیں جو چیزوں کو ڈھانکتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ ستر (یعنی) پردہ میں چلا گیا یا پوشیدہ ہو گیا اور جب واضح اور روشن ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ مسئلہ کھل گیا۔

قرآن کے وصف میں ایک دُعا میں آتا ہے:

"اَللّٰهُمَّ اجْعَلُ الْقُرْآنَ رَبِیْعَ قُلُوْبِنَا وَشَفَاءَ صُدُوْرِنَا وَجَلاءَ اَحْزَانِنَا"۔

"اے اللہ قرآن کو ہمارے دلوں کی بہار بنا دے اور ہمارے سینوں کی شفا ہمارے اندھیروں کو جلا کر دے"۔

جب قرآن نے حق کی راہ دکھلائی اس لحاظ سے اسے جلا کہا اور نیز جب گناہ کی تاریکی میں تھے قرآن نے طاعت کے نور سے انہیں راہ دکھائی اس بناء پر اس کو جلا کہا۔

Marfat.com

غم اور جہالت اور راستہ کا گم کرنا اور حکم کا پوشیدہ ہونا اور دوست سے جدا ہونا جب یہ صورتیں ختم ہو جاتی ہیں اور کشادگی پیدا ہوتی ہے تو اس کو جلا کہتے ہیں۔

حضرت سہلؒ فرماتے ہیں کہ تجلی تین حال پر ہے ایک تجلی ذات ہے اور وہ مکاشفہ ہے۔ حجاب کی دو اقسام ہیں ایک ظاہر حجاب جو آنکھوں پر ہے اور دوسرا باطنی حجاب جو قلب پر ہے۔ ظاہری حجاب دنیا کی بجائے آخرت میں اُٹھے گا اور جب خدا چاہے گا کہ بندہ اپنی آنکھوں سے اس کو دیکھ لے تو خدا بندے کی آنکھوں سے حجاب اٹھا دے گا۔ اور بندہ حق تعالیٰ کو دیکھ سکے گا۔ دوسرا باطنی حجاب جو قلب پر ہے۔ دنیا میں جب اللہ چاہے گا کہ بندہ کا دل اس کو دیکھے تو اس کے قلب کے آگے سے حجاب اٹھا دیتا ہے تو بندہ دل سے حق تعالیٰ کا ناظر ہوتا ہے۔

دوسری تجلی صفاتِ ذات کی ہے اور اس جگہ نور ہے اور وہ صفات علم اور قدرت وغیرہ ہیں کہ جب بندہ کو حق تعالیٰ کی صفت کا کمال حاصل ہو جاتا ہے اور ہر صفت کہ صفاتِ حق سے اس کو کشف ہو جاتی ہے تو اسی جہت سے ظلمات خلق سے منقطع ہو جاتا ہے اور صفات حق کے نور سے منور ہو جاتا ہے۔ جب بندہ پر صفات حق کشادہ ہوتی ہیں تو پھر اس کو روشنی اور نور حاصل ہوتا ہے جو کہ تجلی اور کشف ہے۔ مثلاً جب حق تعالیٰ کے علم کا کمال دیکھتا ہے تو پھر تمام خلقت کا علم اس کے نزدیک جہل ہو جاتا ہے۔ اور تیسری تجلی حکم ذات آخرت میں ہوگی اور جو کچھ آخرت میں ہوگا وہ آج خبر ہے اور اس خبر کا یہ حکم ہے کہ کل کھل جائے گا۔

تجلی ذات مکاشفہ ہوتا ہے اور کہ کشوف اس جہان میں ایک غلبہ ہوتا ہے یعنی یہ تجلی جو کہ بندہ پر دنیا میں عیاں ہوتی ہے اس سے یہ مُراد نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ کو عیاں دیکھتے ہیں بلکہ اس سے مُراد یہ ہے کہ بندہ پر خدا تعالیٰ کی صفات سے ایک معنی

Marfat.com

غالب ہوتا ہے مثلاً خوف یا تعظیم یا محبت اور غلبہ حال ایسا ہوتا ہے کہ گویا وہ حق تعالیٰ کو دیکھتا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سر میں حق جل جلالہٗ کی عظمت اس حد تک تھی کہ بڑے سے بڑا شغل بھی جو آپ کے سر میں گزرتا حق تعالیٰ کے جلال کے مقابلے میں وہ بہت ہی چھوٹا نظر آتا اور آپ کے سر میں حق تعالیٰ کی تعظیم کی دلیل رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قولِ مبارک ہے:

"تم پر ابوبکرؓ کی فضیلت روزہ اور نماز کی کثرت کی بناء پر نہیں بلکہ اس کی فضیلت تم پر تعظیم سری کی بناء پر ہے جو اس کے سینے میں ہے"۔

حضرت عمر فاروقؓ پر کشفِ خوف اس حد تک طاری تھا کہ کسی مخلوق سے آپ کو خوف نہ رہا بلکہ تمام مخلوقات کو آپ سے خوف تھا۔ حضرت عثمان غنیؓ پر کشف منت تھا حیا آپ پر ایسی غالب آئی کہ ملائکہ بھی آپ سے شرم رکھتے تھے۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر کشف محبت اس حد تک تھا کہ اللہ تعالیٰ کی موافقت میں جان اور تن اور اہل وفرزند کو فراموش کر دیا تھا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ طوافِ کعبہ میں مصروف تھے ایک شخص جو اس وقت طوافِ کعبہ کر رہا تھا اس نے حضرت عبداللہ کو سلام کیا مگر انہوں نے اس کے سلام کا جواب نہ دیا۔ وضاحت طلب کی گئی تو حضرت عبداللہؓ نے فرمایا کہ میں ذاتِ باری تعالیٰ کے دیدار میں مغلوب تھا خدا مجھ کو دیکھ رہا تھا اور میں اس ذات مقدس کو دیکھ رہا تھا۔ آپ کے سر کو غلبہ تھا، زبان اور جملہ حواس سر کے نظارہ میں تھے اور زبان اس وقت جواب دینے کی اہلیت کھو چکی تھی۔

جب کسی شخص پر حق تعالیٰ کی کفائت کی تجلی پڑتی ہے تو پھر اُسے کسی سے امید کی ضرورت نہیں کیوں کہ خدا اس کا کفیل بن جاتا ہے۔

Marfat.com

تجلی حق کی علامت یہ ہے کہ جس وقت سر پر اللہ تعالیٰ کی تجلی پڑے تو وہ سالک اس تجلی کی تفہیم نہ کر سکے کہ وہ کیا دیکھ رہا ہے اور نہ اس بارے میں بیان کر سکے کہ وہ کیا دیکھ رہا ہے ایک شعر کے معنی ہیں کہ:

جب مجھ کو حقیقت معلوم ہوئی تو مجھ پر تعظیم غالب ہوگئی اور اس تعظیم کے دیکھنے میں اپنے آپ سے میں غائب ہوگیا اور میں دیکھ نہیں سکتا تھا کہ مجھ کو کیا حاصل ہوا ہے اور میں ایسا ہوں کہ گویا کسی کو حقیقت معلوم ہی نہیں ہوئی۔ یعنی جب جلالِ حق اور اس کی عظمت کی حقیقت یا فراق کا خطر میرے سر میں اثر کرتا ہے تو اپنے آپ سے میں غائب ہو جاتا ہے اور جب وہ حال زائل ہو جاتا ہے تو نہیں جانتا ہوں کہ میں نے کیا دیکھا ہے اور ایسا ہوں کہ گویا میں نے کچھ دیکھا ہی نہیں۔

جب حق تعالیٰ کی صفات کا عالم ہوتا ہوں تو آپ اور اپنی صفات سے لاعلم ہو جاتا ہوں۔

تجلی جو رفع بشریت ہے اس تجلی میں بشریت کا حجاب اُٹھ جاتا ہے ایک ایسا حال کہ جس میں بشریت میں مشغول ہوتا ہے تب غیب نہیں دیکھ سکتا تو اس وقت کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی اس سے پوشیدہ ہوا اور جب بشریت کی صفات سے بندہ مبرا ہوتا ہے اور سر سے غائب کو دیکھتا ہے تو کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ اس پر روشن ہوا۔

سالک کے سر میں مشاہدہ، خوف، محبت، تعظیم یا اجلال جن سے بقا چاہیے ظاہر ہوتا ہے تو یہ سب حق تعالیٰ کا فضل ہے اس کا ہنر نہیں ہے کہ بار جو حدث اور ضعف اور عجز کے حق تعالیٰ کے بوجھ کو برداشت کرتا ہے۔ بشریت احوال غیب کی قدرت نہیں رکھتی اور اگر رکھتی ہے تو حق نہیں ہوتی۔

حضرت موسیٰؑ کے قصہ میں ہے:

Marfat.com

''آنا جب بشریت کی صفت تھی تو غیب کے آثار پہاڑ پر پڑے اور موسیٰ کو بے ہوشی لاحق ہوئی''۔

رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے فرمایا گیا ہے کہ:

''جب لے جانا حق تعالیٰ کی صفت تھی تو ہر دو کون کے دیکھنے سے آپ پر (آپ پر کوئی نالہ اور فریاد کا اثر نہ پڑا)۔

خوف سر پر اتنا ہی رکھتا ہے کہ سر جتنی طاقت رکھتا ہے نہ اتنی کہ حقیقت حق کے لائق ہے اگر اپنے جلال عظمت اور ہیبت کمال سے خلق پر تجلی کرے تو نہ عرش رہے اور نہ کرسی اور نہ لوح وقلم اور نہ آسمان اور آسمان کی خلق اور نہ زمین اور زمین کی خلق۔ دلیل اس بات کی یہ ہے کہ جب ہم کو بہ کمال جانا، جل وعز نے خود کو محیط فرمایا اور جب ہم نے اس ذات مقدس کو بہ کمال جانا تو جتنا تو اس کو ڈھونڈے گا نہائیت نہیں پائے گا۔

جب حق تعالیٰ کسی بندہ پر اسم اللہ کے اعتبار سے تجلی فرماتا ہے تو عبد بالذات فناء ہو جاتا ہے اور حق اس کا قائم مقام بن جاتا ہے تجلیات صفات میں بھی بندہ صفات کے انوار کی بارش کے تحت آجاتا ہے۔

شیخ اکبرؒ کا ارشاد ہے کہ اگر حق تعالیٰ غیب محض ہی رہتا تو کائنات وجود میں نہ آتی یعنی اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق محض کے مرتبے میں رہتا اور تجلی فگن نہ ہوتا تو اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے اور عالم وجود سے محروم رہ جاتا۔ اُن کے نزدیک حق تعالیٰ کی تجلی ذاتی یا فیض اقدس وہ ہے جو حضرت علمی میں اعیان ثابتہ کی صورت میں ظہورِ حق سے عبارت ہے۔ دوسری تجلی شہودی جو فیض مقدس کے نام سے موسوم ہے اس تجلی میں حق تعالیٰ اعیان ثابتہ کے احکام و آثار میں ظاہر ہوتا ہے جس کے نتیجہ میں عالم

Marfat.com

محسوسات وخارجی وجود میں آتا ہے۔فیضِ اقدس حق تعالیٰ کی ذاتی تجلی ہے جو اعیان کے ظہور کا سبب ہے اور فیضِ مقدس وجودی تجلی ہے جو اعیان ثابتہ کے احکام وآثار کو خارج میں موجود کرتا ہے وجود عالم تجلی حق کی تاثیر اور اس کے فیض سے ہے۔

فصوص الحکم میں درج ذیل ہے:

"ان اللہ تجلین تجلیء غیب و تجلی شھادۃ"

کاشانی شارح نے اس عبارت کی شرح یوں کی ہے کہ تجلی ذاتی، غیبی، ازلی استعداد عطا کرتی ہے کیوں کہ اس تجلی کے ساتھ ذاتِ حق عالم غیب میں اعیان کی صورتوں اور اُن کے احوال میں ظاہر ہوتی ہے۔حق تعالیٰ جس غیب مطلق، حقیقت مطلق اور ہویت مطلق سے اپنے آپ کو تعبیر کرتا ہے وہ یہی ذات ہے جو صور اعیان میں متجلی ہے اس کے مقابل تجلی شہادت حق تعالیٰ کی وہ تجلی ہے جو عالم شہادت میں کارفرما ہے۔اپنی اہلیت واستعداد کی بدولت اشیاء کی ایجاد اسی تجلی کی مرہون منت ہے۔

فصوص الحکم کے دوسرے شارح داؤد قیصری کے نزدیک اللہ کے لیئے الباطن اور الظاہر کی رُو سے تجلی کی دو اقسام ہیں یعنی تجلی ذاتی اور تجلی شہادت۔تجلی ذاتی یا تجلی غیبی حق تعالیٰ کے اسم "الباطن" کے مطابق ہے جس میں اس کی ہویت ظاہر ہوتی ہے اور نتیجہ میں وہ اعیانِ ثابتہ کی صورت اور ان کی استعداد میں ورود کرتا ہے۔ دوسری تجلی شہادت اسم "الظاہر" کے مطابق ہے۔ممکن کا وجود خارج میں وجود حقیقی کے تعین وتمیز سے عبارت ہے جو کسی مرتبہ ظہور میں انہی اعیان ثابتہ کے احکام وآثار کے لباس میں ظاہر ہے جو حقائق ممکنات ہیں۔ذاتِ حق جس طور سے اپنی ذاتی تجلی کے اعتبار سے اعیان کے ظہور فی العلم کا مبداء ہے اسی طرح تجلیِ اسمائی کے اعتبار سے

Marfat.com

ان کے احکام وآثار کی خارج میں پیدائش کا بھی مبداء ہے۔

اعیان کے آثار میں حق تعالیٰ کی تجلی اور ان آثار کا خارج میں ظہور ان کے ساتھ علمِ الٰہیہ کے تعلق کی ترتیب اور اعیان کی اپنی اپنی استعداد کے مطابق ہے۔ باری تعالیٰ اعیان ثابتہ کے آثار واحکام کو علم ازلی میں ثابت ان کی ترتیب اور حالت کے مطابق خارج میں ظاہر کرتا ہے اور اُن کی صورتوں میں خود متجلی ہوتا ہے۔ شیخ اکبرؒ کی درج ذیل عبارت جو فتوحات مکیہ سے ہے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرتی ہے:

''ہم میں سے ہر ایک کے لیئے علم الٰہی میں مقام ہے جس سے تجاوز کرنا ممکن نہیں یہ وہ مقام ہے جس کے ساتھ تم ثبوت علمی میں تھے اور پھر اسی مقام کے ساتھ تم اپنے وجود خارجی میں ظاہر ہوئے''۔

ابن عربیؒ کے عرفانی فلسفہ میں فعل وخلق اعیان کے آئینوں اور اشیاء کے مظاہر میں حق تعالیٰ کی تجلیات اور ظہور رت کا مسلسل اور لا امتناہی سلسلہ ہے۔ حق تعالیٰ ہر لمحہ لاتعداد اور لا امتناہی صورتوں میں تجلی فرما ہے۔ ہر دم ایک نئی تجلی اور لمحہ ایک نئی شان کے ساتھ ایک ہی شے میں یا فرد میں متجلی ہوتی رہتی ہے اور ہر تجلی کسی کو محو کرتی ہے کسی کو پیدا کرتی ہے۔ جب ممکنات میں کوئی شے شرائط کے حصول کی وجہ سے اپنے طور پر وجود کی اہلیت پیدا کرتی ہے تو رحمت رحمانی اس کی طرف ملتفت ہو کر اسے ہستی سے نوازتی ہے یعنی وجود حق اس میں تجلی فرما ہوتا ہے اور وہ شے تعین حاصل کر لیتی ہے اور پھر اس کے صفاتِ جلال اور قہر احدیت اپنے اقتضاء کے مطابق اس تعین کو زائل کر دیتے ہیں مگر وہ شے عین اسی لمحہ رحمت ربانی کے باعث اور قضاء پر ایک دوسرا تعین حاصل کر لیتی ہے جسے قہرِ احدیت پھر سے نابود کر دیتا ہے اور یہ سلسلہ لا امتناہی رہتا ہے۔ ابن عربیؒ تجدد امثال اور تجدد اضداد کے عنوانات سے اس خلق جدید کا جو کہ

ایک ثابت اور واحد جوہر میں وقوع پذیر ہوتی ہے یہ مطلب بتلاتے ہیں کہ اگر عالم میں تبدیلی ظاہر نہ ہوتی تو عالم کمال کو نہ پہنچتا۔ ہر آن اور ہر لحہ یہ عالم متغیر ومتبدل ہے۔ ہر لمحہ بدل جاتا ہے اور ہر دم ایک نئی صورت اور شان کے ساتھ ابھرتا ہے۔ لیکن ان تبدیلیوں اور تغیرات سے ماوراء وہ عین واحد ہے جو اپنی حالت پر قائم اور غیر متغیر ہے۔ یہ عین واحد ہی حقیقتِ حق ہے اور یہ ساری صورتیں تمام تغیرات اور تبدلات اعراض (Accidents) ہیں تاہم حقیقت تو ایک ہی ہے جو عالم میں متعدد ومتعین موجودات کی شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے اور وہ حقیقت احدیت ہے۔

صوفیا نے صفات کو ذات حق کے احکام، اس کی نسبتوں اور اضافتوں، معانی اور اعتبارات، تعینات اور تجلیات وغیرہ سے تعبیر کیا ہے ان کا موقف ہے کہ صفات اور اسمائے حق مترادف نہیں ہیں بلکہ متفاوت ہیں۔ ان کے نزدیک اسم تب متحقق ہوتا ہے جب ذاتِ حق صفات میں کسی ایک صفت سے متصف ہو جائے۔ صفت اسی اسم کو کہتے ہیں جو ذات کے بعض حالات کی جانب راہنمائی کرے۔

صفاتِ الہٰیہ کے بارے الہیّات، علم الکلام اور تصوف میں انتہائی دقیق مباحث ہوئے ہیں جن میں سے اہم ترین بحث درج ذیل تھی:

''کہ آیا صفات عین ذات ہیں یا زائد بر ذات ہیں''۔

اس بارے مفصل بحث سے قبل ایک وضاحت بے حد ضروری ہے وہ یہ کہ صفاتِ خداوندی یا تو سلبی ہیں یا ثبوتی۔ سلبی صفات ان امور کی طرف اشارہ کرتی ہیں جن سے ذاتِ الہٰیہ کا متصف ہونا ممتنع ہے مثلاً ذات اقدس کا جوہر ہونا اور زمان و مکان میں ہونا۔ یہ صفات ذات حق سے امکان اور احتیاج کو رد کرتی ہیں اس لیے انہیں جلالی صفات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہر صفت جلالی معنی کے اعتبار سے

Marfat.com

نفی کی نفی ہے جو نتیجہ میں اثبات ہوگی مثلاً اللہ جوہر نہیں ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کی ماہیت اور حدود کا انکار ہے نہ کہ سلب کمال جو استقلال وجود سے عبارت ہے کیوں کہ استقلال وجود حق تعالیٰ کے لیۓ خاص ہے لیکن صفاتِ ثبوتی حق تعالیٰ کے لیۓ وہ صفات ثابت کرتی ہیں جن سے اتصاف اس کی ذات کے لیۓ ضروری ہے انہیں صفات جمال بھی کہا جا سکتا ہے کیوں کہ ذاتِ حق کا جمال اور اس کی معرفت انہی صفات پر منحصر ہے یعنی علم، قدرت اور ارادہ وغیرہ بعض معتزلی حکماء کے نزدیک خدا کے لیۓ صفات کمال کے اثبات کا مطلب ان صفات کی ضد کی نفی ہے۔ مثلاً ذات باری تعالیٰ کے لیۓ حیات، علم اور قدرت ثابت کرنے کا مطلب ہے اس کی ذات سے موت، جہل اور عجز کی نفی۔ بعض معتزلہ کے نزدیک ذات اور صفات مترادف الفاظ ہیں جو ایک ہی معنی ومفہوم کے حامل ہیں لیکن اشاعرہ سات صفات یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور متکلم کے بارے متفق ہیں کہ یہ صفات زائد بر ذات۔ لازم ذات اور ذات سے قائم ہیں اور ذات کی ازلیت اور قدم کے ساتھ ازلی اور قدیم ہیں لیکن صفت بقا کے بارے ان میں اختلاف ہے۔ ان میں سے اکثر اس صفت کو بھی زائد بر ذات سمجھتے ہیں لیکن ابوبکر باقلانی۔ امام الحرمینؒ اور امام فخر الدین رازیؒ ذات کے ساتھ اس کی عینیت کے قائل ہیں۔ اشاعرہ پر یہ اعتراض کیا گیا کہ ان کا قول تعدد قدما کو ثابت کرتا ہے جو باطل ہے اشاعرہ نے جواب میں یہ کہا کہ ذاتِ قدیم کا تعدد ممتنع ہے نہ کہ صفات قدیم کا تاہم جمہور حکماء اسلام اشاعرہ کے برخلاف مذکورہ تمام صفات کو واجب اور قدیم قرار دیتے ہیں نہ کہ زائد اور حادث۔ مزید اُن کے نزدیک ذات وصفات مصداق ہیں واحد ہے اور مفہوم میں متمائز۔ یہ قول دیگر اقوال کی نسبت زیادہ وزنی اور حکمت پر مبنی ہے۔

صاحب فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ ابن عربی" وجودی صوفی اور ان کے مقلدین جملہ صوفیا اس بات کے قائل ہیں کہ صفات حق ایک جہت سے عین ذات ہیں اور ایک جہت سے غیر ذات کیونکہ خدا کی تمام صفات فی الحقیقت معانی ' اعتبارات' نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ پس اس جہت سے وہ عین ذات ہیں کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں اور جس جہت سے صفات غیر ذات ہیں وہ یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ یعنی اعتبار اور تعقل کی رو سے صفات غیر ذات ہیں اور وجود اور تحقق کی رو سے عین ذات۔ مثلاً ''حی'' صفت حیات کے اعتبار سے ذات ہے ''عالم'' صفت علم کے اعتبار سے ''قادر'' صفت قدرت کے اعتبار سے مرید صفت ارادہ کے اعتبار سے ذات ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے صفات آپس میں بھی متغائر ہیں اور ذات سے بھی لیکن ہستی اور تحقق کی بنیاد پر صفات عین ذات ہیں کیونکہ اس مقام پر وجود متعدد نہیں ہے بلکہ وجود ایک ہی ہے اور اسماء وصفات اس کی نسبتیں اور اعتبارات ہیں۔

امام ربانی مکتوبات ربانی میں صفات الہیہ کی وضاحت فرماتے ہیں کہ علمائے اہل سنت نے اللہ کی صفات ثمانیہ کے متعلق کیا اچھا کہا ہے کہ نہ وہ اللہ تعالیٰ ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یہ معرفت عقل سے بالاتر ہے جو کہ نور فراست اور انبیا علیہم الصلوۃ والسلام کی متابعت کی برکت سے حاصل ہوتی ہے۔

اللہ کی صفات جو کہ اس کی ذات کے ساتھ قیام رکھتی ہیں مثلاً حیوات و قدرت وعلم وغیرہ وہ اپنے کمال تقدس کی وجہ سے ممکن کی صفت سے کوئی نسبت ہی نہیں رکھتیں کیونکہ ممکن کی صفات اعراض ہیں جو جواہر کے ساتھ قیام رکھتی ہیں اور اللہ کی صفات جواہر کو قائم رکھنے والی ہیں کہ جواہر کا قیام انہیں سے ہے اور پھر یہ فرق بھی ہے

Marfat.com

کہ ممکن کی صفات جماد محض ہیں اور حیوۃ وعلم وغیرہ سے بے نصیب ہیں البتہ اتنا ضرور ہے کہ ممکن ان کے ذریعے سے حی عالم اور قادر بن جاتا ہے لیکن یہ سب صفات بذات خود حی اور عالم نہیں ہیں۔

برخلاف اللہ کی صفات کے کہ امام ربانی کی نظر کشفی میں وہ بھی موصوف کی طرح حی اور عالم ہیں اور اپنے کمالات کی تفصیل سے واقف ہیں لیکن ان کا علم، علم حضوری کی جنس سے مفہوم ہوتا ہے نہ کہ علم حصولی کی جنس سے۔ اور اسی طرح ہر وہ صفت جو اللہ کے واسطے ثابت کی جائے ان سب میں حیوۃ وعلم کا ثبوت ملتا ہے اور خالص نور ہیں گویا کہ وہ نور سب کا سب علم اور انکشاف ہے اور سب کا سب حیٰوۃ ہے اور یہ دونوں کمال کی صفات ظاہر اور ہویدا ہیں برخلاف دوسری صفات قدرت وارادت وغیرہ کے۔

اللہ کی صفات کا قیام خدا کی ذات سے اس طرح کا ہرگز نہیں ہے جیسے عرض کا قیام جوہر سے ہوتا ہے بلکہ ان کا قیام اس طرح ہے جیسے مصنوع کا قیام صانع سے ہوتا ہے کہ صانع اپنے مصنوع کا قیوم ہے نہ کہ اس کا غیر ہے۔ تغایر اعتباری ہے اور قیام محقق ہے اور اتصاف کا اصول انسان کے انسانیت سے اتصاف کی طرح ہے یا جوہر کے جوہریت کے اتصاف کی طرح امام ربانی فرماتے ہیں کہ جس مقام میں اللہ کی ذات اور اس کی صفات مقدسہ ہیں جو کہ حضرت ذات سے قائم ہیں صفت اور اتصاف کا کوئی ملاحظہ اس کی جگہ ثابت نہیں ہے نہ تو اللہ کی ذات میں موصوفیت ہے اور نہ صفات مقدسہ میں صفاتیت ہے چونکہ وجود اور وجوب وجود کو اللہ کی بارگاہ عالیہ میں گنجائش نہیں ہے تو پھر صفت واتصاف کی کیا مجال جو کہ وجود کی شاخ سے ہیں اس مقام مقدس میں سوائے نور کے کسی کو بھی اجازت نہیں ہے۔ اگر حیات ہے تو وہ بھی نور

Marfat.com

ہے اور اگر علم ہے تو وہ بھی نور ہے۔ تعین اول تعین وجود ہے اور باقی سب تعینات اس تعین کے تابع ہیں اور بقول امام ربانی تعین کے لفظ کا اطلاق بھی اس جگہ گنجائش نہیں رکھتا۔ اور جو کچھ ہے وہ سب نور ہی نور ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ صفات کو جو ہم ذات تعالیٰ میں ثابت کرتے ہیں اس اثبات سے اللہ کی ذات پاک میں کوئی تعین اور تنزل پیدا نہیں ہوتا اور جب تک مرتبہ ثانی متحقق نہ ہو تعین اور تنزل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ صوفیا کی کثیر جماعت نے صفات کف عین ذات کہا ہے اور صفات کے زائد ہونے سے انکار کیا ہے۔ لاہُو کے لفظ سے منع کر کے لا غیر وہ' کا اثبات کیا جائے۔ یہ کمال علوم انبیاء علیھم کے علوم کے مطابق وموافق ہے۔ بقول امام ربانیؒ انکشافِ ذاتی اس مرتبہ میں کہ جو اللہ کی ذات اور اس کی صفات سے تعلق رکھتا ہے علم حضوری کے قبیل سے ہے کیونکہ صفات مقدسہ کا حکم بھی اللہ کی ذات ہی کا حکم ہے وہ انکشاف جو صفت علم سے تعلق رکھتا ہے علم حصول کے قبیل سے ہے اس لیے کہ علم حصولی عقل میں معلوم سے حاصل ہونے والی صورت سے عبارت ہے۔

امام ربانیؒ کا ارشاد ہے کہ انہیں کشف ہوا ہے کہ کسی معلوم کی کوئی صورت اللہ کے علم میں منقش نہیں ہے اور اللہ کا علم کسی صورت معلومہ کا محل نہیں ہے پھر اللہ کی (یعنی عالم کی) ذات میں صورت کا حصول کس طرح ہو سکتا ہے بلکہ اللہ کا معلوم سے ایک قسم کا تعلق ہے اور اس کے متعلق ایک انکشاف ہے بغیر اس کے کہ معلوم کی کوئی صورت علم میں ثابت ہو اور علم کا خانہ تمام نقوش سے خالی اور مصفا ہے اور اس کے باوجود اس کے علم سے ایک ذرہ کے برابر بھی کوئی چیز زمین میں یا آسمانوں میں اس سے مخفی نہیں ہے۔ اس قدر مکشوف ہوتا ہے کہ جب اللہ کا علم کسی معلوم سے تعلق پیدا کرتا

Marfat.com

ہے اور اس تعلق سے معلوم کی صورت الگ ہو جاتی ہے اور اس علم سے قیام پیدا کرتی ہے بغیر اس کے کہ علم میں حلول وحصول پیدا کرے اور چونکہ علم کے تعلق سے معلوم کی ایک صورت منتزع پیدا ہوتی اور علم بلکہ عالم سے قیام کرتی ہے تو ایسا علم حصولی کے قبیل سے ہے اور جب صفت علم اللہ کی ذات میں مندرج کمالات سے پیدا کرے گی تو لازماً ان کا حلول وحصول علم میں ثابت نہیں ہوتا۔ یہاں اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن صور علمیہ کا قیام صفت علم سے پیدا کیا گیا ہے لیکن یہ معلوم نہ ہوا کہ ان صورتوں کا محل ثبوت کون سا ہے معنی کہ جیسا کہ عین کے ساتھ قیام سے چارہ نہیں ہے اس طرح محلیت عین سے بھی اس کو چارہ نہ ہوگا؟ اس کے جواب میں امام ربانی فرماتے ہیں کہ ہاں معنی کو عین کے ساتھ قیام سے کوئی چارہ نہیں ہے لیکن اس کے لئے محل کے اثبات کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معنی کے لیے اثبات محل سے مقصود اس کے قیام کا اثبات ہے نہ کہ قیام پر کوئی امر زائد جبکہ جواہر مجردہ ممکنہ میں جو کہ ان صور علمیہ کے لیے ظلال کی طرح ہیں اور وہ صُوَر ان جواہر کے تعینات کے مبادی ہیں۔ فلاسفہ نے کہا کہ انکے لیے کوئی محل اور مکان ثابت نہیں اور اگر ان جواہر مجردہ کے اصول کا محل نہ ہو تو کون سا تعجب ہے؟ ان صُوَرِ علمیہ کو اعراض کی طرح تصور نہیں کیا جا سکتا جو کہ غیر کے ساتھ قیام رکھتے ہیں اور اعراض پر قیاس کرتے ہوئے اس کے محل کے اثبات میں پڑنے کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ صور علمیہ اصول بلکہ تعنیات جواہر کے مبادی ہیں کہ اعراض کا قیام ان سے ہے تو اعراض کی کیا حیثیت ہے بلکہ اعراض کے بارے بھی ہمارا موقف ہے کہ ان کے لیے اثبات محل کا مقصود ان کے قیام محل کے ساتھ اثبات ہے نہ یہ کہ محل مستقل طور پر مقصود ہے۔ تحقیق ہے کہ یہ صور علمیہ مرتبہ وجوب میں موجود ہیں کہ محل و مکان کی وہاں کوئی گنجائش نہیں ہے اور قیام کے سوا اس جگہ کوئی چیز متصور نہیں ہے۔

Marfat.com

اللہ کی صفات حقیقیہ جو کہ ذات اقدس کے ساتھ قیام رکھتی ہیں وہاں کوئی حالیت ومحلیت موجود نہیں ہے اور ثبوت ذہنی وخارجی وہ مرتبہ امکان میں ہے کیونکہ اس بارگاہ میں نہ خارج ہے اور نہ علم ہے۔ جب وجود کو اس بارگاہِ عالیہ میں کوئی دخل نہیں ہو گا تو وجود ذہنی اور خارجی جو کہ وجود کی قسمیں ہیں کو کیا دخل ہوگا۔ پس یہ صورت ثابت ہوں گی اور علم کی صفت سے قائم ہوں گی اور کوئی ثبوت علمی وخارجی ان کو محقق نہ ہوگا بلکہ وجود علمی وخارجی انکے لیے عار ہوگا کیونکہ وہ امکان کی صفات اور حدوث کی علامات سے ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر ایک ممکن حادث ہے اور مرتبہ وجوب وجود میں اگر چہ وجود ثابت ہے۔ لیکن اس وجود کیلئے ظرفیت خارج وعلم پیدا نہیں ہوئی ” کیونکہ ظرفیت اور مظروفیت کو اس جگہ مجال نہیں ہے واضح ہو کہ صورت معلوم نفس علم سے عبارت ہے اس کا علم میں حصول اور حلول کا کیا معنی ہوگا۔

امام ربانی نے انتہائی دقیق نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ پچھلے صوفیاء نے کہا ہے کہ صور علمیہ جو کہ اعیان ثابتہ سے عبارت ہیں اور ممکنات کے حقائق ہیں انکا ثبوت خانہ علم میں ہے اور بس اور خارج علم میں ان کے وجود کی بو بھی نہیں پہنچی ہے۔ لیکن ان صور علمیہ کے عکوس جب ظاہر وجود کے آئینہ میں کہ اس کے سوا خارج میں کوئی چیز موجود نہیں ہے پڑتے ہیں تو متوہم ہوتا ہے کہ وہ صور خارج میں موجود ہیں اس صورت کی طرح کہ جب وہ آئینہ میں منعکس ہوتے ہے تو وہم ہوتا ہے کہ وہ صورت آئینہ میں ہے۔ امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ

”اے کاش: میں سمجھ سکتا کہ ان بڑے لوگوں کی مراد کیا ہے اور علم میں صُوَر کے حصول کا کیا مطلب ہے اور صُوَر وشہادت میں صرف نفس علم ہے اور غائب میں اللہ کا علم ازلی قدیم۔ بسیط وحدانی ہے جو معلومات متکثرہ سے متعلق ہوا ہے اور اس کے

Marfat.com

تعلق سے ان معلومات کی صور متعددہ متمیزہ حاصل ہوئی ہیں بغیر اس کے کہ ان ازلی علوم میں ان کا حصول و حلول ثابت ہو اور اس میں صور متعددہ کا حلول کس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مستلزم ہے تبعض اور تجزی اور محل کی تقسیم اور کسی چیز کو کسی چیز کے جز و فرض کر لینے کو اور یہ ترکیب کا موجب ہے جبکہ قدم اور ازلیت کے منافی ہے۔

پس واضح ہوا کہ اللہ کی ذات اقدس اور اس کی صفات مقدسہ ایک ہی مرتبہ میں موجود ہیں اور صفات کی زیادتی کے وجود سے کوئی تعین اور کوئی تنزل اللہ کی بارگاہ میں پیدا نہیں ہوا ہے تو جان لیں کہ اس مرتبہ مقدسہ کا جو کہ اللہ کی ذات مع الصفات کا مرتبہ ہے مرتبہ ثانیہ میں بے شائبہ تغیر و تبدیل پہلا ظہور ہے اور وہ از روئے کشف و شہود حضرت وجود کا مرتبہ ہے جو کہ خیر محض اور کمال خالص ہے لہٰذا اگر کوئی علم اس مرتبہ مقدسہ سے متعلق ہو اور اس کے کمالات کا انتزاع کرے تو یقیناً سب سے پہلے چیز جو اللہ کی بارگاہ سے منزع ہو گی وہ حضرت وجود ہو گا اور دوسرے کمالات اس کے توابع ہوں گے یہی وجہ ہے کہ صوفیا نے وجود کو عین ذات تصور کیا ہے اور تعین وجود کو لاتعین جانا ہے اور اس تعین اسبق کا ثبوت علم و خارج سے الگ ہے۔ اور حضرت وجود بطریق ظلیت تمام کمالات ذاتیہ و صفاتیہ کا اجمالاً جامع ہے اور اس مرتبہ جامع اجمالیہ کی تفصیل ہے کہ جسے تعین ثانی کہا جاتا ہے۔ سب سے پہلی چیز جس نے مرتبہ تفصیل میں ثبوت پیدا کیا وہ حیات صفت ہے جو تمام صفات کا اصل ہے اور یہ صفت حیواۃ گویا کہ اس صفت حیات کا ظل ہے جو کہ اللہ کی ذات کے مرتبہ میں ثابت ہے اور ''نہ وہ وہ ہے'' اور نہ وہ اس کا غیر'' اور صفت حیات کے بعد صفت علم بطریق ظلمت ثابت ہے اور یہ صفت تمام صفات کی جامع ہے۔

امام ربانی'' فرماتے ہیں کہ مبداء تعین حضرت خلیل بالاصل تعین اول ہے جو

Marfat.com

کہ تعین وجودی ہے اور اس تعین کا مرکز جو کہ اس کے اجزاء میں سے اشرف ہے وہ حضرت خاتم الرسل کا مبداء تعین ہے۔

مزید صفات ثمانیہ میں سے جس صفت نے بھی مرتبہ تعین ثانی میں تفصیل پائی ہے وہ ہر ایک پیغمبر کا مبداء ہے چنانچہ علم حضرت خاتم الرسل کا مبداء ہے اور قدرت حضرت عیسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام کا مبداء تعین ہے اور تکوین حضرت آدم کا مبداء تعین ہے اور ان اسماء کلیہ مقدسہ کے جزئیات باقی انبیاء کے مبادی تعینات ہیں۔

جب ممکنات کے مبادی تعینات معلوم ہو گئے تو اب یہ جان لیں کہ وجوب کا تمام دائرہ ان تعینات کے انتہا تک ہے اور حق تعالیٰ نے جب چاہا کہ اپنے کمال کرم سے اپنے فیوض و انعامات کو دوسروں کو عطا فرمائے اس نے مخلوق کو پیدا کیا اور اپنے وجود اور توابع وجود کے کمالات ان کو بخشے۔ پیدا کرنے کا مقصد احسان و انعام ان کو عطا کرنا ہے نہ کہ ان کے ذریعے سے اپنے اسمائی و صفاتی کمالات کو مکمل اور پورا کرنا۔ اسماء و صفات اپنی ذات میں کامل ہیں اور ظہور اور مظہر کی انہیں محتاجی نہیں ہے اور اللہ کی ذات میں تمام کمال بالفعل حاصل ہیں نہ کہ بالقوۃ کہ ان کا حصول کسی امر سے وابستہ ہے۔

اللہ تعالیٰ شخصِ اکبر کے قلب میں تجلی افروز ہوتا ہے یہ تجلی اتنی ارفع ہے کہ اس کا انشراح و انبساط حظیرۃ القدس تک کو احاطہ کیئے ہوئے ہے اور اسی کے عکوس و ظلال ملاء اعلیٰ پر سایہ فگن ہوتے ہیں اور تجلی کی یہی وہ قسم ہے جس پر کے باری تعالیٰ کے ننانوے اسمائے الحسنیٰ اور صفات کا انطباق ہوتا ہے۔ نیز تجلی کے لحاظ سے اللہ کے علم و ارادہ میں لامتناہی تجدد و نما ہوتا رہتا ہے اور یہی وہ تجلی ہے جو اپنے جملہ مضمرات

Marfat.com

کے ساتھ مطلوب ہے اس لیئے کہ بشری نفوس اس کی طرف مقناطیس کی طرح کشش محسوس کرتے ہیں یہی تجلی سیر وسلوک کی منزل ہے اور یہی اتصال کی وہ کڑی ہے جس کے حصول کے لیئے صوفیاء کوشاں رہتے ہیں۔

فیض اقدس سے ایک سالک بعض وقت مُراد و مرید کا جامع بن جاتا ہے یعنی اللہ کے لطف وعنائت کی بھی جنبش ہوتی ہے اور سعی وطلب کے تقاضے بھی بیدار ہوتے ہیں۔ سعی وطلب اور ریاضت ومجاہدہ کے انوار بھی ہیں اور غیب سے سامان لطف کی فراوانی بھی جو سالک کو قرب اتصال کی طرف دھکیل رہی ہے ایسی صورت میں یہ شخص معرفت کے دونوں مراتب کا حامل ہے اور سلوک کے دونوں مشربوں میں امامت کے درجہ پر فائز ہے، کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس تجلی کے بعض پہلو اس پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں اور وہ ''مجذوب'' ہو جاتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تجلی کے کسی خاص پہلو نے اُسے اپنی طرف جذب کر لیا ہے مثلاً کوئی مخصوص اسم یا صفت اس کے احوال پر چھا جائے اس صورت میں اس کے جذب کو اسی اسم کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ایک عارف کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ اعیان ثابتہ میں سے اس کی استعداد کس تعین کے لیئے موزوں ہے اور پھر وہ اسی اسم کی پیروی میں زندگی صرف کر دیتا ہے۔ مثلاً اگر اس پر صفت رحمان کا غلبہ ہے تو عارفانہ اصطلاح میں کہا جائے گا کہ اس نے اسم رحمان کی حقیقت کو پالیا ہے۔

تاہم یہ کہنا کہ حقائق وممکنات دراصل عکوس وظلال ہیں جو متقابل اعدام میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں کسی طرح بھی شیخ اکبرؒ کی تصریحات کے منافی نہیں۔ نیز حقائق ممکنات کو ان معانی میں اسماء وصفات کے عین مترادف قرار دینا کہ وجود خارجی میں بہرحال ان کے عکوس وظلال پائے جاتے ہیں جنہیں اعیان ممکنات سے موسوم

Marfat.com

کیا جاتا ہے۔ کسی انداز سے بھی حضرت مجددؒ کی تصریحات کے خلاف نہیں اسی طرح اگر شیخ کے قول کو ہم یہ معنی دیں کہ ہر صفت اور اسم سالک کے بمنزلہ رب اور مقصود اور منزل کے ہے کہ جس کی طرف اس کی سعی وطلب کے قدم بڑھنا چاہیں تو اس صورت میں بھی تعارض کا کوئی پہلو اور اندیشہ نہیں پایا جاتا۔ باقی رہی یہ بات کے حضرت مجددؒ نے شیخ ابن عربیؒ کے بعض اقوال کو اپنے وجدان کے خلاف محسوس کیا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابن عربیؒ کے اس قول میں بھی کوئی اعتراض نظر نہیں آتا کہ صوفیا صفاتِ ثمانیہ میں تمیز واختلاف کے قائل نہیں بلکہ اُن کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں۔ ہمیں اس قول کے خلاف بھی متکلمین کا کوئی عقلی ونقلی عذر نہیں ملا اس لیئے ہم اس کو حق بجانب قرار دیتے ہیں:۔

(۱): صفات کے بارے زیادہ سے زیادہ جو بات صحت واستواری کا پہلو لیئے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ایسی حقیقت ضرور پائی جاتی ہے عرف عام میں اور لغوی طور پر جس کو سمیع وبصیر وغیرہ کہا جا سکتا ہے لیکن یہ کہ یہاں صفات متمائزہ کا بھی وجود ہے اور یہ صفات ذات سے علیحدہ ایک مستقل حیثیت کی حامل ہیں۔ اس کی طرف قلب وذہن متوجہ نہیں ہوتا۔ قلب وذہن صرف آثار ونتائج کو دیکھتا ہے فلسفیانہ تدقیقات کو نہیں۔ چنانچہ ہم جب کسی شے کو دیکھتے ہیں کہ متحرک ہے تو ہم ذات وصفات کی بحث میں پڑے بغیر کہہ دیتے ہیں کہ یہ شے زندہ ہے اور حیات وشعور کی حامل ہے اور ہرگز یہ نہیں سوچتے کہ یہ صفات ذات سے زائد ہیں اور علیحدہ ہیں یا عین ذات ہیں۔

(۲): جہاں تک عقل وشعور کا تعلق ہے اس کا فیصلہ یہی ہے کہ اس ذات گرامی سے آثار ونتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے رہی یہ بات کہ یہ صفات ذات

Marfat.com

سے ایک وجود رکھتی ہیں تو اس کا کوئی تعلق عقل وخرد سے نہیں۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ صفات بمنزلہ اعراض کے ہیں اوران کی طرح اپنے محل وموصوف کے ساتھ وابستہ ہیں تو اس طرح تو گویا اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب ہونا قرار پاتا ہے۔

شیخ کے اقوال میں جو اس نوعیت کا اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ عالم موجود خارجی ہے جو ظلیت وانعکاس لیئے ہوئے ہے یا اس کی حیثیت اس موہوم کی ہے جس کو استواری واستحکام حاصل ہے زیادہ اہمیت کا حامل نہیں کیوں کہ اِن اقوال کی تہہ میں یہ عقیدہ مضمر ہے کہ وجودات خاصہ تحقق پذیر ہیں جن سے کہ آثار ونتائج کا ظہور ہوتا ہے۔

جہاں تک ذاتِ باری تعالیٰ کا تعلق ہے وہ اس سے قطعی طور پر ماوراء اور منزہ ہے کہ خارج یا اعیان میں پائی جائے اس لیئے کہ خارج تو خود نفسِ رحمان سے تعبیر ہے اور اعیان اس کی ذات پر دلالت کرتے ہیں تاہم یہ درست ہے کہ باری تعالیٰ کی ایک عظیم تجلی ہے جس کا تعلق خارج سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اس نے ایسی تجلی عظیم کے تحقق کے بعد خارج یا اعیان کو اپنے وجود سے نوازا ہے۔

جن اقوال مختلفہ کا اوپر ذکر ہو چکا تو یہ اختلافات انداز وتعبیر وتاویل سے متعلق ہیں کیوں کہ کوئی صاحب کشف بالکل ہی بے حقیقت بات نہیں کر سکتا۔ صفات ثمانیہ کی معنوی توجیہہ وتشریح یہ ہے کہ نفس رحمانی کے ان اوائل کو جن میں ذکر اور تجلی اعظم تمثیل پذیر ہوئی ہے اشاعرہ صفات سے تعبیر کرتے ہیں۔ صوفیا کرام اُن کو صادر اور قدیم مانتے ہیں اصل میں یہ ایک ہی حقیقت ہے کہ جس نے جہات واعتبارات

Marfat.com

کے اختلاف سے کثرت کی صورت اختیار کر لی ہے۔ مثلاً بیاض اور ابیض ایک ہی حقیقت کے دو معنی ہیں۔ بیاض ابیض بشرط لا (یعنی بغیر اس شرط کے کہ بیاض کا کوئی ہدف وموصوف ہو) ماخوذ ہے اور ابیض اسی حقیقت پر بشرط شے دلالت کناں ہے یعنی جہاں لفظ بیاض مطلق طور پر ایک خاص رنگ پر دلالت کرتا ہے ابیض بھی اسی رنگ پر صفت کی شکل میں دلالت کناں ہے۔ بالکل اسی نہج وانداز سے جب ہم اس کی ذات کو حیات سے تعبیر کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ اس کے علم کا منطقی نتیجہ ہے۔ جب اس کی ذات کو حقائق ممکنات اور علم کی صفت سے متصف گردانتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات حقائق اشیاء میں تکوین سے قبل تمثل پذیر ہوئی ہے۔

قدرت کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ، کہ اس کی ذات سے تخلیق کائنات کا فعل صادر ہوا ہے جب اس ذات اقدس کے لیئے ارادہ کو ثابت کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات نے امکانی چیزوں میں سے ایک کو ترجیح دی ہے۔ کلام کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں تو اس حیثیت سے کہ انبیاءؑ وملائکہ کے قلوب پر اس کی طرف سے وحی کا نزول ہوتا ہے۔ جب ہم ذات پاک کو سمیع وبصیر سے متصف قرار دیتے ہیں تو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ تمام مبصرات اور مسموعات کا مبداء انکشاف ہے۔

مولانا جامیؒ کا یہ قول کہ "اللہ کے سوا تمام حقائق کی اصالت کا انکار کیا جائے اور ان سب کو اعتبارات واضافات کے حکم میں رکھا جائے" کا یہ مطلب نہیں کہ وجود حق یا اس کی جلوہ فرمائیوں کا انکار کیا جائے وہ یہ مانتے ہیں کہ حق نے ان میں ظہور کیا ہے اس طرح وہ فرق اعتباری کی بھی نفی نہیں کرنا چاہتے۔

Marfat.com

باب پنجم:

وحدتِ وجود و شہود

وجود و شہود کے مباحث ازمنہ قدیم سے مابعد الطبیعات فلسفہ اور تصوف میں موجود ہیں۔ ان کا اجمالاً جائزہ لے کر اصلی موضوع یعنی امام ربانیؒ کے فکر کا اس سمت میں جائزہ لیا جائے گا۔

یونانی فلسفی زینوفینز فلسفیانہ توحید کا بانی مبانی ہے جو کہ وحدت وجود کے ہم معنی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس کے نزدیک خدا صرف ایک ہے۔ یہ خدا سمیع و بصیر ہے اور ہمہ تن فکر ہے غیر متغیر اور غیر متحرک ہے وہ عقلِ محض سے تمام چیزوں پر حکومت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی ہستی کی پرستش کی جائے جو ہمیں اپنے سینے کے اندر رکھتی ہے جس میں نہ کون ہے نہ فساد نہ اس میں تغیر ہے اور نہ ہی اس سے کوئی چیز نکلتی ہے۔ فلسفی پارمینائیڈیز کے نزدیک ایک ہستی سرمدی موجود ہے۔ تغیر کثرت اور تجدید کے تصورات عقل کے منافی ہیں۔ ہستی قدیم ہے۔ غیر متحرک ہے۔ ہستی ایک مسلسل اور ناقابل تقسیم کل ہے اس میں خلاء کہیں نہیں۔ ہستی قدیم، غیر متبدل، غیر متحرک، لامحدود اور بے ہمتا ہے۔ ایلیاتی الٰہیات میں ہستی نہ جسم ہے نہ روح ہے نہ مادہ ہے نہ نفس۔ یہ ہستی محض ہے باقی جو کچھ ہے وہ عرض ہے اور التباس ہے۔ سرمدی ہستی لامحدود ہے لا محدود ہستی نہ زمان میں ہے نہ مکان میں کیوں کہ زمان و مکان اس کو محدود و مقید کریں

گے۔ تاہم جس ہستی کا اوپر ذکر کیا گیا ہے وہ سرمدی اور غیر متبدل ہے لیکن ایجابی صفات سے خالی ہے اور محض ایک تجرید ہے۔

