اردو

عبقات

[illegible]

[illegible] کائنات کی [illegible]

صفات سے روشناس ہونے کے لیے [illegible]

[illegible]

تصنیف

مجتہد الاسلام حضرت مولانا [illegible]

ترجمہ: [illegible]

[illegible]

اردو

عبقات

علمِ فلسفہ و تصوف اور حکمتِ الٰہیہ کے مسائل و مباحث کا خزینہ جس سے فکر و نظر کی گتھیاں سلجھتی ہیں، حیات و کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور وجود واجب تعالیٰ کی صفات سے روشناس ہونے کے لیے یہ کتاب مشعلِ ہدایت کا کام دے سکتی ہے۔ سالکینِ راہِ طریقت، جدید فلسفہ، علم نفسیات اور علم طبیعیات کے طالب علموں کے لیے یکساں مفید

تصنیف

حجۃ الاسلام حضرت مولانا شاہ اسمٰعیل شہید قدس اللہ سرہٗ

ترجمہ: علامہ سید مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ تعالیٰ

ادارہ اسلامیات لاہور ۲

www.besturdubooks.wordpress.com

فہرست

پیش لفظ	محمد ضیاء الدین احمد شکیب ایم-اے، ڈی-ایف-اے (علیگ)	
وجہ تالیف		۱ تا ۵

مقدمہ

عبقہ ۱	انسانی علوم کے سرچشمے	۶
عبقہ ۲	علوم نقلیہ سے استفادے کا طریقہ	۷
عبقہ ۳	علوم نقلیہ کی توجیہ کے مسائل	۱۰
عبقہ ۴	حقیقت الہام	۱۴

اشارہ اول

تنزلات

عبقہ ۱	حقیقت معدومات	۱۹
عبقہ ۲	معدومات میں امتیاز	۲۰
	حقائق امکانیہ	
	اعیان ثابتہ اور اسماء کونیہ	
عبقہ ۳	ماہیت —— قبل الوجود	۲۲
عبقہ ۴	تعین و تشخص کا مبداء و منشاء	۲۵
عبقہ ۵	وجود اور موجودیت کی بحث	۲۶
عبقہ ۶	ماہیت کا تعین	۲۷
عبقہ ۷	مبداء تعین اور وجود ماہیت	۲۹
عبقہ ۸	جعل مرکب اور جعل بسیط کی بحث	۳۱
عبقہ ۹	آثار مشترک مبداء مشترک پر دلالت کرتے ہیں	۳۴
عبقہ ۱۰	ساری کائنات کے قیوم کی وحدت	۳۵
عبقہ ۱۱	وجود منبسط کی بحث	۴۰

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ ۱۲	قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث	۴۲
عبقہ ۱۳	احکام ظلال کی بحث	۴۷
عبقہ ۱۴	عرفان توحید	۵۵
عبقہ ۱۵	لاہوت	۵۷
عبقہ ۱۶	مسئلہ وحدۃ الوجود	۶۵
عبقہ ۱۷	خالق ومخلوق کا باہمی تعلق	۷۱
	انتہائی خیالی توجیہ اور عقلی توجیہ	۷۴
	مذکورہ بالا تمثیل کی روشنی میں وضع اصطلاحات	۷۴
	بعض بے بنیاد شکوک	۷۵
	تصوف کے چند اصطلاحات	۷۹
عبقہ ۱۸	مجدد الف ثانیؒ کی ایک اصطلاح کی تشریح	۷۹
	مجدد الف ثانیؒ کے ایک قول کا مطلب	۸۰
عبقہ ۱۹	شاہ ولی اللہؒ کی ایک اصطلاح کی تشریح	۸۱
عبقہ ۲۰	مسئلہ توحید کے متعلق مختلف نظریات ومسالک	۸۳
	وجودیہ ورائیہ، وجودیہ عینیہ	۸۴
	شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کے مسلک کی تشریح	۸۷
	حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مسلک کی تعبیر وتشریح	۸۷
	شاہ ولی اللہؒ کا مسلک	۸۸
عبقہ ۲۱	نظریات وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اختلاف کی واقعی نوعیت۔	۸۹
عبقہ ۲۲	شیخ علاء الدولہ سمنانی کا مسلک	۹۳
	شہودیہ غیریہ	۹۳
عبقہ ۲۳	بعض غلط تعبیروں کی اصلاح	۹۴
عبقہ ۲۴	خوش اعتقادوں کی توحید	۹۶
عبقہ ۲۵	خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنے مخلوقات کے ساتھ	۹۷
عبقہ ۲۶	ابداع وخلق وتدبیر وتدلی	۹۹

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ ۲۷ — باطن الوجود اور علم فعلی — ۱۰۴

عبقہ ۲۸ — معلوم اور صورت علمیہ یا واحد عقلی اور عالم عقلی — ۱۰۷

عبقہ ۲۹ — صورت علمیہ اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے جنس فصل، — ۱۱۱
نوع، ملزوم، لازم صنف وغیرہ کی بھی حیثیت رکھے گی

عبقہ ۳۰ — عالم عقلی اور صورت علمیہ کا تعلق — ۱۱۲

عبقہ ۳۱ — لاہوت کا علم عین اس کی ذات ہے — ۱۱۴
لاہوت کے علوم اربعہ

عبقہ ۳۲ — لاہوت کے علم فعلی سے واحد عقلی کا صدور — ۱۱۶
حقائق امکانیہ کا ثبوت
واحد عقلی اسمائے الٰہیہ سے ہے۔
افلاطونی نقطہ نظر کی وضاحت اور ملا محب اللہ بہاری کی غلط فہمی

عبقہ ۳۳ — باطن الوجود کے احکام — ۱۱۹

عبقہ ۳۴ — باطن الوجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا ذاتی کمال ہے۔ — ۱۲۳

عبقہ ۳۵ — فلاسفہ متاخرین پر تنقید — ۱۲۵
صدر شیرازی کی تحقیق پر تبصرہ
حکماء اور عرفاء کے فکر و نظر کا جائزہ

عبقہ ۳۶ — سیر فی اللہ اور توحید باطن الوجود — ۱۳۲

عبقہ ۳۷ — حب جبروتی — ۱۳۶

عبقہ ۳۸ — حب جبروتی کی فضیلت — ۱۳۹

عبقہ ۳۹ — حب جبروتی حال نہیں ہے بلکہ بجنسہ محبوب در عاشق کی ذات ہے — ۱۴۰

عبقہ ۴۰ — شیئو و یتی "احدیت" کے مقام کی تفصیل — ۱۴۰
شیئون کی اصطلاح — ۱۴۲
تنبیہ لطیف — ۱۴۳

عبقہ ۴۱ — وجہ اللہ کے شیئون — ۱۴۳

عبقہ ۴۲ — تقرر کا مقام جس کا نام "وحدت" بھی ہے — ۱۴۴

عبقہ ۴۳ — صادر اول اور اس کے مصدر اختیاری میں معاشرت کا مسئلہ — ۱۴۶

www.besturdubooks.wordpress.com

صادر اول اسماء الٰہی ہے۔

خاتمہ	وضاحت مسئلہ صفات سے متعلق چند تنبیہات	۱۶۱

اشارہ دوم

تجلیات

عبقہ ۱	اضمحلال اور محاکات کی نسبتیں	۱۶۴
عبقہ ۲	محاکات اور اضمحلال کا باہمی تعلق اور تجلی	۱۶۹
عبقہ ۳	تجلی اور مظاہر میں فرق	۱۷۴
عبقہ ۴	تجلی کی مادی وصوری جہت ارباب شرائع اور مسئلہ تجلی	۱۷۹
عبقہ ۵	حقیقت مشتق کی تحقیق	۱۸۳
عبقہ ۶	حقیقت عرفیہ کے صدق مشتق کی تحقیق	۱۸۴
عبقہ ۷	انبیاء اور تجلی	۱۸۷
عبقہ ۸	تجلی اور متجلی کے امثلہ محسوس سے وضاحت	۱۹۰
عبقہ ۹	متجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان	۱۹۴
عبقہ ۱۰	تجلیات کی کثرت سے متجلی کی ذات مخفی نہیں ہوتی	۱۹۶
عبقہ ۱۱	تجلیات متعددہ کی تقدیم وتاخیر	۱۹۷
عبقہ ۱۲	تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات متجلی کی یافت میں تجلیات مانع نہیں ہوتیں	۱۹۹
عبقہ ۱۳	تجلیوں میں متجلی اور محل تجلی کے اثرات	۲۰۱
عبقہ ۱۴	تجلیات کی تقسیم	۲۰۲
عبقہ ۱۵	شہادی تجلی نشاۃ اخرویہ کے اجسام کی نوعیت	۲۰۴
عبقہ ۱۶	تفصیل تجلیوں کے خاص احکام	۲۰۵
عبقہ ۱۷	استدلالیوں کے علوم میں تجلیوں کی بحث	۲۱۰
عبقہ ۱۸	شرعی الٰہیات میں تجلی کی بحث	۲۱۳
عبقہ ۱۹	شفاعت ودعا کے متعلق ایک نکتہ	۲۱۷

www.besturdubooks.wordpress.com

ص

عبقہ ۲۰	عرش پر متوجہ تجلی کا انبساط اور پھیلاؤ	۲۱۹
	حظیرۃ القدس کی اصطلاح کا مطلب	۲۲۱
عبقہ ۲۱	حظیرۃ القدس اور وجہ اللہ	۲۲۳
	محب اور محبوب کی حقیقت	
عبقہ ۲۲	جزئی تجلیات کی شرح	۲۲۶
عبقہ ۲۳	تجلیات عرش کے فیوض و آثار	۲۲۸
	تجلیات کا محاسبہ	
عبقہ ۲۴	شہودی تجلیات	۲۳۲
	اوقات نماز کے مصالح	
عبقہ ۲۵	شہودی مثالی تجلیات	۲۳۳
عبقہ ۲۶	معنوی شہودی تجلیاں اور اصحاب قرب الفرائض	۲۳۴
عبقہ ۲۷	تجلیات خواب	۲۳۵
عبقہ ۲۸	وادی قدس کی ناری تجلی	۲۳۶
خاتمہ	تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات	۲۳۷

اشارہ سوم

ایجاب و اختیار

عبقہ ۱	انسان اور انسان کے خالق کے ارادہ کا وجود	۲۴۰
عبقہ ۲	قدیم ارادہ کے عام احکام	۲۴۲
عبقہ ۳	ارادہ کا ایجابی مبداء اور فعل کی ارادیت	۲۴۳
عبقہ ۴	ممکنات اور ارادہ کا تعلق	۲۴۳
عبقہ ۵	ممکن بغیر وجوب کے موجود نہیں ہو سکتا	۲۴۵
	صدر الشریعہ کے بعض نظریات کا جائزہ	
عبقہ ۶	مصمم عزم اور مستحکم ترجیح ہی درحقیقت ارادہ ہے	۲۵۹
	امام اشعری کے نظریہ ارادہ کا جائزہ	
عبقہ ۷	ارادہ قدیمہ کے خاص خاص احکام	۲۶۵

www.besturdubooks.wordpress.com

	افعال الٰہیہ ارادہ ہے	
فائدہ	وحدت مطلق	
حبقہ ۸	تجلی اعظم کی اجمالی کیفیت	۲۷۵
حبقہ ۹	افعال الٰہیہ معلل بالاغراض نہیں ہیں	۲۸۲
حبقہ ۱۰	حادث اور نوپیدا ارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل	۲۸۸
حبقہ ۱۱	ارادہ بشری بھی منجملہ اسباب تکوین ہے۔	۲۹۳
حبقہ ۱۲	تقدیر مبرم اور تقدیر معلق اور ان کے مراتب	۳۰۴
خاتمہ	مسئلہ جبر و قدر ارادہ الٰہیہ اور انسان کے افعال طبعی سے متعلق چند تنبیہات	۳۰۸

اشارہ چہارم

مراتب نفس

حبقہ ۱	روح کا لفظ کس حقیقت کی تعبیر ہے	۳۱۶
حبقہ ۲	نفس ناطقہ کی تحقیق	۳۲۰
حبقہ ۳	نسمہ کی حقیقت	۳۲۴
حبقہ ۴	کمالات کے مدارج اور ان کے عام احکام	۳۲۶
حبقہ ۵	تہذیب نسمہ اور مقام اصحاب الیمین	۳۳۰
حبقہ ۶	کمال انسانی اور تہذیب نسمہ	۳۳۴
	تہذیب نسمہ کے فنون پنجگانہ	
	علوم مدونہ کے معنی	
	کلام کے ظاہر و باطن کی تحقیق	
حبقہ ۷	مراتب تہذیب	۳۴۴
	توجہ	۳۴۸
	ہمت	۳۴۸
	کشف	۳۴۹
	اصحاب یمین	۳۵۱

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ ۸	ارباب سعادت کی منزل دوم	۳۵۲
	علم انطوائی	۳۵۳
	مشاہدہ اور علم میں فرق	۳۵۵
عبقہ ۹	ولایت صغریٰ	۳۶۲
	فائدہ جلیلہ	۳۶۴
عبقہ ۱۰	ارباب سعادت کے دوسرے مرتبہ کا ذکر	۳۶۹
	لاہوت کی یافت	۳۷۵
عبقہ ۱۱	سعادت والوں کے چوتھے مرتبہ کی تفصیل	۳۸۱
عبقہ ۱۲	اعلیٰ مقامات بشری کی شرح	۳۹۵
	انبیاء اور محدثین میں فرق	۴۰۱
خاتمہ	شرح کلام امام ربانی اور اقسام فضیلت	۴۰۷

خاتمہ کتاب

مثال کی تحقیق

عبقہ ۱	عالم مثال کی حقیقت	۴۱۰
	مثال کی قسمیں	
عبقہ ۲	عالم مثال اور عالم شہادت کی اصلیت	۴۱۳
عبقہ ۳	ادراک موجودات خیالی	۴۲۱
عبقہ ۴	معرفت رب کے مسالک	۴۲۶
عبقہ ۵	اختیار انبیاء	۴۲۸

www.besturdubooks.wordpress.com

ف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

حق و باطل کی کشمکش، فرعون اور کلیم کی نبرد آزمائی، اور چراغ مصطفوی ؐ سے شرار بولہبی کی ستیزہ کاری ازل سے تا امروز ہے بقول اقبالؒ

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی ؐ سے شرار بولہبی

ایمان براہیمی کے آگے آتش نمرود کے شعلے سرد پڑ گئے اور ضرب کلیمی نے فرعون کی خدائی کو نیست و نابود کر کے رکھ دیا اور چراغ مصطفوی نے شرار بولہبی کو گل کر دیا۔ ہر زمانہ میں خدا کا پیام نئے اسلوب سے آیا لیکن ساتھ ہی ساتھ ہر زمانے میں طاغوتی قوتوں نے بھی نئے نئے رنگ و روپ میں جنم لیا۔ لیکن حق و باطل کے معرکہ میں ایسا نازک وقت تاریخ میں شاید کبھی آیا ہو جو عصر جدید سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ جس سے ہم دوچار ہیں۔

ہدایت ربانی دنیا کے گوشے گوشے میں پہنچی اور ابلیسی فتنہ انگیزیوں کا رنگ روپ عصر جدید میں وہ نہیں رہ گیا ہے جو آج سے صدیوں پہلے تھا۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انسانی فکر نے بھی ایک قابل لحاظ حد تک انسان کی دنیاوی زندگی کو سنوارنے میں کامیابی حاصل کی ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جیسے جیسے انسان کی فکر نے ترقی کی اس میں مذہب سے انحراف پیدا ہوتا چلا گیا اور اس کی نظر حاضر و موجود میں اس بری طرح الجھی کہ اس نے اپنے محدود ہوتے چلے جانے کو اپنی بڑائی سمجھا اور یہی اس کے ظلم و جہل پر دلالت کرتا ہے

لیکن انسانیت کا وہ طبقہ جس کی رہنمائی وحی الٰہی نے کی ہے وہ عصر جدید کے طلوع ہونے ہونے تک عملی طور پر سیاسی اور معاشی انحطاط کا شکار ہو گیا اور نظری طور پر یورپی فلسفہ و فکر کا غلام ہو کر رہ گیا۔ اس غلامی نے نئی نسل میں یہ مرض پیدا کر دیا کہ پیام الٰہی ان کے نزدیک ایک غیر عملی عقیدہ کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ اس کی رہنمائی انسانی فلسفہ و فکر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے: عصر جدید میں ابلیسی اثر کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے۔

آج کا مسلمان اگر صرف اسلام کے عہد کی طرح سیاسی حیثیت سے محکوم و مظلوم ہوتا تو اتنے غم کی بات نہ تھی جتنی اندوہناک بات یہ ہے کہ ایام جاہلیہ کی طرح یہ فکر و نظر میں بھی لات و منات کا غلام ہے۔ یہ ایک دوگونا پسپائی ہے، ایک طرف تو مادی، اور دوسری طرف روحانی۔

اس زوال کے کچھ تاریخی اسباب ہیں اور احیائے دین اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی راہ نکالنے کے لئے

www.besturdubooks.wordpress.com

ہمیں اس کی تدریجی وجوہات پر بھی نظر ڈالنا ضروری ہے ورنہ جدید یورپی طرزِ فکر کو کہ ہم جس کے اسیر ہو کر رہ گئے ہیں محض طاغوتی کہہ دینے سے کام نہیں چلے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن مجید سے انسانوں کی رہنمائی فرمائی ہے وہیں اس نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اس کی نشانیاں ساری کائنات میں بکھری پڑی ہیں۔ چنانچہ یورپ ان ہی آیات کی طرف متوجہ ہوا جو مظاہرِ کونیہ کی صورت میں روشن و مبین ہیں۔ اس طرح یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یورپ بھی پوری طرح سے آیاتِ ربانی کے فیضان سے محروم نہیں رہا۔ اس نے ان آیات کی تلاوت کی اور پورے اخلاص سے ان کی تفسیر پیش کرنے کی کوشش کی جبکہ برخلاف مسلمانوں نے مظاہرِ کونیہ کی طرف سے اپنی آنکھیں بند کر لیں لیکن وہ اپنی حسبِ بضاعت قرآن حکیم اور سنتِ رسول سے کسبِ فیض کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مشرق کو ذاتِ الٰہیہ کی طرف بڑھنے کی ترغیب دی گئی وہیں مغرب کو صفاتِ الٰہیہ نے لبھایا۔ ایک قوم ذات کی طرف بڑھتی رہی مگر شیون و صفات سے بے خبر۔ دوسری قوم صفات کی طرف بڑھتی رہی لیکن ذات سے غیر متعارف۔ چنانچہ دونوں میں ایک نے مادی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن روحانی زوال میں بھی کمال کو پہنچ گئی۔ دوسری قوم نے روحانی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن دنیوی زندگی میں محکوم و مغلوب ہو کر رہ گئی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک نے نصف صداقت پر قناعت کر لی اور نصف صداقت سے بے خبری نے انھیں مادی یا روحانی ہلاکت کی منزل تک پہنچا دیا اور ہر ایک کے یہاں سیئ و صالح خلط ملط ہونے لگے "خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً"۔ اس لحاظ سے جہاں یہ کہنا صحیح ہے کہ زمانۂ حال میں ملتِ اسلامیہ شدید خطرات سے دوچار ہے، وہیں یہ کہنا اس سے زیادہ صحیح ہے کہ پوری بنی نوعِ انسانی نہایت نازک وقت سے گذر رہی ہے۔

ایک طرف تو مغربی فلسفہ اور سائنس کا علم الحواس ہے اور دوسری طرف مسلم مفکرین کا پیش کردہ وہ سرمایہ ہے، جو علم باطنی سے فیض یاب ہے۔ انسانی فکر و نظر کے ان دونوں اقالیم کے درمیان جو مغائرت و منافرت ہے اس کو عملی طور پر ہندوستان میں سرسید احمد خان نے محسوس کیا تھا اور اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے۔ سرسید نے الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام کا منہاج مقرر کر کے اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی جو صرف اس حیثیت سے مستحسن ہے کہ یہ ایک ایسا رجحان تھا جو انسانیت اور خاص طور پر مسلمانوں کو ہلاکت سے بچانے۔ مگر ان کی یہ کوشش کئی لحاظ سے سقیم اور ناقص رہی۔ اقبال نے اپنے خطبات "اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید" میں علم بالحواس اور باطنی کی تنقیح اور اس کی تالیف کی کوشش کی ہے۔ اقبالؒ کی یہ سعی ہر طرح سے کامل اور بے نقص کہلائی جانے کی مستحق تو نہیں لیکن اس حقیقت سے انکار بھی مشکل ہے کہ اس وقت یہ کتاب مشرق و مغرب کے جدید تعلیم یافتہ افراد میں مشعلِ ہدایت کا کام دے رہی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم مفکرین میں فارابی، ابن رشد، ابن مسکویہ، الغزالیؒ اور دیگر مسلم مفکرین نے حیات و کائنات کا اسلامی طرز پر مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان میں سے تقریباً سب ہی کے افکار یونانی طرزِ فکر سے متاثر رہے ہیں، ان کی عقل پسندی ہو یا ان کا تصوف سب یونانیت کی بازگشت ہے، چنانچہ محی الدین ابن عربی جو

www.besturdubooks.wordpress.com

نظری حیثیت سے اسلامی علوم تصوف کے بجا طور پر بانی مبانی کہلائے جاتے ہیں۔ ان کے یہاں بھی یونانی تصوف کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ غلط فہمی اس وجہ سے بھی پیدا ہو گئی ہو کہ صوفیوں کے استدلال کے طریقوں میں بہت حد درجہ مشابہت پائی جاتی ہے شاید یہی وجہ ہو کہ بعض مسلم علماء نے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ایسا سمجھنے کی کئی وجوہات تھیں۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تصوف میں چونکہ بعد الطبیعیاتی عنصر غالب رہا ہے۔ ایک ایسی بعد الطبیعیات جو کبھی کی فرسودہ ہو چکی ہے۔ اس لئے تصوف کے نام کے ساتھ بے عملی اور زندگی سے گریز کا تصور پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ اقبال کا تبصرہ ہے :-

"لہٰذا آج جب تصوف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے دلوں میں کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی تصوف خواہ مسیحی ہو خواہ اسلامی اس کی نوافلاطونی شاخ کو جس بے نام سی 'لاشے' کی جستجو ہے اس زمانے کے انسانوں کو اس کے اندر بھی کوئی سامان تسکین نہیں ملتا۔ ہمارا جی تو یہ چاہتا ہے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اس کی موجودگی کا صحیح صحیح "حقیقی اور واقعی تجربہ ہو"

ہمیں تصوف یا انسانی فلسفہ و فکر کی مخالفت کرنے سے پہلے اس کا علم ہونا ضروری ہے کہ ان علوم کا منشا کیا ہے۔ یہ کس صداقت کے متلاشی ہیں۔ ہماری تحقیق ایک اہم اخلاقی ذمہ داری ہے۔ چنانچہ اقبالؒ نے مشرق و مغرب کے ان دونوں اقالیم کا جائزہ لینے کے بعد نتیجہ نکالا ہے کہ

"دراصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود ایک ہے۔ مگر ان کی منہاج ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ دونوں کو آرزو ہے کہ حقیقت کی تہہ در کنہ تک پہنچیں۔ حتیٰ کہ مذہب جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں سائنس سے کہیں بڑھ کر حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا خواہشمند ہے مگر پھر دونوں کے نزدیک موجود حقیقی تک رسائی کا کوئی ذریعہ ہے تو یہی ہے کہ ہم اپنے محسوسات اور مدرکات کی چھان بین کرتے رہیں لیکن اس نقطہ کو ہم جب ہی سمجھ پائیں گے جب ہم محسوسات و مدرکات میں امتیاز کر سکیں یعنی محسوسات و مدرکات میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کنہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارہ کس طرف ہے۔ بطور حقائق طبیعی تو ہم ان کی توجیہ نفسیاتی و عضویاتی دونوں پہلوؤں سے ان کے سوابق کو دیکھتے ہوئے کر لیں گے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ حقیقت کی کنہ و ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں۔ ہم ان کا مطلب کسی اور ہی معیار کا لحاظ رکھتے ہوئے سمجھیں گے۔ یا پھر یوں کہیے کہ سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کی رعایت سے سمجھتے ہیں لیکن مذہب کی دنیا میں اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمائندگی کر رہے ہیں ان کے معنی اس حقیقت کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں۔ لہٰذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال ایک طرح سے پہلو بہ پہلو یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں۔"

اس طرح تصوف وہ دینی علم ہے جو حیات و کائنات کی تعبیر و توجیہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ علوم اسلامی میں تفقہ اور تدبر کے ساتھ ساتھ تصوف کی بھی آمد شروع ہوئی اور اس سلسلہ کی سب سے پہلی اور بسیط کوشش محمد ابن

www.besturdubooks.wordpress.com

کی اس کے بعد بہت ساری قابل لحاظ کوششیں ہوئیں لیکن اسلامی تصوف کی نشو و نما اور تکمیل شاہ ہندوستان کا مقدر تھا۔ تصوف پر اعتراض کر دینا سہل ہے لیکن اس کا عرفان حاصل کئے بغیر اس پر تنقید کرنا بڑی قدر نابلدی ہوگی چنانچہ تصوف میں ایسی بہت ساری تنقیدات بھی ہوئی ہیں لیکن ہندوستان میں امام ربانی حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ نے محی الدین ابن عربیؒ کے نظریات پر تنقید کی اور اسلامی تصوف کے خط و خال کو واضح کیا۔ شیخ مجدد کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اسلامی تصوف کی تشکیل جدید کی، حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد حضرت محمد اسمٰعیل شہیدؒ دہلوی نے اس مہم کو سر انجام دیا۔ اس عارف شہید کے بعد اقبالؒ نے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کی کوشش کی۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن عربی سے لیکر اقبال تک جن عارفین کا ذکر کیا گیا ہے ان کے تدریجی مطالعہ سے ہم حیات و کائنات اور وجود واجب یا اسلامی الٰہیات کا صحیح عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اقبال کی اسلامی الٰہیات چونکہ تاریخی حیثیت سے سب سے آخر میں ہے، اس سے ہرگز یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ان ساری کاوشوں کی تکمیل ہے، سچ تو یہ ہے کہ اقبال نے جو کچھ پیش کیا ہے، وہ زیادہ تر امکانات کی جانب اشارات پر مبنی ہے، لیکن شاہ اسمٰعیلؒ سے لیکر ابن عربی تک مذکورہ عارفین نے جو کچھ پیش کیا ہے، وہ ایک ٹھوس اور ان کی اپنی آزمودہ حقیقت ہے۔

پیش نظر کتاب عبقات حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کی وہ معرکۃ الآرا تصنیف ہے جس کو اسلامی الٰہیات سے متعلق ادبیات میں ایک عظیم مرتبہ حاصل ہونا چاہئے۔ پتہ نہیں کہ یہ کتاب علامہ اقبال کے مطالعہ سے گذری تھی یا نہیں لیکن یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے کہ اپنی ہیئت اور موضوع کے اعتبار سے اقبال کے خطبات سے بہت قریب ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات کی ابتدا میں کچھ سوالات پیش کئے ہیں، جو ان کے خیال میں مذہب اور فلسفہ کے مشترکہ سوالات ہیں۔ وہ سوالات یہ ہیں۔

"(۱) وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے۔ اور ترکیب کیا ہے۔

(۲) کیا اس کی ساخت میں دوامی عنصر موجود ہے۔

(۳) ہمیں اس سے کیا تعلق اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے۔

(۴) بہ اعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے۔"

ان سوالات کے جوابات ہمیں اقبال کے یہاں بھی ملتے ہیں، اور عبقات میں بھی یہ اشارہ یہاں اس لئے کیا گیا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ ذہن ان سوالات کے جوابات مذہب سے چاہتا ہے تو اسے اس بارے میں مناسب ادب نہیں ملتا۔ لیکن شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی یہ تشکیل الٰہیات مغربی تعلیم یافتہ حضرات کے لئے اسی قدر دلچسپ اور سودمند ہوگی جس قدر اقبال کے خطبات، اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے طرز استدلال سے ہمارا ذہن زیادہ مانوس ہے کیونکہ ایک طرف سے انھوں نے یورپ میں تعلیم پائی تھی اور دوسری طرف انھوں نے اپنے اظہار کے لئے انگریزی زبان کو منتخب کیا۔ چنانچہ ان کے یہاں مباحث کا آغاز کائنات کے عام مظاہر سے

www.besturdubooks.wordpress.com

شروع ہوکر وجودِ حقیقی تک پہنچتا ہے۔ جدید اصطلاح میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا طریقہ استخراجی اور عقلی ہے، اسکے برخلاف حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کے یہاں ایک تو طرزِ فکر استقرائی ہے دوسرے ان کے مباحث کا آغاز ایک سائنس داں کے ذہن سے شروع نہیں ہوتا بلکہ ایک مذہبی مفکر کے ذہن سے شروع ہوتا ہے، نیز اقبال کے یہاں بیشتر اصطلاحات وہ ہیں جو جدید علوم میں مروج ہیں، اور شاہ صاحبؒ کے یہاں بہت سی اصطلاحات وہ ہیں جن کا تعلق علومِ نفسی سے ہے۔ تاہم ان کے طرزِ استدلال سے اگر تھوڑی سی مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو ان کے اس کارنامے سے جدید ذہن غیر معمولی طور پر استفادہ حاصل کرسکتا ہے۔

اس کتاب کے اہم مباحث میں سب سے پہلے یہ بحث شامل ہے کہ انسان کے نفسی اور حواسی علوم کتنے ہیں؟ اور ان کی کیا کیا نوعیتیں ہیں، اس کے بعد اس کتاب کو چار اشاروں یا چار حصص پر پیش کیا گیا ہے۔

اسکے اشارۂ اول میں وجود سے بحث کی گئی ہے، اس ضمن میں جو مباحث آئے ہیں وہ ہمارے جدید فلسفہ و طبعیات کے لئے غیر معمولی دلچسپی کے حامل ہیں۔ اس اشارے میں یونانی اور سوفسطائی نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ نیز اعیانِ ثابتہ، حقائقِ امکانیہ، اسمائے کونیہ، مظاہرِ وجود، مبداء وجود، ماہیات قبل الوجود، تعین ماہیت، مبداء اور وجود کا تعلق، وجودِ واجب، عالم کا وجودِ طبعی، وجودِ منبسط، نور وجہ اللہ، توحید، عالم لاہوت، ابداع، خلق، تدبیر و تمثل سے بحث کی گئی ہے۔

اشارہ دوم کا موضوع تجلی ہے۔ اس اشارے میں تجلی کے عام احکامات کے علاوہ تجلی کے اقسام، شخص اکبر، تجلی کے شرائط، محل تجلی پر بحث کی گئی ہے۔

اشارہ سوم کا موضوع ایجاب و اختیار ہے، اس موضوع کے تحت ارادۂ ممکنات، افعال خداوندی، افعال طبیعی اور اسباب سے بحث کی گئی ہے، اشارہ چہارم میں مراتبِ نفس کی وضاحت کی گئی ہے، اس اشارہ میں روح کی حقیقت، نسمہ، مراتب کمال، معنی مومن، معنی عالم، راسخ فی العلم، صاحبِ شغل، صاحب مراقبہ، صاحب دوام الحضور، صاحب تجرید، صاحب کشف، حقیقت ولایت، اعلیٰ مقامات بشر، حقیقت عالم وصال سے بحث کی گئی ہے۔ شاہ صاحب نے یہ کتاب حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بعض تصنیفات سے متاثر ہو کر تصنیف فرمائی ہے جن میں خاص طور پر حضرت شاہ ولی اللہ کے لمعات اور سطعات سے آپ بہت متاثر ہیں، لمحات اور سطعات حد درجہ جامع اور نہایت مختصر رسالے ہیں، ان ہی کتابوں کی توضیح اور اپنے شخصی تجارب کو پیش کرنے کے لئے شاہ صاحب نے عبقات تصنیف فرمائی۔ اس کتاب کے تعلق سے شاہ صاحب کا یہ ارادہ تھا کہ وہ اس کی شرح بھی لکھیں۔

"خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انشاء اللہ کروں گا ایسی شرح جس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔"
افسوس یہ کہ شاہ صاحبؒ کا یہ ارادہ شرمندۂ تکمیل نہیں ہوسکا۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کتاب سے استفادہ میں جدید ذہن کو بڑی سہولت پیدا ہو جائے گی۔ اگر کوئی مردِ خدا اس کی شرح کرسکے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

فکر کی عظمت بھی انسان کی عظمت کے لئے بہت کچھ کافی ہے، لیکن کردار کی عظمت ہر مفکر کو نصیب نہیں ہوتی۔
اسلام وہ حیرت ناک عالمی تحریک ہے، جس میں عظیم مفکرین کے ساتھ عظیم کردار کچھ لازم سا ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی فکر کا کوئی پہلو محض نظریاتی نہیں ہے بلکہ تمام تر عملی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریات اور خاص طور پر تصوف کے مسائل اور مراتب تفکر کا جب مطالعہ کیا جائے تو بادی النظر میں وہ ایک ایسا فکری سرمایہ معلوم ہوتے ہیں جو غیر عملی ہو، درحقیقت تو یہ ہے کہ اس فکری سرمایہ کو سمجھنے کے لئے محض کسی نام نہاد گلی فکر سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے عرفان حقیقی کے لئے خود بھی سرگرم عمل ہونا پڑتا ہے۔ عملی زندگی اور دینی فکر ایک دوسرے کو جلا دینے کے ضامن ہیں۔ فکر و عمل کے غیر معمولی امتزاج کی سب سے بڑی آیت الٰہی جو تاریخ میں ہم کو مل سکتی ہے، ذات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے نبی کی امت میں بڑی شخصیتوں کا جو وصف ہوگا وہ غیر معمولی فکر کے ساتھ غیر معمولی عمل اور ان دونوں کے امتزاج کے نتیجہ میں ہمہ در ہمہ بسیط و ہمہ گیر شخصیت ہی کی صورت میں ظاہر ہوگا، امام مالکؒ ہوں یا امام احمد حنبلؒ، ابن تیمیہؒ ہوں یا محمد بن عبد الوہاب نجدی، شیخ احمد سرہندیؒ ہوں یا شاہ ولی اللہؒ۔ ان میں سے ہر ایک کی زندگی فکری اور عملی دونوں پہلوؤں سے غیر معمولی ہے۔ ان ہی بزرگوں کے ساتھ حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کا اسم گرامی وابستہ ہے۔

پیش نظر کتاب "عبقات" کو محض ان کا ایک علمی کارنامہ سمجھ لینا ان کی بے پناہ شخصیت کے ساتھ نا انصافی ہوگی بلکہ ضرورت اس کی ہے کہ ہم اس آئینہ میں اس عظیم شخصیت کی ہمہ گیری کو جلوہ گر دیکھیں۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم کو حضرت شہیدؒ کی حیات طیبہ سے بھی مناسب واقفیت ہو تاکہ ہم اس سالک راہ طریقت اور اس مجاہد میدان جہاد کی عظمت کا مناسب اندازہ کر سکیں۔ ان صفحات میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس حیات طیبہ کا احاطہ کیا جا سکے۔ اس موقع پر صرف اس جانب اشارات پر اکتفا کیا جائے گا، جو شاہ شہیدؒ کی سیرت و حیات سے مزید واقفیت تحقیق و ترغیب پیدا کر سکے۔ اور کسی نوجوان میں ایک زیادہ اصولی اور بسیط سوانح مرتب کرنے کی امنگ پیدا کرے۔
تاہم علامہ حیرت برلوی اور مولانا غلام رسول مہر نے آپ کی سوانح مرتب کرنے کی گراں قدر کوششیں کی ہیں۔

شاہ صاحب کا زمانہ مغلیہ سلطنت کے زوال اور سامراجی تسلط کے آغاز کا زمانہ تھا۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب عالمگیر نے وفات پائی اور ان کی وفات کے بعد مسلمانوں کے ہاتھ سے زمام سیاست چھوٹنے لگی تھی۔ یہ انحطاط ۱۷۱۹ء تک یعنی محمد شاہ رنگیلا کے دور تک اپنے کمال کو پہنچ چکا تھا۔ مملکت میں امراء کا ظلم اور مخالفین کی سرکشی کے علاوہ راجپوت، مرہٹہ، جاٹ اور سکھوں کی بغاوت نے زور پکڑا، چنانچہ دکن، گجرات، بنگال، ملتان، اودھ اور مالوہ صوبوں نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اسی اثناء میں یعنی ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ نے حملہ کیا اور اس کے بعد غلام قادر روہیلہ نے۔

حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی شہادت ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو ہوئی۔ یہ وہ چند حادثات تھے جو مسلمانوں پر آپ کی زندگی ہی میں ہو چکے تھے، اور ایسے ہی انحطاط پذیر معاشرہ میں آپ پیدا ہوئے تھے۔ شاہ صاحب کا تعلق ایک ایسے خاندان

www.besturdubooks.wordpress.com

سے تھا جس کا ہر فرد بقول علامہ حیرت دہلوی[1] اپنی قیمت اور غیری جوہروں میں لاثانی اور عدیم المثال تھا۔ آپ عارف باللہ حضرت شاہ عبدالرحیم کے پرپوتے، مجدد وقت حضرت شاہ ولی اللہؒ کے پوتے حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے بھتیجے اور حضرت شاہ عبدالغنیؒ کے بیٹے تھے۔ آپ نے ابتدائی تعلیم اپنے چچا حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ سے حاصل کی۔ شاہ شہیدؒ کی تعلیم میں وہ سارا مواد شامل تھے جو ایک مضبوط جسم میں ایک مستحکم دماغ اور ایک عظیم روح پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوں۔ آپ کے مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ چودہ پندرہ برس کی عمر ہی میں علوم عقلیہ اور نقلیہ سے فارغ ہو گئے۔ اور اپنے وقت میں سب سے وسیع مطالعہ کرنے والے عالم تھے۔ دوسری طرف تیراکی، تیراندازی اور ورزش سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ نیز ہر معاملہ میں اسقدر ثابت قدم تھے کہ اس کا اندازہ ان چند واقعات سے لگایا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے تیراکی سیکھی تو اس کثرت سے پانی میں رہتے کہ بعض دفعہ جمنا کے راستہ تیر کر دہلی سے آگرہ پہنچے آپ نے اپنے آپ کو بھوکا پیاسا رکھنے اور موسم کے شداید کا غیر معمولی طور پر عادی بنا لیا تھا۔ تین تین دن تک آپ بے پانی کے شدید گرمیوں میں رہنے کے عادی ہو گئے تھے اور کڑکتے ہوئے جاڑوں میں مکان کی چھت پر نہایت مہین لباس پہن کر ٹہلتے رہتے۔ اور اس طرح شدید سے شدید جاڑے کا اپنے آپ کو عادی بنا لیا، جاگنے کا یہ عالم تھا کہ دس دس دن تک پلک نہیں جھپکتی تھی اور سونے کا یہ عالم تھا کہ جس وقت اٹھنے کا قصد کر کے سوتے تو اس سے ایک منٹ ادھر یا ادھر نہیں ہوتا۔ ایک دفعہ آپ سے سوال کیا گیا کہ آپ بے وجہ اپنی جان پر اتنی مصیبت کیوں اٹھاتے ہیں۔ آپ نے مسکرا کر جواب دیا کہ میں انسانی قوتوں کا جو خدا کی طرف سے ودیعت ہوئی ہیں فطری قوتوں سے مقابلہ کر کے اندازہ کرتا ہوں کہ آیا انسان بحیثیت اپنی اشرفیت کے سب پر غالب آ سکتا ہے تو میں نے اس کا تجربہ کر لیا کہ ہاں انسان اگر چاہے تو اسے خاک، باد، آب، آتش نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

یہ اور ایسی ہی بہت ساری باتوں سے شاہ صاحب کی ذہنی و جسمانی نشو نما کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیکن آپ کی باطنی شخصیت کی عظمت کی شاہد خود عبقات ہے۔ شاہ صاحب کو خطابت کا ایک غیر معمولی وصف قدرت نے ودیعت کیا تھا۔ چنانچہ رمضان المبارک کے یوم وداع کے موقع پر آپ کی پہلی تقریر میں لوگوں کے فرسودہ تصورات، علماء کی چالبازیوں، صوفیوں کے بعض غلط فہمیوں اور بھول، قائدین کی خودسری اور غافل سیاست سبھی کو متزلزل کر دیا۔ آپ کا یہ خطبہ بجائے خود ایک اہم دینی سرمایہ ہے۔ شاہ صاحب کی تقاریر نے وقت کی سیاست، عوام کے فکر و نظر اور مذہب کی تعبیر و توجیہ، حیات و کائنات کے روایتی مفہوم سبھی میں انقلاب پیدا کیا اور قوم کو سعی و عمل کے مزے اور موت کی لذت سے آشنا کر دیا۔ سماجی انقلاب اور تجدید فکر بڑی کٹھن مہمات ہیں مگر یہ مہمات شاہ صاحب کے لئے سبک ترین تھیں۔ دوسری طرف سیاسی انقلاب کی مہم تھی جس کی حیثیت ثانوی ہے۔ لیکن شاہ صاحب کی زندگی کا یہی وہ پہلو ہے جس کے توسط سے عوام آپ سے متعارف ہیں۔ یہ سچ ہے کہ آپ کے سیاسی جہاد آپ کو تاریخ کے صف اول کے انقلابیوں میں کھڑا کرنے کیلئے

---

[1] حیات طیبہ از علامہ حیرت دہلوی۔

www.besturdubooks.wordpress.com

کافی تھیں لیکن میرا یہ خیال ہے کہ شاہ شہید کی زندگی کا اس سے زیادہ اہم پہلو آپ کی سماجی تحریک در تجدید الٰہیات ہے۔

جہاں تک شاہ صاحب کی تجدید الٰہیات کا تعلق ہے اس سے متعارف ہونے کے لئے عبقات کا مطالعہ کافی ہے لیکن شاہ صاحبؒ کی سیاسی تحریک کئی محاربات پر مشتمل ہے، اور اس تحریک میں شاہ شہید کے ساتھ حضرت سید احمدؒ بریلوی جیسی شخصیت ساتھ تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے زیادہ سید صاحب کا مزاج تحریکی تھا۔ بہرحال اس تحریک کے تحت ظلم و جہل اور کفر و باطل کے خلاف متعدد خونریز جنگیں ہوئیں جن کی پہل کفر کی جانب سے ہوئی۔ انہی محاربات میں محاربۂ بالاکوٹ وہ آخری جنگ تھی جس میں شاہ اسماعیل شہیدؒ نے جمعہ کے دن ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو جام شہادت نوش کیا جبکہ آپ کا جسم گولیوں سے چھلنی تھا۔ ہندوستان میں جہاد فی سبیل اللہ کا یہ آخری واقعہ تھا۔ شاہ شہید کی سیاسی تحریک ہو یا نظریاتی بظاہر دونوں ختم ہو گئیں۔ لیکن ہندوستان میں آپ کے بعد مسلمانوں کے یہاں جو سیاسی اور دینی تحریکیں اٹھیں وہ سب کے سب کسی نہ کسی حیثیت سے شاہ شہیدؒ کی تحریک سے وابستہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات کے لحاظ سے اور غیر سیدی قیادت کی وجہ سے ان کی تحریکوں میں وہ آب و رنگ نہیں پیدا ہو سکا۔ لیکن اگر ٹٹولا جائے تو شاہ شہیدؒ کی تحریک آج بھی مسلمانوں کے ضمیر میں خفتہ ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کو اجاگر کر کے ایک بار پھر ملت کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ مشرق کے عروق مردہ میں پھر سے خون زندگی دوڑے۔

پیش نظر کتاب اسلامی الٰہیات ترجمہ عبقات کے بارے میں یہ کہتے ہوئے مسرت ہوتی ہے کہ ایک جلیل القدر شخصیت کے ایک عظیم کارنامہ کا ترجمہ عصر حاضر کے ایک جلیل القدر عالم مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے فرمایا۔

یہ بڑی خوش نصیبی کی بات ہے کہ اب ہم کو اس کا ایک مستند اور معیاری اردو ترجمہ بھی میسر ہے اس ترجمہ کے مسودات ایک عرصہ سے طاقِ نسیاں میں پڑے ہوئے تھے اور ارباب فکر و نظر برسوں سے اس کے منتظر تھے

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی شخصیت محتاج تعارف نہیں ہے۔ عارف موصوف سے مجھے اس وقت شرف نیاز و سعادت فیض حاصل ہوئی جب وہ اس ترجمہ کی مہم سرانجام دے چکے تھے اور اس کی اشاعت میں بڑی عجلت کے آرزومند تھے۔ مگر افسوس ہے کہ حیات نے وفا نہیں کی اور عارف موصوف اس مہم کو سرانجام دینے کے چند ہی برس بعد واصل بحق ہو گئے۔ اور آپ کی زندگی میں اس کی اشاعت نہیں ہو پائی۔

اس عظیم الشان علمی و دینی کارنامہ سے شاہ شہیدؒ اور مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی ارواح جلیلہ تو انشاء اللہ یقیناً مسرور و رحمت الٰہی ہوں گی۔ میری یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ امت مرحومہ کو اس سے استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد ضیاء الدین احمد شکیب

www.besturdubooks.wordpress.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پاک ہے وہ ذات جو اپنی صفت ظہوری کی وجہ سے پوشیدہ ہوگیا اور اپنے نور کے حجاب میں روپوشں ہے[۱]

وجود میں بھی اور قدیم ہونے میں بھی وہ تنہا ہے اور نیستی سے اسی نے اشیاء کی آفرینش کی[۲] آسمانوں اور زمینوں کو اس نے پیدا فرمایا اور سارے جہانوں کے اندر جو کچھ بھی ہے سب کو اس نے درست کیا۔ عظمت اور کبریائی کی چادر اس نے اوڑھی اور عزت و سربلندی کا لباس زیب تن فرمایا[۳]۔ اپنی تسبیح ہر اس منہ سے ادا کرا رہا ہے جو موجود ہے۔ اور ہستی کے آئینے میں اس کے چہرے کا جمال جھلک رہا ہے[۴]۔ اس کے اوصاف کی ہر تعریف و ستایش کرنے والے کی تعریف و ستائش سے اس کو بے نیاز بنا رکھا ہے، وہ اس سے برتر ہے کہ بیان کرنے والے اس کی ذات کے جلال کو بیان کریں۔ اس کے روئے مبارک کی شعاعوں نے گہرے سے گہرے افکار کو جلا کر تہس نہس[۵] اور اس کی برتری کی سطوت و شوکت کے سامنے مشکل سے مشکل نظریے مضمحل اور ہیچ ہو کر رہ گئے[۶]۔ وجود میں اس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں ہے، نہ ثبوت ہی میں اس کا کوئی ہم دوش و ہم قدم

---

۱ وجود منبسط کے نظریے کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ ۲ چار گانہ کمالات میں تین کمالوں کے مباحث و مسائل کی طرف ان تینوں متصل فقروں میں اشارہ کیا گیا ہے۔ ۳ ان دونوں متصل فقروں میں لاہوت سے وجود منبسط کے حالات کی طرف ایما کیا گیا ہے۔ ۴ ان چار سلسل فقروں میں بالوجود کی بحث کی طرف اشارہ ہے جسے واحدیت کہتے ہیں۔ ۵ ان دو متصل فقروں میں شیوون یعنی احدیت کی طرف اشارہ ہے۔ ۶ ان دو متصل فقروں میں صادر اول یعنی مقام رحمت کی طرف اشارہ ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے، فصاحتوں کی زبانیں اس کے صفا[2] کے زبانوں میں گونگی بنی ہوئی ہیں اور اس کی ذات کے صحرا، ناپیدا کنار میں لغات گم ہیں[3] احاطہ و تقیید کی گرفت میں اس کی ذات کی وسعت و پہنائی تنگ اس سے وہ پاک ہے حالانکہ ہماری شہ رگ سے زیادہ وہ ہم سے قریب ہے[4] تو اپنی ذات کے حساب سے برتر و عالی ہے۔ اپنے اسماء و صفات کے لحاظ سے تو برکتوں سے بھرا ہوا ہے[5] عرش اور علو پہ تو ہی تجلی فرما ہوا اور ظلمت و نور کی نقاب تو ہی اپنے اوپر ڈالے ہوئے ہے[6] نافرمانی نہیں صادر فرمائی لیکن تیرے علم سے اور فرمانبرداری نہیں انجام پائی مگر تیرے اذن اور فرمان سے[7] اپنے مخلوقات کے ایجاد کرنے میں مددگاروں اور پشت پناہوں کی امانت[8] سے تیری ذات پاک ہے، اپنے حکم کے نافذ کرنے میں تجھے وزراء اور شرکاء کی ضرورت ہو اس سے تیری ذات مقدس اور بری ہے۔

اے پروردگار! تجھ سے چاہتا ہوں کہ صلوٰۃ نازل فرما اپنے اسم اعظم پر اور اپنے اتم و کامل نور پر، اپنے محترم و معظم محبوب پر، وہی جس سے کائنات جگمگا رہی ہے اور نسل انسانی کے لئے جو سرمایہ افتخار ہے، تیری راہ پر چلنے والوں کا جو وسیلہ ہے اور تیرے ڈھونڈھنے والوں کے سکون و اطمینان کی جو ضمانت ہے، یعنی محمدؐ پر اور ان کے آل پر اور ان لوگوں پر جو نبوت کے آسمانوں پر تیرے چمکنے والے آفتاب ہیں اور حکمت[9] کے افق پر تیرے دیکھنے والے ماہتاب ہیں، اور ولایت[10] کے مدارات پر تیرے روشن ستارے ہیں اور ہدایت کی بلندیوں پر تیری تڑپنے والی روشنیوں ہیں، نیز ان لوگوں پر بھی جو ان حضرات کی روشنیوں میں چلے اور ان کے نقش قدم کی پیروی کی[11] جن کا سعادت والوں اور یقین والوں کے گروہ سے تعلق ہے۔

---

[1] ان دو متصل فقروں میں "ہویت" یعنی "لاہوت" کے مباحث کی طرف اشارہ ہے ۱۲ [2] امکانی حقائق کے ساتھ وجوب کے قرب کی جو بحث ... اسی کی طرف اشارہ ہے ۱۲ [3] بحث اول کے خاتمے میں اسماء کا اور اسماء و صفات کے ... کا اجمالی تذکرہ کیا گیا ہے اس کی طرف اشارہ ان دو متصل فقروں میں ۱۲ [4] بحث دوم میں جو بیان کی گئی ہیں ان ہی کی طرف ان دو مسلسل فقروں میں اشارہ کیا گیا ہے ۱۲ [5] ان فقروں میں بحث اول کے ان مباحث کی طرف اشارہ ہے جن کا تعلق حجاب و اعتبار سے ہے۔ [6] بحث پنجم میں حکمت کے جس مقام کی تشریح کی گئی ہے ان کی طرف اشارہ ہے ۱۲ [7] ولایت کبریٰ کی بحث کی طرف اشارہ ہے ۱۲ [8] ولایت صغریٰ والوں کی طرف اشارہ ہے [9] اصحاب یمین والوں کی طرف اشارہ ہے ۱۲ (یہ سارے تشریحی حواشی مصنف کتاب کے ہیں ۱۲)

www.besturdubooks.wordpress.com

امابعد

پس عرض کرتا ہے امیدوار رحمت رب جلیل محمد اسمٰعیل کہ حق تعالیٰ کی اجمالی معرفت بنام طاعتوں کے بیج ہے اور نیکیوں کے مرغزاروں کا وہ پانی ہے، اسی طرح ذات الٰہی کی تفصیلی معرفت عبادتوں کے باغ کا ثمرہ ہے اور بھلائیوں کے سبزہ زاروں کی بلند چوٹی ہے اس معرفت کی بابت تحصیل کے لئے احرار کی جماعتیں کھڑی ہوتی رہی ہیں اور مختلف اقوام کے شہسواروں نے اس میدان میں مقابلے کئے ہیں اور ایسا کیوں نہ ہوتا چشمۂ شیریں پر لوگوں کا اژدہام ایک قدرتی بات ہے۔

خصوصاً صوفیہ صافیہ کے طبقہ کا ان لوگوں میں بڑا مقام عالی ہے اس سلسلہ میں انہیں بالادستی کا امتیاز حاصل ہے۔ قوم کے شہسواروں میں ان بزرگوں کے حدود تک پہونچنے میں کوئی بھی کامیاب نہ ہوسکا۔ خواہ جتنی بھی تدبیروں سے انھوں نے کام لیا ہو اور ہزار ہا ہزار قسم کے ساتھ میدان میں اترے ہوں سچ تو یہ ہے خبروں کے سننے کا جسے شوق ہو چاہیے کہ ان ہی بزرگوں کی وہ خبریں سنے اور دوسروں کے نقش قدم پر چلتا ہو وہ ان ہی کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرے، کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے ہمنشین کبھی ناکام ونامراد نہیں ہوتے: اور ان کے وابستوں میں جو شریک ہوا اس نے کبھی کوئی خطرہ محسوس نہیں کیا کیونکہ اپنی ذمہ داریوں کی خلاف ورزی بزرگوں کی اس جماعت نے کبھی نہیں کی ان کے طور وطریق پر نکتہ چینی نہیں کی گئی بارش کے سامنے جس نے ہاتھ پھیلایا وہ سیراب ہوگا اور آدمی اسی کے ساتھ رہتا ہے جسے وہ محبوب رکھتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ توفیق کے ہادی نے میری بھی ایقان اور تحقیق کے حاصل کرنے میں راہ نمائی فرمائی اسی سلسلہ میں لمعات اور سطعات اور ان ہی جیسی مختصر کتابوں کے مطالعہ کا موقع مجھے میسر آیا، یہ کتابیں فضل المحققین فخر المدققین، اعتصام الحکماء، امام العرفاء شیخ ولی اللہ کی تصنیفیں ہیں، خدا ان کے فیض و برکات سے مستفید ہونے کی ہمیں سعادت نصیب کرے۔

ان کتابوں میں مجھ جیسے آدمی کو جو چیزیں مل سکتی تھیں ان سے واقف ہوا اور ان چیزوں کے سمجھنے کی اس حد تک میں نے کوشش کی جس حد تک مجھ جیسے لوگ ان کو سمجھ سکتے ہیں، نیز ان مختلف فوائد سے بھی مستفید ہونے کا مجھے موقع ملا جنھیں اس بحر بیکراں حبر علام رئیس الجماعہ نے ظاہر فرمایا ہے۔ جو شیخ اکبر کے نام سے دنیا میں مشہور ہیں، اور طبقہ صوفیہ کے جو قائد و شیخ و پیشوا ہیں، اسی کے ساتھ حق تعالیٰ نے جو باتیں امام ربانی، غوث صمدانی امام اوحد شیخ احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بیان کروائی ہیں، ان سے بھی میں نے آگاہی حاصل کی یعنی وہی امام ربانی جنھیں خدا نے ارشاد کے منصب پر سرفراز فرمایا ہے، اور راستوں کو سیدھی راہ ان کے ذریعے دکھلائی۔ معرفت و یقین والوں کے قلوب جن سے منور ہوئے اور ملت دین کی تجدید کا کام خدا نے جن سے لیا پھر

www.besturdubooks.wordpress.com

حق تعالیٰ ان کے احسانات میں جن سے یہ بندہ سرفراز کیا گیا ہے، ایک بڑا احسان یہ بھی ہو کہ میں ان لوگوں کے درمیان پیدا کیا گیا جو ہدایت کے بلند جھنڈے ہیں، اور تقوی و پارسائی کے ائمہ ہیں علماء عظام اور عرفاء کرام میں جن کا شمار ہے یعنی نسبتاً جو میرے چچا اور تعلیماً میرے آباء ہیں، خدا کے پاس وہی لوگ میرے وسائل ہیں، اور خدا کے نزدیک وہی میرے شفیع و سفارشی ہیں، ان ہی اماموں کی میں اقتدار کرتا ہوں اور ان ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہوں، حق و یقین کی راہوں میں وہی میرے راہ نما ہیں، دنیا و دین میں وہی میرے سردار پیشوا ہیں، ان کے سر فانی کو خدا تقدیس عطا فرمائے اور ان کے سر باقی سے مجھے تقدس عطا کرے، بہر حال ان ہی دریاؤں سے میں نے اپنے چلوؤں میں پانی اس حد تک بھرا ہے جس حد تک میرے ہاتھوں میں گنجائش تھی، اور ان ہی کی روشنیوں کو میں نے جذب کرنے کی کوشش اس حد تک کی ہے جس حد تک میں ان کے جذب کرنے کی اپنے اندر صلاحیت رکھتا تھا۔

پھر جب خدا نے افضل المحققین کے علم سے مجھے زندگی بخشی اور فخر المدققین کے نور سے مجھے منور کیا اور اس کے ساتھ مذکورۂ بالا اکابر سے میں مستفید ہوا۔ میں نے چاہا کہ اس فن کے مبادی کی راہ ایک چراغ روشن کروں، جس کی روشنی میں چلنے والے راستہ کو دیکھ سکیں اور مقدمات کے زینوں پر ایک سیڑھی رکھوں، جس پر ڈھونڈنے والے چڑھ سکتے ہوں، اسی غرض کو پیش نظر رکھ کر میں نے ایک رسالہ تالیف کیا، ان دو چیزوں کے بیچ میں یعنی تجربہ اور معائنہ سے جو باتیں ظاہر ہوئی ہیں اور بیان کرنے والوں کے بیان سے جو باتیں ثابت ہوئی ہیں اس کی حیثیت برزخ کی ہے یا یوں سمجھو کہ ارباب کشف جن امور کے پانے میں کامیاب ہوئے ہیں اور دلیل و برہان والے جن نتیجوں تک پہونچتے ہیں ان دونوں کے درمیان یہ رسالہ حلقۂ اتصال کا کام (انجام) دے گا۔ یہاں اس امر کا اظہار ضروری ہے کہ اپنے اس رسالہ میں جن مضامین کو میں نے درج کیا ہے، اگرچہ بجنسہ اپنے ائمہ سے ان کو نہیں حاصل کیا ہے لیکن ان ائمہ سے جو کچھ بھی مجھے ملا ہے، وہی دراصل اس درخت کی جڑ اور اس عقل کا تخم ہے کذلک تخضالنبتة منو عرقها وحسن نبات الارض من کوم البذر (یعنی درخت بیج سے یوں ہی نکلتا ہے دراصل بیج کا ریشہ ہی ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمین کے نباتات کا حسن بیج کی خوبی پر مبنی ہے لیکن بایں ہمہ زمین کی خصوصیت کو بھی اس جز میں ضرور دخل ہوتا ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے اور کہنے میں جو صورتیں چھپی ہیں، ان میں وہ رنگ بھی ضرور شریک ہو جاتا ہے، جس سے

www.besturdubooks.wordpress.com

آئینہ رنگین ہوتا ہے۔ پس سمجھنا چاہیے کہ اس رسالہ میں جو باتیں درست اور ٹھیک ہوں' تو وہ خدا کی طرف سے ہیں' اور کوئی ائمہ کی طرف سے اور جو چیزیں اس میں غلط سہو ونسیان کی راہ سے درج ہو گئی ہیں ان کو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے خیال کرنا چاہیے میں نے اس کتاب کا نام "العبقات" رکھا ہے۔ اشارہ اس کی طرف ہے کہ لمعات اور سطعات مذکورہ بالا کتابوں کی خوشبو اس کی راہ سے پھیلائی گئی ہے' میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ ان موتیوں (یعنی سطعات ولمعات) کے سلسلہ میں اس کتاب کو بھی شمار کرنا چاہیے' اور جس چیز کا مجھے حق نہیں ہے اس کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہوں' بلکہ سمجھنا چاہیے کہ نقلی علوم سے عربی ادب کے فنون کا جو تعلق ہے یا عقلی فنون سے منطق کے قوانین کی جو نسبت ہے یعنی تعلق' یہی نسبت ان کتابوں سے میرے اس رسالہ کو ہے' میں نے اس کتاب کو متون ڈھنگ پر لکھا ہے اور خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انشاء اللہ کروں گا ایسی شرح جس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں' اس کتاب کو میں نے ایک مقدمہ چار اشاروں اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے۔

حسبی اللہ ونعم الوکیل لاحول ولا قوۃ إلا باللہ العلی العظیم۔

www.besturdubooks.wordpress.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عبقہ (۱)

انسان کے علمی ذرائع یعنی معلومات حاصل کرنے کے تین طریقے ہیں، محسوسات سے معلومات کا اخذ کرنا یہ پہلا طریقہ ہے، دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں ان چیزوں کا علم جو مجہول اور نامعلوم ہیں، معلومات سے حاصل کیا جاتا ہے، اور غیب سے علم پانا جسے تلقی بالغیب بھی کہتے ہیں، یہی علم کا تیسرا طریقہ ہے پھر محسوسات سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اگر اس کا تعلق کسی ایسی شخصی جزئی صورت سے ہو جو مادی عوارض اور اوصاف سے موصوف ہو تو اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مادے[1] کا عالم اور جاننے والے کے سامنے رہنا اس میں ضروری ہے یا نہیں، اگر مادے کا سامنے رہنا ضروری ہو تو اس علم کا نام احساس ہے، اور مادہ کے سامنے رہے بغیر اس جزئی صورت کا علم عالم میں اگر پایا جائے تو اس کا نام تخیل ہے۔

اور جزئی صورت کا مادی عوارض سے اگر متصف نہ ہو تو جو علم اس کے ساتھ متعلق ہوگا اس کا نام توہم ہے لیکن بجائے جزئی ہونے کے صورت اگر کلی ہو، تو جو علم اس سے متعلق ہوگا اسی کا نام تعقل ہے۔

پھر یہی عقلی صورتیں جو تعقل کی راہ سے حاصل ہوتی ہیں اگر ایسی ہیں جنہیں محسوسات سے حاصل کیا گیا ہو، تو جو قضیے اور جملے ان عقلی صورتوں کی ترکیب سے بنتے ہیں، ان ہی قضیوں کو بدیہیات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے

باقی علم کا وہ طریقہ جس میں نامعلوم اور مجہول چیزوں کا علم معلومات کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے، اس کے متعلق یہ دیکھنا چاہیے کہ معلومات سے مجہولات کی طرف آدمی کا

---

[1] یعنی صورت جس مادہ میں پائی جا رہی ہو، مثلاً زید کی صورت گوشت پوست وغیرہ کے مادے میں کرسی کی صورت لکڑی کے مادے، گلاس کی صورت شیشہ کے مادے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ذہن اچانک اور دفعۃً منتقل ہوا ہے یا اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر یہ منتقلی عمل میں آئی ہے دوسری صورت یعنی تدریجی رفتار کے ساتھ ذہن کا معلومات سے مجہولات کی طرف منتقل ہونے کا نام نظر ہے اور جس نامعلوم بات کا علم اس طریقہ سے حاصل ہوتا ہے اسے نظری کہتے ہیں اور پہلی صورت یعنی دفعۃً کسی معلوم بات سے آدمی کو کسی مجہول اور نامعلوم حقیقت کا علم حاصل ہو جائے تو اس کا نام حدس ہے اور جس چیز کا علم اس طریقہ سے حاصل ہوتا ہے اسے حدسی کہتے ہیں۔

باقی غیب سے علم پانے کا جو طریقہ ہے اسی کے ذیل میں وحی، تحدیث، تفہیم، ذوق، معرفت، علم لدنی، مشاہدہ، وجدان معنوی، تجلیات، کشف عالم مثال کے ساتھ اتصال اور ربط، صوری تجلیات جیسی چیزیں داخل ہیں۔

ذوق سے جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان ہی کی تفصیل کا نام حکمت ہے، اور معرفت کی راہ سے حاصل شدہ امور کی تفصیل کا نام فن حقائق ہے۔

جن اصطلاحات کا تذکرہ غیبی علوم کے سلسلہ میں کیا گیا ہے، ان کے معانی اور مطالب کا تذکرہ عنقریب آئندہ کیا جائے گا، ابھی اس کا انتظار کرو۔

بعض دفعہ وحی کے سوا سارے علوم جو غیب سے حاصل کئے جاتے ہیں ان سب کی تعبیر کشف اور الہام کے الفاظ سے لوگ کرتے ہیں۔

عبقہ (۲)

معصوم کے خبر دینے سے جو علم حاصل ہوتا ہے، یعنی عموماً جسے علوم نقلیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، دراصل علم کی یہ قسم نظریات ہی کے سلسلہ میں داخل ہے۔

کیونکہ معلومات جو معصوم کے ذریعہ سے حاصل ہوتے ہیں ان پر اعتماد کرنے اور ان کے ماننے کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ آدمی کی عقل ان کے متعلق اپنے اندر مقدمات کو اس طریقہ سے گویا مرتب کرتی ہے، یعنی فیصلہ یوں کیا جاتا ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس کی خبر معصوم نے دی ہے، اور ہر وہ خبر جو معصوم سے ملی ہو چونکہ وہ واقعہ کے مطابق ہوتی ہے اس لیے ثابت ہوا کہ یہ خبر بھی واقعہ کے مطابق ہے، اب ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدموں میں سے

www.besturdubooks.wordpress.com

پہلا مقدمہ یعنی صغریٰ ہے اس کا تعلق تو سمعیات[1] سے ہے۔

لیکن دوسرا مقدمہ جو کبریٰ ہے یقیناً یہ بالکل ایک استدلالی چیز ہے اس لئے چاہیے تو یہی تھا کہ پیغمبروں سے جو معلومات حاصل ہوئے ہیں، ان کا شمار نظریات ہی میں کیا جاتا ہے لیکن معلومات کا یہ ذخیرہ چونکہ ایسا ذخیرہ ہے جو بجائے خود بے شمار علوم کا سرچشمہ بنا ہوا ہے، اس سے عام نظری علوم کے مقابلہ میں اس کو ایک مستقل حیثیت عطا کی گئی ہے، اور علم کا گویا یہ بھی ایک علیحدہ مستقل ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

پھر حواس سے جن جزئی امور کا علم حاصل ہو رہا ہے چونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی خاص کمال کا مستحق نہیں قرار پاتا اور یہی حال ان قضایا کا ہے جنہیں بدیہیات کہتے ہیں، یعنی ان کا علم بھی انسانی کمالات کے سلسلہ میں قابل ذکر نہیں سمجھا جاتا یہی وجہ ہے جو لوگوں نے ان تمام علوم کو جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں اور ان کے تمام اقسام یعنی احساس اور تخیل و توہم کو اور قضیوں کے علم کو ان علوم کے ذیل سے خارج کر دیا گیا ہے جنہیں اہمیت حاصل ہے اور خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی کا سلسلہ چونکہ منقطع ہو چکا ہے اس لئے تلقی بالغیب یعنی غیب سے علم پانے کے سلسلہ میں صرف ایک ہی چیز باقی رہ گئی ہے یعنی کشف۔ کشف سے یہاں مراد اس کے عام معنی ہیں جو وحی کے سوا تلقی بالغیب کے تمام اقسام کو حاوی ہے، بہرحال گزشتہ بالا مباحث سے اب یہ بات ثابت ہوئی کہ جس علم کو اہمیت حاصل ہے اس کے اسباب کل تین ہیں۔

تعقل یعنی معلومات سے نامعلوم اور مجہول امور کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ایک ذریعہ تو یہ ہوا، دوسرا ذریعہ نقل اور کشف تیسرا ذریعہ ہے،

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جو علم ان اسباب سہ گانہ سے حاصل ہوتا ہے خلل اور غلطی کی ہر ایک میں کافی گنجائش ہے، یعنی تعقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں خرابی

---

[1] مطلب یہ ہے کہ کسی خبر کے متعلق یہ دعویٰ کہ معصوم نے اس کی اطلاع دی ہے، اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی وہ لوگ جنہوں نے براہ راست معصوم سے اس کو سنا ہوگا مگر معصوم کے سامنے وہ موجود تھے اور معصوم کے سامنے جو موجود نہ تھے تو تواتر کے ذریعہ ان تک یہ خبر پہنچی ہوگی بہرحال تینوں میں سماعت پر اس قسم کی خبروں کا علم موقوف ہے اس لئے ان کو سمعیات کہتے ہیں ۱۲ منہ۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اس وجہ سے پیدا ہو سکتی ہے کہ مطلوب اور نتیجہ تک آدمی جن مقدمات کی مدد سے پہونچتا ہے ان کی صورت میں بھی اور ان کے مادے میں بھی بسا اوقات نقص رہ جاتا ہے۔ اسی طرح نقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے تو معصوم تک جس سند سے اس علم کو منسوب کیا جاتا ہے' اس میں خرابی کبھی تو اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے کہ بیان کرنے والوں کا حافظہ غلطی کرتا ہے یا راوی کسی اور وجہ سے غلطی کا شکار ہو جاتا ہے اور کبھی روایت کے راوی کے متعلق یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتی ہے کہ قصداً وہ جھوٹ بولا ہے' میرا اشارہ ان تمام نقائص کی طرف ہے جو راویوں کے متعلق اپنے محل میں لوگ بیان کرتے ہیں اور کبھی نقل ہی سے حاصل ہونے والے علوم کے متعلق یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ بہ ظاہر جو بات اس خبر سے سمجھ میں آ رہی ہو اس سے انحراف کر کے بغیر کسی معقول وجہ کے دوسرا مطلب اس سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے' حالانکہ کوئی خاص قرینہ بھی وہاں ایسا نہیں پایا جاتا' جسے ظاہر مطلب کے چھوڑنے کے سبب ٹھیرایا جا سکتا ہو۔

اسی طرح کشف کی راہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں سو جن اور انس میں شیطانی طبائع رکھنے والوں کی اندرونی مداخلت سے ان میں بھی خرابی پیدا ہونے کی گنجائش رہتی ہے' اصطلاحاً جسے "شیطانیہ کی دراندازی" سے موسوم کیا گیا ہے اور کبھی ان میں خرابی ان امور کی وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے' جو صاحب کشف کے دل و دماغ میں عادۃً محفوظ ہوتے ہیں یعنی کشفی معلومات اور عادتی مخزونات باہم گڈمڈ خلط ملط ہو جاتے ہیں' کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ صاحب کشف میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی کہ جو بات اس پر کھولی گئی ہے' اس کے تمام پہلوؤں کا جیسا کہ چاہئے احاطہ کر سکتا ہو' عنقریب ان امور کی تفصیل ہم آئندہ بھی کریں گے۔

بہرحال نقائص کی گنجائش کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ جو چیزوں کی دراندازیوں سے خلل پیدا ہوتا ہے' اگر ان سے راستہ صاف ہو تو پھر علم کے یہ تینوں ذرائع ایسے ذرائع ہیں کہ جو معلومات اور نتائج ان کی راہوں سے حاصل ہوتے ہیں ان میں کسی قسم کے متضاد اور مخالفت کا پایا جانا ناممکن ہے' کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو گویا یہ ماننا پڑے گا کہ حقیقی واقعات میں بھی متضاد اور مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے' ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا یعنے دو متضاد نتائج واقعی نہیں

www.besturdubooks.wordpress.com

ہو سکتے' ان میں سے کسی ایک کا غلط ہونا ناگزیر ہے) اسی لئے یہ یقین کرنا چاہئے کہ برہان قاطع (یعنی صحیح عقلی دلیل) اور محکم متواتر (یعنی پیغمبر کی طرف جو بات تواتر کی راہ سے قطعی طور پر منسوب ہو' اور مطلب و معنی کے لحاظ سے متشابہ نہیں بلکہ محکم ہو) اس میں اور حکماء کے ذوق میں (یعنی اشراقی اور کشفی ذرائع سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں) ان سب میں تعارض اور مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے' ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ علم کے ان تینوں ذرائع سے معلومات کا جو ذخیرہ حاصل ہوا ہو' اس میں بعض کے اندر کسی چیز کے متعلق کوئی ایسا علم پایا جاتا ہو جس سے دوسرے سلسلہ میں خاموشی اختیار کی گئی ہو' لیکن ظاہر ہے کہ اس کو متعارض اور مخالفت سے کیا تعلق' یہاں ایک چیز جاننے کی یہ بھی ہے کہ علم کے مندرجہ بالا سہ گانہ ذرائع میں سے عقل کا ذریعہ ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی ضرورت اور حاجت سب سے زیادہ ہوتی ہے' کیونکہ جتنے علوم و فنون ہیں ہر علم و فن میں فکر و نظر اور حد بیں سے بہرحال کام ہی لینا پڑتا ہے۔ اسی طرح نقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ نتیجہ بخش اور فائدہ رسانی میں یہی سب سے زیادہ محفوظ راہ ہے' وجہ اس کی یہ ہے کہ ان خرابیوں کا جن کی اس راہ میں گنجائش پیدا ہوتی ہے ان کا ازالہ تھوڑی توجہ اور کوشش سے ممکن ہے' اسی لئے ایسا علم جو نقائص اور خرابیوں سے پاک ہو اس کے حصول کی توقع اسی راہ سے زیادہ کی جاتی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ علم کا یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس میں بجائے خود خرابیوں کی گنجائش بھی بہت کم ہے۔ باقی کشف والا علمی طریقہ سو اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے احاطہ کا دائرہ بہت وسیع ہے کیونکہ اس کا تعلق غیب سے ہے اور ظاہر ہے کہ غیب لامحدود معلومات اور بے انتہا علوم کا خزانہ ہے' یہی وجہ ہے کہ غیب سے جن لوگوں کا تعلق ہو جاتا ہے' اور اس تعلق میں جو قوت حاصل کر لیتے ہیں' ان کے علوم کا مقابلہ دوسرے علمی ذرائع والے لوگ نہیں کر سکتے۔

عبقہ (۳)

بعض لوگ جنہیں سمجھ نہیں عطا کی گئی ہے' ایک سخت بے ہودہ دعوی کر بیٹھے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ نقل کی راہ سے کسی قطعی اور یقینی علم کا حصول ناممکن ہے' دلیل اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

اس راہ سے علم ظاہر ہے کہ الفاظ ہی کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ الفاظ سے معنی کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ جن معانی کے لئے الفاظ بنائے گئے ہیں ان کا علم پہلے حاصل کیا جائے (یعنی یہ جاننا چاہیئے کہ بنانے والے نے کس لفظ کو کس معنی کے لئے واقعۃً بنایا ہے) اور اس کے جاننے کی واحد شکل یہی ہے کہ لغت کے مستند ائمہ اور علماء کی جو تحقیق اس باب میں ہوا سے معلوم کیا جائے۔ بہرحال سارا دارومدار اس سلسلہ میں ان ہی روایتوں پر ہے جو لغت کے ان ائمہ سے نقل ہوئی ہو، جس کا حاصل یہی ہوا کہ روایت کرنے والوں کے متعلق جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ غلطی اور جھوٹ کے عیب سے ان میں ہر ایک پاک تھا، اس وقت تک الفاظ کے صحیح معانی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ بات یعنی لغوی روایتوں کے نقل کرنے والے ان عیوب سے پاک تھے ظاہر ہے کہ اسے کون ثابت کر سکتا ہے، ایک وجہ تو یہ ہے نیز تجربہ بتاتا ہے کہ جس معنی کے لئے لفظ بنایا جاتا ہے، بسا اوقات اس معنی کو چھوڑ کر دوسرے معانی اس سے مراد لئے جاتے ہیں، ایسے دوسرے معانی جن کے لئے بنانے والے نے لفظ کو نہیں بنایا تھا، مثلاً منقول میں مجاز میں کنایہ میں یہی صورت پیش آتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ نصوص (یعنی معصوم کی طرف جو الفاظ منسوب ہیں) ان الفاظ کو سن کر آدمی کا ذہن جن معانی کی طرف منتقل ہوتا ہے مذکورہ بالا خیالات و شکوک کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ معصوم کی مراد بھی وہی تھی بہرحال جب تک کسی قطعی ذریعہ سے یہ ثابت نہ کر لیا جائے کہ معصوم کی مراد ان الفاظ سے کیا ہے، کسی قطعی علم کا منصوص کے الفاظ سے حاصل ہونا ناممکن ہے، اور یہی کیا الفاظ کے متعلق اس قسم کے احتمالات یعنی ان کے معانی میں تخصیص کے پیدا ہونے کی بھی عموماً گنجائش ہوتی ہے (یعنی عام معنی جو سمجھا جاتا ہے بولنے والے کی مراد وہ نہ ہو بلکہ کوئی خاص معنی مقصود ہو) پھر منسوخ ہونے کا کھٹکا الگ لگا رہتا ہے، الغرض اس قسم کی چیزوں کی وجہ سے بھی یقینی بخش میں خلل کا پیدا ہونا ممکن ہے، (یہ تھی تقریر ان لوگوں کی جو الفاظ سے مدعی ہیں کہ صحیح علم کا استفادہ ناممکن ہے۔) (جواباً کہتا ہوں) کہ بات چیت اور عام گفتگوؤں کے طریقوں سے جو لوگ واقف ہیں، اور تھوڑی بہت مشق اس کی جو رکھتے ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ دعوی کرنے والوں کا یہ دعوی محض نادانی اور سب تر جہالتوں پر مبنی ہے، وجہ یہ ہے کہ معانی کے لئے الفاظ کا بنا در اصل ان کا تعلق کا تواتر سے ہے، یعنی ایک دو

www.besturdubooks.wordpress.com

آدمی کی روایت سے اس کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسی جماعت سے یہ بات نقل ہو کر دنیا میں پھیل جاتی ہے جن کی تکذیب عقل کے لئے ناممکن ہوتی ہے' یہی وجہ ہے کہ اس موقع پر روایت کرنے والوں کے متعلق یہ سوال کہ دروغ بیانی اور غلطیوں سے وہ پاک تھے یا نہیں، پیدا ہی نہیں ہوتا' پھر ان لوگوں کو یہ بھی تو سمجھنا چاہئے کہ اس وقت گفتگو جو کچھ بھی ہو رہی ہے اس کا تعلق نصوص کے صرف اس حصے سے ہے جسے اصطلاحاً محکم کہتے ہیں' کیونکہ قطعی اور یقینی بات کا علم ظاہر ہے کہ محکم ہی سے حاصل ہوتا ہے' اور محکم میں مجاز و کنایہ یا نقل وغیرہ کی گنجائش ہی کہاں ہوتی ہے پھر منصوص کے جس حصہ کو محکمات کے نام سے موسوم کرتے ہیں' ان کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن میں نہ تخصیص ہی کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ان کے متعلق پیدا ہوتا ہے. مثلاً نصوص کی ایسی چیزیں جنہیں ایسے الفاظ سے مستحکم اور مضبوط کر دیا گیا کہ جو عام معنی ان سے سمجھ میں آتے ہیں' ان کے سوا دوسری بات کا احتمال بھی ان میں باقی نہیں رہا ہو مثلاً فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ پس سجدہ کیا فرشتوں نے سب نے مگر ابلیس نے (گذشتہ بالا قرآنی آیت میں ابلیس کو جو مستثنیٰ کیا گیا ہے) سجدہ کرنے والوں سے اس کا مستثنیٰ ہونا یہ بھی بجملہ دوسرے تاکیدی الفاظ کے (اس بات کے ثابت کرنے میں کہ سجدہ کرنے میں تمام فرشتے شریک تھے کوئی بچا ہوا نہ تھا) بجائے خود ایک مستقل تاکیدی قرینہ ہے۔ (یعنے ابلیس کے سوا سب ہی سجدے میں گر گئے' استثناء سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے) باقی ان لوگوں نے جو یہ کہا تھا کہ مجاز وغیرہ کا احتمال ہر کلام میں ہے تو واقعہ یہ ہے) کہ کلام میں مجاز نہیں ہے' اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجاز کی نفی کی اس کلام میں کوئی دلیل ہو بلکہ مجاز ہونے کی دلیل اور قرینہ کا نہ پایا جانا یہی اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ (کلام میں جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں انکے مجازی معانی مراد نہیں ہیں)

بہرحال مجازی معنی کے دلائل اور قرائن سے لفظ کا خالی ہونا یہی چیز یہ سمجھنے کے لئے قطعاً کافی ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے، مطلب جس کا یہی ہوا کہ حقیقی معنی ہی یہاں مراد ہے' اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے، اس کی دلیل تلاش کی جائے بلکہ مجازی معنی مراد لینے کی چونکہ کوئی وجہ نہیں پائی جاتی اسی لئے قطعی طور

www.besturdubooks.wordpress.com

یہ سمجھا جائیگا کہ لفظ کا حقیقی معنی ہی یہاں مقصود ہے' یہاں سمجھ لینے کی ایک چیز یہ بھی ہے کہ فلاں بات یقینی طور پر یہاں سمجھی جاتی ہے' ہم جب اس قسم کا دعویٰ کرتے ہیں: تو اس دعویٰ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں' یعنی جس امر کے یقینی اور قطعی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے' اس کے مخالف پہلو کی قطعاً یہاں گنجایش کسی طرح نہیں ہے۔ ایک مطلب تو یہ ہوا کرتا ہے اور کبھی اس قسم کا دعویٰ موقعہ پر بھی کیا جاتا ہے کہ مخالف پہلو کی ایسی گنجایش جو کسی دلیل سے پیدا ہو سکتی ہے اس کا یہاں احتمال نہیں ہے' یہ مطلب کا دوسرا پہلو ہے اور ہم جس قطعیت کا دعویٰ یہاں کر رہے ہیں اس سے چونکہ مراد دوسری صورت ہے' اس لئے ایسے احتمالات اور شکوک جو کسی دلیل پر مبنی نہ ہوں' اگر پیدا بھی ہوں تو جو مقصد ہے اس میں وہ خلل انداز نہیں ہو سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ ایسے بیرونی قرائن کا شریک ہو جانا جن کی وجہ سے تخصیص یا منسوخ ہو جانے یا مجازی معنی مراد لینے کے احتمالات کا سدباب ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے وہ مطلب جو بولنے والا کا ہوتا ہے متعین ہو جاتا ہے' بلاشبہ الفاظ کے سلسلہ میں یہ ایک ایسی صورت ہے جس سے قطعی طور پر ہم ان کے مقصود کو متعین کر لیتے ہیں' آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کو کوئی چیز تم مثلاً دیتے ہو' اور وہ تمہاری تعریف کرتا ہے' یا کسی کو تم نے مارا اور کہا کہ وہ تمہیں گالیاں دینے لگے یا کسی سے تم نے کوئی بات دریافت کی اس نے تمہیں جواب دیا' یا کوئی خبر کسی کو تم نے سنائی اس نے تمہاری سنائی ہوئی خبر مان لی یا کسی سے تم مشورہ لو پھر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا وہ مشورہ تمہیں دے' ان تمام حالات میں تم یقینی طور پر ان باتوں کو کیا نہیں سمجھتے جو تم سے وہ بولتا ہے' یعنی اس نے تمہاری تعریف کی یا نہیں اس نے گالیاں دیں یا تمہاری بات کا جواب دیا یا تمہاری بات اس نے مان لی یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اس نے حکم دیا' ان باتوں سے کوئی بات تمہاری سمجھ میں نہیں آتی؟ اگر جواب میں پھر بھی کوئی بول اٹھے کہ ہاں! میری سمجھ میں قطعی طور پر کوئی بات ان حالات میں نہیں آتی تو اس کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا آدمی اپنے آپ کو خود احمق بنا رہا ہے' اور اس گروہ سے تعلق رکھتا ہے جن کا نام سوفسطائیہ تھا۔

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۴)

قیل وقال اور بے معنی بکواس کے سوا جن لوگوں کے نزدیک علم کا اور کوئی دوسرا مطلب ہی نہیں ہے۔ ان کی طرف سے کبھی یہ دعویٰ پیش کیا جاتا ہے، کہ الہام علم اور دانش کا صحیح ذریعہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کی مراد اپنے اس قول سے کیا ہے؟ اگر یہ مقصود ہے کہ ایسی بات جو واقعہ کے مطابق ہو اس کا علم غیب سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سوا اور کوئی دوسرا آدمی نہیں پا سکتا۔ تو میرے خیال میں وہ مذہب کے ایک ایسے مسئلہ کا انکار کر رہا ہے جو تواتر سے ثابت ہے یعنی دین کی جو باتیں تواتر کی راہ سے منتقل ہو کر دنیا میں پھیلی ہیں، ان ہی باتوں سے ایک بات کا وہ منکر ہے خود حق تعالیٰ جل مجدہ فرماتے ہیں

فوجدا عبدا من عبادنا اتیناہ	پس دونوں نے میرے بندوں میں سے ایک بندے کو پایا
رحمۃ من عندنا وعلمناہ من لدنا	جسے ہم نے اپنے حضور سے رحمت عطا کی تھی اور اپنے پاس
علماً (الکہف آیات)	سے علم سکھایا تھا (آخر تک اس آیت کو پڑھ جاؤ)

اسی طرح خداوند تعالیٰ ہی کا ارشاد ہے۔

فارسلنا الیہا روحنا فتمثل لہا بشرا سویا	پس ہم نے بھیجا (مریم) کی طرف اپنی روح کو جو
قالت انی اعوذ بالرحمٰن منک ان	نمایاں ہوئی اس کے سامنے ایک پورے آدمی کی شکل
کنت تقیاً قال انما انا رسول ربک	میں مریم نے کہا میں رحمٰن کی پناہ میں آتی ہوں تجھ سے اگر
لاھب لک غلاما زکیا	تو کوئی مرد ہوشیار ہے۔ تب روح نے مریم سے کہا کہ میں تیرے
	مالک کا بھیجا ہوا ہوں (اس لئے نمایاں ہوا ہوں) تاکہ ایک
	صاف ستھرا لڑکا تجھے بخشوں۔

خدا ہی نے فرمایا ہے۔

اذ قالت الملائکۃ یا مریم ان اللہ	اور دیکھو! جب فرشتوں نے کہا اے مریم اللہ نے تجھ کو
اصطفاک وطہرک واصطفاک	چن لیا ہے۔ اللہ نے تجھے پاک کیا اور سارے جہانوں کی عورتوں

www.besturdubooks.wordpress.com

علیٰ نساء العالمین یامریم اقنتی لربك واسجدی وارکعی مع الراکعین

سے اس نے تجھ چن لیا اے مریم تو جھک جا اپنے مالک کے آگے اور سر ٹیک اس کے سامنے اور خمیدہ ہو جا اس کے آگے ان لوگوں کے ساتھ جو خدا کے سامنے خمیدہ ہو کر کھڑے ہیں۔

اور خدا ہی کا قول ہے۔

اذ قالت الملائکۃ یا مریم ان اللہ یبشرك بکلمۃ منه اسمه المسیح عیسی ابن مریم وجیها فی الدنیا و الآخرۃ ومن المقربین (الی آخر الآیات)

اور دیکھو جبکہ فرشتوں نے اے مریم خدا تجھے بشارت دیتا ہے ایک کلمہ (بات) کا اپنی جانب سے اس کا نام المسیح عیسیٰ ابن مریم ہے، دنیا اور آخرت میں آبرو والا ہے اور ان لوگوں میں سے جنھیں نزدیکی بخشی گئی ہے۔ (ان آیتوں کو آخر تک پڑھ جاؤ)

خدا ہی فرماتا ہے۔

واذ اوحیت الی الحواریین ان آمنوا بی وبرسولی

اور دیکھو! ہم نے جب حواریوں کو یہ وحی کی کہ مجھے بھی مانو اور میرے رسول کو بھی مانو۔

اور خدا ہی کا فرمان ہے۔

لقد آتینا لقمان الحکمۃ ان اشکر للہ (الی آخر الآیات)

ہم نے لقمان کو یہ حکمت عطا کی کہ خدا کا شکر ادا کر (آخر تک ان آیتوں کو پڑھ جاؤ)

اور خدا ہی فرماتا ہے۔

انهم فتیۃ آمنوا بربهم وزدناهم هدی وربطنا علی قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض لن ندعوا من دونه الها لقد قلنا اذا شططا۔

وہ چند نوجوان تھے مان لیا تھا انھوں نے اپنے رب کو اور بڑھا دیا ہم نے ان کو راہ پانے میں اور باندھ دیا ہم نے ان کے دلوں کو جب کھڑے ہوئے تب بولے ہمارا پالنے والا آسمانوں اور زمین کا پالنے والا ہے، ہرگز نہ پکاریں گے اس کے سوا ہم کسی دوسرے معبود کو (اگر ایسا کیا ہم نے) تو بولے ہم غلط بات۔

خدا ہی کا ارشاد ہے۔

واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیه فاذا خفت علیه فالقیه فی الیم ولا تخافی

اور وحی کی ہم نے موسیٰ کی ماں کی طرف اس بات کی کہ دودھ پلا موسیٰ کو پھر جب ڈرے تو موسیٰ پر تو ڈال دینا موسیٰ کو دریا میں

www.besturdubooks.wordpress.com

ولا تحزنی انا رادوہ الیک وجاعلوہ من المرسلین — اور نہ غم کرنا، ہم لوٹا دیں گے موسیٰ کو تیرے پاس اور بنانے والے ہیں اسکو ان لوگوں میں جو بھیجے گئے ہیں (رسل بناکر)

خدا ہی کا قول ہے،

قلنا یا ذالقرنین اما ان تعذب بھم واما ان تتخذ فیھم حسنا — ہم نے کہا اے ذوالقرنین یا ان کو عذاب دو یا ان میں نیکی عمل کرو

اور خدا ہی کا ارشاد ہے

فلما فصل طالوت بالجنود قال ان اللہ مبتلیکم بنھر — جب طالوت فوج کو لے کر نکلے تو کہا کہ اللہ تم لوگوں کو ایک نہر سے جانچنے والا ہے۔

اور یہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے فرمایا ہے۔

وکتب فی قلوبھم الایمان وایدھم بروح منہ — ان کے دلوں میں ایمان لکھ دیا اور خدا نے مدد کی اپنی طرف سے ان کی ان کی روح سے۔

بہرحال اس باب میں بکثرت قرآنی آیات پائی جاتی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہے

قد کان فیمن قبلکم من الامم محدثون من غیر ان یوحی الیھم فان یک فی امتی احد فعمر — تم سے پہلی امتوں میں ایسے لوگ ہوا کرتے تھے جن سے بات کی جاتی تھی وحی نازل کئے بغیر پس میری امت میں کوئی ایسا ہو تو عمر ہیں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک ہے۔

اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ۔ — ڈرو مومن کی فراست اور اس کے تاڑ لینے سے کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔

یہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مبارک ہے۔

لم یبق من النبوۃ الا المبشرات — نبوت سے بجز اچھے خوابوں کے اور کوئی چیز باقی نہیں رہی

اور آپ ہی نے فرمایا ہے۔

اری رؤیاکم قد تواطئت فی العشر الاواخر من رمضان فالتمسوھا لیلۃ کذا وکذا۔ — میں دیکھ رہا ہوں کہ تمہارے خواب رمضان کے آخری دہے پر متفق ہو رہے ہیں، پس چاہئے کہ ڈھونڈو شب القدر کو فلاں فلاں راتوں میں

اذان کے متعلق جس صحابی نے خواب دیکھا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر بیان کی

www.besturdubooks.wordpress.com

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

انہا لرویا حق قم یا بلال فاذن ۔ یہ سچا خواب ہے، بلال کھڑے ہو جاؤ اور اذان دو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے،

من اخلص للہ اربعین صباحا ظہرت چالیس دن تک جو اللہ کا ہو کے رہے (مخلص کردے) تو حکمت کے ینابیع الحکمۃ من قلبہ علی لسانہ چشمے اس کے دل سے اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہ بات کہ متعدد قرآنی آیات ان کی رائے کے مطابق نازل ہوئیں اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، بلکہ صحابہ کے آثار کی تلاش و جستجو کرنے والوں پر یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ ان کے ساتھ بھی عموماً اس قسم کی صورتیں پیش آتی رہتی تھیں یعنی باوجود پیغمبر نہ ہونے کے غیب سے علم پانے والوں کا ایک گروہ ان میں موجود تھا) لیکن اس مدعی کی مراد اگر یہ ہے کہ پیغمبروں کے سوا اور جن لوگوں کو الہامی ذرائع سے علم ملتا ہے اس میں شکوک و شبہات کی بہت کچھ گنجائش ہوتی ہے، تو میں یہ پوچھتا ہوں کہ شکوک و شبہات کی گنجائش سے علم کے دوسرے ذرائع کب پاک ہیں، یا اس کی غرض اگر یہ ہے کہ الہامی ذرائع سے حاصل ہونے والے علوم میں غلط اور صحیح صواب و ناصواب میں امتیاز دشوار ہے تو سوال یہ ہے کہ دشواری سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصود ہے کہ اس مدعی جیسے لوگوں کے لئے یہ امتیاز دشوار ہے یعنی اس راہ سے جو ناآشنا ہیں وہ غلط کو صحیح سے اس سلسلہ میں جدا نہیں کرسکتے، تو پھر اس میں بھی علم کے اس ذریعہ کی کیا خصوصیت ہے (یعنی جس راہ سے جو ناآشنا ہوگا اس راہ کی دشواریوں کو وہ حل نہیں کرسکتا) امام غزالی اور مرغینانی (مصنف کتاب ہدایہ) کو دیکھو اپنے سارے علمی کمالات کے باوجود حدیثوں کے باب میں ان کا حال یہ ہے کہ صحیح حدیثوں کو ضعیف روایتوں سے جدا نہیں کرسکتے۔ اور اس مدعی کا اگر مقصد یہ ہے کہ الہامی ذرائع کے علوم میں جن غلطیوں کی گنجائش ہے ان پر کوئی مطلع نہیں ہوسکتا، اور اس راہ کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرنے پر کوئی قادر نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک دعویٰ بلا دلیل ہے، اور ماہرین مذاق پختہ کاروں کو اپنے اوپر قیاس کرتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر فن کے متعلق ماہروں کا خاص طبقہ ہوا کرتا ہے، جو

www.besturdubooks.wordpress.com

اس فن کے متعلق مشق کے ذریعہ سے بصیرت حاصل کرتے ہیں اور اسی بصیرت کی روشنی میں اس فن کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرتے ہیں لہٰذا ظاہر ہے کہ اس سلیقہ کی توقع ہر شخص سے نہیں کی جا سکتی۔ البتہ علم کے اس خاص ذریعہ یعنی الہامی ذریعہ کے متعلق اتنی بات درست ہے کہ علم کے جو دوسرے طریقے ہیں ان کے مقابلے میں اس ذریعہ سے حاصل ہونے والے علوم کے متعلق ایسی مہارت اور ایسے سلیقے کا حاصل کرنا یقیناً دشوار اور بہت زیادہ دشوار ہے جس کی مدد سے آدمی میں واقعی صحیح تنقید کا ملکہ پیدا ہو جائے، نیز اسی کے ساتھ یہ بھی درست ہے کہ اس راہ میں اس قسم کے لوگ یعنی صحیح تنقید کرنے والے بہت کم پائے جاتے ہیں۔

تنبیہ

چند اہم کلیات

(۱) کسی شے کی دلیل کا نہ ہونا جب اس شے کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے تو شے کی دلیل کے نہ پانے کو شے کے نہ ہونے کی دلیل بنا لینا ظاہر ہے کہ اس سے بھی زیادہ غلط ہے خصوصاً جب واقعہ یہ ہو کہ اس دلیل کی یافت میں کوئی خاص قوم یا جماعت کامیاب نہ ہوئی ہو۔ (۲) کسی امر کے متعلق خاموشی اور سکوت، اس سے بیان کی مخالفت ثابت نہیں ہو سکتی (یعنی ایک شخص بیان کرتا ہے کہ زید موجود ہے' اور دوسرا آدمی زید کے متعلق خاموشی اختیار کرتا ہے تو خاموشی سے بیان کرنے والے کی خبر کی تردید کا فائدہ حاصل کرنا غلط ہوگا

(۳) ہر چیز کا جو واقعی حال ہے عقل ہی سے اس کا علم ضروری نہیں ہے۔

(۴) مذہب نے ہر واقعی چیز کے بیان کرنے کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔

(۵) مذہب نے جس چیز کا انکار کیا ہے' اور دعویٰ کیا ہے کہ وہ موجود نہیں ہے' تو یقین کرنا چاہئے کہ واقع میں بھی وہ ثابت ہے' البتہ جن امور کی نفی و اثبات کے متعلق مذہب نے خاموشی اختیار کی ہے ان کے متعلق ہونے نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے پس غیر مذہبی ذرائع سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو یا کسی ایسی چیز کی نفی ثابت ہو جس سے مذہب خاموش ہے تو اس کو مذہب کی مخالفت سے کوئی تعلق نہ ہوگا چاہئے کہ خوب چوکنے ہو کر ان باتوں کو ذہن نشین کیا جائے

www.besturdubooks.wordpress.com

غفلت سے جو کام لیتے ہیں، ان لوگوں میں سے نہ بنو

اشارہ

حقیقی وجود اور ہستی کے تنزل سے جو مراتب پیدا ہوئے ہیں، اس اشارہ میں ان ہی کی تفصیل کی جائے گی۔

عبقہ (۱)

جو چیزیں معدوم ہیں باوجود معدوم اور ناپید ہونے کے ثبوت کی صفت سے وہ موصوف ہیں، اسی مسئلہ کی اصطلاحی تعبیر "ثبوت معدومات" کے الفاظ سے کرتے ہیں اس عبقہ میں ہم اس دعوی کو ثابت کریں گے، بات یہ ہے کہ آثار و نتائج کے لحاظ سے چیزوں کا الگ الگ ہونا اور ان میں ہر ایک کا اپنی اپنی حقیقت کے اعتبار سے جدا جدا ہونا یہ ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کے ہونے کا علم مشاہدۃً یا دوسروں کے بیان کرنے سے قطعاً ثابت ہے اس واقعہ کا انکار صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کا تعلق سوفسطائیوں کے گروہ سے ہو اور میرا خیال تو یہ ہے کہ سوفسطائی کا لفظ بولنے کی حد تک تو یقیناً بولا جاتا ہے لیکن اس کی حقیقت ایک فرضی اور اختراعی مفہوم سے زیادہ نہیں ہے، اس قسم کے خیالات جو سوفسطائیوں کی طرف منسوب ہیں، میں نہیں جانتا کہ در حقیقت ان خیالات کے ماننے والے دنیا میں پائے جاتے ہیں، میرے نزدیک یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔

بہرحال اگر ڈھٹائی سے کام لے کر کوئی یہ دعوی کر ہی بیٹھے (یعنی آثار و نتائج کے لحاظ سے اشیاء میں کوئی فرق نہیں ہے) تو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ایسی بات کا انکار کر رہا ہے جسے یقینی طور پر وہ خود مانتے ہوئے ہیں، اور محض بیجا ادعاء خواہ مخواہ کی زبردستی سے اس دعوی پر وہ اصرار کر رہا ہے، میں تو کہتا ہوں کہ وہ ایسی بات بول رہا ہے جس کا صحیح تصور بھی اس کے دماغ میں نہیں ہے، اور یقین تو خیر دور کی بات ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے لوگوں سے میری گفتگو کا تعلق ہی نہیں ہے،

تنبیہ۔ وہ کتنا بڑا جاہل تھا جس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ صوفیہ میں "وجودیت کے نام سے"

www.besturdubooks.wordpress.com

طبقہ موسوم ہے، یہی سوفسطائیہ کا گروہ ہے، یہ دعویٰ کیوں محض تعصب پر بنیاد ہے؟ اس سوال کے صحیح و تفصیلی جواب سے انشاء اللہ عنقریب تم خود ہی واقف ہو جاؤ گے۔ لیکن یوں بھی تو سمجھنا چاہیئے کہ خالق کردگار کی حکمت و دانائی اس کے علم اور ارادہ کی دلیل، اس کے سوا اور کس چیز کو قرار دیا جا سکتا ہے، کائنات کے اس مرتب و استوار نظام میں نظر آ رہی ہے، یعنی اشیاء اور ان میں جس قسم کے تغیرات و انقلابات کا نظارہ ہم کر رہے ہیں، ان ہی سے قرآن کے بنانے والے کے کمالات کا پتہ چل رہا ہے، پاک ہے اللہ کی ذات جس کے ہاتھ میں ہر شے کی بادشاہت ہے

(عبقہ ۲)

مختلف آثار و نتائج کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ بنی ہوئی ہیں، اور باہمی امتیاز کی بنیاد جن چیزوں کی ذات پر قائم ہے، اس قسم کے تمام اشیاء پر ان کے آثار و نتائج ظاہر ہے کہ وجود کے بعد ہی مرتب ہو سکتے ہیں اور موجود ہونے ہی کے بعد ہر شے سے اس کے خاص حکم کا ظہور ہو سکتا ہے، لیکن یہ وجود جس کے ساتھ ان اشیاء کے احکام کا ظہور وابستہ ہے، اور ان سے ان کے آثار کا بالفعل صدور جس کے بغیر نہیں ہو سکتا اگر اس وجود سے قطع نظر کر کے ان کو دیکھا اور سوچا جائے تو اس وقت بھی ان چیزوں میں باہمی امتیاز کی اور یہ کہ ان میں ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہے، ان امور کی جھلک یقیناً محسوس ہوتی ہے، یعنی یہ بات کہ فلاں چیز پائی جائے گی تو اس وقت فلاں فلاں خصوصیتوں کا ظہور اس سے ہوگا، اور فلاں فلاں خصوصیتوں کو وہ چاہے گی، الغرض یہ ہو یا وہ ہو، پائے جانے کے بعد ہر ایک کے متعلق یہ خیال کہ اپنی اپنی خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی یہ ایک ایسا حکم ہے جو ان تمام چیزوں کو وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یقیناً ثابت ہے مثلاً آدمی جب موجود ہوگا اور پایا جائے گا تو اس وقت اس میں ناطق ہونے اور تعجب کرنے کی صفت پائی جائے گی، یہ گھوڑا جب پایا جائے گا، تو صاہل، اور چوپائے ہونے کی صفت اس میں پائی جائے گی، ظاہر ہے کہ وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی آدمی اور گھوڑے کے متعلق مذکورہ بالا احکام یقیناً صادق آتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان احکام اور آثار کا ظہور جب ان اشیاء سے ہونے لگتا ہے، تو اس

www.besturdubooks.wordpress.com

وقت سمجھا جاتا ہے کہ وہی چیز موجود ہوئی جس کے یہ آثار تھے (مثلاً ناطق اور متحرک ہونے کی صفت کے ساتھ جب آدمی موجود ہو جاتا ہے تب کہتے ہیں کہ گھوڑا نہیں بلکہ آدمی ہی پایا گیا) بالفعل موجود ہونے سے پہلے یہ حکم حیوان اشیاء کے لیے ثابت ہے، اس میں شک نہیں کہ اس حکم کی حیثیت ذہن کے ایک تراشیدہ مفہوم کی ہوتی ہے یعنی وہ صرف انتزاعی امر ہوتا ہے، ایک ایسا انتزاعی امر جسے ذہن ان اشیاء کی خصوصی حقیقتوں اور ماہیتوں سے حاصل کرتا ہے، لیکن انتزاعی ہونے کی وجہ سے یہ اعتراض کہ ان احکام میں پھر امتیاز کیسے پیدا ہو سکتا ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات باوجود انتزاعی ہونے کے کتنے امور ایسے ہیں جن میں باہمی امتیاز کی کیفیت بھی پائی جاتی ہے مثلاً فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) اور تحتیت (نیچے ہونے کی صفت) یہ دونوں ظاہر ہے کہ انتزاعی مفہومات ہی ہیں اور فوقیت کے مفہوم کو آدمی کا ذہن ان چیزوں سے حاصل کرتا ہے جو اوپر کی سمت میں پائی جاتی ہیں، اسی طرح تحتیت کے مفہوم کو ان چیزوں سے ذہن پیدا کرتا ہے جو نیچے کی سمت میں پائی جاتی ہیں لیکن باوجود انتزاعی ہونے کے کیا یہ ممکن ہے کہ آدمی کا ذہن جس چیز سے بھی چاہے فوقیت کے مفہوم کو پیدا کر لے اور جس سے جی میں آئے تحتیت کے مفہوم کو حاصل کر لے، یقیناً یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ فوقیت کے مفہوم کو اسی چیز سے حاصل کیا جا سکتا ہے جو خاص صفات کے ساتھ پائی جاتی ہو یہی حال تحتیت کے مفہوم کا بھی ہے۔

بہرحال اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انتزاعی مفہومات باوجود انتزاعی ہونے کے قطع نظر ان امور کے جن سے ان مفہومات کو حاصل کیا جاتا ہے بذات خود باہمی امتیاز کی صفت سے موصوف ہیں، آخر ایسا نہ ہوگا تو پھر یہ بات یعنی کسی خاص شئے کا کسی خاص مفہوم کے انتزاع کا منشا ہونا اور دوسری شئے کا دوسرے انتزاعی مفہوم کے انتزاع کا منشا و مصدر ہونا، اور اس کو واقعہ قرار دینا بلاشبہ یہ ایک مہمل سی بات ہو کر رہ جائے گی، زبردستی کے ادعا سے زیادہ اس کی وقعت باقی نہ رہے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ مختلف آثار و نتائج رکھنے والی چیزوں کے متعلق ان کے وجود سے پہلے یہ دعویٰ کہ اس وقت بھی ان میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے، اور یہ کہ ان میں سے جب کوئی چیز پائی جائے گی تو فلاں فلاں

www.besturdubooks.wordpress.com

نتائج اس پر مرتب ہوں گے، ان امور کا انکار نہیں کیا جا سکتا بلکہ انکار کرنے والوں کو کہا جا سکتا ہے کہ ایک قسم کے وہ بھی سوفسطائی ہی ہیں، ارباب خرد و دانش کے ایک بڑے گروہ کی طرف جو یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ اس دعویٰ کو یعنی معدوم چیزوں میں بھی باہمی امتیاز کی صفت پائی جاتی ہے۔ اس کو وہ غلط اور بے بنیاد قرار دیتے تھے یعنی تمایز بین المعدومات کے وہ منکر تھے تو ان لوگوں کے اس انکار سے مغالطہ میں مبتلا نہ ہونا چاہیئے، کیونکہ گو زبان سے اس کے وہ یقیناً منکر ہیں لیکن عنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ ان کے قلوب اس کے قائل ہیں مگر اس طور پر کہ خود ان کو اس کا اندازہ نہیں ہے کہ ایک ایسی چیز کا وہ انکار کر رہے ہیں جس کے اقرار پر مضطر ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا کی جو چیزیں وجود کے بعد مختلف آثار و احکام کے مظاہر اور آئینے بن جاتی ہیں جب بذات خود ان کو سوچا جائے، (یعنی وجود کا یا ان کے موجود ہونے کا خیال سامنے نہ ہو) تو اس وقت بعض لوگ ان کو ماہیت اور امکانی حقائق کے نام سے موسوم کرتے ہیں (یہ حکماء اور متکلمین کی اصطلاح ہے) اور بعض ان کو اعیان ثابتہ اور اسماء کونیہ کہتے ہیں (یہ صوفیہ کی اصطلاح ہے) اور وجود سے پہلے ان کی یہ شان یعنی باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہونا، اور وہی بات یعنی جب پائی جائیں 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 ہے) اور موجود ہونے سے پہلے یقیناً ثبوت کی صفت ان کے لئے ثابت اور ان کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

(عبقہ ۳)

ماہیتوں کیلئے موجود ہونے سے پہلے ثبوت کا جو دعویٰ کیا گیا ہے بجائے خود یہ ایک بدیہی یا قریب بدیہی دعویٰ ہے اس کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ ارباب دانش و خرد کے وہ سارے طبقات جنہیں علمی حلقوں میں اہمیت حاصل ہے اپنے اپنے مختلف اساسی نظریات کی بنیاد پر اس مسئلہ کے بہر حال قائل ہیں، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ بنیادی باتوں

www.besturdubooks.wordpress.com

میں خواہ ان لوگوں میں جو کچھ بھی اختلاف ہو، لیکن نتیجہ کے لحاظ سے جب ان میں سے
ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے (یعنی وجود سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کے سب قائل
ہیں) تو بنیادی اختلاف سے بجائے نقصان کے فائدہ ہی فائدہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں
یہی تو ہوتا ہے ایک ہی دعوی کے ثبوت میں گویا مختلف دلیلیں مہیا ہو جاتی ہیں اور اس سے
ظاہر ہے کہ دعوی کے ثبوت میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے، (اب میں ان مختلف طبقات
کے متعلق یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اپنے اپنے قاعدہ کی بنیاد پر موجود ہونے سے پہلے ماہیتوں کے
ثبوت کا اقرار انھوں نے کس طرح کیا ہے۔

صوفیہ معتزلہ، اور اشاعرہ میں تو بعض حضرات نے صراحۃً اس کا دعوی کیا ہے اور
اس دعوی کے ثبوت میں جو دلائل انھوں نے قائم کئے ہیں، ان کی کتابوں میں بسط و تفصیل
کے ساتھ اس کا ذکر کیا گیا ہے، باقی ان لوگوں کے سوا ارباب فکر و نظر کی جو دوسری جماعتیں
ہیں تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کے متعلق ان میں سے ہر ایک کا عقیدہ ہے
کہ اس کے موجود ہونے سے پہلے حق تعالیٰ کا علم اس کے ساتھ متعلق ہے (یعنی خدا اس
کو جانتا ہے) اور جاننے کا کم از کم اتنا تو بہرحال مطلب ہونا چاہیے کہ جو چیز جانی گئی ہے وہ
جاننے والے کے سامنے دوسری چیزوں سے ممتاز ہے، ورنہ پھر علم اور جہل میں فرق ہی
کیا رہے گا۔ اس موقع پر خدا کے علم کے متعلق ثانی الذکر جماعتوں کی طرف سے جو یہ قصہ پیش
کیا جاتا ہے کہ پیدا ہونے سے پہلے ہر چیز کا علم حق تعالیٰ کو صرف اجمالاً تھا یعنی علم اجمالی
کا نظریہ (جو ان کی طرف منسوب ہے) تو اس سے بھی اس مقصد پر جو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں
کوئی مضر اثر نہیں پڑتا، کیونکہ (کچھ بھی ہو موجود ہونے سے پہلے کائناتی حقائق کا علم خدا میں
اجمالاً پایا جاتا ہو، یا تفصیلاً) بہرحال ان میں ہر ایک نے اس خیال سے اپنے آپ کو بری
ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی کسی مرتبہ میں بھی (العیاذ باللہ) خدا کے لئے کسی کے
نزدیک بھی جہل جائز نہیں ہے، ہر ایک کا یہی عقیدہ 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 علم الٰہی میں یہ چیزیں ممتاز نہ تھیں اس عقیدے سے ہر ایک پناہ مانگتا ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

خواہ وہ علم کا کوئی سا بھی مرتبہ ہو (اجمالی ہو یا تفصیلی) علم اجمالی کا مطلب ان لوگوں کے نزدیک صرف اس قدر ہے، کہ تمام چیزیں جن کا علم خدا کو ان کی پیدائش سے پہلے ہوتا ہے یہ ایک ایسا علم ہے جس میں ان تمام چیزوں کے انکشاف کا مبدا اور منشا صرف ایک ہی چیز ہوتی ہے (یعنی خود خدا کی بسیط واحد ذات اپنے تمام مخلوقات کے انکشاف کا مبدا، علم اجمالی میں ہوتی ہے' اجمالی کا لے دے کر یہی مطلب ہے ورنہ) باہم ایک معلوم کا علم الٰہی میں دوسرے معلوم سے ممتاز ہونا اس امتیاز کے متعلق اس مرتبہ میں بھی وہ اس کے قائل ہیں کہ انتہائی کمال کی شکل میں یہ امتیاز خدا کے نزدیک پایا جاتا ہے۔

باقی حکماء مشائیہ کی طرف علم الٰہی کے باب میں جو یہ نظریہ منسوب ہے کہ تمام پیدا ہونے والی چیزوں کی صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں' جس کا مطلب یہی ہوا کہ ہر چیز پیدا ہونے سے پیش تر بھی اپنی اپنی ان ہی صورتوں کے مناسب میں ذات الٰہی میں پائی جاتی ہیں، اور موجود ہیں' پس ان میں باہمی امتیاز وجود سے الگ ہو کر کہاں پایا گیا، بلکہ علم الٰہی میں ان ہی چیزوں کو امتیاز حاصل ہوا جو موجود بھی ہیں، پس وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کو علم الٰہی کے اس امتیاز سے جو ثابت کیا جاتا تھا وہ ثابت نہ ہوا، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض بھی یہاں وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے' اس وجود سے مراد وہ وجود ہے جو ثبوت کے بعد اشیاء سے متعلق ہوتا ہے' یعنی واقعی آثار بالفعل جس وجود سے وابستہ ہیں' وہی وجود مراد ہے اور ظاہر ہے کہ صورتوں کے قالب میں اشیاء کے وجود کا علم الٰہی میں مشائیوں کے عقیدے کی رو سے جو دعویٰ کیا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے (جس کے متعلق ہو جانے کے بعد شئے کے واقعی آثار کا بالفعل ظہور ہو جاتا ہے) پس یہ وجود جو صورتوں کے قالب میں ماہیتوں کے لئے ثابت ہے یہ وہی ثبوت ہے (جس کا دعویٰ واقعی وجود سے پہلے اشیاء کے لئے کیا جاتا ہے۔

تنبیہ

(وجود سے پہلے بھی ماہیتوں کے لئے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جا رہا ہے) اس کے متعلق ایک بات سمجھ لینے کی یہ بھی ہے کہ ماہیت کے لفظ سے ہماری مراد صرف وہی ماہیتیں

www.besturdubooks.wordpress.com

جنہیں ہیں، جنھیں (منطق کی اصطلاح) میں نوع کہتے ہیں، بلکہ ہر وہ مفہوم جس کے تصور کے ساتھ ہی دوسری چیزوں سے وہ ممتاز ہو جائے اور خاص آثار کا وہ مبدء نظر آئے۔

پس ماہیت سے یہاں مراد صرف یہی ہے، اور اس بنیاد پر گورا آدمی بھی ایک ماہیت ہے، اور کالا آدمی بھی ایک دوسری ماہیت ہے اسی طرح لمبا آدمی اور ٹھگنا آدمی یہ سب الگ الگ ماہیتیں قرار پائیں گی بلکہ ہر شخص کے لیے بھی اس بنیاد پر ایک خاص مستقل جداگانہ ماہیت ثابت ہوگی، اور واقعہ اسکا یہ ہے کہ ہر ایسا مفہوم جو مرکب ہو، اس کے اجزاء میں سے ہر جزء کو منجملہ دوسری ماہیتوں کے ایک خاص ماہیت قرار دیا جاتا ہے، اگرچہ ان اجزاء کی ترکیب سے جو مرکب مفہوم حاصل ہوتا ہو، وہ اپنے معنی کے لحاظ سے ایسا نہ ہو۔

عبقہ (۴)

"تعین اور تشخص کا مبدء و منشاء" یہ ایک اصطلاح ہے جس کا اطلاق دو معنوں پر کیا جاتا ہے یعنی اپنے سوا ہر دوسری چیز سے ماہیت جس کی وجہ سے ممتاز ہو رہی ہو، ایک مطلب تو تشخص و تعین کے مبدء کا یہ ہے، مثلاً کالا آدمی "ان آدمیوں سے جو کالے نہیں ہیں" کالے کی وجہ سے ممتاز ہو رہا ہے، اور گورا آدمی گورے ہونے کی وجہ سے (پس کالا ہونا اور گورا ہونا بھی اس موقعہ پر تعین و تشخص کا مبدء قرار پائے گا) فلسفہ اولیٰ کی اصطلاح میں تعین و تشخص کے اس مبدء کو تشخص کی نشانیوں (امارت تشخص) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کے تشخص و تعین کی بنا امور پر مبنی ہوتی ہے ان ہی کو تشخص و تعین کا مبدء و منشاء کہتے ہیں، لیکن کسی مخصوص شے کی وہ حالت جو موجود ہونے کے بعد اسے ثابت ہوتی ہو یعنی جب واقعی آثار اس شے کے اس پر طاری ہو جاتے ہیں تو شے کا یہ حال جس چیز کی وجہ سے اس حال سے ممتاز ہوتا ہے، جیسا معدوم بھی تشخص و تعین کا مبدء کبھی اس کو بھی قرار دیا جاتا ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ حقیقی تعین شی کو جو حاصل ہوتا ہے، اس کا مبدء بھی چیز ہوتی ہے اور شے پر اس کے واقعی آثار بالفعل اسی مبدء تعین کی وجہ سے طاری ہونے لگتے ہیں اور یہی حال شے کو ان چیزوں سے ممتاز کرتا ہے جو معدوم ہیں، بلکہ خود اسی شے کا جو حال اپنے معدوم ہونے کی صورت میں اس حال سے بھی کیفیت اس شے کو ممتاز کرتی ہے، اسی وجہ سے شی اس قابل ہو جاتی ہے کہ دوسروں پر اثر انداز بھی ہو اور دوسروں کے اثر کو قبول بھی کرے، نیز حدوث اور قدم کی صفت بھی اسی کی وجہ سے موصوف ہوتی ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال تعین تشخص کے مبدء کے ان دونوں اطلاقات اور معانی میں فرق کا پتہ اس وقت زیادہ نمایاں ہوجاتا ہے، جب موجود ہونے والی شئے ان چیزوں میں ہو جنکی ماہیت صرف ایک ہی ہوا کرتی ہے یعنی ماہیت کسی واحد فرد میں منحصر ہو کیونکہ اس قسم کی ماہیت تعین وتشخص کے پہلے معنی کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ اپنے متعین ہونے میں اسکو صرف اسی دوسرے معنی والے مبدء تعین کی ضرورت ہوتی ہے، اس مقام پر ہماری بحث کا تعلق تعین وتشخص کے جس مبدء سے ہے وہ پہلا نہیں بلکہ دوسرے معنی والا مبدء تعین ہے۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کسی ماہیت میں چاہے لاکھوں لاکھ قیودہی کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے یعنی مبدء تعین وتشخص کے جو پہلے معنی تھے، اس معنی والے تعین کا اضافہ ماہیت میں جس حد تک بھی کیا جائے حتی کہ قیود کو بڑھاتے بڑھاتے اس حد تک ماہیت میں تعین پیدا کردیا جائے کہ فرد واحد میں منحصر ہوکر رہ جائے جب بھی محض ان قیود کے اضافہ سے وہ کبھی موجود نہیں ہوسکتی، بلکہ ماہیت کے موجود ہونے کے لئے اسی دوسر معنی والے مبدء تعین وتشخص کے اضافہ کی ضرورت ہے اور یہ ایک بالکل کھلی ہوئی واضح حقیقت ہے۔

عبقہ (۵)

مبدء تعین بمعنی ثانی کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بجائے خود وہ کوئی متعین اور ایسی شئے ہو جو واقع میں پائی جاتی ہو یعنی ماہیت کے وجود سے پہلے اس کا متعین اور متحقق ہونا ضروری ہے، ہم نے جو یہ دعوی کیا ہے (اس دعوی کے طرفین یعنی موضوع ومحمول کا جو صحیح تصور اپنے پاس رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ ایسا ہونا قطعاً ضروری اور ایسی بات ہے جسے آدمی پہلی نظر میں سننے کے ساتھ ہی سمجھ سکتا ہے (یعنی اولیات میں سے ہیں) کون نہیں جانتا کہ جو چیز خود معدوم اور نیست محض ہو اس کے ساتھ اب اسی قسم کی معدوم قیدوں کا اضافہ اگر کرتے چلے جائیں گے تو جس چیز میں یہ قیدیں لگائی جائیں گی وہ کبھی موجود نہیں ہوسکتی، آخر نیستی میں نیستی کے اضافہ سے ہستی کا ظہور کیسے ہوسکتا ہے، اگر یہی بات ہوتی تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ ہر وہ چیز جو حادث اور نو پیدا ہے وہ ازل سے موجود ہو کیونکہ ہر قسم کے مفہومات خواہ وہ مرکب ہوں یا مفرد مطلق ہوں یا مقید یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ ثبوت تو ہر ایک کا ازل ہی سے ہے ورنہ (العیاذ باللہ) لازم آئے گا کہ (ان مفہومات کے علم سے) خدا کی ذات کسی زمانہ میں خالی بھی تھی اور خدا ان سے ناواقف تھا، حق تعالیٰ کی ذات اس نقص سے پاک ہے، بہرحال دنیا میں وہی چیز تعین پذیر ہوسکتی ہے جس کے ساتھ مبدء تعین بمعنی ثانی متعلق ہو، اور اس مبدء تعین

www.besturdubooks.wordpress.com

کے لیے ضروری ہے کہ اس تعین پذیر شے کے عدم کو ختم کر دے اور عدم و نیستی کی تاریکی کا ازالہ کر کے اس شے کے ظہور کا سامان بن جائے کھلی ہوئی بات ہے جو چیز خود کچھ نہیں ہے یعنی معدوم ہے اس بے چاری سے عملیات کہاں سے بن پڑ سکتی ہے، مثلاً تلوار جو ایک آہنی جرم کا نام ہے معلوم ہے کہ اس کی شکل ایسی ہوتی ہے اس سے فلاں فلاں آثار ظاہر ہوتے ہیں، نیزے اور چھری سے وہ ایک علیحدہ اور جدا گانہ ہتھیار ہے، اب اگر آپ تلوار کے مفہوم میں قیود کا اضافہ شروع کر دیجیے، مثلاً کہیے کہ شمشیر کی تلوار جو فلاں مقام کی ہے اور فلاں زمانہ میں بنی ہے اسی طرح ہزار ہا ہزار قیدوں کو بڑھاتے چلے جائیں لیکن کیا صرف ان قیود کے اضافہ سے تلوار موجود ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ جب تک کوئی ایسا ٹکڑا جو دنیا میں موجود ہو متعین ہو جب تک اس ٹکڑے کے ساتھ تلوار کے اس مفہوم کا تعلق پیدا نہ ہو گا اس وقت تک تلوار قطعاً موجود نہیں ہو سکتی، اور یہی وجہ ہے کہ اسی ٹکڑے کو تلوار کا مبدء تعین یعنی ثانی قرار دیا جاتا ہے، دراصل تعین و تشخص کے مبدء کو جو دوسرے معنی یعنی اسی معنی کی بنیاد پر اس مبدء تعین کو وجود کہتے ہیں، یعنی وہ وجود جس کی وجہ سے شے موجود ہوتی ہے،[1] اس اصطلاح کو خوب اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے تاکہ مسئلہ وحدت الوجود کا جو مطلب ہے وہ سمجھ میں آ جائے۔

عبقہ (۶)

ماہیت کا تعین پذیر ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ مبدء تعین (یعنی مابہ الموجودیت والے وجود) اور ماہیت کے درمیان ایک ایسا تعلق جب پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے ماہیت کے خصوصی آثار اس پر مرتب ہونے لگے تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ ماہیت تعین پذیر ہو گئی مثلاً انسان ایک ماہیت ہے اب اس کے تعین پذیر ہونے کا مطلب یہی ہے کہ انسان میں اور گوشت پوست چربی، ہڈی کے اس مجموعہ میں ایک ایسی نسبت پیدا ہو گئی جس کی وجہ سے انسانی آثار و خواص کا ظہور ہونے لگا اسی طرح گوشت و پوست (جو خود بھی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے) اس کے تعین پذیر ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں اور اس علقہ (لوتھڑے) میں تعلق پیدا ہو جائے جس سے متعلق ہونے کے بعد

---

[1] اصطلاحاً وجود کے دو معنی ہیں، ایک تو اس ذہنی مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، جو موجود کو دیکھ کر انسان کے ذہن میں حاصل ہوتا ہے، یعنی مصدری معنی وجود اسی کی تعبیر ہے، اور دوسرے مراد وجود سے وہ چیز ہوتی ہے جس کا مصنف نے یہاں تذکرہ کیا ہے اس کو وجود مابہ الموجودیت کہتے ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے شے موجود ہوتی ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

گوشت و پوست کے آثار و خواص کا اس سے ظہور ہونے لگے [illegible]
بات آخر میں عناصر تک پہونچ جائے گی یعنی علقہ کا تعین [illegible]
کے تولیدی مادے سے، تولیدی مادے کا تعلق خون سے [illegible]
کہا جاتا ہے اور غذائی مجموعہ بہر حال مٹی پانی ہوا حرارت [illegible]
یہاں تک تو ہر شخص کا مشاہدہ پہونچ سکتا ہے، باقی ان [illegible]
ہیں ان کا پتہ یا کشف سے چلایا جا سکتا ہے یا نظر و فکر کی [illegible]
متعین اور ماہیت میں جو یہ نسبت پیدا ہوتی ہے اس نسبت [illegible]
اور صحیح تلاش و تحقیق سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ [illegible]
ہوا کرتا ہے (مثلاً فوق ہونا ایک انتزاعی امر ہے جیسے آدمی کا [illegible]
کرتا ہے، پس یہی نسبت مبدء تعین اور ماہیت میں اس وقت [illegible]
ماہیت متعین پذیر ہو گئی، یعنی مبدء تعین کا ایسے حال [illegible]
اور انتزاع مبدء تعین سے ہونے لگے پس یہی ماہیت کے [illegible]
معلوم ہوا کہ واقعی آثار جن کا ظہور ماہیت کے تعین پذیر ہونے [illegible]
آثار کا اصلی مبدء اور حقیقی سرچشمہ درحقیقت مبدء تعین ہی [illegible] ہے مگر بایں شرط کہ یہ مبدء تعین کسی
ماہیت کے انتزاع کا منشاء بن چکا ہو، پس (ان آثار [illegible] اس قدر تو
ہیں کہ ان آثار کے صدور و ظہور کی شرط ماہیت ہے، (یعنی جب تک مبدء تعین ماہیت کے انتزاع
کا منشاء نہ بنے گا، اس وقت تک کسی ماہیت کے آثار کا ظہور بھی مبدء تعین سے نہیں ہو سکتا، اس لئے
ماہیت ان آثار کے ظہور کی شرط بھی ہے اور ان کا منشاء بھی یہی ماہیت ہے، یہ ذرا باریک بات
ہے، یعنی کسی شے کا آثار کے ظہور کا مبدء و سرچشمہ ہونا یہ اور بات ہے اور ان ہی آثار کے انتزاع کا منشا
ہونا یہ دوسری بات ہے، چاہئے کہ آثار کے مبدء اور منشاء میں جو فرق ہے اس کو خوب اچھی طرح
سے ذہن نشین کر لو، میں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ مبدء متعین ماہیتوں کے تعلق کی وہی نوعیت
ہوتی ہے جو انتزاعی امور اور ان کے مناشی کے باہمی نسبت کی ہے، یہ بظاہر کچھ عجیب سی بات
معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہی ہے جو قصے اور دوسرے اس [illegible] ہیں ان کا تعلق فقط

www.besturdubooks.wordpress.com

[illegible] کا ذہن اگر دخشت پیدا کرے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں جنہیں انتزاعی امور [illegible] کے خلاف ہے مثلاً رنگوں کا جو حال ہے یا جسم کے لئے سطح کی صفت جو ثابت ہوتی ہے [illegible] رنگ کا تعلق کپڑوں کے ساتھ مثلاً اس قسم کا نہیں ہے جیسے فوقیت کا تعلق ایمان سے ہے یعنی ایمان [illegible] فوقیت کے مفہوم کو اسی وقت حاصل کیا جاسکتا ہے جب اس مفہوم کا سوچنے والا بھی موجود ہو [illegible] کوئی سوچے یا نہ سوچے کپڑوں میں رنگ بہرحال پایا جائیگا یعنی جن امور کی حیثیت [illegible] انضمامی امور [illegible] کے متعلق انتزاعی ہونے کا دعوی کرنا صحیح نہیں ہے تو اس شبہے کا ازالہ چاہئے کہ حسب ذیل [illegible] صفات کو نام انضمامی امور رکھا گیا ہے (اور کہا جاتا ہے کہ ان کا وجود سوچنے [illegible] حاصل [illegible] نہیں ہے مثلاً دہی رنگ اور کپڑے کی مثال میں رنگ کو کپڑے کی انضمامی [illegible] کہا جاتا ہے کہ (مثلاً سفید کپڑا یہ کیا ہے) ایک هو ئیت (کپڑے کے تعین [illegible] کی تحلیل کی جائے گی تو اس میں دو چیزیں برآمد ہوں گی سفید رنگ اور [illegible] ہے (یعنی دو چیزیں سفیدی یا سفید رنگ کی ماہیت میں اور سید [illegible] جو پیدا ہوا اسی سے سفید کپڑے کی ہویت حاصل ہوئی۔ اب سوچو کہ کپڑے سے تعلق [illegible] سفید رنگ ہونے کا مفہوم کیا تھا، کیا آدمی اپنے حواس سے اس مفہوم کو حاصل کرسکتا تھا جو [illegible] وہ کیا ہے اور اصل کپڑے کی ایک مخصوص ہویت ہے یعنی اسکی ایک ایسی ہویت [illegible] دیکھنے والوں کی نگاہ میں انتشار و تشویش پیدا ہونے لگتی ہے تب اسوقت یہی کپڑا سفید رنگ [illegible] تفصیل اور انتزاع کا مستند بن جاتا ہے (یہ ذرا گہری بات ہے دماغ پر کھنے کے لئے زیادہ زور [illegible] جائے کہ غفلت ہے اس باب میں کام نہ لو)

عبقہ (۷)

[illegible] کے ساتھ ماہیت کا جو تعلق پیدا ہوتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ماہیت تعین پذیر ہو جاتی [illegible] کیا ماہیت اپنے موجود ہونے سے پہلے ثبوت کے کس درجہ میں ہوتی ہے اس [illegible] تعین سے جو کہ ملتی ہے (مثلاً کرسی ایک ماہیت ہے، لکڑی اس کا سبب تعین ہے تو یہی کرسی [illegible] کے ذہن میں ہوتا ہے وہی ذہنی کرسی ذہن سے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ لاحق ہو [illegible] کی یہ صورت معقول نہیں ہے، آخر ایک نجار اپنے ذہن میں تخت بنانے کے لئے [illegible]

www.besturdubooks.wordpress.com

اس کی ایک صورت متعین کرتا ہے، طے کرتا ہے کہ آیا تخت کا طول اتنا ہوگا، عرض اتنا ہوگا، جس چیز سے تخت بنایا جائیگا وہ فلاں چیز ہوگی، سمت اس کی یہ ہوگی، شکل یہ ہوگی، رنگ یہ ہوگا، ان ساری باتوں کو طے کرنے کے بعد کسی لکڑی کو اٹھاتا ہے اور اپنے سلیقہ کے مطابق اس لکڑی میں تراش خراش کے عمل کو جاری رکھتا ہے یہاں تک کہ وہ چیز کہ اس نے اپنے ذہن میں طے کیا تھا اسی کا ایک ... حقیقی رنگ اختیار کرکے اس کے سامنے موجود ہو جاتی ہے، گویا جو کچھ اس نے فرض کیا تھا وہ واقعہ بن جاتا ہے، اور بننے سے پہلے جس تخت کا صرف ثبوت تھا وہ ... اب اختیار کرکے موجود ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ تخت کے بننے کی اس شکل میں یہ تو نہیں ہوتا کہ نجار کے ذہن میں تخت کی جو عقلی صورت اور کلی ماہیت تھی وہی نجار کے ذہن سے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ ہم کنار ہو کر ... یعنی اس تخت کے ثبوت نے وجود کا قالب اختیار کر لیا، قطعی مشاہدہ کے خلاف یہ بات ہے، بلکہ تخت بننے کا مطلب جو تخت یہی ہوتا ہے کہ لکڑی نے (نجار کی عمل نجاری کی بدولت) ایک ایسی حیثیت اختیار کرلی کہ اب اس سے (اسی تخت کی ماہیت جس کا ثبوت نجار کے ذہن میں تھا) اسی کا ایک حصہ یعنی ایک فرد اس لکڑی سے منتزع ہونے لگا، یعنی ہر دیکھنے والے کے ذہن میں اب اس لکڑی کے بجائے کرسی یا میز وغیرہ کے تخت کا مفہوم حاصل ہونے لگا اور اصل یہی وجہ ہے کہ جنگے والے کہتے ہیں کہ ان تمام چیزوں سے جو ہے کسی شے میں تشخص و تعین پیدا ہوتا ہے جب کسی ماہیت کو جزو وصف کر لیا جاتا ہے تو یہ جزو اور پاک ہونے والی شئے شے کی اصل ماہیت کے مطابق ہو جاتی ہے۔ بہرحال وہ گذشتہ تمثیل [illegible] سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ مثلاً تخت کے بننے کی جو مثال دی گئی اس میں، چار چیزیں ہیں، پہلی چیز تو [illegible] ہیں، ایک تو خود حقیقت کی اپنی ذات (یعنی تخت کی ماہیت) دوسری چیز ایسی حقیقت اور ماہیت کا وہ حصہ جو مبدء تعین سے منتزع ہوتا ہے (یعنی تخت کی وہ مخصوص ہیئت و شکل جو لکڑی میں پیدا ہوگی)، تیسری چیز مبدء تعین (یعنی لکڑی جس سے تخت تیار ہوا) اور چوتھی چیز مبدء تعین کی وہ حیثیت جس کی وجہ سے وہ (حقیقت تخت کے ایک خاص حصہ اور فرد) کے انتزاع کا منشاء بن گیا، اب اسی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ہم چند اصطلاحات مقرر کرتے ہیں حقیقت (جیسے تخت کی مطلق ماہیت) اس کا نام تو ہم اسماء کونیہ اور اعیان ثابتہ رکھتے ہیں، اور لکڑی میں تخت کی خارجی شکل و صورت طاری ہو گئی جس کا نام حصہ تھا، تمام حقائق کے لئے جو اس قسم کے حصے پیدا ہوتے تھے ہم ان حصوں کی تعبیر ظلال کے لفظ سے کریں گے، اور جس لکڑی کی وجہ سے تخت کا یہ حصہ متعین ہوا یعنی مبدء تعین ہم اسکو قیوم کے نام سے موسوم کریں گے (یعنے ماہیتوں کے قیام و تعین کی اصلی وجہ وہی ہے وہی ان حصوں کو خارج میں تھامے ہوئے اور ان کو برقرار رکھے ہوئے تھا اسلئے اس کا نام قیوم ہے) اور لکڑی کے عمل کے بعد تخت کے اس خاص حصے کے انتزاع کا منشاء جو بن گئی اسی کا نام ہم نے ... رکھا [illegible]

ـــــــــــ

۱ پہلی اصطلاح یعنی اسماء کونیہ کی اصطلاح یہ شیخ عبد الغنی نابلسی کی اصطلاح ہے اور دوسری اصطلاح اعیان ثابتہ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

www.besturdubooks.wordpress.com

کی ہویت کا لفظ جب بولا جائے گا تو اس وقت مبدء فیض کی یہی حیثیت مراد ہو گی، یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ فلسفہ الٰہی والے ماہیت کے اجزاء کی تعبیر مقومات کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً حیوان و ناطق ان کو انسان کے مقومات میں شمار کیا جاتا ہے لیکن یہ اور بات ہے اور ماہیت کیلئے کسی شئے کا قیوم ہونا یہ دوسری بات ہے، چاہئے کہ مقوم اور قیوم کے اس فرق کو بھی طرح ملحوظ رکھا جائے، تاکہ آئندہ دماغی الجھنوں کی پریشانیوں میں نہ مبتلا ہونا پڑے۔

عبقہ (۸)

جعل مرکب و جعل بسیط کی بحث | جعل مرکب اور جعل بسیط (جو امور عامہ کے مباحث میں ایک مشہور بحث ہے جیسا کہ معلوم ہے ارباب فکر و نظر میں اس مسئلہ کے متعلق بڑی طول طویل بحثیں چھڑی ہوئی ہیں اور اسی بحث سے عدم اور نیستی کے معنی کی تعیین میں بھی جھگڑا پیدا ہو گیا، بہرحال جعل (یعنی بنانے والے نے دنیا کی چیزوں کو جو بنایا ہے تو اس کے بنانے کی کیا حال کی کیا نوعیت کیا ہے یہی سوال ہے جواب میں بعض تو یہ کہتے ہیں کہ قیوم کے ساتھ کسی حقیقت کو جوڑ دینا بھی جاعل اور بنانے والے کا کام جعل میں یعنی دنیا میں ہوتا ہے بالفاظ دیگر حقیقت اور حقیقت کے قیوم میں ربط و تعلق کا پیدا کرنا اسی کو جعل کہتے ہیں)

اسی طرح کسی حقیقت کے معدوم ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہی رابطہ و تعلق جو حقیقت میں اور حقیقت کے قیوم میں پیدا ہو گیا تھا اسے توڑ دیا جائے گویا اس نسبت کا ٹوٹنا ہی اس حقیقت کا معدوم ہونا ہے، دوسرا گروہ وہ ہے جس کا خیال ہے کہ خود ماہیت کو نیستی کے دائرے سے نکال کر ہستی کے صحن خانہ میں جلوہ گر کرنا ہی جعل کا یعنی کسی ماہیت و حقیقت کے بنانے کا مطلب ہوتا ہے، ایسی صورت میں حقیقت کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ خود اس حقیقت کی ذات ہی گم اور مفقود ہو گئی (ایک جماعت (جس کے سرگروہ صدر الدین قونوی صوفی ہیں) ان کا خیال یہ ہے کہ جعل کے مسئلہ میں جو یہ جھگڑے ہیں ان کی بنیاد اس مسئلہ پر مبنی ہے کہ معدومات کے لئے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں، پس جو پہلی بات کے قائل ہیں یعنی معدومات کے ثبوت کے قائل ہیں وہ تو جعل کی تفسیر وہی کرتے ہیں جو پہلے بیان کی گئی (یعنی قیوم کے ساتھ حقیقت کو مربوط کرنا) اور جو دوسری بات کے قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ موجود ہونے سے پہلے معدومات کیلئے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ بے معنی دعویٰ ہے وہی جعل کی دوسری تفسیر کرتے ہیں یعنی نیستی کے دائرے سے ہستی کے میدان میں حقیقت کو لے آنا یہی جعل ہے) اسی سلسلہ کی عجیب بات یہ ہے کہ ان جھگڑوں سے متاثر ہو کر بعض بڑے لوگوں نے چاہا ہے کہ ماہیتوں کے جعل کا سرے سے انکار کر دیا جائے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ گویا ماہیتیں دنیا میں موجود ہیں لیکن العیاذ باللہ بنانے والے نے بنایا ہی نہیں ہے، لیکن اس بندۂ ضعیف کے خیال میں اس دعویٰ کا کوئی صحیح مطلب معلوم نہیں ہوتا اسی طرح موجود ہونے سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کا انکار بھی میرے نزدیک جیسا کہ عرض کر چکا ہوں قابل نفرت زبردستی کی بات اور بے سرے قسم کا تشکک ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی پھر جن حضرات نے ماہیتوں کے جعل کا انکار کرنا چاہا ہے، اور اپنے اس انکار کی توجیہ میں دلائل قائم کرنے کی جو زحمتیں انھوں نے برداشت کی ہیں میرے خیال میں یہ بھی ایک لاحاصل جھگڑا اور بے نتیجہ سی بات ہے، فیصلہ کی بات اس سلسلہ میں

www.besturdubooks.wordpress.com

جو کچھ بھی سمجھ سکتی ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے میرے سست ذہن پر کھولا ہے، وہ یہی ہے یعنی پہلے بھی یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ کسی ماہیت کے بنانے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ثبوت کے مرتبے سے بجنسہ اسی ماہیت کو نکال کر وجود کے دائرہ میں لایا جاتا ہے اور ماہیت کے قیوم سے اسی کو جوڑ دیا جاتا ہے، اسی طرح ماہیت کے معدوم ہونے کا مطلب بھی یہ نہیں ہوتا کہ قیوم سے جو رشتہ اس کا پیدا ہو گیا تھا اسے توڑ کر ثبوت کے مرتبہ میں اس ماہیت کو واپس کر دیا جاتا ہے بلکہ کسی ماہیت کے بنانے اور اسکے مجعول و مصنوع ہونے کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب اس ماہیت کے ظل کو بنانے والا بناتا ہے، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ خود ماہیت کو بنانے والا ظل بنا دیتا ہے بلکہ بنانے کے وقت اس ماہیت کا کوئی ظل یعنی حصہ پردۂ ہستی و عدم سے پیدا ہو جاتا ہے اسی طرح ماہیت کے معدوم ہونے کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب وہی پیدا ہونے والا ظل اور حصہ ناپید ہو کر معدوم ہو جاتا ہے، بس یہی واقعہ پیش آتا ہے یہ نہیں ہوتا کہ قیوم سے ظل ٹوٹ کر الگ ہو جاتا ہے اور بس ماہیت کا وہ ظل ہوتا ہے اسکے ساتھ جا کر بعض ملتا ہے، آخر دیکھو لوہے کا ایک ٹکڑا ہے تلوار ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے یعنی وہ تلوار بن جاتا ہے، اب اگر اس میں تغیر واقع ہو یعنی بجائے تلوار ہونے کے لوہے کا یہ ٹکڑا کچھ اور چیزیں بن جائے تو اس وقت ظاہر ہے کہ لوہا، جو تلوار ہونے کی اس صفت کا قیوم ہے، اس سے تلوار ہونے کی یہ صفت زائل ہو کر معدوم ہو جاتی ہے واقعہ بس اسی قدر پیش آتا ہے یہ تو نہیں ہوتا کہ یہ لوہے کے اس ٹکڑے سے تلوار ہونے کی یہ صفت جدا ہو کر جو پیدا ہو کر تلوار کی ان ذہنی صورتوں میں جا کر سما جاتی ہے جسے لوہار اپنے ذہن میں تلوار بنانے سے پہلے سوچتا ہے بہرحال وجود بخشنے کے وقت ماہیتوں کے ساتھ جو واقعہ پیش آتا ہے وہ صرف یہی ہے کہ ماہیتوں میں اور ان کے قیوم میں ایک خاص قسم کا ربط اور رشتہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہ ربط و رشتہ کیا ہوتا ہے؟ یہی کہ ماہیتوں کے ظلال قیوم کے وجود میں منعکس ہو جاتے ہیں یعنی پیدا ہو جاتے ہیں اور یہی نسبت جب ٹوٹ جاتی ہے تو یہ ماہیتوں کے عدم کا حال ہوتا ہے یعنی ماہیت معدوم ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اس رشتے اور ربط کے ٹوٹنے کا مطلب اسکے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ ماہیتوں کے یہ ظلال بذات خود ناپید ہو جاتے ہیں، ان کی ذات معدوم ہو جاتی ہے، باقی جو لوگ اسکے قائل ہیں کہ قیوم اور ماہیتوں کے ظلال میں جو تعلق و ربط پیدا ہوتا ہے، اسی تعلق و ربط کی نسبت اور تحقق اور اسی کا پایا جانا ہی ماہیتوں کا مجعول و مخلوق ہونا ہے اور اسی ربط و تعلق کا زوال ہی ماہیتوں کے معدوم ہونے کے معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے حضرات یہی کہیں گے کہ مجعول اور مخلوق یہ نسبت ہی ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یقیناً جعل کو مرکب ہی ماننا پڑے گا اور یہ جو قائل ہیں کہ شئ کا پیدا ہو جانا ہی اسکے مجعول ہو جانے کا مطلب ہے، تو وہ یقیناً ظل ہی کو مجعول قرار دیتے ہیں، اور ایسی صورت میں ان کو جعل بسیط ہی کا دعویٰ کرنا پڑیگا، ان کو ماننا پڑیگا کہ شئ کا معدوم ہونا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اس شئے کی ذات غائب اور ناپید ہو گئی خلاصہ یہ ہے کہ امکانی حقائق جب پیدا ہو جاتے ہیں تو ان کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ماننا پڑے گا کہ جعل کا عمل جاعل سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ بسیط ہوتا ہے یعنی ظل کو عدم سے وجود کے دائرہ میں لانا بس یہی ایک کام بنانے والا جاعل کرتا ہے اور یہی بنانے اور جعل کا عمل اسکے بسیط ہونے کا مطلب ہے، لیکن یہی ظل کے اگر جعل کے اس عمل کو خود ماہیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اس وقت نظر آئیگا کہ بنانے کا کام جاعل نے جو کیا وہ مرکب عمل تھا، یعنی ماہیت کے ظل کو قیوم کے ساتھ اس نے جوڑ دیا دو چیزوں میں کہ اس نے ربط پیدا کیا، اسی لئے جعل کے اس عمل کو اس نقطۂ نظر سے مرکب کہنا پڑے گا، میں نے یہ جو خلاصہ کا بیان کیا اس پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جعل بسیط و مرکب کے بارے میں جھگڑے صرف لفظی جھگڑے ہیں یعنی نزاع لفظی کے سوا یہ نزاع اور

ل [illegible]

[illegible]

کچھ نہیں ہے، اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا مطلب بھی معلوم ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ اعیان نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے، یعنے اعیان سے مراد ظل نہیں بلکہ ماہیت ہے جس کا ظل دراصل قیوم سے متعلق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ماہیت کبھی وجود سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ اس قسم کے جھگڑے جیسے بعض کہتے ہیں کہ یہ امکانی عالم (جو ہمارے سامنے موجود ہے اس کی ذات تو معدوم ہے لیکن بس کا اثر موجود ہے، یا بعض کہتے ہیں کہ اسماء کے ظل ہیں، یا یہ قول کہ عالم دراصل خود قیوم ہی ہے، لیکن مقید ہونے کی حیثیت سے یعنی مطلق ہونے کے اعتبار سے تو وہ قیوم ہے اور وہی قیوم جب قیود سے مقید ہو جاتا ہے تو اسی کا نام عالم ہوتا ہے۔

یہ سارے جھگڑے رگڑے بھی صرف لفظی ہیں اور اس لئے ہیں کہ عالم کا لفظ جو بولا جا رہا ہے اس سے مراد ہر ایک کی وہ نہیں ہے جو دوسرے کی ہے، مراد کے دریافت کرنے سے پہلے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں واقعی نزاع ہے لیکن ہر ایک کی جو غرض عالم کے اس لفظ سے ہے، جب وہ معلوم ہو جاتی ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ صرف لفظ پر یہ سارا جھگڑا مبنی تھا۔ اور اسی کے بعد ان میں مصالحت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے، تفصیل بس اجمال کی یہ ہے کہ عالم امکان سے اگر امکانی حقائق مراد ہیں تو اس میں شک نہیں کہ ان حقائق کی اصل ذات یقیناً معدوم ہے صرف ان کا اثر دنیا میں موجود ہے اور اگر امکانی حقائق نہیں بلکہ عالم امکانی سے مقصود ان ہی حقائق اور ماہیتوں کے وہ حصے ہیں، جو قیوم سے منتزع ہوتے ہیں پھر اس وقت بلاشبہ یہی ماننا پڑے گا کہ اسماء کو یہ یعنی ان ماہیتوں کے ظلال ہی کا نام عالم ہے، اور خاص خاص آثار و خواص کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ اور مبدا بنی ہوئی ہیں ان ہی کا عالم امکانی نام رکھا گیا ہے، اگر یہ مراد ہے تو اس وقت بلاشبہ قیوم ہی بعینہ عالم امکانی مصداق قرار پائے گا، مگر بایں شرط کہ قیوم کے ساتھ ماہیتوں کے ساتھ ظلال کا تعلق پیدا ہو گیا ہو۔

الغرض سچ تو یہ ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق اختلافات جن بڑے بڑے بزرگوں کی طرف منسوب ہیں، دراصل حقیقت کے معلوم کر لینے کے بعد یہی کہنا پڑتا ہے، کہ ان میں ایسے جھگڑوں کا پیدا ہونا قطعاً نامناسب نہ تھا۔ کہ یہی لوگ اسلام کے راہ نما اور قائد ہیں اور ارباب معرفت کے بھی حضرات ائمہ اور پیشوا ہیں،

تنبیہ و فائدہ کی ایک بات یہاں یہ ہے، کہ ظلال کی تفسیر گذشتہ بالا عبارتوں میں حصہ کے لفظ سے جو کی گئی ہے، تو اس سے مراد وہ اصطلاحی حصہ نہیں ہے جو ارباب فن معقولات میں مشہور ہے جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے، کہ ماہیت کا حصہ ہے عام ہونا واجب و ضروری ہے کیونکہ اگر حصہ سے ہماری

www.besturdubooks.wordpress.com

مراد یہی ہوگی تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی ماہیت جو کسی فرد واحد میں منحصر ہو کر رہ گئی ہو اس کے لئے ظل نہیں ہو سکتا۔

بہرحال ایسا فرد جس کا تعین اور جس کا وجود اپنے منشاء انتزاع کے وجود اور تعین سے وابستہ ہو بس حصہ سے ہماری مراد یہاں کل یہی ہے، خواہ اب یہ حصہ ماہیت کے مساوی ہو یا ماہیت سے خاص ہو لیکن ہماری اصطلاح خاص ہی کی بنیاد پر وہ بہرحال حصہ ہے۔

عبقہ (۹)