پلوٹینس (Plotinous) نے اپنی کتاب اینیاڈز (En neads) میں جو فلسفہ پیش کیا ہے اس کا اساسی خیال اشراقی وحدت الوجود ہے جس کے نزدیک کائنات حیاتِ الٰہی سے لبریز ہو کر چھلکنے کا نتیجہ ہے اور ہستی کی غایت دوبارہ خدا میں جذب ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک وحدت الٰہیہ عددی وحدت نہیں بلکہ نامتناہی ہے اور اس کے اندر ہر شے موجود ہے۔ وہ ہمارے فکر سے بالاتر ہے۔ اس سے تمام اشیاء پیدا ہوتی ہیں مگر وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئی۔ وہ ہر حسن کا سرچشمہ ہے مگر خود حسین نہیں۔ تمام صورتوں کا مصدر ہے مگر اس کی خود اپنی کوئی صورت نہیں۔ تمام عقل و فہم کا منبع ہے مگر خود عاقل ہستی نہیں۔ وہ تمام اشیاء کی غایت اور معیار ہے مگر خود کوئی شے نہیں۔ وہ ایک خالص نور ہے جس میں ہمیں تمام اشیاء دکھائی دیتی ہیں وہ نیکی کا مبداء ہے مگر خود نیک نہیں۔ غرض وہ نیکی، حسن و عقل رکھنے والی ذات نہیں بلکہ خود نیکی، حسن اور عقل ہے۔ خدا کو ادراک باطنی سے متصف کرنا اور اس کو ایک انفرادی ہستی بنا دینا اس کی نقیض ہے۔ وہ شعور و عدم شعور دونوں سے برتر و ماوراء ہے شعوری اور غیر شعوری کا تضاد خدا کی ذات میں موجود نہیں۔ نہ انسانی معنوں میں اس میں ارادہ پایا جاتا ہے وہ آزاد اردے سے بالاتر ہے کیوں کہ اس ارادے میں متخالف خیالات کے مابین تذبذب پایا جاتا ہے۔ اس پر صفت کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اس اطلاق سے وہ محدود ہو جائے گا۔ اور اس کو کسی صفت سے متصف کرنا اس سے محروم کرنا ہے۔ واحد، خیر، فکرِ خالص، ہستی بالفعل جو پلوٹینس نے خدا کے صفات بیان کیئے تھے وہ سب ناکافی ہیں خدا برقیاس، ہر تصور اور ہر بیان سے برتر ہے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے

کہ وہ موجود ہے کیوں کہ وہ وجود سے بھی ماوراء ہے اور وہ اعلیٰ ترین تجرید ہے۔ خدا تک رسائی کے لیئے تمام تصورات سے تجرید کرنا ہوگی۔ خدا کو فکر میں یا الفاظ سے تعین کرنا اس کو کھو دینا ہے۔ اس کے نزدیک روحِ انسانی ہستی مطلق سے متحد ہو سکتی ہے جس کے لیئے بے پناہ ذہنی کوشش درکار ہے۔ اس کے خیال میں فکر حریم ذاتِ الٰہی میں داخل نہیں ہو سکتا مگر اس کے آستانے تک پہنچنے کے لیئے یہ ایک نہایت ضروری ذریعہ ہے اگرچہ منزلِ مقصود پر پہنچ کر وہ اپنے رہنما کو خیر باد کہہ دیتا ہے۔ افلاطون کے تصوف میں عناصر مثلاً عشقِ عقلی، جوشِ فکر، عارف کی عالمِ تصورات سے لذت اندوزی وغیرہ موجود ہیں۔ ارسطو کے نزدیک خدا فکرِ خالص ہے وہ آپ ہی اپنا معروض ہے وہ عقل کی اصل اور وجدان کی طاقت ہے۔

سپائنوزا (Spinoza) فلسفی کے فلسفہ کے اساسی تصورات جوہر، صفت اور شیئون ہیں۔ وہ وحدت الوجود کا قائل تھا۔ اس کا خدا خالقِ فطرت نہیں بلکہ خود فطرت ہے۔ روح اور مادہ یا نفس و جسم کو ایک ہی مشترک اصل کے مظاہر خیال کرنے سے اس کا فلسفہ طبیعی اور نفسی دنیا کی ثنویت کو ختم کر دیتا ہے اور کائنات کو ایک واحد وجود کے طور پر پیش کرتا ہے۔ لائبنز (Leibniz) کے نزدیک بھی ایک ہی شے فکر اور جسمانی وجود کی اصل ہے جو اب طبیعات میں ایک اساسی اصول مانی جاتی ہے کہ مادے کی ماہیت امتداد نہیں بلکہ قوت ہے۔

وحدتِ وجود کے نظریہ کو ابن عربی ؒ نے اپنی تصنیف فصوص الحکم میں بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ وحدت الوجودی فکر کے نزدیک ظاہر و باطن خدا کے سوا کوئی موجود نہیں۔ دکھائی دینے والا عالم خدا کا مظہر ہے اور ما سوا نہیں۔ خدا اپنی لا محدود شانوں کے ساتھ اس عالم میں جلوہ گر ہے۔ یہ کثرت و غیریت ہمارا وہم اور

Marfat.com

انسانی عقل کا قصور ہے۔ مزید کہ خارج میں صرف حق موجود ہے۔ حق تعالیٰ کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود وہم پر مبنی ہے۔ فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربیؒ کی فکر وحدت الوجود کی اساس اعیان ثابتہ اور وجود مطلق پر ہے۔ اعیان ثابتہ سے ابن عربیؒ کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھے۔ اعیان ثابتہ کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ چاہے بھی تو ان میں کوئی ردوبدل نہیں کرسکتا کیوں جن تفصیلات کے ساتھ علم الٰہی میں مقدر ہیں اسی تفصیل کے ساتھ انہیں معرضِ وجود میں آیا ہے اس لیئے کہ ان صور ہو اعیان کا یہ تقاضا ہے۔ اعیان ثابتہ جو مرتبہ علم میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائناتِ خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیئے بہرحال وجودِ مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں جو اُن پر اپنے ہی وجود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے یعنی وجود خارجی محض ایک لباس ہے، محض شے زائدہ ہے۔ اس کے اندر جو اصلی وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجودِ مطلق میں کوئی امتیاز و فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے فطرت اور حقیقت کا نہیں۔ ساری کائنات میں ایک ہی وجود جاری و ساری ہے اور مظاہر کے تعینات اعتباری ہیں۔

ابنِ عربیؒ ابو نواس کے اس شعر کو وحدت الوجود کی فکر کا ترجمان کہتا ہے:

> پیمانہ سے حد درجہ لطافت اختیار کرلی ہے اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کرلیا ہے نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل گئے ہیں اور بات میں التباس پیدا ہوگیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ

Marfat.com

دراصل شیشہ و پیمانہ کی ہی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں اور انہیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے''۔

منصور حلاج کے درج ذیل اشعار بھی فلسفہ وحدت الوجود کی ترجمانی کرتے ہیں:

''اُس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا پھر پنہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا اور کھانے پینے والے کے روپ میں ظاہر ہوا''۔

انسان اور خدا میں جو امتیاز و فرق ہے اس کو حلاج انیت یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ سے دعا گو ہیں کہ انیت کے اس حجاب کو بھی ہٹا دے۔ وہ کہتے ہیں:

''میرے اور تیرے درمیان انیت حائل ہے پروردگار تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جُدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما''۔

ان اشعار سے فکر وحدت الوجود کی وضاحت ہوتی ہے وحدت وجودی فکر کے حامل لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں۔ اُن کے نزدیک اللہ مخلوق سے الگ تھلگ یا ماورا نہیں۔ ظہور نے اس عالم محسوسات میں کثرت کو جنم دیا ہے یہ تعینات عارضی اور زمانی ہیں اور اُن کی تہہ میں محض وجود بحت کی فرمان روائی ہے۔

تلمیح کہ کائنات کے جملہ تعینات سطح وجود پر بمنزلہ حباب و موج کے ہیں جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت جاری و ساری ہے شاعر وحدت الوجود تلمسانی کا درج ذیل شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ اگر چہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے آپ کو صور کا یہ مشاہدہ

Marfat.com

دھوکے میں نہ ڈال دے اس تعدد کی تہہ میں ایک ہی رب جاری و
ساری ہے''۔

ابن عربیؒ نے وحدت الوجود کے فکر کے بارے ہر فن سے استفادہ کیا ہے۔ ادب، زبان، قرآن فقہ اور معقولات سے۔ اس فکر میں انہوں نے فکر و نظر کی تمام خوبیوں کو سمو دیا ہے اس بارے میں وہ قادر الکلام ہیں اور انہوں نے انتہائی فصاحت و بلاغت سے کام لیا ہے اور ان کے اسلوب اور انداز بیان میں روانی اور بہاؤ ہے اور سلاست و تسلسل پایا جاتا ہے۔

تلمیح کہ کائنات کے جملہ تعینات حبا اور موج کی مانند ہیں جن میں تغیر و تبدیلی کے باوصف دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے پر علامہ ابن تیمیہؒ کا تنقیدی محاسبہ درج کیا جاتا ہے۔ علامہ کے نزدیک دریا اور اس کی امواج میں تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جزو میں ہے۔ وحدت الوجود کے فکر کے حامل حکماء یہ نہیں چاہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ یہ ایک حقیقی امر ہے کہ: ہر مقید میں جو وجود کی خصوصیت ہے وہ منفرد ہے اور مقید افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترک نہیں پائی جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے۔*

علامہ ابن تیمیہؒ نے منصور حلاج کے شعر کہ:

''میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے، پروردگار! مجھے تیری ہی ذات کا واسطہ، جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما''۔

---

* وضاحت کے لیئے دیکھیں عقلیات ابن تیمیہؒ، مولانا محمد حنیف ندویؒ۔

Marfat.com

کا منطقی انداز سے تجزیہ فرمایا ہے۔ علامہ کے نزدیک اس کلام کی تین تفاسیر اور تعبیرات ممکن ہیں:۔

(۱): منصور حلاج اپنی انیت یا ذات کو اس قدر بلند کرنا چاہتا ہے کہ اس کا وجود وجودِ حق کی تجرید (Abstract) کو پالے اور اس میں اور حضرت وجود مطلق میں یعنی حق تعالیٰ میں جو امتیاز کی دیوار کھڑی ہے اس کو مسمار کر لے۔

چونکہ اسے قتل کیا گیا اس لیئے اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوا البتہ اس کی صورت کے حجاب کو ہٹا دیا۔

(۲): ایک خاص جذب کی کیفیت سے اکثر سالکین تصور دوچار ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک فرد اپنی انیت اور احساس ذات کو اس درجہ تک اپنے محبوب میں گم کردے کہ اسے اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ اس طرح ایسا فرد نہ صرف عالمِ حواس میں سے بے نیاز ہو گیا بلکہ شرع سے بھی بے نیاز ہو گیا تو یہ صورت تو زندقہ پیش کرتی ہے۔

(۳): رفع انیت کے یہ معنی ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ کی عبادت میں ذکر میں اس حد تک کھو جائے کہ ماسواء کے لیئے اس کے دل میں کوئی گنجائش بھی باقی نہ رہے۔ فناء کا یہ مقام اونچا ہے کہ جس پر محض انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔ اس لیئے کہ اس فناء کے صحت مند اور عمدہ پہلو بھی ہیں اور شہود کے اجتماعی اور دینی پہلو بھی۔

علامہ موصوف کے ابن عربی ؒ کے اعیان ثابتہ پر دو بنیادی اعتراضات

Marfat.com

ہیں:

(۱): اعیان ثابتہ محض معدومات ہیں جنہیں خواہ مخواہ موجود متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

(۲): ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبداء کی نہیں بلکہ محض ادراک پیشین کی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اعیان ثابتہ کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنہوں نے نے عالم خارجی کی بُو تک نہیں سونگھی ہے جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں اور جو ابھی محض علم وادراک کی چاردیواری میں محصور ہیں ان پر تخلیق و ابداع کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس صورت میں انہیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہوگا۔ کوئی اور وجودیاتی نقطہ نظر سے معدومات وجود نہیں رکھتے کیوں وجود کا اطلاق اشیاء محسوس پر ہوتا ہے جن میں تعلیل وتسبیب کا ہمہ گیر قانون نافذ ہو۔

دوسرے اعتراض کی اعیان ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعال تخلیقی عنصر کی نہیں ہے انہیں صرف ایسے ادرکات پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا ہے اور خلعتِ وجود سے آراستہ ہونا ہے اس صورت میں تو خداتعالیٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے کیوں کہ ایک خاص اور متعین نہج جو اس قدر اٹل اور لازم ہے کہ خدا خود بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اُسی ترتیب کے ساتھ پیدا کردے جس طرح کہ پیدا ہونا ان کا مقدر ہے اس طرح تو خدا کے لیئے بھی ایک طرح جبر فرض کرنا پڑتا ہے۔ علم محض تخلیق وابداع کو اپنے احاطہ میں لیئے نہیں بلکہ اس کا دائرہ اطلاق ممتنعات تک کا احاطہ کیئے ہوئے ہے۔ مزید اعیان ثابتہ کا فلسفہ شدید تناقض کا شکار ہے یعنی اگر اللہ کو اگر ہم علیم مانتے ہیں تو علم کا تقاضا اس امر کا خواہاں ہے کہ خدا کو ان مقدرات کا پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ و

Marfat.com

حکمت سے سطحِ وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے جب کہ اعیان ثابت کا تصور اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات نہ ہو بلکہ تغیرات کونیہ کے اس اٹل اور حتمی پلان سے مستعار ہو کہ جسے ہر صورت میں معرضِ وجود میں آنا ہے۔

ابن عربی ؒ کے تصورِ اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی پائی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اعیان ثابتہ کا مفروضہ دراصل اس لغزشِ فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بُو اور یہ دبستان حیات صرف جزئیات اور افراد سے تعبیر ہے جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور متحقق تھے اور خدا نے ان کے ظہور کے لیے محض اتنا ہی کیا کہ ان تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھائی دی اور بس۔ حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شے یا فرد یا جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ نہیں رہتا بلکہ وہ ہزاروں رُوپ دھار لیتا ہے اور پھر اس کا سلسلہ ختم نہیں ہونے پاتا۔ مثلاً ایک میز یا کرسی ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قد و قامت کا فرق، نسبت و اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں جن کی وجہ سے ایک میز یا کرسی لاتعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے اور کسی بھی شکل و صورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا۔ اس تجزیہ کی روشنی میں علم الٰہی پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ثابت نہیں بلکہ حرکی اور ترقی پذیر ہے۔

علامہ ابن تیمیہ ؒ کے نزدیک نظریہ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض موجود ہے کیوں کہ اگر کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالیٰ ہے تو پھر عبد و معبود کا فرق مٹ جاتا ہے اور خیر و شر میں کوئی امتیاز نہیں رہتا۔ مزید ابن عربی ؒ کے فلسفہ وجود میں یہ تناقض ہے کہ ایک طرف تو وہ باری تعالیٰ کو ایک محدود اور متعین ذات قرار دیتے ہیں جس کے اظہار کی تجلی نے انسانی قالب کا انتخاب کیا ہے دوسری طرف وہ ذات باری تعالیٰ کو ہر

Marfat.com

شے اور مظہر میں ظہور پذیر مانتے ہیں۔

وحدت الوجود کے حقائق اور معارف کا سرچشمہ نفس کلیہ ہے جسے وجود منسبط، حقیقت محمدیہ، واحدیت، کتاب مسطور اور سدرۃ المنتہیٰ بھی کہا جاتا ہے یہ تمام اصطلاحات مترادفات ہیں۔ تمام روحانی اور جسمانی عالموں کے افراد اسی نفس کلیہ کے تنزلات اور ظہورات ہیں جس کی مثال دریا کی امواج سے دی جاتی ہے۔ اس فلسفہ میں نقائص خلق کو حق میں اور کمالات حق کو خلق میں ثابت کیا جاتا ہے نفس کلیہ کمال کی درجہ لطافت کی وجہ سے چونکہ حق سے مشتبہ ہو جاتا ہے اس لیئے صوفیا کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ خلق عین حق ہے لیکن اگر بنظر غائر ظہور کی حقیقت سمجھی جائے تو نہ عینیت ہے نہ غیریت۔ خدا باوجود ہر ذرہ میں ظاہر ہونے کے نہ عمیق ہے نہ غیر ذرہ تاہم واضح رہے کہ صوفیاء کے مکشوفات اور اکتشافات کے مواطن، ماخذ اور سرچشمے علم نبوت کے موطن اور سرچشمے سے جداگانہ نہیں بشرعی علوم اعتبار واشارہ کی بناء پر ان کی تائید کرتے ہیں نہ بطریق تفسیر۔

تمام موجودات میں اس کے سریانِ وجود کے مسئلہ میں وحدت الوجودی فکر ممتاز ہوا۔ اِس سر کا راز یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ نے اپنے نفس سے عالم کو پیدا کیا۔ عالم کی ہر شے اور مظہر پر خلقیت کا نام عاریتاً ہے نہ کہ حقیقی طور پر، وجود خلقی کی اس ذات مقدس کی طرف نسبت ہے اور وجود حقّی اس کی اصل ہے۔ ہر چیز حق سے پیدا ہوئی اور ہر چیز اور مظہر حق ہے۔ تمام اضداد ایک ہستی میں جمع ہیں اور اسی میں مٹ جائیں گی۔

تمام موجودات وجود واحد سے قائم ہیں اور وجود واحد کے سواء درحقیقت کوئی اور موجود نہیں۔ یہ کثرت اور اطلاق اسی حقیقت واحدہ کے اعتبارات ہیں اور

Marfat.com

اشیاء کی غیریت محض ایک اعتباری امر ہے اور وجود واحد مطلق تمام کثرت کونیہ میں جاری و ساری ہے جیسے عددِ واحد تمام اعداد میں پایا جاتا ہے۔ انسان کامل تمام کثرت موجودات کو ذات باری تعالیٰ سے قائم دیکھتا ہے۔

وجود واحد مطلق حقیقی کے سواء کوئی اور موجود نہیں۔ اشیاء کے وجود سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ بہ صور اشیاء متجلی ہے جس طرح کثرت مراتب حقیقت مطلقہ کے اعتبارات ہیں۔ کثرت وحدت کے اعتبارات سے ایک اعتبار ہے۔ کثرت کو غیر وحدت خیال کرنا محض وہم ہے دراصل ایک ہی نقطہ وحدت ہے جو تجدد تعینات کی وجہ سے متحرک تصور ہوتا ہے۔ تمام موجودات میں سالک حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرتا ہے اس سے اعلیٰ اور کوئی مقام نہیں۔ تمام موجودات ممکنہ کو وجودِ مطلق سے ایسی نسبت ہے جیسی نسبت جزو کو کل کے ساتھ ہے۔ تعینات کی کثرت باطل ہے مطلق حقیقی کی طرف رجوع وحدت وجود ہے اور سیر کشفی میں سالک کا مقام فناء فی اللہ تک پہنچ جانا ہے۔ تجلی نور وحدت ذات میں تمام ذرات کائنات محو ہیں جس طرح قطرہ دریا میں محو ہو جاتا ہے۔ تاہم تعین اور تشخص وحدت حقیقی کے مشاہدے سے مانع ہے اس لیئے فلسفہ وحدت الوجود میں اپنے تعین اور دیگر تمام تعینات کو دریا وحدت میں مستغرق دیکھے اور عالمِ غیب اور عالمِ شہادت کی اشیاء کو ایک ہی حقیقت کا مظہر دیکھے۔ تمام افرادِ تعینات میں جو درحقیقت کل حقیقی کے اجزاء ہیں کل مطلق کو دیکھے۔ جب وحدت الوجودی فکر میں کسی مقید کو نگاہِ بصیرت سے دیکھا جاتا ہے تو پتہ چل جاتا ہے کہ مطلق ہی قید تعین سے مقید ہے اور تعین ایک ایک امر اعتباری ہے جو خارج میں اصلاً متحقق اور موجود نہیں اور ہستی مطلق کے سواء دوسرا کوئی وجودِ حقیقی نہیں ہے۔

واجب الوجوب وہ ہے جس کا وجود اس کی ذات سے ہو اور ممکن الوجود وہ

ہے جو اپنے موجود ہونے میں غیر کا محتاج ہو۔ ممکن عدم سے وجود میں آنے کے لیئے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے۔ ذات واجب الوجب مطلق ہے اور ذاتِ ممکن عدم ہے۔ ممکن کی ہستی ایک اضافی امر ہے تمام اشیاء کی ذات، صفات اور افعال حق کے عکوس ہیں جو آئینہ تعنیات میں جلوہ نما ہیں۔ مزید نور ذاتی کا تقاضا ہے کہ تمام اسماء اور صفات مخفی ہو جائیں اور صفات کے مخفی ہونے سے سلسلہ معدوم ہو جاتا ہے۔ نورِ تجلی ذاتی مطلق مظاہر کو مٹانے کی مقتضی ہے۔ تجلی حق بحیثیت اسماء وصفات تعنیات کے ظہور کا سبب بنتا ہے اسی طرح نور تجلی ذاتی رفع تعینات کا سبب ہے۔

عدم وجود کا آئینہ ہے اور اعیانِ ثابتہ آئینہ وجود حق ہیں اور عالم میں اس وجود کا عکس اور ظل ہے۔ حق تعالیٰ آئینہ ثابتہ کے احکام سے ظاہر ہوا تو انہیں کی صورت میں ظاہر ہوا پس ہر نقص اعیان کی جانب منسوب ہوگا۔

واحد تمام اعداد کا مبداء ہے۔ وجود مطلق تمام مراتب تعینات میں ظاہر ہے جس طرح واحد عدد تمام تمام مراتب تعنیات میں ظاہر ہے جس طرح واحد عدد تمام اعداد کا منشا ہے بلکہ تمام کا عین ہے۔ نظر بصیرت سے اگر تجلی وحدت مطلقہ کا مراتب کثرت میں مشاہدہ کیا جائے تو یقین کامل پیدا ہو جائے گا کہ وہ ایک ہی حقیقت ہے جو بوجہ تکرار و تجدد کثیر دکھلائی دیتی ہے۔

عالمِ بحیثیت مجموعی آئینہ کی مانند ہے کیوں کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء الحسنٰی کی بدولت تفصیلی طور اس عالم میں ظاہر ہوا ہے۔ عالم کا ہر ہر ذرہ اسماء کُلیہ یا اسماء جزئیہ سے کسی اسم کی صورت ہے۔ ہر اسم خواہ کلی ہو یا جزوی تمام اسماء سے متصف ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اسماء ذاتِ احدیت کے اعتبار سے متحد ہیں خصوصیات صفات سے آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور مطلق صفات کی بناء پر لازم ذات میں

Marfat.com

اس سے جدا نہیں ہوتے پس ثابت ہوا کہ ہر شے میں ہر شے ہے یہ سِر تجلیات ہے اس لیئے کہ یہ ارفع و اعلیٰ مشاہدہ کے عارف تمام اشیاء کو ایک ہی شے میں دیکھتا ہے۔ اس لیئے ہر جزو اور کل میں ظہور ایک ہی ہے۔

تمام ممکنات کا ذاتی تقاضا ہے کہ عدم کی طرف جائیں جب نفس ربانی سے اُن پر وجود کا فیضان ہوتا ہے تو مقید ہو جاتے ہیں یاد رہے کہ ہمشہ نفسِ رحمانی سے ممکنات کو لباس وجود پہنایا جاتا ہے اور ہر آن وہ خلق جدید میں ہیں کیوں کہ ہر آن اور ہر زمان میں وجود کو ممکن کے ساتھ ایک نئی نسبت ہوتی ہے موجودات اپنی ذات کے اعتبار سے عدم ہے اور اپنے موجد کے اعتبار سے موجود ہیں۔

آیئے اپنے اصل موضوع یعنی امام ربانیؒ کے افکارِ عالیہ جو اس بارے میں اُن کا جائزہ لیں:

امام ربانی فرماتے ہیں کہ توحید شہودی سے مراد ایک ذات کو دیکھنا ہے یعنی سالک کا مشہود محض ایک ہی ذات ہو جب کہ توحید وجودی ایک ذات کو موجود جاننا ہے اور اس کے غیر کو معدوم خیال کرنا ہے اور معدوم تصور کرنے کے باوجود کائنات کے مظاہر کو ایک جاننا، توحید وجودی علم الیقین کی قسم سے ہے اور توحید شہودی عین الیقین کی قسم سے ہے۔ توحید شہودی اس راہ کی ضرورت ہے کیوں کہ فناء اس توحید کے بغیر ثابت نہیں ہوتی اور مرتبہ عین الیقین اس کے سواء میسّر نہیں آتا۔ کیوں کہ ایک ذات کے غلبہ و اثر کے باعث صرف اسے ہی دیکھنا اس کے ماسوا کے علم کی نفی کو مستلزم ہے۔ مثلاً ایک فرد کو آفتاب کے وجود کا علم حاصل ہو گیا تو اس یقین کا غلبہ اس امر کو متلزم نہیں کہ ستاروں کو اس وقت معدوم جانے اگر چہ آفتاب کو دیکھ رہا ہے مگر یہ ضرور جانتا ہے کہ ستارے معدوم نہیں ہیں بلکہ ان کی موجودگی کو جانتا ہے مگر وہ پوشیدہ ہیں اور نور

Marfat.com

آفتاب میں مغلوب ہیں۔ یہ شخص اس جماعت کے ساتھ جو اس وقت ستاروں کے وجود کی نفی کر رہی ہے مقامِ انکار میں ہے اور جانتا ہے کہ ستاروں کے وجود کی نفی واقع کے خلاف ہے۔ توحید وجودی جو ایک ذات تعالیٰ کے سوا کی نفی پر مبنی ہے عقل وشرع کے خلاف ہے بخلاف توحید شہودی کے کہ ایک ذات دیکھنے میں کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مثلاً طلوعِ آفتاب کے وقت ستاروں کی نفی کرنا اور اُن کو معدوم گردانا خلاف واقع ہے لیکن ستاروں کو اس وقت نہ دیکھنے میں کچھ مخالفت نہیں بلکہ ستاروں کو نہ دیکھ سکنا آفتاب کی روشنی کے غلبہ کے باعث دیکھنے والے کے ضعف بصارت کی بناء پر ہے۔ اگر دیکھنے والے کی آنکھ اسی آفتاب کی روشنی سے روشن ہو جائے اور قوت پیدا کر دے ستاروں کو آفتاب سے جدا دیکھ سکے گا۔ اور ایسا دیکھنا مرتبہ حق الیقین ہے۔

امام ربانیؒ مزید فرماتے ہیں کہ بعض مشائخ کے اقوال جو بظاہر شریعت سے متصادم نظر آتے ہیں اور جن اقوال کو توحید وجودی پر محمول کیا جاتا ہے کی تعبیر وتشریح کے لیے افادی نقطہ نظر اور منہاج کو اختیار کرنا چاہیے۔ ان اقوال میں منصور حلاج کا قول ''أنا الحق'' اور ابو یزید بسطامی کا قول ''سبحانی'' وغیرہ ہیں۔ ان اقوال کو توحید شہودی پر محمول کیا جائے اور عقل وشرع کے ساتھ تضاد کو دُور کیا جائے کیوں کہ غلبہ حال وسکر میں ماسوائے حق تعالیٰ کے ہر شے اور ہر مظہر اُن کی نظر سے پوشیدہ تھا جس بناء اس قسم کے اقوال اُن سے ادا ہوئے اور انہوں نے ماسوائے ذات باری تعالیٰ کے کسی شے کو ثابت اور موجود نہ مانا۔ اس افادی تشریحی اصول (*Principle of Beneficial Construction*) کے تحت ''انا الحق'' کی امام ربانیؒ نے یوں توجیہہ فرمائی:

''انا الحق کے معنی ہیں کہ: حق ہے میں نہیں ہوں۔ اس قول کا یہ

مطلب نہیں لینا چاہیے کہ یہ عارف و بزرگ اپنے آپ کو دیکھتا ہے اور خود اپنے آپ کو حق کہتا ہے۔ اس قسم کی توجیہہ تو کفر و ارتداد ہے''۔

اس بارے میں یہ سوال نہ کیا جائے کہ اثبات نہ کرنا نفی کی طرف لے جاتا ہے اور وہ بعینہٖ توحید وجودی ہے کیوں کہ اثبات نہ کرنے سے نفی لازم نہیں آتی بلکہ اس مقام میں حیرت ہے تمام احکام وہاں ساقط ہیں اور لفظ ''سبحانی'' بھی حق تعالیٰ کی تنزیہ ہے نہ کہ اپنی تنزیہ کیوں کہ وہ تو مکمل طور پر اس کی نظر سے اُٹھ چکی ہے اور کوئی حکم اُس سے تعلق نہیں رکھتا اور اس قسم کی باتیں جو عین الیقین کے مقام پر جو مقام حیرت ہے بعض کو ظاہر ہوتی ہے اور جب یہ حضرات اس مقام سے ترقی کر کے حق الیقین تک پہنچتے ہیں تو پھر اس قسم کے اقوال اور کلمات سے اجتناب کرتے ہیں اور حدِ اعتدال سے تجاوز نہیں کرتے۔

مزید بعض مشائخ کی عبارتوں میں اگر ایسے الفاظ بھی ہوں جن سے صاف طور پر توحید وجودی ثابت ہو تو ان الفاظ کو ابتدائی زمانہ اور علم الیقین کے مقام پر محمول کرنا چاہیے۔

لہٰذا یہ سوال نہ اٹھایا جائے کہ توحید وجودی والے بھی جیسے کہ ایک جانتے ہیں ایک ہی دیکھتے ہیں لہٰذا انہیں بھی عین الیقین سے حِصّہ حاصل ہے۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے گا تو اس کا یہ جواب ہوگا کہ توحید وجودی والوں نے توحید شہودی کی مثالی صورت کو دیکھا ہے نہ کہ یہ توحید شہودی سے متحقق ہوئے ہیں اور توحیدِ شہودی کو اپنی اس صورت مثالی کے ساتھ درحقیقت کچھ مناسبت نہیں ہے کیوں کہ اس توحید کے حصول کے وقت حیرت ہے اور اس مقام میں کسی امر کے ساتھ حکم نہیں ہے اور اس توحید

Marfat.com

وجودی کا حامل فردتوحید شہودی کی مثالی صورت کے مشاہدہ کرنے کے باوجود بھی علم الیقین میں سے ہے کیوں کہ ماسوائے اللہ کے وُجود کی نفی کرتا ہے اور یہ نفی علم الیقین کے احکام میں سے ایک حکم ہے اور حیرت اور علم یکجا اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ پس ثابت ہوا کہ توحید وجودی کا حامل عین الیقین سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا تاہم توحید شہودی کے حامل کو مقام حیرت کے بعد اگر ترقی واقع ہو جائے تو مقامِ معرفت میں جو حق الیقین کا مقام ہے پر پہنچا دیتے ہیں اس مقام پر علم اور حیرت دونوں جمع ہو جاتے ہیں اور وہ علم جو حیرت کے بغیر ہے اور حیرت سے پہلے ہے وہ علم الیقین ہے۔

امام ربانی ؒ فرماتے ہیں کہ ان باطنی علوم کی تحریر کا سبب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض لوگوں نے تقلید کی بناء پر اور بعض نے مجرد علم کی بناء پر اور بعض نے علم کے باعث اور بعض ذوق کی بناء پر اس توحید وجودی کے دامن سے چمٹے ہوئے ہیں اور سب کچھ حق سے جانتے ہیں بلکہ حق ہی جانتے ہیں اور اصلی مقصود شریعت کے علاوہ کچھ اور خیال کرتے ہیں۔ یہ بد اعتقادی ہے کیوں کہ طریقت اور شریعت ایک دوسرے کا عین ہیں اور بال برابر بھی ان میں فرق نہیں ہے۔ فرق صرف اجمال کو تفصیل اور استدلال و کشف کا ہے۔ ہر شے جسے شریعت ردّ کر دے مردود ہے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ قدس سرہٗ کچھ عرصہ تک توحید وجودی کا مشرب رکھتے تھے۔ اور آخر کار حق تعالیٰ نے اپنی عنایت سے اس مقام سے ترقی عطا کی اور معرفت کی تنگی سے خلاصی بخشی۔ انہوں نے مرض الموت سے قبل فرمایا کہ مجھے عین الیقین سے معلوم ہو گیا ہے کہ توحید وجودی ایک تنگ کوچہ ہے اصل شاہراہ دوسری ہے اس سے پہلے بھی جانتا تھا مگر اب یقین کامل حاصل ہو گیا ہے۔*

* ملاحظہ کریں مکتوب 43 دفتر اول مکتوبات امام ربانی ؒ۔

Marfat.com

امام ربانیؒ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ عالم اسماءِ وصفات الٰہیہ کے مظہر اور اس کے شیون اور ذاتی کمالات کے آئینے ہیں۔ جہاں کو اپنے صانع کے ساتھ کوئی نسبت نہیں ماسوائے کہ یہ اس ذات باری تعالیٰ کی مخلوق ہے اور اس کی اسماء و شیون اور کمالات پر دلالت کناں ہے وہاں اتحاد، عینیت، احاطہ وسریان اور معیت ذاتیہ کا حکم لگانا غلبہ حال اور سکر کا نتیجہ ہے۔ بعض صوفیا ذاتی نسبت کو مثل احاطہ اور معیت کے ثابت کرتے ہیں اور ساتھ ہی اس بات پر معترف ہیں کہ ذات سے تمام نسبتیں مسلوب ہیں حتیٰ کہ صفت ذاتیہ کو بھی سلب کرتے ہیں تو کھلا تضاد وتناقض ہے۔ حق تعالیٰ ذات نسبت اور مناسبت سے مبرا ہے۔ ظاہریت اور مظہریت کی اس قدر مناسبت کے باوجود وحدت وجود کہنا مناسب ہوگا یہ کہ نہیں۔ حقیقت میں متعدد وجود ہیں مگر اصالت وظلیت اور ظاہریت ومظہریت کے طور پر نہ یہ کہ ایک وجود ہے اور اس کے سوا باقی سب وہم وخیال ہے۔*

امام ربانیؒ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ بعض صوفیاء کا یہ گمان ہے کہ علمِ اسرار سے مراد علمِ توحید وجودی ہے اور کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کا مشاہدہ کرنا اور حق تعالیٰ کے احاطہ اور سریان وجود اور قرب ومعیت سے کنایہ ہے۔ یہ علوم اسرارِ ولایت کے ہیں نہ کہ انبیاءؑ کی نبوت کے اسرار سے کیوں کہ یہ معارف اس مقام ولایت کے مناسب ہیں جو سکر میں قدم راسخ رکھتے ہیں۔**

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ پہلا شخص جس نے توحید وجودی کی تصریح کی ہے وہ شیخ اکبر ابن عربی ہے اُن سے پہلے مشائخ کی عبارتیں اگرچہ توحید وجودی کی خبر

---

* ملاحظہ کریں مکتوب نمبر 125 دفتر اوّل مکتوبات امام ربانیؒ ۔

** دیکھیں مکتوب 268 دفتر اوّل۔

Marfat.com

دیتی ہیں لیکن توحید شہودی پر محمول ہوتی ہیں کیوں کہ حق تعالیٰ کے غیر کو جب نہیں دیکھتے تو بعض کہتے ہیں کہ:

''میرے جبہ سوائے اللہ کے اور کچھ نہیں''

''گھر میں اس کے سواء اور کوئی رہنے والا نہیں''۔

اِن عبارتوں میں کوئی بھی وحدت وجود پر دلالت نہیں کرتی جس فرد نے اس مسئلہ کو ابواب اور فصول کی صورت میں لکھا ہے اور صرف ونحو کی طرح جمع کیا ہے صاحب فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم ہے۔ ابن عربیؒ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ خاتم النبوت بعض علوم و معارف کو خاتم الولایت سے اخذ کرتا ہے اور خاتم الولایت محمدیؐ اپنے آپ کو جانتا ہے اور شارحین نے ابن عربیؒ کے ان اقوال کی یہ توجیہہ کی ہے کہ بادشاہ اپنے خزانچی سے اگر کوئی چیز لے تو اس میں کیا نقصان ہے۔

غرض فناء و بقاء اور ولایت کبریٰ کے کمالات حاصل کرنے کے لیئے توحید وجودی کی کوئی ضرورت نہیں توحید شہودی حاصل ہونی چاہیے تاکہ فناء متحقق ہو جائے۔

متذکرہ تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ اگرچہ موجودات متعدد ہوں اور حق تعالیٰ کا ماسوا بھی موجود ہو تو پھر بھی ہو سکتا ہے فناء و بقاء متحقق ہو جائے نہ یہ کہ ماسویٰ معدوم ہو جائے یہ بات باوجود ظہور کے اکثر خواص پر پوشیدہ رہی ہے۔ ان لوگوں نے توحید شہودی کو عین وجودی خیال کر کے وحدت وجود کی معرفت کو راستہ کی شرط جانا ہے اور دو وجود کے فکر کے حامل کو گمراہ قرار دیتے ہیں اور کثرت کے آئینوں میں وحدت کے مشاہدہ کو انجام کار تصور کیا ہے ان میں سے بعض نے اس حد تک تصریح کی ہے رحمۃ اللعالمین علیہ وسلم صلی اللہ کمالات نبوت کے حصول کے بعد شہود وحدت و کثرت کے مقام میں رہنے اور آیت کریمہ اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ سے اس مقام کی طرف اشارہ

Marfat.com

کرتے ہیں اور اس کی توجیہہ یوں کرتے ہیں کہ "تحقیق ہم نے تجھ کو کثرت میں وحدت کا مشاہدہ عطا کیا انہوں نے کوثر کی واؤ کے درمیان آنے سے جو حروف کثر کے درمیان ہے یہ اشارات سمجھے ہیں۔ اس قسم کے معارف مقام نبوت کے لائق نہیں۔ غالباً یہ لوگ انبیاءؑ کو اپنے کمالات کے ترازو میں پرکھتے ہیں اور اُن کے کمالات کو اپنے کمالات کی طرح جانتے ہیں۔ 'امامؒ اس شہود کو نصاریٰ کے حلول کی طرح پاک جناب سے نفی کرتے ہیں۔ جو کچھ دیکھا گیا اور سُنا گیا اور جانا گیا سب اس کا غیر ہے کلمہ لا کی حقیقت سے اس کی نفی کرنی چاہیے پس کثرت میں وحدت کا مشاہدہ نفی کے لائق ہے اور اس پاک بارگاہ سے دُور ہے۔ شاید اولیاء میں کسی نے خواجہ باقی باللہؒ کی اس عبارت جیسی عبارت بیان کی ہو اور تمام مشاہدات کی اس طور پر نفی کی ہو۔ بایزیدؒ باوجود بزرگی کے شہود و مشاہدہ سے آگے نہیں نکلے اور سُبحَانی مَا اَعظَم شَانِی کے تنگ کوچہ سے باہر نہ نکل سکے برخلاف خواجہ قدس سرہٗ کے جنہوں نے ایک ہی کلمہ لا سے اس کے تمام مشاہدات کی نفی کر دی اور سب کو حق تعالیٰ کا غیر ثابت کر دیا۔ حضرت بایزیدؒ کی تنزیہ حضرت خواجہ قدس سرہٗ کے نزدیک تشبیہ ہے بدایت تشبیہ سے ہے اور نہایت تنزیہ کے ساتھ مگر ثابت ہے کہ آخر حال میں بایزیدؒ کو اس نقص سے مطلع کیا گیا کہ موت کے وقت یوں فرمایا:

> "میں نے تجھے یاد نہیں کیا مگر غفلت سے اور میں نے تیری خدمت نہیں کی مگر سُستی سے"۔

اس عبارت کی توجیہہ یہ ہے کہ بایزیدؒ نے پہلے حضور کو غفلت جانا کیوں کہ وہ حق تعالیٰ کا حضور نہ تھا بلکہ ظلال میں سے ایک ظل کا حضور اور اس کے ظہورات میں سے ایک ظہور تھا ناچار حق تعالیٰ سے غافل رہے اور حق تعالیٰ وراء الوراء ہے۔ ظلال و

ظہورات سب کے سب مبادی اور معارج ہیں اور حضرت خواجہ قدس سرہٗ نے فرمایا کہ ہم نہایت کو بدایت میں درج کرتے ہیں واقع کے موافق ہے کیوں کہ ابتداء ہی سے اُن کی توجہ احدیت صرف پر ہے اور اسم وصفت سے ذات کے سوا کچھ نہیں چاہتے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ احدیت کی توجہ ان میں غالب آجائے اور ظاہر کو بھی باطن کے ہم رنگ کردے تو سالک مشاہدات سفلی سے جو ممکنات کے آئینوں میں ظاہر ہوتے ہیں آزاد ہو جاتا ہے اور معارف تشبیہی سے خلاصی پا جاتا ہے اور اگر یہ توجہ غالب نہ ہو سکے اور صرف باطن پر ہی مرکوز رہے تو بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بظاہر کثرت میں وحدت کے مشاہدہ کی لذت پاتا ہے اور توحید واتحاد سے محفوظ ہوتا ہے لیکن یہ شہود ان کے حق میں ظاہر پر ہی محدود رہتا ہے باطن میں کچھ سرایت نہیں کرتا۔ ان کا باطن احدیت صرف کی جانب متوجہ رہتا ہے اور ان کا ظاہر کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرنے والا ہوتا ہے اس وقت ممکن ہے کہ ظاہری نسبت کے غلبہ کے باعث باطنی توجہ سے جو احدیت صرف کی طرف تھی بالکل آگاہی نہ رکھتا تھا اور کلی طور پر اپنے آپ کو کثرت میں وحدت کی طرف متوجہ پاتا تھا کچھ مدت کے بعد حق تعالیٰ نے باطن کی توجہ پر اطلاع بخشی اور باطن کو ظاہر پر غالب کیا اور معاملہ کو یہاں تک پہنچایا:

''اس پر اللہ تعالیٰ کی حمد ہے''۔

ممکنات کے آئینوں میں حق تعالیٰ کا وہ شہود جس کو صوفیاء کی ایک جماعت کمال جانتی ہے اور تشبیہ اور تنزیہ کے درمیان جمع خیال کرتی ہے درحقیقت حق تعالیٰ کا شہود نہیں ہے اس میں ان کا مشہود ان کا خیالی اور من گھڑت امر ہے کیوں کہ جو کچھ ممکن میں دیکھتے ہیں وہ واجب نہیں ہے اور جو کچھ حادث میں پاتے ہیں وہ قدیم نہیں ہے اور جو کچھ تشبیہ میں ظاہر ہوتا ہے وہ تنزیہ نہیں ہے ہرگز ہرگز صوفیاء کی اس قسم کی بے ہودہ

باتوں پر فریفتہ نہیں ہونا چاہیے اور حق تعالیٰ کے غیر کو حق تعالیٰ نہ جاننا چاہیے اور صوفیاء جو کچھ علمائے مجتہدین کی آراء کے خلاف کہیں یا کریں اس کی تقلید نہیں کرنی چاہیے اور اُن کی اس قسم کی باتوں کو شطحیات سے جاننا چاہیے اور ظاہر کی طرف پھرا ہوا خیال کرنا چاہیے۔

امام ربانی ؒ مزید فرماتے ہیں کہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ ان میں بعض صوفیاء عام لوگوں کو اپنے کشفیہ اور الہامیہ امور مثلاً وحدت وجود کے ساتھ ایمان لانے پر دلالت کرتے ہیں اور ان کی تقلید کی ترغیب دیتے ہیں اور ان کے عدم ایمان پر دھمکاتے ہیں کاش یہ لوگ ان امور کے عدم انکار پر دلالت کرتے اور ان کے منکر پر دھمکی فرماتے کیوں کہ ایمان اور چیز ہے اور عدم انکار اور چیز۔ ان امور کے ساتھ ایمان لانا لازم اور ضروری نہیں ہے ہاں ان امور کے انکار سے بچنا چاہیے ایسا نہ ہو کہ ان امور کا انکار ان امور والوں کے انکار تک پہنچا دے اور حق تعالیٰ کے اولیاء کے ساتھ عداوت اور بغض پیدا ہو جائے بلکہ علمائے اہل حق کے موافق کام کرنا چاہیے اور صوفیہ کی کشفیہ باتوں سے حسن ظن سے کام لینا چاہیے اور لا و نعم پر جرأت نہ کرنی چاہیے۔ یہی وہ حق ہے جو افراط و تفریط کے درمیان واقع ہے اور اللہ بہتری کی طرف الہام کرنے والا ہے۔

عجب معاملہ ہے کہ ان لوگوں سے بہت سے مدعی اسی شہود و مشاہدہ پر بھی قناعت نہیں کرتے بلکہ اس شہود کو تنزل خیال کر کے اس اثناء میں رویت بصری کے بھی قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ہم واجب الوجود جل سلطانہٗ کی ذات کو دیکھتے ہیں اور نیز کہتے ہیں کہ جو دولت رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کو شب معراج میں حاصل ہوئی تھی ہمیں ہر روز میسر ہے اور وہ نور جو ان کے دیکھنے میں آتا ہے اس کو صبح کی سفیدی سے تشبیہ

دیتے ہیں۔ اور نیز حق تعالیٰ کے ساتھ مکالمہ اور کلام ثابت کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی اس قسم کی باتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس نورِ مرئی کو عین حق تعالیٰ سمجھتے ہیں اور اس نور کو حق تعالیٰ کی ذات تصور کرتے ہیں نہ یہ کہ اس کے ظہورات میں سے کوئی ظہور یا اس کے ظلال میں سے کوئی ظل جانتے ہیں۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے شک نہ رہے کہ اس نور کو حق تعالیٰ کی ذات قرار دینا محض افترا اور الحاد و زندقہ ہے۔ یاد رہے کہ حضرت موسیٰؑ کی قوم محض رویت باری تعالیٰ کی طلب ہی کے باعث ہلاک ہوگئی اور حضرت موسیٰؑ طلب رویت کے بعد بے ہوش ہو کر گر پڑے اور اس طلب سے تائب ہوئے اور رحمۃ اللعالمین باوجود کہ معراج بدنی کی دولت سے مشرف ہوئے۔ علماء کا رویت باری کے بارے میں اختلاف ہے کہ اکثر علماء رحمۃ اللعالمین کے عدمِ رویت کے قائل ہیں اور امام غزالیؒ کا ارشاد ہے کہ صحیح یہی ہے کہ آپ ﷺ معراج کی رات اپنے ربّ کو نہیں دیکھا ہے اور یہ اپنے خیال باطل میں ہر روز خُدا کو دیکھتے ہیں۔ نیز حضرت موسیٰؑ نے جو شجرہ مبارکہ سے حق تعالیٰ کے کلام کو سنا تو اس کلام کو حق تعالیٰ کے ساتھ وہی نسبت تھی جو مخلوق کو اپنے خالق کے ساتھ ہے نہ کہ وہ نسبت جو کلام کو اپنے متکلم کے ساتھ ہوتی ہے اور ایسے ہی وہ کلام جو رحمۃ اللعالمین ﷺ نے حضرت جبرئیلؑ سے سُنا اس کلام کو بھی حق تعالیٰ کے ساتھ وہی نسبت تھی جو مخلوق کو اپنے خالق سے ہے۔

جاننا چاہیے کہ وہ وجود جو ممکنات میں ہم ثابت کرتے ہیں تمام صفات کی طرح ایک ضعیف وجود ہے ممکن کے علم کا واجب کے علم کے مقابلہ میں کیا مقدار ہو سکتی ہے اور قدرتِ قدیمہ کے مقابلہ میں قدرت حادثہ کیا اعتبار رکھتی ہے۔ ایسے ہی ممکن کا وجود واجب تعالیٰ کے وجود کے مقابلہ میں لاشئے محض ہے یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ

Marfat.com

دیکھنے والا اِن دونوں وجودوں کے تفاوت کے باعث شک میں پڑ جائے کہ وجود کا اطلاق ان دونوں فردوں پر حقیقت کے طور پر ہے یا کہ وجود کا اطلاق ایک فرد پر بطریق حقیقت ہے اور دوسرے فرد پر بطریق مجاز۔ صوفیاء میں سے بعض ممکنات کے وجود کو ثابت نہیں کرتے مگر انبیاءؑ اور اُن کی امتوں سے وہ لوگ جو ان کی ولایت اصلیہ سے شرف ہوئے ہیں اور دائرہ ظلال کو پورے طور پر طے کر چکے ہیں وہ واجب تعالیٰ کے وجود اور ممکن کے وجود کو مطلق وجود کے اقسام سے جانتے ہیں اور دونوں کو موجود تصور کرتے ہیں۔ ممکن کا وجود ثابت کرنے کے لیئے بڑی تیز نظر ہونی چاہیے تاکہ واجب تعالیٰ کی نور کی روشنی میں اس کو دیکھ سکیں۔ ممکنات کا وجود دن میں ستاروں کے وجود کی طرح ہے جو کہ تیز نظر والا ہی دیکھ سکتا اور جو کمزور نظر والا ہے اس دید سے بے نصیب ہے۔*

امام ربانی نے فصوص الحکم کی درج زیل عبارت کا جائزہ لیا ہے:

''اگر تُو چاہے تو کہدے کہ عالم حق ہے یا تُو اگر کہہ دے کہ عالم خلق ہے یا تُو اگر کہدے کہ ایک وجہ سے حق ہے اور اگر تو ان دونوں میں تمیز نہ ہونے کے باعث حیرت کہہ دے تو بجا ہے''۔

فصوص الحکم کی اس عبارت سے عدم تمیز ظاہر ہوتی تھی۔ حق تعالیٰ نے موجود اور موہوم میں تمیز عطا کی اور میں نے موجود حقیقی کو موہوم متخیل سے ممتاز پایا اور خارج میں ایک ذات کے سوا کچھ موجود نہ پایا۔ یہ مرتبہ فرق بعد الجمع ہے اور سعی و کوشش کی نہایت یہیں تک ہے اس کے آگے جو کچھ کسی کے استعداد میں رکھا ہے ظاہر ہو جاتا ہے اس مرتبہ کو مشائخ طریقت نے مقام تکمیل قرار دیا ہے۔

* دیکھیں وضاحت کے لیئے مکتوب نمبر 272 دفتر اول۔

Marfat.com

امام ربانی اپنی روحانی واردات کی مزید تفصیل بیان فرماتے ہیں کہ جاننا چاہیے کہ اس درویش کو جب اول مرتبہ میں سکر سے صحو میں لائے اور فنا سے بقا کے ساتھ مشرف فرمایا تو جب اپنے وجود کے ذرات میں سے ہر ذرہ میں نظر کی تو حق تعالیٰ کے سوا نہ پایا اور ہر ذرہ کو اس کے شہود کا آئینہ گردانا اس مقام سے پھر حیرت میں لے گئے جب ہشیاری میں لائے تو اپنے وجود کے ذرات میں سے ہر ذرہ کے ساتھ حق تعالیٰ کو پایا نہ ہر ذرہ میں اور پہلا مقام دوسرے مقام کی نسبت بہت نیچے نظر آیا پھر حیرت میں لے گئے جب ہوش میں لائے تو اس مرتبہ میں حق تعالیٰ کو نہ عالم کے متصل نہ اس کے منفصل اور نہ عالم میں داخل اور نہ اس سے خارج معلوم کیا اور معیت اور احاطہ اور سیریان کی نسبت جس طرح کے اول پاتا تھا بالکل منتفی ہوگئی باوجود اس کے اسی کیفیت پر مشہود ہوا بلکہ اس لوح پر کہ گویا محسوس ہے اور عالم بھی اس وقت مشہود تھا لیکن حق تعالیٰ کے ساتھ یہ نسبت مذکورہ کچھ نہ رکھتا۔ پھر حیرت میں لے گئے جب صحو میں لائے تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو عالم کے ساتھ اس نسبت مذکورہ کے سوا ایک نسبت ہے اور وہ نسبت مجہول الکیفیت ہے۔ حق تعالیٰ مجہول الکیفیت نسبت سے مشہود ہوا پھر حیرت میں لے گئے اور جب اس مرتبہ میں افاقہ حاصل ہوا اور ہوش میں لائے تو حق تعالیٰ کی اس مجہول الکیفیت نسبت کے بغیر اسطرح مشہود ہوا کہ عالم کیساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتا نہ معلوم الکیفیت نہ مجہول الکیفیت۔ اور اس وقت عالم اسی خصوصیت سے مشہود تھا۔ اسوقت ایک خاص علم عطا ہوا جسکی بدولت ہر دو شہود کے حاصل ہونے کے باوجود خلق اور حق تعالیٰ کے درمیان کوئی مناسبت نہ رہی۔ اس صفت کا مشہود ذات حق کی تنزیہ نہیں ہے حق تعالیٰ اس سے برتر ہے بلکہ اسکے تکوین کے تعلق کی صورت مثالی ہے کیونکہ حق تعالیٰ تعلقات کونی کے وراء الوراء ہے خواہ وہ تعلق معلوم الکیفیت ہو یا