چند چیزوں میں مشترک آثار اگر پائے جاتے ہوں (مثلاً سب سے گرمی کا یا سب سے سردی کا اثر ظاہر ہو) تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان آثار کا مبدأ ان سب چیزوں میں قطعاً مشترک ہے آخر لوگوں نے جب یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوازم کے اتحاد سے ثابت ہوتا ہے کہ ملزومات میں بھی اتحاد کا ہی اور لوازم کے اختلاف سے ملزومات کے اختلاف کو سمجھا جاتا ہے (تو جو دعویٰ میں نے کیا ہے وہ بھی تو اسی مسئلہ پر مبنی ہے' بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ آثار کے مشترک ہونے کی صورت میں مبدأ کا مشترک ہونا ایک ایسا واقعہ ہے جس کے ثبوت کے لئے دلیل کی حاجت بھی نہیں ہے، بلکہ ایک فطری بات ہے' آخر سوچنا چاہئے کہ جنس، فصل، نوع، مادہ، صورت وغیرہ کے اشتراک کا یقین آثار ہی کے اشتراک سے تو کیا جاتا ہے، اور مشہور شبہ جس کا نام شبہ افتخار الشیاطین ہے' اس شبہ کے ازالہ کی شکل اس کے سوا اور کیا ہے' کہ اسی قضیہ کے متعلق (یعنے آثار کا اشتراک مبدأ کے اشتراک پر دلالت کرتا ہے) اس کے متعلق بداہت کا دعویٰ کر کے اس شبہ کو باطل کیا جائے یہی لوگوں نے کیا بھی ہے' اس کے سوا اور وہ کر ہی کیا سکتے تھے[1]

---

[1] شبہ افتخار الشیاطین کے متعلق سے مصنف نے شبہ دسرائیل (عبری) حکیم سعید بن منصور جو عام طور پر ابن کمونہ کہتے تھے منسوب کیا ہے کہا جاتا تھا کہ مذہب اور خدا کے دشمنوں اور شیطانوں کا یہ شبہ سرمایہ افتخار ہے۔ شبہ کی تقریر یہ ہے کہ خدا کی توحید کو فلسفی جن کتابوں میں جن دلیلوں سے ثابت کرتے تھے ان میں ایک دلیل یہ بھی قائم کی گئی ہے کہ بجائے ایک کے واجب الوجود کو اگر دو مانا جائے تو ظاہر ہے کہ واجب موجود ہونے میں دونوں کی ذات مشترک ہی ہوگی پس دونوں میں کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہو یقیناً کوئی ایسی چیز بھی ان کو ہونا چاہئے جو ایک میں پائی جاتی ہو لیکن دوسرے میں نہ پائی جاتی ہو ورنہ امتیاز کے پہچاننے کی کیا شکل ہو سکتی ہے۔ ایسی صورت میں ان دونوں واجبوں کو دو جز سے مرکب ماننا اگر ضروری قرار دیا جائے گا یعنی ایک مشترک جز اور دوسرا وہ جز جو ہر ایک کو دوسرے سے جدا کرتا ہے جس کے یہ معنی ہوئے کہ واجب الوجود جسے خدا اپنے وجود میں دونوں جزوں کا محتاج ہو گیا جیسا کہ ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ خدا تو نام ہی اس کا ہے جس کے سب محتاج ہوں الخ

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال یہ مقدمہ بدیہی ہے، اس کا انکار کرنے والی ایک مختصر سی جماعت ہے جن سے گفتگو کرنے کو میں لاحاصل خیال کرتا ہوں، خواہ مخواہ بات پھیل جائے گی اور نتیجہ کچھ برآمد نہ ہوگا۔

عبقہ (۱۰)

ساری کائنات کے قیوم کی وحدت

میرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق (یعنے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے) سب کا قیوم ایک واحد شخصی امر ہے (بالفاظ دیگر صرف پیدا ہی کرنے والا ان کا ایک نہیں ہے بلکہ جو چیز جتنی مدت تک بھی موجود رہتی ہے ان کو موجود اور برقرار رکھنے والی قوت بھی ایک ہی ہے) ایک ہی طاقت ہے جو ذرے سے لے کر آفتاب تک محسوس و نامحسوس ہر شے کو تھامے اور ٹھہرائے ہوئے ہے اب اگر اس دعویٰ کو نہ مانا جائے گا بلکہ مخالفت کر کے متعدد قیوموں کا نظریہ پیش کیا جائے (اور سمجھا جائے کہ ہر چیز کا قیوم الگ الگ ہے) تو ظاہر ہے کہ ان تمام قیوموں میں خود قیومیت کی صفت یعنے ساری کائنات کو موجود و برقرار رکھنے کی خصوصیت، نیز وجود مصدری جو قیومیت ہی کی صفت کی ذیلی کیفیت ہے (یعنے جن چیزوں کو قیوم موجود اور اس کو برقرار رکھتے ہوئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کسی کا محتاج نہ ہو فلسفیانہ توحید کی اس دلیل پر ابن کمونہ نامی حکیم نے اس شبہ کو پیش کیا ہے جس کا نام شبہ اتحاد الشبہ علیہ رکھ دیا گیا ہے بظاہر یہ کوئی یہودی حکیم (منطقی) ہے جس کا پورا نام سعید بن منصور اسرائیلی ہی لکھا جاتا ہے قدیم مطبع کے دوست اسرائیلی تھے فلسفیوں کی طرف منسوب کیا جاتا تھا بہر حال جو شعب عقول کی شہرت ہے اس کا شائع ہے غیر شبہ کی تقریر یہی کی جاتی ہے کہ دو دو واجبوں کا مرکب ہونا اس وقت لازم آتا جب واجب الوجود ہونے کی مشترک صفت کو دونوں کی حقیقتوں کا مشترک جزو قرار دیا جائے بلاشبہ اس وقت ہر ایک کی ذات میں امتیازی جز کی ضرورت ہوگی مگر دونوں واجبوں کی حقیقتوں کو مرکب نہیں بلکہ بسیط مانتے ہوئے واجب الوجود ہونے کی صفت کو ذات سے دونوں کے خارج عارضی صفت مانا جائے تو مرکب ہونے کا الزام عائد نہیں ہوتا۔ باقی یہ سوال کہ دونوں واجبوں کی بسیط حقیقتوں کی نوعیت کیا ہے! اس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ بے شمار چیزیں دنیا میں ایسی ہیں جنہیں ہم ان کے عارضی صفات ہی کی راہ سے جانتے ہیں اور ان کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں یہی حال ان دونوں کا بھی ہے شارحین نے اپنے اصل پر اس کے شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ واجب الوجود ہونے کی صفت دونوں کی اصل ذات و حقیقت سے اگر خارج ہے تو یہ دونوں ممکن ہو جائیں گے کیونکہ شئے موجود بھی ہو اور مرتبہ ذات میں واجب بھی نہ ہو اسی کو تو ممکن کہتے ہیں اور اگر واجب الوجود ہونے کی صفت دونوں کی ذات میں داخل ہو تو ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے امتیازی عنصر کا مفہوم ہر ایک میں ناگزیر ہے جس کے بعد پھر وہی مرکب ہونا دونوں کا ضروری ہو جائے گا جس کے معنے یہی ہیں کہ دونوں اپنے وجود میں اپنے اپنے اجزاء کے محتاج ہیں اور خدا محتاج نہیں ہو سکتا بہرحال واجب الوجود ہونے کے آثار جب دونوں میں مشترک ہیں تو اس مفہوم کا مبدء بھی دونوں میں مشترک ہونا ضروری ہے، اور یہی بنیاد ہے شبہ اتحاد الشبہ علیہ کے ازالہ کی۔۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ٹھامے اور ٹھہراے ہوئے رہتا ہے، ان سے وجود کے لفظ کا وہ معنے جسے مصدری معنے کہتے ہیں، اور اردو میں اسی مصدری معنی کی تعبیر "ہونے" کے لفظ سے کرتے ہیں) یہ بات بھی مشترک ہوگی، اور اس کے سوا قیوم کے اس قسم کے خصوصیات، یعنے ماہیتوں کو متعین کرنا، اور ان ماہیتوں کے احکام و آثار کے ظہور کا قیوم کے ساتھ وابستہ ہونا، الغرض قیومیت کے یہ سارے خصوصیات تمام قیوموں میں مشترک ہوں گے، اب سوال یہ ہے، کہ متعدد قیوموں میں یہ چیزیں جو مشترک ہیں، ان کے متعلق کیا مانا جاتا ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ ان کا شخصی وجود تمام قیوموں میں مشترک ہے تو یہ بدیہۃً ناممکن ہے، اس لئے کہ کسی شخصی وجود یا شخصی ظل کا دو قیوموں میں مشترک ہونے کے معنی گویا یہ ہوں گے کہ مثلاً کرسی تو ایک ہو، اور لکڑیاں جن سے وہ ایک کرسی بنی ہے دو ہوں، یا زید جو انسان کا ایک شخصی ظل ہے، اس کی قیومیت دو بدنوں سے متعلق ہو، بہرحال کسی شخصی وجود میں قیوموں کا تعدد کسی حیثیت سے بھی قابل تسلیم نہیں ہو سکتا، اور بجائے شخصی وجود کے اگر یہ احتمال پیش کیا جاتا ہے کہ ان خصوصیات کا جو کلی مفہوم ہے وہ ان قیوموں میں مشترک ہے، تو اس احتمال کی گنجائش یہاں اس لئے پیدا نہیں ہو سکتی کہ کلی مفہومات محض اختراعی اور ذہنی امور ہوتے ہیں اور واقع میں وہ معدوم ہوتے ہیں پھر ایسی چیز جو معدوم ہو، وہ قیوموں میں مشترک کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ قیوم تو بنا وجود ہی ہے، بھلا معدومات کو قیومیت سے اور ان چیزوں سے کیا تعلق جو قیومیت کے ذیل میں شمار ہوتی ہیں اور اس کے توابع سمجھی جاتی ہیں، پس ناگزیر ہے کہ ساری کائنات موجودہ جن میں یہ سارے قیومی خصوصیات پائے جاتے ہیں، ان میں ایک واحد شخصی وجود رکھنے والے قیوم کو مشترک تسلیم کیا جائے اور مذکورہ بالا قیومی خصوصیات اپنے کلی حقائق (یعنے کلی مفہومات) کے ظلال (خارجی افراد) قرار دیئے جائیں اور یہی واحد شخصی قیوم جیسے سارے ظلال (یعنے نباتات جمادات، حیوانات وغیرہ حقائق کے ظلال) کا قیوم ہے، اسی طرح وہی ان قیومی خصوصیات کا بھی قیوم ہے، البتہ وہ دوسرے ظلال ہیں اور ان میں اتنا فرق ماننا پڑے گا کہ ان قیومی خصوصیات کی قیومیت کا تعلق دوسرے ظلال سے پہلے قائم ہوا ہے۔

بہرحال امکانی حقائق جتنے بھی ہیں، ان کا قیوم ایک شخصی واحد امر ہے اور اس قیوم کا ایک تعلق تو ظلال سے ہے، یعنی تمام ظلال کا قیوم ہونا ظلال کے ساتھ تو قیوم کی یہ نسبت ہوئی اور اسی قیوم کا ایک تعلق ان حقائق اور ماہیات سے بھی ہے جن کے ظلال کا ظہور دنیا میں ہوا ہے اور جو علم الٰہی میں ثابت ہیں، ان حقائق کے ساتھ قیوم کو یہ تعلق ہوتا ہے کہ ان کے تعین پذیر ہونے کا مبدء اور بنیاد قیوم ہی ہے، (مثلاً نجار کے ذہن میں کرسی کی جو صورت قائم ہوتی ہے تو اس ذہنی صورت کا

خارج میں تعین ظاہر ہے کہ اس لکڑی ہی سے تو حاصل ہوتا ہے جس میں کرسی کی اس ذہنی صورت کے ظل کو نجار قائم کرتا ہے تو جیسے لکڑی جو کرسی کے باب میں قیوم کی حیثیت رکھتی ہے کرسی کی خارجی شکل وصورت کی تو وہ قیوم ہے اور اسی کرسی کی جو ذہنی حقیقت نجار کے ذہن میں تھی اس کے ساتھ لکڑی کو مبدء تعین ہونے کا علاقہ تھا اسی طرح اس لکڑی کو ان دونوں سے بھی ایک مشترک تعلق ہے یعنی یہی لکڑی دونوں کی ہستی اور ان دونوں کا وجود ہے' لکڑی ہی کی وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی کہ کہا جاتا ہے کہ نجار نے جس کرسی کے بنانے کا ارادہ کیا تھا وہ موجود ہوگئی' اور کرسی کی جو شکل وصورت خارج میں موجود ہوتی ہے' لکڑی ہی کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اسی لئے لکڑی دونوں کا یعنی کرسی کے ظل کا بھی جو خارج میں پیدا ہے اس کا بھی وجود ہے اور اسی کی ذہنی صورت جو نجار کے ذہن میں تھی اس کا بھی وجود لکڑی ہی ہے الغرض ان دونوں میں سے ہر ایک سے وجود ہونے کی نسبت اس کو حاصل ہے کہ شے جس کی بدولت موجود در برقرار ہے یعنی مابہ الموجودیت والا وجود مقصود ہے اگر غور کیا جائے تو اس اعتبار سے قیوم ظل اور حقیقت دونوں کا وجود ہے' اور اسی قیوم کو امکانی حقائق کی ہویتوں سے بھی ایک تعلق ہے' (مثلاً لکڑی جب کرسی کی شکل وصورت کے انتزاع کا منشا بن جاتی ہے تو اسی کو کرسی کی ہویت کہتے ہیں ظاہر ہے کہ اس خاص ہویت سے ہی کہ قیوم کو یعنے لکڑی کو وہی نسبت حاصل ہے جو کسی مطلق کو مقید کے ساتھ ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ امکانی حقائق کی ہویتوں سے قیوم کی نسبت کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو کسی مطلق کو مقید سے ہو سکتی ہے۔

یہاں اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے کہ مطلق سے میری مراد کلی امر ہے اور مقیدات سے میں ان جزئیات کو مراد لے رہا ہوں جو کسی کلی کے تحت مندرج ہوتے ہیں ہرگز نہیں بلکہ مطلق سے مقصود وہ ذات ہے جو انتزاعی قیود سے پاک ہو اور ان انتزاعی قیود کے ساتھ جب مطلق موجود ہو تو ان ہی کی تعبیر مقیدات کے لفظ سے میں کر رہا ہوں (مثلاً لکڑی اس حیثیت سے کہ کرسیوں کی شکل وصورت ابھی اس پر طاری نہیں ہوئی ہے وہ مطلق کہلائے گی اور کرسی کی شکل وصورت جب لکڑی سے منتزع ہونے لگے تو اسی کو مقید اس اصطلاح کی بنیاد پر کہیں گے)

الحاصل کہنا یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق جن کا ظہور اس عالم میں ہو رہا ہے یہ ایک واحد وجود کے ساتھ موجود ہیں' اور سارے ظلال کا قیام ہو رہا ہے' ترلد وثبات ایک ہی قیوم کے ساتھ وابستہ ہے' اور اس بنیاد پر یعنے قیوم سب کا ایک ہی ہے' یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی تمام ہویتیں اور تعینیں اپنی ذات کے لحاظ سے تو ایک ہیں لیکن اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے مختلف ہیں مثلاً

www.besturdubooks.wordpress.com

کرسی، تخت، میز جب لکڑی سے بنائی جائے گی تو ظاہر ہے کہ ذات تو سب ہی کی لکڑی ہی لکڑی ہوگی جو ان کی قیوم ہے، البتہ کرسی کی ماہیت تخت سے تخت کی ماہیت میز سے مختلف ہوگی یہ بتا دینے کے بعد کہ سارے عالم کا قیوم ایک ہی شخصی واحد وجود ہے، اب میں اسی قیوم کے متعلق مختلف بزرگوں کی اصطلاحیں بتانا چاہتا ہوں)

بعض لوگوں نے اس قیوم کو مختلف ناموں سے موسوم کیا ہے، یعنی ظاہر الوجود[۱] یا موجودات کے ہیکلوں پر جو وجود پھیلا ہوا ہے یہ بھی اسی کی تعبیر کی گئی ہے[۲] اسی کو نفس رحمانی[۳] بھی اور نفس کلیہ بھی کہتے ہیں، یہ نفس کل کی اس اصطلاح سے الگ چیز ہے، جس کا تعلق عرش سے بتایا جاتا ہے کبھی اس قیوم کو اسماء الٰہیہ کا خاتم بھی کہا گیا ہے اسی کی تعبیر الرحمٰن[۴] سے بھی کرتے ہیں اور القریب کے لفظ سے بھی مقصود یہی قیوم ہے۔

اور اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ بعض لوگوں نے جو یہ لکھ دیا ہے کہ صوفیہ کے نزدیک واجب کے وجود کی نوعیت گویا کلی طبعی جیسی ہے، یہ ایک ایسی بات ہے جو قطعاً بے جا ہے لکھ دی گئی ہے افسوس نہ جاننے والوں کے جہل کا علاج کیا پوچھنا اور دریافت کرنا نہ تھا، پھر کیوں نہیں اس شخص نے جاننے والوں سے پوچھا، قیوم اور مقوم میں جو عظیم فرق ہے جاننے والے حضرات اس پر دماغ خرچ کر دیتے، بہرحال یہ بیہودہ بات صوفیوں کی طرف بلاشبہ اس وقت منسوب ہو سکتی تھی جب واجب تعالیٰ کے متعلق وہ اس بات کے مدعی ہوتے کہ وہی ماہیتوں کا مقوم ہے، لیکن بجائے مقوم کے جب ان بزرگوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ واجب تعالیٰ ماہیتوں کا قیوم ہے، تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک جو چیز درحقیقت پائی جا رہی ہے، وہ صرف واجب تعالیٰ ہی کا وجود ہے، خدا کے سوا اور جتنے امکانی حقائق ہیں، وہ واجب تعالیٰ ہی کے پائے جانے کی مختلف شکلیں ہیں، اور حق تعالیٰ ہی کے وجود کی وہ مختلف شیون ہیں، بھلا صوفیوں کے اس

---

۱ وجود ظاہر یہ شیخ محی الدین ابن عربی جو شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہیں، ان کی اصطلاح ہے ۱۲۔ ۲ الوجود المنبسط علی ہیاکل الموجودات یہ اس کی عربی تعبیر ہے اور یہ مجدد الف ثانی کی اصطلاح ہے۔ ۳ سطعات: شاہ ولی اللہ نے بھی لفظ قیوم کے لئے اختیار کیا ہے۔ ۴ شاہ صاحب نے لمعات میں یہ تعبیر اختیار کی ۵ خیر کثیر میں شاہ صاحب کی یہی اصطلاح ہے۔ ۶ شاہ صاحب بدور بازغہ میں اسی اصطلاح کو استعمال کرتے ۷ خیر کثیر میں یہ اصطلاح بھی پائی جاتی ہے۔ ۸ یہ بھی خیر کثیر کی اصطلاح ہے۔ ۹ اشارہ [illegible] کی طرف ہے جنہوں نے صوفیوں کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

عقیدے کو اس بیہودہ قول سے کیا تعلق اور سچ تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو ماہیتوں کا مقوم بھی اگر قرار دیا جائے تو اس وقت بھی جس بد خیال کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ قائل ہیں کہ واجب کے وجود کی نوعیت کلی طبعی کے وجود کے مانند ہے، یہ بات بھی صرف ظاہر نظر میں لازم آسکتی ہے لیکن اس بنیاد پر بھی یہ الزام ان پر عائد نہیں ہو سکتا، عنقریب اس راز سے پردہ ہٹایا جائیگا۔

یہاں ایک اور دلچسپ لطیفہ ہے جسے بعض متکلمین نے خود تراش کر اس کو شیخ ابوالحسن الاشعری کی طرف منسوب کر دیا ہے، یعنے وہ وجود جس کی وجہ سے شے موجود ہوتی ہے اصطلاحاً جسے وجود یا المجودیت کہتے ہیں اس وجود کے متعلق شیخ کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ اس کے تعدد کے قائل تھے کہتے تھے کہ وجود میں تعدد حقیقتوں کے تعدد کا تابع ہے یعنے ہر حقیقت جو دوسری حقیقت سے مختلف ہوتی ہے مثلاً انسان کی حقیقت جیسے بیل کی حقیقت سے مختلف ہے اسی طرح اس حقیقت کا وجود بھی دوسری حقیقت کے وجود سے مختلف ہوتا ہے جس کے یہی معنی ہوئے کہ وجود کا لفظ جو تمام حقائق موجودہ میں مشترک ہے، یہ اشتراک صرف لفظ کی حد تک محدود ہے، ورنہ وہ وجود جو درخت میں مثلاً پایا جاتا ہے وہ اس وجود سے جو آدمی رکھتا ہے اسی قدر مختلف ہے جس قدر خود درخت کی حقیقت انسان سے مختلف ہے۔

لیکن سچ یہ ہے کہ بچے ہنس پڑیں اور جوانوں کو تعجب ہو، اس کے سوا بجز یہ دعویٰ کسی اور نتیجے کو پیدا کر سکتا ہے آخر میں یہ پوچھتا ہوں کہ آدمی اور گھوڑا جب موجود ہوں تو اس وقت ان دونوں میں جو بات مشترک نظر آتی ہے یعنے موجود ہونے کی وجہ سے دونوں پر موجود ہونے کا حکم جو لگایا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ بات آدمی اور عنقا میں مشترک نہیں ہے، بلکہ خود آدمی کی دو حالتوں (عدم و وجود) میں وہ مشترک نہیں ہے، تو مشترک اور نا مشترک ہونے کا حکم مذکورۂ بالا مختلف حالات میں لگایا جاتا ہے کیا اس کا تعلق وجود کے صرف لفظ سے ہے، یعنے آدمی اور گھوڑے میں موجود ہونے کی وجہ سے جو کہا جاتا ہے کہ وجود دونوں میں مشترک ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ دونوں میں صرف واؤ، ج، و، د کے حروف مشترک ہیں، واقعہ تو یہ ہے کہ لفظ کا اشتراک بھی بتاتا ہے کہ دونوں کے آثار میں اشتراک ہے۔

کیسی عجیب بات ہے یہی اشاعرہ جو ثابت کرتے ہیں کہ خدا کی ذات کا دیکھنا اس لئے ممکن ہے کہ تمام جواہر و اعراض کی ہویتوں کو آدمی دیکھتا ہے، اور خدا بھی چونکہ ایک ہویت ہے اس لئے وہ بعض ہویتوں کا دکھائی دینا اور بعض کے دیکھنے کا محال ناممکن ہونا صحیح نہیں ہو سکتا، غور کرنے کی

www.besturdubooks.wordpress.com

بات ہے کہ اشعریوں کی یہ دلیل جس پر تو مبنی ہے کہ رویت اور دید کی بنیاد صرف ہویت پر قائم ہے اور ہویت کا ہونا یہ واجب اور ممکن دونوں میں مشترک ہے (مطلب یہ ہے کہ ہویت یعنی وجود تو دیکھنے کے انتزاع کا منشا ہونا یہ بات واجب میں بھی پائی جاتی ہے اور ممکن میں بھی اور دیکھنے کے لئے بھی چیز یعنے وجود کے انتزاع کا منشا ہونا اشعریوں کے نزدیک کافی ہے) پس چاہئے کہ یہ شخص ثابت کرے کہ واجب میں ممکن میں جو چیز دکھائی پڑتی ہے وہ وجود کا نقطہ ہے کیونکہ تمام حقائق میں وجود کے معنے کو نہیں بلکہ وجود کے لفظ ہی کو تو مشترک خیال کرتا ہے

بہرحال شیخ اشعری کے ساتھ سچ پوچھو تو اس شخص کا وہی تعلق ہے جو کسی اچھے شاعر کے ساتھ کسی برے (غلط فہم غلط خواں) راویہ[1] کا تعلق ہو جائے (یعنے بیچارے شاعر کے اشعار کو توڑ مروڑ کر دنیا میں پھیلانے کا کام کرتا ہو۔

عبقہ (۱۱)

وجود منبسط کی بحث

وجہ اللہ کا وہ نور جس سے ساتوں آسمان و زمین جگمگا رہے ہیں، اصطلاحاً اسی کا نام "وجود منبسط" یعنے پھیلا ہوا وجود ہے، یہی ذات حق کا وہ حجاب ہے کہ اگر اس پردے کو اٹھا لیا جائے تو خدا کے چہرے کی چمک اور دمک جلا کر ان ساری چیزوں کو رکھ دے گی جہاں تک اس کی نگاہ پہونچتی ہے، یہی خدا کی رحمت کا وہ دریا ہے جو ہر چیز کو محیط ہے وہ خالص نور اور صرف ظہور ہے پس اس کا وجود ایسا وجود نہیں ہے جو اپنے ہونے اور تعین میں امکانی حقائق سے کسی حقیقت کا انتظار کرے، یہی وجہ تو ہے کہ وہ ان امکانی حقائق کا قیوم بنا ہوا ہے (اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ امکانی حقائق جو علم الٰہی میں ثابت ہیں) ان کے ظلال (یعنے امکانی حقائق کا خارج میں جن سے ظہور ہوتا ہے) ان ہی ظلال سے اس وجود منبسط کو وہ نسبت نہیں ہوتی جو ہیولی کی صورت کے ساتھ ہوتی ہے، یعنے ہیولی تو اپنے تحصیل و تعین میں صورت کا محتاج ہوتا ہے (اور ظاہر ہے کہ وجود منبسط اپنے تحصل میں ان کے ظلال کا محتاج نہیں ہے) اور نہ وجود منبسط کو ظلال سے وہ نسبت ہے جو صورت کو ہیولی سے ہوتی ہے کیوں کہ صورت کا تو ہیولی اور مادے میں حلول ہوتا ہے، (اور

---

[1] ایام جاہلیت کے شعراء کے اشعار کو جو لوگ یاد کرکے دوسروں کو سنایا کرتے تھے ان ہی کو الراویہ کہتے تھے [illegible] شاعر کے الراویہ خاص لوگ تھے جس شاعر کے متعلق اسی الراویہ کی روایتوں پر بھروسہ کیا جاتا تھا ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ظلال کا وجود منبسط میں حلول بھی نہیں ہوتا، بلکہ ظلال میں اور وجود منبسط میں جو نسبت پائی جاتی ہے اس کی تعبیر صرف قیومیت ہی کے لفظ سے کی جا سکتی ہے، البتہ قیومیت کی اس نسبت کے متعلق اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ انتزاعی امور مثلاً فوقیت) کو اپنے منشاء انتزاع (مثلاً آسمان یا چھت وغیرہ سے) جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت سے قیومیت کی نسبت بہت کچھ مشابہ ہے۔

بہرحال یہ وجود منبسط جو امکانی حقائق کے ظلال کا قیوم ہے، چونکہ بالکلیہ ایک بسیط امر ہے، یعنے آثار کے اعتبار سے کسی قسم کے اختلاف سے اور احکام کے رو سے کسی قسم کی رنگا رنگی اور تنوع سے چونکہ اسے کچھ تعلق نہیں ہے، صرف نور ہونا اور فقط ظہور ہونا اس کے سوا اس میں اور کچھ نہیں ہے، وجود منبسط کے لفظ کا جو معنی اور مصداق ہے یہ اسی کا اقتضاء ہے، البتہ اس میں ایک انبساطی ہیئت اور پھیلاؤ کی سی ایک کیفیت جو پائی جاتی ہے اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ کسی قسم کا خلل ہو ہر ایک کے قیوم ہونے کے وہ قابل بن گیا ہے اور اسی وجہ سے مختلف ظلال کے وارد و صادر ہونے یا آمد و رفت سے اس کے اندر انکار نہیں پایا جاتا اور نہ حوادث کے تعاقب سے اسے گریز ہے، ہر قسم کے انقلابات کے قبول کرنے اور طرح طرح کے تصرفات کے برداشت کرنے کے لئے وہ تیار رہتا ہے، آخر نور بھی کسی ایسی چیز کو روشن کرنے میں بخل سے کام لے سکتا ہے جو اس کے سامنے آگئی ہو، یا آئینہ کے سامنے کسی قسم کی بھی صورت آجائے اس کے منطبع ہونے اور چھپنے سے وہ انکار کر سکتا ہے۔

وجود منبسط کی جو حقیقت ہے، یہ ساری باتیں بس کی اسی حقیقت کے اقتضاءات ہیں جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا، پھر ظلال چونکہ اپنے آثار میں باہم مختلف ہیں، اور ان کے احکام بھی باہم ایک دوسرے سے جدا ہیں یعنے ہر ظل کی حقیقت کا جو اقتضاء ہے، اسی اقتضاء نے آثار و احکام کے اختلاف کی یہ صورت پیدا کر دی ہے، اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو وجود منبسط (جو ظلال کا قیوم ہے) اس کی حیثیت ان ظلال کے مقابلہ میں گویا مادہ اور ہیولی کی ہو جاتی ہے اور خود ظلال کی حیثیت گویا صورت کی، افضل المحققین (یعنے شاہ ولی اللہؒ) نے اپنی بعض تصنیفوں میں وجود منبسط کو مادے کے نام سے اور ظلال کو صورت کے نام سے جو موسوم کیا ہے، تو اس کا راز ان دونوں کی یہی مشابہت ہے، یعنی یہ صرف ایک تشبیہی گفتگو ہے، واقعہ نہیں ہے، چاہئے کہ اس نکتہ سے غفلت نہ اختیار کی جائے۔

مادّہ و صورت اور قیوم و ظلال میں مشابہت کی ایک دوسری وجہ بھی ہے، مطلب یہ

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ عالم لوگوں کے احساسات کا تعلق ابتداءً اگرچہ ہویت ہی سے قائم ہوتا ہے، جو درحقیقت قیوم ہی کا وجود ہے (یعنی ظلال کے انتزاع کا منشا جب قیوم بن جاتا ہے تب اسی کو ہویت کہتے ہیں) لیکن عوام کے دماغ میں بجائے قیوم کے ابتدائی خیال ظلال ہی کا آتا ہے، ابتداءً ان کی نظر ظلال ہی پر پڑتی ہے، اور یہ بات کہ سارے ظلال میں کوئی وحدت قیومیہ جاری و ساری ہے اس سے وہ عموماً غافل ہوتے ہیں مثلاً کسی شخص کو دیکھ کر ابتداءً ظاہر ہے کہ گوشت و پوست لحم و شحم ہی کی طرف ہمارا ذہن چلا جاتا ہے، لیکن انتہائی غور و خوض سوچ بچار کے بعد یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو چیزیں ہمیں دکھائی دے رہی ہیں واقع میں وہ عناصر ہیں، وہی عناصر اپنے اصلی حال میں باقی رہتے ہوئے اس طور پر نظر آ رہے ہیں کہ گوشت و پوست لحم و شحم ہونے کی کیفیتیں ان کو عارض ہو گئی ہیں یعنے عناصر پر ایک ایسی حالت طاری ہو گئی ہے جس کی وجہ سے گوشت پوست لحم و شحم کے آثار ان سے صادر ہونے لگے ہیں، اور ان ہی چیزوں یعنے گوشت و پوست لحم و شحم کے حصے ان عناصر سے منتزع ہونے لگے ہیں۔

پس واقعہ یہ ہے کہ یافت اور تحقق میں اولیت کا مقام قیوم ہی کو حاصل ہے لیکن سمجھ میں قیوم بعد کو آتا ہے، اور ظلال کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے یعنی سمجھ میں پہلے تو وہی آتے ہیں لیکن تحقق اور یافت میں ظاہر ہے کہ ان کا درجہ قیوم کے درجہ کے بعد ہے چونکہ صورت اور مادہ میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے یعنی سمجھ میں صورت پہلے آتی ہے اور مادہ کا مرتبہ اس سلسلہ میں بعد کا ہے یعنے تنبیہ کے وجود پر صورت پر متنبہ ہونے کے بعد ہوتا ہے، (اس لئے میں نے کہا کہ ظلال اور قیوم صورت اور مادے میں مشابہت کی ایک وجہ یہ بھی ہے)

عبقہ (۱۲)

قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث

اپنی اپنی اصل کے تعلق سے ہر ہر ظل کے خاص آثار و احکام ہیں یعنے ہر ایک کے آثار و احکام دوسرے ظل کے احکام و آثار سے اپنی اصل کے تعلق سے علیحدہ اور جداگانہ نوعیت رکھتے ہیں، پھر قیوم سے جب ان ظلال کا ارتباط قائم ہو جاتا ہے تو اس وقت عجیب و غریب آثار و احکام رکھنے والی ہویتیں منصۂ ظہور پر جلوہ نما اور چہرہ پرداز ہوتی ہیں یعنی ایسے عجیب و غریب آثار و احکام کہ تنہا

www.besturdubooks.wordpress.com

صرف ظلال کو یا تنہا صرف قیوم کو اگر فرض کیا جائے تو ان آثار و احکام کا ظہور ایسی صورت میں کسی ایک سے نہیں ہو سکتا (مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ) فضا میں (بادل کے کھل جانے کے بعد عموماً) پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے پھیلے رہتے ہیں، فضا میں پھیلے ہوئے ان قطرات کا تعلق جب تک آفتاب کی شعاعوں سے قائم نہیں ہوتا تو اس وقت (قطروں میں کسی قسم کا رنگ پایا جاتا ہے اور نہ) آنکھوں کو وہ نظر آتے ہیں، لیکن جب آفتاب کی شعاعوں اور ان بکھرے ہوئے آبی ذرات میں محاذات کی خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہو جاتے ہیں پانی کے ان ہی نامحسوس قطروں میں ایک قسم کا شعاعی ظلی جلوہ (افروز) ہوتا ہے جس میں اپنی اصل شعاع کے تعلق سے ایک خاص نوعیت کی چمک دمک محسوس ہوتی ہے اور اسی وقت وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کا نام قوس قزح اور دھنک ہے اور اب حق تعالیٰ کی کاریگریوں کی عجوبہ طرازیوں کا ایک خاص منظر نگاہوں کے سامنے پیش ہو جاتا ہے یعنے طرح طرح کے رنگ کا مشاہدہ آنکھیں کرنے لگتی ہیں، (ایک دوسری فنی مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے یعنے مشائی حکماء) کا ہیولیٰ اور صورت کے متعلق جو خیال ہے کہتے ہیں کہ ہیولیٰ اور صورت کی باہمی ترکیب سے جس قسم کے مختلف آثار پیدا ہوتے ہیں یہ بات نہ تو تنہا صورت ہی میں پائی جاتی ہے، اور نہ تنہا ہیولیٰ میں بلکہ ان آثار کا ظہور اس ترکیب کا نتیجہ ہے جو صورت اور ہیولیٰ کے ملنے سے پیدا ہوتی ہے۔

بہر حال اس مثالی تمہید کے بعد اب سمجھو کہ دنیا میں ہر پیدا ہونے والی شئے ایک ترکیبی چیز کی حیثیت رکھتی ہے یعنے اس میں ایک چیز تو وہ پائی جاتی ہے جو اپنے وجود میں مستقل ہوتی ہے لیکن باوجود مستقل ہونے کے شئے میں مستور و پوشیدہ ہوتی ہے یہی شئے کا "قیوم" ہے، اور دوسرا اجزاء میں وہ ہے جو موجود تو ہوتا ہے، اسی قیوم کے ساتھ اور قیوم ہی کی بدولت لیکن ظاہر و نمایاں اسی کا وجود ہر شئے میں ہوتا ہے یہی "ظل" ہے، پھر جب (قیوم) پر ظلال کا ازدحام شروع ہوتا ہے اور پہلے پیدا ہونے والے ظل کی پیدائش کی صلاحیتیں جو رونما ہوتی ہیں اور ان کی وجہ سے ہویتوں کی کثرت کا جو ظہور ہوتا ہے تو اس وقت ایسے امکانی نقوش کے نوادر اور نورانی ہیکلوں کے عجائب بے نقاب ہوتے چلے جاتے ہیں جن کے آثار کبھی باہم ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوتے ہیں اور کبھی ان کے آثار میں اختلاف و تضاد پایا جاتا ہے کبھی ان کے احکام باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے جدا بھی ہوتے ہیں اس وقت ہستی کے اس بحر رحمانی کی سطح پر کہ وہ بیکراں موجیں اللہ اللہ کر متلاطم ہونے لگتی ہیں اور قیوم کے آئینے میں بے شمار صورتیں منطبع ہو کر

www.besturdubooks.wordpress.com

جلوہ افروز ہونے لگتی ہیں، جن میں عجیب و غریب اور مستحکم نسبتیں پائی جاتی ہیں اور ہر ایک میں دقیق حکمتیں کسی کامل تدبیر اور مرتب نظام کے زیر اثر پوشیدہ نظر آتی ہیں (الغرض کائنات میں جن جن چیزوں کا ظہور اس شکل میں ہوتا ہے) ان میں بعض صور الٰہیہ کہلاتی ہیں (ان ہی صور الٰہیہ کو تجلیات بھی کہتے ہیں) اور بعض صور کونیہ ہوتی ہیں، ارواح و مثال اور علوی اجرام نیز سفلی اجسام جیسے عناصر اور موالید (جمادات، نباتات و حیوانات) صور کونیہ ہی کے ذیل کی چیزیں ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ ہر پچھلی صورت بعد کو پیدا ہونے والی اپنے اندر خدا کی صنعتوں کی جن نادرہ کاریوں پر مشتمل ہوتی ہے وہ اپنے آپ سے پہلے پیدا ہونے والی صورت کے لحاظ سے زائد کمالات کو سمیٹے رہتی ہیں، اس کو یوں سمجھو کہ پہلے پیدا ہونے والے شکل کا تعلق قیوم سے جو ہوتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی بے رنگ آئینہ میں کوئی صورت چھپی، اور بعد کو پیدا ہونے والی صورتوں کا جو تعلق قیوم سے ہوتا ہے اس کی حیثیت گویا ایسی ہے کہ رنگین آئینہ میں صورتوں کا انطباع ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی نقوش میں غور و فکر کرنے والوں کو کارساز عالم کی حکمتیں کچھ اس طرح ورطۂ حیرت میں غوطہ دیتی ہیں کہ بے اختیار ان کی زبانوں پر یہ جاری ہو جاتا ہے یعنی،

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ : اے پروردگار عالم کے اس نظام کو تو نے بے تکا نہیں بنایا ہے تیری ذات اس سے پاک ہے۔

اور کہنے لگتے ہیں کہ

لَا اُحْصِیْ ثَنَاءً عَلَیْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَیْتَ عَلٰی نَفْسِكَ — تیری ستائشوں کا میں احاطہ نہیں کر سکتا تو ایسا ہی ہے جیسا کہ خود اپنے کمالات کی تعریف تو نے خود فرمائی ہے

گویا کائنات کا یہ سارا نظام ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمثیلی ہیکل ہیں جو ایک "نور قیوم" سے جگمگا رہے ہیں اور رنگ رنگ کے نقوش ہیں جو وجود منبسط کے اس فرش پر ابھرتے ہیں یا عکسی صورتیں ہیں جو اسم الٰہی کے آئینہ میں چھپی ہوئی ہیں یا بحر رحمانی کی سطح پر کوہ پیکر فلک بوس موجیں کھڑی لہرا رہی ہیں، لیکن اس طور پر کہ ان کا قیوم ظلال کے نقاب کے نیچے پوشیدہ اور مخفی ہے اتنا پوشیدہ اور اتنا مخفی کہ اس سے زیادہ مخفی ہونے کی اور کیا ہو سکتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ انسانی احساسات کو سب سے پہلے جس چیز کی دریافت ہوتی ہے اور جو چیز ان کے گرفت میں آتی ہے، درحقیقت وہ قیوم ہی ہوتا ہے، اسی لیے

www.besturdubooks.wordpress.com

سمجھا جاتا ہے) کہ عین پوشیدگی میں وہی ظاہر ہے اور ٹھیک جس وقت اس کا ظہور ہو رہا ہے اسی وقت وہ پوشیدہ اور چھپا ہوا ہے (جیسا کہ کسی کا شعر ہے)

البحر بحر علی ما کان من قدم ان الحوادث امواج و انہار

سمندر پہلے اپنی اصلی قدیم حالت پر سمندر ہی ہے اور حوادث یعنے جن چیزوں کی پیدائش عالم میں ہو رہی ہے ان کو سمجھو کہ وہ موجیں ہیں اور نہریں ہیں

لا یحجبنک اشکال تشاکلہا عمن تشکل فیہا فہی استار

جو شکلوں کو تم دیکھ رہے ہو یہ کہیں ایسا نہ ہو کہ پردے بن کر حائل ہوں اس ذات سے جس نے یہ شکلیں اختیار کی ہیں یہ شکلیں پردے ہیں کہ اس ذات کو چھپائے ہوئے ہیں

حقیقت تو یہ ہے کہ ظلالی پیکروں کی شکلوں ہی نے لوگوں کو نور قیوم کے ملاحظہ اور دید سے روک رکھا ہے، اور وہ ان ہی شکلوں کے نظاروں میں جو محسوس ہیں، وہ کائنات کے ان ہی تجلی پھولوں کی خوشبو میں مست ہو کر رہ گئے ہیں، اسی لئے نفس رحمانی کے عبقات اور جھونکوں کی لذت گیری سے محروم ہیں، بلکہ قریب ہے کہ جو کھانے کے بعد بھی اس نور قیوم کی طرف سے وہ لاپروائی اختیار کئے ہیں، ان کو یہ بات دور از عقل معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی ان بے شمار لاتعداد کثرتوں کا قیوم ایک واحد شخصی ذات ہو، حالانکہ یہ مثال کہ دریا کی لامحدود موجوں کا قیوم ایک ہی دریا ہوتا ہے یا فانوسوں، لالٹینوں قندیلوں میں نشیب و فراز پیدا کر کے مختلف عملی تدبیروں سے روشنی کو مختلف شکلوں میں ظاہر ہونے کا موقع جب دیا جاتا ہے تو اس وقت بھی ان نورانی شکلوں کا قیوم ایک ہی نور ہوتا ہے یہی دو مثالیں عقلی استبعاد کے ازالے کے لئے کافی ہیں، بلکہ عنصری کائنات کا قیوم (مشائی فلاسفہ کے نزدیک) بھی ایک واحد شخصی مادہ یعنے (ہیولیٰ) ہی تو ہے ان سے بھی چاہیں تو اپنی عقلی تنگی اور ضیق کا یہ علاج کر سکتے ہیں۔

چونکہ صرف ایک نظیر اور مثال کا پیش کرنا مقصود ہے اس لئے ہیولیٰ کے متعلق یہ بات کہ جو چیز اس میں حلول پذیر ہوتی ہے یعنی صورت اس کو جو نسبت ہیولیٰ سے ہے یہ صحیح نہ ہوگا اگر سمجھا جائے کہ ہر لحاظ سے یہی نسبت قیوم اور ظلال میں بھی ہے کیونکہ مثالوں میں ان تمام خصوصیتوں کا تلاش کرنا صحیح نہیں ہے جو اس چیز میں پائی جاتی ہیں جن کے متعلق یہ مثال پیش کی جاتی ہے اسی طرح یہاں تک کہ چونکہ ہیولیٰ کی وحدت کی نوعیت تو کلی طبعی کی وحدت جیسی ہوتی ہے (اور قیوم کی وحدت کو ظاہر ہے کہ کلی طبعی کی وحدت سے کیا تعلق اس لئے قیوم کو ہیولیٰ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے) میرے نزدیک اس موقع پر یہ گفتگو بھی بے محل ہے بلکہ سرے سے غلط ہے، کیونکہ (مشائی حکماء کے ارباب

www.besturdubooks.wordpress.com

تحقیق جن میں صدر شیرازی بھی ہیں انھوں نے اپنی کتاب شرح ہدایت الحکماء میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے یعنے ہیولی کی وحدت کلی طبعی کی وحدت جیسی نہیں ہے۔

بعضوں کے قلوب میں وہم کا شیطان یہ وسوسہ بھی کبھی ڈالتا ہے کہ جن کثرتوں کے متعلق (امثال) میں دکھایا گیا ہے کہ ان کا قیوم ایک واحد شخصی ذات ہے کہ ان میں یہ بات اس لئے ممکن ہوتی ہے کہ ان کے قیوم کو اجزاء پر تقسیم کر سکتے ہیں مثلاً سمندر یا نہر کی مثالوں کا یہی حال ہے، یعنے ان میں یہ ہوتا ہے کہ بعض اجزاء بعض کثرتوں کے قیوم ہیں، اور دوسرے بعض اجزاء دوسری کثرتوں کے قیوم ہیں اور ظاہر ہے کہ توحید کا عقیدہ رکھنے والے کائنات کے قیوم کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتے یعنی اس کی تقسیم ممکن ہے اور اس میں بھی اجزاء پیدا ہو سکتے ہیں اس کا قطعی طور پر انکار کرتے ہیں پس اجزاء اور رکھنے والے اشیاء پر کائنات کے قیوم کا قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے لیکن اس وہم کے ازالہ کے لئے بھی آئینہ والی مثال کافی ہو سکتی ہے، یعنے تمام صورتیں جو آئینہ میں منعکس ہوتی ہیں مشاہدے کی بات یہ ہے کہ ان سب کا قیوم ایک واحد شخصی، نکتہ ہی ہوتا ہے اسی طرح ذہن انسانی بھی باوجود واحد ہونے کے بے شمار ذہنی صورتوں کا قیوم ہوتا ہے۔

ماسوا اس کے عنقریب تمہیں یہ بتایا جائے گا کہ "وجود منبسط" جس کے متعلق یہ دعوی کیا گیا ہے کہ کائنات کا وہی قیوم ہے اس میں ایک قسم کے استداد اور پھیلاؤ کی ہیئت و کیفیت ظہور کی بعض شکلوں میں پائی جاتی ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ظہور کے جس قالب میں اگر اس قیوم میں اجزاء بھی پیدا ہو جائیں اور تقسیم کو بھی وہ قبول کرتا ہو تو اس میں کیا حرج ہے کیونکہ اس وقت تقسیم و تجزی کے اس عمل کا اصلی تعلق درحقیقت اس ظل سے ہوگا جس کی وجہ سے وجود منبسط میں امتدادی ہیئت کے قبول کرنے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے یعنے بذات خود قیوم کی ذات کی طرف تقسیم و تجزی کے اس عمل کو منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔

تنبیہ: ظلال کے متعلق ایک بات معلوم کرنے کی یہ بھی ہے کہ ان میں بعض ظلال تو ایسے ہوتے ہیں جن کی حیثیت تابع کی ہوتی ہے یعنے بعد کو یہ لاحق ہوتے ہیں، اور بعض کی حیثیت متبوع کی ہوتی ہے یعنے ان ہی کو دوسرے ظلال لاحق و عارض ہوتے ہیں، عادت یوں جاری ہوتی ہے کہ ثانی الذکر تو صور نوعیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اول الذکر کا نام اعراض رکھا گیا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عبقہ (۱۳)

ظلال یعنی کائناتی حقائق وموجودات مثلاً جمادات ونباتات وغیرہ کی طرف جو احکام اور جو باتیں منسوب ہوتی ہیں، (مثلاً کہتے ہیں کہ درخت شاداب ہے، پانی خنک اور ٹھنڈا ہے) ان احکام کی نوعیت مختلف ہوتی ہیں، بعض احکام تو ایسے ہیں جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیکن اس انتساب میں بجز اس ظل کے جس کی طرف حکم منسوب ہے کسی دوسرے ظل کی ضرورت اس انتساب میں نہیں ہوتی، پھر اس قسم کے احکام کی بھی چند قسمیں ہیں بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا انتساب اس ظل میں کمال و حسن کو پیدا کرتا ہے، کمال سے میری مراد یہ ہے کہ اس ظل اور شئے کی اصل کے جو اقتضاءات ہوں، اور جن باتوں کو اس کی اصل حقیقت چاہتی ہو، وہ پورے طور پر ظل میں پائے جائیں مثلاً انسان ایک ظل ہے، اس کی اصل حقیقت چاہتی ہے کہ ہر وہ شخص جو انسان بن کر دنیا میں پیدا ہو، اس میں دو آنکھیں، دو ہاتھ، دو کان، دو ٹانگیں ہوں، نیز یہ کہ اس میں حواس (سامعہ، باصرہ، شامہ وغیرہ) اور خیال ووہم اور عقل وغیرہ کی قوتیں پائی جائیں، بس ان ہی چیزوں کا نام کمال ہے، اور انسان کے لئے ان چیزوں کا شمار کمالات میں کیا جائے گا۔

مگر یہ بات کہ ان سارے کمالات اور انسانی وجود کے ان آثار و احکام میں آگے ہونے پیچھے ہونے چھوٹے اور بڑے ہونے میں جن خصوصیتوں کو انسان کی اصل حقیقت چاہتی ہے اور یہ کہ ان میں باہمی مناسبت اور مقابلہ کے لحاظ سے کیا نسبت ہونی چاہیے ان ہی چیزوں کا نام حسن ہے جس کی مثالیں ظاہر ہیں، جیسے آدمی کی آنکھوں کو اس کی فطری اقتضاء کے لحاظ سے جتنی بڑی ہونی چاہیے اگر وہ اسی قدر بڑی ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ وہی انسان کی آنکھوں کا حسن سمجھا جاتا ہے۔

(اور کمال و حسن) کے مقابلہ میں بعض احکام وہ ہیں جن کے پائے جانے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس ظل میں نقص اور قبح وخرابی پیدا ہوگئی، نقص سے مراد یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو اس اقتضاء کی تکمیل سے ظل محروم ہو جائے مثلاً (انسانی فطرت) کے لحاظ سے نابینائی، بہراپن، نامردی، جنون وغیرہ کو جو نسبت ہے،

اسی طرح قبح اور خرابی سے مقصود یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو ظل میں اس اقتضاء کے

www.besturdubooks.wordpress.com

خلاف چیزیں پائی جائیں، مثلاً انسان ہی کے لحاظ سے دراز قد ہو جانا یا حد سے زیادہ پست قد ہونا، یا دو آنکھوں میں سے کسی ایک آنکھ کا دوسری آنکھ کے مقابلے زیادہ بڑی ہو جانا، الغرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کا نام قبح و خرابی اور برائی ہے۔

قبح کی پیدائش کن اسباب کے تحت ہوتی ہے؟ تو وجوہ اس کے مختلف ہو سکتے ہیں، مثلاً معداتؔ میں استعداد بخشی کی جتنی قوت ہونی چاہئے اتنی قوت نہ پائی جائے یا اصل کے اقتضاؤں کی تکمیل میں جن چیزوں سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہو تو وہ تو قوی ہو جائیں، اور جن سے مدد ملتی ہو، وہ کمزور ہو جائیں، ناقص چیزوں کی مثال گویا ایسی ہے کہ کسی چھوٹے آئینے میں پورا چہرہ نظر نہ آئے یعنے بعض حصہ معلوم ہو اور بعض نہ معلوم ہو، اور قبح سے متصف ہونے والی چیزیں یعنے قبیح چیزوں کی مثال ایسی ہے کہ مختلف ہیئتوں کو الٹ پلٹ کر کچھ اس طرح رکھ دیا جائے کہ بعض صورتیں ان میں حد سے زیادہ چھوٹی اور بعض حد سے زیادہ لمبی نظر آئیں، بعض الٹی دکھائی دیں، بعض خمیدہ ٹیڑھی ترچھی معلوم ہوں۔

پھر کمال و حسن، اور نقص و قبح کی باہمی ترکیب سے بھی دو قسمیں ظلال کی اور بھی پیدا ہوتی ہیں، جیسے کمال کے ساتھ کسی ظل میں قبح و خرابی اور حسن کے ساتھ نقص و کوتاہی کے صفات جمع ہو جائیں۔

ظلال کے احکام کی ایک قسم اور ان کی مختلف نوعیتیں، تو وہ قسمیں جو بیان کی گئیں اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ان ہی احکام کی جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں دوسری قسم وہ ہے جو ہر ظل کی طرف بذات خود نہیں بلکہ دوسرے ظل کو پیش نظر رکھتے ہوئے منسوب کئے جاتے ہیں اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم ان احکام کی مناسبت کے رنگ کو اپنے اندر رکھتی ہے مثلاً اعدادؔ، شرطیت، علیت، لزوم، استلزام، رفع المانع کے تعلقات (باہمی اظلال میں) جب پائے جاتے ہیں تو ان ہی تعلقات کی تعبیر مناسبت سے کی جاتی ہے، بلکہ ان ہی احکام کے ذیل میں تکمیل کی نسبت بھی داخل

سلہ معدات ایک اصطلاحی لفظ ہے جس کی توضیح ذیل کے (نوٹ) میں ہوگی۔ ... یہ مصطلحی لفظ ہے کسی چیز کی صلاحیت و استعداد کا پیدا کرنا اسی کا نام اعداد ہے، استعداد کا لفظ بھی اسی سے مشتق رکھتا ہے، شاہ صاحب کہ یوں سمجھئے کہ بچے کے پیدا ہونے کی صلاحیت انڈے میں جو ہوتی ہے بچے کے لحاظ سے اس صلاحیت کو استعداد کہتے ہیں، بچے انڈے کی اس صلاحیت کے ساتھ جو نسبت ہے اسی کا نام اعداد ہے، خصوصیت اس کی یہ ہے کہ جو چیزیں شے کی معد ہوتی ہیں جب وہ شے بالفعل موجود ہو جاتی ہے تو معد معدوم ہو جاتا ہے، اسی بچے اور انڈے کی مثال میں دیکھئے کہ بچے پیدا ہو جانے کے بعد وہ صلاحیتیں انڈے کی غائب ہو جاتی ہیں [illegible] بچہ جو شکل اختیار کرتا ہے [illegible] پہلا قدم چلنے میں دوسرے قدم کا معد ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ دوسرا قدم جس وقت اٹھایا جاتا ہے پہلا قدم غائب ہو جاتا ہے اسی طرح کسی چیز کی پیدائش میں جن چیزوں پر توقف ہوتی ہے ان میں سے ایسی باتیں جو اس شے کی پیدائش کے اسباب سے نہ ہوں لیکن شے کی پیدائش اس پر اس طریقہ سے موقوف ہو کہ شے کے پیدا ہو جانے کے بعد بھی وہ موجود رہے اسی کو شرط کہتے ہیں، مثلاً نماز کی شرط وضو ہے یعنی وضو نماز کی پیدائش کے اسباب میں تو نہیں ہے لیکن وضو ہی پر نماز موقوف ہے اور نماز پڑھنے کے وقت نمازی کا باوضو رہنا ضروری ہے۔ علیت تو ظاہر ہے یعنی اسباب و علل کو اپنے مسببات اور معلولوں کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اسی نسبت کی تعبیر علیت سے کرتے ہیں (باقیہ ـــ)

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے یعنے کسی ایک شے کی کوتاہیوں کی تلافی دوسری چیز سے اس طور پر ہو کہ شے کی اصل فطرت جن باتوں کو چاہتی ہو ان ہی باتوں کے ہم رنگ آثار یہ دوسری چیز اس میں پیدا کر دے، اس کا نام تکمیل ہے، اور قبح و خرابی کی اصلاح جس کا نام تحسین ہے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ ہر ظل کی اصل فطرت اپنے آثار و احکام میں جس نظام و ترتیب و تناسب کو چاہتی ہے (اگر اس میں کچھ خلل پیدا ہو جائے تو اس خلل کا ازالہ دوسرے ظل کے ذریعہ سے جب کیا جاتا ہے) اسی کا نام تحسین ہے، اسی ذیل میں اعانت و تناسب بھی داخل ہے یعنے ظل کی اصل فطرت کے اقتضاؤں کے ظہور میں جن چیزوں سے رکاوٹ پیدا ہو رہی ہو ان کو دوسرے ظل کی مدد سے کمزور کرنا اور جن صورت مددطلب ہو ان کو قوی کرنا اسی کا نام اعانت ہے، اسی طرح ظلال میں سے کسی ظل کو دوسرے ظل سے ایسی نسبت پیدا کرنا کہ اس نسبت کی وجہ سے خاص قسم کا حسن اور دلکشی اس میں پیدا ہو جائے، مثلاً سیاہ رنگ اگر بذات خود ہو، تو جو کیفیت دوسرے الوان اور رنگوں کے ساتھ مل کر پیدا ہو سکتی ہے تنہا صرف سیاہ رنگ میں ظاہر ہے کہ وہ بات نہیں پائی جاتی۔

(بہرحال ظلال کے احکام کی یہ دوسری قسم ہے یعنے جن کے ثبوت کے لئے تنہا کسی ظل کی ذات کافی نہیں ہوتی بلکہ دوسرے ظلال کی بھی ضرورت ہوتی ہے) ان ہی کی مد میں وہ سارے اعمال و افعال داخل ہیں جن سے معاشی اور معادی زندگی کی فلاح و بہبود وابستہ ہے، یعنے انسان (جو منجملہ ظلال کے ایک ظل ہے اس ظل) کی بہتری اور برتری ان ہی افعال سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح اخلاقِ فاضلہ اور حسن سلیقہ صحیح اعتقادات (انسانی روح کے لئے) اور صالح غذا، مقوی دوائیں یا جن دواؤں سے فاسد مواد کا ازالہ ہوتا ہو (جسد انسانی کے لئے) یہی نسبت رکھتی ہیں یعنے انسانیت کی تکمیل اور اس میں حسن ان ہی چیزوں سے پیدا ہوتا ہے (پس ان کا شمار بھی ان ہی احکام کے سلسلہ میں ہوگا) بلکہ اسی ذیل میں اطباء اور ان لوگوں کو بھی شمار کرنا چاہئے جو بنی آدم کی مادہ ملی کا کام کرتے ہیں مثلاً ہادیوں، امراء اور قضاۃ وغیرہ کے طبقات۔

پھر جیسے مذکورۂ بالا احکام کی ایک قسم وہ تھی جس میں مناسبت کا رنگ پایا جاتا ہے، اسی طرح ان ہی احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں منافرت اور منافات کی بو پائی جاتی ہے، یعنے کسی ظل کی اصل فطرت جن آثار کو چاہتی ہو، ان آثار کے ظہور میں جن چیزوں سے رکاوٹ اور مزاحمت پیدا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مثلاً گوزے کے بننے میں کہ باہمی دخیر مکمل حیثیت ہے لزوم دو چیزوں کے درمیان یہی نسبت کی ہے ... ایک چیز ان دونوں میں سے پائی جائے تو دوسری بھی پائی جائے مثلاً حرارت آگ کے ساتھ لزوم کی نسبت رکھتی ہے، استلزام بھی اسی کے قریب ... ایسی نسبت کی تعبیر ہے کہ ایک کو جب کہا جائے تو ... کے ساتھ دوسری بھی سمجھ جائے ... [illegible]
م م

ہوتی ہو بلکہ ان مزاحمت پیدا کرنے والی چیزوں کو ان سے مدد ملی ہو، اور ان آثار کے ظہور میں جو باتیں معاون ہوں ان کو وہ کمزور کر رہی ہوں (مخل ہیں اچھی باتوں کو پیدا ہونے دیں) بلکہ برخلاف اس کے ناپسندیدہ حالات کا ان سے اضافہ ہو، مثلاً انسان جو ایک ظل ہے جس کی فطرت تین آثار کو چاہتی ہے ان میں عبادت بھی ہے چونکہ عبادت کے اس اقتضاء کی تکمیل میں قتل ہونے یا ہاتھ پاؤں کے کٹنے یا کسی عضو کے پھٹنے یا جلنے یا کسی درد یا تکلیف میں مبتلا ہونے یا گندگی اور نجاست کی وجہ سے چونکہ رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ان امور کا شمار انسان کی حیثیت سے احکام کے اس قسم میں ہوگا جن میں منافات اور منافرت کا رنگ پایا جاتا ہے) اسی طرح جن اعمال و افعال سے لوگوں کو منع کیا گیا ہے یا عادات و اخلاق جو آدمی کے لئے اچھے نہیں سمجھے جاتے یا عام امراض اور بیماریاں یہ ساری چیزیں احکام کی اسی قسم میں داخل و شریک ہیں بلکہ زہریلی چیزوں کو بھی اسی ذیل میں شمار کرنا چاہئے نیز فتنہ و فساد برپا کرنے والے یا گمراہ کرنے والے لوگ ان کی بھی افراد انسانی سے یہی نسبت ہے (یعنی افراد انسانی کے لئے ان کا وجود مضر ہے)

(خیر یہ تو ظلال اور افراد کے احکام کی مختلف قسمیں تھیں) لیکن ظلال کے اصول (مثلاً زید و بکر عمرو وغیرہ ظلال کے لحاظ سے انسانی ماہیت اصل ہونے کی حیثیت رکھتی ہے) تو ظاہر ہے کہ بذات خود ظلال کے مذکورہ بالا احکام سے اصول متصف نہیں ہوتے (مثلاً گورے کالے خوبصورت و بدصورت دراز قد پستہ قد ہونے کی صفات سے افراد ہی متصف ہوسکتے ہیں، مطلق انسانی ماہیت بذات خود نہ گوری ہوتی ہے نہ کالی[1] اور یہی حال ظلال کے دوسرے احکام کا ہے)

باقی یہ خیال کہ کسی تناقض کو چونکہ حقائق اور مفہومات کے احکام میں لوگوں نے شمار کیا ہے، اس لئے یہ وہم جو یہاں پیدا ہوتا ہے قطعاً بے جا ہے کہ اس بنیاد پر اصول اور ماہیات کے متعلق لازم آتا ہے کہ تناقض کی صفت سے بالفعل وہ موصوف ہوں کیونکہ خارجی موجودات اور اعیان سے تو تناقض کا کوئی تعلق نہیں ہے

---

[1] مصنف کی عبارت اس مقام پر قدرے مغلق ہے کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ظلوں یعنی ماہیتوں کے افراد کے جو مختلف احکام ہیں خود ماہیتیں من حیث ہی ہی بالفعل ان احکام سے جیسا کہ ظاہر ہے متصف نہیں ہوتے لیکن سوال ہوتا ہے انسانی افراد ہی کے احکام ہیں تو ان متضاد چیزوں سے ماہیت ذہنی بالواسطہ خود انسانی ماہیت ہی تو متصف ہوئی اسی کا جواب دیتے ہیں کہ مطلق ماہیت مثلاً انسان اس کو ہم اگر افراد ہی کی شکل میں حاصل ہوتا ہے ورنہ چند مرتبوں ذات کی صرف ثبوت سے وہ موصوف ہوتی ہے اور ماہیت کو وہ متناقض و متضاد چیزیں وہ دونوں لیے نہیں ہوسکتیں یعنی انسان زید کی شکل میں موجود ہونے کے بعد یا کالا ہوگا یا گورا ہوگا جیسے دونوں چیزیں ہیں لیکن مرتبہ ثبوت میں متناقض امر کسی ایک شئے میں جمع بھی ہو جائیں تو اس میں حرج کیا ہے مرتبہ ثبوت میں متناقض چیزوں کے درمیان مزاحمت و منافات کا تعلق ہی کب ہوتا ہے پس اصول کی طرف اگر متناقض صفات بالفعل منسوب کی جائیں مثلاً کہا جائے کہ مطلق آدمی کالا بھی ہوتا ہے اور کالا نہیں بھی ہوتا ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے بجز یہی واقعہ ہے ۱۲

اس غلط وہم کا ازالہ یوں کرنا چاہئے کہ جس تناقض کی نفی (اصول اور ماہیات کے مرتبہ میں کی گئی ہے) اس سے مراد خود تناقض نہیں ہے بلکہ تناقض کا اثر ہے یعنے ایسی متضاد اور متناقض چیزیں مرتبہ ماہیت میں نہیں پائی جاتیں جن میں ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مزاحم ہو اور تناقض کا اثر بھی مزاحمت ہے لیکن کھلی ہوئی بات ہے کہ دو متناقض چیزوں میں مزاحمت وجود کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے (یعنے یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جگہ زید بھی موجود ہو اور زید کا نقیض یعنے عدم زید بھی پایا جائے) لیکن ثبوت کے مرتبہ میں دو متناقض چیزیں جمع ہو جاتی ہیں اسی لئے جمع ہو جاتی ہیں کہ مرتبہ ثبوت میں تناقض کا جو اثر ہے یعنی مزاحمت وہاں نہیں پائی جاتی، بہرحال ظلال کے احکام سے اصول کے بالفعل اتصاف کا تو یہ حال ہے[1]

لیکن بالقوۃ بھی اصول ظلال کے احکام سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنے بالقوۃ کا مطلب یہ لیا جائے کہ فلاں اصل (مثلاً انسان) جب خارج میں پایا جائے گا تو فلاں فلاں صفات کو چاہے گا کہ اس میں پائے جائیں اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ظلال کے جن احکام کا شمار نقص و قبح کے ذیل میں کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ ان احکام سے اصول بایں معنی قطعاً متصف نہیں ہو سکتے کیونکہ نقص و قبح تو نام ہی ان احکام کا ہے جنہیں ظلال کی اصل فطرت نہ چاہتی ہو اب اگر وہ ایسی چیزیں تھیں جنہیں اصل چاہتی ہے تو پھر وہ نقص و قبح نہیں بلکہ حسن و کمال قرار پا جائیں گے گذر چکا کہ حسن و کمال تو نام ہی ان احکام کا ہے جنہیں اصل فطرت چاہتی ہو۔

رہے ظلال کے وہ احکام جن میں مناسبت یا منافات کا رنگ پایا جاتا ہے تو اس باب میں یعنے اصول احکام کی اس قسم سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں اس کا فیصلہ یہ ہے کہ اصول کے احکام کا ظہور اگر ان پر موقوف ہو اور ان کے ساتھ وابستہ ہے تو بالقوت اصول احکام کی اس قسم سے متصف ہوں گے اور اصول کے جو احکام ہیں اگر ان کے صدور کا متعلق ہونے پر وہ موقوف و مبنی ہوں تو پھر ان کے ساتھ بالقوت بھی اصول کا اتصاف نہیں ہو سکتا۔ آپ اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً آدمی کا قتل کرنا یا جلانے والا ہونا ظاہر ہے کہ انسانی افراد کے ان احکام میں ہے جن کا ثبوت دوسرے افراد کے بغیر نہیں ہو سکتا یعنے ظلال کے احکام کی دوسری قسم میں داخل ہیں مگر اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ آدمی قاتل یا جلانے والا اس وقت ہو سکتا ہے جب اس میں وہ قوتیں اور وہ باتیں پائی جائیں جنہیں انسان کی اصل فطرت چاہتی ہے پس یہ کہا جائے گا کہ

---

[1] بالقوت اور بالفعل کے الفاظ کی تشریح آئندہ فٹ نوٹ میں ان لوگوں کو پڑھ لینا چاہئے جو ان کے معانی سے ناواقف ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ان باتوں سے انسان کی فطرت بالقوۃ متصف ہوتی ہے لیکن اسی کے مقابلہ میں مقتول ہونا یا جل جانا سو ہیں تو یہ بھی ظلال کے احکام کی دوسری قسم میں داخل مگر کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ مقتول ہونے یا جل جانے کے صفات کا ظہور اسی وقت تو ہو سکتا ہے جب وہ باتیں جنہیں آدمی کی اصل فطرت چاہتی ہے معدوم ومفقود ہو جائیں، بس قاتل اور محرق (جلانے والا) ہونا یہ تو پہلی قسم میں داخل ہے اور مقتول ومحرق (جسے جلایا گیا ہو بصیغہ مفعول) یہ دوسری قسم میں شریک ہے۔

(یہاں تک تو ظلال اور اُن کے اصول کے احکام اور ان کی مختلف نوعیتوں کا بیان تھا) باقی وجود منبسط تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خود ظلال سے ان کا انتزاعی اتصاف تو ایک واقعہ ہے (یعنے جیسے انتزاعی صفات سے مثلاً فوقیت کی صفت سے مثلاً جہت متصف ہوتی ہے اسی طرح وجود منبسط ظلال سے موصوف ہوتا ہے اور ذہن انسانی ان ظلال کو وجود منبسط سے پیدا کرتا ہے) لیکن ظلال کے احکام (سے بھی وجود منبسط متصف ہوتا ہے یا نہیں) سو اس کا ایک کلی ضابطہ ہے یعنے یہ دیکھنا چاہئے کہ ان احکام کی نوعیت کیا ہے اگر ایسے احکام ہیں جن سے ظلال کے کمالات کا مفقود ہونا لازم آتا ہو یا ظلال کے نظام میں ان سے خلل پیدا ہوتا ہو یا منافات ومنافرت کا رنگ ان میں پایا جاتا ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کے احکام سے وجود منبسط متصف نہیں ہو سکتا جس کا حاصل یہی ہوا کہ نقص، عیب، برائی، قبح، گندگی، نجاست دکھ درد وغیرہ جیسے صفات سے وجود منبسط کا دامن داغدار نہیں ہو سکتا (بلکہ صرف ان ہی ظلال تک اس قسم کے صفات محدود ہو کر رہ جاتے ہیں جن کے وہ صفات ہیں اور جن کی طرف وہ منسوب ہیں) باقی اس کی وجہ یعنے نقائص وعیوب گندگی ونجاست وغیرہ ان چیزوں سے وجود منبسط کا پاک رہنا کیوں ضروری ہے تو اس کا راز یہ ہے کہ وجود منبسط تو صرف محض نور اور بالکلیہ فعلیت خالص وجود ہی وجود کی تعبیر ہے، اسی لئے تمام ایسی باتیں جن کا تعلق فعلیت سے ہو ان کا مرجع تو وجود منبسط ہی ہوتا ہے مگر ایسی چیزیں جن کی وجہ سے ظلال کے اقتضائی کمالات مفقود ومعدوم ہوتے ہوں تو چونکہ ظلال میں یہ چیزیں اسی حالت میں پائی جاتی ہیں جب اپنے اصول وحقائق سے اس کا رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے، اسی لئے وجود منبسط کی طرف ان کا اتصافی انتساب صحیح نہ ہوگا آخر دیکھو کسی نورانی اور روشن چیز کے سامنے شیشے کے چند فانوس اس طرح رکھے جائیں کہ بعض فانوسوں پر پوری روشنی پڑتی ہو، اور بعض آڑ میں آجانے کی وجہ سے پورے طور پر منور نہ ہوں

ؔ یہاں بعینہ ظلال کی "شف" موجود ہیں ان کے "ان" کا شرط ضروری ہے فعلیت کا لفظ قوت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے قوت سے مراد کسی شے کی صلاحیت واستعداد ہوتی ہے جو تخم میں درخت بننے کی قوت ہے یعنے اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ درخت بن جائے اسی طرح جب تخم درخت کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو اسکی قوت نے فعلیت کا رنگ اختیار کر لیا، بس اسی طرح یہاں سمجھ لیجئے کہ وجود منبسط میں فعلیت کا رشتہ ہے جو تمام اسماء بشکل وجود ظاہر ہو کر یہ اختیار کرتے ہیں ان کا مرجع وجود منبسط ہی ہوتا ہے جیسے لکڑی سے کرسی بنائی جاتی ہے تو کرسی کی شکل وصورت جس حد تک فعلیت سے قریب ہوتی جائے گی یہ سارا کام لکڑی ہی کا ہوگا دیکھا لیجئے

www.besturdubooks.wordpress.com

تو اس میں قصور کس کا ہے؟ نور کا ہے یا فانوس کا؟ ظاہر ہے کہ نور تو سب ہی کو روشنی بانٹ رہا ہے لیکن از میلا ہونے کی وجہ سے فانوس ہی اس سے روشنی نہ لے سکا۔ ہاں! اگر صورت حال یہ نہ ہو بلکہ خود روشنی ہی دھیمی ہو تو اس وقت بلاشبہ یہ نقص خود نور کا ہوگا۔

یہاں ایک چیز اور بھی قابل غور ہے، مطلب یہ ہے کہ بعض چیزوں کی وجہ سے بعض امور میں جو یہ محسوس ہوتا ہے کہ کچھ کمی رہ گئی ہے، (مثلاً چاند میں آفتاب کے حساب سے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی روشنی کچھ دھیمی اور ہلکی ہے گویا اس کے نور میں بہ نسبت نور آفتاب کے کچھ نقص پایا جاتا ہے) بلاشبہ آفتاب اور ماہتاب کے باہمی مقابلہ سے یہ نقص ضرور محسوس ہوتا ہے لیکن پوری کائنات اور شب و روز کے تمام حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر سوچا جائے) تو اس کامل نظام کے لحاظ سے چاند کی روشنی بھی اپنی جگہ پر ایک خاص اقتضاء کی تکمیل کر رہی ہے ایسی تکمیل کہ اگر اس کو کائنات کے اجتماعی نظام سے خارج کر دیا جائے، تو ایک بڑی کمی (اس اجتماعی نظام میں رہ جائے گی) بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو قبیح اور بری سمجھی جاتی ہے (مثلاً سیاہ رنگ کو سفید رنگ کے مقابلہ میں ناقص قرار دیا جاتا ہے لیکن) اگر کائنات کے مجموعی نظام کو پیش نظر رکھ کر اس بری چیز کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ ایک خاص تناسب کی تکمیل اس سے ہو رہی ہے (مثلاً سیاہ رنگ جب ابروؤں، اور بالوں میں پایا جاتا ہے تو گورے چہروں کے لئے وہی زینت بن جاتا ہے حتی کہ اگر کسی آنکھ سے سیاہی بالکل غائب ہو جائے یا پلکیں، ابرو اور سر کے بال کسی کے بجائے سیاہ ہونے سفید ہو جائیں تو یہی بات بدصورتی کی وجہ بن جائے گی) پس معلوم ہوا کہ وجود منبسط کے (اجتماعی نظام) کے لحاظ سے جو چیز جہاں ہے کسی خیر اور کمال ہی کو ظاہر کر رہی ہے اور حسن و جمال ہی کی وہ آئینہ بردار ہے، پاک ہے اے خدا تیری ذات (سارے عیوب و نقائص) سے تیرا اسم مبارک برکتوں کا سرچشمہ ہے، ہر چیز تیرے ہی ظہور سے ہے برائی اور شر کی قطعاً تیری طرف نسبت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور نقص بس یہیں رہ جائے گا تو یہ بڑھئی کا نقص نہ ہوگا خود کرسی کا ہوگا۔ اسی طرح یہ سمجھنا چاہئے کہ بڑھئی کرسی بنانے سے پہلے ایک کامل ترین کرسی کی تکمیل اپنے دماغ میں تصور کرتا ہے اور اسی کے مطابق وہ لکڑی کے کسی ٹکڑے پر عمل شروع کرتا ہے۔ اب جس حد تک کہ اس عمل سے اس لکڑی پر کرسی میں تمام کی ہوئی کرسی کے مطابق صفات پیدا ہوتے چلے جائیں گے، اسی حد تک اس خارجی کرسی کا خیالی کرسی سے رشتہ مضبوط ہوتا چلا جائے گا... اور جس حد تک اس خارجی کرسی کی شکل و صورت خیال میں تمام کی ہوئی کرسی کے غیر مطابق ہوگی اس کا رشتہ اس خیالی کرسی سے کمزور رہے گا۔ پس اسی مثال سے سمجھنا چاہئے کہ ہمارا سیما کرسی کا خیال قائم کرکے کرسی بنانا شروع کرتا ہے یہی تمام کرسی کی حقیقت ہے۔ اسی طرح تمام موجودات ممکنہ کے متعلق معلومات علم الٰہی میں ہیں یعنی ان خارجی موجودات کے حقائق کہلاتے ہیں خارج موجود ہیں یا خلا میں جس حد تک معلومات الٰہیہ اپنے حقائق کے مطابق ہوں گے اسی حد تک ان کا رشتہ اپنے حقائق سے مستحکم ہوگا اور جس حد تک غیر مطابق ہوں گے اسی حد تک یہ رشتہ کمزور ہوگا۔۔

www.besturdubooks.wordpress.com

نہیں ہوسکتی، یعنے شر اور برائی بحیثیت شر اور برائی ہونے کے خدا کی طرف منسوب نہیں ہوسکتی، اس مسئلہ کی مثال ایسی ہے، جیسے کہنے والوں نے کہا ہے کہ کسی قبیح اور بری چیز کا پیدا کرنا یہ کوئی بری بات نہیں ہے (بلکہ صرف اچھی چیزوں کی پیدا کرنے کی جو قدرت رکھتا ہو، لیکن بری چیزوں کے پیدا کرنے سے عاجز ہو تو یقیناً اس شخص کے مقابلہ میں وہ ناقص ہے جو اچھی اور بری دونوں طرح کی چیزوں کی پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے آخر جو تریاق کے ساتھ زہر بھی پیدا کرسکتا ہے کیا اس کی قدرت و قوت کا مقابلہ وہ کرسکتا ہے جو صرف تریاق ہی کے بنانے کی ترکیب جانتا ہے) خوب اچھی طرح سے اس مسئلہ کو بھی ذہن نشین کرلو۔

اس کے سوا ایک اور بات بھی قابل توجہ ہے کہ وجود منبسط اگر اچھی چیزوں کے ساتھ) بری اور قبیح چیزوں کی قیومیت کا کام کر رہا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ اس سے خود وجود منبسط کے آثار کی تکمیل ہوتی ہے، (الغرض بھلی ہو، یا بری) ہر ایک سے کسی نہ کسی شان ہی کی نمائش ہو رہی ہے قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَهٰٓؤُلَآءِ ... دونوں ہی کی مدد کرتے ہیں (اور بڑھاتے ہیں)، ان کو بھی اور
وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا ۝[1] ان کو بھی تیرے رب کی دین (کسی کے لئے) رکی ہوئی نہیں ہے

(مثال سے سمجھو) سمجھو تم نے کسی اچھے قسم کے لوہے سے ایک تلوار بنائی، لیکن (گو لوہا تو تم نے بہت اچھی قسم کا لیا تھا) مگر تلوار ایسی بنائی کہ وہ ایک قسم کی چھری جیسی معلوم ہو، اس میں شک نہیں کہ تلوار ہونے کی حیثیت سے یہ ناقص ہوگی، لیکن تلوار کے ناقص ہونے کی وجہ سے یہ کہنا کیا صحیح ہوگا کہ لوہا بھی اس کا ناقص ہوگیا، یقیناً لوہے کی خوبی اب بھی اپنے حال پر باقی ہے اور اس وقت بھی وہ ایسے عجیب آثار کو اپنے اندر سے ظاہر کر رہا ہے جو آثار نہ صرف تلوار ہی سے ظاہر ہو سکتے ہیں، اور نہ ایسی چیز سے جو صرف چھری ہو، پس قبیح چیزوں کی قیومیت وجود منبسط کی طرف جو منسوب ہے اس کا بھی حال ہے، جیسے لوہے میں کسی قسم کا نقص اس وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتا کہ ایک ناقص تلوار کا وہ قیوم بن گیا ہے، بلکہ اس وقت بھی اس لوہے سے ایسے

---

[1] اصل آیت منسوبہ کتاب والی آیت سے پہلے یہ ہے مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ فِيْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَهَنَّمَ يَصْلٰىهَا مَذْمُوْمًا مَّدْحُوْرًا ۝ وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَّشْكُوْرًا ۝ (جو اسی جلد پیش آنے والی زندگی (یعنی دنیا ہی) کو اپنا مقصود بنالیتے ہیں تو جلدی کر دیتے ہیں ہم جس کے لئے جتنا چاہتے ہیں دے دیتے ہیں لیکن چونکہ اس نے صرف دنیا ہی کو اپنا آخری مقصود بنا لیا اور آخرت کی اس کی نگاہوں میں کوئی قیمت نہ تھی اس لئے پھر ہم مقرر کر دیتے ہیں اس کے لئے جہنم جہاں وہ پہنچے گا اس میں بہت بری حالت میں دھتکارا ہوا لیکن جو آخرت کو اپنا مقصود بنا لیتے ہیں اور اسی کے لئے نظر لگا کر کوشش کرتے ہیں بشرطیکہ وہ مومن بھی ہوں تو ان کی کوشش مقبول اور بار آور ہوگی)

www.besturdubooks.wordpress.com

آثار ظاہر ہو رہے ہیں، جو نہ اس وقت حاصل ہو سکتے تھے جب وہ کسی کامل تلوار کا قیوم بنتا اور نہ اس وقت جب وہ کسی کامل چھری کا قیوم ہوتا۔

باقی یہ سوال کہ امکانی حقائق (یعنے خارجی موجودات اپنے موجود ہونے سے پہلے حق تعالےٰ کے علم میں بحیثیت معلومات الٰہیہ کے پائے جاتے ہیں جیسے نجار کے خیال میں بننے سے پہلے ہو کرسی پائی جاتی ہے جسے وہ بنانا چاہتا ہے، یا معمار کے خیال میں اس مکان کا نقشہ پایا جاتا ہے جسے وہ تعمیر کرنا چاہتا ہے) ان امکانی حقائق میں اور وجود منبسط میں کیا منافات اور منافرت کی نسبت پائی جا سکتی ہے یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ وجود منبسط ان معلومات الٰہیہ میں سے کسی معلوم کے خارجی وجود کے قبول کرنے سے انکار کرے! ظاہر ہے کہ اس کی بھلا کیا گنجائش پیدا ہو سکتی ہے، آخر یہ بھی قابل تصورات ہو سکتی ہے کہ جو چیزیں نور اور روشنی سے منور و روشن ہوں، ان میں اور خود نور میں منافات ہو، بہرحال وجود منبسط بجائے خود نور ہے، ایسا نور جس کے اوپر بھی نور ہی نور ہے۔ وہ ظہور ہی ظہور ہے، حسن و جمال سے معمور ہے، جود و عطا داد و دہش کا خزانہ ہے۔

ہاں! اگر وجود منبسط کو اس نقطۂ نظر سے تصور کیا جائے جیسے مطلق شے[1] کو تصور کرتے ہیں تو لحاظ کے اس مرتبہ میں کہا جا سکتا ہے کہ ان صفات (یعنے ناقص و قبیح صفات) سے وہ بھی موصوف ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تو صرف ایک قسم کے ذہنی عمل ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ حقائق و واقعات کی معرفت و تحقیق کی جہاں گفتگو ہو رہی ہو، جہاں صرف یقین اور اذعان کی بحث ہو رہی ہو، وہاں اس قسم کے ذہنی گورکھ دھندوں کی بھلا کیا گنجائش ہے۔

عبقہ (۱۴)

عقیدۂ توحید کے سہ گانہ مراتب علم الیقین عین الیقین و حق الیقین کی کیفیت

اور ان مراتب میں جو اشتباہ پیدا ہو گئے ہیں، اجاقِ سابقہ میں ان ہی امور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تھا

کثرت کی یہ دنیا کسی قیومی وحدت کے شیرازے کے ساتھ جکڑی ہوئی ہے، جن کی گرفت میں دبے

---

[1] شے کو کسی صفت کے لحاظ سے تین حیثیتوں سے سوچا جا سکتا ہے یعنی صفت کے ساتھ ذہن کو بشرط شے کا مرتبہ کہتے ہیں یہ پہلی حیثیت ہوئی، دوسری حیثیت یہ ہے کہ اس صفت سے الگ کر کے اس کا تصور کیا جائے تو یہ بشرط لا شے کا مرتبہ ہوا، تیسری حالت یہ ہے کہ صفت کے ہونے اور نہ ہونے ان میں سے کسی کا کوئی خاص تصور پیش نظر نہ ہو تو یہ لا بشرط شے کا مرتبہ ہے اور یہی مرتبہ صفت کا اس وقت وجود منبسط سے متعلق مقصود ہے۔ [illegible]

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

بات آگئی ہے اور انھوں نے یہ پالیا ہے کہ درحقیقت استقلال یہاں، اسی قیومی وحدت کو حاصل ہے، اور وہ سارے تعارین کا ظہور کثرت سے ہوا ہے، ان کا مبدا اور سرچشمہ بھی درحقیقت یہی قیومی وحدت ہے، کثرت کی حیثیت اس قیومی وحدت کے سامنے ان کی نگاہوں میں مضمحل اور ہیچ بن جاتی ہے، اور اس کے متعلق ان کو کامل اطمینان اور یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ وجوداً یہ ساری کثرت اسی قیومی وحدت کی تابع ہے، اس سلسلہ میں یقین کے سارے مراتب (یعنے علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین) جن کے طے ہو چکنے کے بعد یقیناً ان لوگوں کے اسی علم اور دریافت کی تعبیر کی جاتی ہے کہ ظاہر الوجود کی توحید ان کو حاصل ہو گئی (لیکن یقین کے ان سہ گانہ مراتب کے لحاظ سے ان کے تین طبقات ہیں) علم الیقین والے سچ پوچھو تو شہودی توحید والوں سے ایک گونہ مشابہت حاصل کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ توحید کا یہ علم ان لوگوں کو (خود براہ راست قیوم کی ذات کی یافت کی راہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ علمی صورت) ان کے اس علم کا واسطہ بنتی ہے گویا اس لحاظ سے ابھی (مدرک قیوم) اور ان کے درمیان ایک پردہ (یعنے علمی صورت کا پردہ) حائل ہے، نیز یہ علم ظاہر ہے کہ کلی وجود ہی سے ان کو میسر آتا ہے (یعنے چند عقلی کلی مقدمات سے ان کا دماغ اس نتیجہ کو پیدا کرتا ہے کہ یہ ساری کثرت ایک قیومی وحدت میں گم ہو جاتی ہے اور یہی مقصود اس بات سے کہ ان کا علم کلی وجہ سے حاصل ہوا ہے) کھلی ہوئی بات ہے کہ اس قسم کا علم ایسا ہے جیسے کسی غائب چیز کا علم کسی کو حاصل ہو، سامنے کی چیز کے علم کی جو کیفیت ہوتی ہے یہ بات ان کو میسر نہیں آتی لیکن جنھیں عین الیقین کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اگرچہ یہ طبقہ بھی قریب قریب علم الیقین والوں ہی کے جرگے میں شریک ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وارد توحید کے ارباب کمال کا جو مقام ہے اس کے ابتدائی حدود تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، وجہ یہ ہے کہ علم الیقین والوں کی گرفت اور یافت کا تعلق اگرچہ (قیوم کی ذات) سے ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی ان میں امتیاز اس کا باقی رہتا ہے (یعنے جو چیز گرفت میں آئی وہ گرفت کرنے والے کا غیر ہے) الغرض اشارہ کرنے والے اور جس کی طرف اشارہ اپنی اس یافت میں یہ کرتے ہیں، اس میں مغائرت کا احساس ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، اس لئے گو ان کا اشارہ اور ان کی گرفت بھی عقلی ہی ہوتی ہے لیکن ویسا عقلی اشارہ، اور ویسی عقلی گرفت جو کسی نادیدہ غیر محسوس جزئی شئے سے متعلق ہو گویا ان کی اس یافت اور ان کی اس گرفت و اشارہ کی نوعیت حسی اشارے اور حسی گرفت کے مانند ہوتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) متعلق ہو علم طیب کو حاصل ہو جو اسی کا ہم حق الیقین ہے بس ہے تو شب کی کیفیت کی حاضر ... پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی لئے اس علم کو ان تین قسموں پر تقسیم کر دیا ہے۔

بہر حال اسی احساس مغائرت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے جو مشیر (اشارہ کرنے والے) اور مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا جائے) کے متعلق ان میں پایا جاتا ہے ان لوگوں کا شمار اس طبقہ میں نہیں ہوتا جو اس راہ کے سابقین و کاملین سمجھے جاتے ہیں۔

البتہ حق الیقین والے لوگ وہ لوگ ہیں جن کے متعلق سمجھنا چاہئے کہ اس راہ میں وہ سب سے آگے بڑھ چکے ہیں اگرچہ خود ان میں بھی مراتب کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

حق الیقین کی کیفیت (جن لوگوں کے اندر اس راہ میں پیدا ہو جاتی ہے) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا علم ان کو حاصل ہوا ہے (یعنے وہی قیوم کی ذات کا علم) اس سے ان کی روح سرشار ہو گئی ہے اور اتنا واضح انکشاف اس کا ان پر ہو گیا ہے کہ گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ اس کا علم حضوری[1] ہی ان کو حاصل ہے، علم کی اس کیفیت کی ابتدا تو اس رنگ میں ہوتی ہے کہ کبھی یہ کیفیت آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے گویا اس کی حالت ان صفات کے شروع میں ہوتی ہے جن سے موصوف کبھی متصف ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا (یعنے عوارض مفارقہ کی جو کیفیت ہوتی ہے وہی کیفیت اس یقین کی ہوتی ہے) جب تک اس کا یہ رنگ رہتا ہے تو اس کو حال کہتے ہیں، اور آخری کیفیت اس یقین کی یہ ہو جاتی ہے کہ صاحب یقین (اپنی ذات سے بالکلیہ فانی ہو کر قیوم ہی کی ذات سے بقا کو حاصل کر لیتا ہے) دراصل یقین کی اسی کیفیت کو علم حضوری کے ذیل میں درج کر دیا جاتا ہے اور سچ پوچھئے تو آدمی پر یقین کی یہ کیفیت خود اس کی ذات میں پہلے سے موجود ہے جس کی تفصیل آئندہ بیان کی جائے گی)

عبقہ[2] (۱۵)

لاہوت (یعنے حق تعالیٰ کے مرتبۂ ذات) کی بحث

جس چیز کا قیام قیوم کی ذات سے وابستہ ہوتا ہے، مثلاً کرسی کا قیام لکڑی کی ذات سے وابستہ ہے تو ظاہر ہے کہ قیوم کی ذات کو اس چیز پر یقیناً تقدم حاصل ہوگا (جیسے ماننا پڑے گا کہ لکڑی کا وجود کرسی کے وجود سے پہلے ہے، خصوصاً قیوم جس وقت اس شے کا قیوم بنا ہوا ہو (یعنے

---

[1] کسی صورت کے ذریعہ سے کسی چیز کا علم جب ہوتا ہے تو اس کا نام علم حصولی ہے، اپنی ذات و صفات کے سوا عالم کو جو دوسری چیزوں کا علم اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے اور صورت کے واسطے کے بغیر خود معلوم کی ذات کا انکشاف جب عالم پر ہو جائے تو اس کا نام علم حضوری ہے جیسے ہر شخص کو اپنی ذات کا حضوری علم ہوتا ہے ۱۲۔ [2] اس عبقہ کو سمجھنے کے لئے فلسفہ اسلام کے … (بقیہ حاشیہ آئندہ)

کرسی کی ہیئت کذائی کا قیام لکڑی کے ذریعہ سے جس وقت ہو رہا ہو) یہی تقدم ہے جس کی تعبیر تقدم بالذات سے کی جاتی ہے تقدم بالذات سے مراد یہاں اس کے وہ معنے ہیں جو تقدم بالطبع یعنے علت ناقصہ کو اپنے معلول پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے' اس تقدم کو بھی حاوی ہے' وہ اس تقدم کو بھی جسے تقدم بالعلت کہتے ہیں' یعنے معلول پر علت تامہ کو جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس کو بھی شامل ہے' خود یہ بات یعنے قیوم کا قیوم ہونے کے وقت اس چیز سے جس کا وہ قیوم ہے متقدم ہونا ایک ایسی ظاہر کھلی ہوئی بدیہی بات ہے کہ دونوں کے تعلق کے صحیح مفہوم کا جو بھی تصور کرے گا' اس کے ماننے پر اپنے آپ کو وہ مجبور پائے گا' میرا مطلب یہ ہے کہ متاخرین فلسفہ نے تقدم و تاخر کی مشہور پانچ قسموں کے سوا چھٹی قسم جو پیدا کی ہے' یعنے کہتے ہیں کہ معروض کو عارض پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے' وہ تقدم کی پانچ مشہور قسموں میں داخل نہیں ہے' بلکہ اس کی نوعیت ان پانچوں سے مختلف ہے' اس چھٹی قسم کے تحت یہ قیوم والا تقدم داخل نہیں ہے' اور میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ تقدم و تاخر کی چھٹی قسم متاخرین کی جو نکالی ہوئی ہے' اور اسی کی تعبیر کبھی تقدم بالماہیت سے یہ لوگ کرتے ہیں کبھی تقدم بالرتبہ کے نام سے بھی اس کو موسوم کرتے ہیں' اس کے نیچے قیوم والا مذکورۂ بالا تقدم اس لئے داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ قیوم والے اس تقدم میں مقدم مؤخر سے وجوداً مقدم ہوتا ہے' بخلاف اس تقدم کے جو عارض پر معروض کے متعلق مانا جاتا ہے' اس میں مقدم مؤخر سے وجوداً مقدم نہیں ہوتا' بہرحال جس چیز کا قیوم قیوم ہوتا ہے اس پر قیوم کا وجوداً مقدم ہونا ایک بدیہی بات ہے' لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ قیوم کے اس تقدم کی نوعیت فقط عقلی ہوتی ہے' یعنے جس ظل کی قیومیت قیوم کی ذات سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان اصطلاحات کو سمجھ لینا چاہئے' یعنے کسی چیز کو دوسری چیز کے متعلق جب کہا جاتا ہے کہ تقدم حاصل ہے تو اس کی بعض قسمیں تو عام ہیں مثلاً زمانہ [illegible] کسی چیز پر مقدم ہو اس کو تقدم زمانی [illegible] کسی شے کا کسی چیز سے مقدم ہوتا ہے اس کو تقدم مکانی کہتے ہیں' اسی طرح [illegible] کہتے ہیں کہ فلاں قول سے مقدم ہے تو اس کو تقدم بالرتبہ ہے اور یہ قسمیں تقدم و تاخر کی [illegible] علت و معلول میں پائی جاتی ہیں [illegible] کی پیدائش کے اسباب چار ہوتے ہیں [illegible] کوزے کی پیدائش کے لئے مٹی کی ضرورت ہے اس کا نام علت مادی ہے یعنے جس چیز سے شے بنی ہو اس کو علت مادی کہتے ہیں اور بنانے والے کو علت فاعلی جیسے کمہار [illegible] کوزہ بنایا جاتا ہے اس کو علت غائی کہتے ہیں [illegible] جیسے کوزہ کی شکل اس کو علت صوری کہتے ہیں اور مجموعی طور پر چاروں علتوں کے مجموعہ کو علت تامہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں [illegible] علت ناقصہ کہتے ہیں [illegible]

[illegible]

[illegible]

وابستہ ہوتی ہے، اس ظل سے اور اس ظل کے احکام سے قیوم کی ذات کو صرف عقل ذہنی طور پر
جدا فرض کر سکتی ہے، یعنے واقع میں قیوم کی ذات اس ظل سے اور ظل کے احکام سے جدا نہیں ہوتی
لیکن یہ سوچ کر کہ قیوم کی ذات کا مرتبہ ظل کی ذات سے مقدم ہے، عقل یہ حکم کرتی ہے کہ قیوم کو ظل سے
پہلے ہونا چاہئے، مثلاً جہت کی ذات سے آدمی کا ذہن اس مفہوم کو پیدا کرتا ہے کہ فوقیت یعنے
اوپر ہونے کی صفت سے وہ موصوف ہے، اور اس صفت کا قیام جہت ہی کی ذات سے ہے،
یا دریا کے تھپیڑوں اور امواج کو دیکھ کر ہر شخص سمجھتا ہے کہ ان کا قیوم دریا کا پانی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ
جہت کی ذات سے جس وقت فوقیت (یعنے اوپر ہونے کا مفہوم منتزع ہو رہا ہے اس وقت
جہت کی ذات کے متعلق یہ فرض کرنا کہ جو فوقیت اس سے منتزع ہو رہی ہے اس پر اس کو تقدم
حاصل ہے، یا دریا کا پانی جس وقت تموج پذیر ہو اس کے متعلق یہ باور کرنا کہ جن امواج سے وہ
متصف ہو رہا ہے ان سے پہلے اس کا وجود ہے یعنی امواج کے وجود پر دریا کے پانی کے وجود کو
تقدم حاصل ہے، صرف ایک عقلی تصور اور ذہنی حکم کے سوا اور بھی کچھ ہے، واقع میں نہ وقتہ
جہت ہی سے فوقیت جدا ہو سکتی ہے اور نہ دریا کے پانی سے تموجات الگ ہو سکتے ہیں، یا جن
چیزوں کو نور نے روشن رکھا ہے، روشن ہونے کے وقت یعنی روشنی کا ظہور جس زمانہ میں ان چیزوں
سے ہو رہا ہو، اس وقت واقع میں نور کے متعلق تقدم کا کوئی واقعی مرتبہ پیدا نہیں ہو سکتا، اور زیادہ تر
قیوم میں اور ان چیزوں میں جن کی قیومیت کا کام قیوم کی ذات انجام دیتی ہے، یہی نسبت ہوتی
ہے، لوگ قیومیت کی اسی نسبت کو عموماً جانتے ہیں، اور اسی کا نام مشاہدہ بھی عموماً لیا جا رہا ہے، اور
آسانی سے یہی نسبت سمجھ میں بھی لوگوں کے آجاتی ہے، لیکن فوقیت ہی کی نسبت کی ایک شکل اور بھی
ہے جس میں کہ قیوم کو واقع میں ان چیزوں پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جن کی قیومیت اس کی ذات سے
وابستہ ہوتی ہے، اگرچہ قیومیت کی یہ شکل بہت کم پائی جاتی ہے، اور لوگوں کے لئے اس کا سمجھنا بھی
آسان نہیں ہے، مشاہدہ بھی اس کا نادر ہے، میری مراد قیومیت کی اس نسبت سے یہ ہے کہ اس میں
درحقیقت قیوم کی ذات ذات کے اس مرتبہ میں ان ظلال سے اور ان کے احکام سے واقع میں خالی
ہوتی ہے، جن کی وہ قیوم ہوتی ہے، یعنے باوجود قیوم ہونے کے ظلال اور ان کے احکام سے

ف مطلب یہ ہے کہ جہت کے قائم ہو جانے اور دریا کے تموج پذیر ہونے کے ساتھ ہی جو جہت سے فوقیت اور دریا نے امواج کا عروج
ہونے لگتے ہیں تو ان صفات سے متصف ہونے کی زمان کی حیثیت ہے اس حیثیت کے لحاظ سے ان کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ
پانی ان صفات پر ان کو تقدم حاصل ہے ہاں باعتبار موصوف کے وجود کے صفت کے وجود سے متقدم قرار دیتی ہے لیکن سوال یہاں
واقعیت سے ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

قیوم کی ذات نہ انضماماً متصف ہوتی ہے اور نہ انتزاعاً؎ بلکہ قیوم کی ذات ظل اور ظل کے احکام سے بالکل بری اور پاک ہوتی ہے، جس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظل اور ظل کے احکام اپنے قیوم کی ذات سے الگ ہو کر پائے جاتے ہیں، نہیں بلکہ سرے سے ظل اور اس کے احکام معدوم و ناپید ہوتے ہیں، یعنے قیوم کی بافت کا جو ظرف و مقام ہوتا ہے، اس مقام اور ظرف میں ظل کا اور ظل کے احکام کا پتہ نہیں ہوتا، اس کو آئینہ کی مثال سے سمجھ سکتے ہو، یعنے آئینہ میں کتنی چھپی ہوئی صورتیں نظر آتی ہیں ایسی صورتیں جن کی شکل و صورت اور ان کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اسی طرح آئینہ کی ان چھپی ہوئی صورتوں کی مقدار بھی مختلف ہوتی ہے (یعنے ان میں کوئی چھوٹی ہوتی ہے کوئی بڑی ہوتی ہے) یہی حال ان کے اشکال کا بھی ہو سکتا ہے یعنے کسی صورت کی شکل کچھ ہوتی ہے کسی کی کچھ، ظاہر ہے کہ آئینہ کی اس مثال میں یقیناً آئینے کے وجود کو جو ان چھپی ہوئی صورتوں کا قیوم ہے ان صورتوں پر مقدم ماننا پڑے گا اور یہی واقعہ ہے کہ ان صورتوں کو ہم اسی آئینے سے حاصل کرتے ہیں اور اسی سے یہ صورتیں منتزع ہوتی ہیں، کیونکہ آئینہ کے سوا اور کوئی دوسرا جسم یہاں نہیں پایا جاتا، جس سے ہم ان صورتوں کو حاصل کر سکتے ہوں، یعنے ان صورتوں کے انتزاع کا منشاء اس جسم کو قرار دیا جا سکتا ہو، اس قسم کے کسی جسم کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

مگر باوجود اس کے یہ بھی واقعہ ہی ہے کہ گو آئینہ ہی سے یہ صورتیں پیدا ہو رہی ہیں، لیکن خود آئینہ بالکلیہ اپنی صاف و شفاف حالت پر باقی رہتا ہے، نہ اس کی صفائی میں کسی قسم کی کوئی کمی محسوس ہوتی ہے، نہ اس کی شکل بدلتی ہے، نہ اس کی مقدار، بلکہ سب اپنے اصلی خالص حال پر باقی نظر آتے ہیں مثلاً میں کہتا ہوں کہ آئینہ کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ ایک بالشت لمبا اور ایک بالشت چوڑا ہے اور شکل آئینہ کی فرض کرو کہ مربع ہے، اب اسی آئینہ میں کسی ایسے ستون کو دیکھا جائے، جو مثلاً ساٹھ گز کا ہے تو ظاہر ہے کہ اس ستون کے منعکس ہونے کی وجہ سے خود آئینہ ساٹھ گز کا نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اپنے اسی حال پر باقی رہے گا جو حال اس کا ستون کی صورت کے چھپنے سے پہلے تھا یقیناً

؎ صفات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: یعنے سیاہی یا سفیدی کے رنگ سے کپڑا جو متصف ہوتا ہے، اس میں خاص طور پر جگہ مستقر وجود کا ظرف بھی وہی ہے جس ظرف میں موصوف پایا جاتا ہے ان ہی کو صفات انضمامی کہتے ہیں بخلاف اس کے چھت کو دیکھئے اوپر ہونے یعنے فوقیت کی صفت سے موصوف ہے اس میں چھت کا وجود تو کسی سوچنے والے کی سوچ کا تابع نہیں مگر فوقیت کی صفت اسی وقت تک اس کی صفت ہے جب چھت اور زمین کی باہمی نسبت کا اندازہ کر کے اس صفت کو چھت کی طرف سوچنے والا منسوب کرے، صفات کی اسی قسم کو صفات انتزاعی کہتے ہیں ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اسوقت بھی یعنی جس وقت ستون کی صورت اس آئینہ میں چھپی ہوئی ہے، ہم آئینہ کے متعلق بھی کہیں گے کہ وہ ستون نہیں ہے اور میرے اس قول کو کوئی غلط قرار نہیں دے سکتا لیکن اس وقت میرے اس قول کا یعنے آئینہ ستون نہیں ہے، یہ مطلب نہ ہوگا کہ آئینہ کا وجود ستون کی چھپی ہوئی صورت کے وجود سے علاحدہ اور جدا ہے بلکہ میرا مطلب یہ ہوگا کہ آئینہ کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبہ میں ستون کی چھپی ہوئی صورت جو آئینہ میں نظر آتی ہے گویا معدوم اور کچھ نہیں ہے یعنے ستون کی چھپی ہوئی صورت کے وجود کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا قطعاً غلط ہوگا کہ آئینہ ستون بن گیا ہے یا ستون آئینہ بن گیا ہے اور جو حال آئینہ کے اندر چھپی ہوئی صورتوں کا ہے بجنسہ یہی حال ان رنگوں اور شکلوں کا ہے جو آئینہ کے اندر ان منطبعہ صورتوں میں نظر آتے ہیں بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی مختلف صورتوں کو جس وسعت کے اندر آئینہ میں تم پاتے ہو یعنے تم آئینہ میں بڑے بڑے مکان اور چھوٹے چھوٹے گھروں کو دیکھتے ہو اور اسی میں آسمان کو بھی زمین کو بھی، اور سارے علوی سفلی اجرام (آفتاب ماہتاب ستارے درخت وغیرہ) کو جس فضا اور وسعت میں پاتے ہو گو آئینہ میں یہ فضا اور وسعت بھی تمہیں نظر آتی ہے جس میں یہ ساری چیزیں سمائی ہوئی تمہیں نظر آتی ہیں لیکن بجائے خود آئینہ کی ذات پر بال برابر بھی اس وسعت اور کشادگی کا کوئی اثر نہیں پڑتا ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس وسعت اور پہنائی سے خود آئینہ کی ذات بھلا کیا متصف ہو سکتی ہے۔

بہرحال اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر اگر تم سوچو گے تو کوئی شبہ نہیں کہ تم کو یہ ماننا پڑے گا کہ آئینہ کے اندر چھپی ہوئی یہ صورتیں قطعاً کسی نہ کسی قسم کی ہستی اور گونہ وجود کی کسی کیفیت سے ضرور موصوف ہیں لیکن ان کے اس وجود اور اس ہستی کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ ہم وجود اصلی کا اطلاق ان کے اس وجود پر کسی حیثیت سے نہیں کر سکتے یعنے نہ اس کو ہم اصلی مستقل وجود قرار دے سکتے ہیں اور نہ ایسا وجود جو دوسرے میں ہو کر اعراض کی شکل میں پایا جاتا ہے خواہ انتزاعی نوعیت ان اعراض کے وجود کی ہو یا انضمامی حیثیت ان کی ہو۔[1] گویا حاصل مطلب یہ ہوا کہ آئینہ کے خارجی اور ذاتی وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کہ اس سے ان چھپی ہوئی صورتوں کی شکل کو

---

[1] ممکنات یا مخلوقات کی تقسیم کرنے والے لوگوں نے ایسے وجود والے کو جو دوسرے میں ہو کر اس طریقہ سے پائے جاتے ہوں کہ خود اپنے محل کے وہ محتاج ہوں لیکن ان کا محل اپنے تحقق میں ان کا محتاج نہ ہو، عرض کہتے ہیں گویا ہمیشہ کسی چیز کی صفت بن کر وہ پائے جاتے ہیں۔ پھر دیکھا جائے گا اگر صفت و موصوف دونوں کے وجود کا ظرف واحد ہے جیسے سیاہی اور کپڑے کا حال ہے تو ان اعراض کو، عرض انضمامی کہتے ہیں اور اگر یہ حالت نہ ہو بلکہ اس صفت کو موصوف سے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہو مثلاً زمین سے مقابلہ کرنے کے بعد آسمان سے فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے ان ہی کو صفات انتزاعی کہتے ہیں

یا رنگ کو، یا مقدار کو ہم منتزع کر سکتے ہوں یعنی ان چیزوں کو آئینہ کے خارجی وجود کی صفت قرار دینے کی کوئی شکل نہیں ہے بلکہ اگر آئینہ کے شیشے کو کوئی ستون کے قالب میں ڈھال دے۔ اور پھر اس میں کسی ستون کی صورت چھپے جب بھی اس ستونی شکل میں جو واقع میں آئینہ کے شیشے کی ہوگی، اور چھپے ہوئے ستون کی ستونی شکل میں جو فرق باقی رہے گا، اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، آخر سوچنے کی بات ہے یقیناً شیشے کی ستونی شکل کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ شیشے کو اس قالب میں ڈھال دینے کے بعد اس شکل کی نفی ہم اس آئینہ سے نہیں کر سکتے یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ شیشے کی ستونی شکل نہیں ہے لیکن ستون کی جو شکل آئینہ میں چھپی ہوئی نظر آتی ہے، اس کے متعلق اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ خود آئینہ ستونی شکل کا نہیں ہو گیا ہے یعنی خود آئینہ بھی اس چھپی ہوئی ستونی شکل سے متصف ہو جائے یہ ناممکن ہے۔

بہرحال تم کو چاہئے کہ انطباعی وجود اور اصلی وجود میں جو فرق ہے اس فرق کو صحیح طور پر سمجھنے کی کوشش کرو، اور اس پر غور کرو کہ انطباعی وسعت و انبساط (جس میں آئینہ کی چھپی ہوئی صورتیں نظر آتی ہیں یہی پہنائی پہنائیوں کے باوجود (اور کیسی پہنائیاں کہ ایسی مختلف صورتیں جو اپنی قد و قامت کے لحاظ سے بھی اور اپنے مختلف صفات و کیفیات کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں ان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں) یعنی اسی وسعت میں آفتاب بھی نظر آتا ہے، اور زمین بھی، سرخ چیزیں بھی اور زرد و سیاہ بھی، لیکن کوئی آئینہ کا اسی انطباعی وسعت و انبساط کے اندر ان چیزوں کے متعلق جو آئینے کے باہر پائی جاتی ہیں کسی ایک ذرے کے لئے بھی اس انطباعی انبساط میں گنجائش پیدا کرنا چاہے تو نہیں پیدا کر سکتا، اور اس سے بھی عجیب بات یہ ہے کہ آئینہ کے اس انطباعی انبساط کے میدان میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ کوئی چیز حرکت کر رہی ہے، اور مان لیا جائے کہ اس کی حرکت غیر محدود ہو مثلاً آئینہ کو سامنے رکھ کر چلتی ہوئی ریل یا سائیکل کو دیکھا جائے تو اس میں شک نہیں کہ آئینہ کے انطباعی انبساط اور وسعت میں دکھائی دے گا کہ ریل اور سائیکل چل رہی ہے لیکن اپنی اس حرکت سے آئینہ تک بھی نہ ریل ہی پہنچ سکتی ہے اور نہ سائیکل بلکہ جب خود آئینہ تک بھی اس کے اندر چلنے والی صورتیں نہیں پہنچ سکتی ہیں تو آئینہ کے باہر جو میدان ہے اس تک ان کی رسائی کیا ہو گی یا مثلاً تم کسی رنگ کو فرض کرو (مثلاً آئینہ میں) ایک ایسے مہمل کو دیکھو جس کا رنگ لحظہ بلحظہ تیز سے تیز تر ہوتا چلا جا رہا ہو لیکن ظاہر ہے کہ نہ خود آئینہ ہی کے شیشے تک اس رنگ کا کوئی اثر پہنچ سکتا، اور نہ ان چیزوں کو متاثر کر سکتا ہے جو آئینے سے باہر پائی جاتی ہیں۔ بس یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی موجودات اور ذہنی موجودات میں یہی فرق پایا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ اس پر غور کرو کہ آئینہ میں جو صورت

www.besturdubooks.wordpress.com

چھپی ہوئی نظر آتی ہیں، چونکہ خود ان صورتوں کا اور ان تمام صفات کا قیوم آئینہ ہی ہوتا ہے جن سے یہ علیحدہ صورتیں متصف ہوتی ہیں اسلئے ان صورتوں میں سے ہر ہر صورت اور ہر صورت کی ہر صفت کے ساتھ آئینہ کو قرب اور نزدیکی کی نسبت حاصل ہوتی ہے گویا آئینہ ان چھپی ہوئی صورتوں کی شہ رگ سے بھی زیادہ ان کے قریب ہے، یعنے آئینہ کی چھپی ہوئی صورتوں میں باہم خواہ کسی قسم کے اتصال کا رشتہ ہو، مثلاً اسی قسم کا اتصال ہو جیسے جسد کے ساتھ آدمی کا سر متصل ہوتا ہے، لیکن پھر بھی جسد کے ساتھ سر کے اتصال کی نوعیت عارضی اتصال کی ہے، بایں معنی کہ سر کو دھڑ سے اگر الگ کر دیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس علیحدگی کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں میں اتصال کا جو رشتہ تھا وہ ٹوٹ گیا، لیکن اس رشتے کے ٹوٹنے سے یہ نہ ہوگا کہ سر ناپید ہو جائے، یا دھڑ معدوم ہو جائے، یعنے ان دونوں کی اصل حقیقت اس رشتے کے زوال کے بعد بھی باقی رہے گی لیکن اسی جسم کو سر کے ساتھ اگر آئینہ میں دیکھا جائے تو آئینہ میں اس کی صورت جو نظر آئے گی ظاہر ہے کہ اس کا حال یہی ہوگا کہ سر بھی آئینہ سے متصل ہے اور دھڑ بھی دونوں کے اتصال کی کیفیت آئینے کے ساتھ یہ ہوگی کہ آئینے سے جوں ہی ان کا رشتہ توڑ دیا جائے گا ان کی اصل حقیقت ہی معدوم ہو کر رہ جائے گی، یعنی یہ نہ ہوگا کہ آئینے سے ان تعلق کے ٹوٹ جانے کے بعد دونوں صورتیں باہر نکل آئیں گی بلکہ قطعی طور پر معدوم و ناپید ہو کر رہ جائیں گی۔

پھر اسی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ایک اور بات بھی سوچئے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ آئینے میں مثلاً سر اور دھڑ دھڑ کے مختلف اعضاء کی صورتیں جو نظر آتی ہیں ان میں سے ہر ہر جزئی صورت کا اتصالی تعلق آئینے سے بالواسطہ نہیں بلکہ براہ راست ہے، مثلاً آئینے میں ہاتھ اور ہاتھ کی انگلیاں انگلیوں کے ناخن ناخن کا رنگ جو نظر آتا ہے تو صورت واقعی یہاں یہ نہیں ہوتی کہ ہاتھ کا اتصالی تعلق تو آئینہ سے قائم ہوتا ہے اور انگلیوں کا تعلق آئینے سے بذریعہ ہاتھ کے قائم ہوتا ہے واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ جیسے براہ راست آئینہ میں ہاتھ کی صورت چھپی نظر آتی ہے بجنسہ براہ راست انگلیوں کی صورت بھی آئینہ میں چھپی ہے، بہر حال وہ ساری چیزیں جو آئینہ میں چھپی ہیں، (خواہ باہم خارج از آئینہ ان میں کسی قسم کا باہمی تعلق ہو، یعنے باہم ان میں کوئی ایک دوسرے کی علت ہو یا شرط ہو یا ان میں کوئی عارض ہو کوئی معروض ہو کوئی صفت ہو کوئی موصوف ہو کچھ بھی ہو لیکن ان میں سے ہر ایک کا تعلق براہ راست قائم ہو جاتا ہے) یعنے آئینہ کے اندر چھپی ہوئی صورت کے رنگ کا آئینہ جو قیوم بن جاتا ہے، تو اس میں یہ نہیں ہوتا کہ آئینہ براہ راست صورت کا قیوم بنتا ہے، اور صورت رنگ کی قیومیت کا کام کرتی ہے، یہ مشاہدے اور واقعہ کے خلاف ہے، بلکہ آئینہ جیسے (گلاب کے پھول کی صورت) کا براہ راست قیوم ہوتا ہے، اسی طرح (اس پھول کے رنگ) کا براہ راست ہی پھول کے توسط کے بغیر قیوم ہے، بلکہ پھول میں اور پھول کے رنگ میں عارض و معروض یا صفت و موصوف ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق کا

www.besturdubooks.wordpress.com

قیوم بھی براہ راست آئینہ ہی سا ہے۔

اصطلاحات

مذکورۂ بالا تقریر کے بعد ہم چند اصطلاحات سے تم کو مطلع کرنا چاہتے ہیں، یعنی اشیاء کے وجود کی جو دو قسمیں ہیں، ایک اصلی وجود اور دوسرا ظلی وجود۔ وجود کی ان دو قسموں کے اعتبار سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس اختلاف کا نام ہم "مواطن کا اختلاف" رکھیں گے اور اسی بنیاد پر قیوم کی قیومیت کی بھی دو قسمیں پیدا ہو جاتی ہیں، یعنے قیومیت کی ایک شکل تو وہ ہے جس میں خود قیوم اور جس چیز کا قیوم قیوم ہے، دونوں کے وجود کا موطن ایک ہے، قیومیت کی اس شکل کی تعبیر ہم ظہور کے لفظ سے کریں گے، اور اس وقت قیوم کے متعلق تو کہا جائے گا کہ وہ ظاہر ہے، اور جن چیزوں کا قیوم قیوم ہوگا یعنے ظلال کی تعبیر مظاہر کے لفظ سے کی جائے گی، اس موقع پر قیوم اپنے مظاہر یعنے ظلال سے یا ظلال کے بعض احکام سے خود بھی متصف ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گذر چکی۔

لیکن مواطن کا اختلاف قیومیت کی جس شکل میں پیدا ہو جاتا ہے، تو اس قیومیت کی تعبیر بجائے ظہور کے ہم ابداع کے لفظ سے کریں گے، اور قیوم کا نام اسی بنیاد پر مُبْدِع یعنے اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ رکھا جائے گا، اور ظلال جن کی قیومیت کا کام قیوم انجام دیتا ہے، ان کا نام مُبْدَعَۃ رکھا جائے گا، یعنے اسم مفعول کا یہ صیغہ ہوگا،

قیومیت کی اس شکل میں مبدع (یعنے قیوم)، نہ اپنے مبدعات (یعنے ظلال) سے ہی متصف ہو سکتا ہے، اور نہ ان کے احکام سے نیز یہ اتصاف نہ التزامی ہی طور پر ممکن ہے، اور نہ انضمامی طور پر، عن قریب ان باتوں کی تفصیل آگے آرہی ہے، مُبْدِع اور مُبْدَع کے الفاظ میں حطی اشتباہ کا نقص چونکہ پایا جاتا ہے، اس لئے ازالہ اشتباہ کے لئے آئندہ مبدع کو فاطر اور مُبْدَع کو منفطر کہوں گا۔

لے اصل یہ ہے کہ جو کسی سابقہ نمونہ کے کسی کام کرنے کو بدعت اور ابداع کہتے ہیں، جیسے بدیع السماوات والارض میں حق تعالیٰ نے آسمان زمین کا اپنے آپ کو بدیع قرار دیا ہے، اس کا یہی مطلب ہے کہ جیسے چیز کی پیدائش کے نمونے دنیا میں بکثرت پائے جاتے ہیں لیکن ان چیزوں کی پیدائش کا کوئی نمونہ تھا، خدا نے آسمان و زمین کو اسی طریقے سے چونکہ پیدا کیا ہے اس لئے وہ بدیع السماوات والارض ہوا، اسی بدعت کے لفظ سے ابداع کا لفظ بنا اور ابداع کا اسم فاعل مبدِع اسم مفعول مبدَع ہوا، مصنف کے نزدیک قیومیت کی نسبت کو ظاہر کرنے کے لئے خالق کا نام مبدِع اور مخلوق کا نام مبدَع مناسب تھا لیکن زیر و زبر کا اس میں جھگڑا تھا۔ اس سے بچانے اس اصطلاح کے قرآن سے انھوں نے خالق قیوم کے لئے فاطر کا لفظ، اور اس کی مخلوق کے لئے منفطر لفظ اختیار کیا ہے۔ بیج کے پردے کو چاک کر کے سبزی کے نکالنے والے کو گویا فاطر کہتے ہیں کیونکہ فطر کے معنی پھاڑنے کے ہیں ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۱۶)

مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق عام طور پر یہ جو مشہور ہو گیا ہے کہ اس عقیدے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے یعنی ذاتاً دونوں ایک ہی ہیں اس عبقہ میں اس غلط خیال کی تردید کی جائے گی۔

ابداعی نسبت یعنی فاطر و مفطور یا مبدع و مبتدع میں جو باہمی نسبت ہوتی ہے چونکہ یہ بڑی گہری بات اور ایک عمیق راز ہے اس لئے بسا اوقات متوسط درجہ کے عقلوں کے لئے اس کا صحیح مطلب سمجھنا ذرا دشوار ہو جاتا ہے بلکہ بعض لوگ تو اس کے انکار پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور کہنے لگتے ہیں کہ اس نسبت کو خالق و مخلوق کے درمیان ماننے کا مطلب تو یہی ہوگا کہ قیوم اور جس شے کی قیومیت کا قیوم سے تعلق ہوتا ہے (یعنی خالق و مخلوق) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وجوداً دونوں متحد ہیں یعنی جو خالق کا وجود ہے وہی وجود مخلوق کا بھی ہے اور قاعدہ کلیہ ہے کہ دو ایسی چیزیں جن میں وجوداً اتحاد ہو ان میں ایک دوسرے کی صفت بن جاتی ہے (مثلاً سیاہی کا وجود کپڑے کے وجود سے جب متحد ہو جاتا ہے تو اس وقت سیاہی کپڑے کی صفت بن جاتی ہے) پس خالق و مخلوق میں اگر قیومیت والی نسبت مانی جائے گی تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ قیوم (خالق) ظل (مخلوق) سے متصف ہے حالانکہ تم لوگوں کے نزدیک (یعنی جو مسئلہ قیومیت کے قائل ہیں) ان کا عقیدہ ہے کہ فاطر (خالق) مفطور (مخلوق) سے متصف نہیں ہے۔

بہرحال خالق و مخلوق کے درمیان اگر ابداعی نسبت مانی جائے تو حاصل اس کا یہی ہوگا گویا دو ایسی چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی نقیض و متضاد ہیں ان کے متعلق تسلیم کر لیا جائے کہ ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھے ہو کر پائی جا سکتی ہیں یعنی نقیضین کے اجتماع کو جائز قرار دیا جائے حاصل یہ ہوا کہ خالق قیوم کے متعلق اگر مذکورہ بالا تشریح کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ظل (مخلوق) سے وہ متصف بھی ہے اور متصف نہیں ہے ان دونوں متناقض و متضاد باتوں کا ماننا ناگزیر ہو جائے گا۔

اس دشواری کے حل کی تقریر یہ ہے کہ کسی چیز سے کسی چیز کے موصوف ہونے کے متعلق سمجھ لیا گیا ہے کہ وجوداً دونوں میں اتحاد اس کے لئے کافی ہے یہ قاعدہ ہی سرے سے غور طلب ہے یعنی تعلق کی جو شکل بھی ہو انضمامی ہو یا انتزاعی ہر ایک میں وجوداً اتحاد ہی کافی نہیں ہے بلکہ وجودی اتحاد کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں کے وجود کا ظرف اور موطن بھی ایک ہی ہو آخر آدمی کا ذہن مختلف ماہیتوں

اور حقیقتوں کا تصور کرتا ہے، مثلاً گدھے کی گھوڑے کی ماہیت و حقیقت کا ذہن انسانی تصور کرتا ہے، اور اس تصور کے زمانہ میں ظاہر ہے کہ وجود اذہن میں اور اس سوچی ہوئی ماہیت میں اتحاد پیدا ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کا ذہن اس سوچی ہوئی ماہیت سے متصف نہیں ہو جاتا، یعنی نہیں کہا جا سکتا کہ گدھے کی حقیقت کا سوچنے والے کا ذہن گدھے ہونے کی صفت سے موصوف ہو جاتا ہے، وجہ اس کی جز اس کے اور کیا ہے کہ ان دونوں یعنے ذہن اور جس ماہیت و حقیقت کا تصور ذہن کرتا ہے، ان دونوں میں سے ایک یعنے ذہن تو اپنے اصلی وجود کے ساتھ اس وقت موجود رہتا ہے اور جس ماہیت کا تصور ذہن کرتا ہے یہ ظلی وجود سے موجود ہوتی ہے۔

باقی طلبہ کا وہ طبقہ جس کی پرواز چند درسی مختصر کتابوں سے آگے نہیں ہے، اس کے دل میں جس قسم کا خطرہ اگر پیدا ہو کہ ماہیتوں کا تصور جب آدمی کا ذہن کرتا ہے تو اس وقت ذہن میں دو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ایسی دو چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی غیر ہوتی ہیں یعنے ان میں ایک چیز تو وہ ہوتی ہے جو اپنے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اور یہ اس ماہیت کی صورت کا ہوتا ہے اور دوسری چیز وہ ہے جو ظلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے، معلوم اس کو کہتے ہیں۔ اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ذہن کے ساتھ یہاں جو چیز متحد ہوتی ہے وہ صورت ہی ہے جو اپنے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ ذہن کی صفت اگر کوئی چیز واقع ہوتی ہے وہ صورت ہی تو ہے، پس یہ کہنا کہ ذہن صورت معلومہ سے متصف نہیں ہوتا صحیح نہ ہوا۔ باقی معلوم ہونے کی حیثیت سے ایسی صورت کے لئے جو مرتبہ پیدا ہوتا ہے ظلی وجود اگر ہے تو اسی کا ہے، اور اس کے ساتھ ذہن کا نہ وجوداً اتحاد ہے اور نہ اس سے وہ موصوف ہوتا ہے (جیسا کہ کہا گیا کہ یہ شبہ غالب طالبانہ شبہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا) اسی لئے قائل تو میں اسے بھی نہیں سمجھتا وجہ اس کی یہ ہے کہ جن لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ مذکورہ بالا شکل میں صورت کا وجود تو اصلی ہوتا ہے اور معلوم کا وجود ظلی تو ان لوگوں کا اس سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اس موقع پر ذہن میں حاصل ہونے والی شئے کے لئے مستقل قسم کے دو ایسے وجود کو وہ ثابت کرتے ہیں جن میں ہر وجود

لہ مطلب یہ ہے کہ جب کسی شئے کا تصور ذہن انسانی کرتا ہے تو گو بظاہر ذہن میں اس شئے سے ایک ہی چیز حاصل ہوتی ہے یعنے شئے کی صورت لیکن اس صورت کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ منجملہ دیگر صفات کے ذہن کی ایک صفت وہ بھی بن گئی۔ اور دوسری حیثیت اس صورت کی یہ ہے کہ ذہن کے معلومات میں سے ایک معلوم ہے، کہتے ہیں کہ پہلی حیثیت کے اعتبار سے صورت کے وجود کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو ذہن کے وجود کی نوعیت ہے یعنے ذہن جیسے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ صورت بھی اصلی وجود ہی کے ساتھ موجود ہے اور معلوم ہونے کی حیثیت سے اسی صورت کا وجود ظلی قرار دیا گیا ہے۔

وہ سب کا غیر ہے اور یہ کہ ان دو متغایر وجودوں میں سے ایک وجود تو صورت کا ہے اور دوسرا وجود معلوم کا ہے (قطعاً ان کا یہ مطلب نہیں ہے) بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی ماہیت کا تصور آدمی کا ذہن کرتا ہے تو اس وقت وجود تو ایک ہی ہوتا ہے جسے صورت کی طرف جب منسوب کرتے ہیں تو وہ اصلی وجود قرار پاتا ہے اور اسی کو جب معلوم کی طرف منسوب کرتے ہیں تو وہی ظلی وجود بن جاتا ہے، دراصل یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، مثلاً اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہو کہ مثلاً تم پتھر سے ایک مجسمہ گھوڑے کا تیار کردو، اب اس مجسمہ کا وجود تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے لیکن پتھر کے اعتبار سے مجسمہ کا یہ وجود اصلی ہے مگر گھوڑے کے لحاظ سے پتھر کا یہی اصلی وجود مکانی اور نقلی وجود قرار دیا جائے گا۔ (دیکھئے ایک طرح کا ظلی وجود)

میری گذشتہ تقریر پر (یعنی اس دعویٰ پر کہ موصوف ہونے کے لئے صفت و موصوف میں علاوہ وجودی اتحاد کے موطن و ظرف کے اتحاد کی بھی ضرورت ہے) اس پر بعض لوگوں کو جو یہ وہم ہوا ہے کہ خارجی حقائق انتزاعی صفات سے جو موصوف ہوتے ہیں (مثلاً کہتے ہیں کہ آفتاب اوپر ہے تو اوپر ہونے کی صفت ظاہر ہے کہ صرف ایک ذہنی پیداوار کا نتیجہ ہے اور خارج میں ان انتزاعی صفات کا پایا جانا ناممکن ہے، بہرحال اتصاف کی یہ ایسی قسم ہے جس میں صفت اور موصوف کے وجود کا ظرف و موطن ایک نہیں ہے اور تم اتصاف کے لئے ضروری قرار دیتے ہو کہ صفت و موصوف کے وجود کا ظرف بھی واحد ہو) میں نے اس شبہ کو وہم اس لئے قرار دیا کہ انتزاعی صفات کے وجود کے بھی دراصل دو پہلو ہیں اور اس بے چارے نے دونوں کو خلط ملط کر دیا۔ ورنہ یہ وہم اسے کو پیدا ہی نہیں ہوتا، مطلب یہ ہے کہ ہر انتزاعی صفت کا ایک وجود تو وہ ہوتا ہے جو آدمی کے ذہن میں پایا جاتا ہے اور ذہن سے باہر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اسی انتزاعی صفت کے وجود کا ایک رنگ وہ بھی ہے جو درحقیقت خارجی وجود کی قائم مقامی کرتا ہے یعنی جس کی وجہ سے اس صفت کے واقعی آثار کو ہم اسی کی ذات منسوب کرتے ہیں اور انتزاعی صفت کے منشا کو جس سے ہم متصف کرتے ہیں وہ انتزاعی صفت کا ہی وجود ہے۔

ملا محمود جونپوری کے ایک اعتراض کا جواب

اس مقام پر تعجب ہوتا ہے کہ ایک ایسا آدمی جس کی ساری عمر ہی فلسفہ اور اس کے مسائل کی بحث و تحقیق میں بسر ہوئی اور ان ہی امور کے متعلق زندگی بھر مناظرہ کرتا رہا اس نے اس

؎ مثلاً فوقیت (اوپر ہونے) کی صفت چھت کی طرف منسوب ہے اب اسی فوقیت کا ایک تو [illegible] وجود ہے [illegible] سوا دکھیں نہیں پایا جاتا لیکن اسی فوقیت کی ایک حیثیت وہ بھی تو ہے جس کی وجہ سے ہم [illegible] کی طرف منسوب کرسکتے۔ اس لحاظ سے جو وجود اس فوقیت کو ثابت ہوتا ہے وہ صرف [illegible] ہے [illegible] کا رنگ [illegible] آسمان میں پایا جاتا ہے اور اسی کی وجہ سے واقعی آثار بھی اسی کی طرف منسوب ہوسکتے ہیں۔

قسم کے دقیق مسائل کے سلسلہ میں مثالوں پر تنقید کر کے (اصل مسئلہ کا انکار کرنا چاہا ہے) یعنی آئینہ کی جو مثال دی گئی تھی اس پر اعتراض کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ آئینہ کے متعلق یہ خیال ہی سرے سے غلط ہے کہ اس کے اندر چیزوں کی صورتیں چھپتی ہیں بلکہ واقعہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ آئینہ کے سامنے جو چیزیں ہوتی ہیں ان پر آدمی کی نظر آئینہ کے شیشے سے ٹکرا کر اور اس سے منعکس ہو کر پڑتی ہے اور یہی شعاعی خط آنکھ سے نکل کر آئینہ کے سامنے کی چیزوں پر جب پڑتی ہے تو ان چیزوں کی دید کی وجہ بن جاتی ہے۔ بہر حال جب آئینہ میں صورتیں چھپتی ہی نہیں ہیں تو یہ کہنا کہ آئینہ ان صورتوں کا جو اس میں دکھائی دیتی ہیں، قیوم ہوتا ہے، ایک بے بنیاد دعویٰ ہے۔ نہ آئینہ میں یہ صورتیں ہی ہوتی ہیں اور نہ آئینہ ان صورتوں سے متصف ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کے اس اعتراض کی بنیاد اولاً اس پر قائم ہے کہ پہلے اس نظریہ کو صحیح مان لیا جائے جو دیکھنے[1] کے متعلق بعض لوگوں نے قائم کیا ہے یعنی کہتے ہیں کہ آدمی کی آنکھ سے شعاعیں نکلتی ہیں اور ان چیزوں پر جا کر پڑتی ہیں جنہیں آدمی دیکھتا ہے، آخر کون نہیں جانتا کہ انعکاسی توجیہ کی بنیاد اسی نظریہ کی صحت پر مبنی ہے حالانکہ اس وقت تک اس دعویٰ کے ثبوت میں کوئی معقول دلیل قائم نہیں ہو سکی ہے (کم از کم اس کا تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ طے شدہ مسئلہ کی شکل اس نظریہ نے اختیار نہیں کی ہے) بلکہ ابھی لوگوں کو اس سے اختلاف ہے اور ارباب عقل و دانش اس میں جھگڑ رہے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ آئینہ کی مثال اس موقعہ پر بطور نظیر اور مثال کے جو پیش کی جاتی ہے اور کہنے کی حد تک کہہ دیا جاتا ہے کہ آئینہ میں صورتیں چھپتی ہیں تو چھپنے سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جو اس باب میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے، یعنی جو لوگ قائل ہیں کہ دیکھنے میں آنکھوں سے شعاعیں نکلتی ہیں ان کی تردید کر کے جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ نظر آنے والی چیزوں کی صورتیں آنکھوں میں چھپ جاتی ہیں میں ان کی تائید کرنا چاہتا ہوں قطعاً میرا مطلب یہ نہیں ہے بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ عام طور پر جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ آئینہ میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں، واقعہ کے لحاظ سے خواہ یہ غلط ہی کیوں نہ ہو، اور

---

[1] مطلب یہ ہے کہ ہم آنکھوں سے چیزوں کو جو دیکھتے ہیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دیکھنے میں کس طرح ہوتا ہے؟ ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ آنکھوں سے شعاعیں نکل کر ان چیزوں پر پڑتی ہیں جنہیں آدمی دیکھتا ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی صورتیں آنکھوں میں چھپ جاتی ہیں۔ تیسرا گروہ ہے جو دونوں باتوں کا انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان میں اور آنکھوں میں جب مقابلہ کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے تو قدرت کا قانون ہے کہ آدمی پر ان کا احساس ہو جاتا ہے۔ آخری رائے اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان ہی سے شعاعیں نکل کر آدمی کی آنکھوں پر پڑتی ہیں تفصیل کے لئے بڑی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

صحیح بات وہی ہو کہ شعاعی خطوط آئینہ کی شفاف سطح سے پلٹ کر نظر آنے والی چیزوں پر پڑتی ہیں لیکن ہماری غرض واقعہ کی تحقیق نہیں ہے بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی صورتوں کے متعلق عموماً جو کچھ سمجھا جاتا ہے اسی کو پیش نظر رکھ کر قیومیت کے مسئلہ کو ہم سمجھانا چاہتے ہیں) اور نظیر کے لئے اتنی بات کافی ہے آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی ایک چیز کے اردگرد مختلف رنگ اور مختلف قد و قامت کے آئینے اگر رکھ دیئے جائیں تو ظاہر ہے کہ وہی ایک چیز ان مختلف آئینوں میں مختلف رنگ اور مختلف قد و قامت کی شکل میں قطعاً نظر آنے لگی، حالانکہ جو چیز یہاں دیکھی جا رہی ہے وہ چند اور متعدد نہیں بلکہ بذات خود ایک ہی ہے، اور قطعاً وہ ان مختلف صفات میں سے کسی صفت سے موصوف نہیں ہے پھر یہاں کوئی دوسری چیز بھی تو نہیں ہے جس کی طرف ان مختلف قسم کے رنگوں اور شکلوں کو منسوب کیا جائے، اس قسم کا دعویٰ کہ جو چیز موجود نہیں ہے، بلکہ معدوم ہے، وہی اس وقت نظر آنے لگتی ہے ظاہر ہے کہ صرف زبردستی ہی کی بات ہوگی پس کوئی چارہ کار اس کے سوا نہیں ہے کہ جس چیز کی صورت آئینے میں دکھائی دیتی، اسی کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہی ان مختلف صورتوں کا قیوم ہے، یعنے اس میں اور ان مختلف صورتوں میں تسلیم کر لیا جائے کہ ایک ایسی نسبت قائم ہو گئی ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ جس چیز کی صورت آئینے میں نظر آتی ہے اس کو قیوم قرار دیا جائے، اور ان مختلف صورتوں کے متعلق مانا جائے کہ ان کی حیثیت ظلال کی ہے، باقی رہے مختلف قد و قامت کے آئینے جو یہاں استعمال کئے گئے ہیں، ان کے متعلق سمجھا جائے کہ ان کی حیثیت اسمار کونیہ[1] کی ہے۔

اس مقام پر یہ عذر پیش کرنا، کہ (مذکورہ بالا حالت میں آئینوں کے اندر ایک ہی چیز مختلف رنگ اور مختلف قد و قامت کی شکل میں جو نظر آتی ہے) تو واقعہ کے لحاظ سے اس نظر آنے والی صورت کی طرف ان رنگوں اور قد و قامت کی مختلف نوعیتوں کو منسوب کرنا قطعاً ایک خلاف واقعہ امر ہے، اور جو قضیہ

---

[1] ہر چیز جو اس عالم میں موجود ہے، اور خاص خاص آثار و احکام کو اپنے اندر سے ظاہر کر رہی ہے مثلاً آگ حرارت اور روشنی کا مظہر بنی ہے، عالم کی ان ہی چیزوں کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ یہی نہ موجود ہوئی ہیں اور نہ ان کے آثار خود ان کا اپنا کچھ ہے بلکہ عرض وجود سے لے کر ہر ایک کی اپنی اپنی ذات اور حقیقت کا جو مرتبہ ہے اس کو بھی اسمار کونیہ کہتے ہیں، اور کبھی یہاں تک متعدد آئینوں میں نظر آنے والی شے کو مثال میں پیش کرتے ہوئے مصنف نے سمجھانے کو آئینوں میں نظر آنے والی صورتوں کا قیوم ٹھیراتے ہوئے خود ان آئینوں کو اسماء کونیہ کے مماثل قرار دیا ہے اس مثال سے خالق و مخلوق کے تعلقات کو اگر ہم سمجھنا چاہیں تو خدا کی ذات قیوم ہوئی کائنات میں جو چیزیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں ان ہی کی قیومیت کا تعلق خدا کی ذات سے ہے اور عالم کی ہر چیز دوسری چیز سے چونکہ اپنی اپنی حقیقتوں اور ان کی خصوصیتوں کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، اس لیے سمجھنا چاہیے کہ ان مختلف آئینوں کی وجہ سے نظر آنے والی صورتوں میں اختلافات جو پیدا ہوگیا ہے، یہی معنی ہیں گویا اسماء کونیہ ہونے کے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اس بنیاد پر بنایا جائے گا" (یعنی کہا جائے گا کہ نظر آنے والی صورت سرخ ہے یا زرد ہے) یہ فیصلے بھی غلط ہوں گے۔ (پس خالق قیوم اور اس کی مخلوق کے درمیان جو نسبت ہے اس کو اس نظیر یا مثال کے ذریعہ سے حل کرنا صحیح نہ ہوگا) ہم اس عذر کو اس طریقہ سے مسترد کر سکتے ہیں یعنی ہم پوچھیں گے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جو چیز یہاں نظر آتی ہے وہ ان مختلف رنگ اور اشکال سے موصوف نہیں ہے اس کا کیا مطلب ہے؟ اگر مراد اس سے بذات خاص وہ شئے ہے جس کی صورت ان مختلف آئینوں میں ہم دیکھ رہے ہیں تو کوئی شبہ نہیں کہ بذات خود وہ نہ ان مختلف رنگوں سے موصوف ہے اور نہ اشکال سے اور یہی تو ہم کہنا چاہتے تھے (کہ قیوم کی ذات ان تمام صفات سے پاک ہوتی ہے، جو اس کی تجلی مخلوقات میں نظر آتے ہیں) اور اگر یہ مقصود ہے کہ مختلف شبیہیں مختلف آئینوں میں جو نظر آتی ہیں، ان کی طرف بھی یہ مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ منسوب نہیں ہیں، تو ظاہر ہے کہ یہ مشاہدہ کی تکذیب ہوگی۔

بہرحال یہاں گفتگو اس چیز کے متعلق ہے جو ان مختلف صفات کے ساتھ متصف ہو کر نظر آرہی ہے (یعنے کوئی بڑی نظر آتی ہے کوئی چھوٹی کوئی سبز کوئی زرد) اب خواہ عقلاً واقعہ کی شکل یہاں کچھ بھی ہو لیکن بداہۃً جس کا مشاہدہ ہو رہا ہے مثال میں، ہم صرف اسی کو پیش کر رہے ہیں۔

اور بالفرض اس نظیر پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں انہیں اگر مان بھی لیا جائے جب بھی ظاہر ہے کہ یہاں ایک ناقص مثال کا پیش کرنا مقصود ہے (آخر اتنی بات تو سب ہی کے نزدیک مسلم ہے کہ ہم جس کی نظیر پیش کرنا چاہتے ہیں وہ ایک ایسی ذات ہے) کہ

لیس کمثلہ شیٔ   نہیں ہے مانند اس کے کوئی شے

جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقعۃً نہ اس کی کوئی نظیر ہے اور نہ مثال (پھر کیا ہوا اگر ہماری پیش کردہ نظیر کامل نظیر نہیں ہے) ماسوا اس کے میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ (آئینہ والی تمثیل) پر اعتراض کرنے والے حضرات اگر ان لوگوں میں ہیں جن کی سمجھ میں دقیق مسائل اور مباحث بھی مثالوں اور نظیروں کی روشنی ہی میں سمجھ میں آسکتے ہیں، اس روشنی کے بغیر براہ راست ان مسائل کی تہ تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی، تو آئینہ کی مثال کو جانے دیجئے، ہم نے ایک دوسری مثال بھی تو بیان کی ہے یعنے جن ماہیتوں کا تصور آدمی کا ذہن کرتا ہے، ان ہی کو سوچا جائے کہ قیام ان کا اگرچہ صرف ذہن کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، لیکن خود ذہن، ان سوچی ہوئی صورتوں سے متصف نہیں ہوتا (پس تمام مخلوقات کا اسی طرح کچھ سمجھنا چاہئے کہ خالق قیوم قیوم بھی ہے اور اپنے ان قیومی مخلوقات ان

مخلوقات کے صفات سے خالق قیوم کی ذات متصف بھی نہیں ہے، نیز ہمارے پاس ایک دوسری مثال بھی اس کی یہ ہے کہ اپنی خیالی صورتوں کا قیوم حالانکہ آدمی کا خیال ہوتا ہے، لیکن ان خیالی صورتوں سے خیال کرنے والے کی ذات متصف نہیں ہوتی، یا ایک مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آسمانی اجرام جیسے (مثلاً آفتاب ماہتاب ستارے وغیرہ) دور سے ہمیں مختلف شکلوں کے نظر آتے ہیں (ان مختلف شکلوں کی قیومیت کا تعلق گو ان ہی اجرام فیرہ سے ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان شکلوں سے اجرام فیرہ واقع میں متصف نہیں ہوتے) آخر آفتاب ہی کو دیکھئے وہ آپ کو ایک (مختصر) سے دائرے کی شکل میں نظر آتا ہے، بدیہی بات ہے کہ بذات خود آفتاب اس چھوٹے سے دائرے کی شکل سے موصوف نہیں ہے لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ دائرے کی جو شکل آفتاب کی نظر آتی ہے وہ آفتاب کی ذات سے کوئی الگ چیز ہے۔

عبقہ (۱۷)

خالق و مخلوقات کے باہمی تعلق کی ایک خاص مثال

فاطر و مفطور (یعنے خالق قیوم اور اس کے مخلوقات) کی باہمی نسبت اور اس نسبت کی بنیاد پر فاطر و مفطور کے لئے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کے لئے میں ایک تفصیلی مثال پیش کرنا چاہتا ہوں بلکہ یہی مثال گویا ایک ایسے قانون کی حیثیت بھی رکھتی ہے جس کی روشنی میں ان دونوں (فاطر و مفطور) کے احکام باسانی ذہن نشین ہو سکتے ہیں، اس مثال کے متعلق جو الفاظ استعمال کئے جائیں گے، ان ہی کو میں فاطر و مفطور کے احکام کے مباحث میں بھی پڑھنے والوں کی آسانی کے لئے استعمال کروں گا، چاہئے کہ ذرا توجہ کے ساتھ میری پیش کردہ یہ تمثیل پڑھی جائے اور وہ تمثیل یہ ہے

یعنے مجسم ایک، ایسے حکیم و دانش مند آدمی کو فرض کرتے ہیں جو فلاحت و باغبانی و کاشت کاری کے فنون میں بھی ماہرانہ قابلیت رکھتا ہے، اس کے ساتھ وہ فن تعمیر اور فوجی تربیت نیز آلات حرب کے استعمال کے قواعد و اصول سے بھی واقف ہے، وہ ملکی سیاسیات اور منزلی تدبیر کے اسرار و رموز کا بھی عالم ہے اور بجائے خود طبیعت میں اس کی نظافت و نزاکت و نفاست بھی پائی جاتی ہے، ذہن بھی اس کا لطیف و پاکیزہ ہے، وہ ستاروں اور افلاک کے حرکات اور ان کے مقامات و منزلوں کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے، الغرض ان گوناگوں، ہر جہتی کمالات سے

www.besturdubooks.wordpress.com

اس کی ذات آراستہ و پیراستہ ہے۔ اب اس حکیمانہ دل و دماغ رکھنے والی شخصیت کے متعلق فرض کیجئے کہ وہ اپنے خیال میں ایک حکومت قائم کرتا ہے، ایسی حکومت جو طویل و عریض ممالک اور علاقوں پر مشتمل ہے اور اپنی اس حکومت کے دفتر میں وہ ان ساری چیزوں کو مہیا کر لیتا ہے جنہیں وہ اپنے فطری سلیقہ اور اپنے کمالات و معلومات کی بنیاد پر وہ فراہم کر سکتا ہے، وہ پاتا ہے کہ اس کی اس قائم کردہ حکومت کے تمام عناصر و اجزاء باہم ایک دوسرے سے الگ ہو کر اپنے جا رہے ہیں، اور جو چیز جہاں برپا کی جا رہی ہے اپنے تمام لوازم اور ساز و سامان کے ساتھ برپا کی جا رہی ہے۔ اب اس خیالی عمل کے بعد یہی حکیم ہر چیز سے منقطع ہو کر انتہائی یکسوئی کے ساتھ خیال میں قائم کی ہوئی اس سلطنت کے تصور میں کچھ اس طرح منہمک و مستغرق ہو جاتا ہے (کہ جو چیزیں اب تک صرف اس کے تحت الشعور میں پوشیدہ تھیں وہ اس درجہ سے نکل کر اس کے تفصیلی شعور کے سامنے آجاتی ہیں یعنی) بجائے معقول ہونے کے متخیل ہو گئی ہیں ٹھیک جیسے نیند میں آدمی بیرونی محسوسات سے منقطع ہو کر ان ہی چیزوں کے مشاہدے میں ڈوب جاتا ہے جو اس کے دماغ کے خزانے میں محفوظ ہوتی ہیں۔ بہرحال اس ذہنی عمل کے بعد یہی حکیم ان تمام چیزوں کو جنہیں اس نے ذہن میں فرض کیا تھا گویا اپنے سامنے ان کو کھڑی پاتا ہے، اور جو باتیں اب تک اس کے علم میں مجمل کلیات تھیں، جزئی قالبوں میں اپنے آگے ان کو جلوہ گر دیکھ رہا ہے پا رہا ہے کہ ہر چیز اپنے لوازم و آثار کے ساتھ اس کے سامنے موجود ہو گئی ہیں، جیسے دیکھ رہا ہے کہ آسمان ایک بلند چھت کی شکل میں قائم ہے، اور زمین بچھے ہوئے فرش کے قالب میں اس کے سامنے پھیلی ہوئی ہے، جو اپنے آباد کاروں سے بھری ہوئی ہے، سمندر اس کے اطراف میں متلاطم و متموج پذیر ہے، زمین کے اس فرش پہ دیکھ رہا ہے کہ پہاڑوں کے میخ گڑے ہوئے ہیں، سمندروں کی بسیط و وسیع سطح پر بڑے بڑے کوہ پیکر جہاز تیر رہے ہیں، آسمان کے تنے ہوئے شامیانے میں نورانی اجرام لٹک رہے ہیں، اور قطار در قطار اسی آسمان کے اندر ستارے جڑے ہوئے جگمگا رہے ہیں، ہر ستارے کا دائرہ دوسرے ستارے کے دائرے سے الگ ہے جیسے گردش کے راستے ہر ایک کے الگ الگ ہیں معائنہ کر رہا ہے کہ اسی آسمان کے نیچے اور اس کی بنائی زمین پر بڑے بڑے شہر آباد کیے ہوئے، چوڑی چوڑی سڑکیں اور ٹیڑھے ترچھے راستے ان میں بنے ہوئے ہیں، ہر آبادی اور ہر شہر کا محل وقوع مختلف آسمانی مداروں کے نیچے ہے، ان میں بازار قائم ہیں، گھر آباد ہیں، اور یہ ساری چیزیں ایک خاص نظام اور خاص تناسب کے ساتھ اپنی اپنی جگہ پر پائی جا رہی ہیں، پھر ان چیزوں کے ساتھ ہی حکیم یہی دیکھتا ہے کہ باضابطہ فوجیں مختلف چھاونیوں میں پڑاؤ ڈالے پڑی ہیں، ان فوجوں کے مختلف دستوں کی وردیاں مختلف ہیں، اور ہر ایک سپاہی جنگ کے مختلف اسلحہ اور ہتھیار اپنے اوپر سجائے ہوئے ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

ہر چہ جوش اور دستے کے قرائن عادات و اطوار بھی مختلف ہیں، پھر وہ متوجہ ہوتا ہے تو دوسری طرف پاتا ہے کہ نہریں وادیوں میں کھیل رہی ہیں جن کے چاروں طرف ہرے بھرے باغ لگے ہوئے ہیں، باغوں میں طرح طرح کے پھول کھل رہے ہیں ان کے بیچ بیچ میں بنگلے بنے ہوئے ہیں اور گوناگوں پھلوں سے درختوں کی ڈالیاں جھکی ہوئی ہیں گرد و پیش کے ان نظاروں کے درمیان یہی حکیم خود اپنے آپ کو اس حال میں پاتا ہے کہ تخت سلطنت پر وہ جلوہ افروز ہے اور اس کے آگے پیچھے چپ و راست میں مختلف مراتب و مناصب رکھنے والے امراء دست بستہ کھڑے ہیں۔

پس یہی سوال ہے کہ (حکیم جس وقت اس خیالی نقشے کو اپنے ذہن میں قائم کرتا ہے) اس وقت کیا واقع میں حکیم کی ذات کے سوا یہاں کچھ ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جنہیں حکیم مختلف شکلوں اور رنگوں کے ساتھ اپنے سامنے پا رہا ہے، یا حکیم کی ذات اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے ان مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ سے کسی حیثیت سے بھی موصوف ہوتی ہے۔

یہ ایک بہترین مثال ہے، اور حق ہے کہ اس پر غور کیا جائے، اور تامل صادق سے کام لیا جائے (فاطر و مفطور کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں اس مثال سے بڑی مدد ملے گی بلکہ حکیم جس طریقے سے اپنے اس خیالی عمل کو انجام دیتا ہے، اس کو بھی اگر سوچا جائے تو نظر آئے گا کہ ہر چیز سے یکسو ہو کر اپنے مذکورہ بالا خیالی نقشے میں یہی حکیم جب منہمک ہوتا ہے، تو سب سے پہلے اس کی انتہائی توجہ کا تعلق خود اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوگا، یعنے خود اپنی ذات کو وہ جداگانہ نقطۂ نظر سے اپنے سامنے پائے گا اور اس کے بعد اس کی اس ذات سے جس چیز کا تعلق پیدا ہوگا وہ اس وسعت و انبساط اور پہنائی کا تصور ہے۔ جس میں اس کے خیال کے پیدا کیے ہوئے آسمان و زمین کی گنجائش نکل آتی ہے یعنے اس خیالی فضا میں نظر آئے گا کہ اس کے پیدا کیے ہوئے آسمان اور زمین اور وہ ساری چیزیں سمائی ہوئی ہیں جنہیں اپنی خیالی قوت سے اس نے پیدا کیا ہے اس گنجائش رکھنے والے انبساط کے ظہور کے بعد اب ان چیزوں کی پیدائش کی نوبت آئے گی جنہیں اپنے اس خیالی عالم میں وہ پیدا کرنا چاہتا ہے یعنے مختلف ظلال کا اس انبساطی میدان میں ظہور ہوگا۔

پھر ان ہی چیزوں میں جنہیں وہ اپنے (خیالی عالم) میں اس نے پیدا کیا ہے، ایک ظل وہ بھی ہوگا جسے حکیم نے خود اپنی ذات کا عنوان اور نشان قرار دیا ہے، یعنے وہ جو یہ پاتا ہے کہ خود تخت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے، (یہ بھی اس کے خیالی تصورات میں ایک تصور ہے لیکن دوسری پیدا کی ہوئی صورتوں میں اس صورت میں یہ فرق ہے کہ تخت پر بیٹھی ہوئی صورت کو اس نے اپنی ذات کا عنوان قرار دیا ہے بخلاف

www.besturdubooks.wordpress.com

دوسری چیزوں کے کہ ان کو حکیم نے اپنی ذات کا عنوان ونشان نہیں قرار دیا ہے)

انہماکی خیالی توجہ اور عقلی توجہ

یہاں سوچنے کی بات یہ بھی ہے (یعنی حکیم اپنے خیال میں جن چیزوں کو پیدا کرتا ہے) ان کی طرف ایک توجہ تو وہ ہوتی ہے جس کا نام انہماکی خیالی توجہ رکھا جاسکتا ہے اور ان ہی چیزوں کی طرف توجہ اور لحاظ ہی کی ایک نوعیت وہ بھی ہے جسے ہم عقلی توجہ اور عقلی لحاظ کہہ سکتے ہیں توجہ ولحاظ کے ان دونوں مراتب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے یعنی سابق الذکر خیالی انہماکی توجہ ولحاظ کا اثر تو یہ ہوتا ہے کہ جو چیزیں ذہن میں صرف ثابت اور فرض کے درجہ میں تھیں وہ اس انہماکی توجہ ولحاظ کے عمل کے بعد موجود اور محقق ہو کر سامنے آجاتی ہیں اور اس عمل کے بعد ان میں سے بعض چیزیں تو جوہر اور بعض چیزیں اعراض کی شکل اختیار کر لیتی ہیں حالانکہ انہماکی توجہ ولحاظ کے عمل سے پہلے عقلی توجہ اور لحاظ کے درجہ میں (جواہر واعراض) دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے۔

مذکورۂ بالا تمثیل کی روشنی میں وضع اصطلاحات

بہرحال گذشتہ بالا تمثیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب ہم) انہماکی توجہ اور لحاظ کا نام "نظر عنائت" اور "تکوین" رکھتے ہیں (یعنی فاطر اپنے مفطورات اور مخلوقات کے پیدا کرنے کے لئے ان کی طرف انہماکی توجہ اور لحاظ کو جب مرتکز کرتا ہے تو فاطر اور خالق کے اس عمل کا اصطلاحی نام "نظر عنائت" اور "تکوین" ہے پھر اسی مثال میں خیال کے میدان کو مجھ کر (فاطر وخالق) کے لحاظ سے اس کی حیثیت گویا وجود منبسط کی ہے اور یاد رکھو یہی خیال منبسط (فاطر کے اعتبار سے) عالم کا شخص اکبر ہے[1] جیسے ظلی طور پر فاطر نے انبساطی رنگ میں پیدا کیا ہے اور کائنات کی مختلف ہستیوں (جمادات ونباتات وحیوانات وغیرہا) کو سمجھ کر ان کی حیثیت ان خیالی موجودات کی ہے (جنہیں حکیم نے اپنے خیال میں پیدا کیا تھا) اور ان کو اپنی ذات کا اس حکیم نے عنوان نہیں بنایا تھا اسی طرح (کائنات کے خارجی حقائق معلومات کے رنگ میں جب علم الٰہی میں تھے جنہیں حقائق امکانیہ کہتے ہیں) ان حقائق امکانیہ یا اسماء کونیہ کے متعلق سمجھ کر ان کی حیثیت

---

[1] مطلب یہ ہے کہ عالم میں ایک دوالگ الگ چیزیں پائی جاتی ہیں جیسے آگ پانی، ہوا، مٹی، درخت، پہاڑ، حیوانات، انسان وغیرہ جو مجموعی طور پر عالم کے اس سارے مجموعہ کو شخص اکبر کہتے ہیں گویا اس اعتبار سے عالم کی ہر شئے بجائے خود شخص اصغر ہوگی مصنف کا مطلب یہ ہے کہ جیسے حکیم اپنے خیال میں پہلے ایک وسعت پیدا کرتا ہے اور اسی وسعت میں وہ اپنے خیالی آفتاب و ماہتاب وغیرہ کو پیدا کرتا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ جل مجدہ نے اپنی علمی قوت سے ایک بسیط فضا پیدا کی۔ اور اسی بسیط فضا میں پھر متعدد ہستیاں اپنی اپنی جگہ نمایاں ہوری ہیں تو وہی بسیط فضا۔ جسے وجود منبسط بھی کہتے ہیں شخص اکبر ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

(حکیم وانی مثال میں) ان عقلی صورتوں کی ہے جو ابھی خیالی پردے پر نمایاں نہیں ہوئی تھیں، باقی خود حکیم کی ذات (تو گویا اس کی حیثیت خود فاطر اور خالق تعالیٰ جل مجدہ کی ہے یعنے جیسے حکیم اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے (اپنے تمام خیالی مخلوقات اور ان کے صفات سے پاک ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات بھی اپنے معقولات و مخلوقات کے آثار و خواص سے منزہ و مقدس ہے۔

بعض بے بنیاد شکوک

یہ عقیدہ کہ عالم خیالات کا مجموعہ ہے اور خیالی قوت کی پیداوار ہے اس کے متعلق بعض لوگوں کا جو یہ گمان ہے کہ یہ تو بجنسہ سوفسطائیہ[له] عنادیہ کا مذہب ہے صحیح نہیں ہے، یہ صریح بدگمانی ہے اور کون نہیں جانتا کہ بدگمانی بدترین قسم کی کذب بیانی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ احمق سوفسطائیوں کا تو مذہب یہ ہے کہ ہمارے اور آپ کے خیالات کے مجموعہ کا نام عالم ہے لیکن (حضرات صوفیہ کرام) تو یہ فرماتے ہیں کہ عالم کی حیثیت حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کے لحاظ سے ایسی ہے جیسے خیالات کی حیثیت خیال کرنے والوں کے لحاظ سے ہوتی ہے (اگر عالم ہمارے اور آپ کے تخیل کا نتیجہ ہوتا تو ظاہر ہے کہ اپنے خیال کو خیال کرنے والے جس وقت چاہیں بدل سکتے ہیں) پھر کیا ہے کسی کی مجال ہے جو عالم کی کسی چیز کو جسے حق تعالیٰ کی مشیت نے استقراری عطا کی ہے بدل دے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ خواب میں جن صورتوں کو سونے والے دیکھتے ہیں کیا ان صورتوں کے متعلق یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ خواب میں نظر آنے والی صورتوں کے خیالات ہیں؟ بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے، ہاں سونے والے کے خیالات یہ صورتیں ضرور ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ سو رہا ہے بلکہ سونے والے کے خارجی وجود کے لحاظ سے خواب میں نظر آنے والی صورتیں خیالات ہوتی ہیں (اسی طرح عالم کی چیزوں کو خود اسی عالم کے بعض موجودات مثلاً ہمارے یا آپ کے خیالات کا مجموعہ قرار دینا گویا اس کا دعویٰ کرنا ہے کہ خواب میں نظر آنے والی صورتیں خود ان ہی صورتوں کے خیالات ہیں) واقعہ تو یہ ہے کہ ارباب ملل و ادیان میں شاید ہی کوئی صاحب عقل و بصیرت ہوگا، جو یہ نہ سمجھتا ہو کہ عالم کا امکانی وجود حق تعالیٰ کے واجبی وجود کے پہلو میں فضا میں اڑنے والے ذرات سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا، قرآنی آیت ہے

[له] سوفسطائیہ: مقدمات سے کام لے کر غلط نتائج کے باور کرانے والوں کو سوفسطائیہ کہتے تھے یونان میں اس قسم کا ایک بڑا طبقہ پیدا ہو گیا تھا، سقراط نے ان لوگوں کے خلاف استدلال کے محکم طریقے مقرر کئے، ان ہی بزرگوں میں بعض لوگوں کا کائنات کے متعلق خیال تھا کہ کسی چیز کے متعلق کوئی قطعی علم آدمی کو حاصل نہیں ہو سکتا انسانی کا سارا علمی سرمایہ صرف شکوک کا مجموعہ ہے، ان کو لاادریہ کہتے تھے بعضوں کا خیال تھا کہ جس چیز کو جو کچھ ہم سمجھتے ہیں وہی اس کی حقیقت ہے، ان کا نام عندیہ تھا، چونکہ اپنے دعووں پر اصرار کرتے ہوئے یہ عناد و ہٹ دھرمی سے کام لیتے تھے اس لئے ان کو عنادیہ بھی کہتے تھے۔

کہ کل شیء ہالک الا وجہہ (ہر چیز ہلاک پذیر ہے بجز اس کی ذات کے) اسی طرح یہ بھی ایک اجماعی عقیدہ ہے، کہ کائنات امکانی میں حق تعالیٰ جو کچھ بھی تصرف و تغیر فرماتے ہیں اس کا تعلق حق تعالیٰ کے صرف علم اور ارادے سے ہے یعنے اپنے اس تصرف و تغیر میں نہ وہ آلات کے محتاج ہیں اور نہ ذاتی طور پر خود اکر اپنے (ہاتھ) یہ کام انجام دینا پڑتا ہے، سب مانتے ہیں کہ صرف خدا کے چاہنے پر ہے، جب چاہے عالم کے جوہر کو صرف اپنی مشیت سے فنا کر دے اور اس طرح مٹا دے کہ وہ قطعی طور پر ناپید ہو جائے، اسی طرح سب مانتے ہیں کہ عالم کے لحاظ سے حضرت حق سبحانہٗ و تعالیٰ کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ بھی ہم متصف نہیں کر سکتے اور نہ اس کی طرف مکانی قرب و بعد کا انتساب بلحاظ عالم درست ہو سکتا ہے، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عالم سے اتصال کی نسبت وہ رکھتا ہے نہ انفصال کی اسی طرح یہ کہنا بھی کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ خدا اور عالم کے درمیان کتنا فاصلہ ہے محدود فاصلہ ہے یا غیر محدود یا یہ کہ عالم اور خدا کے درمیان میں کوئی چیز حائل ہو سکتی ہے؟

کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن علمی اور خیالی صورتوں کو عالم اپنی علمی اور خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے ان میں اور ان صورتوں کے عالم میں یہ نسبتیں نہیں پائی جاتی ہیں (بس یہی بات یہی ہے کہ عوام بھی خالق و مخلوق یا عالم و خدا میں اسی نسبت کو پاتے ہیں جو عالم میں اور اس کی پیدا کی ہوئی علمی صورتوں میں پائی جاتی ہے) لیکن تھوڑی سی غفلت یہ ہوتی ہے کہ امکانی عالم یعنے مخلوقات کے وجود کے متعلق وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کی یافت تحقق کا ظرف و موطن بھی وہی ہے جو خالق کے وجود کا موطن ہے، اور اسی کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ خالق اور مخلوق ایسی دو الگ الگ ہستیاں ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے، اور ان کا یہ فیصلہ محض اسی غفلت کا نتیجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے وجود کی جو نوعیت ہے، اس کے متعلق ان کا اندازہ صحیح نہیں ہوتا، وہ سمجھتے ہیں کہ خدا کا وجود بھی ممکنات اور مخلوقات کے وجود کے مانند ہے یعنی حقیقت دونوں کی ایک ہی ہے، فرق دونوں میں صرف اس قدر ہے کہ خدا کا وجود وجوب کے کمال سے موصوف ہے اور مخلوقات کا وجود اس وجوبی کمال سے محروم ہے) حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ خالق کا وجود مخلوقات کے وجود سے اتنا مختلف ہے، جتنا اختلاف کہ عینی اور خارجی وجود میں اور ذہنی وجود میں پایا جاتا ہے بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ خود ذات کے لفظ کا جو صحیح مطلب ہے اسی کو عوام نہیں سمجھے ہوئے ہیں اس کا جو واقعی مطلب ہے، اس کو اگر یہ سمجھے ہوئے ہوتے تو قطعاً وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتے تھے کہ کسی چیز کی ذات خالق تعالیٰ کی ذات سے الگ ہو کر بھی پائی جاتی ہے، بلکہ ان کو یہ ماننا پڑتا کہ کسی شے کے لئے ذات کا ثابت کرنا یہ مستلزم ہے کہ اس شے کے لئے وجوب کی صفت ثابت ہو لیتے کسی ذات کا ہونا اور پایا جانا یہ چاہتا ہے کہ وہ واجب ہو لازوال ہو، وہ معدوم ہونا اس کا ناممکن ہو جائے)

www.besturdubooks.wordpress.com

آخر کسی چیز کی ذات کے متعلق یہ تصور کرنا کہ دہ پائے جانے کے بعد ہو بھی ذات ناپید اور مفقود ہو گئی کسی صاحب عقل و ہوش کے لئے ممکن بھی ہے! یعنی یہ تو ہو سکتا ہے کہ درخت ہونے کی یا پتھر ہونے کی صفت شے میں جو پائی جاتی ہو، وہ باطل اور زائل ہو جائے لیکن خود ذات ہی سرے سے معدوم و ناپید ہو جائے یہ قطعاً ناممکن ہے (مثلاً کاغذ کے کسی پرزے ہی کو لیجئے، اسے جلا دیجئے، جل کر وہ پرزہ راکھ ہو جائے گا، راکھ کو بھی مٹی میں ملا دیجئے، یہ ممکن ہے کہ اس عمل سے راکھ ہونے کی صفت اس سے زائل ہو جائے لیکن وہ بالکلیہ معدوم ہو جانے شاید ہو تا رہا ہے کہ یہ ناممکن ہے) پس معلوم ہوا کہ کسی چیز کے لئے ذات کو ثابت کرنے کے یہی معنی ہیں کہ آپ اس کے معدوم و ناپید ہونے کو ناممکن قرار دینا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہی وجوب کے معنی ہیں!