Marfat.com

مجہول الکیفیت۔*

امامِ ربانیؒ اپنی روحانی واردات کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ کم عمری کے زمانہ میں فقیر کا اعتقاد بھی توحید وجودی جیسا تھا۔ طریقہ عالیہ نقشبندیہ پر عمل پیرا ہو کر توحید وجودی منکشف ہوگئی۔ شیخ اکبرؒ کے معارف کے حقائق پورے طور پر واضح ہو گئے اور تجلی ذاتی جسے صاحب فصوص الحکم نے بیان فرمایا ہے اور نہایت عروج اسی کو قرار دیا ہے اور شیخ اکبرؒ اس تجلی کی شان میں کہتے ہیں کہ:

''اور اس کے بعد صرف عدم محض ہے''۔

مجھے اس تجلی ذاتی سے بھی مشرف فرمایا گیا اور اس تجلی ذاتی کے علوم و معارف جنہیں خاتم الولایت کے ساتھ مخصوص کیا گیا ہے وہ پوری تفصیلات سے معلوم ہوئے۔ سکر وقت اور غلبہ حال جو توحید وجودی کے مبادی ہیں سے بھی ہم کنار ہوا۔ اچانک رحمت باری تعالیٰ کا نزول ہوا اور علوم جو اتحاد اور وحدت وجود کی خبر دیتے تھے زائل ہونا شروع ہو گئے اور احاطہ اور ذاتِ حق کا قلبِ مومن میں سما جانا اور قرب و معیت ذاتی جو اس مقام میں منکشف ہوئے تھے محو ہو گئے اور یقین کامل پیدا ہو گیا کہ صانع عالم کے لیئے عالم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں میں سے کوئی نسبت بھی ثابت نہیں۔ ذات حق کا احاطہ اور قرب ذاتی نہیں بلکہ علمی ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ کسی چیز کے ساتھ متحد نہیں اور خدا اور عالم علیحدہ علیحدہ ہیں خدا تعالیٰ بے مثل و بے مثال ہے۔ بے مثل و بے کیف ذات کو ذی مثل و ذی کیف کا عین نہیں قرار دیا جا سکتا۔ واجب مطلق کو ممکن کا عین نہیں کہا جا سکتا اور قدیم حادث کا عین نہیں ہو سکتا۔

امامِ ربانیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ اکبر اور اس کے پیروکار ذات واجب تعالیٰ کو

* حوالہ: مکتوب نمبر 290 دفتر اول۔

Marfat.com

مجہول مطلق قرار دیتے ہیں اوراس کے لیئے کوئی ثبوت بھی فراہم نہیں کرتے۔اس کے باوجوداس کیلئے احاطہ اورقرب اور معیت ذاتی بھی ثابت کرتے ہیں حالانکہ یہ بھی تو ذات واجب تعالیٰ کیلئے حکم ہی کا ثبوت ہے۔دراصل قرب اوراحاطہ علمی ہے۔مزید حقیقت منکشف اور ظاہر ہوگئی اور پتہ چل گیا کہ عالم اگرچہ کمالات صفاتی کے آئینے اوراسماء کے ظہور کی جلوہ گاہ ہےلیکن مظہر عین ظاہر نہیں اورظل عین اصل نہیں جوکہ توحید وجودی والوں کا مذہب ہے۔

خالق ومخلوق میں کوئی نسبت نہیں۔عالم اپنے صانع کے وجود کی علامت ہے اوراس کے کمالات اسمائی اور صفاتی کے ظہور کا مظہر ہے اور یہی تعلق احکام وہمیہ کا باعث بن جاتا ہے۔

بعض سالکوں کا شہود تعینات کونیہ کے آئینوں میں ہوتا ہےاوراس شہود کو شہود وحدت وکثرت یا شہود احدیت درکثرت کا نام دیتے ہیں حالانکہ واجب تعالیٰ جو بے مثل و بے مثل ہے صاحب مثل اشیاء کے آئینوں میں نہیں سما سکتا اور کیفیات ممکنہ کی حامل اشیاء میں جلوہ گرنہیں ہوسکتا ذاتِ لا مکان مکان میں نہیں سما سکتی اور لا مکانی ذات کو مکان سے ماوراء میں طلب کرنا چاہیے آفاق وانفس میں جو مظاہر دکھائی دیتے ہیں وہ ''سبحانہ وتعالیٰ کے نشانات ہیں۔دائرۂ ولایت کے قطب یعنی خواجہ نقشبند قدس سرہٗ نے فرمایا ہے کہ:

''جوکچھ دیکھا یا سنا یا جانا گیا ہے وہ خدا تعالیٰ کا غیر ہے کلمہ لا کی حقیقت سے اس کی نفی کرنی چاہیے''۔*

مکتوب 126: میں امام ربانی'' فرماتے ہیں کہ وجود سے بھی اوپر ذات کو

* ملاحظہ کریں مکتوب 31 دفتر اول۔

Marfat.com

طلب کرنا چاہیے: واجب تعالیٰ کا وجود اس کی ذات سے زائد ہے وجود کو عین ذات قرار دینا اور وجود سے اوپر کچھ ثابت نہ کرنا کوتاہ نظری ہے اور عالم وجود سے اوپر رب تعالیٰ کا عالم ہے۔

پاک ہے وہ ذات جس نے اپنی طرف مخلوق کے لیئے کوئی راستہ نہیں رکھا ماسوائے اس کی معرفت سے عاجز ہونے کا راستہ۔

واجب الوجود کی حقیقت وجودِ محض ہے اور کوئی امر اس کے ساتھ ملا ہوا نہیں ہے وجود حق تعالیٰ ہر چیز وکمال منشاء اور ہر حُسنِ جمال کا مبداء ہے۔ بسیط ہے جس کی طرف ترکیب منسوب نہیں کی جا سکتی اور نہ ذہنی طور پر نہ خارجی طور پر اور حقیقت کے اعتبار سے اس ذات پاک کا تصور میں آنا محال ہے۔ وہ وجود جو عام ومشترک ہے وہ اس وجود مطلق کے اظلال میں سے ایک ظل ہے اور اس ظل سے مراد تنزلات کے مراتب میں وجودِ تعالیٰ کا ظہور ہے۔ اصالت کے ہر مرتبہ میں ''اللہ تعالیٰ وجود'' کہہ سکتے ہیں نہ کہ ''اللہ تعالیٰ موجود'' اور ظل کے مرتبہ میں ''اللہ تعالیٰ موجود'' صادق ہے نہ کہ ''اللہ تعالیٰ وجود''۔ صوفیاء کا وہ گروہ جو وجود کی عینیت کا قائل ہے وہ اس فرق و امتیاز سے واقف نہیں ہوا اور انہوں نے ظل کو اصل سے جُدا نہیں کیا۔ وجودِ ظلی آثارِ خارجیہ کا مبداء ہے۔ عدم وجود کے مقابل ہے اور اس کی نقیض ہے لہٰذا عدم ہر شر اور نقص کا مبداء ہے۔ ممکنات نے خارج میں ان صور علمیہ کے مطابق وجود پیدا کیا ہے نہ کہ صورِ علمیہ نے خانہ علم سے نکل کر وجود خارجی پیدا کیا ہے جس طرح کہ کاریگر میز کی صورت کو ذہن میں تصور کر کے خارج میں اس کا اختراع کرتا ہے۔ اس صورت میں میز کی وہ ذہنیہ صورت جو حقیقت میں اس میز کی ماہیت ہے اس کاریگر کے خانہ علم سے باہر نہیں نکلی بلکہ خارج میں اس میز نے اس صورت ذہنیہ کے مطابق وجود پیدا کیا ہے۔

Marfat.com

ذواتِ ممکنات عدمات ہیں کہ وجودی کمالات کے ظلال نے ان میں منعکس ہو کر اُن کو مزین کر دیا ہے۔ پس ناچار ممکنات بالذات ہر شر و فساد کا مادہ اور ہر شر و نقص کی جائے پناہ ہیں اور ہر خیر و کمال جو ان میں آراستہ اور پوشیدہ فرمایا ہے وہ عاریتی ہے جو حضرت وجود سے جو خیر محض ہے فائز ہوا ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ شیخ اکبرؒ نے ممکنات کے حقائق کو حق تعالیٰ کی علمیہ صورتیں مقرر کی ہیں اور ان علمیہ صورتوں کو واجب تعالیٰ کی صفات اور شیون کی صورتوں کے غیر نہیں سمجھا ہے اس لیئے وحدت وجود کا حکم کیا ہے اور ممکنات کے وجود کو واجب تعالیٰ کے وجود کا عین کہا ہے اور شر و نقص کو اضافی اور نسبتی قرار دے کر شرارت مطلق اور نقص محض کی نفی کی ہے یہی وجہ ہے کہ کسی چیز کو فی نفسہ قبیح نہیں جانا۔ امام ربانیؒ کے نزدیک ممکنات کی ماہیتیں بمع اُن کے کمالات وجودیہ کے جو ان میں منعکس ہو کر ان سے مل گئی ہیں علامات ہیں۔*

امام ربانیؒ اس تنازعہ کے بارے میں مزید وضاحت کرتے ہیں۔ آپؒ کا مؤقف ہے کہ صوفیاء کرام اور علماء کے درمیان وحدتِ وجود کے بارے میں جو اختلاف ہے وہ محض نزاع لفظی پر مبنی ہے۔ صوفیاء جو وحدتِ وجود کے قائل ہیں اور اشیاء کو حق تعالیٰ کا عین دیکھتے ہیں اور ہمہ اوست کا حکم لگاتے ہیں اُن کے اس فکر کی یہ توجیہہ و تعبیر ہو گی کہ اُن کی مراد یہ نہیں کہ اشیاء حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہیں اور یہ کہ تنزیہہ (Abstract) تنزل کر کے تشبیہ بن گئی ہے اور واجب ممکن بن گیا ہے کیوں کہ ایسی توجیہات و تشریحات صریحاً کفر و اسماد ہوں گی۔ وہاں نہ اتحاد ہے نہ عینیت، نہ تنزل ہے نہ تشبیہ۔ وجود مطلق جو مقدس ہے وہ نہ اپنی ذات میں متغیر ہو سکتا ہے نہ

* بحوالہ مکتوب 234 دفتر اول مکتوبات امام ربانی۔

صفات میں اور نہ حدوث اکوان میں اپنے اسماء کے اندر متغیر ہو سکتا ہے۔ حق تعالیٰ اپنے اسی صرافتِ اطلاق پر ہے اور اس نے وجوب کی بلندی سے امکان کی پستی کی طرف میلان نہیں کیا بلکہ ہمہ اوست کے معنی ہیں کہ اشیاء نہیں ہیں اور محض حق تعالیٰ موجود ہے۔ منصور نے جو ''انا الحق'' کہا اس سے مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق کے ساتھ متحد ہوں کیوں کہ ایسا کہنا کفر و زندقہ ہے بلکہ اس کے قول کے درحقیقت یہ معنی ہیں کہ میں نہیں ہوں ذات حق موجود ہے۔ صوفیاء اشیاء کو حق تعالیٰ کے ظہورات جانتے ہیں اور حق تعالیٰ کے اسماء و صفات کا جلوہ گر قرار دیتے ہیں مثلاً سایہ شخص سے دراز ہوتا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سایہ اس شخص کے ساتھ متحد ہے اور اس شخص کا عین ہے یا وہ شخص تنزل کر کے سایہ کی صورت میں ظاہر ہوا ہے۔ بلکہ وہ شخص اپنی اصالت کی صرافت پر ہے اور سایہ اس سے وجود میں آیا ہے۔ تاہم بعض صورتوں میں ایک جماعت کو جس نے اس شخص کے وجود کے ساتھ کمال صحبت پیدا کر لی ہوتی ہے اُن کی نظر سے سایہ پوشیدہ ہو جاتا ہے اور شخص کے سوا کوئی چیز انہیں مشہود نہیں ہوتی تو ایسی صورت میں اس بات کا امکان ہے کہ ایسی جماعت یہ کہہ دے کہ سایہ شخص کا عین ہے کیوں کہ سایہ معدوم ہے اور شخص موجود ہے۔ پس واضح ہوا کہ اشیاء حق تعالیٰ کے ظہورات ہیں نہ کہ حق تعالیٰ کا عین۔ اشیاء حق سے ہیں نہ کہ حق ہیں۔ اس طرح کلمہ ہمہ اوست کے معنی ہمہ از اوست ہے۔ صوفیا اشیاء کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علماء حلول و اتحاد سے بچنے کے لیئے ایسا کہنے سے بھی پرہیز کرتے ہیں۔

امام ربانیؒ سے ایک اہم سوال کیا گیا کہ: صوفیاء اشیاء کو ظہورات قرار دینے کے باوجود معدوم خارجی جانتے ہیں اور خارج میں حق تعالیٰ کے سوا کسی کو موجود نہیں مانتے جب کہ علماء اشیاء کو موجودات خارجیہ کہتے ہیں اس طرح تو اُن کے درمیان

Marfat.com

نزاع معنوی ثابت ہوگئی۔

امامِ ربانی ؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ صوفیاء اگر چہ عالم کو معدوم خارجی جانتے ہیں لیکن خارج میں اس کا وہمی وجود ثابت کرتے ہیں اور اسے اراءۃ (اراءۃ-- معنی دکھانا) خارجی کہتے ہیں اور وہمی خارجی کثرت کا انکار نہیں کرتے اس کے ساتھ یہ بھی قرار دیتے کہ اس وہمی وجود نے جو خارج میں نمود پیدا کیا ہے اس قسم کے وجوداتِ خارجیہ میں سے نہیں جو وہم کے زوال سے ضائع ہو جائے اور قیام واستقرار نہ رکھے بلکہ یہ وہمی وجود اور یہ خیالی نمود چونکہ حق تعالیٰ کے فعل اور اس ارفع ترین ذات کی قدرتِ کاملہ کے انتقاش (انتقاش-- نقش سے ماخوذ ہے) سے ہے اس لیئے زوال وخلل سے محفوظ ہے۔ سوفسطائی (Sophists) جو عالم کو محض وہم خیال کرتے ہیں وہ صانع عالم کی ایجاد کا انکار کرتے ہیں اور اشیاء کو ذاتِ مطلق کے ساتھ قائم نہیں جانتے اس طرح ان کی فکر میں خلقی تضاد ابھرتا ہے۔ صوفیاء اس جہان کو جو دائمی ہے اس وجود سے وابستہ رکھتے ہیں۔ علماء اشیاء کا وجود حق تعالیٰ کے پہلو میں کمزور قرار دیتے ہیں اور ممکن کے وجود کو واجب مطلق کے وجود کی نسبت نیست قرار دیتے ہیں پس صوفیاء اور علماء کے نزدیک اشیاء کا وجود خارج میں ثابت ہو گیا کیوں کہ اس دنیا اور آخرت کے احکام اس سے وابستہ ہیں اور وہم وخیال کے ارتفاع سے اس کا زوال نہیں ہوتا پس اس تناظر میں مابین فریقین کوئی تنازعہ نہ رہا۔

محض اتنی بات ہے کہ صوفیہ اسے وجود وہمی قرار دیتے ہیں اس بناء پر کہ عروج کے وقت اشیاء کا وجود ان کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کے سواء ان کی نظر میں کچھ نہیں آتا اور علماء کرام اس وجود پر وہم کے اطلاق سے اجتناب کرتے ہیں۔

Marfat.com

متذکرہ وضاحت کے باوجود امام ربانیؒ سے یہ سوال کیا گیا کہ صوفیاء جو اشیاء کا وہمی وجود ثابت کرتے ہیں اس سے ان کا مطلب یہ ہے کہ یہ وجود قیام و استقرار کے باوجود نفس امری نہیں ہے۔ صرف وہم ہے اور نمود کے سوا کچھ نہیں۔ جب کہ علماء اشیاء کو خارج میں نفس امری وجود کے ساتھ موجود مانتے ہیں اس لحاظ سے ان دونوں فریقین کے درمیان نزاع و اختلاف موجود رہا۔

اس سوال کے جواب میں امام ربانیؒ کا موقف یہ ہے کہ وجود وہمی اور نمود خیالی چونکہ وہم وخیال کے زوال سے زائل نہیں ہوتا تو نفس امری ہو گیا۔ واقع اور نفس الامر کے یہی معنی ہیں۔ البتہ جو نفس الامر ممکن کے وجود میں ثابت کیا جاتا ہے وہ اس نفس الامر کے سامنے جو واجب تعالیٰ کے وجود میں ہے لاشئ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اسے موہوم شمار کیا جاتا ہے۔ پس ممکن کا وجود وجودِ مطلق کی نسبت لاشے ہے اور عدم ہے اس وضاحت کے بعد کوئی نزاع و اختلاف فریقین میں نہیں رہتا۔

متذکرہ بحث کے بعد ایک اور اہم سوال امام ربانیؒ سے کیا گیا کہ جب سب اشیاء کا وجود نفس الامری ثابت ہو گیا تو پھر لازم آئے گا کہ نفس الامر میں اشیاء متعدد و کثیر ہوں اور نفس الامر میں ایک وجود نہ ہو اور یہ وحدت وجود کے منافی ہے اور جو وجودی صوفیاء کے نزدیک طے شدہ امر ہے۔

اس انتہائی اہم سوال کے جواب میں امام ربانیؒ کے ارشاداتِ عالیہ ملاحظہ ہوں۔ وہ فرماتے ہیں کہ دونوں چیزیں نفس امری ہیں وحدت وجود بھی نفسِ امری ہے اور تعدد وجود بھی نفس امری ہے۔ مگر چونکہ جہت اور اعتبار مختلف ہے تو اجتماع نقیضین (Contradictions) کا وہم بھی دُور ہو جاتا ہے۔ اس بارے امامؒ موصوف ایک مثال بیان فرماتے ہیں ہیں۔ زید کی صورت جو آئینے میں دکھائی دیتی ہے درحقیقت

Marfat.com

آئینے میں کوئی صورت نہیں ہے۔ آئینے میں اس صورت کا وجود وہم کے اعتبار سے ہے اور آئینے میں اراۃ خیالی سے زیادہ اس کا ثبوت نہیں ہے لہٰذا اگر کوئی کہے کہ میں نے زید کی صورت آئینے میں دیکھی ہے اس اس کلام میں عقلاً جانتے ہیں اور سچ شمار کرتے ہیں۔ آئینے میں زید کی صورت کا حصول بھی نفس امری ہے اور تخیل وتوہم کے اعتبار سے آئینے میں اس کا حصول بھی نفس امری ہے تاہم پہلا نفس امر مطلقاً نفس امر ہے اور دوسرا نفس امر توہم وخیال کے واسطے سے ہے۔

دوسری مثال جو امام ربانیؒ نے اس بارے دی ہے وہ مسئلہ کو بے حد واضح کر دیتی ہے موہوم نقطے نے توہم وخیال کے اعتبار سے خارج میں دائرے کی صورت پیدا کرتی ہے۔ یہاں خارج میں دائرے کا عدم حصول بھی نفس امری ہے اور توہم و تخیل کے اعتبار سے خارج میں اس کا حصول بھی نفس امری ہے لیکن دائرے کا عدم حصول مطلقاً نفس امری ہے اور اس کا حصول توہم و تخیل کے خیال سے نفس امری ہے۔ پہلا نفس امری مطلق اور دوسرا مقید ہے اس طرح وحدتِ وجود مطلق نفس امری ہے اور تعدد وجود توہم وتخیل کے اعتبار سے نفس امری ہے پس اطلاق وتقید کے اعتبار سے ان دونوں میں نفس الامر میں تناقض نہ رہا اور اجتماع نقیضین ثابت نہ ہوا۔

حق تعالیٰ نے جس کے سوا خارج اور نفسِ امر میں کوئی موجود نہیں ہے اپنی قدرتِ کاملہ سے اسمائی اور صفاتی کمالات کو ممکنات کی صورتوں کے پردے میں حِس و وہم کے مرتبے میں ظاہر کیا ہے اور وجودِ وہمی اور ثبوت خیالی سے ان کمالات کو ممکنات کی صورتوں کے پردے میں حِس و وہم کے مرتبے میں ظاہر کیا ہے اور وجود وہمی اور ثبوت خیالی سے ان کمالات کو اشیاء کے آئینوں میں جلوہ گر کیا ہے یعنی اشیاء کو ان کمالات کے مطابق مرتبہ حِس و وہم میں ایجاد فرمایا تو انہوں نے نمودِ وہمی اور ثبوت

Marfat.com

خیالی پیدا کیا۔ لہٰذا اشیاء کی ہستی نمود خیالی کے اعتبار سے ہے چونکہ حق تعالیٰ نے اس نمود کو استقرار و ثبات عطا فرمایا ہے اور اشیاء کی آفرینش میں استواری اور استحکام کی رعائیت کی ہے اور معاملہ ابدی کو ان سے مربوط کیا ہے اس بناء پر ناچار اشیاء کا وجود وہمی اور ثبوت خیالی نفس الامری ہو چکا ہے اور خلل سے محفوظ ہو گیا ہے لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ اشیاء خارج میں نفس الامر کے اعتبار سے موجود ہیں بھی اور نہیں بھی۔

پس جو صوفیاء وحدتِ وجود کے قائل ہیں حق پر ہیں اور علماء جو کثرت وجود کو مانتے ہیں وہ بھی حق پر ہیں۔ صوفیاء کے حالات کے مطابق وحدت ہے اور علماء کے حالات کے مطابق کثرت کیوں کہ شرائع کی بناء کثرت پر ہے اور احکام کا تغائیر کثرت سے وابستہ ہے اور انبیاءؑ کی دعوت بھی کثرت سے متعلق ہے اور جب حق تعالیٰ نے چاہا کہ اپنا تعارف کروائے تو اس ذات مقدس نے کثرت کو چاہا اور ظہور کو پسند فرمایا۔ اسی بناء پر ظہورات اور اشیاء کو بقائے ابدی سے نوازا۔ وحدت وجود کا معاملہ اگرچہ حقیقت کی مانند ہے اور کثرت کا معاملہ مجاز کی طرح ہے۔*

سارا جہان واجب تعالیٰ کے اسماء وصفات کا آئینہ ہے بخلاف ذات واجب کے کہ ممکن اس دولت سے محروم ہے اور ممکن کو اپنی ذات کے ساتھ قیام عطا نہیں فرمایا گیا اور وہ سارے کا سارا عرض ہے اس نے جوہریت کی بُو تک نہیں پائی اور اس کا قیام ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ ہے۔ معقولین نے ممکن کو جوہر (Substance) اور عرض (Accident) میں تقسیم کیا ہے یہ تقسیم ظاہریت کے باعث ہے۔ کیوں کہ ایک ممکن کا دوسرے کے ساتھ قیام ثابت ہے۔ یہ قیام عرض بعرض کے قبیل سے ہے نہ قبیلہ عرض بجوہر سے۔ درحقیقت دونوں اعراض ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں

* بحوالہ مکتوب نمبر 44۔ دفتر دوم حصہ اول۔

Marfat.com

جوہریت ان کے درمیان ثابت نہیں ہے۔ تمام ممکنات کو قائم رکھنے والا وہی قادر مطلق ہے۔ لہٰذا ممکن کے لیئے درحقیقت کوئی ذات نہیں ہے بلکہ ذات صرف واجب کے لیئے ہے اس ارفع ترین ذات کی صفات اور تمام ممکنات اس کے ساتھ قائم ہیں اور ہر شخص جو لفظ انا (Ego) سے اپنی ذات کی طرف کرتا ہے وہ اشارہ درحقیقت اس ذات مقدس کی طرف ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہے۔ اگرچہ وہ ذات پاک کسی اشارہ کی مشارٌ الیہ نہیں اور کسی چیز کے ساتھ متحد نہیں ہے۔ ان باطنی معارف کو کوتاہ نظر لوگ توحید وجودی کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں۔ توحید وجودی والے ماسوائے ایک بلند اور پاکیزہ ذات کے کچھ موجود نہیں جانتے اور اس بلند ذات کے اسماء وصفات کو بھی اعتبارات علمی خیال کرتے ہیں اور حقائق ممکنات کے بارے یہ رائے رکھتے ہیں کہ اُن تک وجود کی بُو نہیں پہنچی یعنی موجودات خارجیہ نے وجود کی بُو نہیں سونگھی۔

امام ربانیؒ اس بلند ذات کی صفات کو بھی وجود زائد کے ساتھ موجود پاتے ہیں اور ممکنات کے لیئے بھی جو واجب تعالیٰ کے اسماء وصفات کے آئینے ہیں وجود ثابت کرتے ہیں، ممکنات کو اعراض کے سوا جو اپنے ساتھ قیام رکھتے ہیں کچھ نہیں جانتے اور ممکنات میں جوہریت کو نہیں مانتے اور سب کا قیام اس بلند ذات کے ساتھ تسلیم کرتے ہیں۔

ذاتِ ممکن یعنی اس کی ماہیت وحقیقت اعراض متعدہ مخصوصہ ہیں جو واجب تعالیٰ کے اسماء وصفات کے آئینے ہیں اور ان اعراض کے لیئے ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ کسی طرح کی عینیت نہیں اور نہ ہی اتحاد ہے محض ان اعراض کا اس بلند ذات کے ساتھ قیام ہے اور وہی ذات اقدس تمام اشیاء کو قائم رکھنے والی ہے۔

مزید لفظ ''انا'' سے ہر فرد کا اشارہ اگرچہ اپنی حقیقت کی طرف ہے لیکن

Marfat.com

اس کی حقیقت یا ماہیت جو چند اعراض کا مجموعہ ہے اس اشارہ کے اہل و قابل نہ ہے کیوں کہ اعراض مستقل طور پر اشارہ حسی کی قابلیت نہیں رکھتے۔ دراصل یہ اشارہ اس ماہیت یا حقیقت کے قائم کرنے والے کی طرف ہوتا ہے پس ممکن کی ماہیت اعراض مجتمعہ ہیں اگرچہ لفظ انا کا اشارہ اس کی حقیقت کے عدم قابلیت کے حوالے سے اس کے قائم کرنے والے کی طرف ہے جو کہ ذات واجب تعالیٰ ہے اور اس طرح یہ فکر توحید وجودی والوں کی فکر سے مختلف ہے۔ عجب معاملہ ہے کہ ممکن کی انا تو واجب کی طرف رجوع کرتی ہے اور ممکن اپنے حال میں ممکن ہی رہتا ہے۔ اور سُبحانی اور انا الحق کا لفظ زبان پر نہیں لاتا۔ کیسے لا سکتا ہے کیوں کہ صاحبِ ہوش و تمیز ہے۔

ممکن کا ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قیام حلول کے طور پر نہیں بلکہ ثبوت و تقرر کے طور پر ہے۔

امام ربانیؒ سے ایک اہم سوال پوچھا گیا کہ جب کہ ممکن کی حقیقت اعراض مجتمعہ ہے تو اس کے لیئے محل ثابت ہے جس کے ساتھ وہ قائیم ہے وہ محل کیا چیز ہے ذات واجب تعالیٰ تو ہے نہیں اسی طرح ممتنع بھی محلِ قایم نہیں ہو سکتا۔

امام ربانیؒ نے متذکرہ سوال کے جواب میں فرمایا کے عرض وہ ہے جس کا قیام اپنی ذات کے ساتھ نہیں ہے بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے۔ جب کہ فلاسفہ نے قیام عرض کے معنی حلول کے سوا کچھ نہیں سمجھے تو مجبوراً انہیں عرض کے لیئے محل کا اثبات کرنا پڑا اور محل کے بغیر ممکن کے ثبوت کو محال جانا ہے۔ تمام اشیاء کا قیام ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ ہے مگر کسی قسم کا حلول و محل درمیان میں نہیں۔

حق تعالیٰ نے اشیاء کو مرتبہ حسِ و وہم میں پیدا کیا اور استواری اور مضبوطی ان کی پیدائش میں ملحوظ رکھی اور معاملہ ابدی نعمت و تعذیب (تعذیب۔۔ دکھ) سرمدی

Marfat.com

ان سے وابستہ کیا پس ان اشیاء کا قیام اپنی ذات سے نہیں بلکہ ذات مطلق کے ساتھ قائم ہے بغیر حلول اور محل کے۔

ایک مثال سے وضاحت کی جاتی ہے کہ آئینہ میں پہاڑ یا آسمان کی صورت دکھلائی دیتی ہے۔ کیا ان صورتوں کو اجسام یا جواہر خیال کیا جا سکتا ہے یا کوئی فرد ان صورتوں کو اعراض جانے اور قائم بغیر تصور کرے اور اُن کے عرض ہونے کی وجہ سے اُن کے لیئے جگہوں کا طالب بنے اور جگہوں کے بغیر اُن کے ثبوت کو محال جانے تو ایسا فرد احمق ہے کیوں کہ تھوڑی سی بھی تمیز رکھنے والا فرد جانتا ہے کہ ان صورتوں کے لیئے ہرگز ہرگز جگہ ثابت نہیں اور انہیں جگہوں کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ارباب کشف وشہود کے نزدیک تمام ممکنات ان صورتوں کی طرح ہیں اور تماثیل سے زیادہ کچھ اتنی نہیں ہیں صرف اتنی بات ہے کہ حق تعالیٰ نے ان صورتوں اور تماثیل کو اپنی کامل کاریگری سے ایسا استحکام بخشا ہے کہ خلل وزوال سے محفوظ ہیں اور معاملہ اُخروی اور ابدی ان کے ساتھ وابستہ ہے۔

معتزلی نظام نے عالم کو مجموعہ اعراض گردانا اور جواہر سے خالی مانا ہے اور اُور جواہر کا قیام ذاتِ تعالیٰ کے ساتھ نہیں جانا ہے حالانکہ عرض کے لیئے غیر کے ساتھ قیام کے بغیر چارہ نہیں۔

صوفیاء میں سے ابن عربی ؒ نے عالم کو عین واحد میں اعراض مجتمعہ قرار دیا ہے اور عین واحد ذات احدیت جل سلطانہٗ کو قرار دیا ہے لیکن ان اعراض کو دو زمانوں میں عدمِ بقاء کا حکم لگایا ہے اور کہا ہے کہ عالم ہر آن میں معدوم ہوتا ہے اور اس کی مثل دوسرے آن میں پھر وجود میں آتا ہے اور امامؒ کے نزدیک یہ معاملہ شہودی ہے وجودی نہیں اور اعراض کے لیئے دو زمانوں میں عدم بقا کا حکم جاری کرنا قابل اعتراض ہے

Marfat.com

اور ثبوت تک نہیں پہنچا اور جو دلائل اعراض کے عدم بقا کے بارے پیش کیئے جاتے ہیں سب ناتمام اور ناممکن ہیں۔*

حق تعالیٰ کی ذات اپنی ماہیت سے ہے نہ کہ وجود سے خواہ وہ عین ماہیت ہو یا اس سے زائد ماہیت واجب تعالیٰ اپنی خودی کے ساتھ موجود ہے نہ کہ وجود کے ساتھ اور اللہ کے لیئے وجوب کا اطلاق عقل کے منتزعات کے قبیل سے ہے اور جس طرح وجوب وجود منتزعات کے قبیل سے ہے اسی طرح امتناع عدم بھی اللہ کی بارگاہ میں منتزعات سے ہے۔ جہاں خالص اللہ کی ذات ہے وہاں جس طرح وجوب وجود کی نسبت نہیں ہے اسی طرح امتناع عدم کی نسبت بھی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ تھا، اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی اگر چہ وہ نسبتیں اور اعتبارات ہی کیوں نہ ہوں پھر جب نسبتیں ظاہر ہوگئیں تو تقابل بھی ظاہر ہوا۔

اللہ تعالیٰ نے جب چاہا کہ اپنے پوشیدہ کمالات کو ظاہر کیا تو اللہ کے اسماء میں سے ہر اسم نے مظاہر میں سے ایک مظہر کا مطالعہ کیا تاکہ اپنے کمالات کو اس مظہر میں جلوہ گر کرے اور وجود کی مظہریت کے لیئے عدم کے سوا اور کوئی چیز قبول کرنے والی نہیں ہے کیوں کہ کسی شے کا آئینہ اور مظہر اس شے سے علیحدہ ہے اور وجود کا مقابل محض عدم ہے۔ اللہ نے اپنی قدرت کاملہ کی بدولت عالم عدم میں اپنے اسماء میں سے ہر اسم کے لیئے مظاہر میں سے ایک مظہر متعین فرمایا اور اس مرتبہ حس و وہم میں جب چاہا اور جس طریقہ پر چاہا پیدا کیا اس نے اشیاء کو جب چاہا اور جس طرح چاہا پیدا کیا۔ اور ابدی معاملہ اس کے ساتھ وابستہ کیا۔ عدم حس اور وہم کے مرتبے میں ثبوت پیدا کرتا ہے اور اللہ کی صفت سے اس کو اس جگہ استواری اور مظبوطی حاصل ہوئی ہے۔ اس

* ملاحظہ فرمائیں مکتوب نمبر 15، دفتر دوم، حصہ اول۔

Marfat.com

مرتبہ میں بطریق انعکاس وظل وہ زندہ، علم والا اور قدرت والا، ارادہ کرنے والا، دیکھنے والا، سننے والا اور بولنے والا ہوا اور مرتبہ خارج میں اس کا کوئی نام ونشان نہ ہوا اور خارج میں اللہ کی ذات وصفات کے سواء کوئی چیز ثابت اور موجود نہیں اس لیئے کہا جاتا ہے کہ:

''اب بھی وہ ایسا ہی تھا جیسے پہلے تھا''۔

اس کی مثال تیزی سے گردش کرنے والے نقطہ اور دائرہ موہومہ کی سی ہے کہ موجود تو صرف وہی نقطہ ہے اور بس اور دائرہ خارج میں معدوم ہے وہ خارج میں کوئی نام ونشان نہیں رکھتا لیکن اس کے باوجود اس دائرہ نے مرتبہ حس ووہم میں ثبوت پیدا کیا ہے اور اس مرتبہ میں بطریق ظلیت اس کو چمک حاصل ہے اس تحقیق سے ان طویل مقدمات سے بے نیازی حاصل ہو جاتی ہے جو کہ ابن عربیؒ اور اُن کے متبعین نے فرمائے ہیں اور تنزلات کا بیان کیا ہے اور تعینات علمی وخارجی بنائے ہیں اور اللہ کے علم کے مرتبہ میں حقائق اور اعیان ثابتہ کو ثابت کیا ہے اور ان کے عکوس کو خارج میں جو کہ ظاہر وجود ہے مقرر رکھا ہے اور اُن کے آثار کو خارجی کہا ہے۔ تاہم تحقیق سے ثابت ہے کہ کوئی چیز بھی اللہ کے سوا خارج میں نہیں ہے کیا ذوات اور کیا ذوات کی صفات بلکہ ان کا ثبوت مرتبہ وہم وحس میں ہے اور اللہ کی صفت سے مرتبہ وہم میں ثبات وتقرر اور استواری واستحکام حاصل ہے۔

واضح ہوا کہ ممکنات کے حقائق عدمات ہیں جنہوں نے اللہ کے علم میں تعین وتمیز پیدا کیا اور اللہ کی صفت سے دوسری مرتبہ حس ووہم کے مرتبہ میں ثابت ہوئے ہیں اور بعض ان میں سے اللہ کے اسماء کے آئینہ بنے اور اس مرتبہ میں بطور ظل وانعکاس زندہ، عالم، قادر، دیکھنے، سُننے اور بولنے والے ہوئے۔

امام ربانیؒ نے شیخ اکبرؒ کے فکر کا تنقیدی جائزہ لیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ابن عربیؒ اور ان کے مسلک کے نزدیک ممکنات کے حقائق اسماء الٰہی کے صور علمیہ ہیں جو کہ اللہ کے وجود کے تنزلات خمسہ میں سے ایک ہیں۔ امام ربانی کے نزدیک ممکنات کے حقائق عدمات ہیں۔ شیخ اکبرؒ نے کثرت کی نمود کو خارج میں ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ صُوَرِ علمیہ متکثرہ جو کہ ممکنات کے حقائق ہیں یا جنہیں اعیان ثابتہ کہا ہے اللہ کے وجود ظاہر کے آئینہ میں کہ اس کے سوا خارج میں کوئی چیز موجود نہیں ہے منعکس ہوئے ہیں اور خارج میں ظہور پیدا کیا ہے اور ایسا دکھائی دیتے ہیں کہ خارج میں ہیں اور در حقیقت اللہ کی ذات کے سوا کوئی چیز خارج میں موجود نہیں ہے۔ مزید ابن عربیؒ کے نزدیک صور علمیہ میں سے ہر ایک کو اوقات میں سے کسی وقت میں ظاہر وجود کے ساتھ جو کہ ان صور کے لیئے آئینہ کی طرح ہے نسبت مجہول الکیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو کہ خارج میں اس کے نظر آنے کا سبب ہوتی ہے اور یہ مجہول الکیفیت کسی کو بھی معلوم نہیں حتیٰ کہ انبیاء کو بھی اس کی اطلاع نہیں دی گئی ہے اور خارج میں ان صورتوں کے اظہار کو اس مجہول الکیفیت نسبت کے حصول کے بعد خلق کہا ہے اور ایجاد شے جانا ہے۔

امام ربانیؒ کے مطابق جس طرح اشیاء کا خارج میں وجود نہیں ہے ان کی نمود بھی نہیں۔ اس میں نہ غیر کا وجود ہے اور نہ نمود۔ اگر اس کی نمود ہے تو وہ مرتبہ وہم میں ہے اگر ثبوت ہے تو وہ بھی خدا کی صفت سے مرتبہ وہم میں ہے۔ مختصراً اس کی نمود اور اس کا ثبوت ایک ہی مرتبہ میں ہے نہ یہ کہ نمود ایک جگہ میں ہو اور وجود دوسری جگہ میں۔ مثلاً دائرہ موہومہ جو کہ نقطہ جوالہ یعنی گردش کرنے والے سے پیدا ہو رہا ہے جس طرح اس کا ثبوت مرتبہ وہم میں سے ہے اس کی نمود بھی اسی مرتبہ میں ہے کہ اس کا

Marfat.com

نقش وہم میں ہے نہ کہ خارج میں اور نمود بھی اس مرتبہ میں ہے کیوں کہ خارج میں اس کا کوئی نشان نہیں ہے کہ وہ ظاہر ہو۔ اس دائرہ کا خارج میں کہ نقطہ جوالہ کا محل ہے کوئی نام و نشان نہیں ہے تا کہ وہ دیکھا جا سکے اور آدمی کی صورت جو آئینہ میں منعکس ہوتی ہے وہ بھی اسی دستور پر ہے کہ صورت کا نہ خارج میں ثبوت ہے اور نہ نمود۔ بلکہ اس کا ثبوت و نمود دونوں مرتبہ خیال میں ہیں۔ پس جس کو ابن عربیؒ نے خارج سمجھا ہے اور چیزوں کا اس میں بطریقِ انعکاس نمود ثابت کیا ہے وہ خارج نہیں ہے بلکہ مرتبہ وہم ہے جس نے خدا کی صفت سے تقرر و ثبات پیدا کیا ہے اور خارج متوہم ہوتا ہے اور خارج اس سے آگے ہے جو ہمارے شہود و احساس سے بہت بلند ہے اور جو ہمیں مشہود و محسوس و معقول و متخیل ہوتا ہے یہ سب دائرہ وہم میں داخل ہے۔ موجودِ خارجی جل سلطانہٗ ہمارے وہم سے دُور بہت دُور ہے اور کوئی بھی صورت حضرت سبحانہٗ میں منعکس نہیں ہو سکتی۔ آئینے اور صورت سب ظلال کے مراتب ہیں جس کا تعلق دائرہ وہم و حس سے ہے۔*

ابن عربیؒ کے وحدت وجودی فکر کے مطابق یہ میدان کائنات جو دیکھا جاتا ہے اور مشہور و کشادہ اور طویل و عریض متخیل ہوتا ہے یہ سب کچھ حضرت وجود ہے اور اس کے سواء خارج میں کوئی چیز موجود نہیں ہے اور وہ وجود اللہ کی ذات ہے کہ اس کو ظاہر وجود کہتے ہیں جو کہ انعکاس کے ذریعے اور صُورِ علمیہ متکثرہ کے لباس میں آنے کی وجہ سے جن کو باطن وجود کہتے ہیں اور اس کو اعیان ثابتہ سے پھر تعبیر کرتے ہیں وہ وجود جو کہ اپنی وحدت پر ہے وہ خیال میں متکثر و منبسط اور طویل و عریض نظر آتا ہے اُن کے نزدیک تمام مشاہدہ و محسوس الگ الگ اشکال و صُور میں خداوند ہیں جو کہ عوام کو عالم

* ملاحظہ ہو مکتوب 82 حصہ ہشتم دفتر سوم۔

Marfat.com

متوہم ہوتا ہے اور کبھی بھی خانہ علم سے باہر نہیں آیا ہے اور اس نے وجود خارجی کی بُو نہیں پائی ہے یہ ان صُوَرِ علمیہ کے عکوس ہیں جو کہ حضرت وجود کے آئینہ میں ظاہر ہوئے ہیں اور خارج میں نمود پیدا کی ہے اور عوام کو اپنے وجود خارجی کے وہم میں ڈال دیا ہے۔

مولانا عبدالرحمٰن جامی فرماتے ہیں کہ:

''کائنات کے مجموعہ کو پہلے قانون کے مطابق ورق ورق تلاش کیا تو حق بات یہ ہے کہ سوائے ذاتِ حق اور شیون ذاتیہ حق کے اور کوئی چیز نہ پڑھی اور نہ دیکھی''۔

امام ربانی ؒ کے نزدیک یہ میدان وہم کا میدان ہے اور یہ صُوَر و اشکال جو اس میدان میں ہیں ممکنات کے اشکال وصُوَر ہیں جنہوں نے حق تعالیٰ کی صفت سے مرتبہ حس و وہم میں ثبوت پیدا کیا ہے اور استحکام پایا ہے اور جو کچھ بھی مشہود ومحسوس ہے وہ ممکنات کی جنس سے ہے اور اللہ وراء الوراء ہے اور ہماری دید و دانش الگ ہے اور ہمارے کشف وشہود سے مبرا ومنزہ ہے۔

امام ربانی ؒ فرماتے ہیں کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ متوہم عرصہ اس میدان خارجیہ کا ظل ہے جو کہ حضرت وجوب کے مرتبہ کے لائق ہے چنانچہ اس مرتبہ کا وجود اس مرتبہ کا ظل ہے اور اس وہم کے مرتبہ کو اگر اس اعتبار سے کہ مرتبہ خارج کا ظل ہے خارج کہہ لیں تو اس کی گنجائش ہے جیسا کہ تجلی وجود کے اعتبار سے اس کو موجود بھی کہتے ہیں اور یہ وہم کا عرصہ عرصہ خارجی کی طرح نفس الامری ہے اور یہ احکام صادقہ رکھتا ہے اور ابدی معاملہ اس کے ساتھ وابستہ ہے۔

غور طلب سوال یہ ہے کہ ان دونوں کشوف میں کون سا کشف خداوند تعالیٰ

Marfat.com

کی تنزیہ وتقدیس کے زیادہ قریب ہے اور زیادہ لائق اور زیادہ مناسب اور بہتر ہے اور ان دونوں میں کون سا ابتداء اور توسط حال سے مناسبت رکھتا ہے اور کون سا انتہائی حال کے مطابق ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ وہ کئی سال تک وحدتِ وجودی کشف کے معتقد رہے۔ مگر آخر کار خدا تعالیٰ کے فضل وکرم سے معلوم ہوا کہ جو کچھ دیکھا جاتا ہے وہ سب اللہ تعالیٰ کے سوا ہے کہ اس کی نفی لازم ہے بہر حال نفی کرنے کے بعد معاملہ نیست ہونے تک پہنچ گیا اور وہ باطل جس نے اپنے آپ کو حق ظاہر کیا تھا دید ودانش سے گر گیا اور موہوم موجود سے جدا ہوا اور قدمِ حادث سے الگ ہو گیا جو کہ کشف ثانی کا حاصل ہے۔

امامؒ رباعی سے اس کا مفہوم واضح کرتے ہیں:

''عرصہ کائنات میں نہایت باریک بینی سے ہم نے تیر کی طرح تیزی سے گزر گیا ہم تن چشم بنے اور اس میں سوائے ظل صفات کے وہم میں کوئی چیز ثابت نظر نہ آئی''۔*

امام ربانیؒ کے نزدیک عالم کو جو وہ موہوم کہتے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عالم وہم کی اختراع اور تراش ہے۔ وہ وہم کی اختراع کیسے ہو سکتا ہے جب کہ وہم خود بھی عالم میں سے ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عالم کو اللہ تعالیٰ نے مرتبہ وہم میں پیدا کیا اور اگرچہ اس وقت وہم وجود میں نہیں آیا تھا لیکن اللہ کے علم میں موجود تھا اور مرتبہ وہم ظہور سے عبارت ہے اس دائرہ کی طرح جو کہ گردش کرنے والے نقطہ سے وہم میں پیدا ہوا ہے کہ اس میں ظہور تو ہے لیکن اس کی حقیقت کچھ نہیں ہے۔

* ملاحظہ ہو مکتوب 67 حصہ ہشتم دفتر سوئم۔

Marfat.com

حکیم مطلق نے عالم کو اس مرتبہ میں خلق فرمایا اور اس کے محض دکھلاوے کو ثبوت وثبات بخشا اور امر واقعی کر دیا۔

امام ربانی ؒ نے انتہائی ارفع انداز سے مرتبہ موہوم جس کا ذکر اُوپر آچکا ہے وضاحت فرمائی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ مرتبہ موہوم اپنی قدرت میں بے مثال ہے۔ اس کے موجود کے ساتھ نہ کوئی مزاحمت ہے نہ مقابلہ اور جہات میں سے کوئی جہت بھی اس سے ثابت نہیں اور اس کی کوئی حد یا ابتداء نہیں۔

اللہ کو عالم کی ایجاد سے کوئی ابتداء یا حد حاصل نہیں ہوئی اور نہ جہات میں سے کوئی جہت ثابت ہوئی۔ عالم کو موہوم قرار دینے سے جہت ونہایت کے اشکال سے آزاد ہو جاتے ہیں اور موہوم کہنے میں کوئی استحالہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ موجود کی طرح احکامِ صادقہ رکھتا ہے اور ابدی معاملہ اور ہمیشہ کی نعمتیں اور عذاب اس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ سوفسطائی (Sophists) کے نزدیک موہوم وہم و خیال کی اختراع وتراش ہے۔

اللہ نے جب عالم کو مرتبہ حسِ و وہم میں پیدا کیا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ اس مرتبہ کو اثبات واستقامت عطا فرمائے تو وہ احکام وآثار جو موجود پر مترتب ہیں اس موہوم پر جاری فرمائے اور آثار موجود کو موہوم پر ترتیب کیا لہٰذا قرب واحاطہ موہومہ کو قرب واحاطہ موجودہ کی اثبات فرمایا ہے اور احکامِ صادقہ سے بنایا جو کہ اس مثال سے واضح ہے کہ کسی خوب صورت شکل کو خارج میں دیکھنے سے لذت حاصل ہوتی ہے اسی طرح وہی صورت اگر آئینہ میں منعکس ہو اور اس جگہ ثبوت وہمی پیدا کرے تو بھی لذت حاصل کرنے کا موجب ہے باوجود اس کے کہ پہلی صورت موجود ہے اور دوسری موہوم اور اثر حاصل کرنے میں دونوں شریک ہیں اور خدا کے فضل سے موہوم کو موجود

Marfat.com

کے ساتھ ترتب احکام میں شرکت پیدا ہوئی اور موہوم میں موجود کی طرح اثر مرتب ہوئے تو اس موہوم نامراد کو موجود سے امید پیدا ہوئی اور موجود کے اتصال اور قرب کی دولت حاصل ہوئی۔

واجب اور ممکن کے درمیان اتصال موجود کے موہوم سے قرب کی طرح ہے۔

امام ربانیؒ کا موقف ہے کہ وحدت وجود حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ یہ ایک ''حال'' ہے جو اثنائے سلوک میں صوفیاء پر وارد ہوتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے وجودی اور شہودی افکار میں مطابقت پیدا کی ہے اس طرح ان کا نظریہ ترکیبی ہے۔ وہ فیوض الحرمین میں فرماتے ہیں کہ:

''میں نے اس پھیلے ہوئے وجود کو دو جہت سے ذات حق میں گم پایا ایک جہت تو یہ ہے کہ یہ وجود خود ذات الٰہی سے برابر صادر ہو رہا ہے اس لیئے میں نے اسے ذاتِ حق میں گم ہوتے پایا اور ذاتِ حق میں اس کے گم ہونے کی دوسری جہت یہ ہے کہ اللہ کی تجلی اس وجود میں ظاہر ہوئی اور اس نے ہر طرف سے اس وجود کو اپنے اندر لے لیا۔ چنانچہ اس طرح یہ وجود ذات حق میں مجھے گم ہوتا نظر آیا اب جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ وجود منسبط خود ذات حق ہے ظاہر ہے یہ اس کی فریب زدگی ہے لیکن جو شخص باریک بین ہے وہ تو یقینی طور پر اس معاملہ میں اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ ذات واجب سے شیون الٰہی کا صدور ہوا جو کہ مبداء اوّل میں تھیں اور ان سے اس وجود منسبط کا ظہور ہوا''۔

مکتوب 68 حصہ ہشتم دفتر سوئم مکتوبات امام ربانیؒ۔

Marfat.com

حضرت شاہ ولی اللہؒ مکتوب مدنی میں فرماتے ہیں:

''وحدت وجود اور وحدتِ شہود دو اصطلاحات ہیں جن کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے کبھی ان کا استعمال سیر الی اللہ کے مباحث میں ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں سالک وحدت الوجود کے مقام پر فائض ہے اور فلاں سالک شہود پر جاگزین ہے اس سیاق میں وحدت وجود کے معنی ایسے فرد کے ہوں گے جو حقیقت جامعہ کی تلاش میں اور عرفان میں گم اور مستغرق ہے استغراق کا یہ وہ مقام ہے جہاں یہ عالم رنگ وبُو اپنے تمام امتیازات کے ساتھ فناء کے گھاٹ میں اتر جاتا ہے اور تفرقہ و امتیاز کے وہ سارے احکام ساقط ہو جاتے ہیں کہ جن پر خیر وشر کی معرفت کا انحصار ہے۔ اور شرع اور عقل جس کی نشاندہی کرتی ہے سیر وسلوک کا یہ مقام محض عارضی ہوتا ہے سالک بہت ہی مختصر وقت یہاں قیام کرتا ہے اور پھر اللہ کی دستگیری اور توفیق اس کو جلد اس مقام سے نکال لے جاتی ہے''۔