باقی بعضوں کا یہ اعتراض کہ کائنات کے اس نظام کو خیالات کا مجموعہ قرار دینا ایک ایسی بات ہے جسے آدمی کا وجدان کسی طرح برداشت نہیں کر سکتا صرف اسی لئے اس مسلک کو بعید از عقل جو وہ قرار دینا چاہتے ہیں تو اس میں شک نہیں کہ کہنے والوں کی عقل کے لئے ممکن ہے کہ یہ بات کچھ بعید ہو (گویا اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خیالی قوت سے کوئی خیالی صورت اگر پیدا کی جا سکے) اور اس کے متعلق یہ فرض کیا جا سکتا جیسے ہم لوگ خدا کے مخلوقات کو سوچتے سمجھتے ہیں، اسی طرح اس خیالی مخلوق میں بھی فہم و فراست کی قوت پیدا ہو جائے اور وہ سوچنے سمجھنے لگے تو ایسی صورت میں کیا اس خیالی مخلوق کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ اس کا وجود (اس کے پیدا کرنے والے کے وجود) کے مقابلہ میں صرف خیالی ہے، بلکہ وہ تو یہی سوچے گی کہ اس کا خیالی وجود بھی خارجی وجود ہے، بہرحال ہم لوگ، اپنے خیال میں جن چیزوں کو پیدا کرتے ہیں، ان کے اعتبار سے تو ہمارا وجود خیالی نہیں، بلکہ خارجی اور واقعی وجود کی حیثیت رکھتا ہے۔

آخر سونے والے خواب میں جن چیزوں کو دیکھتے ہیں کیا اس وقت ان کے دھیان میں یہ بات آتی ہے کہ جن چیزوں کو وہ دیکھ رہے ہیں وہ خیالات ہیں بلکہ بحالت خواب اگر یہ فرض کیا جائے کہ سونے والے کے کان میں یہ آواز آئے کہ جن چیزوں کو وہ خواب میں دیکھ رہا ہے، ان سے باہر بھی چیزیں پائی جاتی ہیں تو یقین کیجئے کہ وہ ان چیزوں کے متعلق بھی یہی باور کرے گا کہ ان کے وجود کی نوعیت بھی وہی ہے جو خواب میں نظر آنے والی چیزوں کے وجود کی ہے، اور میں تو کہتا ہوں کہ خواب دیکھنے کی اس حالت میں کسی شے کے خارجی موجود ہونے کا مطلب خواب دیکھنے والے کے نزدیک اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ وہ بھی خیالی ہی ہیں موجود ہیں، میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ رات وہ خیالی چیز سمجھے گا، بلکہ کسی چیز کے خارج میں موجود ہونے کا مطلب اس وقت اس کے نزدیک یہی ہوگا کہ جس خیالی عالم کی وہ خواب کی حالت میں سیر کر رہا ہے اسی عالم میں وہ موجود ہے، اس وقت یہی خیالی عالم اس کے نزدیک واقعہ کا عالم ہو گیا ہے، بہرحال اس وقت یعنی بحالت بیداری ہم

www.besturdubooks.wordpress.com

جن چیزوں کے متعلق یہ باور کرتے ہیں کہ وہ خارج میں موجود ہیں، تو مطلب اس کا بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے آسمان و زمین، حجر و شجر یہاں موجود ہیں، یعنے ان کا وجود ہمارے سوچنے اور خیال کرنے کا تابع نہیں ہے، اسی قسم کا وجود وہ بھی رکھتے ہیں، لیکن اس کا قطعاً مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کا وجود ہمارے اعتبار اور ہمارے خیال و فکر کا تابع نہیں ہے، ان کے متعلق ہم یہ بھی یقین رکھتے ہیں کہ ہم سے باہر کوئی ایسی ہستی نہیں ہے جس کے وجود کے مقابلہ میں ساری چیزیں جو خارج میں نظر آ رہی ہیں ان کا وجود صرف خیالی وجود کی حیثیت رکھتا ہے، یعنے اسی کے التفات و توجہ اور صرف اسی کی عنایت و نگرانی کے ساتھ ان چیزوں کا وجود وابستہ ہے، یقیناً اشیاء عالم کو خارجی موجودات قرار دینے کا یہ مطلب نہیں ہوتا، ہاں! سونے والا جب نیند سے بیدار ہوتا ہے اور بیدار ہونے کے بعد وہ محسوس کرتا ہے کہ جن چیزوں کو میں خواب میں دیکھ رہا تھا وہ صرف خیالی موجودات تھے، اسی طرح ہم لوگ جب اپنی اپنی ناسوتی غفلتوں سے بیدار ہوں گے، تو اس وقت ہم بھی چلا اٹھیں گے کہ سہ

کل ما فی الکون وہم او خیال   او عکوس فی المرایا او ظلال

یعنے کائنات میں جو کچھ بھی ہے سب وہم ہے یا خیال ہے   یا کہ شیشوں میں نظر آنے والی صورتیں ہیں یا یہ سب سائے ہیں

اور میں تو تم ہی کو ثالث مقرر کرتا ہوں، پوچھتا ہوں کہ فاطر قیوم کے ساتھ کائنات کے متعلق یہ امکانی حیثیت صرف خیالات کی ہے، یعنے خیالی مخلوقات کو جو نسبت اپنے خیال کرنے والوں کے ساتھ ہوتی ہے، وہی نسبت عالم کو خدا کے ساتھ ہے، ایک طرف تو اس عقیدے کو رکھو اور دوسری طرف اہل السنت والجماعت کے ان حقہ مسلمات کو سوچو، یعنے وہ قائل ہیں کہ فعل کا قریب ترین فاعل براہ راست خود حق تعالیٰ ہیں یہاں تک کہ وہ یہی کہتے ہیں کہ آفتاب سے زمین جو روشن ہوتی ہے، یا چراغ کی روشنی سے چیزیں جو روشن ہو جاتی ہیں یا آگ لگنے سے چیز جو جل اٹھتی ہے، ان تمام حالات میں یہ سارے آثار (روشن ہونے یا جل اٹھنے کے) براہ راست مشیت الٰہی اور خدا کے ارادے سے پیدا ہوتے ہیں، اور آفتاب یا چراغ یا آگ وغیرہ کے وجود کی حیثیت صرف عادی اسباب کی ہے (یعنے خدا کا قاعدہ ہے کہ زمین کے بالمقابل جب آفتاب آ جاتا ہے یا چراغ کے سامنے جب کوئی چیز ہو جاتی ہے یا آگ سے جب کسی چیز کا اتصال ہو جاتا ہے، تو اس وقت خدا ان آثار کو پیدا کرتا ہے، بہرحال ان آثار کی پیدائش میں اہل سنت کے نزدیک ان کے عادی اسباب کا کوئی دخل نہیں ہے) میں ہی دیانت کر رہا ہوں کہ متوسط درجے کے عقول کے لئے پہلے عقیدے کا مان لینا زیادہ آسان ہے یا اہل السنت والجماعت کا جو عقیدہ (فعل الٰہی کے متعلق ہے) وہ زیادہ قابل قبول ہو سکتا ہے، انصاف سے کہو کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

قسم کے عقول کے لئے زیادہ مستبعد کون سی بات ہو سکتی ہے تم اپنے وجدان اور ضمیر کے میزان میں دونوں عقیدوں کو رکھ کر تولو اور بتاؤ کہ عقول عامہ کے لحاظ سے ان دونوں عقیدوں میں آخر کیا فرق ہے کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ ان میں سے ایک عقیدے کے متعلق تو یہ سمجھا جائے کہ عوام کی عقلیں ان کو قبول کر لیں گی اور دوسرے کے متعلق یہ باور کرایا جائے کہ عقول عامہ میں اس کے ماننے کی گنجائش نہیں ہے۔

بہرحال تم کو یہ جاننا چاہیئے کہ وجدان یا برہان واستدلال کی راہ نما (راہنمائیاں) درحقیقت ایک خاص وطن اور مقام تک محدود ہیں یعنے نفس کلیہ اور وجود منبسط کے تحت جو چیزیں مندرج ہیں بس ان ہی میں چلتی ہیں لیکن وجود منبسط سے اوپر ان کی پرواز کی کوئی شکل نہیں ہے۔

تصوف کے چند اصطلاحات

اسی مقام (صوفیہ) چند اصطلاحات استعمال کرتے ہیں یعنے فاطر الخلائق کی ذات کی تعبیر وہ لاہوت کے لفظ سے کرتے ہیں اور تجلیات اسماء الہیہ جس کے ذیل میں نفس کلیہ بھی درج ہے ان کی تعبیر جبروت سے کرتے ہیں اور ارواح و مثال کو ملکوت کہتے ہیں اجسام اور اجسام کے تابع جو عوارض و قوی ہیں ان کو ناسوت کہتے ہیں[ث]۔

عبقہ (۱۸)

"مجدد الف ثانی کی ایک اصطلاح کی تشریح"

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ "زید موجود ہے" تو اس فقرے میں "موجود" کے لفظ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں یعنی زید موجود ہے خواہ کہیں موجود ہو (ذہن میں ہو یا خارج میں ہو) ایک مطلب اس کا یہ بھی ہو سکتا ہے لیکن عام طور پر اس فقرے کو سن کر آدمی کا ذہن اس مطلب کی طرف منتقل نہیں ہوتا جس کی شہادت ہر شخص کا وجدان دے سکتا ہے آخر یہ سوچ کر کہ زید چونکہ ہمارے خیال اور دماغ میں موجود ہے اگر کوئی یہ خبر دے یعنے کہے کہ "زید موجود ہے" تو کیا سننے والے اس سے یہی مطلب سمجھیں گے[ت]؟

[ث] ان امور کے متعلق تفصیلی مباحث آئندہ اسی کتاب میں آ رہے ہیں، منتظر رہو۔ [ت] اگر موجود کے لفظ کے استعمال کو تنہا کر دیا جائے گا۔ تو شکل یہی ہے ہم کسی کو جیسا تصور کر سکتے ہیں فرض کیجئے گھر میں زید موجود ہو لیکن ماننے والا یہ تصور کر کے کہ زید کو چونکہ ہم نے اپنے خیال میں موجود کر لیا ہے یہ خبر دینا کہ زید موجود ہے کیا صحیح ہو سکتا ہے؟

www.besturdubooks.wordpress.com

اور دوسرا مطلب اسی فقرے کا یہ لیا جائے کہ جیسے دنیا کی دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین، شجر و حجر موجود ہیں یا خود بولنے والا جس طرح موجود ہے، اسی طرح زید بھی موجود ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بولنے والا وجود کے جس موطن میں بولنے کے وقت موجود ہوتا ہے، اسی موطن کے متعلق خبر دیتا ہے، کہ زید بھی اسی میں موجود ہے، عام طور پر اس قسم کے فقرے سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہی اس کی عرفی حقیقت ہے، ایک بات تو یہ ہوئی، دوسری بات اسی سلسلہ کی یہ ہے کہ ایسی حالت میں زید کے لئے جس وجود کو ثابت کیا جاتا ہے وہ اس وجود کے لحاظ سے تو اصلی اور حقیقی ہوتا ہے، لیکن لاہوت (یعنی حق تعالیٰ کے وجود) کے لحاظ سے ظلی وجود ہوتا ہے، گویا اس کی مثال ایسی ہے، جیسے سونے والا خواب میں کسی درخت کو دیکھتا ہے، اس وقت اس درخت کے متعلق سمجھتا ہے کہ خارج میں موجود ہے اور خارج میں بحالت خواب اس درخت کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خواب میں دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین جو نظر آ رہے ہیں جس قسم کا وجود یہ چیزیں رکھتی ہیں، اسی قسم کا وجود درخت کا بھی ہے، اب ظاہر ہے کہ درخت کا یہ وجود جو بحالت خواب دیکھا جا رہا ہے ان چیزوں کے لحاظ سے جو خواب کی حالت میں ذہنی موجودات کی حیثیت رکھتی ہیں، ان کے اعتبار سے تو اس درخت کا وجود اصلی وجود قرار دیا جائے گا۔ لیکن خواب سے باہر جو چیزیں خارج میں موجود ہیں ان کے لحاظ سے درخت کا یہ وجود ظلی وجود ہوگا۔

بہر حال یہ بات کہ "خارج میں زید موجود ہے" اس کا عموماً یہی مطلب سمجھا جاتا ہے، کہ نفس کلیہ یعنی وجود منبسط کے مظاہر میں ایک مظہر زید کا وجود بھی ہے، جتنے آسمان و زمین اور تمام وہ چیزیں جو خارج میں موجود ہیں، جیسے نفس کلیہ کے وہ مظاہر ہیں، اسی طرح زید کا وجود بھی نفس کلیہ ہی کا ایک مظہر ہے۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب تم کو جاننا چاہئے کہ "وجود" کے لفظ سے جو معنی عام طور پر سمجھے جاتے ہیں اور اس لفظ کے سننے کے ساتھ ہی آدمی کا ذہن جس کی طرف منتقل ہوتا ہے بایں معنی یہ وہ وجود نہیں ہے جسے لاہوت یعنی حق تعالیٰ کی ذات کا عین قرار دیا جا سکے، یا جسے خدا کی صفت بعض لوگ قرار دیتے ہیں کیونکہ اس وقت وجود کے لفظ سے تو مراد نفس کلیہ ہے، ظاہر ہے نفس کلیہ اور خدا کے درمیان تو ابداعی نسبت پائی جاتی ہے، (یعنے وجود بایں معنے خدا کا مفعول و مخلوق ہے) اور حق تعالیٰ اس کے فاطر و خالق ہیں، کھلی ہوئی بات ہے کہ پھر وہ خدا کی ذات کا عین یا خداوند تعالیٰ کی صفت کیسے بن سکتا ہے۔

مجدد الف ثانی کے ایک قول کا مطلب

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمات کے بعد جس مدعا کا پیش کرنا مقصود تھا وہ یہ ہے کہ امام ربانی (یعنے حضرت مجدد الف ثانی) نے جو یہ فرمایا ہے کہ

اللہ تعالیٰ موجود ہے مگر قطعاً بغیر کسی وجود کے موجود ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

یعنے وجود نہ خدا کی ذات کا عین ہے اور نہ وجود اللہ
تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہے۔

تو اس کا مطلب وہی ہے کہ نفس الامر اور واقع میں گو خدا موجود ہے بلکہ نفس الامر اور واقعہ سچ پوچھو تو خدا ہی کی ذات کا نام ہے، لیکن ذات حق نفس کلیہ اور وجود منبسط سے موصوف نہیں ہے کسی ایسی معنی وجود نہ خدا کی ذات کا عین ہو سکتا ہے اور نہ اس وجود کو خدا کی ذات کی زائد صفت قرار دیا جا سکتا ہے ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ سونے والے کے متعلق یہ کہا جائے کہ (جن چیزوں کو وہ خواب میں موجود پا رہا ہے، جس قسم کا وجود خواب میں نظر آنے والی چیزوں کی طرف منسوب کر رہا ہے، اس وجود سے) خود اس کی ذات متصف نہیں ہے اور وہ بغیر اس وجود کے موجود ہے یعنے اپنے خیال کے پیدا کردہ وجود سے خود سونے والے کا وجود جیسے متصف نہیں ہے، اسی طرح حق تعالیٰ بھی اپنے پیدا کردہ وجود کے ساتھ موجود نہیں ہیں، بہر حال مجدد الف ثانی نے حق تعالیٰ کی طرف جس وجود کے انتساب کا انکار کیا ہے اس سے مراد یہی مخلوق اور ابداعی وجود ہے، چونکہ عام بول چال میں وجود کے لفظ سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے، اس لئے خدا کی طرف وجود کے انتساب ہی کو وہ جائز نہیں سمجھتے (والعیاذ باللہ) کیا ان کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ خدا کی طرف چونکہ وجود کو ہم منسوب نہیں کر سکتے اس لئے گویا عدم کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے یعنے جب وہ موجود نہیں ہے تو گویا معدوم ہے قطعاً حضرت مجدد کا یہ مطلب نہیں ہے بلکہ مطلب ان کا وہی ہے کہ عام طور پر وجود کے لفظ سے جو معنے سمجھے جاتے ہیں، بایں معنی وجود کا انتساب خدا کی طرف درست نہ ہوگا)

عبقہ (۱۹)

شاہ ولی اللہؒ کی ایک اصطلاح کی تشریح

"فلاں چیز خارج میں موجود ہے" اس فقرے میں "خارج" کا لفظ جو استعمال کیا گیا ہے اس کے بھی معنے ہو سکتے ہیں، یعنے ذہن ہی میں وہ چیز موجود نہیں ہے بس اسی قدر مقصود ہو، باقی اس کے بعد یہ سوال کہ پھر کس وطن اور کس ظرف میں وہ موجود ہے اس کو مبہم چھوڑ دیا جائے۔ لیکن "خارج میں موجود ہونے" کی یہ ایمائی تعبیر ایسی تعبیر ہے کہ عوام کا ذہن اس معنے کی طرف مشکل ہی سے منتقل ہو سکتا ہے۔

اور دوسرا مطلب خارج میں موجود ہونے کا یہ لیا جاتا ہے کہ جیسے خارج میں دوسری باتیں

www.besturdubooks.wordpress.com

جانے والی چیزیں موجود ہیں اسی طرح وہ بھی موجود ہے گویا "خارج" کے لفظ سے مراد اس موقع پر "نفسِ کلیہ" ہے یعنے وہی نفسِ کلیہ تمام خارجی حقائق جس کے مظاہر ہیں، ظاہر ہے کہ بایں معنی حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات کے متعلق نہ یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے اور نہ ان کی ذات کو "خارج" ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔

افضل المحققین (یعنے حضرت شاہ ولی اللہؒ نے) اپنی کتاب "لمعات" میں جو یہ کچھ تمام فرمایا ہے کہ اوّل (یعنے ذاتِ حق) اور عقل اور وجودِ منبسط ان تینوں کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ وہ خارج میں پائے جاتے ہیں، البتہ انسانی عقل کو آرام رسانی اور سکون بخشنے کے لئے اس قسم کی باتوں کی اجازت اسی طرح دے دی جاتی ہے، جیسے شریعت میں بہت سے مسائل کے متعلق رخصتیں (بالفاظ دیگر سہولتیں) عطا کی گئی ہیں۔

بہر حال اوّل تعالیٰ (یعنے حق تعالیٰ) کے متعلق عقل کا یہ تصور کرنا کہ وہ خارج میں موجود ہے، اس کی اجازت محض اس لئے دی گئی ہے کہ زیادہ تشویش میں (خواہ مخواہ مبتلا نہ ہو) گویا اس کو "عقلی استرواح"[1] میں شمار کرنا چاہیے، یہ اسی قسم کی بات ہے کہ خدا کو سمیع و بصیر کہنے کی اجازت شریعت نے دے رکھی ہے۔ اس مقام پر (شاہ صاحبؒ) نے اور بھی کچھ اس کے بعد لکھا ہے، حاصل اس کا یہی ہے کہ آدمی کی عقل ان ہی تین باتوں کا تصور کر سکتی ہے، یعنے ہستی کے موجودہ مصادیق اور مواطن میں کسی چیز کے متعلق یہ سوچے کہ وہ اس موطن میں موجود ہے، یا یہ سوچے کہ اس موطن کی چیزوں سے جس موطن اور مقام کی چیزیں ظل اور سایہ (یا عکس) ہونے کی نسبت رکھتی ہیں، مثلاً ذہن اور خیال کا جو حال ہے، اس میں وہ چیزیں پائی جاتی ہیں، دو باتیں تو یہ ہوئیں، اور تیسری شکل ان معانی کا تصور ہے جو باطل حقیقت سمجھی جاتی ہیں یعنے مفہومات کی وہ قسم جنہیں ممتنعات کہتے ہیں، اور جن کا تصور ہی یہ قرار دے کہ ان کا پایا جانا ممکن ہے، مثلاً ایسی دو چیزیں جن میں ایک دوسرے کی نقیض و ضد ہو، ان کے متعلق یہ سوچنا کہ وہ اکٹھے ہو کر پائے جا رہے ہیں، بہر حال عام طور پر عقولِ عامہ کی ادراکی طاقت ان ہی تین باتوں تک محدود ہے، باقی چوتھی بات یعنے کسی ایسی ہستی کا تصور کرنا کہ اس کے اعتبار سے نہ خارجی ہو نہ داخلی

---

[1] شاہ صاحب نے اس مقام پر "استرواح" کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مادہ "روح" ہے، میں نے مقصود کو پیش نظر رکھتے ہوئے "آرام رسانی" اس کا ترجمہ کر دیا ہے، ذہنی تشویش کے مقابلہ میں ذہنی سکون کی تعبیر "روح" سے کی جا سکتی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

پائی جانے والی چیزیں ظل اور سائے سمجھنے کی حیثیت رکھتی ہیں یعنی اس ہستی برتر سے ان کو وہی نسبت ہے جو ہمارے خیالات کو ہم سے ہے عقول عامہ کی رسائی وجود کی اس نوعیت تک نہیں ہے، اس کے متعلق وہ اپنے اندر کسی قسم کا کوئی خیال نہیں رکھتے۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عقل (یعنی عقول عامہ) کے لئے چارہ کار ہی اس کے سوا اور کیا ہے کہ اول تعالیٰ (یعنی حق تعالیٰ) کے متعلق وہ یہ تصور کرے اور کہے کہ وہ خارج میں موجود ہیں کیونکہ اگر وہ یہ نہیں کریں گے تو گویا اس کے یہ معنے ہوں گے کہ حق تعالیٰ کے وجود کو یا تو ممتنعات کی مد میں شمار کریں (یعنے جن کا پایا جانا ناممکن ہے) ان میں شمار کریں، یا پھر خدا کے وجود کو وہ ایک قسم کا خیالی اور اعتباری وجود مان لیں (کیونکہ ان کے نزدیک چیزیں یا خارج میں پائی جاتی ہیں، یا ذہن میں، یا ان کا پایا جانا ناممکن ہے، ان ہی تین شقوں میں سے کسی ایک شق سے اس کا تعلق ہونا چاہئے پھر جب خارج سے خدا کے وجود کا تعلق اگر ان کے نزدیک ہی سمجھا جائے کہ باقی نہ رہا، تو کھلی ہوئی بات ہے کہ اس کو باقی ماندہ دو شقوں ممتنعات یا خیالی و ذہنی موجودات میں کسی ایک شق کے ذیل میں داخل کر دینا ناگزیر ہے جس کے بعد العیاذ باللہ آدمی جہل کی جس خندق میں گر جائے گا کیا وہ پوچھنے کی بات ہو سکتی ہے، پس عوام کے لئے چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کے متعلق وہ یہی عقیدہ رکھیں کہ وہ خارج میں موجود ہے، مگر اسی کے ساتھ اس میں اتنا اور اضافہ کر لیا کریں کہ خارج میں گو خدا بھی موجود ہے لیکن جس رنگ میں موجود نہیں ہے جس رنگ میں عام خارجی اور اعیانی حقائق پائے جاتے ہیں اور یہ اسی قسم کی بات ہوگی جیسے حق تعالیٰ کی طرف کمالات و صفات کا انتساب جب کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہی لوگ کہتے چلے جاتے ہیں کہ لیس کمثلہ شیء (نہیں ہے مانند خدا کے کوئی چیز)

اور ایسی صورت میں خدا کے متعلق یہ کہنا کہ خارج میں موجود ہے، پہچ پوچھو تو اس کا مآل کلام یہی ہوا کہ یا منت اور محقق میں وہی حیثیت اہل اور عالمی حقیقت ہے

عبقہ (۲۰)

مسئلہ توحید کے متعلق مختلف نظریات و مسالک

تمام ارباب کشف و وجدان، اور شاہد و عرفان والوں کا یہ اتفاقی فیصلہ ہے جس کی تائید میں وہ عقلی دلائل اور نقلی قرائن بھی پیش کرتے ہیں، کہ کائنات کی یہ ساری کثرتیں بہ شکل جمادات و نباتات

www.besturdubooks.wordpress.com

حیوانات و انسان علویات و سفلیات وغیرہ جو نظر آرہے ہیں) ان کا قیوم ایک واحد شخصی وجود ہے،
لیکن اس اتفاقی فیصلہ کے بعد پھر ان میں مختلف طبقات پیدا ہو گئے) جن میں ایک گروہ تو وہ ہے
وجودیہ عینیہ جو وجود منبسط ہی میں خلق اور گم ہو کر رہ گیا، اسی گروہ کو "وجودیہ عینیہ" کے نام سے لوگ
موسوم کرتے ہیں اور عام صوفیہ میں زیادہ تعداد ان ہی لوگوں کی ہے۔

وجودیہ ورائیہ دوسرا طبقہ (ان ہی کے مقابلہ میں) ان لوگوں کا ہے جنہیں "وجودیہ ورائیہ" کے
لقب سے ملقب کیا جاتا ہے (علاوہ وجود منبسط کے ان کی نظر لا ہوت ذات
حق) پر بھی رہتی ہے یعنی کثرتوں اور لاہوت میں محل و مقام یعنی مظہر اور ظرف و مظہر کا جو فرق
ہے اس سے بھی یہ غافل نہیں ہوتے دنیا کے تمام ارباب مذاہب و ادیان کا جس پر اتفاق ہے کہ
حق تعالیٰ کی ذات پاک حوادث[1] سے متصف نہیں ہو سکتی، اس کو بھی اپنی تائید میں وہ پیش کرتے ہیں
اور نقل (کتاب و سنت قرآن و حدیث) میں حق تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس کے متعلق جو ذخیرہ پایا
جاتا ہے، اس سے بھی اپنی اس یافت و فیصلہ کی تصحیح کرتے ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو روشنی
ان کو میسر آتی ہے، یہی روشنی ان کو خالص "لاہوت" میں فنا کر دیتی ہے، یہی ان کی راہ اور
یہی ان کا مسلک ہے۔

اس گروہ میں اور ان لوگوں میں جو شہودیہ[2] ظلیہ کے نام سے موسوم ہیں ان دونوں میں تحقیقی
نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے، تو کسی قسم کا واقعی اختلاف نظر نہیں آتا، البتہ (صوفیہ) کے ان دونوں
طبقات سے جن لوگوں کا تعلق ہے چونکہ ان کے مقامات مختلف ہیں! اور لاہوت تک پہونچنے میں
راہوں کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ سے دونوں کی تعبیروں میں اختلاف ضرور پیدا ہو گیا ہے لیکن

---

[1] جو چیزیں پہلے نہیں اور نہ ہونے کے بعد موجود ہوئیں ان ہی کو پیدا ہونے والی چیزوں کو حوادث کہتے ہیں، حق تعالیٰ کے متعلق یہ تصور کہ نعوذ باللہ بعض کمالات پہلے خدا میں نہ تھے اور بعد کو ان کا اضافہ خدا کی ذات میں ہوا، تمام ارباب مذاہب اسی کے منکر ہیں، اسی کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث سے متصف نہیں ہو سکتی، بہرحال خدا کی ذات صفت سے اس میں کسی چیز کے اعتبار سے کوئی حالت منتظرہ نہیں پائی جاتی یہ عام متفقہ مسئلہ ہے، البتہ علامہ ابن تیمیہ کے کلام میں بعض چیزیں اس مسلک کے خلاف ملتی ہیں جس کی تفصیل ان کی کتابوں میں پڑھنی چاہئے ۱۲

[2] شہودیہ ظلیہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو ... عام طور پر وحدت شہود والے کہلاتے ہیں، شہودیہ ان کو اس لئے کہا گیا کہ ان کے نزدیک ان کی توحید مشاہدہ کی مغلوبیت کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی آفتاب کا مشاہدہ جیسے کو ستاروں کے مشاہدے سے جیسے محروم کر دیتا ہے، اسی طرح لاہوت کا مشاہدہ ان کے نزدیک سالک کو مخلوقات کے مشاہدے سے محروم کر دیتا ہے اور ظلیہ ان کو اس لئے کہتے ہیں کہ ساری کائنات کو یہ لوگ حق تعالیٰ کی ذات و صفات کا ظل کہتے ہیں جس کی حقیقت ان کے نزدیک یہی ہے کہ وہ عدم ہے جو حق تعالیٰ کے ذات و صفات کے عکس سے منور ہو کر شکل ہستی نظر آرہی ہے تفصیل دوسری کتاب میں آرہی ہے ۔

www.besturdubooks.wordpress.com

یہ تعبیروں کا اختلاف ہے: کہ واقعہ اور حقیقت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں کچھ حضرات تو ایسے ہیں جن کی نگاہ لاہوت (ذات حق) میں کچھ اس طرح ڈوب جاتی ہے کہ عالم (یعنے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے) سب ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے، وہ

اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ	ہم نے جھکا دیا اپنے چہرے کو اس ذات کے آگے جس نے
وَالْاَرْضَ حَنِیْفًا وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ	پیدا کیا آسمانوں کو اور زمین کو ہر طرف سے یکسو ہو کر اور نہیں ہیں
	ہم شرک کرنے والوں میں

کہتے ہوئے (اس ذات کے جلال و جمال کے مشاہدہ میں مستغرق ہو جاتے ہیں جس کے سوا انہیں کوئی دوسری چیز نظر ہی نہیں آتی) چونکہ ان کا یہ حال ہی ایسا ہے کہ اس کے بعد اگر وہ یہ کہتے ہوئے چیخ اٹھیں کہ ہستی کے کل دائرے میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں ہے تو اپنے حال کے مطابق ان کو یہ کہنے کا حق ہے، ان کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ لاہوت (یعنے خدا ہی) سب کچھ ہے اور وہی ہر چیز کا عین ہے یا ہر چیز بجنسہ وہی ہے اور نہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر چیز میں لاہوت ظاہر ہے یا وہی عالم کے تمام اشیاء کا قیوم ہے بلکہ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا کسی غیر کا یہاں نام و نشان ہی نہیں پایا جاتا، یعنے مذکورہ بالا نسبتیں (عینیت یا ظاہریت یا قیومیت) کی توجیہ بھی بانی جا سکتی ہیں جب یہاں کسی حیثیت سے دو چیزوں کا تصور بھی کیا جائے، (اور لاہوت کے صاحب کو کوئی دوسری چیز انہیں نظر ہی نہیں آتی) تو لاہوت میں یا لاہوت کے سوا جو کچھ ہے ان دونوں میں مذکورہ بالا نسبتوں میں کسی نسبت کے تلاش کے معنے ہی کیا ہو سکتے ہیں لہ

اور سچ تو یہ ہے کہ ایسی چیز جو اسی اصلی وجود کے ساتھ موجود ہو، اس کے سامنے ان چیزوں کے وجود کی آخر کیا حیثیت، جو صرف خیالات ہی خیالات ہوں؟ آخر میں پوچھتا ہوں کہ فرض کیجئے زید اپنے ذہن میں مختلف خیالی نقشوں کو جب قائم کرتا ہے تو کیا ان خیالی نقشوں کے قائم ہونے کی وجہ سے زید کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ زید کوئی واحد شخصی وجود باقی نہیں رہا بلکہ بجائے زید کے اب یہاں کثرتوں کا ایک ایسا مجموعہ پیدا ہو گیا ہے جسے ایک واحد قیوم تھامے ہوئے ہے قطعاً یہ ایک بے معنی سی بات ہوگی۔

حقیقت تو یہ ہے کہ اس طبقہ کے (صوفیوں) میں عام طور پر جو یہ مشہور رہے کہ کثرتیں زید کے سوا

لہ مصنف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حضرت شیخ فخر الدین عراقی لمعات میں ہم مسلک بزرگوں کی طرف اور ادنا سے منہج اشارہ کیا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ہو سکتی نہیں ہے؎ (اس کا یہی مطلب ہے کہ زیدؔ نے جس خیالی نقشے کو اپنے ذہن میں قائم کیا ہے اس کی وجہ سے گھر میں کسی دوسری چیز کا اضافہ نہیں ہوتا) خصوصاً ان لوگوں میں جن بزرگوں پر فنا کی کیفیت طاری رہتی ہے ان کا حال تو یہ ہوتا ہے کہ ان خیالی کثرتوں کی طرف جن کا نام عالم ہے پل بھر کے لیے بھی اگر کبھی ان کی توجہ ہو جاتی ہے، تو اپنے متعلق وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ لمحہ ان کی زندگی میں شرک کا لمحہ تھا اس وقت اپنے آپ کو مشرک باور کرتے ہیں سمجھ ہی کہ اس شرک کی کیفیت اندر وہ پاتے ہیں اس وقت وہ استغفار میں مشغول ہو جاتے ہیں سمجھ کہتے ہیں کہ خیالی کثرتوں کی طرف اس توجہ کی وجہ سے وہ اس استغراق اور انہماک سے محروم ہو جاتے ہیں جو لاہوت کی ذات میں انھیں حاصل ہوتا ہے۔

لیکن ان ہی کے مقابلہ میں دوسرا طبقہ ان لوگوں کا بھی ہے جن کے سینوں کو خدا کھول دیتا ہے، نظر میں ان کے وسعت پیدا کی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کائناتی کثرتوں کا احساس لاہوت (یعنی حق تعالیٰ) کی ذات میں استغراق و انہماک کا جو حال ان کو میسر آتا ہے اس حال میں مزاحم نہیں ہوتا، بلکہ ان ساری کثرتوں کو وہ حق تعالیٰ ہی کے کمالات کی تفصیل قرار دیتے ہیں اور ان کثرتوں ہی کے آئینہ میں اپنے محبوب کے جمال کا وہ مشاہدہ کرتے ہیں۔

مگر اس کے بعد پھر ان میں کچھ حضرات تو ایسے تھے کہ ان کے نزدیک (بعض مصالح کی بنیاد پر واقعہ کے ایک خاص پہلو کا اظہار و بیان زیادہ اہمیت رکھتا تھا) یعنے ان ساری کثرتوں کی قیومیت کا جو تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے ہے، اور یہ عالم جو ہمیں اپنے ذہن سے باہر نظر آتا ہے، خود اس کا اور جو کچھ بھی اس عالم میں ہے، سب کا احاطہ لاہوت کیسے کئے ہوئے ہے، واقعہ کا یہی پہلو اور اس پہلو کا اظہار و بیان ان کو زیادہ اہم معلوم ہوا اسی اہمیت کی بنیاد پر انھوں نے سارا زور اسی پہلو کے اظہار و بیان پر خرچ کر دیا (انھوں نے اپنی کتابوں میں) اتحاد کے اس رشتے کو جو لاہوت کے وجود اور کائناتی کثرتوں کے وجود میں پایا جاتا ہے (پوری طاقت سے واضح کیا) اور یہ کہ ساری کثرت لاہوت کی وحدت کے سامنے کس طرح مضمحل ہو کر رہ جاتی ہے، اس پر بھی انھوں نے زور دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ اس پر بھی اگرچہ اجمالاً اور اشارۃً ہی سہی تنبیہ کرتے چلے گئے ہیں کہ (وجودی اتحاد کے باوجود) لاہوت کی ذات قطعاً کائنات کی ان کثرتوں سے متصف نہیں ہے، بلکہ وہ ان کی آلودگیوں سے پاک و مقدس ہے، نیز لاہوت میں اور کائناتی کثرتوں میں باطن اور ظاہر وجود کا جو اختلاف ہے

؎ یہ عربی کی مشہور ضرب المثل لیس فی الدار غیرہ دیار کا ترجمہ ہے، اس کتاب میں یہی فقرہ استعمال کیا گیا ہے۔ ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

شیخ اکبر محی الدین بن عربی کے مسلک کی تشریح

اس کو بھی انھوں نے ظاہر کردیا ہے' شیخ اکبر (محی الدین بن عربیؒ) اور جو لوگ ان کے پیرو ہیں ان کا طریقہ کار اور مسلک یہی ہے کوئی شبہ نہیں کہ ارباب عرفان و معرفت کے یہ حضرات شیوخ و ائمہ ہیں (اس لئے ان کا یہ صحیح مسلک بھی ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بعض عبارتوں سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک بعینہٖ وہی ہے جو "وجودیہ عینیہ" والوں کا ہے، لیکن بعض عبارتیں نہیں، بلکہ پورے کلام کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے (بہرحال شیخ اکبر اور ان کے ہم مشربوں کے) مقابلہ میں دوسرا طبقہ ان بزرگوں کا ہے جن کے لئے یہ بات کہ خدا کا وجود اور کائنات کا وجود واحد ہے (یعنی دونوں میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے' اس کا تصور ہی ناقابل تحمل تھا' اپنے اندر اس جراءت کی انھوں نے گنجائش نہ پائی' ان کی زبان اس تعبیر سے ہچکچاتی تھی' اور یہ حال اس کا نتیجہ تھا کہ ان کے دل و دماغ لاہوت کی عظمت و جلال سے معمور تھے' لاہوت میں اور کائنات کی ان کثرتوں میں موطن و ظرف وجود کا جو فرق ہے اس کا احساس ان پر کچھ اس طرح مسلط اور مستولی تھا کہ (خالق و مخلوق میں) مغائرت کا تعلق ان کو نمایاں نظر آیا کہ جس کی ان کے نزدیک نہ کوئی حد تھی اور نہ انتہا' انھوں نے پایا کہ لاہوت کے سامنے کائنات کی ان کثرتوں کی نہ کوئی حیثیت ہے اور نہ قیمت اور اس کے مقابلہ میں انھوں نے لاہوت کے وجود کو سب سے بے نیاز و مستغنی پایا' یعنی اپنے ذاتی کمالات اور جلالی و جمالی صفات میں کسی کا کسی حیثیت سے دست نگر نہیں ہے' (اور سب ہر اعتبار سے اسی کے محتاج و نیازمند ہیں) اس احساس کا یہ نتیجہ ہوا کہ خالق و مخلوق کے وجود میں اتحاد کا جو واقعی رشتہ و تعلق پایا جاتا ہے' مسئلہ کے اس پہلو کے اظہار میں انھوں نے اجمال سے کام لیا' خاص کر اس خالق و مخلوق میں مغائرت کی جو نسبت ہے' اس کی تفصیل و تشریح کو انھوں نے اپنا نصب العین بنالیا' انھوں نے قرار دیا کہ کثرت کا یہ سارا تماشا جو نظر آتا ہے' لاہوت سے ان کو ظل

حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کی تعبیر و تشریح

اور سائے ہونے کی نسبت ہے' پھر خود اصل شے اور شے کے ظل میں جو فرق ہے اس کو پوری طاقت کے ساتھ واضح کرنے لگے' ابھار دینا سارا زور انھوں نے لگادیا حتیٰ کہ آخر میں انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ظل اور سائے کی بذات خود کسی قسم کی کوئی واقعی ذات اور حقیقت نہیں ہوا کرتی بلکہ دراصل عدم اور نیستی کا نام ظل ہے' البتہ لاہوت کے نور سے منور ہونے کے بعد یہی نیستی برنگ ہستی نمایاں ہو رہی ہے کوئی شبہ نہیں کہ ارباب شریعت و طریقت کے یہ حضرات بھی ائمہ و پیشوا ہیں اور یہی مسلک حضرت

www.besturdubooks.wordpress.com

امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی کا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کا مسلک

ان دونوں کے مقابلہ میں ایک تیسرا گروہ ان بزرگوں کا ہے جن کو (خالق و مخلوق) کے درمیان قومیت کا جو رشتہ و تعلق ہے اس کی بھی یافت ہوئی اور اسی کے ساتھ لاہوت کے سامنے کائناتی کثرتوں کے اضمحلال اور ہیچ مرزی کا جو واقعی حال ہے وہ بھی اپنی آخری انتہائی حقیقی شکل میں ان پر واضح ہوا لیکن اپنی اس نکاکت اور ہیچ مقیتی کے باوجود کائناتی کثرتوں کے نظام میں استواری و استحکام اپنے اپنے موطن و ظرف وجود کے لحاظ سے جو پایا جاتا ہے اس سے بھی انہوں نے تغافل اور بے توجہی کی راہ اختیار نہیں کی پس انہوں نے لاہوت کے ذاتی کمالات اور صفاتی محاسن و جمال کو بھی مانا ان پر بھی وہ ایمان لائے اور لاہوت کے ان ہی کمالات و محاسن کا ظہور کائناتی کثرتوں کے قوالب میں جو ہو رہا ہے اس سے بھی انہوں نے اپنی بصیرت کی آنکھوں کو روشن کیا۔ انہوں نے دیکھا کہ ان کثرتوں کو اگرچہ چاروں طرف سے مختلف قسم کی نیستیاں اور اعدام گھیرے ہوئے ہیں، لیکن باایں ہمہ ہر کثرت لاہوت کے کسی کمال و جلال و جمال کی آئینہ برداری کر رہی ہے اور ہر کثرت اپنے اپنے محل و مقام میں خاص شان کی مالک ہے اور ہر ایک کا ظہور اپنی اپنی جگہ پر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

پس ان کا دل (ایک طرف تو) لاہوت کی عظمت و جلال سے لبریز و معمور ہو گیا حق تعالیٰ کے تقدس کا اندیہ کہ اصلی اور حقیقی وجود اسی کا ہے، اس یافت کی روشنی سے بھی ان کے سینے جگمگا رہے تھے، ان پر یہ بات بھی کھل گئی کہ لاہوت (اپنی ذات مقدس و منزہ کے لحاظ سے) اوٹ میں ہے، بلکہ اوٹ سے بھی اوٹ میں ہے جیسے وراء الوراء ثم وراء الوراء اس کی خصوصیت ہے مگر اس کے ساتھ لاہوت کے ساتھ کمال قرب کی جو واقعی کیفیت ہر متنفس کو حاصل ہے اس کی خوشبو سے اپنی مشام جان کو انہوں نے معطر پایا ہے اور مشہور حدیث "احفظ اللّٰہ تجدہ تجاھک" (نگرانی کرتے رہو اللہ کی پاؤ گے تم اس کو اپنے سامنے) کے مفہوم سے جو یقین پیدا ہوتا ہے اسے وہ پا رہے تھے اور حدیث نبوی لو دلیتم بحبل الی الارض السابعۃ السفلی لھبط علی اللّٰہ (اگر لٹکاؤ تم کوئی ڈوری جو چلی جائے زمین کے آخری ساتویں طبقہ تک تو وہ خدا ہی پر جا کر گرے گی) انہوں نے دیکھا کہ وہ اسی کو ان رہے ہیں اور قرآنی آیت، فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ (جدھر تم رخ پھیرو گے وہیں پر اللہ کا چہرہ ہے) کی معرفت ان کو حاصل ہو رہی ہے، (اسی طرح قرآن ہی میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ) نحن اقرب الیہ من حبل الورید (ہم آدمی کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں) اسی سے وہ اطمینان و سکینت کی کیفیت اپنے اندر پا رہے ہیں غرض یہ

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ مذکورہ بالا دونوں طریقوں کے مسلکوں کی جو بنیاد تھی اس پر ان لوگوں کی نظر پہونچ گئی اس سے دونوں مذہبوں کا جو حاصل اور خلاصہ تھا اسی کو انھوں نے اپنا مسلک قرار دیا، اور دونوں مقامات کے متعلق انھوں نے فیصلہ کیا کہ دونوں ہی صحیح اور برحق ہیں۔

یہی حضرات درحقیقت اسلام کے ربانی حکما ہیں، ان ہی بزرگوں نے تشبیہ اور تنزیہ دونوں کو جمع کرکے (جو صحیح مسلک تھا اس کو منقح فرمایا) انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیم کے یہی لوگ جانشین اور خلفاء ہیں، افضل المحققین (یعنے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ) کا یہی طریقہ کار اور مسلک قدیم ہے (شاہ صاحب) نے ان ساری عبارتوں کو جو فریقین کے کلام میں پائی جاتی ہیں صحیح محلوں پر محمول کیا اور بتایا کہ ان میں سے جس کسی نے جو بات کہی ہے وہ کس مقام سے تعلق رکھتی ہے تم کو اگر میرے اس کلام میں شک ہو تو شاہ صاحب کی کتابوں کے پڑھنے والوں اور ان کے سمجھنے والوں سے پوچھ کر دیکھو۔

عبقہ (۲۱)

نظریات وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اختلاف کی واقعی نوعیت کیا یہ نزاع لفظی ہے؟

متصوفہ کے پچھلے لوگوں کو یہ عجیب وہم ہو گیا ہے یعنے حضرات صوفیہ کرام نے خالق و مخلوق کے تعلقات کو بیان کرتے ہوئے مختلف تعبیروں کو اس سلسلہ میں جو اختیار فرمایا تھا جن کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے کہ ان لوگوں میں کوئی وحدت الوجود کا قائل ہے اور کوئی وحدت شہود کا۔ گذشتہ عبقہ میں ان کے ان مختلف نقاط نظر کو ہم نے بیان بھی کیا ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اختلاف کی واقعی نوعیت کیا ہے کیا یہ صرف لفظی اور تعبیری اختلاف ہے یا حقیقت اور واقعہ کا اختلاف ہے؟! اسی کے جواب میں متاخرین کا وہ گروہ جس نے زبردستی اپنے آپ کو صوفیوں کی جماعت میں داخل کرلیا ہے، مطلقاً جنھیں متصوفہ کہتے ہیں ان لوگوں نے اس اختلاف کو معنوی اختلاف قرار دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نتیجہ اور مآل کے لحاظ سے بھی صوفیہ کے ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے اور اسی بنیاد پر ان لوگوں نے ان دونوں فریق کے درمیان جو مباحث چھیڑے ہوئے ہیں ان کو مختلف مقدمات پر انھوں نے مبنی کیا ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات صوفیہ کی اس باب میں جو مختلف تعبیریں پائی جاتی ہیں ان تعبیروں کو پیش نظر رکھ کر اصل مقصد تک پہونچنے کی ان متاخرین میں صلاحیت نہ تھی اور بعض حضرات کے بیان میں کچھ کوتاہیاں جو رہ گئی تھیں یا قلم سے غیر ارادی طور پر بعض الفاظ جو نکل گئے ہیں، ان ہی کو تصوف کے اس گروہ نے پکڑ لیا اور ان ہی کی مدد سے ایسے نتائج انھوں نے پیدا کیے جن کو دیکھ کر ایک عامی باور کرنے لگتا ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اس اختلاف کی بنیاد واقعۃً کسی حقیقت کے اختلاف پر قائم ہے لیکن جیسا کہ میں نے کہا کہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ بات وہی ہے کہ دونوں فریقوں میں سے (جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ) ہر ایک نے اس مقام پر کسی ایک پہلو کے متعلق اجمال سے کام لیا ہے اور اپنے زمانہ کے اقتضاء کے لحاظ سے جس پہلو کی تفصیل ان کے نزدیک اہمیت رکھتی تھی اسی میں مشغول ہوئے، میں کہنا یہ ہے کہ شیخ اکبر (جن کی طرف نظریہ وحدت وجود کو منسوب کیا جاتا ہے اور باور کرایا جاتا ہے کہ خالق ومخلوق کے درمیان اتحادی رشتے کے وہ قائل تھے) ان ہی شیخ اکبر کی عبارتوں کا ایک ذخیرہ پیش کیا جا سکتا ہے جس میں انھوں نے عالم اللاہوت (یعنے خالق ومخلوق) کی مغایرت کو واضح الفاظ میں بیان کیا ہے اسی طرح امام ربانی (مجدد الف ثانی جن کو وحدت شہود کے نظریہ کا علم بردار سمجھا جاتا ہے) ان کے کلام میں بکثرت ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جن میں عالم ولاہوت (یعنے خالق ومخلوق) کے وجود کے اتحاد کی تصریح کی گئی ہے (چونکہ میری یہ کتاب ایک مختصر متن کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے ان تفصیلی عبارتوں کا پیش کرنا کچھ مناسب نہ تھا) کیونکہ اس قسم کے متنوں میں ایسی باتوں کی گنجائش نہیں ہوتی (ورنہ شیخ اکبر اور امام ربانی کے کلام سے ان شہادتوں کو اس موقع پر نقل بھی کر دیتا) جن لوگوں کو شوق ہو چاہیے کہ شیخ اکبر کی کتاب فتوحات مکیہ کی طرف رجوع کریں نیز (شیخ اکبر کے نظریات کے خصوصی شارحین) شیخ صدر الدین قونوی اور مولانا جامی کی کتابیں پڑھیں اسی طرح حضرت امام ربانی کے تصریحات ان کو "المعارف اللدنیہ" اور ان کے مکتوبات میں مل سکتے ہیں حق تعالیٰ ان بزرگوں سے راضی ہو۔

بلکہ امام ربانی کے ایک خلیفہ جن کا نام شیخ بدر الدین السرہندی ہے جنہوں نے امام ربانی کے مقامات کو بیان کرنے کے لئے حضرت القدس نامی کتاب بھی لکھی ہے، اس کتاب میں یہی شیخ بدر الدین رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ

• حضرت امام ربانی فرماتے تھے کہ میرا آخری انکشاف یہ ہے کہ صورتیں جیسے آئینہ میں نظر آتی ہیں، اسی طرح حق کے آئینہ میں وجود منبسط کو میں پاتا ہوں شیخ بدر الدین نے اس کے بعد جو بھی جو کچھ لکھا ہے اس کو پڑھنا چاہیے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اور میں نے اپنے بعض بزرگوں سے (خدا انہیں صحیح وسلامت رکھے) یہ سنا ہے کہ جب حضرت امام ربانی کی وفات ہوئی تو ان کے تکیے کے نیچے سے ایک کاغذ برآمد ہوا جس میں براہ راست خود انہوں نے وہی بات لکھی تھی جو شیخ بدرالدین سہرندی کے کلام کا خلاصہ اور حاصل ہے۔

تم امام ربانی کے اس قول کو بھی اپنے سامنے رکھو اور اسی کے ساتھ عارف جامی کے اس شعر کو بھی پڑھو ؎

كل ما في الكون وهم او خيال　　او عكوس في المرايا او ظلال

کائنات میں جو کچھ بھی ہے سب وہم ہے یا خیال ہے　　یا آئینہ میں جو صورتیں نظر آتی ہیں یا عکوس اور سائے ہیں

نیز شیخ صدرالدین قونوی نے جو یہ فرمایا ہے کہ

"ارباب تحقیق کے نزدیک یہاں اللہ اور عالم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور عالم کے لفظ سے جن چیزوں کی تعبیر کی جاتی ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے ان معلومات کی حقیقتوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں جن کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے معلومات ہیں اور دوسرے درجہ میں پھر وہ وجود کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں"

ان ہی شیخ صدرالدین نے دوسرے مقام پر لکھا ہے،

"حق تعالیٰ سے جو چیز سب سے پہلے صادر ہوئی ہے، ہمارے نزدیک یہ وہی وجود منبسط ہے جو موجودات کے قالب اعیان کے ہیکلوں پر پھیلا ہوا ہے، اور قلم اعلیٰ جسے ارباب عقل وفلسفہ عقل اول کہتے ہیں اس میں بھی اور ساری کائنات میں بھی یہی وجود منبسط مشترک ہے"

بہرحال عارف جامی اور شیخ صدرالدین قونوی کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ یہ لوگ شیخ محی الدین بن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے حامیوں میں ہیں لیکن اس وحدت وجود کا واقعی مطلب ان حضرات نے خود بیان کیا ہے، اس میں اور حضرت مجدد الف ثانی جو کچھ فرماتے ہیں ان میں انصاف سے بتاؤ کیا اختلاف ہے، دونوں کے مسلکوں میں کیا فرق ہے۔

بہرکیف ظاہر و مظہر (خالق و مخلوق) میں غیریت کے علاقہ کو مان لینے کے بعد دونوں دو ہو جاتے ہیں، یعنے یہ بھی کہ (وجوداً) ظاہر و مظہر میں اتحاد بھی ہے، اور یہ بھی کہ ہر طرح یا محل و مقام نیز ماہیت کے لحاظ سے دونوں میں جو منافرت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے ہر ایک دوسرے کا غیر بھی ہے، جا سکتی ہے جس کے دو پہلو ہیں اور ہر ایک فریق ان دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کی طرف زیادہ جھک گیا ہے۔

بلکہ امام ربانی مجدد الف ثانی کے بعض اقوال سے جیسا ہر ہے جو معلوم ہوتا ہے کہ ممکنات و مخلوقات کی حقیقتوں کا تعین عدم اور نیستی سے وابستہ ہے، یعنے ممکنات کی اصل ماہیت و حقیقت ان کے نزدیک

www.besturdubooks.wordpress.com

عدم ہے اور مطلب ہے کہ اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے تو مظاہر و مظہر کے اتحاد کی جو بنیاد ہے وہی منہدم ہو کر رہ جاتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں مظاہر و مخلوقات کا وجود سے کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہتا اور اتحاد کا دعویٰ جو ان کے درمیان ہو کیا جاتا ہے وہ تو اسی پر مبنی ہے کہ مخلوقات کے لئے بھی وجود مانا جائے لیکن مجدد صاحب کی اس سے کیا مراد ہے؟ ہم جیسے لوگ جو کشف و شہود کی دولت سے محروم ہیں ان کی سمجھ سے یہ خارج ہے کوئی ایسی راہ ہمارے سامنے نہیں ہے جس کے ذریعے ان کے اس دعوی کے صحیح مطلب کو ہم دریافت کر سکیں ہاں واقعہ یہ ہے کہ عدم اور نیستی تو خیر دور کی بات ہے کسی معدوم شے کے متعلق بھی ہم یہ سوچ نہیں سکتے کہ کسی موجود شے کی قیومیت کا کام وہ انجام دے یعنی کسی موجود چیز کی قیوم شے معدوم ہو خواہ اس موجود شے کے وجود کو اصلی وجود مانا جائے یا اس کے وجود کو ظلی اور طفیلی وجود قرار دیا جائے بہرحال موجود کا قیام معدوم سے ہو یہ بات کسی طرح ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتی نیز ابھی امام ربانی کے حوالہ سے جن تصریحات کا تذکرہ گذرا ہے ان کا بھی دعوی کے بھی تو خلاف ہے پس اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ امام ربانی کے اس قول کی تاویل کی جائے کہ ممکنات کے تعین کو امام ربانی جو عدم کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں اس تعین سے ان کی مراد تعین حقیقی نہیں ہے یعنی عدم کو ممکنات موجودات کا حقیقی قیوم نہیں قرار دیتے بلکہ ایک چیز دوسری چیز سے جن وجوہ سے ممتاز و علیحدہ سمجھی جاتی ہے جنھیں عام اصطلاحاً بھی کہتے ہیں اور شخص کی نشانیوں اور علامات کے سلسلہ میں لوگ ان کو شمار کرتے ہیں یہی ان کی مراد ہے بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ وہ یہی سمجھتے ہیں کہ واجبی وجود اور امکانی وجود میں یہی فرق اور امتیاز ہے کہ واجبی وجود میں عدم کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا بخلاف امکانی موجودات کے کہ چاروں طرف سے عدم ان کو گھیرے رہتا ہے یعنی ہر لحظہ معرض ہلاکت و بربادی میں امکانی وجود پڑا رہتا ہے ذات قدس کی مالک وفانی ہوتی ہے یا یہ کہ عدم کو قبول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے یا یہ کہ امکانی موجودات خیالی موجودات ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اصلی وجود کے سامنے خیالی ہستیوں کی حیثیت ناپید اور معدوم ہونے ہی کی ہوتی ہے یا یہ کہ امکانی موجودات کے وجود کی نوعیت انتزاعی کی ہوتی ہے اور انتزاعی موجودات بھی اس ہستی کے مقابلہ میں جو عینی وجود رکھتی ہے معدومات ہی کے قریب تر ہو جاتے ہیں یا یہ مطلب امام ربانی کے کلام کا لیا جائے کہ امکانی موجودات وجوب کے آثار و خواص سے محروم ہوتے ہیں جیسا کہ انھوں نے خود بھی اپنی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ

"ممکن میں یہ فرق نہیں ہے کہ ممکن میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو واجب میں نہیں پائی بلکہ واجب کے آثار سے محرومی یہی بات ممکن کو واجب سے ممتاز کرتی ہے"

امام ربانی کے کلام کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عدم کو جن ممکنات کی وہ حقیقت قرار دیتے ہیں ان ممکنات سے مراد ممکنات کے حقائق ہیں نہ کہ ان کے ظلال اور کیا شبہ ہے کہ ممکنات کے حقا

www.besturdubooks.wordpress.com

لیکن کائنات کے لحاظ سے معدوم ہی ہوتے ہیں، البتہ ان کے آثار پائے جاتے ہیں۔

رہ گئی یہ بات کہ امام ربانی نے (اپنی کتابوں اور مکتوبات) میں صوفیہ کے اس طبقہ کے متعلق جو "وجودیہ" کے نام سے موسوم ہے (یعنی نظریہ وحدت الوجود جن کی طرف منسوب ہے) ان لوگوں کے خلاف شان باتیں جو لکھی جاتی ہیں، تو "وجودیہ" سے اس قسم کے مقامات میں مراد وہ گروہ ہے جو "عینیہ" کہلاتا ہے، یعنی جن لوگوں نے وجود ہی کو اپنا الٰہ اور معبود بنا لیا ہے، اور اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ ان اکابر کے مقابلہ میں "عینیہ" والوں کی حیثیت بچوں سے زیادہ نہیں ہے، ان لوگوں کے سامنے وہ کتنے پست اور کوتاہ ہیں، یہ ایسی بات ہے، جو آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے۔

عبقہ (۲۲)

شیخ علاء الدولہ سمنانی کا مسلک

ظاہر و مظہر کے بطون اور دریافت کے محل و مقام میں جو فرق ہے اور اس کی وجہ سے ایک کے احکام و آثار دوسرے سے جو مختلف ہو گئے ہیں بعض لوگوں کے نزدیک اسی واقعہ نے اتنی اہمیت حاصل کی کہ اسی کو بنیاد قرار دے کر مظہر (مخلوق) کے لئے ایسی جداگانہ ذات کے اثبات کے وہ درپے ہو گئے جو ظاہر (حق) سے بالکلیہ جدا اور غیر ہے، اکابر صوفیہ کی ایک مختصر سی ٹولی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے چونکہ متوسط درجہ کی فہم و فراست رکھنے والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کی رسائی مشاہدہ کی بلندیوں تک نہیں ہوتی ہے، ان کے مذاق کے مطابق یہی بات تھی اس لئے انہوں نے اسے مان بھی لیا، ان ہی لوگوں کا نام "شہودیہ غیریہ" رکھا گیا ہے۔

شہودیہ غیریہ

ارباب تحقیق کا خیال ہے کہ "عینیہ" والے جیسے سکر اور نشہ میں مبتلا سمجھے جاتے ہیں، اسی طرح "شہودیہ غیریہ" کی یہ بات بھی سکر ہی کی کیفیت کا نتیجہ ہے۔

فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ "عینیہ" والوں پر تو "اتحاد" کے آثار و احکام مستولی ہو گئے (اسی لئے غیریت کا پہلو ان کی نگاہ سے اوجھل ہو گیا اور خالق و مخلوق میں جو اتحاد کا علاقہ ہے صرف وہی ان کے سامنے رہ گیا) اسی طرح "شہودیہ غیریہ" والوں پر خالق و مخلوق میں مغایرت کا جو واقعی پہلو پایا جاتا ہے اس کے احکام و آثار اتنی قوت سے اثر انداز ہوئے کہ ان کے سامنے صرف غیریت ہی غیریت رہ گئی اتحاد کا پہلو

www.besturdubooks.wordpress.com

غائب ہو گیا کچھ بھی ہو واقعہ تو یہی ہے کہ قیوم سے جب تک کسی امکانی حقیقت کا تعلق قائم نہ ہوئے اس کے موجود ہونے کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے، یہ تو اسی قسم کی بات ہے کہ کسی ماہیت کے متعلق کہہ دیا جائے کہ تعیین و تشخص سے بے گانہ رہتے کے باوجود وہ موجود ہو گئی، کیا یہ بات کسی کی سمجھ میں آسکتی ہے؟

عبقہ (۲۳)

بعض غلط تعبیروں کی اصلاح

بعض لوگوں سے اسی مسئلہ توحید کی تعبیروں میں، کچھ ایسے فقرے اور ایسی عبارتیں نکل پڑی ہیں جن کے پڑھنے سے وحشت ہوتی ہے، اور آدمی مختلف قسم کے غلط اوہام کا شکار ہو جاتا ہے، یعنی ان کے کلام سے کچھ ایسا سمجھا جاتا ہے کہ واجب و ممکن یا خالق و مخلوق کے درمیان وہی نسبت پائی جاتی ہے جو کلی کو اپنے افراد اور جزئیات سے ہوتی ہے، ان کے اس قسم کے اقوال مثلاً یہ کہ حق صرف معقول ہے یا یہ کہ حق کی حیثیت وہی ہے جو جنس عالی کی ہے، یا انھیں نے لکھا ہے، کہ وجود کے فاعل کے لئے وجود سے پہلے وجود واجب نہیں ہوتا گویا وجود کے قابل یعنی ماہیت کا جو حال ہے وہی حال وجود کے فاعل کا بھی ہے،

صوفیہ کے اصول پر اگرچہ ان عبارتوں کی تاویل بھی ممکن ہے، مثلاً یہ جو انھوں نے کہا کہ حق صرف معقول محض ہے، اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ وجود منبسط سے حق تعالیٰ کی ذات پاک اور مقدس بالا و برتر ہے یعنی وجود منبسط سے خدا کی ذات متصف نہیں ہے اور حق کو انھوں نے جنس عالی کے مماثل جو قرار دیا، تو اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ فعلیت کا افق وجود حق سے معمور ہے یعنی اس کی فعلیت کے بعد فعلیت کا کوئی درجہ نہیں ہے گویا جنس عالی اور وجود حق میں مشابہت کی وجہ یہی ہوئی کہ تمام فعلیات کی اس پر انتہا ہو گئی (جیسے تمام کلیات کی انتہا جنس عالی پر ہو جاتی ہے) بہرحال جنس عالی سے مشابہت کی وجہ اگر یہ ہو سکتی ہے تو یہی ہو سکتی ہے، باقی جنس عالی چونکہ کلی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ کلی کا وجود مبہم اور غیر متحصل ہوتا ہے، اس اعتبار سے اس کا وجود حق سے بھلا کیا تعلق ہو سکتا ہے، اسی طرح وجود کے فاعل سے قبل جس وجود کی نفی کی گئی ہے، اس سے بھی مراد وہی وجود منبسط ہو سکتا ہے، ورنہ العیاذ باللہ حق تعالیٰ کے وجود کے تاصل کا انکار کیا گیا ہے۔

لیکن کیا کیجئے کہ ابلیس کی تعلیمات میں سے ایک طبقہ تھا جس پر شیطان مسلط ہو گیا اور اسم شیطان نے ان کے خود بافیدہ خود تراشیدہ خیالات کو ان کی نگاہوں میں آراستہ و پیراستہ کر کے بنایا

www.besturdubooks.wordpress.com

گیا اور مذکورہ بالا قسم کی مبہم و مہمل عبارتوں کی آڑ لے کر اپنے خیالات کا وہ اظہار کرنے لگے، یعنے علانیہ صریح الفاظ میں وہ مدعی ہوئے کہ وجود ایک انتزاعی امر ہے، یعنے ایک مفہوم ہے جسے آدمی کا دماغ پیدا کرتا ہے اور یہی انتزاعی امر بعینہ (العیاذ باللہ) واجب کی ذات ہے، گویا ان کے اس قول کے مطابق واقع میں جو چیز موجود ہے وہ صرف یہی محسوس کائنات ہے، بجز اس محسوس ہستی کا تصور کسی معین و مفصل جزئی شکل میں جب کیا جاتا ہے تو اسی کا نام ممکن ہو جاتا ہے اور اسی کا مبہم کلی شکل میں جب تصور کیا جائے تو وہی واجب ہے، مطلب ان کا یہ ہے کہ اپنی جزئی خصوصیتوں کے لحاظ سے یہی عالم ممکن بھی ہے اور اپنی طبیعت کی کلیت کے لحاظ سے وہی واجب بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ کافروں کا ایک پاجی گروہ ہے جو زندیقوں سے بھی بدتر ہے، ملاحدہ کے باقاعدہ یہ لوگ سیل کچیل ہیں، یہود و نصاریٰ اور بت پرستوں سے بھی زیادہ گمراہ ہیں، آگ ہی ان کا بہترین ٹھکانہ ہے، ظلم کرنے والے عنقریب جان لیں گے کہ کس کروٹ پر پلٹ کر وہ پہنچتے ہیں۔

ان بے ایمانوں نے بھی اپنا نام "وجودیہ" رکھ چھوڑا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ طبقہ وجودیہ میں جو واقعی صاحبانِ معرفت و شہود ہیں، ان کے ساتھ ان گمراہوں کی وہی نسبت ہے جو ایک نقیض کو دوسری نقیض سے ہوتی ہے۔

کیونکہ وجودیہ کے محققین کا صحیح مسلک تو یہ ہے کہ واقع میں جو موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ ہی کی ذات پاک ہے اور عالم کی حیثیت خیال کی ہے، اس کے مقابلہ میں ان باطل پرستوں کا عقیدہ تو یہ ہے کہ واقع میں صرف عالم ہی موجود ہے اور حق تعالیٰ کا وجود صرف اعتباری ہے یعنے سوچنے والا جب سوچے تو اپنے ذہن میں اس مفہوم کو پیدا کر سکتا ہے (گویا خدا ان کے ذہن کا ایک مخلوق بن کر رہ جاتا ہے) بہرحال محققین وجودیہ کے دعوی کے دونوں جزوں کے منکر ہیں۔ بخلاف دوسرے گمراہ فرقوں کے کہ اس دعوی کے کسی ایک شق کا وہ انکار کرتے ہیں۔

بعض لوگوں کو ان ہی گمراہوں کی تردید کرتے ہوئے یہ عجیب مغالطہ ہوا کہ صوفیہ وجودیہ کے متعلق انھوں نے باور کر لیا ہے کہ واجب تعالیٰ کو وہ "کلی طبعی" قرار دیتے ہیں، حالانکہ معلوم ہو چکا یہ ان پر بالکلیہ بہتان ہے، ان لوگوں کو مغالطہ غالباً "وجودیہ" کے لفظ سے ہوا یعنے اس گمراہ فرقے نے بھی اپنا نام وجودیہ رکھ لیا تھا۔ اور مسئلہ قیومیت کے محققین صوفیہ جو قائل ہیں وہ بھی چونکہ "وجودیہ" ہی کہلاتے ہیں اس اسمی اشتراک سے دھوکا کھا کر ارباب تحقیق کی طرف ان لوگوں نے غلطیاں منسوب کر دیں، مثال اس کی ایسی ہی ہے کہ سامری بچھڑے کے ڈھالنے والے کا نام بھی چونکہ موسیٰ تھا، اس سے کوئی یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ

بچھڑے کے بنانے والے العیاذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی تھے، اس قسم کے مغالطے سے بچتے رہنا چاہیے اس سے غافل نہ رہنا چاہیے۔

عقبہ (۲۴)

خوش اعتقادوں کی توحید

بعض لوگ جن میں فطرۃً حضرات صوفیائے کرام کے متعلق واقعی اخلاص اور حسن ظن پایا جاتا ہے، اہل اللہ سے محبت اور عقیدت کا یہی جذبہ کبھی ان کو اس حال میں مبتلا کر دیتا ہے، یعنی توحید کے اسرار و نکات جو حضرات صوفیہ سے منقول ہیں انہیں وہ سنتے ہیں، عقیدت کی وجہ سے خواہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے لیکن اپنے سینوں کو ان اسرار و نکات کے لئے کھلا ہوا پاتے ہیں، اور جو کچھ اس سلسلہ میں سنتے ہیں ان کے سا[تھ] وہ مطمئن بھی ہو جاتے ہیں لیکن توحید کے اس بحر ذخار میں گھسنے کا موقع براہ راست خود ان کو اس لئے میسر نہیں آتا کہ نہ تو دینی علوم کے مطالعہ میں وہ کبھی مشغول ہوئے، اور نہ کشف و شہود کی بلندیوں تک ان کو ر[سائی] نصیب ہوئی ہے نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ سنی سنائی باتوں کی حیثیت سے توحید کے ان حقائق کو وہ مانتے ضرور ہیں لیکن ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ انکو نہیں ہوتا، اس لئے ان مسائل کے متعلق وہ زیادہ تر اجمال ہی پر قناعت کرتے ہیں، اور یہی وجہ ہوئی کہ بعض اوقات عوام کا یہ گروہ اس محسوس عالم اور اس کی کثرت کا انکار کرنے لگتا ہے، اور اپنے نزدیک یہ باور کئے رہتا ہے کہ کثرت کا یہ تماشا جو نظر آ رہا ہے یہ صرف نظر کا دھوکہ اور احساس کی غلطی کا نتیجہ ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی یہ باتیں صرف سفسطہ اور محض مغالطے پر مبنی ہیں، درحقیقت یہ ا[ن] لوگوں کے مسلک کو قبول کر لیتا ہے جنہیں اصطلاحاً عنادیہ کہتے ہیں (یعنی جن کے نزدیک جو کچھ بھی نظر آ رہا ہے وہ کچھ نہیں ہے، حتیٰ کہ خود بھی کچھ نہیں ہیں جو کچھ وہ بول رہے ہیں وہ بھی کچھ نہیں ہے)۔

بہرحال عوام کے اس خوش اعتقاد گروہ کی عقیدت و محبت جو حضرات صوفیہ سے یہ رکھتے ہیں اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اپنی عقیدت و محبت کی بنیاد جس خیال کو اپنے اندر انھوں نے قائم کر لیا ہے یعنی عالم اور اس کی کثرتوں کو صرف نظر و حس کا مغالطہ اور دھوکہ قرار دیا، یہ ایک غلط عقیدہ ہے بلکہ وہ ایک ایسے کنارے پر کھڑے ہوئے ہیں جس کے متعلق ڈر ہے کہ کہیں گر نہ پڑیں، یعنی شریعت کثرت ہی کے قوانین پر مبنی ہے اس کے انکار کی جرأت خدانخواستہ ان میں نہ پیدا ہو جائے جس کے

www.besturdubooks.wordpress.com

ظاہر ہے کہ ان کا آخری ٹھکانہ جہنم ہی بن جائے گا منہ کے بل اسی میں گر پڑیں گے۔

عبقہ (۲۵)

خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنے مخلوقات کے ساتھ

ہم لوگوں کو جو چیزیں اپنے ذہن سے باہر نظر آتی ہیں یا جنہیں اصطلاحاً خارجی حقائق کہتے ہیں اور جو چیزیں ان خارجی حقائق سے تعلق رکھتی ہیں ذہن میں پائی جاتی ہیں ان تمام خارجی حقائق اور ذہنیات میں اور لاہوت (ذات حق) میں معیت کی نسبت پائی جاتی ہے گو یہی معیت جسے ہم معیت مقدسہ سے تعبیر کرسکتے ہیں بالفاظ دیگر یوں بھی اس مفہوم کو ہم ادا کرسکتے ہیں کہ نفس کلیہ (یعنی وجود منبسط جو ساری کائنات کا اجمالی مجموعہ ہے) اس کا قیوم بھی لاہوت ہی ہے اور نفس کلیہ کے مظاہر (جمادات، نباتات، حیوانات وغیرہ) میں سے ہر ہر مظہر اندر ہر ہر فرد کا قیوم بھی براہ راست الگ الگ مستقل طور پر وہی ہے یعنی حق کی ذات جس چیز کی قیوم ہے (اور ایسی کونسی چیز ہے جس کا وہ قیوم نہیں ہے)

بہرحال اس چیز میں اور خدا کی اس قیوم ذات کے درمیان میں کوئی دوسری چیز حائل نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا وہ براہ راست بغیر کسی واسطے کے خود ہی قیوم ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ حق کی ذات عارض کی بھی قیوم ہے اور معروض کی بھی مثلاً سیاہی کا قیوم بھی وہی ہے اور اس کپڑے کا بھی جس میں سیاہی پائی جاتی ہے) بلکہ عارض و معروض کے سوا دونوں میں عروض کا جو علاقہ پایا جاتا ہے اس علاقہ کا قیوم بھی بذات خود وہی ہے اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں پائی جاتی ہیں ان میں ایک چیز دوسری چیز سے جتنی زیادہ قریب اور نزدیک ہو لیکن حق تعالیٰ کائنات کی ہر ہر چیز سے جتنا قریب ہے قرب کی یہ نسبت (کسی ایک مخلوق کو دوسری مخلوق کے لحاظ سے میسر نہیں) لیکن لاہوت کے وجود کا محل اور مقام چونکہ مخلوقات کے وجود کے مواطن محل و مقام کا غیر ہے اس کی وجہ سے باوجود اس قربت اور نزدیکی کے) خدا کی ذات مخلوقات سے دور اور بہت دور اور وراء سے بھی وراء ہے یعنی بہت وجہ سے دور وراء الوراء ہے اتنا بلند و برتر ہے کہ اس بلندی کو کوئی بیان تو کیا کرسکتا ہے دماغ کی صنعت بھی اس کی بلندی تک رسائی حاصل نہیں کرسکتی یعنی اس بلندی کو سوچ بھی نہیں سکتی لاہوت عظمت و جلال کی چادر اوڑھے ہوئے ہے اور کبریا و اعتلا کے لباس میں وہ (سب کی نگاہوں سے) مستور ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

کسی چیز کو کسی قسم کی کوئی نسبت اس کی برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم والی ذات سے حاصل نہیں یہی راز ہے جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق نہ یہ کہنا درست ہے کہ وہ خارج میں یا خارجیات میں پایا جاتا ہے اور نہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ کسی شئے میں اس کا ظہور ہوا ہے یا عالم کی کسی شئے سے اس کی ذات متصف ہے یا کسی کو اس کی ذات تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے یا عالم کی کوئی شئے خدا کی ذات کا کامل عنوان یا نشان یا پتہ بن سکتی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ (ہمارے خیالی مخلوقات جنہیں ہم اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتے ہیں) کیا ان کے بس کی بات ہے کہ خیال سے باہر اصلی وجود کے ساتھ جو چیزیں موجود ہیں ان میں کسی چیز کو وہ دریافت کرے یا اس کے بھی کوئی معنے ہو سکتے ہیں کہ (خیالی صورتیں جو خیالی قوت سے پیدا کی جاتی ہیں) ان ہی خیالی صورتوں میں خود خیال کی یہ قوت پائی جائے (بس اسی پر قیاس کرنا چاہیے کہ خدا جو عالم کا خالق ہے وہ اس عالم کے اندر کیسے پایا جا سکتا ہے) یا آئینہ کے متعلق یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ جو صورتیں اس میں نظر آتی ہیں' ان ہی صورتوں میں خود آئینہ پایا جاتا ہے' (خالق قیوم اور اس کے مخلوقات کی باہمی نسبت کو سمجھاتے ہوئے ایسی بات جو حقیقت سے ایک حد تک قریب ہو سکتی ہے' وہ یہی ہے کہ خارج میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں' اور جن چیزوں کا ان خارجی حقائق سے تعلق ہے یعنے خارجیات دونوں کے متعلق یہ کہا جائے کہ لاہوت میں وہی پائی جاتی ہیں' گویا لاہوت یعنے (خدا کی ذات کی حیثیت ان خارجی مخلوقات کے لحاظ سے) ظرف کی ہے لیکن بجائے خود ظرفیت کا یہ علاقہ اس قسم کا علاقہ نہیں ہے' (جو کسی جسمانی ظرف و مظروف میں ہوا کرتا ہے' بلکہ یہ ایک قسم کی مقدس ظرفیت ہے' جیسے اپنے خیالی مخلوقات کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ ہمارے خیال میں پائے جاتے ہیں' یا آئینہ میں جو صورتیں نظر آتی ہیں' ان کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ وہ آئینہ میں پائی جاتی ہیں' یا علوم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ذہن میں ہیں' بس کچھ اسی طرح خالق قیوم کے مخلوقات کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے اسی قیوم میں پائی جا رہی ہیں' کچھ بھی ہو لاہوت ایک ایسی وسعت رکھنے والی ذات ہے جس کی کرسی میں آسمان اور زمین سمائی ہوئی ہے ہر چیز کو وہی گھیرا ہے' لیکن اس کی ذات[۱] کو کوئی کیا احاطہ کر سکتا ہے' اس کے علم کے کسی ادنیٰ ترین حصہ کا بھی کوئی خیال نہیں کر سکتا' (اصل واقعہ تو یہی ہے) باقی سلف صالح سے اس قسم کی باتیں جو نقل کی گئی ہیں' جیسے ان میں سے بعضوں نے کہا کہ ان کو خدا ہر چیز میں نظر آیا' یا مختلف اوقات میں وہ فلاں فلاں صورتوں میں

---

[۱] مصنف نے اس موقعہ پر قرآنی آیات و سبح کرسیہ السماوات والارض اور ساتھ ہی ولا یحیطون بشیٔ من علمہ کے اقتباسات کو اپنے کلام میں داخل کر دیا ہے' ان ہی کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔

ان کے سامنے ظاہر ہوا تو ان اقوال کا مطلب یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ خالق و مخلوق میں معیت کی جو مقدس نسبت پائی جاتی ہے، اسی معیت کی بطور کنایہ کی انھوں نے مذکورہ بالا تعبیریں کی ہیں یعنی مطلب یہ بیان کیا جائے کہ ہر چیز کو انھوں نے دیکھا کہ خدا ہی سے موجود ہے اور خدا کے ساتھ موجود ہے، خدا معاً موجود ہے، اور یہ کہ خدا ہی سے خدا کے ساتھ، خدا ایسی ہو کر فلاں چیز فلاں صورت میں ان کے سامنے فلاں مقام میں ظاہر ہوئی اور یہ اسی قسم کی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میں نے آئینہ کو ہر شبیہ میں اور ہر شبیہ کے ساتھ دیکھا، مطلب حالانکہ اس کا یہی ہے کہ دیکھنے والے نے ہر صورت کی شبیہ کو آئینے میں دیکھا اور آئینہ کے ساتھ دیکھا، بہرحال سلف کے ان اقوال کی یا تو یہ تاویل کی جائے یا کہا جائے کہ جس چیز کے دیکھنے کا دعویٰ ان اقوال میں کیا گیا ہے اس سے مراد لاہوت نہیں ہے) بلکہ وجود منبسط ہے، چاہیے کہ اس نکتے کو اچھی طرح محفوظ کر لو اور ان لوگوں میں نہ بنو جو شکوک و شبہات میں مبتلا ہیں۔

البتہ لاہوت (ذات حق) کو اپنے مخلوقات کے ساتھ قرب کی نسبت ایک اور اعتبار سے بھی حاصل ہوتی ہے، یعنی تجلیات والا قرب، حق تعالیٰ کے متعلق جو کہا گیا ہے کہ وہ عرش پر ہے، یا یہ کہ آدمی اور آدمی کی جان کے درمیان وہ (خدا) حائل ہو جاتا ہے، یا یہ کہ نمازی اور نمازی کے قبلہ کے بیچ میں وہ (خدا) موجود رہتا ہے (قرآن و حدیث میں یہ باتیں جو آئی ہیں) ان کا تعلق درحقیقت "تجلیات" ہی کے باب سے ہے، اور "تجلیات" کا مسئلہ الگ مسئلہ ہے، کچھ چیزیں اس سلسلہ کی آئندہ بیان کی جائیں گی۔

عبقہ (۲۶)

ابداع و خلق و تدبیر و تدلی

مخلوقات کے ساتھ خالق کے گوناگوں تعلقات و روابط کی تشریح

خارج و خارجیات میں اور لاہوت (یعنی خالق قیوم) میں مختلف رنگ کی مستحکم نسبتیں پائی جاتی ہیں بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خالق اور اس کے مخلوقات کے درمیان جو رشتے اور روابط ہیں سچ تو یہ ہے کہ

آدمی کے ذہن سے باہر کائنات کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے ان میں دو چیزیں ہیں ایک تو وجود منبسط یا نفس کلیہ ہے جس کی حیثیت گویا کائنات کے حساب سے مادے کی ہے، دوسری وہ چیزیں جن کا ظہور اسی وجود منبسط کے مختلف حصوں میں نباتات، جمادات وغیرہ کی شکل میں ہوتا ہے، مصنف وجود منبسط کو خارج کے نام سے اور وجود منبسط کے مظاہر کو خارجیات کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ان کو نہ کوئی شمار کرسکتا ہے، اور نہ گن سکتا ہے (اپنے مخلوقات میں) وہ جس طرح ہر دم کے نت نئے تصرفات کرتا رہتا ہے، اور انھیں جس طرح وہ ادلتا بدلتا رہتا ہے، ان کو دیکھ کر خدا کی عظمت وجلال کا اندازہ ہوتا ہے، ان میں ہر بات دلالت کرتی ہے (کہ اس عالم کا ناظم کن کمالات سے موصوف ہے)

تاہم ان روابط اور نسبتوں کو (جو خالق اور اس کے مخلوقات میں پائی جاتی ہیں) مندرجہ ذیل چار مدعوں میں تقسیم کر کے انھیں منضبط کیا جاسکتا ہے، پہلی قسم تو ان نسبتوں کی وہ ہے، جس کی تعبیر قیومیت کے لفظ سے کی جاتی ہے (یعنے ساری مخلوقات کی) قیوم خالق کی ذات مبارک ہے، لیکن دونوں کے وجود کا موطن اور محل ومقام ایک نہیں ہے، خالق کے اسی فعل کو ابداع کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ مخلوقات کے ساتھ خالق کی یہ ایسی نسبت ہے، جو سارے خارج اور خارجیات کو حاوی ہے اور سارے موجودات حق تعالیٰ سے یہی نسبت رکھتے ہیں باقی "قیومی نسبت" کا کیا مطلب ہے، اسی کا مفصل جواب گذشتہ اوراق میں دیا جاچکا ہے۔

دوسری نسبت جو خالق ومخلوق میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق کو خالق ہی بناتا ہے اور ان کے ظلال کو وہی پیدا کرتا ہے جس کا مطلب یہی ہے کہ وجود منبسط کو کسی خاص مظہر میں وہی ظاہر کرتا ہے (یعنے وجود منبسط کے کسی حصہ کو نباتات کا، کسی حصہ کو جمادات کا کسی حصہ کو حیوانات کا مظہر بناتا رہتا ہے، اور نفس کلیہ (جو وجود منبسط ہی کی دوسری تعبیر ہے) اطلاق کے مرتبے سے ہٹا کر کسی خاص مخلوق کے قالب میں اس کو تنزل عطا فرماتا ہے) (اور یہ جو میں نے کہا کہ خالق مخلوق کو بنایا کرتا اس میں کامل کرتا ہے، اس بنانے اور جعل سے احداث آنی مراد نہیں ہے، (یعنے امکانی حقائق کے کسی ظل کو وجود منبسط یا نفس کلیہ میں دفعۃً پیدا کرنا جعل سے اس وقت یہ مقصود نہیں ہے، بلکہ ظلال میں بعد وجود منبسط میں ظلال کی پیدائش کے بعد جو تعلق پیدا ہوجاتا ہے) اس تعلق کو خالق قیوم مسلسل اپنی قیومی قوت سے جو باقی رکھتا ہے، یا یوں کہو کہ ظلال کی پیدائش کے بعد (وجود منبسط اور امکانی حقائق میں جو ربط پیدا ہوجاتا ہے[۱] اس رابطہ کو

---

[۱] اس کا ذکر کہیں پہلے بھی آچکا ہے کہ نجار (بڑھئی) جب کسی کرسی کو بناتا ہے، تو پہلے کرسی کی صورت کا ایک خاکہ ذہن میں قائم کرتا ہے اور اسی ذہنی یا خیالی خاکے کے مطابق لکڑی کے کسی حصہ پر تراش وخراش کے عمل سے کسی صورت کو پیدا کرتا ہے، اس وقت نجار کے اس خاکے کی حیثیت امکانی حقائق کی ہے، اور خارج میں کرسی کی جو ہیئت لکڑی کے خاص حصہ پر طاری ہوئی اس کو ظل کہئے، اب ظاہر ہے کہ لکڑی کے ساتھ کرسی کی خارجی ہیئت کا بھی تعلق نجار قائم کردیتا ہے اور کرسی کی اسی خارجی صورت جسے ظل کہتے ہیں اس کے واسطے سے کرسی کے ذہنی خاکے کا بھی لکڑی کے اس خاص حصے سے تعلق پیدا ہوجاتا ہے یعنے کہا جاتا ہے کہ نجار جس کرسی کو بنانا چاہتا تھا وہ بن گئی، الحاصل لکڑی کے اس خاص حصے سے کرسی کی خارجی صورت یعنی ظل کا بھی تعلق لکڑی سے قائم ہوجاتا ہے اور کرسی کے ذہنی خاکے کا بھی اس سے جبلی تعلق پیدا ہوجاتا ہے، بقیوم دونوں کی قیومیت کا کام انجام دیتا ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

قوم کی قیومیت جو مسلسل باقی رکھتی ہے، بہرحال یہی یاد رکھو، ہمارے اندر جل کے لفظ سے یہاں میری بھی استمراری حالت ہے، جو قیومیت اس کام کا نتیجہ ہے۔

خالق و مخلوق کے درمیان [illegible] نسبت جو پائی جاتی ہے، اگرچہ تمام مخلوقات کے لئے عام ہے لیکن وجود منبسط یا نفس کلیہ جس کا نام رکھا گیا ہے، اس میں اور خالق قیوم میں یہ نسبت نہیں پائی جاتی کیونکہ اس نسبت کا تعلق یا تو ان ظلال [illegible] سے ہے، جس کا ظہور وجود منبسط کے مختلف حصوں میں ہوتا ہے یا ظلال کے ان حقائق سے ہے جو خالق کے علم میں پائے جاتے ہیں، اور وجود منبسط نہ یہ ہے نہ وہ ہے) بہرحال اس نسبت کا تعلق صرف خارجیات سے ہے، خود خارج سے نہیں ہے، اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، بہرحال خالق قیوم کے اسی کام کو جس سے (ظلال اور امکانی حقائق کے درمیان یہ نسبت پیدا ہو جاتی ہے) [illegible] کہتے ہیں (یعنی وجود منبسط کے مختلف حصوں میں مختلف ظلال کو پیدا کرنا اور [illegible] کرنا اور ان کو باقی رکھنا) اسی کی تعبیر خلق کے لفظ سے کی جاتی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ دنیا میں جتنی چیزیں موجود ہیں ان میں وجود منبسط کے ساتھ خالق تعالیٰ کو صرف ابداع کا تعلق ہے اسی لئے وہ یعنی وجود منبسط تو صرف مفطور ہے، اور وجود منبسط کے سوا یہاں جو کچھ بھی ہے یعنی ظلال [illegible] کا ظہور وجود منبسط کے مختلف حصوں میں ہو رہا ہے، یہ مفطور بھی ہیں اور مخلوق بھی، اگرچہ ظاہر نظر میں مفطور [illegible] اور مخلوق ہونا دونوں ایک ہی بات معلوم ہوتی ہے لیکن صحیح تلاش و جستجو کے بعد یہ ثابت ہوتا ہے کہ [illegible] میں ضرور فرق ہے، مطلب یہ ہے کہ (وجود منبسط کے سوا یہاں جو چیزیں موجود ہیں) جنہیں خارجیات [illegible] ہیں، ان کے ناپید و معدوم ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، خارج یعنی وجود منبسط ہی اگر سرے سے ناپید و معدوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کے ساتھ (سارے خارجیات جو اس کے مظاہر ہیں) وہ بھی معدوم ناپید ہو جائیں گے، خارجیات کے معدوم ہونے کی ایک شکل تو یہ ہوئی اور دوسری شکل ان ہی کے ناپید ہونے کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ (وجود منبسط نہیں) بلکہ صرف ظل ناپید ہو جائے، آخر سونے والا خواب میں جن چیزوں کو دیکھتا ہے، ظاہر ہے کہ ان کے ناپید ہونے کی ایک شکل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سرے سے خیال کا یہ [illegible] ہی ناپید ہو جائے، مثلاً سونے والا نیند سے بیدار ہو جائے کھلی ہوئی بات ہے کہ اس وقت خیال اور خیال کی پیدا کی ہوئی صورتیں دونوں ہی ناپید ہو جائیں گی اور دوسری صورت یہ ہے کہ خواب میں جو صورت [illegible] آرہی تھی اس کو چھوڑ کر خیال اسی قسم کی دوسری خیالی صورت کی طرف منتقل ہو جائے گویا موخرالذکر شکل

[illegible] مطلب ہے کہ وجود منبسط کی حیثیت مادے کی ہے۔ [illegible] اگر معدوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ مادے کے سارے مظاہر [illegible] ہو جائیں گے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

میں وجودِ منبسط ایک ظہور سے منتقل ہو کر دوسرے ظہور کا رنگ اختیار کرتا ہے۔ ٹھیک سونے والے جنہیں جیسے دیکھتے ہیں کہ ان کے سامنے ایک حادثے کے بعد دوسرا حادثہ اور دوسرے کے بعد تیسرا حادثہ پیش آ رہا ہے، اور صورتوں کے بعد صورتیں ظاہر ہو رہی ہیں (خالق و مخلوق کے درمیان مذکورۂ بالا دو نسبتوں کے سوا، تیسری نسبت یہ پائی جاتی ہے کہ دو کائنات کی شکل میں، ظلال کا جو نظام یہاں قائم ہے اس نظام کو ایک بہترین و کامل ترین نظام کی شکل میں باقی رکھنے اور چلاتے رہنے کے لئے خالق قیوم کی طرف سے جو کارروائیاں عمل میں آتی ہیں، جیسے ظلال کے اقتضاؤں کو مکمل کرنے کے لئے جو باتیں بڑھائی جاتی ہیں، اور جن چیزوں سے ان کی تکمیل میں مدد ملتی ہو ان کو قوی کرنا اور ان کی مخالف اسباب کو کمزور کرنا یا سرے سے ان کو مٹا دینا (اسی طرح نقصان رساں امور) کے اسباب کو گھٹانا، اور جن چیزوں سے ان کے ازالہ میں مدد ملتی ہو ان کو بڑھانا، الغرض ان ہی گوناگوں کارروائیوں سے ایک جمیل و حسین متناسب و موزوں نظام کو پیدا کرنا یہی تیسری نسبت ہے، جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھو کہ کسی طویل و عریض فرش پر رنگ ریز یا نقاش مختلف نقوش کو قائم کرنا چاہتا ہے، اس وقت وہ مختلف رنگوں سے کام لیتا ہے کبھی تو وہ چھوٹی چھوٹی بوٹیاں بناتا ہے، اور کبھی کبھی بڑے بڑے نقوش کو نمایاں کرتا ہے، کبھی سیاہ رنگ ان نقوش میں بھرتا ہے، کبھی سرخ، کبھی حد سے زیادہ سیاہ رنگ سے کسی چیز کو رنگتا ہے، اور کسی جگہ صرف ہلکے سے رنگ کو کافی سمجھتا ہے، کہیں ضرورت شوخ اور تیز لال رنگ کی محسوس کرتا ہے، کسی جگہ دھیمے رنگ سے کام لیتا ہے، (اسی پر خالق قیوم کی اس تیسری نسبت کو قیاس کرو، جو اس میں اور اس کے مخلوقات میں پائی جاتی ہے)۔

باقی نظام کائنات کے اس حسن و تناسب کا صحیح ادراک لوگوں کو جو نہیں ہو رہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر کائنات اپنے تمام اجزاء اور طبقات کے ساتھ ہمارے سامنے نہیں ہے (ورنہ سب کچھ اگر ہمارے سامنے ہوتا) تو وہی چیزیں جو بری اور بدصورت معلوم ہو رہی ہیں، ان کو ان چیزوں کے ساتھ جوڑ کر جن میں حسن و کمال پایا جاتا ہے، ہم پاتے کہ دونوں کے باہمی اجتماع سے کتنا عجیب و غریب حسن ہمارے سامنے جلوہ پرداز ہوا ہے، اور دونوں میں کتنا موزوں ترین تناسب پایا جاتا ہے، مخلوقات میں خالق قیوم کی طرف سے یہ کاروبار جو جاری ہے) اسی تصرف کی اصطلاحی تعبیر "تدبیر" کے لفظ سے کی جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہستی کی اس بساط کے حسن اور رونق کی قیومیت بھی اسی نسبت کا مآل ہے، اس کاروبار کے سلسلے میں خالق قیوم کی عنایت کا پہلا تعلق کائنات کے شخص اکبر سے ہوتا ہے، (یعنی مجموعی حیثیت سے عالم کا ایک شخصی وجود ہے وہی پیش نظر ہوتا ہے) پھر تفصیلی طور پر اسی عنایت کا تعلق ہر ہر عالم مثلاً

www.besturdubooks.wordpress.com

ابداع، مثال اور عالم اجسام اور عالم اجسام کے مختلف طبقات بسائط و موالید سے ہوتا ہے، پھر ہر ہر نوع اور ہر ہر صنف اور ہر ہر قوم ہر ہر ملت ہر ہر شہر، ہر ہر گھر اور خاندان بالآخر ہر ہر شخص سے اس کا تعلق قائم ہوتا ہے۔ (خالق و مخلوق کے درمیان) چوتھی نسبت جو پائی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض موجودات کو حق تعالیٰ خود اپنی ذات کا عنوان یا نشان پتہ قرار دے دیتے ہیں (ذات حق تک راہ نمائی و ہدایت کی وہ یہی نسبت ہوتی ہے) اس تک رسائی حاصل کرنے کے راستے یہی ہیں، ان ہی کو "تجلیات" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کے اس تعرف کا نام تدلی[1] ہے۔

بہرحال ابداع و خلق تدبیر و تدلی یہ چارگانہ کمالات ہیں جن میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور ان میں ایک دوسرے پر مبنی ہے، جیسے صورۃ کا وجود مادے پر مبنی ہوتا ہے، اور ان کمالات میں سے بعض کمال دوسرے کمال کی راہ اسی طرح درست کرتا ہے، جیسے معد معدّہ کی راہ تیار کرتا ہے[2]

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی چیز کو اگر پہلے کمالات نے پیدا کر کے استوار کئی ہو تو جس کمال کا درجہ ان کے بعد ہے، وہ ان پہلے کمالات کی بنیاد پر پیدا ہو جانے والی چیزوں کو نابود کر دیتا ہے، ایسا نہیں ہوتا، البتہ بعد والا کمال اپنے سے پہلے کمالات کے آثار کو درست کر دیتا ہے، اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ خلق اور تدبیر کے کمال کی بنیاد پر (جہاں دوسرے مخلوقات پیدا ہوئے) وہیں شیاطین اور دجاجلہ دبالسہ[3] بھی پیدا ہوئے، پھر تدلی والے کمال نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو پیدا کیا، لیکن ظاہر ہے کہ پیغمبروں اور ہادیوں کی پیدائش کے بعد دنیا سے شیاطین یا ابالسہ و دجاجلہ کا خاتمہ نہیں ہو گیا، البتہ گمراہ کرنے اور لوگوں کو بھٹکانے کے جو ذرائع وہ اختیار کرتے تھے ان ذرائع کا ازالہ چوتھے کمال کے مظاہر سے ہوا، ضلال و اغواء کے سوراخ بند ہو گئے، درحقیقت اس باب کی یہ ایک بڑی طویل بحث ہے [illegible]

---

[1] قرآنی آیت "دنی فتدلی" سے یہ اصطلاح شاہ ولی اللہ نے بنائی ہے، "تدلی" کے معنے جھکنے کے ہیں، گویا حق تعالیٰ اپنے بلند مقام سے پستی میں رہنے والے بندوں کی طرف جھکتے ہیں ۱۲۔ [2] اس اصطلاح کی تشریح پہلے بھی کہیں گذری ہے، کسی چیز کی پیدائش کی صلاحیت جن چیزوں سے پیدا ہوتی ہے یہاں ہی کو اس پیدا ہونے والی شئے کے معدات قرار دیتے ہیں جیسے انڈے کی سوختیں بچہ کی پیدائش کے معدات ہوتے ہیں ۱۲۔ [3] دجاجلہ تو ظاہر ہے کہ دجال کے لفظ کی جمع ہے، اور ابالسہ ابلیس کے لفظ کی جمع ہے، قدرتی قوانین پر حاصل شدہ اقتدارات کو حق تعالیٰ سے بغاوت کا ذریعہ بنانا یہ دجالیت کی خصوصیت ہے، المسیح الدجال جس کی خبر مذاہب میں پائی جاتی ہے، وہ مردوں کو زندہ کرنے یا حسب خواہش و ضرورت بارش برسانے اور حسابات کو بہتر بنانے کے ذریعہ تک پہنچ کر کی حد تک کی قدرتوں کا مالک بنا دیا جائے گا، لیکن اسی کو حق تعالیٰ سے انحراف و طغیانی کا ذریعہ بنائے گا، موجودہ مغربی تمدن میں یہ خصوصیت بہت نمایاں ہے، اسی طرح خدا کے قانون کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے عقل کی تقسیم ابلیس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرتے ہوئے اس نے اسی خصوصیت کا اظہار کیا تھا۔ نہ لا گویا نقد تھا جو عقل تو نقلی اقتضاء کے مطابق شاہ صاحب کی مراد ہی کا مدعا جتنا اس زمانہ میں ہو رہا ہے اس سے پہلے کبھی نہیں ہوا ۱۲ مترجم۔

www.besturdubooks.wordpress.com

(شاہ ولی اللہ) نے اس کی تفصیل جیسی کہ چاہیئے کی ہے اور شاید اس سے زیادہ سیر حاصل بحث اس مسئلہ کے متعلق ممکن بھی نہیں، وہ کیسا مسئلہ کی ایسی تشریح و تفصیل کے متعلق بھی اہل خدا نے ان باتوں کے لئے ان کو اپنے اقران و معاصرین اور ہم جنسوں کے درمیان چن لیا تھا جو اس مسئلہ کی تفصیل آگاہی کا شوق رکھتے ہوں ان کو چاہیئے کہ ان کی دیتے "فضل المبتغین" کی کتابوں اور ان کے ہم چشموں کی کتابوں کی طرف رجوع کریں موازنہ کے بعد ان پر ظاہر ہوگا کہ (شاہ ولی اللہ) کو ان کے اقران کے درمیان کس قسم کی خصوصیت سے سرفراز فرمایا گیا ہے۔

عبقہ (۲۷)

ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک حکیم (سائنٹسٹ سائنسدان ہے) ایسا حکیم کہ جس صنعت میں اسے مہارت حاصل ہے اس صنعت کا کوئی ماہر اس حکیم سے پہلے نہیں گذرا ہے اور اس صنعت میں جن آلات سے کام لیا جاتا ہے یہ آلات بھی اس حکیم سے پہلے نہیں پائے جاتے تھے، اب اسی حکیم کے متعلق یہ فرض کرو کہ خود اپنے ذاتی سوچ بچار غور و فکر سے اس نے چند آہنی اوزار تیار کئے، اور دل میں اس نے طے کیا کہ لوہے سے ایسی چیزیں بناؤں گا جن کی شکل تو ایسی ہوگی، اور لوازم ان کے ایسے ہوں گے، آثار ان کے یہ ہوں گے اور مقصد ان کے بنانے کا یہ ہوگا، مادہ ان کا فلاں چیز ہوگی، اور صورت اس کی فلاں طرح کی ہوگی، ان میں سے فلاں کا نام تلوار ہوگا، اور فلاں کا نیزہ، اسی طرح (لوہے اور لکڑی) سے ایک چیز بناؤں گا جس کا نام تخت ہوگا، بہرحال ان باتوں کو طے کرکے اب وہ لوہے کا ایک ٹکڑا لیتا ہے اور اپنی سوچی ہوئی تجویز کے مطابق اس ٹکڑے پر عمل کرتا ہے، یا لکڑی کا ایک حصہ لیتا ہے، اور اس کے ساتھ کارروائی شروع کر دیتا ہے الغرض اپنے سلیقہ اور ملکہ کی راہ نمائی میں وہ کام کرتا رہتا ہے، تا آنکہ جن جن چیزوں کے بنانے کا اس نے ارادہ کیا تھا وہ واقعی بن کر تیار ہو گئیں یعنی جو تجویزیں اس نے فرض کی تھیں انھوں نے واقعہ کا قالب اختیار کر لیا، مفروض جن آثار و لوازم مقاصد و غایات پر اب تک پردے پڑے ہوئے تھے اس کی عملی جدوجہد نے ان سے ان پردوں کو اٹھا دیا، اور اس کی ساری سوچی ہوئی تجویزیں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو گئیں گویا (ایجادات و اکتشافات کی دلہنیں اور کنواریاں اس حکیم کے نہاں خانۂ دل میں جو مستور تھیں ان کے چہروں سے نقاب ہٹ گئی۔ مذکورۂ بالا مثال کو سامنے رکھے ہوئے سوچو کہ اس تلوار کی ماہیت کو لوہے سے کیا نسبت ہوگی کہ اپنے پائے جانے میں وہ خود بھی اور اس کے جو آثار کاٹ کرنے چمکنے وغیرہ کے اب تک صرف قوت و استعداد کے گوشے میں دبے ہوئے تھے، وہ بھی اپنے ظہور میں اس لوہے کے محتاج ہیں بہرحال تلوار کے ان آثار و لوازم کے متعلق

www.besturdubooks.wordpress.com

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ تلوار کی ماہیت کے لئے بذات خود ان آثار ولوازم کا صرف ثبوت اس کا محتاج نہیں ہے کہ لوہے کے قالب میں تلوار بنو، مگر یونہی جس طرح جن خصوصیتوں کی وجہ سے تلوار نیزے اور چھری سے ممتاز ہوتی ہے اور الگ چیز سمجھی جاتی ہے اس امتیاز کے لئے بھی اس کی ضرورت نہیں کہ تلوار کی ماہیت کا لوہے سے تعلق ہو، بلکہ گویا یہ سمجھنا چاہیے کہ تلوار لوہے کے قالب کو اختیار کرکے جب موجود ہوتی ہے، در پائی جاتی ہے تو اس کے وجود کے اس مرتبہ کا ان آثار ولوازم کے ثبوت کے مرتبہ سے قریب قریب وہی تعلق ہوتا ہے جو کسی حکایت کو محکی عنہ سے ہوتا ہے[1]، اسی لئے تو اس تلوار کی زیادہ تعریف کی جاتی ہے جو مرتبہ ثبوت کے اقتضاؤں کے مطابق بن کر تیار ہوتی ہے یعنی بنانے والے نے جن خصوصیتوں کو اپنے دل میں تلوار کے لئے ثابت کیا تھا ان ہی خصوصیتوں کا ظہور اس تلوار کے موجود ہونے کے بعد جب ہوتا ہے تو اس تلوار کی تعریف کی جاتی ہے اور جب ان کے مطابق نہیں اترتی تو ایسی تلوار اچھی نہیں سمجھی جاتی اور یہ ظاہر بات ہے کہ مرتبہ ثبوت کے اقتضاؤں کے مطابق مصنوعات کا موجود کرنا اس کا تعلق بنانے والے کے حسن سلیقہ اور مہارت پر موقوف ہے خلاصہ یہ ہے کہ موجود ہونے کا جو مرتبہ (ان مصنوعات) کا ہوتا ہے۔

اس مرتبہ کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ اس کا تعلق (مرتبہ ثبوت سے) وہی ہوتا ہے جو کسی شئے کو اپنے نمونے سے ہوتا ہے جس کی مطابقت اور عدم مطابقت پر اس شئے کی تعریف یا مذمت مبنی ہوتی ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو آخر اس قسم کے مصنوعات جیسے تلوار ہے ان کی تعریف اور مذمت کے معنی ہی کیا ہو سکتے ہیں اور یہ جو کہا جاتا ہے[2] ان مصنوعات کا صحیح طور پر تیار ہونا اور بنانے والوں کے حسن سلیقہ اور مہارت پر موقوف ہے یہ بھی ایک لغو بات ہو جائے گی۔

(خیر گفتگو اس تلوار کے متعلق ہو رہی تھی جو لوہے کے قالب میں جلوہ گر ہو کر موجود ہوتی ہے کہ اس کو لوہے سے بھی نسبت ہوتی ہے، نیز اسی تلوار کو خود حکیم کے ذہن سے بھی ایک نسبت ہوگی یعنی تلوار کی جو صورت تھی حکیم کے ذہن پر جو اس کے انکشاف کا ذریعہ بھی صورت بنی، اسی طرح تلوار کی ماہیت کو اس کی اس صورت سے بھی ایک نسبت ہوگی یعنی تلوار کی ماہیت دوسری چیزوں (مثلاً چھری نیزے وغیرہ سے) ممتاز جو ہوئی تو

---

[1] زید کھڑا ہوا تھا، جس کو کہ کھڑا ہوا دیکھ کر کہنے والے نے کہا کہ زید کھڑا ہے، تو کہنے والے کے اس قول کا نام حکایت ہے یعنی ایک واقعہ کی وہ خبر دے رہا ہے یعنی اس واقعہ کی حکایت کر رہا ہے، لہ زید کے کھڑے ہونے کا واقعہ اسی کو محکی عنہ کہتے ہیں یعنی اسی واقعہ کی حکایت کی گئی، وہ جس کی خبر دی گئی، اسی طرح تلوار جب بن کر تیار ہو جاتی ہے پہلے اس کا قالب اختیار کر لیتی ہے تو گویا بنانے والے کے دل میں تلوار کی جو صورت پوشیدہ ہوتی تھی اور جن جن خصوصیتوں کے پیدا کرنے کا ارادہ جس شکل میں ارادہ کیا تھا اسی کی حکایت اور نقل باہر پائی جانے والی تلوار کر رہی ہے، پس تلوار کے وجود کا مرتبہ گویا حکایت کا مرتبہ ہوا اور ثبوت کا مرتبہ محکی عنہ کا ہے ۱۲ مترجم۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ایسی صورت کی وجہ سے ممتاز ہوئی، بہرحال اپنے اس امتیاز میں بھی ماہیت اسی صورت کی محتاج ہوتی ہے، اور جن خاص آثار کا تعلق تلوار سے ہے جیسے چھری اور نیزے میں وہ آثار اور وہ خصوصیتیں نہیں پائی جاتیں) ان آثار کا تعلق بھی تلوار کی ماہیت سے اسی صورت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے جس کے معنی یہی ہوئے کہ تلوار خود تلوار ہونے میں یعنے خود اس کے لئے دوسری چیز جو ثابت نہیں ہوتی بلکہ خود اسی کے لئے اس کی ذات کا ثبوت ہے اس ثبوت میں بھی وہ اپنی ایسی صورت کی محتاج ہوتی ہے۔

ماہیت کے لئے خود اس کی اپنی ذات کو ثابت کرنے کے لئے جیسے اس صورت کی احتیاج ہوتی ہے اسی طرح بلکہ اسی احتیاج سے سمجھنا چاہئے کہ صورت کی طرف ماہیت اپنے لوازم کے ثبوت میں بھی محتاج ہوتی ہے۔

اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ (مثلاً تلوار کی ماہیت کی) صورت کوئی ایسی چیز ہوتی جو بذات خود قائم ہوتا اور اپنی ذات کا اسے علم بھی ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس صورت کو اپنی ذات کا جو علم حاصل ہے، اسی علم کے ضمن میں اپنی ماہیت کا علم بھی اس کو حاصل ہوگا یعنے صورت اپنی ذات کو جو جانے گی یہی اپنی ذات کا جاننا اس ماہیت کا جاننا بھی ہوگا۔ اور تلوار کی ماہیت کا نیزے یا چھری کی ماہیت سے ممتاز ہونے کی وجہ چونکہ یہی صورت تھی اس لئے سمجھنا چاہئے کہ ماہیت کے اس ضمنی علم کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے اغیار سے ماہیت کو اسی صورت کی وجہ سے جو امتیاز حاصل ہے اسی امتیاز کا علم صورت کو حاصل ہوا۔ اور اس بات کا علم حاصل ہوا کہ ماہیت کو اپنے لوازم سے تعلق بھی اسی صورت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے۔

بہرحال صورت کی طرف تو تلوار کی ماہیت اپنے ثبوت میں محتاج ہوتی ہے، جیسے اپنے پائے جانے اور موجود ہونے میں وہ لوہے کی محتاج ہے، (ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ بنانے سے پہلے حکیم کو تلوار کا جو علم حاصل ہوتا ہے) تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ حکیم کے علم کا براہ راست جس چیز سے تعلق پیدا ہوتا ہے یعنی جو چیز اس کی بالذات معلوم ہوتی ہے درحقیقت حکیم سے وہی بذات خود صادر بھی ہوتی ہے اور جن آثار اور خصوصیتوں کا اس صورت سے تعلق پیدا ہوتا ہے یہ بات بھی حکیم ہی سے صادر ہوتی ہے مگر بالذات نہیں بلکہ بالعرض صورت کے واسطے سے ان صدور کا تعلق حکیم سے قائم ہے، لیکن حکیم سے صورت اور صورت کے آثار کے صدور کی نوعیت یہی ہوتی ہے کہ احکام و آثار کے لحاظ سے (یا وجود صادر ہونے کے) بالفعل کسی قسم کا امتیاز صادر و مصدر میں نہیں ہوتا (یعنے جو چیز صادر ہوئی اور جس سے صادر ہوئی دونوں میں کسی قسم کا بالفعل امتیاز اس مرتبہ میں نہیں ہوتا) البتہ صرف ممتاز ہونے کی صلاحیت اور قوت پائی جاتی ہے گویا صادر ہونے کی یہ کیفیت ایک مقدس کیفیت ہے، جسے ہم مادی چیزوں پر قیاس نہیں کر سکتے یعنی مادی اشیاء کے

www.besturdubooks.wordpress.com

جو چیز صادر اور پیدا ہوتی ہے ان میں صدور کی مذکورہ بالا کیفیت کو نہ تلاش کرنا چاہیے، اس قسم کا علم جس میں معلوم کے ثبوت کا مبدء اور وجہ بھی علم ہی ہو، اصطلاحی طور پر ہم نے اس علم کا نام علم فعلی رکھا ہے، اگرچہ دوسروں نے علم فعلی کو ایسے معنی میں استعمال کیا ہے جو ہمارے مقرر کردہ اصطلاحی معنے کو بھی حاوی ہے اور ایسا علم جو معلوم کے ثبوت کا مبدء نہ ہو لیکن معلوم کا وجود جس علم پر موقوف ذہنی ہو، اس کو بھی وہ علم فعلی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ اپنی اپنی اصطلاح ہے، اور اصطلاح میں کش مکش کرنا فضول بات ہے،

عبقہ (۲۸)

ایسا معلوم جو صرف اختراعی اور خود تراشیدہ ہو (یعنی خارج سے اس معلوم کو حاصل نہ کیا گیا ہو بلکہ بذات خود عالم کے علم کا تعلق اس سے پیدا ہوا ہو) تو جاننا چاہیے کہ اس قسم کے معلومات کی کنہ اور حقیقت و ذات اس مفہوم کے سوا جو اس سے سمجھا جاتا ہے، اور کچھ نہیں ہوتی کیونکہ ایسی حقیقت جو واقع میں پائی جاتی ہو، وہ ان کو ثابت نہیں ہوتی۔ (ہاں) اگر ان کی کوئی ایسی حقیقت ہوتی ہو تو اس وقت بلاشبہ اسی حقیقت کو سامنے

؎ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اور میری اصطلاحات اور دوسروں کی اصطلاحات میں جو فرق ہے اس کو مثال سے یوں بھی سمجھ سکتے ہو مثلاً فرض کرو کہ ایک مہندس (انجینیر) کسی مکان کا تصور کرتا ہے اور اپنے تصور کے مطابق اس مکان کو بنا بھی لیتا ہے تو دوسرے لوگ مہندس کے اس تصور کو جو تعمیر سے پہلے اس مکان کا قائم کیا تھا، علم فعلی کہہ دیں گے لیکن میرے نزدیک مہندس کا یہ تصور علم فعلی نہیں ہے کیونکہ ممکنات جس کا ایک جز وہ مکان بھی ہے، ان کا ثبوت تو ازلی ہے اور مہندس کا علم حادث و پیدا شدہ ہے پھر حادث علم ایسے ثبوت کے اسباب کا علاوہ [illegible] کیسے ہو سکتا ہے۔ [illegible] بات ہے کہ ممکنات کے [illegible] علم کو انفعالی [illegible] کہ [illegible] پہلے تھے کہ وہ علم عالم میں پایا جاتا ہے [illegible] علم [illegible] ہے اور ممکنات کا علم ان کا تابع ہوتا ہے، مثلاً ایک سے ستر تک کے عدد کا کوئی تصور کرے، تو اس تصور کرنے والے کے لئے یہ ناممکن ہے کہ کسی طاق عدد کو جفت یا جفت عدد کو طاق بنا دے، اسی طرح اس کے بس کی بات نہیں کہ پانچ کے عدد کو ۳ سے پہلے کر دے، بہرحال کسی عدد کا جفت ہونا اور کسی کا طاق ہونا یا تین کا چار سے پہلے ہونا یہ باتیں عدد کے اس تصور کرنے والے سے پہلے ثابت شدہ ہیں بلکہ اس تصور کرنے والے کے علم کی ساخت و پرداخت [illegible] یہی باتیں انجام دیتی ہیں یعنی اس تصور کرنے والے کا تصور ان ہی ثابت شدہ حقائق کا تابع ہوتا ہے جس کے لئے ان کو اس تصور کرنے والے کا علم [illegible] کہتے ہیں۔

لیکن جاننے والے کے لئے تمام اعداد کی ماہیتوں کو واحد یعنی ایک کے عدد کو پیش نظر رکھ کر سوچا جائے تو ظاہر ہے کہ ہر عدد کی ماہیت کا مقام اور مرتبہ اسی واحد (ایک) ہی کی وجہ سے متعین ہوگا، اور ہر عدد کی ماہیت اپنے غیر سے ممتاز اسی واحد ہی کی [illegible] عدد کو [illegible] جو تقدم حاصل ہے [illegible] واحد ہی کا یہ اقتضاء ہے کیونکہ [illegible] کی تمیز و ترتیب کے سبب [illegible] واحد ہی ہے [illegible] حالت [illegible] اس کے [illegible] مراتب [illegible] عالم کے [illegible] اپنی ذات کے علم [illegible] جاتا ہے (ان صدی) (ختم حاشیہ بر صفحہ گذشتہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

بناکر قرار دیا جاسکتا تھا کہ فلاں فلاں چیز اِس حیثیت کے رو سے اس معلوم کے ساتھ ذاتی ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، اور فلاں چیزیں عرضی ہونے کا، یعنے فلاں امور ذات میں داخل ہیں، اور فلاں اس کی ذات سے خارج ہیں۔

بہرحال اس قسم کے اختراعی بخود تراشیدہ معلومات کے لئے ذاتیات ان ہی باتوں کو قرار دیا جاتا ہے جن کے متعلق اس معلوم کی صورت یہ چاہتی ہے کہ ان کو اس کی ذات میں داخل سمجھا جائے۔ اس طرح یہی صورت جن چیزوں کے متعلق یہ چاہے گی کہ اس کی ذات میں وہ داخل نہیں ہیں بلکہ عارض ہونے کے یا لوازم میں سے ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں، ان کو اس معلوم کے عوارض میں شمار کیا جائے گا۔

الحاصل ان اختراعی معلومات کے متعلق عالم کے ذہن میں جو صورت پائی جاتی ہے اس کی دو حیثیت ہوتی ہے یعنی ایک حیثیت تو اسی صورت کی یہ ہے کہ شخصی ذہن میں اس کا جو قیام ہے، اس کی وجہ سے ایک ایسا جزئی اصلی وجود جو اس صورت کو حاصل ہوجاتا ہے جو عالم کے ذہن کے ساتھ قائم ہے اور اس عالم کے ذہنی عوارض میں جکڑا ہوا ہے اس وجود سے قطع نظر کرکے صرف صورت ہونے کے نقطۂ نظر سے اس کو دیکھا جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اختراعی معلوم ایک کلی مبہم شے ہونے کی نوعیت اختیار کرے گا اور اس کا وجود اصلی نہیں بلکہ ظلی وجود ہوکر رہ جائے گا جس کا تعلق صرف لحاظ اور توجہ کے طرف وحیثیت سے ہوگا یعنے اس کے تحقق اور وقوع کا محل ذہن کا صرف لحاظ اور اعتبار ہوگا اسی اعتبار سے اس صورت کو معلوم کہا جاتا ہے، اور یہی اس کی اپنی حیثیت ہے لیکن اسی معلوم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ سوچنے والے کے ذہن جو واقع میں موجود ہے اسی ذہن کی ایک وقتی صفت یہ صورت بن گئی ہے، اور اس پہلو سے وہ خود بھی ایک اصلی جزئی وجود کی مالک ہوگئی ہے جس کا محل وقوع ظرف وجود ذہن کا مرتبہ لحاظ واعتبار نہیں بلکہ خود ذہن ہے، اس حیثیت سے یہی معلوم صورت ہے، دراصل یہی صورت اس معلوم کے انتزاع واعتبار کا منشاء ہوتی ہے جو ایک حیثیت سے بجنسہ ذہنی صورت ہے۔

بہرحال یہ صورت جو اپنی ذات کی دو حیثیتوں سے قیوم ہے (ایک جزئی صورت ہونے کی

[illegible] ہیں گذشتہ ماہیت کا علم ہوگی [illegible] کے [illegible] ایسا علم نفسی ہوگا ۔ مصنف ۔ [illegible]
بیشتر [illegible] میں یہی ادھ [illegible] کے مباحث میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جو بحث کو اٹھایا ہے جو معلومات کی پیدائش [illegible]
بحث [illegible] تعلق [illegible] تنبیہی طور پر [illegible] متکلمین نے [illegible] معلومات کو اختیار کرکے بعض باتیں مصنف نے بیان
میں [illegible] نے ان مباحث کا [illegible] کیا ہے ان کے [illegible] معلومات ان مباحث کے ناقابل فہم ہو جائیں [illegible]
صورت [illegible] ان لوگوں کی [illegible] معلوم عالم کے نزدیک اپنے [illegible] ہوجاتی ہے اس بنیاد پر صورت [illegible]
[illegible] نہیں [illegible] بھی [illegible] جاتی ہیں [illegible] جاتی ہے سب کی صورتیں ان کے
([illegible])

www.besturdubooks.wordpress.com

حیثیت سے اور ایک معلوم ہونے کی حیثیت سے، لیکن صورت اور معلوم کے ظرف وجود اور محل وقوع میں جو فرق ہے، ایک کا موطن اور محل وقوع تو خود ذہن ہے، اور دوسرے کا محل وقوع اور موطن ذہن کا ماسوا ہے، اس لئے گویا سمجھنا چاہئے کہ دونوں میں وہی نسبت ہوتی جو ظرف و مظروف میں پائی جاتی ہے یعنی ظرف کے وجود کا موطن اور ہوتا ہے اور مظروف کا اور، اسی طرح یہاں بھی صورت اور معلوم دونوں کے وقوع کا محل و مقام چونکہ الگ الگ ہے اس لئے دونوں کی باہمی نسبت کی تعبیر اندراج سے کرنا چاہئے یعنی ظرف و مظروف کے درمیان والی نسبت کو جیسے اندراج کہتے ہیں اس کو بھی اندراج کہنا چاہئے، اور صورت گویا اس موقع پر ظرف ہونے کی اور معلوم مظروف ہونے کی حیثیت رکھتی ہے۔ (صورت اور معلوم باوجودیکہ ایک ہی چیز ہیں لیکن موطن کے اختلاف ہی کا یہ اثر ہے کہ معلوم کے اندر جو ابہام اور اطلاق پایا جاتا ہے، نہ یہ ابہام و اطلاق ہی معلوم سے متصل ہو کر صورت تک پہونچتا ہے، اور کلی ہونے کی جو صفت معلوم کو ثابت ہو رہی ہے جس میں اور صورت کی صفت جزئی ہونے کی جو ہے دونوں میں کسی قسم کی منافات پیدا ہوتی ہے، یا ان میں سے ایک کا ابہام و اطلاق دوسرے کے تشخص و تعین کے منافی ہے۔

(اب اس کے بعد یہ سمجھو) کہ معلوم ہونے کا مرتبہ جو صورت کا ہے، اس معلوم ہی خصوصیتوں کا اضافہ کرکے اس کو مختلف نوعوں کی شکل میں اور نوعوں میں خصوصیتوں کا اضافہ کرکے اصناف میں، اور اصناف میں مختلف قسم کے صفات کو بڑھا بڑھا کر ایسے افراد اور اشخاص کی شکل میں لے آیا جاسکتا ہے جن کی نہ حد ہے نہ شمار، میری مراد اشخاص و افراد سے یہ نہیں ہے کہ ان خصوصیتوں کے اضافے سے وہ جزئی بن جائیں گے کیونکہ معلوم تو کلی ہے خصوصیتوں کے اضافے سے اس کلیت کا ازالہ نہ ہوگا، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایسی کلی بن جائے جو فرد واحد میں منحصر ہو یہاں یہی میرا مقصود ہے۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) عالم کے ذہن میں ان لوگوں کے خیال کے مطابق ہو بہو پہنچ جاتی ہے، ذہن میں کسی چیز کی صورت جب حاصل ہو جاتی ہے تو ایک حیثیت اس کی یہ ہوتی ہے کہ جیسے ذہن کے بہت سے باقی صفات مثلاً [illegible] وغیرہ ذہن انسانی کے ذاتی صفات ہیں، اسی طرح یہ علم بھی ذہن کے ذاتی صفات بن جاتی ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ معلوم ہے جیسی حالت میں ہو ویسے ہی [illegible] صفات کے لحاظ سے موجودات کے ذرائع ہیں [illegible]۔ [illegible] مصنف کا فیصلہ کہ ابہام اور عدم مفہوم سا ہے جس سے کہ باہمی نسبت میں جیسا یعنی ظرف و مظروف کا ہے [illegible] ہوتا ہے لیکن صورت [illegible] مفہوم ہے [illegible] نہیں ہے، محض اتنی بات کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود خارجی ہے دوسرے کا غیر خارجی جس سے موطن ہو جانے کا اختلاف ثابت ہوتا ہے لیکن صرف اختلاف موطن کی وجہ سے ایک چیز دو [illegible] بن جائے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی [illegible]۔ [illegible] اس میں ناطق کی صفت کا جب اضافہ کیا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کلی کو [illegible] قسموں میں بانٹ دے گا یعنی حیوان کی ایک قسم ناطق ہوئی دوسری غیر ناطق، اسی لئے فصل کو جنس کے لحاظ سے مقسم کہتے ہیں، پھر ناطق کے اضافہ کی وجہ سے حیوان ناطق یعنی انسان جو ایک نوع ہے بن جاتا ہے اسی لئے نوع کے لحاظ سے فصل کو مقوم کہتے ہیں، یہی نوع کا قوام اسی فصل کے اضافہ سے نصیب رہا ہے۔

بہرحال جنس میں خصوصیت یعنی فصل کے اضافے سے نوع بنتی ہے پھر نوع مثلاً انسان ہی میں خصوصیت کا اضافہ کرکے مثلاً جیسے انسان [illegible] حیوان [illegible] انسان کی یہ قسمیں جو حاصل ہوئیں انہیں کو نوع کی صنف کہتے ہیں پھر صنف میں خصوصیت کا اضافہ کرکے جو چیز حاصل ہوتی ہے اسی کو شخص اور جزئی کہتے ہیں ۱۲

بہر حال باوجود ان صفات کے اضافہ کے معلوم پھر بھی کلی ہی باقی رہے گا خواہ ایسی ہی کلی جو کسی فرد واحد میں منحصر ہو جزئی نہ بن جائے گا، نہ ایسی جزئی جو خارج میں پائی جاتی ہے جیسے جزئیات عینیہ میں شمار کرتے ہیں، اور نہ ایسی جزئی جو عالم خیال میں جزئی ہو، جیسے جزئیات خیالیہ میں شمار کرتے ہیں، اور نہ ایسی جزئی جو وہم میں جزئی ہو، جیسے جزئیات وہمیہ میں شمار کرتے ہیں، اور نہ ایسی جزئی جو عقل کے ظرف میں جزئی ہو، جیسے جزئیات عقلیہ میں شمار کرتے ہیں بلکہ جس قسم کی جزئیت تخصیص کے اس عمل سے اس کلی معلوم میں پیدا ہوگی اس کا نام "جزئیت لحاظیہ" رکھا جا سکتا ہے۔

"اور اصل میں "معلوم کلی" کے ساتھ تخصیص کے اس عمل کو یوں ہی جاری رکھ کے اس کو "جزئیت لحاظیہ" کے درجہ تک جب پہونچا دیا جائے گا، تو اب یہاں ایک لحاظی عالم ثابت ہوگا، ایسا لحاظی عالم جو بالکل اس خیالی عالم کے مطابق ہوگا جو خیال میں موجود ہے، اور اس اختراعی معلوم کی علمی صورت اپنے وجود کے اعتبار سے اس لحاظی عالم کی قیوم ہوگی، جیسے دونوں میں ابداعی نسبت ہوگی، اور یہی علمی صورت اپنے ظلی وجود سے اس لحاظی عالم کی قیومیت کا نہیں بلکہ تقویم کا کام کرے گی کیونکہ اس لحاظی عالم کی تقویم کا کام در حقیقت "معلوم" کرتا ہے اور "معلوم" کے متعلق معلوم ہو چکا کہ وہ بجنسہ وہی علمی صورت ہے بشرطیکہ ظلی موجود ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے۔

اگرچہ حق یہی ہے کہ صورت کی طرف اس "لحاظی عالم" کی تقویم کو منسوب کرنا ایک قسم کی مسامحت اور درگذری کا نتیجہ ہو سکتا ہے، کیونکہ در حقیقت تقویم کا تعلق صورت سے نہیں بلکہ "معلوم" سے ہے اور "معلوم" کے متعلق گذر چکا کہ صورت علمیہ سے تو وہ ابداعی طور پر صادر ہوا ہے، جس کے معنی یہی ہے کہ صورت علمیہ کی حیثیت فاطر کی ہے اور معلوم کی مفطور کی کھلی ہوئی بات ہے کہ مفطور کا حکم فاطر کی طرف کیسے منتقل ہو کر پہونچ سکتا ہے۔

دان مباحث کے بعد اب میں یہ اصطلاح مقرر کرتا ہوں یعنی "معلوم" جو در حقیقت بجنسہ وہی اختراعی صورت علمیہ ہے، اسی معلوم کو بایں اعتبار کہ اس کا محل وقوع اور موطن لحاظ ہے یا یہ کہ اس صورت علمیہ سے اس معلوم کا صدور اسی طرح ہوا ہے جیسے مفطور کا صدور فاطر سے بطور ابداع ہوتا ہے، اس اعتبار سے گویا اس اعتبار سے بہر حال اس نقطۂ نظر سے اس معلوم کا اصطلاحی نام ہم "واحد عقلی" رکھتے ہیں، اور اس "معلوم" کے ساتھ خصوصیتوں کا اضافہ کر کے جنس انواع، صنف، اور اشخاص کے بنانے کا جو کام کیا گیا تھا اور تخصیص کے اس عمل سے جو ایک

ؔ اپنے خیال میں جن مصوری کو پیدا کر کے اپنی توجہ و التفات کی مدد سے اس کو تھامے رہتے ہیں، قدماء کی اس کیفیت کی تعبیر قیومیت سے کی جاتی ہے۔ لیکن ناطق کے اضافہ سے انسان جو حیوان کی ایک نوع ہے، اس کی حقیقت یا اس کا قوام جو بنایا جاتا ہے ناطق یعنی فصل کے اس عمل کی تعبیر مثلاً انسان کے لحاظ سے تقوم سے کرتے ہیں قیومیت اور تقویم میں یہی فرق ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

لحاظی عالم حاصل ہوا تھا اس کا نام ہم عالم عقلی رکھتے ہیں۔

عبقہ (۲۹)

مذکورۂ بالا اصطلاح کی بنیاد پر نواحد عقلی سے مراد لحاظی معلوم کی اجمالی حالت ہے اور اسی لحاظی معلوم میں خصوصیتوں کا اضافہ کرکے جن کثرتوں کو پیدا کیا گیا تھا اسی کا نام مصنف نے عالم عقلی رکھا تھا، ان دونوں اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس عبقہ کو پڑھنا چاہئے نیز اس عبقہ کو صحیح طور پر وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جو منطق کی اصطلاحوں سے واقف ہیں کچھ حاشیہ میں بعض چیزوں کی توضیح بھی کردی گئی ہے، مترجم۔

اختراعی علم میں جو علمی صورت عالم کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اس کے متعلق بتایا جاچکا کہ معلوم کا جو لحاظی مرتبہ اسی صورت کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اس کے انکشاف کا مبدء اور سبب یہی علمی صورت ہے، اب یہ سمجھو کہ جیسے اس معلوم کے انکشاف کا مبدء یہ علمی صورت ہے، اسی طرح وہ سارے خصوصی امور جو اسی معلوم کے ساتھ خصوصیتوں کے اضافہ سے پیدا ہوتے تھے، ان امور کے انکشاف کا مبدء اور سبب بھی اسی صورت علمیہ کو اگر فرض کیا جائے یعنی مانا جائے کہ ان خصوصی امور کا انکشاف بھی عالم پر اسی صورت علمیہ سے ہو رہا ہو تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ عقلی عالم جو ان ہی خصوصی امور کی اصطلاحی تعبیر ہے، اس عقلی عالم کے لئے یہی صورت علمیہ اپنی ذاتی وجود کے اعتبار سے جنس ہونے کی بھی حیثیت رکھے گی، اور فصل ہونے کی بھی نیز افراد کے ساتھ اسی کو نوع ہونے کی بھی نسبت ہوگی اور جو اجناس اس سلسلہ میں پیدا ہوں گے، ان کی مقسم یعنی انواع کی شکل میں تقسیم کرنے والی بھی یہی صورت علمیہ ہوگی، اور جو انواع حاصل ہوں گے ان کی مقوم بھی یہی ہوگی وہی لوازم کی ملزوم بھی ہوگی، اور ملزومات کے لوازم بھی وہی ہوگی، وہی صنف بھی ہوگی، اور نوع کو مختلف اصناف میں بانٹنے والی بھی وہی ہوگی، وہی شخص بھی ہوگی اور تشخص جس سے پیدا ہوتی ہے، وہ بھی وہی ہوگی الغرض اس عالم عقلی کی کثرتوں میں امتیاز اور جدائی کے پیدا ہونے کا سبب بھی وہی ہوگی، اور ان کثرتوں میں اشتراک کی وجہ بھی وہی ہوگی یعنے وہی ما بہ الامتیاز بھی ہوگی اور ما بہ الاشتراک بھی۔

باقی اس پر یہ اعتراض کہ ایک ہی چیز کیا ان تمام حیثیتوں کی حامل ہوسکتی ہے، اس کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ ایک ہی چیز اجناس اور فصول، لوازم و ملزومات، عوارض و معروضات سب ہی پر مشتمل ہو اس کے سوا ناممکن ہونے پر آج تک کسی نے کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال اس صورت علمیہ کو اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے یعنی "واحد عقلی" جس کا نام رکھا گیا تھا اس میں اور "عالم عقلی" میں وہ نسبت نہیں ہے جو جنس اور فصل کے درمیان پائی جاتی ہے یا کسی حقیقت سے جنس اور فصل کو جو نسبت ہوتی ہے وہ نسبت بھی نہیں ہے بلکہ محققین حکماء مشائیہ کے نزدیک نوع اور شخص میں جو نسبت پائی جاتی ہے یعنی ان محققین کا خیال ہے کہ شخص اور فرد میں جن چیزوں سے تشخص اور تعین پیدا ہوتا ہے وہ شخص کی ذات سے خارج نہیں ہوتی اسی بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ ہر ہر فرد اور ہر ہر شخص کے باہمی امتیاز کی وجہ بھی نوع ہی ہوتی ہے وہی نوع تمام افراد میں مشترک بھی ہوتی ہے بہرحال جو نسبت یہ لوگ نوع اور اس نوع کے شخص و فرد کے درمیان مانتے ہیں سمجھنا چاہیے کہ "واحد عقلی" اور "عالم عقلی" میں بھی یہی نسبت پائی جاتی ہے اس قسم کی نسبت کا اصطلاحی نام ہم نے "انضماری نسبت" یا "نسبت انضماریہ" رکھا ہے۔

حکماء اشراقیہ ذاتیات کے متعلق تشکیک[1] کے جو قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ کلی کا کامل فرد ہو یا ناقص دونوں میں اس کلی کے جو ذاتیات مشترک ہوتے ہیں یعنی فرد کامل کی بھی پوری حقیقت ہوتی ہے اور فرد ناقص کی بھی، اور کہتے ہیں کہ ناقص و کامل افراد کی ان دونوں قسموں میں ایک اعتبار سے اشتراک کا سرمایہ بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے امتیاز کا سرمایہ بھی ہے یعنی مبہم حیثیت سے جب اس مشترک ذاتی کو سوچا جائے تو وہی اشتراکی سرمایہ ہے اور کمال و نقص کی خصوصیتوں کے لحاظ سے اسی ذاتی کو جب تصور کیا جائے تو وہی امتیازی سرمایہ ہے بہرحال اشراقیوں کے اس تشکیکی نظریہ کو ہم اس موقع پر بطور نظیر اور مثال کے استعمال کر سکتے ہیں۔

عبقہ (۳۰)

یہ تو معلوم ہے کہ لوازم اور ان کے ملزومات میں بنانے والوں کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، جیسے اصطلاحی تعبیر جس کی یہی کی جاتی ہے کہ لوازم اور ان کے ملزومات کے درمیان جعل کی درمیانداری نہیں ہوتی مثلاً چار کے عدد کو لازم ہے کہ وہ جفت ہو، تو جفت ہونے کی صفت کا تعلق چار کے عدد سے اس طور پر نہیں ہے کہ بنانے والا پہلے چار کے عدد کو بنا لیتا ہے تب جفت ہونے کی صفت کا اس میں اضافہ کرتا ہے، بلکہ

---

[1] کلی کا اطلاق اپنے افراد پر اگر مساویانہ حیثیت سے ہو تو اس کو کلی متواطی کہتے ہیں اور اگر اطلاق میں مساوات نہ ہو بلکہ درجے کے تفاوت کا رنگ اطلاق میں پایا جاتا ہو مثلاً کالا ہونا ایک کلی صفت ہے بعض چیزیں زیادہ کالی ہیں اور جو کم کالی ہیں دونوں پر اس کے اطلاق میں جو تفاوت ہوتا ہے اطلاق کے اسی تفاوت کی تعبیر تشکیک سے کرتے ہیں اور اس قسم کی کلی کلی مشکک کہلاتی ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

واقعہ کی صورت یہی ہے کہ چار کا ہونا ہی بس اس کا جفت ہونا بھی ہے یہی مطلب ہے اس دعوے کا کہ لوازم اور ملزومات کے درمیان جعل کارفرما نہیں ہوتا اب اسی مسئلہ کو سامنے رکھ کر کہو کہ صورت علمیہ میں اور عالم عقلی میں وہی نسبت پائی جاتی ہے جو لوازم کو اپنے ملزومات سے ہوتی ہے یعنی جعل کی کارفرمائی اور دراندازی سے یہ نسبت پاک ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ صورت علمیہ اگر واجب ہوگی تو عالم عقلی بھی واجب ہوگا لیکن عالم عقلی کے اس وجوب کے معنی یہ نہ ہوں گے کہ صورت علمیہ سے وجوب کو اس عالم عقلی نے حاصل کیا ہے بلکہ صورت علمیہ کا وجوب بجنسہ عالم عقلی کا وجوب ہوگا اسی طرح صورت علمیہ اگر ممکن ہوگی تو صورت علمیہ کا یہی امکان بس صورت کے عالم عقلی کا امکان ہوگا نہ کہ صورت علمیہ سے عالم عقلی امکان کا استفادہ کرے گا۔

آخر ہم انسان کا تصور کر کے اس احساس کو اپنے اندر پاتے ہیں کہ گھوڑے سے وہ ایک جداگانہ حقیقت ہے تو انسان کے متعلق یہ امتیاز جو ہمارے اندر پایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے لئے صرف انسان کا تصور کافی ہوتا ہے گھوڑے کے تصور کی حاجت نہیں ہوتی یعنی فقط انسان کی صورت علمیہ کا ذہن میں پایا جانا اس کے لئے کافی ہے گھوڑے کی صورت علمیہ کو ذہن میں لانے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ انسان کا امتیاز اغیار سے اسی پر اگر مبنی ہوگا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کے امتیاز کے لئے غیر محدود صورتوں کا تصور کیا جائے۔

اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ انسان کی صورت علمیہ کا پایا جانا ضروری اور واجب ہو تو اغیار سے اس صورت علمیہ کا امتیاز بھی واجب اور ضروری ہوگا۔ اسی طرح اغیار سے ممتاز ہونا اس کا اگر ضروری واجب ہو تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ اس صورت کا تحقق اور اس کا پایا جانا بھی واجب اور ضروری ہے، یعنے دونوں بجنسہ ایک ہی بات ہوگی اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگا (جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھ لیجئے فرض کر لو کہ بہت سے نقطوں کے درمیان ایک نقطہ ہے ظاہر ہے کہ اس نقطہ کو مرکز بنا کر کسی خاص فاصلہ پر دائرہ جو کھینچا جا سکتا ہے، اس دائرہ کا تعین یقیناً صرف اسی نقطہ کے تحقق سے ہو جاتا ہے، اسی طرح سے دوسرے دائرے (جو کسی اور فاصلہ پر اس نقطے کے ارد گرد کھینچے جا سکتے ہیں) ان کا بھی تعین اس طور پر ہو جاتا ہے کہ جہاں سے پہلا دائرہ گذرے گا وہیں سے دوسرا نہیں گذرے گا، اور دوسرے دائرے ان نقاط سے گذر سکتے ہیں جن پر پہلا دائرہ گذرے گا، بہرحال ان مختلف دائروں کا تعین اس طور پر جو ہو گیا، تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہی نقطہ ہے، جسے ان دائروں کا مرکز فرض کیا گیا ہے، اب اگر اس نقطہ کا مذکورہ بالا شکل میں پایا جانا فرض کیا جائے کہ واجب اور ضروری ہو، تو کھلی ہوئی بات ہے کہ دائروں کا تعین بھی واجب ہوگا، اور اس کا وجوب بجنسہ نقطہ کے تحقق کا وجوب ہوگا، یا نقطہ کو فرض کیا جائے کہ اس کا تحقق ممکن ہے، تو

www.besturdubooks.wordpress.com

دائرہ کا تعین بھی ممکن ہو گا اور تعین کا یہ امکان بعینہ نقطے کے تحقق کا امکان ہو گا،

البتہ یہاں ایک دوسری بات یہ ہے کہ (اس نقطہ کو مرکز مان کر) دائرے کو کھینچ کر بالفعل جب موجود کر دیا جائے گا، تو اس کا ایک مستقل جداگانہ اثر ہو گا، یعنے بالفعل موجود ہونے میں دائرہ مختلف اسباب کا اور ان چیزوں کا جن سے دائرے کے موجود ہونے میں مدد ملے گی مختلف مدات کی حاجت ہو گی، بچا ہے کہ اس مثال کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے، کیونکہ اس کی حیثیت ایک مثال اور نظیر ہی کی ہے، تاہم جو میرا مقصد ہے (جسے آئندہ تفصیل کے ساتھ ظاہر کیا جائے گا) اس کے سمجھنے میں اس نظیر سے کافی مدد ملے گی،

عبقہ (۳۱)

لاہوت (یعنی حق تعالیٰ) کا علم عین اس کی ذات ہے، یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ارباب نظر و استدلال کے سربرآوردہ محققین کا بھی اتفاق ہے، ان لوگوں کو ارباب فنا رو انحلال میں شمار کیا جاتا ہے، یعنے حضرات صوفیاء کرام کے ائمہ کا بھی اسی پر اجماع قائم ہے، امام ربانی مجدد الف ثانی کے متعدد اقوال میں بھی صراحۃً یہی بات ملتی ہے،

بعض مقامات میں انھوں نے خدا کے علم کو زائد بر ذات صفت قرار دیا ہے، تو درحقیقت اس مقام پر انھوں نے علم کا مسئلہ نہیں بیان کیا ہے، بلکہ عالم عقلی کا صدور حق تعالیٰ سے کیسے ہوا ہے، انھوں نے اس مسئلہ کو یہاں بیان کیا ہے، یعنی گو علم ہی کا لفظ یہاں بھی انھوں نے استعمال کیا ہے، لیکن مراد علم سے یہاں معلوم ہے، اور ہماری مراد علم سے یہاں یہ ہے، جو انکشاف کا مبدأ اور سرمایہ ہوتا ہے،

علاوہ اس کے واقعہ تو یہ ہے کہ علم کی صفت کو خدا کی ذات کا عین قرار دیتے ہوئے جن فلاسفہ اور ارباب فکر و نظر نے جو دلائل قائم کئے ہیں ان دلائل پر آج تک ان لوگوں کی طرف سے جو عینیت کے مخالف ہیں کوئی قابل توجہ معقول اعتراض وارد نہیں ہو سکا ہے، اس لئے بھی عینیت ہی کے دعویٰ کو ترجیح حاصل ہے،

بہرحال لاہوت خدا کی ذات کا ساری کائنات سے گویا وہی تعلق ہے، جو کسی چیز سے علمی صورت کو ہو سکتا ہے، یعنے سارے حقائق خواہ ابہام و اطلاق سے موصوف ہوں یا تعین و تحصل کی شان رکھتے ہوں، الغرض مبہمات ہوں یا مخصصات، اجناس ہوں یا انواع، اصناف ہوں یا اشخاص و افراد ان سب کو حق تعالیٰ اپنے علم فعلی سے جانتے ہیں، میرے نزدیک علم فعلی علم کی یہی قسم ہے جو صرف لاہوت کے ساتھ مختص ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

ا ہیے مخلوقات کو اس علم سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے جس کے وجوہ یہ ہیں،

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ موجود ہونے سے پہلے کسی چیز کا علم ممکن کو اگر ہوتا بھی ہے تو صورت کے ذریعہ
ا ہے یعنی ایسی صورت کے ذریعہ سے جو ممکن کی ذات پر زائد ہوتی ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ جس ماہیت
لن اپنا معلوم بناتا ہے، اس ماہیت معلومہ میں اور ممکن کی ذات جو اس ماہیت کی عالم ہوتی ہے کسی طرح
نسبت نہیں ہوتی ہے، جو ماہیت معلومہ میں اور اس ماہیت معلومہ کی صورت میں
تی ہے، جس سے ثابت ہوا کہ اپنے معلومہ کے ثبوت کا مبدء خود ممکن کی ذات نہیں ہوتی بلکہ ممکن کے
علم کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ ایسی چیز جس میں امتیاز غیر سے یعنی صورت کے ذریعہ سے پیدا ہوتا
ہے اس کا انکشاف ممکن کو ہوا لیکن لاہوت میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے یعنے لاہوت کی خود ذات
کو تمام کائنات سے وہی نسبت رکھتی ہے جو کسی چیز کی صور علمیہ کو اس چیز سے ہوتی ہے اس لئے لاہوت
معلوم کے امتیاز کی وجہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے،

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکن کا عموماً ظاہر ہے کہ وہ پیدا اور حادث ہوتا ہے، اور حقائق معلومہ کو ثبوت کا
علم ازل سے ثابت ہے ایسی صورت میں ممکن کی ذات اپنے معلومہ کے ثبوت کا مبدء کیسے ہو سکتی ہے،

تیسری وجہ یہ ہے کہ اختراعی علم ممکن کو میسر ہی نہیں آسکتا یعنے ایسا خود تراشیدہ علم جس کا بیرونی
ن سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہ ہو ممکن میں اس علم کی گنجائش ہی نہیں ہے بلکہ جس قسم کا علم بھی ممکن کو حاصل ہوتا ہے بجز
کی انتہا علم حکائی ہی پر ہوتی ہے یعنے ایسے علم پر جو باہر کے کسی واقعہ سے حکایت اور نقل ہونے کا تعلق رکھتا ہو جس کی
یہ ہے کہ پہلی بات جس کا علم ممکن کو ہوتا ہے ظاہر ہے کہ وہ محسوسات ہی ہوتے ہیں یعنے جو اس کے معلومات
تے ہیں، پھر یہی محسوسات جب خیال میں اکٹھے ہو جاتے ہیں تو وہ ممکن کے ذہن میں اس کی صلاحیت پیدا کر دیتے ہیں
لیات کی صورتوں کا فیضان اس کی عقل پر ہونے لگے پھر عقل ان ہی کلیات کو الٹتی پلٹتی ہے بعض چیزوں کو بعض
زوں سے جدا کرتی ہے، اور بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے ملاتی ہے جسے تفریق اور تالیف کا عمل کہتے ہیں، الغرض باہمی
ت مذکورہ سے جب اس کاروبار کو عقل انجام دیتی ہے، تو اس کے بعد بعض ایسی مرکب صورتیں عقل کے سامنے
اتی ہیں جنھیں "اختراعی صورتوں" کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے حالانکہ تجزیہ و تحلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ
ن مرکب صورتوں کے سارے اجزاء و عناصر حکائی علوم ہی سے ماخوذ ہیں، یہ حال تو ممکن کے اختراعی علم کا
اگر واقع میں وہ اختراعی علم نہیں ہوتا، بخلاف لاہوت کے (کہ مخلوقات جب موجود نہیں تھے) تو اس وقت
کے سارے معلومات کا سرچشمہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے، باہر کی چیزوں کی حکایت و نقل کی لاہوت
کے علم میں گنجائش ہی کہاں ہے، کیونکہ کلام لاہوت کے اس علم میں ہے جو خدا میں موجود تھا لیکن اس

www.besturdubooks.wordpress.com

وقت خدا کی ذات کے سوا اور کہیں کچھ نہ تھا)

ہاں خارج میں معلومات کے موجود ہو لینے کے بعد ایک قسم کا امکانی علم لاہوت میں بھی پایا جاتا ہے لیکن یہ تو لاہوتی علم کی دوسری قسم ہے۔

بہر حال جب صرف لاہوت ہی لاہوت تھا (اس کے سوا کچھ نہ تھا) اس وقت لاہوت کو خود اپنی ذات کا تو حضوری علم اور عالم عقلی کا انطوائی علم ہوتا ہے (جیسے خود اپنی ذات کا علم جو لاہوت کو حاصل ہے، اسی علم میں ساری کائنات یعنی "عالم عقلی" کا علم لپٹا ہوا ہوتا ہے) نیز خارج میں بعد کو جو چیزیں موجود ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے ایک قسم کا حصولی علم بھی (ان خارجی موجودات کا لاہوت میں) پایا جاتا ہے کیونکہ "عالم عقلی" تو اسی خارجی عالم کی صورت ہوتی ہے، پھر خارجی موجودات جب واقعۃً خارج میں وجود کا لباس اختیار کر کے موجود ہو لیتے ہیں، تو اس وقت لاہوت کو ان کا علم حضوری بھی ہوتا ہے، لاہوت کے علم کی تیسری قسم میں اگر تغیر واقع ہو تو اس سے اس علم میں جو براہ راست لاہوت میں پایا جاتا ہے، کسی تغیر کا ہونا ضروری اور لازمی نہیں ہے۔

عبقہ (۳۲)

لاہوت کے علم فعلی سے واحد عقلی جب صادر ہوا خود حقیقت لاہوت کی عین ذات ہی ہے مگر

ل؎ مصنف نے یہاں یونانی فلسفے کے اہم عناصر کے بعض اصطلاحیں استعمال کی ہیں جن کے مبتدی لوگ ان سے واقف ہیں، لیکن جو ان اصطلاحات سے ناواقف ہیں، ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا انکشاف جب خود اس چیز کی ذات ہی سے ہو مثلاً اپنی اپنی ذات کو ہم لوگ کسی دوسری چیز کے ذریعے سے نہیں جانتے بلکہ اپنی ذات کو خود اپنی ذات ہی سے ہر شخص جانتا ہے، علم کی اس قسم کا نام علم حضوری ہے لیکن اپنی ذات کے سوا زید عمرو بکر کو جو جانتا ہے تو وہ ظاہر ہے کہ ہمیں اس علم کا ذریعہ عمرو بکر کی صورتیں ہوتی ہیں، علم کی اسی قسم کا نام علم حصولی ہے، یعنی شے کی صورت جب عالم کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تب اس شے کا علم اس کو ہوتا ہے، مصنف نے علم کی ایک تیسری قسم خود بنائی ہے جس کا نام انہوں نے علم انطوائی رکھا ہے، خدا اپنے آپ کو جانتا تھا اور اپنی ذات کا یہی علم سارے مخلوقات کا جو کو متضمن تھا، گویا اس کی اپنی ذات کے علم میں سارے مخلوقات کا علم منطوی تھا، اسی لئے مصنف نے لاہوت کے اس علم کا نام علم انطوائی رکھا ہے، مخلوقات کے موجود ہونے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ خدا ان کو اس طرح نہیں جانتا جیسے ہم لوگ ان کی صورتوں کے ذریعے ان کو جانتے ہیں بلکہ خود ان اشیاء کا وجود ہی حق تعالیٰ کے علمی انکشاف کا مبدا ہے، اس لئے موجود ہونے کے بعد سارے مخلوقات کا علم لاہوت کو جو حاصل ہے مصنف کے نزدیک حضوری ہے ۱۲ ... حق تعالیٰ سے عالم کے صدور کی کیفیت، آگے جسے ... کہتے ہیں کی ابتدا ... خدا کی ذات اعمال کے مرتبہ میں تھی، پھر اپنی ذات کی طرف خدا متوجہ ہوا اور اس کے بعد ذات اور اس کی ذات میں جو کمالات و صفات ہیں ان کمالات و صفات کے مظاہر جو حقائق امکانیہ کے اصول ہیں، ان پر جب تفصیلی توجہ حق تعالیٰ کی ہوئی تو ان سے امیان ... کا ... پیدا ہوا، ان ہی باتوں کو اس عبقہ میں مصنف بیان کرنا چاہتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

یا اس حیثیت کہ خود ذات اپنی ذات کی طرف توجہ کی ذیلے لحاظ کے ضمن میں خود اپنی ذات کا تصور بھی "واحد عقلی" کا مقام و مرتبہ ہے، بہرحال واحد عقلی جب مفصل اور منتشر جملاً ہے دینے کامل تفصیلی توجہ اس کی طرف ہوتی ہے، تو اسی کو "عالم عقلی" کہتے ہیں"

لاہوت کے وجود کلیہ مقام (مخلوقات کا مقام نہیں ہے بلکہ لاہوت کی ذات کی طرح اس کی ذات کا تفصیلی مرتبہ بھی وجوب ہی میں غرق ہوتا ہے" اور لاہوت ہی میں وہ ڈوبا ہوا ہے' لاہوت کا وجوب بھی اس مقام کا وجوب ہوتا ہے لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ مادہ اور صورت سے بھی پاک ہے" اور جوہر و عرض ہونے سے بھی (وجود خارجی (جو مخلوقات کو ثابت ہوتا ہے) اس سے بھی لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ بلند و برتر ہے اور اس قسم کے احکام جن سے لاہوت میں اور لاہوت کے وجود کے اس مرتبہ میں مغایرت ثابت ہو' ان کی بھی اس مقام میں گنجائش نہیں ہوتی' مخلوق ہونے اور مجعول ہونے کی آلودگی سے بھی عقلی عالم کا یہ مرتبہ ملوث نہیں ہوتا' لاہوت میں اور اس "عقلی عالم" کے مرتبہ میں وہی نسبت ہوتی ہے جو کسی ماہیت میں اور اس ماہیت کے لوازم میں ہوتی ہے یہی وجہ ہے' جو "عالم عقلی" کے اس مرتبہ کو "ثابتات" اور "اسماء کونیہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں' تم خود اپنے وجدان کی طرف توجہ کر کے دیکھو!

کیا حقائق کے ثبوت کے متعلق تم اس حقیقت کو نہیں پاتے کہ ان حقائق کا معدوم ہونا اور ان میں رد و بدل کا راہ پانا ناممکن ہے' آخر اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ وجوب کی صفت ان میں بھی سرایت اور جذب ہو گئی ہے' اور یہ سارے حقائق وجوب کی اسی صفت میں گم ہیں'

بہرحال جن لوگوں کو اس راہ کے سلوک میں عروج نصیب ہوا ہے' وہ کہتے ہیں کہ ان کی رسائی عروج کے اس مقام تک ہوتی ہے' اسی لئے لاہوت اور وجود منبسط کے درمیان اس مقام کو وہ ثابت کرتے ہیں' چونکہ (وجود منبسط) کا مرتبہ اسی مقام کے بعد واقع ہوتا ہے' اسی لئے انھوں نے "عالم عقلی" کے اس مقام کا نام آخر الاسماء کہہ دیا ہے' اور وجود منبسط کی منزل چونکہ اسی "عالم عقلی" کے مرتبہ کے بعد آتی ہے' اس لئے وجود منبسط کی اس منزل کو ظاہر الوجود سے اور عالم عقلی کے مرتبہ کو "باطن الوجود" کے الفاظ سے موسوم کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ "واحد عقلی" کا مرتبہ گویا اسماء الہیہ کے سلسلہ میں ایک ایسے اسم کی تعبیر ہے جو (حق) کے اسم پر مقدم ہے' اور یہ ایسا مقام ہے کہ اس واحد عقلی میں اور لاہوت میں احکام کے لحاظ سے کسی قسم کی مغایرت چونکہ پیدا نہیں ہوتی' اس لئے امکانی حقائق کے اعیان ثابتہ جو کوئی ظلال یا یعنی خارجی موجودات ممکنہ) کے اصول ہیں' ان پر اسم حق کا اطلاق بھی جائز رہتا ہے' اسی لئے واحد عقلی کے مقام میں اعیان ثابتہ کو اسماء کونیہ بھی کہتے ہیں' حالانکہ یہی امکانی حقائق جب ثبوت کی اس منزل کو چھوڑ کر خارجی موجودات کا قالب اختیار کرتے ہیں

www.besturdubooks.wordpress.com

تو اس وقت ان پر اسم ہونے کا اطلاق نہیں کیا جاتا، نیز وادیِ تجلّی[1] کے اس مقام کی تعبیر کبھی "واحدیت" کے الفاظ سے بھی کی جاتی ہے، اسی کو کبھی "تنزلِ علمی" بھی کہتے ہیں، اور "باطن الوجود" بھی اس کا نام بعضوں نے رکھا ہے (اس مقام میں امکانی حقائق کو ثبوت کا درجہ چونکہ حاصل ہوتا ہے اس کے اعتبار سے ان کو "اعیانِ ثابتہ" بھی کہتے ہیں)، اسی کی تعبیر بعضوں نے "کنزِ مخفی[2]" سے بھی کی ہے، گویا صوفیہ میں یہ روایت جو نقل کی جاتی ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا "کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف" (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، پس میں نے چاہا کہ جانا جاؤں، اس لئے عالم کی شکل میں اپنے کمالات کو میں نے ظاہر کیا)، اسی کی طرف "کنزِ مخفی[3]" کے لفظ سے وہ اشارہ کرتے ہیں[4]۔

بعض لوگ اس مقام کی تعبیر "اسماءِ کونیہ" "حقائقِ امکانیہ" "اصولِ ظلال[5]" سے بھی کرتے ہیں، اور بعضوں نے "الواسع" "الغنی" "ذو الطول" "المستهلک" نام بھی اس مقام کے رکھے ہیں، میرا خیال ہے کہ شیخ الفلاسفہ[6] کی "تحققِ ربوبیت" کے لفظ سے مراد یہی مقام ہے، یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ ممکنات کی صورتیں نہ تو بذاتِ خود قائم ہیں، اور نہ حق تعالیٰ کی ذات میں ان کا قیام ہے، بلکہ "تحققِ ربوبیت" میں وہ قائم ہیں، شیخ الفلاسفہ کے اس کلام کا کیا مطلب ہے؟ لوگ اس کے حل میں متحیر رہے، لیکن میرے نزدیک اس کا وہی مطلب ہے جو صوفیہ فرماتے ہیں، بلکہ افلاطون نے جو یہ کہا ہے کہ "کلّی مجرد خارج میں موجود ہے" میرے نزدیک اس قول میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی یوں سمجھنا چاہئے کہ "وجود[7]" کے اس لفظ کا افلاطون کے نزدیک وہی معنی ہیں جو "وجود" اور "ثبوت" دونوں کو حاوی ہے، اور "خارج" کا لفظ جو وہ بولتا ہے اس سے مراد نفس الامر اور واقعہ ہے، یعنی خود لاہوت مراد ہے، کہ حقیقی نفس الامر اور واقعہ تو وہی ہے جس کا خلاصہ یہی ہوا کہ "کلیاتِ مجردہ لاہوت کی ذات میں ثابت ہیں"۔

باقی جن لوگوں نے افلاطون کے اس قول پر اعتراض اور طعن کیا ہے، جہاں تک میرا خیال ہے اس کے صحیح مطلب نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، کیونکہ افلاطون کی اصلی غرض یہ ہے کہ امکانی حقائق کے متعلق وہ حقیقتِ ثبوت کا مرتبہ ثابت کرنا چاہتا ہے جو وجود سے پہلے ان کو ثابت ہے، علمِ فلاسفہ بھی اس مرتبہ کو امکانی حقائق کے لئے ثابت کرتے ہیں، اپنی اصطلاح میں اسی مرتبہ کو "اجمال" کی منزل کے لحاظ سے "عقلِ اول" اور تفصیل کے لحاظ سے اس کو "معقول" اور "ظرف دہر" بھی کہتے ہیں۔

---

[1] یہ پانچوں اصطلاحات یعنی "واحدیت" "تنزلِ علمی" "باطن الوجود" "اعیانِ ثابتہ" "کنزِ مخفی" صوفیہ کی اصطلاحیں ہیں ۱۲ منہ۔ [2] یہ تینوں اصطلاحات مجدد الف ثانی کے ہیں ۱۲ منہ۔ [3] حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اپنے ذوق کے مطابق یہ اصطلاحیں مقرر کی ہیں ۱۲ منہ۔ [4] شیخ الفلاسفہ سے مصنف کی مراد غالباً مترادف سے ہے کیونکہ آگے مثل افلاطونیہ کا ذکر افلاطون کے نام کی تصریح کے ساتھ کیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون مراد نہیں ہے ۱۲۔ [5] حسن کے معنی عربی میں آگاہ اور بے تکلفی کے ہیں، یہ ظاہر ہے کہ سماعت کا وہ مقام جب ذات حق میں ۔۔۔ اسی کی طرف اشارہ اس لفظ سے کیا گیا ہے۔

[6] یہ اشارہ سب اسی اعتباری کی طرف ہے ۱۲ منہ۔

عبقہ (۴۳)

ایسی چیز جو کسی موضعؒ میں ہو کر پائی جائے "عرض" کہتے ہیں' اور جو اپنے پائے جانے میں موضع کا محتاج نہ ہو "جوہر" کہتے ہیں' عرض اور جوہر کے جو معنی ہیں اس لحاظ سے "باطن الوجود" یعنی "واحدیت" کا مرتبہ نہ جوہر ہونے کی صفت سے موصوف ہو سکتا ہے' اور نہ عرض ہونے کی صفت سے اسی طرح باطن الوجود تغیر و تجدد نقص اور برائی کی آلودگیوں سے بھی پاک ہے' نیز ایسے سارے احکام جن کی وجہ سے "باطن الوجود" اور "لاہوت" میں مغائرت کا شائبہ پایا جا سکتا ہو' ان سے بھی باطن الوجود کا یہ مرتبہ مقدس اور منزہ ہے' (اس مقام پر حقائق امکانی کو ثبوت کا جو درجہ حاصل ہوتا ہے' یہ ثبوت کی ایسی منزل ہے کہ جس وقت ان حقائق میں منافات اور تضاد کا تعلق بھی نہیں پایا جاتا' بلکہ وجوب کی سطوت و جبروت میں حقائق کے ثبوت کا یہ مرتبہ گم ہوتا ہے ٹھیک جیسے تعقل کرنے والوں سے ان کے ان معلومات و معقولات کا تعلق ہوتا ہے' جو مادی وجود سے مجرد ہوتے ہیں اور تعقل کرنے والے کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں' بس کچھ اسی قسم کی نوعیت امکانی حقائق کے ثبوت کے اس مرتبہ کی لاہوت کے اعتبار سے ہوتی ہے' (یعنی تعقل کے اس مرتبہ میں معقولات کی تخیل کی وہ نوعیت نہیں ہوتی جو ان ہی معقولات کی اس وقت ہوتی ہے جب تخیل کے شعوری مرتبہ میں لا کر ان کا تصور کیا جاتا ہے کیونکہ خیال کے مرتبہ میں ان چیزوں کی حیثیت جن کا تخیل کیا جاتا ہے خیال کرنے والے کے لحاظ سے گویا ایسی ہو جاتی ہے جیسے خارجی موجودات کی لاہوت کے حساب سے ہوتی ہے) بس حاصل یہ ہوا کہ مقام واحدیت اور باطن الوجود کے مرتبہ میں حقائق امکانیہ کی لاہوت یعنی خالق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو معقولات مجردہ کی تعقل کے درجے میں عاقل سے ہوتی ہے' اور یہی حقائق امکانی جب خارجی موجودات کا قالب اختیار کر لیتے ہیں تو اس وقت لاہوت سے ان کی نسبت گویا ایسی ہوتی ہے جیسے خیال کرنے والوں سے ان کے پیدا کردہ خیالات کی ہوتی ہے' یہی وجہ ہے' کہ معقولات مجردہ (یعنی ان کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے کہ مادی خصوصیات سے وہ قطعی طور پر جدا ہیں' بالفاظ دیگر) ان کو تشخصات کی حیثیت سے سامنے رکھا جائے' تو جیسے اس وقت وہ نہ جوہر ہونے کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں' اور نہ عرض ہونے کی صفت سے (یعنی جوہر

ؒ موضوع یا موضع جیسا کہ متن سے ... [illegible]

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

وعرض ہونے کا جو مطلب ابتداء مبحث میں بیان کیا گیا ہے' اس معنے کے لحاظ سے معقولات مجردہ ان صفات سے موصوف نہیں ہوتے لیکن تعقل کے درجے سے اتار کر ان کو تخیل کے مرتبہ میں جب لایا جاتا ہے' تو اس وقت جوہر ہونے یا عرض ہونے کی صفت سے متصف ہونا ان کا ناگزیر ہوجاتا ہے' یہی حال اسماء کو تعینات کا ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ جوہر وعرض ہونے کے صفات سے پاک ہوتے تھے یعنی اس وقت نہ ان کو عرض کہہ سکتے ہیں نہ جوہر مگر ظلال کے درجہ میں جب یہی آجاتے ہیں' یعنے وجود خارجی کا قالب اختیار کرلیتے ہیں' تو ان دونوں صفات یعنی جوہریت و عرضیت میں سے کسی ایک صفت سے ان کا موصوف ہونا ضروری ہوجاتا ہے

اسی طرح معقولات کا وہ مرتبہ جو مادی تعلقات سے قطعی طور پر منزہ اور پاک ہے' بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جن خیالی صورتوں کو تخیل کے درجے میں لاکر خیال کرنے والا سوچتا ہے' ان معقولات مجردہ اور خیالات کا قیام سوچنے والے کے جس خارجی وجود یا خیالات کا قیام جس شخص کے خیال سے ہوتا ہے' ان کے متعلق اگر غور کرو گے تو سوچنے والے کے خارجی وجود یا خیالی قوت جس کے سامنے خیالات کا قیام ہوتا ہے اس کے لحاظ سے ان معقولات وخیالات کو ان صفات سے کہ وہ گذرتے ہیں یا ایک کے معدوم ہونے کے بعد دوسرا موجود ہوجاتا ہے' الغرض گذشتنی وگذران ہونے (یعنی تغیر یا گذرنے اور ختم ہونے) کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا' یہی حال حقائق امکانی کا باطن الوجود اور واحدیت کے مرتبہ میں ہے کہ جس خارجی وجود کے سامنے ان کا قیام ہے یعنے لاہوت کے لحاظ سے ان کی طرف گذرنے اور ختم ہونے کی صفت کو منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ آخر میں پوچھتا ہوں کہ سونے والا خواب میں اگر یہ دیکھ رہا ہو کہ وہ قرآن پڑھ رہا ہے' یا اشعار گا رہا ہے' تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آواز چونکہ ایک سیال سی چیز ہے' یعنے ایسی چیز ہے جس کے اجزاء ایک ساتھ اکٹھے ہوکر نہیں پائے جاتے اس لئے وہ جو پڑھ رہا ہے (قرآن خوانی یا شعر خوانی) کے وقت مسلسل ایک ایک لفظ معدوم ہوتا چلا جائے گا' اور دوسرے الفاظ موجود ہوتے چلے جائیں گے' تا آنکہ جب کلام ختم ہوگا تو سارے الفاظ معدوم ہوجائیں گے' یا یہی سونے والا خواب میں دیکھے کہ میں باغ میں ٹہل رہا ہوں' یا دریا میں تیر رہا ہوں' تو اس میں کیا شبہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو پائے گا کہ مسافت کو تھوڑا تھوڑا کرکے وہ قطع کررہا ہے' بعد ایسے مناظر جو اس کے سامنے موجود تھے وہ غائب ہوتے چلے جارہے ہیں' اور جو غائب تھے وہ سامنے آتے چلے جارہے ہیں'

بہرحال یا مکانی پھیلاؤ استداد کے لحاظ سے ہوگا' اسی طرح زمانی استداد کے لحاظ سے وہ پائے گا کہ اس کے سامنے آہستہ آہستہ تدریجی طور پر گذرتے ہوئے صبح کا وقت گذر گیا' اور وہ چاشت کے وقت میں

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) بشرطیکہ یہ سرمایہ موجود ہو [illegible] کا تجربہ ہے سونے اور سونے مغز قیود کا خیال سامنے نہ ہو' نہ یہ کا تصور جس کسی طریقہ سے لیا جاتا ہے تو اسی کا نام [illegible] ہے ۱۲

زندگی گذر رہا ہے، آہستہ آہستہ وہ بھی گذر گیا، اور شام کا سماں اس کے سامنے ہے، آخر وہ بھی گذر گیا روشنی غائب ہو گئی، آفتاب ڈوب گیا، اس کی جگہ تاریکی چھا گئی، ہر طرف پھیل گئی ستارے نکل آئے، اب اسی سونے والے کے سامنے جیسے خواب خیالات کے سلسلے گذر سکتے ہیں گذرتے ہیں۔ اسی پر ان تغیرات کو تم قیاس کرو، جو عالم خیال میں واقع ہوں، یعنی خیالات میں جو تغیر و تجدد پایا جائے گا، لیکن جس خیالی قوت سے ان خیالات کا تعلق ہوتا ہے جو خیال کرنے والے کے خارجی وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے، اس لئے خود بھی خارجی وجود رکھتا ہے، کیا اس تجدد و تغیر سے خیالی قوت کا خارجی وجود بھی متاثر ہوگا؟ کیا اس کے متعلق بھی یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کے بعض اجزاء غائب ہو رہے ہیں، اور ان کے غائب ہونے کے بعد دوسرے اجزاء موجود ہو رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، بلکہ سارا قرآن جو خیال میں پڑھا جائے گا یا سارے اشعار جو خیال میں گائے جائیں گے، وہ تو سب قوت خیالی ہوگا، اور ان کے سارے اجزاء کو محیط ہوگا، اور اس کے ہاں تو اس معاملہ کی نوعیت یہ نہ ہوگی کہ قرآنی الفاظ یا اشعار کے الفاظ بکھری ہوئی صورت میں ہوں گے، بلکہ عالم خیال میں جس ترتیب و نظم کی شکل میں ان کا ظہور ہوا ہوگا وہی نظم و ترتیب اس کے سامنے ہوگی، ہاں! اتنی بات ضرور ہوگی کہ ان الفاظ یا اشعار میں یہ بات جو پائی جاتی تھی کہ ان میں جو الفاظ یا اشعار موخر تھے، ان کا پایا جانا اس پر موقوف تھا کہ جو ان سے پہلے ہیں وہ موجود نہ ہوں، یہ بات اس وقت ضروری باقی نہ رہے گی، بلکہ سب کے سب اکٹھے ہو کر اس کے سامنے موجود ہوں گے، لیکن ان میں جو مقدم ہے وہ مقدم ہی رہے گا، اور جو موخر ہے وہ موخر ہی رہے گا،

اسی پر مکانی و زمانی امتداد و حرکت، صبح و شام، آفتاب کے طلوع و غروب اور روشنی تاریکی ستاروں کی نمائش و عدم نمائش وغیرہ سارے واقعات کو قیاس کر لیجئے، خیال کی قوت اپنے خارجی وجود کے اعتبار سے سب کو حاوی ہوگی اور اس طور پر حاوی ہوگی کہ ان حوادث میں یا حالات میں جو ترتیب پائی جاتی ہے، وہ ترتیب بھی باقی رہے گی، اور کسی ترتیب جس سے یہی بات یعنی چاشت کے وقت پر صبح کا وقت مقدم ہے اسی کے یقین میں اضافہ ہوگا، بلکہ پورے ان کی صورت خیال میں جس طور پر چھپی ہوئی ہوگی کہ صبح کے وقت کو شام کے وقت پر جو تقدم حاصل ہے اس تقدم کے یقین میں بھی اضافہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کسی پر موج پذیر دریا کی سطح پر اچانک نظر کسی کی پڑ جائے، تو گو اس وقت ساری موجیں دریا کی دفعۃً واحدۃً نظر کے سامنے آجائیں گی لیکن باوجود اس کے ان موجوں میں ترتیب آگے ہونے پیچھے ہونے کی جو پائی جاتی ہوگی، وہ نظر سے اوجھل نہ رہے گی، بلکہ ان میں جس لحاظ سے جو ترتیب ہوگی وہ بھی دیکھنے والے کے سامنے ہوگی۔ بہرحال اس مقام پر ذرا طبیعت میں کچھ زیادہ لطافت پیدا کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ حاصل مطلب اور مغز کلام ہے جس کو بغیر اس کے ذرا پانا مشکل ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ خیالی صورتوں کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت ہے، اور اس حیثیت سے جو نسبت گذرنے اور ختم ہونے یا ثابت اور باقی رہنے کے لحاظ سے باہم ان خیالی صورتوں کے اندر پائی جاتی ہے، اور دوسری حیثیت ان ہی خیالی صورتوں کی خیالی قوت کی وجود خارجی کے لحاظ سے ہے، ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے، (اس کو بھی طرح سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے اور خیالات کا مسئلہ تو خیر گونہ آسان بھی ہے، معقولات مجردہ (خیالی صورتوں سے پہلے معلومات کا عقل کے مقام میں جو حال ان میں ممکن ہو سکتا ہے) چونکہ وہ زیادہ لطیف صورتیں، اور ان میں اور خیال میں جو مغائرت ہے، وہ معمولی نہیں، بلکہ بہت زیادہ شدید ہے، اس لئے ان کے متعلق اس فرق کا اندازہ خیالات والے مسئلہ سے بھی زیادہ دشوار ہے)

اسی طرح یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ حقائق امکانی عالم عقلی کے مقام میں گو اپنے لوازم کو مقتضی تو ہوتے ہیں، لیکن اس مقام میں نقص اور قبح، کوتاہی اور برائی کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان صفات سے اگر وہ موصوف ہو سکیں گے، تو پھر ان کے اضداد یعنی حسن و کمال سے بھی متصف ہونا ان کا ناگزیر ہو جائے گا، مطلب یہ ہے کہ ظلال (یعنی خارجی موجودات کی طرف نقص یا برائی کا انتساب ظاہر ہے کہ اسی لحاظ سے کیا جاتا ہے کہ جن ذہنی حقائق کے وہ ظلال ہوتے ہیں، ان کے ساتھ وہ مطابق نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کانے آدمی کو ناقص اسی لئے سمجھا جاتا ہے کہ انسان کی جو حقیقت ہے، وہ دونوں آنکھوں کو چاہتی ہے یا مکان بننے کے بعد ناقص اسی لئے قرار دیا جاتا ہے کہ جو مکان کا ذہنی خاکہ ہوتا ہے، اس کے مطابق وہ نہیں اترتا گویا ان ذہنی حقائق کی حیثیت امام کی ہوتی ہے، اس امام کا ظل جس حد تک تابع ہوتا ہے کامل کہلاتا ہے، اور جس حد تک تابع نہیں ہوتا ناقص قرار پاتا ہے) اب ظاہر ہے کہ عالم عقلی میں حقائق امکانی ثبوت کے منزل میں جو رہتے ہیں یہ تو خود امام ہونے کے مقام پر ہوتے ہیں (ظلال کے کمال و نقص کا مدار ان ہی کی مطابقت و عدم مطابقت پر مبنی ہوتا ہے)

پس جو خود امام ہوگا، وہ کس امام کے لحاظ سے نقص و قبح کی صفت سے موصوف ہوگا اسی لئے عالم عقلی کے مقام میں امکانی حقائق کی طرف نقص و قبح کا انتساب صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے،

اسی طرح ثبوت کے اس مقام میں باہم حقائق امکانی کے اندر منافات کا تعلق بھی نہیں ہوتا بلکہ منافات کا اظہار اس وقت سامنے آتا ہے جب وہ خود خارجی کا لباس اختیار کر لیتے ہیں، (ورنہ ثبوت کے مقام میں آگ اور پانی دونوں جمع ہوتے ہیں)

اسی طرح معقولات میں اور صور علمیہ میں بھی مادی احکام کے اعتبار سے امتیاز نہیں ہوتا بلکہ مادی عوارض سے مجرد اور پاک ہونے کی شان میں وہ اس وقت مستغرق ہوتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اور جو حال تعقل کرنے والوں کے لحاظ سے ان معقولات مجردہ کا ہوتا ہے، یہی حال باطن الوجود کا بھی ہے کہ لاہوت کے تقدس میں وہ شرابور ہوتا ہے گویا ظاہر الوجود کے لئے باطن الوجود کی حیثیت ایک ایسے آسمان کی ہے جو ظاہر الوجود کی زمین کو محیط ہے، اسی لئے باطن الوجود کے اس آسمان تک تغیر و تبدل کی گرد کی رسائی نہیں ہوتی دراصل باطن الوجود کو لاہوت میں استغراق حاصل ہوتا ہے، ایسا استغراق کہ خود یہ استغراق بھی اسی میں ڈوبا ہوا ہے گویا اس کا استغراق میں استغراق ہے (لاہوت کے کمال سے وہ الگ نہیں ہے) اس لئے وہ کمال ہی کمال ہے تقدس ہی تقدس ہے، پاکی ہی پاکی ہے، اگرچہ لاہوت کے سامنے باطن الوجود (یعنے امکانی حقائق کے ثبوت کا وہ درجہ جسے باطن الوجود کہتے ہیں) محض ایک اعتبار کا نام ہے لیکن مرتبہ اس ثبوت کا حد سے زیادہ استوار اور مستحکم ہے (حقائق امکانی کا ثبوت کے اس مرتبہ میں جو تحقق ہے اس تحقق کی نوعیت خارجی موجودات کی نفس و تحقق سے بہت زیادہ پختہ و مستحکم اور قوی ہے کیونکہ ثبوت کے اس مرتبہ کو وجوب اور ثبات، تقدس اور پاکی کی قوت حاصل ہے، باطن الوجود کے اس مرتبہ میں حقائق امکانی کے ثبوت کی تعبیر عدم سے لوگ جو کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ خارجی وجود سے ثبوت کا یہ مرتبہ مقدس و پاک ہے، یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ نیست محض اور مطلقاً ناپید اور باطل ہے۔

عبقہ (۴۴)

باطن الوجود (کا یہ مرتبہ) درحقیقت اللہ تعالیٰ کا ذاتی کمال ہے، ایسا ذاتی کمال کہ اپنے اسی کمال ذاتی کی وجہ سے خدا کی ذات تعریف کرنے والوں کی تعریف سے اور حمد کرنے والوں کی حمد سے بے نیاز اور مستغنی ہے یہی اس کا ذاتی کمال حق تعالیٰ کا وجہ اقدس کا وہ مبارک چہرہ ہے) جس کا وہ خود عاشق ہوا اور (اسی چہرے کے تماشے کے لئے) اس نے ظاہر الوجود کا آئینہ بنایا، تاکہ اس میں اپنے چہرے کے جمال کا معائنہ فرمائے اور حق تعالیٰ کی وہ حکمت جو کامل اور بالغ ہے، یہ اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے، ظاہر الوجود سے حق تعالیٰ کی جس قدرت کا اور ارادہ کا تعلق ہے، اس قدرت اور ارادہ کے متعلق آخری فیصلہ کرنے والی چیز اس کی حکمت کی یہی صفت ہے اور حکمت دراصل خدا کے اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے،
پس سچ پوچھو تو (تخلیق کائنات) کی حقیقی غرض و غایت اور آخری مقصود (اسی ذاتی کمال) کا اظہار ہے،

لہ مطلب یہ ہے کہ کائنات جسے خدا کی قدرت اور ارادہ نے پیدا کیا ہے قدرت اور ارادے کی ان صفات کو مخلوقات سے تعلق جو صفت مشغول کرتی ہے اور ترجیح دیتی ہے کہ فلاں چیز پیدا ہو اور فلاں نہ ہو یہ خدا کی حکمت (ربانی) ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

یعنی عالم کی جو چیزیں پیدا کی گئیں، اور ایک صورت سے منتقل ہو کر حقائق کونیہ دوسری صورتوں کو جو اختیار کرتی ہیں اس سے اسی ذاتی کمال کا اظہار مقصود ہے، اور خدا کی صفت قدرت جس کا تعلق دو مساوی اور برابر پہلوؤں سے تھا، ان میں سے کسی ایک پہلو ہی کے ساتھ اس قدرت کا جو تعلق ہو گیا، اور جن اسباب و داعیات کے تحت دو برابر کی باتوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح جو دی گئی، تو ان سارے بواعث و اسباب کی آخری کڑی اسی "ذاتی کمال" یعنی باطن الوجود پر منتہی ہوتی ہے۔ حکماء اور ارباب دانش کے دیدہ ور حضرات نے جو کہا ہے کہ تحقق اور پائے جانے میں افعال الہی کی غایت اور مقصد کو خود ان افعال پر تقدم حاصل ہے، جیسے ہم انسانوں کے افعال کی غرض و غایت کا قاعدہ ہے کہ ان کا تحقق ہمارے افعال کے بعد ہوتا ہے، ان بزرگوں کے اس قول کا مطلب بھی یہی ہے (گویا خدا کے اس ذاتی کمال کی جو اس کے سارے تخلیقی کاروبار کا اصل مقصود ہے) اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ موسیقی کے فن کا ایک ماہر ہے جو اپنے دل میں ایسی راگوں اور گیتوں کو جو باہم متناسب ہوتے ہیں مرتب کرتا ہے، اور اس کے بعد ساز کو اٹھا کر گانا بجانا شروع کرتا ہے یعنی کبھی اس ساز پر تیز زخمہ لگاتا ہے اور کبھی ہلکی چوٹ دیتا ہے، اسی طرح کبھی آواز کو بلند کرتا ہے، اور کبھی پست کرتا ہے، بہرحال فن موسیقی کے ماہرین جو کارروائیاں کرتے ہیں انہیں انجام دیتا ہے، ظاہر ہے وہ جو کچھ بھی کرتا ہے یہ سارے کاروبار اس کے ارادے ہی سے وابستہ ہیں، یعنی جہاں آواز کو بلند کرنا چاہئے وہاں آواز کو پست کر دینا، یا پستی کی جگہ آواز کو بلند کر دینا یہ بھی اس کے اختیار سے باہر نہیں ہے، لیکن دل میں پہلے سے جو مسودہ اور منصوبہ اپنے راگوں اور گیتوں کے متعلق وہ بنا چکا ہوتا ہے یہی چیز ان امور کو ترجیح دینے پر اس کو آمادہ کرتی ہے جنہیں ساز بجانے اور گانے کے وقت وہ اختیار کرتا ہے۔

ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جن منظم اعمال و افعال کو اس وقت گانے والا اختیار کرتا ہے، ان اعمال و افعال کا سب سے بڑا مقصد تو یہی ہوتا ہے کہ راگ اور راگنیوں کے متعلق ذہن میں جس مسودے اور منصوبے کو اس نے طے کیا ہے، اپنی اور ساز کی آواز کو اسی مجوزہ خاکے کے مطابق بنانے کی کوشش کرے، اگرچہ ساز کے بجانے کا باعث اور اس کام پر آمادہ کرنے والی چیز یہ ہوتی ہے کہ متناسب راگ اور راگنیوں سے اس موسیقار کا دل معمور ہے، اور موسیقی کا ملکہ و سلیقہ اس میں پایا جاتا ہے، وہی اس کا محرک ہے، اس مثال کو اچھی طرح ذہن نشین کر کے مسئلہ کو سمجھو۔

اسی طرح باطن الوجود میں اور ظاہر الوجود میں جو نسبت پائی جاتی ہے، یوں سمجھو کہ یہ اسی قسم کی نسبت ہے جو کسی قاعدہ کلیہ میں اور اس قاعدہ کی کسی جزئی مثال میں ہوتی ہے، جیسے علماء ان لوگوں کی تفہیم کے لئے پیش کرتے ہیں جن کی رسائی قاعدہ کلیہ تک نہیں ہو سکتی۔

www.besturdubooks.wordpress.com

پس اسی طرح سمجھو کہ حق تعالیٰ کے کمال ذاتی کی وہی نوعیت ہے جو قاعدۂ کلیہ کے علم کی ہوتی ہے جیسے جزئی مثال کے پیش کرنے کا منشا بھی علم ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ کسی بدصورت آدمی کے چہرے کے سامنے آئینے کو اسی طرح گردش دی جائے کہ آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کرکے آئینہ کو اس کے چہرے کے مقابلہ میں لایا جائے مثلاً کبھی تو صرف اس کی ناک کے سامنے آئینہ کر دیا جائے کبھی پیشانی کو کبھی اس کے ابروؤں کو کبھی دونوں آنکھوں کو کبھی اس کے رخسارے کو کبھی دونوں لبوں کو۔

یا یوں سمجھو کہ ایک متلاطم دریا ہو اور اس میں آسمان کے نورانی اجرام مثلاً ان ستاروں کا عکس پڑ رہا ہو جو اپنی جگہ پر قائم ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں دریا میں ان ستاروں کا عکس جو پڑے گا اس کی حالت کیا ہوگی، کبھی تو ستارے ان موجوں کی حرکت کی وجہ سے جھلملاتے ہوئے معلوم ہوں گے کبھی ساکن حالت میں محسوس ہوں گے کبھی معلوم ہوں گے کہ ان ستاروں کی چمک نگاہوں سے دور ہو گئی کبھی معلوم ہوگا کہ قریب ہو گئی کبھی معلوم ہوگا کہ ستارے اس پانی میں منتظم شکل میں نظر آرہے ہیں کبھی معلوم ہوگا کہ بکھرے ہوئے ہیں۔

یا ظاہر الوجود سے باطن الوجود کی نسبت کو اس مثال سے بھی سمجھ سکتے ہو یعنی خواب دیکھنے والا ایک خواب دیکھتا ہے اور اس خواب کی تعبیر تلاش کرتا ہے، ظاہر ہے کہ خواب کی تعبیر کا جن لوگوں کا پورا تجربہ نہ ہو نیز جس قسم کی بیدار مغزی کی ضرورت تعبیر کے لئے ہوتی ہے وہ نہ ہو اس وقت تک اس خواب کی صحیح تعبیر و تاویل تک عام لوگوں کا ذہن منتقل نہیں ہو سکتا۔

عبقہ (۳۵)

باطن الوجود کے اس مقام کا پتہ فلسفہ کے سربرآوردہ بزرگوں کو بھی مل چکا تھا یعنی قدماء فلاسفہ جو پہلے گذرے ہیں وہ باطن الوجود کے اس مرتبہ سے واقف تھے لیکن اس مقام کی تعبیر میں انہوں نے مجاز اور استعارے سے کام لیا اور حقائق و واقعات کی تعبیر میں ان کا یہ عام دستور ہے یعنے کنایات و اشارات کے استعمال میں وہ فیاضی سے کام لیتے ہیں، جن لوگوں کو قدیم فلسفیوں کے کلام کے مطالعہ کا موقع ملا ہے وہ ان کے اس طریقہ کار سے خوب واقف ہیں اور ان کی تعبیری چشم پوشیوں کو وہ خوب جانتے ہیں سچ پوچھو تو ایک فلاسفہ ہی کیا تقریباً ہر فن کے ائمہ اور مجتہدین کا اس باب میں یہی حال ہے، جتنے فرقے ہیں ان کے پیشواؤں کا یہ عام طریقہ ہے، ان تعبیری چشم پوشیوں کا ان کو حق بھی ہے کیونکہ مقاصد تک پہونچ جانے کے بعد وسائل سے چشم پوشی بھی اگر اختیار کی جائے اور حصول مطلب کو پالینے کے بعد لفظی کرتبوں سے اعراض بھی کیا جائے تو اس میں

www.besturdubooks.wordpress.com

کیا حرج ہے۔

بخلاف اس کے متاخرین کا عام قاعدہ ہے کہ منطقی گورکھ دھندوں میں الجھ جاتے ہیں، اور ہمیشہ حقائق اور واقعات پر روشنی ڈالنے کے لئے وہ اصطلاحات کے دریچوں ہی سے مدد حاصل کرتے ہیں، بالکل زق زق بق بق کے میدانوں میں کودتے پھاندتے رہتے ہیں اسی لئے ان کے نزدیک جھگڑوں اور رگڑوں یعنی ہنگامہ آرائیوں کی محض مقدمات پر بنیاد قائم ہوسکتی ہے وہی اہمیت حاصل کر لیتے ہیں، یہ طریقہ متاخرین کی ایک بری حرکت ہے، اور ایسی بدعت ہے، جس پر لعنت و ملامت کے وہ مستحق ہیں، وہ اپنی ان لاحاصل بے معنی باتوں سے صرف بچوں ہی کو خوش کر سکتے ہیں، اور نوجوانوں کو ذہنی ملکہ سکھا سکتے ہیں،

بہرحال مجھے کہنا یہ ہے کہ متاخرین میں جن لوگوں نے زبردستی اپنے آپ کو فلسفیوں میں شمار کرانا چاہا ہے ان کے اسی طریقہ کار کا نتیجہ یہ ہے کہ پرانے قدیم فلاسفہ کے کلام کو مسخ کرکے ان کی طرف یہ متاخرین نے منسوب کردیا ہے کہ قدیم فلاسفہ کا یہ گروہ قائل تھا کہ موجودہ کائنات کی تخلیق میں واسطہ کا کام ان عقول[1] نے انجام دیا ہے جو غیر مادی جوہری حقائق ہیں، اور خدا کی ذات سے الگ اپنا علیحدہ مستقل وجود رکھتے ہیں، نیز کائنات کی تخلیق میں مستقل تاثیر اور مستقل ذات کے وہ مالک ہیں، خواہ یہ پیدائش ابداعی رنگ کی ہو یا خلق کے رنگ کی یعنے عدم سے اشیاء کو پردۂ وجود میں بھی عقول ہی نے چونکہ لایا ہے اس لئے ابداع بھی ان ہی کا کام ہے، اور چیز سے چیز جو پیدا ہوتی ہے جسے خلق کہتے ہیں اس کاروبار کا بھی تعلق عقول ہی سے ہے) متاخرین اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قدماء فلاسفہ کی ان عبارتوں کو پیش کرتے ہیں جن میں انہوں نے تعبیری چشم پوشیوں سے کام لیا تھا، اسی کے ساتھ اپنے ان اوہام کو بھی جوڑتے چلے گئے ہیں جن کا نام انہوں نے جیسے تیسے دلائل و براہین رکھ چھوڑا ہے

سبحان اللہ خدا کی کیسی عجیب شان ہے کہ باوجود علم اور جاننے کے خدا نے متاخرین فلاسفہ کے اس گروہ کو گمراہ کردیا، اور یوں حق تعالیٰ کا جمال ان کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو کر رہ گیا، ان بے چاروں کو اس کا پتہ نہ چل سکا کہ کائنات کی ہر چیز سے حق تعالیٰ اسی قدر قریب ہیں کہ قریب سے قریب تر شے بھی اس سے قریب کا یہ تعلق نہیں

---

[1] متاخرہ فلسفہ مشائیہ کے اس مشہور نظریہ کی طرف ہے جس کی تعبیر عقول عشرہ سے کرتے ہیں، خدا چونکہ واحد ہے، ایسا واحد کہ اس میں کثرت کی کوئی حیثیت پیدا ہی نہیں ہوسکتی پس ایک سے عالم کی بے شمار چیزیں کیسے پیدا ہوئیں اس گتھی کو سلجھانے کے لئے مشائیوں نے عقول کا افسانہ پیدا کیا کہتے ہیں کہ خدا کے واسطے سے اسی جیسی ایک ... پیدا ہوئی اس کا نام عقل اول ہے عقل اول چونکہ خود بھی مخلوق ہے ممکن ہے اس لئے اس میں صفات کی کثرت پیدا ہوئی یعنی ممکن ہونا دوسرے سے وجود ... اپنی ذات کا تعقل ہے، الغرض انہی مختلف جہات کے رو سے عقل اول نے عقل ثانی اور فلک اول کے نفس کو اور خود فلک اول کو پیدا کیا عقل ثانی میں بھی کثرت کے جہات اور بڑھ گئے پس اس سے عقل ثالث اور فلک ثانی صادر ہوا اسی طرح نو عقول اور نو افلاک کو پیدا کرکے عقل عاشر (عقل دہم) کو پیدا کرتے ہیں اسی کا نام عقل فعال بھی ہے نفس انسانی میں معلومات کا فیضان اسی سے ہوتا ہے، تفصیلات کے لئے فلسفہ کی کوئی کتاب پڑھئے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

رکھتی حتیٰ کہ ظاہر الوجود اور باطن الوجود بھی عالم کی کسی شئے سے قرب و نزدیکی کی یہ نسبت نہیں رکھتے یہ بات کہ کائنات کی تخلیق کا تعلق ان جوہری عقول سے ہے جیسا کہ متاخرین نے قدیم فلسفیوں کی طرف اس نظریہ کو منسوب کیا ہے، اس کا مطلب تو گویا یہی ہو سکتا ہے، کہ جن خیالی مخلوقات کو تخیل کے زور سے ہم پیدا کرتے ہیں ان کے متعلق یہ باور کرایا جائے کہ تعقل کے مرتبہ میں جب یہی خیالی مخلوقات ہوتے ہیں یعنی معقولاً ہونے کی حیثیت جس وقت رکھتے ہیں، اس وقت وہی ان خیالی مخلوقات کو پیدا کرتے ہیں، (بالفاظ دیگر) یہ کہا جائے کہ خیالات کے قیوم خالق معقولات ہیں، ظاہر ہے کہ ایک بے معنی مغالطہ اور سفسطہ کے سوا اس دعوی کی حیثیت اور کیا ہو سکتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ معقولات کے رنگ میں ہوں یا تخیلات کے قالب میں (ہماری ان ساری ذہنی پیداواروں) کا قیوم خود ہمارا نفس ہی ہوتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ طبعاً معقولات کے ساتھ نفس کی قیومیت کا تعلق پہلے، اور مخیلات کے ساتھ بعد کو قائم ہوتا ہے،

قدیم فلاسفہ کی طرف عقول کے اس نظریہ کو جو منسوب کیا گیا ہے، اس کا جو واقعی مطلب ہے اس کو اگر تم جاننا چاہتے ہو تو فیلسوف اعظم یعنی ارسطو طالیس کی مشہور کتاب "اثولوجیا"[1] کا مطالعہ کرو، تم کو اس کتاب میں بکثرت ایسی چیزیں ملیں گی جن سے تم پر وہ راہ واضح ہو جائے گی جس پر اس مسئلہ کی تحقیق میں قدیم فلاسفہ چلے ہیں، مثلاً اسی کتاب میں اس نے لکھا ہے،

"افلاطون الٰہی نے حق اول (یعنے حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ) کی تعریف کرتے ہوئے یہ اچھی بات لکھی ہے کہ عقول اور نفوس و اجسام کے پیدا کرنے والے خود خداوند تعالیٰ ہی ہیں"

یا اسی میں ہے،

> حق تعالیٰ کی ذات کے متعلق یوں سمجھو کہ اس کی ذات گویا مرکز کا نقطہ ہے، اور عقل کی حیثیت اس مرکز کے مقابلے گویا ایسے دائرے کی ہے جو ساکن ہو، اور نفس کی حیثیت ایسے دائرے کی ہے، جو اسی مرکزی نقطے کے گرد گھوم رہا ہو،

مطلب اس کا یہ ہے کہ ساری کائنات کے تعین کا منشاء اور وجہ حق تعالیٰ کی ذات ہے، وہی عقل و نفس دونوں کا حقیقی قیوم ہے، جیسے وہ سارے نقاط جن سے دائرہ بنتا ہے ان کے مقام و محل کا تعین مرکز ہی کے نقطے سے ہوتا ہے، البتہ عقل اور نفس میں اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ایک ہی حال پر ثابت و برقرار رہتا ہے اور ثانی الذکر یعنے نفس، تغیر و تبدل کی حالتوں میں رہتا ہے۔

---

[1] مسلمانوں میں بھی یہ مشہور تھا کہ "اثولوجیا" یعنی ارسطو ہی کی کتاب ہے جس کو عربی میں ترجمہ کیا گیا تھا، ارسطو کی کتاب ہے، لیکن یورپ والوں کی تحقیق ہے کہ افلاطون سکندرانی کی تصنیف ہے، بہر حال یہ رسالہ جس کی بھی ہو سب کی سب خرافات مشرکانہ معلوم ہوتے ہیں مصنف نے مسلم ہی کہہ کر نقل کیا ظاہر فرمایا ہے ۱۲

یا اسی طرح اسی کتاب میں یہ جو لکھا ہے کہ

عقول اور نفوس میں (اور سادی کائنات) کی نوعی صورتیں اپنے مدارج و مراتب کے لحاظ سے نیز حق تعالیٰ کی ذات سے ان کا جو تعلق ہے اس اعتبار سے ان کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ماہر کاریگر ہے جس نے دل میں کسی نقش کا خاکہ تیار کیا ایسا نقش جو حسن و خوبی میں بے نظیر ہے پھر سخت جسم مثلاً لوہے یا پتھر کے کسی ٹکڑے سے اس نے انگوٹھی بنائی اور اس انگوٹھی کی مہر میں اس نے اس نقش کو کھود کر ثبت کر دیا ظاہر ہے کہ اس لوہے یا پتھر کے ٹکڑے پر اس نقش کی جو صورت قائم ہوگی وہ حسن و خوبی میں یقیناً اس نقش کی برابری نہیں کر سکتی جسے کاریگر اپنے ذہن میں تیار کرتا ہے، اسی طرح تغیر و تبدل کو جتنی آسانی کے ساتھ لوہے یا پتھر والا یہ نقش قبول کر سکتا ہے یہ کیفیت ذہن میں نقش کا جو خاکہ تیار ہوا تھا اس کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ ذہنی نقش کے حساب سے حسن و خوبی کے اس کمال کی نوعیت ذاتی کمال کی ہوتی ہے اسی لئے جب تک نقش کا وجود قائم رہے گا حسن و خوبی کا بھی اس میں باقی رہنا ضروری ہے بخلاف اس نقش کے جو بطور لوہے لوہے یا پتھر پر ہوا کہ حسن و خوبی اس میں کاریگر کے فعل سے پیدا ہوتی ہے اس لئے اس کی حیثیت ایک فعلی کمال کی ہوگی یہی وجہ ہے کہ اس نقش کے وجود کے ساتھ اس حسن و خوبی کا ہمیشہ رہنا ضروری نہ ہوگا،

اب وہی نقش جو انگوٹھی کی مہر پر کھودا گیا ہے اس کو موم پر یا کسی تر کی ہوئی مٹی پر منطبق کرو تو اس عمل سے تیسرا نقش پیدا ہوگا جو حسن و خوبی میں انگوٹھی والے نقش سے بھی کم مرتبہ ہوگا اور موم یا تر مٹی کے جس مادے میں اس نقش کو قائم کیا گیا ہے چونکہ تغیر و انقلاب کے قبول کرنے کی اس میں زیادہ صلاحیت ہوتی ہے اس لئے جو نقش انگوٹھی کے چھاپنے سے (موم یا مٹی میں) قائم ہوا ہے وہ خود بھی تغیر و انقلاب کے قبول کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھے گا۔

مذکورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے خالق تعالیٰ میں اور مخلوقات میں جو تعلق ہے اس کو یوں سمجھو کہ کاریگر نے جس نقش کا اپنے ذہن میں خاکہ تیار کیا تھا) اس کی حیثیت حق تعالیٰ کے مخلوقات کے لحاظ سے عقل کی ہے اور انگوٹھی کے مہر میں جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت نفس کی اور موم یا تر مٹی پر چھاپنے سے جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت گویا کائنات کی نوعی صورتوں کی ہے بلکہ خود موم یا تر مٹی کی حیثیت گویا (کائنات) کے مادے کی ہے "

اس کتاب میں اور جو باتیں اس سلسلہ میں لکھی ہیں ان میں سے بعض چیزوں کا ترجمہ یہاں اجمالاً تذکرہ کیا ہے دمنکل

www.besturdubooks.wordpress.com

قسم کی عبارتوں سے یہ کتاب بھری ہوئی ہے بے شمار چیزیں اسی نوعیت کی اس کتاب کے مختلف مقامات میں ملتی ہیں لیکن جیساکہ قدماء کا دستور ہے) ان کی کلام کی نوعیت بالکل اشاروں کی ہے، ان کو دیکھ کر ان لوگوں کے صحیح مقصد اور واقعی مطلب تک پہونچنے کے لئے فکر صائب کی ضرورت ہے ان ساری عبارتوں کا نقل کرنا اور ان کا جو مطلب ہے اس کو بیان کرنا ظاہر ہے کہ اس قسم کی مختصر کتابوں میں جیسی کہ یہ کتاب ہے گنجائش نہیں ہے۔

البتہ پچھلے لوگوں میں صدر شیرازی جو اپنے علم و تحقیق کے لحاظ سے اگلوں کا ہم دوش ہے اس نے اپنی کتاب "اسفار اربعہ" میں جیساکہ ان کا قاعدہ ہے اس مسئلہ کو بڑی طول طویل عبارتوں میں بیان کیا ہے جن کا نقل کرنا یہاں مشکل ہے، اس مسئلہ میں صدر شیرازی نے جو باتیں لکھی ہیں ان میں بعض عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حقیقی جو درحقیقت واجب تعالیٰ ہی کی دوسری تعبیر ہے، اس کا اتحاد بھی سب عقول کے ہیں، اس کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو۔

بہرکیف باطن الوجود تک مسلمانوں کے جس طبقے کو رسائی میسر آئی ہے اور جن کی سمجھ میں یہ بات آئی ان میں بعض لوگوں نے کسی خاص وجہ سے اس مسئلہ کے متعلق اجمال سے کام لیا یعنی انھوں نے سارے عنصری عالم ذرہ سے لے کر آفتاب تک کے لئے صرف ایک ہی عقل کو ثابت کیا ہے اسی عقل کا نام ان لوگوں نے عقل فعال رکھا ہے، اسی طرح ان لوگوں نے ہر ہر فلک کے لئے ایک ایک عقل ثابت کی ہے، یعنی ہر فلک کے ساتھ ایک مستقل عقل کا تعلق ہے، یہ دراصل حکماء مشائیہ کا خیال ہے۔

میرا خیال ہے کہ ان مشائی حکماء کی رسائی عالم کثرت تک ہی محدود ہو کر رہ گئی ہے لیکن جمال بحت "اور حسن خالص" تک ترقی کرنے کا موقعہ ان کو میسر نہ ہو سکا، اگر یہ ترقی ان کو نصیب ہوتی تو ساری کائنات اور سارے عالم کے لئے وہ ایک ہی عقل کے وجود کو ثابت کرتے یعنی "واحد عقلی" جس مرتبہ کا میں نے نام رکھا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کی وحدت کا وہ راز ان پر واضح نہ ہو سکا جسے ارباب معرفت نے پایا ہے اسی وحدت کی جہت کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ سارے عالم کی تعبیر "شخص اکبر" سے کرتے ہیں۔

ان ہی حکماء اور فلاسفہ میں بعض لوگوں پر وجود کے جیسا "ذرا اور انتشار یعنی" انفسار کی کیفیت کا اثر کچھ اس طرح پڑا کہ بجائے اجمال کے جیساکہ مشائیہ نے کیا تھا انھوں نے تفصیل کو اہمیت دی اور کائنات کے ہر ہر ذی وجود کے لئے الگ الگ عقل کو انھوں نے ثابت کیا ہے، ان عقول کا نام انھوں نے "ارباب الانواع" رکھا ہے، اور ہر نوع کی متعلقہ عقل کو رب النوع کہتے ہیں، یہ اشراقیہ کا گروہ ہے، میرا ان لوگوں کے متعلق بھی یہی خیال ہے کہ یہی اجمال ہی میں الجھ کر رہ گئے اور یہ واقعہ کہ ہر ہر نوع تک ہی نہیں بلکہ ہر ہر شخص کے ساتھ

www.besturdubooks.wordpress.com

بھی ایک عقل یعنی اس کے رب کا تعلق ہے، ان کی نگاہوں کے سامنے نہ آسکا حالانکہ ارباب معرفت کی بات یہی ہے، امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی نے تفصیل سے اس کو بیان بھی کیا ہے یعنی وہ ارقام فرماتے ہیں کہ

"ہر وہ شئے جو موجود ہے اس کا ایک الگ مربی اسماء کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے"

حکماء اشراقیہ کی رسائی ان شخصی ارباب یا عقول تک جو نہ ہو سکی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ شخصی وجود کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ سارے حوادث جن کا ظہور عالم میں ہوا ہے ان کا محض اپنی اپنی ماہیت اور حقیقت یعنی نوعی حقیقتوں ہی کے اعتبار سے ان عقول سے تعلق ہے جن کو یہ لوگ حوادث کے پدران مقدس یا "آباء مقدسین" کے نام سے موسوم کرتے ہیں یعنی اپنے تشخصات کے رو سے ان حوادث کا اپنے ارباب سے تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ حوادث میں تشخص اور شخصی تعین کا ظہور ان کے ان آباء کا رہین منت نہیں ہے بلکہ عناصر جو ان حوادث کی گویا "امہات" اور مائیں ہیں ان کے اور ان کے مولید یعنی بچوں کے مادوں کی ترکیبی خصوصیتوں میں تشخصات کی پیدائش کی خدمت مستور ہے،

لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک واقعہ کی حقیقی نوعیت یہ نہیں ہے، بلکہ ان کی یافت یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے "عالم عقلی" سے اس کے مختلف تعلقات اور روابط ہوتے ہیں یعنی شخص اکبر اور دو عالم کے نظام کلی میں شریک و مندرج ہونے اور کل کی طبیعت سے جس اجمالی تدبیر کا جو نزول ہوتا ہے چونکہ اس موجود ہونے والی شئے میں بھی اس کا ساری ہونا ضروری ہے، اس لحاظ سے ہر پیدا ہونے والی چیز "واحد عقلی" سے ایک رابطۂ تعلق رکھتی ہے۔ پھر ہر وہ چیز جو یہاں پیدا ہوتی ہے چونکہ کسی نہ کسی نوع کے تحت میں مندرج ہونا اس کا ضروری ہے، اور نوع کی راہ سے جس تدبیر کا اس شئے سے تعلق ہوتا ہے، یہ ربط کی دوسری قسم ہے جو عالم عقلی سے وہ رکھتی ہے، پھر اس پیدا ہونے والی شئے کو متعین و متشخص ہونے کے اعتبار سے، اور جس تدبیر کا ظہور خود اس کی اپنی خاص اور اصل ذات یعنی بہ لحاظ اس کے اس عقلی وجود کے جو ہوتا ہے جو خاص کر کے اس پیدا ہونے والی شئے کا مربی ہے، ایک خصوصی ربط اور تعلق عالم عقلی سے اس کو یہی ہے، ذیر یہاں تک تو ارباب معرفت اور کشف و شہود والوں کے عالم

ـه عناصر یعنی آب، آتش، خاک، ہوا کو کہتے ہیں۔ ان عناصر کی باہمی ترکیب سے جو مرکبات جیسے جمادات و نباتات و حیوان و انسان پیدا ہوتے ہیں ان ہی عناصر کے "مولید" سمجھے جاتے ہیں اس لحاظ سے عناصر کی حیثیت ان چیزوں کی ماؤں کی ہو جاتی ہے اسی لئے عناصر کو امہات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ـه مطلب یہ ہے کہ جیسے مثلاً ایک شخصی ... پیدا ہوتا ہے ... (بہر صورت)

www.besturdubooks.wordpress.com

زاد کی رسائی ہے لیکن ان میں جن بزرگوں کا پایہ تحقیق و تدقیق میں زیادہ بلند ہے وہ "اجمال" کے انتہائی
یئوں پر چڑھنے کے بعد اس "وحدت جامعہ" تک پہونچے ہیں جس میں سارے بکھرے ہوئے اسماء سمٹے
دے ہیں یعنے واحد حقیقی" کے مقام تک کی یافت ان کو ہوئی ہے، اور اس کے بعد انشراح و انفساح کے
سلسلہ میں جب وہ اترے تو انہوں نے پایا کہ پیدا ہونے والی چیزوں میں سے ہر چیز بلکہ ہر وہ واقعہ
وقوع پذیر ہوتا ہے اس کا رب حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم مربی ہے اور عالم قدس میں اس
اقعہ کی مستحکم بنیاد رکھی جاتی ہے جن لوگوں نے ان بزرگوں کے کلام کا مطالعہ کیا ہے ان سے یہ باتیں
پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ "باطن الوجود" کا صحیح تصور جنہیں میسر آیا ہے ان سے بھی یہ مسئلہ مخفی نہیں
رہ سکتا۔

تنبیہ: فلسفیوں کے نام نہاد افراد نے عقول کے ثبوت میں جن مغالطہ آمیز دلائل اور سفسطہ سے
کام لیا تھا ان دلیلوں پر اعتراض کرتے ہوئے متکلمین کے اس طبقہ نے جن کا قدیم اشاعرہ سے
تعلق ہے یہ لکھا تھا کہ ایسا وجود جو مادے سے مجرد اور پاک ہو اگر اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ واجب تعالیٰ
کے سوا بھی کوئی چیز ایسے مجرد وجود کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ذات
دو چیزوں سے مرکب تسلیم کر لیا جائے یعنی مادے سے مجرد ہونے کی صفت تو واجب میں اور اس مجرد
ہستی میں مشترک ہوگی اور ان دونوں میں پھر ایک ایک جزو دہی ہوگا جس کی وجہ سے واجب کی ذات
اس مجرد شئے کی ذات سے ممتاز ہوگی۔

لیکن خود اشاعرہ میں بھی اور ان نام نہاد فلسفیوں میں بھی متاخرین کا یہ اتفاقی فیصلہ ہے، کہ
قدیم اشاعرہ کا یہ اعتراضی استدلال ایک قسم کا شاعرانہ استدلال ہے، وجہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی
ذات میں ترکیب کے لزوم کا دعویٰ جو کیا گیا ہے یہ اس وقت صحیح ہو سکتا تھا جب اس مشترک صفت
کے متعلق یہی ثابت کر دیا جاتا کہ اس کا دونوں کے لئے (یعنے واجب اور ہستی مجرد) کے لئے ذاتی ہونا
ضروری ہوتا حالانکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ مجرد ہونے کی صفت جسے دونوں کی مشترک صفت
قرار دی گئی ہے ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت کی تعبیر ہے یعنی مادے سے جس کا تعلق نہ ہونا یہی تو

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ظاہر ہے کہ پیدا ہونے کے بعد عالم کے اس بڑے نقشہ میں جیسے سب شریک ہیں وہ بھی شریک ہے اور مجمل
طور پر جیسے سب کی تربیت و پرورش جس اجمالی قانون کے تحت ہو رہی ہے اس کی بھی ہوتی ہے، پس یہ پہلو تعلق ہے جو زید عالم مثنٰی سے
رکھتا ہے پھر جیسے بکر و عمرو نوع انسانی کے افراد ہیں زید بھی اسی نوع کا ایک فرد ہے، نوع انسانی کی تربیت و ہدایت کے جس قانون کا
تعلق ہے اس قانون سے زید بھی مستفید ہوتا ہے، یہ دوسرا ربط ہے جو عالم مثنٰی سے زید رکھتا ہے، پھر زید خود ایک شخصی وجود رکھتا
ہے اور اپنے خاص شخصی وجود کے لحاظ سے ترتیب کے جس قانون سے وہ مستفید ہوتا ہے یہ تیسرا تعلق ہے جو عالم مثنٰی سے وہ رکھتا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

مجرد ہونے کا مطلب ہے ایسی صورت میں مجرد ہونے کی صفت کسی وجودی حقیقت کی بھی ذاتی نہیں بن سکتی چہ جائیکہ ایسے وجود کی ذاتی بننے کی اس میں کیا صلاحیت ہوگی جو واجب ہے، الغرض واجب اور اس مجرد ہستی یعنے عقل میں جو صفت مشترک ہے وہ تو عدمی ہے، باقی جس چیز کی وجہ سے ان دونوں میں امتیاز پیدا ہوگا وہ واجب تعالیٰ کی بعینہٖ ذات اور حقیقت ہے (یعنے واجب ہونے کی صفت) پس قدیم اشاعرہ نے عقول کے وجود کو جس بنیاد پر محال ٹھہرانا چاہا تھا، وہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی مگر میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ قدیم اشاعرہ کے اس استدلال کو شاعرانہ استدلال جو قرار دیا گیا ہے، یہ ان کے اصل مقصود کے سمجھنے سے لاپروائی اختیار کرنے کا نتیجہ ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ (بجائے معنے کے) صرف ان کے الفاظ کو پیش نظر رکھا گیا ہے جس میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مادے سے مجرد ہونے کی جس صفت کو دونوں میں مشترک انھوں نے قرار دیا ہے، اس سے ان کی مراد یہ نہ تھی کہ اس کا جو مفہوم آدمی کی سمجھ میں آتا ہے، وہ دونوں میں مشترک ہے، یعنے اس لفظ کا انتزاعی مفہوم مقصود نہ تھا، بلکہ اس مفہوم کا جو واقعی منشا ہے، اسی منشا کو مشترک صفت وہ ٹھیرانا چاہتے ہیں، آخر اس میں کیا کوئی شک کرسکتا ہے کہ مادے سے جس چیز کا وجود مجرد اور پاک ہوگا وہ ایک خاص قسم کے وجود کی حامل ہوگی، ایسا وجود جس پر خاص کر کے اسی کے آثار وثمرات مرتب ہوں گے، اور اسی کی وجہ سے مادی اشیاء سے اس کو امتیاز حاصل ہوگا، یعنے وجوب اور امکان کی صفت سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس قسم کے مجرد وجود کا خاص لوازم و آثار کو اپنے ساتھ رکھنا ناگزیر ہے، خلاصہ یہ ہے کہ احکام و آثار کا اشتراک اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں ان احکام کا جو منشا ہے وہ بھی مشترک ہے، اور یہی بات اس نتیجہ تک پہنچا دیتی ہے کہ دونوں میں ایسی چیز مشترک ہے، جسے "ذاتی" کہتے ہیں، البتہ اسی ذاتی کی کنہ کی تعبیر انھوں نے "مجرد ہونے" کے الفاظ سے کی ہے، گویا لازم بول کر ارادہ ملزوم کا کیا گیا ہے، اور حقائق و واقعات کے سمندر میں جو گھستے ہیں ان کا یہ عام شیوہ ہے یعنی چیزوں کی جنس اور فصل کو بتاتے ہوئے بجائے جنس و فصل کے جنس و فصل کے لوازم کو بیان کرتے ہیں، آخر یہ کیوں کیا؟ صرف اس لیے کہ لغت میں ان کو جو الفاظ ملتے ہیں وہ لوازم پر دلالت کرتے ہیں، لیکن اصل جنس اور فصل کے لئے الفاظ ملتے نہیں، مجبوراً ان بے چاروں کو مجازی تعبیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اس مقام پر بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ متکلمین جو حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق اس دعویٰ کے مدعی ہیں یعنی صفات الٰہیہ کو مادے سے مجرد قرار دیتے ہیں، اسی طرح صوفیہ جو "عالم عقلی" کے متعلق مجرد ہونے کے قائل ہیں ان دونوں پر قدیم اشاعرہ کا مذکورہ بالا استدلال الٹ جاتا ہے، یعنے اسی دلیل سے ان دونوں کے دعووں کو باطل قرار دیا جاسکتا ہے، میرے خیال میں ان لوگوں کو وہم ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ متکلمین اور

www.besturdubooks.wordpress.com

صوفیہ اس میں شک نہیں کہ مجرد ہونے کی صفت کو ان امور کی طرف ضرور منسوب کرتے ہیں، لیکن ان کا مذہب یہ ہے کہ صفات کا مجرد ہونا یا عالم عقلی کا مجرد ہونا یہ بجنسہٖ حق تعالیٰ کی ذات کا مادے سے مجرد ہونا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی ذات کی یہ اصلی صفت ہے، جو متکلمین کے نزدیک صفات کی طرف اور صوفیہ کے نزدیک عالم عقلی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے، اور ایسی صورت میں یہ کہنا غلط ہوگا کہ خدا میں اور خدا کے صفات میں یا خدا میں اور عالم عقلی میں "ذاتی" کا اشتراک لازم آتا ہے،

(ایک مادی مثال سے اس کو سمجھو) یعنے تم دیکھتے ہو کہ دو جسم کسی ایک سمت کی طرف مثلاً اوپر یا نیچے کی طرف جب متحرک ہوں گے، اور ان کی یہ حرکت طبعی ہو تو یقیناً یہ بات اس پر دلالت کرے گی کہ ان دونوں میں اس حرکت کا مبدأ اور سبب کوئی مشترک شے ہے، اور عقل اسی بنیاد پر یہ سمجھ لے گی کہ ان دونوں جسموں کا تعلق یا تو کسی واحد نوع یا کسی واحد جنس سے ہے یعنے یہ دونوں اجسام یا تو زمین سے تعلق رکھنے والے ہوں گے، (اگر دونوں کی حرکت نیچے کی سمت کی طرف ہوگی) یا ان کا تعلق کرہ آتش سے ہوگا، (اگر حرکت کا رخ اوپر کی طرف ہوگا) مگر اس کے مقابلہ ایسی چیزیں جن کی حیثیت عوارض کی ہو، یعنے دوسرے میں ہو کر جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان سے ان کا تعلق ہو، مثلاً رنگ سختی، نرمی، گرمی، سردی، وغیرہ صفات کا جو حال ہے، ان کے متعلق فرض کرو کہ اپنے موضوع اور محل کے ساتھ طفیلی طور پر متحرک ہیں، مثلاً لوہا متحرک ہو، اور لوہے کے ساتھ جو رنگ لوہے کا ہو، وہ بھی ظاہر ہے کہ ضرور متحرک ہوگا، اب فرض کیا جائے کہ لوہا بھی نیچے کی طرف آرہا ہے، اور جو رنگ لوہے کا ہے وہ بھی اگرچہ دونوں کی حرکتیں ایک ہی سمت کی طرف ہو رہی ہیں لیکن کھلی ہوئی بات ہے کہ اس مشاہدے کو دیکھ کر یہ رائے قائم کرنا قطعاً غلط ہوگا کہ اس لوہے اور رنگ میں کوئی "ذاتی جز" مشترک ہے۔

بھید اس کا یہ ہے کہ "اشتراک" ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے، اور ثانی الذکر شکل یعنی لوہے اور رنگ والی حرکت کی مثال میں درحقیقت ایک ہی بات ہے یعنی ایک ہی حرکت ہے جو لوہے کی طرف تو بالذات منسوب ہے، اور رنگ کی طرف بالعرض اور طفیلی طور پر اس کا انتساب ہو رہا ہے، پس اس حرکت کے لئے ایک ہی منشا جو لوہے میں پایا جاتا ہے کافی ہے، البتہ حرکت چونکہ رنگ کی طرف بھی منسوب ہے، اس لئے لوہے اور رنگ میں کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے (اور وہ یہاں موجود ہے) یعنے رنگ کا لوہے

ؔ خیال قدیم فلسفہ میں یہ کیا گیا ہے کہ آگ کا کرہ ہوا کے کرے کے اوپر ہے، پس جو چیز ہوا کے کرہ میں بھی ہو ناچاہے اور طبعی طور پر اوپر جانا چاہے، اس کے متعلق ان کے خیال کے مطابق یہ سمجھا جائے گا کہ ناریت کا اس پر غلبہ ہے، اسی طرح جو چیز نیچے کی طرف طبعی طور پر متحرک ہو سمجھا جائے گا کہ اس کا مزاج ارضی ہے یا ارضی اجزاء کا اس پر غلبہ ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

میں قیام) اس کو خوب اچھی طرح ذہن نشین کر دو۔

لیکن یہ اعتراض (یعنے واجب تعالیٰ کی ذات کا مرکب ہو جانا یہ خرابی) اس وقت پھر بھی باقی ہی رہ جائے گی اگر کسی چیز کے متعلق یہ مان لیا جائے کہ وہ ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے جو حق تعالیٰ کے وجود کا غیر ہے (یعنے اس شئے کا وجود اور ہے اور خدا کا وجود اس سے بالکل جدا اور ہے)

مگر حق جب واضح ہو چکا ہے، گمراہی اور سلامت روی میں جو فرق ہے، وہ کھل کر نگاہوں کے سامنے جب آچکا یعنے ثابت ہو چکا کہ در حقیقت یہاں بالذات تحقق کا مقام صرف ذات حق کو حاصل ہے بلکہ تحقق اور یافت بھی اسی کا نام حق ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کا تحقق حق تعالیٰ کے اسی تحقق اور یافت سے ہو رہا ہے، جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ایسی دو ہستیاں جن کا وجود دوسرے وجود سے الگ اور مغائر ہو ان کا پایا جانا ناممکن ہے۔

باقی بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ واجب اور ممکن میں وجود کا معنے نہیں، بلکہ (واؤ، جیم، دال کا مرکب لفظ) وجود ہی دونوں میں مشترک ہے، ظاہر ہے کہ سلیم طبائع اس کو برداشت نہیں کر سکتے بس چاہیئے کہ خذ ما صفا ودع ما کدر پر عمل کرو (یعنے اچھی بات خواہ کسی کی ہو اسے مان لو اور بری بات کو مسترد کر دو)

عبقہ (۳۶)

وجوب ہی کا غلبہ اور استیلاء چونکہ باطن الوجود کے مرتبہ میں ہو سکتا ہے، نیز اپنے مقدس جبروتی مقام ہونے کی وجہ سے لاہوت (حق تعالیٰ کی خاص مرتبہ ذات) کے عنوان ہونے کی حیثیت باطن الوجود کا یہ مقام چونکہ اختیار کئے ہوئے ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ اس مقام کا انکشاف اور اس کی یافت جب ان لوگوں کو ہوتی ہے (جو سلوک کی راہ میں گام زن ہیں) تو اس وقت اس مقام کی اصطلاحی تعبیر سیر فی اللہ سے کرتے ہیں عارف اسی "سیر فی اللہ" میں مشغول ہوتے ہوتے بالآخر اس مقام پر پہونچ جاتا ہے جس پر پہونچنے کے بعد اس وحدت کا راز اس پر واضح ہو جاتا ہے جو متفرق اسماء الہیہ کی شیرازہ بند ہے، یعنی ان اسماء کی کثرت اسی وحدت کے نقطہ پر سمٹی ہوئی اسے نظر آتی ہے، عارف کی اسی یافت اور انکشاف کو "باطن الوجود کی توحید" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں (اس مقام پر پہونچنے کے بعد) اس میں یہ یقین قائم ہو جاتا ہے کہ لاہوت مفہوم یعنے سمجھ میں آنے کے اعتبار سے اول الاوائل ہے، یعنے تمام پہلوں سے پہلے ہے، جیسے تحقق اور پائے جانے میں لاہوت ہی تمام مبادی اور اسباب کا مبدء اور سبب ہے مفہوم کا لاہوت ہی اول الاوائل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

کوئی ایسا مفہوم یا سمجھ میں آنے والی بات ایسی نہیں ہو سکتی جس میں لاہوت کا مفہوم) اس طرح مندرج ہو سکتا ہو جیسے کل کے مفہوم میں جزئی کا مفہوم مندرج ہوتا ہے بلکہ معاملہ برعکس ہے یعنی) کوئی سا بھی مفہوم جو اپنے مفہوم ہونے کے لحاظ سے وہ لاہوت ہی سے پیدا ہوتا ہے اور اسی سے بے تعلق ہے، ہر مفہوم کو لاہوت ہی اوپر سے گھیرے ہوئے ہے اور نیچے سے بھی ثبوت کا وہی قیوم اور مبدأ اعلیٰ ہے معقولات کا وہی خزانہ ہے۔

پھر عارف "واحد عقلی" (کے مرتبہ میں) جب اپنی توجہ کو مرتکز کر دیتا ہے تو "واحد عقلی" سے گذر کر اس کی نگاہ لاہوت تک جب پہونچ جاتی ہے تو اس وقت وہ خیال کرنے لگتا ہے کہ (ممکنات) کی ماہیتوں سے لاہوت کو وہی نسبت ہے جو ماہیتوں کے مقومات کو ان سے ہوتی ہے (جیسے جنس و فصل جیسی چیزیں جن سے ماہیتوں کی تقویم ہوتی ہے اور ماہیتوں کے وہی اجزاء ہوتے ہیں گویا یہی نسبت ماہیتوں کے لاہوت کی ذات کو ہے) عارف کو اس وقت کچھ ایسا نظر آتا ہے کہ سارے امکانی حقائق کا لاہوت ہی جنس عالی ہے۔ لیکن یہ اسی قسم کا خیال ہے جیسے وجودیہ عینیہ والے جب ظاہر الوجود میں فانی ہو جاتے ہیں تو یقین کرنے لگتے ہیں کہ ظلال (یعنے کائناتی حقائق شجر حجر وغیرہ) میں اور لاہوت میں وہی نسبت پائی جاتی ہے جو مظاہر کو ظاہر سے ہوتی ہے، لیکن درحقیقت اس قسم کا احساس ایک طرح سے سکر اور نشہ کی سی حالت سے مشابہ ہے۔

اس مقام پر تم کو چاہئے کہ اس نکتہ کو پیش نظر رکھو جسے میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے یعنے میں نے بتایا تھا کہ لاہوت کے لئے (دنیا کی) کوئی چیز کامل عنوان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، زیادہ سے زیادہ ان چیزوں سے لاہوت کے متعلق جو کام لیا جا سکتا ہے ہم اس کی تعبیر تخییل و تمثیل سے کر سکتے ہیں، یعنے لاہوت کی طرف خیال ان سے منتقل ہو جائے یا ایسی مثال سامنے آجائے جسے دیکھ کر لاہوت کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے، لیکن ایسا کامل عنوان جو واقعی عین اس ذات اور اس کی نفسی حقیقت تک آدمی کو پہونچا دے جس کے لئے اس کو عنوان بنایا گیا ہو۔

سچ پوچھو تو خود لاہوت ہی کی یہ شان تمام اشیاء کے رو سے ہے، یہی ہر شے کا کامل عنوان لاہوت بن سکتا ہے۔ آخر میں پوچھتا ہوں کہ ایسی چیز جو صرف خیال ہو یا عقل سے اس کا تعلق ہو جیسے محض معقول ہو، اس سے کسی ایسی ہستی تک کامل یا مکمل رسائی کیا ممکن ہے جو اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہو، ہاں! اس خیالی یا عقلی صورت میں اگر یہ بات پائی جاتی ہو یعنے اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی کے بعض لوازم سے محاکاۃ اور نقل اتارنے کا تعلق اس خیالی یا عقلی صورت سے اگر ہوگا تو اس وقت بصیرت کی نظر اس خیالی اور عقلی صورت سے واقعی اور اصلی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی تک پہونچ جاتی ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

بہر حال جن لوگوں نے حق تعالیٰ کو کائنات کے لئے جنس عالی قرار دیا ہے تم کو چاہیے کہ ان کے اس کلام کا یہی مطلب سمجھو اور اسی مطلب پر ان کے کلام کو محمول کرو کہ حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم یعنی "واحد عقلی" کا اسم گویا کہ جنس عالی ہونے کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ تمام حقائق کا وہی جامع ہے اور یہی "واحد عقلی" کا اسم ان حقائق کی حیثیت ذات میں ایک اعتبار سے داخل بھی ہے، اگرچہ دوسرے اعتبار سے ان حقائق کا عین بھی ہے۔

عبقہ (۳۷)

"جبروتی حُب"

باطن الوجود کا مقام اپنے کمالات کی وجہ سے بھی، اور اپنے تقدس و برتری، پاکی و نزاہت کی وجہ سے بھی نیز ظاہر الوجود میں اور باطن الوجود میں مرطن (حرکت وجود) کا جو اختلاف ہے، اس کی وجہ سے بھی یہ واقعہ ہے کہ باطن الوجود میں اور ظاہر الوجود میں کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی۔

(آخر تم خود ہی غور کرو) کہ ایسی چیز جو صرف عقل ہی پائی جاتی ہو، جیسے معقول محض ہو، اس میں لاکھ خصوصیتوں کا اضافہ کیا جائے اور تخیل و ترکیب کے عمل کا خواہ اسے جتنا زیادہ تختہ مشق بنایا جائے کتنی ہی قیدوں سے اسے کیوں نہ مقید کیا جائے، لیکن ان کارروائیوں کی وجہ سے یہی معقول کیا تخیل بن سکتا ہے؟ (یعنی تعقل کے درجہ سے نکل کر تخیل کے پردے پر آسکتا ہے؟) یقیناً ایسا نہیں ہو سکتا اسی طرح کسی خیالی صورت کو لطیف سے لطیف تر بنانے کی کوشش کیوں نہ کی جائے، تجرید و تلطیف کا جتنا عمل بھی اس پر کیا جائے، لیکن ظاہر ہے کہ اس کوشش اور عمل سے وہ معقول نہیں بن جائے گا "(اور اسی پر کیا موقوف ہے) تم کسی خارجی عینی حقیقت ہی کے متعلق سوچو! کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ خواہ لطافت کے جس درجہ میں بھی وہ ہو لیکن اپنی اس لطافت کی وجہ سے ظاہر ہے کہ یہ خارجی ہستی ذہنی نہیں بن جائے گی' اسی طرح جو چیز ذہنی وجود رکھتی ہو اس میں خواہ جتنی قیدیں بڑھائی جائیں' وہ خارجی ہستی نہیں بن جائے گی۔

باطن الوجود اور ظاہر الوجود میں عدم مناسبت کی اسی کیفیت کا یہ اقتضا ہوا کہ دونوں کے درمیان واسطہ کا کام کوئی ایسی چیز انجام دے جس کا تعلق نہ تو ان امور ہی سے ہو جنہیں خالص معقولات کہتے ہیں'

لہ کائنات کی تخلیق و آفرینش کا محرک خالق کی ذات ہی کیا تھا، اسی کا جواب اس عبقہ میں دیا گیا ہے کہ حب جبروتی ہی اس کا محرک ہے خدا اپنے کمالات اور اپنے جمال و محاسن خوبی پر چھپنے والا اور ان سے محبت کرنے والا ہے' یہی بنیاد ہے جو باعث تخلیق عالم ہی تفصیل کی ہے یہی موجود ہے' ۱۲

اور نہ ان سے ہو جو صرف خیالی امور ہوتے ہیں" اور یہی چیز دونوں میں یعنے باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان ربط پیدا کرے اور ایک کو دوسرے سے جوڑے' اس کی حالت ایسی ہو جیسے قلبی حالات اور واردات کی ہوتی ہے' یعنے ارادہ' محبت عشق' انہماک' ہیجان' میلان' شوق' یا اسی قسم کی چیزوں کا جو حال ہے' یعنے ذہنی اور خارجی عقلی اور خیالی اموریں باہمی ربط و تعلق کی پیدائش میں ان ہی جیسی باتوں اور اسی قسم کے جذبات کو دخل ہوتا ہے۔

مثلاً میں کہتا ہوں کہ ایک ماہر کاریگر اپنے دل میں اس چیز کا جسے وہ بنانا چاہتا ہے ایک خاکہ تیار کرتا ہے' پھر اسی سوچے ہوئے خاکے کے بعد ارادہ کا قلب میں ظہور ہوتا ہے' ارادہ سے حرکات خارج میں پیدا ہونے لگتے ہیں' جس کے بعد وہی چیز جو سوچی گئی تھی منصۂ شہود پر جلوہ افروز ہو جاتی ہے' اور جو چیز پوشیدہ تھی وہ ظہور کا قالب اختیار کر لیتی ہے' جس چیز کو صرف عقل ہی پا رہی تھی' اب حواس سے اس کا تعلق ہو جاتا ہے' یعنے معقول محسوس ہو جاتا ہے' پس جیسے ارادہ کی صفت یہاں باعث ظہور بنی اسی طرح باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان اسی قسم کی کسی کیفیت نے واسطہ کا کام انجام دیا ہے (آیا دوسری مثال کو دیکھو) کسی کی محبت میں کوئی گرفتار اور غرق ہے' اپنے محبوب کے جمال کا وہ تصور کرتا ہے' اس کے حسن و جمال کا' اس کے بناؤ سنگار کا' ناز و ادا کا' لذت بخش شیریں حرکات کا' دھیان جماتا ہے' جس کے بعد محبت تدریجاً عشق اور مستی و جنون کی حیثیت اختیار کرتی ہے' اس کی یہ کیفیت یوں ہی بڑھتی چلی جاتی ہے' تا اینکہ وہ اس محبوب کو اپنے خیال کے مطابق گویا اپنی آنکھوں کے سامنے کھڑا پاتا ہے' جیسے محبت کی کیفیت اس خیال کو اس کے سامنے لانے میں واسطہ کا کام دیتی ہے' اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ مخلوق کی پیدائش میں خالق کی اس قسم کی کوئی شان واسطہ کا کام دیتی ہے۔

یا تیسری مثال بھی ہو سکتی ہے کہ سونے والا سویا ہوا ہے' اس کا دل اس کا دماغ طرح طرح کے کسبی اور قدسی علوم سے معمور ہیں' نیند ہی کی حالت میں اس پر ایک طرح کی استغراقی اور انہماکی حالت طاری ہوتی ہے' اور اسی حال میں اپنے ان علوم کو وہ مادی اجسام اور جسمانی کیفیات کے لباس میں جلوہ گر پاتا ہے' اسی پر باقی حالات کو قیاس کرنا چاہئے۔

بہرحال ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان ربط کی بنیاد جس جبروتی امر پر قائم ہے' اس کی یافت کشف و شہود کے ائمہ کو بھی ہوئی ہے' اور اشراقی فلسفہ کے اکابر و اساطین کی تحقیق بھی اس جبروتی امر تک پہونچی ہے' اشراقیہ کی تقلید میں مشائی حکماء کے بعض افراد نے بھی اس جبروتی حقیقت کے پالینے کا دعویٰ کیا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

دکھتے ہیں کہ ہاہوت میں ادراں جبوتی آمرمیں وہی تعلق ہے، جو محبت کی کیفیت کا تعلق محب (عاشق) سے ہوتا ہے (صوفیہ کا بیان ہے) کہ کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق (میں ایک مخفی خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ جانا جاؤں، اس کے لئے میں نے مخلوق کو پیدا کیا) یہ قول بعض حق تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس میں اسی امر جبروتی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، صوفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جس وقت یہ ارادہ کیا گیا اس وقت محبوب کی اپنی ذات کے سوا اور کچھ نہ تھا، وہی خود اپنے آپ پر عاشق ہوا یعنی ان کے چہرے کا وہ جمال جس کی تعبیر باطن الوجود سے کی گئی ہے، اپنے اسی جمال کا وہ خود عاشق ہوا، شیخ الاشراق نے اپنی کتاب "ہیاکل النور" کے مختلف مقامات پر اسی مسئلہ کی طرف مختلف اشارے کئے ہیں، مثلاً یہ بیان کرنے کے بعد کہ سارے موجودات میں عشق کس طرح جاری و ساری ہے، شیخ نے لکھا ہے۔

ہر شخص خود اپنے آپ پر عاشق ہے، اوّل (تعالیٰ) بھی خود اپنی ذات پر عاشق ہوئے،

(آگے اسی طرح اور تفصیل کی ہے)

فارسی زبان میں عارف جامی نے اسی مضمون کو کتنی خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے، فرماتے ہیں،

گرچہ معشوق لباس عاشقی پوشیدہ

وانگہ از خود جلوۂ خود را تماشا کردہ

تنبیہ۔ اس موقع پر ایک بات سمجھنے کی یہ بھی ہے کہ محبت اپنے کچھ خاص آثار و نتائج بھی رکھتی ہے جیسے ہجر کے زمانہ میں قلق بے چینی سرگشتگی و سراسیمگی، اور وصال کی گھڑیوں میں مسرت و نشاط سرخوشی انس و راحت و طمانیت "عشق و محبت" کے لازمی نتائج ہیں، لیکن (یہاں) چونکہ جو معشوق ہے وہی بعینہٖ عاشق ہے۔

محبوب عین محب ہے، اس لئے ہجر و فراق کے تصور کا یہاں امکان ہی نہیں ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ اس "حب جبروتی" میں محب اور عاشق اپنے کمالات و محاسن و جمال کے ساتھ ہمیشہ مسرور اور خوش ہی رہتا ہے، اس کے سوا کسی دوسرے پہلو کی یہاں گنجائش ہی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان (حب جبروتی) ایک ایسا الٰہی رسم ہے جس کی تعبیر مختلف الفاظ میں کی گئی ہے، عشق و حب مودت نظر عنایت (مجدد الف ثانی) کی اصطلاح ہے، شاہ ولی اللہ نے اسی کی تعبیر کے لئے الرحمٰن الرحیم البر کے الفاظ اختیار کئے ہیں، اور اشراقی فلاسفہ اسی کو سرور ابتہاج فرح کے

؎ خلاصہ حق تعالیٰ کو اپنی زبان میں کبھی اوّل بھی کہتے ہیں یعنی سب سے پہلی ہستی ؎ مطلب اسی مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے ؎ از برائے ظہور خود خود گشت + بہر خود بہر گرمی بازار +

ناموں سے موسوم کرتے ہیں

عبقہ (۳۸)

محبت اور مودت کی جتنی قسمیں ہیں، ان میں قوی تر محبت، اور مودت کے نام سے موسوم ہونیکا سب سے زیادہ حقدار یہی "حب جبروتی" ہے کیونکہ حب جبروتی میں خود لاہوت محب اور عاشق ہے، اور ظاہر ہے کہ لاہوت کے کمالات و صفات سے بڑھ کر کس کے کمالات وصفات ہو سکتے ہیں اور جیسے لاہوت ہی یہاں محب ہے، اسی طرح یہاں محبوب بھی وہی ہے، اس سے زیادہ حسین اور خوب صورت کون ہوسکتا ہے، اور باطن الوجود چونکہ لاہوت ہی کے روسے زیبا کے جمال کا نام ہے ظاہر ہے کہ اس جمال کا مقابلہ کون کرسکتا ہے۔

باپ اور بیٹے راعی و رعایا رسول اور امت نفس اور بدن، مثال اور شہادت، تجلی اور جس کے لیے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے، ان تمام سلسلوں میں محبت کی جن کیفیتوں کو تم پاتے ہو درحقیقت اسی جبروتی رحمت و محبت "کے سو حصوں میں سے ایک حصہ[1] ہے (جو دنیا میں تقسیم ہوا ہے)

بہر حال کوئی ہو کسی قسم کی چیز ہو، اپنے مقدس وجود کے لحاظ اور پہلو سے وہ لاہوت کی محبوبہ بنے ہیئے لاہوت کو خود اپنی ذات سے جو محبت ہے، اسی محبت میں ہماری کائنات کے وجود کی محبت مستور و مندرج ہے جس کا کبھی کبھی ظاہر الوجود میں بھی اثر نمایاں ہو جاتا ہے، جیسا کہ روایتوں میں آیا ہے کہ جب کوئی بندہ اللہ کا محبوب ہو جاتا ہے، تو حق تعالیٰ جبرئیل کو مطلع فرماتے ہیں کہ فلاں بندے سے مجھے محبت ہے، پس اے جبرئیل تم بھی اس سے محبت کرو (آخر تک روایت کا مطالعہ حدیث کی کتابوں میں کرو)

شیخ عراقی نے "حب جبروتی" کے اس مضمون کی تفصیل میں بڑی طویل گفتگو کی ہے، انھوں نے اپنی کتاب "لمعات" میں مستقل اصطلاحیں اس باب میں بنائی ہیں، جس کا جی چاہے، ان کی کتاب کا مطالعہ کر کے ان تفصیلات اور اصطلاحات سے آگاہی حاصل کرسکتا ہے۔

---

[1] اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو بچے سے محبت کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ خدا کی رحمت کے سو حصوں میں سے ایک حصہ مخلوقات میں تقسیم ہوا، اسی رحمت کا نتیجہ ہے کہ ماں اپنے بچے سے محبت کرتی ہے۔"

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۳۹)

ایسے احوال و کیفیات جو پہلے موجود نہ ہوں اور بعد کو کسی پر طاری ہو جائیں جاننا چاہیئے کہ "حب جبروتی" کا اس مد کی چیزوں سے کوئی تعلق نہیں ہے (یعنے وہ کوئی ایسی حالت نہیں ہے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو محب پر طاری ہونے کی وجہ اس کی ظاہر ہے یعنے لاہوت کی فضا میں بھلا اس کی گنجائش ہو سکتی ہے کہ نئے حالات سے وہ دوچار ہو اور ایسی کیفیتیں جو پہلے نہیں پائی جاتی تھیں وہ اس پر طاری ہوئیں) بلکہ "حب جبروتی" تو ایک "مقدس محبت" کا نام ہے ایسی مقدس محبت جو بجنسہ محب اور عاشق کی ذات ہے الی اصل لاہوت اس موطن اور مقام کے لحاظ سے صرف محبت ہی محبت ہے پس جن لوگوں نے یہ لکھا اور کہا ہے کہ سارے ممکنات اور مخلوقات کا مبدء اور سرچشمہ آغاز محبت ہی ہے تم کو چاہیئے کہ ان کی اس بات کا انکار نہ کرو کیونکہ ان کا اشارہ اسی "حب جبروتی" ہی کی طرف ہے جو ایک لحاظ سے عین لاہوت ہے پس لاہوت یعنے خدا کو مبدء کائنات کہنا یا اس حب جبروتی (عشق) کو مبدء کائنات کہنا دونوں ایک ہی بات ہوئی۔

عبقہ (۴۰)

شیون یعنی "احدیت" کے مقام کی تفصیل

لاہوت (یعنے ذات حق) کی حیثیت چونکہ ایسی صورت علمیہ کی ہے جس کا تعلق تمام اشیاء سے ہے یعنی صورت واقعہ کی یہ نہیں ہے کہ تمام اشیاء میں جو بات مشترک ہے لاہوت کا اسی امر مشترک سے تعلق ہے بلکہ لاہوت کی ذات ہر حقیقت کے ساتھ ایک خاص قسم کی خصوصیت رکھتی ہے یہی خصوصیت اس انکشاف اور علم کا مبدء وسبب ہے جس کی بنیاد پر وہ ہر چیز کا عالم ہے (یعنی ہر چیز کو خدا جو جانتا ہے تو اس علم کا سبب اور اس انکشاف کا مبدء یہی خصوصی تعلق ہے جو ہر چیز سے وہ رکھتا ہے) وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ہی علمی صورت جب بہت سی چیزوں کے انکشاف اور علم کا مبدء بنے گی تو ناگزیر ہے کہ اس علمی صورت کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وہ چیز جس کے

www.besturdubooks.wordpress.com

انکشاف کا وہ مبدء و سبب ہے، اس کے ساتھ وہ خاص تعلق رکھتی ہے مثلاً انسان کی صورت علمیہ ہی کو لو، انسان کی یہ علمی صورت انسان کے انکشاف کا مبدء اور سبب ہے، لیکن مختلف حیثیتوں سے یعنے انسان ایک کل ہے، اس حیثیت سے بھی اس کے انکشاف کا مبدء یہی صورت ہے، پھر اس حیثیت سے بھی کہ انسان منجملہ انواع کے ایک نوع ہے، اور اس حیثیت سے بھی کہ وہ ایک مطلق حقیقت ہے (افراد کے قیود سے مقید نہیں ہے) اور اس حیثیت سے بھی کہ حقیقت انسانی بسیط نہیں ہے بلکہ ایک مرکب حقیقت ہے، حیوان و ناطق کی ترکیب سے تیار ہوتی ہے، ان تمام حیثیتوں سے یہی صورت مبدأ انکشاف چونکہ واقع ہوئی ہے اس لئے ضرور ہے کہ انسان کی اس علمی صورت کا ان تمام امور سے اختصاصی تعلق ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر اس علمی صورت کے متعلق یہ کہنا کہ خاص کر کے وہ فلاں بات کے انکشاف کا مبدأ ہے، اور فلاں کے انکشاف کا مبدء نہیں ہے کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا میں کہنا چاہتا ہوں کہ اس علمی صورت کی بذات خود ایک حیثیت یہ ہے کہ تمام وہ افراد جو انسان کے نیچے مندرج ہیں ان میں سے ہر ہر فرد کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ جن جن چیزوں سے ان میں انفرادی تشخص اور تعین پیدا ہوا ہے، ان سے ان تمام افراد کو مجرد اور پاک کر لیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اس تجریدی عمل کے بعد جو چیز باقی رہ جائے گی (یعنے انسان کی کلی حقیقت) وہ اس علمی صورت کے ساتھ مطابقت کا تعلق پیدا کرے گی، صورت علمیہ کی اسی حیثیت کا نام "کلیت" ہے، یعنے کثیر افراد کے ساتھ مطابقت کی شان اس میں پائی جاتی ہے، اور اس کی اسی شان کے ساتھ یہ امر وابستہ ہے کہ انسان کی کلیت یعنی کثیر افراد پر صادق آنے کی صفت) کے انکشاف اور علم کا مبدء یہ علمی صورت بنی ہوئی ہے۔

اسی طرح اس علمی صورت کی بذات خود ایک اور حیثیت ہے یعنے انسانی افراد کا اس علمی صورت کے ساتھ مطابق ہونا یہ ایسی بات ہے جس کے لئے، ان امور میں سے جو ان افراد کی حقیقت میں داخل ہیں کسی امر کے حذف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ صرف ان چیزوں کا حذف کر دینا کافی ہوتا ہے، جن سے ان افراد میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوا تھا، اس علمی صورت کی یہی وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے انسان کے نوع ہونے کی صفت کا انکشاف اس علمی صورت سے ہوتا ہے، اسی طرح اس علمی صورت کی ایک حیثیت یہ بھی ہے، یعنے انسان کے جتنے افراد ہیں ان میں سے کسی فرد سے اس کا اس وقت تک مطابق نہ ہونا جب تک کہ ہر فرد کی ہر اس بات کو جو اس فرد کی اصل حقیقت سے خارج ہے، اس کو حذف نہ کر لیا جائے بالفاظ دیگر یہ مطلب ہوا کہ جب تک ان افراد میں ایسی بات جو اس کی حقیقت سے خارج ہے، یعنی عوارض کا تعلق ان افراد سے جب تک

www.besturdubooks.wordpress.com

باقی رہے گا، اس وقت تک ان افراد میں سے کسی فرد سے اور اس علمی صورت کی مطابقت پیدا نہیں ہو سکتی، یعنے حقیقت انسانی ایک اطلاقی حقیقت ہے، اس کا انکشاف جو اس علمی صورت سے ہوتا ہے، اس کی بنیاد صورت علمیہ کی اسی حیثیت پر قائم ہے، اور اس کے اسی شان سے یہ امر وابستہ ہے۔

پھر اسی علمی صورت کی یہ حیثیت کہ دو صورتوں یعنے حیوان کی صورت اور ناطق کی صورت میں یہ تحلیل ہو سکتی ہے، یعنے تجزیہ کرنے سے یہی ایک صورت ان دو صورتوں کا رنگ اختیار کر سکتی ہے، اس علمی صورت کی یہی وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے یہ بات کہ انسان ایک مرکب حقیقت ہے، اس کا انکشاف بھی اسی علمی صورت سے ہو رہا ہے، بہرحال اسی پر دوسری باتوں کو قیاس کر سکتے ہو، انسان کی اس علمی صورت کی ان حیثیتوں کی وجہ سے یہ واقعہ ہے کہ خود اس صورت میں کسی قسم کی کثرت کا رنگ نہیں پیدا ہوتا یعنے پائے جانے اور تحقق کے لحاظ سے دیکھو گے تو یہ علمی صورت تم کو ایک واحد شخصی صورت ہی کے رنگ میں نظر آئے گی، اور اسی واحد شخصی صورت میں آدمی کا ذہن مختلف اعتبارات پیدا کرتا رہتا ہے، کبھی اس اعتبار اور حیثیت کو پیدا کرتا ہے، اور کبھی اس اعتبار اور حیثیت کو۔

لیکن واقع میں باوجود واحد شخصی صورت ہونے کے خود اس صورت کی ذات ہی سے اس تعلق کا وجود وابستہ ہے جو کثرت میں اور ایسی چیز میں جو واحد ہے، پایا جا رہا ہے، یعنے ایک واحد صورت کا ان مختلف کثیر حیثیتوں سے جو تعلق ہے ظاہر ہے کہ اس تعلق کا سارا دار و مدار اسی واحد علمی صورت پر ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آدمی کی عقل جب اس علمی صورت کا تصور کرتی ہے، اس وقت اس میں کثرت کا یہ رنگ محسوس نہیں ہوتا، لیکن ان مختلف حیثیتوں کی کثرتوں کو عقل جب سوچتی ہے، اور اس علمی صورت کی واحد شخصی وجود سے ان کثرتوں کا جو تعلق ہے، جب اس پر غور کرتی ہے، تو اس وقت اسی واحد صورت میں اس کو ان کثرتوں کا رنگ بھی محسوس ہونے لگتا ہے، یہاں ایک قابل ذکر نکتہ یہ بھی ہے کہ انسان کی اس علمی صورت میں جو یہ مختلف حیثیتیں پائی جاتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ساری حیثیتیں ایک ہی حیثیت کے اندر گھسی ہوئی ہیں، اور اسی ایک حیثیت میں سب مندرج ہیں، یعنے اس علمی صورت کی یہ حیثیت کہ انسان ہی کے انکشاف کا وہ مبدء ہے، اور انسان کے سوا کسی دوسری چیز کا انکشاف اس صورت سے نہیں ہو سکتا، یہی حیثیت اس علمی صورت کی ایسی حیثیت ہے، جو اس علمی صورت کی تمام دوسری حیثیتوں کی شیرازہ بند ہے۔

شیون کی اصطلاح | بہرحال لاہوت تمام اشیاء کے انکشاف کا بذات خود مبدء بنا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے ہر ہر چیز سے اس کے اختصاصی تعلقات جو قائم ہیں،

www.besturdubooks.wordpress.com

ان ہی کو اصطلاحاً "شیون" کے نام سے صوفیہ موسوم کرتے ہیں، لیکن لاہوت کی اس واحد شان کے سامنے یعنے "واحد عقلی" کے مصدر ہونے کی شان لاہوت میں جو پائی جاتی ہے، اس شان کے سامنے یہ سارے شیون گم ہو کر رہ جاتے ہیں۔

بہرحال لاہوت (خالص ذات حق کے مرتبہ) میں اور باطن الوجود کے درمیان میں یہی وہ شان ہے، جسے (صوفیہ) ایک مستقل اسم الٰہی قرار دیتے ہوئے اس کی تعبیر "احدیت" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں اور اسی کو وہ شیون کا مرتبہ بھی کہتے ہیں، اسی کی تعبیر (شاہ ولی اللہ کی اصطلاح کے رو سے) "المجید العظیم الاعلی الکبیر الجلیل" سے بھی کی جاتی ہے۔ "خاص وحدت" کے مرتبہ میں، اور اس تفصیلی مرتبہ میں جس کا نام کثرت النفسانیہ ہے، یعنے معلومات الٰہیہ اجمال کے مقام سے آگے بڑھ کر تفصیل کا رنگ جس مرتبہ میں اختیار کرتے ہیں۔ ان دونوں مرتبوں کے بیچ میں شیون کے اس مرتبہ کی حیثیت گویا "برزخ" کی ہے،

تنبیہ لطیف | ارباب سلوک، سلوک کے مقامات کو طے کرتے ہوئے، یا صاحبان معرفت معرفت کے مقامات کو طے کرتے ہوئے جب ان مراتب کی سیر کرتے ہیں تو ان کی اس سیر میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ کثرت سے منتقل ہو کر "وحدت" کی منزل تک پہونچتے ہیں، بلکہ ان کو یافت تو درحقیقت خالص وحدت ہی کی ہوتی ہے، اور وحدت کی یہ یافت ان کو دفعۃً حاصل ہوتی ہے، البتہ اپنی اس یافت کے بعد وہ تعلق جو باطن الوجود کا لاہوت سے ہے، اس میں جب غور و فکر کرتے ہیں تو اس وقت اس کثرت کا شعور بھی ان کو ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام میں جو چیز ظاہر ہوتی ہے، وہ تو وحدت ہی ہے، اور "کثرت" اس مرتبہ میں پوشیدہ دستور رہتی ہے، بخلاف باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے مقام کے (یعنے ان مقامات میں کثرت ہی ظاہر ہوتی ہے، اور وحدت مستور رہتی ہے)

عبقہ (۴۱)

وجہ اللہ کی جگمگاہٹ (جس کی تعبیر حدیثوں میں وجہ اللہ کے سُبُحات سے کی گئی ہے) ان ہی کو "شیون" کہتے ہیں، اور "شیون" کے لفظ سے مراد صوفیہ کی وَجْهُ اللّٰه کے یہی سبحات ہیں، وجود ظاہر کا جو پردہ پڑا ہوا ہے اگر وہ اٹھا لیا جائے۔ تو ساری کونی کثرت (یعنے سارا عالم امکان) جل کر بھسم ہو جائے گی، یعنے "خالص وحدت" کی روشنی کے سامنے (کونی کثرتوں) کی چمک دمک محو ہو کر رہ جائے گی "خالص وحدت"

www.besturdubooks.wordpress.com

یا "وحدت محضہ" کا مرتبہ وہ مرتبہ ہے، جسے حق تعالیٰ کے جلال کا کہنا چاہیے، یعنے وہی سرادقات الجلال ہیں، عقلاء کے عقول اسی مقام تک پہونچنے کے بعد ششک کر جاتے ہیں، بڑے بڑے فصحاء کی زبانیں یہاں گونگی بن جاتی ہیں، دیدہ وروں کی نگاہیں چوندھیا جاتی ہیں، سوچنے والے مبہوت ہو کر رہ جاتے ہیں، باطن الوجود کو جو نسبت ظاہر الوجود سے ہے، یہی نسبت اس مقام میں اور باطن الوجود میں پائی جاتی ہے، یعنے ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے مواطن اور سرچشموں میں جو فرق ہے وہی فرق شیون میں اور باطن الوجود کے مقام میں ہے۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی نے شیون کے اس مرتبہ کو جو ایک قسم کا وہبی مرتبہ قرار دیا ہے، تو مقصد ان کا یہ ہے کہ "وحدت" میں شیون کی کثرت محو ہو کر رہ جاتی ہے، اس کو اچھی طرح بیدار مغزی کے ساتھ سمجھو اور غفلت سے جو کام لیتے ہیں ویسے نہ ہو۔

عبقہ (۴۲)

تقرر کا مقام جس کا نام "وحدت" بھی ہے اسی کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی

خود اپنی ذات کا عالم پر منکشف ہونا، اسی کا نام علم حضوری ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس علم میں خود اپنی ذات کے انکشاف کی حد تک تو عالم التفات اور توجہ کا محتاج نہیں ہوتا لیکن بجائے اپنی ذات کے یہی علم کسی دوسری چیز کے انکشاف کا ذریعہ جب بنتا ہے تو ہر شخص کا وجدان اس کی شہادت دے سکتا ہے کہ اس وقت التفات اور توجہ کی ضرورت یقیناً ہوتی ہے۔

آخر صورت علمیہ کا اس کے عالم کو جب ذہول[1] ہو جاتا ہے، تو جو لوگ قائل ہیں کہ اشیاء کی صورتیں ان کے علم کے وقت عالم کے نفس میں محفوظ ہو جاتی ہیں، ان میں کیا اکثروں کا خیال یہ نہیں ہے کہ ذہول کی اس شکل اس علمی صورت کا عالم کو علم حضوری ہی حاصل رہتا ہے، لیکن باوجود علم حضوری کے اس علم کا جو معلوم ہے، یعنے صورت علمیہ کے ذریعہ سے جس چیز کا علم عالم کو حاصل ہوتا ہے، اس کے انکشاف سے وہ محروم رہتا ہے، نیز اپنے مختلف خصوصی تعلقات کی بنیاد پر

---

[1] ایک چیز نسیان ہے، اور دوسری چیز ذہول ہے، نسیان میں تو شے کی صورت ہی ذہن سے غائب ہو جاتی ہے اور ذہول میں عالم کی اس کی طرف توجہ نہیں ہوتی، سوچنے کے بعد یاد پڑتی ہے؟

ایک ہی صورت جب مختلف اور کثیر چیزوں کے انکشاف کا سبب بن جاتی ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت کیا ہوتا ہے! یہی نا کہ جب مخصوص نسبت اور تعلق کی طرف عالم توجہ کرتا ہے، تو اس وقت وہ خاص معلوم جس سے مخصوص نسبت صورت علمیہ کو ہے، اس کا انکشاف عالم پر ہوگا، اسی طرح جب دوسری مخصوص نسبت اور خصوصی تعلق کی طرف توجہ و التفات کی نظر عالم ڈالتا ہے، تو دوسرا معلوم جس سے اس صورت کا خصوصی تعلق ہے، وہ عالم پر منکشف ہوگا۔

(اس تمہید کے بعد اب میں کہتا ہوں) کہ لاہوت کو خود اپنی ذات کا حضوری علم ہے، اور اس پر اپنی ذات کا خود انکشاف علم حضوری ہی کا نتیجہ ہے، لیکن عالم عقلی کا لاہوت سے صدور ظاہر ہے کہ شیون پر مبنی ہے، یعنی شیون کے علم پر مبنی ہے، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ شیون کے ساتھ ذات کی طرف التفات کرنے کے بعد جو حیثیت ذات کی ہوگی وہ یقیناً ذات کے اس مرتبہ سے موخر ہوگی جو اس کی خالص ذات ہونے کی حیثیت ہے۔

اس کو خود اپنی ذات کی مثال سے سمجھ سکتے ہو یعنی ہم اپنی ذات کی طرف جب توجہ کرتے ہیں، اور اس کی طرف التفات کی نظر ڈالتے ہیں تو ظاہر ہے کہ ذات کا یہ رنگ کہ اس پر التفات کی نظر ڈالی گئی ہے یقیناً خود ذات کے مرتبہ سے موخر ہوگا۔

صوفیہ کے چند ارباب تدقیق نے جن کی تعداد بہت تھوڑی ہے، موشگافیوں سے کام لیتے ہوئے لاہوت، اور احدیت ان دو مقاموں کے بیچ میں جس مرتبہ کو ثابت کیا ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو میں نے کہا، اسی درمیانی مرتبہ کی تعبیر ان میں بعضوں نے وحدت سے بھی کی ہے، اسی کو علم حضوری بھی کہتے ہیں۔ تقرر بھی اسی کی تعبیر ہے، (بعضوں[1] نے) الحی القیوم، النور التام، الاول، کے الفاظ سے بھی اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن اکثر ائمہ اس درمیانی مرتبہ کو ثابت نہیں کرتے اور یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے کیونکہ اس مرتبہ میں اور لاہوت میں بجز ایسے فرق کے جو عنوان اور معنون میں ہوتا ہے اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔

میرا مطلب یہ ہے کہ لاہوت میں اور وحدت کے جس مرتبہ کو ان لوگوں نے پیدا کیا ہے، ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی امتیازی بات نہیں پائی جاتی جس کی وجہ سے دونوں کے احکام میں امتیاز پیدا ہو، یعنے اس کی وجہ سے ایک کی طرف ایسے احکام منسوب ہو سکتے ہوں، جن کا انتساب دوسرے کی طرف نہ ہو سکتا ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ لاہوت کا مقام ہو، یا وحدت کا، یہ

---

[1] اشارہ حضرت شاہ ولی اللہ کی طرف ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

دونوں خاص وحدت اور صرف اطلاق محض کی تعبیر ہے، دونوں میں تقدم و تاخر کی نسبت جو پیدا ہوتی ہے، یہ نسبت قریب قریب (یعنے تقدم بالماہیت والے تقدم سے بہت کچھ) یہ مشابہ ہے، نسبت ہے، جسے تقدم بالماہیت کہتے ہیں۔

بہرحال دونوں مقاموں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے مطلق شئے اور اس کے عنوان میں پایا جاتا ہے، یا واحد (ایک) کے لفظ کی ایک حیثیت جو یہ ہے کہ تمام اعداد کی وہ اصل ہے، تو اس حیثیت سے جس واحد کا تصور کیا جائے اس میں اور مطلق واحد میں جو فرق ہوتا ہے، بس یہی فرق لاہوت میں اور وحدت کے اس مقام میں ہے،

عبقہ (۴۳)

اللہ کا اسم اعظم بھی وحدت ہے، (جس کا عبقہ ۴۲ میں ذکر کیا گیا) محققین کہتے ہیں کہ واجب سے جو چیزیں صادر ہوئی ہیں، ان میں صادر اول یہی ہے، ان محققین کے نزدیک اس صادر اول میں اور اس کے مصدر میں (یعنے وحدت میں اور لاہوت میں بجز ایک قسم کی اعتباری مغائرت کے اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے، درحقیقت علم کے موطن لاہوت کے تنزل کی یہ تعبیر ہے، تمام اسماء الہیہ و کونیہ کی یہی اصل بنیاد اور غیب حقیقت ہے، اور لاہوت کے سارے تنزلات کی اصل بھی یہی ہے، اسماء الہیہ اور اسماء کونیہ اور خارجی موجودات ہوں یا ذہنی ان سب کے ساتھ وحدت کے اس مقام کو وہی نسبت ہے، جو ظلال (مظاہر کائنات شجر و حجر کو) اپنے وجود منبسط سے ہے،

وجہ اس کی یہ ہے کہ ساری چیزیں جو پائی جاتی ہیں، ان کے ساتھ لاہوت کو وہی نسبت ہے جو ہمارے نفس کو اپنے معلومات اور ان چیزوں سے ہے، جنھیں اپنے خیال میں ہم پیدا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ سارے معلومات اور خیالات جو ہمارے نفس میں پائے جاتے ہیں، ان کی اصل حقیقت ہمارا وہ علم حضوری ہی ہے، جو اپنی ذات کا ہمیں حاصل ہے، کیونکہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ جو خود اپنی ذات کا عالم نہ ہوگا، وہ دوسری چیزوں کا عالم کیسے ہو سکتا ہے۔

(بہرحال اسی طرح لاہوت کو بھی اپنی ذات کا جو علم حضوری ہے، یہی علم بنیاد ہے ان تمام چیزوں کی پیدائش کی جو پیدا ہو چکیں یا ہو رہی ہیں یا آئندہ کسی عالم میں پیدا ہوں گی) اور لاہوت کو اپنی ذات کا جو علم ہے، اسی علم میں وہ علم چھپا ہوا اور مندرج ہے، جو دوسری تمام اشیاء کا اس کو (یعنے لاہوت) کو ہے

(

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی طرح ہر وہ چیز جو پائی جا رہی ہے، لاہوت جو اس کا قیوم ہے، اس قیومیت کی بنیاد بھی یہی علم ہے، جو خود اپنی ذات کا اس کو حاصل ہے، اور اپنی ذات کا عالم ہونا یہی اس مقام کی قیومیت ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس موطن کا قیوم ہونا بھی ان ساری چیزوں کے قیوم ہونے کے ہم معنے ہے جو پائی جا رہی ہیں۔

ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ کسی چیز کی صورت کا علم خود اس چیز کا جیسے علم ہوا کرتا ہے، جس کی وہ صورت ہوتی ہے، اور شئے کی صورت کا وجود جیسے یہی معلوم کا وجود ہوتا ہے، اسی طرح اس مقام کی قیومیت بھی ان تمام چیزوں کی قیومیت ہے، جو کائنات میں تحقق پذیر ہو رہی ہیں۔

تنبیہ۔ (گذشتہ بالا طبقات میں جو مضامین بیان کئے گئے ہیں، ان کا خلاصہ مختصر الفاظ میں یہ ہو سکتا ہے، یعنی) تحقق[1] اور یافت کے متعلق (اگر سوچا جائے) تو چھ مرتبے اس کے گویا نکلتے ہیں، خود تحقق اور یافت کی یہ حیثیت کہ اس وقت وہی وہ ہے، اور کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ نہیں ہے یعنی بشرط لا کے مرتبہ میں تحقق اور یافت کا مقام، اسی مرتبہ کی تعبیر لاہوت سے کرتے ہیں، امام ربانی مجدد الف ثانی نے اسی مرتبہ کا نام "لاتعین" رکھا ہے، اور افضل المحققین (یعنی شاہ ولی اللہ) کہتے ہیں کہ "اللہ لا الٰہ الا ھو" اسی مقام کی تعبیر ہے، ان کے نزدیک "اللہ" کے لفظ سے مراد یہی علمی معنی ہیں اور "لا الٰہ الا ھو" کی حیثیت شاہ ولی اللہ کی اس تعبیر میں گویا وہی ہے، جو "ھو ھو" کے لفظ کی حیثیت اس وقت ہوتی ہے، جب ہم مثلاً انسان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان بحیثیت "ھو ھو" ہونے کے یہ حکم رکھتا ہے، یا وہ حکم رکھتا ہے، (یعنی انسانی حقیقت اس حیثیت سے کہ وہ وہی ہے، اس کا جو مطلب ہوا کرتا ہے، شاہ ولی اللہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حساب سے اسی مفاد کو "لا الٰہ الا ھو" کے الفاظ ادا کرتے ہیں، گویا لا الٰہ سے ان کی غرض یہ ہے کہ اس وقت خدا کی ذات کے سوا اور کسی دوسری چیز کی طرف توجہ نہیں ہے۔

دراصل یہی "ذات" کا مرتبہ ہے، اور ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے، اس کی قیومیت کا کام براہ راست بغیر کسی واسطہ اور حجاب کے یہی ذات کا مرتبہ انجام دیتا ہے، سارے اسماء اور سارے موجودات سے ذات کے اس مرتبہ کو وہی نسبت ہے، جو عرض کو جوہر کی ذات سے ہوتی ہے، یا جو چیزیں انتزاعی ہوتی ہیں، ان میں اور ان کے منشاء میں جو نسبت پائی جاتی ہے، وہی نسبت ذات کے

---

[1] نیستی کے مقابلہ میں یعنی ہستی، اسی کی تعبیر "تحقق" اور یافت سے کی جاتی ہے، کیونکہ ہستی ہی پائی جاتی ہے، "تحقق اور یافت" کا تعلق اسی سے ہو سکتا ہے، "نیستی کے لئے یافت ہے نہ تحقق"۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی مرتبہ سے ساری کائنات کو ہے ۔

بہرحال اصل ذات کا خاص مرتبہ تو یہی ہے) اس کے بعد اسماء کے مراتب شروع ہوتے ہیں جن میں پہلا مرتبہ وحدت کا ہے جس کی تعبیر تقرر اور علم حضوری سے بھی کرتے ہیں افضل المحققین نے "الحی القیوم النور التام الاول البدیع" کے الفاظ سے اسماء کے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے' ان کا مطلب یہ ہے کہ اسماء کے اور جتنے مراتب ہیں' چونکہ ان میں سب سے پہلا مرتبہ یہی ہے' اور سارے مراتب کے ظہور و بقاء کا مسئلہ اسی مرتبہ سے وابستہ ہے' (مثلاً الحی) کا لفظ جو حیات پر دلالت کرتا ہے' ظاہر ہے کہ سارے اختیاری افعال کا دارومدار اسی پر ہے' اسی طرح "النور" کا لفظ (جس کے معنی روشنی کے ہیں' کون نہیں جانتا) کہ اشیاء کا ظہور نور ہی سے وابستہ ہے' اسی پر افضل المحققین کی اصطلاح کے دوسرے الفاظ کو قیاس کرو' اسماء کے سلسلہ میں دوسرا مرتبہ احدیت کا ہے' امام ربانی اسی مرتبہ کی تعبیر "شیون" کے لفظ سے کرتے ہیں' اور افضل المحققین نے "المجید العلی الکبیر الجلیل" کے الفاظ سے اسی مرتبہ کو روشناس کیا ہے' اس تعبیر کی وجہ یہ ہے کہ کثرت پر وحدت اس مرتبہ میں چھائی رہتی ہے' احدیت وہ مرتبہ ہے جس میں کثرت وحدت میں گم اور محو ہوتی ہے ۔

تیسرا مرتبہ اسماء کا واحدیت ہے' اسی کو باطن الوجود بھی کہتے ہیں' اور اسی کا نام تنزل علمی "عالم حقی" وغیرہ بھی ہے' افضل المحققین نے اسی مرتبہ کی طرف "البر القادر المتبارک" کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے' وجہ یہ ہے کہ کثرت متجددہ (یعنے مادی آلائشوں سے پاک کثرت) کے منبع اور سرچشمہ ہونے کی ابتداء اسی مرتبہ سے ہوتی ہے' چوتھا مرتبہ اسماء کا حب ہے' قوم نے اسی کو "عرش" کے نام سے موسوم کیا ہے' اور افضل المحققین "الرحمن الرحیم" کے الفاظ سے اس مرتبہ کی تعبیر کرتے ہیں' اس تعبیر کی وجہ ظاہر ہے ۔

پانچواں مرتبہ اسماء کا وجود منبسط ہے' قوم میں "ظاہر الوجود" "المراۃ (آئینہ)" "النور" کے الفاظ اسی مرتبہ کے اظہار کے لئے مستعمل ہیں' اور افضل المحققین نے "خاتم الاسماء" "المرید" "الرحمن" "النفس الکلیہ" "وجود خارجی" "المخارج" وغیرہ الفاظ سے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

لاہوت کے تنزل کے یہی مراتب ہیں اور تحقق و تعین کے مواطن بھی یہی ہیں' مشہور ہیں یہ مراتب و مواطن پانچ ہیں' چونکہ لاہوت کے ساتھ ان کو عنوان ہونے کی نسبت ہے' یعنے "لاہوت" ہی کے یہ مختلف تعبیری الفاظ ہیں اسی لئے ان کو "اسماء" کہتے ہیں' پھر اسماء کو تنبیہ سے ممتاز کرنے کے لئے ان کو "اسماء الہیہ"

ف شاہ صاحب نے "الخیر الکثیر" نامی اپنی کتاب میں بھی یہ تعبیر اختیار کی ہے بعینہ شاہ ولی اللہ نے البدور البازغہ میں یہ اصطلاح استعمال کی ہے حاشیہ

www.besturdubooks.wordpress.com

کہتے ہیں، اور اطلاق کی صفت ان میں جو پائی جاتی ہے، اس کے لحاظ سے اسماء ذاتیہ بھی ان کو کہتے ہیں کیونکہ یہ خود لاہوت کی ذات کے تنزل کے مراتب ہیں، یعنے لاہوت کی ذات کو کسی خاص حیثیت سے تصور کر کے تنزل کے یہ مراتب نہیں پیدا کئے گئے ہیں۔

بہرحال ان مراتب میں سے ہر مرتبہ تحقق اور یافت کا ایک خاص "عالم" ہے، ایسا عالم جو اپنے مرتبہ میں ایک یعنی خصوصی انفرادی حیثیت رکھتا ہے، جو اس کے ماتحت والے مرتبہ سے مختلف ہوتا ہے، یعنی ہر ماتحت مرتبہ میں اور مافوق والے مرتبہ میں "موطن" کا فرق ہے، اسی قسم کا فرق جیسے موطن کا اختلاف خارجی اور ذہنی وجود میں پایا جاتا ہے، لیکن جیسے سارے موجودات "ہویت" کے لحاظ سے متحد ہیں، یہی حال ان کا بھی ہے، یعنے "ہویت" سب کی صرف "لاہوت" ہے، باہم امتیاز ان مراتب میں (ہویت کا نہیں) بلکہ اپنی اپنی ماہیت کے رو سے ہے ٹھیک جو حال ان معلومات کا ہوتا ہے جو تخیل کے درجہ میں پہونچ کر (مخیلات) اور تعقل کے درجے میں معقولات کا قالب اختیار کرتے ہیں (یعنے مخیلات اور معقولات میں ماہیت کا اختلاف جیسے پایا جاتا ہے، اسی طرح ان مراتب میں ماہیت کا اختلاف پایا جاتا ہے، (یا معلومات) جب معقولات اولیٰ اور معقولات ثانیہ کے مراتب میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، اسی قسم کا اختلاف تنزلات کے ان مراتب میں ہے) (میرا مطلب یہ ہے) کہ تخیل اور تعقل کی قوتیں ظاہر ہے کہ اپنی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی غیر ہیں لیکن "ہویت" کے اعتبار سے دونوں قوتیں متحد ہیں یعنے نفس ہی کی یہ قوتیں ہیں، اور ان کی "ہویت" وہی نفس ہے، (بس یہی حال ان مراتب کا "لاہوت" کے حساب سے ہے) لاہوت کے مراتب کی یہ خصوصیت یعنے "لاہوت" کے ساتھ عنوان ہونے کو جو ان کو تعلق ہے، چونکہ یہ تعلق حد سے زیادہ مستحکم ہے، اور اطلاق میں ان کے جو شدت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ لاہوت کی ذات میں ظہور و بطون کے لحاظ سے یہ مراتب جو پیدا ہوتے ہیں، چونکہ درحقیقت یہ ذات ہی کی حکایت اور تعبیر ہے، اس لئے ان مراتب کی تعبیر میں مشتق کا استعمال باعتبار مبدء کے زیادہ درست تھا، مثلاً باطن الوجود کو بجائے اس بات کے اس کو علم کہا جائے "عالم" کہنا زیادہ بہتر ہے، بہرحال اسی بنیاد پر ان مراتب کو بجائے صفات کے "اسماء" کے لفظ سے تعبیر کرنا اسی لئے زیادہ انسب خیال کیا گیا ہے۔

نیز ان اسماء کے متعلق یہ کہنا کہ اپنے مسمیٰ کے یہ عین ہیں، نہ غیر یعنے نہ بجنسہ یہ مسمیٰ ہیں، اور نہ اپنے مسمیٰ سے بالکل غیر ہیں۔

ـہ کاتب کا لفظ کتابت سے بنا ہے، کاتب کو مشتق اور کتابت اس کا مبدء ہے، یہ ایک اصطلاح ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

اصل واقعہ کی کتنی صحیح ترجمانی ہے، مثلاً آسمان میں ایک منور روشن چکہ نظر آ رہا ہو بس میں چکے کو دیکھ کر کوئی اگر یہ کہے کہ وہ بجنسہٖ آفتاب ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ بھی غلط کہہ رہا ہے، کیونکہ آفتاب بذاتِ خود چکے کی شکل نہیں رکھتا[ا] اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ آفتاب نہیں ہے، تو یہ بھی غلط ہی ہوگا، کیونکہ آسمان میں اس چکے کے سوا اور کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس پر ہم آفتاب کا اطلاق کر سکتے ہوں اور اس چکے کا دیکھنے والا یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ ہم آفتاب کو نہیں دیکھ رہے ہیں، بلکہ جس واقعہ کا مشاہدہ دیکھنے والا کر رہا ہے، اس کی صحیح تر تعبیر یہی ہو سکتی ہے کہ دیکھنے والا کہے "ہم آفتاب کو ایک نورانی چکے کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔"

خلاصہ یہ ہے کہ یہ چکہ جو دکھائی دے رہا ہے، اپنی ہویت کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ آفتاب کے ساتھ متحد ہے، اور چمک روشنی گرمی وغیرہ کے آثار کا مبدأ اور سرچشمہ بھی یہی آفتاب ہے، آفتاب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، لیکن چکہ اپنی ماہیت کی رو سے یقیناً آفتاب نہیں ہے، بلکہ اس کا غیر ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ آفتاب کی طرف جب ہم اشارہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ آفتاب وہی ہے اور جو ہویت "نظر آ رہی ہے" اس کی طرف بایں شرط کہ چکہ کی ماہیت کی وہ معروض ہے، تو اس وقت ہمارے لئے یہ بات کہنی زیادہ مناسب ہوگی کہ وہ آفتاب نہیں ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس میں اور آفتاب میں ایسی مغائرت پائی جاتی ہے کہ اس کی وجہ سے یہ سمجھا جائے کہ یہاں دو چیزیں ہیں، ایک تو آفتاب ہے اور دوسری چیز جو اس آفتاب کے سوا ہے یعنی نورانی چکہ آفتاب کے وجود سے الگ ہو کر کوئی علیحدہ چیز پائی جا رہی ہے، یقیناً اس قسم کی مغائرت کا دعویٰ اس موقعہ پر صحیح نہ ہوگا، بلکہ ہم جو اس وقت یہ کہتے ہیں کہ وہ آفتاب نہیں ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ آفتاب کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں یہ نورانی چکہ کچھ نہیں ہے، پس حاصل یہی نکلا کہ یہ نورانی چکہ نہ تو ہر لحاظ سے بجنسہٖ آفتاب ہے اور نہ ہر لحاظ سے وہ آفتاب کا غیر ہے، ہاں! اگر صرف ماہیت کو سامنے رکھ کر اشارہ کیا جائے یعنی اس کے چکے ہونے کی شان پیشِ نظر ہو تو یقیناً وہ آفتاب نہیں ہے، بلکہ غیر آفتاب ہے، اور آفتاب ہی اس چکے کا قیوم ہے، اور اس کے انتزاع کا منشا ہے۔

[ا] بلکہ وہ تو ایک مستدیر کرہ ہے، نہ کہ کوئی چپٹا چکہ، مگر یہ نظر آتا ہے چپٹے ہی کی شکل میں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

خاتمہ

اس عنوان کے تحت دراصل مسئلۂ صفات کی تفصیل مقصود ہے، آسانی کے لئے متعلقہ مباحث کو چند تنبیہوں کے ذیل میں ہم بیان کریں گے۔

تنبیہ: کسی شئے کی تعبیر کسی لفظ سے جب کرتے ہیں، اور لفظ کا اطلاق جب اس شئے پر کیا جاتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ یہ اطلاق کبھی غلط ہو، اور کبھی یہ صحیح ہو، پھر صحیح ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ وہ اطلاق حقیقی ہو، یا مجازی، اس کا پتہ چلانے کے لئے کہ لفظ کا یہ اطلاق غلط ہے، یا صحیح یا حقیقی معنے اس سے مراد لیا گیا ہے، یا مجازی، دو مقررہ طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ تو یہی ہے کہ لغت میں تلاش کیا جائے اور ان مقامات کا تتبع کیا جائے، جہاں جہاں اس لفظ کو استعمال کیا گیا ہے، پھر لفظ کے متعلق دیکھا جائے کہ اس کے اطلاق کا مدار و مناط کیا ہے، جہاں جہاں یہ مناط پایا جائے گا، سمجھا جائے گا کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنے میں استعمال کیا گیا ہے، اور بجائے اصل مناط کے اگر یہ پایا جائے کہ اس مناط سے جن چیزوں کا صرف تعلق تھا تعلق ان کی وجہ سے ان پر لفظ کا اطلاق اس معنے پر کیا گیا ہے، تو اسی اطلاق کو مجازی اطلاق قرار دیا جائے گا، لیکن ایسا اطلاق جس میں مذکورہ بالا امور میں سے کوئی بات نہ پائی جاتی ہو، یعنے نہ لغت ہی سے تائید اس اطلاق کی ہوتی ہو، اور نہ مقامات استعمال کی جستجو سے اس اطلاق کی توثیق ہو، اسی طرح جس معنی پر لفظ اطلاق کا مدار ہے نہ وہی پایا جاتا ہو، اور نہ اس کے متعلقات سے اس اطلاق کا تعلق ہو تو لفظ کے اسی اطلاق کو غلط ٹھہرایا جائے گا۔

بہرحال اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ لفظ کے معنی کی تحقیق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خود لفظ کے مفہوم کی تحقیق کی جائے، اور لفظ کے اس مفہوم کی تحقیق کا مآل یہی ہوگا کہ لفظ کی اسی لفظی تعریف کی جائے۔

اور دوسرا طریقہ (اطلاق و تعبیر کی تصحیح و تغلیط کا) یہ ہے کہ بجائے لفظ کے (معنی کی حقیقت کا پتہ چلایا جائے اور ڈھونڈا جائے کہ اس معنے کی یافت اور تحقق کا طریقہ کیا ہے۔

الغرض یوں معنی کی حقیقت منقح ہو جاتی ہے، اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اس معنے کی جو اصل حقیقت ہے اس میں اور جو چیزیں اس کی غیر ہیں ان دونوں میں کیا فرق ہے، تنقیح کے اس عمل کے بعد معنی کی جو حقیقت متعین ہو جاتی ہے، اس کی ماہیت لفظ کے اطلاق کی بنیاد اور مناط قرار

www.besturdubooks.wordpress.com

دے دی جاتی ہے، اور اسی ماہیت کے پا جانے اور نہ پائے جانے پر اس کا مدار ہوتا ہے کہ لفظ کا یہ اطلاق حقیقی ہے، یا مجازی صحیح ہے یا غلط، ماحصل یہ ہوا کہ اس دوسرے طریقے میں معنی کی تحقیق کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس معنی کو جو ماہیت ہے اس کی تنقیح کی جائے، ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ اس معنی کی تعریف کا مآل یہی ہوگا کہ (لفظی نہیں بلکہ) ذاتی اور حقیقی تعریف اس معنی کی کی جائے۔

بہرحال یہ دوسرا طریقہ ہے جس میں معنی ہی کی تحقیق کی کوشش کی جاتی ہے، اور معنی کی ماہیت کا منقح کرنا اسی کو مقصود بنا لیا جاتا ہے، یہ ایسی راہ ہے جس میں کبھی تو دلائل سے کام لیا جاتا ہے، اس وقت مقصود ہوتی ہے، کہ جن دلائل و براہین سے کام لیا جا رہا ہے، ان کو دیکھا جائے کہ (اصولی استدلال) کے رو سے وہ صحیح ہیں یا غلط، اور کبھی استقراء سے کام لیتے ہیں، تب ضرورت ہوتی ہے کہ استقراء کو دیکھا جائے کہ کامل استقراء یا استدلال سے کام لیا گیا ہے، یا ناقص اور ادھوری تلاش و استقراء پر فیصلے کی بنیاد قائم کی گئی ہے

ظاہر ہے کہ یہ راہ کتنی دور دراز راہ ہے، لڑائی جھگڑے رد و قدح کا میدان اس طریقے میں جتنی وسعت اختیار کرنے لگتا ہے، اس کا کون اندازہ کرسکتا ہے، بے چارا (طالب حق) سراسیمہ اور سرگرداں ہو کر ادھر ادھر بھٹکنے لگتا ہے، کبھی ادھر جاتا ہے کبھی ادھر رخ کرتا ہے، کبھی اس پاؤں کو آگے بڑھاتا ہے، کبھی اس کو پیچھے جاتا ہے، واقعہ تو یہ ہے کہ بسا اوقات اس راہ کے چلنے والے قریب قریب سوفسطائی ہو کر رہ جاتے ہیں، یعنی جب شریعت کی نقلی شہادتوں سے اپنے دعوی کی تائید میں کام لینے لگتے ہیں، (اور اسی وقت نت نئے خود تراشیدہ مطالب ان شہادتوں میں بھرتے ہیں) تو یہ تمیز بھی ان سے رخصت ہو جاتی ہے، کہ ان دو باتوں یعنی شرعی نصوص میں جو مطالبہ پیش کیا گیا ہے، اس مطالبہ کی اسی قدر مشترک جس کو واقعی مذہب منوانا چاہتا ہے، اس میں اور بعد کی موشگافیوں سے کام لے کر جن امور کا اضافہ دوسروں نے کیا ہے، ان میں کیا فرق ہے، واقعی سنت کیا ہے۔ اور بدعت کیا ہے، یہ فیصلہ ان کے لئے دشوار ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ایسی راہ ان لوگوں نے اختیار کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ شریعت ایسی باتیں جن کا ایک پہلو بالکل متعین تھا، یعنے محکمات وہ بھی ان کی نگاہوں میں متشابہات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اسی طرح مذہب کے واضح حقائق جنہیں مفسرات کہتے ہیں، وہ تک ان کے نزدیک مجمل بن کر رہ جاتے ہیں۔

(بہرحال اطلاق و تعبیر کے مسئلہ میں) پہلا طریقہ ہمارے ائمہ اور سلف صالح کا ہے، یہی ان کا دستور تھا اور یہی ان سے ماثور ہے، حق تعالی کی خوشنودیاں ان سب بزرگوں کو میسر ہوں دوسری راہ ان لوگوں کی ہے جو کلے جبڑے والے تھے، لمبی لمبی باتیں بناتے تھے، اور لا یعنے ہزار مرائیوں سے

www.besturdubooks.wordpress.com

کام لے کر بال کی کھال نکالا کرتے تھے، خبردار ان لوگوں سے چاہئے تم بھی دور رہو، اور ان کو بھی اپنے آپ سے دور رکھنے کی کوشش کرو۔