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ:

''وحدتِ شہود کے معنی اس سیاق میں یہ ہوں گے کہ سالک ایسے مقام پر متمکن ہے جہاں احکام جمیع وتفرقہ کے ڈانڈے باہم ملے ہوتے ہیں۔ سالک اس حقیقت کو پالینے میں کامیاب ہو گیا ہے کہ اشیاء میں جو وحدت سی نظر آتی ہے من وجہ ہے اور کثرت جو اس کے متبائن محسوس ہوتی ہے وہ بھی من وجہ ہے۔ معرفت وسلوک کا یہ مقام پہلے مقام سے نسبتاً زیادہ ارفع ہے''۔

شاہ ولی اللہ مزید فرماتے ہیں کہ:

Marfat.com

''کبھی کبھی ان الفاظ کا اطلاق حقائق اشیاء کی نسبت سے ہوتا ہے
حادث وقدیم میں ربط وتعلق کی کون سی نوعیت کارفرما ہے؟ اس بارے دونقطۂ نظر پائے جاتے ہیں۔ کچھ لوگ یہ موقف رکھتے ہیں کہ یہ عالم جو اعراض مختلفہ کا ہدف ونشانہ ہے اس کی تہہ میں ایک ہی حقیقت جاری وساری ہے جیسے مثلاً شمع یا موم سے انسان یا جانور کی صورتیں بنائی جائیں تو یہ سب صورتیں اگرچہ رنگ وروپ میں مختلف ہوں گی مگر مزاج واصل کے لحاظ سے انہیں مختلف نہیں سمجھا جائے گا بلکہ ایک ہی قرار دیا جائے گا۔ یعنی کہا جائے گا کہ طبیعت شمعیہ ان سب میں مشترک اور اساسی ہے ان کی رنگا رنگ صورتوں کو اختیار کرنے کے بعد شمع کا اپنا کوئی نام نہیں رہے گا بلکہ اس کو انہی ناموں سے پکارا جائے گا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہی صورتیں درحقیقت انسان اور جانور کہلانے کی مستحق ہیں البتہ یہ درست ہے کہ ان کا اپنا کوئی وجود نہیں کیوں کہ جب تک شمع یا موم سے ضمیمۂ وجود مستعار نہ لیا جائے ان کا عالم خارجی میں تحقق نہیں ہو پاتا۔

دوسرا گروہ حادث وقدیم کے مابین ربط وتعلق کو اس طرح استوار کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یہ عالم دراصل اسماء وصفات کے ان عکوس وظلال سے تعبیر ہے کہ اعدام متقابلہ آئینوں میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں مثلاً قدرت کا عدم عجز ہے لہٰذا جب قدرت کی ضوفشانیاں عجز کے آئینے میں ہوں گی تو اس سے قدرت ممکنہ ظہور میں آجائے گی جب موجودات کی یہ توجیہہ فہم وفکر کی گرفت میں آگئی تو تمام صفات وجود کو اسی پر قیاس کرلینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پہلا نقطۂ نظر وحدت الوجود کی ترجمانی کرتا ہے جب کہ دوسرا وحدت شہود کی، ہمارے

Marfat.com

خیال میں کشف پر مبنی یہ دونوں نتائج درست ہیں۔ ممکن ہے کہ بعض حضرات یہ کہیں کہ وحدت شہود کی اس توجیہہ کی تائید میں شیخ اکبرؒ کے اقوال سے نہیں ہوتی ہم کہیں گے کہ یہ سراسر سہو ہے۔ شیخ اکبرؒ ان کے اتباع، تلامذہ اور حکماء سب اس کے قابل ہیں اس لیئے کہ اگر ان اقوال کو مجازات واستعارات سے قطع نظر کر کے کہ جن کی وجہ سے فہم و ادراک میں مشکل پڑتی ہے حقیقت نفس الامری کا براہِ راست مطالعہ کیا جائے تو حاصل کلام یہی نکلے گا کہ حقائق امکانیہ چونکہ شدید ضعف ونقص لیئے ہوئے ہیں اور حقیقت وجود یہ ہی ایسی چیز ہے جو اتم اور قوی ہے لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقائق امکانیہ اعدام ہیں جن میں کہ یہ موجودات کی مختلف النوع صورتیں ارتسام پذیر ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ وجود کی اس تعبیر پر سب متفق ہیں"۔

Marfat.com

باب ششم:

حقائق ممکنات

موجوداتِ ممکنہ کے دو اجزاء ہیں ایک وجود مطلق اور دوسرا تعین۔ وجود مطلق تغیر و تبدل قبول نہیں کرتا مگر تعین ایک عارضی امر ہے اور ہر لحظہ فنا پذیر ہے اس لحاظ سے جہان کا ہر لحظہ نیست و نابود ہونا حسب اقتضائے ذاتی ہے۔ سورۃ الرحمٰن میں ہے:

"کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ"۔ ☆

یہ مقتضیات ذاتِ الٰہیہ سے ہے کہ حق کی جانب سے تجلیاتِ اسمائی اور شیونات ذاتی کے واسطہ سے ایجاد عالم اور تکمیل مظاہر بکمالات وجودی ہر لحہ ہوتی ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر دم تبدیلی ہوتی رہے اور تبدیلی سے مراد ایک حالتِ فنا اور دوسری حالت پیدا ہو چنانچہ یہ فنا و بقا کا دور مستقل جاری و ساری رہتا ہے اگرچہ تیزی تسلسل کی بناء پر اس کا ادراک نہیں ہوتا اسی کو تجدد امثال بھی کہتے ہیں۔

حقائق غیبیہ سے مراد وہ امور ہیں جو ذات میں موجود ہیں بلکہ عین ذات ہیں نہ کہ غیر۔ متعینات و موجودات عالم وجود حقیقی سے اجنبیت نہیں رکھتیں کیوں کہ ہر شے کی حقیقت ذاتِ واحد کی جانب رہنمائی کرتی ہے چنانچہ شہودِ اشیاء کثرہ سے

☆ سورۃ الرحمٰن: 29 "وہ ہر روز کام میں مصروف رہتا ہے"۔

Marfat.com

حقیقت واحدہ کی جانب جانا حقائق سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عین سے مراد عین ثابت ہے جو کہ عالم کے اس آئینہ کو کہا جاتا ہے جو علم حق تعالیٰ میں قبل تخلیق موجود تھا اور اب بھی موجود ہے اُسے مقامِ واحدیت بھی کہا جاتا ہے۔ حقائق غیبیہ سے مراد شہود نسب اعیان ثابتہ ہے جو کہ ذاتِ واحد حق میں متحقق ہیں۔

موجوداتِ ممکنہ یا حقائق ممکنات کے ہر فہم وادراک کے لیئے حقائق غیبیہ کا فہم انتہائی ضروری تھا اس لیئے ان کی بھی وضاحت کر دی گئی ہے۔

ماہیت امکانیہ اور حقیقتِ واجبہ اس امر میں مشترک ہیں کہ ہر ایک کا لازم اوّل ایک ہوتا ہے اور تمام عارضی اشیاء اور لوازم ایک لازم پر ختم ہوتے ہیں۔ اشتراک کے باوجود ان دونوں میں امتیاز و فرق یہ ہے کہ ممکن انفعالی شے ہے اس کے تقرر سے جو درجہ بالذات متقدم ہے اس میں اس کے کمالات کے فرائض اس لیئے متمثل نہیں ہوتے کہ وہ بذات خود ناقص ہے وہ ذات میں ناقص ہے اپنی ذات میں وہ واجب کا منتظر ہے۔ واجب فعلی چیز ہے اس کے درجہ سابقہ میں اس کے کمالات کے فرائض متمثل نہیں ہوتے تو اس کی رفعت و بلندی، اس کی سبقت اور بزرگی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ ہر چیز سے پہلے ہے اور ہر چیز اس کے تابع ہے اور ہر فعلیت کا وہ فاعل ہے۔

حقائق امکانیہ اس حیثیت سے کہ وہ حقائق امکانیہ ہیں ذات باری تعالیٰ اُن سے بلند ہے ان حقائق کا وجود عالم ارادہ کی پیدائش ہے اور اس کے تحت واقع پذیر ہوتے ہیں اور یہ من حیث ہی ذات اور صفاتِ الٰہی سے مسلوب ہیں۔ یہ سلب بسیط ہے اس طور پر نہیں کی یہ حقائق ایسے ہیں کہ جن کا اس منزہ مرتبہ سے سلب کرنا ضروری ہے اس لیئے کہ یہ ادراک عقل کی کارروائی کا نتیجہ ہے لیکن اِن حقائق ممکنات کے اصول ہیں کہ یہ ان کے لیئے ظلال ہیں اور ان کی پیروی کرتے ہیں۔ ارادہ کے درجہ

Marfat.com

کے اوپر کے درجہ میں جب ان اصولوں کو غور سے دیکھا جائے تو ذاتِ باری تعالیٰ انصاف کے مراتب میں ان سے موصوف ہے۔

حقائق ممکنات سے مراد وجودِ مطلق کا ان مختلف صورتوں اور اشکال سے متلبس ہونا ہے جو مختلف شیئون واعتبارات سے ابھرتی ہیں یعنی جب ذات مطلق ان مختلف حالات وشیئون سے متعرض ہوتی ہے تو اس تعرض وتلبس سے ماہیات ممکنات کا تعین ہوتا ہے۔ وجود ممکنات کے معنی ہیں کہ یہی حقائق جواب تک مرتبہ علم میں تھے پیراہین وجود سے آراستہ ہیں لیکن ان حقائق کو پیراہن وجود سے اس وقت آراستہ کیا جاتا ہے جب وجود ممکن کی تمام شرائط مہیا ہو جائیں اور وہ تمام موانع دور ہو جائیں جو ان حقائق کو وجود میں آنے سے روک رہے تھے۔ اس طرح ماہیات اشیاء اور وجود میں ربط وانضمام کی ایسی نوعیت قائم ہو جاتی ہے جس کی کیفیت تو معلوم نہیں کی جا سکتی مگر جس کا تحقق واثبات ثابت ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ربط وتعلق کے اس انداز کی وجہ سے ان پر خصوصیات وآثار کا ترتب ہونے لگتا ہے اس مرحلے پر کہا جاتا ہے کہ وجود مطلق نے تنزل فرمایا ہے یا کسی خاص مظہر میں ظہور پذیر ہوا ہے وجود کے ظہور پذیر ہونے یا تجلی وتنزل کی اس سطح پر آنے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر نوعیت کے آثار و خصوصیات کا پورا پورا تعین ہو گیا یہ امر وکشف وعقل کی رو سے صحیح ہے۔ مثلاً میدانِ جنگ میں ساری ہنگامہ آرائی جسم کی وجہ سے ہے وہی قاتل وہی مقتول اور وہی آلہ قتل ہے۔ اگرچہ ان تمام ظہورات میں جسم ہی کی کارفرمائی نظر آتی ہے اکیلے جسم کو ان مظاہر میں سے کسی نام موسوم ومتصف نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ اس پر ایک خاص حالت اور معنی کا اضافہ نہ کیا جائے۔ جسم مطلق پہلے سے ان معانی کا حامل ہے اور جب یہ معنی خارجی وجود کا لبادہ اوڑھتے ہیں تو مختلف اشیاء کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں لہٰذا ان

Marfat.com

میں اب کوئی قاتل، کوئی مقتول یا آلہ قتل بن جاتا ہے۔ ان صورتوں اور شکلوں کو جن کا تعلق معانی اور ماہیات سے ہے جسم کی صورت میں ڈھلنے سے پہلے اعدام ممکنہ ہیں مگر جب شرائط و اسباب مہیا ہو جاتے ہیں تو معرض وجود میں آ جاتی ہیں اسی طرح ان معدوعات موہومہ اور موجودات میں تعلق و ربط کی نوعیت اُبھر آتی ہے جس کی کنہ اور کیفیت تو معلوم نہیں کی جا سکتی تاہم اس حد تک یقین ہے کہ ان میں رشتہ و ربط کا انداز ضرور موجود ہے۔ یعنی جسم مطلق ایک خاص تعین تو اپنا لیتا ہے اور مختلف صورتوں اور شکلوں میں سے ایک صورت کو چُن لیتا ہے اس طرح جسم ایک متعین ظہور میں آشکار ہو جاتا ہے۔

اگر متذکرہ بالا اصول کا اطلاق جسم پر ہو سکتا ہے تو پھر وجود کے حق میں بھی ہونا درست ہوگا۔ صوفیا کرام جب یہ کہتے ہیں کہ ''عالم حق کا عین ہے'' تو اس سے ان کی مُراد یہ نہیں ہوتی کہ ان وجودات خاصہ یا تعینات کی نفی کی جائے جو تنزل و ظہور کا نتیجہ ہیں بلکہ اُن کے اس قول کا یہ مطلب ہے کہ حق نے آب و گل میں ظہور فرمایا ہے یعنی جس طرح اگر یہ کہا جائے کہ زید و بکر ایک ہیں تو اس کا اشارہ تماثل نوعی کی طرف ہوتا ہے مکمل اتحاد و حلول کی طرف نہیں۔

پس واضح ہوا کہ صوفیا جب ''العالم عین الحق'' کہتے ہیں تو اس سے ان کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اس وجود منبسط میں اور ہمارے گرد و پیش پھیلی ہوئی اس وسیع تر حقیقت میں جس نے سارے عالم ہست و بود کا احاطہ کر رکھا ہے حق کی جلوہ فرمائی ہے اور وجود کی یہ نوعیت براہِ راست حق کے ساتھ وابستہ ہے کسی تنزل و ظہور کے ساتھ نہیں ورنہ جہاں تک آثار و تعینات میں فرق و امتیاز کا تعلق ہے اُن میں سے کوئی بھی اس کی نفی نہیں کرتا۔

Marfat.com

صوفیاء کا درج ذیل قول:

''ہر مرتبہ وجود حکمے دارد اگر فقطِ مراتب نہ کنی زندیقی''۔

اس نہج سے صوفیا کرام تنزل کی اہمیت پر زور دیتے ہیں۔

ہم جب وجود مشترک کا ذکر کرتے ہیں تو اُس کی حیثیت اس حقیقت کی نہیں جو نفس الامر میں ثابت ہے بلکہ اس کو ہم اس کی حقیقتِ مفروضہ تسلیم کرتے ہیں جس کو عقل ازراہ تعمیم منتسبط کرتی ہے وہ اگر چہ مراتب وجود میں جو ایک طرح کا فرق پایا جاتا ہے اس کو تسلیم کرتی ہے اور حادث وقدیم کے درمیان ایسے تعلق اور ربط کو نہیں مانتی جو ان دونوں کو واقعی اور حقیقی وحدت میں منسلک کردے تاہم تنزل صادق کا انکار بھی نہیں کرتی جو ابداع وتخلیق پر منتج ہوتا ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے ماننے پر مجبور ہوتی ہے۔

متذکرہ بالا وضاحت سے قطع نظر یہ بات اپنے طور پر بالکل درست ہے کہ عقل، نفس اور ہیولیٰ تینوں میں اس طرح کا اشتراک پایا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو دوسرے کا عین قرار دیا جا سکتا ہے یعنی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقل عین نفس ہے اور نفس عین ہیولیٰ ہے یعنی جس طرح موم کے ایک ٹکڑے کی تعین کے مختلف سانچوں میں ڈھالا جاسکتا اسی طرح ایک کُلی جزئیات وافراد کے تعین کو اختیار کرسکتا ہے۔ تعلق و روابط کی جو نوعیت کل اور اس کے اجزاء میں رونما ہے وہی نفس اور ہیولیٰ میں ہے اس لیئے کہ ہیولیٰ میں ہے اس لیئے کہ ہیولیٰ سے مراد یہی ہے کہ نفس کلی نے تشخص وتعین کا روپ دھارلیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تشخص وتعین سے بالکل علیحدہ بھی نہیں ہے بالکل صائب تر تعبیر وتشریح یہ ہوگی کہ جب اپنی کلی شکل میں موجود ہوگا تو نفس کہلائے گا اور جب تعین ہوگا تو ہیولیٰ کہلائے گا۔ عارف کے لیئے یہ لازم ہے کہ جب وہ عینیت کے اس مرتبہ کی وضاحت کرے تو ایسے الفاظ استعمال کرے جو فرقِ اعتباری کو واضح کر

Marfat.com

سکیں۔ یہ ایسی درست بات ہے کہ اکثر اس کو غلط معنی پہنائے جاتے ہیں۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ واجب الوجود کی حقیقت وجودِ محض ہے جو ہر خیر و کمال کا منشاء ہے اور ممکنات کے حقائق عدعات ہیں جو ہر شر و نقص کا منبع و مبداء ہیں۔ وجود ذاتِ حق تعالیٰ پر مواطات کی رُو سے محمول ہے نہ اشتقاق کی رُو سے اگر چہ حمل کو بھی اس مقام میں درحقیقت کچھ گنجائش نہیں ہے کیوں کہ تمام نسبتیں وہاں ساقط ہیں۔ اور وہ وجود جو عام و مشترک ہے وہ اس وجودِ خاص کے اظلال میں سے ایک ظل ہے۔ اور یہ ظل ذات تقدس پر محمول ہے اور اشیاء پر تشکیک کے طور پر از روئے اشتقاق کے ہے نہ از روئے مواطات کے اور اس ظل سے مراد تنزلات کے مرتبوں میں حضرت وجود کا ظہور ہے اور اس ظل کے افراد میں سے اولیٰ و اشرف وہ فرد ہے جو ذات تعالیٰ پر از روئے اشتقاق کے محمول ہے پس اصالت کے ہر مرتبہ میں اللہ تعالیٰ وُجُوْدٌ کہہ سکتے ہیں نہ کہ اللہ تعالیٰ مَوْجُوْدٌ۔ اور اس ظل کے مرتبہ میں اللہ تعالیٰ موجود صادق ہے نہ اللہ تعالیٰ وجود۔

وجود اور موجود کا متذکرہ بالا فرق و امتیاز ظل کو اصل سے جدا کر دیتا ہے اور صوفیاء جو وجود کی عینیت کے قائل ہیں اس امتیاز کی حقیقت سے واقف نہیں ہیں۔ حملِ اشتقاق اور حملِ مواطات ہر دو کو ایک ہی مرتبہ میں ثابت کیا ہے۔

یہ اصالت وظلیت تمام حقیقی صفات کی اصالت اور ظلت کی طرح ہے کیونکہ ہر مرتبہ اصالت میں جو اجمال اور غیب الغیب کا مقام ہے ان صفات کا حمل کرنا

مُواطات: موافقت کرنا، علم منطق کی اصطلاح میں کسی موضوع کا محمول بلاواسطہ واقع ہونا۔

حمل: ایک شے کے لیئے دوسری شے کا حکم یا اس حکم کا منشاء۔ اگر یہ ثبوت الفاظ (ذو، فی وغیرہ) کے ذریعہ ہوں تو حمل اشتقاقی ہے اگر ثبوت بلاواسطہ ہوں تو حمل مواطاطی ہے۔

مواطات کے طریق پر نہ اشتقاق کے طریق پر کیونکہ حمل اشتقاق میں مغائرت اور اجنبیت کا ہونا ضروری ہے وہ یہاں بالکل مفقود ہے کیونکہ مغائرت ظلیت کے مراتب میں ہوتی ہے نہ کہ اصالت کے مراتب میں اس قیام پر کوئی ظلیت نہیں کیونکہ وہ تعین اول سے کئی درجات برتر ہے اور نسبتیں ان تعین میں اجمالی طور پر محفوظ ہیں اور اس مقام میں کسی شے کا کسی طرح بھی ملاحظہ ممکن نہیں جب کہ مرتبہ ظل جو اس اجمال کی تفصیل ہے وہاں حمل اشتقاق ثابت ہے نہ کہ حمل مواطات۔ صفات کی حیثیت اس مرتبہ میں وجود مطلق کی عینیت کی فرع ہے جو ہر خیر وکمال کا مبداء ہے۔ وجود کی جس جگہ عینیت کی نفی کی گئی ہے اس سے وجود ظلی مراد ہے جو حمل اشتقاق کی بدولت ہے اور یہ وجود ظلی آثار خارجیہ کا مبداء ہے پس وہ ماہیتیں جو مراتب موجودات میں سے ہر مرتبہ میں اس وجود کے ساتھ متصف ہوں خارجیہ ہوں گی پس صفات حقیقیہ بھی موجودات خارجیہ ہوں گی اور ممکنات بھی خارج میں موجود ہوں گے۔

پوشیدہ سر یہ ہے کہ کمالات ذاتیہ حضرت ذات مقدس کے مرتبہ میں حضرت ذات کا عین ہے مثلاً علم کی صفت اس مقام میں حضرت ذات کا عین ہے اور اسی طرح دیگر صفات قدرت اور ارادہ وغیرہ کا حال ہے۔ اس مقام پر حضرت ذات پوری علم ہے اور پوری قدرت ہے نہ یہ کہ کچھ علم ہے اور کچھ قدرت کیوں کہ وہاں بعض یا کچھ اور جزو کو گزر نہیں اور ان کمالات نے جو حضرت ذات سے الگ ہیں حضرت علم کے مرتبہ میں تفصیل پائی ہے اور تمیز پیدا کی ہے اور حضرت ذات تقدس اپنی وحدانیت کی اسی اجمالی صرافت پر قائم ہے بعد ازاں اس مقام میں کوئی ایسی چیز نہیں رہی جو تفصیل کے ساتھ داخل نہ ہوئی ہو۔ اور متمیز نہ ہوئی ہو بلکہ تمام وہ کمالات جن میں سے ہر ایک ذات مطلق کا عین ہے مرتبہ علم میں آ گیا ہے اور ان مفصلہ کمالات نے دوسرے مرتبہ

میں وجودِ ظلی پیدا کر کے صفات نام حاصل کیا ہے اور حضرت ذات کے ساتھ جوان کا اصل مقام ہے قیام پیدا کیا ہے اور اعیان ثابتہ ابن عربی ؒ کے نزدیک اپنی مفصلہ کمالات سے مراد ہے جنہوں نے خانہ علم میں وجودِ علمی حاصل کیا ہے اور ممکنات کے حقائق عدم محض ہیں جو ہمراہ ان کمالات کے جوان میں منعکس ہوئے ہیں ہر شر و نقص کا مبداء اور مادہ ہیں۔

واضح ہو کہ عدم وجود کا مقابل ہے اور اس کی نقیض ہے۔ جس طرح حضرت وجود اصل الاصل مقام میں ذات تعالیٰ پر اشتقاق کے طور پر محمول نہیں ہے اسی طرح عدم بھی جو اس وجود کے مقابل ہے ماہیت عدمیہ پر اشتقاق کے طور پر محمول نہیں ہے اس مرتبہ میں ماہیت کو معدوم نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ عدمِ محض ہے اور تفصیلی علمی کے مراتب میں کہ جس کے ساتھ ماہیت عدمیہ نے تعلق پایا ہے اس ماہیت کی جزئیات عدم سے متصف ہو جاتی ہیں اور حمل اشتقاق ان میں قائم ہوتا ہے اور عدم کا مفہوم اس اجمالی عدمیہ ماہیت سے علیحدہ ہے اور اس ماہیت عدمیہ کے لیئے ظل کی مانند ہے اور اس ماہیت عدمیہ کے تمام افراد پر اشتقاق کے طور پر حمل ہوتا ہے۔

وجودیہ کمالات میں سے ہر ایک کمال ان نقائصِ عدمیہ میں سے ہر ایک نقص میں جو اس کے مقابل ہے خانہ علم میں منعکس ہوا ہے اور ایک دوسرے کی علمیہ صورتیں باہم مل گئی ہیں اور وہ عدمات جو شر و نقص ہیں بمع کمالات منعکسہ کے ممکنات کی ماہیتیں ہیں یعنی وہ عدمات ان ماہیتوں کے اصول اور مواد ہیں اور وہ کمالات ان میں حلول کی ہوئی صورتوں کی طرح ہیں۔

اعیان ثابتہ ان عدمات اور کمالات سے مراد ہے جو ایک دوسرے سے مل جل گئے ہیں اور جب قادر مطلق نے چاہا ان عدمیہ ماہیات کو بمع اُن کے لوازم اور

Marfat.com

وجودیہ ظلال کے کمالات کے جوان میں حضرت علم میں منعکس ہو کر ممکنات کے ماہیات ہیں اس وجود ظلی کے رنگ میں کہ موجودات خارجیہ بنایا اور آثار خارجیہ کا مبداء کردیا۔

صُورِ علمیہ کا جو ممکنات کے اعیان ثابتہ اور ان کی ماہیات مراد لی جاتی ہیں رنگ دار کرنا اس معنی میں نہیں ہے کہ صور علمیہ نے خانہ علم سے نکل کر وجود خارجی پیدا کیا ہے کیوں کہ یہ محال ہے اور جہل کو مستلزم ہے بلکہ اُن معنوں میں ہے کہ ممکنات نے خارج میں ان صور علمیہ کے مطابق وجود پیدا کیا ہے اور وجود علمی کے سوائے اور اس وجود علمی کے موافق وجود خارجی حاصل کیا ہے مثلاً بڑھئی میز کی صورت کو ذہن میں تصور کر کے خارج میں اس کا اختراع کرتا ہے۔ اس صورت میں خیر کی وہ صورت ذہنی جو در حقیقت اس میز کی ماہیت ہے اس بڑھئی کاریگر کے خانہ علم سے باہر نہیں نکلی بلکہ خارج میں اس میز نے صورتِ ذہنی کے مطابق وجود پیدا کر لیا ہے۔

ہر عدم نے کمالات وجودیہ کے ظلال میں سے ایک ظل کے ساتھ جو اس کے مقابل ہے اور اس میں منعکس ہے خارج میں وجودِ ذہنی پیدا کیا ہے بخلافِ عدم محض کے، کہ وہ ان ظلال سے متاثر نہیں ہوا۔

پس عارف وسالک معرفت کے کامل مرتبہ میں جب حضرت وجود سے ترقی کر کے عدم صرف کے مقام میں نزول کرتا ہے تو اس کے وسیلہ سے یہ عدم بھی اس حضرت سے رنگ پا کر مستحسن ہو جاتا ہے اس وقت اس عارف کے تمام مراتب عدم نے جو در حقیقت اس کے تمام اجمالی اور تفصیلی ذاتی مراتب ہیں حسن پیدا کیا ہے اور کمال حاصل کیا ہے۔ لیکن عدم کے مرتبہ اجمال میں جو شر و نقص کا عین ہے اس عارف وسالک کے سوا اور کسی نے خیریت کی بُو نہیں پائی اور نہ ہی حسن کا کوئی رنگ پیدا کیا

Marfat.com

ہے۔

پس ثابت ہوا کہ ذواتِ ممکنات عدمات ہیں کہ وجودی کمالات کے ظلال ان میں منعکس ہو کر ان کو مزین کر دیا ہے پس ناچار ممکنات بالذات ہر شر اور فساد کا مادہ اور ہر شر و نقص کی جائے پناہ ہیں اور ہر خیر و کمال جو ان میں آراستہ اور مخفی رکھا گیا ہے وہ عاریتی ہے جو حضرت وجود سے جو خیر محض ہے فائز ہوا ہے۔

خیر و شر اور نقص و کمال کا اجتماع جو در حقیقت وجود اور عدم کا اجتماع ہے جمع نقیضین کی قسم سے ہے کیوں کہ محال معلوم ہے اور کیوں کہ وجود صرف کی نقیض عدم صرف ہے اور اور ان ظلی مراتب نے جس طرح وجود گی جانب میں اصل کی بلندی سے تنزلات کی پستی میں نزول فرمایا ہے اسی طرح عدم کی جانب میں بھی ان ظلی مراتب سے عدم صرف کی پستی سے اُوپر کی طرف عروج کیا ہے ان کا اجتماع متضاد عناصر کے اجتماع کی طرح ہے۔

ارشاد ہے:

''پس پاک ہے وہ ذات جس نے اندھیرے اور نور کو جمع کیا ہے''۔

اگر یہ عذر لیا جائے کہ آپ نے متذکرہ بالا مباحث میں عدم صرف کے لیئے بھی وجود صرف کے ساتھ جو اس کی ضد ہے رنگ دار ہونے کا حکم لگا ہے اس طرح اجتماع نقیضین پیدا ہو گیا ہے۔ اس بارے جواب اور وضاحت یوں ہے کہ دو نقیضوں کا ایک محل میں جمع ہونا محال ہے لیکن ایک نقیض کا دوسرے کے ساتھ قیام کرنا اور متصف ہونا محال نہیں ہے جیسے کہ معقولین نے کہا کہ وجود معدوم ہے اور وجود کا عدم کے ساتھ متصف ہونا محال نہیں ہے پس اگر عدم موجود ہو اور وجود کے ساتھ رنگا جائے تو کیوں محال ہو گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم کے مفہوم کو معقولات ثانیہ سے کہا ہے لیکن اگر

Marfat.com

عدم کے افراد میں سے کوئی فرد وجود سے متصف ہو جائے تو کیا فساد ہے جس طرح معقولین نے وجود کے بارے میں اشکال کے طور پر کہا ہے کہ وجود کو چاہیے کہ واجب تعالیٰ کی ذات کا عین نہ ہو کیوں وجود معقولات ثانیہ سے ہے جو وجود خارجی نہیں رکھتا اور واجب الوجود کی ذات خارج میں موجود ہے پس عین نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں انہوں نے کہا ہے کہ وجود کا مفہوم معقولات ثانیہ سے ہے نہ کہ اس کی جزئیات پس اس کی جزئیات میں سے جزئی وجود خارجی کے منافی نہ ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ خارج میں موجود ہو۔

اس جگہ امام ربانیؒ سے سوال کیا گیا کہ پہلی تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ صفات حقیقیہ کا وجود ظلال کے مراتب میں ہے اور مرتبہ اصل میں ان کو کوئی وجود حاصل نہیں ہے یہ بات اہل حق کی رائے کے مخالف ہے کیوں کہ وہ صفات کو کسی وقت ذات مقدس سے علیحدہ نہیں جانتے اور ان کا ذات سے جدا ہونا محال تصور کرتے ہیں۔

امام ربانیؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ اس بیان سے انفکاک کا جواز لازم نہیں کرتا کیوں کہ یہ ظل اس اصل کے لازم ہے پس انفکاک نہ رہا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ عارف جس کی تمام تر توجہ کا مرکز احدیت ذات ہے اور اسماء وصفات اس کے مدنظر نہیں ہیں اس مقام میں ذاتِ الٰہی ہی کو پاتا ہے اور صفات سے کچھ ملحوظ نہیں ہوتا نہ یہ کہ صفات اس وقت حاصل نہیں ہیں پس حضرت ذات تعالیٰ تقدس سے صفات کا الگ ہونا نہ ہی عارف کے ملاحظہ سے ثابت ہے اور نہ ہی حقیقت امر کے اعتبار سے۔

پس واضح ہوا کہ ممکنات سب کے سب اعدام ہیں جو سراسر ظلمات وشرارت

Marfat.com

ہیں ان میں خیر وکمال اور حسن و جمال وجود کی بناء پر ہے جو نفس ذاتِ تعالیٰ ہے اور ہر خیر وکمال اور حسن و جمال کا عین ہے حضرت وجود ہی واجب تعالیٰ کی حقیقت ہے۔ ممکنات کے ذوات واصول عدمات ہیں اور ان کی ناقص صفات ان سے متقاضی ہیں جو قادر مطلق کے ایجاد سے وجود پذیر ہوئیں اور صفات کاملہ ان میں حضرت وجود کے کمالات کے ظل سے عاریتاً ہیں جو کہ منعکس ہو کر ظہور پذیر ہوئیں اور قادر مطلق کی ایجاد سے موجود ہیں۔

وہ حسن جو دنیا کے مظاہر جمیلہ میں ظاہر ہے وہ ذات مطلق کے حسنِ ظلال سے نہیں ہے بلکہ لوازم عدم ہے جس نے حسن کی مجاورت کے باعث ظاہر میں حسن پیدا کر لیا ہے ار حقیقت میں قبیح و ناقص ہے۔

شیخ اکبرؒ نے ممکنات کے حقائق کو حق تعالیٰ کی صورتوں کا حکم کیا ہے اور ان کی شرارت اور نقص کی حقیقت پر توجہ نہ دی ہے۔ ان علمیہ صورتوں کو واجب تعالیٰ کی صفات اور شیون کی صورتوں کے غیر نہیں سمجھا ہے اس لیئے وحدتِ وجود کا حکم کیا ہے اور ممکنات کے وجود کو واجب تعالیٰ کے وجود کا عین قرار دیا ہے اور شر و نقص کو اضافی اور نسبتی قرار دے کر شرارت مطلق اور نقص محض کی نفی کی ہے یہی وجہ ہے کہ شیخ موصوف کسی چیز کو فی نفسہٖ قبیح نہیں جانتا حتیٰ کہ کفر وظلالت پر بنائے ایمان بُرا اقرار دیتا ہے نہ بر بنائے اپنی ذات کہ اس کو عین صلاح وخیر قرار دیتا ہے اور ارباب کو کی نسبت ان کے لیئے استقامت کا حکم کرتا ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ جو کچھ اُن پر ظاہر اور کشف کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ممکنات کی ماہیتیں بمع ان کے وجود یہ کمالات کے جو ان میں منعکس ہو کر اُن سے مل گئے ہیں عدمات ہیں۔

Marfat.com

مزید عدم نے جو ہر شر و نقص کا مادہ ہے حضرت وجود تعالیٰ کے ظہور تام کے باعث حسن کے معنی پیدا کردیئے ہیں اور وہ کچھ پایا جو کسی نے نہ پایا اور جو فی نفسہٖ قبیح تھا حسنِ عارضی کے سبب مستحسن ہو گیا اور عدم کمالاتِ وجودی کے ظہور کا سبب بنا۔*

شیخ مجددؒ کے نزدیک حقائق ممکنات اسماء وصفات کے ان عکوس ظلال سے تعبیر ہیں جو ان اعدام پر اثر انداز ہوتے ہیں گویا اعدام مادہ ہیں اور یہ عکوس وظلال جو اُن پر اثر انداز ہوتے ہیں صورت ہے جو اس مادہ میں حلول اختیار کرتی ہے۔

حقائق ممکنہ کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے:۔

(۱): ان سے مراد موجودات خاصہ ہیں۔ مثلاً انسان اور جانور وغیرہ۔

(۲): یہ وہ ثابت امور ہیں جو ذاتی لحاظ سے نہ تو موجود ہیں نہ معدوم مگر جب ان کے ساتھ وجود کا الحاق ہو جاتا ہے تو وجود سے آراستہ ہو جاتے ہیں ورنہ عدم میں ہی رہ جاتے ہیں۔ انہی امور کو ایک معقول ماہیت سے تعبیر کرتا ہے اور ان کے بارے میں یہ قائم کرتا ہے کہ یہ فی نفسہٖ نہ تو موجود ہیں اور نہ معدوم۔ ان کی حیثیت اس کے نزدیک صرف ثبوت کی ہے مگر مرتبہ علم میں فیض اقدس کے ساتھ ان کا تعلق و ربط کیسا ہے اس کو یہ نہیں جان پاتا۔ یہ شرف محض اس صوفی کو حاصل ہے جو وحدت الوجود فکر کا حامل ہے کہ اس پر ربط و تعلق کی نوعیت و ترتیب کا انکشاف ہوا ہے۔ اس کا کشف و عرفان اس کو بتلاتا ہے کہ اللہ کی ذات مقدسہ ہے جو پہلی تجلی صادر ہوئی وہ خود ذات اقدس کی توجہ ہے کہ جو خود ذات ہی کی طرف متوجہ ہوئی۔ اس میں اس نے جانا کہ اس کی ذات گرامی کیا ہے؟ اس کا دائمی کمال کس نوع کے مظاہر کا

* دیکھیں مکتوب 234 حصہ چہارم، دفتر اول۔

Marfat.com

مقتضی ہے اوران مظاہر کے ارتقاء کی کیا صورتیں ہیں۔علم وتجلی کی یہ نوعیت خاص ہے جس عین اقتضاء کہنا چاہیے اس کو مجرد ارتسام صورتوں سے تعبیر نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ علم وتجلی کی اس صورت میں ایک طرح کی فعلیت مضمر ہے جوصرف علم میں نہیں۔اس کے بعد مظاہر کلیہ تمیز اختیار کرتے ہیں اور ان کی استعداد معرضِ علم میں آتی ہے جو فعال ہیں ظاہر ہیں اور مقدس ہیں ان کو اسماء وصفات کہنا چاہیے۔تیسری تجلی مظاہر جزئیہ سے متعلق ہے علم و ادراک کے اس مرحلے میں اعیان ممکنہ کلیات سے جدا ہوتے ہیں جو اپنی فطرت ومزاج کے اعتبار سے یکسر منفعل، مقہور اور کسی درجہ میں وجود کی آلائشوں سے آلودہ ہوتے ہیں۔ان معانی میں حقائق ممکنہ کی حیثیت صورِ معلومہ کی ہے جوحق کے علم وادراک کے ساتھ وابستہ ہے۔

(۳): حقائق ممکنہ اور اسماء ہر دو میں تمیز اس طرح کی نہیں ہے کہ یہ دونوں الگ الگ قانون میں تقسیم ہیں بلکہ دونوں میں ایک طرح کا اشتراک ہے یعنی جو کچھ اسماء وصفات میں مضمر ہے وہی حقائق ممکنات میں ظاہر ہوتا ہے۔اس صورت میں حقائق ممکنہ اور حقائق اسماء میں تضاد نہیں ہوگا بلکہ ان دونوں کے مقابلے میں جو اضدار ہوں گے ان میں تقابل پایا جائے گا اور اس نسبت سے انہیں اضداد مقابلہ کہنا چاہیے اس کا مطلب یہ ہوا کے جہاں تک اسماء وصفات کا تعلق ہے اُن میں جو حقائق مضمر ہیں وہ تو بدرجۂ غایت قوت لیئے ہوئے ہیں اور قویٰ اور صلاحیتیں جنہوں نے ابھی وجود کا جامہ نہیں پہنا بوجہ عدم بے حد کمزور وضعیف ہیں۔

پس واضح ہوا کہ حقائق ممکنہ اسماء وصفات ہی کا دوسرا نام ہے جو مرتبہ علم

Marfat.com

میں متغیر اور واضح ہے۔ اور یہ کہ حقائق ممکنات اسماء وصفات کے عکوس و ظلال ہیں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہو گئے ہیں۔

(۴): حقائق ممکنہ کا لفظ نسبتاً محدود معانی میں استعمال ہوا ہے اور اس کا دائرہ سالک کے احوال تک سمٹا ہوا ہے پوری کائنات کو محیط نہیں۔ ''صاحب لمعات'' اسماء وصفات کو معشوق قرار دیتے ہیں حقائق ممکنہ کو عاشق ٹھہراتے ہیں اور اس مرتبہ کو جو ان میں ظاہر ہے لفظ عشق سے موسوم کرتے ہیں۔ اب اگر صورتِ حال یہ ہو کہ معشوق خود عاشق کی طرف بڑھے یعنی صوفیاء کی اصطلاح میں تدلی اختیار رہے یعنی عاشق کو اپنی طرف کھینچے اور محبت وجذب سے نوازے تو سالک کو اس کیفیت کے پیش نظر ''مجذوب'' مراد اور ''محبوب'' کہا جائے گا۔ جب کوئی شخص اللہ کی طرف ریاضت ومجاہدہ اور نفس وروح کی تجرید کے ذریعے بڑھتا ہے اس صورت میں اُسے مرید، محب اور سالک کہا جاتا ہے۔

خلاصہ مباحث یہ ہے کہ یہ کہنا کہ حقائق ممکنات دراصل عکوس وظلال میں جو اعدام متقابلہ میں ارتسام پذیر ہوتے ہیں کسی طرح بھی شیخ اکبرؒ کی تصریحات سے متصادم نہیں۔ نیز حقائق ممکنات کو ان معانی میں اسماء وصفات کے عین مترادف قرار دینا کہ وجود خارجی میں بہر حال ان کے عکوس وظلال پائے جاتے ہیں جنہیں اعیان ممکنات سے تعبیر کیا جاتا ہے کسی طرح بھی حضرت امام ربانیؒ کی تصریحات کے منافی نہیں۔ اسی طرح اگر شیخ اکبرؒ کے قول کو یہ معنی پہنائیں جائیں کے ہر صفت اسم سالک کے لیئے بمنزلہ رب اور مقصود ومنزل کے ہے کہ جس کی طرف اس کے سعی وطلب کے قدم بڑھنے چاہیے تو اس صورت میں بھی تعارض کا کوئی اندیشہ نہیں پایا جاتا۔

Marfat.com

اس باب کے آخر میں حجۃ الاسلام حضرت مولانا شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب عبقات سے مدد لی جاتی ہے ان کے نزدیک معدومات ثبوت کی صفت سے موصوف ہیں آثار ونتائج کے حوالہ سے اشیاء الگ الگ ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنی حقیقت کے طور پر جدا ہے اور یہ ایک امرِ حقیقی اور امرِ واقع ہے۔ آثار ونتائج کے ظہور کی اشیاء پر اُن کے آثار ونتائج وجود کی بدولت ہی مرتب ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ وجود جس کی بناء پر ان اشیاء کا ظہور ہے۔ اگر اس وجود کے قطع نظر ان اشیاء کو دیکھا اور سوچا جائے تو اس وقت بھی اُن میں سے ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہے اور اپنی خصوصیات کو ان کی ذات چاہے گی یہ ایسا حکم ہے جو کہ ان تمام اشیاء کو وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی ثابت ہے مثلاً وجود کے قطع نظر آدمی ناطق ہے اور اس پر ناطق ہونے کا حکم صادق آتا ہے یہی وجہ ہے کہ احکام وآثار کا ظہور جب ان اشیاء سے ہونے لگتا ہے تو اس وقت سمجھا یا جاتا ہے کہ وہی چیز موجود ہے جس کے یہ آثار تھے۔

دُنیا کی اشیاء جب بذات خود ان کو سوچا جائے یعنی اُن کے موجود ہونے کا خیال سامنے نہ ہو تو اس وقت بعض حکماء ومتکلمین اِن کو ماہیت اور امکانی حقائق سے موسوم کرتے ہیں اور بعض صوفیا ان کو اعیانہ ثابتہ اور اسماء کونیہ کہتے ہیں پس ثابت ہوا کہ تمام امکانی حقائق کا وجود تو حادث ہے اور موجود ہونے سے قبل ثبوت کی صفت ان کے لیئے ثابت ہے۔

مبداء تعین کے ساتھ ماہیت کا جو تعلق پیدا ہوتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ماہیت تعین پذیر ہو جاتی ہے تو اس تعلق کا کیا مطلب ہے؟ کیا ماہیت اپنی موجود ہونے سے پہلے ثبوت کے جس درجہ میں ہوتی ہے اُس درجہ سے نکل کر مبدو تعین سے چپک جاتی ہے مثلاً میز جس کا مبداء تعین لکڑی ہے تو کیا وہی کرسی جس کا تصور بڑھئی کے

Marfat.com

ذہن میں ہوتا ہے وہی ذہنی کرسی ذہن سے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ چپک جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا قطعاً نہیں ہے آخر ایک بڑھئی اپنے ذہن میں کرسی بنانے کے لیئے اس کی ایک صورت متعین کرتا ہے طے کرتا ہے کہ اس کا طول، عرض وغیرہ کیا ہونا چاہیے جو چیز اس کرسی کے بنانے میں استعمال ہوگی وہ فلاں ہوگی اس کی شکل وصورت یوں ہوگی رنگ یہ ہوگا ان ساری باتوں کو طے کرنے کے بعد وہ بڑھئی لکڑی خام اٹھاتا ہے اس لکڑی کو تراش وخراش کے عمل کو جاری کرتا اس وقت تک کہ جس چیز کو اس نے ذہن میں طے کیا تھا وہی ایک حقیقی رنگ اختیار کر کے منصۂ شہود پر آ جاتی ہے یعنی جو کچھ اس نے فرض کیا تھا وہ واقع بن جاتا ہے اور بننے سے قبل جس کرسی کا صرف ثبوت تھا وہی اب وجود کا قالب اختیار کر لیتی ہے۔ ظاہر ہے کہ بڑھئی کے ذہن میں کرسی کی جو عقلی صورت اور کلی ماہیت تھی وہی بڑھئی کے ذہن سے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ ہم کنار ہو گئی تھی اس کرسی کے ثبوت نے وجود کا قالب اختیار کر لیا یہ بات قطعی مشاہدہ کے خلاف ہے، کیوں کہ ذہنی ماہیت جو بڑھئی کے ذہن میں تھی اس کا ایک حصہ اور ایک فرد لکڑی سے منتزع ہوا ہے۔

ان تمام اشیاء میں سے جن میں کسی شے میں تشخص وتعین پیدا ہوتا ہے جب کسی ماہیت کو مجرد اور پاک کر لیا جاتا ہے تو یہ مجرد اور پاک ہونے والی شے شے کی اصلی ماہیت کے مطابق ہو جاتی ہے۔

تاہم گزشتہ کرسی کی مثال سے درج ذیل اشیاء پیدا ہوئی ہیں:۔

(۱): کرسی کی ماہیت یعنی حقیقت کی اپنی ذات۔

(۲): حقیقت اور ماہیت کا وہ حصہ جو مبداء یقین سے منتزع ہوتا ہے یعنی کرسی کی وہ محسوس ہیبت وصورت جو لکڑی میں پیدا ہوئی۔

(۳): مبداء تعین یعنی لکڑی جس سے کرسی بنائی گئی۔

Marfat.com

(۴): مبداء تعین کی وہ حیثیت جس کی وجہ سے وہ حقیقت کرسی کے ایک خاص حصہ اور فرد کے انتزاع کا منشا بن گیا۔ اسی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر درج ذیل اصطلاحات وضع کی جاتی ہیں:۔

(i) حقیقت یا کرسی کی مطلق ماہیت اُسے اسماء کونیہ اور اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے۔ اسماء کونیہ مجدد الف ثانی ؒ کی اصطلاح ہے جب کہ اعیان ثابتہ شیخ اکبرؒ کی اصطلاح ہے۔

(ii) لکڑی پر کرسی کی جو خارجی شکل وصورت پیدا ہوئی جس کا نام حصہ تھا تمام حقائق کے لیئے جو اس قسم کے حصے پیدا ہوتے ہیں اِن حصّوں کی تعبیر لفظ ظلال سے کرتے ہیں۔ یہ شیخ مجدد کی خصوصی اصطلاح ہے یہ بات کہ عالم ایک قسم کی ظلی ہستی ہے ایسی ظلی ہستی جو خدا کا غیر ہے باوجود اس کے ہر ممکن ہستی جس وجہ سے ممکن ہستی بنی ہے وہ صرف اللہ ہی کی ذات گرامی ہے مجددؒ کے اس نظریہ کی بنیاد اُسی اصطلاح پر مبنی ہے۔

(iii) اور جس لکڑی کی وجہ سے کرسی کا یہ حصہ تعین پذیر ہوا یعنی مبدء تعین ہم اس کو قیوم کے نام سے تعبیر کریں گے یعنی ماہیتوں کے قیام اور تعین کی اصلی وجہ وہی ان حصوں کو خارج میں تھامے ہوئے ہے اور ان کو قرار عطا کیئے ہوئے ہے۔

(iv) اور لکڑی بڑھئی کے عمل کے بعد کرسی کے اس خاص حصے کے انتزاع کا جو منشا بن گئی ہے اس کا نام ہویت رکھا گیا ہے یعنی ماہیت کی ہویت کا لفظ جب بولا جائے گا تو اس وقت مبداء تعین کی یہی حیثیت مراد ہوگی۔

Marfat.com

باب ہفتم:

حقیقتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم

واحدت الوجودی فکر میں ذاتِ حق سے مُراد مرتبہ احدیت ہے اور قلم (Logos) سے مراد مرتبہ وحدت ہے۔ مرتبہ احدیت میں موجودات مبہم طور پر مندرج ہیں اور مرتبہ وحدت میں بھی موجوداتِ اجمالی طور پر یعنی بلا امتیاز دیگرے مندرج ہیں۔ واحدیت وحدت کی تفصیل ہے۔ حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم ذاتِ حق کا آئینہ ہے۔

فصوص الحکم کے مترجم اور شارح حضرت محمدؒ برکت اللہ لکھنوی فرنگی محلیؒ نے فصوص الحکم کے مقدمہ میں حقیقتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یوں وضاحت فرمائی ہے کہ اسماء الٰہی کے ہر اسم کی علم باری تعالیٰ میں ایک خاص صورت ہے اور اسی صورت کا نام ماہیت یا عین ثابتہ ہے اور ہر اسم کے خارج میں بھی ایک صورت ہے جس کا نام مظہر اور موجود عینی ہے اور وہ اسماء ان مظاہر کے رَبّ ہیں اور یہ مظاہر اُن کے مربوب ہیں۔ حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اسمِ الٰہی جامع کی صُورت ہے اور وہی اسم جامع حقیقتِ محمدی کا رب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحہ کتاب اور سورۂ بقر کی آخرت آیات میں مَیں ہی مخصوص کیا گیا ہوں۔ اور سورۂ فاتحہ کی پہلی آیتِ کریمہ یہ ہے:

Marfat.com

"اَلْحَمْدُلِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ".