تم کو چاہیئے کہ ہمیشہ بزرگوں کی جو پہلی راہ ہے، اسی کو اختیار کرو یہی مقبول راہ ہے، آخر کھلی ہوئی بات ہے، کہ کتاب (قرآن) سنت (حدیث) میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ خالص عرب کی زبان میں بیان کیا گیا ہے، یعنے ایک ایسی قوم کی زبان میں مطالب کے ادا کرنے میں اختیار کی گئی ہے، جن کو اصطلاحی منطقی استدلال کے طریقوں سے ظاہر ہے، کہ کوئی تعلق نہ تھا، وہ قطعاً ان اصطلاحات سے ناواقف تھے، (جو منطق و فلسفہ میں استعمال کئے جاتے ہیں)

ایسی صورت میں کتاب اور سنت یقیناً اسی کے مستحق ہیں کہ ان کی تعبیروں کی وہی تفسیر کی جائے جو عرب کی لغت سے معلوم ہوئی ہو، اور (یہ غلطی ہوگی) کہ ان منطقیوں اور ان سے متاثر ہونے والوں نے جو اصطلاحیں مقرر کی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر کتاب و سنت کی شرح کی جائے۔ یقیناً جو لوگ یہ کرتے ہیں کہ عربی لغت کے رو سے جو مطلب کتاب و سنت کے الفاظ کا سمجھ میں آرہا ہو، اس کا تو انکار کیا جائے، اور اس مطلب سے الفاظ کو ہٹا کر دوسرے معانی اس میں بھرے جائیں، یہ لوگ کتاب و سنت ہی کے مخالف ہیں، اور ان کی تاویل کرنے والوں میں وہ شمار کئے جائیں گے، اسی طرح ان زبان درازوں کی مخالفت کرتے ہوئے، اور ان کے خود تراشیدہ اصول سے اعراض کرکے جو کتاب و سنت کی تعبیروں کا ایسا مطلب بیان کرتا ہے، جو ان کے پیدا کئے ہوئے نتائج سے مختلف ہو اس پر یہ الزام لگانا صحیح نہ ہوگا کہ کتاب و سنت کی وہ مخالفت کررہا ہے، یہ واقعہ کی قطعاً غلط تعبیر ہوگی وہ کتاب و سنت کا نہیں بلکہ ان لوگوں کے مسلک کی مخالفت کررہا ہے، اس اصول کو اچھی طرح ذہن نشین کرلو۔

پھر پتے کی ایک بات میں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کسی لغت اور زبان کا جب تم تجربہ کروگے، تو تم پر یہ بات واضح ہوگی کہ الفاظ کے معانی کچھ اپنی خاص حقیقتیں رکھتے ہیں اور ان معانی کے کچھ خاص احکام و آثار ہوتے ہیں، دراصل ان ہی آثار پر لغت میں الفاظ کے اطلاق کا دارومدار ہوتا ہے، یعنے فلاں قسم کے آثار جب پائے جائیں گے، تب فلاں لفظ کا اطلاق وہاں کیا جائے گا، خواہ وہ حقیقت جس پر آثار مرتب ہو رہے ہوں، وہ کچھ بھی ہو، یہی واقعہ ہے، اور زبانوں و لغتوں کے تتبع و تلاش سے یہی معلوم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ واقعہ کی نوعیت یہی ہے، اور جیسا کہ کہا گیا ہے واقعہ بھی ہے، تو پھر اس کے لئے کہ کہاں پر لفظ کے اطلاق کو حقیقت پر محمول کیا جائے اور کہاں سمجھا جائے کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

اطلاق اس کا مجازی ہے، یا اطلاق صحیح ہے، یا غلط اس کے لئے "حقیقت" کو معین کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو، علم ایک لفظ ہے، ایک تو اس کے مصدری معنی ہیں، یعنے جاننا، یہ جاننے کے مصدری معنے کا جو منشاء ہے جیسے اصطلاحاً حاصل مصدر کہتے ہیں یعنے دانش سے الگ چیز ہے) الغرض علم سے مراد میری وہی حاصل مصدر والی اصطلاح ہے (یعنے دانستن نہیں بلکہ دانش) ظاہر ہے بایں معنے علم کی ایک حقیقت بھی ہے، خواہ اس کی یہ حقیقت اس صورت کو قرار دیا جائے جو معلوم سے عالم میں منتقل ہو کر پہونچی ہے، یا "ادراکی حالت" اس کی حقیقت ٹھہرائی جائے، یا اس صفت کو اس علم کی حقیقت قرار دی جائے، جس کی وجہ سے معلوم کا انکشاف اس شخص پر ہو جاتا ہے، جس میں وہ صفت پائی جاتی ہے، یا عالم و معلوم میں جو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، وہی اس علم کی حقیقت سمجھی جائے، یا اس کے سوا اور جو جو باتیں علم کی حقیقت کی تنقیح میں کہی گئی ہیں، ان کو اس کی حقیقت قرار دی جائے، کچھ ہی ہو مجھے کہنا یہ ہے کہ علم یعنی دانش کی ایک تو حقیقت ہے، اور دوسری چیز اس علم کا اثر ہے، یعنے حقیقت علم کی کچھ ہی ہو، لیکن معلوم کا انکشاف عالم پر یہ بہر حال اس کا اثر ہے، یہی وجہ ہے، کہ علم کا لفظ جب بولا جائے گا، تو اہل زبان کا ذہن اس لفظ سے اوپر منتقل ہو جاتا ہے کہ وہ چیز جس سے معلوم کا انکشاف عالم پر ہو جاتا ہے، عالم کو وہ بات حاصل ہو گئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ "ما بہ الانکشاف" یعنے وہ چیز جس نے انکشاف کا اثر حاصل ہوتا ہو، اہل زبان علم کے لفظ سے یہی مطلب سمجھتے ہیں، اس کے سوا دوسری خصوصیتیں، ان کی نگاہوں کے سامنے نہیں ہوتیں، آخر تم خود ہی انصاف کرو کہ ایک خالص عرب جو اُمّی اور غیر تعلیم یافتہ ہو، کیا اس کے متعلق کوئی یہ باور کر سکتا ہے، کہ عالم کے لفظ کا اطلاق اس وقت تک کسی شخص پر نہ کرے گا، یا عالم کا لفظ اس وقت تک وہ نہ بولے گا جب تک کہ اس کی تحقیق نہ کرے، کہ خود علم کی واقعی حقیقت کیا ہے، اور "ما بہ الانکشاف" یعنے (معلوم کا انکشاف جس وجہ سے ہوتا ہے، وہ خود کیا ہے، جب تک اس کو نہ جان لے، وہ عالم کے لفظ کو استعمال ہی نہ کرے گا۔ ؟ کیا کوئی معقول آدمی اس کا تصور بھی کر سکتا ہے، (پس معلوم ہوا کہ اہل زبان الفاظ کے اطلاق میں صرف معانی کے آثار کو دیکھتے ہیں، لیکن معانی کی خود حقیقت کیا ہے، اس کی تلاش ان کو نہیں ہوتی) اسی بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی صفت علم کے متعلق کہنے والوں میں بعضوں نے جو یہ کہا ہے کہ خدا کا علم بجنسہ اس کی ذات ہی ہے یعنے عین ذات حق ہے، اور بعضوں کو اس پر جو اصرار ہے کہ ذات کے سوا یہ ایک زائد صفت ہے، یا اسی طرح اور باتیں جس

www.besturdubooks.wordpress.com

سلسلہ میں جو لکھی گئی ہیں، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک آیت قرآنی،

إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ — یعنی اللہ ہر چیز کا جاننے والا ہے،

کا اعتراف و اقرار کر رہا ہے۔ یقیناً اس نص قرآنی ان میں سے ہر طبقہ (خواہ عینیت کا قائل ہو یا زیادت کا) مجاز پر نہیں بلکہ حقیقت ہی پر محمول کر رہا ہے، اور تاویل سے نہیں کام لے رہا ہے، بلکہ جو ظاہر معنے اس آیت سے سمجھ میں آ رہا ہے، وہی معنی سمجھ رہا ہے۔

ایسی صورت میں تم خود سوچو! کہ جن لوگوں نے حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق عینیت کا دعویٰ کیا ہے، یعنے کہتے ہیں کہ خدا کے صفات بجنسہ اس کی ذات ہی ہیں، ان پر یہ الزام لگانا کہ کتاب و سنت کی انھوں نے مخالفت کی ہے، یا ظاہر مذہب کو چھوڑ کر تاویلی معنے نصوص کے لے رہے ہیں کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ الزام لگانے والوں کا یہ گروہ درحقیقت ان دو باتوں میں فرق نہیں کر رہا ہے، یعنے نصوص کے الفاظ کے جو معنے لغت میں ہے، اور خود ذہنی اصطلاحی معانی سے نصوص کے لفظوں کی یہ تفسیر کرتا ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے، وہ ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا ہے۔

اس تمہیدی کلام کے بعد اب میں اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یعنے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ فقرہ کہ فلاں چیز فلاں چیز سے صادر ہوئی ہے جب بولا جاتا ہے، کہ تو اہل زبان کا ذہن اس کو سن کر یقیناً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کہ صادر ہونے والی چیز اور جس سے چیز صادر ہوتی ہے یعنے صادر اور مصدر میں مغائرت پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر بالبداہت اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ صادر مصدر کا غیر ہے، باقی یہ بات کہ ان دونوں میں یہ مغائرت جو پائی جاتی ہے، اس کی واقعی نوعیت کیا ہے، یعنے ذاتاً دونوں میں مغائرت پائی جاتی ہے یا ماہیات ہر ایک کی دوسرے کی ماہیت کی غیر ہے، قطعاً اس کا خطرہ بھی سننے والوں کے اندر نہیں پیدا ہوتا، آخر جو چیز متحرک ہوتی ہے (مثلاً انجن جب چلتا ہوا ہوتا ہے) تو عوام یہی سمجھتے ہیں، اور یہی کہتے ہیں، کہ حرکت متحرک سے صادر ہو رہی ہے، حالانکہ ذاتاً حرکت اور متحرک میں مغائرت نہیں پائی جاتی[1] بلکہ صرف ماہیت حرکت کی متحرک کی ماہیت کی غیر ہوتی ہے، اسی طرح خلق کا لفظ ہے، کہ یہ بھی یہ لفظ نہیں بتاتا کہ خالق اور مخلوق میں غیریت کا پایا جانا ضروری ہے، آخر معتزلہ جو قائل ہیں کہ بندے ہی اپنے اختیاری افعال کے خالق ہیں ظاہر ہے، کہ افعال سے ان کی مراد یہی حرکتیں ہی ہوتی ہیں جو فاعلوں کی ذات میں قائم ہوتی ہیں، لیکن اعتراض کرنے والوں نے ان پر یہ اعتراض کبھی نہیں کیا کہ خلق کا لفظ تو چاہتا ہے کہ خالق کے وجود میں اور مخلوق کے

---

[1] یعنے حرکت کی ذات متحرک کی ذات سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

وجود میں مغائرت پائی جائے اور فعل اور فاعل میں تو وجوداً اتحاد ہوتا ہے جس خلق کے لفظ ہی سے تبادر ہوتی کی لینے بندے اپنے ارادی افعال کے خود خالق ہیں'، اس کی تردید ہوتی ہے' (معتزلہ کے مخالفوں نے اس تردیدی دلیل کو کبھی نہیں پیش کیا ہے)

پس واقعہ کی صورت حال جب یہی ہے' تو ساری کائنات کا مصدر اور سرچشمہ لاہوت کو قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ جس کا ہے کہ یہ ساری صادر ہونے والی چیزیں لاہوت کے ساتھ وجوداً و ذاتاً اتحاد کا تعلق رکھتی ہیں' اور مغائرت دونوں میں صرف ماہیت کے اعتبار سے ہے' تو اس میں کوئی کیا شک کرسکتا ہے' کہ صدور کے لفظ کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ اس کے حقیقی معنے ہی پر ہورہا ہے' اور جو ظاہر معنے اس کے ہو سکتے ہیں وہی مراد لیا جارہا ہے' قطعاً تاویل سے کام نہیں لیا جارہا ہے' خوب اچھی طرح اسکو ذہن میں بٹھاؤ' (اور ہرگز نہ خیال کرو کہ اس کا دعویٰ کرنے والے لغوی استعمال اور محاورے سے ہٹ کر صدور کے لفظ کو مجازی معنے میں استعمال کررہے ہیں۔)

اسی طرح وجد هذا الشئی (یہ چیز پائی گئی) کا عربی فقرہ بولا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ جن لوگوں کی زبان عربی ہے ان کا ذہن اس فقرے سے اس طرف منتقل ہوجاتا ہے کہ جس چیز کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ وہ ایک ویسے حال میں ہے جس میں تاثیر و تاثر اور اثر اندازی و اثر پذیری کے صفات سے موصوف ہونے کی اور عوارض کے معروض ہونے یعنی صفات سے موصوف ہونے کی صلاحیتیں پیدا ہوگئی ہیں مگر لاہوت دیعنے ذات حق اپنے مرتبۂ ذات میں) اگرچہ خالص وجود ہی وجود ہے' اور یافت ہی یافت تحقق ہی تحقق ہے' صرف واقعہ ہے مگر لاہوت کے وجود کا جو موطن ہے' وہ ایسا موطن ہے' کہ وجود کے اس موطن میں کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ شریک نہیں ہوسکتی (بلکہ جیسا کہ مثالاً بتایا گیا تھا) کہ ساری کائنات اور ممکن موجودات میں اور لاہوت میں گویا ایسی نسبت پائی جاتی ہے' جیسی خیالات میں اور خارجی موجودات میں پائی جاتی ہے' یہی وجہ ہے' کہ لاہوت کا وجود اپنے موطن میں نہ تاثیروں سے متصف ہوسکتا ہے'، اور نہ اس کی طرف اس موطن کے لحاظ سے کسی چیز کی ایجاد کو منسوب کیا جاسکتا ہے'، اور نہ کسی کام کے کرنے کو، اور نہ اس بات کو وہی ساری کائنات کا مصدر و سرچشمہ ہے' یعنی مصدریت کی صفت کا انتساب بھی اس موطن میں لاہوت کے وجود کی طرف صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس موطن میں نہ کوئی متاثر ہونے والی چیز پائی جاتی اور نہ صادر ہونے والی یہی راز ہے جس کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے کہ باطن الوجود میں حقائق کے ساتھ اور ظاہر الوجود میں ان حقائق کے

www.besturdubooks.wordpress.com

ظلال کے ساتھ حق تعالیٰ کو تاثیر کا اور قیوم ہونے کا جو تعلق ہے اس کی بنیاد اس تنزل پر قائم ہے، جو علم کے سوطن میں لاہوت کا ہوا ہے، یعنے وحدت کے لفظ سے تنزل کے جس مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے، (یعنی خالق ومخلوق کے تعلقات کی بنیاد ہے) ایسی صورت میں وہ دیکھنا چاہئے کہ جن لوگوں نے وحدت کے اس مرتبہ کے متعلق دعوی کیا ہے کہ وہی وجود ہے، تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے، کہ انھوں نے وجود کا انکار کر دیا ہے (یعنے لاہوت سے وجود کی وہ واقعۃً نفی نہیں کرتے) اور نہ لفظ کا جو ظاہری اقتضاء ہے اس سے انھوں نے اعراض کیا ہے۔

اسی طرح یہ فقرہ عربی کا کہ ھذا الشی حی (یہ چیز زندہ اور زندگی والی ہے) اسے کو سن کر اہل زبان کا ذہن اسی طرف بے ساختہ منتقل ہو جائے گا کہ ادراک واحساس کی اور ارادی افعال کے صدور کی صلاحیت اسی شئے میں پائی جاتی ہے جس کی طرف حی (زندہ) ہونے کی صفت منسوب کی گئی لیکن یہ بات کہ حی اور زندہ ہونے کی یہ صفت مزاج کے اعتدال کا نتیجہ ہے، اور اسی اعتدال کے وہ تابع ہے، یقیناً ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آئے گی (تعلیم وتعلم کے عہد سے پہلے) پرانے عربی بولنے والے قطعاً اس قسم کی باتوں سے واقف نہیں تھے، بلکہ کسی چیز میں ان کو ادراک واحساس کی صفت کا جب پتہ چلتا تھا مثلاً مارنے سے دیکھتے کہ اس کو تکلیف ہوئی یا اس کے سامنے جب کوئی چیز پیش کی گئی تو دیکھنے لگی اسی طرح ارادی افعال کا نشان واثر جن چیزوں میں ان کو ملتا تھا مثلاً کسی مرغوب شئے کے پیش کرنے کے بعد اس کی طرف توجہ کرتے ہوئے جسے پاتے یا کمزور کو دیکھ کر پاتے کہ وہ حملہ کرتا ہے اور قوی کو دیکھ کر بھاگتا ہے تو ان کو یقین ہو جاتا ہے کہ اس چیز میں زندگی اور حیات پائی جاتی ہے پس ادراک واحساس اور ارادی افعال کے صادر ہونے کی صلاحیت یہی گویا حیات اور زندگی کا مطلب ہے (اس نتیجہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے) اب سوچو کہ احدیت کے مرتبہ کی تعبیر جن لوگوں نے کی ہے، ان کا کیا مقصد ہے، بات یہ ہے کہ باطن الوجود جس کی حیثیت لاہوت کے لحاظ سے علم کی ہے، اور حب جبروتی جس کے متعلق کہہ چکا ہوں کہ ساری امکانی کائنات میں جو تصرفات اور انقلابات ہو رہے ہیں ان کا مبدء یہی حب جبروتی ہے، ان دونوں کا یعنے باطن الوجود اور حب جبروتی کا مبدء چونکہ احدیت کا مرتبہ ہے، بس یہی بنیاد ہے، اس تعبیر کی یعنے احدیت کے اس مرتبے میں وہی آثار پائے جاتے ہیں، جو حیات کے آثار ہیں، اس لئے بعض لوگوں نے احدیت کے مرتبہ کو حیات قرار دیا ہے اور انکا یہ اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی طرح یہ قول کہ ھذا الشیٔ عالم بذلک الشیٔ (یہ چیز فلاں چیز کی عالم ہے) تو ظاہر ہے، کہ سننے کے ساتھ اس سے بھی بے ساختہ ذہن اس مفہوم کی طرف منتقل ہوگا کہ معلوم کا انکشاف عالم پر ہوگیا ہے، یا "معلوم عالم پر منکشف ہے"، بس اتنی بات اس کے سننے سے ہر شخص کے ذہن میں آجاتی ہے، باقی یہ کہ یہ انکشاف معلوم کی صورت کی وجہ سے ہوا ہے، یا کسی اور دوسری صفت کا یہ نتیجہ ہے، یا خود عالم کی ذات ہی اس انکشاف کا مبدأ ہے یقیناً ذہن میں اس فقرے کے سننے سے یہ باتیں نہیں رہتیں۔

اب جاننے کا ایک نکتہ یہاں یہ ہے کہ علم کا لفظ جب بولا جاتا ہے، تو عرف عام میں اس کے چند معانی مروج ہیں، جو اس سے مراد لئے جاتے ہیں، پہلا معنی تو وہی ہے جس کی تعبیر عربی زبان میں "انکشاف" کے لفظ سے کرتے ہیں، دراصل یہ علم کے مصدری معنی ہیں سارے مشتقات (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) اسی مصدری معنے والے علم سے بنتے ہیں اور دوسرے معنے علم کے وہ ہیں جس پر انکشاف کی بنیاد قائم ہوئی ہے، اور انکشاف اسی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، وہی انکشاف کا مناط ہوتا ہے، بہرحال عالم کا بایں طور ہونا کہ ادراک کی کیفیت اس میں پائی جائے یہ علم کے دوسرے معنی کی تعبیر ان لوگوں کے مذہب کی بنیاد پر ہوسکتی ہے، جو کہتے ہیں کہ علم (خود ادراک نہیں ہے) بلکہ ادراک کا سبب ہے، جو چیزیں مادے سے مجرد اور پاک ہیں ان میں بایں معنی علم کی صفت اور حیات کی صفت میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی صفت کی دو تعبیریں ہیں۔ کیونکہ مجردات میں کلیات ہوں یا جزئیات دونوں کے انکشاف کا مناط منشا خود عالم کی ذات ہی ہوتی ہے، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو کہ بایں معنے علم احدیت ہی کے مرتبہ کا دوسرا نام ہے۔

تیسرے معنے علم کے یہ ہیں کہ جس چیز کا عالم پر انکشاف ہوتا ہے، اسی منکشف ہونے والی چیز کو بحیثیت منکشف ہونے کے علم کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں بہت علم والا ہے، تو اس وقت بولنے والے کی غرض "معلومات" ہی ہوتی ہے ایسے کہنا چاہتا ہے کہ اس کے معلومات بہت زیادہ ہیں، اور اس معنے کے لحاظ سے باطن الوجود بعینہٖ علم ہے، کیونکہ لاہوت پر باطن الوجود ہی منکشف ہوتا ہے، اگرچہ ہمارے انکشاف کی نوعیت اس انکشاف کے رو سے اور ہوتی ہے، کیونکہ لاہوت کی طرف بایں معنے جس علم کو منسوب کیا جاتا ہے، اس کا مآل درحقیقت یہ ہے، کہ معلومات کے صدور کو عالم کی طرف منسوب کیا جارہا ہے، مگر ایسا صدور جو (مادی آلائشوں سے

www.besturdubooks.wordpress.com

ابھی پاک ہے؛ یعنے حدود، مقدس کو ہم عالم کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کی وجہ وہی ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ علم فعلی علم ہے۔ خوب اچھی طرح اس کو سوچو اور سمجھو۔

(یہاں تک حق تعالیٰ کے صفات علم و حیات کی بحث ہوئی باقی قدرت، ارادہ و کلام ان صفات کی تحقیق کے لئے آئندہ مباحث کا انتظار کرو کیونکہ ان کی بنیاد چند مقدمات پر مبنی ہے جن کا ذکر ابھی آرہا ہے۔

تنبیہ۔ ارباب فکر و نظر اور سوجھ بوجھ والوں کا فرض ہے کہ اس یقین کی بنیاد اپنے دل کی گہرائیوں میں جمائیں کہ تحقیق و یافت اور وجود کے تنزلات کے مراتب کو جس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے اور جن الفاظ میں اس کی تصویر کھینچی جاتی ہے، ان سے (بظاہر) یہ جو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ قریب (کائنات) سے وجود منبسط ہے، اور حب کا مرتبہ اس کے پیچھے ہے، اسی طرح حب کے بعد باطن الوجود کا مرتبہ ہے، باطن الوجود کے پیچھے شیون اور شیون کے پیچھے وحدت کا مرتبہ ہے الغرض ایسا کیا جاتا ہے کہ سب پیچھے اور وراء الوراء لاہوت ہے لیکن واقعہ کی شکل یہ نہیں ہے بلکہ اس ترتیب سے صرف اس تفاوت کا اظہار مقصود ہے جو تقدس و تنزہ، پاکی و برتری کے لحاظ سے ان مراتب میں پایا جاتا ہے نیز تحقیق اور یافت میں لاہوت چونکہ سب سے زیادہ کامل ہے اور بعد کے منازل و مراتب میں کمال کی حیثیت جیسے جیسے کمزور پڑتی چلی گئی ہے، اس ترتیب سے اس کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے)

لیکن یہ سوال کہ تنزلات کے ان مراتب میں کائنات سے سب سے قریب کون ہے، اس لحاظ سے اگر دیکھو گے تو واقعہ کی شکل بالکل معکوس اور الٹی نظر آئے گی یعنے کائنات سے اقرب ترین لاہوت ہی ہوگا، اس کے بعد وحدت اور وحدت کے بعد شیون کا مرتبہ الغرض قرب و بعد کے رو سے بیان کی ترتیب الٹ جائے گی جس کا ذکر پہلی ترتیب میں سب سے آخر میں کیا گیا تھا قرب کی ترتیب میں وہی سب سے اول ہے)

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کی جس چیز کو بھی لو، اس میں اور لاہوت میں کوئی درمیانی حجاب اور پردہ نہیں ہے، آخر ہمارے تخیلات (خیالی مخلوقات) جن کا قیوم حقیقی ہمارا نفس ہوتا ہے، یعنے خارج میں موجود ہونے کی حیثیت سے نفس اپنے خیالی مخلوقات کی قیومیت کا کام انجام دیتا ہے، (اب تم خود غور کرو) کہ ان خیالی مخلوقات (تخیلات) کا جو تعلق نفس کے اس خارجی وجود سے ہے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ یہ تعلق اس تعلق سے بہت زیادہ قوی ہے جو ان ہی خیالی مخلوقات کا خیال سے ہے؟ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس خیالی مخلوق یا خیالی صورت کی یافت اور تحقیق کا مطلب

www.besturdubooks.wordpress.com

اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ نفس کی ایک توجہ اور اس کے ملاحظہ کی وہ ایک خاص نوعیت ہے (جیسے نفس کی توجہ بھی خیالی صورت کا وجود ہے) بلکہ خیال کے لفظ سے جس بوطن کی تعبیر کی جاتی ہے وہ خود اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ نفس نے ملاحظہ اور توجہ کی مختلف نوعیتوں میں ایک نوعیت وہ بھی ہے۔

تنبیہ۔ لاہوت کے تنزل کے متعلق صوفیہ جن مراتب کو ثابت کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کی جو بنیاد ہے اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو عقلاء اور حکماء میں مشکل ہی سے کوئی نظر آئے گا جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہو کہ صوفیہ کے اس نظریہ سے اس کو اختلاف ہے۔

اس میں شک نہیں کہ خود تنزل کی نوعیت اور تنزل کے مراتب کی تعداد میں اختلاف ضرور پایا جاتا ہے، لیکن یہ بنیادی اختلاف نہیں ہے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ ممکنات کے متعلق کیا ان حکما کا اس پر اتفاق نہیں ہے، کہ واجب کی ذات سے مختلف قسم کے روابط وہ رکھتے ہیں یعنی ایک ربط تو ممکنات کا واجب تعالیٰ سے وہ ہے جس پر ممکنات کے وجود اور بالفعل پائے جانے یعنے فعلیت ہی کی بنیاد قائم ہے، اور اس ربط کا یقیناً کوئی نہ کوئی منشا ضرور ہے، خواہ اس کا نام قدرت رکھا جائے، یا ارادہ یا تکوین یا وجود منبسط یا عنایت یا رضا اسی طرح ایک تعلق ممکنات کا واجب سے وہ ہے، جس پر ان ممکنات کا باہمی امتیاز مبنی ہے یعنے اسی تعلق کی وجہ سے ممکنات باہم ایک دوسرے سے باوجود اس بات کے ابھی ان کے واقعی آثار کا ظہور بھی ان سے نہیں ہوتا لیکن یہ ممکن دوسرے ممکن سے اس مرتبہ میں جس امتیاز کا حامل ہے، اس کی بنیاد اسی ربط پر قائم ہے، جو واجب اور ممکنات میں پایا جاتا ہے، اب خواہ اس کا نام باطن الوجود رکھ دیا جائے یا معدومات کے ثبوت سے اس کی تعبیر کی جائے یا ذات حق میں جو علمی صورتیں قائم ہیں ان کو یا جو صورتیں بذات خود قائم ہیں ان کو اس امتیاز کا ذریعہ قرار دیا جائے، یا ان معلومات کو اس کا منشا قرار دیا جائے، جو حق تعالیٰ کے علم کے تعلق سے باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔

بہرحال اس امتیاز کا منشا کچھ نہ کچھ ضرور ہے، خواہ اس کی تعبیر علم سے کی جائے یا علم اجمالی

---

[1] مصنف نے مذکورہ الفاظ میں مختلف مذاہب فکر و نظر کے بعض نظریات کی طرف اشارہ کیا ہے، معدومات کے لئے ثبوت کا دعوےٰ یہ معتزلہ ثابت کرتے ہیں، ارادہ ابتداء کی تعبیر مصنف نے غیر ایک ہے، یہ سوال کے ساتھ کی ہے، اسی طرح مخلوقات کی پیدائش سے پہلے حق تعالیٰ کو ان کا علم کس ذریعہ سے تھا، اس کا جواب بعض شائی حکماء نے یہ دیا ہے کہ مخلوقات کی صورتیں ازل سے خدا کے ہاں پائی جاتی ہیں، ذات حق میں جو علمی صورتیں قائم ہیں ان الفاظ سے اسی نظریہ کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے، آگے یہ جو بیان کیا کہ جو صورتیں بذات خود قائم ہیں یہ افلاطون کے مثل کے نظریہ کی طرف اشارہ ہے۔ مترجم

یا احدیت ہے۔

تنبیہ۔ پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ کائنات کی یہ چیزیں یعنے آسمان و زمین شجر و حجر درخت، پتھر آدمی گھوڑے یہ کیا ہیں؟ کیا یہ بجنسہ خدا ہیں، یعنے اللہ تعالٰی کے عین ہیں، یا غیر ہیں۔

ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ شجر و حجر سے تمہاری کیا مراد ہے، شجر ہونے یا حجر ہونے کے جو آثار ہیں، ان آثار کا مبدء اور ان احکام کی جو چیز منشا ہے، اگر یہ مقصود ہے تو میں کہتا ہوں کہ ایسی صورت میں یہ ساری چیزیں بجنسہ اللہ اور عین خدا ہیں، اور وہ باتیں جن کی وجہ سے شجر حجر سے اور آسمان زمین سے الگ الگ ہو کر ممتاز ہو رہے ہیں، اگر یہ مراد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک انتزاعی امر ہے جس کا وجود ظلی ہوتا ہے حق تعالٰی اس انتزاعی امر کا قیوم ہے، یعنے واجب تعالٰی اپنے تنزلات کی راہ سے ان کو تھامے ہوئے اور برقرار رکھے ہوئے ہے۔

مذکورہ بالا سوال کے جواب کی تعبیر دوسرے الفاظ میں یوں بھی ہو سکتی ہے یعنے پوچھنے والے سے دریافت کیا جائے گا کہ شجر و حجر وغیرہ سے تمہارا اشارہ اگر اس ہویت کی طرف ہے، جو حجر اور شجر ہونے کے آثار کا مبدء اور سرچشمہ ہے، تو ایسی صورت میں کائنات کی یہ ساری چیزیں اپنی اپنی ذات کی رو سے بجنسہ اللہ اور عین خدا ہیں لیکن اپنی اپنی ماہیت کی رو سے ہر ایک غیر خدا ہے۔

پس اگر شجر و حجر کے الفاظ سے تمہارا مطلب ان اشیاء کی ماہیت ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ حق تعالٰی کی غیر ہیں؛ اور وجود حق کا علم کے مراتب و مدارج میں جو تنزل ہوا ہے، ان ہی تنزلات کی راہ میں وجود حق سے چیزوں کی یہ ماہیتیں منتزع ہو رہی ہیں، یا حجر و شجر ہونے کے صفات سے جو موصوف ہے، وہی ان الفاظ سے تمہارا مقصود ہے، اگر تمہارے سوال کا مطلب یہ ہے، تو ایسی صورت میں اس کا جواب یہ ہو گا کہ کمال کے صفات سے یہاں جو موصوف ہے، وہ تو رب ہے، اور نقص کے صفات سے ظل متصف ہو رہا ہے، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو) مطلب یہ ہے، کہ تلوار کے متعلق اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا یہ بجنسہ لوہا ہے، یا تلوار لوہا نہیں ہے، بلکہ اس کا غیر ہے، تو اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ تلوار سے پوچھنے والے کی مراد کیا ہے، تلوار ہونے کے آثار یعنے کاٹ کرنے، قتل کرنے وغیرہ کے جو آثار تلوار میں پائے جاتے ہیں، ان آثار کا صدور جس چیز سے ہو رہا ہے، یہ اگر مقصود ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تلوار بجنسہ لوہا اور عین لوہا ہے، اور اگر یہ نہیں بلکہ جن امور کی وجہ سے تلوار اور چھری میں امتیاز پیدا ہو رہا ہے، تلوار کے لفظ سے اگر تمہاری مراد یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ جواب دیا جائے گا کہ تلوار بجنسہ لوہا نہیں ہے، بلکہ لوہے کی

www.besturdubooks.wordpress.com

غیر ہے، اور یہی معنی تلوار کے سے متعین ہو رہی ہے، اسی طرح وہ چیز جو تلوار کے صفات سے موصوف ہے، اگر تلوار کے لفظ سے یہ مقصود ہے تو اس وقت جواب دیا جائے گا کہ سختی اور جہت دوسرے سے نہ متاثر ہونا اور ہر اس چیز پر اثر انداز ہونا جو اس سے متصل ہو جائے، ان صفات سے تلوار ہی متصف ہے، باقی نقائص جو اس تلوار میں پائے جاتے ہیں، یعنی تغیر کو قبول کرنا، بالذات قائم و دائم رہنے کی صفت سے محروم ہونا، ایسی حقیقت ہونا جو زوال پذیر ہے، نقص کے ان سارے صفات سے جو چیز موصوف ہو رہی ہے، یہ تلوار ہونے کی صفت کا نتیجہ ہے، یعنی وہ خاص صفت جس کا قیام لوہے کی ذات سے وابستہ ہے۔

(واقعہ تو یہی ہے جو بیان کیا گیا، لیکن الفاظ کا اپنے اطلاق میں معانی سے جو تعلق ہوتا ہے اس تعلق کے جاننے والوں پر غالباً یہ بات بھی مخفی نہ ہوگی کہ آسمان و زمین میں تجر و شجر درخت پتھر وغیرہ الفاظ جن کا اطلاق کائنات کی چیزوں پر کیا جاتا ہے، اور ان ہی موجودات کے لئے یہ الفاظ بنائے گئے ہیں، ان کے سننے والوں کا ذہن ان الفاظ سے بے ساختہ جس چیز کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، وہ دراصل یہی باتیں ہیں جن کی وجہ سے کائنات کے حقائق باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو رہے ہیں اسی سے تم سمجھتے ہو کہ اہل سنت کے سلف صالح عالم کو اللہ کا غیر جو قرار دیتے ہیں، غیریت کا یہی مسلک تمام تعبیروں میں زیادہ واضح اور محاورے کے مطابق ہے، البتہ باوجود غیر قرار دینے کے سلسلے میں ہمیشہ یہی سمجھا گیا کہ عالم بذات خود ایک زوال پذیر مستہلک حقیقت ہے، ہر وہ اثر جس کا ظہور عالم میں ہو رہا ہے، اس کا مبدء و سرچشمہ حق تعالیٰ ہی کی ذات اقدس ہے، ہر حکم کا منشا ملجا و ماویٰ وہی ہے، کل شی ھالک الا وجھہ لہ الحکم ولہ الخلق والامر دینے ہر شے ہلاکت پذیر ہے بجز اللہ تعالیٰ کی ذات کے حکم اسی کا ہے، خلق اور امر کا مرجع وہی ہے، یہ ساری باتیں قرآن میں ہیں، بلکہ قرآن ہی کے یہ الفاظ ہیں، صحیح حدیث میں اس مصرعہ کی) الا کل شی ما خلا اللہ باطل (خبردار ہر چیز اللہ کے سوا باطل ہے) اس کی توثیق کی گئی ہے،

<u>تنبیہ - ایسی شے جو اپنے تمام عوارض سے مجرد اور پاک ہو، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق ذو</u>

لے متکلمین کے مذاہب کی چند سطروں پر اس مضمون کا سمجھنا موقوف ہے یعنے کسی شے کی علمی صورت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے، شے کی اس صورت کو اگر اس شے کے عوارض کا آئینہ بنایا جا رہا ہو تو دیکھنا چاہیے کہ شے میں اور شے کی اس صورت میں کیا تعلق ہے، اگر شے کی حقیقت سے وہ خارج ہے، مثلاً ضاحک کی صفت کو انسان کے ماخذ کا آئینہ بنایا جائے تو یہی شے کا تصور بالوجہ بجائے گا، لیکن اگر خارج نہیں ہے، بلکہ شے کی عین حقیقت ہے مثلاً حیوان ناطق کو انسان کے ماخذ کا آئینہ بنایا جائے تو یہی شے کا تصور بالکنہ سمجھا جاتا ہے مگر شے سے جو صورت ذہن میں حاصل ہوئی ہو (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

ہی شکلوں سے ممکن ہے، یعنے شے کا بالکنہ علم ہو، یا علم بکنہ الشی کی صورت ہو، باقی ان کے سوا شے کے جاننے اور علم کی جو صورتیں ہیں یعنے علم بالوجہ یا بوجہ لشئے ان میں اس علم حصولی کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ بالوجہ والے علم میں ہو یا بوجہ الشی والا علم ہو، دونوں میں اس سے چارہ نہیں ہے کہ شئے کو وجہ کا معروض اور یہ کہ اس وجہ سے وہ موصوف ہے، اس کا خیال کیا جائے۔ آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ (علم حصولی میں) جس صورت کو شئے کے علم کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، یہ صورت شئے کی وجہ کی آئینہ داری کا کام کرتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب تک اس چیز کو جس کی وہ وجہ وجہ ہے، اس کو خود وجہ سے متحد نہ تصور کیا جائے گا، اس وقت تک اس صورت کی راہ سے شئے کے انکشاف کی شکل ہی کیا ہو سکتی ہے، بلکہ اس راہ کے ارباب تحقیق کا جو یہ فیصلہ ہے، کہ شئے کے علم بالوجہ میں درحقیقت معلوم یعنے واقعی علم کا تعلق وجہ ہی سے ہوتا ہے، لیکن بایں طور کہ وجہ جس شئی کی وجہ ہے، اس کے ساتھ اس وجہ کو اتحاد کا تعلق ہے۔

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نتیجہ تک پہونچنا ناگزیر ہے کہ (لاہوت کی خالص ذات کا جو مرتبہ ہے، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق ناممکن ہے، یعنے اس کا علم علم حصولی کی شکل کے ساتھ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ لاہوت کا یہ مرتبہ چونکہ محض بسیط شے ہے اور بسیط کا وہ علم جسے علم بالکنہ کہتے ہیں، ناممکن ہے، اسی طرح جس علم کو علم بکنہ الشئی کہتے ہیں اس کی بھی یہاں گنجائش اس لئے پیدا نہیں ہوتی کہ لاہوت کی کنہ کا ذہن میں حاصل ہونا ناممکن ہے، کیونکہ لاہوت کا کنہ تو بجنسہ اس کی ذات ہی ہے، اس لئے کہ لاہوت کی کوئی ماہیت تو ہے نہیں، اب ظاہر ہے کہ لاہوت کی ذات کا کسی ظرف میں حصول ہو، اس کے تو کوئی معنے ہی نہیں ہو سکتے کیونکہ ساری کائنات اور اشیاء کا ظرف تو (گویا) خود لاہوت ہوتا ہے۔

پس اس کے سوا اور کوئی دوسری صورت لاہوت کے علم کی ہو ہی نہیں سکتی یعنے علم حضوری کے سوا لاہوت کو علم کے کسی اور طریقے سے اگر کوئی جاننا چاہے تو جان نہیں سکتا۔

اے پروردگار! ہماری لغزشوں سے درگذر فرما! اور کمزوریوں کو نظر انداز فرما! ہمیں سوجھ بوجھ عطا فرما! اور سیدھی راہ کی طرف ہماری راہ نمائی کر، آپ ہی بہت بڑے دینے والے اور سخاوت کرنے والے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) اسکو اس شئے کے مطالعہ و ملاحظہ کا آئینہ بنا کر جب یہ ہم اسے دیکھنا چاہتے کہ شئے سے اس صورت علمی کو کیا تعلق ہے اگر اس کی حقیقت کے عارضہ ہے تو اسی کو تصور بالوجہ یا تصور بوجہ الشی کہتے ہیں اور اگر شئی کی عین حقیقت اور اس کی ذات میں داخل ہے تو اسی کو تصور بکنہہ اسلئے یا تصور بالکنہ کہتے ہیں، دیکھو شرح تہذیب لا میلان ح۔ شہ یعنے خارج اور ذہنا اجزاء سے ذات واجب کی ترکیب ناممکن ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اشارہ دوم

اس اشارے میں تجلیات ؎ کے مسئلہ پر بحث کی جائے گی چند
عبقات پر یہ اشارہ بھی مشتمل ہے۔

عبقہ (۱)

اس عبقہ میں " تجلیات ؎ کے عام احکام کی تفصیل کی جائے گی

اضمحلال اور محاکاۃ کی نسبتیں باہم اشیاء عالم میں جو نسبتیں پائی جاتی ہیں، یہ اتنی زیادہ ہیں کہ سوائے خدائے علام الغیوب کے ان نسبتوں کا شمار کرنا کسی دوسرے سے ناممکن ہے، مثلاً محاذاۃ کی نسبت، مساوات کی نسبت، مشابہت کی نسبت مماثلت کی نسبت، اسی طرح دو؎ چیزوں کے درمیان کبھی ابداع کی نسبت کبھی خلق کی نسبت کبھی ظہور کی نسبت پائی جاتی ہے، الغرض یوں ہی بے شمار نسبتیں ہیں۔

منجملہ ان ہی نسبتوں کے اگر کامل تلاش و جستجو سے تم کام لوگے تو ایک اور نسبت بھی نظر آئے گی جس کی خصوصیت یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں سے ایک چیز تو اس نسبت میں ایسی نظر آئے گی کہ اس کی طرف واقعۃً صرف آثار منسوب ہو سکتے ہیں لیکن مبادی کا انتساب اس کی طرف مجازی ہی طور پر ممکن ہے، یعنے واقع میں مبادی سے وہ متصف نہیں ہو سکتی، اسی طرح دوسری چیز اس نسبت کے سلسلہ میں ایسی ہوگی جس کی طرف مبادی کا انتساب تو واقع کے رو سے صحیح ہوگا لیکن آثار کا انتساب اس کی طرف صرف مجازی

؎ دو چیزوں کا باہم ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہونا اسی نسبت کو محاذاۃ کہتے ہیں، دو چیزوں کا مقدار آ برابر ہونا مساوات کہتے ہیں، مشابہت و مماثلت کے الفاظ عام ہیں۔ ابداع کے معنے گزر چکا ہے معدوم چیز کو وجود اور پیدا کرنا۔ اسی طرح چیز سے چیز کا پیدا ہونا خلق کی نسبت ہے، ظہور کی تعریف مصنف خود آئندہ کریں گے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

حیثیت رکھے گا' یعنے آثار اس کی طرف صرف مجازی طور پر منسوب کیے جا سکتے ہیں

مذکورہ بالا الفاظ سے جس نسبت کی تعبیر میں کرنا چاہتا ہوں' اپنی حقیقت کے لحاظ سے یہ اس نسبت سے بالکل مختلف ہے' جو واسطہ فی العروض[1] کے سلسلہ میں' واسطہ اور واسطہ والی چیز کے درمیان پائی جاتی ہے' کیونکہ واسطہ فی العروض کی خصوصیت یہ ہے' کہ مبادی ہوں یا آثار دونوں کے ثبوت میں واسطہ ہی اصل ہوتا ہے' مثلاً کشتی والی مثال (جو واسطہ فی العروض کی دی جاتی ہے' اسی میں دیکھو!) کہ خود حرکت اور حرکت کے آثار' یعنے ایک جگہ سے ہٹ کر متحرک کا دوسری جگہ پہونچ جانا' اسی طرح کسی چیز کے سامنے متحرک کا ہو جانا' اور کسی چیز پر منطبق ہو جانا (مثلاً ساحل پر) یہ اور اسی طرح کے دوسرے آثار جو متحرک کی طرف منسوب ہوتے ہیں' ظاہر ہے کہ پہلے ان آثار کا بالذات انتساب کشتی ہی کی طرف ہوتا ہے' اور اس کے بعد کشتی نشین کی طرف بھی وہ منسوب ہو جاتے ہیں بخلاف اس نسبت کے جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں' اس کا حال جیسا کہ بتا چکا ہوں یہ ہے' کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے' ان میں ایک کی طرف تو صرف آثار اور دوسری کی طرف صرف مبادی منسوب ہوتے ہیں' آثار کا انتساب جس کی طرف کیا جاتا ہے مبادی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور مبادی کا انتساب جس کی طرف ہوتا ہے' اس کے لئے آثار میں کوئی حصہ نہیں ہوتا' اور جیسے یہ نسبت واسطہ فی العروض والی نسبت ہے' اسی طرح واسطہ فی الثبوت میں جو نسبت واسطہ اور ذوالواسطہ (واسطہ والی شے) میں پائی جاتی ہے' اس سے بھی اس نسبت کا کوئی تعلق نہیں ہے' کیونکہ واسطہ فی الثبوت میں ذوالواسطہ (واسطہ والی شے) کی طرف جن آثار کو منسوب کیا جاتا ہے' ظاہر ہے کہ اس انتساب کی بنیاد اس پر قائم ہوتی ہے کہ ذوالواسطہ میں مبدء کا تحقق ہوا ہے خواہ ذوالواسطہ میں مبدء کا تحقق اسی کا نتیجہ کیوں نہ ہو کہ واسطہ میں چونکہ مبدء کا قیام ہو چکا تھا' اس لئے ذوالواسطہ میں بھی مبدء کا تحقق ہوا۔

---

[1] موصوف کبھی صفت سے کبھی براہ راست موصوف ہوتا ہے اور کبھی بلاواسطہ نہیں بلکہ کسی واسطہ اور ذریعہ کو اس میں دخل ہوتا ہے' مثلاً کپڑے کے رنگنے میں صباغ (رنگ ریز) واسطہ کا کام انجام دیتا ہے' ایسی صورت میں دیکھنا چاہیے کہ خود واسطہ بھی اس صفت سے متصف ہوتا ہے' یا نہیں اگر نہیں ہوتا جیسے اسی رنگ ریز والی مثال میں یہی بات پائی جاتی ہے تو اصطلاحاً ایسے واسطے کو واسطہ سفیری کہتے ہیں' یعنے واسطہ صرف سفیر محض ہے' خود اس صفت میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن لکڑی جلانے والا جب لکڑی کو جلاتا ہے تو [illegible] واسطہ کا کام دیتا ہے لیکن [illegible] ایک ایسا واسطہ ہے جو لکڑی کے جلنے کے زمانہ میں خود بھی جلتا ہے' اسی کو واسطہ غیر سفیری کہتے ہیں' اسی طرح واسطہ کی یہ قسم بھی ہوتی ہے جس میں وہ حقیقتہً صفت سے واسطہ کی موصوف ہوتا ہے' اور ذوالواسطہ کی طرف صفت کا انتساب مجازاً کر دیا جاتا ہے' مثلاً کشتی نشین کی حرکت میں کشتی کا کام دیتی ہے

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال یہ کیفیت تو واسطہ فی الثبوت والی نسبت کی ہے، بخلاف اس نسبت جسے ہم اس وقت پیش کر رہے ہیں، اس کا حال یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں سے کسی ایک اندر مبدء کا تحقق اس امر کے لئے کافی ہوتا ہے، کہ دوسری کی طرف اس مبدء کے آثار کو منسوب کر دیا جائے، یعنی ان آثار کے انتساب کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اس دوسری چیز میں بھی مبدء قیام پذیر ہو۔ بلکہ یہ نسبت جو اس وقت میرے پیش نظر ہے، اگر بہ نظر تحقیق دیکھا جائے، تو اس کی خصوصیت یہ معلوم ہوگی کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں ایک کی کیفیت تو یہ ہوتی ہے، کہ مبادی کا اگر خیال کیا جائے تو اس کی حیثیت اس واسطہ کی ہو جاتی ہے، جو واسطہ فی العروض میں واسطہ کی ہوتی ہے (یعنے واسطہ ہی درحقیقت مبدء سے موصوف ہوتا ہے جیسے کشتی والی مثال کی صورت ہے) اور آثار کا جب خیال کیا جائے تو دوسری چیز اس واسطہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، جو واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں واسطہ کی ہوتی ہے، یعنے جس میں ذوالواسطہ ہی صفت سے موصوف ہوتا ہے، اور واسطہ نہیں موصوف ہوتا، (رنگریز والی مثال میں واسطہ یعنے رنگ ریز نہیں، بلکہ ذوالواسطہ کپڑا ہی رنگ سے موصوف ہوتا ہے۔

اگرچہ ارباب فکر و نظر نے اشیاء کی باہمی نسبتوں کو منقح کرتے ہوئے اس نسبت کا ذکر نہیں کیا ہے، اور نہ دوسری نسبتوں میں اور اس نسبت میں جو فرق ہے، اس کو ظاہر کرتے ہوئے اس کو ایک مستقل نسبت کی حیثیت، ان لوگوں نے عطا کی ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں کی کسی غرض کا اس نسبت سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن باوجود اس کے یہ واقعہ ہے، کہ بے شمار مقامات میں اس نسبت کے وجود کا انھوں نے اقرار بھی کیا ہے، مثلاً نفس انسانی میں جو قوتیں پائی جاتی ہیں ان قوتوں میں اور خود نفس میں آخر جو تعلق اور نسبت پائی جاتی ہے، اسی پر غور کرو، (مثلاً نفس کی قوتوں میں ایک قوت علم کی بھی ہے) اب دیکھو! کہ علم حصولی یعنے شئے کا عالم ہونا کیا یہ صفت پہلے

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) لیکن درحقیقت متحرک یہاں کشتی ہی ہوتی ہے، اور کشتی نشین تو کشتی میں بحالت سکون بیٹھا رہتا ہے۔ اسی کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں، اور واسطہ کی پہلی دونوں قسموں کا واسطہ فی الثبوت نام ہے' ۱۲ ؎ واسطہ کے مختلف اقسام ہو والی کی جو مثالیں بیان کی گئی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر اس عبارت کو سمجھنا چاہیے' واسطہ فی الثبوت کے متعلق کہا گیا تھا کہ صفت یعنی مبدء مثلاً رنگ سے درحقیقت کپڑا متصف ہوتا ہے، یہی مطلب ہے کہ مبدء کا ذوالواسطہ میں تحقق ہوتا ہے، پھر کسی واسطہ میں بھی مبدء کا قیام ہوتا ہے کبھی نہیں، رنگ ریز والی مثال میں مبدء کا قیام واسطہ میں نہیں ہوا لیکن ہاتھ کی حرکت کا واسطہ (یعنی ہاتھ کی حرکت) ہوتی ہے، اس میں مبدء (حرکت) کا قیام پہلے ہاتھ میں ہو کر ہوتا ہے، تب کنجی میں بھی حرکت پیدا ہوتی ہے۔"

www.besturdubooks.wordpress.com

قتار میں نہیں ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے، کہ جزئیات کے علم میں صورت کا قیام براہِ راست نفس میں نہیں ہوتا، بلکہ قویٰ میں ہوتا ہے، لیکن عالم جزئیات کا نفس ہی ہوتا ہے، نہ کہ قویٰ،

یا مثلاً ابصار یعنے دیکھنے کے وقت غور کرو کیا ہوتا ہے، آنکھ میں اور مرئی (یعنے جو چیز دیکھی جاتی ہے) ان دونوں کے درمیان ایک خاص قسم کی محاذاتی نسبت جب پیدا ہو جاتی ہے، (یعنے آنکھ کے سامنے خاص شروط کے ساتھ خاص فاصلہ پر جب چیز آجاتی ہے) تو آنکھ اس چیز کو دیکھ لیتی ہے، یہی دیکھ لینا محاذات کی اس نسبت کا اثر و نتیجہ ہے، لیکن ظاہر ہے کہ محاذات کی یہ نسبت تو پیدا ہوتی ہے، آنکھ میں اور مرئی میں، لیکن دیکھنے والا مرئی کا یہاں نفس ہی ہوتا ہے، نہ کہ آنکھ (یہی وجہ ہے کہ نفس کا تعلق جب بدن سے ٹوٹ جاتا ہے، تو آنکھ کے سامنے لاکھ چیزیں آئیں انھیں اب آنکھ دیکھ نہیں سکتی پس معلوم ہوا کہ دیکھنا براہ راست نفس ہی کا کام ہے)، اسی طرح آفتاب اور آئینہ کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے، اس پر غور کرو، فرض کرو کہ آئینہ میں آفتاب کا عکس پڑ رہا ہو، اور آئینہ کے اس عکس سے سامنے کی دیوار منور نظر آرہی ہو، اس وقت واقعہ کی اصل حقیقت اس کے سوا اور بھی کچھ ہے، کہ زمین چونکہ آفتاب کے سامنے آجاتی ہے اس لئے آئینہ بھی آفتاب کی روشنی سے منور ہو جاتا ہے، الغرض آئینہ کا منور ہونا یہ اثر ہے اس مقابلہ کی نسبت کا جو زمین اور آفتاب کے درمیان پیدا ہو گئی تھی، حالانکہ دیوار کے سامنے آفتاب نہیں بلکہ صرف آئینہ ہے، اور در حقیقت روشنی کا پیدا کرنے والا آفتاب ہے، نہ کہ آئینہ۔

یا مالک اور مملوک میں جو نسبت پائی جاتی ہے، اس کا کیا حال ہے، مالک کے مالک ہونے کی وجہ ظاہر ہے، کہ شے مملوک کی یہ صنعت ہے، یعنی اس شے کا خریدی ہوئی یا بخشی ہوئی چیز ہونا ہی مالک کے مالک ہونے کا مبدء اور وجہ ہے، حالانکہ جو چیز خریدی گئی ہے، یا بخشی گئی ہے، وہ تو مثلاً غلام وغیرہ جیسی ہوتی ہے، نہ کہ آقا، اور مالک یہاں آقا ہے، نہ کہ غلام، اسی طرح موکل اور وکیل، یا مرسل (رسول دینے بھیجنے والے) اور قاصدین، یا معنے اور لفظ میں جو تعلقات ہیں

؎ صنعت کی یہ گفتگو ان علم سلمات پر مبنی ہے جن کا فلسفہ کی کتابوں میں عموماً ذکر کیا گیا ہے، یعنی آدمی دو چیزوں سے مرکب ہے، جسد اور نفس سے، عام لوگ اسی نفس کو روح کہتے ہیں، فلاسفہ کا خیال تھا کہ نفس مادے سے مجرد اور پاک ہے، پس مادی چیز کا قیام اس میں نہیں ہو سکتا، اسی بنیاد پر وہ کہتے تھے کہ جب کسی خارجی شے مثلاً زید سے زید کے عالم میں اس کی صورت اترتی ہے تو گو مادے کے خارجی آلائشوں سے زید کی صورت حاصلہ پاک ہو جاتی ہے، لیکن طول و عرض مقدار رنگ وغیرہ مادی چھینٹے پھر بھی اس میں باقی رہتی ہیں، اس لئے نفس میں جزئی صورت کا قیام نہیں ہو سکتا، بلکہ دماغی قویٰ کی تختیوں میں یہ جزئی تصویریں کھنچے جو کہ نفس کے سامنے آجاتی ہیں، یہی مطلب ہے اس بات کا کہ صورتوں کا قیام قویٰ میں ہوتا ہے، اور نفس ان صورتوں کا عالم محل ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

وان ساری نسبتوں کا یہی حال ہے[1]، بہرحال اس نسبت کا نام میں "انحلال" رکھتا ہوں۔

اسی طرح پوری توجہ سے کام لے کر جستجو کروگے، تو یہاں تمہیں ایک اور نسبت کا سراغ بھی مل سکتا ہے، یعنے جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جائے گی، تمہیں نظر آئے گا کہ ان میں سے ایک دوسرے کی کنہ پر دلالت کر رہی ہے، یا کنہ ذات اور اصل حقیقت پر نہیں تو جو چیزیں کنہ ذات ہونے کے حکم میں ہوں بالفاظ دیگر یہ کہ اس کی کنہ ذات کے ساتھ خصوصیت جو چیزیں رکھتی ہوں اور اس کی کنہ ذات کے لئے سرمایۂ امتیاز ہوں، ان پر ضرور دلالت کرتی ہوئی نظر آئے گی۔

میرا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے متعلق یہ سوال کہ وہ کیا ہے، اس سوال کے جواب میں جو کچھ کہا جاتا ہے، "کنہ ذات" سے اس وقت میری یہی مراد ہے، مثلاً حق تعالیٰ کے لحاظ سے عظمت و جلال اور خالق پروردگار وغیرہ ہونے کے صفات کا جو حال ہے، یا آفتاب کے لئے یہ بات کہ چمکنا چمکانا اس کی خاص صفت ہے، یا زید کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ وہ کیا ہے اور جواب میں اس کے رنگ و روغن شکل و شمائل وضع قطع وغیرہ کا ذکر کیا جاتا ہے، "کنہ" کے لفظ سے میرا اشارہ ان ہی باتوں کی طرف ہے، اسی طرح میں نے جو یہ کہا کہ دونوں چیزوں میں سے ایک دوسرے پر دلالت کرتی ہے، تو "دلالت" کے لفظ سے میری غرض یہ ہے کہ ایک کے علم کے ساتھ ہی دوسری کی طرف بغیر کسی مزید غور و فکر کے ذہن منتقل ہو جائے، مثلاً کسی خیالی صورت سے سونے والے کا ذہن کسی خاص شخص کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور نیند کی اس حالت میں وہ یقین کرتا ہے، کہ جسے وہ دیکھ رہا ہے یہ فلاں شخص ہے، حالانکہ اس سونے والے نے نہ کبھی اس شخص کو دیکھا تھا، اور نہ کسی سے سنا تھا کہ اس کی شکل و صورت کیسی ہے، بلکہ بسا اوقات بیداری کی حالت میں جب اسی شخص کو دیکھتا ہے تو خواب والی صورت سے اس کی صورت مختلف معلوم ہوتی ہے، مگر باوجود ان تمام باتوں کے خواب والی خیالی صورت کو دیکھ کر وہ یقین کرتا ہے، کہ میں فلاں شخص کو دیکھ رہا ہوں۔

---

[1] یعنی صفت اور صفت کے آثار کے متعلق مصنف نے کہا تھا کہ جس نسبت کو وہ پیش کر رہے ہیں اس میں صفت کا لحاظ کروگے تو معلوم ہوگا کہ واسطے ہی کا اس صفت سے موصوف ہے، اور آثار کا خیال کروگے تو معلوم ہوگا کہ ذوالواسطہ کی طرف بحیثیت اس کے آثار منسوب ہیں، نفس اور قوی میں مبدء یعنی صورت کا قیام قوی ہی میں تھا، اور اس کے آثار یعنے علم نفس کی طرف منسوب تھے، آئینہ اور آفتاب میں مبدء کا قیام آئینہ میں، اور آثار کا یعنے روشن کرنے کا انتساب آفتاب کی طرف ہو رہا ہے، اسی طرح مالک مملوک میں مبدء یعنے خریدنا ہو یا بخشش ہو یا تحفے ہو اس کا قیام مملوک میں ہوتا ہے لیکن اس مبدء کا (یعنے مالک ہونے کا) انتساب مالک کی طرف ہے، اسی طرح وکیل و موکل میں بیع و شرا وغیرہ یعنے ہر لفظ سب کا حال یہی ہے کہ جس میں مبدء اور صفت قائم ہوتی ہے اسی طرف آثار منسوب نہیں ہیں بلکہ آثار کا انتساب جس کی طرف ہو رہا ہے اس میں بلا واسطہ صفت کا قیام نہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء عالم کی دوسری نسبتوں کے ساتھ ایک نسبت یہ بھی ہے، اگرچہ لوگوں نے اس نسبت کی طرف بھی توجہ نہیں کی جیسے پہلی نسبت کے ساتھ بے رخی برتی گئی یہی حال اس کا بھی ہے۔ حالانکہ شاید ہی کوئی ہو، جو اس نسبت کے وجود کا انکار کر سکتا ہے۔ آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کی جو عقلی اور خیالی صورت ہوتی ہے، یا اسی کی صورت صیقل دار اجسام مثلاً شیشے وغیرہ میں جو معلوم ہوتی ہو یا اس کی تصویر سطح اجسام پر اتاری جاتی ہے، یا لکڑی پتھر وغیرہ میں اس کی جو مورتی بنائی جاتی ہے۔ ان صورتوں میں اور اس شخص میں جس کی یہ صورتیں ہوتی ہیں غور کرو کوئی نسبت پائی جاتی ہے یا نہیں اور پائی جاتی ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے، یا اس کے آثار و احکام کیا ہیں؟ (کیا ایک کو دیکھ کر دوسری کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے خصوصیات کو نمایاں نہیں کرتی) بلکہ علم بالکنہ اور علم بالوجہ میں، حد و محدود میں جو تعلق ہوتا ہے، یا علم بالوجہ میں وجہ میں اور ذوالوجہ میں جو جو نسبت پائی جاتی ہے، یا کسی لفظ کو کسی معنے کے لئے جب مقرر کر دیا جاتا ہے، تو اس وقت لفظ جو عنوان بنایا جاتا ہے، اور اس ذات میں جس کے لئے یہ عنوان ہوتا ہے، ان دونوں میں کیا تعلق ہوتا ہے، یا سارے قضایا کے متعلق جب یہ سوچا جائے کہ قضیہ کے مفہوم میں اور مصداق میں کیا تعلق ہے؟ اسی طرح لفظ میں اور معنی میں، یا لفظ میں اور اسی لفظ کو جب کندہ کر دیا جاتا ہے، تو اس وقت اس نقش میں اور لفظ میں جو نسبت پائی جاتی ہے، کیا ان تمام حالات میں اس نسبت کی وہی خصوصیت جس کا میں نے ذکر کیا نہیں پائی جاتی، یہی بات تو یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک کا تصور یا ایک کی طرف التفات و توجہ بجنسہ دوسری کی توجہ و التفات بن جاتی ہو، یعنے ہر ایک کے تصور کے لئے الگ الگ توجہ کی ضرورت نہ ہو بلکہ ایک ہی توجہ ایک سے گذر کر دوسری تک پہونچ جاتی ہو، جہاں دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت اور ایسا تعلق محسوس ہو رہا ہو، اس کو ایک کلی ضابطہ سمجھنا چاہیئے کہ وہاں وہی نسبت پائی جا رہی ہے، جس کا میں نے ذکر کیا، اور جیسے پہلی نسبت کا اصطلاحی نام میں نے "اضمحلال" رکھا تھا، اسی طرح اس دوسری نسبت کو میں "محاکاۃ" کے لفظ سے موسوم کرتا ہوں۔

عبقہ (۲)

"اضمحلال" اور "محاکاۃ" کی جن دو نسبتوں کا ذکر گذشتہ بالا عبقہ میں کیا گیا ہے، اگر غور کیا جائے تو خود ان دونوں نسبتوں میں باہم عموم خصوص من وجہ والا مشہور تعلق نظر آئے گا جس کا مطلب یہی

www.besturdubooks.wordpress.com

ہوا کہ بعض صورتوں میں اضمحلال اور محاکاۃ یہ دونوں نسبتیں جمع ہو جائیں گی اور کسی مقام میں محاکاۃ نہیں بلکہ صرف اضمحلال والی نسبت پائی جائے گی، اور بعض صورتیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ وہاں اضمحلال والی نسبت نہ ہو، اور صرف محاکاۃ والی نسبت پائی جائے اسی کو مثالوں سے سمجھو مثلاً وکیل اور موکل والی مثال میں اضمحلال والی نسبت تو پائی جاتی ہے یعنے وکیل کی ذات موکل کے سامنے مضمحل ہوتی ہے، لیکن وکیل و موکل میں محاکاۃ والی ذات نہیں پائی جاتی، اسی طرح اجسام میں جو صورتیں گھڑی جاتی ہیں یعنے مورتیاں اور پتلے بنائے جاتے ہیں، ان میں اور جن کی یہ صورتیں ہوتی ہیں دونوں میں ظاہر ہے کہ محاکاۃ کی نسبت تو پائی جاتی ہے لیکن اضمحلال والی نسبت یہاں مفقود ہے، لیکن علمی صورت جو عالم کے ذہن میں معلوم سے حاصل ہوتی ہے، اس علمی صورت میں اور معلوم میں محاکاۃ و اضمحلال، دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں یعنے علمی صورت معلوم کے سامنے مضمحل بھی ہوتی ہے، اور معلوم کی محاکاۃ یا نقل اتارنے کا کام بھی انجام دیتی ہے۔

اس تمہید کے بعد اب یہ جاننا چاہئے کہ محکی عنہ (یعنے جس کی نقل اور حکایت کی گئی ہو) کا کامل اور تام عنوان بننے کی حیثیت وہی چیز رکھتی ہے، جس میں محاکاۃ اور اضمحلال دونوں نسبتیں جمع ہو گئی ہوں اور تجلی کا مادہ بھی یہی ہے (یعنے جہاں اضمحلال و محاکاۃ دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، اسی میں اس کی صلاحیت ہے، کہ فعل تجلی کا مظہر اس کو بنایا جائے) پھر اگر وہ جو تجلی کرنا چاہتا ہو، یہ کرے کہ اسی چیز کو جو محاکاۃ اور اضمحلال دونوں نسبتوں کے پائے جانے کی وجہ سے محکی عنہ کی عنوان تام بنی ہوئی ہو، اس کو درمیان سے گویا ساقط کر دے یعنے اس کی کوئی استقلالی حیثیت باقی نہ رہے، بلکہ تجلی کرنے والی ذات اس کو اپنی ذات کا عنوان بنالے اور یہ کہ اس تجلی کرنے والے کو کوئی جاننا چاہے تو اپنی اس معرفت کا ذریعہ بھی اسی کو مقرر کرے، گویا جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کر رہا ہو، اور خود یہ تجلی کرنے والا، ان دونوں کے درمیان اس چیز کی حیثیت صرف واسطہ اور ذریعہ کی بن کر رہ جائے یعنے تجلی کرنے والا اپنے آپ کو بتانے کے لئے وہ اپنی ذات کی طرف دعوت دینے کے لئے، نیز جس کے لئے وہ تجلی کرنا چاہتا ہے، اس کی تکمیل کے لئے واسطہ اور ذریعہ اسی چیز کو بنالے، اور اپنے احکام و قوانین کے صدور کا اپنی خوشی و ناخوشی کے اظہار کا اور اس بات کا کہ کون اس کا مقبول ہے، اور کسے اس نے مردود ٹھہرایا ہے، اس کے بتانے کا، الغرض اپنی ذات سے مانوس کرنے یا اپنے سامنے سے بھگانے کا، اپنے قرب کا اپنے بُعد کا، اپنے ظہور کا، اور اپنے آپ کو مخفی و مستور کر لینے کا ان ساری باتوں کا آلہ کار اسی عنوان کو اگر اختیار کرے، تو اس وقت اس تجلی کو "تجلی بالفعل" کے

www.besturdubooks.wordpress.com

نام سے موسوم کرتے ہیں، اور یہی چیز تجلی کی "صورت" ہے، (جیسے اضمحلال اور مماکاۃ دونوں نسبتوں کی جمع ہوجانے کی وجہ سے تجلی کے لئے "مادہ" ہونے کی حیثیت وہ رکھتی تھی اسی طرح جب تجلی" کے مذکورۂ بالا مقاصد کا ذریعہ بالفعل اس کو بنالیا گیا تو اس کا یہ کام تجلی کی صورت بن جائے گی پس جب تک اس شے میں جس سے تجلی کرنے والا مذکورۂ بالا استعمالات لے رہا ہو، کام لینے کی یہ حیثیت باقی رہے گی، اس وقت تک ہم کو تجلی بالفعل کہتے رہیں گے۔

لیکن تجلی کرنے والا ان سے جب ان استعمالات کا لینا ترک کردے تو ایسی صورت میں اب یہ چیز (اپنے محکی عنہ) کی صرف مظہر اتم قرار پائے گی، اور سمجھا جائے گا کہ تجلی کرنے والے کے انوار میں سے ایک نور وہ بھی ہے، چونکہ اس حاصل میں اب اس کی حیثیت تجلی کے مادہ کی ہوگی، اسی لئے اس کو تجلی بالقوۃ بھی کہتے ہیں،

بہرحال مذکورہ بالا بیان سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ تجلی کی جو صورت ہے، یہ اس شئے کے لحاظ سے جو تجلی کرتی ہے، کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کی اپنی استقلالی حیثیت اسی موقعہ پر ختم ہوجاتی ہے، اس کی طرف جب اشارہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس کی طرف نہیں بلکہ درحقیقت یہ اشارہ اس ذات کی طرف ہوتا ہے، جو اس صورت سے تجلی کرنا چاہتی ہے یعنے اشارہ کیا تو جاتا ہے دونوں کی طرف لیکن مقصود اس اشارے سے تجلی کرنے والے کی ذات ہی ہوتی ہے گویا العرض یہ اشارہ تجلی کی اس صورت کی طرف بھی ہوجاتا ہے۔

آخران مواقع اور مقامات پر تم غور کرو جن میں "عقد وضع" سے کام لیا جاتا ہے یعنے کسی چیز کو سمجھانے کے لئے لوگ اصطلاحات جو مقرر کر لیتے ہیں (مثلاً معانی کے لئے الفاظ یا الفاظ کے لئے کتابی حروف، مسافت کے لئے میل وغیرہ وغیرہ) کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن چیزوں کو عنوان کی حیثیت عطا کی جاتی ہے، ان میں اور جن کے لئے یہ عنوان بنائے جاتے ہیں دونوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق رہتا ہے، کہ عنوان اور معنون کی طرف الگ الگ توجہ کی نظر ڈالی جائے؟ حقیقت تو یہی ہے، کہ آدمی کا ذہن ایسی حالت میں دو الگ الگ توجہ کی صلاحیت ہی کھو بیٹھتا ہے، بلکہ ایک ہی توجہ ہوتی ہے، جو عنوان سے گذر کر اس ذات تک پہونچ جاتی ہے، جس کے لئے ہم عنوان کو عنوان مقرر کرتے ہیں، (عنوان اور معنون مثلاً چار کے لفظ کو اس عدد کے لئے جو چار اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے، مقرر کرتے ہیں، ایسی حالت میں، اگر عنوان اور ذات میں حکم کا تعلق پیدا کیا جائے مثلاً کہا جائے کہ چار کا لفظ چار کے عدد کے لئے ثابت ہے یا ثابت نہیں ہے، تو ٹھیک اس حال میں

www.besturdubooks.wordpress.com

جب عنوان معنون بنا ہوا ہو، اس قسم کے حکم کو ناممکن قرار دیا گیا ہے، البتہ مرکب تقییدی کی شکل اس سے بن سکتی ہے۔ لیکن خبری مرکب تیار نہیں ہو سکتا۔

بہرحال تجلی ٹھیک اس وقت جب وہ تجلی ہونے کی حیثیت سے تجلی بننے کا کام کرتی رہتی ہے، اس کا واقعی حال کیا ہوتا ہے، اس کو تم سمجھنا چاہتے ہو تو اس کی ایک بہترین مثال یہ ہے کہ تم اس گفتگو کرنے والے شخص پر غور کرو جو ہر قسم کی لفظی خوبیوں کی پابندیوں سے آزاد ہو کر صرف اپنے معا کو مخاطب اور سننے والے تک پہونچانا چاہ رہا ہو، مثلاً گفتگو کرنے والا اپنے مخاطب پر کسی وجہ سے بگڑ رہا ہو، اور ایسی حالت میں کبھی اسے گالیاں دے رہا ہو، کبھی برا بھلا کہہ رہا ہو، کبھی چیخ چیخ کر اپنے غصہ کا اظہار کر رہا ہو، اور کبھی لعنت و ملامت کرنے لگتا ہو،

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بولنے والے کی توجہ الفاظ کی طرف قطعاً نہیں ہوتی، بلکہ شاید الفاظ کا شعور بھی اس کے ذہن میں اس وقت موجود نہیں ہوتا، آخر ان حالات میں بولنے والے کی زبان جو لڑکھڑاتی ہے، اور اس موقعہ پر لفظی نزاکتوں، یا مقفی و مسجع گفتگو کرنے کا کوئی ارادہ بھی کرے تو یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی، یا جس زبان سے وہ پورے طور پر آشنا نہیں ہے اس زبان میں ان حالات میں وہ گفتگو جو نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے کہ اس کی ساری توجہ الفاظ سے ہی ہوتی ہے، الفاظ کی حیثیت گویا اس وقت ان تیروں کی ہوتی ہے، جنھیں زبان کی کمان سے بولنے والا مسلسل برساتا رہتا ہے۔

یوں اپنے غصہ کی کیفیت کو قلب سے منتقل کر کے زبان تک پہونچاتا ہے، اور جو حال اس گفتگو میں بولنے والے کی ہوتی ہے بجنسہ اسی قسم کی کیفیت سننے والے پر بھی طاری رہتی ہے یعنی الفاظ سے بحیثیت الفاظ ہونے کے اس کی توجہ بھی ہٹ جاتی ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ان معانی سے متاثر ہو رہا ہے، جو الفاظ کے غلافے سے اس وقت باہر نکل، گویا کہا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ غصہ کی کیفیت براہ راست بولنے والے کے اندر سے نکل نکل کر سننے والے کے اندر اس وقت منتقل ہوتی رہتی ہے، اور یہ حالت کچھ غصہ ہی کی گفتگو کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ محبت عشق دشمنی وغیرہ کی گفتگوؤں کا بھی یہی حال ہے۔

گویا سمجھو کہ ان مواقع میں الفاظ معانی کی تجلی کی، اور زبان قلب کی تجلی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ تجلی جس وقت تجلی کی حیثیت سے تجلی کے اغراض کی تکمیل کرتی رہتی ہے، اس وقت اگر تجلی کی استقلالی حیثیت کے تصور پر یا اس بات پر کہ

ـــــــــ
لہ الفاظ و زبان معانی و قلب کی تجلی ہیں

"تجلی تجسی" ہے، اور جو اس تجلی کی راہ سے جلوہ فرمائی کر رہا ہے، اس کی ذات تجلی سے الگ ہے، اگر ان امور کے تصور پر آپ نے آپ کو قادر پایا ہے، تو یقین کرنا چاہئے کہ تجلی کا جو واقعی مطلب ہے، اس سے بھی یہ بے گانہ ہے۔

عبقہ (۳)

تجلی اور "مظاہر" میں جو فرق ہے، اس عبقہ سے اس کی تفصیل مقصود ہے۔

"شئے" کے ظہور کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں اسی لئے "شئے" کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں جن میں ایک مظہر تجلی بھی ہے، لیکن تمام مظاہر کے مقابلہ میں تجلی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ (جو ذات تجلی کی راہ سے تجلی کرنا چاہتی ہے، اگر اس کے احکام کی اطاعت لوگوں پر واجب ہو، تو ان ہی احکام میں تجلی کی اطاعت بھی ناگزیر رہتی ہے) یعنی تجلی مُطاع ہوتی ہے، اور جو حکم تجلی سے صادر ہو، اس کی تعمیل واجب ہوتی ہے، تجلی کے سوا یہ امتیاز شئے کے کسی دوسرے مظہر کو میسر نہیں ہے، خواہ مظہر ہونے میں وہ جتنا بھی کامل اور تام ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ مظاہر کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہو سکتی ہے، کہ جس ذات کے وہ مظاہر ہیں اس کے وہ عنوان ہوں، اور اس کے بعض صفات کی نمائش ان مظاہر سے بھی ہو، اور بعض افعال کا ظہور ان سے ہو، اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ اطاعت اور فرماں برداری کے معنی تو یہی ہیں کہ جس کی اطاعت اختیار کی گئی ہو، اس کے احکام اور فرامین کی تعمیل کی جائے اور جو حکم وہ دے اس میں حکم دینے والے کے ساتھ موافقت کی راہ اختیار کی جائے، باقی کسی کے فعل کو دیکھ کر اسی کے مطابق فعل کرنا، یا کسی کے صفات کو دیکھ کر اسی قسم کے صفات کو اپنے اندر پیدا کرنا اس کا نام اطاعت اور فرماں برداری نہیں ہے۔

آخر تم خود سوچو کہ بادشاہ کے صفات اور خصوصیات کو دیکھ کر ان ہی خصوصیات اور صفات کو جو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے مثلاً شاہی تاج سر پر رکھے، تخت پر بیٹھے تو ایسا آدمی کیا اس کا مستحق ہے کہ اسے مطیع اور فرماں بردار قرار دیا جائے، بلکہ یقیناً یہ نافرمان ٹھہرایا جائے گا، اور قتل ہونے کا مستحق سمجھا جائے گا۔

مذکورہ بالا اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ "تجلی" کے متعلق یہ قاعدہ ہے، کہ تجلی کرنے والے کی ذات کی معرفت "تجلی" کی راہ سے واجب قرار پاتی ہے، اور یہ کہ تجلی کے ذریعہ سے تجلی کرنے والا جن احکام کو

www.besturdubooks.wordpress.com

صادر کرے ان احکام کی تعمیل ضروری ہو جاتی ہے۔

لیکن تجلی کے سوا اور مظاہر کی جتنی شکلیں بھی ہیں ان میں بعض مظاہر تو ایسے ہیں کہ ان سے ظاہر ہونے والی ذات کی نہ تو معرفت ہی بذریعہ ان مظاہر کے واجب ہوتی ہے اور نہ ان احکام کی تعمیل ہی ضروری ہوتی ہے جو ان مظاہر کی راہ سے حاصل ہو رہے ہوں، اسی طرح ان مظاہر کی راہ سے اگر کسی بات کی ممانعت ظاہر ہو تو اس کا ماننا بھی غیر ضروری ہوتا ہے۔

تجلی کی راہ سے جو احکام (حق تعالیٰ) کے ظاہر ہوئے ہیں یا جن امور سے سکوت اختیار کیا گیا ہے (حق تعالیٰ کی ذات و صفات) کے کائناتی مظاہر میں اکثر چیزوں کا یہی حال ہے، کہ ان میں کوئی بات نہ تو تجلی والے احکام کے منافی ہے، اور نہ کوئی ایسی بات ان میں پائی جاتی ہے، جن کے متعلق یہ سمجھا جا سکتا ہو، کہ جو چیز (تجلی والی راہ میں مخفی رکھی گئی تھی اس کا ان سے اظہار ہو رہا ہے بہرحال اکثر مظاہر کا یہی حال ہے، (اسی لئے ان کا شمار ان مظاہر کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن کی اطاعت غیر ضروری ہے')

لیکن ان ہی کے مقابلہ میں مظاہر کی ایک قسم وہ بھی ہے کہ جو باتیں ان سے ظاہر ہو رہی ہیں ان کی اطاعت صرف یہی نہیں کہ غیر ضروری ہے بلکہ حرام ہے۔ لیکن تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ان کو ذریعہ بنایا جائے اس سے بھی منع نہیں کیا گیا ہے، اور یہ حال ان مظاہر کا ہے، جن سے (حق تعالیٰ کے) صفات کاملہ کی نمائش تو بہر حال ہو رہی ہو لیکن اس کے ساتھ ایسے افعال بھی ان سے ظاہر ہو رہے ہوں، جو ان احکام اور اوامر کے مخالف اور منافی ہیں جن کا اظہار تجلی والی راہ سے خود حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، اور مظاہر کی تیسری قسم وہ ہے، جس کو تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ذریعہ اور واسطہ بنانا بھی ناجائز ہے، یعنی تجلی کرنے والی ذات کا عنوان ان مظاہر کو بنایا جائے اس سے عوام کو روکا گیا ہے، باقی خاص برگزیدہ اور چیدہ نفوس طیبہ کو جو اس کی اجازت دی گئی ہے، تو ہمارے دائرۂ بحث سے یہ مسئلہ خارج ہے، مثلاً تجلی کی راہ میں جس چیز کو مخفی رکھا گیا ہو، اس کا اظہار ان مظاہر سے اگر ہو، تو اس اظہار کو علم کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ایسے امور جنھیں تجلی کی راہ میں مخفی رکھا گیا ہے، عموماً ایسی باتیں ہیں جن کا (ذات حق) کے لئے کمال ہونا ہر کس و ناکس کی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ بلکہ عوام کے متعلق یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ بجائے کمال کے اس کو نقص نہ سمجھ بیٹھیں، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔

فرض کرو کہ ایک بادشاہ ہے، بڑے ہی جاہ و جلال والا، ہر کس و ناکس کی رسائی اس کے

www.besturdubooks.wordpress.com

دربار تک ناممکن ہے۔ وہی بادشاہ ٹھیک اس مقام کے سامنے جہاں وہ بیٹھتا ہو ایک بڑا آئینہ نصب کراتا ہے۔ آئینہ ایسے مقام پر نصب کیا گیا ہے کہ ہر عام و خاص کی گذر اس پر ہو سکتی ہے۔ اب فرض کرو کہ بادشاہ اپنی نشست گاہ پر بیٹھا اور اس کی صورت اس آئینہ میں نمایاں ہوئی یعنے ہو بہو بادشاہ کی صورت اس آئینے سے جھلکنے لگی بادشاہ نے اس کے بعد یہ اعلان کرایا کہ میری رعایا کو چاہئے کہ فلاں فلاں وقت اس آئینہ کے ارد گرد جمع ہوا کریں، اور جو حکم ایسی حالت میں (براہ آئینہ) ان کو دیا جائے اس کی تعمیل اپنے لئے واجب قرار دیں۔ اسی طرح جن باتوں سے روکا جائے ان سے رک جائیں اس اعلان کے بعد بادشاہ تاج شاہی پہن کر تخت پر جلوہ فرما ہوتا ہے، اور اپنے عزاپچی کو حکم دیتا ہے کہ اس آئینہ کے پاس جاکر کھڑا ہو جائے یعنے آئینہ میں جو صورت بادشاہ کی نظر آتی ہے اس صورت کے آگے عزاپچی کو کھڑے ہونے کا حکم دیا گیا اور یہ کہ آئینہ والی صورت جسے جو کچھ دینے کا حکم دے یا خلعت سے سرفرازی کا ارشاد کرے عزاپچی اس کی تعمیل کرے، اسی طرح جلادوں کو بھی بادشاہ نے حکم دیا کہ آئینہ والی صورت کے سامنے کھڑے ہو جائیں۔ تازیانہ برداروں کو بھی یہی حکم دیا گیا اور یہ کہ جس کے قتل کا یا سزا لنے تازیانہ کا اشارہ اس آئینہ والی صورت سے ملے فوراً اس حکم کو بجا لایا جائے۔

بادشاہ نے یوں ہی اپنے مصاحبوں اور چوبی والوں کو بھی اسی کا حکم دیا کہ آئینہ کی صورت کے سامنے اسی طرح دست بستہ باادب کھڑے ہو جائیں، جیسے خود ہمارے سامنے کھڑے رہتے ہیں پھر اس کے بعد دیکھیں آئینہ والی صورت جسے قریب ہونے کا حکم دے اسے قریب کریں اور جسے دور رہنے کا حکم دے اسے دور رکھیں۔

(اس انتظام کے بعد مذکورۂ بالا تمام لوگ) اس آئینہ والی صورت کے سامنے فرض کیجئے کہ سب جمع ہو گئے سب کے سر جھکے ہوئے ہیں، اور ہر ایک اپنے ناف پر ہاتھ باندھے کھڑا نظر آ رہا ہے، اور جو کچھ (اس آئینہ والی صورت) کی طرف سے حکم صادر ہو، اس کی تعمیل کے لئے ہر ایک تیار ہے، اور یوں اس آئینہ والی صورت کے سامنے رعایا کے اعلیٰ و ادنیٰ مطیع و غیر مطیع نیک و بد سب اکٹھے ہو گئے اور بادشاہ اس کے بعد کسی کی گردن مارنے کا حکم دیتا ہے، کسی پر تازیانہ لگانے کا اشارہ کرتا ہے کسی کو انعام عطا کرنے کا کسی کو قریب لانے کا، کسی کو دور رکھنے کا، الغرض اسی قسم کے احکام صادر کر رہا ہے۔

پس اس مثال میں سمجھو کہ آئینہ میں جو صورت نظر آتی ہے، یہی اس بادشاہ کی "تجلی" ہے، ظاہر ہے، کہ رعایا کے ہر فرد پر واجب ہے کہ بادشاہ کو اسی صورت کی راہ سے پہچانے (جو باتیں اور جو خصوصیتیں

ورق ۵ کی تجلی آئینہ سے واضح

www.besturdubooks.wordpress.com

اس صورت میں نظر آ رہی ہیں، ان کو بادشاہ کی طرف منسوب کرے (یعنے یقین کرے کہ بادشاہ وہی ہے جو شاہی تاج پہنے رہتا ہے، تخت پر بیٹھتا ہے، لطف و کرم والا، قہر و جلال والا، جمال و کمال والا ہے، اور جیسے آئینہ کی اس صورت سے بادشاہ کی معرفت رعایا پر واجب ہوتی ہے، اسی طرح جن احکام کا مطالبہ بادشاہ آئینہ والی اس صورت کے واسطے سے کرے، ان کی اطاعت بھی رعایا پر واجب ہوگی، جو احکام کی تعمیل کرے گا، وہی مطیع اور فرماں بردار قرار پائے گا اور جو ان سے اعراض کرے گا، وہی نافرمان، عاصی و سرکش شمار کیا جائے گا۔

پس تجلی سے جو میرا مطلب ہے، اس کو اس مثال سے سمجھ سکتے ہو، باقی تجلی کے سوا جو دوسرے مظاہر ہوتے ہیں ان سے میری کیا مراد ہے، تو مثلاً اس کو یوں سمجھو کہ بادشاہ نے خود آئینہ کو رکھوا کر جو صورت اس میں نظر آنے اس کی تعمیل کا حکم نہ دیا ہو، لیکن باتفاق چند آئینے اس مقام پر ہوں جہاں بادشاہ قصداً آئینہ کو رکھوایا تھا، اور ان آئینوں میں بادشاہ کی صورت نظر آ رہی ہو تو گو دونوں شکلوں میں آئینہ میں نظر آنے والی صورت بادشاہ ہی کی صورت ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ دوسری شکل میں آئینہ میں نظر آنے والی صورت کو اپنی ذات کا عنوان بادشاہ نے مقرر نہیں کیا ہے، اور نہ اپنے احکام و فرامین کی تعمیل کا واسطہ آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کو اس نے بنایا ہے، نہ اپنی خوشی و ناخوشی رضامندی و عدم رضامندی کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا ہے، الغرض یہ اور اسی قسم کی جو باتیں پہلی شکل میں آئینے کے اندر نظر آنے والی صورت کے ساتھ وابستہ کی گئی تھیں، ان باتوں کا تعلق اس صورت کے ساتھ بادشاہ نے قائم نہیں کیا ہے۔

یہی مقام درحقیقت تمہارے غور و تامل کا محتاج ہے، یعنے بادشاہ نے جس صورت کو اپنی ذات کی تجلی قرار دی ہے، اس صورت میں اور جسے تجلی کی حیثیت نہیں دی گئی ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے، اس کو سمجھو، بادشاہ کی ذات کی حکایت اور نقل اتارنے میں ظاہر ہے کہ دونوں صورتیں برابر ہیں یقیناً بہر حال میں دونوں بادشاہ ہی کی صورتیں ہیں، لیکن جس صورت کو تجلی کی حیثیت عطا کی گئی ہے، وہ اس صورت سے کس قدر ممتاز ہے، جس کو تجلی کی حیثیت نہیں دی گئی ہے۔

کھلی ہوئی بات ہے، کہ تجلی والی صورت سے جو حکم بھی صادر ہوگا، جس بات کا مطالبہ پیش ہوگا یا جس چیز کی ممانعت اس سے ظاہر ہوگی اس کی تعمیل قطعاً واجب ہوگی، الغرض ہر حرکت میں اس کی اقتداء ضروری ہوگی، اور بادشاہ کی حرکت و جنبش کا اظہار اس صورت سے ہوگا، واجب ہوگا کہ اس کی پیروی کی جائے آخر تم خود سوچو کہ آئینہ والی صورت سے اگر ایسی حرکت ظاہر ہوتی ہو جو مارنے کی حرکت جیسی ہو تو اس کا

www.besturdubooks.wordpress.com

کھلا ہوا مطلب کیا یہی نہیں ہوگا کہ تازیانہ برداروں کو بادشاہ مارنے کا حکم دے رہا ہے، یا کل کی حرکت صورت سے جب ظاہر ہوگی تو یقیناً یہی سمجھا جائے گا کہ جلاد کو قتل کا حکم بادشاہ دے رہا ہے، لیکن "تجلّی" کے سوا آئینوں میں بادشاہ کی جو صورتیں نظر آرہی ہیں، کیا ان کے حرکات کی تعمیل یہی ضروری ہوگی؟ ظاہر ہے کہ یہ قطعاً غلط بات ہوگی، بلکہ ان صورتوں کے بعض حرکات تو ایسے ہوں گے جن کی اقتدار اور پیروی قطعاً ناجائز ہوگی، مثلاً آئینہ میں نظر آئے کہ بادشاہ کے ہاتھ میں کوئی آہنی اوزار ہے، یا کوڑا ہے، اور اپنے بیٹے کی طرف اس کو اٹھائے ہوئے ہے، اور یہ حرکت بادشاہ اپنے لڑکے کی تربیت اور ادب آموزی کے لئے مثلاً کر رہا ہو، کیا ایسی صورت میں کسی کے لئے جائز ہوگا کہ بادشاہ کے لڑکے کو کوڑے سے مارے یا اسے قتل کر دے، اور دلیل یہ پیش کرے کہ اس معاملہ میں تو میں نے خود بادشاہ کے فعل کی پیروی کی ہے'؟

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ دوسری شکل میں آئینہ والی صورتوں کا حال یہ ہوتا ہے، کہ کبھی کبھی ان کے متعلق یہ بات یعنی ان کو بادشاہ کی ذات کا عنوان قرار دینا یہ حرام اور ناجائز ہوجاتا ہے۔

مثلاً شہر کی کوتوالی والوں کے خدمات کا بادشاہ امتحان لینا چاہے، اور اس کے لئے چوروں کا بھیس اختیار کر کے اسی قسم کے حرکات کرے جو چور کرتے ہیں اور ان آئینوں میں بادشاہ کی یہی شکل یعنی چوروں والی شکل اور وہی حرکات جو چوروں کے ہوتے ہیں، ان کی نمائش ہونے لگے، کیا ایسی صورت میں آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کے متعلق یہ جائز ہوگا کہ اس کو بادشاہ کی ذات کا عنوان بنایا جائے۔ اور اس صورت کو بادشاہ کی ذات وصفات کی معرفت کا ذریعہ اختیار کیا جائے؟ اور اگر بادشاہ کے اس بھید کا کوئی اعلان کر دے' (یعنے کہتا پھرے کہ وہ چور نہیں ہے، بلکہ خود بادشاہ سلامت ہیں، جو راتوں میں چوروں کا بھیس بدل بدل کر گشت کرتے ہیں، تو کیا ایسا آدمی امتحان کی جو غرض ہے اس کو نقصان نہیں پہونچ رہا ہے' اور اس کا جو فائدہ ہے اس کو کیا وہ باطل نہیں کر رہا ہے'؟

تم کو چاہئے کہ انبیاء اور صلحاء کے متعلق جو یہ دیکھا جاتا ہے، کہ ان کی وفات کا کام قدرت عزرائیلی مظاہر وغیرہ یعنے ملک الموت سے جو لیتی ہے' یا ان لوگوں کو (یعنے انبیاء اور صلحاء کو) بھی دکھ درد میں جو مبتلا پایا جاتا ہے' ان امور کے متعلق یہ خیال کرو، کہ ان کا تعلق مظاہر کے اس سلسلہ سے ہے جس کی اقتدار دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے' (یعنے ان باتوں کو دیکھ کر کوئی انبیاء اور صلحاء کے قتل کا یا ان کو تکلیف پہونچانے کا ارادہ اس بنا پر کرے کہ عزرائیلی مظاہر یا دوسرے مظاہر کے ذریعہ قدرت ان لوگوں کے

www.besturdubooks.wordpress.com

ساتھ ان ہی اعمال کو اختیار کرتی ہے"۔ اسی طرح سلسلہ مظاہر میں ابلیسی اور دجالی مظاہر بھی جو نظر آتے ہیں چاہیے کہ ان کا شمار مظاہر کی اس دوسری قسم میں کرو، جن کے متعلق معلوم ہو چکا کہ بادشاہ کو نہ ان مظاہر کا عنوان ہی بنانا جائز ہے، اور نہ ان مظاہر کی راہ سے بادشاہ کو پہچاننے کی جرأت کرنی چاہیے،

دعام متکلمین کے لیے صوفیہ کی طرف سے ایک نظیر بھی اس کی پیش کی گئی ہے یعنی بالاتفاق اشعری متکلمین قائل ہیں کہ آدمی جو باتیں کرتا ہے، اس کی یہ ساری گفتگو اللہ کے ارادے اور مشیت ہی سے پیدا ہوتی ہے، وہی ان الفاظ کا موجد ہے جو آدمی کے منہ سے نکلتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ انسانی گفتگو کا حق تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت سے وہی تعلق ہے، جو خود حق تعالیٰ کے لفظی کلام کا اس کے ارادے اور مشیت سے ہے کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک خدا کا لفظی کلام خدا کی مخلوق ہے، یعنی انسانی کلام ہو یا خدا کا لفظی کلام دونوں اس بات میں کہ وہ خدا کے مخلوق ہیں، برابر ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ جس کی اطاعت واجب قرار دی گئی ہے، وہ خدا کا لفظی کلام ہے، جس کی وجہ یہی ہے کہ باوجود مخلوق ہونے کے کلام لفظی کو حق تعالیٰ نے اپنی ذات کی طرف منسوب فرمایا ہے، اور اپنی رضامندی و ناراضمندی کا مظہر اسی کلام لفظی کو قرار دیا ہے نہ کہ ان مخلوقہ الفاظ کو جو آدمی کے منہ سے نکلتے ہیں بلکہ آدمی کے منہ سے نکلنے والے کلام کی ایک قسم تو ایسی ہے جس کا غلط ٹھہرانا ہم پر فرض کیا گیا ہے مثلاً جو کلام دجال کے منہ سے نکلے گا، یا جو کلام ابلیس کی طرف منسوب ہے۔

تم نے کیا وہ حدیث نہیں سنی ہے، جس میں ایمان والوں کی تعریف اس بات پر کی گئی ہے کہ محشر میں حق تعالیٰ بعض صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کریں گے، لیکن ان خاص صورتوں میں خدا کو پہچاننے سے ایمان والوں کا یہ گروہ انکار کرے گا[1] حالانکہ یہ صورتیں حق تعالیٰ ہی کے ظہور کی شکلیں ہوں گی، پس معلوم ہوا کہ بعض مظاہر ایسے بھی ہیں جن سے خدا کی معرفت حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے"؟

---

[1] صحاح ستہ مجموعہ بخاری و مسلم کی کتابیں بھی داخل ہیں، احوال حشر کے متعلق ایک طویل حدیث حضرت ابو سعید خدری اور ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نیز دیگر صحابیوں سے بھی مروی ہے، اسی حدیث کا ایک مضمون یہ بھی ہے کہ قیامت کے دن آواز دی جائے گی جو جس کو پوجتا تھا اس کے پیچھے جائے، پس آفتاب کے پوجنے والے آفتاب کے پیچھے چاند والے چاند کے پیچھے، اسی طرح ہر معبود کے پیچھے اس کے پوجنے والے مطلب ہو کر دجال جیسے بھی ہوتے چلے جائیں گے۔ مگر ایمان والوں کا گروہ کھڑا رہے گا، تب حق تعالیٰ ایک خاص صورت میں ان کے سامنے تجلی فرمائیں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا رب میں ہوں، اس کے جواب میں ایمان والوں کا گروہ کہے گا نعوذ باللہ منک لا نشرک باللہ شیئا (ہم تجھ سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے)، حدیث میں ہے کہ دو دفعہ یا تین دفعہ یہی بول کر ایمان والوں کا یہ گروہ دہرائے گا اور بعض لوگ پلٹ جانے کے قریب ہو جائیں گے، اسی کے بعد خاص علامت کے ساتھ حق سبحانہ و تعالیٰ ان لوگوں پر تجلی فرمائیں گے اور لوگ سجدے میں گر جائیں گے، بعض بہت سے حقائق دو حرف ہونے حدیث مشتمل ہے، قیامت اور حشر کے ابواب میں ملتی ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۴)

تجلی اپنے اندر دو پہلو رکھتی ہے، ایک پہلو تو اس کا وہ ہے، جسے ہم تجلی کا مادی پہلو کہہ سکتے ہیں، تجلی کا یہ ایک ایسا پہلو ہے کہ اس کی بنیاد پر ہم تجلی کو اس ذات کا غیر ٹھہرا سکتے ہیں جس کی وہ تجلی ہوتی ہے، یعنے کہہ سکتے ہیں کہ تجلی اور شئے ہے اور متجلی اور ہے، اسی پہلو کی رو سے تجلی کے متعلق یہ کہنا بھی درست ہو سکتا ہے، کہ متجلی کے ساتھ جن امور کا تعلق ہے، ان ہی میں سے ایک چیز یہ تجلی بھی ہے، (الغرض اس نقطہ نظر سے تجلی اور متجلی میں غیریت کے تعلق کا خیال کیا جا سکتا ہے) لیکن اسی تجلی کا جو دوسرا پہلو ہے یعنے اس کا صوری پہلو، تجلی کا ایسا پہلو ہے کہ کسی قسم کے مستقل حکم کو اس کی طرف منسوب کرنا ایسی صورت میں صحیح ہوگا یعنے نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ بجنسہ متجلی ہے، یعنے دونوں میں عینیت کا تعلق ہے، اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس وقت تجلی اور متجلی کی حالت ایسی ہوتی ہے، کہ ایک کی طرف جو اشارہ کیا جائے گا، وہی اشارہ بجنسہ دوسرے تک نافذ ہو کر پہونچ جاتا ہے یعنے تجلی سے منتقل ہو کر وہی اشارہ متجلی تک پہونچ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ ھذا (یہ) کا لفظ بول کر کوئی "تجلی" کی طرف اشارہ کرنا چاہے، اور اس اشارے سے صرف تجلی کی ذات کو معین کرنا چاہے تو یہ اس کے لئے ناممکن ہوگا اور ظاہر ہے کہ جب تک "تجلی" کو اشارے کے ذریعہ سے متعین نہ کیا جائے گا اس وقت تک یہ حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے، کہ متجلی کا وہ (یعنے تجلی) عین ہے یا غیر۔

اس کو اس مثال سے آسانی سے سمجھ سکتے ہو۔ مثلاً یہ فقرہ عربی کا یعنے الابیض قاشر (گورا کترتا ہے) اس کو بول کر بولنے والا الابیض (گورے) کے لفظ سے زید مراد لے، ظاہر ہے، کہ الابیض (گورا) خود اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس کی صلاحیت رکھتا ہے، کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے کہ زید کے عرضی (یعنے خارج از ذاتیات) صفات میں سے ایک صفت ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک لگایا جا سکتا ہے جب تک اس کو مستقل حیثیت سے تصور کیا جائے، لیکن اس جملہ کا جزء بننے کے بعد اس حکم کی گنجائش اس کے مفہوم میں قطعاً باقی نہیں رہتی، بلکہ یہی الابیض جسے اس جملہ کا جزء بنا لیا گیا ہے، اس کی حیثیت ایسی ہو گئی ہے، کہ اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ زید کے عرضی صفات میں ہے، اسی قسم کی بات ہو جائے گی کہ کوئی خود زید کے متعلق کہے کہ وہ زید کے عرضی صفات میں سے ہے، میں نے جو کچھ کہا ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال اس تمہیدی گفتگو سے میری غرض یہ تھی کہ تم تجلّی کے ان دونوں پہلوؤں کے باہمی فرق کو واضح کیا جائے۔

پس تم کو سمجھنا چاہیئے کہ تجلی کرنے والا کسی خاص جگہ اور خاص وقت میں کسی خاص شکل میں جب تجلی کرتا ہے، تو تجلی کے مادی پہلو کے لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ چیز (یعنے تجلی) فلاں مکان اور فلاں وقت میں فلاں شکل کے ساتھ جو پائی جا رہی ہے، "وہ تجلی" (یعنے تجلی کرنے والے) کے متعلقات میں سے ہے۔

لیکن اسی تجلی کو دوسرے پہلو سے اگر پیش نظر رکھا جائے یعنے صوری پہلو کے رو سے دیکھا جائے تو پھر جو کچھ کہا گیا اس کے کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی، بلکہ صحیح تعبیر اس وقت واقعہ کی یہی ہوگی کہ متجلی (تجلی کرنے والے) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے، کہ اس نے فلاں جگہ اور فلاں وقت میں فلاں شکل کو اختیار کیا یا فلاں شکل میں وہ متشکل ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ تمام نقاط نظر جو "تجلی" کے متعلق قائم کئے جا سکتے ہیں ان میں سب سے ناقص ور ادنیٰ نقطہ نظر تجلی کا وہ پہلو ہے جس کا نام تجلی کا مادی پہلو رکھا گیا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا نقطہ نظر ہے جس میں "تجلی" کو اس کی واقعی صورت سے قطعی طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، گویا اس کی جو صورت ہے، اسی سے اس کو محروم کر دیا گیا" اور صرف اس کے "مادے" کو پکڑ لیا گیا، ایسی حالت میں گویا سمجھنا چاہیے کہ "تجلی" کا جو فطری مقام اور اس کی ساخت کا جو فطری اقتضاء ہے، اس سے گویا اس کو ہٹا لیا جاتا ہے، اور ایک ایسی چیز کی طرف توجہ کی جاتی ہے جو چھپی ہوئی ہے، یعنے تجلی کے مادے کو سامنے لایا جاتا ہے، اور اس کا جو واضح اور کھلا ہوا پہلو ہے، یعنے تجلی کی صورت سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے اسی لئے تجلی کے متعلق دوسرے پہلو کے پیدا کرنے کو ظلم عظیم سمجھا گیا ہے۔

اس موقع پر جاننے کی چیز یہی ہے، کہ تجلی کی صورت کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے، کہ تجلی کرنے والا (یعنے متجلی) یہ چاہتا ہے، کہ "تجلی" کی مستقل حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے اور متجلی جس کے سامنے جلوہ افروز ہونا چاہتا ہے، اس کے اور "تجلی" کے درمیان تجلی کا جو پردہ حائل ہے، اس کو بیچ سے ساقط کر دیا جائے، بلکہ ہر اس اشارے کو جو تجلی کی طرف کیا جائے، اس کے متعلق سمجھا جائے کہ وہ بجنسہ متجلی ہی کی طرف اشارہ ہے اسی کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے، کہ (متجلی سے ہٹا کر) صرف تجلی ہی کی طرف استقلالی اشارے کے متعلق یہ قرار دیا گیا ہے کہ "تجلی" کی ذات کا یہ انکار اور اس کے صلہ یکفر بے اللہ یکہ اس طرز عمل کو اختیار کرنا "متجلی" کی طرف جانے سے لوگوں کو روکنا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

آخر میں پوچھتا ہوں کہ بادشاہ کا ایسا فرمان جس میں کسی بات کا حکم دیا گیا ہو، اور کسی چیز سے منع کیا گیا ہو، اگر کسی کے پاس پہونچے، اور یہی آدمی جس کے پاس بادشاہ کا یہ فرمان پہونچا ہو، یہ کہنے لگے کہ یہ بادشاہ کا بجنسہ فرمان نہیں ہے بلکہ یہ تو شاہی فرامین کے متعلقات میں سے ہے اور اپنے اس خیال دعوے کی توجیہ میں وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ اصل شاہی فرمان تو بادشاہ کے فرمودہ الفاظ ہیں، اور ہمارے پاس جو چیز پہونچی ہے، وہ بادشاہ کے فرمودہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ یہ تو کچھ لکیریں ہیں جو کاغذ پر کھینچ دی گئی ہیں، بھلا ان لکیروں کو شاہ کے فرمودہ الفاظ سے کیا تعلق؟ اسی بنیاد پر وہ یہ نتیجہ پیدا کرلے کہ ان کھینچی ہوئی لکیروں کے مفاد کی تعمیل ہم پر ضروری نہیں ہے، اور عدم تعمیل کی وجہ سے میں ان لوگوں میں شمار نہیں کیا جاؤں گا جو بادشاہ کے نافرمان ملازمین ہیں، کیونکہ بادشاہ کا حقیقی فرمان مجھ تک پہونچا ہی نہیں ہے۔

اسی طرح بادشاہ براہ راست مخاطب بناتے ہوئے کسی کو کوئی حکم اگر دے یا کسی کام سے روکے، لیکن باوجود اس کے بادشاہ کا یہی مخاطب یہ کہتے ہوئے کہ الفاظ تو بادشاہ کی زبان سے صادر ہوئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ بادشاہ زبان نہیں ہے، بلکہ بادشاہ کی ذات اور ہے، وہ تو روح اور نفس ہے، اور اس کی زبان اور چیز ہے۔ الغرض اسی قسم کی باتیں بنا کر شاہ کے فرمودہ الفاظ کی تعمیل کو اپنے لئے جو غیر ضروری قرار دے گا، کیا اس قسم کے لوگوں کو پاگلوں کے سوا کسی اور جماعت میں شریک کیا جا سکتا ہے۔

پس جیسے تجلی کے متعلق پہلا نقطۂ نظر یعنے اسی کا مادی پہلو تجلی کی اصل مقصد سے گریز ہے اسی طرح دوسرا پہلو یعنے تجلی کا صوری پہلو اگر سچ پوچھو تو یہی پہلو "تجلی" کہلانے کا سب سے زیادہ حق دار ہے، اور تجلی کے متعلق جتنے نقاط نظر اختیار کئے جا سکتے ہیں، ان میں یہی نقطۂ نظر سب سے زیادہ صحیح تر نقطۂ نظر ہو سکتا ہے، سب سے زیادہ جو بات واقعہ کے مطابق ہو سکتی ہے، وہ یہی ہے کہ عام طور عام مخلوق "تجلی" کے لفظ سے جو مطلب سمجھتی ہے، وہ بھی یہی ہے، خود تجلی کرنے والے کی جو غرض "تجلی" سے ہوتی ہے، وہ بھی یہی ہے۔ ایسی صورت میں سمجھا جا سکتا ہے کہ تجلی اور "متجلی" میں مغائرت کے پہلو کو پیدا کرکے جو یہ ثابت کرتے کی کوشش کرتے ہیں کہ تجلی اور چیز ہے اور متجلی اور شے ہے، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، یہ لوگ درحقیقت قیل و قال کے قید خانوں میں بند ہیں اور حال کی بلندیوں تک چڑھنے سے روکے گئے ہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ عالم جبروت کی طرف جن کی رسائیاں ہو چکی ہیں، ان کی نگاہوں سے تجلی اور "متجلی" کے درمیان مغائرت کا احساس ڈھیلا اور دھیما ہوتا چلا جاتا

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے، تا اینکہ "الناديۃ الاعلیٰ" (مقدس ہستیوں کی آخری مجلس پاک) تک جنہیں رسائی میسر آجاتی ہے، ان کے سامنے تو نہ تجلی ہی باقی رہتی ہے، اور نہ تجلی کا کوئی اثر ہی باقی رہتا ہے۔

بہرحال جو تجلی اور متجلی میں مغائرت کے پہلو کو پیدا کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے حق کی دعوت میں کوئی حصہ نہیں ہے، اور یہ ان باتوں میں گرفتار ہیں جنہیں اوہام کے شیاطین نے تراشس لیا ہے۔

لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے معصوم طبقہ کی زبان اور محاورے میں بلکہ سیدھی راہ (صراط مستقیم) کی طرف جس کسی نے بھی دعوت دی ہے، ہر ایک کے مسلک کی بنیاد تجلی اور متجلی کے اتحاد ہی پر قائم ہے، مغائرت کے پہلو کو جو جتنا ابھارتا چلا گیا ہے، اسی حد تک حق تعالیٰ سے اس کا قرب بڑھتا گیا ہے، تجلی کے احکام کو "متجلی" کی طرف زیادہ صفائی سے ان ہی لوگوں نے منتقل کیا ہے، وہم کی بازیگریوں کو اپنی راہ میں ان لوگوں نے حائل ہونے نہیں دیا۔

پس معلوم ہوا کہ "تجلی" اور "متجلی" کے درمیان مغائرت پیدا کرنے کی کوشش میں جو مصروف ہوتے ہیں اور ان نصوص کی تاویل کرتے ہیں، جن میں "تجلی اور متجلی" کے اتحاد کا اعلان کیا گیا ہے، یہ لوگ ہی رب کی طرف سے لعنت اور پھٹکار کے مستحق ہیں، جو ان کے سامنے تجلی فرما ہوا ہے، ان پر لعنت ملاء اعلیٰ والوں کی طرف سے بھی برستی ہے، جو تجلی ہی کی راہ سے اپنے رب کے مراقبہ میں مستغرق ہیں، وہ ان پیغمبروں کی زبان پر بھی ملعون ہیں، جنھوں نے انسانوں کو ان کے رب کی طرف تجلیات ہی کی راہ سے دعوت دی ہے، گویا سمجھنا چاہئے کہ دین کے سنگ بنیاد و اساس ہی کو منہدم کرکے یہ لوگ ختم کر دینا چاہتے ہیں یعنی تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت اور حق تعالیٰ کے لئے تجلی کے واسطے سے جو احکام ثابت ہیں ان احکام کا علم، اسی بنیاد کو (بدبختوں کا یہ گروہ) ڈھا دینا اور بکھیر دینا چاہتا ہے۔

بلکہ سچی بات تو یہی ہے کہ تمام ارباب شرائع (صلوات اللہ علیہم) کی اصلی غرض اور ذاتی مقصود یہ ہے کہ خود "تجلی" کے معنے کی تحقیق میں الجھے بغیر تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کی جائے اور اس معرفت کے ضمن میں جو احکام حق کے لئے ثابت ہوں، ان کا علم فراہم کیا جائے۔

میں دریافت کرتا ہوں کہ خدا نے اپنی طرف دعوت دیتے ہوئے دعوت کا جو طریقہ خود اختیار فرمایا ہے، کیا اس سے بھی بہتر طریقہ دعوت کا کوئی اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی جس راہ سے خدا اپنی معرفت اور اپنے احکام کا علم بندوں کو عطا فرما رہا ہے، اس کو چھوڑ کر دوسروں کے خود تراشیدہ کسی حیثیت سے بھی قابل لحاظ ہو سکتے ہیں)

www.besturdubooks.wordpress.com

باقی متاخرین میں بعض اکابر نے خود تجلی کے معانی کی تحقیق کی طرف جو توجہ کی تو اس سے ان کی غرض ان ہی گمراہوں اور گمراہی کے پھیلانے والوں کی باتوں کی تردید تھی، تجلی کے مسائل کے ساتھ ان بزرگوں کی مشغولیت کی نوعیت گویا وہی ہے، جو مسئلہ تقدیر میں اہل سنت والجماعت کے اکابر کی مشغولیت کا حال ہے، یعنی مسئلہ تقدیر کی موشگافیوں میں الجھنے سے حالانکہ منع کیا گیا ہے لیکن یہی مسئلہ کو آڑ بنا کر گمراہوں نے گمراہیوں کی جب اشاعت شروع کی تو بزرگوں نے ضرورت محسوس کی کہ اس مسئلہ پر بحث کی جائے۔

لے اللہ سیدھی راہ کی طرف میری راہ نمائی فرما، راہ ان لوگوں کی دکھلا جن پر تیری قسمت نازل ہوئی یعنے پیغمبروں اور صدیقوں، شہدا، وصالحین کی راہ پر ہمیں چلا، نہ ان کی راہ پر جو غضب میں جکڑا ہوئے، اور نہ گم کردہ راہوں کی راہ پر۔

عبقہ (۵)

مشتق لفظ خواہ فعل ہو یا اسم چند باتوں کا ہونا اس کے لئے ناگزیر ہے، یعنے ایک تو اس کا مفہوم اور معنی ہوگا، دوسری چیز جس کا ہر مشتق کے لئے ہونا ضروری ہے، وہ مشتق منہ ہے، یعنے وہ لفظ جس سے مشتق پیدا ہوا ہو اور تیسری وہ ذات جس پر مشتق صادق آتا ہو، (مثلاً کاتب کا لفظ مشتق ہے، لکھنے والا اس کا مفہوم و معنے ہوا کتابت مشتق منہ ہے یعنے اسی کتابت سے کاتب کا لفظ پیدا ہوا ہے اور لکھنے والے کی ذات یہی تیسری چیز مشتق سے تعلق رکھنے والی ہے) بہرحال مشتق کے مفہوم کا مطلب تو ظاہر ہے، باقی مشتق منہ تو مراد اس سے مصدری معنی ہے، اسی مصدری معنی کا نام ہم مبدء رکھ دیتے ہیں (مثلاً کتابت کاتب کے لفظ کا مبدء ہوگا) رہی ذات جس سے مشتق کا تعلق ہوتا ہے، تو مراد اس سے وہ چیز ہے، جس کی طرف مشتق کا مفہوم منسوب ہو، خواہ مفہوم کے اس انتساب کی نوعیت اسناد کے طریقہ سے ہو یا حمل کے طریقہ سے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مشتق کے مبدء کے لئے بالاتفاق یہ

لہ یعنے مشتق کو ذات پر حمل کیا جائے جیسے کہا جائے "زید کاتب" یہ حمل کی مثال ہوئی اور کتب زید (لکھا زید نے) اس میں کتب ایک مشتق فعل ہے اور زید جو ذات ہے، اس کی طرف کتب کا مفہوم اسنادی طریقہ سے منسوب کیا گیا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ضروری ہے کہ وہ کوئی انتزاعی صفت ہو۔ البتہ مبدء کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی انضمامی صفت ہو خلاصہ یہ ہے کہ مصدر کا لفظ بنایا ہی گیا ہے ایسے امور کی تعبیر کے لئے جو انتزاعی ہوں اگرچہ مجازاً کبھی مبدء کے منشاء پر بھی "مصدر" کے لفظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، مثلاً سواد (سیاہی) کا لفظ ہے "ہونا، شے کا سیاہ ہونے (اسود ہونا) یہ تو مبدء ہے، اور سیاہ رنگ جسے آنکھیں دیکھتی ہیں یہ اسی مبدء کا منشاء ہے۔ اسی طرح علم کا لفظ ہے "انکشاف" اگر اس کا مطلب لیا جائے تو یہ مبدء ہے، اور آدمی کے نفس میں جو انجلائی کیفیت قائم ہوتی ہے یہی منشاء ہے۔

عبقہ (۶)

یاد رکھنا چاہئے کہ ایسی ذات جو اپنے اندر مبدء کے قیام کو چاہتی ہو اس پر تو مشتق کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، باقی اس ذات میں جس پر مشتق صادق آتا ہو اس میں مبدء کے منشاء کا قیام بھی ضروری ہے یا نہیں؟ سو معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی ذات جو کسی "تجلی" کی راہ سے جلوہ فرمائی کر رہی ہو اس پر مشتق کے صادق آنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ مبدء کا منشاء تجلی میں قیام پذیر ہو جائے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ "منشاء" کا قیام تجلی میں یہ اس کے لئے کافی ہے کہ مشتق کے لفظ کا اطلاق اس ذات پر جو اس "تجلی" سے جلوہ فرما ہو، مجازاً نہیں، بلکہ حقیقی طور پر کیا جائے ایسی صورت میں جو کہتے ہیں کہ "یہ اطلاق مجازی" ہے، ان کو چاہئے کہ ائمہ لغت کے حوالے سے کوئی شہادت پیش کریں، جیسے زید کی طرف مثلاً کلام کرنے کی صفت جو منسوب کی جاتی ہے، یہ انتساب حقیقی نہیں بلکہ اس لئے مجازی ہے، کہ آواز کے قیام کا تعلق زید کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی زبان سے ہے۔ یا غصہ کو جیسے زید غصہ کرے زید کی طرف منسوب کرنا اس لئے مجاز ہے، کہ غصہ کی کیفیت کا قیام خود زید میں نہیں بلکہ زید کے قلب میں ہوتا ہے، یا زید کشتی میں جب سفر کرے، تو یہ کہنا کہ سفر کا انتساب زید کی طرف صرف مجازاً کیا جاتا ہے، کیونکہ حرکت کے قیام کا تعلق زید سے نہیں بلکہ کشتی سے ہے، یا چلنے کے وقت زید کی طرف چال کی نسبت کے متعلق دعویٰ کیا جائے کہ یہ مجازی نسبت اس لئے ہے کہ چال کی حرکت کا تعلق زید کی ذات (نفس یا روح) سے نہیں بلکہ اس کے بدن سے ہے۔ کیا ان تمام نسبتوں کو مجازی قرار دینے والے لغت سے اپنے دعویٰ کی تائید پیش کر سکتے ہیں؟ اس مقام پر یہ عذر پیش کرنا کہ لغت والے چونکہ اس واقعہ سے ناواقف ہوتے ہیں کہ آدمی کا بدن اور چیز ہے اور اس کا نفس اور ہے، اس لئے بدن کے صفات کو اپنی جہالت کی

www.besturdubooks.wordpress.com

وجہ سے نفس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، اسی وجہ سے اس نسبت کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی نسبت سمجھتے ہیں، میرے نزدیک یہ غلط اور مردود عقیدہ ہے، مان لیا جائے کہ نفس اور بدن میں مغائرت کا جو تعلق ہے، اس سے واقف ہوں، لیکن بولنے والا اور بولنے والی کی زبان میں جو فرق ہے کیا عوام اس فرق سے بھی ناواقف ہوتے ہیں، بالفرض زید کی زبان اگر کاٹ دی جائے یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو کیا لغت والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید ہی معدوم اور ناپید ہو گیا، کھلی ہوئی بات ہے کہ بولنے والی کی زبان خواہ کٹ ہی کیوں نہ گئی ہو، یا مارنے والے کا ہاتھ ہی کیوں نہ اڑ گیا ہو، لیکن باوجود اس کے بولنے والے کو اور مارنے والے کو اپنے فعل کا ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے لوگ ان کو پکڑتے ہیں، پس معلوم ہوا کہ اہل لغت مذکورہ بالا استعمال کو حقیقی نسبت قرار دیتے ہیں، ان کا یہ فیصلہ ان کی جہالت اور ناواقفیت پر مبنی نہیں ہے۔

اور میں تو کہتا ہوں کہ تجلی میں منشاء کے قیام کی وجہ سے تجلی کرنے والی ذات پر اس منشاء کے مبدء سے مشتق ہونے والے لفظ کا اطلاق مان ہی لیا جائے کہ لغتاً مجازی اطلاق ہو، لیکن عرف عام میں اس قسم کے اطلاق کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہی قرار دیا جاتا ہے، یعنے ایسا اطلاق جس کی تصحیح کے لئے کسی تاویل و توجیہ کی ضرورت نہیں ہوتی، اور میرے نزدیک اتنی بات اطلاق کو مجاز کے دائرے سے نکال دیتی ہے، اور اس کو حقیقی اطلاق قرار دینے کے لئے کافی ہے، جاننے والے جانتے ہیں کہ فصحاء زیادہ تر ان ہی اطلاقات کو استعمال کرتے ہیں، جو عرف عام میں حقیقی سمجھے جاتے ہیں، خواہ لغت کے رو سے وہ حقیقی نہ ہوں آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس قسم کے فقرے مثلاً میں نے زید کی شجاعت سنی ہے، یا ان کی بہادری میرے کانوں تک بھی پہونچی ہے، یا کہنے والے کہتے ہیں کہ میں نے آپ کا کلام دیکھا ہے یا کہتے ہیں کہ بادشاہ کا حکم مجھ تک پہونچ گیا، ان فقروں میں شجاعت اور بہادری کی صفت قوت شنوائی کی طرف منسوب کی گئی ہے، حالانکہ وہ تو قلب کی ایک صفت ہے جسے آدمی کان سے نہیں سن سکتا، اسی طرح کلام اور گفتگو سننے کی چیز ہے، نہ کہ دیکھنے کی، جو چیز دیکھی جاتی ہے، وہ تو نقوش حروف ہوتے ہیں، یوں ہی بادشاہ کا حکم لوگوں کے پاس نہیں پہونچتا بلکہ کاغذ پہونچتا ہے، جس میں ایسے حروف لکھے ہوتے ہیں، جو بادشاہ کے حکم پر دلالت کرتے ہیں۔

مگر باوجود اس کے مذکورہ بالا فقرات میں جو محاورے استعمال کئے گئے ہیں ان کو کوئی بھی مجاز قرار نہیں دیتا بلکہ سب اس کو حقیقت ہی سمجھتے ہیں۔

اور سچ تو یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کے یہ جھگڑے جس کا لفظ اور اس کے اطلاق سے تعلق ہے، ہمارے فن دحقائق ہیں اس قسم کے مسئلوں کو چنداں اہمیت بھی حاصل نہیں ہے، اور ہے بھی نہ

www.besturdubooks.wordpress.com

بات — اصل غرض تو صرف یہ ہے، کہ (مبدء یعنی مصدری معنے) کے منشاؤں کو تجلی کے اندر قیام پذیر ہونا گویا خود اس ذات میں ان کا یہ قیام ہے، جو تجلی کرتی ہے، یعنے آثار کے مرتب ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا، مطلب یہ ہے کہ خود تجلی کرنے والی ذات میں منشاؤں کے قیام سے جو آثار و نتائج پیدا ہو سکتے ہیں، یہی بات اس وقت بھی حاصل ہوتی ہے، جب تجلی میں ان منشاؤں کا قیام ہو، ٹھیک اسی کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ سننے والے کے ذہن تک بجائے الفاظ کے اگر ان الفاظ کے معانی ہی کسی طرح پہونچ جائیں تو جو آثار و نتائج اس کے ہوں گے یعنی ان معانی سے سننے والے کا واقف ہو جانا، اور ان کے علم سے اس کے علمی کمال میں اضافہ ظاہر ہے، کہ یہ باتیں جیسے معانی کے پہونچنے سے حاصل ہو سکتی ہیں یہی نتائج ان الفاظ سے بھی حاصل ہوں گے، جو سننے والے کے کان سے گذر کر اس کے ذہن تک پہونچتے بلکہ ذہن میں سننے والے کے الفاظ کے پہونچنے سے جیسے اس کا اندازہ ہوتا ہے، کہ بولنے والے کی ذہنی قابلیت کیسی ہے، باتوں کے سوچنے سمجھنے ترتیب دینے کا اس میں کیسا سلیقہ ہے، اور یہ کہ بولنے کی غرض کیا ہے، کسی کام کا مطالبہ اس نے کیا ہے، یا کسی چیز سے اس نے روکا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذہن میں الفاظ کے پہونچنے سے جو آثار و نتائج پیدا ہوتے ہیں، بجنسہ وہی آثار و نتائج اس وقت بھی حاصل ہو سکتے ہیں، جب بجائے الفاظ کے صرف معانی ہی سامع کے ذہن تک کسی ذریعہ سے پہونچا دیئے جائیں،

الفاظ اور معانی کے ان ہی تعلقات کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں خیال کرتا ہوں کہ لفظ اور معنی کے متعلق کس قسم کی موشگافیاں کہ آیا دونوں میں مغائرت کا تعلق ہے، یا اتحاد کا یا عوام میں لفظ و معنی کے متعلق جو باتیں مشہور ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ عوام کے نزدیک لفظ و معنی میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس عامیانہ خیال کی تنقید کرتے ہوئے آخر میں اس کی یہ توجیہ کہ عوام کا یہ خیال واقعی نہیں بلکہ مجازاً ہے اس کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لاحاصل اور بے نتیجہ ہیں، بلکہ کہا جا سکتا ہے، کہ لفظ و معانی میں جو رشتہ ہے، یعنے وہی رشتہ جس کی بدولت یہ دیکھا جا رہا ہے، کہ لفظ پر جو نظر پڑتی ہے، وہ لفظ سے گذرتے ہوئے معنے تک پہونچ جاتی ہے، اسی طرح پہونچ جاتی ہے، جیسے شعاعی خطوط آئینہ سے گذر کر ان چیزوں تک پہونچ جاتے ہیں جو اس کے سامنے ہوتی ہیں، (بہر حال یہ ایک بڑی قیمتی مثال تھی) لیکن لفظ و معنی کے تعلق کی تنقیح کرتے ہوئے جن طول و طویل بحثوں میں لوگ پڑ گئے، اس چیز نے ان کو ان فوائد سے محروم رکھا، جو اس مثال کو پیش نظر رکھنے سے وہ حاصل کر سکتے تھے، یعنے تجلی اور متجلی (تجلی کرنے والی ذات) کے باہمی تعلق کو اس مثال کی راہ نمائی میں وہ سمجھ سکتے تھے)

واقعہ تو یہ ہے، کہ تجلی کو متجلی سے الگ کر کے دیکھنے والوں کی مثال اس شخص کی معلوم ہوتی ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

جو الفاظ کے متعلق یہ نہیں جانتا ہو، کہ کن معانی کے لیے وہ بنائے گئے ہیں، اس لئے الفاظ کو سننے کے بعد اس کا ذہن معانی کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو (یہی حال ان لوگوں کا ہے، جو تجلی کو دیکھ کر اس ذات کی طرف اپنے ذہن کو منتقل ہوتا ہوا نہیں پاتے ہوں جو اس تجلی کی راہ سے تجلی فرما ہو رہا ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ لغت اور زبانوں میں معانی کے حقائق اور ان کی ماہیتوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے، بلکہ صرف ان حقائق و معانی کے آثار ہی سامنے ہوتے ہیں، اسی طرح مشتق کے متعلق بھی یہ بحث نہیں ہوتی کہ اس کے منشاء کا قیام کس میں ہے، تجلی میں ہے یا تجلی کرنے والی ذات میں بلکہ آثار کے پائے جانے پر اس کی بنیاد قائم ہوتی ہے، خوب اچھی طرح سے اس مسئلہ کو ذہن نشین کر لو، غفلت سے کام نہ لینا۔

عبقہ (۷)

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم اور وہ سارا طبقہ جس نے تجلیات کی طرف بنی آدم کو دعوت دی ہے ان کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، یعنے تجلیات میں منشاؤں کے قیام کی وجہ سے (بالفاظ دیگر معنی مصدری کے منشاء کا حق تعالیٰ میں نہیں بلکہ تجلیات الٰہیہ میں قیام کی وجہ سے خود حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا جو اطلاق کیا گیا ہے، اسی طرح (ان مصادر) سے جو افعال بنتے ہیں، (ان افعال کو بھی حق تعالیٰ کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، اس کی جن لوگوں نے تاویلیں کی ہیں وہ دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک گروہ تو ان لوگوں کا ہے، جو قائل ہے کہ (ان مصدری معانی) کے مناشی پائے تو جاتے واقع میں، لیکن ان کی وجہ سے، حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا اطلاق مجازی اطلاق ہے، واقعہ یہ ہے کہ تجلی کی حیثیت متجلی کے سامنے کتنی بے حقیقت، حقیر، زار و مضمحل ہوتی ہے، چونکہ اس واقعہ کی تہ تک ان بے چاروں کو رسائی حاصل نہیں ہوئی، ان کی اسی نارسائی نے سچ پوچھو تو ان لوگوں کو اس تاویل پر مجبور کیا ہے، انھوں نے نہیں سمجھا کہ ثبوت احکام کے لئے، اور مشتق الفاظ کے اطلاق کے لئے تجلی صرف ایک شرط ہے، نہ کہ ان احکام کو تجلی ثابت کرتی ہے، یا ان مشتق الفاظ کی وہ مصداق ہے،

دوسرا گروہ جو پیغمبروں اور ہادیوں کے کلام کے اس حصہ کی تاویل کرتا ہے، اور ان ہی کی تعداد زیادہ ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو تجلی کے معنے کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں، (کہ ان مشتق اسماء اور افعال جن کو خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے)، واقع میں ان کا منشا پایا ہی نہیں جاتا، بلکہ یہ ایک مجازی تعبیر ہے، اور

www.besturdubooks.wordpress.com

معانی غیر محسوسہ یا معقولہ کو محسوس کا قالب عطا کیا گیا ہے۔

لیکن ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں، اور جن تاویلوں سے کام لیتے ہیں ان کی بنیاد ایسے کمزور علاقوں پر قائم ہے جو مجاز کی بنیاد نہیں بن سکتے، اور اہل زبان اس قسم کی بے بنیاد مجازی تعبیروں کو کبھی جائز نہیں قرار دے سکتے۔

کیسی عجیب بات ہے، کہ ارباب مذاہب و دیانات (صلوات اللہ علیہم) نے ایک قرینہ بھی اپنے کلام میں ایسا نہیں چھوڑا ہے، جسے بنیاد بنا کر ظاہر مطلب سے ان کے کلام سے ہٹا کر ان خود ساختہ مطالب پر، اس کو محمول کرنا جائز قرار دیا جا سکتا ہو، اپنی ساری زندگی میں ان بزرگوں میں سے کسی ایک نے بھی اپنے مخلص ترین رفقاء سے نہ خلوت میں اور نہ جلوت میں کبھی یہ بیان کیا کہ ان کے کلام سے جو بات بظاہر سمجھ میں آ رہی ہے، وہ مقصود نہیں ہے، بلکہ درحقیقت انھوں نے کبھی یہ بیان نہیں کیا کہ جن باتوں کو وہ خدا کی طرف منسوب کرتے رہتے ہیں، ان سے حق تعالیٰ کی ذات مقدس پاک ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ صحیح حدیث ہو یا ضعیف کسی سے ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہوتی جس سے ان لوگوں کے تاویلی خیالات کی تائید کسی حیثیت سے بھی ہو سکتی ہو، یعنے جن احکام اور امور کی ذات حق سے وہ نفی کرتے ہیں، اپنی اس نفی کی تائید میں کوئی تصریح ان بزرگوں کی وہ پیش نہیں کر سکتے بلکہ ان کا جو طریقہ کار ہے، اس سے تو گویا نعوذ باللہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ارباب مذاہب و شرائع کے متعلق شاید وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دنیا کو ان لوگوں نے گمراہی میں مبتلا کر دیا، اور کہا جائے، تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ خود حق سبحانہ و تعالیٰ پر بھی اعتراض کی زبان انھوں نے کھولی ہے جیسے خدا نے اپنے بندوں کی راہ نمائی کے لئے اس قسم کے افراد کا انتخاب کیا جن پر وہی راز سربستہ رہا جو ہدایت کی راہ میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا یعنے الہیات ہی کے اسرار ان پر نہ کھلے اسی لئے لوگوں کو ان بزرگوں نے ایسی باتیں سکھائیں جن کا واقعات سے کوئی تعلق نہ تھا، پاک ہے خدا کی ذات اس قسم کی بدگمانیوں سے، قطعاً یہ ایک بہت بڑا بہتان ہے، اور افترا پردازی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے شریعت کے طوق کو اپنے اپنے گلوں سے نکال پھینکا ہے، اسی لئے اہل السنت میں کسی حیثیت سے بھی یہ شمار ہونے کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ ان میں بعضوں نے اپنے آپ کو اہل السنت میں شمار کیا ہے۔

درحقیقت صحیح معنوں میں اہل السنت کہلانے کے مستحق حضرات صحابہ کرام ہیں اور بزرگوں کا وہ طبقہ ہے جنھوں نے صحابہ کی پیروی کی (یعنی تابعین و تبع التابعین)، بہرحال ہمارے لئے کیسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ اپنی ایڑیوں پر ہم پھر واپس لوٹ جائیں، جب ہم سن چکے ہیں کہ ان الحمٰن

www.besturdubooks.wordpress.com

علی العرش استوی (الرحمن عرش پر مستوی ہے) اور یہ کہ انہ ینزل فی کل لیلۃ الی السماء الدنیا (اللہ تعالیٰ ہر شب میں نچلے آسمان پر اترتے ہیں) و انہ یحول من المرء و قلبہ (اللہ تعالیٰ آڑے آجاتے ہیں درمیان آدمی کے اور اس کے دل کے) ہم کو اس کی بھی اطلاع دی گئی ہے ' وانہ نادی من جانب الطور الایمن فی البقعۃ المبارکۃ من الشجرۃ ان یاموسیٰ (پکارا اللہ تعالیٰ نے اس پہاڑ کے داہنے طرف سے ، برکتوں سے بھری ہوئی جگہ میں تھا۔ درخت سے پکارا کہ اے موسیٰ!) اور یہ کہ انہ تجلی للجبل فجعلہ دکا (ظاہر ہوا تھا پہاڑ پر پھر کر دیا اس کو ریزہ ریزہ) میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا کہ وہ اپنے دست مبارک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں مونڈھوں کے بیچ میں رکھے ہوئے ہیں ' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کی انگلیوں کی ٹھنڈک بھی دونوں چھاتیوں کے درمیان محسوس فرمائی ' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے خداوند تعالیٰ نے پوچھا کہ ملاء اعلیٰ والے کس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں ' ہمیں رسول اللہ نے اس کی بھی خبر دی کہ عرش خداوند تعالیٰ کی وجہ سے اسی طرح چرچراتا ہے ' جس طرح سوار کی وجہ سے کجاوہ چرچراتا ہے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بتایا کہ حق تعالیٰ ہنستے بھی ہیں اور بشاشت کا بھی اظہار فرماتے ہیں اور محبت بھی کرتے ہیں اور دشمنی بھی ! خوش بھی ہوتے ہیں ' اور ناراض بھی اور اپنے مومن بندوں کی روح کے قبض کرنے کے وقت حق تعالیٰ متردد بھی ہوتے ہیں ' اور یہ کہ نمازی بندے اور قبلے کے بیچ میں اللہ تعالیٰ ہوتے ہیں ۔ اور یہ کہ جب بندہ اپنے رب کی نگرانی فرماتا ہے ' تو اسے اپنے سامنے پاتا ہے ' یہ بھی بشارت سنائی گئی ہے ' کہ نوافل کی راہ سے بندہ ' اپنے خدا سے نزدیکی حاصل کرتا ہے ' اور حاصل کرتا چلا جاتا ہے ' تا آنکہ خدا اس کی شنوائی بن جاتا ہے ' اور بینائی ' ہاتھ بھی بن جاتا ہے اور پاؤں بھی ' ہمیں اس کا بھی علم دیا گیا ہے کہ کل میدان حشر میں حق تعالیٰ تجلی فرمائیں گے ' اپنے بندوں سے براہ راست اس طور پر گفتگو فرمائیں گے ' کہ خدا اور بندے کے درمیان کوئی ترجمان نہ ہوگا ' اور یہ کہ اسی میدان میں حق تعالیٰ بعض ایسی صورتوں کے ساتھ جلوہ فرمائی کریں گے جن صورتوں میں مومن بندے خدا کو نہیں پہچانیں گے ' پھر دوسری صورتوں میں تجلی فرمائیں گے ' ان صورتوں میں مومن بندے بھی خدا کو پہچان لیں گے ' ان ہی حدیثوں میں یہ مژدہ بھی سنایا گیا ہے ' کہ کھلے بندوں اللہ تعالیٰ کو ایمان والے دیکھیں گے ' اتنے واضح طور پر دیکھیں گے جیسے چودھویں رات کے چاند کو لوگ دیکھتے ہیں ' بندوں سے اللہ تعالیٰ مصافحہ بھی فرمائیں گے ' اور امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اللہ تعالیٰ معانقہ بھی فرمائیں گے ' نیز ان ہی حدیثوں میں ایمان والوں کو امید دلائی گئی ہے ' کہ جنت میں

www.besturdubooks.wordpress.com

حق تعالیٰ ادھر سے جائیں گے اور السلام علیکم فرمائیں گے۔

الغرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کا قرآن و حدیث میں ایک ذخیرہ پایا جاتا ہے جو حد شمار سے باہر ہے۔

رَبَّنَآ اٰمَنَّا بِمَآ اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۝

اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لائے ان باتوں کو جنہیں آپ نے نازل فرمایا، اور رسول کے پیچھے ہو لیے، پس لکھ لیجیے ہمیں ان لوگوں میں جو شہادت ادا کرنے والے ہیں۔

باقی اس قسم کی باتوں کی، ادعا نفی حق تعالیٰ سے جو مدعیوں کا یہ گروہ کر رہا ہے، اپنے اس ادعا کے ثبوت میں بجز ان باتوں کے جو مکڑی کے جالوں سے بھی زیادہ بودی ہیں کوئی دلیل نہیں رکھتا۔

عبقہ (۸)

"تشبیہ و تنزیہ کی حقیقت تجلی کے احکام سے متجلی کی ذات پاک اور منزہ ہوتی ہے"
ان ہی مسائل کو اس عبقہ میں بیان کیا جائے گا۔

بدن اور نفس (روح) میں جو تعلق ہے، بلکہ بدن کے اندر پائی جانے والی قوتوں کے ساتھ نفس کا جو تعلق ہے، یعنے بدن کی قوتوں میں (معنے مصدری) کے منشاؤں کا پایا جانا[1] اس کے لئے کافی ہے، کہ نفس سے (ان منشاؤں) کے مبادی کو منتزع کیا جائے، پھر ان مبادی سے پیدا ہونے والے مشتق الفاظ کا نفس پر اس کے بعد اطلاق ہونے لگتا ہے، اور جن آثار کو (ان منشاؤں کے پائے جانے کی وجہ سے وقوع پذیر ہونا چاہئے نفس پر وہی آثار مرتب ہونے لگتے ہیں، بہر حال نفس اور بدن یا بدنی قویٰ کے تعلقات کو سامنے رکھ کر اس علاقہ کو سمجھا جا سکتا ہے جو تجلی اور متجلی میں پایا جاتا ہے یعنی منشاؤں کا تحقق تو تجلی میں ہوتا ہے، اور اس کے سوا مبادی کا انتزاع مشتق کا اطلاق، آثار کا ترتب، ان ساری باتوں کا تعلق متجلی سے ہوتا ہے)

لیکن یہاں ایک بات سمجھنے کی یہ ہے کہ (معنے مصدری) کے منشاؤں کے قیام اور تحقق کی جو

---

[1] مثلاً آدمی کی بینائی میں یا دماغی قوت جب کسی شخص کی صورت حاصل کرتی ہے تو اس جزئی صورت کا قیام آنکھ یا دماغی قوتوں میں سے کسی قوت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس واقعہ کے باوجود اس شخص کے نفس ہی کی طرف علم جیسے مبدء کو منسوب کرتے ہیں اور عالم ہونے کا اطلاق اسی پر کرتے ہیں، اور علوم کے انکشاف کا اثر بھی اسی پر مرتب ہوتا ہے جس کی دماغی قوت میں جزئی صورت پیدا ہوتی ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

نوعیت تجلی اور متجلی کے سلسلے میں ہے وہ ناشی کے اس تحقق اور قیام سے مختلف ہے، جو عام طور پر ناشی کے قیام سے سمجھا جاتا ہے، اور یہی مطلب ان حضرات کا جنہوں نے اس قسم کے صفات جن کا ذکر آیات میں آیا ہے مثلاً اللہ کا عرش پر مستوی ہونا، نچلے آسمان میں اترنا، ہنسنا، مصافحہ کرنا وغیرہ کے متعلق یہ فیصلہ کیا ہے، کہ کیفیت کو مجہول قرار دیتے ہوئے ان پر ایمان لانا چاہیے، درحقیقت ان کے خیال کی بنیاد اسی پیغام پر ہے کہ منشا کے قیام کی نوعیت نفس اور بعض قوی حالی شکل میں جو ہوتی ہے، وہ منشاء کے اس قیام سے مختلف ہے، جو تجلی اور متجلی کے سلسلے میں ہے، یہی حال ان دونوں سلسلوں میں احکام کے اختلاف کا بھی ہے، بہرحال ان دونوں سلسلوں میں اختلاف کی جو شکلیں ہیں، ان میں بعض یہ ہیں، مثلاً یہ بات کہ تجلی کی راہ سے جو احکام متجلی کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں، ان احکام سے متجلی کی ذات پاک اور منزہ بھی ہوتی ہے، اور پھر ان احکام سے متجلی کی ذات موصوف بھی ہوتی ہے، اور یہ دونوں باتیں ایک ہی وقت میں ثابت ہوتی ہیں، یعنے ٹھیک تجلی کرنے کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس وقت یہی حال ہوتا ہے، (یعنے دونوں باتیں صادق ہوتی ہیں) اور یہ جو میں نے کہا کہ ان احکام سے متجلی کی ذات باوجود منزہ اور پاک ہونے کے ان ہی سے موصوف بھی ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو عوارض اور معروض کے متعلق کہنے والے کہتے ہیں، یعنے سمجھا جاتا ہے، کہ معروض اپنی ذات کے مرتبہ میں عوارض سے پاک ہوتا ہے، اور عوارض کے مرتبہ میں ان سے موصوف ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں الجسم لیس باسود (جسم کالا نہیں ہے) مراد یہ لیا جائے کہ جسم کی خود ذات کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں نہ وہ کالا ہی ہوتا ہے، اور نہ سفید، اور پھر کہا جاتا ہے، کہ الجسم اسود (جسم کالا ہے) اور مطلب یہ لیا جائے کہ اپنے عوارض کے مرتبہ میں وہ سیاہی سے موصوف ہے، بہرحال عوارض و معروضات کے سلسلے میں یہ بات جو کہی جاتی ہے، اور معروضات کی تنزیہ مرتبہ ذات میں عوارض سے جو کرتے ہیں تو ظاہر ہے، کہ یہ کوئی واقعہ نہیں ہے، بلکہ آدمی کے ذہن کا ایک تحلیلی کرشمہ ہے، اور صرف ذہنی کاریگری کا نتیجہ ہے، بخلاف اس پاکی اور تقدس کے جو متجلی کی ذات کے لئے ثابت کی جاتی ہے، کہ یہ ایک واقعہ ہے، آدمی کی فکری اور ذہنی کارروائی کا وہ واقعہ اپنے وقوع پذیر ہونے میں محتاج نہیں ہے، اس کی مثال وہی نفس ناطقہ کی ہو سکتی ہے یعنی جس بدن سے نفس کا تعلق ہوتا ہے، اس کے اعتبار سے نفس کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے، کہ فلاں خاص مکان (جگہ) میں وہ پایا جا رہا ہے، اور یہ کہ خود اس کے بدن کے دماغی قوی میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں، ان صورتوں کا احساس بھی نفس میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی

www.besturdubooks.wordpress.com

نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ نفس (مادے سے مجرد ایک حقیقت ہے) جو کسی مکان اور جگہ میں متحقق پذیر نہیں ہو سکتا' اور نہ کوئی مکان اس کا احاطہ کر سکتا ہے' ظاہر ہے کہ پہلی بات جیسے بدن کے تعلق سے نفس کی طرف منسوب ہو رہی ہے' اسی طرح دوسری بات خود نفس کی اپنی ذات کا اقتضاء ہے گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی سرخ رنگ کے شیشے کو آنکھ پر رکھ کر جو دیکھے گا' یقیناً آفتاب اس کو سرخ نظر آئے گا' اور اسی کے ساتھ یہ بھی قطعی ہے کہ دیکھنے والا شیشے کو نہیں بلکہ آفتاب ہی کو دیکھ رہا ہے' حالانکہ اسی آفتاب پر یہ بات بھی صادق آتی ہے' کہ وہ سرخ نہیں ہے

منجملہ اختلاف اور مغائرت کے وجوہ کے ایک وجہ یہ بھی ہے' کہ متجلی کی ذات اپنے متغیرات میں اس کی گنجائش نہیں رکھتی کہ نو پیدا حوادث کی محل بن کر تغیر و انقلاب کی آماجگاہ بن جائے لیکن باوجود اس کے نو بہ نو احکام جو تدریجی طور پر پیدا ہوتے رہتے ہیں یعنے احکام متجددہ کا ثبوت اور نت نئے پیدا ہونے والے حادث امور کا صدور تجلی کی راہ سے متجلی کی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ آدمی جب گفتگو کرتا ہے' تو اس وقت ظاہر ہے کہ اس کے نفس ناطقہ کے لئے تکلم کرنے کی صفت ثابت ہوتی ہے' یعنے اس کے متعلق کہا جائے گا کہ اس وقت وہی بول رہا ہے' اسی طرح بولنے کے نتائج و احکام بھی' اسی کی ذات کو ثابت ہوں گے' یعنے یہ بات کہ ایسے گہرے مطالب اور دقیق مضامین جو پوشیدہ تھے' ان کا اظہار نفس نے کیا' نیز موسیقی کا کمال اور فصاحت و بلاغت کا ظہور اس سے ہوا' اور یہ کہ جاہل کے علم میں اس کی گفتگو کی وجہ سے اضافہ ہوا' ناقص کی اس کلام سے تکمیل ہوئی' اسی طرح یہ اثر کہ جن باتوں کا حکم یا جن باتوں کی ممانعت اس کلام سے ظاہر ہوئی ان کے ماننے اور نہ ماننے کی وجہ سے فرماں برداروں سے نافرمانوں کی جماعت الگ ہو گئی' الغرض کلام کرنے کے یہ سارے آثار و نتائج نفس ناطقہ ہی کی طرف منسوب ہوں گے' لیکن ظاہر ہے کہ اس بولنے اور تکلم کا منشاء اس آواز کے سوا اور کیا ہے'؟ جس کے قیام کا تعلق زبان سے ہے' یا حلق سے' مگر با ایں نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا' کہ نو بہ نو پیدا ہونے والے صفات کا اس میں اضافہ ہوا' زیادہ سے زیادہ نفس کی طرف کسی بات کو ہم منسوب کر سکتے ہیں' تو صرف انتزاعی امور کو یعنے تکلم کے جو مصدری معنی ہیں بس زیادہ سے زیادہ اسی کو نفس کی طرف منسوب کرنے کی گنجائش یہاں پیدا ہوتی ہے' گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ سرخ رنگ کا شیشہ فرض کیجئے کہ آفتاب اور زمین کے درمیان حائل ہو جائے اور اس کی وجہ سے آفتاب جس کی شعاعیں پہلے سرخ نہ تھیں وہ سرخ ہو گئیں' اب کھلی ہوئی بات ہے کہ لال رنگ کی یہ کرنیں شیشہ کی نہیں بلکہ آفتاب ہی کی کرنیں سمجھی جائیں گی مگر اس کے ساتھ سب جانتے ہیں کہ آفتاب

www.besturdubooks.wordpress.com

اپنی چمک دمک میں اور اس باب میں کہ اس کی شعاعیں سفید رنگ رکھتی ہیں اپنے حال پر قائم رہتا ہے، جیسے اس سرخ شیشہ کے حائل ہونے سے پہلے بھی اس کا حال تھا، یعنے اس شیشے کے حائل ہونے کی وجہ سے آفتاب میں کسی جدید صفت کا یا نئے حکم کا اضافہ قطعاً نہیں ہوا (پس یہی حال گویا نفس ناطقہ کا بھی سمجھنا چاہیے اور اسی پر تجلی و تجلی کے تعلقات کو قیاس کرنا چاہیے)

یا یوں سمجھو کہ آفتاب اور کسی سیاہ جسم کے درمیان کسی آتشی شیشے کو رکھ دیا گیا، اور اس عمل کی وجہ سے سیاہ جسم میں آگ لگ گئی اور وہ جل اٹھا، تو ظاہر ہے کہ اس سیاہ جسم کو جلانے والا شیشہ نہیں بلکہ آفتاب ہی ہے، مگر کیا آفتاب کی ذات میں اس کی وجہ سے کسی ایسی جدید صفت کا اضافہ ہوا جسے جلانے کے اس عمل کا منشاء قرار دیا جائے؛

افضل المحققین نے اپنی کتاب لمعات کے "مبادی" میں جو یہ لکھا ہے، کہ

ان ما یثبت للاول من احکام التجلی فذلك بشرط التجلی	اول یعنے واجب تعالیٰ کے لئے تجلی کے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ تجلی کی شرط کے ساتھ مشروط ہیں

اس کا یہی مطلب ہے، وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تجلی کے احکام سے متجلی کی ذات باوجودیکہ منزہ اور پاک بھی ہوتی ہے، لیکن ٹھیک اسی وقت اس کی طرف پھر یہ احکام بھی منسوب ہوتے ہیں، اس کا راز کیا ہے، یہ دونوں باتیں ایک ساتھ واقعیت کا رنگ کیسے اختیار کر سکتی ہیں؛ کیونکہ ابھی جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، کہ یہ وہ صورت تو ہے نہیں جو عوارض و معروضات کے درمیان ہوتی ہے یعنی معروضات کے متعلق بھی کہا جاتا ہے، کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ عوارض سے پاک اور منزہ ہوتے ہیں کہہ چکا ہوں کہ یہ تو صرف ایک ذہنی کارستانی کا نتیجہ ہے، واقعیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

بہر حال تجلی کی حقیقت کا صحیح علم اور یہ کہ متجلی کی ذات ایک ہی وقت میں تجلی کے آثار و احکام سے منزہ و پاک بھی ہے، اور اسی وقت ان احکام سے متصف بھی ہے، جو اس راز کی اصلی حقیقت کو پانا چاہتا ہے، اس کو چاہیے کہ بر تشبیہ اور تنزیہ کے دو نظریوں میں مطابقت پیدا کرے اور سمجھے کہ واقعہ یہی ہے، اور وہ بھی ہے، یعنے تشبیہ و تنزیہ کے اجتماع کے مسلک کو اختیار کرے جس کی طرف حضرات انبیاء علیہم الصلوات والسلام نے دعوت دی ہے۔

باقی بعض، اکابر صوفیہ کے کلام سے بظاہر یہ جو سمجھا جاتا ہے، کہ تنزیہ و تشبیہ کے اجتماع کا مطلب یہ ہے، کہ لاہوت کی ایسی معرفت حاصل کی جائے جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق یہ کہنا کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

عالم کا وہ عین ہے' یا غیر یہ دونوں باتیں درست ہو جائیں تو ظاہر ہے کہ ہمارے مقابلہ میں اس قسم کے مسائل کے زیادہ ترجاننے والے یہی حضرات ہیں مگر بذات خود اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو میرے نزدیک اس کا یہ مطلب نہیں ہے' کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کی دعوت تجلی ہی کی طرف دی ہے' تجلیات سے اوپر جو مراتب ہیں ان سے ان کی دعوت کا تعلق نہیں ہے جن لوگوں نے حضرات انبیاء کے پیغام کا مطالعہ غور وفکر سے کیا ہے' وہ اس سے بخوبی واقف ہیں۔

لیکن تنزیہ وتشبیہ دونوں کو جمع کر کے اسی کو اپنا مسلک بنانا یہ ہر عام آدمی کے بس کی بات چونکہ دتھی اس لئے تنزیہ کے باب میں تو حضرات انبیاء علیہم السلام نے اشاروں اور اجمالی بیانوں سے کام لیا مثلاً یہ کہ لیس کمثلہ شیٔ (حق تعالے کے مانند کوئی نہیں ہے) جیسے اشارات ان سے منقول ہیں باقی تشبیہ کے بیان کو انھوں نے اہم خیال کیا (حق) بکمہ رسائی حاصل کرنے کی طبعی راہ یہی ہو سکتی ہے' جن لوگوں پر رہنمائی' ہدایت وارشاد دعوت کا فرض عائد کیا گیا ہے' ان کے نزدیک اصل الاصول اور ان کا اہم ترین نصب العین یہی ہو سکتا تھا' اور یہی انھوں نے کیا بھی۔

عبقہ (۹)

متجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان

تجلی کبھی اس ذات کو جو تجلی کرتی ہے' یعنے متجلی کو محیط ہوتی ہے' محیط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس خاص تجلی کے مرتبہ میں بجز اس تجلی کے دوسری تجلی سے متجلی ہونے کی گنجائش باقی نہ رہے' مثلاً بدن کو نفس (روح) کی اگر تجلی قرار دی جائے۔ تو یہ تجلی کی ایسی شکل ہے کہ اس خاص تجلی کے سوا کسی دوسری تجلی کی راہ سے نفس میں متجلی ہونے کی گنجائش نہیں ہے' یعنے اس خاص بدن کے سوا دوسرے ابدان سے تجلی کرنے کا نفس ناطقہ عادی نہیں ہے' بالفاظ دیگر آن واحد میں بجز بدن کے چند ابدان سے نفس ناطقہ تجلی نہیں کرتا' اور کبھی صورت حال اس سے مختلف ہوتی ہے' یعنے ایک ہی مرتبہ میں اور ایک ہی وقت میں متعدد تجلیوں سے متجلی جلوہ افروز ہو' یہ تجلی کی وہ قسم ہے' جو متجلی کو محیط نہیں ہوتی' اور اس کی مثال عالم شہادت کا وہ جسم ہو سکتا ہے' جو ان چند صورتوں سے تجلی کر رہا ہو جو مختلف آئینوں میں منعکس ہو رہی ہوں یا مختلف خیالات میں جسم کی وہ صورتیں پائی جاتی ہوں یا ایک ہی سے

www.besturdubooks.wordpress.com

مختلف زبانوں کے مختلف الفاظ کی شکل میں جو تجلی کرتا ہے یا ایک ہی لفظ مختلف اسالیب اور شکلوں کے حروف میں مختلف کاغذوں پر جلوہ پرداز ہو۔ یہ مثالیں بھی غیر محیط تجلی کی ہو سکتی ہیں چونکہ "لاہوت" کی تجلی کا تعلق اسی دوسری قسم سے ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ مختلف قسم کی تجلیات کی وجہ سے لاہوت کی طرف لیسے احکام کا انتساب جائز ہو گیا، جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں یا ایسے آثار کا صدور لاہوت سے ہو رہا ہے، جو باہم ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں یعنے یہ ہو سکتا ہے کہ کسی تجلی کی وجہ سے وہ متحرک ہو، اور کسی کی وجہ سے ساکن، لیکن بذات خود نہ ساکن ہی ہو، نہ متحرک۔

اس تمہیدی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے اب تم کو ان (شرعی نصوص) کا مطلب سمجھنا چاہیے جن میں بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نچلے آسمان پر اترتے ہیں، حالانکہ اسی کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ عرش پر ہمیشہ مستوی رہتے ہیں یہی بات سمجھنے کی ہے، کہ پہلے آسمان پر اترنے کے باوجود عرش ان سے کبھی خالی نہیں ہوتا یعنے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے باوجود کس طرح اپنی تجلی کی وجہ سے وہ اس جگہ سے غائب نہیں ہوتے جہاں سے منتقل ہوئے جیسے اپنے قیوم ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ کا کسی شئے سے غائب ہونا ممکن ہے۔ نہیں

بہرحال ان ہی مختلف تجلیوں کی وجہ سے یہ بات جائز ہو گئی ہے کہ خدا ایسے امور کو چاہے جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں مشہور حدیث قدسی

• ما ترددت فی شئ ترددی فی قبض نفس عبدی المؤمن یکرہ الموت وانا اکرہ مساءتہ ولابدلہ منہ۔

یعنے حق تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے مومن بندے کی روح کے قبض کرنے میں جتنا مجھے تردد ہوتا ہے کسی چیز میں نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ مومن موت کو ناپسند کرتا ہے اور ایسی بات جو مومن بندے کو بری لگتی ہو مجھے بھی ناگوار ہوتی ہے لیکن بہرحال موت سے بندہ مومن کو چارہ نہیں۔

اس میں جس تردد کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے بھی یہی مراد ہے، واللہ اعلم بالصواب، خدا ہی اپنی مراد سے زیادہ واقف ہے، لیکن جہاں تک میری کوتاہ نظر کی رسائی ہے کہ میں تو اس کا مطلب یہ سمجھتا ہوں کہ بندہ مومن جس کا حدیث میں ذکر آیا ہے اس سے مقصود وہ لوگ ہیں جنہیں قرب فرائض والوں میں شمار کیا جاتا ہے، یعنے جن لوگوں کی ملکوتی روح پر جو تجلی قائم ہے، اس تجلی کی

www.besturdubooks.wordpress.com

یافت جن لوگوں کو ہو جاتی ہے، اور یہی روح ملکوتی والی تجلی ان کے سارے مقاصد اور مطالب کی تکمیل کی ضامن ہوتی ہے، وہی ان کے سارے مشکلات و کدورت کے ازالہ کی ذمہ دار ہوتی ہے پس مطلب یہ ہوا کہ اس تجلی کی بنیاد پر حق تعالیٰ ایسی تمام باتوں کو ناپسند فرماتے ہیں جنھیں خدا کا یہ بندہ ناپسند کرتا ہے جن میں ایک "موت" بھی ہے، لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ ہی کی ایک اور تجلی ہے، بڑی عظیم الشان تجلی، بلند و بالا تجلی، وہی جس کا ہر حکم ہر فرد انسانی پر نافذ ہوتا ہے خواہ وہ فرماں بردار ہو یا نافرمان، مقربین میں ہو یا ان میں جو مراتب قرب سے محروم ہیں، اصطلاحاً جسے "الانسان الکبیر" کہتے ہیں، نوع انسانی کی مطلق تربیت کا ظہور اسی سے ہوتا ہے، اور عرش سے جس تجلی کا تعلق ہے، اس سے نظام عالم کی ترتیب و تنظیم کا جو اجمالی حکم نافذ ہوتا ہے، اس اجمال کو ہر نوع کے اقتضاء کے مطابق تفصیل کا رنگ یہی تجلی "عطا" کرتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ تجلی کی وہ شکل ہے، کہ ہر فرد کے متعلق وہ چاہتی ہے کہ کسی وقت بقا کا رنگ اختیار کرے، اور کسی وقت وہ فنا پذیر ہو جائے، حق تعالیٰ اسی تجلی کی بنیاد پر اس "بندۂ مومن" کی موت کو چاہتے ہیں۔ میرے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہی ہے، باقی ایمان تو میرا اسی پر ہے، جو حق تعالیٰ کی مراد ہو خواہ وہ میری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

عبقہ (۱۰)

تجلیات کی کثرت سے متجلی کی ذات متکثر نہیں ہوتی اسی مضمون کو اس عبقے میں بیان کیا جائیگا۔

ہر تجلی کے لئے کسی "مضمون" کا ہونا ضروری ہے، یعنی اسی چیز کا جسے "متجلی" کہتے ہیں ہر تجلی کے لئے ہونا ناگزیر ہے، پھر اس مضمون کی نوعیت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ صرف وہی ہو کہ ہے، اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کا اعتبار نہیں کیا جاتا، مثلاً تعریف کی صورت محدود سے یعنی اس چیز سے جس کی تعریف کی گئی ہو یہی تعلق رکھتی ہے، اور کبھی شئے کے مختلف مراتب میں سے کوئی مرتبہ مضمون ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے، انسان مطلق کی صورت یعنے بذات خود انسان مطلق کا وہ مفہوم جو ذہن میں پایا گیا ہو، اس کا تعلق انسان کی اس ماہیت سے جو مرتبہ اطلاق میں پائی جاتی ہو یہی تعلق ہے، اس کے برخلاف کبھی مضمون کو کسی زائد صفت کے ساتھ سامنے رکھ کر مضمون بنایا جاتا ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

پھر یہ زائد صفت معنون کی ذات کو عارض ہوتی ہے، مثلاً الانسان الضاحک بہنسنے والا انسان کا انسان کی اس ذات سے تعلق جیسے ضحک کی صفت کے ساتھ پیش نظر رکھا گیا ہو، اور کبھی یہ زائد صفت تجلی ہوتی ہے، اور اس کی مثال کتابی حروف ہو سکتے ہیں، کہ وہ معنے کے عنوان ہوتے ہیں، لیکن بایں طور کہ معنے کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر ہو کہ الفاظ کی شکل میں اس کی تجلی ہوئی ہو، کیونکہ الفاظ ہی کی شکل میں معانی کی تجلی اگر نہ ہوگی تو کتابی نقوش سے ایسے معانی کیسے جلی کر سکتے ہیں۔

عبقہ (۱۱)

ایک ہی چیز چند تجلیوں کی شکل میں جب نمودار ہو، تو ان متعدد تجلیوں میں کبھی تو ترتیب پائی جاتی ہے یعنی ان میں بعض مقدم ہوتی ہیں اور بعض موخر، بعض آگے بعض پیچھے، اس قسم کے تجلیوں کو "تجلیات مرتبہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے کہ ان "تجلیات مرتبہ" کی وجہ سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ متجلی کی ذات روپوش اور مخفی ہو جاتی ہے، بلکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی تجلیات کی تعداد جتنی زیادہ بڑھتی چلی جائے گی اسی حد تک تجلی کے ظہور میں شدت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، اور مختلف آثار، اور ایسے مختلف احکام جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کی آماجگاہ تجلی کی یہ شکل بن جاتی ہے، یہی واقعہ ہے، اگرچہ بظاہر خیال گذرتا ہے، کہ تجلیات کے پردوں میں جتنا زیادہ اضافہ ہوتا چلا جائے گا، متجلی کی ذات اسی نسبت سے مخفی ہوتی چلی جائے گی لیکن یہ صرف وہم کا دھوکہ ہے حقیقت یہ ہے کہ ان تجلیوں میں سے پہلی تجلی سے جیسے نظر فوراً منتقل ہو کر "متجلی" کی ذات تک پہونچ جاتی ہے، ٹھیک اسی طرح آخری تجلی سے بھی نظر منتقل ہو کر متجلی کی ذات تک پہونچ جاتی ہے جس کی وجہ یہی ہے کہ "تجلیاں" بذات خود کسی قسم کی کوئی استقلالی حیثیت نہیں رکھتیں، بلکہ درمیان سے توجہ ان کو ساقط کر دیتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھئے کہ دیکھنے والے اور جو چیز دیکھی جا رہی ہو، دونوں کے درمیان تہ بہ تہ جمائے ہوئے شیشوں کی ایک دیوار اس طریقہ سے قائم کر دی جائے کہ دیکھنے والے کی نظر اس زجاجی پردے سے گذر کر اس چیز تک پہونچ جائے جو دیکھی جاتی ہو، ظاہر ہے کہ عموماً ایسی صورت میں شیشوں کا وجود درمیان سے ساقط ہو جاتا ہے، بلکہ بسا اوقات دیکھنے والے یہ بھی نہیں جان سکتے کہ ان کے سامنے ایک شیشہ ہے یا متعدد شیشے ہیں، ذرا اس کو تو سوچو کہ یہی

www.besturdubooks.wordpress.com

شیشے مختلف رنگوں سے اگر رنگین ہوں، تو اس وقت دیکھنے والے کے سامنے یہی چیز کیسے عجیب وغریب رنگ کی صورت میں ظاہر ہوگی؟ وہی عجیب وغریب رنگ جو مختلف قسم کے رنگوں کے میل سے پیدا ہو رہا ہوگا۔

الفاظ کی شکل میں جب معانی تجلی کرتے ہیں، تم ذرا اس کو سوچو! اس تجلی پر کس کس قسم کے آثار مرتب ہوتے ہیں، (جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں) کہ الفاظ کی شکل میں معانی کے تجلی کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو ان معانی سے جاہل تھا، اب وہ الفاظ کی اس تجلی کی راہ سے ان کا عالم بن جاتا ہے، گویا اس کے اس نقص کا یعنی جہل کا ازالہ (اسی لفظی تجلی) سے ہو جاتا ہے، اور بجائے اس کے ایک علمی کمال کا وہ مالک بن جاتا ہے، اسی طرح اس تجلی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے، کہ ان الفاظ کے سننے والوں میں جو مان لیتے ہیں، وہ ان لوگوں سے الگ ہو جاتے ہیں، جو ماننے سے گریز کرتے ہیں، الغرض فرماں بردار نافرمانوں سے جدا ہو جاتا ہے، نیز الفاظ کی یہ تجلی بلاغت وفصاحت کے صفات سے اور موسیقی کی خصوصیتوں سے متصف ہوتی ہے، جس کا اثر سننے والوں پر پڑتا ہے، پھر قلوب پر اسی تجلی کا اثر یہ بھی ہوتا ہے، کہ کبھی سننے والوں میں غیظ وغضب کے جذبات ابھر آتے ہیں، یا برخلاف اس کے کبھی سننے والوں میں محبت کے جذبات متلاطم ہونے لگتے ہیں، کبھی ان سے خوف پیدا ہوتا ہے، کبھی امید کبھی سننے والوں کے دلوں میں عظمت کی کیفیت کبھی اہانت کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

اب اس کے بعد اس پر غور کرو کہ ان الفاظ کو کتابی نقوش کی شکل میں اگر جلوہ گر کیا جائے تو اس وقت کیا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ الفاظ کی تجلی پر مذکورہ بالا آثار ونتائج جو مرتب ہوتے تھے، ان کی کیفیت دوبالا ہو جائے گی، اور احکام کی نوعیت میں بھی بڑا اختلاف پیدا ہو جائے گا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ لفظی تجلی جو معانی کی گویا پہلی تجلی ہے، ان پر جو آثار مرتب ہوتے تھے، وہ ان آثار ونتائج کے مقابلہ میں ہیچ ہو کر رہ جاتے ہیں، جو کتابی نقوش کی شکل میں تجلی کرنے کے بعد حاصل ہوتے ہیں، تم خود سوچو کہ باتوں کے ذریعہ سے جو تعلیم دی جاتی ہے، اس تعلیم میں اور کتابی نقوش کی راہ سے علم کی اشاعت جس پیمانے پر عمل میں آتی ہے، دونوں میں کوئی نسبت بھی ہے؟ کھلی ہوئی بات ہے، کہ کلامی تجلی کا افادہ صرف ان ہی لوگوں کی حد تک محدود رہتا ہے، جو بولنے والے کے سامنے موجود ہوں، نیز اس کے منافع زیادہ دیر تک اپنے آپ کو زیادہ دیر تک باقی نہیں رکھ سکتے یعنی اسی وقت تک وہ ہیں جب تک بولنے والا بول رہا ہے، بخلاف کتابی نقوش والی تجلی کے نتائج وثمرات کہ ایسے لاکھوں لاکھ افراد تک وہ پہونچتے ہیں جو لکھنے والے کے سامنے موجود نہ تھے

www.besturdubooks.wordpress.com

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ آئندہ زمانہ میں بھی پیدا ہونے والے ان سے مستفید ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں، مستقبل کے لامحدود زمانے تک نسلہا نسل تک وہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، اور دنیا کی ایک آبادی سے دوسری آبادی تک وہ پہنچتے رہتے ہیں، بھلا ان باتوں کو کلامی تجلی سے کیا سروکار؟)

اس کے سوا تم کو چاہئے کہ کتابی نقوش والی تجلی کے منافع کے اس پہلو کو بھی سوچو! کہ اسی کی وجہ سے دنیا کے علوم و فنون اور ان کے مسائل و نظریات میں کتنی وسعتیں پیدا ہوئی ہیں، ہر علم کا دائرہ کس حد تک ان کی وجہ سے وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا ہے، اسی کی بدولت یہ بات ممکن ہوئی کہ متقدمین کے افکار و خیالات میں متاخرین اپنے افکار و خیالات کی پیوند بندی کر سکنے پر قادر ہوئے، اگلوں کے علوم و معارف سے پچھلوں کی تکمیل کی صورت محض اسی تجلی کی رہین منت ہے، اور اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ سلف کے مسائل و نظریات کی تنقیح و تنقید کا موقعہ پچھلی نسلوں کو ملا، ہر فن کے مبادی اور قوانین کی بنیادیں اسی کتابی تجلی کی روشنی میں مستحکم ہوئیں، گذشتہ اقوام اور قرون اور گذرے ہوئے زمانوں یا دور دراز مقامات کے حالات سے لوگوں کو واقف ہونے کا جو موقع ملا ہے، کیا اس کا انکار کیا جا سکتا ہے، کہ اس میں بہت زیادہ دخل اسی کتابی نقوش والی تجلی کو ہے یقیناً آج ہم ایام سلف کے حکماء، شعراء، اطباء، سلاطین کے مراتب سے جو واقف ہیں، اپنے اپنے متعلقہ کمالات میں ان میں سے ہر ایک کا جو مقام تھا، بلاشبہ اس کا زیادہ علم ہمیں اسی تجلی کی راہ سے ہوا ہے۔

(خیر یہ تو ان تجلیات کی جن میں ترکیب پائی جاتی ہے، ایک مثال تھی) چاہیے کہ اسی پر تم تجلیات مرتبہ کے دوسرے سلسلوں کو قیاس کرو۔

عبقہ (۱۲)

تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات

متجلی کی یافت میں تجلیاں مانع نہیں ہوتیں

لاہوت کی تجلیوں کا جو مرتب سلسلہ ہے اس کی نوعیت یہ نہیں ہے، کہ لاہوت گویا اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے، اور لاہوت جن کے لئے تجلی فرما ہوا ہے، ان کے اور لاہوت کے بیچ میں

www.besturdubooks.wordpress.com

یہی سلسلہ حائل ہے۔ قطعاً لاہوت کی تجلیوں کی یہ حالت نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہوئی ہے اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ لاہوت اس کے قریب ہے۔ اسی طرح لاہوت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس درمیانی سلسلہ سے ہر کڑی سے پہونچنے والا گذرے اور نہ تجلیات کے ظہور میں اس سلسلہ سے کسی قسم کی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے (الغرض دنیا کی عام چیزوں کا جو یہ قانون ہے) کہ مطلوب تک پہونچنے والا درمیانی راہ کے میدانوں کی دید سے محروم ہو جاتا ہے (یہ حال لاہوت کی تجلیات کا نہیں ہے)

انسانی ماہیت اور اس کی ان تجلیوں پر غور کرو جن میں ترتیب پائی جاتی ہے یعنی پہلی تجلی تو اس ماہیت کی وہ ہے، جب وہ ذہن میں پائی جاتی ہے، پھر اس کی تعبیر جب لفظ سے کرتے ہیں تو یہ اس کی دوسری تجلی ہے، پھر اس لفظ کو کتابی حروف کا قالب جب عطا کیا جاتا ہے، تو یہ اس کی تیسری تجلی ہے، میں پوچھتا ہوں کہ انسان کی اس ماہیت کا اپنے افراد سے جو تعلق ہے، اس تعلق میں کسی حیثیت سے بھی ان تجلیوں کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہے، یعنی کیا زید و عمرو بکر کے ساتھ انسانی ماہیت کا تعلق اس کا محتاج ہے کہ وہ ذہن میں پائی جائے یا لفظ کی صورت اختیار کرے، یا حرفوں میں وہ لکھی جائے، ظاہر ہے کہ اس تعلق میں ان تجلیوں کو قطعاً کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے (اسی طرح میں نے جو یہ کہا کہ لاہوت تک رسائی حاصل کرنے والے کے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اس کی تجلیات کا جو درمیانی سا سلسلہ ہے اس کی یافت اور دید سے رسائی حاصل کرنے والا محروم ہو جائے اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے) کہ خود اپنی ذات کا نفس ناطقہ (روح) کو جو حضوری علم ہوتا ہے کیا اس کا یہ حضوری علم اس میں مانع ہو سکتا ہے کہ اسی نفس ناطقہ کا تصور کیا جائے (یعنی حصولی علم کو اس سے متعلق کیا جائے) یا لفظ کی شکل میں کوئی اس کی تعبیر کرے اور اس لفظ کا تلفظ کرے تو ایسا کرنا اس شخص کے لئے کیا ناممکن ہوگا جسے نفس ناطقہ کا حضوری علم حاصل ہے۔

بلکہ لاہوت کے متعلق اگر سچ پوچھیے تو اس کی یافت حاصل ہی ہوتی ہے، حق تعالیٰ کی ان لامحدود تجلیوں کی راہ سے جو کسی خاص حد پر پہونچ کر ختم نہیں ہو جاتیں، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان لامحدود تجلیوں کا سلسلہ کسی خاص حد تک پہونچ کر منقطع نہیں ہوتا، بلکہ ہر تجلی کے بعد تجلی ہے، اور شاید یہی راز ہے کہ سالک جو ان تجلیوں کی راہ سے حق تک پہونچنے کی کوشش میں مصروف ہے، اور جن کے لئے حق متجلی ہوا ہے ان میں کسی قسم کا کوئی ملال و تھکن کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، اور یہی چیز ان کو اس شغل سے الگ ہونے نہیں دیتی کیونکہ ان محدود تجلیوں میں سے ہر تجلی ایک نئے جمال اور حسن کی نئی شان کو اس کے سامنے پیش کرتی رہتی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال حق تعالیٰ کے جمال اور جلال کے شیون کی چونکہ کوئی انتہا نہیں ہے، اس لئے اس کی تجلیوں کی بھی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، (ارشاد ربانی ہے)

ولو ان ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر یمدہ من بعدہ سبعة ابحر ما نفدت کلمات اللہ۔

زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ قلم بن جائیں اور سات سمندروں سے ہر سمندر اس کی مدد کرے اور روشنائی بن جائے تو اللہ کے کلمات ختم نہیں ہو سکتے۔

کہنے والے نے اسی کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عربی کا یہ شعر کہا ہے: ؎

شربتُ الخمرَ کاساً بعد کاسٍ
فما نفد الشراب وما رویتُ

پیالہ پر پیالہ شراب کا میں چڑھاتا گیا لیکن نہ شراب ہی ختم ہونے کو آئی اور نہ میں سیراب ہوا۔

عقبہ (۱۳)

تجلیوں میں مُتجلّی اور محل تجلّی کے اثرات

تجلی کا حال (قریب قریب) ان صورتوں کے مانند ہے، جو آئینوں میں نظر آتی ہیں یعنی جن کی یہ صورتیں ہوتی ہیں، یا بالفاظ دیگر آئینہ کی ان صورتوں سے جو متجلی ہوتے ہیں، ان کی اور خود آئینہ کی جو ان صورتوں کا قابل ہوتا ہے، الغرض متجلی (تجلی کرنے والے) اور قابل (آئینہ) دونوں ہی کو آئینہ کی ان صورتوں کی شکل و ہیئت اور رنگ و روپ کی خصوصیتوں میں جیسے دخل ہوتا ہے یہی حال تجلیات الٰہیہ کا بھی ہے، گویا آئینہ والی صورت کا رنگ روپ اور ہیئت و شکل جیسے خود آئینہ کے رنگ سے بھی، اور اس رنگ سے بھی متاثر ہوتا ہے، جو صاحب صورت کا ہوتا ہے، دونوں رنگوں کا اس پر جیسے اثر پڑتا ہے۔ بس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ الٰہی تجلیات میں بھی دونوں رنگ پائے جاتے ہیں (یعنی محل تجلی، اور صاحب تجلی دونوں کا رنگ تجلیوں میں پایا جاتا ہے) اسی بنیاد پر سمجھنا چاہئے کہ نفس ناطقہ جو مادی آلائشوں سے بذات خود پاک اور مجرد ہے، اس پر جو تجلی قائم ہے، وہ اپنے اندر تجرد کے رنگ کو رکھتی ہے، اسی طرح خیال پر جس تجلی کا تسلط ہے، اس کے احکام دوسرے ہوں گے یعنی شکل و صورت رنگ و روپ وغیرہ صفات وہ رکھتی ہے، حالانکہ تجلی کرنے والی ذات، دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۱۴)
تجلیات کی تقسیم

تجلیوں کے متعلق جیسا کہ کہا جا چکا کہ ان کی نہ حد ہے نہ انتہا، علام الغیوب کے سوا ان کی تعداد کو کون جان سکتا ہے، صوفیہ کا مشہور فقرہ کہ "لا تکرار فی التجلی" (یعنی تجلی دہرائی نہیں گئی ہے) بلکہ ہر تجلی اپنے اندر کچھ خاص خصوصیت رکھتی ہے، جو دوسری تجلی میں نہیں پائی جاتی جس کا مطلب یہی ہوا کہ کائنات کی ہر چیز جو حق تعالیٰ کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے جیسے، ان کو کوئی گن نہیں سکتا، اسی طرح حق تعالیٰ کی تجلیوں کو کون گن سکتا ہے۔

(مگر یہ حکم جزئیات کا ہے) باقی کلیات کے حساب سے لوگوں نے تجلیوں کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے، اگرچہ بظاہر چاہیے تھا کہ ان کو پانچ قسموں میں بانٹا جاتا۔

بہرحال تجلیوں کو کلی طور پر تقسیم کرنے کی صورت یہ ہے کہ تجلی ظاہر ہے کہ ذہنی ہوگی یا خارجی چونکہ ذہنی کے لفظ سے اس مقام پر اس کا وہ مفہوم مقصود ہے، جو لفظ خارجی کے مفہوم کا مقابل ہے، اس لئے ذہنی کی بھی دو قسمیں پیدا ہوں گی، یعنی عقلی اور خیالی، اسی طرح خارجی "خارج" کے جس لفظ سے یہاں بنایا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے، کہ آدمی کے ذہن سے باہر جو چیزیں پائی جاتی ہیں، ان ہی کو ہم یہاں خارجی قرار دے رہے ہیں ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر ایسی ساری چیزیں جو ملاء اعلیٰ (عالم ملکوت) کے لئے ذہنی ہونے کی حیثیت رکھتی ہوں، یا شخص اکبر" کے لحاظ سے جو ذہنی امور ہوں یا فلکی نفوس کے لئے جو "ذہنی اشیاء" ہوں، سب چونکہ یہ بات صادق آتی ہے، کہ آدمی کے ذہن سے وہ خارج ہیں اس لئے اس قسم کی چیزیں بھی خارجی ہی قرار پائیں گی، پھر تجلیات کی وہ قسمیں جو ملاء اعلیٰ اور شخص اکبر و نفوس فلکیہ کے لحاظ سے ذہنی ہیں، ان کے متعلق دیکھنا چاہیے کہ ان کا قیام کہاں ہے "النفس الکل" پر ہے، یا نفوس فلکیہ پر ہے، یا نفوس ملکیہ پر ہے، یا شخص اکبر کے قلب پر ہے یا شخص اکبر کے خیال پر ہے، (یعنی اصطلاحاً جس کا نام عالم مثال ہے، جو در اصل شخص اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہے، جو ہم انسانوں کے خیال کو ہم سے ہے) یا شخص اکبر کے اس جسم پر وہ تجلی قائم ہے جسے جسم شہادی کہتے ہیں (یعنی عالم محسوس)

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال ذہنی تجلیات کی وہ قسم جس کا تعلق آدمی کے خیال سے ہے، ان کا نام "صوری تجلیات" اور آدمی کے عقل سے جن تجلیات کا تعلق ہے، ان کا نام "معنوی تجلیات" رکھنا چاہیے، اور آدمی کے ذہن سے باہر تجلیات کا جو سلسلہ ہے، اگر ان کا تعلق ان تجلیات سے ہے، جو "النفس الکل" یا "شخص اکبر" کے قلب پر اور نفوس فلکیہ و ملکیہ قائم ہیں، تو ان تجلیات کا نام "تجلیات مجردہ" ہوگا، اسی طرح شخص اکبر کے خیال پر جن تجلیات کا قیام ہے، ان کو "تجلیات مثالیہ" یا "مثالی تجلیات" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور شخص اکبر کے جسم پر جو تجلیاں قائم ہیں، ان ہی کو "تجلیات شہادیہ" یا "شہادی تجلیات" کہتے ہیں، ان اقسام کو بھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے، پھر "خارجی تجلیات" کی ان لوگوں نے ایک اور تقسیم بھی کی ہے، یعنی ان خارجی تجلیوں کے متعلق دیکھنا چاہیے کہ مقصود ان سے کسی خاص بالذات تربیت ہے، یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی خاص نوع کی یا مختلف عوالم میں سے کسی خاص عالم کی تربیت مقصود ہے،

موسیٰ علیہ السلام کے سامنے جو ناری یا آتشین تجلی ہوئی تھی، یہ پہلی تجلی کی مثال ہے، کہ مقصود اس تجلی سے خاص موسیٰ علیہ السلام کی ذاتی تربیت تھی، بہرحال تجلی کی اس قسم کا اصطلاحی نام "تجلیات شہودیہ" یا "شہودی تجلیات" ہے، اور الرحمٰن کی جو تجلی عرش پر قائم ہے، یہ تجلی کی دوسری قسم کی مثال ہے، اصطلاحاً اس کا نام "تجلیات کمالیہ" یا "کمالی تجلیات" ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ بظاہر میرے نزدیک تقسیم کی مذکورہ بالا صورت) کی جگہ تقسیم کا نہج یہ قائم کیا جائے کہ تجلی جس مقصد سے ہوئی ہے، اس کو دیکھنا چاہیے کہ کیا ہے، آیا صرف تدلی کا کمال مقصود ہے، یعنے قرب و نزدیکی کے لحاظ سے بندوں میں جو کمالات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کمالات کو ان کے اندر پیدا کرنا تجلی کی غرض اگر یہ ہے، تو اسی کو "تجلی شہودی" کے نام سے موسوم کرنا چاہیے اور سمجھنا چاہیے کہ یہی شہودی تجلی ہے، یا تدبیر (یعنے نظم عالم کی تنظیم و بندوبست) سے جن کمالات کا تعلق ہے تجلی سے ان ہی کمالات کا ظاہر کرنا مقصود ہے، تو اسی کا نام "کمالی تجلی" رکھنا چاہیے، تکوین و تخلیق اور تشریع (یعنے شرعی قوانین کا انتظام) اسی "کمالی تجلی" کے ساتھ وابستہ ہے۔

ایسی کمالی تجلی جس کا اس محسوس عالم شہادت سے تعلق ہو یعنے کسی جسمانی امر پر حق تعالیٰ کی ایسی تجلی ہوئی ہو کہ اس تجلی کو حق کی ذات کا عنوان قرار دیتے ہوئے تخلیق و تکوین کا سرچشمہ اسے قرار دیا گیا ہو، تو قوم (صوفیہ) کے کلام میں اس قسم کی تجلی کا کوئی ثبوت مجھے اس وقت تک نہیں ملا ہے [1]

---

[1] مطلب یہ ہے کہ جیسے غیب میں عرش پر تجلی فرماتے ہوئے حق تعالیٰ عالم کا نظم فرما رہے ہیں یوں ہی طرح عالم محسوس و شہادت کی کسی چیز پر تجلی فرما کر کسی خاص دائرہ کی تربیت حق تعالیٰ فرماتے ہوں، اس کا کوئی ثبوت ... [illegible] (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

عبقہ (۱۵)

"شہادی تجلی" ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کی شہادت خود کتاب اللہ میں ملتی ہے، لیکن "شہادی امور" کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم تو وہی ہے، جسے عام طور پر لوگ جانتے ہیں، وہی لوگوں میں معروف و مشہور بھی ہے، یعنے تجلیات کا وہ سلسلہ جس کی پیدائش اور پیدا ہونے کے بعد جس کا باقی رہنا جسمانی امور سے متعلق ہو، مادہ کی صلاحیتیں اور صورت میں چیزوں کی حفاظت کی جو خاصیت ہے، افلاک کے اوضاع طبائع کا اقتضاء حیوان، انسان جن وغیرہ کے ارادے یہ سب اسی "تجلی" کی مثالیں ہیں۔

اور دوسری قسم ان کی وہ ہے، جن کی پیدائش اور جن کا باقی رہنا یہ اس "اقتضاء" کا نتیجہ ہوتا ہے، جو صرف "شخص اکبر" کے باطن سے ابھرتا ہے، عالم مثال، اور ملاء اعلیٰ بحثیں "تجلیات مجردہ یا" مثالیہ" یہ سب اسی قسم میں داخل ہیں۔

ان دونوں تجلیوں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے ایک حرارت تو وہ ہوتی ہے جو اخلاط کے بگڑ جانے کی وجہ سے بہ شکل بخار نمایاں ہوتی ہے، اور حرارت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے جو غیظ و غضب اور غصہ کی حالت میں آدمی پر طاری ہوتی ہے، یا ایک زردی تو وہ ہوتی ہے، جو یرقان کی بیماری سے پیدا ہوتی ہے، اور ایک زردی وہ بھی ہوتی ہے، جو ڈر اور خوف کی وجہ سے آدمی کے چہرے پر ظاہر ہوتی ہے۔ یا وہ قوت جو گھی دودھ کے کھانے سے اور ورزش وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے، اور قوت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے، جسے غصہ کی حالت میں آدمی اپنے اندر پاتا ہے، بہرحال دونوں میں جو فرق ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

نشاۃ اخرویہ کے اجسام کی نوعیت

میرا خیال ہے، کہ شہادی تجلی کا تعلق دوسری قسم سے ہے، گویا شہادت اور مثال دونوں ہی سے اس کا تعلق ہے، دیکھئے ان کی پیدائش اور بقاء شخص اکبر کے باطنی اقتضاء سے چونکہ وابستہ ہوتا ہے، اس لئے اس کا تعلق مثال سے ہوا، اور ظہور اس تجلی کا چونکہ عالم شہادت میں ہوتا ہے اس لئے شہادت سے بھی اس کا

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) نہیں تھا لیکن کسی خاص شخص کی تربیت کے لئے عالم شہادت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی شکل میں تجلی فرمانا (اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ناری تجلی ہوسکتی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

تعلق ہے) میرا خیال ہے، کہ دوسری زندگی میں جن اجسام کا ظہور ہوگا ان کا تعلق بھی تجلی کی اسی مد سے ہے یہ میرا خیال ہے ورنہ حقیقت حال سے تو خدا ہی واقف ہے[۱]۔

عبقہ (۱۶)

تفصیلی تجلیوں کے خاص احکام

یہ سارا جسمانی عالم (جس میں جمادات نباتات حیوانات فلکیات وارضیات سب ہی داخل ہیں، الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ) ایک ہی جسمانی شخصی صورت ہے، جو ایک ہی فرد میں منحصر اور محدود ہے، اور بذات خود وہ قائم ہے جیسے ہیولی یا مادے میں پیوست ہو کر یہاں صورت جسمانیہ نہیں پائی جاتی[۲] جیسا کہ ارسطو وغیرہ کا خیال ہے، بہر حال ارباب تحقیق کا مذہب یہی ہے، کہ سارا جسمانی عالم ایک شخصی وجود ہے، یہ خیال کہ عالم میں متعدد ہستیاں اور صورتیں پائی جاتی ہیں، یہ درحقیقت ایک وہمی خیال ہے۔ اسی قسم کا یہ خیال جیسے بحالت تلاطم دریا میں متعدد اجسام (بصورت امواج) نظر آتے ہیں حالانکہ واقع میں دریا کا پانی ایک واحد شخصی وجود ہے، البتہ اس کے مختلف اجزاء کو مختلف عوارض چونکہ عارض ہوتے ہیں، اس لئے تعدد کا دھوکہ ہوتا ہے۔ یہ دعویٰ کہ عالم جسمانی ایک واحد شخصی وجود اور شخصی صورت ہے، اس کو دلیل سے بھی ثابت کیا گیا ہے لیکن اس بحث کا مقام دوسرا ہے۔

اور جیسے عالم ایک واحد شخصی صورت ہے، اسی طرح سارے عالم جسمانی کی نوعی صورت بھی ایک ہی ہے، اسی کو طبیعۃ الکل بھی کہتے ہیں، عالم کی صورت جسمیہ پر جو تم دیکھتے ہو کہ ایک صورت جاتی ہے، اور دوسری صورت آتی ہے، یا مختلف حوادث و واقعات جو اس پر طاری ہوتے رہتے

---

[۱] مصنف کا مقصود یہ ہے کہ موجودہ زندگی میں اجسام کی پیدائش وبقاء تو مادی اسباب وعلل کے قوانین سے وابستہ ہے مگر آخرت میں ان کی پیدائش وبقا ان قوانین کی چونکہ پابند نہ ہوگی اس لئے اس کو تجلی کی دوسری قسم میں سمجھنا چاہئے کہ داخل ہے۔

[۲] اجسام میں یہ بات جو دیکھی جاتی ہے کہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورتیں اختیار کرتے رہتے ہیں مثلاً کبھی گیہوں کبھی دودھ کبھی محض خون گوشت وغیرہ کی شکل اختیار کرتا رہتا ہے، اسی حال کو دیکھ کر ارسطو وغیرہ نے یہ خیال قائم کیا کہ ہر جسم کی ترکیب دو جزء سے ہوتی ہے، ایک جزء تو وہ ہے جو بدلتا رہتا ہے اسی کو وہ صورت کہتے ہیں۔ دوسرا جزء وہ ہے جو بہرحال یہی باقی رہتا ہے اسی کو مادہ یا ہیولی کہتے ہیں۔ ہیولی میں کوئی خصوصی صفت بجز اس بات کے کہ بہرحال وہ ہر صورت ہر صفت کو وہ قبول کرے اور کوئی دوسری صفت نہیں پائی جاتی ہے اس لئے اس کو صرف استعداد قابلیت وصلاحیت کہتے ہیں، لیکن اشراقی حکماء اور صوفیا اس کے منکر ہیں، وہ سارے عالم کو ایک واحد شخصی وجود کہتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ایں، یہ اسی نوعی صورت کا اقتضاء ہے، مثلاً نباتی صورت یہ چاہتی ہے کہ درخت کے بعض جزو پر پھل کی صورت یعنے صورت ثمریہ کا اور بعض جزو پر پھول کی صورت کا بعض پر پتوں کی صورت کا فیضان ہو، الغرض یوں ہی مختلف اجزاء پر درخت کے جن مختلف صورتوں کا فیضان ہوتا ہے، یہ صورت نباتیہ کا اقتضاء ہے۔

علاوہ اس نوعی صورت کی اس واحد جسمانی صورت یعنی عالم جسمانی کا ایک نفس بھی ہے جیسے نفس ناطقہ مادے سے مجرد ہے، اسی طرح عالم کا یہ نفس بھی مادے سے مجرد اور پاک ہے، اس کو نفس اکل" کہتے ہیں تمام نفوس ناطقہ کا اس نفس سے وہی تعلق ہے جو ادراکی قوی (حواس ظاہرہ و باطنہ) کا تعلق نفس ناطقہ سے ہے، اسی طرح عالم کی اس شخصی صورت کی ایک خیالی قوت بھی ہے، تمام خیالات کو اس سے وہی نسبت ہے، جو جزء کو کل سے ہوتی ہے، اسی مقام پر معلوم ہونا چاہیئے کہ انسان سے اوپر جو اجسام ہیں مثلاً افلاک وغیرہ، ان میں جو خیالی قوت جاری و ساری ہے، وہی عالم مثال ہے، عالم کی اس شخصی صورت میں ایک عزم و ارادہ کرنے والی قوت بھی ہے، اسی کو قوت عازمہ بھی کہتے ہیں، ہماری قلبی قوت کا جو تعلق ہمارے اعضاء اور بدن سے ہے یہی تعلق عالم کی اس قوت کو ساری کائنات سے ہے، اور جیسے ہماری قلبی قوت ان تمام قوتوں پر مسلط ہے، جو ہمارے بدن میں پائی جاتی ہے، اور ہماری ساری ظاہری اور باطنی قوتوں پر قلبی قوت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی طرح کائنات کی ساری قوتوں پر عالم کی اس قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے۔

عزم و ارادہ، محبت و عداوت، رحمت و الفت و انس، نفرت و وحشت، رد و قبول الغرض سارے اخلاق و ملکات، احوال و مقامات کا محل اور سرچشمہ عالم کی یہی قوت عازمہ ہے، عالم کے نفس مجرد کی گویا یہی قوت قلبیہ ہے، اور واہمہ بھی ہے، اور بدن کی سلطنت کا تخت یا عرش بھی یہی قوت ہے نفس کے سارے تاثیری اعمال جو اجسام اور قوتوں میں اثر انداز ہوتے ہیں، ان کا مظہر بھی یہی ہے، آدمی میں جو قوت محرکہ پائی جاتی ہے، اس قوت کو حرکت پر آمادہ کرنے کا کام بھی یہی قوت انجام دیتی ہے، یوں ہی ہماری قوت مفکرہ کو بھی وہی استعمال کرتی ہے، ہمارے مختلف قوی کے اقتضاؤں میں جب کشمکش پیدا ہوتی ہے، تو ان پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح کا کام بھی وہی کرتی ہے۔

آدمی کا نفس جب کسی چیز کو چاہتا ہے، تو جو قوتیں اس اقتضاء کی تکمیل میں مانع آتی ہیں، ان پر بھی اسی قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے، اگرچہ اس چیز کو خود بھی قوت عازمہ چاہتی ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تمہارا جی کسی چیز کو چاہتا ہے، لیکن دل اس پر راضی نہیں ہوتا تو ظاہر

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے کہ ایسی صورت میں نفس کی یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی۔

بہرحال اپنے "وجدان" کی طرف اگر توجہ کرو گے، تو تم پاؤ گے کہ "قلب" ہی تمہارے سارے قویٰ کا مطلق بادشاہ ہے گویا سارے قویٰ اور بدن کے سارے اعضاء کی حیثیت قلب کے سامنے رعایا کی اور فوج کی ہے، ہماری قوتوں میں سے کوئی قوت اگر کسی چیز کو چاہتی بھی ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے، کہ "قلب" کے سامنے وہ دست سوال دراز کر رہی ہے، اور چاہتی ہے کہ کسی طرح "قلب" اس کے مطلوب کے حاصل کرنے پر آمادہ ہو جائے، اگر اسی حال کی تعبیر "شفاعت" کے لفظ سے کی جائے یعنے سمجھا جائے کہ "قلب" سے یہ قوتیں سفارش کرتی ہیں، اور حاجت کو اس کے آگے پیش کرتی ہیں، تو یقیناً وہ اس تعبیر کا مستحق ہے۔

اور یہی نہیں بلکہ تمہارا وجدان تم کو یہ بھی بتائے گا کہ کسی کام اور کسی فعل کا موجود ہونا اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ "قلب" ان کو موجود کرنے پر آمادہ نہ ہو جائے آخر خود غور کرو ہم کسی خاص کام کا یا حرکت کا تصور کرتے ہیں، اور جو منافع اس کے ہو سکتے ہیں ان کو بھی خوب اچھی طرح سوچ سمجھ لیتے ہیں، لیکن ہمارے یہ تصورات، اور ہمارا صرف سوچ بچار اس کام یا حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے لئے کیا کافی ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسا سمجھنا خلاف واقعہ ہے، بلکہ حقیقت یہی ہے کہ قلب جب تک اس کام اور حرکت کے انجام دہی پر آمادہ نہ ہوگا، اس وقت تک نرا تصور قطعاً ناکافی ہے۔

پس سچی بات یہی ہے، کہ کسی چیز کے وقوع پذیر ہونے میں جو کام علت فاعلہ کرتی ہے گویا یہی حیثیت قلب کی ہے، اور اس کے سوا ہمارے جتنے قویٰ ہیں ان میں بعض کی نوعیت ان اسباب کی ہے جنھیں معدات کہتے ہیں اور ادراک و احساس کا کام کرنے والی قوتوں کا یہی حال ہے، اور بعض کی نوعیت اوزار اور آلات کی ہے، جن قوتوں سے کام کرنے میں آدمی کام لیا کرتا ہے یعنی "فاعلی قویٰ" ان کا حال یہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ شخص اکبر کا قلب ہی ساری کائنات کا اور ان سارے حوادث و واقعات کا جو عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، مبدء اور سرچشمہ ہے، عربی الفاظ میں شخص اکبر کے اس قلب کی تعبیر ان الفاظ سے کرتے ہیں، یعنے

المدرکۃ المجمع من امثال والاشباح لہم — مثال اور ارواح کو اکٹھے کرکے جو یکتائی پیدا ہوتی ہے یہ بھی اسی قلب سے متعلق ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

یہاں معلوم کرنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ہم انسانوں کے اندر جو "قوت عازمہ" پائی جاتی ہے اگرچہ وہ کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، اسی لئے ہم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے مختلف اعضاء میں سے فلاں عضو میں وہ قرار یافتہ و جاگزیں ہے، یا فلاں عضو میں وہ پائی جاتی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عام طور پر جس عضو کی تعبیر "قلب" کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس سے ہماری اس "قوت عازمہ" کا کسی نہ کسی حد تک کوئی نہ کوئی خصوصی تعلق ضرور ہے، ایسا خصوصی تعلق جو دوسرے اعضاء سے اس کا نہیں ہے، اگرچہ اس کی تاثیری درانداز یاں سارے جسم کو حاوی ہے اور جسم کے ہر ہر عضو میں جاری و ساری ہیں۔

ارباب کشف و شہود کی جو یافت ہے کہ عالم کی "احدیۃ الجمع" کی کیفیت کا اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط ہے (یعنے فلک الافلاک) سے خصوصی تعلق ہے، تو اس کا مطلب بھی یہی ہے اور اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ "شخص اکبر" کا دہی قلب ہے، اور "النفس الکل" کا عرش بھی وہی ہے، (واقعہ کی نوعیت گویا یہ ہے) کہ اجسام جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اور عالم کی قوتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر مختلف مراکز میں تمرکز پذیر نہیں ہوئی تھیں، تو اس وقت عالم کے "النفس الکل" کا تعلق "شخص اکبر" کے مجموعہ سے تھا، یعنے کسی خاص جگہ اور مقام سے اسے کوئی خصوصیت نہ تھی، اور روایتوں میں جو آیا ہے کہ ابتداء میں عالم عماء (یعنے بادل میں تھا) یہ اسی حال کی طرف اشارہ ہے، لیکن جب باہم اجسام ایک دوسرے سے جدا ہوئے اور قوتوں کا تمرکز مختلف مرکزوں سے متعلق ہوا، تو "النفس الکل" کا "شخص اکبر" سے جو اجمالی تعلق تھا اس تعلق نے تفصیل کا رنگ اختیار کیا۔ اور اسی کے بعد اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط ہے، اس سے تو "النفس الکل" کا بالذات پہلے تعلق پیدا ہوا، اور پھر اسی کے واسطے سے اس کا تاثیری تعلق دوسری چیزوں سے قائم ہوا۔

دمثال سے ہم اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہیں، کہ اجسام اور قوی جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اس وقت "شخص اکبر" کے مجموعہ سے "النفس الکل" کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی تھی، جیسے جنین (بچہ شکم) کے نفس کا تعلق اپنے بدن سے اس وقت ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے بدن کا پورا ڈھانچہ مکمل نہیں ہوتا، میں نے تمثیل کے لئے جنین کے متعلق ان لوگوں کے خیال کو اختیار کیا ہے، جو قائل ہیں کہ ڈھانچے کی تکمیل سے پہلے بھی جنین کے بدن کی تربیت و پرورش کا تعلق اس کی ماں کے نفس سے نہیں بلکہ خود جنین ہی کے نفس سے رہتا ہے، بہر حال مذکورہ بالا حالت میں جنین کے نفس کا تعلق خاص خاص عضو سے نہیں بلکہ ایک ایسے اجمالی امر سے ہوتا ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

جس میں اپنے اپنے قابل مادہ کی راہ سے تشخص و تعین پیدا ہوتا ہے، بجنسہٖ یہی حال نفس کل کا شخص اکبر کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے، جب تک اجسام ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے اور قویٰ کا مختلف مرکزوں میں تمرکز نہیں ہوتا، یعنے نفس کل کی ایک اجمالی عنایت، حرکت کو اور ان تغیرات کو پیدا کرتی ہے، جن کا ظہور شخص اکبر میں وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے، پھر ان ہی حرکات اور تغیرات سے جو صلاحیتیں اور استعداد قبول کرنے والے مادے میں پیدا ہوتی ہیں، ان کی راہ سے نفس کل کی اس اجمالی عنایت میں تشخص کا رنگ بتدریج پیدا ہوتا رہتا ہے، تا اینکہ منصۂ شہود پر ایسے اجسام ظہور پذیر ہو جاتے ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہوتے ہیں، اور اسی کے ساتھ ساتھ مختلف قوتیں مختلف اجسام میں اپنی اپنی جگہ بناتی چلی جاتی ہیں، اور اس سلسلہ میں وہ جسم جو تمام اجسام کو محیط ہے، قوت حاکمہ کی خصوصیت کا حامل بن جاتا ہے، یعنے تمام دیگر اجسام کے مقابلہ میں یہ امتیاز جسم محیط ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

الغرض یوں جسم محیط میں اسی اجمالی تعلق کا اور اس تاثیر کا جو سارے عالم میں جاری و ساری ہے، ایک وحدانی مرکز قائم ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے جنین کا ڈھانچہ جب مکمل ہو جاتا ہے تو جنین کے نفس اور نفس کی وہ تاثیر جس کا بدن سے تعلق ہوتا ہے، دونوں کا مرکز جنین کا قلب بن جاتا ہے۔

واقعہ تو یہ ہے، کہ حقائق کی بحث و تحقیق میں جن لوگوں نے حصہ لیا ہے، ان میں کسی نہ کسی طرح ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے کہ عالم میں جس تاثیری عمل کے نتائج بکھرے ہوئے ہیں، اس تاثیری عمل کا تمرکز جسم محیط ہی میں ہوا ہے، خواہ اپنے اس اقرار و اعتراف کا ان کو شعور ہو یا نہ ہو لیکن کسی نہ کسی شکل میں ہر ایک نے اس کو مانا اور تسلیم کیا ہے، آخر ارباب فلسفہ ہی کو دیکھو! یہ موجودہ کہتے ہیں کہ اس عالم کون و فساد (یعنے چیزیں جہاں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں) ان کے حوادث و واقعات کے ابتدائی اسباب اور مبادی فلکی اوضاع اور آسمانی حرکات ہیں، اور ان اوضاع و حرکات کے مبادی ان نفوس کو یہ لوگ قرار دیتے ہیں جن کا فلکی اجرام سے تعلق ہے، اور کہتے ہیں کہ چرخ محیط جو سارے سماوی اجرام کا احاطہ کئے ہوئے ہے، وہی ان سماوی اجرام کی تحریک کا باعث ہے، اور ان میں قسری[1] حرکت پیدا کرتا رہتا ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ فلک

---

[1] حرکت کا سبب جسم متحرک کا ارادہ ہو تو وہ حرکت ارادی ہے، علاوہ ازیں اگر متحرک جسم کی طبیعت ہو تو یہ طبعی حرکت ہے لیکن متحرک کے ارادے یا طبیعت سے نہیں بلکہ حرکت کسی پیدا ہوئی ہو یعنی بیرونی قوت سے متحرک ہو تو اسی حرکت کو حرکت قسری کہتے ہیں ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

محیط کی حرکت وضعی حرکت ہے، یعنے ایسی حرکت ہے جس کی وجہ سے ان چیزوں کا وضعی حرکت کے ساتھ متحرک ہو جانا غیر ضروری ہے جن کا وہ احاطہ کئے ہوئے ہے۔ ایسی صورت میں خود ہی سوچنا چاہیئے کہ اس کے سوا چارۂ کار ہی کیا ہے کہ جسم محیط کے متعلق یہ مانا جائے کہ ایک قسم کا معنوی تسلط اور باطنی قہر و غلبہ اس کو ان اجرام پر حاصل ہے، جو اس کے احاطہ میں داخل ہیں، جس کا مطلب یہی ہوگا کہ جسم محیط کا نفس سارے نفوس پر غالب ہے، اور سارے ارادے اس ارادے کے تابع ہیں، جو جسم محیط کے نفس میں پیدا ہوتا ہے، چاہیئے کہ اس مسئلہ کا غور سے مطالعہ کرو، تفصیل سے یہاں اس لئے گریز کیا گیا ہے کہ اس قسم کے مختصر رسالہ میں ان طویل مباحث کی گنجائش نہیں ہے، جو کچھ کہہ دیا گیا ہے، ارباب بصیرت و صاحبان فہم و فراست کے لئے وہی کافی ہے۔

عبقہ (۱۷)

"استدلالیوں کے علوم میں بحث کا موضوع جس تجلی کو قرار دیا گیا ہے اس کا بیان"

(تجلیات کے مذکورہ بالا اقسام میں ایک تجلی وہی تھی جسے تجلیات کلانیہ یا کلانی تجلیات کہتے ہیں یعنے جس تجلی سے مختلف عوالم میں سے کسی عالم یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی نوع کی تربیت و پرداخت مقصود ہوتی ہے، ان ہی کلانی تجلیات کا وہ حصہ جو مادی آلائشوں سے مجرد اور پاک ہو، اس کی بھی مختلف نوعیتیں ہیں "النفس الکل" پر اس سلسلہ کی جو تجلی قائم ہے یعنی کہ تمام تجلیات میں اولیت حاصل ہے سب سے برتر اور اعلیٰ و ارفع یہی تجلی ہے، اسی لئے اس کو اول التجلیات کہتے ہیں، عالم میں تاثیرات کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے اس کی اصل اور بنیاد بھی یہی تجلی ہے، اور ان تمام تاثیرات کا جوہر بھی یہی ہے، چونکہ اس تجلی کو "النفس الکل" قبول کرتا ہے، اسی لئے اس میں تجرد اور مادی آلائشوں سے پاک ہونے کا رنگ پایا جاتا ہے، اور اس کے تاثیری عمل میں اجمال کی کیفیت بھی اسی کا نتیجہ ہے گویا لاہوت کے لحاظ سے اپنے مجرد ہونے کی خصوصیت کی وجہ سے وہ صورت عقلیہ ہے، اور عالم جسمانی پر اثر انداز ہونے کے اعتبار سے اس عالم کا گویا وہ نفس مجرد ہے، اور کچھ تو کہہ سکتے ہو کہ "النفس الکل" کی یہ تجلی گویا نفس

ف گردش و چکر کی شکل میں جو حرکت ہوتی ہے، اسی کو وضعی حرکت کہتے ہیں، خود متحرک اپنی جگہ کو اس حرکت میں نہیں چھوڑتا لیکن اس کے اجزا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، آگے مصنف نے جو بات کہی ہے وہ واضح ہے، یعنے وہ بعد کے جسم ایک دوسرے پر چڑھائے جائیں تو اوپر والے جسم کی حرکت ضروری نہیں کہ نیچے والے اجسام بھی متحرک ہوں۔

ہے، یا "النفس الکل" کی وہ زندگی اور حیات ہے، اور النفس الکل کی حیثیت اس کے مقابلہ میں گویا جلوہ گاہ کی ہے، اسی طرح گویا سمجھنا چاہیے کہ "النفس الکل" اس تجلی کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت اور اس کے مختلف تاثیری آلات میں گویا ایک آلہ ہے۔

نیز لاہوت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے، اور کسی سمت یا جہت کو اس کے لیے ثابت نہیں کیا جا سکتا، اور نہ کسی مکان کو اس کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے، اسی طرح یہ بات کہ وہ نہ متصل ہے، اور نہ منفصل یعنی کسی چیز سے اس کو نہ اتصال ہی کا علاقہ ہے اور نہ انفصال اور جدا ہونے کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لاہوت کو اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوتی ہیں لاہوت کی یہ تجلی ایک ایسا مرتبہ ہے، جس کی طرف اس قسم کے صفات مثلاً علم و ارادہ وغیرہ کا انتساب تجدد کے رنگ میں نہیں ہو سکتا یعنے زینہ بہ زینہ بتدریج ان صفات سے متصف ہونے کی اس میں گنجائش نہیں ہے اور یہی تجلی ہے، جس کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے، کہ سارے عالم کے ساتھ لاہوت کی عنایت کا دوامی تعلق ہے، اسی کی راہ سے وہ سارے جہان پر اثر انداز ہے، تجلی کے اس مرتبہ کے فعل کی نوعیت کلی ہوتی ہے، نیز تاثیری جہت بھی اس فعل کی کلیت ہی کا رنگ رکھتی ہے، تعین اور تشخص جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کا نتیجہ ہے، جو اس کے فعل کی تاثیری اثرات کو قبول کرتے ہیں۔

* الخارج (یعنے وجود منبسط) پر سب سے پہلا اثر اسی تجلی کا پڑتا ہے، اور کائنات میں ہر اثر انداز ہونے والی شے کا آخری سلسلہ اسی تجلی پر پہونچ کر ختم ہوتا ہے، نیز جو فعل تجلی کے اس مرتبہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، وہ ایجابی فعل لیکن شابہ ہوتا ہے، وہ اختیاری افعال سے، اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ لاہوت کی تجلی کا یہ مرتبہ "عالم میں داخل نہیں ہے، بلکہ شخصی طور پر اسی کا وجود عالم کے وجود سے ممتاز ہے اور سارے عالم پر وہی قاہر اور غالب ہے، لیکن اس کا یہ غلبہ و تسلط ایک قسم کا مقدس غلبہ و تسلط ہے، کبھی اس تجلی کے اثرات فلکی نفوس کی راہ سے نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کے دریچوں سے جھانکتے ہیں، کبھی ان کا ظہور نوعی صورتوں سے ہوتا ہے، اور کبھی ارادہ کرنے والے نفوس سے جو پیدا ہوتے ہیں مثلاً انس و جن، ملائکہ کے نفوس سے) بہر حال یہ اختلاف مظاہر کے لحاظ سے ہے، ورنہ خود اس تجلی کی نسبت سے اگر اس کے ان مختلف اثرات کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا اس کے حساب سے سب ایک ہیں، ان میں نہ تعدد ہے، اور نہ تکثیر بلکہ تعدد و تکثیر کی یہ ساری کیفیتیں ان ہی مظاہر اور ان چیزوں کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں، جو ان اثرات کو قبول کرتی ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ہم تجلی کے اس مرتبہ کی طرف جس فعل اور تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، اس کا مطلب اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں مبدء فیاض ہونے کی جو شان اس میں پائی جاتی ہے، اسی شان کو اس کی طرف ہم منسوب کر رہے ہیں۔

گویا ایسا سمجھو! کہ آفتاب کی شعاع کی جو حالت ہوتی ہے، وہی حال اس تجلی کا ہے، یعنی بذات خود آفتاب کی یہ شعاع ایک خالص چمک و دمک اشراق و درخشانی ہے، جو آفتاب میں پائی جاتی ہے، جب تک آفتاب ہے، اس شعاع کا بھی اس کے ساتھ ہونا ضرور ہے، آفتاب کے وجود کا دوام اس کا دوام ہے، ہر وہ چیز جو اس شعاع کے سامنے آجائے اس کو روشن کرنے کا مطلب ظاہر ہے کہ اس کے سوا اور کیا ہے، کہ شعاع بذات خود ایک درخشاں و تاباں وجود ہے۔

پھر اس کے ساتھ اس کو سوچو کہ شعاع شمسی کی یہ کیفیت یعنی روشنی بخشی کی جو خاصیت اس میں پائی جاتی ہے، جو درحقیقت اس کی تابانی و درخشانی ہی کی دوسری تعبیر ہے، اسکی یہ کیفیت خود آفتاب کے لحاظ سے ایک بسیط واحد کیفیت ہے، اس کا وجود آفتاب کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے جب تک وہ ہے، اس وقت تک شعاع بھی اس کے ساتھ ہے، اس نقطۂ نظر سے اس میں (یعنے شعاع) میں نہ کسی تغیر کی گنجائش ہے، اور نہ تبدیلی کی اس حیثیت سے ہم شعاع کی درخشانی و تابانی کی اس صفت کو قوی اور ضعیف ہونے کے مدارج میں تقسیم نہیں کر سکتے لیکن یہی شعاع جن جن چیزوں پر پڑتی ہے، ان کے لحاظ سے دیکھو تو لامحدود بے شمار مراتب و مدارج اس میں پیدا ہوجائیں گے، اور اس کی مختلف قسمیں نکل آئیں گی، مثلاً آئینہ کو جب وہ روشن کرتا ہے، تو اس وقت اس کی روشنی کی جو نوعیت ہوتی ہے، یقیناً اس روشنی سے مختلف ہوگی جو پانی پر پڑنے سے اس شعاع سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح ریت پر جب یہی شعاع چمکتی ہے، تو جو حال اس وقت اس کا ہوتا ہے، وہ اس حال سے قطعاً مختلف ہے، جب بجائے ریت کے پتھر کو وہ روشن کر رہی ہو، زمین پر شعاع کے پڑنے سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس کیفیت سے مختلف ہوگی، جب کرتے کو بھی شعاع روشنی بخش رہی ہو، الغرض یوں ہی سوچتے جاؤ، بے شمار مثالیں اس کی ملتی چلی جائیں گی۔

میرا خیال ہے کہ نظر و استدلال کی راہوں سے خدا کی جو معرفت حاصل کرتے ہیں، ان کی انتہائی رسائی زیادہ سے زیادہ اسی حد تک ہوسکتی ہے، کہ ایسی تجلی کی راہ سے حق تعالیٰ کو وہ پہچانیں، یعنے زیادہ سے زیادہ وہ یہی جان سکتے ہیں کہ سارا تاثیری کاروبار جو عالم میں نظر آتا ہے، وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے، اور یہ کہ بقا و دوام بھی اسی کے لئے ہے، اس پر کوئی چیز اثر انداز نہیں ہوسکتی

www.besturdubooks.wordpress.com

اور نہ کسی قسم کی تبدیلی و تغیر کی اس میں گنجائش ہے۔ (اور یہ سارے خصوصیات اسی تجلی کے ہیں)

افضل المحققین (شاہ ولی اللہؒ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کا لفظ جو ملتا ہے، میرے نزدیک اس سے مراد تجلی کا یہی مرتبہ ہے، نیز حدیث میں جو یہ آیا ہے،

ان الرب تبارک و تعالیٰ قبل خلق السمٰوٰت والارض کان فی عماء ما تحتہ ھواء و مافوقہ ھواء۔

آسمان و زمین کی پیدائش سے پہلے حق تعالیٰ ایک ایسے عماء (بادل) میں تھے جس کے اوپر بھی ہوا تھی، اور نیچے بھی ہوا تھی۔

تو اس کو بھی اسی تجلی کی طرف میں اشارہ خیال کرتا ہوں، یعنے اجسام باہم ایک دوسرے سے جب تک الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اور مختلف مرکزوں کو عالم کی قوتوں نے اپنا مرکز نہیں بنایا تھا اور عرش پر حق تعالیٰ کا استوا نہیں ہوا تھا، اس وقت صرف یہی تجلی تھی۔

خلق و آفرینش کا کمال اور نوعی صورتوں نیز ان کے لوازم و آثار کے فیضان کا مبدء در حقیقت لاہوت کی اسی "تجلی" کے ساتھ وابستہ ہے۔ ان ساری چیزوں کا منا طا یہی تجلی ہے۔

یہ سوال کہ تجلی تو عنوان ہوئی ہے، تو لاہوت کی ذات میں اس تجلی کا معنون، اور اس کا مصداق کیا ہے، اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے، کہ شیون کا مرتبہ یعنے باطن بالوجود کے اجمال کا جو مقام ہے وہی اس تجلی کا معنون ہے۔

عبقہ (۱۸)

انبیاء علیہم السلام اپنی شریعت میں جس تجلی کی طرف دعوت دیتے ہیں، اور شرعی الٰہیات کا جو موضوع ہے، اس طبقہ میں اسی تجلی پر بحث ہوگی۔

ان ہی کمالی تجلیات مجردہ کے سلسلے میں ایک تجلی وہ بھی ہے، جو "شخص اکبر" کے قلب پر قائم ہے گذر چکا کہ اس تجلی کو چونکہ "قوت عاقلہ" قبول کرتی ہے، اس لئے مطلب اس کا یہی ہوا کہ اس تجلی کا سب سے پہلے بالذات تعلق جسم محیط سے قائم ہوتا ہے، اور اس کے بعد ساری کائنات سے اس کا ربط اسی تجلی کے توسط سے پیدا ہوتا ہے، گویا سمجھنا چاہیئے کہ تجلی اعظم کے تنزل سے یہ تجلی پیدا ہوتی ہے۔ اور عالم میں جو تاثیری کاروبار پھیلا ہوا ہے اس نے "جسم محیط" میں جو مرکز اختیار کیا، اسی کو گویا تعبیر اس تجلی سے کرتے ہیں۔

گویا یوں سمجھنا چاہیئے کہ ایک ایسی چڑیا (جو مادی تعلقات سے آزاد تھی) اس نے اپنا گھونسلا

www.besturdubooks.wordpress.com

اس جسم محیط میں اس نے بنالیا کہ تمام قوتوں میں جو غالب ترین قوت ہے اور عالم کی علت فاعلہ ہونے کی حیثیت اس کو حاصل ہے، یعنی قوت عازمہ' اس کا اسی جسم محیط سے خصوصی تعلق تھا' اور یہ صورت حال اس وقت پیش آئی جب اجسام باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو چکے تھے اور مختلف قوتوں نے مختلف مرکزوں میں اپنی جگہ بنالی تھی۔

باقی اس قسم کا وہم جو بعض لوگوں میں پیدا ہوتا ہے' کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے' کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (نہ ہونے کے بعد پیدا ہوئے ہیں' یعنی لازم آتا ہے کہ وہ حادث ہوجائیں' سو اس کا جواب یہ ہے' کہ تجلیات کے متعلق سرے سے یہ خیال ہی غلط ہے' کہ ان کا حادث ہونا ناممکن ہے' کیونکہ اسی تجلی کو بیان کرتے ہوئے' جس کا تعلق شخص اکبرؒ کے قلب سے ہے' (قرآن مجید) میں آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد فرمایا گیا ہے' کہ

ثم استوی علی العرش یدبر الامر — پھر اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوئے' وہ کام کا بندوبست فرمانے لگے'

(جس سے معلوم ہوا کہ تجلی کے حادث اور نو پیدا ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے) آدمی کے قلب پر جو حال طاری ہوتا ہے' ظاہر ہے' کہ وہی دوسرے حالات پر حاوی ہوجاتا ہے' اور سارے اخلاق وملکات اسی کے تابع ہوجاتے ہیں' مثلاً کسی کے قلب میں حد سے گذری ہوئی عشق کی کیفیت جب پیدا ہوتی ہے تو اس شخص کے سارے جذبات محبت کے ہوں یا عداوت کے' مہربانی کے ہوں یا نامہربانی کے رضامندی کے ہوں یا نارضامندی کے خوشی ہو یا ناخوشی' سب ہی میں عشق کی کیفیت پیوست ہوجاتی ہے' محبوب کے سوا پھر کسی اور کو وہ دوست نہیں رکھتا' محبوب سے جس کا تعلق ہوتا ہے' اسی سے وہ بھی تعلق قائم کرتا ہے' اور اس سے جو بے تعلق ہیں' ان سے یہ عاشق بھی بے تعلق رہتا ہے' جس سے محبوب خوش ہے' اسی سے وہ بھی خوش رہتا ہے' جس سے وہ ناراض ہے' اس سے بیچارہ عاشق مسکین بھی ناراض ہوجاتا ہے' بہرحال انسانی قلب کی اسی حالت پر تم شخص اکبرؒ کے قلب کی اس تجلی کو قیاس کرسکتے ہو' اور سمجھ سکتے ہو کہ شخص اکبرؒ کے قلب میں نو بہ نو پیدا ہونے والے ارادوں، یا اس کی محبت و عداوت پر' رد و قبول پر کسی کی طرف متوجہ ہونے یا نہ متوجہ ہونے پر' الغرض شخص اکبرؒ کے قلب میں جس قسم کی جتنی باتیں پائی جاتی ہیں' سب پر یہی تجلی کس طرح غالب اور حاوی ہے'

پس یہی باتیں جو اس "تجلی" سے تعلق رکھتی ہیں' ان کا "لاہوت" سے بھی تعلق اسی تجلی کی راہ سے قائم ہوجاتا ہے' شرائع اور دیانات میں حق تعالیٰ کو اسی تجلی کی راہ سے پہچاننا مقصود ہے' انبیاء علیہم السلام نے

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی کی طرف دنیا کو دعوت دی ہے، یعنے کن باتوں سے حق تعالیٰ خوش ہوتے ہیں اور کن سے ناراض ہوتے ہیں، وغیرہ باتیں بتائی جاتی ہیں، پیغمبروں نے بھی اور ہر قرن میں ان کے ماننے والوں اور ان کی پیروی کرنے والوں نے بھی دنیا کو حق تعالیٰ کی اسی معرفت کی طرف متوجہ کیا ہے، شرعی الٰہیات کا موضوع حق کی یہی تجلی ہے۔

بعضوں نے جو یہ کہہ دیا ہے، کہ شرعی احکام و قوانین کا حق تعالیٰ کی طرف انتساب مجازی طور پر کیا گیا ہے، اور بہ ظاہر جو بات ان سے سمجھ میں آتی ہے، حقیقت وہ نہیں ہے، ہم کہہ چکا ہے کہ اس قسم کی باتوں کی طرف کان بھی نہ لگاؤ، واقعہ تو یہ ہے کہ خود تراشیدہ ابتدائی خیالات اور ذہنی وساوس سے الگ ہو کر جو بھی ان شرعی تصریحات پر غور کرے گا، جو تواتر کی راہ سے دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں، وہ اس پر اپنے آپ کو مجبور پائے گا کہ ان شرعی نصوص اور تصریحات کا وہی مطلب سمجھے جو بہ ظاہر ان سے سمجھ میں آتا ہے، اس مطلب سے کلام کو ہٹا کر اس کی دور از کار تاویلوں کی قطعاً جرأت نہیں کر سکتا۔

توبہ کے باب میں جو مشہور حدیث ہے، یعنے جس کے شروع میں یہ الفاظ آئے ہیں،

للہ افرح بتوبۃ عبدہ الخ ۔ اپنے بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ کتنا خوش ہوتے ہیں،

حدیث کے الفاظ پر غور کرنا چاہیے، اس میں توبہ کا حاصل یعنے صرف توبہ کا قبول کر لینا اور قصور سے درگذر کرنا، اگر یہی مقصود تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا اکثر و بیشتر حصہ جو اس حدیث کے اجزا ہیں، وہ یقیناً لغو اور مہمل ہو کر رہ جاتے ہیں، سارے عرب میں جو سب سے زیادہ فصیح کلام کا مالک تھا، کیا اس قسم کی لغو گوئی کا اس کی طرف انتساب خود لغو گوئی نہیں ہے۔

فصحاء اور ارباب بلاغت اپنے کلام میں جن دقیقہ سنجیوں سے کام لیتے ہیں، جن لوگوں میں ان کی نزاکتوں کے احساس کا صحیح سلیقہ پایا جاتا ہے، اگر اس حدیث کے الفاظ پر وہ غور کریں گے تو یقیناً اپنے آپ کو وہ اس فیصلہ پر مجبور پائیں گے کہ خوشی اور مسرت کی جو انتہائی شکل ہو سکتی ہے،

ف بخاری، مسلم اور صحاح کی دوسری کتابوں کی یہ مشہور حدیث ہے مطلب یہ ہے کہ اپنے مومن بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ کو اس وقت بھی اسی قدر خوشی اور شادمانی ہوتی ہے، جتنا خوش وہ شخص ہو سکتا ہے، جو کسی جنگل بیابان میں جا رہا تھا، سواری اس کی اس کے ساتھ تھی اس پر خورد و نوش کا سامان تھا، تھک کر کسی جگہ بیٹھنے کے لئے اترا، سر رکھ کر سو گیا، آنکھ اس کی جب کھل گئی تو دیکھتا ہے کہ اس کی سواری کا جانور غائب ہو گیا، ادھر ادھر اسے تلاش کرتا ہے، لیکن نہیں ملتا، آخر تھک کر پیاس کی شدت جب حد سے گذر گئی تو سوچ کر کہ اسی جگہ جا کر پڑا رہتا ہوں، جہاں سویا تھا، یہیں مر جاؤں گا، ہاتھ پر سر رکھ کر مرنے کے لئے سو جاتا ہے کہ اچانک پھر آنکھ اس کی جو کھلتی ہے تو سواری کے جانور کو اپنے سامنے پاتا ہے، کہتے ہیں کہ وہ خوشی کے مارے ... بے ساختہ پکار اٹھا ہے، فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنا خوش یہ شخص اس وقت ہو سکتا ہے، خدا اپنے مومن بندے کی توبہ سے اس سے زیادہ خوش ہوتے ہیں ۱۲ منہ

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف اسی حدیث میں کیا گیا ہے۔

مذاہب و شرائع میں اس تجلی کی طرف جتنی توجہ کی گئی ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے تو شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اللہ" کے لفظ کا اطلاق "لاہوت" پر فقط اسی تجلی کی بنیاد پر کیا گیا ہے، یعنی اس تجلی کے رو سے "لاہوت" کا جو مرتبہ ہے، "اللہ" کے لفظ سے اسی مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے۔

افضل المتقین (شاہ ولی اللہ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کے لفظ کا اطلاق اس تجلی پر بھی کبھی کیا گیا ہے، گویا "تجلی اعظم" کے دو معنوں میں سے ایک معنی یہ بھی ہے، اسی تجلی کی تعبیر انہوں نے "تدلی کل" سے بھی کی ہے، نیز "تجلی" کا مطلق لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے، تو اس وقت زیادہ تر اسی سے یہی تجلی مراد ہوتی ہے، باقی اس تجلی کا مخزون مصداق سو یہ ہو سکتا ہے کہ مرتبہ شیون کی تفصیل اس کی مصداق ٹھہرائی جائے، یعنے باطن الوجود کو اسی کا مخزون قرار دیا جا سکتا ہے۔

تنبیہ: "قوت عازمہ" پر جو چیز قائم ہوتی ہے، اگرچہ اس کا حقیقی محل تو عزم کی یہی قوت ہے، لیکن اس قوت کو چونکہ اس عضو سے جس کا نام قلب ہے، خصوصی تعلق ہے، اس لئے اگر ایسا ہو کہ قوت عازمہ پر قائم ہونے والی اسی چیز کے آثار کا ظہور تمام دوسرے اعضاء کے مقابلہ میں خاص طور پر قلب ہی پر زیادہ نمایاں ہو، تو یہ چنداں بعید از عقل بات نہ ہوگی، آخر تم خود اپنے اوپر غور کرو، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ کسی غم یا خوف وغیرہ کے مواقع میں قلب پر جب اضطراب طاری ہوتا ہے، یا غصہ کے وقت جس قسم کی خفقانی حالت دل میں پیدا ہو جاتی ہے، گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کٹ کر سینے سے باہر گر پڑے گا اور اپنی جگہ چھوڑ بیٹھے گا، (اس شخص اصغر کے قلب کی جب یہ حالت ہے) تو شخص اکبر کا قلب یعنی جسم محیط کو بھی اس تجلی کے ساتھ جو قوت عازمہ پر قائم ہے، اگر کسی قسم کا خصوصی تعلق ہو، اور اس کے خاص خاص آثار کا ظہور اس سے ہو تو خود ہی سوچنا چاہئے کہ اس کے سوا اور ہو ہی کیا سکتا ہے۔

اس اصول کو سمجھ لینے کے بعد میں نہیں خیال کرتا کہ (شریعت) میں جو اس کا تذکرہ کیا گیا ہے یعنی

الرحمٰن علی العرش استوی   "الرحمٰن عرش پر مستوی ہوا"

اس کے سمجھنے میں تمہیں کیا دشواری پیش آئے گی، اس کا جو مطلب ہے، یقیناً اس کا سمجھنا اب تمہارے لئے چاہیے کہ آسان ہو جائے، اور بغیر کسی تشویش کے "قلب" اس مطلب کے ساتھ مطمئن ہو جائے، تمہیں سمجھنا چاہئے کہ ایک عرش تو حقیقی ہے، اور رحمٰن کا واقعی مستقر، یا استواء کا اصلی مقام وہی ہے، اور یہ شخص اکبر کی "قوت عازمہ" ہے، اور دوسرا عرش ظاہری ہے، یعنی ساری کائنات کو جو جسم محیط ہے، یہی ظاہری عرش ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

جیسے شخص اصغر یعنی جسد انسانی میں، تمام حالات و کوائف جو بدن انسانی پر طاری ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مقام قوت "عاقلہ" ہے، اور ظاہری مرکز ان حالات و کوائف کا جسد کا وہ حصہ ہے، جسے قلب اور دل کہتے ہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی اب کتنی آسان ہو جاتی ہے جس کا ذکر روایتوں میں آیا ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی وجہ سے چرچراتا ہے، اسی طرح چرچراتا ہے، جیسے سوار کی وجہ سے کجاوہ چرچراتا ہے، گویا شخص اصغر کے عرش، پر یعنے آدمی کے دل پر جیسے اضطراب اور بے چینی کی حالت قوی مؤثرات کے پیش آنے کی وجہ سے طاری ہوتی ہے، اسی پر شخص اکبر کے اس حال کو قیاس کر سکتے ہو۔

عبقہ (۱۹)

شفاعت و دعاء کے متعلق ایک نکتہ

عرش پر جو تجلی قائم ہے، جب شخص اکبر کے قلب میں یہی تجلی ڈوبی اور سماگئی اور شخص اکبر کے ہر ہر حصہ تک پھیل گئی، اسی طرح پھیل گئی، جیسے درخت کی جڑ میں پانی پیوست ہو کر شاخوں، اور پتوں، پھولوں اور پھلوں تک پھیل جاتا ہے، پھر شخص اکبر کے اسی قلب کو اس تجلی نے اپنا لباس، اور اپنے تاثیری کاروبار کا اسے آلہ بنالیا، اور یوں ہر تو پیدا تجدد پذیر شے، جو کائنات میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس کی یہ تجلی قریب ترین فاعلی علت بن گئی۔

بہر حال تمام تجدد پذیر حقائق جو تو بہ تو تازہ بہ تازہ عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں یعنی سارے متجددات حق تعالیٰ کی طرف، اسی تجدد پذیر ارادے کی راہ سے منسوب ہیں جو حق تعالیٰ کے لیے اسی تجلی کی رو سے ثابت ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اسباب و علل کا یہ سارا سلسلہ جو عالم میں نظر آتا ہے، ان کے اسباب ہونے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ سب کا دست سوال اسی تجلی کے آگے دراز ہے، گویا اس تجلی کے سامنے سفارش اور شفاعت کے سوا یہ سارے اسباب اور کچھ نہیں کر سکتے، ٹھیک (بدن انسانی یعنے شخص اصغر) میں قلب کے اعتبار سے آدمی کی ساری قوتوں کا جو حال ہے، وہی حال عالم کے سارے اسباب و علل کا اس تجلی کے لحاظ سے ہے، جیسے (اس شخص اصغر) بدن میں نئی بات اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب

www.besturdubooks.wordpress.com

کوئی ہاتھ ہلانا چاہے یا چلنا چاہے کھانا پینا چاہے، تو ان تمام حالات میں ضروری ہے، کہ قلب کی قوت جازمہ اور ارادی قوت پہلے اس کے کرنے پر آمادہ ہو، اسی طرح عالم میں بھی کوئی حادثہ مثلاً ہواؤں کا چلنا، دریاؤں کی طغیانی، ذرات کی حرکت الغرض ہر چھوٹی بڑی بات اس کی محتاج ہوتی ہے، کہ اس تجلی کی طرف سے آمادگی ظاہر کی جائے، اس تجلی کے ارادوں میں سے کوئی نیا ارادہ اس فعل کے انجام دینے کے لئے پیدا ہو، قرآنی آیت،

یسئله من فی السماوٰت والارض کل یوم هو فی شان

بھیک مانگتے رہتے ہیں، اسی سے وہ ساری چیزیں جو آسمانوں میں ہیں اور زمین میں ہیں، ہر دن وہ کسی شان میں ہے

میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

یمین الله ملأی سحاء لا یغیضها النفاق اللیل والنهار وفی یده الاخری المیزان یرفع ویخفض

اللہ کا دہنا ہاتھ بھرا ہوا ابل رہا ہے، شب و روز کے خرچ کی وجہ سے اس کا پانی ختم نہیں ہوتا اس کے دوسرے ہاتھ میں ترازو ہے، وہی اونچا کرتا ہے، وہی نیچا کرتا ہے

ایک نکتہ کی بات یہاں یہ بھی ہے، تم کو اپنے وجدان کی طرف توجہ کرنی چاہئے، میں سمجھتا ہوں کہ تم یہ محسوس کرو گے، کہ "قلب" کے سامنے بدن کے دوسرے قویٰ جو دست سوال دراز کرتے ہیں، اور اس سے مانگتے ہیں، یہ بات بھی قویٰ میں اس راہ سے پیدا ہوتی ہے، کہ پہلے خود قلب ہی میں ایک مخفی میلان اس کام کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اور اسی مخفی میلان کے بعد بدن کی ان ساری قوتوں کی وجہ قلب کی طرف منعطف ہو جاتی ہے، اور قلب کو اسی میلان کے بعد اس فعل پر آمادہ کرنے کے لئے بدن کے قویٰ کوشش کرتے ہیں۔

جس سے معلوم ہوا کہ کائناتی نظام میں بھی اسباب و علل کی طرف سفارش و شفاعت کا جو کام منسوب ہے، اور ان کی طرف سے دست سوال جو دراز کئے جاتے ہیں، یہ بھی اسی تجلی کے التفات کی دست نگر اور رہین منت ہے، یعنی اس کام کی طرف اس تجلی کی جو مخفی عنایت شامل حال ہوتی ہے، اسی پر بنیاد قائم ہے، بلکہ سچی بات یہی ہے، کہ شفاعت اور سفارش کے لئے سفارش کرنے والوں کو یا سوال پر سوال کرنے والوں کو بھی آمادہ یہی تجلی کرتی ہے، یہی مطلب ہے، اس قرآنی آیت کا

من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه

کون ہے جو سفارش کرے اس کے آگے لیکن اسی کی اجازت سے،

www.besturdubooks.wordpress.com

یا دوسری جگہ جو یہ فرمایا گیا ہے۔

وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمٰوٰتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضٰى

اور کتنے فرشتے آسمانوں میں ہیں انہیں کام دیتی ہے ان کی سفارش مگر بعد اس بات کے اجازت دے دیوے اللہ جس کے لئے چاہے اور جس کے لئے وہ پسند فرمائے

خلاصہ یہ ہے کہ اپنے بندوں کو شفیع اور سفارشی بھی وہی خود بناتے ہیں، وہی ان سفارش کرنے والوں کو شفاعت کا الہام فرماتے ہیں، اور سوال کرنے، اور دعا مانگنے کا الہام بھی ان ہی کی طرف سے ہوتا ہے، پھر خود ہی اس سفارش اور دعا کو وہی قبول بھی فرماتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ہر کام کا قریب ترین فاعل، اور ہر کام کی صلاحیت پیدا کرنے کے جو بعید اسباب ہیں (یعنے معدات بعیدہ) سب وہی وہ ہیں، شاعر نے خوب کہا ہے۔

فَالْكُلُّ عِبَارَةٌ وَأَنْتَ الْمَعْنٰى
يَا مَنْ هُوَ لِلْقُلُوبِ مِقْنَاطِيس

پس سب کچھ صرف عبارت ہی عبارت ہے، اور معنی تو ہے، اے وہ جو ہر دل کے لئے مقناطیس ہے،

عبقہ (۲۰)

عرش پر جو تجلی قائم ہے، اس کے انبساط اور پھیلاؤ کا اس عبقہ میں تذکرہ کیا جائے گا،

تجلیات مجردہ کمالیہ (جن سے کائنات کے کسی نوعی یا جنسی حصہ کی تربیت مقصود ہوتی ہے، علاوہ مذکورہ اقسام کے) ان کی اور بھی بے شمار قسمیں ہیں، یعنے فلکی نفوس پر جو تجلیاں قائم ہیں، یا ملاء اعلیٰ، اور بنی آدم کے ان خاص افراد کے قلوب سے جن تجلیوں کا تعلق ہے جو مدبرات الامر میں شریک ہو گئے ہیں، (یعنے عالم کے نظم و بندوبست میں فرشتوں کی طرح بنی آدم کے بعض افراد کا بھی اس کام کے لئے جو انتخاب ہو جاتا ہے) ان کے قلوب پر جو تجلیاں قائم ہو جاتی ہیں تجلیات کی یہ ساری قسمیں درحقیقت اس تجلی کی تجلی ہوتی ہیں جو عرش پر قائم ہے۔

یہاں یہ بھی جاننا چاہئے کہ اپنی کثرت تعداد کے باوجود ان تجلیوں کا سارا سلسلہ وحدت کا ایک خاص رنگ اختیار کئے ہوئے ہے، اور ان کی یہ وحدت اتنی پختہ اور کامل ہے، کہ اپنی اسی وحدت کی وجہ سے ایک واحد منبسط تجلی کے قالب میں یہ ڈھل گئی ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

یہ صورت ان میں اس طرح سے پیدا ہو گئی ہے کہ عرش پر جو تجلی قائم ہے ان کے آگے ان تجلیوں کا وجود مضمحل اور ماند پڑ گیا ہے گویا کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرش والی تجلی کے انبساط اور پھیلاؤ نے ان تجلیوں کی شکل اختیار کر لی ہے یعنی عرشی تجلی کا انتشار اور وسعت ان تجلیوں کی صورت میں نظر آتا ہے بہر حال ان تجلیوں کا عرش والی تجلی سے کچھ اس قسم کا تعلق ہے، اور ان پر یہ عرشی تجلی کچھ اس طرح چھائی ہوئی ہے کہ باہم ان تجلیوں میں ایک کا دوسرے سے امتیاز دشوار ہو جاتا ہے، گویا مل ملا کر یہ ساری تجلیاں ایک نورانی دائرہ بن جاتی ہیں اور عرش والی تجلی کی حیثیت اس مرکزی نقطہ کی ہو جاتی ہے، جو اس نورانی دائرے کے بیچ میں قائم ہے' یا یوں سمجھ کر گویا اس مرکزی نقطہ کو جس حد تک پھیلنا چاہا پھیل گیا' اور اسی کے پھیلاؤ سے یہ نورانی دائرہ بن گیا ہے'

(عرشی تجلی اور ان دوسری تجلیوں کے باہمی تعلق) کی مثال اس چراغ کی نظر آتی ہے' جو کسی روشن دان یا دریچہ کے بیچ میں ایسے وقت میں رکھ دیا گیا ہو' کہ ہوا اس وقت غبار آلود ہو' اور ننھے ننھے بخارات ہوا میں پھیلے ہوئے ہوں ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں چراغ کے چاروں طرف یہ ننھے ننھے بخارات پھوار کی شکل میں جمع ہو جائیں گے' اور ہر قطرے میں اس کی گنجائش اور صلاحیت کے مطابق چراغ کی صورت منعکس ہو گی' اور یوں سارا تا بدامن دور سے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہو گا کہ مسلم وہ چراغ ہی چراغ بن گیا ہے' اور چراغ کی یہ مختلف تجلیاں جو ان ننھی ننھی فضا میں پھیلی ہوئی بوندیوں اور پھواروں پر عکس انداز ہو رہی ہیں' بجائے متعدد ہونے کے ایک ہی چراغ کی شکل میں نظر آ رہی ہیں۔

اسی کی ایک تمثیل اصل واقعہ بھی ہو سکتا ہے یعنی الٰہی یا کونی حقائق جب مذاہب کے مختلف پیشواؤں میں سے کسی پیشوا اور امام یا فنون کے اساتذہ میں سے کسی استاد کے سینے پر تجلی ریز ہوتے ہیں، اور اس کے بعد ان کی شعاعیں اس امام یا استاد کے سینے سے نکل نکل کر ان کے ماننے والوں اور پیروی کرنے والوں کے سینوں پر عکس اندازی کرتی ہیں اسی طرح ان کے سینوں سے نکل کر ان کے بعد والے طبقات کے قلوب کو وہ متاثر کرتی ہیں' اور یہ سلسلہ یوں ہی ایک طبقہ سے منتقل ہو ہو کر دوسرے سلسلہ تک پہونچتا رہتا ہے' پھر اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے؟ یہی کہ ان میں کچھ لوگ تو ایسے نظر آتے ہیں جو مجمل باتوں کی تفصیل میں مشغول ہیں کوئی منتشر اور پراگندہ مسائل کی تنظیم میں منہمک ہو جاتا ہے' کوئی اصول کو سامنے رکھ کر فروعی مسائل کا استنباط کرتا ہے' بعضوں پر یہ مذاق غالب آ جاتا ہے' کہ اپنے امام کے نقطہ نظر کی بنیادوں کو مستحکم کرتا ہے' کوئی ان کے تبدیلی اسباب و علل کی تلاش و جستجو کو اپنا فرض بنا لیتا ہے' کچھ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں' کہ ان کے

www.besturdubooks.wordpress.com

امام کے مسلک پر جو شکوک و شبہات و اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، ان کے ازالہ کی کوششوں میں مصروف ہو جاتا ہے، اور اعتراض کرنے والوں کو جواب دے دے کر خاموش کرتا رہتا ہے۔ اگرچہ کاروبار کا یہ سارا سلسلہ ایک طویل و دراز منتشر سلسلہ ہوتا ہے، لیکن بالآخر یہ ساری باتیں جن کی حیثیت گویا مختلف تجلیوں کی ہے، وحدت اور یکتائی کے رنگ میں رنگین ہو جاتی ہیں اور کیفیت مجموعی کاروبار کا پھر سارا سلسلہ ایک ایسے واحد مذہب کا قالب اختیار کر لیتا ہے جس کی پابندی کی جاتی ہے، اور یہی واحد مذہب ایک خاص امام کی طرف منسوب ہو جاتا ہے (اسی طرح بجائے مذاہب کے) اگر ان مختلف کوششوں کا تعلق علوم و فنون میں سے کسی خاص علم اور فن سے قائم ہوتا ہے، تو ان میں بھی وحدت کا یہی رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور ایک خاص مدون فن کے نام سے وہ موسوم ہونے لگتا ہے، ایسا مدون و مرتب فن جس کا موضوع بھی ایک اور غایت و مقصد بھی ایک ہی ہوتا ہے

خطیرۃ القدس کی اصطلاح کا مطلب

بہر حال اصطلاح یہ ہے کہ عرش پر جو تجلی قائم و مسلط ہے، اس نقطۂ نظر سے کہ ساری علوی قوتوں میں وہی تجلی پھیلی ہوئی ہے، اور اسی کا عمل و دخل ان ساری قوتوں پر قائم ہے اس کو خطیرۃ القدس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، عرش پر قائم ہونے والی تجلی کا خطیرۃ القدس سے کیا تعلق ہے، جس تمثیل کو میں پیش کروں گا کاش! اس کی روشنی میں اس تعلق کی تھوڑی بہت واقعی کیفیت کا اندازہ لوگوں کو ہو جائے۔

فرض کرو کہ کسی بے چارے پر عشق کا حملہ ہو گیا، ایسا عشق جو حد سے متجاوز ہو، اور یہی عشق مفرط عاشق کی زندگی کے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر مسلط ہو جائے، اس کی جوہر ذات میں اس کی آگ پھیل جائے، اور اس کے سارے قویٰ اسی آگ سے مشتعل ہو کر بھڑک اٹھیں، الغرض اس عشق کا اثر ہر قوت تک اس قوت کی مناسب حال کیفیت کے ساتھ پھیل جائے مثلاً اس کی قوت مفکرہ محبوب کی صورت کے سوا کسی دوسری چیز کو نہ سوچے، گویا عاشق کے سامنے محبوب کا تصور ہر وقت کھڑا رہے، اسی طرح عاشق کی قوت واہمہ اپنے اس محبوب کے ناز و غمزہ و ادا اور اس کی نزاکتوں کے سوا، اور کسی طرف دھیان نہ دے، گویا محبوب اپنے سارے ناز و کرشمہ کے ساتھ اس کی قوت واہمہ کی مدد سے جلوہ ریز رہتا ہو، اسی طرح قوت متخیلہ کا کام صرف یہ رہ جائے کہ اس محبوب کی شکل و صورت، رنگ روپ، قد و قامت کے سوا اور کسی چیز سے کوئی لگاؤ ہی نہ رکھے، الغرض ادراک کی ان باطنی احساسات کے ساتھ ساتھ ظاہری حواس بھی

www.besturdubooks.wordpress.com

عاشق کے اسی محبوب کے اندر ڈوب جائیں مثلاً بینائی کے سامنے محبوب کا صرف رنگ و شکل ہو، شنوائی کے سامنے صرف اس کی آواز اور شامہ (سونگھنے کی قوت) کے سامنے صرف محبوب کی خوشبو، ذائقہ کے سامنے صرف محبوب کے لعاب دہن کا ذائقہ، اور لامسہ (چھونے کی قوت) کے سامنے محبوب کے بدن کی نرمی و گداز، گدگدا پن، نزاکت کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے (اور یہی کیفیت عاشق کی عملی قوتوں پر بھی طاری ہو جائے، یعنی قوت محرکہ اس کے پاؤں میں اسی وقت حرکت پیدا کرے جب کوچہ محبوب کی طرف جانا چاہے، ہاتھ میں بھی حرکت اسی وقت پیدا ہو جب محبوب کے زلف و گیسو کی طرف وہ بڑھے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کی پیشانی جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے، ماتھا جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے۔

ظاہر ہے کہ ایسا حال کسی پر اگر طاری ہو جائے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ قلب پر عاشق کے جس عشق کا تسلط ہو گیا ہے، وہ اس بے چارے کے سارے قویٰ اور اعضاء میں پھیل گیا ہے۔

پس (عشق کی اسی کیفیت) پر چاہیے کہ تم اس تجلی کو قیاس کرو، جو عرش پر قائم و مسلط ہے اور فلکی و ملکی نفوس، ارواح و مثال سب میں وہی جاری و ساری ہو گئی ہے، گویا یوں سمجھو کہ عشق والی مثال میں عاشق کا باطن جیسے صرف محبوب ہی محبوب بن کر رہ جاتا ہے، اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ شخص اکبر کے باطن میں حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا اور کچھ نہیں ہے، ساری علوی و سفلی قوتیں اسی طرح ارواح اور مثال سب کے سب خدا ہی کے نور سے مغلوب ہیں، سب پر یہی نور چھایا ہوا، اور سب میں وہی سمایا ہوا ہے، (یہی کیفیت جب کائنات پر طاری ہو گئی) تو شخص اکبر کے کمالات کا نصاب اور ارتقاء کی آخری حد کو پہنچ گیا، اور عرش والی تجلی کا جو درخت تھا، وہ برگ و بار پھلوں اور پھولوں سے لد گیا، آخر خود سوچنا چاہیے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو آخر ہوتا کیا؟ اس درخت کے متعلق کیا پوچھتے ہو جس کا تخم تو تجلی اعظم ہو اور النفس الکل کی زرخیز سیر حاصل زمین میں وہ بویا گیا ہو،

وكذلك تنشأ نبتة صوعرتها حسن
نبات الارض من كرم البذر

یوں ہی ایک درخت بڑھتا ہے، جو تخم کا ایک دیدہ تھا ہے، اور زمین کی روئیدگیوں کی خوبی تخم کی خوبی کی تابع ہوتی ہے،

پس سمجھنا چاہیے کہ عرش والی تجلی گویا ایک چراغ ہے[1] جو خطیرۃ القدس کی اس مینی میں ہے

---

[1] مصنف کی یہ عبارت قرآن کی مشہور آیت نور کا اقتباس ہے، یعنی اللہ نور السماوات (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

جسے (دیکھنے والے نے) شخص اکبر کے اطلاق پر رکھ دیا ہے، خطیرۃ القدس کی تجلیاں عرش والی تجلی کے سامنے چونکہ ماند پڑگئی ہیں ان کے اسی اضمحلال کا یہ نتیجہ ہے کہ خطیرۃ القدس والی ساری تجلیوں نے عرش والی تجلی میں گم ہو کر ایک واحد بسیط نور کی شکل اختیار کرلی ہے، گویا وہ ایک کوکب دری (جگمگاتا ہوا تارا) ہیں، اور چراغ (یعنے عرش والی تجلی) سلگایا ہے، تجلیات کے اس درخت سے جو گوناگوں برکات سے بھرا ہوا ہے، اور جس کی فیاضیاں دوامی ہیں یعنے "تجلی اعظم" سے عرش والی تجلی مستفید ہوتی رہتی ہے، اس تجلی اعظم کی حیثیت نہ تو کسی ایسی مجرد شئے کی ہے جو مادہ اور مادیات سے قطعی طور پر پاک اور جدا ہو، اتنا پاک اور جدا کہ وجود خارجی کا انتساب بھی اس کی طرف نہ ہو سکتا ہو تجلی اعظم کی نہ تو یہ حالت ہے، اور نہ وہ کوئی ایسی چیز ہے، جو محض مادی حقائق میں لت پت اور ان کے ساتھ بالکلیہ وابستہ لپٹی ہوئی ہو یعنے اس کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں جگہ پر پائی جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں پائی جاتی ہے، یہ بھی درست نہ ہوگا۔

بہرحال آدمی کے نفس ناطقہ (روح) کا جو تعلق قلب سے ہے، اور اسی حیثیت سے فطرۃً جو تعلق تجلی اعظم کا شخص اکبر کے قلب سے قائم ہے، تو یہی تعلق ایسا تعلق ہے، کہ دیکھنے والے کی نگاہ کے سامنے قریب ہے کہ وہ راستہ آجائے جو "لاہوت" کی طرف جاتا ہے، خواہ ابھی شخص اکبر کے قلب کو تجلی کی آگ نے چھوا بھی نہ ہو، پھر جب اس کو تجلی نے چھو لیا، اور شخص اکبر کے قلب کے جوہر ذات میں وہ پیوست ہو گئی اور سما گئی تو سمجھنا چاہئے کہ "نور علی نور" یعنے روشنی پر روشنی" ہے، کا منظر قائم ہو گیا، اے پروردگار اپنے نور کی طرف میری راہ نمائی فرما، تو ہی دکھاتا ہے جسے چاہتا ہے اپنا یہ راستہ۔

عبقہ (۲۱)

خطیرۃ القدس ایک واحد تجلی کی شکل اختیار کر کے وجہ اللہ کے جمال کی تفصیل بن گئی ہے، درحقیقت یہی پھیلی ہوئی منبسط تجلی ہر عاشق کی معشوق، اور ہر محب کی محبوب بنی ہوئی ہے، ہر سالک کا

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) والارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ ولا غربیۃ یکاد زیتہا یضئ ولو لم تمسسہ نار نور علی نور یہدی اللہ ... (آسمانوں اور زمین کا نور ہے، مثال اس کے نور کی ایسی ہے کہ کسی طاق میں چراغ ہے، چراغ فانوس (یا قندیل) میں ہو، اور یہ فانوس ایسا معلوم ہو، ایک کوکب جگمگاتا ہوا تارا ہے، سلگایا جاتا ہے وہ چراغ ایک درخت سے جو برکتوں سے بھرا ہے، زیتون کا نہ شرقی ہے نہ غربی، تیل اس کا قریب ہے کہ بھبک اٹھے، خواہ آگ نے اس کو چھوا ہو، نور پر نور ہے)

مقصود یہی ہے، خواہ اس کے نام سے وہ واقف ہو یا نہ ہو، یاد رکھنا چاہئے کہ غیب کی طرف جو
اشارہ بھی کیا جائے، خواہ اس اشارہ کا تعلق محبت و عشق سے ہو، یعنے عشقی اشارہ ہو، یا اس کا تعلق
تعظیم و احترام سے ہو، یعنے احترامی اشارہ ہو یا مقصود اس اشارہ سے کسی چیز کا طلب کرنا اور مانگنا ہو،
یعنے طلبی اشارہ ہو، بہرحال یہ اشارہ غیب کی طرف اسی تجلی کی طرف ہوتا ہے، اور تماشے کی
بات یہ ہے کہ خود یہ تجلی بھی انتہائی محبت کے ساتھ باوجود محبوب ہونے کے خود بھی محب اور
چاہنے والی ہے وہ خود بھی منتظر رہتی ہے کہ اس کی طرف التفات کرنے والوں میں سے کوئی التفات کرے تاکہ اس التفات
اور توجہ کرنے والے پر وہ اسی طرح چھا جائے جیسے نیچے بہتے والا بادل چھا جاتا ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے جو حدیثوں
میں بیان کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ سے ایک بالشت کے برابر اگر کوئی قریب ہوتا ہے تو حق تعالیٰ
اس سے ایک ہاتھ کے برابر قریب ہو جاتے ہیں، اور جو ایک ہاتھ کے برابر اس سے نزدیک ہوتا
ہے، تو خدا دونوں ہاتھوں سے اس کو قرب عطا فرماتا ہے، چلنے والا اگر معمولی چال چل کر اس کے
پاس آتا ہے، تو خدا اس کی طرف دگنی چال چل کر آگے بڑھتا ہے، وہ رات کو اپنا ہاتھ پھیلاتا
ہے تاکہ دن کو گناہ کرنے والے اس کے آگے توبہ کریں، اور دن کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ رات
کو گناہ کرنے والے اس کے سامنے اپنے توبہ کو پیش کریں[1]۔

راز اس کا یہ ہے کہ شخص اکبر کا باطن جب اپنے نور سے جھبک اٹھا، اور وہ از سرتاقدم
اپنے اس نور سے وہ لبریز ہو گیا، تو اس کی حالت گویا اس شخص کے مانند ہو گئی، جو بالکلیہ محبت
سے سرشار اور نشاط و سرور سے معمور ہو، جب کسی کا یہ حال ہوتا ہے، تو جس چیز سے وہ معمور ہے
اس کو ظاہر کرنے کے لئے معمولی معمولی بہانے اور حیلے کافی ہو جاتے ہیں۔

آخر خود سوچنا چاہیے کہ ساری کائنات میں اس کے جذب کی کیفیت جب جاری و
ساری ہے اور سارے جہاں کو اس کی محبت کی آگ نے پکڑ لیا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے
سوا اور ہوتا ہی کیا، (قرآنی آیت جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آسمان و زمین کو خطاب کر کے حق
تعالیٰ کا ارشاد ہوا کہ

ائتیا طوعاً او کرھاً قالتا اتینا طائعین — خوشی سے یا زبردستی جس طرح ہو تم دونوں آ جاؤ، دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے فرماں بردار ہوتے ہوئے آگئے۔

---

[1] بخاری کی حدیث قدسی کا ترجمہ ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے اذا تقرب العبد الی شبراً تقربت الیہ ذراعاً واذا تقرب الی ذراعاً تقربت الیہ باعاً واذا اتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ، دوسری مسلم کی روایت ہے، ان اللہ یبسط یدہ باللیل لیتوب مسیء النہار ویبسط یدہ بالنہار لیتوب مسیء اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

تو جب آسمان اور زمین کے کانوں میں اس لذت بخش خطاب کی آواز گونجی ہے، اس وقت سے دونوں محو رقص ہیں، آج تک ان کو سکون میسر نہیں ہوا ہے، اور ان پر یہی کیفیت چھائی رہے گی گویا ایک طرح کی مستی ان پر طاری ہے، اسی وجہ سے اس وقت تک اسی حال میں مگن ہیں، کسی قسم کی کوئی جنبش ان میں پیدا نہیں ہوئی، قرآنی آیت

الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموٰت والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب۔

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ سجدے میں گری ہوئی ہیں اس کے آگے ساری چیزیں جو آسمانوں اور زمین میں ہیں اور سجدہ کرنے والوں میں سورج چاند ستارے پہاڑ درخت اور وہ سب جو زمین پر چلتے ہیں۔

اسی طرح وتری الناس سکاری وما ھم بسکاری (تم دیکھتے ہو کہ لوگ متوالے ہیں، حالانکہ متوالے نہیں ہیں، بلکہ درحقیقت حق تعالیٰ کی طرف کشش کی شراب نے ان کو متوالا بنا دیا ہے)۔ (کہنے والے نے اسی حال کو یوں ادا کیا ہے")

بمن انت یا حادی الرفاق مزمزم
اری القوم سکری والغیاھب تذھب.
بدر بدت بل لاح وجہ جبینا
وصھباء دارت بل حدیثک مطرب
باذواحنا راح الحدیث وکلنا
نشاوی کان الراح فی الرکب یشرب
باوصافہ الحسنیٰ لطیب قلوبنا
وتھتز شوقاً والرکائب تطرب

اے حدی خواں کسے یاد کرکے تو نے زمزمہ سنجی شروع کی ہے میں دیکھ رہا ہوں کہ لوگ متوالے ہیں اور تاریکی چھٹ رہی ہے، چودھویں رات کے چاند نکل پڑے نہیں بلکہ میرے محبوب کی پیشانی چمک اٹھی اور شراب کا دور چلا بلکہ تیری گفتگو نشاط انگیز ہے، ہماری جانوں میں محبوب کی گفتگو کی شراب بھری ہوئی ہے، اور ہم سب کے سب نشے میں ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قافلہ میں شراب پی جاتی ہے، اس محبوب کی رعنائیوں اور زیبائیوں سے ہمارے دل مسرور ہیں اور وہ جھل رہے ہیں (سواری) کی اونٹنیاں بھی مست و مسرور ہو رہی ہیں۔

اسی کی طرف قرآنی آیت الا بذکر اللہ تطمئن القلوب (ہاں! اللہ ہی کی یاد سے دل مطمئن ہوتے ہیں) میں اشارہ کیا گیا ہے، باقی سخت دلوں کے متعلق مت کہو ان کے قلوب درحقیقت قلوب ہی نہیں ہیں،

ان ھم الا کالانعام بل ھم اضل   وہ تو چوپائے ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ۔

یا ان کا حال وہی ہے جو قرآن میں فرمایا گیا ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

وہی کالحجارۃ او اشد قسوۃ — وہ تو مانند پتھر کے ہیں یا اس سے بھی سخت ہیں۔

کہنے والے نے سچ کہا ہے،

قلب احب سواک کان اللمنی — جس دل نے تیرے سوا کسی کو چاہا وہ اپنی آرزوؤں کو نہ پہنچے
وحنی علیہ یدالصدو وجا جنی — اور محبوب کے ہجر کا ہاتھ اس پر ستم ڈھاتا رہے

عبقہ (۲۲)

اس عبقہ میں جزئی تجلیات کے کچھ حالات بیان کئے جائیں گے۔

نوع انسانی کے امام کی جو مثالی صورت ہے اس پر بھی کمالی تجلیات میں سے ایک تجلی قائم ہوتی ہے، اس مثالی صورت میں خطیرۃ القدس کے انعکاس پذیر ہونے کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے کسی منور روشن جسم کی صورت اپنی چمک دمک جگمگاہٹ نورانیت کی صفت کے ساتھ کسی صاف شفاف صیقل یافتہ آئینہ میں عکس ریز ہو۔

چونکہ نوع انسان کے امام کی مثالی صورت کی حیثیت اس تجلی کے لحاظ سے اس آئینہ کے مانند ہے جس نے اس تجلی کو قبول کیا ہو، اسی کا نتیجہ ہے کہ خود یہ تجلی بھی انسانی صورت کے رنگ پر ہوتی ہے، آخر تم خود غور کرو، کہ مروجہ مذاہب مثلاً حنفیت شافعیت وغیرہا میں سے کسی مذہب کے معمولات کو اگر کوئی کسی خاص شیخ سے حاصل کرے، یا علوم و فنون کے سلسلہ میں بھی خاص فن کو کسی استاد سے سیکھے تو ظاہر ہے کہ اس مذہب یا اس فن سے اس کی واقفیت اس خاص طرز کی کیا تابع نہ ہوگی جو اس کے شیخ اور استاذ کا ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ماہرین کسی عالم کی باتیں سن کر بآسانی اس کا پتہ چلا لیتے ہیں کہ اس عالم نے فلاں شیخ یا فلاں استاذ سے استفادہ کیا ہے،

گویا یوں سمجھو کہ کسی چراغ کے اردگرد مختلف رنگ کے شیشے اگر کھڑے کر دیئے جائیں تو مختلف اشخاص اس چراغ کو ان ہی مختلف رنگ والے شیشوں کی آڑ سے دیکھیں تو کھلی ہوئی بات ہے کہ دیکھنے والوں کو یہ چراغ شیشے کے رنگ سے رنگین نظر آئے گا مثلاً لال رنگ کے شیشے سے جو چراغ کو دیکھے گا اس کو صرف چراغ بلکہ اس کی ہر ہر کرن لال ہی لال نظر آئے گی، بلکہ دوسرے شیشے بھی جو نظر

ٍ ہر نوع کے افراد کا جو مثالی نمونہ ہوتا ہے، اسی کو اس نوع کا امام کہا جاتا ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

آئیں گے وہ بھی اس کو سرخ ہی رنگ کے معلوم ہوں گے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنی حقیقت کے شیشے سے جو حظیرۃ القدس کا مطالعہ کرے گا ناگزیر ہے کہ وہ (حدیث)

ان اللہ خلق آدم علی صورتہ — قطعی خدا نے پیدا کیا ہے آدم کو اپنی صورت پر

کا اعلان کرے اور دعویٰ کرے کہ خدا ہر اس چیز کو پسند فرماتا ہے جسے انسان کی فطرت چاہتی ہے یا انسانی فطرت سے جن چیزوں کو مناسبت ہے، یا اس کے لئے جو باتیں نفع بخش ہیں حق تعالیٰ بھی ان ہی چیزوں کو محبوب رکھتے ہیں، اور فطرت انسانی کے لئے جو باتیں ناپسندیدہ اور مکروہ ہیں ان کو خدا بھی ناپسند فرماتا ہے، وہی وجہ ہے جو حدیثوں میں آیا ہے کہ (اعلیٰ اخلاقی کردار کو حق تعالیٰ پسند کرتے ہیں، اور گرے ہوئے پست اخلاق کو ناپسند کرتے ہیں، یا یہ کہ چھینک کو خدا پسند کرتا ہے اور جمائی لینے کو ناپسند کرتا ہے، یا جلدبازی اور عجلت خدا کے نزدیک ناپسندیدہ امور ہیں، اسی طرح تانی وتاخیر (یعنی معاملات کے طے کرنے میں جلدبازی سے کام نہ لینا بلکہ فکر و تامل کے بعد فیصلہ کرنا اس کو خدا پسند کرتا ہے، یا یہ جو حدیثوں میں آتا ہے کہ مخنث (زنیچڑے) لوگ فطری امور کو ادل بدل دیتے ہیں، یعنی باوجود مرد ہونے کے اپنے اندر زنانہ کیفیات و حالات طاری کرتے ہیں، یا ایسی عورتیں جو بناوٹی طور پر مردوں کے چال ڈھال وضع و قطع کو اختیار کرتی ہیں (جنھیں عربی میں مترجلات کہتے ہیں) ان سب پر خدا کی لعنت ہوتی ہے، اسی طرح واشمات (گودنے لگانے والی عورتیں) واصلات (دوسرے سے مانگ کر اپنے بال میں مصنوعی اضافہ کرنے والی عورتیں) ان سب پر بھی لعنت بر کی گئی ہے، اور ایسی باتیں جو انسان کے لئے مضرت رساں ہوں مثلاً سانپ بچھو چیل کوے چوہے وغیرہ کے متعلق جو یہ آیا ہے کہ خدا بھی ان پر لعنت فرماتا ہے، یہ اور اسی قسم کی دوسری باتوں کا تعلق درحقیقت اسی تجلی سے ہے، اور حق سبحانہ وتعالیٰ ہی کے لئے یہ چیزیں اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوتی ہیں، اس کی مثال ایسی ہے کہ آتشی شیشے کے نیچے سیاہ کپڑے کو رکھ کر آفتاب کے سامنے جب رکھا جاتا ہے، تو وہ جل اٹھتا ہے، اور سفید کپڑے نہیں جلتے، تو سفید نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے کپڑے کے جلانے کی صفت گو آفتاب ہی کی طرف منسوب ہوگی اور وہی اس صفت کا موصوف ہوگا۔ مگر (مطلقاً نہیں) بلکہ آتشی شیشے میں آفتاب کی جو تجلی ہے، اس تجلی کی راہ سے سیاہ کپڑوں کے جلانے کی اس صفت کو اس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ بس اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ کے لئے مذکورہ بالا امور اسی تجلی کی راہ سے منسوب ہیں، جو نوع انسانی کے امام کی مثالی صورت پر قائم ہے)

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۲۳)

آتشی شیشے میں آفتاب کی تجلی جن آثار کے پیدائش کی وجہ بن جاتی ہے' ان آثار ونتائج کی مختلف شکلیں ہیں' مثلاً ان میں بعض آثار تو ایسے ہیں جن کا صدور آفتاب سے مذکورہ بالا تجلی کی حالت میں بایں طور ہوتا ہے کہ تجلی کا درمیان آثار کے صدور کے لئے ضروری نہیں ہوتا' بلکہ درحقیقت وہ آفتاب کے عام فیوض میں داخل ہوتے ہیں' یعنی' ان آثار کا ظہور اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ آفتاب کی روشنی کو کس چیز نے قبول کیا ہے؟ آتشی شیشے نے؟ یا پتھر نے؟ یا درخت یا پہاڑ نے؟ چونکہ ان آثار کا صدور آفتاب سے ہر حال میں ہوتا ہے' اس لئے اس خاص تجلی کی حالت میں بھی ان آثار کا ظہور ہوتا ہے' گویا یوں سمجھنا چاہیے کہ اس خاص تجلی کی حالت میں بھی ان آثار کا ظہور ایک اتفاقی بات ہے' یعنی اگر وہ تجلی نہ بھی ہوتی جب بھی یہ آثار ظاہر ہوتے' میرا مطلب یہ ہے' کہ روشنی بخشنا چیزوں کا منور کرنا' یہ آفتاب کے ایسے آثار ہیں' کہ جس وقت آتشی شیشے کی راہ سے سیاہ کپڑے تک آفتاب کی کرنیں پہونچتی ہیں اور اس کپڑے کو جلانے لگتی ہیں' تو اس وقت بھی روشنی اور اس سیاہ کپڑے تک پہونچتا ہے' اور آتشی شیشے کی راہ ہی سے پہونچتا ہے' لیکن ظاہر ہے' کہ یہ شیشہ اگر درمیان میں نہ بھی ہوتا جب بھی اس کپڑے تک روشنی پہونچتی' پس معلوم ہوا کہ سیاہ کپڑے تک روشنی کے پہونچنے میں آتشی شیشہ کا وجود صرف ایک اتفاقی واسطہ کی حیثیت رکھتا ہے' اس روشنی کے پہونچنے میں اس کی حیثیت شرطی نہیں ہے' یعنی اگر درمیان میں وہ نہ ہوتا' تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ روشنی کپڑے تک نہ پہونچتی' اسی طرح کپڑے کے سیاہ ہونے کی خصوصیت کو بھی روشنی کے پہونچنے میں دخل نہیں ہے' بلکہ یہ بھی ایک اتفاقی صورت ہے کہ اس کا رنگ اس وقت سیاہ تھا' یہی وجہ ہے' کہ کپڑا خواہ سیاہ ہو یا سفید' یا کپڑا ہو' کوئی اور چیز ہو' مثلاً لکڑی ہی ہو' آفتاب سے منور ہونے میں سب برابر ہیں' اس باب میں کسی کو کسی قسم کی کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے' (اس تجلی کی حالت میں آثار کی ایک کیفیت تو یہ تھی) دوسری قسم اس تجلی کے وقت ان ہی آثار کی وہ ہے' جن کا آفتاب سے صدور خاص اس تجلی پر موقوف اور اسی کے ساتھ مشروط ہے' یعنی ان آثار کے قبول کرنے والے کی ذاتی خصوصیت کو دخل ہوتا ہے' مثلاً کپڑے کے جلانے کا جو اثر اس وقت آفتاب سے صادر ہوا ہے' ظاہر ہے' کہ آتشی شیشے کا آفتاب اور کپڑے کے درمیان حائل ہونا اس اثر کے صدور کے لئے ناگزیر ہے' نیز اس

www.besturdubooks.wordpress.com

اثر کے قبول کرنے میں سیاہ کپڑے کے سیاہ رنگ کو دخل ہے، سفید کپڑا اگر بجائے اس کے آتشی شیشے کے نیچے رکھا جاتا تو جلانے کا یہ اثر آفتاب سے صادر نہ ہوتا۔

(اس مثالی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے اس تجلی کے فیوض و آثار پر غور کرو، جو عرش پر قائم ہے، اور افراد انسانی پر اس تجلی کی راہ سے فیوض و برکات کی جو بارش ہو رہی ہے اس کو سوچو تو معلوم ہوگا کہ آفتاب والی مثال میں آثار کی جیسے متعدد شکلیں پیدا ہوتی ہیں) اسی طرح عرشی تجلی کے ان آثار و فیوض کی بھی مختلف صورتیں ہیں، یعنے بعضوں کی نوعیت تو وہی فیوض عامہ کی ہے اور اس عرشی تجلی کی وساطت کی حیثیت ایک اتفاقی واسطے سے زیادہ نہیں، ان فیوض کے لحاظ سے سارے انسانی افراد برابر ہوتے ہیں، کسی کو کسی پر اس باب میں برتری یا ترجیح حاصل نہیں ہے، تربیت و پرورش کا وہ نظام جس میں انسان کے ساتھ نباتات، حیوانات وغیرہ سب شریک ہیں یا قرآن ہوا، دن اور رات، زمانوں کی خصوصیت جس تربیت و پرورش میں نہیں ہوتی یہ سب ان فیوض کی مثالیں ہیں، اور دوسری قسم ان فیوض و برکات کی وہ ہے جن میں اس عرشی تجلی کا توسط شرط ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنے ان فیوض و برکات کا نزول اس خاص تجلی پر موقوف ہے، فیوض و برکات کی یہ وہ قسم ہے، جن کے قبول کرنے میں سارے انسانی افراد برابر نہیں ہوتے بلکہ بعضوں تک یہ پہنچتے ہیں اور بعض ان سے محروم رہتے ہیں۔

مثلاً اعمال انسانی کے نتائج و ثمرات جو خطیرۃ القدس سے قرب عطا کرنے والے طاعات و عبادات کی روشنی سے پیدا ہوتے ہیں، ان کا شمار اسی قسم کے ذیل میں کیا جاتا ہے، بلکہ ظلمات اور تاریکیوں کا وہ سلسلہ جو خطیرۃ القدس سے دور کرنے والے معاصی اور گناہوں کی پیداوار ہیں، ان کو بھی اس مد میں شمار کرنا چاہیئے (یعنے جن کا وجود عرشی تجلی کے ساتھ مشروط ہے) اور جیسے طاعات و معاصی نیکی و بدی کے ان نتائج کی پیدائش اس عرشی تجلی کے ساتھ وابستہ ہے) اسی طرح ان نتائج و ثمرات کی حفاظت اور ان کی پرورش و پرداخت، یعنے ان کو اس طرح پالنا جیسے گھوڑی کے بچھڑے کو اس کا مالک پال کر جوان بناتا ہے، اس کاروبار کا تعلق بھی اسی تجلی کے ساتھ مشروط ہے حتیٰ کہ اسی تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، (جیسا کہ حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے) کہ ایک ایک لقمہ یا ایک ایک کھجور (جسے اللہ کی راہ میں دینے والوں نے دیا ہو) حق تعالیٰ اس کی تربیت کرتے ہیں، تا آنکہ ان میں ایک احد پہاڑ کے برابر ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اعمال کے ان ہی نتائج و اعمال کو بڑھانے کے بعد ان کے کرنے والوں کو ان

www.besturdubooks.wordpress.com

ہی نتائج و ثمرات کی لذتوں یا ان کی کلفتوں میں دنیاوی زندگی سے الگ ہونے کے بعد مستحک مستغرق کردینا اس کا تعلق بھی اسی عرشی تجلی سے ہے۔

بہرحال اس قسم کے سارے آثار و نتائج اسی تجلی سے صادر ہوتے ہیں جس کا قیام عرش پر ہے البتہ ان میں بعض تو ایسے ہیں جن کا صدور اس تجلی کے ساتھ مشروط ہے جو مثالی انسان کی پر قائم ہوتی ہے، اور بعضوں کا صدور اس تجلی پر موقوف نہیں ہے۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مختلف تجلیوں کے اعتبار سے حق تعالیٰ کی طرف مختلف احکام منسوب ہوتے ہیں، مثلاً ایسی بہت سی باتیں ہیں جنہیں خدا کی عنایت عامہ تو چاہتی ہے، یعنی وہی عنایت عامہ جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، لیکن تجلی مثالی کی راہ سے پیدا ہونے والی خاص عنایت ان باتوں کو نہیں چاہتی ہے بلکہ ان کو ناپسند کرنا چاہتی ہے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھو، مثلاً کسی بندے کے متعلق خدا چاہتا ہے کہ حرام روزی جس جگہ سے بھی اس کو ہاتھ آئے اسے کھائے، کیونکہ وہی اس کی بقاء کا اور اس کے جسمانی نشو و نما کے کمال کا ذریعہ ہے، لیکن یہ ارادہ اس عام عنایت کے اعتبار سے ہے، جو نباتات کی طرف حق تعالیٰ کی مبذول ہے، آدمی اس عام عنایت کے تحت آدمی ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے داخل ہے کہ منجملہ دیگر نباتات کے اس کا جسم بھی ایک نباتی اور نشو و نما کی صفت رکھنے والا وجود ہے، بہرحال یہ اقتضاء تو عنایت عامہ کا ہے مگر حق تعالیٰ کی خاص عنایت جو اس خصوصی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، اس کے لحاظ سے خدا چاہتا ہے کہ اس حرام روزی کو وہی بندہ نہ کھائے، کیونکہ اس کے کھانے سے ایسی ظلمت اور تاریکی پیدا ہوگی جس سے کھانے والے کو مجازات و مکافات والی زندگی میں سخت دکھ پہونچے گا، اس خاص عنایت کے تحت آدمی اس حیثیت سے داخل ہے، کہ وہ ایک مکلف آئینی ہستی ہے، قدرت اس کو بے نتیجہ بنا کر چھوڑ دینا نہیں چاہتی بلکہ اس کے اعمال و افعال میں یہ خاصیت رکھی گئی ہے کہ موجودہ عالم کو چھوڑ دینے کے بعد ان کے نتائج سے وہ لذت گیر بھی ہو سکتا ہے، اور دکھ بھی اٹھا سکتا ہے،

گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک حکیم ہے، جو بیمار بھی ہے، اور بھوکا بھی ہے، اس کے سامنے کھانا آتا ہے، ایسا کھانا جس کے کھانے سے ضرر کا اندیشہ ہے، ایسی حالت میں اس حکیم کا جی چاہے گا اور ارادہ کرے گا کہ اس کھانے کو کھایا جائے، اور یہ اس تجلی کا اقتضا ہوگا جو اس کے نباتی قوتوں پر عکس فگن ہے یعنی جن کی شان ہی یہ ہوتی ہے کہ معدے میں جو حرارت بھڑکی ہوئی ہے، اس حرارت تک کوئی چیز بھی ہو، وہ پہونچادی جائے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

لیکن اس وقت حکیم کا یہی نفس اس کھانے کے کھانے سے انکار بھی کرتا ہے، اور یہ اس تجلی کا اقتضار ہوتا ہے، جو قوت عاقلہ پر اس کے نفس کا پڑ رہا ہے، یعنے وہی قوت جس کی شان ہی یہ ہے کہ آئندہ پیش آنے والے نتائج و خطرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقدام کا مشورہ دے، یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کا کافی غور و فکر اور عمیق توجہ کی ضرورت ہے،

تنبیہ: (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ "مثالی انسان" جیسے ایک خاص قسم کی تجلی کو قبول کرتا ہے، بجنسہ یہی حال ہر ہر نوع کے امام کا ہے، یعنے ان میں ہر ایک مثالی تجلی کو قبول کرتا ہے، اس خاص نوع کی تربیت و پرداخت کا منشا یہی تجلی ہوتی ہے، یہ قانون تو موجودہ عالم کا ہے جس میں اس وقت ہم لوگ ہیں) لیکن آئندہ جو زندگی سامنے آنے والی ہے، تو اس عالم میں ہر ہر نوع کے اماموں کی یہ تجلیاں) سب مٹ مٹا کر ختم ہو جائیں گی) بلکہ یوں کہنا چاہئے، سب ایک دوسرے میں غلط ملط ہو کر رہ جائیگی، اور صرف ایک ہی تجلی جو "مثالی انسان" پر قائم ہے، وہی باقی رہ جائے گی اور یہی مثالی انسان سارے تجلیات کا احاطہ کرلے گا، اور یہ احاطہ اس کا اتنا کامل ہوگا، کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے فیض رسانی کا صرف یہی ایک واحد منفذ اور سوراخ باقی رہے گا، گویا اس کی حالت اس نل کی ہو جائے گی جو پانی سے لبریز حوض میں لگا ہوا ہو، اور اس نل کے سوا پانی نکلنے کی جتنی راہیں اس حوض سے ممکن ہو سکتی ہوں، وہ بند کر دیئے گئے ہوں، اور ایسی حالت پیدا ہو گئی ہو کہ اس سوراخ کے سوا پانی نکلنے کی کوئی راہ باقی نہ رہی ہو، قرآنی آیت،

سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلَانِ قریب ہے ہم فارغ ہوں تم دونوں سے اے ثقلین

(یعنے اے جن و انس)

میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، (یہ میرا خیال ہے) ورنہ صحیح علم تو خدا ہی کو ہے،

بہرحال شخص اکبر کا قلب جیسے رحمٰن کا مستوٰی اور عرش کبیر ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح "مثالی انسان" کو سمجھو کہ اس کے مقابلہ میں وہ بھی ایک "عرش صغیر" ہے، محشر میں بلکہ عالم مجازاۃ کے ہر مقام اور ہر موقف میں حق تعالیٰ اسی "عرش صغیر" پر تجلی فرما ہوں گے، اور اسی تجلی کی راہ سے ایمان والے حق تعالیٰ کو دیکھیں گے، وعلیٰ ہذا، یعنے عالم اخروی کا قیوم بھی یہی تجلی ہے، اور موجودہ عالم میں فیوض و برکات الوار و ہدایات کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کا منشا بھی یہی تجلی ہے۔

افضل المتقین نے میرے خیال میں اسی تجلی کی تعبیر "الہادی" کے لفظ سے کی ہے، گویا یہی وہ تجلی ہے، جسے ارباب سلوک اپنی اپنی ہمتوں کی نگاہوں کے سامنے رکھ لیتے ہیں، اور اسی پر ان کی

www.besturdubooks.wordpress.com

نظریں گڑی ہوئی ہیں، اسی لئے کہا جا سکتا ہے کہ سلوک کی آلہیات کا موضوع شاید یہی تجلی ہے،

عبقہ (۲۴)

مشہودی تجلیات کا تذکرہ اس عبقہ میں کیا جائے گا،

(اب تک تو کمالی تجلیات کا ذکر تھا لیکن اب پھر ان شہودی تجلیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جن سے کسی خاص شخص کی تربیت مقصود ہوتی ہے، جیسے حضرت موسیٰؑ کی آگ والی تجلی کا حال ہے) ان ہی شہودی مثالی تجلیوں میں ایک تجلی وہ بھی ہے جس کا ذکر حدیثوں میں بایں الفاظ کیا گیا ہے کہ نچلے آسمان پر ہر شب حق تعالیٰ نازل ہوتے ہیں، یعنی انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے اس کا ظہور نچلے آسمان کے خیال میں جو ہوتا ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، اور یہ ظہور نتیجہ ہوتا ہے، ان استعدادی کارروائیوں کا جنہیں سماوی اوضاع انجام دیتے ہیں، (یعنی آسمان کے حرکات اور آسمانی ستاروں کے مختلف محل طلوع و غروب وغیرہ سے اس کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ نچلے آسمان کے خیال میں انسان مثالی کی تجلی کا ظہور ہو، مقصد اس ظہور کا یہ ہوتا ہے کہ انسان کے خیالات میں صفائی پیدا کی جائے اور عالم قدس کے رہنے والوں کے رنگ سے اس کو رنگین کیا جائے (مذکورہ بالا صلاحیتوں کے پیدا کرنے میں سب سے اچھا کام آفتاب اور سیارہ زہرہ کے اوضاع انجام دیتے ہیں اور ان دونوں سیاروں کے اوضاع میں سب سے بہترین وضع ان کی اس وقت ہوتی ہے، جب اوتاد اربعہ میں ان کا قیام ہوتا ہے

اوقات نماز کے مصالح

خلاصہ یہ ہے کہ آفتاب جس وقت آسمان کے "وتد" میں ہوتا ہے. اس وقت آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں، زوال کے وقت نماز جو مقرر کی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے، اور اسی کے بعد مسلسل نماز کے اوقات یکے بعد دیگرے آنے لگتے ہیں پھر آفتاب جب مغربی افق میں پہنچ جاتا ہے، تو اس وقت وہ ساری چیزیں، جو آسمانوں اور زمین میں ہیں، حق تعالیٰ کی تسبیح و تحمید میں مصروف ہو جاتی ہیں، مغرب کی نماز اس وقت اسی مصلحت سے مقرر کی گئی ہے، اور آفتاب جب زمین کے "وتد" پہ پہنچ جاتا ہے، تو اسی وقت اللہ تبارک و تعالیٰ نچلے آسمان پر نزول اجلال فرماتے ہیں تہجد کی نماز کا یہی وقت جو مقرر کیا گیا ہے اس کی مصلحت یہی ہے، اسی طرح جب مشرقی افق سے آفتاب قریب ہو جاتا ہے، تب فرشتے نازل ہوتے ہیں اور عبادتوں کو دونا دون کر دیتے ہیں؟ اور بندوں کے طاعات کو حق تعالیٰ کی طرف عروج بھی

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی وقت میں ہوتا ہے، (قرآن میں جو فرمایا گیا ہے) کہ

إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا   صبح کی پڑھائی کے وقت فرشتے، حاضر کئے جاتے ہیں

پس اس میں اسی کی طرف اشارہ ہے (بہرحال اس تجلی) کے معدانی اسباب بے شمار ہیں، مثلاً ملائکہ کی تسبیح وتہلیل بنی آدم کے مسکنات ماہتاب کے ساتھ آفتاب کا اجتماع، سیارۂ زہرہ کا آفتاب سے آگے بڑھ جانا، پیچھے رہ جانا اسی طرح دوسرے ستاروں اور سیاروں کی نظریں ان سب کو اس میں دخل ہے، اور اسی قسم کے معدانی اسباب سے اس تجلی میں جو انسان مثالی[1] پر قائم ہے، انشراح اور انبساط سرور وکیف پیدا ہوتا ہے، (اور ان ہی کی سلسلہ پیدائش سے) آدمی اس مقام پر پہونچ جاتا ہے جس کی حیثیت گویا اس امتیازی سرمایہ اور فضل کی ہے، جو علویات میں اور اس کون وفساد والے عالم میں مشترک ہے۔ واللہ اعلم بالسرّہ

عبقہ (۲۵)

ان ہی شہودی مثالی تجلیوں کے ذیل میں تجلیات کا ایک غیر محدود سلسلہ بھی ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہتے ہیں، انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے، درحقیقت مختلف لباسوں میں اسی کے ظہور کی یہ مختلف شکلیں ہیں، ان کے ظہور کے اسباب کیا ہیں؟ ان کا شمار آسان نہیں ہے بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان مثالی شہودی تجلیوں کا احاطہ موجودہ عالم ہی میں قریب قریب ناممکن ہے، اسی پر آئندہ زندگی والے عالم کو قیاس کرلو، یہی آئندہ زندگی جس کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے،

اكبر درجات واكبر تفضيلا   یعنی درجوں میں لامتناہی ایک کو دوسرے پر جو برتری حاصل ہوتی ہے اس میں آئندہ زندگی والا عالم، بہت بڑھا ہوا ہے،

ایسے عالم میں ان کا کون احاطہ کرسکتا ہے،

عبقہ (۲۶)

ان ہی شہودی تجلیات میں معنوی تجلیوں کا جو سلسلہ ہے، ان میں بعض تجلیاں ہیں جن سے قرب

---

[1] یعنے علویات کے بعض ایسے امتیازی صفات جن میں انسانوں کے برگزیدہ افراد بھی شریک ہوسکتے ہیں، ان صفات کو جو حاصل کرلیتا ہے گویا فرشتہ نہیں تو فرشتے کے مانند ہو جاتا ہے، ۲

www.besturdubooks.wordpress.com

فرائض والے حضرات سرفراز کئے جاتے ہیں، اس تجلی کی حقیقت یہ ہے، کہ صاحب قرب فرائض کی ملکوتی روح گویا شیشے کی چمنی اس تجلی کے لئے بن جاتی ہے جو انسان مثالی پر قائم ہے، یا اسی انسان مثالی والی تجلی کے لئے وہ آئینہ ہوتی ہے اسی کا یہ اثر ہوتا ہے، کہ حظیرۃ القدس کا یہ تمام وکمال عکس اس قرب فرائض والے شخص کی روح اور نفس اور نسمہ اتر جاتا ہے، اس مسئلہ کی تفصیل آگے بھی آئے گی اسی کیفیت کی تعبیر "تائید روح القدس" کے الفاظ سے کرتے ہیں، دراصل وہی تجلی جو انسان مثالی پر قائم ہے، اسی کو "روح القدس" کہتے ہیں اور شخص کامل میں اس کی کامل صورت کا منعکس ہو جانا اسی کا نام "تائید" رکھ دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہی آدمی جب اس تجلی سے سرفراز ہوتا ہے، تو جس طرح شخص اکبر کے قلب میں عرش والی تجلی جاری وساری ہے، اسی طرح یہ انسان مثالی والی تجلی اس شخص کے نفس اور قلب میں پیوست ہو کر جاری وساری ہو جاتی ہے، اور پورے طور پر اس کے قبضے میں وہ آجاتا ہے، تو اب اس قسم کا آدمی حق تعالیٰ کے جوارح (آلہائے کار) میں سے ایک جارحہ اور آلۂ کار بن جاتا ہے، پھر خدا ہی اس کی زبان پر بولتا ہے، (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے)

اذا قال اللّٰہ علی لسان نبیہ سمع اللّٰہ لمن حمدہ — جب کہا اللہ نے اپنے بندے کی زبان پر سن لیا اللہ نے اس شخص کی جس نے اس کی ستائش کی،

اور اسی مقام کی طرف اشارہ اس حدیث میں کیا گیا ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

ویقضی اللّٰہ علی لسان نبیہ مایشآء — اور اللہ فیصلہ کرتا ہے اپنے پیغمبروں کی زبان پر جو کچھ چاہتا ہے،

یا قرآنی آیات مثلاً،

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللّٰہ ید اللّٰہ فوق ایدیھم — تحقیق جو تجھ سے اے پیغمبر، بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں اللہ ہی کا ہاتھ ہے ان ہاتھوں پر،

یا

ما رمیت اذ رمیت ولکن اللّٰہ رمی — اور نہ پھینکا تو نے جب پھینکا تھا تم نے مگر اللہ نے پھینکا

یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد

الحق ینطق علی لسان عمر — خدا عمر کی زبان پر بولتا ہے،

یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک،

www.besturdubooks.wordpress.com

من اذای فقد اذی اللہ جس نے مجھے دکھ پہونچایا اس نے خدا کو دکھ پہونچایا۔

(یہ ساری باتیں اسی مقام سے تعلق رکھتی ہیں) بس یاد رکھنا چاہئے کہ قرب فرائض والے آدمی کے دکھ سے خدا کو بھی واقعی اذیت ہوتی ہے، لیکن یہ اذیت اسی تجلی کی راہ سے ہوتی ہے جو صاحب قرب فرائض کی روح پر قائم ہے۔

عبقہ (۲۷)

(تجلیات شہودیہ) کی ایک قسم تجلیات صوریہ شہودیہ بھی ہیں، اسی سلسلہ کی وہ تجلی ہے جس کا خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معائنہ فرمایا جو مشہور روایت ہے، سلف صالح سے اس باب میں بکثرت روائتیں نقل کی گئی ہیں۔

میں نے امام احمد بن حنبل کے متعلق سنا ہے، کہ خواب میں حق تعالیٰ کو انھوں نے تقریباً سو دفعہ دیکھا اور حق تعالیٰ سے چند باتیں بھی دریافت کیں، ان تجلیوں کے متعلق مختصر الفاظ میں جو کچھ کہا جا سکتا ہے، وہ یہی ہے، کہ انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے، اسی کا ظہور محسوسات کے مختلف صورتوں کی قالب میں ہوتا ہے، پھر یہ صورتیں جس کی قالب میں اس تجلی کا ظہور ہوتا ہے، کبھی تو اس تجلی کی درخشانی اور تابانی اشراق وظہور کو حسی امور مثلاً روشنی یا آفتاب یا ماہتاب یا ستاروں کی شکل میں نمایاں کرتی ہیں، اور کبھی اسی تجلی کی عظمت وجلال کو ان صورتوں کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں جن کی عظمت وجلال سے دیکھنے والے کا دل معمور ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ وغیرہ کی شکل میں، اور کبھی اس تجلی میں محبوبیت اور کشش کی جو کیفیت پائی جاتی ہے، اس کو ان محسوس چیزوں کے قالب میں ڈھال کر دکھاتی ہیں، جو دیکھنے والے کی نظر میں محبوب ہوں اور کشش رکھتی ہوں، مثلاً کسی خوبصورت عورت، یا حسین وجمیل نوجوان کی شکل میں اس کو دیکھتا ہے،[1] اسی طرح تجلی کی یہ شان کہ خلوص دل سے اس کی اطاعت کی جائے اور اس کے احکام کے آگے سر جھکا دیا جائے، اسی کیفیت کو کسی ایسی محسوس شکل میں نمایاں کرتی ہے جس کی اطاعت کو دیکھنے والا اپنا فرض خیال کرتا ہو، مثلاً پیر کی شکل میں اس کو دیکھتا ہے، علیٰ ہذا القیاس دوسری چیزوں کو تم سمجھ سکتے ہو۔

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کو خواب میں ایک لڑکے کی شکل میں دیکھا ۱۲

عبقہ (۲۸)

شہودی تجلیات جن کا عالم شہادت میں ظہور ہوا ہو، اسی لئے ان کو شہودیہ شہادیہ کہنا چاہیئے، دراصل اسی سلسلہ کی تجلی وہ ناری تجلی تھی جو وادی قدس میں موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ظاہر ہوئی۔

میرا خیال ہے، کہ دنیا کی عام آگ جیسی وہ آگ نہ تھی بلکہ یہ واقعہ ہے، کہ وہاں صرف روشنی ہی روشنی تھی اشراق ہی اشراق تھا، جس کا ظہور اس ہوا میں ہو رہا تھا (جو وہاں پائی جا رہی تھی جہاں پر یہ تجلی ہوئی تھی) اور اس تجلی کی پیدائش، نیز اس کی بقاء، یہ دونوں باتیں صرف ملاء اعلیٰ کی ہمتوں اور حظیرۃ القدس کی عنایت اور انسان مثالی کے التفات کے ساتھ وابستہ تھیں،

گویا عنصری آگ جو دنیا میں پائی جاتی ہے، ہوا کو جیسے روشن کر دیتی ہے اور آفتاب جیسے زمینوں کو اور فضاء میں پھیلی ہوئی بھوا روں کو منور کر دیتا ہے بلکہ یوں سمجھو کہ ناری صورت اور شمسی صورت، جیسے ان دونوں کے مادوں میں چمک دمک پیدا کر دیتی ہے، ٹھیک اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ ملاء اعلیٰ کی ہمتوں نے اور ان کی تمثیل کی قوت نے ہوا کو روشن کر دیا تھا اور درحقیقت اس معنوی اور باطنی نور کو یعنی ہدایت کی باطنی روشنی جو انسان مثالی پر قائم ہونے والی تجلی میں پائی جاتی ہے، اسی معنوی نور کو عالم حسن نور کی شکل میں نمایاں کیا گیا تھا۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ غصہ کی حالت میں آنکھیں جو سرخ ہو جاتی ہیں، ظاہر ہے، کہ یہ سرخی ان عام رنگوں کے ذیل کی چیز نہیں ہوتی جو عام طور پر پائے جاتے ہیں، جیسے کسی سرخ جسم کے میل اور اتصال سے جس سرخ رنگ کو حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً کسم کے پھول سے کپڑے کا اتصال پیدا کر کے جیسے رنگ پیدا کیا جاتا ہے، یا چمکیلے اجسام مثلاً آفتاب کے اثر انداز ہونے سے جو رنگ پیدا ہوتے ہیں، غصہ کی حالت میں آنکھوں کی سرخی اس نوعیت کے رنگ سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ آدمی کے اندر جو جذبہ ابھرتا ہے، سرخی اسی سے پیدا ہوتی ہے، پس اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ (نار موسیٰ) کی روشنی کسی آتشیں یا نورانی جسم کے اتصال سے نہیں پیدا ہوتی تھی۔ بلکہ شخص اکبر کے باطن کا ایک اقتضاء تھا، جس سے یہ روشنی موسیٰ کے سامنے ظاہر ہوئی تھی۔

www.besturdubooks.wordpress.com

خاتمہ

تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات

تنبیہ: پوچھنے والا اگر پوچھے کہ تجلی میں اور متجلی میں کیا نسبت ہوتی ہے'؟ یعنے تجلی اور جو ذات تجلی کرتی ہے' جسے متجلی کہتے ہیں' آیا دونوں ایک ہی چیز ہے' یا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں'؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جس کے لیے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے' جسے متجلی لہ بھی کہتے ہیں' اگر تجلی سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف یہی متجلی لہ توجہ کرتا اور اشارہ کرتا ہے' اور یہ کہ احکام و آثار تجلی میں جس چیز کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں' اگر اس کے متعلق تمہارا سوال ہے' تو تجلی بعینہ متجلی ہے' دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے' اور اگر سوال ہے کہ تجلی اور متجلی دونوں ایک ہی چیز ہے' یا الگ الگ چیزیں ہیں'؟ پوچھنے والے کی غرض اگر یہ ہو کہ ظہور کی ایک شکل ظہور کی دوسری شکلوں سے جو ممتاز ہوتی ہے' اس اعتبار سے تجلی اور متجلی کے ظہور کی کیا نوعیت ہے' تو اس لحاظ سے ظاہر ہے' کہ تجلی کی ذات متجلی کی ذات سے الگ ہو جائے گی' کیونکہ تجلی کا ظہور بعینہ متجلی کا ظہور نہیں ہے' عام طور پر متوسط درجے کی عقل رکھنے والوں اور قیل قال کی گورکھ دھندوں میں جو مبتلا ہیں' ان کی سمجھ سے اسی کو زیادہ مناسبت ہے' یعنی ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا ظہور دوسرے کے ظہور سے ممتاز ہو' دونوں کو بجز اس کے کہ باہم ایک دوسرے کا غیر سمجھیں' اور کوئی بات ان کی سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔

بہر حال ظہوری امتیاز کی حیثیت سے اس میں شک نہیں کہ تجلی اور چیز ہے' اور متجلی اور ہے لیکن متجلی چونکہ تجلی کو اپنی ذات کا عنوان بنا لیتا ہے' اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ دونوں میں عینیت کا جو تعلق ہے' وہ دب کر اور پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔

تنبیہ: عوام (فلاسفہ و ارباب درس کی زبانوں) پر عقول مجردہ[۱] کا قصہ جو چڑھا ہوا ہے' یعنے سمجھا جاتا ہے' کہ کائنات اور خالق کائنات کے درمیان ایسے عقول کا جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں' ایک سلسلہ پایا جاتا ہے' (جنھیں عقول عشرہ بھی کہتے ہیں)' اس خیال کی مختلف لوگوں نے مختلف توجیہیں کی

۱۔ پہلے گزر چکا ہے' کہ ایک سے چونکہ فلاسفہ کے نزدیک ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے' اس لیے خدا کے متعلق ان کا خیال ہے کہ صرف ایک چیز پیدا کی' جس کا نام ان کی اصطلاح میں عقل اول ہے' پھر عقل اول میں چند چیزوں کے (بقیہ حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

ہیں ایک تاویل اور توجیہ تو اس نظریہ کی وہی ہے جس کا ذکر باطن الوجود کی بحث میں گذر ہی چکا ہے یعنے عقول سے مراد اسماء کونیہ ہیں، اور دوسری تاویل یہ ہے کہ اسماء کونیہ نہیں بلکہ مراد ان سے اسماء الٰہیہ ہیں، گویا لاہوت کے تنزلات کی تعبیر ان لوگوں کے نزدیک "عقول مجردہ" کے لفظ سے کی گئی ہے۔

لیکن تمام توجیہوں اور تاویلوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ واضح توجیہ اس نظریہ کی یہ ہے کہ عقول کے لفظ سے مراد تجلیات ہیں۔ یعنے اپنی تجلی اعظم کے لحاظ سے تو واجب تعالیٰ کی ذات "لاہوت" ہے، اور اسی لاہوت کی عرش اعظم پر جو تجلی ہوتی ہے اسی کو عقل اول کہتے ہیں اسی طرح آٹھویں فلک کی نوع کا جو امام ہے، اس پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کی تعبیر عقل ثانی سے کرتے ہیں، یا خود فلک ہشتم پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو عقل ثانی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، باقی عرش پر قائم ہونے والی لاہوت کی تجلی میں کامل انبساط اور پھیلاؤ کا رنگ جو پیدا ہوا یعنے، جسے حظیرۃ القدس بھی کہتے ہیں۔ اسی کو فلاسفہ "عقل فعال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح انواع کی مثالی صورتوں میں لاہوت کی، جو تجلیاں ہوئی ہیں، ان ہی کو ارباب الانواع کہتے ہیں اور انسان مثالی پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو روح القدس بھی کہتے ہیں، اور اشراقی حکماء اسی کو نوع انسانی کا رب خیال کرتے ہیں۔

تنبیہ: شریعت اور دین کے الٰہیات میں غور وفکر کرتے ہوئے ارباب بصیرت کو چاہیئے کہ اپنا نصب العین وہ اسی چیز کو بنالیں، جس کا ذکر پہلے بھی متعدد بار گذر چکا ہے، یعنے کسی شے کی ذات کے لئے جو احکام ثابت ہوتے ہیں، اور جن مشتق الفاظ کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن مشتق الفاظ کی ذات مصداق بنائی جاتی ہے، اس کی دو شکلیں ہیں، ایک تو اس کا وہی عام معمولی عادی طریقہ ہے، یعنے خود ذات میں (ان مشتقات اور احکام) کے منشاء کا جب قیام ہوتا ہے، تب ان احکام کو اس ذات کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جو لفظ اس منشاء سے مشتق ہوتا ہے، اس کا ذات پر اطلاق کیا جاتا ہے، ایسی صورت میں جو باتیں ذات کے لئے ثابت ہوتی ہیں، ان پر ذات کے متقدم ہونے کا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) لوازمات سے کثرت پیدا کرتے ہیں، وہ اس کے بعد اس سے کہتے ہیں کہ عقل ثانی اور فلک اول پیدا ہوا، اسی طرح نیچے اترتے ہوئے ایک عقل اور ایک فلک کی پیدائش کے سلسلہ کو ان لوگوں نے فرض کیا ہے، آخری عقل عقل فعال تمام انسانی نفوس پر وہی مسلط ہے، سب پر چونکہ اسی کا عمل دخل ہے اس لئے اس کو فعال کی صفت سے موسوم ان لوگوں نے کیا ہے ۱۲۔ سلہ اشراقی حکماء کا خیال ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں پائی جاتی ہیں ان میں ہر چیز کے ہر نوع مثلاً انسان گھوڑے بیل وغیرہ کا الگ الگ مربی ہے، یہی ہر نوع کا مربی ان کی اصطلاح میں "رب النوع" کہلاتا ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