اِس آیت مبارکہ کی رُو سے رسولِ اکرم ﷺ تمام عالم ارواح اور اجسام کے جامع ہوئے۔ جسے ربوبیت کہتے ہیں اور یہ آپؐ کی حقیقت کی ء جہت ہے اور بشریت کی جہت سے نہیں ہے کیوں کہ جہت بشریت میں آپؐ بندہ اور مربوب ہیں اور اپنے رب کے محتاج ہیں چنانچہ ذات باری تعالیٰ نے اسی بشری جہت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ:

"تم کہہ دو کہ میں تمہارے مثل بشر ہوں لیکن میرے پاس وحی آتی ہے"۔

اور پھر فرمایا کہ:

"جب اللہ تعالیٰ کا بندہ کھڑے ہو کر اُن کو حق کی دعوت کرنے لگا"۔

اس آیت میں آپ کو اللہ کے بندے کے نام سے نوازا ہے اور یہ اشارہ اس لیئے کیا گیا ہے کہ آپؐ اسم جامع کے مظہر ہیں۔

جہت ربوبیت کی طرف اس آیت کریمہ میں اشارہ کیا کہ:

"اور تم نے نہیں پھینکا جب تم نے پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا"۔

اس آیت میں آپؐ کے پھینکنے کی نسبت منجانب اللہ ہے۔

حقیقت محمدی دو جہات ربوبیت اور معبودیت پر مشتمل ہے۔ حقیقت محمدیہ کو جمیع صفات حاصل ہیں تا کہ وہ عالم میں اور اپنے نفس اور اپنی بشریت میں تصرف کر سکیں کیوں اُن کی بشریت بھی انہیں سے ہے اور آپؐ کا رونا اور شکستہ خاطر ہونا ربوبیت کے خلاف نہیں ہے کیوں کہ وہ بھی آپؐ کی ذات کا تقاضا تھا اور صفت بشریت کا ظہور تھا اور یہ قول جو حدیث بخاری میں ہے کہ "اپنے دنیاوی کاموں کے

Marfat.com

تمہیں بڑے عالم ہو'' آپ کی بشریت کے جہت سے تھا۔ پس آپ کی ربوبیت عالم میں صفت الٰہی سے تھی جو آپ کا حقیقی اور اصلی مرتبہ تھا اور عجز وانکسار اور نقائص امکان کے تمام لوازمات بشریت کی جہت سے تھے جو آپ کو عالم سفلی میں تنزل کرنے اور عناصر کی تقید میں حاصل ہوئی تھی تا کہ آپ اپنے ظاہر سے عالمِ ظاہر کے خواص پر محیط ہوں اور اپنے باطن سے عالمِ باطن کے خواص پر حاوی ہوں اور اسی بناء پر آپ کا اس عالم میں نزول کرنا بھی کمال ہے اور مقام اصلی کی طرف معراج شریف کی رات عروج کرنا بھی آپ کا کمال ہے۔ اس آیت کریمہ میں اس بارے وضاحت درج ہے:

''یعنی بشر کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے کہ اللہ اس سے بغیر وحی اور حجاب کے بلاواسطہ کلام کرے''۔

حقیقت محمدیہ کا ظہور کمالاتِ جمیع کے ساتھ اس لیئے پہلے نہ ہوا کہ وہ حقیقت مخصوص صورتوں میں ظاہر ہوئی اور وہ صورتیں ہر زمان اور وقت کے مرتبہ کے لحاظ سے تھیں اور یہ صورتیں انبیاء علیہم السلام کی صورتیں اقدس تھیں۔ تاہم حقیقت محمدیہ اور ان مقدس صورتوں کے تقابل میں یوں کہا گیا ہے کہ جب ان صورتوں کے تعینات اور تشخصات کا اعتبار کیا جائے گا تو ان سب میں امتیاز اور غیریت کا حکم لگایا جائے گا اور اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ صورتیں حقیقت محمدیہ کی غیر ہیں جو تمام اسماء وصفات کی جامع ہے اور اُن مقدس صورتوں کے بارے یوں کہنے کا یہ سبب ہے کہ ہر ہر صورت بعض بعض اسم اور صفت کے مظہر پر ہے اور یہ حکم کثرت کی بناء پر ہے اور جب ان صورتوں کی حقیقت کو متحد اعتبار کر لیا جائے اور وحدت کے غلبہ حکم سے یہ سمجھا جائے کہ ان سب کا مرجع ایک ہی ذات ہے تو ان سب کو آپ متحد پائیں گے اور ان سب کے لائے ہوئے دین کو ایک ہی مانیں گے چنانچہ اللہ نے فرمایا ہے کہ:

Marfat.com

''میں کسی رسول میں فرق نہیں کرتا ہوں''۔

تاہم وہ قطب جس پر احکامِ عالم کا دار و مدار ہے اور جو ازل سے ابد تک دائرہ وجود کا مرکز ہے وہ ایک ہی ہے اور وہ حقیقت محمدیہ ہے۔ تاہم بااعتبار کثرت کے حکم کے وہ متعدد ہے اور نبوت کے انقطاع سے قبل کبھی مرتبہ قطبیت میں ظاہر ہوا جیسے حضرت ابراہیم خلیل اللہؑ تھے اور کبھی کوئی پوشیدہ ولی جیسے حضرت خضرؑ تھے۔

حضرت محمد ﷺ تمام انبیاء علیہم السلام کے امام ہیں۔ احد اسم ذات ہے اس اعتبار سے کہ متعدد اسماء و صفات اور متعدد نسبت و تعینات احد سے منتفی ہے اور میم احمد سے مراد تعین حضرت محمد ﷺ ہے اس لیئے کہ میم احد اور احمد میں امتیاز کرتا ہے۔ احد میم احمدؐ میں ظاہر ہوا ہے اس لیئے کہ احد کا مظہر حقیقی احمد ہے۔

حضرت محمد ﷺ تمام ادیان کے ناسخ ہیں آپؐ کی نبوت ازلی اور ابدی ہے۔ محمدؐ اسم جامع اللہ کے مظہر میں جو اسم تمام اسماء الحسنٰی سے اعلیٰ ہے۔

امام ربانیؒ نے شیخ اکبرؒ کے افکار جو انہوں نے تنزلات خمس کے بارے تحریر فرمائے ہیں کا جائزہ لیا ہے۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ شیخ اکبر اور اُن کے تابعین کے نزدیک تعین اوّل حضرت علم کا اجمال ہے جسے حقیقت محمدیہ ﷺ بھی کہتے ہیں اور اس کے کشف کو تجلی ذات جانتے ہیں اور اس تعین سے اُوپر لاتعین جانتے ہیں جو خالص ذات، تمام نسبتوں اور اعتبارات سے خالی احدیت کا مرتبہ ہے۔

امام ربانیؒ کے نزدیک شان العلم کے اوپر شان الحیات ہے اور علم حیات کے تابع ہے اور وہ تمام صفات کا اصل ہے۔ اور سب صفات سے ارفع ہے۔ مزید فرماتے ہیں کہ شیخ اکبرؒ اس ارفع صفت کے علوم و معارف کے حصول سے قاصر رہے۔ یہ شان وصفت اگرحق تعالیٰ کی ذات کے بہت قریب ہے مگر تنزل وظلیت کی آمیزش

Marfat.com

رکھتی ہے۔اس لیئے معرفت وعلم کے مقام سے ہے۔

پس واضح ہوا کہ علم مرتبہ حیات میں جو اس کے اُوپر ہے ثابت نہیں۔ جب مرتبہ حیات میں علم ثابت نہیں تو مرتبہ مرتبہ ذات اقدس میں کس طرح ثابت ہوگا جو فوق الفوق ہے جب علم ثابت نہیں تو اس کا نقیض ثابت ہوگا مگر اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی برتر ہے۔

اس اشکال سے رہائی ایک باریک نکتہ کی معرفت پر مبنی ہے جس کو آج تک اولیاء بیان نہ فرما سکے۔

جاننا چاہیے کہ حق تعالیٰ کا علم صفاتِ ثمانیہ حقیقیہ زائدہ میں سے ہے۔اس طرح شیون واعتبارات ذاتیہ غیر زائدہ سے بھی ہے۔پہلی قسم چونکہ ذات پر صفاتِ زائدہ سے ہے تو اس کا متعلق بھی ذات کے ماسواء ہے اور وہ ماسوا خواہ عالم ہو یا صفاتِ زائدہ۔ جو چیز ظلیت سے داغ دار ہو وہ ذات تعالیٰ کے مقدس مرتبہ کے لائق نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی تعلق خدا کی ذات سے ہے یعنی وہ علم جو زائدہ ہے اس کا تعلق ماسواء ذات تک ہی محدود ہے اور وہ علم جو زائدہ نہیں اور صرف ایک اعتبار سے ہے اس کا تعلق محض اللہ کی ذات سے ہے اور وہ علم جو ذات پاک سے معدوم ہے وہی علم زائد ہے جو اس مقدس مرتبہ کے لائق نہیں ہے کہ وہ اس علم غیر زائدہ کی شان کا ظل ہے۔
اس علم کے اٹھ جانے اس کی نقیضن یعنی جہل کا ثبوت لازم نہیں آتا کیوں کہ علم جو صفات کاملہ سے وہاں گنجائش نہیں رکھتا تو اس کا نقیض جو سراسر نقص ہے اس کو کیا طاقت حاصل ہے کہ اس بارگاہِ عالیہ میں دخل پاسکے غرض جو دونوں نقیضین اس بارگاہِ سے مسلوب ہیں ایک عارف کہتا ہے کہ میں نے اپنے رب کو اضداد کے جمع ہونے سے پہچانا یعنی اس مقام کے بلند مرتبہ ہونے کے باعث دو نقیضوں میں سے کوئی بھی اس

Marfat.com

جگہ نہیں پہنچ سکتی۔ جب تمام نسبتیں اور اعتبارات اس بارگاہِ عالیہ میں مسلوب ہیں تو علم اور عدمِ علم جو نسبتوں میں سے ہیں مسلوب ہوں گے۔ نسبتوں اور اعتباروں کا پیدا کرنے والا ان تمام نسبتوں اور اعتبارات سے منزہ ہے اس مقام پر ممکن پر حق کا قیاس کرنا ممتنع ہے۔ یا یہ ہم کہتے ہیں کہ علم خاص کے عدم سے علم مطلق کا عدم لازم نہیں آتا۔ بلکہ علم خاص کا عدم لازم آتا ہے جس میں ظلیت کی آمیزش ہے۔

جاننا چاہیے کہ وہ علم جو ذات تعالیٰ کے شیون سے ہے اس علم کے ساتھ جو صفاتِ زائدہ سے ہے کچھ مناسبت نہیں رکھتا اگرچہ اس علم کا اصل وہی علم ہے کیوں کہ صفت زائدہ شان ذاتی کا ظل ہے وہاں انکشاف ہی انکشاف ہے اور عین حضور میں حصول ہے اس علم کے درجہ کی بلندی کے باعث جہل اس کے مقابل نہیں آسکتا اور اس کی نقیض نہیں بن سکتا برخلاف صفت علم کے کہ جس کی نقیض میں جہل قائم ہے اگرچہ اس کا وقوع جائز نہیں ہے اور خطا ہے نقیض کا یہی احتمال اس کے انحطاط اور پستی کا سبب ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ تعلق سے اس کو روک رکھا ہے کیوں کہ اس بارگاہ مقدس میں کسی کمال کی نقیض کا احتمال نہیں ہوسکتا خواہ کوئی کمال ہو۔ وہ قدرت جو اس مرتبہ مقدسہ میں ثابت ہے وہ وہی ہے جس کے مقابلہ میں عجز نہیں برخلاف صفت قدرت کے جو نقیض کا احتمال رکھتی ہے اگرچہ واقع نہیں ہے اور اللہ کی تمام شیون اور صفات کو اسی پر قیاس کرنا چاہیے۔

جب شان العلم کو صفت العلم سے کوئی مناسبت نہیں تو علم مخلوقات کو اس شان عظیم الشان سے کیا نسبت ہوسکتی ہے اور کون سی نسبت ہوگی اور اس مرتبہ مقدس کے ساتھ کیا مناسبت اور تعلق ہوگا مگر یہ کہ ذاتِ باری تعالیٰ بندہ نوازی فرمائے اور مخلوق کے ناقص انکشاف اپنے انکشاف سے روشن کرے اور فنائے اتم کے بعد اس کو بقائے

Marfat.com

اکمل بخشے اس صورت میں ممکن ہے کہ مرتبہ مقدمہ سے تعلق حاصل ہو اور وہاں تک پہنچ جائیں یہ شرف بنی آدم ہی کو حاصل ہوا ہے۔*

امام ربانیؒ نے اپنے مکتوبات میں شیخ اکبرؒ اور اُن کے تابعین نے جو تعینات مقرر کیئے ہیں کا تنقیدی جائزہ لیا ہے جو فلسفہ تصوف میں بہت اہمیت کا حاصل ہے۔ امام ربانیؒ سے اس بارے درج ذیل سوالات کیئے گئے جن کے جوابات انہوں نے دیئے:

سوال: یہ تعین اوّل جو تعین حبی اور حقیقت محمدی ہے ممکن ہے یا واجب اور حادث ہے یا قدیم۔ صاحب فصوص نے تعین اول کو حقیقت محمدی کہا ہے اور اس کو وحدت سے تعبیر کیا ہے اسی طرح تعین ثانی کو واحدیت کہا ہے اور اعیان ثابتہ کو جن کو حقائق ممکنات کہتے ہیں اس مرتبہ میں ثابت کیا ہے اور ان ہر دو تعینوں کو تعین وجوبی کہتے ہیں اور قدیم جانتے ہیں اور باقی تین تنزلات کو روحی، مثالی اور جسدی ہیں تعین امکانی تصور کرتے ہیں آپ کا اس بارے کیا عقیدہ ہے؟

جواب: اس فقیر کے نزدیک کوئی تعین اور متعین نہیں ہے وہ کون سا تعین ہو گا جو لا تعین کو متعین کرے۔ یہ الفاظ شیخ اکبرؒ اور ان کے تابعین کے مذاق کے موافق ہیں فقیر کی عبارت میں اگر اس قسم کے الفاظ ہوں تو ان الفاظ کو صنعت مشاکلہ کی قسم سے جاننا چاہیے۔ بہر حال میرے نزدیک وہ تعین تعین امکانی اور مخلوق و حادث ہے۔ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ ”سب سے پہلے اللہ نے میرے نور کو پیدا کیا“ اور دوسری احادیث میں اس نور کی

---

* بحوالہ مکتوب 73 حصہ ہشتم دفتر سوم۔

Marfat.com

پیدائش کے وقت کا تعین بھی آیا ہے جیسا کہ فرمایا ہے کہ "آسمانوں کے پیدا ہونے سے دو ہزار سال قبل" جو مخلوق اور عدم کے ساتھ مسبوق ہے وہ ممکن و حادث ہے جب حقیقت الحقائق جو تمام حقائق سے اسبق اور اول ہے مخلوق وممکن ہوئی تو دوسری حقیقتیں مخلوق ہوں گی اور وہ ممکن اور حادث ہوں گے۔ تعجب ہے کہ شیخ اکبرؒ حقیقت محمدیؐ بلکہ تمام ممکنات کے حقائق کو جنہیں انہوں نے اعیان ثابتہ کہا ہے وجوب کا حکم کس طرح لگایا ہے اور کیوں کر قدیم جانا ہے۔ ممکن کی حقیقت کے لیئے تعین وجوبی کیسے ہوسکتا ہے ممکن کی حقیقت بھی ممکن ہی ہے کیوں ممکن کو واجب تعالےٰ کے ساتھ کسی قسم کا اشتراک نہیں سوائے اس کے کہ ممکن مخلوق ہے اور حق تعالیٰ اس کا خالق ہے جب شیخ اکبرؒ واجب اور ممکن کے درمیان تمیز نہیں کرتے اور خود فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی تمیز نہیں تو پھر اگر واجب کو ممکن کہے اور ممکن کو واجب کہے تو کیا ڈر ہے اگر ان کو معذور جانیں تو کمال کرم اور عفو ہے:

"یا اللہ تو ہماری غلطی پر ہمارا مواخذہ نہ فرما"۔

سوال: آپ نے خود اپنے رسائل میں واجب اور ممکن کے درمیان اصل اور ظل کی نسبت ثابت کی ہے اور ممکن کو واجب کا ظل کہا ہے اور واجب کو باعتبار اصل ممکن کی حقیقت کہا ہے کہ وہ اس کے ظل کی طرح ہے اور بہت سے معارف اس پر مرتب کیئے ہیں، اگر اس اعتبار سے شیخ اکبرؒ بھی واجب تعالیٰ کو ممکن کی حقیقت کہہ دیں تو اس میں کیا استحالہ لازم آتا ہے اور کیوں ملامت کا باعث ہے؟

جواب: اس قسم کے علوم جو واجب اور ممکن کے درمیان کسی قسم کی نسبت کو ثابت

کرتے ہیں شریعت اُن کے ثبوت کے لیئے وارد نہیں ہوئی یہ تمام معارف سکر یہ سے ہیں اور حقیقت معاملہ تک نہ پہنچنے کا باعث ہے۔*

ممکن خواہ کتنا ہی بلند درجوں تک پہنچ جائے پھر بھی واجب کی حقیقت کو نہیں پا سکتا اور حادث قدیم کا احاطہ نہیں کر سکتا اور متناہی غیر متناہی کو گھیر نہیں سکتا۔

امام ربانی" رسالہ مبداء و معاد میں فرماتے ہیں کہ رحمت اللعالمین ﷺ کے رحلت فرمانے سے ہزار اور چند سال بعد ایک ایسا زمانہ آرہا ہے کہ حقیقت محمدی اپنے مقام سے عروج فرماتے ہوئے حقیقت کعبہ کے مقام سے متحد ہو جائے گی اور اُس عصر میں حقیقت محمدیؐ کا نام حقیقت احمدی ہو جائے گا اور ذاتِ احد کا مظہر بن جائے گی اور دونوں اسم مبارک اپنے مسمّٰی کے ساتھ متحقق ہو جائیں گے اور پہلا مقام حقیقت محمدیؐ سے خالی رہے گا یہاں تک کہ حضرت عیسےٰؑ نزول فرمائیں اور شریعت محمدی کے موافق عمل فرمائیں اس وقت حقیقت عیسوی اپنے مقام سے عروج حاصل کر کے حقیقت محمدی کے مقام میں جو خالی تھا اقرار پکڑے گی۔ آپؐ کا ارشادِ گرامی کہ "میں نبی تھا جب کہ آدمؑ پانی اور مٹی کے درمیان تھے"۔ وہ با اعتبار حقیقت احمدیؐ کے تھی جس کا تعلق عالمِ امر سے ہے اور اس اعتبار سے حضرت عیسیٰؑ نے جو اللہ کا کلام تھے اور عالمِ امر سے زیادہ مناسبت رکھتے تھے نے آپؐ کی آمد کی خوشخبری دی ہے اور فرمایا کہ ایک رسول جو میرے بعد آئے گا اس کا نام احمدؐ ہے۔ حقیقت محمدیؐ تنزیہ اور تقدیس کی بلندی سے محمد ﷺ کے نزول کرنے کے مقامات کی نہایت ہے اور کعبہ کی حقیقت عروجِ کعبہ کے مقامات کی نہایت ہے اور حقیقت محمدیؐ کے لیئے مرتبہ تنزیہ پر عروج کرنے کے لیئے پہلا مرتبہ حقیقتِ کعبہ ہے اور حقیقت محمدی کے عروج کی نہایت کو سوائے

---

* بحوالہ مکتوب نمبر 122 دفتر سوئم حصہ دوئم۔

Marfat.com

ذاتِ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔

اِس وقت عالمِ اسلام اور دُنیا کی سُپر طاقتوں کی چپقلش اس امر کی نشاندہی کر رہی ہے کہ جس زمانے کا ذکر امامِ ربانیؒ نے فرمایا ہے وہ ہمارا ہی عہد نظر آتا ہے اور پوری دنیا میں ہونے والے واقعات اس امر کی طرف اشارہ کناں ہیں کہ حقیقت محمدی نے حقیقت کعبہ سے اتحاد کر لیا ہے اور اب یہ حقیقت احمدی ہے اور ذاتِ احد کا مظہر ہے اور عالمِ اسلام کو غلبہ حاصل ہوگا اور لادینی طاقتوں کا زوال شروع ہو چکا ہے اور یہ کہ حضرتِ عیسیٰؑ کے نزول کا عہد بالکل قریب ہے اور حضرت عیسیٰؑ خاتم النبیین کی شریعت کی متابعت فرمائیں گے اور اپنے مقام سے عروج فرما کر حقیقتِ محمدی کے مقام میں ظہور فرمائیں گے اور آپؐ کے دین کی تقویت فرمائیں گے۔ اس لیئے امام ربانیؒ کی اس تحریر میں جدید دَور میں جو واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں ان کا نتیجہ حضرت عیسیٰؑ کے نزول کی صورت میں نکلے گا بطور خوشخبری موجود ہے۔

Marfat.com

باب ہشتم:

سکر وصحو

روحانی حال کے غلبہ کا نام سکر ہے اور تہذیب اقوال وترتیب افعال کی جانب سکر سے واپس آجانے کا نام صحو ہے۔ جب محبِ حقیقی کا ذکر کیا جاتا ہے اس ذکر سے قلب میں جو جوش وخروش پیدا ہوتا ہے وہ سکر ہے۔ وجد کے چار مقامات ہیں: ذھول، حیرت، سُکر اور صحو۔ ان مقامات ومراتب کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی فرد سمندر کا حال سُنے، پھر وہ سمندر کے قریب جائے۔ پھر وہ سمندر میں داخل ہو جائے اس کے بعد وہ سمندر کی لہروں میں گھر جائے اس تمثیل کے مطابق جس کسی میں حال کا کچھ اثر باقی رہتا ہے اس پر سکر کا اثر باقی رہتا ہے اور جس کی ہر چیز اپنے مقام پر لوٹ آئے تو اس کی اس وقت حالت صحو کی ہوتی ہے پس سکر صرف اربابِ قلوب کے لیئے ہے اور صحو ان کے نصیب میں ہے جن پر غیبی حقائق کا انکشاف ہوتا ہے۔

سُکر ایک نفسانی کیفیت اور غفلت ہے جو روح میں مسرت اور انبساط کو ابھار دیتی ہے اور عقل کو مغلوب کر دیتی ہے۔ صوفیاء کرام کے نزدیک سکر حیرت اور ہیبت ہے جو مشاہدہ جمالِ محبوب کے وقت طاری ہو جاتی ہے جس کی وجہ سے عقل مغلوب ہو کر رہ جاتی ہے اور قوتِ تمیز باطل ہو جاتی ہے بعض اوقات محویت اس انتہائی مقام پر پہنچ جاتی ہے کہ انسان کو یہ خبر تک نہیں کہ وہ کیا کچھ کہہ رہا ہے۔ منصور کا نعرہ انا الحق اور

Marfat.com

بایزید بسطامی کا ''سبحانی ما اعظم شانی'' اسی قسم کے سکر کے نتائج وثمرات ہیں۔

سکر ابتدائے شہود میں وہ واردات ہے جو انوارِ عقل کی شعاعوں پر غالب آ کر انہیں مقید کر لیتی ہے اور عقل کی قوتِ مدرکہ میں بے حسی پیدا کر دیتی ہے۔ غلبات نورِ شہود جو ابتدائے شہود میں سالک کی مغلوبی کا باعث ہوتے ہیں لیکن ان واردات کی تکرار سے سالک مغلوب الحالی سے باہر آ جاتا ہے اور راہِ سلوک میں پھر عود کرتا ہے اور حقیقتِ مشہود کا کماحقہٗ مشاہدہ کرتا ہے اور اصل سے متصل ہو کر اپنی عقل کو پھر منور پاتا ہے اور متفرقات اور محسوسات میں امتیاز کرنے کے قابل ہو جاتا ہے اور تصرفات حسّی اور معنوی کا اہل ہو جاتا ہے اس مقام کو صحوِ ثانی اور جمع الجمع کہتے ہیں اور سالک کے لیے یہ انتہائی مقام ہے۔

کتاب التصرف لمذہب التصوف کے فاضل مصنف صحو و سکر کی اصطلاحات کی وضاحت فرماتے ہیں:

> سکر اس طائفہ کے نزدیک ایک اصطلاحی لفظ ہے جس سے مراد سکر شراب نہیں ہے۔ جو کوئی فرد نشے والی کوئی شے نوش کرتا ہے اور وہ اشیاء میں تمیز کر سکے تو اس پر احکام وعقود نافذ ہوں گے اور اس کا کفر اور ایمان درست ہو گا اور اس کی طلاق اور عتاق دونوں باتفاق ائمہ واقع ہو گی اور جب اس سے تمیز اُٹھ جائے اور ساقط ہو جائے تو پھر احکام وعقود کے بارے علماء میں اختلاف ہے۔
>
> سکر ایک حال ہے جو بندہ پر وارد ہوتا ہے کہ اس حال میں اشیاء کی تمیز اس سے غائب ہو جاتی ہے اور وہ خیر کو شر سے جدا نہیں کر سکتا اور منافع کو نقصان سے علیحدہ نہیں کر سکتا مثلاً برسم کہ مرض برسام کے

Marfat.com

سبب مغلوب العقل ہو کر بے ہودہ باتیں کرتا ہے تو ایسے فرد کے اقوال پر حکم نافذ نہیں ہوتا۔

یہ غلبہ اور سکر جو اِن حضرات میں پیدا ہوتا ہے محض حق تعالیٰ کی موافقت کے لیئے پیدا ہوتا ہے کیوں کہ حق تعالیٰ کے غلبہ کا وجود بندہ کو اس چیز کی تمیز سے کہ جس سے الم پہنچتا ہے بالذات ساقط کر دیتا ہے۔ حضرت موسیٰؑ نے حق تعالیٰ کا کلام سُنا تو کلام کی لذت میں غائب ہو گئے۔ مزید زلیخا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے قصے میں مخلوقی غلبات کا سکر نمایاں ہے اور اثر رکھتا ہے تو غلبات حق تعالیٰ کا کیا اثر ہوگا اور اس کی سنہری مثال حضرت محمد ﷺ میں ملتی ہے کہ جب رحمۃ اللعالمین کو نماز میں سہو پڑتا تو صحابہ عرض کرتے کہ کیا آپؐ نے نماز کو قصر کیا یا کہ آپؐ اس میں بھول گئے جواب میں فرماتے ان دونوں میں کوئی وجہ نہیں تھی کیوں کہ آپؐ کا سہو اعلیٰ کے ساتھ تھا اور حق تعالیٰ کے مشاہدہ کے غلبات آپ کو غائب کر دیتے تو نماز میں سہو پڑتا اور مشاہدہ کو کمال ہوتا۔ مشاہدہ کے کمال سے باطن میں جبر ہوتا ہے۔

ایک روز حضرت شبلیؒ پر حالت سکر کا غلبہ ہوا تو آپ حضرت جنیدؒ کی خدمتِ عالیہ میں حاضر ہوئے اور دروازے پر پہنچ کر آواز دی اور اجازت طلب کی۔ حضرت جنیدؒ نے آواز ہی سے پہچان لیا کہ وہ حالت سکر میں ہیں کیوں کہ شوریدہ سروں کی آواز علیحدہ ہوتی ہے اور اس وقت حضرت جنیدؒ کی اہلیہؒ سر پر کنگھی کر رہی تھیں انہوں نے سر کو ڈھکنا چاہا تو حضرت جنیدؒ نے فرمایا کہ تو اپنا کام کیئے جا شبلیؒ کو تیری خبر نہیں کچھ عرصہ بعد حضرت شبلیؒ ہوش میں آئے اور رونے لگے اور رونا نفس کی رعونت میں سے ہے اور عارفوں کا سر رویا کرتا ہے۔ جب حضرت شبلیؒ نے رونا شروع کیا تو حضرت جنیدؒ نے

Marfat.com

اپنی اہلیہ مبارکہ کو تنبیہہ فرمائی کہ اب سر کو ڈھانک لیں کیوں کہ شبلیؒ ہوش میں آ چکے تھے۔

جب حق تعالیٰ میں مشغول ہوں تو غیر حق سے غائب ہوگا اور تمیز اُٹھ جائے گی۔

حضرت حارثہؓ نے رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرا نفس دنیا سے دور ہو چکا ہے اور یہ دُوری دنیا سے خروج کی نہ تھی لیکن احوال قیامت کے غلبات جب اُن پر غالب آئے تو ان کو دنیا سے اس حد تک غائب کر دیا کہ انہیں نہ آرامِ دنیا سے کوئی الم تھا اور لذتِ دنیا سے انہیں کوئی لذت تھی۔ خود کو دنیا سے بعید بنایا ذات اور شخصیت سے حاضر تھے مگر معانی اور صفات سے غائب تھے۔

اس شخص کے لیئے مبارک ہے جو حق تعالیٰ کے ساتھ ہوتے ہوئے ماسوائے اللہ سے غائب ہے اور افسوس اس پر ہے جو ماسوائے اللہ کی صحبت میں حق تعالیٰ سے غائب ہے۔

صحو کی حالت سکر کی حالت کے بعد ہے۔ مستی کے بعد ہوشیاری کی نوبت آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ فرد تمیز کرتا ہے اور الم کو لذت سے پہنچانتا ہے اور الم میں جو کچھ ہوتا ہے اُسے ترجیح دیتا ہے اس پر جس میں کہ اسے لذت ہوتی ہے محض حق تعالیٰ کی موافقت کے لیئے جس چیز میں خلقت کو الم ہوتا ہے وہ اس سے لذت پاتا ہے الم نہیں دیکھتا ہے اور مقام صحو مقام سکر سے بالاتر ہے اس لحاظ سے کہ سکر میں جو کچھ نمایاں ہوتا ہے وہ محلِ نفس ہوتا ہے کیوں کہ وہ مغلوب ہو جاتا ہے اور مغلوب کو کوئی صفت نہیں ہوتی کہ جب اس میں حال پیدا ہوتا ہے اور وہ ضعف وقت سے اس حال کی برداشت نہیں کرتا تو مغلوب ہو جاتا ہے اور مست بن جاتا ہے اور جو کچھ اس پر ظاہر ہوتا ہے الم

Marfat.com

اورلذت کے درمیان تمیز کا نہ کرنا اس کی صفت ہو جاتی ہے مگر جب اس بلا کے ساتھ جو کہ اس کو مغلوب بناتی ہے ہم جلیس ہوتا ہے تو برقرار ہو جاتا ہے اور وہ بلا اس کی غذا بن جاتی ہے اور بلا کی محبت اس کی عادت بن جاتی ہے تو ہوش میں آجاتا ہے تو پھر وہ جانتا ہے کہ اس کو کیا ہو جاتا ہے اور دوست کی موافقت پر بلا کو برداشت کرتا رہتا ہے اور بلا سے نالہ نہیں کرتا۔

خالق کی محبت اعلیٰ وارفع ترین ہے۔ اصحاب العجل کے قصہ میں ہے کہ اُن کو امر ہوا کہ:

''پس اپنے پروردگار کی طرف توبہ کرو۔ پس اپنی جانوں کو قتل کرو''۔

حضرت ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں کہ ایک روز وہ ہسپتال گئے وہاں انہوں نے ایک دیوانہ کو دیکھا جو کہ طوق وسلاسل میں بند تھا اس دیوانے نے آپ کو مخاطب ہو کر کہا کے اے ذوالنونؒ کیا تیرا رب اس پر راضی ہے کہ اپنی محبت سے میرے دل کو پھاڑ دے حتیٰ کہ مجھے اپنی قید میں کیا اور میری گردن میں طوق ڈالا تو اسے کہہ دے کہ مجھے تیری قسم کہ اگر تو مجھے بلا میں پارہ پارہ کر دے اور میرے اندام کو الگ الگ کر دے تو بھی میں تیری محبت مزید بڑھاؤں گا۔

ابی الدرداءؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں موت کو چاہتا ہوں اس لیئے کہ اپنے رب کا مشتاق ہوں اور مرض کو چاہتا ہوں کہ میرے گناہوں کا کفارہ ہے اور فقر کو چاہتا ہوں اس لیئے کہ میرے رب کے آگے تواضع ہے۔ اور فقر، مرض اور مرگ وہ ہیں جن سے خلقت کانپتی ہے لیکن ابی الدرداء پر حق تعالیٰ کے دیدار کا شوق تھا تو اُن کے نزدیک مرگ کا الم لذت تھا۔

یہ شعر ملاحظہ ہو:

Marfat.com

جب ہشیاری ظاہر ہوتی ہے اور تیری ہستی تجھ میں نمایاں ہوتی ہے۔
پس مستی کا حال کیسا ہوتا ہے کہ مستی زیادہ سزاوار ہے"۔

اس شعر میں مستی کو صحو سے بالاتر قرار دیا گیا ہے مستی ہشیاری سے اولیٰ تر ہے کیوں کہ تو بے خود ہوتا ہے اور یہ الفاظ اس طائفہ کے نزدیک معمول ہے کہ جب حق تعالیٰ کی مراد پر ہوتا ہے تو کہتے ہیں کہ بے خود ہے۔ صحو سے مستی اولیٰ تر ہوتی ہے کیوں کہ اپنے آپ سے بے خبر ہوتا ہے۔

اس بارے یہ شعر ملاحظہ ہو:

"میرے دو حال ہیں ایک ہوشیاری اور ایک مستی اور میں ہمیشہ اُن دو
حالوں میں ہوں"۔

ہر دو حالوں کو حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھا اپنی طرف سے نہیں دیکھا۔ جب ہوشیار ہوتا ہوں تو اپنی مراد پر تیری رضا کو اختیار کرتا ہوں اور یہ تیری توفیق سے ہے میرے ہنر سے نہیں ہے۔ جب حالِ مستی میں ہوتا ہوں تیرا فضل ہے میرے واسطے تو کافی ہوتا ہے جو کچھ مجھ پر تو ظاہر کرتا ہے اس کی خبر مجھے نہیں ہوتی۔

محب کو خود کوئی خصومت نہیں ہوتی اور اگر خصومت کرتے تو محب نہیں ہوتا اور معرفت کا مقام اس سے بھی بلند تر ہے اور عارف کو اختیار نہیں ہوتا اور جب مختار ہوگا تو عارف نہیں ہوگا لیکن مشاہدہ کا مقام ان مقامات سے بھی ارفع ترین ہے کیوں کہ مشاہدہ کے وقت تمیز نہیں رہتی اور اگر تمیز ہو تو مشاہدہ نہیں ہوتا۔

سکر کی مستی کی صفت یہ ہوتی ہے کہ حق تعالیٰ اپنے وظائف میں میرا مصرف ہوتا ہے اور میرے احوال میں میرا نگاہ دار ہوتا ہے۔ اور سب کچھ اسی کی جانب سے تصور کرتا ہے اور اپنی جانب سے کچھ نہیں دیکھتا تو سکر کا حال چھا جاتا ہے۔

لہٰذا دونوں حالتیں مستی اور ہوشیاری حق تعالیٰ کی طرف سے ہیں اگر ہوشیار ہوتا ہے۔ تو اسی کو اختیار کرتا ہے اگر مست ہوتا ہے تو اسی کا ملک ہوتا ہے کیوں کہ ذاتی مِلک اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ بعض صوفیاء کے نزدیک مستی ابتدائی حال ہے اور ہوشیاری انتہائی حالت ہے۔

سوال ہوتا ہے کہ مَنْ رَبُّکَ (تیرا رب کون ہے؟) جب صحو کا مقام ہوتا ہے تو مُردہ جواب دیتا ہے رَبِّیَ اللّٰہ (میرا رب اللہ ہے) اور جب حق تعالیٰ سے خطاب ہوتا ہے تو حیرت واجب ہوتی ہے اور جب فرشتہ کی طرف سے خطاب ہے تو حیرت واجب نہیں یعنی جب اپنی طرف متوجہ کیا تو متحیر ہوا اور جب غیر کی جانب متوجہ کیا تو متحیر نہ ہوا۔ یہ صحو اور سکر کی صفت ہے۔

حضرت فارسؒ فرماتے ہیں کہ معرفت وہ ہے کہ عارف معروف کے مشاہدہ متسوفی ہو جائے۔ متسوفی وہ ہوتا ہے کہ اس کو اس سے سارے کا سارا لے لیا جائے جیسے کوئی اپنا قرض سارے کا سارا لے لیتا ہے تو کہتے ہیں کہ اس نے اپنا حق پورا لے لیا اور اپنے حق کو پورا کر لیا۔ جب بندے کی معرفت کمال کو پہنچتی ہے تو اس سے اس کے جملہ صفات لے لیتے ہیں کہ معرفت کا مشاہدہ اس کے سر پر ایسا غلبہ پاتا ہے کہ وہ اپنی کل صفات سے فانی ہو جاتا ہے اور معروف کے دیدار میں ایسا مشغول ہو جاتا ہے کہ اسے اپنی بھی خبر نہیں رہتی۔

حق تعالیٰ کا فعل اس کے ساتھ دو باتوں سے خالی نہیں ہوتا یا نعمت ہوتی ہے یا بلا۔ مُبلی کا مشاہدہ اس پر ایسا غلبہ پاتا ہے کہ بلا سے خبر نہیں رکھتا اور منعم کا مشاہدہ اس پر ایسا غالب آتا ہے کہ نعمت سے خبر نہیں رکھتا۔ پس مُبلی اور منعم کے مشاہدے میں نعمت اور بلا دونوں سے متسوفی ہو جاتا ہے۔ انبیاء علیہم السلام میں اس کی مثال دو نبی ہیں۔

Marfat.com

ایک حضرت ایوبؑ اور دوسرے حضرت سلیمانؑ۔ حضرت سلیمانؑ کو نعمت میں مبتلا کیا جب کہ حضرت ایوبؑ کو بلا میں مبتلا کیا۔ حضرت سلیمانؑ منعم کے نظارے میں ایسے مشغول تھے کہ نعمت کی خبر نہ تھی اور حضرت ایوبؑ کو بلا میں مبتلا کیا تو مُبلی کے دیدار نے آپ کو ایسا مشغول کیا کہ بلا سے خبر نہ رکھتے تھے۔

عارف کی یہ صفت ہوتی ہے کہ اُسے اللہ تعالیٰ کے ساتھ قرار ہے اور نہ اللہ تعالیٰ سے راحت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ماسوا تمام چیزوں کی قدر سے اللہ کی قدر کے مقابل کسی چیز سے بھی آرام نہیں پکڑتا۔

پس واضح ہوا اور جانو کہ حق تعالیٰ کی صفات کا مشاہدہ تجھ کو تیری صفات کے مشاہدے سے روک دے اور آگاہ ہو کہ حق تعالیٰ کا مشاہدہ تجھ کو تیرے مشاہدے سے روک دے۔ یعنی حق تعالیٰ کے مشاہدہ میں تیرے لیئے کونین اور تیرے نفس کا مشاہدہ باقی نہ رہے۔

اسی حالتِ سکر میں منصور حلاج نے ''انا الحق'' کہا۔ منصور حلاج دراصل اس درہم کی مانند تھا جو کہ پارے سے سفید ہو گیا تھا اور نقرہ کی مثل دکھائی دیتا تھا۔ منصور حلاج پارہ نورِ وجودِ الٰہی میں سے سفید ہو گیا تھا اس لیئے اس نے ''انا الحق'' کہا۔ قول ''انا الحق'' تنزیہ حق ہے جو ذات اور صفات حق میں کسی کو شریک نہیں بناتا ہے یعنی غیر کی نفی اور حق کا اثبات کرتا ہے۔ امام ربانیؒ نے ''انا الحق'' کی یہ تاویل فرمائی ہے کہ ''انا الحق'' کے معنی ہیں ''حق ہے میں نہیں ہوں''۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کو مخلوق سے جدا دیکھنا جسے اہل سکر مقام فرق خیال کرتے ہیں کچھ حقیقت نہیں رکھتا۔ روح کو حق خیال کرتے ہیں اور روح کو نفس سے جدا اور الگ دیکھنے کو حق تعالیٰ کا دیکھنا خیال کرتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ خلق سے

Marfat.com

پاک ومنزہ ہے۔

طریقت اور حقیقت کے راستوں پر چلنے والوں کو اگر دورانِ راہ ایسے امور پیش آئیں جو بظاہر شریعت کے مخالف ہوں تو وہ امورِ سکر وقت اور غلبہ حال پر مبنی ہیں اگر اس مقام سے گزر کر آگے لے جائیں اور صحو وہوش میں لے آئیں تو مخالفت بالکل زائل ہو جاتی ہے مثلاً جب ایک جماعت صوفیاء سکر کی بناء پر ذات حق تعالیٰ کو عالم کا محیط جانتی ہے جب کہ یہی صوفیاء اس بات کے قائل ہیں کہ ذاتِ حق پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا اور اس ذات کا علم نہیں ہو سکتا تو پھر اس ذاتِ مقدس کے بارے میں یہ حکم لگانا کہ وہ ذات سے کائنات کا احاطہ کیئے ہوئے ہے اور اشیاء میں سرایت کیئے ہوئے ہے خود ان کے قول میں تضاد ہے۔ احاطہ ذاتیہ اور سرایت وحلول کا اس ارفعٰ ترین اور پاک ومقدس ذات سے کیا تعلق، مزید صدیقیت سے نیچے جو مقام بھی ہے اس میں قدرے سکر موجود ہوتا ہے ہوش اور صحو مقام صدیقیت میں ہے۔☆

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ بعض صوفیاء کے اقوال جو بظاہر شریعت حقہ کے مخالف معلوم ہوتے ہیں اور بعض لوگ انہیں توحید وجودی پر محمول کرتے ہیں جیسے منصور حلاج کا قول ''انا الحق'' اور ابو یزید بسطانی کا ''سبحانی'' کہنا اور اس قبیل کے دیگر اقوال۔ مناسب یہ ہے کہ ان اقوال کو توحید شہودی پر محمول کیا جائے اور عقل وشرع کے ساتھ مخالفت کو دُور کیا جائے چونکہ غلبہ حال میں ماسوائے حق تعالیٰ کے ہر شے اُن مشائخ کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتی ہے تو ایسے الفاظ اُن کے منہ سے نکل گئے اور انہوں نے حق تعالیٰ کے سوا اور کسی شے کو ثابت اور موجود نہ مانا۔ اس قسم کی باتیں عین الیقین کے مقام میں جو مقامِ حیرت ہے رُونما ہو جاتی ہیں اور جب یہ حضرات مقامِ حق الیقین

☆ دیکھیں مکتوب نمبر 41 جلد اول حصہ دوم۔

Marfat.com

تک پہنچ جاتے ہیں تو پھر اس قسم کے کلمات سے اجتناب کرتے ہیں اور حدِ اعتدال سے تجاوز نہیں کرتے۔ توحید شہودی کے حامل کو مقام حیرت کے بعد اگر ترقی واقع ہو تو مقامِ معرفت میں جو حق الیقین کا مقام ہے پہنچا دیتے ہیں اور اس مقام پر علم اور حیرت دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔

قلب انسانی حقیقت جامعہ ہے۔ اگر عرش اور جو کچھ اس میں ہے عارف کے قلب کے ایک کونے میں رکھ دیں تو کچھ محسوس نہیں ہوگا۔ مثلاً انسان میں کرہ خاک کا عنصر پوشیدہ ہے انسان کی جامعیت کی بناء پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان کرہ ارض سے وسیع ہے بلکہ انسان کے وجود کی کرہ خاک کے سامنے کچھ مقدار نہیں بلکہ اس کے سامنے انسان ایک چھوٹی سی چیز ہے۔ دراصل ایک چھوٹی چیز میں موجود نمونے کو حقیقت جانتے ہوئے یہ حکم لگا دیا جاتا ہے اسی قبیل کے بعض مشائخ کا وہ کلام جو غلبہ سکر میں ان سے صادر ہوا ہے کہ جمع محمدی خدا تعالیٰ کی جمع سے زیادہ جامع ہے۔ اُن مشائخ نے جب یہ دیکھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حقیقتِ امکان اور مرتبہ وجود کے جامع ہیں تو انہوں نے یہ حکم لگا دیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جامعیت اللہ تعالیٰ کی جامعیت سے زیادہ ہے یہاں بھی انہوں نے صورت کو حقیقت تصور کرتے ہوئے ایسا حکم لگا دیا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم مرتبہ وجوب کی صورت کے جامع ہیں حقیقتِ وجوب کے جامع نہیں ہیں حق تعالیٰ واجب الوجود حقیقی ہے یہ حضرات اگر صورتِ وجوب اور حقیقتِ وجوب میں فرق کرتے تو ایسا حکم ہرگز نہ لگاتے۔ اللہ تعالیٰ اس طرح کے احکامِ سکریہ سے منزہ و مبرا ہے۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بندے ہیں اور محدود و متناہی ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ غیر محدود اور غیر متناہی ہے جو چیز احکامِ سکر سے تعلق رکھتی ہے وہ مقامِ ولایت میں سے ہے اور جو شے صحو سے تعلق رکھتی ہے وہ مقامِ نبوت سے ہے۔

شیخ ابو یزید بسطامی کے پیروکار سکر کو صحو سے افضل قرار دیتے ہیں۔ اس لیئے شیخ ابو یزید نے کہا کہ

''میرا جھنڈا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے جھنڈے سے زیادہ بلند ہے''۔

اس عبارت کی توجیہہ یہ ہے کہ شیخ ابو یزید اپنے جھنڈے کو ولایت کا جھنڈا قرار دیتے ہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے جھنڈے کو نبوت کا جھنڈا قرار دیتے ہیں۔

اسی قبیل کے افراد سے یہ جملہ صادر ہوا ہے:

''ولایت نبوت سے افضل ہے''۔

یہ بات کہنے والوں کا خیال ہے کہ ولایت کا رُخ خدا تعالیٰ کی طرف ہے اور نبوت کا مخلوق کی طرف اور اس میں شک نہیں کہ خالق کی طرف رُخ مخلوق کی طرف رُخ ہونے سے افضل ہے۔ اور بعض افراد نے اس جملے کی یہ تعبیر کی ہے کہ نبی کی ولایت اس کی نبوت سے افضل ہے۔ امام ربانیؒ کے نزدیک اس طرح کی باتیں دُور راز کار ہیں کیوں کہ نبوت میں رُخ صرف مخلوق کی طرف نہیں ہوتا بلکہ مخلوق کی طرف توجہ کے باوجود حق تعالیٰ کی طرف بھی توجہ موجود رہتی ہے۔ نبی کا باطن خدا کے ساتھ ہوتا ہے اور ظاہر مخلوق کے ساتھ۔ انبیاءؑ کرام تمام موجودات سے افضل ہیں۔ ولایت نبوت کا جزو ہے اور نبوت کل ہے لہٰذا نبوت ہی افضل ہے خواہ نبی کی ولایت ہو یا ولی کی ولایت تو ثابت ہوا کہ صحو سکر سے افضل ہے کیونکہ سکر صحو میں مندرج ہے جس طرح ولایت نبوت میں مندوج ہے۔ علومِ شرعیہ جن کا مصدر و منبع مرتبہ نبوت ہے سراسر صحو ہے اور علوم شرعیہ کے مخالف جو کچھ ہے سکر ہے صاحبِ سکر معذور ہوتا ہے تقلید کے لائق صحو کے علوم ہیں اور سکر کے علوم تقلید کے قابل نہیں ہیں۔ ☆

☆ دیکھیں مکتوب نمبر 95: دفتر اول حصہ دوم۔

Marfat.com

حق تعالیٰ ایک مخفی خزانہ اور پوشیدہ راز تھا اس کا حُسن گنجینہ مخفی تھا اس نے چاہا کہ پہچانا جاؤں۔ کائنات اس کی صفات کا اظہار تھا حسن مطلق نے جذبہ اظہار کے تحت یہ کائنات تخلیق فرمائی جو پُراز حکمت ہے ذاتِ مطلق اپنے کمالات کو پردہ اخفاء سے ظہور میں لایا اور اجمال کو تفصیل کے رنگ میں پیش کیا۔ کائنات کو اس طور پر تخلیق کیا کہ ممکنات کی ذوات اور صفات، ذات وصفات باری تعالیٰ پر دلالت کرتی ہیں اور نشانات بنیں۔ لہٰذا عالم کو اپنے خالق کے ساتھ ماسوائے رشتہ مخلوقیت اور کوئی نسبت نہیں اور تعلق نہیں اور یہ کائنات اس کے اسماء اور شیونات پر دلالت کرتی ہے۔ خالق اور مخلوق کے درمیان اتحاد وعینیت وغیرہ کے تصورات سب کے سب غلبہ حال اور سکر کی بناء پر ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ اکابر جن کے احوال درست ہیں نے صحو سے استفادہ کیا ہے اور عالم کی اپنے صانع کے ساتھ مخلوقیت اور مظہریت کی نسبت کے علاوہ کسی نسبت کا حکم نہیں لگاتے جیسا کہ علماء حق کا مسلک ہے۔ کتنے تضاد کی بات ہے کہ صوفیاء کا گروہ ایک طرف بعض ذاتی نسبتوں یعنی احاطہ اور معیت کو ثابت کرتے ہیں اور دوسری طرف اس امر کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے تمام نسبتیں سلب ہیں حتیٰ کہ صفات ذاتیہ کو بھی سلب کرتے ہیں۔ یہ صریحاً تناقض ہے۔ کشف صحیح والے صوفیاء اس ذات کو بسیط حقیقی کے سوا کچھ نہیں جانتے اور اس بسیط ذات کے سواء جو کچھ ہے اسے اسماء شمار کرتے ہیں۔

امام ربانیؒ اس بحث کو ایک شاندار مثال سے سمجھاتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایک فرد جو کہ کئی فنون وعلوم جانتا ہے اگر اپنے کمالات کو ظہور میں لانا چاہے تو حروف واصوات کو ایجاد کرتا ہے تاکہ ان حروف واصوات کے پردے میں ان کمالات کو ظاہر کرے اب اس صورت میں ان حروف اور آوازوں کو ماہر عالم کے ذہن میں

موجود معانی کے ساتھ کچھ مناسبت نہیں ماسوائے یہ کہ یہ حروف اور آوازیں اُن مخفی معانی کے مظاہر ہیں اور اُن چھپے ہوئے کمالات کے آئینے ہیں ان حروف واصوات کو اِن چھپے ہوئے معانی کا عین قرار دینا بے معنی ہے اسی طرح احاطہ اور معیت بھی اس صورت میں واقع نہیں معانی اپنی اصلی صرافت پر ہی موجود ہیں اور قائم ہیں کسی قسم کا تغیر ان معانی کی ذات وصفات میں راہ نہیں پا سکا لیکن چونکہ ان معانی اور ان حروف و اصوات میں جو معانی پر دلالت کرتے ہیں دالیت اور مدلویت کی ایک طرح کی مناسبت پائی جاتی ہے اس بناء پر بعض زائد معانی تخیل میں آجاتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ پوشیدہ معانی ان زائد معانی سے منزہ ومبرا ہیں۔ مخلوق کے ذاتِ واجب کا مظہر اور آئینہ ہونے کے علاوہ زائد امور اتحاد، عینیت اور احاطہ ومعیت کا اثبات سکر ہے وہ ارفع ترین ذات تمام نسبتوں اور مناسبتوں سے مبرا ہے۔ درحقیقت وجود متعدد ہیں لیکن اصالت اور ظلیت اور ظاہریت اور مظہریت کے اعتبار سے ایسا نہیں کہ موجود صرف ایک ہے اور باقی سب کچھ وہم اور خیال ہے جیسا کہ سوفسطائی (Sophists) مؤقف ہے۔☆

☆ دیکھیں مکتوب: 125، دفتر اول حصہ سوم۔

Marfat.com

باب نہم:

مکاشفاتِ امام ربانیؒ

مجدد الف ثانی فرماتے ہیں کہ کم عمری کے زمانہ میں ان کا اعتقاد بھی توحید وجودی کے مشرب جیسا تھا۔ اس مشرب سے لذت عظیم رکھتا تھا۔ اس طریقہ عالیہ میں محنت کرنے کے بعد توحید وجودی منکشف ہوگئی اور اس کشف میں غلو پیدا ہوگیا اور اس مقام کے علوم و معارف کثرت سے ظاہر ہونے لگے۔ اور اس مرتبے کی کوئی باریکی باقی نہ رہ گئی جو منکشف نہ کی گئی۔ شیخ اکبرؒ کے معارف کے دقائق پورے طور پر واضح ہو گئے اور تجلی ذاتی جس کے بارے صاحب فصوص فرماتے ہیں کہ اس کے بعد صرف عدم محض ہے اس تجلی سے بھی شرف یابی ہوئی اور اس تجلی کے علوم و معارف وہ تفصیل سے معلوم ہوئے۔ سکر وقت اور غلبہ حال توحید وجودی میں اس حد تک پہنچ گیا کہ دو شعر بھی جو سراسر سکر ہیں لکھ ڈالے:

> ''افسوس یہ شریعت نابینوں کی شریعت ہے ہماری ملت تو کفر اور عیسائیت کی ملت ہے کفر اور ایمان دونوں ہماری راہ میں برابر ہیں''۔

یہ غلبہ وحال عرصہ دراز تک رہا کہ اچانک اللہ تعالیٰ کی رحمت کا فیضان ہوا اور پہلے جو علوم اتحاد اور وحدتِ وجود کی خبر دیتے تھے زائل ہونا شروع ہوگئے اور ذاتِ حق کا قلب مومن میں سما جانا اور قرب و معیت ذاتی یہ سب کچھ جو اس مقام میں منکشف ہوئے تھے پوشیدہ ہوگئے اور یقین حاصل ہوگیا کہ صانع عالم کے لیئے عالم کے ساتھ

ان مذکورہ نسبتوں میں سے کوئی نسبت بھی ثابت نہیں۔ ذات حق کا احاطہ وقرب ذاتی نہیں بلکہ علمی ہے اور حق تعالیٰ کسی چیز کے ساتھ متحد نہیں۔ بے مثل ہے بے مثال ہے جب کہ عالم مثل ومثال کے داغ سے داغ دار ہے۔ بے مثل و بے کیف ذات کو ذی مثل وذی کیف کا عین نہیں قرار دیا جا سکتا واجب مطلق کو ممکن کا عین نہیں کہہ سکتے اور قدیم حادث کا عین نہیں ہو سکتا۔

اور جس وقت توحید وجودی کے مشرب کے خلاف علوم ومعارف حاصل ہوتے تو بڑی بے چینی لاحق ہوتی تھی کیوں کہ اس وقت سالک توحید وجودی سے بلند کچھ نہیں جانتا تھا اور ڈر تھا کہ یہ معرفت کہیں زائل نہ ہو جائے یہاں تک کہ تمام حجابات دور ہو گئے اور حقیقت منکشف اور ظاہر ہو گئی اور پتہ چلا کہ عالم اگرچہ کمالاتِ صفاتی کے آئینے اور اسماء کے ظہور کی جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر عین ظاہر نہیں اور ظل عین اصل نہیں ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے وحدتِ وجود کو کشف کی بناء پر قبول کیا تھا نہ کہ تقلید کی بناء پر اور اس کا انکار بھی الہام کی بناء پر ہے۔*

امام ربانیؒ اپنا کشف بیان کرتے ہیں کہ مرتبہ وجوب جو تمام صفات کا جامع ہے ظاہر ہوا اور بدصورت سیاہ رنگ کی شکل میں سامنے آیا اس کے بعد مرتبہ احدیت دراز قد مرد کی شکل میں نمودار ہوا جو کشادہ اور چھوٹی دیوار پر کھڑا ہو۔ اسی اثناء میں موت کی آرزو پیدا ہوئی اور ایک خاص کیفیت پیدا ہوئی جس کے تحت جانا کہ سوائے ذات تعالیٰ کے کوئی واجب نہیں اس کے بعد صفات کلیہ وجوبیہ جو اپنے جائے نزول کے اعتبار سے ظاہر تھیں نظر پڑیں ازاں بعد وہ تمام خصوصیات اپنے محلوں ومظہروں سے گر گئیں اور باقی نہ رہیں مگر کلیہ وجوبیہ کے طور پر اور خصوصیتوں سے اُن کے الگ

* ملاحظہ ہو مکتوب نمبر 31 دفتر اول حصہ اول۔

Marfat.com

ہونے کی صورت بھی نظر آئی اور اس وقت معلوم ہوا کہ اب میں نے حقیقی طور پر صفات کو اصل کے ساتھ جان لیا ہے اور خصوصیات سے الگ ہونے سے پہلے صفات کو اصل سے جاننا کچھ معنی نہ رکھتا تھا مگر مجازی طور پر جیسے کہ تجلی صوری والوں کا حال ہے اور حقیقی فنا اس وقت متحقق ہوگئی۔ اس حالت کے ثابت ہونے کے بعد وہ صفات جو اپنے آپ میں اور اپنے غیر میں تھیں ایک ہی طرح پر پایا اور مقامات کا امتیاز اٹھ گیا۔ اس وقت شرک خفی کے کئی قسم کے باریک امور سے نجات ملی اراس وقت نہ عرش رہا اور نہ فرش نہ زمان نہ مکان نہ جہات نہ حدود۔

اس کے بعد اپنا تعین اور اپنی وجہ خاص بھی نظر آئی اور اپنا تعین تو بوسیدہ اور پھٹے ہوئے کپڑے کی شکل میں جسے کسی شخص نے پہن رکھا ہو دکھائی دیا اور میں نے اس شخص کو اپنی وجہ خاص جانا لیکن یہ حقانیت کے طور پر متصور نہ ہوا۔ اس کے بعد اس شخص کے نزدیک ہی باریک چمڑا نظر آیا میں نے اپنے آپ کو عین وہ چمڑا محسوس کیا اور اس تعین کے کپڑے کو اپنے سے الگ دیکھا اور وہ نور جو اس چمڑے میں تھا نظر آیا تھوڑی دیر بعد وہ نور نظر سے غائب ہوگیا اور چمڑا اور کپڑا بھی نظر سے اوجھل ہوگئے اور پہلی جہالت باقی رہ گئی۔

اس واقعہ کی تعبیر یوں ہے کہ صورت مذکورہ عین ثابتہ یا صورت علمیہ ہے جو وجوب وامکان کے درمیان بمنزلہ برزخ کے ہے جس کی دونوں طرفیں ایک دوسرے سے جدا ہوئی ہیں اور کمال فرق کے ساتھ متحقق ہیں۔ اور وہ چمڑا جو اس پرانے کپڑے اور نور کے درمیان واقع ہوا ہے وجود اور عدم کے درمیان برزخ ہے اور اپنے آپ کو جو آخر کار وہی پوست معلوم کیا برزخیت میں پہنچنے کی طرف اشارہ ہے۔*

اب حق الیقین سے مجھے مشرف کیا گیا ہے کہ اس مقام میں علم اور عین ایک

* دیکھیں مکتوب نمبر 14 حصہ اول دفتر اول۔

Marfat.com

دوسرے کے لیئے حجاب اور پردہ نہیں ہیں اور فنا و بقاء اس مقام میں جمع ہیں علم و معرفت کے باوجود جہل و نادانی کے علاوہ کچھ اضافہ نہیں ہوا۔ تعجب تو یہ ہے کہ میں واصل بھی ہوں اور سرگردان بھی۔

ذات پاک نے اپنی عنایات کی بدولت مدارج کمالات میں ترقی عطا فرمائی ہے۔ مقام ولایت سے اوپر مقام شہادت ہے ولایت کی نسبت شہادت کی نسبت کے سامنے اس طرح ہے جس طرح تجلی صوری تجلی ذاتی کے سامنے ہے۔ شہادت کے مقام کے بعد صدیقیت کا مقام ہے اور مقام نبوت اس سے اوپر ہے۔ صدیقیت اور نبوت کے درمیان اور کوئی مقام نہیں کیوں کہ ایسے مقام کا ہونا محال ہے جو کہ کشف صریح سے معلوم ہو چکا ہے ان دونوں ارفع مقامات کے درمیان واسطہ ہے اس کا نام قُربت ہے۔ مجھے اس سے بھی مشرف کیا گیا ہے اور اس مقام کی حقیقت بھی مطلع کی گئی ہے۔ یہ مقام قرب نہایت ہی بلند مقام ہے منازل عروج میں اس مقام سے اوپر کوئی مقام نہیں ہے وجود کے ذات واجب تعالیٰ پر زائد ہونے کی کیفیت اس مقام پر ظاہر ہوتی ہے۔ مجھے کشف کر دیا گیا ہے کہ علماء شریعت کے اصولوں سے بال برابر بھی مخالفت نہیں۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ مجھے مسئلہ قضا و قدر کے راز پر بھی اطلاع بخشی گئی اور یہ مسئلہ اس طرح بتلایا گیا ہے کہ شرع سے ذرہ بھر بھی مخالفت نہیں رکھتا بلکہ موافقت رکھتا ہے۔ پھر یہ مسئلہ جس طور پر بتلایا گیا ہے وہ ایجاب کے نقص اور جبر کے شائبہ تک سے مبرا ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کے مدت دراز تک اس فقیر پر علوم و معارف اور احوال و مقامات موسلا دھار بارش کی طرح برستے رہے اور جو کام کرنا تھا کر لیا گیا اب کوئی آرزو باقی نہیں رہی سوائے اس کے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں میں سے کسی

Marfat.com

ایک سنت کا احیاء ہو جائے اور احوال و مواجید ارباب ذوق کے حوالے ہو جائیں۔*

قضاء کی دو اقسام ہیں: یعنی قضائے معلق اور قضائے مبرم۔ شیخ سید محی الدین جیلانیؒ نے کہا کہ "قضائے مبرم میں کسی کو تبدیلی کی مجال نہیں مگر مجھے ہے اگر چاہوں تو میں اس میں بھی تصرف کروں"۔ امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ، شیخ موصوف کی یہ بات عرصہ دراز تک ذہن میں نقش رہی یہاں تک کہ حق تعالیٰ نے اس دولت سے مشرف کیا ایک دن ایک بلا کے دفع کرنے کے درپے ہوا جو کسی دوست کے حق میں مقرر ہو چکی تھی اس وقت بڑی التجا اور عاجزی کی تو معلوم و مکشوف ہوا کہ لوح محفوظ میں اس امر کی قضا کسی امر سے متعلق اور کسی شرط پر مشروط نہیں ہے لہٰذا بڑی ناامیدی ہوئی تو شیخ موصوف کی بات مذکورہ یاد آئی تو دوبارہ رجوع کیا اور ملتجی ہوا اور انتہائی عجز و نیاز سے متوجہ ہوا تب محض فضل و کرم ذات حق سے ظاہر کیا گیا کہ لوح محفوظ میں قضائے مبرم کی صورت رکھتی ہے اور اس قسم بھی تبدیلی کا امکان ہے کیوں کہ یہ قضائے مبرم کی صورت ہے نہ اس قضا کی جو حقیقت میں مبرم ہے۔ پس صورت اور حقیقت کا فرق واضح ہوا اور چونکہ اس میں تصرف و تبدیلی عقلی اور شرعی طور پر ممکن ہے اور حق یہ ہے کہ جب کسی کو اس قضا کی حقیقت پر اطلاع ہی نہیں تو پھر اس میں تصرف کیسے گزر ہو گا۔ اور اس آفت و مصیبت کو جو اس دوست پر پڑی تھی حق تعالیٰ نے دفع فرمایا۔

اب ہم اصل صورت حال کو بیان کرتے ہیں کہ بعض اوقات علوم الہامی میں بھی جو خطا ہو جاتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض مسلمہ مقدمات جو صاحب الہام کے نزدیک ثابت اور حقیقت میں کاذب ہیں علوم الہامی کے ساتھ اس طرح مل جاتے ہیں کہ صاحب الہام سے تمیز اٹھ جاتی ہے۔ اور تمام کو الہامی قرار دیتا ہے لہٰذا اجزاء میں خطاء کے باعث مجموعی علوم میں خطاء ہو جاتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کشف

* مکتوب 37 دفتر اول، حصہ اول۔

Marfat.com

واقعات میں امورِ غیبی کو دیکھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ ظاہر پر محمول میں اور صورت پر منحصر ہیں تو اس خیال کے مطابق حکم کرتا ہے اور خطا کا مرتکب ہو جاتا ہے اور نہیں جانتا کہ وہ امور ظاہر کی طرف سے پھرے ہوئے ہیں اور تعبیر و تاویل پر محمول ہیں اس مقام پر تمام کشف غلط واقع ہو جاتا ہے غرض جو کچھ قطعی اور اعتبار کے لائق ہیں وہ صرف کتاب وسنت ہے۔ اور وہ مشاہدات اور تجلیات جن پر صوفیاء کا قیام ہے وہ ظلال، شبہ ومثال کے ساتھ قیام کیئے ہوئے ہیں حق تعالیٰ وراء الوراء ہے میں احتیاط کرتا ہوں کیوں کہ اگر ان مشاہدوں اور تجلیات کی حقیقت بیان کردوں تو اس راہ کی طلب میں فتور پڑھ جائے اور ان کا شوق زائل ہو جائے اور اس امر سے بھی خائف ہیں کہ باوجود جاننے کے اگر بیان نہ کروں تو حق باطل سے ملا رہے گا۔ اس لیئے اس راہ کی تجلیات و مشاہدات کو موسیٰ کلیم اللہؑ کے پہاڑ کی تجلی و شہود کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔*

امام ربانی فرماتے ہیں کہ صاحب فتوحات مکیہ کے نزدیک جمع محمدی جمع الٰہی سے اُجمع ہے کیوں کہ جمع محمدی کونی اور الٰہی حقائق پر مشتمل ہے اس لیئے اجمع ہے اور شیخ اکبرؒ یہ نہ جان سکے کہ یہ اشتمال مرتبہ الوہیت کے ظلال میں سے ایک ظل سے ہے اور اس کے نمونوں میں سے ایک نمونہ ہے نہ کہ وہ اشتمال اس مرتبہ کی حقیقت پر ہے بلکہ اس مرتبہ میں عظمت وکبریائی ہے۔ جمع محمدی کا کچھ مقدار نہیں کیوں کہ

چہ نسبت خاک را با عالم پاک

"یہ فقیر بھی اس قسم کے اشتباہ کا شکار ہوا اور خیالی باتیں پیدا ہوتی رہیں اور مدتوں تک یہ حالت رہی لیکن فضل خداوندی شامل حال رہا اور دائمی یقین میں تذبذب پیدا نہ ہوا اور اعتقاد میں نقص واقع نہ ہوا۔

* دیکھیں مکتوب 217 دفتر اول، حصہ سوم۔

Marfat.com

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ ایک دن یہ خوف غالب رہا کہ مبادا ان مکشوفات پر مواخدہ ہو اور ان وہمی امور کے بارے جواب طلبی ہو اس خوف نے بڑا بے قرار کر دیا اور رب کریم کی بارگاہ ملتجی ہوا۔ اتفاق سے اس حالت میں ایک بزرگ کے مزار پر گزر ہوا اور اس معاملہ میں اس بزرگ کو اپنا مددگار بنایا۔ اسی اثناء میں خدا تعالیٰ کی عنایت شامل حال ہوئی اور معاملہ کی حقیقت ظاہر کر دی گئی اور رحمتہ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک نے غمناک دل کی تسلی کی اور معلوم ہوا کہ قرب الٰہی ہی فضل کلی کا موجب ہے لیکن یہ قرب جو مجھے حاصل ہوا ہے الوہیت کے ان مراتب کے ظلال میں سے ایک ظل کا قرب ہے جو اس اسم سے مخصوص ہے جو تیرا رب ہے پس فضل کلی کا موجب نہ ہوگا اور اس مقام کی مثالی صورت کو اس طرح پر منکشف کیا کہ کوئی شک وشبہ نہ رہا اور اس اشتباہ کا محل بالکل دور ہو گیا اور بعض وہ علوم جو اشتباہ کے حامل تھے اور ان میں تاویل وتوجیہہ کی گنجائش ہے اور اپنی کتابوں اور رسالوں میں لکھی تھی زیادہ منکشف ہوئی۔ اس فقیر نے چاہا کہ ان علوم کے اغلاط کا منشاء جو محض فضل خداوندی سے ظاہر ہوا ہے لکھے اور شائع کر دے کیوں کہ گناہ مشتہر کے لیئے توبہ کا اشتہار ضروری ہے تا کہ لوگ ان علوم سے خلاف شریعت نہ سمجھ لیں اور تقلید کر کے گمراہی میں نہ جا پڑیں یا تعصب سے گمراہی اور جہالت اختیار نہ کریں کیوں کہ اس اندھا دھند راستہ میں اس قسم کی عجب باتیں ظاہر ہوتی ہیں جو بعض کو ہدایت کی طرف لے جاتی ہیں ار بعض کو گمراہی میں ڈال دیتی ہیں۔ اکثر جو گمراہ ہیں اور سیدھے راستے سے بھٹک گئے ہیں ان کا باعث طریق صوفیا میں داخل ہونا ہے کہ انہوں نے کام کو انجام تک نہ پہنچا کر غلط راہ اختیار کی اور گمراہ ہو گئے۔

امام ربانیؒ سے ایک بہت مشکل سوال کیا گیا:

"اگر شاہق جبل میں سے رہنے والا جو بُت پرست ہے دوزخ میں ہمیشہ

کے لیئے نہ رہے تو پھر وہ بہشت میں جائے گا اور یہ بھی جائز نہیں کیوں کہ جنت میں داخلہ مشرکوں پر حرام ہے ان کی جگہ دوزخ ہے۔ قرآن پاک کی سورۃ مائدہ میں ہے کہ جو اللہ کے ساتھ شرک کرے اس پر جنت حرام ہے اور اس کی جگہ دوزخ ہے؟''

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ سوال واقعی بہت مشکل ہے۔ اس سوال کے حل میں صاحب فتوحات مکہ نے قیامت کے روز ان لوگوں کی دعوت کے لیئے پیغمبر کا معبوث ہونا ثابت کیا ہے اور اس دعوت کے تسلیم اور انکار کے مطابق ان کے لیئے بہشت اور دوزخ کا حکم لگایا ہے۔ اس فقیر کے نزدیک یہ حل بہتر نہیں کیوں کہ آخرت دارِ جزا ہے نہ دارِ تکلیف تا کہ کسی پیغمبر کے معبوث کی ضرورت پڑے۔ کافی دیر کے بعد خدائے کریم نے عنایت فرمائی اور اس معمہ کو حل کر دیا اور منکشف فرمایا کہ یہ لوگ نہ بہشت میں ہمیشہ رہیں گے نہ دوزخ میں بلکہ آخرت میں ان کو مقام حساب میں کھڑا کر کے گناہوں کے اندازہ کے مطابق ان کو عذاب وعتاب ملے گا اور حقوق پورے کر کے غیر مکلّف حیوانوں کی طرح ان کو بھی معدوم مطلق اور لا شئے محض کر دیا جائے گا۔ اس معرفت غریبہ کو جب انبیاء علیہم السلام کے حضور پیش کیا گا تو سب نے تصدیق فرمائی اور اس کو مقبول فرمایا۔ پس حق یہی ہے جو فقیر کو الہام ہوا کہ قیامت کے دن محاسبہ کے بعد وہ معدوم کر دیئے جائیں گے۔ *

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت الیاسؑ اور حضرت خضرؑ روحانیوں کی صورت میں صبح کے حلقہ میں حاضر ہوئے اور روحانی ملاقات سے حضرت خضرؑ نے فرمایا کہ ہم عالمِ ارواح میں سے ہیں حق تعالیٰ نے ہماری ارواح کو ایسی قدرت کاملہ عطا فرمائی ہے کہ اجسام کی صورت میں متمثل ہو کر وہ کام جو جسموں سے وقوع میں آئیں یعنی جسمانی حرکات وسکنات وعبادات ہماری ارواح سے صادر ہوتی ہیں،

* ملاحظہ ہو مکتوب نمبر 259 حصہ چہارم، دفتر اول۔

Marfat.com

مزید فرمایا کہ ہم شرائع کے ساتھ مکلف نہیں ہیں لیکن چونکہ قطب مدار کے کام ہمارے سپرد ہیں اور قطب مدار امام شافعیؒ کے مذہب پر ہے اس لیئے ہم بھی اس کی امامت میں امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق نماز ادا کرتے ہیں اس وقت دل میں خیال آیا کہ ان دونوں بزرگوں سے کچھ سوال کیئے جائیں انہوں نے فرمایا کہ جس شخص کے حال پر اللہ تعالیٰ کی عنایت شامل ہو وہاں ہمارا کیا دخل ہے اور حضرت الیاسؑ نے گفتگو میں کوئی بات نہ فرمائی۔*

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ صوفیا کا ایک گروہ جو تنزیہ روحی تک پہنچا ہے اور اُسے فوق العرش پایا ہے اس تنزیہہ کو تنزیہ الٰہی تصور کرلیا ہے اور اس مقام کے علوم و معارف کو علوم دقیقہ قرار دیا ہے اور استوا کے سِرّ کو اس مقام میں حل کیا ہے اور حق یہ ہے کہ وہ نور رُوح کا نور ہے۔

فقیر کو بھی اس مقام کے حصول کے وقت اُس قسم کا اشتباہ پیدا ہو گیا تھا لیکن اللہ کی عنایت نے جب اس گرداب سے نکالا تو معلوم و مکشوف ہو گیا کہ وہ نور روح کا نور تھا اور نہ نورِ الٰہی جل سلطانہٗ۔

اور صوفیاء کرام کا وہ گروہ جو اس نور کو فوق العرش سے لے کر نیچے اترتا ہے اور اس سے بقاء پیدا کرتا ہے اپنے آپ کو تشبیہ اور تنزیہ کا جامع خیال کرتا ہے اور اگر اس نور کو اپنے سے جدا پاتا ہے تو اسے مقام ''فرق بعد الجمع'' گمان کرتا ہے اس طرح کے مغالطے صوفیاء کو بہت لاحق ہوتے ہیں۔

یہ گمان نہ کرنا کہ بقا باللہ اس امر سے عبارت ہے کہ تو اپنے آپ کو حق تعالیٰ کا عین پائے جیسا کہ اس گروہ کے بعض افراد نے حق الیقین کی یہی تعبیر کی ہے۔ بات اس طرح نہیں بقا باللہ جو فنائے مطلق کے بعد میسر آتی ہے اس قسم کے علوم سے

* ملاحظہ ہو مکتوب 282 دفتر اول حصہ پنجم۔

Marfat.com

مناسبت نہیں رکھتی یہ مذکورہ حق الیقین جو بعض نے کہا ہے اس بقا کے مناسب ہے جو جذبہ میں حاصل ہوتا ہے وہ بقا جو ہمارا مقصود ہے اور ہے۔

''بخدا اس شراب کو چکھنے سے پہلے تم نہیں پہچان سکتے''۔

پس استمرار توجہ اور دوام حضور بقا باللہ کی صورت میں موجود ہوتی ہے بقا باللہ کے ساتھ موصوف ہونے سے قبل دوام ممکن نہیں۔ اگرچہ بہت سے حضرات کو اس مقام میں پہنچنے سے پہلے اس معنی کا وہم ہوتا ہے اور حق بات وہی ہے جس کی میں نے تحقیق کی ہے اور درست وہی چیز ہے جس کا مجھے الہام ہوا ہے۔*

امام ربانی ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ جاننا چاہیے کہ وہ طریقہ جو نزدیک تر، کتاب وسنت کے موافق، زیادہ مضبوط ومحفوظ ہے زیادہ سچا، بہت بلند مرتبہ اور بے حد کامل ہے وہ صرف ارفع طریقہ نقشبندیہ ہے۔ اس طریقے کی بزرگی سنت کی پیروی اور ناپسندیدہ بدعت سے اجتناب کی وجہ سے فقیر کو جب اس راستے کے حصول کی آرزو پیدا ہوئی تو خدا تعالیٰ کی عنایت امام الشیخ محمد الباقی قدس اللہ تعالیٰ سرہٗ کی خدمتِ عالیہ میں لے گئی اور آپ نے اس فقیر کو اسم ذات جل سلطانہٗ کا ذکر تعلیم فرمایا اور اپنے معروف طریقے کے مطابق توجہ فرمائی یہاں تک کہ مجھ میں مکمل لذت پیدا ہوگئی اور بے خودی کی کیفیت جو غیبت کے نام سے موسوم ہے میسر آگئی اور اس بے خودی میں میں نے ایک دریائے مہیب دیکھا اور سارے جہان کی شکلوں اور صورتوں کو اس دریا میں سائے کی طرح پایا اور یہ بے خودی رفتہ رفتہ مجھ پر غالب آگئی اور کافی وقت تک رہتی۔ جب اس حال کو پیر ومرشد حضرت خواجہؒ کی خدمت میں عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں فنا کی ایک قسم حاصل ہو چکی ہے اور مجھے ذکر کرنے سے منع فرما دیا اور اس آگاہی کی نگہداشت کا حکم دیا۔ میں نے سارے جہاں کو ایک متصل واحد دیکھا اور پایا۔

* ملاحظہ ہو مکتوب نمبر 285 دفتر اول حصہ پنجم۔

تو اس پر پیرِ ومرشد نے فرمایا کہ صحنِ فنا میں وہ فنا معتبر ہے جو اس بے شعوری اتصال کی دید کے ساتھ حاصل ہو اسی رات بے شعوری کی صفت کے ساتھ وہ فنا بھی حاصل ہو گئی۔ میں نے اپنے علم کو حق تعالیٰ کی نسبت علمِ حضوری پایا اور وہ اوصاف جو مجھ سے منسوب تھیں حق تعالیٰ کے ساتھ منسوب پایا۔ اس کے بعد ایک نور ظاہر ہوا جس نے تمام اشیاء کو گھیرا ہوا تھا میں نے اسے حق جانا اس نور کا رنگ سیاہ تھا اس کے متعلق پیرو مرشد سے استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ حق تعالیٰ تمہارے مشاہدے میں آچکا ہے لیکن نور کے پردہ میں ہے آپ نے فرمایا کہ یہ کشادگی اور انبساط اس نور میں ظاہر ہوئی ذات حق تعالیٰ کے متعدد اشیاء کے ساتھ جو بلندی اور پستی میں واقع ہیں تعلق کی وجہ سے پھیلا ہوا دکھائی دیتا ہے تمہیں اس انبساط اور فراخی کی نفی کرنی چاہیے اس کے بعد اس نُور نے جو پھیلا ہوا تھا سکڑنا شروع کیا اور تنگ ہونا شروع کیا یہاں تک کہ صرف ایک نقطہ رہ گیا پیر ومرشد نے فرمایا کہ اس نقطے کی بھی نفی کرنی چاہیے اور حیرت کے مقام میں آنا چاہیے فقیر نے اسی طرح کیا تو وہ موہوم نقطہ بھی درمیان سے زائل ہو گیا اور معاملہ قیامِ حیرت تک پہنچا جہاں حق تعالیٰ کا شہود خود بخود ہوتا ہے اور نور کو پردہ درمیان میں نہیں ہوتا۔

اس نسبت کے ساتھ موصوف ہونے کے بعد دوسری فنا جو کہ فنائے حقیقی ہے حاصل ہوگئی اور قلب کو اس قدر فراخی اور کشادگی حاصل ہوئی کہ عرش سے لے کر مرکزِ زمین تک جہان میں جو کچھ ہے اس کشادگی کے سامنے اسے ایک رائی کی مقدار بھی حاصل نہ تھی اس کے بعد میں نے اپنے آپ کو اور عالم کے ہر فرد کو بلکہ ہر ذرے کو حق جل وعلا دیکھا اس کے بعد عالم کے ہر ذرے کو الگ الگ میں نے اپنا عین دیکھا اور اپنے آپ کو ان تمام چیزوں کا عین پایا یہاں تک کہ میں نے تمام عالم کو ایک ذرے میں گم پایا اس کے بعد اپنے آپ کو بلکہ ہر ذرے کو ایک فراخ نور پایا جو ذرے میں

Marfat.com

سرایت کیئے ہوا تھا اور جہان کی شکلوں اور صورتوں کو اس نور میں مٹ جانے والا اور فنا ہو جانے والا پایا اس کے بعد میں نے اپنے آپ کو بلکہ ہر ذرے کو سارے جہاں کو قائم رکھنے والا پایا۔ پیر موصوف کی خدمت میں جب یہ کیفیات بیان کیں تو انہوں نے فرمایا کہ توحید میں حق الیقین کا مرتبہ یہی ہے۔ اس کے بعد عالم کی صورتوں اور شکلوں کو جیسا کہ پہلے حق پاتا تھا اس وقت درجہ وہم میں دیکھا کہ ہر ذرے کو کہ میں حق محسوس کرتا تھا بلا فرق و تمیز اسی ذرے کو درجہ وہم میں پایا اس سے سخت حیرت ہوئی اسی دوران فصوص الحکم کی عبارت کا خیال آیا اور یاد آئی کے صاحب فصوص الحکم نے فرمایا ہے:

''اگر تو چاہے تو کہہ سکتا تھا جہاں حق سبحانہٗ ہے اور اگر چاہے تو یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ جہاں مخلوق ہے اور اگر چاہے تو اس طرح کہہ سکتا ہے کہ وہ ایک جہت سے حق ہے اور ایک جہت سے مخلوق ہے اور اگر چاہے تو حیرت کا اظہار کر سکتا ہے کیوں کہ دونوں میں کوئی تمیز نہیں ہو سکتی''۔

اس عبارت نے کسی قدر اس بے قراری کے لیئے تسکین کا سامان فراہم کیا۔ بعد ازاں حضرت پیر بزرگوار کی خدمت عالیہ میں جا کر عرض حال کیا تو آپ نے فرمایا ابھی تک تیرا حضور صاف نہیں ہوا اپنے کام میں مشغول ہو تا کہ موجود کی موہوم سے تمیز ظاہر ہو جائے۔ حسب الامر میں اپنے کام میں مشغول ہو گیا اور دو روز کے بعد موجود اور موہوم کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا یہاں تک کہ میں نے موجود حقیقی کو موہوم متخیل سے ممتاز پایا اور صفات و افعال و آثار جو موہوم سے صادر ہوتے دکھائی دیتے تھے حق سبحانہٗ سے صادر ہوتے دیکھا اور ان صفات و افعال کو بھی موہوم محض پایا اور خارج میں ایک ذات کے سوا کسی شے کو موجود نہ دیکھا جب یہ حالت بھی خدمت اقدس میں عرض

کی تو فرمایا کہ فرق بعد الجمع کا مرتبہ یہی ہے اور کوشش کی انتہا اسی مقام تک ہے اس مرتبے کو مشائخ طریقت کو مقام تکمیل کے نام سے موسوم کیا ہے۔

جاننا چاہیے کہ اس فقیر کو مرتبہ اولیٰ میں جب سکر سے صحو کی طرف لایا گیا اور فنا سے بقا کے ساتھ مشرف کیا گیا تو جب اپنے وجود کے ذات سے ہر ذرے کے اندر نظر ڈالتا تھا سوائے حق کے کچھ نہیں پاتا تھا اور ہر ذرے کو حق تعالیٰ کے شہود کا آئینہ پاتا تھا اس مقام سے مجھے پھر حیرت کی طرف لے گئے تو حضرت حق سبحانہٗ کو اپنے وجود کے ذات میں سے ہر ذرے کے ساتھ پایا اور پہلا مقام اس دوسرے مقام کی نسبت بہت نیچے نظر آیا پھر حیرت کی طرف لے گئے اور جب مجھے ہوش میں لایا گیا تو اس مرتبہ میں حق سبحانہٗ کو میں نے نہ تو عالم کے ساتھ متصل پایا اور نہ منفصل اور نہ عالم میں داخل اور نہ اس سے خارج۔ معیت اور احاطہ اور سریان بالکل زائل ہو گئے اس کے باوجود اسی کیفیات کے ساتھ مشاہدہ کرایا گیا بلکہ محسوس کرا دیا گیا اور جہاں بھی اس وقت شہود تھا لیکن حق تعالیٰ کے ساتھ اس نسبت مذکورہ سے کچھ نہیں پاتا تھا۔

مجھے پھر حیرت کی طرف لے گئے جب ہوش کی طرف لائے تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کو عالم کے ساتھ ایک نسبت ہے جو اس مذکورہ نسبت کے علاوہ ہے اور وہ نسبت مجہول الکیفیت ہے وہ بلند ذات میرے مشاہدے میں آئی لیکن مجہول الکیفیت کے ساتھ۔ پھر حیرت کی طرف لے گئے اور اس مرتبہ میں قبض کی ایک قسم لاحق ہوئی جب پھر مجھے اپنے آپ میں لائے تو وہ بلند ذات اس مجہول الکیفیت کے بغیر شہود ہوئی اس طرح کے عالم کے ساتھ اسے کوئی نسبت نہ تھی اور اس وقت عالم اسی خصوصیت کے ساتھ مشہور تھا اور اس وقت مجھے ایک خاص علم عنایت ہوا کہ اس علم کی بدولت مخلوق اور حق تعالیٰ کے درمیان دونوں شہود حاصل ہونے کے باوجود کوئی مناسبت نہ رہی اور اس وقت مجھے معلوم ہوا کہ یہ مشہود اس صفت اور اس تنزیہہ کے ساتھ ذات حق تعالیٰ

Marfat.com

نہیں ہے وہ اس سے بلند ہے بلکہ یہ مشہود اللہ تعالیٰ کے تعلقِ تکوین کی مثالی صورت ہے جو کوئی تعلقات سے وراء ہے اللہ اس سے بہت ہی دور ہے۔

''معشوقہ کا وصال کیسے ممکن ہے جب کہ اس کے اور میرے درمیان
پہاڑوں کی بلند چوٹیاں اور نشیب وفراز حائل ہیں''۔*

یہ میدان کائنات جو نظر آتا ہے اور مشہود اور کشادہ، طویل وعریض متخیل ہوتا ہے شیخ اکبرؒ اور ان کے مقلدین کے نزدیک یہ سب کچھ حضرت وجود ہے کہ اس کے سوا خارج میں کوئی چیز نہیں ہے اور وہ وجود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے کہ اس کو ظاہر وجود کہتے ہیں اور تمام محسوسات اور مشاہدات جو کہ مختلف اشکال اور صورتوں میں ہیں خدا تعالیٰ کی ذات ہیں۔ یہ ان صورِ علمیہ یعنی اعیان ثابتہ جنہوں نے خارجی وجود کی بُو نہیں پائی کے عکوس ہیں جو کہ حضرت وجود کے آئینہ میں منعکس ہوئے ہیں اور افراد کو اپنے وجودِ خارجی کے وہم میں ڈال دیا ہے۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا کشف یہ ہے کہ یہ عالم وہم کا میدان ہے اور صُوَر اور اشکال جو اس میدان میں ہیں وہ ممکنات کے اشکال وصُور ہیں جنہوں نے خداوند تعالیٰ کی صفت سے مرتبہ حس ووہم میں ثبوت پیدا کیا ہے اور استحکام پایا ہے اور جو کچھ بھی اس کائنات میں مشہود ومحسوس ہے وہ ممکنات کی قبیل سے ہے اگرچہ بعض سالکین کو وہ مشہود واجب متوہم ہوتا ہے حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ وَراء الوراء ہے اور ہمارے کشف اور مشاہدے سے مبرا ہے۔

ملاحظہ کرنا چاہیے کہ ان دونوں کشوف میں سے کون سا کشف خداوند تعالیٰ کی تنزیہ وتقدیس کے زیادہ قریب اور لائق ہے امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ آپ بہت عرصہ تک پہلے کشف یعنی کشف وجودی کے معتقد رہے اور عجیب احوال اور مشاہدات

---

* مکتوب نمبر 67 حصہ ہشتم دفتر سوم۔

Marfat.com

اس قیام میں آئے اور اس قیام سے بڑا حصہ حاصل کیا آخر کار ذات باری تعالیٰ کے فضل سے معلوم ہوا کہ جو کچھ دیکھا یا جاتا ہے وہ ماسواء ہے کہ اس کی نفی لازم ہے۔ نفی کرنے کے بعد معاملہ نیست ہونے تک پہنچ گیا اور وہ باطل جس نے اپنے آپ کو حق ظاہر کیا تھا دید و دانش سے گر گیا اور موہوم موجود سے جدا ہوا اور قدمِ وحادث سے الگ ہو گیا جو کہ کشف ثانی کا حصہ ہے۔*

امام ربانیؒ اپنے ایک کشف کو یوں بیان کرتے ہیں کہ حالت نیند میں رات کے آخری حصہ میں دیکھتا ہوں کہ رسول اکرم ﷺ نے فقیر کے لیئے اجازت نامہ تحریر کیا ہے جیسا کہ مشائخ کی عادت ہے کہ خلفاء کے لیئے اجازت نامہ لکھے ہیں اور فقیر کے مخلص دوستوں میں سے ایک دوست بھی اس معاملہ میں ہمراہ ہے۔ اس اثناء میں ظاہر ہوا کہ اس اجازت نامہ کے اجراء میں ایک طرح کی خرابی ہے اس خرابی کی خاص وجہ بھی اسی وقت معلوم ہو گئی وہ دوست جو ہمراہ تھا وہ دوبارہ اس اجازت نامہ کو رسولِ اکرم ﷺ کی خدمت میں لے گیا اور آپ نے اس اجازت نامہ کی پشت پر دوسرا اجازت نامہ لکھا یا لکھوایا ہے اس کا اچھی طرح پتہ نہ چل سکا تاہم رسول اکرم ﷺ کی طرف نسبت صحیح ہے اور لکھنے کے بعد رحمۃ اللعالمین ﷺ نے اس اجازت نامہ کو اپنی مُہر سے مزین فرمایا۔ اس اجازت نامہ کا مضمون یہ ہے کہ اجازت نامہ دنیا کے عوض اجازت نامہ آخرت دیا ہے اور مقام شفاعت سے حصہ عنایت فرمایا ہے اور کاغذ بھی بڑا طویل ہے اور سطریں بھی بہت سی لکھی ہیں میں نے اپنے دوست سے سوال کیا کہ پہلا اجازت نامہ کون سا ہے اور دوسرا جواب لکھا ہے وہ کون سا ہے؟

اور فقیر اس وقت ایسا محسوس کرتا ہے کہ فقیر رسول اکرم ﷺ کے ساتھ باہم ایک ہی جگہ میں ہیں اور باپ بیٹے کی طرح زندگی بسر کرتے ہیں۔ اور آپؐ اور ان

---

* مکتوب نمبر 67 حصہ ہشتم دفتر سوم۔

Marfat.com

کے اہلِ بیت میرے لیئے اجنبی نہیں ہیں اور میں نے اس کاغذ کو لپیٹ کر اپنے ہاتھ میں پکڑ رکھا ہے اور فرزندان محرم کی طرح میں بھی ان کے حرم شریف میں داخل ہو گیا ہوں امہات المومنین میں سب سے بڑی ماں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں مجھے بعض خدمات کا اہتمام سے حکم دیا ہے اور فرمایا: ہمیں تمہارا انتظار تھا۔ اس اس طرح کرنا چاہیے اس وقت میں خواب سے بیدار ہو گیا یہ بات دل سے دور ہو گئی کہ اس خرابی کی وجہ کیا تھی جوں جوں آنکھ کھلتی جاتی تھی اس واقعہ کی خصوصیات دل سے نکلتی جاتی تھیں یہ بلند نسبت عجیب ہے کہ اپنے اندازے کے مطابق ظہور نہیں کرتی پس دل میں خیال گزرتا ہے کہ اس کا ظہور ظاہراً آخرت کے لیئے ذخیرہ ہے اور اس کا نعم البدل میسر آئے گا اس واقعہ سے اِن تردّدات کی تسلی حاصل ہوئی۔ قیامت قریب ہے اور ظلمت کی گھٹائیں چھا رہی ہیں کون سی خیریت ہے اور کون سی نورانیت شاید حضرت مہدی علیہ الرضوان خلافت ظاہری کی تائید پا کر اس کو رواج دیں گے۔*

* مکتوب نمبر 106 دفتر سوم حصہ دوم۔

Marfat.com

باب دہم:

شریعت وطریقت

فیض میراں مترجم کتاب ''انسان کامل'' نے ترجمہ کے ساتھ ایک باب بعنوان صوفیانہ اصطلاحات شامل کتاب کیا ہے۔اس باب میں رقمطراز ہیں کہ اکثر صوفیاءکرام کے حقائق و معارف مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق ہیں۔اس مسئلہ نے خلقِ کثیر کو گمراہ کررکھا ہے۔صوفیاء کے ان علوم سے اکثر اہل نفس وہوا شرعی قیود سے نکل گئے ہیں اورالحاد زندقہ میں جاپڑے ہیں۔اول وہ شخص جس نے دلائل عقلیہ اور براہین نقلیہ سے اس مسئلہ کے متعلق مباحث کی ہیں وہ شیخ اکبرؒ ابن عربی ہیں جنہوں نے مکشوفات کے علاوہ عقل تصرف کو بھی اس میں دخل دیا ہے۔

علماء ظاہر جب یہ دیکھتے ہیں کہ ایسے علوم جن میں عابد ومعبود کی ایک ہی حقیقت ہے۔حدوث وقدمِ ایک ہی ہویت ہے۔خلق وحق ایک ہی انیت ہے تکلیف شرعی کو بالکل ساقط کردیتے ہیں۔بدیں وجہ علماء ظاہر صوفیاء سے بداعتقاد ہو جاتے ہیں۔

صوفیاءکرام کے جملہ مکشوفات واکتشفات صحیح ہیں اور عالمِ ملکوت میں ایک اصل رکھتے ہیں لیکن اُن کے مواطن، ماخذ اور سر چشمے علوم نبوت کے موطن اور سرچشمے سے جداگانہ ہیں۔شریعت کی راہ اور ہے اوران صوفیاء کی راہ اور جو مسائل وحدت الوجود،فناوبقاء کے بارے میں اپنا فکر چھوڑ گئے ہیں نہ وہ صوفی جو بطن شریعت سے متحقق

ہوئے اور اسرارِ شریعت اُن پر منکشف ہوئے۔

ابن عربیؒ کے قول کہ ''ولایت نبوت و رسالت سے افضل ہے'' کی تعبیر و تشریح نے بے شمار غلط فہمیوں کو جنم دیا حالانکہ ابن عربیؒ درحقیقت نبی اور رسول کی ولایت کو ان کی نبوت اور رسالت سے افضل جانتے ہیں۔ اُن کے موٴقف کے مطابق ولایت صفت الٰہی ہے۔ نبوت اور رسالت کا باطن فی الخلق ہے۔ ہر نبی ولی ہوتا ہے مگر ولی نبی نہیں ہوتا گویا ہر رسول نبی بھی ہے اور ولی بھی اس لیئے رسول کا مرتبہ نبی اور ولی کے مرتبہ سے ارفع ہے کیوں کہ رسول سہ گانہ مراتب کا حامل ہے لیکن اس کی ولایت کا مرتبہ اس کی نبوت سے اور اس کی نبوت کا مرتبہ اس کی رسالت سے بالاتر ہے۔ کیوں کہ ولایت اس کی جہت حقیقت ہے اور نبوت جہت ملکوتی ہے اور رسالت جہت بشریت ہے۔ لہٰذا ابن عربیؒ اور اُن کے مقلدین کے نزدیک نبی و رسول کا مرتبہ ولایت ان کے مقام نبوت و رسالت سے افضل ہے۔ ابن عربیؒ کی بعض تحریروں سے قطعی عیاں ہے کہ ولایت کا مرتبہ باوجودیکہ بلند و برتر ہے مگر اس کا ماخذ نبوت ہی ہے۔ کسی شخص کے ولی ہونے کی واحد علامت یہ ہے کہ وہ کس حد تک نبی کا اتباع کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ نبوت و رسالت یعنی وحی ربانی کا دور ختم ہو گیا تو اولیاء کی کمر ٹوٹ گئی کیوں کہ یہ حضرات وحی سے محروم ہو گئے اور یہ طائفہ وحی الٰہی کی آگاہی کے لیئے انبیاءؑ کا محتاج ہے۔ ایک جگہ پر یوں رقمطراز ہیں کہ ''ہم نبی کے مقام تک نہیں پہنچ سکتے وہاں ہمارا داخلہ ممنوع ہے''۔ تاہم ختمِ ولایت کے مسئلہ میں ان کی تحریروں میں تضاد ابھرتا ہے۔

حضرت سیّدنا شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اپنی تصنیف ''سِرّ الاسرار'' میں فرماتے ہیں کہ جملہ علوم چار اقسام میں منحصر ہیں:

(۱): شریعت کا ظاہری علم--- مثلاً امر، نہی اور دوسرے احکام۔

(۲): شریعت کا باطنی علم--- اسے علم طریقت کہتے ہیں۔

(۳): علم طریقت کا باطن--- اسے علم معرفت کہتے ہیں۔

(۴): باطنی علوم کا باطن--- اسے علم حقیقت کا نام دیا جاتا ہے۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد منسوب کرتے ہیں کہ:

''شریعت ایک درخت ہے۔ طریقت اس کی ٹہنیاں ہیں، معرفت اس کے پتے ہیں اور حقیقت اس کا پھل ہے قرآن ان تمام کا جامع ہے''۔

حقیقت کے دائرے میں جب بندہ پہنچ جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ بندے کو علمِ لدنی سے نوازتا ہے بغیر کسی واسطہ کے اپنی معرفت عطا کرتا ہے اور بندہ حضرت خضرؑ کی طرح اللہ کی تعلیم کے مطابق اس کی عبادت میں مشغول ہو جاتا ہے اور یہی وہ مقام مشاہدہ ہے جہاں انسان ارواح قدسیہ کو دیکھتا ہے اپنے محبوب نبی رحمۃ اللعالمین کو پہنچانتا ہے اس کی انتہا ابتداء کے ساتھ منطبق ہو جاتی ہے۔

حضرت بایزید بسطامیؒ کا قول ہے کہ شریعت سمندر کی مانند ہے۔ طریقت سمندر کے پانی کو پی جاتی ہے اور حقیقت سمندر کے تمام پانی کو ہضم کرنے کی مانند ہے۔

ابن عربی باب ''الوصایا'' میں فرماتے ہیں کہ تم ائمہ مجتہدین پر طعن کرنے سے بچو اور ہرگز یہ نہ کہو کہ مجتہدین معارف واسرار سے محجوب تھے۔ ائمہ مجتہدین کے علوم غائب میں راسخ قدم تھے اگر چہ وہ باغلبہ ظن حکم کرتے تھے لیکن اُن کا ظن علم یقینی تھا وران مین اور اہل مکاشفہ میں فقط راستہ کا اختلاف ہے اور یہ لوگ تشریح کی جہت سے رسولوں کے مرتبہ میں ہیں۔ فتوحات میں فرماتے ہیں کہ اصل میں مجتہدین ہی وارث

Marfat.com

انبیاء ہیں کیوں کہ اجتہاد کی جہت سے انبیاء اور رسل کے مرتبہ میں وہی لوگ ہیں۔ مزید فتوحات میں ارشاد ہے کہ ہمارے شارع حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں حکم کیا ہے کہ ہم علماء پر درود بھیجیں۔ شیخ اکبرؒ کے نزدیک اولیاء کے وحی کے طریقے مختلف ہیں یعنی بذریعہ حس، قلب اور کتابت۔

کسی بندہ کو خاص طریقے سے الہام ہوتا ہے اور وہ جہت ہر انسان میں حق تعالیٰ سے ہے۔ فرشتہ انبیاء اور اولیاء دونوں پر نزول کرتا ہے۔ مگر ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ انبیاء اور رسول فرشتہ کو وحی کے وقت حس بصر سے دیکھتے ہیں اور اولیاء آثار سے معلوم کرتے ہیں اور حس بصر سے نہیں دیکھتے۔ امام غزالیؒ کا موقف مختلف ہے، ان کے نزدیک ولی کی وحی میں فقط الہام ہوتا ہے اور فرشتہ کبھی نازل نہیں ہوتا ہے مزید ابن عربیؒ فرماتے ہیں کہ مجھ پر ملک الالہام نے غیر متناہی علوم لے کر نزول کیا۔

علم لدُنی اولیا کا الہامی علم ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ مجھے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو علوم عنایت کیئے ہیں ایک کو میں نے ظاہر کیا ہے اور اگر دوسرے کو ظاہر کروں تو یہ حلقوم کاٹ دیئے جائیں۔ اسی جہت میں حضرت زین العابدینؓ نے فرمایا:

> ''اے میرے خدا اگر میں جوہر علم کو ظاہر کر دوں تو لوگ مجھ کو بُت پرست کہیں گے۔ اور مسلم افراد ہماری خونریزی کو جائز اور اپنے بُرے افعال کو وہ اچھا سمجھیں گے''۔

امام ربانیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت تمام دنیوی اور اُخروی سعادتوں کی ضامن ہے اور کوئی مطلب ومقصد ایسا نہیں جس کے حصول کے لیئے شریعت کے سواء کسی اور راستہ کی ضرورت ہو اور یہ کہ طریقت وحقیقت شریعت کے خادم ہیں۔ شریعت کے تین اجزء (۱) علم، (۲) عمل، (۳) اخلاص ہیں جب تک یہ تینوں

Marfat.com

اجزاء نہ پائے جائیں شریعت متحقق نہیں پاتی اور جب شریعت متحقق ہوگئی تو خداتعالیٰ کی رضا جوتمام دنیوی واخروی سعادتوں سے فائق واعلیٰ ہے بھی متحقق ہوگئی۔

طریقت اور حقیقت جس کے ساتھ صوفیاءکرام ممتاز ہیں دونوں شریعت کی خادم ہیں اوران دونوں سے شریعت کے تیسرے جزو اخلاص کی تکمیل ہوتی ہے۔لہٰذا ان دونوں کی انتہا بھی شریعت کی ہی تکمیل ہے۔طریقت وحقیقت منازل طے کرنے سے اخلاص کا حصول مقصود ہے۔کوتاہ اندیش افراد احوال کو مقاصد اور مشاہدات و تجلیات کو مطالب شمار کرتے ہیں اس لیئے وہم میں مبتلاء ہو جاتے ہیں اور کمالاتِ شریعت سے محروم رہتے ہیں تاہم یہ امر ضرور ہے کہ مقامِ اخلاص کے حصول اور رضا کے مرتبہ تک پہنچنے کے لیئے ان احوال کو طے کرنا ضروری ہے اوران علوم و معارف کے ساتھ وابستہ ہے۔*

امام ربانی فرماتے ہیں کہ طریقت اور حقیقت شریعت کے جزوِ اخلاص کو کمال تک پہنچانے میں شریعت کے خادم ہیں۔ ہر فرد کمالاتِ شریعت تک نہیں پہنچ سکتا اور نہ ہی طریقت وحقیقت کی ماہیت کو جان سکتا ہے۔اکثر افراد شریعت کو پوست اور حقیقت کو مغز خیال کرتے ہیں یہ صوفیاء کی سکر و مستی میں نکلی ہوئی باتیں ہیں۔**

ظاہر شریعت پر استقامت نادر بات ہے یہ امر کبریت احمر سے بھی زیادہ نایاب ہے۔شریعت وحقیقت ایک دوسرے کا بالکل عین ہیں اور ایک دوسرے سے الگ اور جُدا نہیں ہیں فرق صرف اجمال وتفصیل، کشف واستدلال اور تکلف وعدمِ تکلف کا ہے۔پس شریعت وحقیقت ایک دوسرے کا عین ہیں اور حق الیقین تک پہنچنے کی علامت یہ ہے کہ اس مقام کے علوم و معارف شرعی علوم و معارف کے مطابق