مطلب بس وہی ہوتا ہے' جو عارض پر معروض کے مقدم ہونے کی نوعیت ہے'

اور دوسرا غیر معمولی اور غیر عادی طریقہ ہے' اسی لئے یہ مشہور بھی نہیں ہے' یعنی تجلی میں منشاء کے قیام کی وجہ سے ذات پر اس منشاء سے مشتق شدہ الفاظ کا اطلاق کیا جائے' ایسی صورت میں جو باتیں ذات کو ثابت ہوتی ہیں' ان پر ذات کے مقدم ہونے کی نوعیت اور ان چیزوں سے ذات کے مجرد اور جدا ہونے کی کیفیت وہ نہیں ہوتی ہے' جو عارض و معروض کے تقدم کی ہے' بلکہ یہ تقدم واقعی ہوتا ہے۔

بہر حال مشتق الفاظ کا اطلاق ذات پر ہر حال میں مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے' اور آثار کے ظہور میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں ہوتی' بلکہ ہر حال میں' ان کا ظہور کامل شکل میں ہوتا ہے' مندرجہ بالا مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے' یہ اعتقاد کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کلام لفظی کے ساتھ متکلم ہیں یعنی ان کی مختلف تجلیوں میں ایک تجلی یہ بھی ہے' اور یہ کہ خدا کا متکلم ہونا صرف نفسی کلام ہی میں منحصر و محدود نہیں ہے' یہ ایسا اعتقاد ہے جس کے ساتھ اپنے آپ کو مطمئن کرنا واجب اور ضروری ہے' آخر تکلم یا بولنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ تجلی میں کلمات اور الفاظ کو پیدا کیا جائے آدمی کے متعلق بھی جب ہم کہتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ زید بول رہا ہے' تو اس کا مطلب بھی ظاہر ہے' کہ یہی ہوتا ہے' کہ حلق اور زبان میں زید الفاظ کو پیدا کر رہا ہے' (میں نہیں جانتا کہ ان دونوں باتوں میں آخر کیا فرق ہے) اسی لئے سمجھنا چاہئے کہ لفظی کلام کا حق تعالیٰ کی طرف انتساب ایسا ہی ہے جیسے ہم لوگوں کی طرف ہمارا کلام منسوب ہوتا ہے'

فورب السماء والارض انہ لحق مثل ما انکم تنطقون

پس آسمان و زمین کے خدا کی قسم یہ حق ہے' اسی طرح حق ہے جیسے تم جو کچھ بولتے ہو یہ واقعہ ہے۔

اے پروردگار! تو نے جو کچھ نازل فرمایا ہے ہم نے اسے مان لیا' اور تیرے رسول کے ہم لوگ پیرو ہو گئے پس پروردگار! لکھ لیجئے ہم لوگوں کو شاہدین (یعنی گواہی دینے والوں کے) ساتھ اور فقط اپنے فضل و کرم سے ہمیں نبیوں اور صدیقوں اور شہداء و صالحین کے زمرے میں شریک فرما لیجئے' اور بنا دیجئے ہمیں ان لوگوں میں جو چل پڑے ہیں راہ پر ان بزرگوں کی جنہیں آپ نے چن لیا ہے' اور جن کا انتخاب ساری دنیا میں آپ نے فرمایا ہے' اور توفیق دیجئے ان لوگوں کے اتباع کی جنہوں نے آپ کی مضبوط ڈوری (حبل متین) کو تھام لیا ہے' اور آپ کے رسول امین کی سنت کو جنہوں نے اختیار کر لیا ہے' صلوات اللہ علیہ و علی آلہ و صحابہ اجمعین

الٰہ العالمین! ہماری دعا قبول فرما لیجئے' کیونکہ بغیر کسی استحقاق کے آپ کی طرف سے انعام کی ابتدا ہوتی ہے' داد و دہش میں آپ بے مثال ہیں' ایسا نہیں ہے کہ نافرمانوں کی نافرمانیوں کی گنجائش آپ کے علم میں نکل آئے' یا یہ ہو سکتا ہے کہ مانگنے والوں کی مانگ اور طلب کو پورا کرنے میں نہ ہو جانے کا خطرہ آپ کے سامنے آئے

www.besturdubooks.wordpress.com

اشارہ سوم

ایجاب[1] و اختیار کے مباحث پر یہ اشارہ مشتمل ہے

عبقہ (۱)

انسان اور انسان کے خالق میں ارادہ کا وجود

ہمارے وجدان کا یہ بدیہی فیصلہ ہے، کہ بجز دیگر صفات کے ایک خاص صفت ہم انسانوں کی ارادہ بھی ہے جیسے ہمارا وجدان یہ حکم کرتا ہے، کہ لکھنے میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، اور رعشہ کی وجہ سے جو حرکت اور جنبش ہوتی ہے، دونوں حرکتوں کے مبدء اور اسباب میں قطعاً فرق ہے جبریوں کا گروہ ارادہ کی صفت کا اگر انکار کرتا ہے، تو یہ محض مکابرہ اور زبردستی کی بات ہے، (اور جیسے ہمارے صفات میں سے ایک صفت ہے)، اسی طرح متواتر نصوص جن کی نہ حد ہے اور نہ انتہا وہ قطعی طور پر یہ ثابت کرتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ارادہ کی بھی ہے، اور آج تک کوئی عقلی دلیل اس پر قائم نہیں ہوتی ہے، کہ خدا میں ارادہ کی صفت کا پایا جانا ناممکن ہے، اس لئے ان تمام نصوص کے متعلق جن میں خدا کی طرف ارادہ کی صفت منسوب کی گئی ہے، واجب ہے کہ ان سے وہی مطلب سمجھا جائے، جو ظاہر الفاظ سے سمجھ میں آتا ہے، (یعنی اگر کسی عقلی دلیل سے بالفرض ارادہ کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف ناممکن قرار پاتا تو ہو سکتا تھا، کہ ان نصوص یعنی قرآنی آیات اور حدیثوں کی تاویل کی جاتی جن میں خدا کی طرف ارادہ منسوب کیا گیا ہے، لیکن بلا وجہ ان نصوص میں تاویل کرنے کے کوئی معنے نہیں ہو سکتے)

---

[1] فعل اور فاعل کے درمیان اختیار و ارادہ کا ترتب نہیں پایا جاتا تو اس قسم کے افعال ایجابی افعال اور ان کے کرنے والے فاعل بالایجاب کہلاتے ہیں، لیکن برخلاف اس کے فعل و فاعل کے درمیان اختیار و ارادہ کا ترتب پایا جاتا ہے تو ایسے اختیاری افعال کہلاتے ہیں اور ان کے فاعل کو فاعل مختار سمجھا جاتا ہے، ۱۲ مترجم

www.besturdubooks.wordpress.com

اور میرا تو خیال یہ ہے کہ عالم اور اس کے قوانین کا جو عظیم الشان مرتب نظام ہمارے سامنے قائم ہے، اور تربیت و پرداخت کے جو نازک ترین اصول یہاں عمل کر رہے ہیں، علوی اجرام اور سفلی اجسام میں جس قسم کے تعلقات ہیں، محسوسات اور نامحسوس حقائق میں جو روابط ہیں، اور تناسب و اعتدال کی انتہائی رعائتوں کو پیش نظر رکھ کر جو تدریجی تبدیلیاں اور تصرف و تغیر کی کارفرمائیاں اس عالم میں نظر آتی ہیں، ایسا تناسب اور ایسا اعتدال کہ اس سے زیادہ بہتر شکل نہ تناسب ہی کا تصور کیا جاسکتا ہے، اور نہ اعتدال کا۔ الغرض اس دلکش منظر کو دیکھ کر عادتاً آدمی اس قطعی فیصلہ پر مجبور ہے، کہ عالم کے اس نظام کو جو چلا رہا ہے اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہ صاحب ارادہ ہے، عقل اس کا انکار نہیں کرسکتی، اس ارادہ کا انکار میرے خیال میں تو اسی قسم کا انکار ہے، جیسے کسی تختی میں ایسے لکھے ہوئے حروف کسی کو نظر آئیں جن سے زیادہ خوبصورت اور حسین خطوط نہیں ہو سکتے۔ فن خطاطی کے ہر ہر قاعدے کی رو سے ہر حرف کی نوک پلک درست ہو، مگر دیکھنے والا ان حروف کی یہ توجیہ کرنے بیٹھے کہ ان حروف کو ایسے آدمی نے لکھا ہے، جس کے ہاتھ میں رعشہ تھا اور اس کی اسی ارتعاشی حرکت نے ان حروف کو پیدا کیا ہے، لیکن اتفاقاً جو حروف اس ارتعاشی حرکت سے پیدا ہوئے، وہ فن خطاطی کے مقررہ اصول کے مطابق ہو گئے ہیں، یا ایسے اشعار کو سن کر جن میں مقررہ وزن بحر و قافیہ ردیف کی پابندیوں کے فن بدیع کی صناعتوں کی بھی رعایتیں انتہائی پیمانہ پر کی گئی ہوں، ان ہی اشعار کو سن کر کہنے والا کہنے لگے کہ ان اشعار کے بنانے والے نے نہ فکر و نظر سوچ بچار سے کام لیا ہے، اور نہ اس کے سامنے وزن و قافیہ کے قوانین تھے، اور نہ اس نے اس کا خیال کیا ہے کہ حالات و واقعات کے مطابق کس موقعہ پر کس قسم کی ترکیب اختیار کی جائے، اسی طرح وہ فن بدیع کے قوانین سے بھی بے گانہ و بے پرواہ تھا بلکہ بغیر غور و فکر کے چند طرح کی آواز بحالت اضطرار اس کے منہ سے نکل پڑی لیکن یہ اتفاق کی بات تھی کہ جو آواز بھی اس کے منہ سے اضطرار اور مجبوری کی اس حالت میں نکلتی چلی جاتی تھی وہ باضابطہ الفاظ کی شکل اختیار کرتی چلی گئی اور ان الفاظ میں باہم کچھ ایسی ہم آہنگیاں خود بخود پیدا ہوتی چلی گئیں جن سے سننے والوں کو محسوس ہو رہا ہے کہ شعری وزن کے وہ مطابق ہو گئے ہیں اور ہر شعر اتفاقاً ایسی آواز پر ختم ہوا ہے جس سے باضابطہ ردیف اور قافیہ کی شکل پیدا ہو گئی ہے، اور اتفاق ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ اس کا ہر شعر حالات و واقعات کے اقتضاء کے مطابق ہوتا چلا گیا، اور وہ ساری خوبیاں ان میں پیدا ہو گئیں جن کا فن بدیع میں تذکرہ کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے اوہام و وساوس پیدا کرنے والوں کو مجنونوں کی جماعت میں شریک نہ سمجھا

www.besturdubooks.wordpress.com

جائے قرآن کو اس سمجھا ہی کیا جائے۔

یہی بات یہی ہے کہ اہل عقل کا ایسا گروہ جسے کچھ بھی دنیا میں اہمیت حاصل ہے اس نے حق تعالیٰ کے اس قدیم ارادہ کا کبھی انکار نہیں کیا ہے' البتہ طبعیین میں کمینوں اور رذیلوں بدعقلوں کا جو طبقہ ہے' یا جنہیں دہریوں کے ہاتھ کا کھیل کھلونا اور کثافت خیال کرنا چاہئیے' ان سے کچھ اس قسم کی باتیں منقول ہیں جو ارادہ قدیمہ کی نفی پر دلالت کرتی ہیں' یہ لوگ توجہ پائے بلکہ ان سے بھی زیادہ گم کردہ راہ ہیں' باقی فلاسفہ کے بعض سربرآوردہ افراد کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کو وہ عالم کا خالق بالارادہ نہیں بلکہ خالق بالایجاب کہتے ہیں' اس کی تحقیق اور اس کا جو صحیح مطلب ہے' عنقریب تمہارے سامنے پیش ہونے والا ہے۔

عبقہ (۲)

صفت قدرت کے لحاظ سے ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے برابر و مساوی ہوں' ان میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے دینا یہی ارادہ کی صفت کی شان ہے ذکر نے جو یہ کہا کہ ان دونوں پہلوؤں کو قدرت کے لحاظ سے مساوی ہونا چاہیے' پس لئے کہا کہ دو مساوی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی ترجیح کا کام ارادہ ہی انجام دیتا ہے' اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ واقع میں بھی ان دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری ہے' نیز ترجیح جس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے' خود اس ارادے کے لحاظ سے بھی دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری نہیں ہے' بلکہ یہ مطلب یہ ہے' کہ کسی ارادی فعل یعنے ارادہ سے پیدا ہونے والے فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے' کہ اس کا ترجیح پانا صرف ارادہ ہی پر موقوف ہو' اس ارادے کے سوا کوئی دوسری ترجیح بخشنے والی وجہ اور موجود نہ ہو' یہ قطعاً غیر ضروری ہے' اگر ارادی افعال کے لئے اس خصوصیت کو ضروری قرار دیا جائے گا۔ تو اختیاری افعال کا بہت بڑا حصہ اختیاری افعال کے دائرے سے خارج ہو جائے گا' آخر کھلی ہوئی بات ہے کہ اختیاری افعال زیادہ تر کسی نہ کسی غرض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں' یعنے ایسے اغراض پیش نظر ہوتے ہیں جو (فعل کے دو پہلوؤں میں سے) کسی ایک ہی پہلو سے ان کا حصول وابستہ ہوتا ہے' ان حالات میں ظاہر ہے کہ ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے والی ایک چیز واقع میں بھی پائی جاتی ہے' یعنے غرض کے حصول کا ایک ہی پہلو سے وابستہ ہونا' تو

www.besturdubooks.wordpress.com

ارادہ کی ترجیح سے پہلے ترجیح کی ایک وقتی وجہ موجود ہوتی ہے۔

باقی یہ سوال کہ کیا کوئی ایسی صورت بھی ممکن ہے کہ ارادہ کے سوا ترجیح کی کوئی دوسری وجہ موجود نہ ہو پھر بھی ارادہ کرنے والا شخص اپنے ارادے سے فعل کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دیدے؟ بلاشبہ یہ ایک معقول سوال ہے، اس پر مستقل بحث انشاء اللہ آئندہ کی جائیگی اور اسی موقع پر اس مسئلہ کی جو واقعی تحقیق ہے اس کو ہم بیان کریں گے۔

عبقہ (۳)

جان لینے کی ایک بات یہاں یہ بھی ہے، کہ ارادہ کا مبدء اور ابتدائی اسباب اگر اختیاری نہیں بلکہ ایجابی ہوں، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو ارادے سے جو فعل صادر ہو وہ ارادی فعل باقی نہ رہے، یہ قطعی غیر ضروری ہے، اور اگر ارادی فعل کے لئے یہ ضروری قرار دیا جائے گا کہ جس ارادہ سے وہ پیدا ہوا ہو اس کے مبادی اور ابتدائی اسباب بھی اختیاری ہوں تو ارادی افعال کی اکثر و بیشتر شکلیں ارادی افعال کے دائرے سے خارج ہو جائیں گی اکثر کون نہیں جانتا کہ ارادی افعال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جس کے مبادی، اور ابتدائی اسباب میں حسب ذیل امور داخل ہوتے ہیں، یعنی پہلے تو اس فعل کی صورت جس کا ارادہ کیا گیا ہو ارادے کرنے والے کے ذہن میں حاصل ہو، پھر یہ بات طے ہو گی کہ ارادہ کرنے والے کے جی کو وہ فعل پسند ہے یا نہیں پسندیدگی کے اس مرحلے کے طے ہونے کے بعد اس فعل کے حصول کا شوق پیدا ہوگا تب اس کے بعد فعل سے ارادے کا تعلق قائم ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے، کہ خود ارادہ اور ارادے سے پہلے یہ متعدد مراحل جو ہیں ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی ارادہ کرنے والے کے ارادے سے تعلق نہیں ہوتا جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ سارے امور ارادہ کرنے والے کے اعتبار سے اختیاری اور ارادی نہیں، بلکہ ایجابی ہیں، لیکن فعل کا صدور چونکہ ارادے سے ہوا ہے، اسی لئے بہر حال وہ فعل ارادی ہی ہے۔

عبقہ (۴)

ایسی چیز جو ممکن ہو (یعنی جس کا ہونا اور نہ ہونا یا وجود و عدم دونوں برابر ہوں) اس کے ان

www.besturdubooks.wordpress.com

دو پہلوؤں (یعنی ہونے کا نہ ہونے پر یا نہ ہونے کا ہونے پر) ترجیح پا جانا بغیر کسی ترجیح دینے والی شئے کے ناممکن ہے ممکن کے دونوں پہلوؤں کا صحیح تصور جس کسی کے سامنے ہوگا، وہ اسی فیصلہ کو اپنی عقل کے قریب پائے گا، یہ ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے، کہ مذہب و ملت سے لوگوں کا تعلق ہو یا نہ ہو، یعنے ارباب مذاہب و ملل (جنھیں ملیین کہتے ہیں) وہ ہوں، یا ان کے سوا اعتقاد کی کوئی اور جماعت ہو، سب کا اس مسئلہ کے بدیہی ہونے پر اتفاق ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جانوروں اور چوپایوں میں بھی تم اگر تلاش و جستجو سے کام لوگے، تو تم کو پتہ چلے گا کہ اس مسئلہ کا اثر ان میں بھی ان کے مناسب حال طریقہ پر پایا جاتا ہے، ان کے احساسات میں بھی یہ بات فطری طور پر رچی ہوئی ہے، آخر اس کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے، کہ قدم کی آہٹ یا لاٹھی اور ہتھیار کی کھڑکھڑاہٹ کے سننے کے ساتھ ہی جانوروں میں جو کھلبلی مچ جاتی ہے، ان کو یقین ہو جاتا ہے، کہ جن سے یہ آواز پیدا ہوئی ہے وہ یہیں کہیں موجود ہے، اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے، کہ وہ بھی یہی یقین رکھتے ہیں کہ ایسی چیز جو ممکن ہو اس کا وجود کسی پیدا کرنے والے اور وجود عطا کرنے والے کے بغیر ناممکن ہے۔

اور یہی وہ مقدمہ ہے جو سارے معارف کی کلید اور سارے علوم کی بنیاد ہے، یعنی حق تعالیٰ کا اثبات اسی مقدمہ پر مبنی ہے، باقی بعض ماتریدی علماء (یعنے صدر الشریعۃ نے اپنی کتاب توضیح میں یہ دعوی کرتے ہوئے کہ اثبات حق اس مقدمہ پر موقوف نہیں ہے، خود ایک جدید استدلال کی تقریر ان الفاظ میں جو کی ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی، وہ حال سے خالی نہ ہوگی یعنے بذات خود وہ موجود ہوگی یا بذات خود نہیں بلکہ کسی غیر سے موجود ہوگی ظاہر ہے، کہ دوسری شکل جس شئے کے وجود کی ہوگی بالآخر وہ پہلی قسم کا محتاج ہوگا، یعنے بذات خود جو موجود ہے، اسی کا وہ محتاج ہوگا، بالفاظ دیگر وہ واجب تعالیٰ کا محتاج ہوگا، کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو پھر تسلسل کو عقل محال ٹھہرا چکی ہے، اس سے بچنے کی اور کوئی دوسری صورت ہی نہیں ہے،

لیکن صدر الشریعۃ کی استدلال میں جو کمزوری ہے، بادنی تامل وہ سامنے آسکتی ہے، یعنے موجود ہونے والی ہستیوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہوئے انھوں نے ایک قسم کی تعبیر جو یہ کی تھی کہ وہ "بذات خود موجود ہوگی" اسی کے متعلق دریافت کرنا چاہیئے کہ اس سے کیا مراد ہے، ایسی ہستی جس کی خود ذات ہی اس کے وجود کو چاہتی ہو، اگر یہ مقصود ہے، تو پھر علاوہ ان دو قسموں کے جن کا ذکر صدر الشریعۃ نے کیا ہے تیسری قسم اور بھی نکل آتی ہے، یعنے ایسی چیز جو بذات خود ہو تو ممکن لیکن کسی ایجاد کرنے والے کے ایجادی عمل کے بغیر موجود ہو گئی ہو، اور کہ بذات خود موجود ہونے والی ہستی سے

www.besturdubooks.wordpress.com

ان کی مراد ایسی ہستی ہے، جس کا وجود غیر سے نہ پیدا ہوا ہو، تو پھر ان کا استدلال ناقص بن کر رہ جاتا ہے یعنے تقریب ہی ان کی ناتمام رہ جاتی ہے، کیونکہ صرف اتنی بات کہ غیر سے جس کا وجود نہ پیدا ہوا ہو، یہ تو علاوہ واجب کے اس ممکن پر بھی صادق آتی ہے جو کسی موجد کے بغیر موجود ہو گیا ہو، بہر حال ہر دو شق پر سب سے پہلے اس کی ضرورت ہے کہ ممکن کا موجد کے بغیر پیدا ہونا ممکن ہے، جب تک اس مقدمہ کو غلط نہ ثابت کر لیا جائے اس وقت تک بات بن نہیں سکتی اور مصدر قرشیت نے اسی سے گریز کرنا چاہا تھا۔

عبقہ (۵)

کسی چیز جو ممکن ہے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا نہ ہو گی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتی اسی دعوے کو اس عبقہ میں ثابت کیا جائے گا، وجوب کا مطلب یہ ہے کہ اس کی نیستی لازم ہونے کی جتنی شکلیں ہوں وہ سب مسدود ہو جائیں، اور اس کا معدوم ہونا اب ناممکن ہو جائے،

بہر حال جب تک یہ کیفیت ممکن میں پیدا نہ ہو گی وہ وجود کا لباس اختیار نہیں کر سکتا، دلیل اس دعوی کی یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہو گی ظاہر ہے کہ جب کبھی موجود ہو گی اس سے پہلے اس کی علت تامہ کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو ماننا پڑے گا کہ ترجیح دینے والے کے بغیر ترجیح حاصل ہو گئی (یعنے ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر بلا وجہ ترجیح کے ترجیح حاصل ہو جائے گی) اسی طرح ضروری ہے کہ جب کسی ممکن کی علت تامہ موجود ہو گئی تو ممکن کا واجب ہو جانا (یعنے اس کے وجود کا اس کے عدم پر ترجیح پا جانا ناگزیر ہے) کیونکہ اس کی علت تامہ کے موجود ہو جانے کے بعد بھی ممکن کا عدمی پہلو اگر ممکن ہی باقی رہے گا، تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ جس پر کسی شئے کو ترجیح حاصل ہو چکی تھی یعنے ممکن کے عدم کا جو پہلو مرجوح ہو چکا تھا، پھر اس کو ترجیح حاصل ہو جائے، ظاہر ہے کہ یہ تو پہلی شکل یعنے بلا وجہ ترجیح کے ترجیح پانے سے بھی زیادہ مہمل بات ہے،

(دوسری دلیل اس دعوی کے ثبوت کی یہ ہے) کہ ممکن جب عدم اور نیستی کے حال میں ہو تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس ممکن کے پیدا کرنے والے کے ایجادی عمل کا تحقق نہ ہو گا، اب اگر اسی ممکن کے متعلق یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ موجود ہو گیا ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ پیدا کرنے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ پایا گیا ہے، یا نہیں، اگر اسی کے ساتھ اس ایجادی عمل کا تحقق ہوا ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ممکن کے وجود کی علت تامہ اس سے پہلے نہیں پائی گئی، کیونکہ ممکن کا یہ وجود جن چیزوں پر موقوف ہے، ان میں یہ ایجادی عمل بھی تو داخل ہے، اور اگر یہ نہیں ہوا، بلکہ پیدا کرنے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ نہیں پایا گیا ہے، اگر یہ مانا جاتا ہے، تو پھر یہ وہی ترجیح بلا مرجح والی بات ہے، (یعنے بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ترجیح پا جانا) اس نا ممکن بات کو تسلیم کر لینا ہے۔

بہر حال جس طرح بھی دیکھا جائے، ممکن کے متعلق یہ بات کہ جب وہ موجود ہوگا، واجب بن جائے گا، قطعی ہے، اس کے برعکس پھر یہ بھی ضروری ہے، کہ ممکن میں جب تک وجوب کا رنگ پیدا نہ ہوگا، وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور یہ کلیہ ہر ممکن کے لئے عام ہے، یعنی ممکن کے اس امکان کا تعلق ارادے سے ہو، یا ارادے سے نہ ہو، اسی طرح موجود ہونے کی صورت میں جس وجوب کا ممکن کے لئے ہونا ناگزیر ہے، اس وجوب کے متعلق بھی ضروری نہیں کہ ارادے سے وہ وجوب پیدا ہوا ہے، یا بغیر ارادے کے، پھر ممکن جس کے متعلق یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے، وہ بھی عام ہے، یعنے انتزاعی امور سے ہو یا غیر انتزاعی امور سے اس کا تعلق ہو، وجہ اس عمومیت کی یہ ہے، کہ جس دلیل سے مسئلہ ثابت کیا گیا ہے وہی عام ہے، اور مذکورہ بالا تمام شکلوں کو حاوی ہے۔

یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے، کہ بعض ماتریدی متکلمین (یعنے صدر الشریعۃ) نے اسی دلیل کی تفصیلی تقریر کے بعد ایک عجیب دعوے کے اثبات کی کوشش کی ہے، یعنے ثابت کرنا چاہا ہے، کہ بعض ممکنات ایسے بھی ہیں، جن کا صدور ان کے مبادی اور اسباب سے بایں طور بھی ہو سکتا ہے، کہ ان ممکنات میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہو، صدر الشریعۃ نے اپنے اس خیال کو طویل الذیل مقدمات پر مبنی کر کے پیش کیا ہے، اور دلیل و براہین کا ایک انبار اس سلسلہ میں جمع کر دیا ہے، لیکن ان کے سارے بیان کا حاصل صرف اس قدر ہے، کہ موجود اور معدوم کے بیچ میں وہ ایک درمیانی واسطے کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی جائز قرار دینا چاہتے ہیں کہ یہی چیز جس کی نوعیت موجود و معدوم کے لحاظ سے درمیانی واسطہ کی ہے، اپنے اسباب و مبادی کی طرف اس کا انتساب اس طور پر ہوتا ہے، جس میں وجوب کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، صدر الشریعۃ نے اس کے بعد یہ بیان کیا ہے، کہ یہی چیز جس کی حیثیت اور نوعیت درمیانی واسطہ کی ہے، درحقیقت بعض ممکنات کے صدور کی وہی شرط ہے، اور اسی بنیاد پر یعنے جن ممکنات کے صدور کی شرط ہونے کی حیثیت یہ درمیانی واسطہ والی چیز رکھتی ہے چونکہ اپنے مبادی و اسباب کی طرف اس کا استناد بغیر وجوبی کیفیت ہوتا ہے، اس لئے مبادی و اسباب کی طرف ان ممکنات کے انتساب کی کیفیت بھی ایسی ہوگی، ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

یعنے اس میں وجوب کا رنگ نہیں پایا جاتا، اگرچہ ان ممکنات کے مبادی واسباب کو جب مذکورہ بالا شرط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے تو اس وقت ان ممکنات کا اپنے مبادی واسباب سے صدور واجب ہو جاتا ہے۔

صدر الشریعۃ نے اس کے بعد دعویٰ کیا ہے، کہ صفت ارادہ کا تعلق بھی ان ہی امور میں داخل ہے، جو موجود اور معدوم کے بیچ میں درمیانی واسطہ ہونے کی نوعیت رکھتے ہیں،

گویا علامہ کا مطلب ان ساری طول طویل باتوں کا یہی ہوا کہ ارادے کی صفت اگرچہ بذات خود اپنے علل واسباب سے وجوباً ہی صادر ہوتی ہے، اسی طرح مُراد یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہو، ایسی صورت میں ارادے کا اس سے تعلق ہو چکا ہے، اس کا صدور بھی اپنے اسباب سے وجوباً ہی ہوگا، لیکن صرف ایک بات یعنی ارادے کا مراد سے جو تعلق ہے، اس تعلق کا انتساب کسی شے کی طرف وجوبی رنگ میں نہیں ہوتا، اگرچہ مراد کے صدور کی شرط ارادے کا یہی تعلق ہے، اور یہی راز ہے جس کی وجہ سے مراد کا انتساب اپنے پیدا کرنے والے کی طرف وجوباً نہیں ہوتا،

تم دیکھ رہے ہو کہ اس گفتگو کا حاصل لے دے کر صرف یہی ہے، کہ مراد یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو) اس کے دونوں پہلو یعنے وجود وعدم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری اور ترجیح کا حق نہیں رکھتے) بلکہ دونوں پہلو واقع میں مساوی اور برابر ہیں، اس کے بعد ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک معین پہلو سے ارادہ کا تعلق بایں طور قائم ہوجاتا ہے، کہ اس تعلق کو نہ خود ارادے کی صفت ہی چاہتی ہے، اور نہ وہ جس کا یہ ارادہ صفت ہے، یعنے مرید ہی کا وہ اقتضا ہے نہ ان دونوں کے سوا کسی اور چیز کا یہ اقتضا ہے، یعنے مراد کے دو پہلوؤں میں کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق کسی ایسی چیز کا محتاج نہیں ہے جس کے متعلق کہا جائے کہ وہی اس تعلق کا باعث ہے،

باقی ابتدا مبحث میں جو دلیل بیان کی گئی تھی اور ثابت کیا گیا تھا کہ واجب ہوئے بغیر کسی ممکن کا موجود ہونا ناممکن ہے، اور کہا گیا تھا کہ ہر ممکن کے لئے یہ قاعدہ عام ہے، چونکہ اس میں صدر الشریعۃ کا وہ ممکن بھی داخل تھا جس کے متعلق وہ مدعی ہیں، کہ پیدا کرنے والے موجد کی طرف اس کا انتساب بغیر وجوب کے ہوتا ہے، اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے انھوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ارادے کا یہ تعلق جس کا انتساب فاعل اور موجد کی طرف ان کے نزدیک بغیر وجوب کے ہوتا ہے، بجائے خود کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر "موجود" کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہو یعنے وہ موجود شے ہے ہی نہیں، اس لئے اس قاعدے کے تحت وہ آتا ہی نہیں جو بیان کیا گیا تھا یعنے کہا گیا تھا کہ "ممکن میں

www.besturdubooks.wordpress.com

جب تک وجوب کی صفت نہ پیدا ہو لے وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور ثابت کیا گیا تھا کہ ترجیح دینے والی وجوب کے بغیر ممکن کے وجودی پہلو کا مدعی پہلو پر رجحان یہ تسلیم کرنا ہے، کہ پیدا کرنے والے ہو جانے کے بغیر بھی ممکن وجود ہو سکتا ہے، صدر الشریعۃ کا خیال ہے، کہ ان باتوں کا اثر ان کے دعوی پر اس لئے نہیں پڑتا کہ ارادہ کا تعلق کوئی ایسی چیز ہی نہیں ہے، جس پر موجود کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہو، ان کے نزدیک ارادہ کا یہ تعلق موجود ہی نہیں ہے، بلکہ اس کو صرف ثبوت کی صفت ثابت ہے، اور ثبوت کی صفت کا صدور فاعل سے وجوب کے بغیر اگر ہو، تو اس سے یہ کلیہ متاثر ہو سکتا ہے کہ ممکن کا وجود وجوب کے بغیر ناقابل تصور ہے، کیونکہ یہ حکم تو وجود کا ہے، اور ہماری گفتگو ثبوت میں ہو رہی ہے، یہ ہے صدر الشریعۃ کی تقریر کا خلاصہ۔

لیکن ایک سنجیدہ اور فہمیدہ آدمی سمجھ سکتا ہے، کہ صدر الشریعۃ کی یہ ساری تقریر صرف لفظی گرفتوں پر مبنی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارادہ کی صفت ہو، یا اسی قسم کی دوسری صفت اس کا تعلق جب کسی چیز قائم ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، خود اس "تعلق" کا شمار ان امور کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جنھیں نسبی امور کہتے ہیں، اور اس میں کیا شبہ ہے، کہ اس قسم کے نسبی امور میں واقعی ثبوت اور تحقق کا ایک رنگ ضرور پایا جاتا ہے ایسا واقعی رنگ جسے خارجی وجود کا ہمدوش اگر قرار دیا جائے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی یعنی خارجی وجود پر جیسے واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں اسی قسم کے واقعی آثار ثبوت کے اس واقعی رنگ پر بھی مرتب ہوتے ہیں، اسی وجہ سے اس کو حدوث (نو پیدائی، نوزائیدگی) اور ازلیت وقدامت کی صفت سے موصوف کرتے ہیں، (یعنی ارادے کے اس تعلق کو کبھی حادث ونو پیدا اور کبھی قدیم وازلی بھی سمجھا جاتا ہے، اور ان واقعی صفات کو اس کی طرف جو منسوب کیا جاتا ہے، یہ دلیل ہے، اس بات کی خود وہ بھی واقعیت کا کوئی حقیقی رنگ اپنے اندر رکھتا ہے، بہرحال علت اور سبب کا محتاج ارادے کی صفت کا یہ تعلق اپنے اس واقعی ثبوت کی وجہ سے ہے، خواہ اس کے اس واقعی ثبوت کا نام وجود رکھا جائے یا نہ رکھا جائے اور یہی بات تو یہ ہے کہ علت اور سبب کی طرف محتاج ہونے کی وجہ لکن میں فلاسفہ کے نزدیک ممکن کا امکان ہے، اور متکلمین اشاعرہ بجائے امکان کے اس احتیاج کی وجہ ممکن کی صفت حدوث (نوزائیدگی) کو قرار دیتے ہیں، اور ارادے کے اس تعلق میں جب یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، تو علت کی نہ محتاج ہونے کی وجہ اس کے اندر پھر ہی کیسے سکتی ہے،

خلاصہ یہ ہے۔ کہ ارادے کے اس تعلق کا محتاجِ سبب ہونا، ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

جس کے لئے کسی تقریر کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے، کم از کم ارادہ کرنے والی ذات کا اور خود ارادہ کی صفت کا محتاج ہونا تو اس تعلق کے لئے ناگزیر ہے،

اب اس تمہیدی گفتگو کے بعد (اس دعویٰ کے اثبات میں کہ ارادہ کا تعلق بھی اسی قانون کا پابند ہے، جس کی پابندی ہر ممکن کے لئے ضروری ہے، یعنے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا ہو گی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا) بآسانی دلیل کی تقریر ان الفاظ میں کی جا سکتی ہے،

یعنی پوچھا جائے گا ارادہ کا یہ تعلق کوئی حادث اور نو پیدا شئے ہے، یا حادث و نو پیدا نہیں بلکہ ازلی و قدیم ہے، پہلی شق اس کے حادث ہونے کی اگر مانی جاتی ہے، تو کہا جائے گا کہ حادث و نو پید چیزوں کا قاعدہ ہے کہ جب تک ان کے حدوث میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہو گا یعنے نہ پیدا ہونے کا پہلو ممنوع ہو جائے، اور پیدا ہونے کا پہلو ضروری و واجب ہو جائے جب تک یہ بات اس میں نہ پائی جائے گی وہ پیدا ہی نہیں ہو سکتی جس کی وجہ یہی ہے، کہ حادث جب کبھی پیدا ہو گا، تو اس کی پیدائش کی جو علت تامہ ہو گی اس کا پایا جانا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو ماننا پڑے گا کہ پیدا کرنے والے کے بغیر چیز پیدا ہو گئی اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسی طرح ناممکن ہے جیسے وجود بخشنے والے موجد کے بغیر ممکن کا موجود ہونا محال ہے (بہر حال ہر ممکن کی علت تامہ کا اس کی پیدائش کے وقت پایا جانا ضروری ہے) اور کھلی ہوئی بات ہے کہ ارادے کے اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ جب کبھی پائی جائے گی تو اس وقت اس تعلق کا پیدا ہو جانا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا بلکہ بجائے وجود و ثبوت کے ارادے کے اس تعلق کا عدم اگر اس علت تامہ کے پائے جانے کے بعد بھی باقی رہے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو چیز مرجوح ہو چکی تھی یعنے دوسری چیز کو اس پر ترجیح حاصل ہو چکی تھی، وہی مرجوح شئے کو ترجیح اور برتری حاصل ہو گئی جو ایک مہمل اور ناممکن بات ہے، نیز ارادے کے اس تعلق کے متعلق یہ تو ظاہر ہے، کہ جب تک وہ معدوم رہے گا، اس وقت تک اس تعلق کا پیدا کرنے والا اس کو پیدا نہیں کرتا ہے، لیکن جب وہ یعنی ارادے کا یہ تعلق پیدا ہو گیا، تو سوال یہ ہے کہ اس تعلق کے پیدا کرنے والے کی طرف سے پیدا کرنے کے اس عمل کا تحقق اگر اس وقت ہوا جب یہ تعلق پیدا ہو چکا تھا، تو اس کے یہی معنی ہوں گے کہ اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے نہیں پائی گئی، کیونکہ پیدا کرنے کا عمل یہ بھی تو اس کی پیدائش کی علت تامہ کا ایک جز ہے، اور اگر واقعہ کی صورت یہ نہیں بلکہ ارادہ کا یہ تعلق جس وقت پیدا ہوا اس وقت اس کے پیدا کرنے کا عمل نہیں پایا گیا تو پھر وہی بات یعنے پیدا کرنے کے عمل کے بغیر شئے پیدا ہو گئی (جو محال ہے) (اور اگر ہر احداث یعنی پیدا کرنے کے ہر عمل کے متعلق یہ مانا جاتا ہے، کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

اس عمل کی پیدائش دوسرے احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ وابستہ ہے، اسی طرح اس دوسرے عمل کا تیسرے کے ساتھ یعنی احداثات کے اندر تسلسل کے سلسلہ کو جاری کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ علل واسباب کے سلسلہ میں اس تسلسل کو جاری کیا جائے گا، گویا یہ جائز قرار دیا جائے گا کہ اسباب وعلل کا سلسلہ لامحدود اور غیر متناہی ہو سکتا ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ اس تسلسل کے جواز کے دروازے کا کھولنا، ثبوت صانع (یعنے حق تعالیٰ) کے ثبوت کے دروازے کو بند کرنا ہے (اسی جگہ اسی لئے علل واسباب کے اس تسلسل کے متعلق ثابت کیا گیا ہے، کہ اس کا واقع ہونا ناممکن ہے) اور یہ نہیں بلکہ احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ جس دوسرے احداث (عمل پیدائش) کا تعلق ہوگا اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہ بجنسہ پہلا ہی عمل ہوتا ہے، اور دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ معلول کو بجنسہ علت اور علت کو بجنسہ معلول قرار دیا جا رہا ہے، جو ایک کھلی ہوئی غلط بات ہے، (اور ارادے کے اس تعلق کو بجائے حادث اور نو پید ماننے کے) اگر کہا جائے کہ وہ کوئی ازلی اور قدیم حقیقت ہے، تو ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کی طرف اس کے انتساب اور استناد کی نوعیت اختیاری نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ہوگی (یعنے تسلیم کرنا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کے ارادے اور اختیار سے اس کا صدور نہیں ہوا ہے، بلکہ بلا اختیار خدا سے وہ صادر ہوا ہے) کیونکہ جو چیز ازلی اور قدیم ہوگی خدا سے اس کا صدور اختیاراً نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ دعویٰ کہ معلول کے ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں حالت علت اور سبب کے حساب سے مساوی ہوتی ہے، اور یہ کہ ایسا معلول بھی ہو سکتا ہے جس کا صدور اس کی علت سے حتمی اور ایجابی رنگ میں نہ ہو بلکہ احتمال و جواز کی کیفیت اس صدور کی ہو، یعنے اس کا صدور علت سے ہو یا نہ ہو، دونوں کیفیتیں اس میں پائی جاتی ہیں) یہ اس قسم کے دعوے ہیں جنہیں آدمی کی سلیم عقل مسترد کر دیتی ہے، آخر علت و معلول کے تعلق کی یہ نوعیت بھی اگر ہو سکتی ہے، تو پھر کوئی اگر یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ فلک الافلاک کی حرکت کی علت کسی کی دست و بازو کی حرکت ہے، تو اس دعوی کے امکان کو ایسی صورت میں کون ممنوع قرار دے سکتا ہے، آخر ہم جو یہ سمجھتے ہیں کہ فلک الافلاک کی حرکت کی علت کسی کے دست و بازو کی حرکت نہیں ہو سکتی، تو اس کی وجہ کیا ہے، یہی تو کہ ان دونوں حرکتوں میں ہر حرکت کے لئے جائز ہے کہ دوسرے سے الگ ہو کر پائی جائے یہی انفکاک اور الگ الگ ہو کر پائے جانے کا جواز اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں حرکتوں میں علت و معلول کا تعلق نہیں ہے، لیکن جب علت کی معلول سے علیحدگی کو جائز قرار دیا جائے گا (جیسا کہ اس دعوی کے مدعیوں نے قرار دیا ہے) تو پھر ان دونوں

www.besturdubooks.wordpress.com

حرکتوں میں سے ایک حرکت کے متعلق جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ دوسری حرکت کی وہ علت نہیں ہو سکتی اس فیصلہ کا معیار کیا باقی رہے گا۔

باقی ممکن کے وجود و عدم دونوں پہلوؤں کے متعلق یہ قرار دیتے ہوئے کہ ترجیحی وجہ کے بغیر باوجود مساوی ہونے کے یہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں پہلوؤں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو جائے، اور اپنے دعوی کے ثبوت میں مشہور پیاسے والی مثال جو پیش کی جاتی ہے، یعنی کہا جاتا ہے کہ پیاسے کے سامنے پانی سے لبریز دو پیالے رکھدئے جائیں تو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے پیاسا ان دونوں میں سے کسی ایک پیالے کا انتخاب کرلیتا ہے، یا درندے کو دیکھ کر بھاگنے والا اپنے سامنے دو ایسے راستے پاتا ہے، جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی لیکن باایں ہمہ بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ایک راستہ کا انتخاب بھاگنے کے لئے کرلیتا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ ان مثالوں سے زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات ثابت ہو سکتی ہے، وہ صرف یہ ہے کہ وجہ ترجیحی سے ترجیح دینے والے ان مثالوں میں ناواقف ہوتے ہیں، لیکن کسی چیز کی ناواقفیت سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ واقع میں وہاں وہ چیز ہی نہیں، ایمان والے ہی نہیں، بلکہ جن میں ایمان نہیں بھی ہے، صرف عقل ہے، وہ بھی قطعی طور پر جانتے ہیں کہ مذکورہ بالا مثالوں میں بھی ترجیح کی کوئی نہ کوئی واقعی وجہ ضرور ہوتی ہے، خواہ ترجیح دینے والوں کو اس کا علم ہو یا نہ ہو،

مثلاً بعض لوگ فلکی اسباب وغیرہ کی طرف اس ترجیح کو منسوب کرتے ہیں، اور بعض لوگ حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ اور اس کے ازلی علم کو اس ترجیح کا سبب قرار دیتے ہیں، بعض لوگ ملکوتی اشارات یا شیطانی اشاروں میں ترجیح کی اس وجہ کا پتہ دیتے ہیں، الغرض یوں ہی بے شمار وجوہ ترجیح کے مختلف مذاق والوں کے سامنے ہوتے ہیں،

نیز عنقریب تم کو مطلع کیا جائے گا کہ خود ارادے کی جو چیز علت اور سبب ہوتی ہے وہی ارادے کے تعلق کی بھی علت ہوتی ہے یعنے دو مساوی پہلوؤں میں سے کسی ایک معین پہلو سے ارادہ کا جو تعلق قائم ہو جاتا ہے، اس کا سبب بھی وہی ہے جو خود ارادے کا سبب ہوتا ہے، اسی طرح خود ارادے کا صدور اپنی علت سے جیسے وجوبی اور حتمی رنگ میں ہوتا ہے، یہی حال ارادے کے تعلق کے صدور کا بھی ہے،

باقی فعل اختیاری کے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے واقع میں مساوی ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک پہلو کا صدور بلا کسی وجہ ترجیح، کے فاعل سے ہو سکتا ہے، اس دعوی کے ثبوت

www.besturdubooks.wordpress.com

میں اس شخص نے جو یہ کہا ہے، کہ یہاں وجہ ترجیح کا ہونا اگر ضروری ہے تو میں پوچھتا ہوں کہ ترجیح کی اس وجہ کا واقع میں ہونا ضروری ہے، یا ارادے کرنے والے کے علم میں اس کا ہونا ضروری ہے، پہلی شق تو اس لئے غلط ہے کہ افعال اختیاری کے صدور میں بسا اوقات ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو اثر انداز ہوتا ہے، اور دوسری شق کی غلطی کے لئے پیاسے والی مثال کافی ہوسکتی ہے، کہ وجہ ترجیح سے ناواقف ہونے کے باوجود وہ مساوی حیثیت کے دو پیالوں سے ایک پیالے کو پانی کے پینے کے لئے انتخاب کرلیتا ہے،

لیکن اس استدلال میں جو کمزوری ہے، وہ ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ ان دو شقوں کے سوا ایک تیسری شق بھی تو ممکن ہے، یعنی وجہ ترجیح کے متعلق یہ کہنا کہ ارادہ کرنے والے کے علم میں ترجیح کی یہ وجہ ہوگی، اور وہ اگر اس سے ناواقف ہوگا تو واقع میں کوئی نہ کوئی وجہ ترجیح کی ضرور ہوگی، ان دو صورتوں کے سوا تیسری صورت بھی تو ہوسکتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک میں علی سبیل التعین وجہ ترجیح کا ہونا ضروری ہو، دوسری بات اسی سلسلہ میں کہی جاسکتی ہے کہ دو شق جو استدلال میں پیش کی گئی ہے، ان میں سے کسی شق کو مان لیا جائے یعنے واقع میں وجہ ترجیح کا ہونا ضروری قرار دیا جائے، اب اس پر جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ افعال اختیاری کے صدور میں ایسے خیالات بھی اثر انداز ہوتے ہیں جو واقع کے مطابق نہیں ہوتے، تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو، اس وقت جو بات تعیینی ہوتی ہے، ظاہر ہے، کہ وہ تو وہ قضیہ اور جملہ ہوتا ہے، جس کا ایسے موقع پر آدمی کو یقین ہو جایا کرتا ہے، لیکن خود یقین تو ایک واقعہ ہے اس کے جھوٹے ہونے کی تو کوئی وجہ نہیں ہوسکتی، اور ترجیح کی وجہ یہی یقین ایسے مواقع پر ہوا کرتا ہے، نہ کہ وہ جھوٹا قضیہ، بہرحال یقین کا تعلق خواہ قضیہ کاذبہ سے ہو یا صادقہ سے، وہ بہرحال یقین ہے، قلب کی ایک واقعی کیفیت ہے، پس ہمارا دعویٰ یہی ہے، کہ وجہ ترجیح کا واقع میں ہونا ضروری ہے، خواہ اس واقعی امر کا تحقق ارادہ کرنے والے کے دل میں ہو، مثلاً کسی نفع کی امید یا ارادہ کرنے والے کے دل میں نہ ہو، اس سے باہر ہو، اسی پہلی شق کے متعلق ایک بات یہ بھی کہی جاسکتی ہے، کہ خلاف واقع اعتقاد اور خیال کی صورت میں کہنے والے نے جو کہا تھا کہ وہاں وجہ ترجیح یہی غلط خیال ہوتا ہے ہم چاہیں تو اس کو بھی مسترد کرسکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں کہ غلط اعتقاد کی صورت میں ہوسکتا ہے کہ وجہ ترجیح کوئی دوسری واقعی بات ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو، یعنے تم وجہ ترجیح جو اسی غلط اعتقاد کو قرار دیتے ہو، ہم اس کا انکار کرسکتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ان امور کے سوا کہنے والا ان لوگوں سے یہ بھی کہہ سکتا ہے، جیسا کہ عنقریب بیان بھی کیا جائے گا کہ ارادہ میں وجوب جس علت اور سلب سے پیدا ہوتا ہے، وہی اس چیز کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی علت ہوتا ہے، جس کا ارادہ کیا جاتا ہے، اب ظاہر بات ہے کہ ارادہ جوں ہی کہ پایا جائے گا تو واقع میں اس کی علت کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ ارادہ کی علت واقع میں جس وقت پائی جائے گی، اس وقت مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ کا پایا جانا واقع میں ضروری ہے۔

نتیجہ اس کا کیا ہوا؟ یہی تو کہ جہاں کہیں اور جب کبھی ارادہ پایا جائے گا مراد کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ بھی وہیں پائی جائے گی (اگرچہ یہ ذرا زیادہ دقیق مباحث ہیں لیکن غور سے پڑھو اور ان کو ذہن نشین کرو)

مجھے ان طول و طویل مباحث میں الجھنے کی ضرورت دراصل اس لئے ہوئی کہ خواہ مخواہ بعض لوگوں نے اپنا زور جو اس مسئلہ پر صرف کیا ہے کہ ایسا فعل بھی ہو سکتا ہے جس کے کرنے کا ارادہ بلا وجہ کیا گیا ہو، اور کہتے ہیں کہ مراد یعنی جس فعل کا ارادہ کیا گیا ہو اس کے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق اس طور سے بھی ہو سکتا ہے کہ اس تعلق کا نہ کوئی سبب ہو نہ باعث ہو، اور اسی بے معنی دعوے کے ثبوت میں مذکورہ بالا واہی تباہی باتوں کے اظہار پر وہ مجبور ہوئے

میرے نزدیک تو یہ دعویٰ نہ صرف عقل بلکہ نقل کے بھی مخالف ہے، قطعاً کتاب (قرآن) سنت (حدیث) کا جس نے مطالعہ کیا ہے، وہ جانتا ہے کہ ان میں صراحۃً یہ بیان کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی قدرت کا عمل ہمیشہ اس کی حکمت و مصلحت کا تابع ہوا کرتا ہے، اور قدرت ایک ایسی صفت ہے، جس کا بذات خود ممکن کے ہر پہلو سے یکساں تعلق رہتا ہے، لیکن خدا کی حکمت اور مصلحت ان میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح عطا کرتی ہے، یقیناً اسی کتاب و سنت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ کے تعلقات بے معنے اور بلا وجہ جزافی نہیں ہوتے (یعنے بغیر کسی مطلب و مقصد کے

۱؎ مصنف دراصل اشاعرہ کے اس مشہور خیال کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو ان کی طرف منسوب ہے، یعنے کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا نے کوئی کام نہیں کیا ہے، اس کی تعبیر عربی میں یہ کی گئی ہے کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہوتے، ان کا خیال ہے کہ غرض کو پیش نظر رکھ کر جو کام کیا کرتا ہے جس میں کوئی کمی ہوتی ہے، اس کمی کی تلافی کے لئے کام کر کے غرض حاصل کرتا ہے اور خدا کی ذات میں کمی کے کیا معنے ہو سکتے ہیں، نہ صرف معتزلہ بلکہ فقہاء اہل السنت والجماعت اس باب میں اشاعرہ کے مخالف ہیں دیکھو شرح مواقف ص۲۳۵ مطبوعہ مصر، مصنف نے فقہاء کے مذہب کو اختیار کر کے اشاعرہ کے خیال کی تردید کی ہے آگے ایک مستقل مبحث میں اس پر تفصیلی بحث آرہی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اس کا ممکن کے کسی پہلو سے یوں ہی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ افعالِ الٰہی کو ہر وقت علل و اسباب گھیرے ہوئے ہیں یعنے حکمت جس کا نام باطن الوجود یہ خدا کے افعال کا احاطہ اور گھیرے کئے ہوئے ہے، اور مادوں کی استعدادی صلاحیتیں، اور بندوں کے منافع، دعا کرنے والوں کی دعائیں، شفاعت و سفارش کرنے والوں کی سفارشیں، اور شفاعتیں، فرماں برداروں کی فرماں برداریاں، نافرمانوں کی نافرمانیاں، نیز بلند پایہ روحانی نفوس خواہ ان کا تعلق (علوی عالم) سے ہو یا زمین سے ہو، اسی طرح علویات و سفلیات کے اوضاع (حرکات) عالم میں بہترین نظام کو قائم رکھنے کے لئے قوانین کی نگرانی، الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری باتیں حق تعالیٰ کے ارادے کے تعلقات میں ترجیح پیدا کرنے کے تحتانی اسباب ہیں۔

حق تعالیٰ کے صفات قدرت اور ارادہ کے متعلق جو اس بات کے قائل ہیں کہ اپنے عمل و تاثیر میں خدا کے یہ صفات اس قانون کے تابع نہیں ہیں جو خدا کی ذات کا اقتضاء ہے دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ خدا کی ذات جس حکمت و مصلحت کو چاہتی تھی اور اسی حکمت و مصلحت کی بنیاد پر جو قانون (علم الٰہی میں طے ہو چکا ہے) جو کہتے ہیں کہ قدرت و ارادے کے صفات اس طے شدہ قانون کے مطابق عمل نہیں کر رہے ہیں، درحقیقت ان ہی لوگوں نے یہ بات پھیلائی ہے کہ خدا کے اعمال کسی حکمت و مصلحت پر مبنی نہیں ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ قرآنی آیات کا ایک بڑا ذخیرہ بتاتا ہے، کہ گو قدرتِ الٰہی کا تعلق ہر ممکن شے کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے مساوی حیثیت رکھتا ہے، لیکن ممکن کے ان دونوں پہلوؤں میں سے جو پہلو واقعی شکل اختیار کرتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے، جسے حق تعالیٰ کی حکمت چاہتی ہے، یہ بات کہ بے سوچے سمجھے جزافی طور پر ممکن کے کسی نہ کسی پہلو سے حق تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق قائم ہو جاتا ہے (قرآنی آیات سے اس کی تائید نہیں ہوتی) بلکہ بعض آیتوں میں تو صراحتًا ان حکمتوں اور مصلحتوں کا اظہار بھی کیا گیا ہے، مثلاً:

ولو شاء اللہ لانتصر منھم ولکن لیبلوا بعضکم ببعض

اور خدا چاہتا تو مدد کرتا (ایمان والوں کی کافروں کے مقابلہ میں) مگر چاہتا ہے، خدا تم میں بعض کو بعض کے ساتھ (مقابلہ کرا کے)

یا ارشاد ہے،

ولو شاء اللہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن لیبلوکم فیما اتاکم

اور خدا چاہے تو بنا دے تم لوگوں کو ایک ہی گروہ مگر وہ جانچتا ہے تم کو اس چیز سے جو دی ہے کس نے تم کو

یا فرمایا گیا ہے،

ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها
ولكن حق القول مني لأملئن جهنم من
الجنة والناس اجمعين

ہم چاہتے تو ہر شخص کو اس کی ہدایت عطا کر دیتے، مگر
طے ہو چکا ہے میری بات کہ میں بھر دوں گا جہنم کو جنوں سے
اور آدمیوں سے سب سے،

یا خبر دی گئی ہے:

ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة
ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك
ولذلك خلقهم

اور اگر چاہے تیرا رب تو لوگوں کو ایک ہی گروہ بنا دے
لیکن رہیں گے لوگ ہمیشہ باہم ایک دوسرے سے
اختلاف کرتے ہوئے، مگر وہی جس پر رحم کیا تیرے رب نے
اور اسی لیے پیدا کیا ہے ان کو

یہ بھی اطلاع دی گئی ہے:

ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا
في الارض

اور روزی کو خدا اگر اپنے بندوں کے لیے کشادہ
کر دے تو بغاوت کرنے لگیں گے لوگ زمین میں،

قرآن ہی میں یہ بھی ہے، کہ

ولولا ان يكون الناس امة واحدة
لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا
من فضة ومعارج عليها يظهرون،

اور نہ ہوتی اگر یہ بات کہ ہو جائیں گے لوگ ایک ہی طرح
تو ہم بنا دیں ان لوگوں کے لیے جو رحمن کے منکر ہیں ان کے
گھروں کی چھت چاندی کی اور سیڑھی بھی (چاندی) کی
جس پر چڑھیں وہ لوگ

یہ بھی قرآنی آیت ہے، کہ:

ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي
بينهم

اگر تیرے رب کی بات (پہلے سے طے شدہ نہ ہوتی)
تو فیصلہ کر دے ان لوگوں کے درمیان،

(اور جیسے مذکورہ بالا آیات میں افعال الٰہی کی حکمتوں کو بیان کیا گیا ہے، اسی طرح بعض آیتوں میں (ترجیح کی وجہ) قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی قرار دیا گیا ہے، مثلاً

www.besturdubooks.wordpress.com

مَا یُضِلُّ بِہٖ اِلَّا الْفَاسِقِیْن

اور نہیں گمراہ کرتا ہے قرآن سے کسی کو خدا مگر فسق کرنے والوں کو

کی آیت میں یا

اِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنٰهَا تَدْمِيْرًا۔

جب ہم چاہتے ہیں کہ تباہ کریں کسی بستی کو تو بڑھا دیتے ہیں اس بستی کے دولت مندوں کو پس فسق کرتے ہیں اس بستی میں پس بات ان پر پوری ہو جاتی ہے پھر ڈھا کر رکھ دیتے ہیں اس کو خوب اچھی طرح ڈھا کر

القرآن ع ع

میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے، کہ افعال الٰہی کا ظہور قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں کے مطابق ہوا ہے، یہ بات کہ (افعال الٰہی) میں اس نظام کی حفاظت و نگرانی بھی مقصود ہوتی ہے جیسے بہترین شکلوں میں قدرت قائم رکھنا چاہتی ہے، یعنی نظام اتم کی رعایت اور عدل کا قیام ان سے مقصود ہوتا ہے، بعض آیتوں میں اس کی طرف بھی تصریحاً اشارے کئے گئے ہیں، مثلاً ارشاد ہے کہ

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهِنَّ۔

مگر حق ان لوگوں کی خواہشوں کے تابع ہو جاتا تو برباد ہو جائیں گے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے،

اسی طرح قرآنی آیات یعنے،

اَمْ نَجْعَلُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ كَالْمُفْسِدِيْنَ فِى الْاَرْضِ۔

کیا جن لوگوں نے مان لیا، اور نیک عمل کیا ان کو ہم ان کے مانند بنا دیں گے جو زمین میں فساد برپا کرنے والے ہیں،

یا

اَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِيْنَ كَالْفُجَّارِ

کیا ہم پرہیزگاروں کو بدکاروں کے مانند بنا دیں گے،

یا

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ

اللہ بے حیائیوں کا حکم نہیں فرماتا

www.besturdubooks.wordpress.com

ظاہر ہے کہ اسی قانون کو تو بیان کیا گیا ہے کہ قدرت بہرحال عالم کے نظام صالح کو برقرار رکھنا چاہتی ہے،

بہرحال جیسا کہ میں نے کہا بعض مقامات پر توان امور کی تصریح کی گئی ہے، لیکن زیادہ تر بجائے تصریح کے اجمال سے کام لیا گیا ہے صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے، کہ افعال الٰہی کی ان حکمتوں کی گہرائیوں تک رسائی ہر ایک کی نہیں ہو سکتی اس قسم کی آئتیں مثلاً،

وما خلقنا السموٰت والارض وما بینھما لاعبین وما خلقنا ھما الا بالحق ولکن اکثرھم لا یعلمون

نہیں پیدا کیا ہم نے آسمانوں اور زمین کو کھیلتے کودتے ہوئے اور نہیں پیدا کیا ہم نے ان دونوں کو لیکن حق کو پیش نظر رکھتے ہوئے، مگر اکثر ان انسانوں کے نہیں جانتے،

یا یہ کہ

ولو شاء اللہ لجمعھم علی الھدیٰ فلا تکونن من الجاھلین

اور اللہ چاہے، تو اکٹھا کر دے ان کو ہدایت کی باتوں پر پس مت بن جا تو جاہلوں میں'

(ان میں بھی اجمال کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے' اور متنبہ کر دیا گیا ہے، کہ ہر شخص ان حکمتوں کو جان نہیں سکتا)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا غور سے مطالعہ اگر کیا جائے اور تلاش و جستجو سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کتاب کی آیتوں کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے' جسے ایسے الفاظ پر ختم کیا گیا ہے جو بتاتے ہیں کہ شانِ حق تعالیٰ کی کارفرمائیاں علم و حکمت پر مبنی ہیں۔

مثلاً عموماً اس قسم کی آئتیں علیم حکیم' عزیز، حکیم وغیرہ الفاظ پر ختم ہوتی ہیں گویا ان الفاظ سے افعال الٰہی کی لِم اور وجہ کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے' کچھ بھی ہو اس واقعہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جیسے یہ بات کہ خدا جو کچھ چاہتا ہے' کرتا ہے' (یعنی یفعل اللہ ما یشاء) جیسے دین کے ان ضروری عناصر میں ہے' جس کا ماننا ہر اس شخص کے لئے ناگزیر ہے جو دین کو مانتا اور اس کو خدا کی طرف سے سمجھتا ہے' اسی طرح یہ بات کہ خدا نہیں چاہتا۔ لیکن اس چیز کو جسے اس کی حکمت و مصلحت چاہتی ہے' یہ بھی دین ہی کے ضروریات میں ہے' دین کا ماننے والا اس کا کسی طرح انکار نہیں کر سکتا البتہ یہ ضرور ہے' کہ خدا کی حکمتوں کی گہرائیوں تک رسائی ہر شخص کے لئے چونکہ آسان نہیں ہے'

www.besturdubooks.wordpress.com

اور نہ ان کے اسرار رموز کو ہر کوئی پا سکتا ہے، نہ ان کے پورے تفصیلات سے واقف ہو سکتا ہے، اسی طرح کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کی پیدائش کے جو اسباب و معدات ہیں ان کا احاطہ ہم لوگوں کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح ہر ہر چیز کے پیدا ہونے میں معدات کے نصاب کی وسعت کیا ہے، کن کن رکاوٹوں اور موانع کے دور ہونے پر اس کی پیدائش موقوف ہے، ان کے مخالف اسباب کی قوت کتنی ہے، ان سارے امور کا علم ہر کسی کے لئے آسان نہیں ہے، اسی لئے ہمارے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ کائناتی حوادث کو خدا کے ارادہ اور اس کی صفت تکوین (تخلیق و آفرینش) کی طرف منسوب کردیں، کیونکہ (ہر چیز کی پیدائش کی علت تامہ اور کامل اسباب کا آخری جزء خدا کا ارادہ اور اس کی صفت تکوین ہی ہے یہی ارادہ الٰہی اور صفت تکوین درحقیقت تمام حوادث میں وجوب کا رنگ پیدا کرتی ہے، یعنے ان کے عدم کے دروازوں کو بند کرکے وجود کو ان کے لئے ثابت کردیتی ہے، پس ہر شئے کی ایسی علت موجبہ جس سے معلول کسی طرح الگ نہیں ہو سکتا، ارادہ اور تکوین ہی کے صفات ہیں، اور جو حال (اسباب و علل کے علم میں ہمارا ہے) ایسی کیفیت ہمارے علم اور ارادے کی وجہ ترجیح اور لم کے متعلق ہے، زیادہ سے زیادہ ہم یہی کرسکتے ہیں، کہ ممکن کے جس پہلو کے ساتھ خدا کے ارادہ کا تعلق قائم ہوجائے، ہم اجمالاً اس کو خدا کی حکمت کی طرف منسوب کردیا کریں۔

اس کی مثال گویا یہ ہو سکتی ہے، کہ موسیقی کا ایک ماہر ستار پر زخموں کی چوٹ لگاتا ہے اور اس کی چوٹوں سے مختلف قسم کے پست و بلند کشیدہ غیر کشیدہ آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اب ظاہر ہے، کہ ان آوازوں کی بلندی و پستی، اتار چڑھاؤ کے اسباب و علل کی تلاش و جستجو میں اگر تم مشغول ہو گئے تو اس سوال کا ایسا جواب جو بآسانی لوگوں کی سمجھ میں آجائے یہی ہو سکتا ہے، کہ اس ماہر موسیقی کی خواہش اور ارادے کی طرف ان کو منسوب کردیا جائے لیکن ظاہر ہے، کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اس ماہر مغنی کی خواہش اور ارادے کا تعلق دکھانے کے ان سارے مظاہر سے جو ہوا) اس تعلق کو آنکل پچو اور جزافی تعلق قرار دیا جا رہا ہے، یقیناً یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ مغنی کا یہ سارا اغانی کاروبار قطعاً مرتب اسباب و علل کے ایک خاص سلسلہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً مغنی میں موسیقی کا سلیقہ اور ملکہ ہونا، اس کے بعد خیالات میں اپنی لے کے ہر پہلو کو سوچنا، ستار پر صحیح اصول کے تحت مضراب کی چوٹ لگانے کی قدرت۔ اسی طرح اظہار کمال کے جذبہ کا مغنی میں ہونا) ان باتوں کا تعلق تو مغنی سے ہے، اسی کے ساتھ اس میں خود ستار کے خصوصیات کو بھی آواز کے پیدا ہونے میں قطعاً

www.besturdubooks.wordpress.com

دخل ہے، مثلاً اس کے تاروں کا باہم ایک دوسرے سے قریب و بعید ہونے کے لحاظ سے خاص
خاص مقام پر ہونا نیز ان تاروں کی جسامت، موٹے ہوں تو کتنے موٹے ہوں، باریک ہوں تو کتنے
باریک ہوں، الغرض یہ اور اسی قسم کی بیسیوں چیزوں کو آواز کے نکلنے اور خاص قالب میں ان کا جو ظہور
ہو رہا ہے، اس میں مزید دخل ہے، لیکن خیال میں اپنی لے کو مغنی جب سوچتا ہے تو اس کی نوعیت
کیا ہوتی ہے، پھر جس شوق اور ذوق کے جذبہ کے تحت وہ اس وقت گانے پر آمادہ ہوا ہے اس
شوق و ذوق کی صحیح کیفیت کیا ہے، کیونکہ ارادہ ہمیشہ شوق و ذوق کی اسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے،
اسی طرح اس چیز کا متعین کرنا کہ تاروں سے اس خاص قسم کی آواز پیدا کرنے کے لیے ان کے ساتھ
کن کن باتوں کی رعایت کی جائے اور خود ان میں کس کس قسم کی کیا کیا خصوصیتیں ہونی چاہئیں،
ظاہر ہے، کہ ٹھیک ٹھیک صحیح طور پر ان امور کا متعین کرنا آسان نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بجائے ان تفصیلات
میں الجھنے کے، آخری سبب یعنی مغنی کی مشیت اور خواہش ہی کا حوالہ دے دیا جاتا ہے علاوہ فن
موسیقی میں جو مہارت و کمال اس مغنی کو حاصل ہے، اس کی طرف اس کی مشیت اور ارادے کو اجمالاً
منسوب کر دیا جاتا ہے، یعنے کہہ دیا جاتا ہے، کہ آواز کے ہر اتار چڑھاؤ، پستی و بلندی کے ساتھ اس کے
ارادے کا تعلق اس مہارت اور حذاقت کا تابع ہے، جو فن موسیقی میں وہ رکھتا ہے، اجمالاً
جس بات کو ہر عامی آدمی سمجھ سکتا ہے، وہ یہی ہو سکتی ہے، باقی اس کی تفصیلات سو ظاہر ہے کہ
ان سے وہی واقف ہو سکتا ہے، جو فن موسیقی میں اس ماہر مغنی کا ہم شل یا کم از کم اس کے قریب
قریب ہو۔

عبقہ (۶)

ایسی ہستی جو قادر بھی ہو اور حکیم بھی ہو جب کسی ایسی بات کو پاتا ہے، جو اس کے مذاق کے مناسب و
مطابق ہو، یعنے پاتا ہو کہ اس کے کمالات میں سے کسی کمال کا ظہور اس سے چیز سے ہو سکتا ہے،
اور دیکھتا ہو کہ اس کی حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ ایسی چیز وجود کا لباس اختیار کر کے عالم واقعہ
میں نمایاں ہو تو اس کے بعد حکیم کا جذبہ شوق اسی شئے کے پیدا کرنے پر اس کو آمادہ کرتا ہے،
شوق کے بعد پیدا کرنے کا عزم پختہ ہو جاتا ہے، یعنے اس شئے کے وجود کو اس کے عدم پر پوری مستحکم
ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور اب اس کے بعد اس شئے کے پیدا کرنے کی جو قدرت حکیم میں پائی جاتی
ہے، اسی قدرت کو حکیم شئے کی پیدائش کی طرف متوجہ کرتا ہے، اس سلسلہ میں پختہ اور مصمم عزم اور مستحکم

www.besturdubooks.wordpress.com

ترجیح ہی درحقیقت ارادہ ہے، واقعہ تو یہی ہے، لیکن عام طور پر یہ جو مشہور ہو گیا ہے، کہ جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے، یعنی "مراد" کے وجود اور عدم دونوں سے ارادہ کو مساوی نسبت ہوتی ہے، اور بغیر کسی باعث و سبب کے مراد کے ان دو پہلوؤں میں سے ارادہ کا تعلق کسی ایک پہلو سے قائم ہو جاتا ہے، جہاں تک اس بندہ ضعیف کے وجدان کا فیصلہ ہے، اس کی روشنی میں تو مجھے یہ بالکل غلط بات معلوم ہوتی ہے، بلکہ میرے خیال میں واقعہ کی نوعیت یہ نظر آتی ہے، کہ مراد کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ ارادہ کا متعلق ہو جانا، یہی ارادے کی حقیقت اور ماہیت کی لازمی کیفیت ہے، یعنی ایسی لازمی کیفیت جو ارادے کی صفت سے ذہن میں ہو، یا ذہن سے باہر ہو کسی جگہ بھی جدا نہیں ہو سکتی ایسا نہیں ہے کہ ارادہ پہلے پایا جاتا ہے تب باہر سے پیدا کرنے والا اس کیفیت کو اس میں پیدا کر دیتا ہے بلکہ ارادہ کا وجود جب ہوگا تو اسی کیفیت کے ساتھ ہوگا (یعنی ارادہ اور اس کی اس کیفیت کے درمیان کسی جاعل کے جعل کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو نسبت زوجیت (جفت ہونے کی صفت) کو چار کے عدد سے ہے، بجنسہ یہی نسبت ارادہ میں اور اس کیفیت میں ہے، بلکہ اگر سوچا جائے تو ارادے سے اس کیفیت کے تعلق کی نوعیت چار اور اس کی صفت زوجیت کے تعلق سے بھی زیادہ قوی اور گہری ہے، یعنی ارادے کے ساتھ اس کیفیت کا وہی تعلق ہے، جو بالمعنی الاخص والے لازم کو اپنے ملزوم سے ہوتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ارادے کے مفہوم کو کوئی سوچ ہی نہیں سکتا جب تک یہ نہ سوچے کہ کسی شے سے اس کا تعلق ہے، یا کسی شے سے وہ متعلق ہے، آخر ارادے کے لفظ کا مطلب کیا ہوتا ہے، "کسی شے کی طرف قصد کرنا" ارادے کا یا تو یہ مطلب ہو سکتا ہے، یا یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ جس چیز پر قدرت حاصل ہو، اس کے دو پہلوؤں (وجود و عدم) میں سے کسی ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر ترجیح یافتہ ہو جانا، اسی "مستحکم و مؤکد ترجیح" کا نام ارادہ ہے، دیکھ رہے ہو، دونوں تعبیروں میں ارادہ کا شے سے متعلق ہونا ہر حال میں ضروری ہے، اور یہی میں کہنا چاہتا تھا، باقی میں نے جو یہ کہا کہ ارادے کی صفت سے اس کی اس لازمی کیفیت کی جدائی اور علیحدگی نہ ذہن میں ممکن ہے، اور نہ ذہن سے باہر خارج میں، تو تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ خارج میں تو ارادے کی اس صفت سے اس کیفیت کا نہ جدا ہونا بدیہی بات ہے، غور و فکر کی بھی حاجت نہیں کیونکہ "مراد" کے دو پہلوؤں میں سے خاص کر کے کسی ایک پہلو ہی سے متعلق ہو جانا یہی چیز تو خاص خاص ارادوں کو خاص خاص ارادوں کی شکل عطا کرتی ہے، یعنی شخصی ارادوں کی کیفیت ان ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

باقی ارادے کی صفت کے متعلق یہ خیال کہ اس کا حال بھی وہی ہے، جو آدمی کی عقلی قوت کا ہے، یا آنکھ میں نور کا جو حصہ پایا جاتا ہے، یا کان کے پردوں میں شنوائی کی جو قوت پائی جاتی ہے، ان سب کی جو حالت ہے، وہی ارادے کی بھی ہے، بایں معنی کہ ان قوتوں کا شخصی وجود خاص خاص چیزوں کے ساتھ خصوصی تعلق کے قائم ہوجانے کا رہین منت نہیں ہے، بلکہ خصوصی تعلقات کا ان میں باہر سے اضافہ ہوتا ہے، یعنے یہ قوتیں شخصی رنگ میں ہر شخص کے اندر موجود ہوتی ہیں، پھر کبھی ان کا تعلق اس چیز سے ہوجاتا ہے، کبھی کسی چیز سے، مثلاً عقلی قوت کبھی ایک چیز کو سوچتی ہے کبھی دوسری چیز کو، یا بینائی کے نور کا تعلق کبھی زید سے قائم ہوتا ہے، کبھی عمرو سے کسی سرخ رنگ سے کسی زرد رنگ سے اسی طرح سامعہ کی قوت کبھی اس آواز کو سنتی ہے، کبھی اس آواز کو، آخر کون نہیں جانتا کہ عقلی قوت کے تعلق صورتوں سے مسلسل بدلتے رہتا ہے، لیکن وہ اپنے شخصی خصوصی رنگ میں بہرحال باقی رہتی ہے، یہی حال بینائی کے نور کا ہے، کہ مختلف چیزوں کو وہ دیکھتی رہتی ہے، لیکن اس کی شخصیت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے، بلکہ دیکھنے کے کام سے اگر تھوڑی دیر کے لئے معطل بھی ہوجائے جب بھی اپنی شخصی حیثیت سے وہ جدا نہیں ہوتی یہی حال شنوائی کی قوت کا ہے۔

میرے نزدیک اس خیال کے ساتھ وہی لوگ اتفاق کرسکتے ہیں جن کی سمجھ پر ابھی تاریکیاں چھائی ہوئی ہیں، بلکہ تشبیہی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ارادے کی صفت کا حال شخصی علمی صورت کے مطابق نظر آتا ہے، یا شعاعی خطوط جن کا بینائی سے تعلق ہے، ہم ارادے کو ان خطوط سے زیادہ مشابہ پاتے ہیں، یعنے مذکورۂ بالا شخصی علمی صورت یا شعاعی خطوط مخصوص اشیاء کے ساتھ ان کے جو تعلقات ہوتے ہیں، ان ہی تعلقات کے ساتھ ان کے تشخص و تعین کا رنگ وابستہ ہے، آخر خود تم سوچو، کہ ایسی چیز جس پر ہم قادر ہوں، اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح یا ترجیح، یا رجحان پذیری کا حد کمال تک پہونچ کر مؤکد اور مستحکم ہوجانا ارادے کا مطلب اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے، پس یقیناً اس کی نوعیت بھی وہی ہے، جو اس کی ہم جنس دوسری قلبی کیفیتوں کی نوعیت ہے، ایسے محبت عداوت شوق، حسد غصہ مہربانی وغیرہ قلبی کیفیتوں کی یہ حالت ہے، بس وہی حالت ارادہ کی بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ قلب کی ان ساری کیفیتوں میں بذات خود یہ بات پائی جاتی ہے، کہ خاص خاص چیزوں سے ان کا خصوصی تعلق جب پیدا ہوتا ہے، تب ان کی شخصی حیثیت متعین ہوتی ہے، اور جوں ہی کہ وہ چیزیں بدل جاتی ہیں، جن سے ان کا تعلق قائم ہوا تھا، وہیں ان کیفیتوں کی شخصی حیثیت بدل جاتی ہے، یعنے کسی خاص چیز (مثلاً کھانے کا) شوق قطعاً وہ شوق نہیں ہے، جس کا تعلق کپڑے سے ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

یہی حال ارادہ کا ہے، یعنے (دو پہلوؤں میں سے) کسی ایک پہلو کا ارادہ قطعاً وہ ارادہ نہیں ہے جس کا تعلق مخالف پہلو سے ہے، یقیناً پہلے ارادہ کی شخصیت دوسرے ارادہ کی شخصیت سے مختلف ہے،

البتہ ان سارے قلبی کیفیات کی جو قوت حامل ہوتی ہے، اس کے تعلقات ان سب چیزوں سے مساوی ہوتے ہیں جن سے، ان کیفیات کا تعلق قائم ہوتا رہتا ہے، میری مراد قوت قلبیہ سے ہے کہ وہی ان ساری کیفیتوں کی حامل ہوتی ہے۔

بلاشبہ قلب کی اس قوت کا یہ حال ضرور ہے، کہ اس چیز کا شوق پیدا ہو یا اس چیز کا دکھانے کا ہو یا کپڑے کا) ان دونوں کی راہ میں وہ مزاحم نہیں ہے، اس کو نہ اس سے انکار ہے نہ اس سے، اسی طرح ارادہ خواہ کھڑے ہونے کا کیا جائے یا نہ کھڑے رہنے کا، قلب کی یہ قوت ان دونوں کی راہ میں بھی حائل نہیں ہوتی، اس لیے ان میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہیں پایا جاتا ۔

(بہر حال مراد کے دونوں پہلوؤں (عدم و وجود) سے ارادہ کا مساوی تعلق ہوتا ہے) یہ ایسی مہمل بات ہے، کہ اسی کو اگر مان لیا جائے کہ یہی واقعہ ہے، تو ارادے کی صفت کو مان لینے کے بعد مزید ایک دوسری صفت جس کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس کی قطعاً ضرورت باقی نہیں رہتی، کیونکہ مقدور (جو زیر قدرت ہو) کے دونوں پہلوؤں سے مساوی نسبت تو قدرت کو بھی ہوتی ہے ۔

(اس گفتگو کے بعد اب سمجھنا چاہیے، کہ امام اشعری کی طرف یہ نظریہ جو منسوب کیا گیا ہے کہ ارادہ اپنی ترجیح میں کسی علت اور سبب کا محتاج نہیں ہوتا، میرے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خود ارادہ کی جو چیز علت اور سبب ہوتی ہے، امام اشعری کہنا چاہتے ہیں، کہ وہی ارادہ کی ترجیح کی بھی علت ہے یعنی اسی ترجیح کے لئے ان کے نزدیک کسی مستقل جداگانہ علت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ارادہ والی علت بس ترجیح کی علت بننے کے لیے کافی ہے، بالفاظ دیگر یوں کہو کہ ارادہ کی علت کسی شی کا ہونا بجنسہ یہ اس کی ترجیح کی علت ہونا ہے اور یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے فلاسفہ کہتے ہیں، کہ بنانے والا ذات کو جب بنا دیتا ہے، تو یہی بنانا ذات کا اس ذات کی ذاتیات کا بن جانا ہے، یعنے ذاتیات اپنے بننے اور تیار ہونے میں کسی علیحدہ مستقل بناوٹ (جعل) کے محتاج نہیں ہوتے اصطلاحی تعبیروں کی ان الفاظ میں کی جاتی ہے، کہ ذاتیات غیر مجعول ہوتے ہیں، یعنے ذات کی جعل کے سوا ان کے لیے کسی علاحدہ مستقل جعل کی ضرورت نہیں ہے ۔

خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کی ترجیح کی مقتضی اور چاہنے والی وہی چیز ہوتی جو خود ارادے کی چاہنے والی

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے، یعنے ارادہ کا یہی اقتضا رجسے ترجیح کا بھی اقتضا ہے۔

اب چونکہ ان لوگوں کا یعنی (اشعریوں) کا عقیدہ ہے کہ ارادہ قدیمہ حق تعالیٰ کی ذات کا ایسا ذاتی اقتضا ہے، جسے ایجابی اقتضا رکہتے ہیں (یعنے جیسے سارے الٰہی صفات خدا کی ذات کے ایجابی اقتضا کا نتیجہ ہیں یا یوں سمجھئے کہ خدا کی ذات ہو اور اس کے یہ کمالی صفات اس میں نہ پائے جائیں یہ ناممکن ہے) یہی حال ارادہ کا بھی ہے، بہر حال جب ارادہ قدیمہ ذات الٰہی کا ایسا اقتضا ہے، جسے ایجابی اقتضا کہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ اس ارادہ قدیمہ کی ترجیح بھی خدا ہی کی ذات کا اقتضا ہوگی، اسی طرح ارادہ کی دوسری قسم جسے ارادہ حادثہ کہتے ہیں یعنے جن ارادوں کا ظہور بندوں میں ہوتا ہے، ان حادث ارادوں کے متعلق ان ہی اشعریوں کا عقیدہ ہے، کہ وہ ارادہ قدیمہ کے خاص اقتضا ہیں یعنے بندوں کو کسی قسم کا کوئی دخل ان حادث ارادوں کی پیدائش میں نہیں ہے، بلکہ خدا کا قدیم ارادہ براہ راست ان کا مقتضی ہے، اور جب حادث ارادوں کے متعلق ان کا یہی خیال ہے، تو لازمی نتیجہ اس کا یہی ہے، کہ ان حادث ارادوں کی ترجیح یعنے بندوں کے اختیاری افعال کے دونوں پہلوؤں (وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے) میں سے ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر بندوں کی دخل اندازی کے بغیر رجحان یہ حق تعالیٰ کے ارادہ قدیم ہی کا اقتضا ہوگا۔

پس حاصل سارے مباحث کا یہی ہوا کہ سارے اختیاری افعال کے مبادی اور ابتدائی اسباب وعلل کے متعلق اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ ان کو اختیاری نہیں بلکہ ایجابی اسباب مان لیا جائے، یعنے بغیر کسی استثناء کے وہ ہمیشہ ایجابی ہوتے ہیں۔

باقی اس سلسلہ میں اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں یعنے بلا ترجیح دینے والے کے کسی چیز کا خود رجحان پا جانا، یا ترجیح دینے والے کے بغیر کسی چیز کو ترجیح دے دینا، یا وجہ ترجیح، یا باعث ترجیح کے بغیر ان میں سے کسی ایک ہی کو محال ٹھہرانے کی جو کوشش کی جاتی ہے، اگر غور کیا جائے تو ناممکن اور محال ہونے میں یہ ساری باتیں برابر ہیں یہ کوشش کہ ان مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو تو محال ٹھہرایا جائے اور کسی کو ممکن میرے خیال میں صرف ایک خیالی ہوس ہے، واقعات کے لحاظ سے اس کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔

اس سے سمجھا جا سکتا ہے، کہ موجب (یعنی وہ شئے جو کسی چیز کے عدم کی ساری راہوں کو بند کرکے اس کے وجود کو ضروری بنادے) یہ موجب خواہ کوئی ارادہ کرنے والی ذات ہی کیوں نہ ہو، یا خود ارادہ ہی ہو، ہر حال میں وہ اختیاری نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ایک شکل ہے، اسی سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اللہ کا

www.besturdubooks.wordpress.com

باطنی پہلو اختیار نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے، اور ارادہ دراصل ایجاب ہی کے ظاہری پہلو کی تعبیر ہے، جس کے معنی یہی ہوئے کہ ایسا فاعل جسے مختار سمجھا جاتا ہے، اس کی صورت تو یقیناً مختاری کی ہوتی ہے لیکن درحقیقت وہ بھی اختیاری نہیں بلکہ ایجابی فاعل ہی ہوتا ہے، اور یہ خیال کہ فاعل مختار واقع میں تو مختار ہوتا ہے، لیکن صورت اس کی ایجابی فاعل کی ہوتی ہے، صحیح نہیں ہے۔ پس واقعہ یہی ہے کہ جن لوگوں نے ذات حق کے متعلق باطن الوجودی کی طرف اپنی ساری توجہ مرتکز کر دی ہے ان کو اس یقین پر مجبور ہونا پڑتا ہے، کہ یہاں کا سارا کاروبار ایجاب ہی کے تحت چل رہا ہے، لیکن جن کے سامنے (ذات حق) کی تجلیات ہیں، خصوصاً عرش عظیم پر جو تجلی قائم ہے، جنھوں نے اسی کو اپنا نصب العین بنا لیا ہے، وہی ارادے کے قائل ہیں، اگر بحث کی گنجائش ہوتی تو ہم عقلی اور نقلی دلائل سے یہ بات ثابت کر دیتا کہ ارادے کا باطنی پہلو (اختیار نہیں بلکہ) ایجاب ہی ہے۔

تنبیہ: ارادی فعل کا لفظ بول کر کبھی تو یہ مقصود ہوتا ہے کہ فعل اپنے فاعل سے محض ایجاب کے طور پر صادر نہیں ہوا ہے، یعنی فاعل چاہتا تو اس فعل کو نہ کرتا لیکن باوجود اس اقتدار کے چونکہ فعل جس سے صادر ہوا اس لئے وہ ارادی فعل ہے، لیکن اگر حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس قسم کے ارادی فعل کا وجود ناممکن ہے، اور کبھی "ارادی فعل" کا لفظ بول کر یہ کہنا مقصود ہوتا ہے کہ فاعل کے ارادہ کا اس کی قدرت سے ایسا تعلق قائم ہوا کہ وہی فعل کے وجود کی علت موجبہ بن گیا، یعنی ایسا سبب اس کا بن جانا کہ فعل کا موجود ہونا جس کے بعد کسی دوسری چیز پر موقوف نہ رہے، اور یہاں معنی فعل ارادی صرف حق تعالیٰ کی ذات ہی کے ساتھ مختص ہے۔

فعل ارادی کا تیسرا اطلاق یہ ہے، کہ فاعل کے ارادے کو کچھ نہ کچھ فعل کے موجود ہونے میں دخل ہے، خواہ اتنا ہی دخل جتنا کہ معدات کو ان چیزوں کے وجود میں دخل ہوتا ہے، (جن کے وہ معدات ہوتے ہیں) فعل ارادی کے لفظ کا یہی ایک ایسا اطلاق ہے، جو سارے اختیاری افعال پر صادق آتا ہے، خواہ یہ اختیاری افعال فلکی موجودات سے تعلق رکھتے ہوں یا فلکی موجودات سے بشری عمل، ہوں یا حیوانی یا شیطانی، الغرض جن جن چیزوں کی طرف اختیاری افعال منسوب ہوتے ہیں، ان کے ان افعال پر بایں معنے ارادی فعل کا اطلاق درست ہے۔

اسی طرح ارادی افعال کے مقابلہ میں) ایجابی افعال کا جو لفظ ہے، اس لفظ کا اطلاق بھی مختلف معانی پر ہوتا ہے، کبھی تو اس لفظ سے وہ معنی مقصود ہوتا ہے، جو ارادی افعال کے پہلے معنے کا مدمقابل ہوتا ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے ہر فعل جو کسی قسم کے فاعل سے بھی صادر ہوا ہو، اس پر اس کا

www.besturdubooks.wordpress.com

اطلاق ہوسکتا ہے، اور کبھی ارادی افعال یعنے ثانی کے مدمقابل پر ایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور اس معنے کے لحاظ سے ان سارے افعال پر اس کا اطلاق درست ہوسکتا ہے، جو خدا کے سوا کسی اور سے صادر ہوئے ہوں، اور کبھی ایجابی افعال کے لفظ سے وہ معنی مراد ہوتا ہے، جو ارادی افعال کے تیسرے معنی کا مدمقابل ہے، اور اس معنے کے لحاظ سے ان سارے افعال کے سوا جو افعال ارادی بمعنی ثالث کے تحت داخل تھے، ان پر ایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، ان تعبیری اختلافات اور ان کے باہمی فسادات کو اچھی طرح سوچ لو، اور غلطی سے کام نہ لو۔

عبقہ (۷)

ارادہ قدیمہ کے خاص خاص احکام سے اس عبقہ میں بحث کی جائیگی

ایجاب میں اور ارادی فعل کے جس معنے میں منافات نہیں ہے، یعنے باوجود ارادی فعل ہونے کے اس کو ایجابی فعل کہنا بھی اگر درست ہو اس لحاظ سے حق تعالیٰ کے سارے افعال ارادی افعال ہیں مطلب یہ ہے، کہ کائنات میں جس فعل کا بھی ظہور ہوا اور ہورہا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد وہی ارادہ ہے، جو عرش اعظم پر قائم ہونے والی تجلی کے (سرچشمہ) سے ابل رہا ہے، یہی ارادہ اس فعل کا مبدء اور نقطۂ آغاز ہے، اور عرش اعظم والی تجلی کے اس ارادہ کا جن مبادی اور علل و اسباب سے تعلق ہے، ان میں ایک مبدء تو (ذات) کا وہ مرتبہ ہے، جو وجود منبسط سے مقدس اور پاک ہے، اسی کو نسبت جبروتی کہتے ہیں، درحقیقت یہی جبروتی حب "ایجابی قہری اقتضا" کالباس ذات کی اس تجلی میں پہن لیتا ہے جسکا نام تجلی اعظم ہے، وہ تجلی اعظم کے اسی اقتضار کا نام "اجمالی عنائت" ہے، یعنے وہی اجمالی عنائت جو قبول کرنے والوں کی مختلف صلاحیتوں کی وجہ سے تفصیل کا رنگ اختیار کرلیتی ہے، بالفاظ دیگر تجلی اعظم کے لحاظ سے تو یہ عنائت اجمال اور وحدت کے رنگ میں تھی ہی لیکن عالم کے شخص اکبر کے لحاظ سے کثرت کی کیفیت اس میں پیدا ہوجاتی ہے، اسی طرح تجلی اعظم کے لحاظ سے عنائت کی یہ حالت ایک محصل حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن قبول کرنے والی ہستیوں کی رو سے اس میں ابہام اور عدم تعین کی کیفیت پائی جاتی ہے، لیکن ان ہی قبول کرنے والے حقائق میں جب

www.besturdubooks.wordpress.com

کا تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے، تو عنائت کی یہ کیفیت بھی تشخص کا قالب اختیار کرلیتی ہے۔

آفتاب کی شعاعوں کو خود آفتاب سے جو نسبت ہوتی ہے، اور جن جن چیزوں پر اس کی شعاعیں پڑتی ہیں، ان سے ان ہی شعاعوں کو جو نسبت ہوتی ہے، مثلاً ہیرا، آئینہ، پانی، ریت، پتھر کوئلہ وغیرہ چیزیں جو شعاعوں کو قبول کرتی ہیں، اگر ان دونوں نسبتوں کو پیش نظر رکھا جائے، تو تجلی اعظم کی عنائت اجمالی کو جو نسبت تجلی اعظم سے اور اس کی قبول کرنے والی چیزوں سے ہے، بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔

پھر (کائنات کا) شخص اکبر جب اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق کسی جدید فیض کا مطالبہ (تجلی اعظم سے) کرتا ہے، اور اپنی ان ہی صلاحیتوں کے حساب سے اس مطلوبہ فیض کے اجمال کو تفصیل کا رنگ دیتا ہے، اور اپنی زبان حال سے ان چیزوں کو مانگتا ہے، جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے، تو تجلی اعظم کا فیض عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں نازل ہو کر ارادہ و انبعاث (برانگیختگی) کی شکل تیار کرلیتا ہے اور یہی انبعاث و ارادہ حظیرة القدس اور جزئی تجلیوں میں پھیل جاتا ہے، اسی طرح پھیل جاتا ہے، جیسے پانی درخت کی جڑ سے شاخوں میں ٹہنیوں پتوں میں پھولوں میں پھلوں میں پھیل جاتا ہے، اور اس کے بعد عالم بالا کی قوتیں یعنی ارواح و مثال، فلکی نفوس، اور ملاء اعلیٰ کے ملائکہ اور ملائکہ کے وہ افراد جن کا کائناتی نظام کے مختلف ابواب سے فرداً فرداً انتظامی اور تدبیری تعلق ہے، اور بنی آدم میں بھی جو برگزیدوں کا طبقہ ہے، سب کے سب اسی انبعاث اور ارادہ طلب و تقاضے سے معمور ہو جاتے ہیں، اور یہ شکل سامنے آجاتی ہے، کہ عرش پر رب تعالیٰ نزول اجلال فرمائے ہوئے ہیں آسمانوں اور زمین میں رہنے والے اسی چیز کو مانگ رہے ہیں، جسے شخص اکبر نے مانگا تھا، شفاعت مقبول اسی کا نام ہے، کیونکہ یہی وہ شفاعت ہے، جسے حق تعالیٰ کی اجازت و اذن کے بعد سفارش کرنے والے خدا کے آگے پیش کرتے ہیں، کیونکہ عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، اسی کے اثر کا پھیلاؤ یہی تو اس سارے کاروبار کا حاصل ہے۔

بہرحال شفاعت کا جو مقررہ نصاب ہے جب وہ مکمل ہو جاتا ہے خواہ ایک دن میں وہ مکمل ہو یا سال بھر میں یا سو سال میں یا ہزار برس میں یا جتنی مدت بھی خدا کی مشیت میں اس کی ہو تو اس کے بعد عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے تاثیر اور تسخیر کی لہریں اٹھتی ہیں، اسی طرح اٹھتی ہیں، جیسے آدمی کے دل سے تاثیر و تسخیر کی لہریں اٹھا کرتی ہیں، اسی کے بعد سارے علوی موجودات اور سفلی ہستیاں اسی طرح (تجلی عرش کی تاثیر) کی تابع فرمان ہو جاتی ہیں، (خواہ یہ اطاعت طبعی رنگ میں ہو یا قسری یعنی

www.besturdubooks.wordpress.com

عضو ہو) جیسے آدمی کی محرکہ قوتیں قلب کی تابع ہو جاتی ہیں ۔

(عرشی تجلی کی تاثیر کی اسی اطاعت کے بعد) اس تاثیر کے نتائج کبھی فلکی رنگ ڈھنگ کی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کی راہ سے ان کا ظہور ہوتا ہے، کبھی حیوانی نفوس اور کبھی شیطانی نفوس ان کے مظہر بنتے ہیں، اس تاثیر کا ظہور ٹھیک اسی رنگ میں ہوتا ہے، جس رنگ میں تجلی کے تاثیری نتائج آدمی کے مختلف اعضاء سے ظاہر ہونا شروع کرتے ہیں تا اینکہ جو کچھ چاہا جاتا ہے، وہ پورا ہو جاتا ہے ۔

پھر جب شخص اکبر میں اس تاثیر کے نتائج کا ظہور ہوتا ہے، اور ایک حال کو چھوڑ کر شخص اکبر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور علویات و سفلیات میں نئی نئی صلاحیتیں اور طرح طرح کی استعدادیں پیدا ہو جاتی ہیں، تو پھر یہ حال ایک دوسرے فیض جدید کا تجلی اعظم سے مطالبہ کرتا ہے، اور ان کو بروئے کار لانے کی استدعا کرتا ہے، اور عرش پر قائم ہونے والی تجلی ہی اس کے بعد وہ فیض نازل ہوتا ہے، لہٰذا حظیرۃ القدس میں اور عالم بالا کے نفوس (ملائکہ، ارواح مثال) وغیرہ میں ارادہ وانبعاث پھیل جاتا ہے، پھر نئی تاثیر اور تسخیر کی کیفیت رونما ہوتی ہے، اور جو چاہا گیا تھا وہ سامنے آجاتا ہے، اس حال سے پھر نئی صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں، الغرض شخص اکبر پر یہ چکر جاری رہتا ہے، ایک چکر جب ختم ہو جاتا ہے، تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے، اور جب آخری دور ختم ہوتا ہے، تو پھر پہلے دور کا نئے سرے سے آغاز ہوتا ہے، اور یہ چکر یوں ہی جاری رہتا ہے، جب تک خدا کی مشیت اس چکر کو جاری رکھنا چاہتی ہے ۔

پس پاک ہے، وہ ذات جس نے سات آسمانوں کو پیدا کیا اور زمین کو بھی ان ہی آسمانوں کی طرح (سات طبقوں) پر پیدا کیا اور حکم اس کا نازل ہوتا رہتا ہے، ان ہی کے درمیان اور پاک ہے ۔

وہ جو عرش پر جلوہ فرما ہے، کام (کام کو عالم کے) وہی درست کرتا رہتا ہے، اور پاک ہے، وہی جو آسمان اور زمین کے درمیان کام کو درست کرتا رہتا ہے، پھر چڑھ جاتا ہے، اسی عرش کی طرف ایک ایسے دن میں جس کی مقدار ہزار سال ہوتی ہے ۔ لہ اس

لہ اس مقام پر مصنف کے اصل تسبیحی کلمات یہ ہیں سبحان الذی خلق سبع سماوات ومن الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن وسبحان من استوی علی العرش یدبر الامر وسبحان من یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون " دراصل ان فقروں میں قرآنی الفاظ کے اقتباسات کو بوجہ شہادت کے نقل کیا ہے، جیسے پایا جاتا ہے تو مصنف نے جو کچھ اس سے پہلے بیان کیا ہے، ان کا ثبوت ان قرآنی الفاظ سے لہٰذا من اشتراک میں ان الفاظ کا ذکر آیا ہے، ان سے پیش کیا جا سکتا ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

حساب سے ہے، جو تم شمار کرتے ہو"

یہ بات کہ کائناتی کاروبار) میں سے بعض امور میں حق تعالیٰ کے افعال کا تعلق اسی نوعیت کا ہے، جس قسم کا تعلق معدات کو ان چیزوں سے ہوتا ہے، جن کے وہ معدات ہوتے ہیں یعنی ان امور سے متعلق افعال الٰہی استعداد بخشی کا کام کرتے ہیں، اور ان کو بروئے کار لانے کے لئے خدا کے ان افعال کی حیثیت ایسے اسباب بعیدہ کی ہے، جو نتائج سے اسباب قریبہ کے قریب کر دیتے ہیں اصطلاحاً جس کا نام "اقتضاء" ہے، اور یہ کہ بعض افعال الٰہی اپنے ظہور میں قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں کا بھی پاس کرتے ہیں، ان باتوں کا جن لوگوں نے انکار کیا ہے، میرے خیال میں ان لوگوں نے حاصل افعال الٰہی کی حکمتوں اور مصلحتوں کا انکار کیا ہے، ایسا واقعہ جس کے لئے کسی غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ بدیہی ہے، اسی کو وہ جھٹلا رہے ہیں، اپنے اس خیال کے ثبوت میں نہ وہ عقلی دلائل رکھتے ہیں، اور نہ نقلی۔

آخر خود غور کرنا چاہیے کہ دعا کرنے والوں کی دعاء کا قبول کرنا اور شفاعت کرنے والوں کی شفاعت، یا بندوں کے افعال پر ان کے نتائج کا دنیا اور آخرت میں مرتب ہونا، اسی طرح سفلی اجسام کا علوی اجرام اور ہستیوں سے جو تعلق ہے، اور کائنات الجو (ابر و بارش وغیرہ) کا موالید ثلاثہ (نباتات، حیوانات، انسان وغیرہ) کی پیدائش میں جو دخل ہے یا ارادہ کرنے والی ہستیوں کے ارادے جن افعال تک کرنے والوں کو پہونچاتے ہیں، کیا دین کے ماننے والے اس کا انکار کر سکتے ہیں یقیناً ان کا شمار ان ہی امور میں ہے، جنھیں "ضروریات الدین" یا دین کے ضروری امور کہتے ہیں کسی قسم کی ضعیف ہو یا قوی، ایسی حدیث نہیں پائی جاتی ہے جس میں اس کی مخالفت کی گئی ہو، یعنی ایسی کوئی حدیث نہیں ہے جس میں بتایا گیا ہو کہ افعال میں جو ترتیب پائی جاتی ہے، اور ایک کام سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا کام جو پیدا ہوتا ہے، یہ سارا سلسلہ (افعال کے علل و اسباب) کا سبب محض اتفاقی ہے یا صرف عادت کی بات یعنی عادی ہے، قرآنی آیات مثلاً

وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه	اور مسخر کر دیا تمہارے ان سب چیزوں کو جو آسمانوں میں ہیں، اور زمین میں ہے، سب کو ان سے

یا ارشاد ہے، کہ

وسخر لكم الشمس والقمر دائبين و	اور مسخر کر دیا تمہارے آفتاب کو اور ماہتاب کو جو چلتے ہی

www.besturdubooks.wordpress.com

وسخر لکم اللیل والنہار — ہیں، اور مسخر کر دی تمہارے رات کو اور دن کو،

یا یہ آیت یعنی:

وانزلنا من السماء ماء فاخرجنا به نبات کل شیء — اور بہایا ہم نے آسمان سے پانی پھر نکالا اس پانی کے ذریعہ روئیدگی ہر چیز کی،

یا قرآن ہی میں ہے،

وفی السماء رزقکم وما توعدون — اور آسمانوں میں تمہاری روزی جس کا وعدہ کیا جاتا ہے تم سے،

کیا یہ یا اسی قسم کی بے شمار آیتوں کے مفادیں جو غور کرے گا وہ اس کے سوا کچھ اور سمجھ سکتا ہے، جو میں نے کہا:

تنبیہ: کائنات میں انقلابات وتغیرات کا جو سلسلہ جاری ہے، اور قدرت کی طرف سے جو کاروائیاں بروئے کار آتی رہتی ہیں، ان کے تینوں مبادی یعنی حب جبروتی، عنایت اجمالیہ یا اجمالی عنایت جو تجلی اعظم سے پیدا ہوتی ہے، اور عرش اعظم پر جو تجلی قائم ہے، اس میں منعقد ہونے والے ارادے (حوادث کائنات) کے ان تینوں مبادی میں اگرچہ ترتیب پائی جاتی ہے، لیکن ان کی ترتیب کی حالت وہ نہیں ہے، جو علتوں کی ترتیبی کیفیت کی ہوتی ہے، یعنی بعض علتیں تو اپنے معلولوں سے قریب ہوتی ہیں، اور بعض بعید، ان مبادی کی ترتیب کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ ان کی ترتیب کا نام "تجلی کی ترتیب" ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان مبادی میں سے کسی مبدء کو اس کے مخصوص درجہ میں جب دیکھو گے، تو پاؤ گے کہ وہ ساری چیزیں جو اس کے زیر اثر اور اس کی ماتحت ہیں، سب کا وہ قریب ترین مبدء ہے، مثلاً حب جبروتی ہی ہے، تم جب اس کی طرف توجہ کرو گے، تو نظر آئے گا کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے، سب سے وہ قریب ہے، حتی کہ تجلی اعظم سے بھی، اور اس اجمالی عنایت سے بھی جو تجلی اعظم سے ظہور پذیر ہوتی ہے، اور جیسے تجلی اعظم سے وہ اس قدر قریب نظر آئے گی، اسی طرح مادہ اور مادے میں جو صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں، اور ان صلاحیتوں میں بعض کا بعض سے جو تعلق ہے، مثلاً بعض صلاحیت کا تعلق کسی صلاحیت سے شرط ہونے کا ہے، اور بعض کی حیثیت معد ہونے کی ہے، الغرض ان سے اور ان کے سوا

www.besturdubooks.wordpress.com

باہم ان صلاحیتوں میں جو تعلقات ہو گئے ہیں، سب ہی سے یہ حب جبروتی قرب ہی کی نسبت رکھتی ہے، (اسی قسم کے قرب کی جیسے تجلی اعظم سے وہ قریب ہے)۔

اسی طرح تجلی اعظم میں جس اجمالی عنایت کا ظہور ہوتا ہے، اور منجملہ سہ گانہ مبادی کے حوادث کائنات کا ایک مبدء وہ بھی ہے، اس اجمالی عنایت کو بھی تم ساری کائنات سے قریب پاؤ گے، حتی کہ عرش اعظم والی تجلی میں، جو ارادے منعقد ہوتے ہیں ان سے بھی قریب ہی نظر آئے گی، اور ان ارادوں کے جو اثرات خطیرۃ القدس تک پھیل جاتے ہیں، اور ان اثرات سے جو تسخیری و تاثیری کیفیتیں عالم پر طاری ہوتی ہیں، ان سے بھی وہ اسی قدر قریب ہوگی جس قدر دوسری چیزوں سے قرب کی نسبت اس کو حاصل ہے، اسی طرح حوادث کائنات کا تیسرا مبدء یعنی عرش اعظم والی تجلی میں ارادوں کا جو سلسلہ پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں کو بھی کائنات کے ہر ہر جزو سے قریب ہی پاؤ گے، (یہ ظاہر ہے کچھ عجیب سی بات نظر آتی ہے) لیکن "اشارہ ثانیہ" میں تمہیں جو یہ بتایا گیا ہے کہ تجلیات کے لئے بذات خود، استقلالی احکام ثابت نہیں ہوتے اور نہ اپنی تاثیرات میں ان کا کوئی مستقل مقام ہے، بلکہ حقیقی مؤثر اور مستقل اثر بخشی و اثر آفرینی یہ تو متجلی کا یعنی اس ذات کا کام ہے، تو ان تجلیوں کی راہ سے ظہور کا رنگ اختیار کرتی ہے، لیکن (ان تاثیرات کے مبدء کا قیام تجلیوں میں ہوتا ہے، اگر اس نکتے کو سامنے رکھو گے، تو جو کچھ کہا گیا ہے، وہ بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تجلی کا دو مختلف نقاط نظر سے تصور کیا جا سکتا ہے، یعنی ایک تو یہ کہ خود متجلی کی اپنی خاص ذات کو پیش نظر رکھا جائے، اور دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ تجلی کی شرط ملحوظ رکھتے ہوئے "متجلی" کا تصور کیا جائے۔ اب دوسرے نقطہ نظر یعنی بشرط تجلی "متجلی" کی ذات کو اپنے سامنے اگر رکھو گے تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں "تجلی" "فاعل" اور "مؤثر" کے ذیل میں داخل ہو جائے گی، اس وقت تم تجلی ہی کو پاؤ گے کہ سارے "تاثیری نتائج" کا سرچشمہ یہی ہے، اور ان کے جن مبادی کا تجلی میں قیام ہوگا، یہی مبادی تم کو فاعل کی تاثیر کے مناشی نظر آئیں گے۔

لیکن متجلی کی ذات کو پہلے نقطہ نظر سے اگر سامنے رکھو گے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجلی فاعل کی مد میں داخل نہیں ہے، بلکہ اب اس کا شمار قبول کرنے والی چیزوں کے ذیل میں کیا جائے گا، اور اس وقت خود متجلی یعنی تجلی کرنے والی ذات ہی کا فیض معلوم ہوگا، کہ ہمہ گیر اور عام ہے، اجمالی تاثیر کا اصل سرچشمہ وہی ہے، البتہ اس اجمالی تاثیر میں تنوع اور تشخص یہ قبول کرنے والی چیزوں کی ذاتی خصوصیت سے پیدا ہوگا، جنہیں ایک تحصیل کر نہ لیا حصہ تمکنی بھی ہر واقعہ کی صورت ثابت ہوگی کہ تجلی کے تعین جانے، اسی تجلی کے مقابلہ میں مبادی کا

www.besturdubooks.wordpress.com

لباس پہنا جیسے دوسرے (قابل دیے قبول والی چیزوں) کے قالب میں وہ دوسری چیزوں کا لباس پہن لیتا ہے، چاہیے کہ اس مسئلہ پر ذرا زیادہ توجہ کرو۔

اس باریک نکتے کو مندرجہ ذیل مثال سے اگر میں ذہن نشین کرا سکا تو کیا کہنے ہیں، میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کا مبدء حب جبروتی کو جو قرار دیا جاتا ہے، تو گویا اس کی ایسی مثال ہے، کہ سونے والا خواب میں مختلف چیزوں کو دیکھتا ہے، اس وقت اس سونے والے کی التفاتی توجہ جیسے ان خیالات کا مبدء اور ان کے وجود کا منشاء و سبب بن جاتی ہے، ایسا سمجھو کہ حوادث کائنات کا حب جبروتی کے مبدء ہونے کی نوعیت بھی کچھ اسی قسم کی ہے، آخر تم خود غور کرو کہ خواب میں دیکھنے والا مثلاً یہ دیکھے کہ اپنے دشمن سے وہ لڑ رہا ہے، اور تلوار یا نیزے یا تیر سے اس پر حملہ کر رہا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس حال میں جو حرکات اس خواب دیکھنے والے سے صادر ہوں گے، یقیناً یہ ارادی حرکات ہی ہوں گے، اور دشمن کے جسم میں جو چوٹ یا مار کا اثر پہونچے گا، یا اس کے جسم کا جو حصہ چھٹے گا یا کٹے گا یہ ساری تاثیریں ان ہی ہتھیاروں ہی کے ذریعے تو ظاہر ہوں گی۔

بہرحال کاروبار کے اس سارے سلسلہ کو تم خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات کی طرف منسوب کر کے اگر دیکھو گے، تو تم کو معلوم ہوگا کہ عالم رؤیا میں جو جو چیزیں اسے نظر آتی ہیں، سب کا قریب ترین مبدء اس کی توجہ والتفات ہی ہے، حتیٰ کہ (اس خواب والی جنگ میں) خود اپنے آپ کو جس شکل و صورت میں وہ دیکھتا ہے، اور جو ارادہ اس کے اس خواب والے قالب میں پیدا ہوتا ہے، ان سب کا مبدء نیز خود تیر اور تلوار ان ہتھیاروں کے حرکات اور ان کی جنبش اور دشمن کے جسم سے ان کا اتصال اور اس کے بعد دشمن کے جسم میں زخم، بلکہ خود دشمن، اور دشمن کی عداوت ان ساری باتوں کا مبدء بھی اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات ہی نظر آئے گی، لیکن اب سوچنے کی بات یہاں یہ ہے کہ دشمن کے جسم میں جو زخم تیر یا تلوار اور خواب دیکھنے والے کے خوابی قالب کے ارادہ کے ذریعہ سے جو نمایاں ہوتا ہے، اس کو خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات سے کیا نسبت ہے! کیا خواب دیکھنے والے کی توجہ سے پہلے تیر یا تلوار وغیرہ ہتھیاروں کا اور اس کے ارادہ کا تعلق پیدا ہوتا ہے، اور پھر ان کے ذریعہ سے دشمن کے جسم میں زخم کا چرکا لگتا ہے؟

(چونکہ یہ ہر شخص کے تجربہ کی بات ہے، اس لئے ہم میں ہر ایک اندازہ کر سکتا ہے) کہ خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات کا جو تعلق خوابی قالب کے ارادے اور خواب والے ہتھیاروں سے ہوتا ہے، جیسے وہ قریب ترین مبدء ان چیزوں کا ہے، بجنسہ یہی تعلق اس توجہ اور التفات کو دشمن کے

www.besturdubooks.wordpress.com

جسم کے زخم سے بھی ہے یعنے اس کا بھی وہی اسی طرح قریب ترین مبدا ہے، جیسے (اس زخم کے اسباب کا وہ قریبًا مبدا ہے) اسی طرح تیر اور تلوار میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، اس کی حالت یہ نہیں ہے کہ خواب دیکھنے والا اپنی توجہ اور التفات سے ان ہتھیاروں کو پیدا کر کے ان کا قیوم بن جاتا ہے، اور پھر ان کی حرکتوں کی قیومیت کا تعلق خود ان ہتھیاروں سے قائم ہو جاتا ہے، قطعًا یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ تیر اور تلوار کی حرکت کی قیوم بھی براہ راست خواب دیکھنے والے کی توجہ اور خود ان ہتھیاروں کی بھی براہ راست قیوم وہی توجہ ہے، بلکہ میں اس حد تک کہنے کو تیار ہوں، کہ (خواب والے) دشمن کی ذات، اور اس دشمن میں جو عداوت اور دشمنی کا جذبہ پایا جاتا ہے، ان دونوں میں بھی یہ تعلق نہیں ہے، کہ دشمن کی ذات اس عداوت کے وجود کا واسطہ اور ذریعہ ہے، اور یوں عداوت کے اس جذبہ میں اور خواب دیکھنے والے کی توجہ کے درمیان دشمن کی ذات آڑ بن جاتی ہے، یہ بھی واقعیت سے دور ہے، اور حقیقت وہی ہے، خواب دیکھنے والے کی توجہ ہی اس دشمن کو دشمن بنا دیتی ہے (اور اس میں عداوت کی صفت کو بھی وہی پیدا کر دیتی ہے۔)

خلاصہ یہ ہے کہ (عالم خواب کی اس دنیا میں) جو چیز بھی ہے، خواہ وہ جوہر ہو یا عرض فاعل ہو یا قابل، کچھ بھی ہو، سب اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ سے براہ راست بغیر کسی واسطہ اور بغیر کسی پردہ کے وابستہ ہیں، اور اسی توجہ کی بدولت خود اس خواب دیکھنے والے کی اپنی ذات جو اس عالم میں نظر آتی ہے، راضی ہونے اور خفا ہونے کی صفت سے موصوف ہے، دشمن بھی اس کا جو دشمن ہوا ہے تو وہ بھی اس کی اسی توجہ ہی کا کرشمہ ہے، اور دوست بھی جو دوست ہوئے ہیں وہ بھی اسی کی بدولت جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ سونے والا اپنی اس توجہ اور التفات کے اعتبار سے اس کا بھی قیوم ہے، جو اس کی اطاعت کر رہا ہے، خود اس کا بھی اور اس کی اطاعت کا بھی، اور خود اس کی اپنی ذات کی جو صورت خواب میں نظر آ رہی ہے، اس کا بھی وہی قیوم ہے، اطاعت کرنے والوں کے متعلق پسندیدگی کی جو صفت اس میں پائی جاتی ہے، اس کا بھی اور جیسے اطاعت کرنے والوں کے ساتھ اس کا یہ تعلق ہے، بجنسہ وہ ان لوگوں کا بھی قیوم ہے، جو اس کے نافرمان ہیں، خود ان کی ذات کا بھی اور ان کی نافرمانی وعصیان وتمرد کا بھی اور اس غصہ کا بھی جو نافرمانی کی وجہ سے پیدا ہو کر نافرمانوں کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے۔

چاہیے کہ اپنی طبیعت میں زیادہ لطافت پیدا کرو، جو عجیب ہے، وہ تم پر کھلے گا، اور یہ حال توجب جبروتی کے مبدا ہونے کی کیفیت کا تھا، باقی تجلی اعظم کا سجدہ تو اس کی مثال نفس ناطقہ کے

www.besturdubooks.wordpress.com

وہ تاثیری تعلقات ہو سکتے ہیں، جو نسمہ اور بدنی اعضاء کی قوتوں سے وہ رکھتا ہے، آخر تم خود سوچو کہ نسمہ کی ہر ہر قوۃ (باصرہ، شامہ، سامعہ وغیرہ) اور ہر ہر جارحہ (ہاتھ پاؤں) وغیرہ کی قوتوں سے نفس ناطقہ ایک خاص قسم کا کلی تاثیری تعلق کیا نہیں رکھتا! کیا ان میں سے ہر ایک پر اس کی اجمالی عنایت مبذول نہیں ہوتی؟ یعنی وہی تاثیری تعلق اور اجمالی عنایت اور توجہ جو ان قوتوں میں سے ہر ہر قوت کے تعلق سے تشخص اور تعین کا رنگ اختیار کرتی ہے، مثلاً نفس ناطقہ کی توجہ کسی چیز کے حاصل کرنے کی طرف مبذول ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اس توجہ اور عنایت کا ظہور پہلے قوت مفکرہ میں ہوتا ہے، یعنی اس چیز کے حاصل کرنے کے طریقوں پر غور و خوض کی طرف نفس بذریعہ قوت مفکرہ کے توجہ کرتا ہے، پھر اس توجہ کا ظہور قوت عازمہ یعنی قلب میں ہوتا ہے، بایں معنی کہ کسی چیز سے نفس اپنے اندر قوت عازمہ یا قلب کے توسط سے پسندیدگی اور ارادے وغیرہ کے جذبات کو پیدا کرتا ہے، پھر جب یہ بات بھی طے ہو جاتی ہے، تب نفس ناطقہ کی اس توجہ کا ظہور قوت باصرہ (آنکھ) میں تو اس چیز کے دیکھنے کے لئے ہوتا ہے، اور ہاتھ میں پکڑنے کے لئے اور پاؤں میں دوڑنے کے لئے۔

اسی طرح عرش اعظم پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے مبدء ہونے کی حالت کا اندازہ اس مثال سے کر سکتے ہو، یعنی آدمی کے تمام قوی، اور بدن کے مختلف اعضاء و جوارح پر جن آثار کا ظہور قلب کی راہ سے ہوتا ہے، پس ان آثار کا جیسے قلب مبدء ہے، یہی کیفیت عرش والی تجلی کے مبدء ہونے کی ہے، اب اگر نفس ناطقہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تم سوچو گے تو تم پاؤ گے کہ سارے قوی اور بدن کے سارے اعضاء و جوارح پہ جو آثار طاری ہوتے ہیں، ان سب کا مبدء قریب ترین مبدء یہی نفس ناطقہ ہے، ان پر طاری ہونے والے آثار میں پسندیدگی اور ارادہ کی کیفیت بھی ہے، جو قلب پر طاری ہوتی ہے، گویا نفس ناطقہ کی کلی تاثیر ان ہی دونوں قلبی کیفیتوں کے لباس میں جلوہ گر ہوتی ہے، اور نفس ناطقہ کی اجمالی عنایت اور توجہ میں تشخص ان ہی کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، یعنی قابل کے ذریعہ سے، اور یہاں ظاہر ہے کہ یہ مقام قلب ہی کو حاصل ہے، جیسے دوسری قبول کرنے والی چیزوں کی مختلف نوعیتوں کی وجہ سے نفس ناطقہ کی یہی اجمالی عنایت پکڑنے، دوڑنے وغیرہ حرکات و سکنات کی شکل میں تشخص و تعین کا رنگ اختیار کرتی ہے۔

اب اگر نفس ناطقہ کو اس نقطہ نظر سے سامنے رکھو کہ قلب اسی نفس ناطقہ کی مختلف تجلیوں میں سے ایک تجلی ہے، تو تم پاؤ گے کہ نفس ناطقہ ہی اپنے ان تمام افعال کا فاعل ہوتا ہے، بلکہ وہ ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

جو اس سے بالارادہ صادر ہوتے ہیں، اس وقت ارادہ کا شمار فاعل کے ذیل میں ہوگا خوب اچھی طرح اس کو سمجھو! اب میں کہتا ہوں کہ شخص اکبر (کائنات کا پورا شخصی وجود) فرض کرو کہ اس کا نفس تجلی اعظم ہے، اور عرش پر جو تجلی قائم ہے، فرض کرو کہ وہی اس کا قلب ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ عرش پر قائم ہونے والی تجلی کے اوپر جو مراتب ہیں ان کی طرف کائنات کا انتساب ایجابی رنگ میں ہوگا لیکن خود عرش والی تجلی ہی کی طرف ان کا انتساب ارادی شکل میں ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ممکنات کا لاہوت کی طرف جو انتساب و استناد ہے، اگر اس میں صرف تجلی اعظم یا جو مراتب اس کے اوپر ہیں ان ہی کی حد تک نظر محدود رکھی جائے تو اس وقت (افعال الٰہی) کے متعلق یہی کہنا پڑے گا کہ ان کی نوعیت ایجابی (غیر ارادی) افعال کی ہے، لیکن ساری تجلیوں کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے اور اس کے بعد عرش پر قائم ہونے والی تجلی کو پیش نظر رکھتے ہوئے لاہوت کی طرف افعال کا انتساب کیا جائے تو عرش والی اس تجلی کی رو سے جو تمام تجلیات کے مقابلہ میں اکمل ترین تجلی ہے، اور سب سے زیادہ مفصل ہے ظہور میں اس سے زیادہ کوئی نہیں ہے، اور سارے ممکنات سے یہی تجلی سب سے زیادہ قریب ہے، تو ان کے رو سے یہی کہا جائے گا کہ لاہوت کے افعال ارادی افعال ہیں۔

ٹھیک اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ نفس ناطقہ کو اگر اس مرتبہ کے رو سے تصور کیا جائے جس میں وہ محض تجرد ہونے کی شان رکھتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ اس وقت اس کے افعال کو بھی ایجابی افعال ہی کہنا پڑے گا، کیونکہ خود ارادہ اور ارادہ کے ساری مبادی افعال و اسباب یعنی میلان پسندیدگی، شوق یا نفرت و ناپسندیدگی، غصہ ان میں سے کسی ایک چیز کا نفس کے ارادے سے تعلق نہیں ہے، لیکن اسی نفس کو جب اس تجلی کے ساتھ تصور کیا جائے، جس کا تعلق قلب سے ہے تو اس وقت بلاشبہ اس کے افعال ارادی قرار پائیں گے، بایں معنے کہ ارادے پر یہ افعال مرتب ہوتے ہیں اگرچہ خود ارادہ ارادی امر نہیں بلکہ ایک ایجابی حقیقت ہے۔

فائدہ: جو باتیں اس وقت تک بیان کی گئی ہیں، غور سے ان کے پڑھنے والوں کے لئے یہ واقعہ غالباً بعید از عقل نہ سمجھا جائے گا کہ دو چیزیں جن میں سے ایک چیز دوسری چیز کی اگر خاص ظرف اور مقام (مثلاً ذہن یا خارج از ذہن) وغیرہ میں علت بن جائے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی تیسری چیز جس کا وجود اس خاص موطن اور ظرف سے بلند تر ہو وہی ان دونوں چیزوں کی بھی، بلکہ علت و معلول ہونے کا دونوں میں جو تعلق ہے، حیثیت کے اس تعلق کی بھی اگر یہی تیسری شے علت بن جائے تو اس میں کسی قسم کی خرابی پیش آئے گی تضاد صحیح نہیں ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں

www.besturdubooks.wordpress.com

کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے۔

بہرحال ایسی صورت میں یہ بالکل ممکن ہے کہ ان دونوں چیزوں میں سے جن میں ایک علت اور دوسری معلول ہے، ان میں سے کسی ایک چیز پر کسی خاص ظرف اور موطن کے لحاظ سے یہ بات اگر صادق آئے کہ ان میں ایک شے دوسری شے کی علت ہے لیکن دوسرے موطن و ظرف کے لحاظ سے اس کی علت باقی نہ رہے اور اس کی وجہ سے نہ تناقض لازم آتا ہے اور نہ تضاد کیونکہ تناقض و تضاد کے لئے تو موطن و ظرف کا ایک ہونا ضروری شرائط میں سے ہے، اگرچہ اس حقیقت کی طرف ارباب نظر کی توجہ منعطف نہیں ہوئی اور نہ انھوں نے اس کو بیان کیا ہے، جس کی وجہ یہی ہے کہ وجود کے ظرف اور موطن میں جو تعدد پایا جاتا ہے اور یہ بات کہ خارجی وجود بھی دوسرے وجود کے اعتبار سے ظلی وجود بن جاتا ہے ان امور سے انھوں نے غفلت برتی، اس قاعدہ کو محفوظ کر لو عن قریب تم کو اس سے نفع پہونچے گا۔

عبقہ (۸)

عالم کے شخص اکبر کے لئے جب لاہوت کی اپنی تجلی اعظم کے رو سے وہی حیثیت ٹھہری جو نفس ناطقہ کی بدن کے تعلق سے ہے (یعنے ساری کائنات کی لاہوت بحیثیت تجلی اعظم کے گویا روح ہے) اور عرش والی تجلی کے حساب سے یہی لاہوت گویا عالم کے شخص اکبر کا جب قلب قرار پایا اور حظیرۃ القدس کے لحاظ سے اسی لاہوت کی حیثیت ان قوی کی جب ہوئی جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے، تو وہ ساری فعال قوتیں جو عالم بالا و پست میں پائی جاتی ہیں یعنے علویات یا سفلیات سے جن کا تعلق ہے، مثلاً ارواح مثال فلکی نفوس ملکی نفوس وغیرہ ان کا تعلق حق تعالی کی ذات سے گویا وہی سمجھا جائے گا جو تعلق ہمارے نفوس سے ہمارے اعضاء کی ان قوتوں کا ہے، جن سے حرکت اور جنبش وغیرہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام شہادی اجسام (جمادات و نباتات حیوانات) وغیرہ کا تعلق حق تعالی سے گویا اسی قسم کا ہے جو ہمارے اعضاء کا ہمارے نفوس سے ہے۔ یہ تسلیم کر لینے کے بعد لازمی نتیجہ اس کا یہ ہے کہ ارادۂ الٰہی جب حظیرۃ القدس تک منتقل ہو کر پہونچ جاتا ہے تو اس کی مثال گویا یہ ہوئی کہ ہمارے ارادے ان قوتوں تک منتقل ہو کر پہونچ گئے جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے (یعنے باصرہ، شامہ، مفکرہ وغیرہ) اور عرش والی تجلی کا علوی اور سفلی قوتوں پر جو تسخیری اثر قائم ہے، گویا

www.besturdubooks.wordpress.com

سمجھنا چاہیے کہ یہ اسی قسم کی بات ہے جیسے ہمارے اعضاء وجوارح کی محرک قوتوں پر ہمارے قلب کا تسخیری اثر قائم ہے، اور شہادی اجسام (نباتات جمادات وغیرہ) اسی عرش والی تجلی کے اسی طرح مسخر اور مغلوب ہیں جیسے ہمارے اعضاء کی محرک قوتوں کے تحریکی عمل سے ہمارے اعضاء مسخر ہیں فارسی زبان میں ایک اشارہ کرنے والے نے اسی حقیقت کی طرف حسب ذیل اشعار میں اشارہ کیا ہے، ؎

حق جان جہاں ست و جہاں جملہ بدن ‏ ‏ ‏ ‏ ارواح و ملائکہ حواس ایں تن
افلاک و عناصر و موالید اعضاء ‏ ‏ ‏ ‏ توحید ہمیں ست و دگر شیوہ و فن

خلاصہ یہ ہے کہ تجلی اعظم سے جن دوامی فیاضیوں کا اجمالی رنگ میں ظہور ہو رہا ہے، اور ارادے کے لباس سے ملبوس ہو کر یہی اجمالی فیض عرش والی تجلی پر نازل ہوتا ہے پھر وہی خطیرۃ القدس میں پیوست ہو کر عالم کی فعال قوتوں تک منتقل ہوتا ہے، اور اس کے بعد شہادی اجسام میں وہی فیض اپنی چہرہ پرداز ہو کر شخص اکبر کی لوح پر امکانی نقوش ظہور کا قالب جو اختیار کرتے رہتے ہیں، اور یہ سارا قصہ باطن الوجود کے مقررہ قانون کے زیر اثر جو انجام پا رہا ہے، اگر اپنے ذہن میں (اس کائناتی کاروبار) کا صحیح نقشہ قائم کرنا چاہتے ہو تو چاہیے کہ اپنے دل میں ایک ایسے آدمی کا تصور قائم کرو جو متحرک بالارادہ ہو (جیسے چلنے پھرنے لینے دینے الغرض اس کے سارے حرکات ارادے کے تابع ہو کر صادر ہو رہے ہوں) اس کے بعد یہ فرض کرو کہ عالم کا شخص اکبر گویا یہی متحرک بالارادہ آدمی ہے، اور اب اس پر غور کرو کہ ایسا آدمی جس کے حرکات ارادے کے تحت صادر ہو رہے ہوں یقیناً وہ کسی ایسے نفس کا مظہر ہوگا جو اپنی اس ارادی حرکت سے کسی غایت (مقصد) تک بالذات پہنچنے کا شخصی طور پر دوامًا طلبگار ہے، اور اسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت توسطیہ کو بھی اس کی ذات تبعًا مقتضی ہوگی، اب تم یوں سمجھو کہ تجلی اعظم کی حیثیت تو اسی متحرک بالارادہ آدمی کے نفس کی ہے، اور تجلی اعظم سے اجمالی فیض کا جو تعلق ہے، یہ خیال کرو کہ یہ متحرک بالارادہ انسان کے نفس میں حرکت توسطیہ کا جو اقتضاء پایا جاتا ہے، تجلی اعظم میں اس کے اجمالی فیض کی یہی نوعیت ہے، دوسری بات جو اس متحرک بالارادہ انسان کے متعلق بیان سمجھنے کی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہر متحرک بالارادہ

ف ایک گھنٹے میں ایک میل مسافت فرض کیجیے کہ کوئی متحرک شے طے کر رہی ہے تو یہی حرکت جو اس گھنٹے میں میل پر منطبق ہو گی اسی کا نام فلسفہ والوں نے حرکت قطعیہ رکھا ہے، اور جس حرکت کی بدولت متحرک میل اور گھنٹے کے ایک جزء سے دوسرے جزء میں منتقل ہوتا رہتا ہے اسی کا نام حرکت توسطیہ ہے، یہ بات کہ حرکت کی ان دونوں قسموں میں کون سی قسم خارج میں موجود ہے، فلسفہ میں ایک نزاعی مسئلہ ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

عزم کرنے والی قوت (یعنی قوت عازمہ) کا ہونا ناگزیر ہے، اور حرکت قطعیہ کے ہر ہر حصہ اور ہر ہر قطعہ سے نیز ہر ہر قدم سے جو اس راہ میں اٹھیں گے ان سے نئے نئے ارادوں کا تعلق جو پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں کی تجدید بھی اسی قوت عازمہ سے ہوتی رہے گی (اس تمثیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے) تم اس تجلی کو جو عرش اعظم پر قائم ہے اس کو سمجھو کہ گویا وہ "قوت عازمہ" ہے، اور عرش والی اس تجلی میں نئے نئے ارادوں کی جلوہ نمائیوں کو ایسا سمجھو کہ گویا ہر ہر قدم پر نئے نئے ارادے پیدا ہو رہے ہیں، اب ظاہر ہے کہ (متحرک بالارادہ انسان) میں مسلسل ارادوں کا قوت عازمہ سے جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں میں سے ہر ارادے کے تجدد کے اسباب دو ہوں گے، یعنے ایک تو وہ سبب جو اوپر سے اپنا اثر قائم کرتا ہے، یعنے متحرک بالارادہ آدمی کا نفس حرکت توسطیہ کو جو چاہتا رہتا ہے، نفس کا یہی اقتضاء ان ارادوں کے تجدد کا فوقانی سبب ہے، جس کا اثر اوپر سے (ارادوں پر) پڑتا ہے، اور دوسرا سبب ان کا وہ ہے جو بجائے اوپر کے نیچے سے اثر انداز ہوتا ہے، (مطلب یہ ہے کہ حرکت کرنے والا یا چلنے والا جب چلتا ہے، تو دوسرا قدم جو وہ اٹھاتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی صلاحیت اس دوسرے قدم میں اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلا قدم نہ اٹھایا جائے، لیکن دوسرا قدم اسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے، جب پہلے قدم کی حرکت معدوم ہو جائے، الغرض ہر پہلا قدم اسی لئے دوسرے قدم کے معدات میں شمار ہوتا ہے) اسی وجہ سے وہ سارے قدم جو معدوم ہوتے ہیں وہ پچھلے قدموں کے معدات کہے جاتے ہیں، اور (قدم کی جو حرکت اس متحرک بالارادہ انسان سے صادر ہو رہی ہے ان کا وہ سبب جو تحت سے اثر انداز ہوتا ہے، وہ یہی ہے، گویا بایں شرط کہ حرکت توسطیہ کو اس متحرک بالارادہ آدمی کا نفس جو چاہتا تھا، یہ چاہت اور اس کا یہ اقتضاء بھی مسلسل باقی ہو، تب پہلے اٹھائے ہوئے قدم آئندہ اٹھنے والے قدموں کے سبب بنتے چلے جاتے ہیں، یعنے استعداد و صلاحیت پیدا کرنے والے سبب جسے معد کہتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ان ارادوں کے تجدد کی علت موجبہ (یعنے وہ علت جس کے بعد معلول کا وجود ضروری ہو جاتا ہے)، تو حرکت توسطیہ کا وہ اقتضاء ہے، جو بالارادہ چلنے والے کے نفس میں پایا جاتا ہے، لیکن بایں طور یہ اقتضاء ان ارادوں کے تجدد کا سبب ہے، کہ پہلے اٹھائے ہوئے سارے قدم ان ارادوں میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا کرتے رہتے ہیں۔

(اس بالارادہ چلنے والے آدمی کے مذکورہ بالا حال پر ان ارادوں کے تجدد پذیریوں کو قیاس کر سکتے ہو، جن کا سبب (تجلی اعظم) کا فیض عام خاص خاص معدات کی شرط کے ساتھ متجدد ہوتا رہتا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

تیسری بات اس متحرک بالارادہ انسان کے متعلق قابل توجہ یہ ہے کہ اس کی قوت عازمہ سے نئے نئے ارادوں کا جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے، تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ایسی صورت میں جس شخص کی بینائی آگے آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ کو متعین کرتی ہے، اور جس جگہ سے قدم اٹھا کر آنے والی جگہ پر جو وہ قدم رکھے گا اس کو نیز اس قدم کے اٹھوانے کا اور بینائی کی قوت جس جگہ کو آئندہ قدم کے رکھنے کے لئے متعین کرتی ہے اس جگہ پر قدم کے رکھوانے کا کام ان سارے کاموں کو قوت متخیلہ ہی انجام دے گی، اور اور مختلف اعضا مثلاً ران اور گھٹنے کو متحرک کرنے اور بعض اعضا مثلاً دو قدموں میں سے کسی ایک قدم کو ساکن رکھنے کا کام بھی اسی متخیلہ سے متعلق ہے۔

(اب اسی مثال کی راہ نمائی میں تم اس بات کو یعنی حظیرۃ القدس میں ارادہ کے ساری و جاری ہونے کو ایسا سمجھو کہ گویا اس متحرک بالارادہ آدمی کا ارادہ قوت بینائی اور قوت متخیلہ پر اثر انداز ہوا ہے اور یہ ایک واضح بات ہے کہ بینائی کی قوت (آئندہ اٹھنے والے قدم) کی جگہ کو جو متعین کرتی ہے، اسی طرح قوت متخیلہ جس وضع مخصوص کا اندازہ کرتی ہے، ان کے اسباب بھی دو ہوتے ہیں، ایک تو اوپر سے اور دوسرا نیچے سے اثر انداز ہوتا ہے، یعنے قوت عازمہ میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، یہ تو وہ سبب ہے جو اوپر سے اثر انداز ہوا، اور اعضا میں سے جو جو عضو اثر کے قبول کرنے میں مدد دیتا ہے، یہ وہ سبب ہے جس کا اثر تحت سے پڑتا ہے، یہی وجہ ہے جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ بیمار آدمی یا بچے پست قامت والے لوگوں کی قوت بینائی آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ پہلے قدم کے قریب ہی متعین کرتی ہے، اور ان لوگوں کی قوت متخیلہ تیز حرکت کو نہیں بلکہ سست رفتاری کو اور یہ کہ قدم احتیاط سے رکھا جائے انہی باتوں کو سوچتی ہے، بخلاف ان لوگوں کے جو ایسے نہیں ہوتے (قدم اٹھانے میں ان کا حال ان سے مختلف ہوتا ہے) اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ بینائی کی قوت اور قوت متخیلہ کے کام کی مختلف نوعیتوں میں اس مسافت کی خصوصیتوں کو بھی بہت زیادہ دخل ہوتا ہے، جس میں حرکت وقوع پذیر ہوتی ہے، جیسے مسافت کی بلندی و پستی، دشواری و آسانی، ریگستانی علاقے کی مسافت، ہموار والی زمین کی مسافت ان سب کی وجہ سے ان قوتوں کے افعال و اعمال میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح حرکت کی مختلف نوعیتوں کا بھی ان کے کام پر اثر پڑتا ہے، مثلاً صعودی (چڑھنے کی حرکت) اور ہبوطی (نیچے گرنے کی حرکت) میں جو اختلاف ہے، اس اختلاف سے بھی ان قوتوں کے عمل میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، غرض پر قائم ہونے والی تجلی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، اس ارادے کے اثر کے ظہور میں شخص اکبر کی استعدادوں اور صلاحیتوں کا جو مختلف حال ہے، اس کو ان ہی مذکورہ بالا امور پر

www.besturdubooks.wordpress.com

قیاس کر سکتے ہو۔

چوتھی بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق جو قابل لحاظ ہے، وہ یہ ہے کہ جیسا کہ احساس و ادراک رکھنے والی قوتوں کے کام جو مقررہ معیار اور نصاب ہے، (مثلاً دیکھ کر جن باتوں کا اندازہ آنکھوں کو کرنا چاہیے، ان کا وہ اندازہ کر چکی ہو، اسی طرح کان کو سن کر جن معلومات کو فراہم کرنا پڑتا ہے، ان کو فراہم کر چکا ہو، تو اس کے بعد کسی شخص کی محرکہ قوتوں کو قوت عازمہ اپنے قابو میں لا کر ان سے حرکات صادر کراتی ہے) اب اسی پر تم قیاس کر کے سمجھو کہ عالم کے شخص اکبر کی فعال قوتیں خواہ سفلیات سے ان کا تعلق ہو یا علویات سے ان کی حیثیت تو قوت محرکہ کی ہے، اور عرش والی تجلی اپنے زیر قابو لا کر ان سے جو کام لیتی ہے، یہ گویا وہی حالت ہے جو قوت عازمہ محرکہ کو اپنے قابو میں لا کر ان سے کام لیتی ہے، پانچویں بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق یہاں سوچنے کی یہ ہے کہ اس کے مختلف اعضا تک قوت عازمہ کی تاثیری کیفیتیں بذریعہ محرکہ کے منتقل ہوتی ہیں، شہادی اجسام (نباتات جمادات وغیرہ) تک (عرشی تجلی کی تاثیری کیفیتیں) جو منتقل ہوتی ہیں اس کو متحرک بالارادہ انسان کے اسی حال پر قیاس کرو، چھٹی حالت اسی متحرک بالارادہ انسان کی یہ ہے کہ نئی نئی وضع اور نئے نئے سلسل پیش آنے والے مکانوں اور جگہوں سے وہ گذرتا رہتا ہے، تم اس کے اسی حال پر امکانی حوادث کو قیاس کرو، اس سلسلہ میں یہ واضح بات ہے کہ (اس متحرک بالارادہ انسان) سے باہر جن حرکات کا ظہور ہوگا اور جن جن اوضاع اور مقامات سے اسے گذرنا پڑتا ہے، یہ ساری باتیں بالکلیہ ان ہی امور کے خیالی تصورات سے متعلق ہوتی ہیں، بظاہر گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہی خیالی تصورات (دماغ) سے منتقل ہو کر اعضا تک پہنچ گئے ہیں، عالم مثال سے چیزیں منتقل ہو کر عالم شہادت یعنی عالم محسوس میں کس طرح پہونچتی ہیں، دونوں کی باہمی مطابقت کا کیا حال ہے، اس کا اندازہ تم کو اس شخص کے اسی حال سے ہو سکتا ہے۔

اسی طرح تم دیکھتے ہو کہ یہ متحرک بالارادہ آدمی کسی مسافت ہی میں حرکت کرتا ہے، اور اس مسافت کو تدریجی طور پر تھوڑا تھوڑا کر کے قطع کرتا ہے، باطن الوجود میں حوادث کا جو سلسلہ پوشیدہ ہے اس کو اسی پر قیاس کرنا چاہیے، تم یہ بھی جانتے ہو کہ یہ متحرک بالارادہ اپنی اس حرکت کو (قدم بقدم اٹھا کر پوری کرتا ہے، لیکن سارے قدم جو اس راہ میں اٹھاتا ہے، اس کا کیا حال ہے؟ ظاہر ہے کہ ہر قدم پر اس شخص کی قوت عازمہ کا حال ارادوں کے لحاظ سے بدلتا چلا جائے گا، اسی طرح اس کی بینائی اور اس کی قوت متخیلہ کا حال (مسافت کے آئندہ مقامات کے متعین کرنے میں بھی بدلتا رہتا ہے، اور یہ تبدیلیاں اس شکل میں ہوتی رہتی ہیں کہ گویا ان میں پچھلے لگے کے اعتبار سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک

www.besturdubooks.wordpress.com

مستقل امر ہے جو قدم ختم ہو چکتا ہے اس کے ساتھ اس چلنے والے کی نگاہ میں جو اہمیت تھی گویا وہ لغو اور بے کار ہو کر رہ جاتی ہے، اور جس قدم کا اٹھانا اب اس کے پیش نظر ہوتا ہے، وہی اہمیت حاصل کر لیتا ہے، اور کیسی اہمیت؟ کہ شاید پہلے اس کی طرف کسی سے توجہ ہی نہیں کی تھی (ماضی اور مستقبل کے سارے حالات جن سے آدمی گذرتا رہتا ہے) تقریباً سب ہی کا یہی حال ہے قرآن مجید میں جو فرمایا گیا ہے۔

وان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون — ایک دن تیرے رب کے ہاں کا ایک ہزار سال کے جیسا ہے جیسے تم شمار کرتے ہو،

اور اس میں جن ادوار اور عالم کے جن اطوار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ان کو تم اسی چلنے والے آدمی کے ان قدموں پر قیاس کر سکتے ہو، مع اپنے اس حال کے درمیان مسلسل اسی قانون کے زیر اثر جس کا میں نے ذکر کیا اپنے قدم اٹھاتا چلا جاتا ہے، اور بھی بہت سی باتیں اس سلسلہ میں کہی جا سکتی ہیں لیکن تمام امور کا احاطہ اس کتاب کی حد گنجائش سے خارج ہے۔

تنبیہ: (ایک مثال پر غور کرو) فرض کرو کہ ایک چیونٹی کسی ایسے ہاتھی کی ٹانگ پر بیٹھی ہوئی ہے جو چل رہا ہے، اور یہی چیونٹی ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو بھی دیکھ رہی ہے، اس کے سر کی حرکت کو بھی، پیٹ کی حرکت کو بھی، اس کے چاروں پاؤں کی حرکت کو بھی، نیز ہاتھی کے بدن کا جو حصہ چلنے کی حالت میں ساکن رہتا ہے اسے بھی یہ چیونٹی دیکھ رہی ہے، اور یہ بھی مان لو کہ ہاتھی اپنے سارے اعضاء کے ساتھ ایک شخصی وجود ہے، چیونٹی بیچاری اس واقعہ سے ناواقف ہے، بلکہ یہ سمجھتی ہے کہ ہاتھی کی ایک ٹانگ ایک الگ خاص شخصی وجود ہے، جو فلاں مقام تک پہونچنے کے لئے چل رہا ہے، اسی طرح دوسرے پاؤں کے متعلق بھی اس کا یہی خیال ہے کہ وہ کوئی جداگانہ مستقل شخصی وجود ہے، اور اس کا مقصد بھی اپنی چال سے فلاں مقام تک پہونچنا ہے، یہی خیال اس چیونٹی کا ہاتھی کی سونڈ، پیٹ، پیٹھ، سب ہی کے متعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک مستقل شخصی وجود ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اگر چیونٹی کا یہ خیال ہو کہ ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو اس کے پاؤں کی حرکت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، تو اس کے سوا وہ بے چاری اور سمجھ ہی کیا سکتی ہے، یہ دیکھ کر کہ مقام مقصود تک پہونچنے کے بعد ہاتھی کی ٹانگ اور اس کے سونڈ دونوں کی حرکت رک گئی، اگر اس کے متعلق وہ یہ خیال کرے کہ یہ حال دونوں کے باہمی تعلق کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک اتفاقی بات ہے کہ کسی خاص جگہ پر پہونچنے کے بعد دونوں رک گئے، تو جو اس کا علم ہے، اس کے لحاظ سے وہ اور خیال ہی کیا کر سکتی ہے، پھر چیونٹی اپنے اس خیال کی تائید میں ان باتوں سے اگر نتیجہ اٹھائے، یعنی کہے کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

سونڈ اور پاؤں دونوں کے الگ الگ مستقل وجود ہونے کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے، کہ شکلاً وصورۃً دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، نیز دونوں کی وضع بھی الگ الگ ہے، پہونچے کے بعد پاؤں جہاں پر ہاتھی کا لگا ہے، وہ اس جگہ سے مختلف ہے، جہاں پر اس کی سونڈ لگا ہے، دونوں کی محرکہ قوت بھی اگر اس چیونٹی کو الگ الگ محسوس ہو، اور سمجھے کہ ہر ایک کی قوت محرکہ اسی میں پیوست ہے، یعنے سونڈ میں سونڈ کی قوت محرکہ اور پاؤں میں پاؤں کی قوت محرکہ، الغرض یہ اور اسی قسم کے مختلف قرائن کو سوچ سوچ کر وہ یہ فیصلہ کرے کہ ہاتھی کی سونڈ کا اس کی ٹانگ سے کوئی تعلق نہیں ہے، تو اپنے معلومات اور محسوسات کی بنیاد پر غریب اور کیا فیصلہ کر سکتی ہے؟

لیکن جو اس ہاتھی کی شخصی وحدت سے واقف ہے، یعنے اس کے اعضاء میں جو اتصالی علاقہ پایا جاتا ہے، اور اسی اتصالی علاقہ نے اس کے جسم کو متصل یا قریب قریب ایک متصل واحد جسم جو بنا دیا ہے، اس ظاہری وحدت سے جو آگے ہے، اسی طرح باطنی وحدت جو ہاتھی میں پائی جاتی ہے یعنی جو یہ جانتا ہے، کہ اس ہاتھی کی جان بھی ایک ہے، دل بھی ایک ہے، خیال بھی ایک ہے، بینائی کی قوت بھی اس کی ایک ہی ہے، تو یقیناً وہ یہی سمجھتا ہے کہ اس ہاتھی کے تمام اعضاء کی حرکت ان کا سکون بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ جکڑا ہوا، اور سخت جکڑے ہوئے ہیں کیونکہ یہ سارے حرکات یا سکون جن کا ظہور اس کے مختلف اعضاء میں ہو رہا ہے، سب کے سب ایک ہی تاثر کے نتائج ہیں، اور ایک ہی ارادے کے وہ آئینے یا جلوہ گاہ ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ کسی ایک عضو کی حرکت نمایاں نہیں ہو سکتی جب تک دوسرے اعضاء کی خاص جہت کی طرف حرکت نہ ہو، اور جن اعضاء کے سکون کی ضرورت ہے، وہ ساکن نہ رہیں تو ہاتھی کے اس خاص عضو میں حرکت پیدا ہی نہیں ہو سکتی اعضاء کے اس باہمی تعلق سے واقف کار کا ذہن اگر کسی خاص سمت کی طرف اس کے کسی خاص عضو کی حرکت کو دیکھ کر اد پر منتقل ہو جائے، کہ فلاں عضو کی فلاں سمت کی طرف ہوگی، اور فلاں عضو اپنی جگہ پر برقرار رہے گا، تو یقیناً یہ کوئی بعید از عقل بات نہیں ہو سکتی، (مثلاً کسی راستہ کے کنارے پر پہونچ کر ہاتھی اپنے پاؤں کو راستہ سے باہر رکھنے لگے تو اس کے پچھلے پاؤں کی حرکت اس پچھلے پاؤں کو راستے کے کس حصہ تک پہونچا دے گی، اور ہاتھی کا پیٹ زمین کے کس حصے کے سامنے ہوگا، ان ساری باتوں کا اندازہ اگلے پاؤں کی حرکت ہی سے ہو جاتا ہے" الغرض پہلے قدم کی حرکت کو دیکھتے ہوئے، بے دیکھے دوسرے اعضاء کی حرکت وسکون اور جہت حرکت وغیرہ کی وہ پیش گوئی کر سکتا ہے، مذکورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے کتنی آسانی سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آجائے گی کہ جن لوگوں پر شخص اکبر

ؔ خود اپنے اجزاء اور اپنے سوا دوسرے اجسام کے قرب وبعد کی نسبتوں سے جسم کا جو حال ہوتا ہے اس کی اصطلاحی تعبیر وضع ہو۔

www.besturdubooks.wordpress.com

(عالم) کی وحدت کا راز واضح ہو چکا ہے، اور تجلی اعظم نیز عرش والی تجلی اور حظیرۃ القدس (عالم مثال کے تعلقات سے جو واقف ہیں، اگر ایک چیز سے دوسری چیزوں کی طرف لطیف ذہنی انتقالات ان میں ہوتے رہتے ہیں، گو بظاہر ان چیزوں میں کسی قسم کی مناسبت (عوام کو نظر نہ آتی ہو تو یہ بات چنداں محل تعجب نہیں ہو سکتی بلکہ اپنی اسی واقفیت کی بنیاد پر مشکلات کے حل کرتے ہیں اگر ایسی تدبیروں سے وہ کام لیں جن پر عوام قادر نہ ہوں، اور عجیب و غریب آثار و نتائج کا ظہور ان کی تدبیروں پر ہو تو (اپنے معلومات کی بنیاد پر) اس قسم کی باتیں یقیناً ان کے لئے دشوار نہ ہوں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کے خاص نوعیت کے معلومات کا علم قدرت کی طرف سے ان بزرگوں کے سینوں میں ودیعت کر دیا جاتا ہے، ان کے سوا دوسرے ان چیزوں سے واقف نہیں ہوتے۔

عبقہ (۹)