* دیکھیں مکتوب نمبر 36 دفتر اول حصہ اوّل۔

** مکتوب نمبر 40 دفتر اول حصہ اول۔

Marfat.com

ہوں۔*

شریعت کے بیان کے لیئے علماء ظاہر کفیل وضامن ہیں اور حقیقت کے بیان کے لیئے صوفیاء کا گروہ ممتاز ہے۔ شریعت کے عروج کی نہایت سلسلہ ممکنات کی نہایت تک ہے اس کے بعد اگر مراتب وجوب میں سیر واقع ہو تو وہ حقیقت کے ساتھ ملی ہوئی ہوگی اور آمیزش کا یہ معاملہ شان العلم کے عروج تک ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مبداء تعین ہے اس کے بعد اگر ترقی واقع ہو تو صورت وحقیقت دونوں الگ ہو جاتی ہیں اور عارف کا معاملہ شان الحیات تک پہنچ جاتا ہے یہ عظیم مرتبہ شیونات حقیقی میں سے ہے کہ اضافت کی گرد اس تک نہیں پہنچی۔ اس مقام میں عارف اپنے آپ کو دائرہ شریعت سے باہر پاتا ہے لیکن چونکہ محفوظ ہوتا ہے اس لیئے وقائق شریعت سے ایک دقیقہ بھی نہیں چھوڑتا۔ وہ جماعت جو اس دولت عظمیٰ سے مشرف ہوئی اس کی تعداد بہت کم ہے صوفیاء کی کثیر جماعت اس مقام عالی کے سایہ تک پہنچی ہے۔ کیوں کہ ہر بلند مقام کا اس کے نیچے سایہ ہوتا ہے۔ سایہ اور ظل میں پہنچنے والی جماعت کو گمان ہوتا ہے کہ انہوں نے دائرہ شریعت سے قدم باہر رکھ لیا ہے اور پوست سے ترقی کر کے مغز تک پہنچ گئے ہیں۔ یہ مقام صوفیاء کے قدموں کی لغزش کی جگہ ہے اور ناقصوں کا ایک گروہ اس راستہ سے الحاد وزندقہ تک پہنچا ہے اور کاملوں کی ایک جماعت جو درجات ولایت میں سے ایک درجہ سے مشرف ہوئی ہے اور اس معرفت کو اس ارفع مقام کے ظلال یعنی سایوں میں سے کسی سایہ کو حاصل کیا ہے اگرچہ اس مقام کے اصل تک نہیں پہنچے لیکن وہ بھٹکنے سے محفوظ رہے ہیں اور آداب شریعت میں سے کسی ایک ادب اور مستحب امر کو بھی ترک کرنا جائز نہیں رکھا اگرچہ اس معرفت کے راز کو نہیں جانتے۔

* مکتوب 84 دفتر اول حصہ دوم۔

امام ربانیؒ مزید وضاحت فرماتے ہیں کہ اس معما کا راز ان پر منکشف ہوا ہے وہ یہ کہ تکلیفات شرعیہ بدن اور قلب سے مخصوص میں کیوں کہ نفس کا تزکیہ انہی پر متفرع ہوتا ہے اور لطائف میں سے جو لطیفے دائرہ شریعت سے باہر قدم رکھتے ہیں وہ ان کے علاوہ ہیں پس جو لطیفہ شرعی احکام کا مکلّف ہے ہمیشہ مکلّف ہے اور جو لطیفہ مکلّف نہیں وہ کبھی بھی مکلّف نہیں ہوا۔ اس بات میں انتہائی اور آخری جو بات ہے یہ ہے کہ سلوک سے قبل لطائف آپس میں مخلوط تھے قلب سے جدا نہیں تھے جب سیر و سلوک نے ہر ایک کو ایک دوسرے جدا کر دیا اور ہر ایک کو اپنے اصلی مقام میں پہنچا دیا تو اس وقت پتہ چلا کہ مکلّف کون تھا اور غیر مکلّف کون؟*

اوّل عقاید کا درست کرنا ضروری ہے۔ دوسرے علمِ فقہ کا حصول ہے اور تیسرے طریقہ صوفیا کا سلوک بھی درکار ہے اس غرض کے لیئے نہیں کہ غیبی صورتیں اور شکلیں مشاہدہ کریں اور نوروں اور رنگوں کا معائنہ کریں حسّی صورتیں اور انوار کیا کم ہیں۔ طریقِ صوفیا کے سلوک سے مقصود یہ ہے کہ معتقداتِ شرعیہ پر یقین پختہ ہوتا کہ استدلال کی تنگی سے کشف کے میدان میں آجائیں۔ طریق صوفیہ کے سلوک سے یہ مقصود ہے کہ احکامِ فِقہ کے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہو اور وہ مشکل دُور ہو جائے جو نفسِ امارہ پیدا کرتا ہے۔ طریق صوفیاء علومِ شرعیہ کا خادم ہے۔**

غرض جو کچھ قطعی اور لائق اعتبار ہے وہ صرف کتاب وسنت ہے جو وحی قطعی سے ثابت ہے اور علماء کا اجماع اور مجتہدین کا اجتہاد بھی انہی دو اصولوں کی طرف راجع ہے ان چار شرعی اصولوں کے سوا جو کچھ ہے خواہ وہ صوفیاء کے علوم و معارف ہوں اور خواہ اُن کے کشف و الہام اگر متذکرہ اصولوں کے موافق ہیں تو مقبول ہیں وگرنہ

---

* دیکھیں مکتوب 172 حصہ سوم دفتر اوّل۔

** مکتوب نمبر 210 حصہ سوم دفتر اوّل۔

مردود۔ طریقِ صوفیا کے سلوک سے مقصود یہ ہے کہ معتقداتِ شرعیہ کی حقیقت پر جو ایمان کی حقیقت ہیں یقین پختہ ہو جائے اور احکامِ شرعیہ کی ادائیگی میں آسانی حاصل ہو۔

وہ مشاہدات اور تجلّیات جن پر صوفیاء خوش ہیں وہ ظلال، شبہ ومثال کے ساتھ دل کو بہلا رہے ہیں حق تعالیٰ وراء الوراء ہے۔ اس راہ کی تجلیات ومشاہدات کو حضرت موسیٰؑ کلیم اللہ کے پہاڑ کی تجلی وشہود کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے۔ اگر درست نہ ہوں تو پھر ظلال، شبہ ومثال تصور کرنا چاہیے خواہ باطن پر متجلّی ہوں خواہ ظاہر۔ *

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاداتِ گرامی ہیں:

''نماز مومنوں کی معراج ہے''۔

''سب سے زیادہ قرب جو بندے کو رب سے ہوتا ہے وہ نماز میں ہے''۔

''نماز میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے''۔

نمازی جو نماز کی حقیقت سے آگاہ ہے نماز کی ادائیگی کے وقت گویا عالمِ دنیا سے باہر نکل جاتا ہے اور عالمِ آخرت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس دولت سے جو آخرت کے لیئے مخصوص ہے حِصّہ پاتا ہے اور ظلیت کی آمیزش کے بغیر اصل سے استفادہ اٹھاتا ہے کیوں کہ عالم دنیا کمالات ظلی پر منحصر ہے اور وہ معاملہ جو ظلال سے باہر ہے۔ وہ آخرت سے مخصوص ہے۔

صوفیاء کے گمراہ طائفہ جن کو حقیقتِ نماز سے آگاہی نہیں نے اپنی امراض کے علاج کے لیئے دیگر امور کا سہارا لیا بلکہ ان میں سے ایک گروہ نے اتنا غلو کیا کہ نماز

** مکتوب نمبر 217 دفتر اول حِصّہ سوم۔

کو بے فائدہ اور بے کار سمجھ کر اس کی بنیاد غیر اور غیریت پر رکھی اور روزہ کو نماز سے افضل جانا۔

صاحب فتوحات مکیہ کہتے ہیں کہ روزہ میں جو کھانے پینے کی ممانعت ہے وہ صفتِ صمدیت سے متحقق ہونا ہے اور نماز میں غیر و غیریت کی طرف آنا اور عابد و معبود کا جاننا ہے اس قسم کی باتیں اہلِ سکر کے احوال میں سے مسئلہ توحید وجودی پر مبنی ہیں اور ایسی باتوں کا بولنا نماز کی حقیقت کی بے خبری کی وجہ سے ہے بلکہ اس طائفہ میں اکثر نے اپنے اضطراب اور بے قراری کی تسکین سماع و نغمہ اور وجد و تواجد سے حاصل کی اور اپنے مطلوب کو نغمہ کے پردہ میں مطالعہ کیا اس واسطہ رقص و رقاصی کو دیکھنا عادت بنالی حالانکہ شریعت کے واضح احکام ہیں:

''اللہ تعالیٰ نے حرام میں شفا نہیں رکھی''۔

اگر نماز کے کمالات کی حقیقت کو جان جاتے تو ہرگز ہرگز سماع و نغمہ سے کام نہ لیتے اور وجد و تواجد کو یاد نہ کرتے اس لیئے جب وہ حقیقت کو نہ جان سکے تو انہوں نے افسانے کا راستہ اختیار کیا۔

ہر دو علوم و معارف کا موازنہ کرنا چاہیے اور احوال کی صحت و سقیم علوم شرعیہ کے مطابق اور عدم مطابق ملاحظہ کرنا چاہیے اور شریعت کی تعظیم و توقیر کرنی چاہیے۔*

سماع رقص در حقیقت لہو و لعب میں داخل ہے۔ آیت کریمہ ہے:

''اور لوگوں میں کوئی ایسا بھی نالائق ہے جو خرافات قصے کہانیاں مول لے لیتا ہے''۔ (سورۂ لقمٰن)

یہ آیت سرود کے منع ہونے کے بارے نازل ہوئی ہے آیات و احادیث

* دیکھیں مکتوب 262 حصہ چہارم دفتر اول۔

Marfat.com

اور روایات سرود کی حرمت میں بے شمار ہیں۔ صوفیاء کا عمل حل و حرمت میں سند نہیں رکھتا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول معتبر ہے نہ کہ ابوبکر شبلیؒ اور ابی حسن نوریؒ کا عمل۔ ☆

شریعت کے بغیر چارہ نہیں ہے خواہ صورتِ شریعت ہو یا حقیقت شریعت کیوں کہ ولایت و نبوت کے تمام کمالات کے بنیادی ارکان احکام شرعیہ ہیں۔ ولایت کے کمالات صورتِ شریعت کے نتائج ہیں اور کمالات نبوت حقیقتِ شریعت کے ثمرات۔

حضرت عبدالقادر جیلانیؒ علوم و معارف کے بیان کے دوران حضرت خضرؑ سے یوں مخاطب ہوئے جب کہ اس اثناء میں حضرت خضرؑ وہاں سے گزرے:

''اے اسرائیلی! آ کلام محمدی سن''۔

شیخ موصوف کے اس کلام کی توجیہہ یہ ہے کہ حضرت خضرؑ محمدی نہیں ہیں بلکہ سابقہ امتوں میں سے ہیں۔ علوم و معارف احکام شرعیہ کے علاوہ ہیں جن کے ساتھ ہیں اہل اللہ مخصوص ہیں۔

جس نے بھی شطحیات سے کلام کیا ہے اور ظاہر شریعت کے مخالف باتیں کی ہیں وہ سب کفرِ طریقت کے مقام میں تھے جو سکر اور بے تمیزی کا مقام ہے وہ بزرگ جو دولتِ اسلام سے مشرف ہوئے وہ اس قسم کی باتوں سے پاک و مبرا ہیں۔

وہ شخص جو شطحیات سے گفتگو کرے اور سب کو صراطِ مستقیم پر سمجھے اور خالق و مخلوق میں تمیز نہ کرے اور ان من دوئی کا قائل نہ ہوا گر ایسا فرد مقام جمع میں پہنچا ہوا ہے اور کفر طریقت سے متحقق ہو چکا ہے اور ماسوا کو بالکل بھول چکا ہے تو وہ مقبول ہے

☆ مکتوب نمبر 261 حصہ چہارم دفتر اول۔

Marfat.com

اوراس کی باتیں سکر نے پیدا ہوئی ہیں۔اوران کا ظاہری مطلب نہیں لیا جائے گا اور اگر وہ فرد اس حال کے حصول کے بغیر اس طرح کی باتیں کرتا ہے اور سب کو حق اور صراطِ مستقیم پر جانتا ہے اور حق و باطل میں تمیز نہیں کرتا تو وہ زندیق اور ملحد ہے اور اس کا مقصد شریعت کا ابطال ہے اور اس کا مقصود دعوتِ انبیاء کی مخالفت ہے۔ جو حق پرست ہے وہ باوجود سکر و مستی کے شریعت کے خلاف بال برابر بھی نہیں کرتا منصور باوجود ''انا الحق'' کہنے کے قید خانہ میں پاؤں میں بھاری زنجیریں ہوتے ہوئے بھی ہر رات پانچ سو رکعت نماز نفل ادا کرتا تھا اور وہ کھانا جو ظالموں کے ہاتھوں سے اس تک پہنچتا تھا اگرچہ وہ حلال ہوتا نہیں کھاتا تھا۔اور جو باطل پرست ہے اس کے لیئے احکام شریعت کی تعمیل بہت بھاری ہے۔آیت کریمہ کہ:

''مشرکوں پر وہ چیز بڑی بوجھل ہے جس کی طرف آپ ان کو بلاتے ہیں''

انہیں باطل پرستوں کی نشاندہی کرتی ہے۔

Marfat.com

باب یازدہم:

کلمہ طیّبہ، مکہ معظّمہ اور کلمات وحروف قرآن پاک کے اسرار وحقائق

لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ.

کلمہ طیبہ جو کہ مسلمان کے عقیدہ کی اساس اور دین اسلام کا بنیادی پتھر ہے کی تشریح وتعبیر امام ربانیؒ نے انتہائی عارفانہ انداز سے فرمائی ہے جس کی تفہیم اپنے اندر بے شمار نعمتیں لیئے ہوئی ہے۔ امامؒ کا موقف ہے کہ کلمہ طیبہ وجوب کے اثبات پر مشتمل ہے اور مرتبہ وجوب کا ظہور مثالی صورت میں نقطہ کی صورت سے بہت قریب ہے۔ اس مرتبہ کے ظہور کی نسبت جو طویل وعریض میں ظاہر ہوتا ہے اگرچہ اس مرتبہ میں نہ نقطہ کی گنجائش ہے نہ دائرہ کی، نہ اس جگہ طول کی مجال ہے نہ عرض وعمق کی اسی واسطے کشفی صورت میں مثبت کلمہ نقطہ کے رنگ میں دکھائی دیتا ہے اور کلمہ محمد رسول اللہ جو کہ دعوتِ خلق کی خبر دینے والا ہے جو اجسام وجواہر سے تعلق رکھتی ہے اور طول وعرض کے قدم اس جگہ راسخ اور مضبوط ہیں اس واسطے اس مقام کی صورت مثالی کشفی نظر میں طویل وعریض دکھائی دیتی ہے اس مقام میں سالک اپنے بقیہ سکر کی بناء پر جو کہ ابھی تک اس میں موجود ہوتا ہے کلمہ ثانیہ کو دریائے محیط کی صورت میں دیکھتا ہے اور پہلے

Marfat.com

کلمہ کو اس دریا کے مقابلہ میں ایک نقطہ خیال کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس فقیر نے بھی بقیہ سُکر کے باعث حکم لگایا اور تحریر کیا تھا کہ دوسرا کلمہ ایسا دریا ہے کہ پہلا کلمہ اس کے مقابلہ میں نقطہ کی مانند ہے اس مقام میں صاحب فتوحات مکیہ نے بھی کہا ہے کہ جمع محمدی جمع الٰہی سے وسیع تر ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کی عنایت و فضل سے مرتبہ وجوب کی وسعت سایہ ڈالتی ہے اور اس مقدس مرتبہ کا بے کیف احاطہ ظاہر ہو جاتا ہے تو کل کائنات باوجودیکہ اتنی طویل و عریض ہے ایک چھوٹا سا ذرہ معلوم ہوتی ہے اور وہ چیز جس کو سالک ابتداء میں نقطہ سمجھتا ہے اس وقت بے کنار سمندر نظر آتی ہے اور پہلے دریائے محیط کو چھوٹے سے چھوٹے ذرہ سے بھی کمتر دیکھتا ہے اس مضمون سے کوئی یہ گمان نہ کر بیٹھے کہ ولایت نبوت سے افضل ہے کیوں کہ ولایت کو پہلے کلمہ سے مناسبت ہے اور نبوت کی نسبت دوسرے کلمہ سے ہے۔ کیوں کہ ہمارے نزدیک نبوت دونوں مقدس کلمات کا ماحصل ہے۔ نبوت کا عروج کلمہ اول سے اور اس کا نزول کلمہ دوم سے تعلق رکھتا ہے پس دونوں کلمات مقدسہ کا مجموعہ مقام نبوت کا حاصل ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مقام ولایت مقام نبوت کا ظل ہے اور ولایت کے کمالات نبوت کے کمالات کے ظلال ہیں مقام سُکر میں جو کچھ کہا جائے پر بنائے معذوری ہے۔ اسی واسطے اپنے بعض مکتوبوں میں کلمہ اول کو مقام ولایت کے مناسب اور کلمہ ثانیہ کو مقام نبوت کے موافق لکھا ہے۔ سُکر بھی نعمت ہے بشرطیکہ اس کے بعد صحو حاصل ہو جائے اور کفرِ طریقت سے حقیقت اسلام میں آ جائے۔

کعبہ معظمہ کے اسرارِ حقائق کو یوں بیان فرمایا ہے کہ انسان کے اندر اس کا قلب عرش رحمٰن کا نمونہ اور نشان ہے جو حقیقت انسانی اور شیون و اعتبارات و ظلال سے بیگانہ ہے اور محبت خاص میں یگانہ ہے۔ بیت اللہ کے اصل میں مالک تو انبیاء علیہم الصلوات والتسلیمات ہیں اور ان کی امتوں یں سے بطور وراثت جس کو بھی چاہیں اس

Marfat.com

دولت سے سرفراز فرمائیں صحابہ کرام کو انبیاء کی صحبت کی برکت سے یہ دولت زیادہ حاصل تھی اور صحابہ کے زمانہ کے بعد کم ہوگئی ہے اور پھر اتنی طویل مدت کے بعد اگر کسی کو اس عظیم دولت سے نوازیں تو وہ غنیمت ہے اور کبریتِ احمر ہے اور ایسا شخص جماعت صحابہ کرام میں داخل ہے اور سابقین میں سے ہے اور اس بلند نسبت والا مرکز مطلوب کی دولت سے متمیز ہے اگرچہ نفس مرکز میں بھی کئی مراتب ہیں لیکن یہ سبقت کی دولت سے مشرف ہے۔ اس سے زیادہ اس معما کو کیا کھولا جائے اور اس رمز کی اس سے زیادہ کیا شرح کی جائے اور اللہ تعالیٰ کے فضل سے جب یہ نسبت بلند ظاہر ہوتی ہے۔ تو تمام نسبتیں زائل ہو جاتی ہیں اور ان کا نام ونشان تک نہیں رہتا خواہ وہ نسبت قلبی یا غیر قلبی اس دولت عظیم کے حامل صراطِ مستقیم پر ہیں۔ جو فرد اس راہ سے اِدھر اُدھر ہے اس کا وصول ظلال میں سے کسی ظل تک ہے اگرچہ ظل میں بھی مختلف مدارج ہیں لیکن سب پر ظلیت کا داغ ہے۔ جو فرد صراطِ مستقیم سے رائی کے دانہ کے برابر بھی جدا ہو گیا وہ جوں جوں جائے گا دور ہوتا جائے گا اور مطلوب تک پہنچنے سے زیادہ دور ہوتا جائے گا۔ اللہ سبحانہٗ ہمیں سیدھی راہ پر ثابت قدم رکھے۔

بیت اللہ تمام ظہورات و تجلیات سے برتر اور ارفع ترین ہے۔ تجلیات اور ظہورات محیط دائرے کا حکم رکھتے ہیں اور یہ معاملہ اس دائرہ کے مرکز کا حکم رکھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ محیط دائرہ باوجود وسعت کے مرکز دائرہ کا ظل ہے کیوں کہ اس نقطہ مرکز نے اپنے ظل کو خراج کیا ہے اور سینکڑوں نقطوں کی صورت میں محیط دائرہ بن گیا ہے اور ہم جس بحث میں ہیں وہ یہ ہے کہ نقطہ سے تعبیر کرنا اقرب شے کی تعبیر کے قبیل سے ہے ورنہ اس جگہ نقطہ بھی دائرہ کی طرح مفقود ہے نہ وہاں ظاہر کی مجال ہے نہ مظہر کی، نہ اس مقام میں اصل کی گنجائش ہے نہ ظل کی کیوں کہ اصل بھی سایہ کی طرح راہ میں عاجز پڑا ہے۔

Marfat.com

انبیاءؑ کرام بنی اسرائیل کا کعبہ جو بیت المقدس ہے اس کے ظہورات اور کمالات آخر کار کعبہ معظّمہ کے کمالات کی طرف مائل ہیں اور مل جاتے ہیں کیوں کہ اطراف کو آخر کار مرکز کے ساتھ ملنا ہے راستے جب تک مرکز تک نہ پہنچیں جو کہ صراطِ مستقیم ہے مطلب ومقصود تک نہیں پہنچ سکتے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ سب سے اوّل گھر جو لوگوں کے لیئے بنایا گیا وہ مکہ معظّمہ ہے جو اہل جہان کے لیئے سراسر برکت وہدایت ہے اس میں روشن نشان ہیں جن میں ایک مقام مقامِ ابراہیم ہے جو اس گھر میں آ گیا وہ گویا امن میں آ گیا اور لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے کہ جس کو بھی اس گھر تک جانے کی توفیق میسر ہو وہ بیت اللہ کا حج کرے۔

اگر چہ خدا تعالیٰ کے فضل سے کعبہ کی حقیقت سے تو الحاق میسّر ہے اور اس الحاق کے بعد بے پناہ ترقیاں نصیب ہوئی ہیں لیکن کعبہ کی صورت کو ظاہر میں دیکھنے کا شوق ہے حج فرض ہو چکا ہے اور راستے کا امن بھی سلامتی کے غلبہ کے باعث ثابت ہے اور ادائے فرض کا شوق بھی کمال درجہ کا ہے لیکن تاخیر در تاخیر ہے۔ اللہ کی توفیق سے فرضِ حج کی ادائیگی کے لیئے نکلنا چاہیے اور سر آنکھوں سے ان منازل کو طے کرنا چاہیے۔*

حرف وہ عبارت ہے جس میں حق تعالیٰ بندہ سے خطاب کرتا ہے۔ حروف اعیان ثابتہ کے بسیط حقائق ہیں۔ حروف عالیات شیون ذاتیہ ہیں جو حجابات غیب کی طرح مخفی ہیں جس طرح کہ شجر تخم میں مخفی ہوتا ہے۔ حروف عالیات عالب غیب تھے نہ پڑھے جاتے تھے، نہ سمجھے جاتے تھے اور نہ دیکھے جاتے تھے متکلم نے کلام کیا تب اُن کا

* وضاحت کے لیئے دیکھیں مکتوبات 70-71-72 حصہ ہفتم دفتر دوم۔

Marfat.com

اظہار ہوا پہلی چیز ارادہ ہے اور دوسری قدرت ہے جن کے ذریعہ سے عالمِ غیب کو عالمِ شہادت کی جانب لایا گیا۔ کلمات مخلوقات عینیہ کے حقائق ہیں یعنی وہ جو عالم شہادت میں متعین ہیں مخلوقات کے اور کلمات کی ہیاتِ مخصوصہ نفسِ متکلم میں مخفی تھی جنہیں ظہور میں لایا گیا۔

موجودات کے لیئے تین مراتب ہیں: (۱): مرتبہ وہم، (۲): مرتبہ نفس امر اور (۳): مرتبہ خارج۔

مرتبہ نفس امر میں حق تعالیٰ کی صفات و افعال ثابت ہیں ملائکہ اس مرتبہ میں ثابت ہیں اور انبیاءؑ تمام کے تمام اور اولیاء میں سے بہت کم ہی اس مرتبہ میں گئے ہیں۔ حق تعالیٰ کی صفات اس مقام کے مرکز میں ہیں جو اس کے تمام اجزاء میں سے اشرف جزو ہے اور باقی تمام موجودات اپنی اپنی استعداد کے موافق اس مرکز کے اطراف و اکناف میں ہیں۔ وجود میں نفس امری وجود وہمی سے زیادہ قوی اور اثبت ہے اس لیئے خیر وکمال اس میں اتم و اکمل ہے اور اس کے قرب کے متعلق کیا کہنا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے افعال کی صفات میں چلا گیا ہے اور خالقیت اور رزاقیت کی صفات سے حق تعالیٰ کا قرب حاصل کرلیا ہے۔

واضح ہو کہ عدم کا ثبوت اور ایسے ہی ان کمالات کا ثبوت جن میں عدم کی آمیزش اور شائبہ ملحوظ ہے اگر چہ وہ کمالات صفاتیہ میں سے ہیں یہ سب مرتبہ حس و وہم میں ہیں اور جب تک عدم سے واقعی طور پر مبراء نہ ہوں اور عدم کا اثر ختم نہ ہو جائے مرتبہ نفس الامر تک پہنچنے کے اہل نہیں۔ عدم کے ضعف کی بناء پر اگر چہ ثبوت وہمی میں بہت سے درجات ہیں جتنا عدم زیادہ طاقت ور ہوگا اسی قدر مرتبہ وہم کی گرفتاری زیادہ اکمل ہوگی اور جس قدر ضعیف ہوگا اسی قدر گرفتاری کم ہوگی بہت سے اولیاء سیر وسلوک

Marfat.com

کے ذریعے عدم کے تمام مراتب سے گذر جاتے ہیں اور عدم کے اثر کے سواء کوئی شے باقی نہیں رہی ہے لیکن جب تک وہ اثر باقی مرتبہ نفس امر میں داخل نہیں ہو سکتے تاہم مرتبہ وہم سے گزر کر اس کے آخری نقطہ تک پہنچ جاتے ہیں اور مرتبہ نفس امر کا نظارہ کرتے ہیں اور اس مقام سے حصہ وصول کرتے ہیں۔ محسوس ہوتا ہے کہ انبیاء کرام اور ملائکہ اپنے اپنے درجات کے مطابق مقام نفس امر کے آخیر تک پہنچ جاتے ہیں اور ہر ایک کے لیئے درجات کے فرق کی بناء پر خاص محل اور مقام ہے۔

قرآن مجید کے حروف وکلمات بھی اس مقام پر مشہود ہوتے ہیں اور ظاہر ہوتا ہے کہ ان حروف وکلمات عالیہ کا مقام انبیاء کرام کے مقام سے اوپر ہے گویا کہ وہ اس مقام سے باہر آ چکے ہیں اور مقامِ فوق تک نہیں پہنچے ہیں اور درمیان میں برزخ بن کر اقامت اختیار کی ہے کیوں کہ مقام فوق واجب الوجود جلشانہٗ کی ذات اور صفات کے ساتھ مخصوص ہے اور خارج میں حق تعالےٰ کے سوا کچھ موجود نہیں۔ یہ حروف وکلمات چونکہ حدوث کے نشان رکھتے ہیں اس لیئے اُس مقام تک پہنچنے کی اہلیت نہیں رکھتے لیکن اس مرتبہ کی تمام موجودات سے افضل ہیں اور انہوں نے اپنے معانی کا دامن تھام رکھا ہے اور وہ سالک کہ جس نے مرتبہ نفس الامر کے آخیر میں اقامت اختیار کی ہے مرتبہ فوق کے نظارہ کرنے والے ہیں اور کمال گرفتاری کے باعث نرگس کی مانند ہمہ تن چشم بن کر مقدس عالی مقام کو دیکھتے ہیں۔ عجب معاملہ ہے کہ اس اقامت کے باوجود اپنے محبوب کے ساتھ جو انہیں معیت حاصل ہے وہ مجہول الکیفیت ہے اور بغیر اتحاد اپنے مطلوب سے مانوس ہیں اس اثناء میں قرآن کے کلمات وحروف کی معیت اس مرتبہ مقدسہ کے ساتھ ملاحظہ ہوئی تو پتہ چلا کہ اس معیت کو دوسروں کی معیت کے ساتھ کچھ نسبت نہیں یہ معیت بہت ارفع ہے اور ادراک میں آنے سے قاصر ہے کیوں کہ وہ باطن در باطن کے ساتھ وابستہ ہے مخلوق کے ادراک وفہم کو اس جگہ گنجائش نہیں۔

Marfat.com

قرآن کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق ہے۔ ان حروف وکلمات کی بلندیٔ شان سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی بھی یہی حروف وکلمات عالیہ ہیں محققین نے بغیر تقدیم و تاخیر انہی حروف وکلمات کو کلام نفسی قدیم کہا ہے اور ان کی تقدیم وتاخیر کو زبان کے قصور پر موقوف کر رکھا ہے۔ مزید یہ حروف وکلمات چونکہ اذہان میں مقدم وموخر مذکور ہوئے ہیں۔ اس لیئے اس ملاحظہ سے نظر کشفی میں اُن کا مرتبہ خارج میں داخل نہیں۔ لیکن جب دوبارہ اُن کو تقدیم وتاخیر کے ملاحظہ کے بغیر دیکھا گیا تو مشہود ہوا کہ داخل ہیں اور اپنے اصل کے ساتھ ملحق ومتحد ہیں پس اُن کی معیت دوسروں کی معیت سے کیا نسبت رکھتی ہے کیوں کہ اس معیت میں اتحاد ہے اور دوسروں کی معیت میں اتحاد کی گنجائش نہیں۔

یہی حروف وکلمات قرآنی جب اللہ تعالیٰ کلام قدیم ہے تو اس جہان میں ان کا ظہور برخلاف دوسری صفات قدیمہ کے بہ نفسِ خود ہوتا ہے لیکن اس صورت میں حروف وکلمات اس کلام قدیم کا نفس ہیں اور عارضی تقدیم وتاخیر کے جو کہ بوجہ آلہ تکلم کے قصور کے باعث ہے اس کا نقاب بنے ہیں اور اس کے سواء کوئی حجاب نہیں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں سب اشیاء سے زیادہ قریب قرآن مجید ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات سے زیادہ ظاہر بھی یہی صفت ہے جس کو ظلیت کی گرد تک نہیں لگی اور تقدیم و تاخیر کے خس وخاشاک کو محجوبوں کی آنکھوں میں ڈال کر اپنی اصالت کے ساتھ عالم ظلال میں جلوہ گر ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تمام عبادتوں سے افضل ترین عبادت قرآن پاک کی تلاوت ہے اور اس کی شفاعت دوسروں کی نسبت زیادہ مقبول ہے خواہ نبی کی شفاعت ہو یا مقرب فرشتہ کی۔ وہ نتائج واثرات جو تلاوت قرآن پاک سے مترتب ہوتے ہیں اُن کی تفصیل لکھنے سے قاصر ہیں بسا اوقات تلاوت کرنے والے کو اُٹھا کر بلند درجات تک لے جاتا ہے کہ وہاں بال کی بھی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

Marfat.com

واضح رہے کہ اس دولت میں قرآن مجید کے حروف وکلمات کے ساتھ ساتھ الہامی کتب کے حروف وکلمات شامل ہیں۔ نظر کشفی میں اس قدر فرق معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید گویا دائرہ کا مرکز ہے اور باقی دوسری الہامی کتب بلکہ وہ سب کچھ جس سے ازل سے ابد تک تکلم واقع ہوا ہے سب اس دائرہ کا محیط ہے پس قرآن سب کا اصل ہے اور تمام کتب سے اشرف ہے کیوں کہ مرکز دائرہ کے تمام اجزاء سے اشرف ہوتا ہے اور دائرہ کے تمام نقاط کا اصل ہے یعنی باقی تمام نقاط اس کی تفاصیل، تشریحات اور تعبیرات ہیں اور قرآن پاک سب کا اجمال ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ''وہ یقیناً پہلے لوگوں کی کتابوں میں بھی ہے''۔

واضح رہے کہ مسلم مفکرین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے وحی کو بالکل الگ مانتے ہیں اور ان کے نزدیک وحی کے الفاظ معانی دونوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مقدس سے ماوراء تھے۔

مزید مجرد تصورات اور باطنی کیفیات کے لیئے خارج میں ایک مشہود مظہر ضروری ہوتا ہے جسے ''شعائر'' کا نام دیا جاتا ہے ہر ہر معاشرے کو اس نوع کے شعائر کی ضرورت ہوتی ہے اور ان کے بغیر مجردات سے کام نہیں بنتا لیکن جب شعائر کا ذکر کیا جاتا ہے تو اُن سے اصل مقصود وہ تصورات وکیفیات ہیں جن کا یہ شعائر مظہر ہوتے ہیں اس لیئے عظیم شعائر الٰہی چار ہیں یعنی قرآن مجید، مکہ معظمہ، نبی کریم اور نماز طبیعی۔

لغت

بابِ اوّل: علم الحقائق:

نفس الامر: وہ علم ذاتی اور واقعی جو کُل اشیاء کی صورتوں کے کلیات و جزئیات خارجی وذہنی سب پر حاوی ہو۔ کسی شے کے نفس الامر میں موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ازخود اپنے آپ موجود ہے کسی دیگر شے پر موقوف نہیں ہے۔ تصوف میں نفس الامر اعیان ثابتہ اور صُورِ علمیہ کا محل ہے۔

ہُوِیّت: لفظ ہُو سے مشتق ہے جو غائب کی طرف اشارہ کرنے کے لیئے استعمال میں آتا ہے۔ ہویت سے حق تعالیٰ کی کنہ ذات کی طرف اشارہ ہے۔

ماہیت: ایک حقیقت ہے جو اوصاف سے عقلی اعتبار میں مراد ہوتی ہے اور وہ امر کلی ہے جس کے دو یا زیادہ اشیاء پر صادق آنے کو عقل جائز رکھے۔ اور اس کے اجزاء تفصیل سے ملحوظ نہ ہوں اگر اجزاء مطلوب ہوں تو حقیقت ہے۔

صُوَر علمیہ: علمی صورتیں، اعیان ثابتہ، حقائق وممکنات۔

کشف: حجاب کا اُٹھ جانا، پسِ پردہ جو غیبی معانی اور حقیقی امور مستور ہیں ان کے وجود کا تعین اور مشاہدہ۔

اعیان ثابتہ: علم باری تعالیٰ میں ممکنات کے حقائق اور صورتیں جن پر حق تعالیٰ کو ذاتی تقدم حاصل ہے۔

لوح محفوظ: لوح کتاب مبین ہے۔ تقدیر الٰہی میں جو کچھ مقدر ہو چکا ہے

Marfat.com

اس کا نوشتہ ازلی ہے۔ لوح قدر بھی کہتے ہیں جس میں مقدرات کو اسباب سے متعلق کر دیا گیا ہے۔

سلوک: خدا تک پہنچنے کا راستہ بطریق سیر کشفی عیانی نہ بطریق استدلال، اس راستہ پر چلنے والے کو سالک کہا جاتا ہے۔ اس وقت خاص میں سالک پر یادِ الٰہی کا اس درجہ غلبہ ہوتا ہے کہ دوسرے خیالات محو ہو جاتے ہیں۔

عالم مثال: یہ عالم برزخ ہے جو عالم ملکوت اور ناسُوت کے درمیان ہے۔ اعیان حقائق کی جو علمِ الٰہی میں صورتیں ہیں ان کا پہلا ظہور عالمِ مثال ہی میں ہوتا ہے۔ یہ عالمِ مثال عرش و کرسی اور ساتوں آسمانوں اور زمینوں اور ان میں موجود تمام مظاہر و اشیاء پر محیط ہے یعنی اُن کی صورتیں اس عالم میں نمایاں ہیں۔ تمام محسوس صورتیں جو عالم شہادت میں نمایاں ہیں صُورِ مثالیہ کی تجلی ہیں۔ مومن کی نظر ان صورِ مثالیہ پر ہوتی ہے، عالم مثال اس عالم شہادت سے متصل ہے یہ عالم اُس عالم سے روشن ہے۔

عقل اوّل: اُم الکتاب، قلم اعلیٰ، لوح قِضا جس میں ہر قسم کے محود اثبات ازل سے درج ہیں۔

ظلال: جمع ظل، سایہ۔ ہر مادی چیز کا سایہ ہوتا ہے۔ صوفیاء اضافی موجودات کو ظل قرار دیتے ہیں۔ وجود حقیقی ممکنات پر وجود اضافی پھیلا دیتا ہے۔ یہ اضافی موجودات اعیان ممکنہ ہیں جو در حقیقت معدوم ہیں مگر وجودِ حقیقی کے فیضان سے ان کی ظلیت، عدمیت فعلِ وجودی اختیار کر گئی ہے۔

ممکن: جس کا وجود اور عدم دونوں ضروری نہ ہوں۔

ممتنع: جس کا عدم خارجی ضروری ہو اور جس میں وجود و ظہور کے کسی شائبہ کا

Marfat.com

امکان نہ ہو۔

واجب: جس کا وجود ضروری ہو خاص عدم ممتنع ہو جس کے وجود و ظہور کا لازوال ناممکن ہو۔ واجب الوجود جس پر تمام اقسام عدم ممتنع ہوں اس کا وجود خود اس کی ذات ہو اور کسی شے کا محتاج نہ ہو۔

بابِ دوم: علمِ الٰہی:

اعیان ممکنات: وہ صورتیں یا مظاہر جن میں کہ اسمائے الٰہی علم الٰہی میں ظاہر ہوتے ہیں اعیان ثابتہ اور صُور علمی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور وہ مظاہر جو خارج میں ظاہر ہوتے ہیں انہیں اعیان ممکنات اور وجود عینی اور عالمِ شہادت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

حقائق ممکنات: اشیاء کی صورتیں اعیان ممکنات ہیں اور اشیاء کے معانی اعیان ثابتہ جو صورتوں میں پوشیدہ ہیں۔ اعیان ممکنات اپنے اندر اعیان ثابتہ کو لیئے ہوئے ہیں۔ حقائق ممکنات یا حقائق کونی اعیان ممکنات اور کثرت حقیقی کو کہتے ہیں۔

سِرّ: عالم صغیر یعنی انسان میں بہت مظاہر و اسماء ہیں۔ ان اسماء کے اصطلاحی نام سِرّ، خفی، روح، قلب، فواد، صدر، روع، عقل اور نفس ہیں۔ سِرّ عالم صغیر کا اصطلاحی نام ہے۔ سِرّ اس لیئے کہتے ہیں کہ اس کا نور صرف عارف و سالک ہی کو معلوم ہوتا ہے۔

عالم علوی: اُونچا، بلندی عالم، عالم علامت سے مشتق ہے۔ سوائے باری تعالیٰ ساری کائنات موجودات و مخلوقات احاطہ عالم میں داخل ہیں۔

حقائق الٰہیّہ: تجلی ثانی نے ایک دائرہ کی صورت اختیار کی جو دو قوسین اور

Marfat.com

ایک قطر پر مشتمل ہے۔ایک قوس حقائق الٰہی سے متعلق ہے جس میں اٹھائیس اسمائے الٰہی مندرج ہیں اور دوسری قوس حقائق کونی سے متعلق ہے جس میں اٹھائیس اسمائے کونی جنہیں حروف عالیات بھی کہتے ہیں مندرج ہیں۔

احدیت: اسے عماء، حقیقت الحقائق، جمع الجمع، ذات مرتبہ اطلاق میں جب اس کے ساتھ کوئی نہ ہو۔اس مرتبہ میں تمام اسماء وصفات فنا ہو جاتے ہیں۔

واحدیت: مرتبہ الٰہیت، مرتبہ وحدانیت، اس مرتبہ میں وجود کا لحاظ تمام اشیاء لازمہ کلیات وجزئیات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔جو اسماء وصفات ہوتے ہیں یا شئے کا اس طرح ہونا کہ اس کی ذات وصفات میں کوئی شریک نہ ہو۔

ربوبیت: پرورشِ عالم جو بواسطہ ظہورِ اسماء عمل میں آئے چونکہ ظہورِ اسما کا تعلق واحدیت سے ہے ربوبیت کا ظہور بھی واحدیت ہی سے متعلق ہے۔

غیر متنائیہ: جس کی انتہا نہ ہو۔بے حد وحساب۔

اختراع و ایجاد: ابداع، اختراع، خلق، احداث، تکوین، ایجاد، جعل، قطر مترادفات ہیں۔اختراع کو ابداع کے ساتھ ترادف کلی ہے تاہم ابداع کا تعلق حکمت ہے اور اختراع کو قدرت سے مناسبت ہے اور ابداع میں جامعیت ہے یعنی اس مین حکمت وقدرت دونوں شامل ہیں۔ابداع کا مفہوم ہے کہ بغیر کسی سابقہ نمونے، مُدت اور بلا کسی آلے کی مدد سے شے کو موجود کر دینا۔خلق میں مواد اور سامان شامل ہے۔ابداع کسی شے کو عدم محض سے بلا اسباب ومواد وجود میں لانا۔ایجاد وجود عطا کرنے کے معنی دیتا ہے۔

اسمائے حسنیٰ: اسما وصفات اگر چہ لا متناہی ہیں لیکن ان کا مرجع اصولِ متناہی کی جانب ہوتا ہے جو تعداد میں ایک کم سو ہیں جنہیں اسمائے حسنیٰ سے تعبیر

Marfat.com

کیا جاتا ہے۔

عالم جبروت: عالم عظمت وجلال یعنی حق تعالیٰ کے صفات واسماء کا عالم، بعض اس سے عالمِ اوسط یعنی عالم برزخ مراد لیتے ہیں جو تمام الٰہی امور کو محیط ہے۔

تَلازُم: آپس میں لازم ہونا۔

اتصال: اصطلاح تصوف میں محبّ کے وجود کا فنا ہو کر ذاتِ محبوب میں جذب ہو جانا اور بقائے دوام حاصل کر لینا۔

مجرد: جو نہ تو کسی جوہر کا محل ہو نہ کسی دوسرے جوہر میں خود حال ہو اور ان دونوں سے مرکب ہو۔

کلّیات: کُلّی کی جمع ہے۔کلی وہ مفہوم ہے جس میں بہت سے افراد شامل ہوں ۔مجازاً پورا، کامل۔

جُزویات: جزو کی جمع ہے۔حصّے جو کلیات نہ ہوں۔

مُنتزِع: کسی چیز میں سے کھینچ کر نکالنے والا۔

اعراض: جمع عرض، وہ شے جو بذات خود قائم نہ ہو جنہیں انگریزی زبان میں *Accidents* کہا جاتا ہے۔

حُدُوث: نیا پیدا ہونا، عدم سے وجود میں آنا۔

ظرفیت: ظرف کے معنی جو شے کو محیط ہو اور شے کے لیۓ حمل ہو۔جیسے زمان و مکان، ظرفیت کسی شے کا حقیقی یا مجازی طور پر دوسری شے میں حلول کر جانا۔

تعین: صوفیانہ اصطلاح میں حق تعالیٰ کا اپنی ذات کو پانا تعین ہے تعینات داخلی اور خارجی ہیں۔تعینات داخلی کی دو اقسام ہیں اجمالی اور تفصیلی۔اجمالی: تعین

اول: وحدت جہاں حق تعالیٰ نے اپنے وجود کو پایا۔ تفصیلی: واحدیت جہاں ذات نے ذات میں صفات کو پایا۔ تعنیات خارجی: بقیہ تعینات جو کہ ظہور ہیں۔ اسماء و صفات وافعال کے مثلاً ارواح وامثال اور اجسام وغیرہ۔

تنزل: لغت کے اعتبار سے اُوپر کی منزل سے نیچے کی منزل میں آجانا ہے۔ وجود مطلق نے نزول فرما کر باغ و بہار کائنات کی گلشن آرائی کی انہیں تنزلات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

وجود: ہستی، ذاتِ بحت، ہستی مطلق، واحدیت، ذات کا وہ مرتبہ جہاں صفات سلب ہوں۔

اِتحاد: دو چیزوں کا ایک دوسرے کے ساتھ وجود میں مشترک ہو جانا۔ دو ذاتوں کا ایک ذات ہو جانا اس طرح کہ امتیاز باقی نہ رہے۔

باب سوم: وُجود:

کُنہ: شے کی حقیقت۔

بدیہی: جمع بدیہات، ایسا علم جس کا حاصل کرنا نظر و فکر اور کسب پر موقوف نہ ہو مثلاً حرارت کا تصور بدیہی ہے اور آگ جلا دیتی ہے بدیہی امر ہے۔ فلسفہ میں اسے قبل تجربی یا *Apriori* کہتے ہیں۔

مُقدّم: قیمت مقرر کرنے والا، درست اور سیدھا رکھنے والا۔

عین: چشمہ، آفتاب، آنکھ وغیرہ، عین ثابت: بارگاہِ علم کی وہ حقیقت جو خارج میں تو موجود نہ ہو لیکن علم میں ثابت و معلوم ہو۔

عدم: معدوم، ناپید، سلب محض، نفی محض، عدمِ حقیقی قطعی طور پر وجود کے قابل نہیں ہوتا۔

Marfat.com

قِدم: پرانا، دیرینہ، ہمیشہ، کسی شے کا ہمیشہ سے ہونا قدیم ہے۔اس کا کائی اول و آخر نہ ہونا، قِدم ذاتی صرف حق تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے کہ وہ اپنی ذات میں قدیم ہے اس کا وجود غیر کا رہین منت نہیں ہے۔ اس قِدم ذاتی کے بالمقابل حدوث ذاتی ہے کہ جس کا وجود غیر سے ہوتا ہے۔

قدم زمانی: کسی شے کے وجود سے پہلے عدم کا نہ ہونا۔

مُستہلک: ہلاک ہونے والا، تباہ ہونے والا۔

مرتبہ احدیت: عماء، جمع الجمع، حقیقت الحقائق، وجود کی حقیقت کو اس شرط سے اور اس طرح پیشِ نظر رکھا جائے کہ اس کے ساتھ ذات کے ماسوا کچھ نہ ہو اور اس مرتبہ میں تمام صفات غائب اور فنا ہوں اور صرف ذات باری تعالیٰ ہی رہ جائے۔

مرتبہ واحدیت: وجود کی حقیقت دوسری شے کی شرط کے ساتھ پیشِ نظر رکھی جائے اور تمام اشیاء جو وجود کی حقیقت کو لازم ہیں وہ لحاظ میں رہیں اور تمام کُلی و جزوی امور اور تمام اسماء و صفات بھی ملحوظ ہوں اس صورت میں یہ مرتبہ واحدیت مقام جمع ہے اور جب مظاہر اسماء یعنی حقائق و اعیان کو خارج میں ان کی اہلیت اور مرتبے کے مطابق کمالات عطا ہوں تو ربوبیت ہے اور جب کوئی شے ملحوظ نہ ہو تو ہویت ہے جو ساری کائنات میں جاری و ساری ہے۔

وجودِ اضافی: احکامِ ممکنات جو کہ دراصل معدومات سے ہیں اسمِ نُور سے ظاہر ہوئے۔اس ظہور کو وجودِ اضافی اور وجود خارجی کہتے ہیں۔

برزخ: دو امور کے واسطے کو برزخ کہتے ہیں صوفیاء کی اصطلاح میں عالم برزخ عالم ارواح و عالم اجسام، عالمِ مجردات و مادیات، عالمِ دنیوی اُخروی کے مابین

Marfat.com

حائل ہے اس کو عالمِ مثال بھی کہتے ہیں اور عالمِ امر و خلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔

تجرید و تفرید: تجرید و تفرید علم تصوف کی اصطلاحات ہیں۔ لغت کے لحاظ سے تجرید مجردی سے نکالا گیا ہے اور تفرید فرد سے اور مجرد وہ شخص ہوتا ہے جو کہ برہنہ ہو اور فرد وہ ہوتا ہے جو یگانہ ہو۔ تجرید کے معنی تصوف میں یہ ہیں ہے کہ فرد کا ظاہر اغراض یعنی دنیا کی جانب سے بے رخی یعنی اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو اور اس کا باطن اعواض ہو یعنی ترک دنیا پر اس کا عوض خدا تعالیٰ سے طلب نہ کرے۔ تجرید کے معنی دنیا کے مال سے کوئی چیز نہ لینا ہے اور اس کا عوض طلب نہ کرنا ہے نہ اِس جہاں میں نہ اُس جہان میں لیکن یہ مقام حضرت عیسیٰؑ کا ہے کہ دنیا سے نکل گئے اور دنیا کی کوئی چیز ان کی ملک میں نہ تھی۔ حکمت تجرید یہ ہے کہ دنیا کی کوئی قدر نہیں۔ اس میں یہ حکمت ہے کہ جب یہ سمجھ میں آ گیا کہ مملوک کی ملک نہیں ہوتی اور اپنے آپ کو مملوک سمجھا اور ملک سے آزاد ہو گئے۔

''میں جاتا ہوں اپنے رب کی طرف وہ مجھ کو راہ دے گا''۔

[صافات:۱۰/۲۲۳]

غیر رب سے ہٹ کر رب کا قصد کیا۔ غیر حق سے مجرد ہو کر حق تعالیٰ کے ساتھ فرد ہوئے اور یہی مقام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے:

''اللہ کے ساتھ میرا وہ وقت ہے کہ جس میں کسی ملک مقرب اور نہ کسی نبی مرسل کو گنجائش ہے''۔

جب تک غیر حق سے مجرد نہ بن جائے حق تعالیٰ کے ساتھ فرد ہونا مشکل ہے۔ باطنی اور ظاہری تجرید جب دونوں حاصل ہو جائیں تو یہ ایک بلند تر مقام ہے اور

Marfat.com

یہی سبب تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مقام کے ساتھ آرام نہ پایا۔ نسائی شریف میں حضرت انس سے مروی ہے کہ آگر آپ مجرد نہ ہوتے تو آپ کا یہ کہنا کہ: ''تمہاری دنیا'' صحیح نہ ہوتا۔

تفرید: اپنے نفس کو سب سے منفرد اور بے تعلق کر لینا اور اپنے امثال واقران تک سے متوحش رہنا۔ مشاکلت سے انسانیت مراد ہے یعنی کسی انسان کے ساتھ آرام نہ پائے جس طرح کہ قیس کا حال تھا کہ لیلیٰ کی محبت میں وحوش اور درندوں کے ساتھ میل جول رکھتا مگر انسانوں سے متنفر تھا۔ تاہم پہلے تجرید ہے پھر تفرید ہے۔ بندہ خوا کا یگانہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ غیر خدا سے فرد ہو جائے۔ حاصل کلام تجرید کی ظاہری صورت ماسویٰ اللہ سے اعراض ہے اور اس کی باطنی کیفیت معاوضہ، اُجرت اور انعام کی تمنا سے اپنے باطن کو مجرد کر لینا۔ تفرید یہ ہے کہ اعتبارات کے لباس کو ممکنات کے حقائق سے اتار کر حقیقتِ واحدہ کی جانب رجوع کیا جاوے۔ مزید تجرید خلائق وعلائق سے بے تعلقی ہے جب کہ تفرید خودی سے بے تعلقی ہے بے تعلق ہونے کو یعنی اس بے تعلقی کے احساس تک کو گم کر دینے کا نام تجرید ہے۔

سفسطہ: حکمت جس کی بنیاد مغالطہ پر ہو۔

نوع: قسم، اور وہ کلی جو اپنے افراد کی عین حقیقت ہو۔ یعنی یکساں حقیقت رکھنے والے افراد کو شامل ہو۔ جیسے انسان کہ اس کا اطلاق زید، بکر، عمر وغیرہ سب پر یکساں ہوتا ہے۔

تمائیز: جمع تمیز یعنی فرق۔

سوفسطائی *Sophists*: یونانی فلسفی جو ایک ہی وقت میں کسی قضیہ کے

Marfat.com

حق میں اور پھر اس کے خلاف دلائل دیتے۔ اس طریق کار سے ہر شے اضافی بن جاتی ہے اور صداقت کی مستقل حیثیت قائم نہیں۔ وہ اخلاقی اقدار کو مستقل نہیں سمجھتے۔

انتزاعی: انتزع، کھینچنا، اکھیڑنا، اکھڑنا۔

انتزاع: تجرید کسی تصور کو محدود صفات سے الگ کرنا۔

معتزلہ: مسلم معقولین اور فلسفی، اسلام میں پہلی عقلی تحریک، معتزلی فلسفہ کے مرکزی تصورات توحید، عدل، الوحدوالوحید، امر بالمعروف و نہی عین المنکر ہیں توحید پر بحث میں انہوں نے خدا کے بارے کثرتِ صفات کا تصور غلط قرار دیا کیوں کہ اس سے شرک لازم آتا ہے۔ قرآن کو مخلوق قرار دیا۔ اُن کے نزدیک خدا کے لیئے یہ ممکن نہیں کہ وہ عدل کے راستے سے انحراف کرے۔ اس عقلی تحریک کے بانی واصل بن عطا اور عمر بن عباد تھے۔

اشاعرہ: امام ابوالحسن اشعریؒ کے متبعین ہیں۔ اشاعرہ معتزلہ کے مقابل سے ہیں۔ اشاعرہ امام شافعیؒ کے مقلد ہیں۔ مسلم متکلمین ہیں۔

مطنق صوری *Formal Logic*: منطق میں قضایا کی صورت اور مادہ میں فرق کیا جاتا ہے جب قضایا سے مادہ کو نکال دیا جائے تو باقی صورت رہ جاتی ہے۔ ریاضیات میں صورتِ تفکر سے بحث ہوتی ہے ایسے ہی منطق میں بھی مادہ کو حذف کر کے صرف صورتِ فکر پر بحث ہوتی ہے۔ جدید ریاضیاتی منطق نے صوریت (Formalism) کو کمال تک پہنچا دیا ہے اس کے نزدیک استدلال کی صحت اس کی صورت پر منحصر ہے نہ کہ مادہ پر۔

ازعان *Dogma*: طے شدہ اور مسلمہ حقیقت ہے لیکن استعمال منفی معنوں

Marfat.com

میں ہوتا ہے اگر حقیقت کو بغیر ثبوت کے تسلیم کر لیا جائے چونکہ اس کے پیچھے کوئی سند ہے تو اسے از عان کہہ دیا جاتا ہے۔ کانٹ (Kant) کے نزدیک اگر ترکیبی قضیہ کی اساس براہِ راست تعقلات پر ہو تو یہ از عان ہوگا۔ عیسائیت میں جو فتاویٰ پوپ جاری کرے یا آیات بائبل کی جو تشریحات و تعبیرات پوپ کرے وہ از عان ہوں گے اور ان سے انحراف گناہ اور قابل سزا ہے۔

لسانیات Linguistics: لسانی فلسفہ جو صرف و نحو کے علاوہ معنیات (Semantics)، نشانیات، صوتیات وغیرہ سے بحث کرے۔

تحکم Dogma: زبردستی ٹھونسنا۔

قضایا: تصدیق کو اگر الفاظ میں بیان کیا جائے تو اُسے قضیہ کہیں گے۔ ہر قضیہ میں تین اجزاء ہوتے ہیں: موضوع، محمول اور نسبت حکمیہ یا رابطہ۔ ارسطوی منطق میں قضیوں کی چار مستند اقسام ہیں جن کی اساس کمیت اور کیفیت پر ہے۔ قضیہ موجبہ کلیہ، قضیہ سالبہ کلیہ، قضیہ موجبہ جزئیہ، قضیہ سالبہ جزئیہ۔ تاہم آج کل یہ تقسیم مسترد ہو چکی ہے اور قضیا کا مفہوم ہی بدل گیا ہے۔

ازلی Eternal: ازل سے موجود، زمانہ کی قید سے بری۔

ازل Eternity: جس کی ابتدا نہ ہو۔

ازلیت: ہمیشگی، دوام، جانب ماضی میں، زوال ناپذیری۔

ازلی و ابدی: ہمیشہ سے ہو۔ اس سے پہلے عدم میں بھی نہ ہو۔ لازوال ہو۔ اس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو۔ ازلی وابدی محض حق تعالیٰ ہے۔

قدم عالم: علم الکلام کے مباحث میں سے بہت اہم بحث ہے۔ یعنی کیا عالم قدیم ہے؟ کیا یہ عالم ابدی صفات کا حامل ہے؟ کیا اللہ فاعل اور صانع ہے؟ کیا

Marfat.com

یہ عالم اپنے وجود میں کسی ذات کی صفت گری کا محتاج ہے۔ امام غزالیؒ اور ابن رشد نے اس کلامی مسئلہ پر بہت اہم مباحث کیئے ہیں۔ امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ میں اس مسئلہ پر تفصیلاً بحث درج ہے جس میں قدمِ عالم پر بہت وزنی اعتراضات کیئے گئے ہیں اور مسئلہ قدمِ عالم کا ابطال کیا گیا ہے۔ ابن رشد فلسفی نے تہافت التہافت امام غزالیؒ کی مذکورہ کتاب کے جواب میں لکھیں۔ غزالی ارادہ الٰہی کو ازلی قرار دیتے ہیں ابن رشد کی تحریر میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ وہ اللہ تعالیٰ کو کن معنوں میں ارادہ کناں اور مختار تسلیم کرتا ہے۔ جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے، جس کا شارح ابن رشد ہے کے نزدیک اللہ تعالیٰ قطعی طور پر فعل و تخلیق کے اوصاف سے اتصاف پذیر نہیں کیوں کہ وہ عقل بحت ہے۔ دوسری طرف ارسطو خدا کو محرک اول بھی قرار دیتا ہے جو کہ کھلا ہوا تناقض ہے۔

<u>ثنویت (*Dualism*):</u> اس نظریہ کی رُو سے دو خود مختار اصول یا جوہر ہیں جو ایک دوسرے میں تحویل نہیں ہو سکتے۔ مثلاً افلاطون نے حِسی اور غیر حِسی حالتوں میں تمیز کی۔ ڈیکارٹ (*Descarte*) نے شعوری اور مبسوط اجسام میں تمیز کی۔ لائبنز (*Leibnitz*) نے حقیقی اور امکانی عوالم میں اور کانٹ نے مظاہری اور ذاتیتی (*Noumenal*) عوالم میں تمیز کی یہ ثنویت ہے کئی مذاہب میں بھی دو اصول یا دو خدا ہیں جیسا کہ مذہب زرتشت میں اہرمن اور یزداں کا تصور ہے ایک نیکی کا دوسرا بدی کا خدا۔

<u>عینیت:</u> ذات میں اتحاد، ایک کا جو مفہوم ہو اُسی طرح دوسرے کا بھی مفہوم ہو عین اور عینیت ایک ہی ہیں۔ مزید حقائق عینیہ وہ امور ہیں جو ذات میں موجود ہیں بلکہ عین ذات ہیں نہ کہ غیر، متعینات وجوداتِ عالم وجودِ حقیقی سے مغائرت نہیں رکھتیں کیوں کہ ہر چیز کی حقیقت ذاتِ حق ہے۔ حقائقِ عینیہ شہود

Marfat.com

اعیان ثابتہ ہے جو کہ ذاتِ واحد میں متحقق ہیں۔

عین: تصوف میں ذات حق تعالیٰ کے ساتھ اتحاد، ہستی حق میں گم ہونا ہے۔ مالک کا ذات حق میں محو ہو جانا ارلذتِ وصال پانا۔ عین ثابت: آئینہ عالم ہے جو کہ علم الٰہی میں قبل تخلیق عالم موجود تھا اور اب بھی ہے اور آئندہ بھی موجود رہے گا۔ وہ حقیقت جو کہ علمِ الٰہی میں موجود مگر خارج میں معدوم ہے۔

اشتقاق: چیرنا، نکالنا، ایک لفظ سے دوسر الفظ نکالنا۔

حُلول: ایک شئے کا دوسرے شئے میں اس طرح سما جانا کہ ایک طرف اشارہ کیا جائے تو دوسری شے کی طرف اشارہ سمجھا جائے۔

حلول و اتحاد: اس میں دو وجود کا ہونا لازمی ہے چونکہ وجود دراصل ایک ہی ہے اس لیئے حلول واتحاد توحید میں محال ہے۔

ذوات: جمع ذات ہے۔

واجب الوجود: واجب، جس کا وجود ضروری ہو خاص عدمِ ممتنع ہو جس کے وجود وظہور کا زوال ناممکن ہو۔ واجب الوجود: جس پر تمام اقسام عدم ممتنع ہوں اس کا وجود خود اس کی ذات سے ہو اور اصلاً کسی شے کا محتاج نہ ہو۔

شیئون: مرتبہ علم میں وجود حق کے تعینات۔

ممتنع الوجود: رُوحِ اضافی۔

ذات: تصوف میں وجود مطلق اس طور پر کہ تمام اعتبارات، اضافات اور نسبتیں اور وجوہات ساقط کر دیے جائیں۔

ذات بحت: خالص کو کہتے ہیں۔ ذات خالص یا ذات محض از اسم و وصف ہے۔ یہ احدیت کا مقام ہے۔ وجود یہاں تمام قیود حتیٰ کہ قید اطلاق سے بھی

Marfat.com

مطلق اور عدم احاطہ کا مقتضی ہے۔ عینیت اور غیریت کی یہاں بحث نہیں۔ اسماء کو یہاں دخل نہیں کیوں کہ اسماء تمیز پیدا کرتے ہیں۔ اسم یہاں اس لیئے نہیں کہ اسم میں نعت پائی جاتی ہے نعت یہاں اس لیئے نہیں کہ نعت وصف بامعنی ہے۔ وصف کو یہاں دخل نہیں۔ وصف کسی شے کا اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب کہ وہ شے ظاہر و باطن کی تقسیم کے تحت ہو یہاں کسی بھی تقسیم کو دخل نہیں۔ ظہور و بطون کی یہاں تقسیم نہیں یہاں کثرت و وحدت کا امتیاز نہیں۔ وجوب امکان کا یہاں فرق نہیں۔ یہاں شاہد خلوت غیب ہویت اپنی ذات سے اپنی ذات پر تجلی فرماتا ہے یہ عقلی انسانی سے قطعی ماوراء ہے۔

<u>قاب قوسین:</u> مقام قرب الٰہی، اتحاد و اتصال بالحق اس طرح کہ شائبہ تمیز و امتیاز اثنینیت (بمعنی دو) باقی رہے۔ مقام ادنیٰ اس سے بھی زیادہ مقام قرب ہے جہاں تمیز و امتیاز اور اثنینیت بھی باقی نہیں رہتی۔ یہاں مجاز حقیقت کے بحر کنار میں جذب ہوجاتا ہے۔

<u>اضداد:</u> جمع ضد ہے۔

<u>نشاء:</u> پیدا کرنا، مجاز ادینا، جہان۔

<u>باب چہارم: تجلیات، صفات و اسمائے الٰہیہ:</u>

<u>مَشہد:</u> حاضر ہونے کی جگہ، شہادت گاہ۔

<u>امّہاتِ صفات:</u> حیات، علم، قدرت، ارادہ سمع، بصر کلام ہیں جنہیں صفات سبعہ ذاتیہ بھی کہتے ہیں۔

<u>جوہر *Substance*:</u> اشراقی فلاسفہ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ جو شئے بالذات قائم ہو وہ جوہر ہے جو غیر میں قائم نہ ہو۔ مثلاً کپڑا جوہر ہے اس

Marfat.com

کپڑے کا رنگ عرض ہے حکماء مشائیہ کے نزدیک جوہر ایسی ماہیت ہے کہ جب بھی خارج میں پائی جائے تو کسی موضوع میں نہ ہو۔ ان کے نزدیک اس کے مصداق کا انحصار صرف ہیولیٰ، صورت، جسم، نفس اور عقل میں ہے۔ اشراقیہ ایک ہی شئے کو قابل و فاعل قرار دیتے ہیں جب کہ مشائیہ فاعل کو قابل اور قابل کو فاعل تسلیم نہیں کرتے یعنی اُن کے نزدیک ایک ہی شے قابل اور فاعل نہیں ہوسکتی بلکہ وہ قابل اور فاعل کی دو مختلف حیثیتوں کے لیئے دو جدا جدا محل تجویز کرتے ہیں ایک محل قابلیت ہے دوسرا محل فاعلیت۔ محل قابلیت کو وہ ہیولیٰ کا نام دیتے ہیں اور محل فاعلیت کو صورتِ جسمیہ قرار دیتے ہیں اس طرح وہ جسم کو دو اجزاء ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے مرکب مانتے ہیں برخلاف اشراقیہ کے جن کے نزدیک جسم بسیط ہے اجزائے ترکیبیہ سے مرکب نہیں ہے۔ ان دونوں گروہوں میں جوہر کے تصور کے بارے طویل مباحث ہوئی ہیں۔

<u>مَلاء اعلیٰ:</u> فرشتوں کا گروہ۔

<u>باب پنجم: وحدت وجود و شہود:</u>

<u>اشراقی:</u> اسلامی فلسفہ کا مکتبۂ فکر۔ اشراقی فلسفہ کی جھلک شیخ شہاب الدین سہروردیؒ جو شیخ مقتول کے نام سے موسوم ہیں کے فارسی رسائل اور ایمائی حکایتوں (*Allegories*) میں ملتی ہے۔ شیخ مقتول کے نزدیک کسی شے کی تعریف کرتے وقت اسے شے کی تمام صفات وخصوصیات کو زاویۂ نظر میں رکھنا ہوگا یہ تمام صفات مجموعی طور پر اس شے سے مختص ہونی چاہئیں اور دوسری شے میں مفقود ہونی چاہئیں۔ افلاطون کا نظریۂ اعیان ثابتہ اشراقی فلسفہ سے مماثل ہے۔ شیخ مقتولؒ پر افلاطون کا گہرا اثر دکھائی دیتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک رائے (*Opinion*) اور علم (*Knowledge*) کا فرق ایک کلیدی حیثیت کا

Marfat.com

حامل ہے۔ شیخ مقتول کے نزدیک عقل کو تعاون کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ تعاون ذوق فراہم کرتا ہے۔ شیخ مقتول کے نزدیک ذوق ایک سریانی ادراک ہے جس کے ذریعہ اشیاء کے جوہر (Essence) کی شناسائی ہو سکتی ہے اس تعاون سے روح کو علم حاصل ہوگا اور تشکیک ختم ہوگی۔ شیخ مقتولؒ کے فلسفہ کو وجودیت (Ontology)، کونیات (Cosmology) اور نفسیات (Psychology) میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ سورۃ النور میں خدا تعالیٰ کو نور علیٰ نور کہا گیا ہے شیخ مقتول محرک اول یا اول نور مطلق کو ''نورِ قاہر'' سے منسوب کرتے ہیں نورِ مطلق کی بنیادی خصوصیت ابدی تنویر ہے کوئی شے نور سے زیادہ مرئی نہیں۔ نور کا جوہر خاص اس کا مظہر ہے۔ چنانچہ نورِ اوّل کا وجود کسی اور شے کا مرہونِ منت نہیں اور اس کا وجود خود اس کی اپنی ذات ہے اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ ممکن اور حادث ہے۔ نورِ اول حرکت کا منبع ہے۔ اس نور کی شعاعیں وجود میں جذب ہو جاتی ہیں اس نور سے لامحدود تنویری عوامل ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ وجود کی لامحدود اجناس، اقسام اور انواع اپنی حیات، وجود اور نشو و نما کے لیئے اس نورِ مطلق کی مرہونِ منت ہیں نورِ مطلق کے ممکنات کی تعداد لامحدود ہے اور یہ کائنات لامحدودیت کا ایک جزوی مظہر ہے انسان کا محدود ادراک نورِ مطلق کے ان لامحدود تصورات کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے۔ تجریدی نور کے برعکس عرضی نور کا خاصہ ہے کہ وہ صورت پذیر ہے اور اپنی ذات کے سوا کسی اور شے کا وصف بھی بن سکتا ہے۔ شیخ مقتول کے ہاں کائنات میں ایک عظیم تنویری عمل کارفرما ہے مگر جزوی نقطہ نظر سے یہ تنویری عمل نور قاہر ہی کا ایک جزوی اظہار ہے یہ تنویری عمل ان قوانین کے تابع ہے جو ہم پر منکشف نہیں۔

<u>ناسوت:</u> عالم اجسام و مادیات۔

Marfat.com

لاہوت: مرتبہ ذات۔

انیت: ذات۔

تلمیع: دوران کلام کسی واقعے یا مقام کی طرف صرف اشارہ کر دینا۔

سدرۃ المنتہیٰ: حقیقت محمدیہ، واحدیت، کتاب مسطور مترادف اصطلاحات ہیں۔

سَیر و طَیر: سالک کا ایک حال سے دوسرے حال، ایک فعل سے دوسرے فعل، ایک تجلی سے دوسری تجلی، ایک مقام سے دوسرے مقام میں منتقل ہونا، سَیر یا طَیر کہلاتا ہے جب کشفِ وکرامات کی راہ سے یہ سلوک طے کیا جاتا ہے تو اسے سیر کہتے ہیں جب بلا کشف وسلوک طے ہوتا ہے تو اسے طیر کہتے ہیں۔ سیر کشفی، کشف کے ذریعہ سیر ہے۔

تنزیہہ: اوصاف بشریت سے حق تعالیٰ کو بری رکھنا کسی شے کو نقائص وعیوب اور زوال سے پاک وصاف کرنا۔

تشبیہہ و تنزیہ: تشبیہہ سے مراد اشیاء ظاہری میں ظہور ذات اور تنزیہ سے مراد ذات حق تعالیٰ کا صفاتِ نقص یا صفات ممکنات سے پاک ومنزہ ہونا۔ حضرت موسیٰؑ کی اپنی امت کو تعلیم تشبیہہ کی جانب مائل تھی۔ جو بحکم غلبہ اسم ظاہر تھی۔ حضرت عیسیٰؑ کی تعلیم اپنی امت کو بحکم غلبہ اسم باطن تقدیس وتطہیر دل وسیر کمالات معنوی وخلوت اور ماسویٰ سے انقطاع کی جہت سے مائل بجانب تنزیہ تھی۔

جس نے تنزیہ کی اس نے خدا کو محدود کر دیا کیوں کہ اُس نے اللہ تعالیٰ کے آثار کو مظاہر میں ظہور کے طور پر نہ پہچانا ایسے شخص کو صرف آدھی معرفت حاصل

Marfat.com

ہوئی صحیح راہ تشبیہہ وتنزیہ کے درمیان ہے جس نے دونوں کو جمع کیا اس نے حق تعالیٰ کو مجملاً پہچانا۔ یہ جامعیت تشبیہ وتنزیہ رحمت اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم میں رونما ہوئی کیوں کہ آپؐ جامعیت الٰہیؑ کے مظہر ہیں اور آپؐ کی تعلیم میں روحانیات و جسمانیات اور مشاہدہ انوارِ تجلیات الٰہی شامل ہیں۔ آپؐ کے پیروکار بحرِ انوارِ تجلیات جمالی وجلالی میں مستغرق ہیں اور تنزیہ میں تشبیہہ اور عین تشبیہہ میں تنزیہ مشاہدہ کرتے ہیں۔

شطحیات: شطح ایسا کلام جس سے زبان بر بناء نفرت لڑکھڑائے، کان اس سے کراہت وناگواری محسوس کریں۔ اور اس سے رعونت کی بُو آتی ہو اگرچہ کلام سچا ہی کیوں نہ ہو۔

شہود: حق تعالیٰ کا مشاہدہ اس طرح کہ سالک مراتب تعینات اور موہوماتِ صُوریہ سے عبور کر کے توحید عیانی کے مقام میں پہنچے اور جمیع صُور موجودات کا مشاہدہ کرے اور غیریت کو دُور کر دے جس چیز پر نظر ڈالے حق ہی کو دیکھے اور غیر کو نہ دیکھے۔

الحاد: ملحد ہونا، دین حق سے پھرنا، حد سے گزرنا۔

زَنادِقہ: جمع زندیق، بے دین، ملحد، زندقہ، ملحد کو کہتے ہیں۔

نہایت: انتہا۔

مَجہُول: نامعلوم، وہ فعل جس کا فاعل معلوم نہ ہو۔

کَون: جو چیز دفعتاً پیدا ہو جائے۔ مادے میں اس صورت کا حصول جو پہلے حاصل نہ تھی۔ کون وفساد: اجتماع اجزاء کون اور انتشار فساد کہلاتا ہے۔

عُرُوج: چڑھنا، بلند ہونا۔

Marfat.com

جمعُ الجمع: اس حقیقت کا انکشاف کہ خلق حق سے قائم ہے اس مقام پر حق کا جمیع موجودات میں مشاہدہ ہوتا ہے۔ سالک یہاں حق کو خلق سے اور خلق کو حق سے دیکھتا ہے اور حق و خلق کو خلق میں دیکھتا ہے یعنی خلق کو خلق اور حق کو حق دیکھتا ہے اور ایک دوسرے کا عین پاتا ہے اس مقام کو فرق بعد الجمع اور فرق ثانی بھی کہتے ہیں یہ سب سے اعلیٰ مقام ہے اور سلوک میں اس سے برتر کوئی دوسرا مقام نہیں ہے۔

مجہول النعت: نعت کہتے ہیں وصفِ ثبوتی کو اور یہاں وصفِ ثبوتی یا کسی قسم کا بھی لغوی یا اسمی اعتبار ممکن نہیں۔

وُجوب: خود ذات کا اقتضاء اور خارج میں اس کا تحقق وجود یا شے کا لازم ہونا اور اس کے نقیض کا جائزہ نہ ہونا۔

اراءۃ: معنی دکھانا۔

انتقاش: نقاش کو نقاشی کا حکم دینا، چُن لینا۔

خلقی: پیدائشی طور پر

تمثیل: تمثیل کسی جزی میں حکم واحد کا اثبات اس بناء پر کہ دوسری جزی میں اس کا اثبات ہو رہا ہے اور یہ اثبات کسی مشترک معنی کی بنیاد پر ہو رہا ہے۔ فقہا اس کو قیاس کا نام دیتے ہیں۔

استحالہ: کیفیت میں تبدیل ہونا کہ اس طرح کہ حرکت کی صورت نوعیہ باقی رہے۔

استعارہ: عاریتاً مانگنا، ادھار لینا، حقیقی اور مجازی معنی کے درمیان تشبیہ کو علاقہ ہونا، یعنی حقیقی معنی کا لباس عاریتاً لے کر مجازی معنی کو پہنانا۔

Marfat.com

مَجاز: وہ لفظ جسے اس کے غیر حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے۔ کسی لفظ کے وہ معنی جو حقیقی نہ ہوں۔ مثلاً جیسے بہادر کو شیر کہہ دیتے ہیں۔

باب ششم: حقائق وممکنات:

مقتقیات ذات الہٰیّہ: عقلِ کلی ہر فصلی کے لیئے عدل کی ترازو ہے جس کے دو پلّے ہیں ایک عقل اور دوسرا قدرت اور دو طرفین ہیں یعنی اقتضیات الہٰیّہ اور دوسری قوابل طبیعہ اور اس کی دو شوکتیں ہیں ایک ارادہ الہٰیّہ اور دوسری مقتضیات خلقیہ۔

حقائق عینیہ: وہ امور ہیں جو ذات میں موجود ہیں بلکہ عینِ ذات ہیں نہ کہ غیر ذات ہیں۔

موہومہ: وہم سے مشتق ہے۔ یعنی وہم پر مبنی یا قیاسی۔

ہیولیٰ: مادہ، ایسا جوہر جو ہر شکل وصورت کے قابل ہو اور اس کا محل ہو جو بذاتِ خود نہ متصل ہو نہ منفصل نہ واحد ہو نہ کثیر لیکن اتصال وانفصال اور وحدت و کثرت سب کا صالح وقابل ہو اور اپنے وجود میں صورت جسمیہ کا محتاج ہو۔
ہیولیٰ اولیٰ (مادہ اولیٰ)۔ ایک جوہر بسیط جو خود جسم نہ ہونے پر بھی جسم کی صورت قبول کرنے کا صالح اور قابل ہے صورت جسمیہ اور صورتِ نوعیہ کا محل ہے۔
ہیولیٰ ثانی (مادہ ثانی)۔ مادہ ثانی وہ جسم جو کسی دوسرے جسم کا جزو ہو یا جس سے دوسرا جسم مرکب ہو۔

مُواطات: موافقت کرنا، علم منطق کی اصطلاح میں کسی موضوع کا محمول بلا واسطہ واقع ہونا۔

حمل: ایک شے کے لیئے دوسری شے کا حکم یا اس حکم کا منشاء اگر یہ ثبوت بالواسطہ

Marfat.com

ہوتو حمل اشتقاقی ہے اگر ثبوت بلا واسطہ ہوتو حمل مواطاتی۔

جہل: کسی شئے کے خلاف واقع یقین و اعتماد کر لینا جہل ہے۔ کسی معدوم کا اعتقاد بھی دائرہ جہل میں اس بناء پر آجاتا ہے کہ وہ معدوم بہر حال معدوم ہونے کے باوجود ذہن میں ایک گونہ شیئیت حاصل کر لیتا ہے۔ صالح علم کی لاعلمی جہل میں آجاتی ہے۔ عرفا و صوفیاء کی اصطلاح میں جہل کو موت سے تعبیر کرتے ہیں۔

عارف: جو خدائے قدوس کی ذات و صفات اور اس کی لا انتہا نیرنگیوں پر غور و فکر کرتا رہے اس وقت تک کہ اس کے پاک اور مہذب نفس میں نور حق جلوہ فگن ہو جائے۔

سالک: جس پر ایک ایسی کیفیت اور حالت طاری ہو جائے جس کی وجہ سے بغیر غور و فکر اور بغیر علم کے مقاماتِ قرب الٰہی طے ہو جائیں اس حالت و کیفیت کے ذریعے جو کچھ حاصل ہو گا وہ علم عینی ہو گا اور مشاہدہ ہو گا جس میں شک و شبہ کے لیئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔

نقیض: توڑنے والا، لفظ نقیض اور ضد کے معانی میں فرق ہے کہ نقیض وہ ہے جو نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکے اور نہ ہی معدوم ہو سکے جیسے موت اور زندگی کہ یہ دونوں ایک جگہ نہیں ہو سکتیں اور معدوم بھی نہیں ہیں۔ ضد وہ ہے کہ ایک ساتھ تو جمع نہ ہو سکے مگر معدوم ہو سکے جیسے سادہ یا سفید ایک جگہ تو جمع نہیں ہو سکتے مگر معدوم ہو سکتے ہیں یعنی ممکن ہے کہ سرخ یا زرد ہو۔

عِرفان: پہچان، شناخت، اللہ تعالیٰ کی معرفت۔

اضداد: جمعِ ضد کی ہے۔

لمعات: جمع لمعہ، چمک، روشنی جمع روشنیاں۔

عقبات: جمع عبق، خوشبودار۔

باب ہفتم: حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم:

معبودیّت: بندگی۔بندہ کی نسبت سے۔

قطب: اولیاء اللہ میں سے ہے۔ ہر زمانہ میں تمام دنیا میں قطب عظیم ایک ہوتا ہے جسے قطب عالم یا قطب کبریٰ یا قطب ارشاد یا قطب مدار یا قطب الاقطاب جہان سے موسوم کیا جاتا ہے۔ عالم سفلی و عالم علوی میں اس کا تصرف ہوتا ہے اور سارا عالم اس کے فیض سے قائم رہتا ہے۔ قطب عالم حق تعالیٰ سے براہِ راست فیض حاصل کرتا ہے اور اس فیض کو ماتحت اقطاب میں تقسیم کرتا ہے۔ قطب عالم مظہر تجلی اسم رحمان ہے۔ قطب عالم سالک ہوتا ہے اور اس کی ترقی جاری رہتی ہے اقطاب کے بے شمار انواع ہیں جو سب قطب عالم کے ماتحت ہوتے ہیں مثلاً قطب ابدال، قطب اقالیم، قطب ولایت وغیرہ ہر مقام، ہر شہر اور ہر قصبہ اور گاؤں کا ایک قطب ہوتا ہے جو اس کی حفاظت کرتا ہے۔

مُشاکلہ: مُشاکل، مشابہ یا ہم شکل ہونا، مُشاکلہ علم بدیع کی ایک صفت کا نام ہے۔ بدیع کے معنی ہیں نو ایجاد چیز، انوکھی، عجیب، بے مثل۔

باب ہشتم: صحو و سُکر:

مُبلی: بلا نازل کرنے والا۔

منعم: نعمت عطا کرنے والا۔

علمُ الیقین: وہ علم یقینی جو دلائل سے حاصل کیا گیا ہو۔

عینُن الیقین: جب مشاہدہ میں کوئی بات آ جائے تو وہ عین الیقین کی حد تک

Marfat.com

پہنچ جاتی ہے۔ مقام واحدت۔

حق الیقین: مقام احدیت ہے۔

کشف: حجاب کا اُٹھ جانا، پس پردہ، جو غیبی معانی اور حقیقی امور مستور ہیں ان کے وجود کا تعین اور مشاہدہ۔

باب نہم: مکاشفات امام ربانیؒ:

مکاشفہ: باطنی اشاروں کے ذریعے کسی امر کا تحقق۔

الہام: الہام، القاء اور وحی مترادفات ہیں۔ ہر وہ چیز جو بطریق استدلال حاصل نہ کی گئی ہو بلکہ سالک کے قلب پر حق تعالیٰ کی طرف سے کامل یقین کے ساتھ وارد ہو القاء الہام اور وحی کہلاتی ہے۔ ابتدائی حالت کو القا اور انتہائی حالت کو الہام اور وحی کہتے ہیں اولیاء کرام کو الہام ہوتا ہے جب کہ انبیاءؑ پر وحی نازل ہوتی ہے۔

نور قدس کی چمک سے جس کشفِ معنوی کا ورود ہوتا ہے وہ جب قلب کے مرتبہ میں ظاہر ہو تو اُسے الہام کہتے ہیں اگر معانی غیبی ہیں تو الہام ہے اور ارواح مجردہ یا اعیان ثابتہ ہیں تو مشاہدہ قلبی ہے اگر کشف روح کے مرتبہ میں ظاہر ہو تو شہودِ روحی ہے۔ کشف سے یہ مراد ہوتی ہے کہ صاحبِ کشف کو بعض خاص امور پر اطلاع ہو جائے نہ یہ کہ کلی امور اس پر ظاہر ہو جائیں۔

مرتبہ الوہیت: الوہیت مجموعہ ہے جملہ اسماء وصفات وافعال کا۔

اشتباہ: شبہ۔

قُرب و بُعد: قرب صفاتِ الٰہی سے متصف ہونا، رفعِ تعینات، حجاب خودی کا اٹھنا۔

Marfat.com

بُعد: تقید بقیود وصاف بشری۔ لذات نفسانی میں گرفتار رہ کر مبداء حقیقی سے دوری اور حقیقت حال سے بے خبری میں رہنا۔ انسان اپنے آپ سے جتنا قریب ہے حق سے اتنا ہی دور ہے۔ قرب دو قسم کا ہے ایجادی اور شہودی۔ قرب ایجاد: ادراک بسیط ہے جو ذواتِ اعیان علمیہ کو قبل وجود خارجی بحکم ''کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں'' (الاعراف:172) حاصل ہوا جو حکمتِ ایجاد عالم و رحمت رحمانی کا مقتضی ہے۔ یہ ادراک غیر ادراکِ ادراک ہے جو ذات سے منفک نہیں اور محتاج فکر نہیں یہ قرب حکمت تکوین کے سبب ہے۔ قرب شہودی وہ قرب ہے جو تفکر سے حاصل ہوتا ہے یہ خاص رحمتِ رحیمی سے حاصل ہوتا ہے اس قرب کا حصول نورِ ہدایت الٰہی کے بغیر میسّر نہیں ہوتا۔

فرق بعد الجمع: جمع الجمع میں اوپر وضاحت آچکی ہے۔

باب دہم: شریعت وطریقت:

علم لَدُنّی: لَدُن بمعنی نزدیک، وہ چیز جو اللہ تعالیٰ اپنے پاس سے محض اپنے فضل و کرم سے بغیر سیکھنے اور بغیر تلاش اور کوشش کے کسی شخص کو عطا کرے۔

یہ علم اولیاء کرام کا الہامی علم ہے۔ اسی علم کی طرف حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا:

> ''مجھے رسول اکرم ﷺ نے دو علوم عنایت کیئے۔ ایک کو میں نے ظاہر کر دیا اگر دوسرے کو ظاہر کر دوں تو یہ حلقوم کاٹ دیئے جائیں''۔

لطیفہ انسانیہ: نفس ناطقہ جس کو قلب کہا جاتا ہے جس میں روح کا نزول ہوتا ہے اگر قلب کا رُخ نفس کی سمت ہے تو اس کو صدر کہتے ہیں۔ اگر روح کی جانب تو اس کو فواد سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اجماع و اجتہاد: فقہ اسلامی کے سرچشمے۔

Marfat.com

بابِ یازدہم: کلمہ، مکہ معظمہ اور کلمات وحروف قرآن کے اسرار وحقائق:

کلمہ طیبہ: پاک کلمہ: دین اسلام کا اساسی پتھر ہے۔ اس کے پڑھنے کے بعد مومن اور کافر میں امتیاز ہو جاتا ہے۔

بیت اللہ: اہل عرفان کے نزدیک حج بیت اللہ بھی سلوک الی اللہ ہے۔ کیوں کہ ہر دو سلوک اور حج کو مقصود اللہ ہے۔ سالک کو اپنے وطنِ عارضی یعنی مقتضیات طبیعت سے نکلنا پڑتا ہے عاداتِ سابقہ اور خصائل ذمیمہ کو ترک کرنا پڑتا ہے۔ ماسواء سے تعلقات کو منقطع کرنا پڑتا ہے اور جانبِ اللہ سفرِ معنوی اختیار کرنا پڑتا ہے ارکان حج بھی طلب الٰہی کے کسی نہ کسی رکن کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بے سلے کپڑے پہننے میں یہ اشارہ ہے کہ صفاتِ ذمیمہ سے مجرد ہو کر صفاتِ محمودہ اختیار کر لیئے۔ خوشبو کے چھوڑنے میں یہ دانائی اور حکمت ہے کہ انسان اسماء وصفات سے مجرد ہو کر ذات کی حقیقت کے ساتھ متحقق ہو۔ نکاح نہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ موجودات میں تصرف کرنے سے پاک ہو جائے۔ سُرمہ نہ لگانے میں یہ حکمت ہے کہ انسان احدیت میں عاری ہو کر طلبِ کشف سے باز رہے۔ میقات سے قلب مراد ہے۔ مکہ سے مرتبہ الٰہی۔ کعبہ سے ذات۔ حجر اسود سے لطیفہ انسانیہ اور اس کی سیاہی سے مقتضیات طبعیہ کی رنگت کی طرف اشارہ ہے۔ طوافِ کعبہ سے یہ مراد ہے کہ ہویت مطلقہ کے ادراک کی کوشش کی جائے اور اس کے مشہد، منشا اور ٹھکانے معلوم کرنے کی کوشش کی جائے۔ سات مرتبہ طواف سے مراد صفاتِ سبعہ کی طرف اشارہ ہے اور حق تعالیٰ کی صفات کی طرف رجوع کرنا ہے۔ طواف کے بعد صلوٰۃ سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جس فرد میں یہ جملہ امور کمال کو پہنچ گئے اس میں احدیت کا ظہور ہو گیا۔ مقامِ ابراہیم کے پیچھے اس صلوٰۃ کے مستحب ہونے میں اشارہ ہے۔ مقام خلت سے

Marfat.com

مراد یہ ہے کہ اس کے جسم میں اسماء وصفات کے آثار ظہور ہو جائیں۔ زمزم سے علوم حقائق کی جانب ارشاد ہے۔ حقائق معارف میں ہمہ وقت اور ہر حالت میں کوشاں رہنا ہے۔ صفا سے صفاتِ خلقیہ سے مبرا ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ مردہ سے اسماء وصفاتِ الٰہیہ کے ابلتے سرچشموں سے سیراب ہونے کی دعوت ہے۔ عرفات سے خدا کی معرفت کا مقام مراد ہے۔ مشعر اکرام سے مرادِ حرمات الٰہی کی تعظیم امور شریعہ پر قیام کے ذریعہ سے کی جائے۔ منیٰ سے اہل قربت کی منزل ہے۔ طوافِ افاضت سے یہ مراد ہے کہ فیضان الٰہی کی ہیشگی سے انسان ترقی کرتا ہے حصول کمالِ انسانی کے بعد بھی فیضان الٰہی منقطع نہیں ہوتا کیوں کہ خدا کی ذات لامتناہی ہے۔ طواف اشارہ ہے کہ اللہ کے بھید مستحقین تک پہنچا دیئے جائیں۔ اولیاء اللہ اسرار الٰہیہ کے حامل ہوتے ہیں اور جس فرد کو اہل پاتے ہیں یہ اسرار اس کے سپرد کر دیتے ہیں۔ مناسک میں دعاؤں میں بے شمار اسرار ہیں۔ قرآن کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق ہے۔

<u>اذہان:</u> جمع ذہن کی ہے۔

<u>حروف:</u> اللہ کا کلام حروف، آواز اور ہجا نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ کلام متکلم کی صفت ہو۔ جب حروف اور صورت اس سے ظاہر ہوں گے تو دلیل متکلم ہونے کی ہے۔ پاس کلام صفت ذات ہے جب کہ معتزلہ کے نزدیک کلام صفت فعل ہے۔ کلام وہ صفت ہے جو حروف اور صوت وجود سے پہلے ہی تھی۔ خدا کا کلام قدیم ہے مخلوق نہیں تو پھر حدوث اس سے نفی کی اور جب کہا کہ حروف وصورت ہیں تو حدوث روا رکھا۔

Marfat.com

کتابیات

1- الہیات، تصوف اور علم الکلام۔ یونس خان، پبلشرز: خان بک کمپنی لاہور۔
2- فلسفہ تصوف اسلامی۔ موسیٰ خان جلال زئی، پبلشرز: خان بک کمپنی لاہور۔
3- تصوف اور جدید دور کا انسان۔ موسیٰ خان جلال زئی، دعا پبلی کیشنز 25- لوئر مال لاہور۔
4- فلسفہ تصوف۔ موسیٰ خان جلال زئی، دعا پبلی کیشنز 25- لوئر مال لاہور۔
5- فلسفہ روحِ انسانی۔ موسیٰ خان جلال زائی، علم و عرفان پبلشرز لاہور۔
6- صوفیاء کرام کا طریقہ علم و زندگی۔ موسیٰ خان جلال زئی، دعا پبلی کیشنز۔
7- فصوص الحکم۔ شیخ اکبرؒ، پبلشرز: تصوف فاؤنڈیشن لاہور۔
8- فتوحات مکیہ۔ شیخ اکبر، پبلشرز: تصوف فاؤنڈیشن لاہور۔
9- سیر تصوف ترجمہ شرح تعرف لمذہب التصوف، مترجم: مولانا درویش محمد یعقوب صاحب مصطفائی، پبلشرز: نیشنل بک فاؤنڈیشن اسلام آباد۔
10- مولانا رومی کا نظریہ عشق: اندر یو ھاروی، ترجمہ: موسیٰ خان جلال زئی۔ علم و عرفان پبلشرز اُردو بازار لاہور۔
11- سِر دلبراں۔ سیّد محمد ذوقی، محفل ذوقیہ کراچی۔
12- مصطلحات علوم و فنون عربیہ از محی الدین غازی اجمیری، پبلشرز: انجمن ترقی اردو پاکستان کراچی۔

13- شاہ ولی اللہ- مکتوبِ مدنی، ترجمہ: مولانا محمد حنیف ندویؒ، پبلشرز: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور۔

14- مکتوبات امام ربانیؒ - اُردو ترجمہ ازاں: مولانا محمد سعید احمد صاحب نقشبندی خطیب و امام مسجد حضرت داتا گنج بخشؒ لاہور، پبلشرز: حفیظ بک ڈپو اُردو بازار دہلی۔

15- مکتوبات امام ربانیؒ - اُردو ترجمہ ازاں: مولانا قاضی عالم الدینؒ صاحب نقشبندی مجددی، پبلشرز: ادارہ اسلامیات لاہور۔

16- کشافِ اصطلاحاتِ فلسفہ- تالیف و ترجمہ: پروفیسر سی. اے. قادر، مرحوم اور اکرام رانا، بزمِ اقبال لاہور۔

17- فہارس تحلیلی ہشت گانہ مکتوبات احمد سرہندیؒ- آرتھر ایف بیولر اقبال اکیڈمی پاکستان۔

18- فلسفہ تصوف رومی- پروفیر کیٹک، ترجمہ: موسیٰ خان جلال زئی، طیب پبلشرز اُردو بازار لاہور۔ 2002

19- تصوف رومی- موسیٰ خان جلال زئی، دار الکتاب اُردو بازار لاہور۔ 2002

20- اسلامی فلسفہ حیات- موسیٰ خان جلال زئی، ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور۔

21- شجرۃ کون ابن عربیؒ، ترجمہ: صوفی محمد صدیق بیگ قادری، علی برادران فیصل آباد۔

22- شرح لواح جامی: نور الدین عبدالرحمٰن جامی، ترجمہ و شرح: واحد بخش سیال، بزم اتحاد مسلمین لاہور۔

23- افکار و احوال- محی الدین عربی، ڈاکٹر محسن جہانگیری، ترجمہ: احمد جاوید سہیل

Marfat.com

عمر،ادارہ ثقافت اسلامی لاہور۔

24- حکمت رومی۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم،ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔

25- تشبیہات رومی۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔

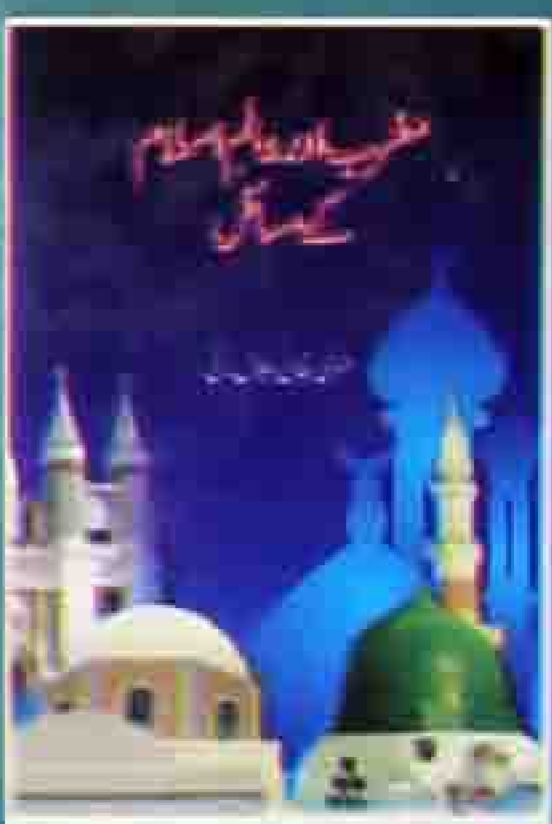
تمت

Marfat.com

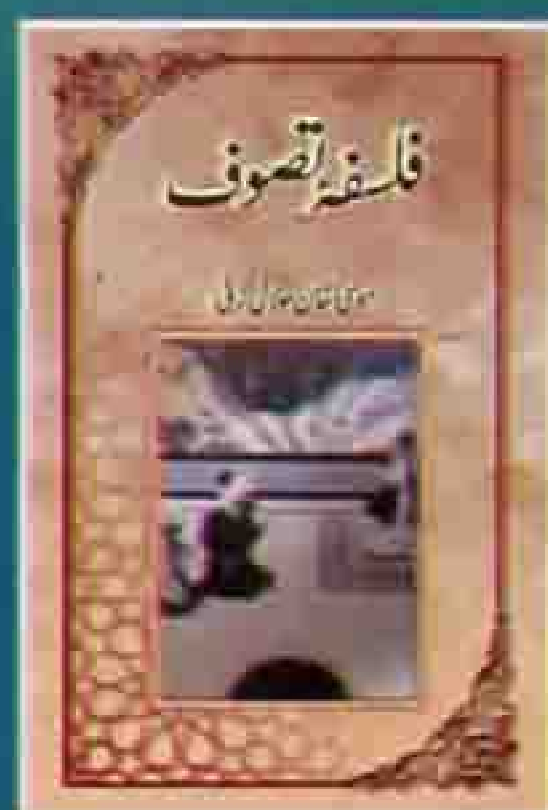
Rs: 130.00

Rs: 110.00

Rs: 190.00

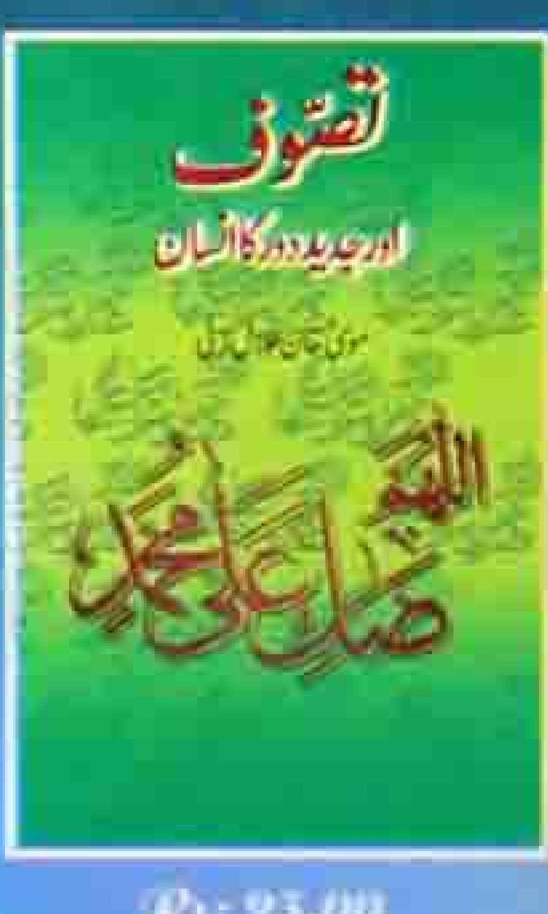


Rs: 125.00

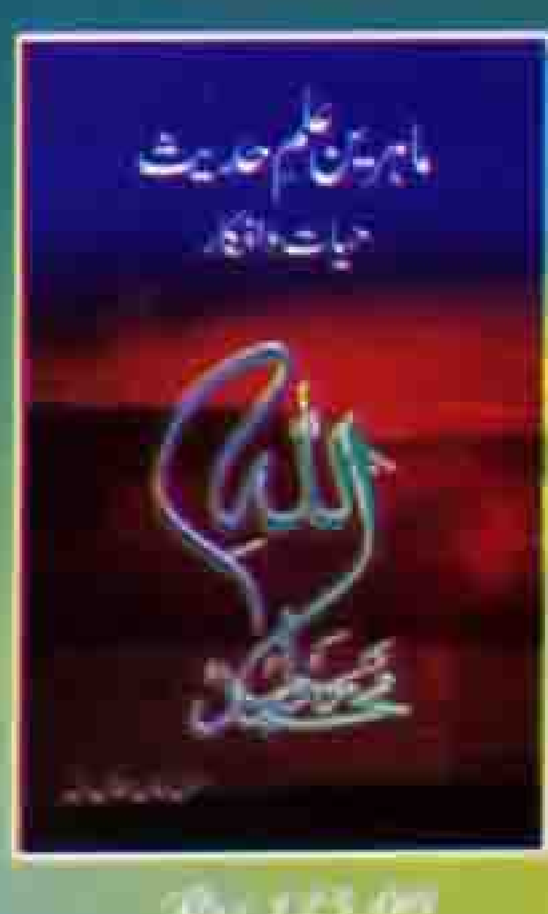


Rs: 95.00

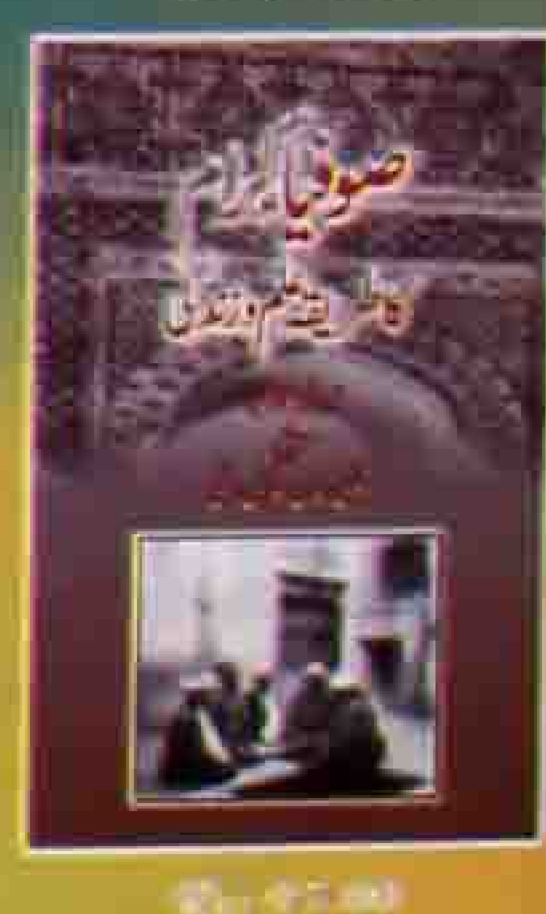
Rs: 100.00



Rs: 95.00



Rs: 125.00



Rs: 97.00

Rs: 150.00

براہِ راست منگوانے کا پتہ

دُعا پبلی کیشنز

25 سی ۔ لوئر مال ۔ لاہور فون: 7325418 -042
Email: dua@wasishah786.com
wasi@wasishah786.com

Rs: 160.00

Rs: 175.00