ان لوگوں (جیسے متکلمین اشاعرہ) میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ حق تعالیٰ کے افعال اغراض سے وابستہ نہیں ہوتے (یعنی کسی غرض کی وجہ سے خدا کوئی کام نہیں کرتا اسی کی یہ تعبیر ہے کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا مطلب کیا ہے فاعل کی غرض فعل سے کبھی جو یہ ہوتی ہے کہ جس کمال سے وہ خالی ہے فعل سے اسی کمال کا اضافہ اپنی ذات میں وہ کرنا چاہتا ہے، پس خدا کے افعال غرض سے خالی ہوتے ہیں، اگر اس دعوی کا یہی مطلب ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ یہی واقعہ بھی ہے، کیونکہ اپنے افعال سے کمالات کا اضافہ تو خدا کی ذات میں کیا ہوگا حقیقت تو یہ ہے، کہ افعال کا صدور و ظہور حق تعالیٰ سے یہ ان ہی کمالات کا نتیجہ ہے جن سے ازلاً وابداً وہ متصف ہے، الغرض افعال سے کمالات نہیں بلکہ کمالات ہی سے خدا کے افعال پیدا ہوتے ہیں، خدا تو نام ہی اس ذات کا ہے جو ہر کمال کے ساتھ بالفعل ہو، ایسے بعض کمالات اس میں ہوں یا بعض کے اضافہ کی توقع ہو، خدا کی ذات ایسی نہیں ہے، بلکہ سارے الٰہی کمالات بالفعل خدا میں پائے جاتے ہیں، اور اپنے کمالات وصفات میں انتہائی حد تک مکمل ہونے ہی کا یہ اثر ہے، کہ افعال کا صدور اس سے ہو رہا ہے، گویا افعال اس کے کمالات کے ذیلی نتائج اور توابع ہیں، ٹھیک اس کی مثال یہ ہے کہ منور اجرام (مثلاً آفتاب) وغیرہ کی تابش و

www.besturdubooks.wordpress.com

درخشانی جب حد کمال تک پہونچ جاتی ہے، اور نور سے وہ معمور ہو جاتے ہیں، تو تاریک اجسام بھی اس کے نور سے روشن ہو جاتے ہیں، یا کسی حکیم (فیلسوف) کے اخلاق جب مکمل ہو جاتے ہیں اور اس کے قلبی ملکات ترقی کر کے، اپنے انتہائی معیار پر پہونچ جاتے ہیں، تو ان کمالات کے آثار و نتائج اس حکیم کی نشست و برخاست چال ڈھال، لین دین میں نمایاں ہونے لگتے ہیں، (بہرحال اس اعتبار سے تو افعال الٰہی کو اغراض کی آلودگی سے پاک قرار دینا درست ہے، لیکن غرض سے مطلب اگر غایت ہے، یعنے دوسرے کو فائدہ پہونچانا اگر مقصود ہے، کہ حق تعالیٰ کے افعال بایں معنے غرض سے خالی ہوتے ہیں، تو یہ قول کہ خدا کے افعال اغراض کی آلودگیوں سے پاک ہیں ایک ایسی بات ہوگی جس کے الفاظ تو صحیح ہیں، لیکن ان الفاظ سے جس مطلب کو ادا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے، وہ غلط ہے، (یعنے کلمة حق ارید به الباطل) ان لوگوں سے خدائی الفاظ میں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ

افحسبتم انما خلقناکم عبثا وانکم الینا لا ترجعون

کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہمنے تمہیں لا حاصل بے نتیجہ بنا کر پیدا کیا ہے۔ اور تم ہماری طرف نہ لوٹائے جاؤگے۔

الحاصل غرض کا دوسرا مطلب یعنی دوسروں کو فائدہ پہونچانا اگر خدائی افعال کا مقصد اس کو ٹھہرا دیا جائے تو بایں معنی افعال الٰہی کا غایات سے وابستہ ہونا، ایسی بات ہے جس کا کتاب اور سنت میں تواتر کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، بجز کم عقلوں کے اس کے انکار کی کوئی جرأت نہیں کر سکتا۔

(مذکورہ بالا نصوص میں افعال الٰہی کے اغراض و منافع کو بیان کرتے ہوئے) لام کا حرف عموماً جو استعمال کیا گیا ہے، (مثلاً لیحیی من حی عن بینة وغیرہ آیتوں کا جو حال ہے) اس لام کو بجائے غایت پر دلالت کرنے والے لام کے وہ لام قرار دینا، جو عاقبت اور انجام کے مفہوم کو ادا کرتا ہے، ظاہر ہے یہ تاویل ہے، یعنے اصل معنے سے پھیر کر غیر ظاہر معنے پر لفظ کو محمول کرنا ہے۔

بہرحال اپنے دعوی کو مدلل کرتے ہوئے ان لوگوں نے (یعنے افعال الٰہی کو جو معلل بالاغراض نہیں قرار دیتے) انھوں نے جو کچھ بھی بیان کیا ہے خلاصہ اس کا صرف یہی دو باتیں ہیں، پہلی بات اس سلسلہ میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ایسے افعال جو غایات اور اغراض کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں، ان افعال کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ ان کی غایتوں اور ان کے اغراض کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان افعال سے علت اور سبب ہونے کا وہ تعلق رکھتے ہیں، ورنہ ان غایات اور اغراض کو غایات و اغراض قرار دینا بے معنی بات ہو جائے گی، یہ تو پہلا مقدمہ ہوا اور دوسرا مقدمہ

www.besturdubooks.wordpress.com

ان کی طرف سے یہ پیش کیا جاتا ہے، کہ افعال سے غایات اگر علت ہونے کا تعلق رکھیں گے، تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ غایات جو خود ممکن ہوتے ہیں، وہ ایک دوسری ممکن شئے کی علت بن جائیں؛ حالانکہ ممکنات کے متعلق یہ بات کہ ان کے بعض افراد بعض دوسرے ممکن افراد کی علت اور سبب بن سکتے ہیں (کیا یہ خود ثابت ہو چکا ہے) کہ غلط ہے، بس معلوم ہوا کہ کوئی ممکن شئے کسی دوسری ممکن شئے کی غائت بھی نہیں بن سکتی۔

لیکن ان کا یہ استدلال کتنا بودا اور کمزور ہے، اس کا اندازہ اس بیان سے ہو سکتا ہے، یعنی ان سے دریافت کرنا چاہیئے کہ علت و سبب کا جو لفظ اپنے استدلال میں انہوں نے استعمال کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؛ اگر علت تامہ مراد ہے، تو تقریب ان کی ناقص اور غیر مکمل ہو جاتی ہے، یعنے دلیل دعوی پر جیسا کہ چاہیے منطبق نہیں ہے، کیونکہ غائت ہونے کا یہ مطلب کس نے کہا کہ وہ علت تامہ ہوتی ہے، اور علت سے اگر ان کی مراد علت تامہ نہیں ہے، بلکہ کسی شئے کے موجود ہونے میں کسی حد تک جس چیز کو دخل ہو، علت اور سبب کے یہ جو عام معنی ہیں یہی معنی مقصود ہے، مثلاً معد ہونے شرط ہونے کی حیثیت بھی جن چیزوں کو حاصل ہو ان کے متعلق بھی اگر وہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ کوئی ممکن دوسرے ممکن کا اس معنی بھی علت نہیں بن سکتا تو اس کی مثال وہی ہو گی کہ مجرم جرم کے متعلق جس چیز کو معذرت کی شکل میں پیش کر رہا ہو وہ جرم سے بھی زیادہ جرم کی حیثیت اختیار کرلے، آخر افعال الٰہی (جو ظاہر ہے کہ سب ممکن ہی ممکن ہیں، ان میں بعض افعال کا بعض دوسرے افعال کے اعتبار سے شرط یا معد ہونا وغیرہ ایک بدیہی مشاہدہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض افعال الٰہی کو دوسرے الٰہی افعال کے وجود میں کسی نہ کسی حیثیت سے دخیل ہونا ایک ایسی بات ہے، جس کا انکار نہ عقل والے کر سکتے ہیں اور نہ نقل والے۔

دوسری دلیل اپنے دعوی کے ثبوت میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے، کہ جس چیز کو افعال الٰہی کی غائت اور غرض قرار دی جاتی ہے، سوال یہ ہے، کہ اس غائت اور غرض کو ان افعال کے توسط کے بغیر بھی براہ راست خدا پیدا کرنے پر قادر ہے، یا نہیں، اگر ہے، یعنے اگر افعال کا واسطہ نہ بھی اختیار کیا جائے، جب بھی اس غرض و غائت کو خدا پیدا کر سکتا ہے، تو ظاہر ہے کہ افعال کا توسط اختیار کرنا ایک لایعنی عبث فعل ہو جاتا ہے، اور اگر یہ نہ مانا جائے کہ ان افعال کے بغیر خدا اس غائت اور غرض کو پیدا نہیں کر سکتا، تو یہ خدا کی طرف عجز کو منسوب کرنے کی جرأت ہو گی لیکن اس استدلال میں بھی جو خرابیاں ہیں وہ بھی کھلی ہوئی ہیں، یعنے دونوں شقیں جن کو منوا کر

www.besturdubooks.wordpress.com

نتیجہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ہر ایک کا ماننا غیر ضروری ہے۔ اور دونوں پر منع وارد کیا جا سکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ افعال کے توسط کو جس شرح میں ان بزرگوں نے عبث اور لاحاصل جو قرار دیا تھا ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ وجہ یہ ہے کہ ایسی بات جو کسی کے زیر قدرت اختیار ہو اگر اس کے دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کو اس لئے ترجیح دے دی جائے کہ وہاں وجہ ترجیح موجود تھی، مثلاً اسی مسئلہ میں جس کے متعلق اس وقت بحث ہو رہی ہے، حکمت کا تقاضا ہو کہ غایات کی پیدائش میں افعال کا توسط اختیار کیا جائے تو اس کو لاحاصل اور عبث قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، آخر کون جانتا ہے کہ نتیجہ اور غایت اور حکمت و مصلحت سے فعل کا خالی ہونا یہ بلاشبہ فعل عبث ہے، لیکن فعل کے اس پہلو کو اختیار کرنا جس کے مدمقابل پہلو پر بھی قدرت حاصل ہو اس کو عبث اور لاحاصل ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، اور عبث ہونے کا الزام جو لگایا گیا ہے غور کرو گے تو اس کا حاصل یہی نکلے گا۔

اسی طرح دوسری شق یعنی حق تعالیٰ کی طرف عجز کے انتساب کی جرأت سو مجھے اس سے بھی انکار ہے، کیونکہ غایت کے لئے فعل الٰہی کی حیثیت اگر شرط کی ہو یا غایات کے وجود کی یہ نوعیت ہو کہ فعل ہی کے توسط سے اس کا حصول ہو، اس کی کوئی ذاتی خاص وجہ ہو جو غایت اور فعل کے اس تعلق کا اقتضا ہو، ایسی صورت میں خدا کی طرف عاجز ہونے کے نقص کے انتساب کا اعتراض اسی طرح لازم نہیں آتا جیسے اس قسم کی باتوں میں مثلاً کسی عرض کو پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس کے محل اور معروض کو نہ پیدا کر لیا جائے، یا کسی کل کا پیدا کرنا اس کے اجزاء کے پیدا کرنے پر موقوف ہے، ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں خدا کی طرف عجز کا انتساب اس لئے غلط ہے کہ یہ باتیں ممتنعات میں سے ہیں یعنی ناممکن امور ہیں، اور ناممکن امور کہتے ہی ان چیزوں کو ہیں جو قدرت الٰہی کے حدود سے خارج ہوں۔

بہرحال ممتنع امور اور محالات کا قدرت الٰہی کے حدود سے خارج ہونا ایسی بات نہیں ہے، جس کی وجہ سے حق تعالیٰ کو عاجز قرار دیا جائے اور مشروط کا شرط کے بغیر پیدا ہونا یا معلول کی پیدائش اس کے علل و اسباب کے اقتضاء کے خلاف چونکہ ان ہی امور میں ہیں جنہیں ممتنع اور محال سمجھا جاتا ہے، اس لئے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ غایات کا وجود افعال کے توسط کے بغیر ناممکن تھا، تو خدا پر عاجز ہونے کا اعتراض مہمل اعتراض ہوگا، خصوصاً یہاں حکمت جب اس تعلق کا سبب ہے جو افعال الٰہی اور ان کے غایات میں پایا جاتا ہے، تو اس اعتراض کا اہمال اور بھی بڑھ جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ حکمت اور مصلحت کا افعال الٰہی میں پوشیدہ ہونا ایک ایسی بات ہے، جسے حق تعالیٰ کی

www.besturdubooks.wordpress.com

ذات کے ذاتی لوازم میں شمار کیا گیا ہے، جسکا مطلب یہی ہوا کہ فعل کے توسط کے بغیر ان غایات کو پیدا کرنا جو ان افعال سے حاصل ہو سکتے ہیں، یہ اس اقتضاء کی مخالف بات ہوگی جسے خود حق تعالیٰ کی ذات چاہتی ہے جسکا محال اور ناممکن ہونا بدیہی ہے۔

ماسوا اس کے پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ارادہ الٰہیہ کے مبادی اسباب اختیاری نہیں بلکہ اضطراری ہیں اور کھلی ہوئی بات ہے کہ مقدورات یعنی جو چیز زیر قدرت و اختیاری ہو اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ قدرت کی صفت کا تعلق ارادے کے بغیر ناممکن ہے اسی طرح ارادے کے بعد قدرت کی صفت کا اس پہلو سے غیر متعلق رہ جانا بھی ناممکن ہے (ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے) یہ فیصلہ کہ قدرت کی صفت کا جس پہلو سے تعلق قائم ہو چکا ہو اسکا مخالف پہلو واقع میں اس کے بعد پھر بھی ممکن ہی رہ جاتا ہے، دراصل یہ ارادہ کے مبادی سے ناواقفیت ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اسکو خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو ایک بات اس سلسلے میں میرے نزدیک قابل ذکر یہ بھی ہے کہ (متکلمین (اشاعرہ) کی زبانوں پر جو یہ فقرہ چڑھ گیا ہے کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہوتے) اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جن افعال کے متعلق کہا جاتا ہے کہ غایات و اغراض پر وہ مبنی ہوتے ہیں انکی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ فعل مقصود بالذات نہ ہو، بلکہ فعل سے جس مقصد کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے وہی صرف مقصود ہو یعنی فاعل براہ راست خود فعل کو نہ چاہتا ہو، البتہ جس غرض کیلئے فعل کو اسنے اختیار کیا ہے چونکہ اصلی مقصد تو اسکا وہی ہے، اسلئے ضمنًا فعل سے بھی اسکی خواہش اور چاہ کا تعلق ہو گیا ہو، مثلاً اپنے طبعی حیز اور مقام کو پانی یا مٹی جب چھوڑ دیتی ہے تو اس وقت نیچے کی طرف ان کی حرکت جو ہوتی ہے، یہ حرکت ظاہر ہے کہ طبعی حیز میں پہونچنے کی یعنی غایت کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے، پس پانی اور مٹی حرکت کی مقتضی بالذات نہیں ہوتی بلکہ طبعی حیز میں پہونچنے کا جو ذاتی اقتضاء ان میں پایا جاتا ہے اسی اقتضاء کے ضمن میں اس حرکت کا اقتضاء بھی ان میں پیدا ہو گیا ہے ورنہ کون نہیں جانتا کہ حقیقی اقتضاء تو ان دونوں عنصروں آب و خاک کا حرکت نہیں بلکہ سکون ہی ہے یا اس سے بھی زیادہ واضح مثال یہ ہو سکتی ہے کہ شہر میں مثلاً پہونچنا مسافر کا اصل مقصود تو یہ ہوتا ہے لیکن جب اس مقصد کے حاصل کرنے کا ارادہ وہ کریگا تو ضمنًا اسکو حرکت کا بھی ارادہ کرنا ہی پڑتا ہے، اور دوسری قسم ان ہی افعال کی یہ ہے کہ غایت کے ساتھ ساتھ خود فعل بھی براہ راست فاعل کا مقصود ہو جسکے ذریعہ سے اور مقصد تک پہونچنا چاہتا ہے یعنی مقصد کو وہ حاصل ہی اس شکل میں کرنا چاہتا ہے کہ فلاں فعل کے ذریعہ سے وہ حاصل ہو گویا فعل کے توسط کے بغیر مقصد کا حصول یہاں کا نصب العین ہی نہیں ہے جسکے معنی یہی ہوئے کہ فعل کے توسط کے بغیر یونہی اگر اس مقصد کا حصول ممکن ہو تو فاعل اسکو نہیں چاہتا مثلاً فرض کیجئے فنون حرب و جنگ میں ایک شخص مہارت تامہ رکھتا ہو اسکے پاس بہترین آلات حرب بھی ہیں گھوڑا بھی اسکا سدھا ہوا اتنا سدھا ہوا جتنا کوئی گھوڑا ہو سکتا ہو ایسا شخص ہتھیار بند ہو کے گھوڑے پر سوار جنگ میں تلوار اسکے ہاتھ میں برچھے بھالے جدھر ہاتھ کر اچانک ایک جنگی مرد اسکے سامنے کھڑا ہے، بہادر سپاہی چاہتا ہے کہ اس مرد کو قتل کر دو لیکن صرف قتل کر دینا نہیں چاہتا بلکہ فنون حرب و ضرب میں جو مہارت اسے حاصل ہو چکی ہے ہتھیاروں کی خوبی گھوڑے کی سدھائی اپنے قابو میں جو بخت ہے کرینکی ان سب کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ اس مرد کو کچھ ایسے طریقہ سے مارا جائے جس میں اسکے فنون حرب کی مہارت کا بھی مظاہرہ ہو اسکے ہتھیاروں کی کاٹ اور گھوڑے کی پھرتی چستی کی بھی نمائش ہو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ اپنے گھوڑے کو دوڑائے گا پھر کبھی ادھر ہٹے گا کبھی ادھر پھیرے گا،

www.besturdubooks.wordpress.com

تلوار میان سے نکال لے گا، اور کبھی ادھر چلائے گا کبھی ادھر چلائے گا، برچھے کو تان لے گا کبھی ادھر بھونکے گا کبھی ادھر پھینک دے گا۔

اب اگر فرض کیا جائے کہ اس درندے کو مقابلہ کی ان مشقتوں کے بغیر بھی مارا جا سکتا ہو مثلاً حرف از دہ آہن کا اس درندے کی موت کے لئے کافی ہو یا اپنی دعا، یا ہمت یا جھاڑ پھونک وغیرہ کے طریقوں سے بھی اس درندے کو ختم کرنے کی قدرت اپنے اندر رکھتا ہو، لیکن وہ ان طریقوں کو چھوڑ کر پہلی صورت کو اختیار کرتا ہے، کیونکہ کامل مہارت و حذاقت فنون حرب و ضرب میں جو اس کو حاصل ہے، اور اس سلسلہ میں جو کمالات اس کے اندر پوشیدہ ہیں نیز اس کے ہتھیاروں کی خوبیوں اور گھوڑے کی تربیت یافتگی، امور سابق الذکر یعنے درندے کے قتل کرنے میں مقابلہ والی صورت کی ترجیح کی وجہ بن جائیں گے، کیونکہ اس سلسلہ میں جو فعل بھی اس سے صادر ہو گا وہ اس کے کسی نہ کسی کمال کی آئینہ داری کریں گے، (اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ افعال الٰہی کو ہم اسی قسم میں شمار کرتے ہیں، کیونکہ خدا کا ہر فعل اس کے کوئی اسماء میں سے کسی نہ کسی اسم کے ظل اور ان کے جمال وجہ کے آئینے ہی ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا کا ہر سابق فعل بجائے خود بھی مقصود بالذات ہے، اور اس لئے بھی مقصود ہے کہ فعل لاحق یعنے پچھلے افعال کے پیدا ہونے میں اس فعل سابق کو دخل ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ سارے ممکنات اور یہ ساری کائنات) دراصل ایک ایسی زنجیر کی حیثیت رکھتی ہیں جس کی کڑیاں باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملی اور گتھی ہوئی ہیں اور سب کے سب حق تعالیٰ کی ذات ہی کے اقتضاءات ہیں، باطن الوجود کے حساب سے تو اپنے سارے ارتباطی تعلقات کے ساتھ ان کی نوعیت ایک ہی واحد اقتضاء کی ہے، اور تجلی اعظم کے لحاظ سے ان میں تدریج کا رنگ پیدا ہو گیا ہے، اور عرش اعظم پر جو تجلی قائم ہے اس میں پہونچ کر باطن الوجود کے اسی واحد اقتضاء نے تجدد پذیر ارادوں کے لباس میں متعدد اقتضاؤں کی شکل اختیار کرلی ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب سمجھنا چاہیئے کہ (اشاعرہ متکلمین) افعال الٰہی کے متعلق جو یہ کہتے ہیں کہ وہ معلل بالاغراض نہیں ہیں، اس کا مطلب گویا یہ ہے کہ افعال الٰہی کی نوعیت ان افعال کی نہیں ہے جو براہ راست غیر مقصود ہوتے ہیں، بلکہ ضمانت اور غرض کی وجہ سے فاعل مختار ان کو اپنا مقصود بنا لیتا ہے، قرآن مجید کی ان آیتوں میں یعنے،

فجعل لکم ھذہ و کف ایدی الناس پھر بنا دیا تمہارے لئے یہ کو، اور روک دیا لوگوں کے ہاتھوں

www.besturdubooks.wordpress.com

عنکم ولتکون آیۃ للمومنین — تم سے اور تاکہ ہو جائے وہ ایمان والوں کے لئے نشانی،

یا دوسری جگہ جو ارشاد ہوا ہے

قل لو کنتم فی بیوتکم لبرز الذین کتب علیہم القتل الی مضاجعہم ولیبتلی اللہ ما فی صدورکم

کہہ دو کہ اگر تم رہتے اپنے گھروں میں تو جن پر قتل لکھا گیا ہے، ان کو اپنی اپنی خواب گاہوں (یعنی مقتل) میں نکل پڑے گا، اور جانچے گا خدا جو کچھ تمہارے سینوں میں ہے۔

ان میں اس نام سے پہلے جو عمل کی علامت اور غرض پر داخل ہوتا ہے، واو کا حرف جو بڑھا گیا ہے، شائد کہ اس کا راز یہی ہو، یہ میرا خیال ہے، ورنہ اپنے کلام کے اسرار سے حق تعالیٰ ہی سب سے زیادہ واقف ہیں۔ میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ (مثلاً) یہ جو کہا گیا کہ "اور ہو نشانی ایمان والوں کے لئے" یا دوسری آیت میں "اور جانچے خدا ان باتوں کو جو تمہارے سینوں میں ہیں" ان میں "اور" کا لفظ شائد اسی لئے بڑھایا گیا ہے، کہ مذکورہ بالا افعال سے اولاً خود یہی افعال مقصود تھے، "اور ان کے ساتھ یہ بھی مقصود تھا کہ ایمان والوں کے لئے وہ نشانی ہو، اور تمہارے سینوں کی پوشیدہ باتوں کی جانچ ہو، واللہ اعلم بالصواب۔

عبقہ (۱۰)

حادث اور نوپید ارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی،

"قدر" (یعنی تقدیر) پر ایمان لانا بھی واجب ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ واقعہ کہ ممکنات (یعنی کائنات) کی بعض چیزیں بعض چیزوں کے سبب ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، مشاہدے کی بات ہے، ان ہی اسباب میں ایک ارادہ بھی ہے، (ہر شخص جانتا ہے، کہ ہمارے افعال و اعمال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جس کی پیدائش کا سبب ہمارا ارادہ ہے) چونکہ تقدیر (قدر) پر ایمان لانے کا مطلب یہی ہے، کہ ہر قسم کے تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی توحید کا اقرار کیا جائے یعنی یقین کیا جائے کہ کائنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز کا قریب ترین فاعل اور کارساز خدا ہی کی ذات ہے، اپنے

www.besturdubooks.wordpress.com

اپنے تاثیری عمل میں وہ بالکل یکہ و تنہا ہے، کسی غیر کی کسی حیثیت سے اس کو کوئی حاجت نہیں ہے،
ہر ممکن وجود سے حق تعالیٰ کا یہی تعلق ہے۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں توافق پیدا کرنا اور ایسی صورت اختیار کرنا جس کی وجہ سے دونوں باتیں ثبت ہو جائیں، ایک دشوار اور پیچیدہ عقدہ بن گیا۔ بعضوں نے اس عقدہ کے حل کرنے کی راہ یہ نکالی کہ اسباب کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے، اسی کو انھوں نے اپنے سامنے رکھ لیا اور اسی میں کچھ اس طرح ڈوب گئے کہ قدر (تقدیر) کا ان کو انکار کرنا پڑا، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بدترین لقب اور حد سے زیادہ برا نام جو ہو سکتا تھا یعنی مجوس ہذہ الامۃ (مسلمانوں کے مجوس) یا خصماء اللہ (اللہ تعالیٰ کے فریق مخالف) کے خطاب اور ناموں کو انھوں نے اپنے لیے پسند کر لیا۔ ان ہی کے مقابلہ میں دوسرا گروہ، ان لوگوں کا ہے جنھوں نے اس واقعہ اور مشاہدہ کا بھی کہ عالم کی بعض چیزوں کا دوسری چیزوں سے سبب ہونے کا جو تعلق ہے، انکار کر بیٹھے اور مدعی ہو گئے کہ (اسباب اور مسببات میں) جو تعلق محسوس ہوتا ہے، یا جو مقدم اور مؤخر ہونے کی جو نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے یہ صرف اتفاقی معیت (ان میں جو مقدم نظر آتے ہیں، یا جو مؤخر نظر آتے ہیں) یہ صرف عادت کی ایک بات ہے، کسی آپس کا یا اقتضا کا نتیجہ نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ یہ دعوی کر کے ان لوگوں نے عقل کی بھی مخالفت کی اور نقل کی بھی، بعضوں نے دلائل و براہین کے مقابلہ میں صرف مکابرہ (دھاندلی) کرنے کو اپنا شیوہ بنایا، اور وجدان کے ساتھ بھی زبردستی کرنے لگے۔

پس حق تعالیٰ نے محض اپنے احسان و کرم سے اس مسئلہ میں جو بات اس بندے کو سمجھائی ہے، وہ یہ ہے:

مقصد یہ ہے کہ عالم امکان پر اپنے تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی ذات کو تفرد حاصل ہے، اور اس باب میں وہ یکہ و تنہا ہے، ان الفاظ کے معانی پر اگر غور کیا جائے تو ان کے چند پہلو پیدا ہو سکتے ہیں یعنی امکانی حقائق کے ساتھ لاہوت کی ذات کا جو واحد قیومی تعلق ہے، بالفاظ دیگر ان حقائق کا اکیلا وہی قیوم ہے، اس مفہوم کا ادا کرنا مذکورہ بالا الفاظ سے مقصود ہو، اگر یہی معنی مراد ہیں تو ظاہر ہے کہ لاہوت کی قیومیت کے اس مسئلہ کو جس نے واقعی صحیح معنوں میں اپنے ذہن نشین کیا ہے، اس کے لیے مسئلہ تقدیر میں اور اس مسئلہ میں کہ کائنات کی بعض چیزوں کا بعض چیزوں سے سبب ہونے کا تعلق ہے یعنی مسئلہ سببیت سے جس کی تعبیر کی جاتی ہے، ان دونوں مسئلوں میں تطبیق دینا کچھ بھی مشکل نہ ہوگا کیونکہ امکانی حقائق سے لاہوت کے تعلق کی جو نوعیت ہے، ظاہر ہے کہ وہ ایسی تو ہے نہیں جو دو باہم متغایر

www.besturdubooks.wordpress.com

چیزوں میں ہوتی ہے، یعنی ایسی دو چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے الگ ہو ان میں جو نسبت ہوتی ہے، وہ تعلق لاہوت میں اور امکانی حقائق میں نہیں ہے، بلکہ بتایا جا چکا ہے کہ یہاں ہر چیز بھی جو کچھ ہے، مثلاً ممکن جو ممکن ہے، یا علت علت ہے، سبب سبب ہے، معلول معلول ہے، فاعل فاعل ہے، مقدم مقدم اور موخر موخر ہے، شرط شرط ہے، معد معد ہے، معروض معروض ہے، عارض عارض ہے، ان سب کو براہ راست یعنی چیز جو بنائے ہوئے ہے، یہ سارا کرشمہ قیوم کا ہے۔

ٹھیک اس کی وہی مثال ہے، کہ آدمی کے خیال میں جو خیالات پائے جاتے ہیں، اور ان خیالات میں جو باہمی تعلقات اور روابط ہیں، ان سب کا قیوم خیال ہی ہے، یعنی ان میں جو فاعل ہے، اس کا قیوم بھی، اور جو فعل ہے، اس کا بھی، فاعل کے فاعل ہونے کا بھی اور ان میں جو منفعل ہیں، ان کا بھی ان منفعل امور میں انفعال اور اثر پذیری کی جو صفت پائی جاتی ہے اس کا بھی، الغرض ان میں سے ہر ایک کا قیوم ظاہر ہے، کہ جیسے خیال کی قوت ہوتی ہے، یہی تعلق لاہوت کا سارے امکانی حقائق سے ہے، یعنی خود ان حقائق کا براہ راست قیوم بھی لاہوت ہی ہے، اور ان امکانی حقائق میں بعض چیزوں کا بعض سے علت و معلول ہونے کا یا اسی قسم کے دوسرے روابط کا جو تعلق ہے، ان سب کا قیوم بھی براہ راست لاہوت ہی ہے۔

بہرحال قیوم ہونے میں لاہوت کی ذات کو جو تفرد ہے، اس تفرد کی وجہ سے یہ خیال کرنا صحیح نہ ہوگا کہ باہم امکانی حقائق میں جو روابط و تعلقات ہیں، وہ کالعدم ہو کر رہ جاتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ قیومیت میں لاہوت کی شان یکتائی ان روابط کو زیادہ استواری اور زیادہ استحکام بخش رہی ہے، لیکن یہ مسئلہ غیر معمولی ژرف نگاہی کا طلب گار ہے، اس باب میں براہ راست حق تعالیٰ کی راہ نمائی کے بغیر مسئلہ کی جو واقعی صحیح خالص روح ہے، اس کو آدمی پا نہیں سکتا۔

اپنے تاثیری عمل میں بھی حق تعالیٰ کی ذات یگانہ منفرد ہے، اس فقرے کا ایک مطلب تو یہ تھا، دوسرا مطلب اسی کا یہ بھی ہو سکتا ہے یعنی تجلی اعظم کے رد سے اجمالی رنگ کی فاعلیت اور کارسازی میں حق تعالیٰ کی ذات کو جو تفرد حاصل ہے، یہ معنی اس سے مراد لئے جائیں تو ایسی صورت میں (اسباب کی سببیت میں اور اس تاثیری عمل کی توحید میں تطبیق کی شکل یہ ہوگی) کہ کائنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز میں بالفعل موجود ہو جانے کی جو شان پائی جاتی ہے، وہ تو اس اجمالی فیض کے تعین کی ایک شکل قرار دی جائے جو تجلی اعظم سے برپا ہو رہا ہے، اور اسی اجمالی فیض کے ظہور کے جو مختلف مراتب و منازل ہیں، ان ہی کا ایک مرتبہ، اور ایک منزل اسے سمجھا جائے گا، اور یہ اسی قسم کی بات ہوگی کہ مختلف اجسام

www.besturdubooks.wordpress.com

جو رنگ میں شکل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، نیز روشنی کے قبول کرنے اور ادا کرنے میں ہر ایک کی صلاحیت جداگانہ ہوتی ہے، ان ہی اجسام کے منور کرنے میں سمجھا جاتا ہے، کہ آفتاب منفرد ہے، یعنے تن تنہا وہی ان گوناگوں بوقلموں اجسام کو روشن کئے ہوئے ہے مثلاً ہوا اور اس کے مختلف طبقات میں لطیف و کثیف صاف اور مکدر ہونے میں کتنے اختلافات ہوتے ہیں، لیکن روشنی ان میں سے ہر ایک کو آفتاب ہی سے ملتی ہے، یہی حال پانی کا ہے، اسی طرح ایسے آئینے جو شکل و صورت قد وقامت چھوٹے بڑے ہونے میں مختلف ہوں، لیکن ان کے منور کرنے میں آفتاب منفرد ہوتا ہے، ان آئینوں میں ٹیڑھے ترچھے ہونے کی وجہ سے خواہ کتنے ہی اختلافات ہوں، لیکن سب کو روشن آفتاب ہی کئے ہوئے ہے، جیسے آفتاب ان کے روشن کرنے میں منفرد ہے، اسی طرح وہ مٹی کوئلے کیچڑ جیسی چیزوں کو منور کرنے میں بھی تنہا ہی ہے۔

بہرحال ان مختلف چیزوں میں تھوڑی بہت بھی چمک دمک اگر پائی جاتی ہے، روشنی کا جو کچھ حصہ بھی ان میں پایا جاتا ہے، ایک کرن بھی نور کی ان میں اگر نظر آتی ہے، یا آفتاب کی صورت جس رنگ میں بھی ان میں نمایاں ہو رہی ہو، خواہ وضع قطع رنگ ڈھنگ شکل و صورت وغیرہ وغیرہ امور کے لحاظ سے باہم ان میں کچھ بھی فرق ہو، لیکن بایں ہمہ ہے وہ آفتاب کی تابش ہی کی ایک تعینی شکل اور اسی کی کرنوں کے متشخص و متعین ہونے کا ایک نتیجہ جس کا مطلب یہی ہوا کہ "نوریت" کا جو پہلو بھی ان اجسام میں پایا جاتا ہے، وہ براہ راست آفتاب کی اس تابش ہی کی طرف منسوب ہے، (جیسے سارے امکانی حقائق کی فعلیت تجلی اعظم کی اجمالی فاعلیت کی طرف منسوب ہے)

باقی (ان حقائق میں بعض کو بعض سے سبب ہونے کا جو تعلق ہے) اس کا مطلب اسی صورت میں یہ ہوگا کہ تجلی اعظم کے اس اجمالی فیض میں قبول کرنے والی چیزوں (یعنے قوابل) کے لحاظ سے ابہام اور عدم تعین کا رنگ پایا جاتا ہے، اس ابہام میں تشخص اور عدم تعین میں تعین کی کیفیت ان سے پیدا ہوتی ہے، اسی طرح اس تشخص اور تعین کی استعداد و صلاحیت میں اضافہ کا کام بھی ان ہی کی طرف منسوب ہوگا،

بہرحال یہ ابہام اور عدم تعین کی کیفیت قوابل کی نسبت سے ہے لیکن فاعل کے لحاظ سے دیکھو تو یہ فیض قطعاً مکمل اور تام ہے، آخر آفتاب کی روشنی کی مذکورہ بالا مثال ہی میں تم دیکھو کہ جہاں جہاں نور کا جو حصہ جس شکل میں بھی پایا جاتا تھا، سب کا سب آفتاب ہی کی طرف براہ راست منسوب تھا، مگر آفتاب کی یہ روشنی جن جن چیزوں پر پڑی ان میں شکل و صورت رنگ ڈھنگ قد و قامت

www.besturdubooks.wordpress.com

وغیرہ کی وجہ سے جو اختلافات تھے اور ان اختلافات نے بیسیوں مدارج اور مراتب اس قدر پیدا کر دیئے تو ظاہر ہے کہ یہ سارا کرشمہ ان چیزوں کا تھا جنھوں نے آفتاب کی اس روشنی کو قبول کیا تھا اور ان معدات کا نتیجہ تھا جن سے روشنی کے قبول کرنے میں مختلف چیزوں کی صلاحیت کا مختلف حال ہوگا۔ تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کے تفرد کا تیسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عرش پر جو تجلی حق کی قائم ہے اور نت نئے ارادوں کے ساتھ حظیرۃ القدس میں جو پھیلتی رہتی ہے اور ہر نئے ارادہ کے وقت نئی چیز کو زیر قابو لایا جاتا ہے تا آنکہ بارش کا ایک ایک قطرہ یا دنیا کے کسی گوشہ میں ایک ایک مچھر کی حرکت و جنبش یا دریاؤں کی ہر موج کی ہر شکن، سب میں عرشی تجلی کے نئے ارادہ ہی کے تحت ان چیزوں کا ظہور ہو رہا ہے، اور یہ حق تعالیٰ کے تاثیری عمل کی تفصیلی شکل ہے، تاثیری عمل کی اس تفصیلی شکل کے متعلق سمجھنا چاہیئے کہ اس میں بھی حق تعالیٰ براہ راست بلا شرکت غیرے کارفرما ہیں، اگر یہ مطلب تاثیری عمل میں تفرد کا لیا جائے تو ایسی صورت میں اسباب کی سببیت کا مطلب یہ ہوگا کہ (عرشی تجلی میں) ارادہ کا انعقاد جو ہوتا ہے، اس ارادہ پر آمادہ کرنا اور باعث و داعی کا کام کرنا ہی اسباب کی سببیت ہے یعنی (قابل قبول کرنے والی چیزوں) کی قابلیت اور صلاحیت میں اضافہ کا ایسا کام جس کے بعد ارادہ قدیم انعقاد کی صورت اختیار کرلے، اسی کام کو اسباب انجام دیتے ہیں، نیز حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ کا انعکاس کائنات میں جو پھیل جاتا ہے، اس میں ان اسباب کی حیثیت ذرائع اور وسائط کی ہے، ان کے اسباب ہونے کا ایک عمل یہ بھی ہو سکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ پہلے بھی یہ بتایا جا چکا ہے کہ عرشی تجلی سے جو تسخیری کیفیت پیدا ہوتی ہے پہلے تو اس کا نزول عالم بالا کے نفوس عالیہ پر ہوتا ہے، اور دوسرے درجہ میں پھر وہ اجسام اور ان ہی جیسی چیزوں پر نازل ہوتی ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ استعداد بخشی، اور ذریعہ و واسطہ بننے کا کام یہ دونوں باتیں اسباب میں یقیناً پائی جاتی ہیں، اور اس حد تک پائی جاتی ہیں کہ کہا جا سکتا ہے کہ اس باب میں ان کو معمولی نہیں بلکہ پورا پورا دخل ہے، البتہ کارفرمائی اور فاعلیت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے متکلمین کے پاس اس واقعہ کی تردید میں نہ کوئی عقلی ہی دلیل ہے، اور نہ نقلی، اور میرا خیال تو یہ ہے کہ تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی جس توحید کی دعوت حضرات انبیاء علیہم السلام نے دی ہے، وہ اسی کی یہی تیسری تعبیر و تشریح ہے، ہاں! دوسری تعبیر کی طرف ان کے کلام میں بکثرت اشارے پائے جاتے ہیں، اور پہلی تعبیر جو اس مسئلہ کی ہے، اس کا ذکر پیغمبروں کے کلام میں بہت کم ملتا ہے،

بہر حال مسئلہ تقدیر پر ایمان لانے والوں کے لئے واجب ہے کہ عالم امکان کی ہر چھوٹی

www.besturdubooks.wordpress.com

کھلی ذہنی چیز کے متعلق یہ مانیں کہ ان کا صدور براہ راست غیب میں قائم ہونے والے ارادہ سے ہوتا ہے، اور ارادہ کا یہ تعلق ہر شے کے صدور سے کلی نہیں بلکہ بالکلیہ جزئی متعین و متشخص رنگ میں ہوتا ہے۔

عبقہ (۱۱)

کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کے مختلف اسباب میں ایک سبب آدمی کا ارادہ بھی ہے، نیز آدمی کی قدرت کا بھی ان پیدا ہونے والی چیزوں سے تعلق قائم ہوتا ہے، کیونکہ جن افعال کی تعبیر ارادی افعال سے کی جاتی ہے، ان کے وقوع کے یہی دو اسباب ہیں (انسانی ارادہ اور انسانی قدرت کا ان افعال سے تعلق) افعال ارادی کے ان دونوں اسباب کے آثار کی دنیا میں بھی بہت بڑی تعداد ہے، اور آنے والی زندگی (الحیوۃ الاخری) میں تو ان کے آثار کی نہ حد ہے نہ انتہا، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ "دار آخرت" یا آنے والے عمر کے الفاظ سے درحقیقت ان ہی آثار کی تعبیر کی جاتی ہے، جو آدمی کے ارادی اعمال و افعال پر مرتب ہوں گے، گویا جذر اصم کے ازالہ کی نوعیت حاصل کیجئے۔

ارادی افعال کے ساتھ انسانی ارادہ اور قدرت کو سبب ہونے کا جو تعلق ہے، اس کا واقعی مطلب کیا ہے، اور اس تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ عوام کے دل و دماغ میں اس کے متعلق کچھ ایسے اشتباہات قائم ہو گئے ہیں کہ ان کے ازالہ کی کوشش قریب قریب جذر اصم[1] کے اکھاڑنے کی کوشش ہے، بظاہر اس سلسلہ میں جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہی ہے، کہ ارادہ کو پیدا کرنے والے اسباب جب جمع ہو جاتے ہیں، تو وہ بندوں کے قلوب میں اس استعداد اور صلاحیت کو پیدا کر دیتے ہیں جس کے بعد حق تعالیٰ کے ارادہ مقدسہ سے بندوں کے قلوب پر ارادہ کا فیضان ہو جاتا ہے، چونکہ وہ مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جائے) اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق ارادہ کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اس لئے ان دو باتوں یعنی خود ارادہ اور مراد کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق، ان میں سے کسی ایک کے فیضان کی صلاحیت کا

---

[1] یہ ایک عربی محاورہ ہے، ایسی بیماری کا ازالہ جس کی انتہائی کوششوں کے بعد نہ ہو سکتی ہو اسی کو جذر اصم کہتے تھے یعنی ابہم جذر ہو کسی قسم کی کوئی بات گویا سنی ہی نہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

پیدا کرنا بجنسہ دوسری بات کے فیضان کی صلاحیت کا پیدا کرنا ہے، اور ان میں سے ایک کا خاص ہونا دوسرے کے ناقص ہونے کے ہم معنے ہے۔

اور ارادہ کا مراد کے کسی ایک پہلو سے متعلق ہو جانا ہی چیز اس بات کی صلاحیت بھی پیدا کر دیتی ہے، کہ انسان کی صفت قدرت کا تعلق بھی مراد کے اسی پہلو سے قائم ہو جائے اور قدرت اس صفت کا تعلق مراد کے اس پہلو سے جب قائم ہو جاتا ہے تو یہی واقعہ اس بات کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے، کہ حق تعالیٰ کے مقدس ارادہ سے مراد کا وجود فائض ہو جائے پھر مراد کی پیدائش ان ثمرات اور نتائج کے فیضان کی صلاحیت پیدا کر دیتی ہے، جو مراد کے وجود پذیر ہونے کے بعد آخرت میں مرتب ہو سکتے تھے۔

حاصل یہی ہوا کہ سارے اسباب کا جیسے کسی چیز کا پیدا کرنا کام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش کی صرف صلاحیت کا پیدا کرنا فقط یہی کام وہ انجام دیتے ہیں یہی حال ارادہ کا بھی ہے یعنے اس کا کام بھی فقط صلاحیتوں کا پیدا کرنا ہے، بالفاظ دیگر صرف اعداد ہی اس کا کام ہے، باقی کسی چیز کو بالفعل مخلوق بنا کر موجود کرنا یہ تو صرف حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ ہی کا کام ہے، مذکورہ بالا بیان میں یہ جو کہا گیا کہ مراد کی پیدائش میں بحیثیت اسباب کے اعدادی یا استعداد بخشی کے کاروبار کا تعلق ایک خاص سلسلہ سے ہے، تو یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ یہ کوئی واحد سلسلہ ہے، بلکہ ہر پہلا سلسلہ دوسرے پچھلے سلسلہ کے متعلق ان صلاحیتوں کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، جن کے بعد ان کا وجود ارادہ مقدسہ سے فائض ہوتا رہتا ہے۔

بہرحال خلاصہ ساری گفتگو کا یہ ہوا کہ کسی خاص شخص کے فعل کو ارادی فعل کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اس فعل کی پیدائش اور موجود ہونے میں اس شخص کے ارادہ کو بھی دخل ہے لیکن یہ بات کہ اس فعل کا وہ موجد ہے، یا اس نے اس فعل کو وجود بخشا ہے، نہ یہ صحیح ہے، اور نہ یہ درست ہے کہ جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے یعنے صدر الشریعۃ کا جو خیال ہے، کہ فعل کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے ارادہ کی صفت کا ایک ہی قسم کا مساوی تعلق رہتا ہے، لیکن باوجود اس کے بھی فعل کا صدور ارادہ سے ہوتا ہے، الغرض وہ جو قائل ہیں، کہ ایجاب حتمی کا نظریہ صحیح نہیں ہے، یعنے عدم کے پہلو کو قطعی طور پر ناممکن کر کے وجود کے پہلو کو ارادہ ترجیح دیدیتا ہے، اس کا انکار کر کے صدر الشریعۃ نے مذکورہ بالا خیال ارادے کے عمل کے متعلق پیش کیا ہے، بتفصیل اس پر بحث کر کے بتایا جا چکا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ ہر پہلا سلسلہ اسباب ارادی کا دوسرے سلسلے کے وجود میں ایجاب کی کیفیت

www.besturdubooks.wordpress.com

پیدا کرتا چلا جاتا ہے،

بہر حال اس مسئلہ میں کہ اپنے ارادی افعال میں خود آدمی اور اس کے ارادے و اختیار کو کس حد تک دخل ہے، عوام میں جو پریشانیاں اور ذہنی پراگندگیاں پھیلی ہوئی ہیں، اگر ان کو سمیٹ کر بیان کیا جائے تو تین مقامات نظر آئیں گے جہاں پہونچ کر بیچارے عام لوگ ٹھٹھک جاتے ہیں جن میں پہلا مقام تو یہی ہے کہ شریعت (قرآن و حدیث) کی زبان سے جو باتیں ادا ہوتی ہیں ان میں عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خود ارادی افعال اور ان ارادی افعال کے نتائج و ثمرات کو آدمی ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے یعنی ان افعال کا سبب بھی انسان کا ارادہ ہے، اور ان افعال کے نتائج کا بھی وہی سبب ہے، شریعت میں بکثرت اسی طرز عمل کو اس طور پر اختیار کیا گیا ہے کہ کوئی قرینہ بھی وہاں ایسا نظر نہیں آتا جن کو دیکھ کر سمجھا جائے کہ انسان کی طرف ان افعال، اور افعال کے نتائج و ثمرات کا انتساب مجازی ہے، اب اگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ تمام افعال کا اور ان کے ارادے کا نتائج و ثمرات کا) سب کا فیضان خدا ہی کی طرف سے ہو رہا ہے، اور سب کا مبدء فیاض اگر حق تعالیٰ کی ذات ہی ٹھہرائی جائے۔ تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہی ہوگا کہ آدمی کی طرف یہ انتساب صرف مجازی ہے حالانکہ مسلم ہے کہ بغیر کسی قرینہ کے مجاز کا استعمال ناجائز ہے،

لیکن میں کہتا ہوں جو زبانوں اور ان کے محاوروں کی تلاش و جستجو میں جن لوگوں نے وقت صرف کیا ہے، اور اس بنیاد پر الفاظ کے استعمال کے طریقوں سے جو واقف ہو چکے ہیں، ان سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے، کہ فعل کو جیسے اس کے موجد اور پیدا کرنے والے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اسی طرح جن چیزوں سے اس شی کی پیدائش کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے یعنے مقدمات کی طرف بھی "شے" کا انتساب ایک عام شائع و ذائع استعمال ہے، خواہ اس انتساب کو حقیقت لغوی قرار دیا جائے یا حقیقت عرفی لیکن ہے یہ بھی حقیقت ہی کی ایک شکل، آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس سوال کے جواب میں یعنے آئینے میں صورت کیوں چھپی؟ اگر یہ کہا جائے کہ آئینہ چونکہ صاف و شفاف تھا اس لئے چھپی، یا کہا جائے کہ جس کی صورت چھپی ہے، چونکہ آئینہ اس کے روبرو ہو گیا اس لئے چھپی، یا پوچھا جائے کہ تیر میں حرکت کیوں پیدا ہوئی، اور جواب دیا جائے کہ زید کے چلانے کی وجہ سے پیدا ہوئی، یا دریافت کیا جائے کہ زید عمر میں کیوں لڑائی ہوئی اور جواب دیا جائے کہ زید نے چونکہ عمرو کو گالیاں دی تھیں اس لئے زید عمرو سے لڑ گیا، سوال یہی ہے کہ ان جوابوں میں فعل کو جن جن چیزوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، کیا یہ مجازی انتساب ہے؟ بلکہ حق تو یہ ہے، کہ کسی خاص فعل کے متعلق جب اس کے فاعل اور

www.besturdubooks.wordpress.com

کرنے والے کو شہرت حاصل ہو جاتی ہے تو اس وقت اس سوال کے جواب میں کہ فعل کیوں واقع ہوا؟ فاعل کا ذکر غیر ضروری اور لغو خیال کیا جاتا ہے، بلکہ متعین طور پر اس قسم کے مواقع میں معدات ہی کا یا جو چیزیں ان کے مماثل ہوں، ان ہی کا ذکر کیا جاتا ہے، مثلاً کپڑے میں آگ لگ جائے اور اس وقت پوچھا جائے کہ کپڑا کیسے جل گیا تو یہ کتنا مہمل اور لغو جواب ہوگا، اگر کہا جائے کہ آگ نے جلا دیا۔ بلکہ صحیح جواب اس وقت اس سوال کا مثلاً یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں نے کپڑے کو آگ میں ڈال دیا۔ اور جس مسئلہ میں اس وقت گفتگو ہو رہی ہے ظاہر ہے کہ اس کی نوعیت بھی بجنسہ یہی ہے۔ نقل والے ہوں یا عقل والے سب میں مشہور ہے کہ ہر شے کو اس کا وجود عطا کرنا اور ہر شئی کا حقیقی سرچشمہ حق تعالیٰ ہی کی ذات بابرکات ہے، (والبتہ) پچھلے دنوں صرف معتزلہ کا ایک گروہ پیدا ہوا تھا جس نے اہل عقل و نقل کے اس اجماعی و اتفاقی مسئلہ کا انکار کیا،

باقی الٰہی پر یہ اعتراض کہ اگر اسکو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو مطالب بھی صورت میں جس کا یہ ہوگا کہ سارے مشتق الفاظ کا انتساب خدا کے سوا کسی دوسری چیز کی طرف حقیقت نہیں، بلکہ صرف مجازی انتساب بن کر رہ جائے گا، کیونکہ جن مبادی اور مصادر سے یہ الفاظ مشتق ہوتے ہیں، اور بنائے جاتے ہیں ان کا صادر کرنے والا (مذکورہ بالا شکل میں) خود خدا ہی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ خدا کی طرف ان مشتق الفاظ کا انتساب حقیقی انتساب ہوگا، جس کی وجہ یہی ہے کہ ان کے مبادی کا صدور خدا ہی سے ہوا ہے،

لیکن میرے نزدیک اس اعتراض کا منشا بھی واقعات سے جہالت ہے، اور اس غلط مقدمہ پر مبنی ہے، کہ مشتق الفاظ جس کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، اسی سے مبادی صادر ہوتے ہیں، حالانکہ کلیہ نہیں ہے، بسا اوقات یہی مشتق الفاظ کسی کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ مرض زید (زید بیمار پڑ گیا) یا زید مرگیا، لیکن مبادی مثلاً مذکورہ بالا مثالوں میں مرض اور موت کا صادر کرنے والا خود زید نہیں ہے،

پس معلوم ہوا کہ مشتق الفاظ کا انتساب اسی پر مبنی نہیں ہے، کہ جس کی طرف وہ منسوب کئے جائیں وہی ان کے مبادی کا پیدا کرنے والا ہو، بلکہ مبادی کا قیام جس ذات میں ہوتا ہے، اس کی طرف مشتق الفاظ منسوب کر دیئے جاتے ہیں، اور یہ انتساب مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہی ہوتا ہے، مرض زید بیمار پڑ گیا یا مرگیا کے فقروں میں بیمار پڑنے یا مرنے کے فعل کو زید کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، کیا یہ مجازی انتساب ہے؟

دوسرا اتہام عوام کی پریشانیوں کا جو سبب بنا ہوا ہے، وہ یہ ہے، کہ ارادہ کے وجود کو جب قرار دیا جا رہا ہے، کہ بندے کے اختیار سے نہیں، بلکہ حق تعالیٰ کے ارادے سے پیدا ہوتا ہے، وہی اس کو

www.besturdubooks.wordpress.com

وجود بخشتا ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ خدا کے اس پیدا کردہ ارادہ کے بعد فعل کا وقوع پذیر ہوجانا ناگزیر ہے، تو مطلب اس کا یہی ہوا کہ بندے اپنے افعال و اعمال میں مجبور و مضطر، بےبس و بے اختیار ہیں جس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ انسان کے ارادی افعال ارادی افعال باقی نہیں رہتے، حالانکہ ارادی افعال کو ارادی افعال ہی مان کر گفتگو کا آغاز کیا گیا تھا، بحث (یعنی یہ خلاف مفروض ہے)

لیکن جو واقعہ ہے، اس کو سمجھنا چاہیئے، میں پہلے بھی بتا چکا ہوں کہ ایجاب پیدا کرنے والی شئے جسے موجب کہتے ہیں (یعنی کسی شئے کے عدمی پہلو کی تمام راہوں کو مسدود کر کے اس کے وجود کو ترجیح دینے والی چیز) ایک عام لفظ ہے جس کی ایک شکل مرید بھی ہے یعنے ارادہ سے افعال پیدا کرنے والا فاعل بھی اس کی ایک قسم ہے، اور دوسری قسم اسی فاعل موجب کی وہ بھی ہوسکتی ہے جس سے افعال کا صدور بالارادہ نہیں، بلکہ بالاضطرار ہو، اب سوال یہ ہے کہ بندوں کو افعال میں مضطر و بےبس ہوجانے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے اس اضطرار سے کیا مراد ہے، اگر ایجاب مراد ہے، یعنے افعال کا صدور آدمی سے بالایجاب ہوتا ہے، اگر یہی مقصود ہے تو معترض کا یہ کہنا کہ ارادی افعال ارادی افعال باقی نہ رہیں گے، غلط ہے، کیونکہ ایجاب کی ایک شکل وہ بھی تو ہے جس میں افعال ارادہ کی راہ سے پیدا ہوتے ہیں، اور اگر ایجاب سے مقصد یہ ہے کہ بلا ارادہ افعال کا صدور بندوں سے ہوتا ہے، یعنے لازم آتا ہے کہ اپنے افعال میں ان کے ارادوں کو کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے، معترض کی اگر یہی غرض ہے، تو خلاف مفروض ہونے کے جس الزام کو اس نے قائم کیا تھا، وہ غلط ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ مانا ہی کب گیا تھا کہ انسانی افعال میں انسان کے ارادہ کو بالکلیہ دخل نہیں ہے،

واقعہ یہ ہے کہ آدمی کا ارادہ بھی اگرچہ براہ راست خداوند تعالیٰ کی مخلوق ہے، خدا اس کو بھی اسی طرح وجود بخشتا ہے، جیسے دوسرے افعال انسانی کو وہی پیدا کرتا ہے اور وجود عطا کرتا ہے، لیکن خدا کے اس پیدا کئے ہوئے ارادے کو بھی آدمی کے افعال میں کسی نہ کسی قسم کا دخل ضرور ہے خواہ یہ دخل اعدادی کی حد تک ہو، یعنے افعال کے پیدا ہونے کی صلاحیت ہی کو وہ پیدا کرتا ہو خصوصاً جب اس ارادہ کی پیدائش بھی ارادہ کرنے والے انسان کی خاص صلاحیتوں پر مبنی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خلاقی اور علت فاعلی ہونے کی حیثیت سے تم اگر سوچو گے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خلاق، اور علت فاعلی ہر شے کا فقط مبدء فیاض یعنے ذات حق ہے، لیکن افعال ہی کو قبول کرنے والی چیزوں یعنے قوابل اور معدات کے لحاظ سے اگر دیکھو گے تو یہی حیثیت کہ انسانی ارادہ بھی منجملہ دیگر موجودات کے ایک وجود رکھنے والی شئے ہے، اس لحاظ سے بھی اس کے متعلق یہی ماننا پڑے گا کہ حق

www.besturdubooks.wordpress.com

تعلق سے فاعل اور صادر ہونے والی اشیاء میں ایک شے وہ بھی ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں بلکہ اس نقطۂ نظر کہ وہ قابل ہے، یا مستعد ہونے کی حیثیت وہ رکھتا ہے، تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ امور ارادے کے ان لوازم میں ہیں جو باطن الوجود میں اشیاء کو ثابت ہوتے ہیں، تیسرا اعتراض عوام کے لئے پریشان کن یہ ہے کہ آدمی کے افعال و اعمال اگر اختیاری نہیں، بلکہ ایجابی قرار دیئے جائیں گے تو پھر ان پر جزا و سزا کے کیا معنی؟ بلکہ ایسی صورت میں بدلہ کا قانون ہی غلط ہو جاتا ہے۔

لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایجاب سے اگر اضطرار مراد ہے، تو جو بات لازم ٹھہرائی گئی ہے، یعنی (قانون جزاء و سزاء کا غلط ہو جانا) اس کے لزوم کو تو ہم مان لیتے ہیں، لیکن سرے سے جزا و سزا قانون کے اٹھ جانے کا جو دعویٰ اس کے بعد کیا گیا ہے، ہم اس کو نہیں مانتے اس لئے جزاء و سزا جن اعمال و افعال کے نتائج ہیں، وہ آدمی کے اضطراری افعال و اعمال نہیں ہیں، اور اگر ایجاب کے لفظ کو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو غیر ارادی اور ارادی ہر قسم کے افعال کو حاوی ہے، تو پھر جو بات بطور نتیجہ کے ٹھہرائی گئی ہے، یعنے جزاء و سزاء کے قانون کا غلط ہو جانا، ہم اس کے لزوم کا انکار کرتے ہیں، یعنے ہر ایجابی فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے کہ جزا و سزا کے نتائج اس پر مرتب نہ ہوں، یہ بات چونکہ ذرا گہری ہے، اس لئے اس کو سمجھانے کے لئے پہلے دو مقدمے ہم درج کرتے ہیں،

پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے سبب ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے خواہ یہ تعلق اس لئے پیدا ہو گیا ہو کہ ان میں بعض بعض کے لئے علت اور سبب تھی یا شرط ہونے کی وجہ سے یا معد ہونے کی وجہ سے یہ تعلق پیدا ہوا ہو، بہر حال کہنا مجھے یہ ہے، کہ سبب ہونے کا یہ تعلق ایک ایسا تعلق ہے جس میں کیوں بکے سوال کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، یعنے فلاں چیز فلاں چیز کی سبب کیوں بن گئی یہ مہمل سوال ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ اشیاء میں جو باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں، دراصل ان تعلقات کو لاہوت (ذات حق ہی) باطن الوجودی کے مرتبہ میں واجب ٹھہرا چکا ہے، اسی طرح ان تعلقات کو واجب ٹھہرا چکا ہے، جیسے خود ان اشیاء کے حقائق کو اس نے واجب ٹھہرایا ہے، اور حقائق اشیاء کو واجب ٹھہرانا پھر ان کے تعلقات کو واجب ٹھہرانا یہ دونوں الگ الگ کام کی نوعیت نہیں رکھتے بلکہ ایک ہی ایجاب کے نتائج ہیں، یعنے کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کا جو مرتب سلسلہ ہے، ان کو ایک مرتب سلسلہ کی حیثیت ہی سے واجب ٹھہرایا گیا ہے، اور اس طور پر واجب ٹھہرایا گیا ہے کہ ایک ساتھ ہی خود اشیاء کے حقائق اور ان میں جو ترتیبی تعلق ہے، دونوں واجب ٹھہر گئے، مثلاً حیات (زندگی) اپنے ساتھ احساس، ارادی حرکت وغیرہ کے آثار رکھتی ہے، یہی آثار اس پر مرتب ہوں گے، دوسرے آثار نہیں

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی طرح علم بھی پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و دشمنی، تعظیم و تحقیر، ارادہ الغرض اسی قسم کے آثار اپنے ساتھ رکھتا ہے، وہی اس پر مرتب ہوں گے، دوسرے نہیں، اسی طرح بعض افعال پر ایسے آثار مثلاً ان کی طرف کان لگانا، یا ان سے اعراض یا ان کے بعد جھکنا، بولنا، پکڑنا، دوڑنا وغیرہ اپنے ساتھ رکھتے ہیں پس وہی ان پر مرتب ہوں گے، دوسرے نہیں، یوں ہی بعض افعال ایسے بھی ہیں جن کے آثار خود ان افعال کے کرنے والوں کی ذات میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً حرکت کے بعد چلنے والے کا مقام مقصود پر پہونچ جانا، یا حرکت ہی پر ایسے آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً کسی خاص شئے کے سامنے آجانا، یا اس سے قریب و بعید کی خاص نسبت پیدا کرلینا، یا ورزش کی حرکت سے خاص قسم کے ملکات کا جسم میں پیدا ہوجانا یا لین دین کے افعال پر خوشی یا تعجب کے آثار کا مرتب ہونا، یا ان ہی آثار کا انتقام کے فعل پر باہم ہمجنسوں پر غالب آنے کی کوشش پر مرتب ہونا، یا اہانت آمیز کلمات کو سننے کے بعد سننے والے کے دل میں غصے کا بھڑک اٹھنا یا کسی کے ناز و کرشمہ کی حرکتوں پر میلان اور محبت کے آثار کا پیدا ہونا یا مارپیٹ کے افعال پر درد دکھ کا احساس، ہڈی کا ٹوٹنا، کھال کا پھٹنا، یا شمشیر زنی کے فعل پر مقتول کے قتل کا اثر،

خلاصہ یہ ہے، مذکورہ بالا مثالی باتوں میں جو تعلقات و روابط ہیں جن میں بعض کا بعض سے امدادی تعلق ہے، یعنے بعض بعض کی پیدائش کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں، یہ تعلقات و روابط ایسے ہیں جن کو کیوں ؟ کے سوال سے دریافت کرنے کی کوشش ایسی کوشش ہے، جس کا حاصل کچھ نہیں ہے، اور اس کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکتا، بلکہ سچ تو یہ ہے، کہ اس سوال ہی کو اگر مہمل سوال قرار دیا جائے تو شاید یہ غلط نہ ہو،

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ دو چیزوں میں جب ایسا تعلق ہو کہ ان میں ایک دوسرے کے سامنے جب آجائے تو تیسری چیز پیدا ہوجائے، مثلاً صورت اور آئینہ میں یہی تعلق ہے، کہ دونوں ایک دوسرے کے سامنے جب آجاتے ہیں، تو تیسری چیز یعنے آئینہ میں صورت کا عکس نمایاں ہوجاتا ہے، لیکن اس تیسری چیز کو پیدا ہونے کے لئے خود اس شئے میں بھی کچھ ذاتی صلاحیتیں ہونی چاہئیں جن میں یہ تیسری چیز نمایاں ہوتی ہے، آخر یہ بات نہ ہوتی تو آدمی کا چہرہ پتھر کے روبرو جب ہوتا ہے، تو اس وقت بھی چہرے کا عکس پتھر میں کیوں نمایاں نہیں ہوتا، حالانکہ مقابلہ اور روبرو ہونے کے لحاظ سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہوتا اسی طرح معلوم ہونا چاہئے کہ کسی شئے میں کسی چیز کے ظہور کی صلاحیت کا ہونا خواہ یہ ظہور دوسرے معدات اور شروط ہی پر موقوف ہو یہ ساری باتیں درحقیقت "معدات" ہی کے سلسلہ کی

www.besturdubooks.wordpress.com

چیزیں ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ کیوں ہے کے سوال کی یہاں بھی گنجائش نہیں ہوتی۔ اسی سلسلہ میں یہ بھی یاد رکھنے کی چیز ہے کہ معدّات کے ذریعہ سے جن چیزوں کی پیدائش کی صلاحیت و قابلیت بڑھتی چلی جاتی ہے، ان میں یہ کوئی ضروری نہیں کہ یہ صلاحیت اور قابلیت ایک ہی رنگ میں ہر حال میں بڑھے، بلکہ نقص و کمال کے لحاظ سے ان میں بہت زیادہ اختلافات ہوتے ہیں، اور ان ہی اختلافات پر یہ بات مبنی ہوتی ہے کہ صورت کا فیضان کامل شکل میں ہوگا یا ناقص شکل میں۔ باقی صلاحیتوں اور استعدادوں میں یہ اختلافات کیوں پیدا ہوتے ہیں، تو اس کا سبب یہ ہے کہ بعض صورتوں میں معدات (یعنی صلاحیتوں کی پیدا کرنے والی چیزوں) کو سازگار حالات مل جاتے ہیں، اور بعض مواقع میں ناموافق حالات سے ان کو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اسی مثال کو دیکھو! آگ سے کپڑے کا اتصال اس بات کی صلاحیت پیدا کردیتا ہے، کہ حرارت کا کپڑے پر فیضان ہوجائے لیکن جس وقت آگ اور کپڑے میں اتصال پیدا ہوا، اس وقت کپڑا اگر خشک ہوگا تو ظاہر ہے، کہ قوی درجہ کی حرارت کا فیضان زیادہ قوت سے ہوگا، اور اگر کپڑا تر ہے، تو حرارت بھی ضعیف درجہ کی اس میں پیدا ہوگی، اسی طرح کسی منور جسم کے سامنے ایسا جسم اگر ہوجائے جیسے آئینہ ہے، تو اس پر ایسے قوی نور کا فیضان ہوگا، جس سے دیکھنے والوں کی نگاہیں خیرہ ہوجائیں گی اور اگر کسی زنگ آلود مکدر سطح رکھنے والے جسم کے سامنے آفتاب ہوگا، تو اس کے نور کا عکس بھی اسی زنگ اور کدورت کی کمی زیادتی کا تابع ہوگا۔ ان دو تمہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ بعض افعال کی وجہ سے جیسے ان افعال کے کرنے والوں میں یا ان کے سوا کسی دوسرے میں خاص خاص چیزوں کے فیضان کی صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے[1]، اسی طرح افعال و اعمال ہی کی ایک قسم ایسی بھی ہے، جن کی وجہ سے خاص قسم کے مقدس نور کے فیضان کی، اور ایسی کیفیت و ہیئت جسے حظیرۃ القدس سے مناسبت ہو، اس کے فیضان کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس تجلی میں جو عرش پر قائم ہے، اس بات کے ارادے کے انعقاد پذیر ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، کہ موجودہ زندگی میں یا آئندہ زندگی میں خیر و برکت ان افعال کے کرنے والوں تک پہونچائی جائے اس کا اثر حظیرۃ القدس تک پھیل کر پہونچ جاتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے نور سے بھی زیادہ کامل و اتم نور کا فیضان ہوجاتا ہے، اور فاعل میں حظیرۃ القدس سے مناسبت کی صلاحیت زیادہ بڑھ جاتی ہے، یوں ہی پھر نور کا اضافہ ہوتا ہے،

---

[1] وہ کتاب کی اصل عبارت اس موقع پر یہ ہے اذا تمہدتا فنقول کما ان من الافعال ما لا یکون معدًا الفیضان شیء علی الفاعل، و علی حظیرۃ الخ لیکن جہاں تک سیاق و سباق کا تقاضا ہے، لا کا لفظ یہاں پر کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے، اس لئے ترجمہ میں ہم نے بجائے نفی کے صیغہ مثبت ہی قرار دے کر ترجمہ کیا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ایسے نور کا وجود دوسرے نور سے بھی زیادہ کامل اور زیادہ تام ہوتا ہے، الغرض اسی طرح انوار کے فیضان کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور خطیرۃ القدس سے مناسبت کے مدارج بھی بڑھتے چلے جاتے ہیں، تا اینکہ اس مناسبت کا جو ایک مقررہ نصاب اور معیار ہے، بات وہاں تک پہونچ جاتی ہے (یہی وہ وقت ہوتا ہے) جب حق تعالیٰ اپنے عرش کریم سے جبرئیل کو پکارتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ میں فلاں شخص کو محبوب رکھتا ہوں، پس تم بھی اس کو اپنا محبوب بنالو، تب جبرئیل بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں، پھر جبرئیل آسمانوں میں منادی کرتے ہیں کہ فلاں شخص کو حق تعالیٰ نے اپنا محبوب بنالیا ہے، پس اے آسمان کے رہنے والو! تم بھی اس کو اپنا محبوب بنالو، اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے، (یعنے درجہ بدرجہ ایک دوسرے تک اس شخص کی محبوبیت کی خبر پہونچائی جاتی ہے) تا آنکہ اس شخص کی محبت سے خطیرۃ القدس لبریز اور معمور ہوجاتا ہے، اور پھیل کر اس کا اثر بنی آدم کے برگزیدہ افراد کے نفوس تک پہونچ جاتا ہے، اور ان سے وہ لوگ متاثر ہوتے ہیں، جن کا درجہ ان سے فروتر ہے، پھر یہ بات پھیلتی ہوئی بالآخر اس حد تک پہونچ کر رہ جاتی ہے، کہ کرہ زمین کے ہموار میں اس شخص کو عام حسن قبول کا مقام حاصل ہوجاتا ہے، اور بات اس سے بھی آگے بڑھتی ہے یعنی (حوادث کائنات) کے علوی اسباب ہوں یا سفلی، وہ بھی متاثر ہوجاتے ہیں، اور اس حد تک متاثر ہوجاتے ہیں کہ روزمرہ کے حوادث وواقعات کے ظہور میں جن اسباب کو دخل ہوتا ہے، ان ہی اسباب میں اس محبوب الٰہی شخص کا میلان اور طلب بھی داخل ہوجاتا ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان ہی میں بعض ایسی ہستیاں بھی ہیں، جن کا شمار ان بلند وبالا قوتوں میں کیا جاتا ہے، جن کی وجہ سے حق تعالیٰ کے اجمالی فیض میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے، وہی اس اجمالی فیض کو ارادہ کے لباس میں نیچے اتارتے ہیں، یہاں تک کہ کہنے والے کہہ بیٹھتے ہیں کہ ان کی خواہشوں کی تکمیل میں خدا عجلت سے کام لیتا ہے، یعنے پیدا ہونے کے ساتھ ہی ان کی خواہش پوری فرمادیتا ہے، بلکہ حدیث قدسی میں حق تعالےٰ کے اس قول مبارک کا جو ذکر آیا ہے، یعنے۔

ما ترددت فی شیء ترددی فی قبض نفس عبدی المؤمن یکرہ الموت وانا اکرہ مساءتہ

مجھے کسی چیز کے متعلق اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا تردد اپنے مومن بندے کی روح قبض کرنے میں ہوتا ہے، کہ موت اسے ناگوار ہوتی ہے، اور جو بات مومن بندے کو ناگوار گذرتی ہے، اسے میں ناپسند کرتا ہوں،

پھر زمانہ جب منقلب ہوجائے گا، اور شہادت زمسوسات پر مثالی ہی کو اس وقت غلبہ حاصل

www.besturdubooks.wordpress.com

ہوگا، تو اس شخص پر اس کی استعداد اور صلاحیت کے مطابق صورتوں کا فیضان ہوگا، اور ایسی چیزیں اس کے سامنے پیش ہوتی رہیں گی جن سے وہ لذت گیر ہوگا، اعمال انسانی پر جو جزاء مرتب ہوگی وہ یہی ہے (اور یہ سعادت اور نیکیوں کے انجام کی کیفیت ہے) باقی شقاوت اور ظلمت (جو برے اعمال کے نتائج ہیں) ان کو اسی پر قیاس کرکے سمجھ سکتے ہو،

یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ افعال و اعمال کی وہ قسم جن سے نور کے فیضان کی صلاحیت دنیا میں پیدا ہوتی ہے، اور آخرت میں جن کی جزا ملتی ہے، ان افعال کے متعلق یہ قاعدہ ہے، کہ ارادہ کی راہ سے جب افعال کا صدور ہوتا ہے، تو مذکورہ بالا امور کی صلاحیتوں کے پیدا کرنے میں وہی کامل ہوتے ہیں، اور جن کے صدور کی نوعیت یہ نہیں ہوتی ان سے کامل صلاحیتیں نہیں پیدا ہوتیں جس کی وجہ وہی ہے، کہ سارے قلبی احوال کا بادشاہ اور ان کے آثار کے ظہور کا مرکزی ستون ارادہ ہی ہے،

آخر تم خود اپنے دل میں سوچو اور اندازہ کرو، تمہارے اندر طرح طرح کے معلومات اور احوال کا تلاطم رہتا ہے، ان میں بعض بعض کے مزاحم اور مقابل بھی ہوتے ہیں، بعض حالات مثلاً کسی چیز کا خوش گوار محسوس ہونا، یا کسی سے محبت، ان حالات کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ فعل جس کا ان حالات سے تعلق ہے وقوع پذیر ہو جائے لیکن ان ہی کے بالمقابل حالات یعنی کسی چیز کی ناگواری یا اس کی ناپسندیدگی، ان کا تقاضا ہوتا ہے، کہ فعل واقع نہ ہو، بسا اوقات یہ صورت بھی پیش آتی ہے، کہ دو مختلف وجوہ سے ایک ہی فعل میں دونوں باتیں جمع ہو جاتی ہیں، (یعنی خوشگواری و ناگواری دونوں) ایسی صورت میں ہوتا یہ ہے، کہ ارادہ کا تعلق ان دونوں میں سے جس کسی کے ساتھ ہو جاتا ہے، بس وہی فعل کے کسی پہلو کو جھکا دیتا ہے، اور پورے طور پر جھکا دیتا ہے (اور وہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے) مگر دوسرا پہلو فعل کا صرف وسوسہ بن کر رہ جاتا ہے یعنی اس قسم کے خیالات کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جو افعال کے صدور کے اسباب نہیں بن سکتے، اور فعل کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی صلاحیت ان میں نہیں ہوتی،

نیز قاعدہ ہے، کہ کسی کام کے کرنے کا ارادہ اسی وقت طے پاتا ہے، جب آدمی کے سارے عقلی احساسات اس فعل کے تمام شعبوں پر حاوی ہو جاتے ہیں، جن کا ارادہ کیا جاتا ہے، نہ صرف اس کے تمام شعبوں ہی پر بلکہ مبادی و غایات سب ہی کا احاطہ جب کر لیا جاتا ہے، تب اس کے کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور ایسی کیفیت جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک فعل سے

www.besturdubooks.wordpress.com

پسندیدگی کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کی تعبیر استحسان اور میلان سے کی جاتی ہے،

بہرحال بالارادہ جو کام کیا جاتا ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ ارادہ کرنے والے کے متعلق احساسات اس کا دل اس کی تمام محرکۂ قوتیں سب کی سب مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے) اس سے معمور اور لب ریز ہو جائے اس ذہنیت سے فعل کا صدور فاعل سے جب ہوتا ہے، تب فعل کے نتائج و ثمرات کے ظہور کی صحیح اور پوری صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اسی وقت ان نتائج کی پیدا کرنے کی جو صلاحیت فعل میں پائی جاتی ہے، مکمل ہو جاتی ہے، یہی راز ہے جو جزا کو ارادی اعمال وافعال کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔

تنبیہ، کسی چیز کی پیدائش کے لئے جن جن صلاحیتوں اور ان کے مختلف مدارج سے شئے کو گذرنا پڑتا ہے، جب صلاحیتوں کے ان مدارج کا مقررہ نصاب مکمل ہو جاتا ہے، تب وہ چیز پیدا ہو جاتی ہے، جس کی پیدائش ان صلاحیتوں سے گذرنے پر موقوف ہوتی ہے، لیکن یہ سوال کہ صلاحیتوں کے اس نصاب کی تکمیل کے بعد چیز کیسے پیدا ہو گئی اس بات کے جواب میں تین قسم کی تعبیریں اختیار کی جا سکتی ہیں،

پہلی تعبیر جو سب سے زیادہ واقعہ کے مطابق اور ظاہر ہے، مستحق ہے کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے، یہ ہے، کہ فاعل (یعنی حق تعالیٰ) کا اقتضاء اس کو قرار دیا جائے، (اور کہہ دیا جائے کہ خدا کی مرضی ہی یہ تھی) دوسری تعبیر جو عموماً لوگوں میں زیادہ مشہور و معروف ہے، وہ یہی ہے، کہ صلاحیت پیدا کرنے والے امور یعنی مدارج کے نصاب کی تکمیل جس آخری جز سے ہوتی ہو، اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے، (مثلاً انڈے سے بچہ جو پیدا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ انڈا ہونے سے پہلے مادہ کے اس حصہ کو جس سے بچے کی صورت اختیار کی سینکڑوں صلاحیتوں سے گذرنا پڑتا ہے، لیکن آخری صلاحیت جس کے بعد بچے کی صورت مادہ کے اس جز پر فائض ہو جاتی ہے، وہ چونکہ انڈا ہے، اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ بچہ انڈا سے پیدا ہوا۔

تیسری تعبیر تمام تعبیروں میں یہی تعبیر سب سے زیادہ دقیق ہے، وہ یہ ہے، کہ پیدا ہونے والی شے کی صورت کو جو چیز قبول کرتی ہے، اس کی فطرت کی ابتدائی صلاحیتوں کی طرف اس کی پیدائش کو منسوب کیا جائے، یعنی گو پیدا تو ہوتی ہے، وہ شے بیسیوں شروط اور صلاحیتوں و استعدادوں سے گذرنے کے بعد، لیکن اگر اصل فطرت میں اس کی پیدائش کی صلاحیت نہ ہوتی، تو وہ چیز نہ پیدا ہوتی۔

www.besturdubooks.wordpress.com

(میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو یوں سمجھیں) کہ آفتاب کے سامنے رکھا ہوا آئینہ مثلاً روشن ہو گیا، اس کے متعلق اگر پوچھا جائے کہ یہ کیسے جگمگا اٹھا تو سب سے پہلے جواب میں حق ہے، کہ اس بات کا تذکرہ کیا جائے کہ آفتاب نے اس کو منور کیا، یہی جواب واقعہ کی صحیح ترین تعبیر ہے، اور شہرت کے لحاظ سے جو جواب زیادہ مشہور ہے، وہ یہ ہوگا کہ اپنی صفائی اور صیقلیت کی صفت کی وجہ سے وہ روشن ہوا، لیکن اس کا دقیق تر جواب یہ ہوگا کہ چونکہ وہ آئینہ تھا اس لئے روشن ہوا، اب اسی طرح اگر پوچھا جائے کہ مومن و مسلم کی جزا جنت اور کافر کی سزا جہنم کیوں ہوئی تو اس کا صحیح ترین جواب جو واقعہ کے مطابق ہے، اور حق ہے کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے یہ ہوگا کہ خدا کی مشیت یوں ہی تھی، لیکن یہ جواب کہ مسلم کا اسلام اور کافر کا کفر اس کی وجہ ہے، ہم اس کو جواب کی اس مد میں داخل کریں گے جو اس قسم کے سوالات کے متعلق عام طور پر دیئے جاتے ہیں، (ایسے جواب کی دوسری تعبیر اس کو خیال کیا جائے) نظری سوال کا یہ جواب کہ مسلم اپنی ازلی سعادت کی وجہ سے اور کافر اپنی ازلی شقاوت کی وجہ سے اس کا مستحق ہوا، یہ جواب کہ وہی تعبیر ہے، جسے میں نے سب سے زیادہ دقیق قرار دیا ہے۔

بات کو خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، حق تعالیٰ ہمیں اور تمہیں ان لوگوں میں رکھے جن کے لئے سعادت کا فیصلہ پہلے ہو چکا ہے، اور طے کر دیا گیا ہے کہ وہ ان چیزوں کے پانے میں کامیاب ہوں گے، جنہیں آدمی کا جی چاہتا ہے، اور آنکھیں جس سے لذت گیر ہوتی ہیں۔

عبقہ (۱۲)

کسی شے کے وجود کے متعلق عالم غیب میں جو کچھ چاہا گیا ہے، کبھی قدر (اور تقدیر) کے لفظ سے یہی مراد لیا جاتا ہے، اسی طرح شے کا اسی غیبی اقتضاء کے مطابق موجود ہونا اسی کو "قضاء" کہتے ہیں، قدر یا تقدیر کا جو مطلب اوپر بیان کیا گیا اسی معنی میں تقدیر کے متعلق سمجھا جاتا ہے، کہ اس کے دو مرتبے ہیں، ایک مرتبہ کو مبرم اور دوسرے کو معلق کہتے ہیں، مبرم کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ رد و بدل کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی، تغیر اس میں ناممکن ہوتا ہے، اور جو کچھ غیب میں چاہا گیا ہے، اس کے خلاف واقع نہیں ہو سکتا اور تقدیر معلق میں بھی کوئی بات چاہی تو جاتی ہے، لیکن جو کچھ چاہا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ بات اس کے مطابق نہ ہو یا جو کچھ چاہا گیا ہو چیز موجود ہونے کے بعد

www.besturdubooks.wordpress.com

اس کے مطابق نہ ہو۔

پھر تقدیر کا وہ مرتبہ جس کا نام مبرم ہے خود اس کے بھی چند مراتب ہیں، پہلا مرتبہ تو شیون کا مرتبہ ہے، دوسرے کو باطن الوجود کا مرتبہ کہتے ہیں اور تیسرا مرتبہ اسی تقدیر مبرم کا یہ ہے، کہ خلق عالم میں تجلی اعظم سے جس عنائت کا ظہور ہوا ہو، اسی کو عالم کا یہ شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کے مطابق اپنے اندر آمادہ کرلے (یعنے شخص اکبر کے کسی خاص جزء سے نہیں بلکہ اس کی مجموعی ہیئت کے اقتضاء کے وہ مطابق ہو) بخلاف تقدیر معلق کے کہ عالم کے اس شخص اکبر میں اس کا ظہور اس کی ہیئت مجموعی نہیں بلکہ کسی خاص جزء کے لحاظ سے ہوتا ہے مثلاً فلکی اوضاع، یا عنصری طبائع یا علوی یا سفلی نفوس ملائکہ کی ہمتوں اور شفاعتوں، یا مثال یا ارواح کے اقتضاء کے مطابق تقدیر معلق کا ظہور عالم کے شخص اکبر میں ہوتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ شخص اکبر (یعنی کائنات کا یہ نظام) ظاہر ہے، کہ ایسی مختلف قوتوں پر مشتمل ہے، جو اپنے اپنے تاثیری عمل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایسی ہستیوں کو کائنات کا یہ شخص اکبر اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آثار و نتائج میں ایک دوسرے کی ضد ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ (حق تعالیٰ) کے فیض اجمالی کے ظہور میں اور اس کی کلی عنائت کا تعین، (شخص جو اس عالم میں ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے دو خاص قسم کی استعدادیں اور اقتضاءات یہاں پیدا ہوگئے ہیں یعنے ایک استعداد اور اقتضاء تو وہ ہے، جس کا تعلق اس شخص اکبر کے ہر ہر جزء کی انفرادی حیثیت سے ہے، حق تعالیٰ کی حکمت بالغہ نے شخص اکبر کی طبیعت کی خمیر ہی میں ایک ایسا پیمانہ یا میزان رکھ دیا ہے جس سے ہر ہر جزء کے اقتضاء کا صحیح اندازہ اس کو ہوتا رہتا ہے۔

اور اقتضاء کا دوسرا سلسلہ وہ ہے، جس کا تعلق شخص اکبر کی مجموعی حیثیت سے ہے، لیکن مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء میں بھی ہر ہر جزء کے اقتضاء کا پورا پورا لحاظ و پاس کیا گیا ہے۔

اب اگر مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء کو سامنے رکھا جائے، اور شخص اکبر کی وحدت شخصی پیش نظر ہو تو اس وقت بھی یہ کہنا پڑے گا کہ شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کے لحاظ سے فلاں مخصوص امر کو چاہتا ہے، اور اس مخصوص امر کا اضافہ شخص اکبر پر بہر حال ہو کر رہتا ہے، اس کے اس اقتضاء کو نہ پورا کیا جائے ایسا نہیں ہوتا، لیکن شخص اکبر کے ہر جزء کے انفرادی اقتضاء کا جب لحاظ کیا جاتا ہے، تو اس وقت ظاہر ہے، کہ یہی صورت پیش آئے گی، یعنے کہنا پڑے گا، کہ فلاں جزء تو یہ چاہتا ہے، اور فلاں جزء اسی شخص اکبر (یعنی جزء کو چاہتا ہے، جو پہلے جزء کے اقتضاء کے بالکل مخالف ہے، یا یہ کہ ایک ہی بات کو فلاں جزء تو چاہتا ہو کہ اس طرح ہو، اور دوسرا جزء چاہتا ہے، کہ اس کی نوعیت کچھ اور ہو، آخر خود سوچو کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

سخت گرم پانی جن آثار کو چاہتا ہے، اس میں اور سرد پانی کے اقتضاء میں کتنی منافات پائی جاتی ہے، لیکن جب دونوں کو ملا دیا جائے، تو اس وقت ایک ایسی کیفیت پیدا ہوگی جسے نہ تو خالص حرارت ہی ہم کہہ سکتے ہیں، اور نہ خالص برودت اور ٹھنڈک سے اس کی تعبیر ہوسکتی ہے ظاہر ہے کہ گرم اور سرد دونوں قسم کے پانی کے اقتضاء کے مطابق اس خاص کیفیت کا فیضان (اس سرد و گرم پانی کے مجموعہ پر) ہوتا ہے پھر کمی اور بیشی کے لحاظ سے گرم اور سرد پانی کی مقداروں میں جتنا تفاوت ہوگا اسی لحاظ سے خالص ہونے والی کیفیت کا حال بھی مختلف ہوتا چلا جائے گا، نیز گرم اور سرد ہونے میں بھی بیسیوں مدارج و مراتب پانی کے پیدا ہوسکتے ہیں، اور ان ہی کی وجہ سے گرمی و سردی کے مدارج کی کیفیت میں بھی اور ایک کی تیزی کو دوسرے کی تیزی جو توڑتی ہے، اس باب میں بھی مختلف حالات رونما ہوں گے اب اگر ان تمام حالات سے واقفیت حاصل کی جائے یعنے دونوں پانیوں کی صحیح صحیح مقدار اور گرم و سرد ہونے میں ہر ایک کا جو درجہ ہو، اس کا بھی صحیح علم حاصل کیا جائے تو بغیر کسی شک و تردد کے یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے، کہ ان دونوں قسم کے پانیوں کی آمیزش کس قسم کی کیفیت کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتی ہے، اور صحیح معلومات پر مبنی فیصلہ ایسا ہوگا جو کبھی غلط نہیں ہوسکتا) یعنے اس خاص کیفیت کا فیضان جس کی صلاحیت ان دونوں پانیوں کی آمیزش سے پیدا ہوتی ہے کبھی رک نہیں سکتا یہ نہیں ہوسکتا کہ صلاحیت تو پیدا ہوجائے اور کیفیت کا فیضان نہ ہو،

لیکن جن حالات پر مذکورہ بالا کیفیت کا فیضان ہوتا ہو، اگر سب کو پیش نظر نہ رکھا جائے یعنی بعض چیزوں کا تو خیال کیا جائے اور بعض سے لاپروائی برتی جائے، مگر باوجود اس کے کسی خاص کیفیت کے فیضان کا دعویٰ کیا جائے تو یہ بالکل ممکن ہے، کہ دعوے کے مطابق واقعہ کا ظہور نہ ہو مثلاً گرم پانی کم ہے، اور سرد پانی زیادہ ہے، صرف اسی کو دیکھ لیا جائے، اور اس کے بعد فیصلہ کر دیا جائے کہ جو گرم پانی کہ جو مقدار میں کم ہے، اس سرد پانی کے ساتھ اگر ملا دیا جائے گا جو مقدار میں زیادہ ہے تو اس آمیزش سے ایسی کیفیت پیدا ہوگی جو ٹھنڈک سے زیادہ قریب ہوگی، لیکن یہ بالکل ممکن ہے، کہ گرم پانی جس کی مقدار گو تھوڑی ہو مگر حرارت اس کی اتنی تیز ہو، کہ سرد پانی کی کمزور سردی اس کی شدت سے مغلوب ہو کر غائب ہوجائے خواہ اس کی مقدار زیادہ ہی کیوں نہ ہو، ایسی صورت میں یہ ہوسکتا ہے کہ دونوں پانیوں کے ملانے کے بعد بھی ایسی کیفیت پیدا ہو، کہ چھونے والوں کو محسوس ہو کہ گرم پانی کی حرارت اپنی اصلی حالت میں موجود ہے،

(اسی مثال پر تم اس قسم کی باتوں کو قیاس کر سکتے ہو، مثلاً مذہب میں (جیسا کہ بیان کیا گیا ہے) اگر لا الہ

القضاء الا الدعاء (قضاء الٰہی کو کوئی چیز نہیں ٹال سکتی مگر دعاء) میرے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے، کہ غیب میں کسی بات کی پیدائش کے جو اسباب منعقد ہو چکے تھے، دعاء ان اسباب کا مقابلہ کرتی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

دراصل کسی خاص عمل وغیرہ کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے ایسا کہا جاتا ہے، اور بتانا یہ ہوتا ہے، کہ سلسلۂ اسباب میں بحیثیت سبب ہونے کے فلاں عمل بہت زیادہ قوت رکھتا ہے، اتنی قوت کہ دوسرے اسباب کا مقابلہ کرتا ہے۔

(بات کل اتنی ہے) ورنہ اس میں بھلا کسی کو شک ہو سکتا ہے، کہ عالم کا شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کی زبان سے جس چیز کو چاہتا ہے، اس کا مقابلہ کوئی نہیں کر سکتا اور نہ اس کی اس اجتماعی اقتضاء کو کوئی رد کر سکتا ہے، کیونکہ جس سبب کے متعلق بھی یہ فرض کیا جائے گا کہ شخص اکبر کی اس اجتماعی اقتضاء سے مزاحم ہو رہا ہے، وہ تو خود اس شخص اکبر کی مجموعی حیثیت کا جزو ہی ہوگا، بس گویا واقعہ کی اصل صورت یہی ہوتی ہے، کہ شخص اکبر کسی خاص جزو کی زبان سے کسی خاص بات کو چاہتا ہے، اور دوسرے جزو کی زبان سے دوسری بات، اسی طرح مجموعی حیثیت سے کوئی تیسری بات کا وہ مقتضی ہوتا ہے، مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد اب سمجھنا چاہیے، کہ بزرگوں سے اس قسم کے قصے جو نقل کئے جاتے ہیں، کہ لوح محفوظ میں انھوں نے ایسی بات لکھ دی جو پہلے سے اس میں لکھی نہ تھی، یا ایسا واقعہ جو مقدر ہو چکا تھا، اور قضاء و قدر میں اس کے وقوع کا فیصلہ ہو چکا تھا، اسی فیصل شدہ واقع کو انھوں نے واقع ہونے نہ دیا، تو گو یہی بات تو یہی ہے، کہ اپنے کلام کے صحیح مطلب سے وہی حضرات واقف ہو سکتے ہیں، لیکن جہاں تک میں سمجھتا ہوں میرے نزدیک ان قصوں کا مطلب یہ ہے، کہ جس مقام میں جو چیز معدوم تھی، اسی مقام میں اسی چیز کے وقوع کے غیبی اسباب کے مجموعہ کی تعبیر "لوح محفوظ" سے کی گئی ہے، ہوتا یہ ہے، کہ بزرگان دین شخص اکبر کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیتے ہیں، جہاں جہاں شئے کے اسباب کا انعقاد ہوتا ہے، لیکن خود اپنے آپ پر اس وقت ان کی نظر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں اسباب کے اس مجموعہ میں کوئی ایسا سبب ان کو نظر نہیں آتا ہے، کہ اس خاص شئے کے وقوع کو چاہتا ہو، یا سارے اسباب ان کو اس شئے کے وقوع کے مخالف اقتضاء کے رکھنے والے نظر آتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یہ بات کہ خود ان کی ذات بھی اس شئے کے وقوع کا سبب بن سکتی ہے، ان کی نظروں سے یہ بات اوجھل ہو جائے یا جن امور کی وجہ سے ان میں دعاء کا میلان یا توجہ کی یکسوئی پیدا ہو جاتی ہے، ان کی ہمت کسی چیز کی طرف متوجہ ہو جائے

www.besturdubooks.wordpress.com

ان علموں یا ان کی نظر نہ پہنچ سکی یا حظیرۃ القدس میں جو عنایات الٰہی پوشیدہ ہیں اور وہی ان کی ہمتوں کے ابھارنے پر آمادہ ہو یا ان میں دعا کرنے کے میلان پیدا کر رہی ہو، اور اس شے کے حصول کے شوق کو ان میں بیدار کر رہی ہو، اس عنایت کی طرف ان کی توجہ نہ ہو، اگر ایسی صورتیں پیش آئیں تو یہ واقعہ چنداں محل تعجب نہیں ہو سکتا، فکاہی حکایتوں میں ایک قصہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے، کہ باہم چند رفقاء سفر پر آمادہ ہوئے، رات کو یہ بات طے ہوئی کہ اس سفر میں کتنے آدمی رہیں گے، ان کو گن لیا گیا، لیکن جب صبح ہوئی اور چلنے سے پہلے مسافروں کی تعداد کا جائزہ لیا جانے لگا، تو گنتی میں ایک آدمی کی کمی محسوس ہوئی اور اس کے بعد طے کر دیا گیا کہ ہم میں سے کسی کو چور یقیناً لے گیا، حالانکہ وجہ یہ تھا کہ ہر گننے والا دوسروں کو گنتے ہوئے خود اپنے آپ کو شمار نہیں کرتا تھا،

(شاید) کچھ اسی قسم کی کیفیت (عالم غیب کے اسباب کا جائزہ لیتے ہوئے ان بزرگوں کو پیش آتی ہے، کہ سارے اسباب و شروط پر تو ان کی نظر پڑتی ہے، لیکن خود ان کو ان کی دعا کو ان کی ہمت کو، ان کی توجہ کو بھی اس چیز کے متعلق کس حد تک دخل ہے، یہی بات ان کی نگاہوں سے مخفی رہ جاتی ہے

بہر حال ان بزرگوں کے کلام کا صحیح محمل یہ ہو سکتا ہے، کہ کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں حظیرۃ القدس کی آمادگیاں، اور عرشی تجلی میں جو امدادے پوشیدہ ہیں، ان امور میں ان بزرگوں کی ہمتوں اور ان کی دعاؤں کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے، جو نفوس عالیہ کو بحیثیت اسباب ہونے کے ان ہی چیزوں میں دخل ہے، نفوس عالیہ سے مراد اشارہ فلکی نفوس کی طرف ہے، اور ملاء اعلیٰ کے علوم و مدارک ہیں، ہوشیاری کے ساتھ اس نکتے کو سمجھو، اور غفلت اختیار کرنے والوں میں شامل نہ ہو جانا۔

خاتمہ

تنبیہ: قدرت کا لفظ (گذشتہ مباحث میں جس کا بکثرت ذکر آیا ہے،) اس کا کیا مطلب ہے؟ دیکھنے والوں نے جو کچھ بھی اس کے متعلق کہا ہے، اس کا مطالعہ تو علم کلام کی کتابوں میں کیجیے، لیکن جہاں تک میری نارسا طبیعت اس لفظ کے معنی کی تحقیق میں پہونچی ہے۔ وہ یہ ہے، کہ قدرت کے لفظ سے جس صفت کی تعبیر کی جاتی ہے، میرے خیال میں اس صفت کی وحدت واقعی وحدت نہیں ہے، بلکہ چند امور کو پیش نظر رکھ کر جو ایک اعتباری امر پیدا ہوتا ہے، اس کی تعبیر قدرت کے لفظ

www.besturdubooks.wordpress.com

نگ کرتے ہیں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بعض چیزیں دنیا میں ایسی پائی جاتی ہیں، جن کا صدور بعض خاص قسم کی فاعلہ قوتوں سے نہیں ہو سکتا، اب خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ ان خاص فاعلہ قوتوں میں اس کی صلاحیت نہ ہو، کہ ان چیزوں کا ان سے صدور ہو سکے مثلاً روشنی کا صدور کوئلے سے ہو نہیں ہو سکتا یا جمادی حقائق سے ان آثار کا صدور نہیں ہو سکتا، جن کا خاص کر کے حیات اور زندگی سے تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فاعلہ قوتوں کی شان ہی یہ نہیں ہے کہ ان سے ان امور کا صدور ہو سکے اور کبھی اس سے ان چیزوں کا صدور فاعلہ قوتوں سے نہیں ہو سکتا کہ صدور کے شرائط میں سے کوئی شرط وہاں سے غائب ہوتی ہے، مثلاً کسی ان پڑھ امی آدمی سے لکھنے کا کام بن نہیں پڑ سکتا ہو تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ان پڑھ میں لکھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہ کام اس کی شان کے لائق نہیں ہے، بلکہ لکھنے کے کام کے لئے جن شروط کی ضرورت ہے، یعنے سیکھنا سکھانا، یہی شرط غائب ہے، اسی طرح اس امی آدمی سے اور بھی دوسرے کاروبار جن کا علم سے تعلق ہے، جو انجام نہیں پا سکتا تو وہی فقدان شرط اس کا سبب ہے۔

کبھی فاعلہ قوتوں سے کسی فعل کا صدور اس لئے بھی نہیں ہوتا کہ ان فاعلہ قوتوں میں اس فعل کی طرف میلان نہیں پایا جاتا، خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ اس فعل کے منافع سے یا اس کے نہ کرنے سے جو نقصان پہنچ سکتا ہے، اس سے وہ ناواقف ہو، یا پست ہمتی کی وجہ سے اعلیٰ کمالات کی طرف اس میں رجحان نہ پایا جاتا ہو، یا جس فطری سلیقہ اور طبعی ملکات کی ضرورت اس فعل کی انجام دہی کے لئے ہو، انہی سے وہ محروم ہو یا فعل صدور جن آلات و ساز و سامان پر موقوف ہو ان سے تہی دست اور خالی ہو، مثلاً آدمی جو اڑ نہیں سکتا تو اس کی وجہ وہی آلات پرواز سے تہی دستی ہے، یا آلات ہوں لیکن ماؤف اور ناقص ہوں، مثلاً لولا لنج آدمی چلنے کا کام ہی نہیں کر سکتا کیونکہ اس کے آلات ماؤف ہوتے ہیں، اسی طرح بیمار آدمی تیز چال جو نہیں چل سکتا تو اسی وجہ سے کہ چلنے کے ذرائع کمزور ہو جاتے ہیں، یا کسی ایسے مانع اور رکاوٹ کی وجہ سے جن کا ازالہ اس کے بس میں نہ ہو، کام کرنے سے معذور ہو، پھر یہ رکاوٹ کبھی تو خود کرنے والے کی راہ میں ہوتی ہے کبھی اس کا تعلق ان آلات سے ہوتا ہے، جن سے وہ کام لیتا ہے، کبھی یہ موانع ان چیزوں میں پائے جاتے ہیں جن پر کام کرنے والا کام کرتا ہے، یعنے قابل ہیں یا قابل کی ذات کی جن چیزوں سے تکمیل ہوتی ہو، مانع کا تعلق کبھی ان سے بھی ہوتا ہے یا اس قابل کے مادے میں اس کام کے قبول کرنے کی سرے سے صلاحیت ہی نہیں ہوتی، اور اس حد تک نہیں ہوتی کہ اول بدل کر بھی ان میں

www.besturdubooks.wordpress.com

اس صلاحیت کا پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے، اور اس کی پوشیدہ استعداد کو بروئے کار لانے کا امکان باقی نہیں رہتا۔

خلاصہ یہ ہے، کہ کام کرنے والوں کے متعلق جو کہتے ہیں کہ فلاں کام سے وہ عاجز ہے، عاجز ہونے کا اس کے یہی مطلب ہوتا ہے (جو بیان کیا گیا) یا اسی قسم کی دوسری باتیں، بہرحال کام سے یہ عاجزی درحقیقت ایک کوتاہی اور نقص ہے، اس کی درمقابل صفت کمال ہے، پس کامل اسی کو کہتے ہیں، جو زندہ ہو، عالم ہو، حکیم ہو، ایسا حکیم اور ایسا دانشمند کہ اچھی باتوں کو چاہتا ہو، اور بری چیزوں کو ناپسند کرتا ہو، بہترین ملکات اور سلیقوں کا مالک ہو، اس کے سارے آلات درست اور صحیح و سالم ہوں، مادہ میں ہر قسم کے تصرفات کر سکتا ہو، اس کی صلاحیتوں کو ادل بدل سکتا ہو، کاوٹوں کو دور کر سکتا ہو، (اس تمہیدی گفتگو کے بعد) اب میں تم کو وہی بات یاد دلانا چاہتا ہوں جو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، کہ ممکن یعنی جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ واجب نہ ہوئے (یعنی اس کے عدم کی ساری راہیں مسدود کر دی گئی ہوں) اب یہاں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں، کہ ممکن میں وجوب کی یہ کیفیت جو پیدا ہوتی ہے تو کبھی تو خود فاعل کی ماہیت اور ذات سے یہ کیفیت وابستہ ہوتی ہے، وجوب کا سارا دارومدار اسی پر ہوتا ہے، شئونہا ہیتوں کے لوازم کا یہی حال ہے، ظاہر ہے کہ لوازم ماہیات کے متعلق فاعل کے اس قسم کے صفات یعنی اس کا موجود ہونا، اس کا حی و زندہ ہونا، عالم ہونا، گورا ہونا، وغیرہ قطعاً لغو ہیں، بالفاظ دیگر ان لوازم کے ثبوت کے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ اس وقت ان کا فاعل موجود ہو یا زندہ ہو یا عالم ہو یا گورا ہو۔

اور کبھی ممکن کا وجوب فاعل کی نفس ماہیت اور ذات کے ساتھ نہیں، بلکہ فاعل کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً جن لوازم کو لوازم وجود کہتے ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

اور کبھی وجود ہی نہیں بلکہ یہ بات کہ فاعل فلاں نوعیت کے ساتھ موجود ہو، اس پر ممکن کا وجوب موقوف ہوتا ہے، مثلاً نباتی آثار کے لئے فاعل کا یعنی نباتی نفس یا نباتی صورت نوعیہ کا صرف موجود ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ جن قوتوں سے نفس نباتی کام لیتا ہے، مثلاً غاذیہ وغیرہ قوتیں جب اس کے ساتھ ہوتی ہیں، تب نباتی آثار اس سے ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح ممکن کے وجوب کا تعلق

لہ مثلاً چار کے عدد کی ماہیت کو جفت ہونے کی صفت سے جو تعلق ہے۔ ؎ مثلاً سیاہ ہونا کوے کی لازمی صفت ہے، مگر اسی وقت جب وہ خارج میں موجود ہو، ورنہ سفید رنگ کے کوے کا تصور آدمی کر سکتا ہے، بخلاف چار کے کہ خارج میں ہو یا ذہن میں، جفت ہونے کی صفت اس کو لازم ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ فاعل میں علم کی صفت پائی جائے مثلاً قلبی حالات جیسے خوشی، مسرت ڈر، خوف، غصہ، ارادہ وغیرہ کا ظہور ایسی چیزیں جو علم سے خالی ہو، ناممکن ہے یوں ہی کبھی بعض دوسرے حالات سے ممکن کا وجوب وابستہ ہوتا ہے مثلاً چہرے کی سرخی جو غصہ کے وقت پیدا ہوتی ہے، یا زردی جو خوف اور ڈر کے وقت چہرے پر چھا جاتی ہے، یا ارادی افعال جن کا ارادے سے تعلق ہے، یہ ایسے ممکنات ہیں جن کا وجوب ان ہی حالات کے ساتھ وابستہ ہے (یعنی غصہ، ڈر وغیرہ کی کیفیت جب آدمی پر طاری ہوتی ہے، تب اس کے چہرے پر مثلاً سرخی، زردی وغیرہ کے حالات نمایاں ہوتے ہیں، پس اب میں کہنا چاہتا ہوں کہ قدرت کے لفظ سے جس چیز کی تعبیر کی جاتی ہے، وہ یہ دو باتیں ہیں، یعنی فاعل کا کامل ہونا اور فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا پھر (کسی کام سے عاجز ہونا) یعنی عجز اس کا مدمقابل جیسے کمال ہے، اسی طرح فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا اس کی مدمقابل صفت وہ کیفیت ہے، جسے اضطرار اور "بے بسی" کہتے ہیں،

(اور اب سمجھنا چاہئے کہ مقدور (یعنی قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے، یا جو چیز زیر قدرت داخل ہوتی ہے) اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے، کہ اس کے دونوں پہلو (عدم اور وجود) سے قادر کو مساوی تعلق رہتا ہے، بجائے خود یہ بھی درست ہے، (اور قادر سے صادر ہونے والے افعال میں وجوب کا رنگ جو پیدا ہو جاتا ہے) اس لئے قادر کے افعال کو ایجابی افعال قرار دینا بھی صحیح ہے، دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، کیونکہ اس وقت آدمی کا ذہن ارادہ سے قطع نظر کر کے فاعل اور اس کے فعل کے ایجابی مبادی ہی کو پیش نظر رکھتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے، جو منطقیوں میں مشہور ہے "یعنی کہتے ہیں کہ دوام، ضرورت سے عام ہے" قضیہ مطلقہ عامہ کے متعلق کہتے ہیں کہ قضیہ منتشرہ سے وہ عام ہے، حالانکہ ہر وہ ممکن جو موجود ہو گا، خواہ اس کا وجود دوامی ہو، یا کسی خاص وقت سے تعلق رکھتا ہو، ظاہر ہے، کہ اس کی علت تو ہمیشہ موجبہ ہی ہو گی (یعنی عدم کی راہوں کو بند کر کے وجود کے پہلو کو ترجیح دے گی) کھلی ہوئی بات ہے کہ اس علت کے ساتھ جب اس ممکن کے وجود کو سوچا جائے گا، تو اس وقت ناگزیر ہے، کہ اس ممکن کے عدم کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کا عدم ممنوع اور ممتنع ہے۔

بہرحال ایسی چیز جو موجود ہو چکی ہو، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے، کہ اس کا معدوم ہونا جائز ہے، یہ حکم درحقیقت اس ممکن موجود کی علت سے قطع نظر کرنے کی وجہ ہی سے لگایا جاتا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

(بہرحال صفت قدرت کے متعلق جو میرا خیال تھا وہ تو یہی ہے' باقی علم کلام والوں میں اس صفت قدرت کے متعلق یہ بات عام طور سے جو مشہور ہے' کہ دو پہلو جو واقع میں باہم مساوی اور برابر برابر ہوں ان میں سے کوئی ایک پہلو بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت کے جس صفت سے صادر ہو' اسی صفت کو قدرت کہتے ہیں "بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت" کے الفاظ کا مطلب یہ ہے' کہ خود قدرت کی صفت ان دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں عطا کرتی)

قدرت کی اس مشہور کلامی تعریف میں علاوہ اس نقص کے جس کا ذکر پہلے بھی گذر چکا ہے' یعنی وجوب کا رنگ جب تک پیدا نہ ہوگا ممکن کا صدور ہو ہی نہیں سکتا' یہاں میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ جو کچھ بھی کہا گیا متکلمین کی صرف اصطلاح ہے' (یعنی قدرت کے لفظ کی یہ تشریح ان متکلمین کی ایک خود ساختہ تشریح ہے) کھلی ہوئی بات ہے' کہ شرعی الفاظ جو درحقیقت خالص عرب کی زبان کے محاوروں کے مطابق استعمال کئے گئے ہیں' ان الفاظ کو متکلمین کی ان خود ساختہ اصطلاحوں پر منطبق کرنا قطعاً غیر ضروری ہے' آخر میں پوچھتا ہوں کہ آدمی جس کے ارادی افعال ظاہر ہے کہ اغراض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں یعنی معلل بالاغراض ہوتے ہیں' لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اہل زبان اسی آدمی کو قادر بھی کہتے ہیں' کم از کم اس کا تو کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آدمی سے قطعاً بعض افعال ان ہی اسباب و بواعث کی بنیاد پر صادر ہوتے ہیں' جو ان افعال کے وجود کو اس کے عدم پر وجدانی اور اندرونی مطالبے کی بنیاد پر عطا کرتے ہیں' خصوصاً خورد و نوش ہم بستری وغیرہ جیسے افعال کا حال ہے۔

میں نہیں جانتا کہ دنیا میں ایسا کون عقل مند ہو گا جو یہ دعویٰ کرے' کہ ایسا آدمی جسے کسی خوبصورت حسینہ جمیلہ ماہ پیکر عورت کے ساتھ تنہائی کا موقع ملا ہو' اور مردوں پر جو کیفیت شبق (شہوت خواہی) کی ایسے حالات میں مسلط ہو جاتی ہے' وہ اس پر مسلط ہو چکی ہو' یعنی اس کے کھونٹے ہو چکے ہوں' گردن کی شہ رگیں پھول چکی ہوں اور اس طرح اس کیفیت کا تسلط اس پر ہو چکا ہو کہ گویا سر سے پاؤں تک اسی میں بالکلیہ وہ ڈوب چکا ہو' بدن کے ہر ہر حصہ پر یہ کیفیت ساری و طاری ہو چکی ہو' یا کسی لطیف روح کی طرح اس کے شرائین اور رگوں کے اندر یہی کیفیت دوڑ رہی ہو' پوچھنا یہی ہے' کہ ایسے آدمی کے متعلق یہ دعویٰ کہ اس عورت کے ساتھ ہم بستری کا وجود اور عدم اس شخص کے لئے برابر ہے' کیا کسی حیثیت سے بھی صحیح ہو سکتا ہے' مگر اہل زبان کو دیکھا جاتا ہے کہ ہم بستری کا فعل اس قسم کے آدمی سے جب سرزد ہو جاتا ہے' تو اس کے متعلق یہ کہنے سے قطعاً

www.besturdubooks.wordpress.com

نہیں سمجھ سکتے کہ اس کے ارادے اور اس کی قدرت سے یہ فعل صادر ہوا ہے۔

پس ساری بحث کا خلاصہ یہی ہے، کہ لاہوت (حق تعالیٰ) کا حی و زندہ ہونا، عالم ہونا، تمام حقائق اور کائنات کے سارے اصول کو محیط ہونا اور یکہ ہر حقیقت اور ہر ہر ظل میں رچا ہوا اور سمایا ہوا ہے، اسی کے ساتھ اپنی تجلی اعظم کی رو سے اجمالی عنایت (ہر چیز کے ساتھ) اس کی جو وابستہ ہے، اس کی اس اجمالی عنایت کا یہ حال کہ کسی قسم کا تعین و تشخص ہو اس سے اس میں اِبا اور انکار نہیں پایا جاتا، اور کائنات کا وہی شخص اکبر جو کسی قسم کی بھی استعداد و صلاحیت ہو، سب کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتا ہے، اسی شخص اکبر کا اور نئے بدلنے والا اور اس میں انقلاب و تغیر پیدا کرنے والا بھی لاہوت ہی ہے۔ اسی طرح عرش اعظم پر وہ تجلی فرما ہے، یعنے اس تجلی کے ساتھ جلوہ فرما ہے جس میں سارے ارادے انعقاد پذیر ہوتے ہیں، ہر ہر جزئی تاثیر و عمل کا منبع و سرچشمہ بھی یہی تجلی ہے، یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، اور فیض اجمالی تشخص و تعین کا رنگ جن جن شکلوں میں اختیار کرتا ہے، ان میں بھی ہر ایک کا ظہور ان ہی ارادوں کے ساتھ وابستہ ہے، جو اس عرشی تجلی سے ابھرتے رہتے ہیں، پس جب لاہوت کا یہی حال ہے، تو ایسی صورت میں اس کا فاعل ہونا یہ کوئی مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی ہی میں استعمال کیا گیا ہے، اگرچہ (عرش اعظم والی تجلی) میں جو ارادے ابھرتے رہتے ہیں، ان کے مبادی ایجابی ہیں، یہ مقام بہت زیادہ فکر و تامل کا محتاج ہے، کیونکہ یہ لغزش کی جگہ ہے۔

تنبیہ: پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ حق تعالیٰ کو تم فاعل بالارادہ سمجھتے ہو، یا فاعل بالایجاب تو جواب میں ہم کہیں گے، کہ ممکنات کے تو حق تعالیٰ فاعل بالارادہ ہیں، لیکن خود یہ ارادہ ایجابی مبادی کا تابع ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے جمہور اشاعرہ کہتے ہیں، کہ ممکنات کا مبدء قریب تو ارادہ ہے، اور بعید سب در اصل ہی ممکنات کا ایجاب ہے۔

اسی مقصد کی دوسری تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ افعال میں تو خدا مختار ہے، لیکن خود اختیار سے اس کا ایجابی تعلق ہے، یعنے اختیار کا وہ موجب ہے، ایک تعبیر اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مقدور یعنے جو چیزیں حق تعالیٰ کے زیر اقتدار ہیں، ان کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو ارادے سے ترجیح عطا فرماتا ہے، لیکن ترجیح کے ارادہ کا وہ موجب ہے۔

اسی طرح آدمی کے متعلق بھی اگر پوچھا جائے، کہ وہ فاعل بالارادہ ہے، یا فاعل بالاضطرار ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ اپنے افعال کا تو وہ ارادہ کرنے والا ہے، لیکن خود ارادے میں وہ مضطر ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

یہ بات وہی ہے، جیسے پہلے بھی کہی گئی ہے۔

تنبیہ: اس قسم کے اقوال یعنے آدمی کا فلاں فعل طبعی ہے، یا فلاں فعل ارادی ہے، یا یہ کہ فلاں ممکن شئے اس دوسری ممکن شے کا سبب ہے، ان کا مطلب ارباب تحقیق کے نزدیک یہ ہے، کہ استعداد بخشی (اعداد) یا شرط ہونے کے لحاظ سے طبیعت یا ارادہ کو ان افعال میں دخل ہے، یہ مطلب قطعاً ان کا نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ میں اور اس پیدا ہونے والی شئے میں یہ چیزیں حائل ہوجاتی ہیں، یعنے واقعی شکل یہ نہیں ہے، کہ خدا تو اس ممکن کا فاعل ہے، اور ممکن دوسرے ممکن کا فاعل بن جاتا ہے، یہ سمجھنا قطعاً واقعہ کے خلاف ہے، (اس قسم کے دعوے کا مطلب تو یہ ہوگا) کہ گویا اس کو جائز قرار دیا جاتا ہے، کہ بلا وجود کے کوئی چیز موجود ہو جائے، یا بغیر نور کے کوئی چیز منور ہو جائے یا عرض جوہر کے بغیر پایا جائے، واقعہ یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی چیز ہو، خواہ وہ عرض ہی کیوں نہ ہو، جیسے افعال اور ارادہ وغیرہ ان اشیاء میں شمار ہوتے ہیں جنھیں عرض سمجھنا چاہئے، یا اعتباری شئے ہو، مثلاً ارادہ اور قدرت کے تعلق کی جو نوعیت ہے، ان میں سے کسی چیز کو بھی حق تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی طرف بایں طور منسوب کرنا کہ یہ چیزیں خدا میں، اور جن سے اس کا سببی تعلق ہے ان چیزوں میں ان کی حیثیت حجاب یا حائل کی ہے، یہ عقل کے ساتھ بھی زبردستی ہے، اور نقل کے ساتھ بھی عقل کے ساتھ زبردستی تو یہ اس لئے ہے، کہ اس کا مطلب گویا یہ ہوا کہ شئے وجود کے بغیر بھی موجود ہو سکتی ہے، کیونکہ قاطع براہین اور ناقابل تردید دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے، کہ حقیقی وجود صرف حق تعالیٰ کی ذات ہی کے ساتھ قائم ہے، اور بذات خود وہی وجود واجب بھی ہے، اسی طرح ممکن کے موجود ہونے کا مطلب صرف اس قدر ہے، کہ "وجود حقیقی" سے ایک خاص قسم کی نسبت اس کو حاصل ہو جاتی ہے، جس کا حاصل یہی ہے، کہ ہر وہ چیز جو موجود ہے اس کا وہ وجود جسے وجود مابہ الموجودیت کہتے ہیں، یعنے شئے کے موجود ہونے کا دار و مدار جس وجود پر ہے، وہ صرف واجب تعالیٰ کی ذات ہے۔

آخر یہ بات کیا قابل تصور ہو سکتی ہے، کہ وجود میں اور جو چیز اسی وجود کے ساتھ موجود ہے دونوں کے بیچ میں کوئی تیسری چیز حائل ہے۔

باقی میں نے جو کہا کہ نقل کے ساتھ بھی یہ زبردستی ہے، تو ظاہر ہے، کہ سارے انبیاء علیہم السلام والصلوٰۃ جس مسئلہ پر اتفاق ہے، اور جس پر ان کا اجماع قائم ہے، یہ دعویٰ اس کے قطعاً مخالف ہے حضرات انبیاء علیہم السلام سے بہ تواتر یہ بات منقول ہے، کہ سارے امور کی انتہا

www.besturdubooks.wordpress.com

وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات پر فرماتے تھے جیسا کہ قرآنی آیات ۔

واللہ خلقکم وما تعملون

اور خدا نے پیدا کیا تم کو اور جو کام تم کرتے ہو اس کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے

اور

وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ

اور نہیں چاہتے ہو تم لوگ مگر یہ کہ خدا چاہے"

اس سے اس کی تائید ہوتی ہے"

پروردگارا تو نے جو کچھ نازل فرمایا ہم نے اسے مان
لیا، تیرے رسول کی پیروی ہم نے اختیار کی
پس لکھ لیجئے ہمیں شہادت ادا کرنے والوں میں

ہم ایمان لائے ہیں کہ

لا انقطاع الا باذنک ولا تعصیٰ الا
بعلمک ولو شئت لجمعتہم علی الھدیٰ
وانک حکیم علیم

نہیں اطاعت کی جاتی ہے، مگر صرف تیرے حکم سے
اور نافرمانی نہیں کی جاتی مگر تیرے علم سے، اور اگر تو
چاہتا تو اکٹھا کر دیتا ان کو ہدایت پر لیکن تیری ذات
حکمت والی ہے، اور تو علم والا ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اشارۂ چہارم

کمالات کے لحاظ سے نفس یعنی روح انسانی کے جو مدارج و مراتب پیدا ہوتے ہیں، ان ہی پر اجمالی نظر اس اشارہ میں ڈالی جائے گی۔

عبقہ (۱)

روح کا لفظ کس حقیقت کی تعبیر ہے؟

فیض اجمالی یہ پہلی چیز ہے جس کا ئنات کا شخص اکبر حاصل کرتا ہے، یہ ارواح کا عالم ہے، شہادی امور (یعنے محسوسات) کا وجود ہی عالم ارواح ہے[1]، مادہ اور مادی آلائشوں سے ارواح کا یہ عالم مقدس اور پاک ہے، مادی آلائشوں سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عالم شہادت میں موجود ہونے سے پہلے اس قسم کی چیزیں مثلاً رنگ، شکل یا کسی خاص سمت و جہت میں "محدود و مقید ہونا" یا حسی اشارے کو قبول کرنا ان سے ارواح کا یہ عالم منزہ و پاک ہے، وقوع پذیر ہونے سے پہلے ارادی فعل کی عقلی صورت کی جو نوعیت ہوتی ہے یعنی ادراکی قوتوں مثلاً وہم و خیال، کے حدود میں آنے سے پہلے آدمی کے نفس ناطقہ میں فعل ارادی عقلی صورت جس رنگ میں رہتی ہے کچھ یہی حال گویا عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

(مذکورہ بالا تمثیل سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ارواح کے اس عالم کو خارجی موجودات کے دائرے سے منتقل کر کے اس کو ذہنی موجودات میں شامل کر رہا ہوں، میرے کلام کا یہ غلط مطلب ہوگا اور اسی غلط بنیاد پر یہ نتیجہ پیدا کر لینا کہ میں روحانی موجودات کو خالص عقلی اور ذہنی موجودات سمجھتا ہوں یہ بھی

---

[1] یعنے محسوسات جو موجود نظر آتے ہیں ان کا وجود عالم ارواح کی ہستی ہی سے وابستہ ہے۔ ۱۲ مترجم

؎ یعنے انگلی رکھ کر ان کی تعیین نہیں کیا جا سکتا کہ وہ یہاں موجود ہیں یا وہاں۔ ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

قطعاً گمراہ کن وہم ہوگا۔

بلکہ محض اتنی بات یعنی ارواح کا عالم مادّہ سے جو پاک ہے، اسی کو مذکورہ بالا تشبیہ سے ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں، سمجھنے والوں کو اس عالم کی چیزوں کی غیر مادیت کا اندازہ ہوادی افعال کی عقلی وعلمی صورتوں سے ہوسکتا ہے، (یعنے جیسے خیال ووہم کے حدود میں داخل ہونے سے پہلے کسی قسم کے مادی خصوصیات کا انتساب ارادی افعال کی عقلی صورتوں کی طرف نہیں ہوسکتا یہی حال عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

بہر حال واقعہ یہ ہے، کہ روحانی موجودات خارجی موجودات ہیں یعنے ہمارے ذہنی اور عقلی اعتبار کا تابع ان کا موجود نہیں ہے، بلکہ خارج از ذہن جیسے حجر و شجر وغیرہ خارجی موجودات موجود ہیں، اسی طرح عالم ارواح کے موجودات بھی خارج ہی میں موجود ہیں) مبدء فیاض سے ان کی پیدائش، پیدائش کے مقدس قانون کے تحت ہوئی ہے[ك] پھر جب وہ عالم شہادت کے موجودات کا قالب اختیار کرتے ہیں، تو روحانی وجود اور شہادی وجود باہم ایک دوسرے کے ساتھ اسی طرح بغل گیر ہوتے ہیں، جیسے صورت اور مادہ ایک دوسرے کو اپنے بغل میں لئے ہوئے ہے، روحانی وجود اور شہادی وجود میں ایک قسم کا اتحادی رشتہ قائم ہوجاتا ہے، یعنے ایک دوسرے میں گھل مل جاتے ہیں، مگر بایں طور ہر ایک کے خصوصی احکام اور آثار اپنے حال پر باقی رہتے ہیں دوسرے کے احکام اور آثار سے خلط ملط نہیں ہوجاتے، بلکہ ہر ایک کے احکام و آثار دوسرے کے احکام و آثار سے ممتاز ہوتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہے، کہ شہادی موجود، اور روحانی موجود اگرچہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، لیکن اس متحد وجود کے کچھ احکام ایسے ہوتے ہیں جو شہادی موجود ہونے کی وجہ سے اس کو ثابت ہوتے ہیں، اور روحانی وجود کی جہت سے دوسری قسم کے احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، (دونوں وجودوں میں اس اتحاد کے باوجود احکام کے اس اختیار کو اگر سمجھنا چاہتے ہو، تو مندرجہ ذیل مثال کی روشنی میں اس کو سمجھو، کون نہیں جانتا کہ لغات اور زبانوں کے بنانے والوں نے مشتق الفاظ مثلاً افعال (ماضی مضارع) اور اسماء (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) کے کچھ اوزان بنا دیئے ہیں، لیکن یہ اوزان جو بنائے جاتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ان کے قالب کی نوعیت شخصی نہیں، بلکہ نوعی ہوتی ہے، یعنے خاص خاص الفاظ کے موڈ (مخصوص

ك یعنے چیزیں عالم شہادت میں جس طرح پیدا ہوتی ہیں، ان کی پیدائش کی یہ شکل نہیں ہے، بلکہ ان میں ہر شئے براہ راست خالق سے صادر ہوتی ہے، پیدائش اور صدور کے اسی طریقہ کو پیدائش اور صدور کا مقدس طریقہ کہتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

نصر وغیرہ) سے ان کا شخصی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح کا سانچہ یا قالب بنا دیا جاتا ہے اور کہہ دیا
جاتا ہے، کہ اس قالب اور سانچے پر جو الفاظ ڈھلیں گے، ان کے یہ معانی ہوں گے (مثلاً فاعل
کے وزن پر جو لفظ ہوگا، فعل کے کرنے والے کو بتائے گا) اور بنانے والوں نے ان معانی کے لوا
کرنے کے لئے ان اوزان کو جو بنالیا ہے، سو ظاہر ہے، کہ یہ مجازی نہیں، بلکہ حقیقی وضع ہے (یعنی جو
معانی ان اوزان کی صورت میں الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، یہ مجازی نہیں بلکہ حقیقی معانی ہوتے
ہیں) اب دیکھو کوئی خاص لفظ (مثلاً ضرب کا لفظ) اس سے کوئی مشتق لفظ بنایا جائے تو فوراً ان
ہی مقررہ اوزان میں سے کوئی وزن فعل گیر ہو کر اس کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے (مثلاً ضارب کا
لفظ بن جاتا ہے، جس کے ساتھ اس فاعل کا مقررہ وزن متحد ہو گیا ہے، گو ضرب کے مادے سے
ضارب کا جو لفظ بنا ہے، اور فاعل کا جو نوعی وزن ہے) دونوں کے خصوصی احکام اپنے اختلافی
کیفیتوں کے ساتھ اب بھی موجود ہیں، مطلب یہ ہے کہ اسی ضارب کے لفظ پر یہ دونوں باتیں صادق
آتی ہیں، یعنی یہ بھی کہ ض ا ر ب سے وہ مرکب ہے، اور یہ بھی کہ فاعل کے وزن پر وہ ہے،
لیکن ظاہر ہے، کہ بایں حیثیت کہ وہ ض ر ب خاص حروف کا ایک مرکب ہے، اس کے خاص احکام
ہیں، یعنی ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے، جس میں مار پیٹ کی کیفیت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ ضرب
کے ماضی یا یضرب کے فعل مضارع سے اس کو خصوصی تعلق ہے، اسی طرح فن تجوید کے قوانین کے
لحاظ سے وہ اپنے خاص خاص احکام رکھتا ہے یعنی کن کن مخارج کو ان کے حروف کو ادا ہونا چاہیئے
یوں ہی یہ بات کہ قاتل یا سامع وغیرہ الفاظ میں اور ضارب کے لفظ میں انتہائی غیریت کا تعلق
ہے، کیونکہ دونوں میں کوئی حرف مشترک نہیں ہے، لیکن اسی ضارب کے لفظ کو اس حیثیت سے
تصور کرو، کہ وہ (فاعل کے وزن پر ہے) تو ظاہر ہے، کہ اس لحاظ سے بیسیوں احکام اس کو ثابت ہوتے
جو پہلی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتے تھے، مثلاً ضارب کا لفظ ایسے معنے پر دلالت کرتا ہے، جو
قاتل اور سامع کے معنے سے مناسبت رکھتا ہے، بلکہ علاوہ معنے کے دونوں کی لفظی ہم شکلی، بلکہ
صرف قاتل اور سامع وغیرہ ہی نہیں بلکہ اسم فاعل کی دوسری شکلیں مثلاً مستنصر، یا مدحرج کے
معنی میں اور ضارب کے معنی میں اس لحاظ سے مناسبت پائی جاتی ہے پھر عروض اور تقطیع کے
قوانین و قواعد کی رو سے ضارب و قاتل و سامع کے الفاظ میں جو ہم رنگی کی کیفیت پائی جاتی ہے،
یا یہ حکم کہ اضرب (یہ صیغہ امر) کے لفظ سے ضارب کے لفظ کو کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ دونوں
میں انتہائی غیریت پائی جاتی ہے، کیونکہ ضارب تو اسم ہے، اور اضرب (امر کا صیغہ) فعل ہے، وس

www.besturdubooks.wordpress.com

دیکھ رہے ہو کہ ایک ہی لفظ "ضارب" کا ہے جس سے اسم فاعل کا مقررہ نوعی وزن "فاعل" تھا متحد ہو گیا ہے لیکن باوجود اس اتحاد کے دونوں کے احکام بجائے خود ایک دوسرے سے ممتاز ہیں - یا دوسری مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ موسیقی کا ایک ماہر دل میں خاص خاص موزوں اور متناسب راگوں اور گتوں کا خیال جماتا ہے، اور ان کو کسی خاص نام سے موسوم کر دیتا ہے، (مثلاً دادرا ٹھمری وغیرہ) ظاہر ہے کہ ان میں ہر راگ اور ہر گت اپنے کچھ خاص احکام و آثار رکھتا ہے جنہیں فن کے ماہرین جانتے ہیں، فرض کرو کہ یہی مغنی کسی قصیدے یا غزل کو اسی سوچے ہوئے طرز پر جب گانے لگے گا، تو ہر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائے گا، یعنی قصیدہ اور مغنی جس راگ سے اس کو گانا چاہتا تھا دونوں میں ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ قصیدہ کے لئے اس کے جوہر ذات کے لحاظ سے اس وقت بھی خاص خاص احکام ہوں گے، مثلاً خاص خاص معانی پر ان الفاظ کی دلالت جو قصیدے میں استعمال کئے گئے ہوں گے، نیز بلاغت و فصاحت کے لحاظ سے خاص مرتبہ پر اس کا ہونا خاص بحر خاص وزن خاص ردیف و قافیہ وغیرہ کا اس میں ہونا، جن بحروں اور قافیوں کو ان سے مناسبت ہو گی ان سے اس کا متناسب ہونا اور یہ اس قصیدے کے ایسے احکام ہیں جو اس وقت بھی اس کے ساتھ رہیں گے، جب گانے والا اسی قصیدے کو دوسرے راگ میں گائے، اسی طرح اس خاص لے اور لحن میں قصیدہ جو گایا گیا ہے، اس کے لحاظ سے بھی کچھ خاص احکام اس کو ثابت ہوں گے یعنے جن جن خصوصیتوں کو یا جن آثار کو اس خاص لے کی طرف ارباب فن منسوب کرتے ہیں، اور فن موسیقی کے لحاظ سے یہ گایا ہوا قصیدہ اس خاص لحن کے مقررہ اصول پر کس حد تک منطبق ہے، بہر حال احکام کی ان دونوں مدوں میں جو فرق ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ بلیغ سے بلیغ قصیدوں کو بعض دفعہ گانے والے کچھ اس طرح بگاڑ کر گاتے ہیں کہ موسیقی کے ماہرین پر کیف طاری ہو جاتا ہے لیکن بلاغت و فصاحت کے اسرار و رموز سے جو واقف ہیں، ان کی نگاہوں میں یہی بگڑے ہوئے گانے کی شکل میں گایا ہوا قصیدہ اپنی ایک خاص شان رکھتا ہے، یوں ہی بعض دفعہ قصیدہ تو قصیدہ نثر کو بھی گانے والے اس طرح گا دیتے ہیں کہ موسیقی کے ماہرین پھڑک اٹھتے ہیں لیکن شعر و شاعری سے تعلق رکھنے والے حضرات کانوں میں انگلیاں ٹھونسے لیتے ہیں -

اور ان مثالوں سے بھی زیادہ واضح تر مثال اگر مطلوب ہو تو حکومت اور اس کے مختلف مقررہ مناصب پر غور کرو، وزارت مطلقہ، وزارات فوج نیز قضا ما قضا وغیرہ وغیرہ عہدوں کو بادشاہ مقرر

www.besturdubooks.wordpress.com

کرتا ہے یہاں تک کہ ہر ہر دفتر میں کتنے کاتب و نویسندہ ملازم رہیں گے، اسی طرح ہر فوج اور اس کے ہر دستہ میں کتنے سوار کتنے پیادے ہوں گے، یہ طے کرنے سے پہلے کہ ان عہدوں اور جائیدادوں پر کن کن اشخاص کا تقرر ہوگا، یہ سارے مناصب و مراتب، عہدے اور جائدادیں سب طے کرلی جاتی ہیں، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ پوری مملکت کی تعمیر اپنے تمام عناصر اور اجزاء کے ساتھ بادشاہ اس طریقہ سے مکمل کرلیتا ہے، ہماری موجودہ اصطلاح میں یہی دلی کی مثل حکومت ہیں) ان عہدوں اور جائدادوں کو اسامی کہتے ہیں، اور یہ سارے عہدے کل جائدادیں بادشاہ کے قیام کیساتھ ہمیشہ قائم و دائم رہتی ہیں، ان عہدوں اور جائدادوں کے متعلق بایں حیثیت اشخاص کا سوال قطعاً لغو ہوتا ہے، حکومت کے احکام کی بنیاد ان ہی عہدوں اور جائدادوں پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ اشخاص پر۔

میں نے ایک مثال پیش کی ہے، (عالم شہادت سے پہلے، عالم ارواح کے وجود کی کیفیت کا کچھ نہ کچھ اندازہ تم کو اس مثال سے ہو سکتا ہے) چاہئے کہ نظائر کی روشنی میں جو اصل مقصود ہے، اس تک پہونچنے کی تم کوشش کروگے۔

بہرحال شہادیات و محسوسات کے اس وجود کو جو مادہ اور مادی آلائشوں سے مقدس اور پاک ہے، صوفیہ "ارواح" کہتے ہیں، اور افضل المتقین نے اس کا نام "اعیان" رکھا ہے، کبھی کبھی لاہوت ملکوتی سے بھی اسی وجود کی تعبیر افضل المتقین نے کی ہے۔

عبقہ (۲)

نفس ناطقہ کی تحقیق میں اہل عقل کے جھگڑوں نے طول طویل بحثوں کی شکل اختیار کرلی ہے، تاہم ان میں جو واقعی محققین ہیں، ان کا خیال یہ ہے، کہ نفس ناطقہ ایک جوہر ہے، اور بدن سے تدبیر و تصرف، تربیت و پرداخت کا تعلق رکھتا ہے، دلائل اور براہین اس سلسلہ میں جو قائم کئے گئے ہیں ان کا مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا جوہر ہونا، ایک ایسی حقیقت ہے،

له البدور البازغہ اور الخیر الکثیر نامی کتابوں میں شاہ ولی اللہ (افضل المتقین) نے یہی تعبیر اختیار کی ہے، شمیمۂ اقصات "نامی کتاب کی اصطلاح ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا جن لوگوں نے دعویٰ کیا ہے، کہ وہ جوہر نہیں بلکہ عرض ہے یہ دعویٰ تو اس قابل نہیں ہے، کہ اس کے سننے میں بے کار وقت ضائع کیا جائے۔

باقی یہ مسئلہ کہ بدن سے نفس ناطقہ کا جو تعلق ہے، اس کی نوعیت کیا ہے؟ اس کے جواب میں بڑی لمبی چوڑی باتیں کی گئی ہیں، کہنے والوں میں بعض کہتے ہیں کہ بذات خود نفس ناطقہ مادے سے مجرد اور پاک ہے، اور بدن سے اس کے تعلق کی نوعیت وہی ہے، جو عاشق کو معشوق سے یا معنی کا تعلق لفظ سے ہوتا ہے، یعنی ایسی دو چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود بھی دوسرے کے وجود سے الگ ہو اور ہر ایک اپنی علیحدہ علیحدہ مستقل ذات رکھتی ہو، ان میں تعلق کی جو حالت ہوتی ہے یہی کیفیت نفس ناطقہ اور بدن کے تعلق کی ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ بدن میں حلول کیے ہوئے ہے، لیکن اس حلول کی نوعیت سریانی نہیں بلکہ طریانی[۱] ہے، افضل المحققین شاہ ولی اللہ نے اسی دوسرے خیال کو ترجیح دی ہے، اور واضح دلائل و بیانات کی روشنی میں پہلے خیال کی انہوں نے تردید کی ہے، تفصیل کے خواہش مند وں کو چاہیے کہ ان کے کلام کا مطالعہ کریں اور میرا خیال یہ ہے کہ حلول کی دو مختلف قسمیں ہیں، یعنی حلول کا ایک تو مشہور و معروف مطلب ہے جس میں سمجھا جاتا ہے، کہ حال (حلول کرنے والی شے) اور محل کے وجود کی نوعیت کا اتحاد ضروری ہے، بایں معنی کہ ایک کا وجود اگر خارجی ہے، تو دوسرے کے وجود کو بھی خارجی ہی ہونا چاہیے، اسی طرح ایک کا وجود اگر ذہنی ہے، تو دوسرے کا وجود بھی ذہنی ہو گا، اس حلول سے یہ ہوتا ہے کہ حال کے جاننے کا مطلب بھی یہ ہوتا ہے، کہ محل میں وہ حلول کیے ہوئے ہے، اور اسی پر ٹیک لگائے ہوئے وہ موجود ہے، اپنے پائے جانے میں اس کا محتاج ہے، جاننے والوں کو اپنے اس علم میں کسی فکر و تامل کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ بداہتہً اس تعلق کا علم ان کے اندر اس علم کو پیدا کرتا ہے کہ وجود ا دونوں میں اتحادی رشتہ ہے، صورت کا حلول مادے میں، یا رنگ، بو، مزہ وغیرہ صفات کا جسم میں حلول، حلول کی یہ ساری شکلیں اسی مشہور و معروف قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔

---

[۱] مسلمانوں میں خارجی فرقے کے لوگ اور معتزلہ کے اکثر افراد، متاخرین اشاعرہ میں بعض لوگ اسی کے قائل ہیں، قدماء میں جالینوس طبیب بھی اس کا قائل تھا۔ [۲] سیاہی کپڑے میں حلول کیے ہوئے ہے یعنی کپڑے کے ہر جز کو سیاہی کا جز کپڑے کے ساتھ ہو گا، اسی کو حلول سریانی کہتے ہیں، لیکن خط بھی سطح میں حلول کیے ہوئے ہے، لیکن حلول کی یہی کیفیت ہے، کہ محل (سطح) کا ہر جز فرض کیا جائے تو ضروری نہیں ہے، کہ خط کا بھی کوئی جز اس کے ساتھ ہو، البتہ خط کا جز بھی فرض کیا جائے گا، سطح کا جز بھی اس کے ساتھ ہو گا، اسی کو حلول طریانی کہتے ہیں، پہلی صورت میں حال کل میں سمایا ہوتا ہے، اس کو سریانی اسی لیے کہتے ہیں، اور دوسری صورت میں حال محل پر طاری ہوتا ہے اس لیے اس کو طریانی کہتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

دوسری قسم اس حلول کی وہ ہے جو عام طور پر لوگوں میں زیادہ مشہور نہیں ہے، یعنے حال اور محل کے وجود میں باوجود مغائرت کے حلول کا تعلق ہو، وجود میں دونوں کی مغائرت کا مطلب یہ ہے، کہ ایک کا وجود اگر اصلی ہے، تو دوسرے کا اصلی نہیں ہے، آئینہ میں صورت کا انعکاس یا خیالی قوت یا عقلی قوت میں صورتوں کا حلول اسی نوعیت کا تعلق رکھتا ہے، حلول کی اس قسم میں یہ ہوتا ہے، کہ محل کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس کا تصور کیا جائے تو حال کے حلول پانے سے پہلے محل کی جو حالت تھی اور حال کے حلول پانے کے بعد کی حالت میں کسی قسم کا تفاوت سوچنے والے کو محسوس نہیں ہوتا، یعنے حال کے حلول کے بعد کسی قسم کا کوئی تغیر محل میں پیدا نہیں ہوتا، بالفاظ دیگر وجود کے اس مرتبہ میں محل کے اندر کسی چیز کا اضافہ ہوا ہے، ایسا محسوس نہیں ہوتا، اسی طرح حال کی کیفیت بھی حلول کی اس قسم میں یہ ہوتی ہے، کہ خود اس کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں محسوس ہوگا، کہ محل کا نہ وہ محتاج ہے، اور نہ اس میں اس کا قیام ہے، بلکہ معلوم ہوتا ہے، کہ وہ خود ایک مستقل ذات ہے۔

کپڑوں اور دیواروں وغیرہ میں جو طرح طرح کے نقش و نگار اور صورتیں بنائی جاتی ہیں ان میں اور ان صورتوں میں جو آئینہ میں نظر آتی ہیں، یا خواب میں جن خیالی صورتوں کو آدمی دیکھتا ہے، کیا دونوں میں تم کو فرق نظر نہیں آتا! دیوار اور کپڑوں میں صورتوں کا حلول، حلول کی پہلی مشہور قسم ہے، اور آئینے اور خواب والی صورتیں یہ حلول کی دوسری غیر مشہور شکل ہے، پھر جیسے عرض (مثلاً رنگ بو وغیرہ) کو کبھی تم دیکھتے ہو کہ اپنے محل (مثلاً کپڑے) میں حلول یافتہ ہے، اور محل کا اپنے پلٹے جانے میں بجز محتاج ہے، اسی طرح کبھی عرض ہی کے حلول کی ایک شکل یہ بھی ہے جس میں یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، مثلاً آئینے میں جو صورتیں چھپتی ہیں، اسی طرح بعض جواہر کا بھی اپنے محل میں حلول کبھی تو اس طریقہ پر ہوتا ہے، کہ محل کے وجود کا اور اس حال کے وجود کا اتحاد بالکل بدیہی نظر آتا ہے، جیسے مادے میں صورت کے حلول کی کیفیت ہے، خواہ صورت جسمیہ کا حلول ہو، یا صورت نوعیہ کا، اور کبھی جوہر ہی کے حلول کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، بدن میں نفس ناطقہ کے حلول کو سمجھنا چاہیے، کہ کچھ اسی قسم کا ہے، یہی وجہ ہے جو تم دیکھتے ہو کہ آدمی اپنے نفس (روح) کو جانتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتا ہے، کہ کسی دوسرے میں اس کا قیام نہیں ہے، بلکہ کچھ ایسا خیال رکھتا ہے، کہ اس کا نفس کسی دوسرے عالم کی چیز ہے، موجودہ محسوس عالم سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ حلول کی اس قسم کا نام بجائے حلول کے کچھ اور رکھ دیا جائے

www.besturdubooks.wordpress.com

مثلاً اس تعلق کی تعبیر "امتزاج" کے لفظ سے کی جائے۔
پس حاصل یہ ہوا کہ نفس ناطقہ میں مادے سے مجرد ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے۔
اور متعلق ہونے کی بھی (جیسے بدن سے جو اس کا تعلق ہے) یہی مادے سے متعلق ہونے کی صورت ہے،
فلاسفہ نفس ناطقہ کے مجرد ہونے کے جو قائل ہیں، ہو سکتا ہے کہ ان کا یہی مطلب ہو۔
صدر شیرازی جو طبقۂ فلاسفہ میں امتیاز رکھتا ہے، ہدایت الحکماء کی شرح میں لکھتا ہے:

ان الشئ کما یکون جوھرًا وعرضًا من جہتین کالصورة العلمیة للجواھر یمکن ان یکون مجردًا ومادیًا من وجہین کالنفس الناطقة

ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے جیسے جوہر بھی ہو سکتی ہے اور عرض بھی، مثلاً جواہر کی علمی صورتوں کا جو حال ہے اسی طرح ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے مادی بھی ہو اور مجرد بھی جیسے نفس ناطقہ۔

اسی شخص نے اسفار میں لکھا ہے۔

ان نسبة التدبیر لیست عارضة للنفس کنسبة التصرف فی المدینة للملک او کنسبة بناء الدار الی البناء بل داخلة فی جذر حقیقتہا ولذا عبر عن فصلہا وجودھا فی نفسہا ھو وجودھا علی نحو التدبیر

بدن سے نفس ناطقہ کو تدبیر کا جو تعلق ہے تو یہ نفس کی کوئی عارضی صفت اور نسبت نہیں ہے، جیسے بادشاہ کا شہر سے یا معمار کا مکان کی تعمیر سے تعلق عارضی ہوتا ہے، یہ حال نفس کے تعلق کا نہیں ہے، بلکہ نفس ناطقہ کی حقیقت کی بنیاد میں یہ تعلق اور نسبت داخل ہے، اس لئے نفس ناطقہ کی فصل کی تعبیر اسی تعلق سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ کا تقاضا بنیادی یہی ہے کہ تدبیر کے اس تعلق کے ساتھ وہ پایا جائے۔

بہر حال یہی نفس ناطقہ جب پایا جاتا ہے، اور موجود ہوتا ہے تو اس کی ملکوتی روح اس کے
ساتھ ہم آغوش ہو جاتی ہے، اور ہم آغوش ہو کر دونوں ایک بن جاتے ہیں لیکن اتحاد کا یہ رشتہ
اس طور پر قائم ہوتا ہے، کہ نفس ناطقہ اور روح ملکوتی سے اس مرکب وجود کے لئے دو مختلف
پہلوؤں سے مختلف قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں، یعنے بعض احکام روح ملکوتی کے لحاظ
سے اور بعض نفس ناطقہ کے لحاظ سے ان کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔
اتحاد کے اس رشتہ سے جو چیز تیار ہوتی ہے، اسی کو کبھی "روح" کے نام سے بھی موسوم کرتے
ہیں، کچھ ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ اس ترکیبی وجود میں "روح ملکوتی" کی حیثیت تو گویا صورت کی ہے اور

www.besturdubooks.wordpress.com

نفس ناطقہ گویا اس صورت کا مادہ ہے' میری خاص اصطلاح یہ ہے کہ اس اتحادی رشتہ سے جو چیز تیار ہوتی ہے' اس کو میں "روح منتقذ" کہتا ہوں۔

عبقہ (۳)

نسمہ کی حقیقت

نسمہ ایک بخاری جسم کا نام ہے' یعنے آدمی جس غذا کو کھاتا ہے' ہضم ہونے کے بعد اسی کا صفادہ (لطیف جوہر) چھن چھنا کر جو تیار ہوتا ہے) اور سارے بدن میں ساری ہو کر ہر عضو میں پہنچ کر اس عضو کی شکل اختیار کرلیتا ہے' اسی طرح اس عضو کی شکل اختیار کرلیتا ہے' جیسے پانی جس برتن میں رکھا جاتا ہے' اسی برتن کا مثلاً گھڑے میں ہے تو گھڑے کا قالب بوتل میں ہے' تو بوتل کا قالب خم میں ہے' تو خم کا قالب اختیار کرلیتا ہے۔

نسمہ کے متعلق جو یہ کہا گیا کہ وہ ایک قسم کا بخاری جسم ہے' اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فضا میں پھیلے ہوئے منتشر بخارات کی جو نوعیت ہوتی ہے' یہی حال نسمہ کا بھی ہے' بلکہ یہ ایک واحد جسم ہوتا ہے' جس کی ایک خاص معنوی اور باطنی صورت ہوتی ہے' اور یہی صورت ان بخارات کو جن سے اس جسم کی تعمیر و ترکیب ہوتی ہے' پراگندہ اور منتشر ہونے سے روکے رکھتا ہے' اور یہ صورت جو اس بخاری جسم کے بخاری اجزاء کو پراگندگی اور انتشار سے روکے رہتی ہے' دراصل آدمی کا نفس ناطقہ ہے' نفس ناطقہ کا (یوں تو اس محسوس جسم سے بھی تعلق ہے' لیکن) اولاً اور بالذات اس کا حقیقی ٹیک اور اعتماد اس بخاری جسم (یعنے نسمہ) ہی پر ہوتا ہے' اور وہی اس کی ساری قوتوں کا حامل ہوتا ہے۔

نفس ناطقہ کا شہادی (یعنے محسوس) بدن سے جب تعلق منقطع ہو جاتا ہے' تو نفس ناطقہ کی ساری قوتیں مثلاً شنوائی' بینائی' وہم و خیال' فکر و نظر کی قوت' وغیرہا پھر بھی جو اس کی باقی رہتی ہیں' تو اس کی وجہ یہی ہے کہ دگو شہادی جسم سے نفس کا تعلق قائم نہیں رہتا' لیکن اس بخاری جسم سے اس کا تعلق باقی رہتا ہے' نیز مبداء فیاض سے جن چیزوں کا نفس ناطقہ پر فیضان ہوتا ہے' ان فیضان کی صلاحیت کا حامل بھی یہی نسمہ ہے' اور نفس ناطقہ کی پیدائش جیسے نسمہ کے وجود کے ساتھ

www.besturdubooks.wordpress.com

مشروط ہے، (یعنے نسمہ کے بغیر نفس ناطقہ پیدا نہیں ہوسکتا، بلکہ جب پیدا ہوگا، تو نسمہ کے ساتھ متعلق ہوکر پیدا ہوگا) اسی طرح نفس ناطقہ بغیر نسمہ کے تعلق کے باقی ہی نہیں رہ سکتا اگرچہ ارباب فلسفہ کو اس سے انکار ہے (یعنے پیدائش میں تو ان کے نزدیک بھی نسمہ کا تعلق ناگزیر ہے، لیکن پیدا ہونے کے بعد باقی رہنے میں نفس اس تعلق کا محتاج نہیں ہے، بلکہ بغیر اس تعلق کے بھی باقی رہ سکتا ہے)

بہرحال نفس ناطقہ کی قوتوں کے حامل ہونے کی حیثیت سے نسمہ کو مدبر کہتے ہیں یعنی جسم کی تربیت و پرداخت نسمہ ہی کے ذریعہ سے نفس ناطقہ چونکہ کرتا ہے، اس لحاظ سے گویا نسمہ ہی جسم کا مدبر ہوا، اور کبھی اس نسمہ کو روح بھی کہدیتے ہیں، اگرچہ اصل روح اور نسمہ والی اس روح میں فرق پیدا کرنے کے لئے طبعی کی قید کا اس کے ساتھ اضافہ کرکے اس کو طبعی روح بھی کہتے ہیں۔

چونکہ نسمہ کا بخاری جسم نو بہ نو غذاؤں سے مسلسل بنتا رہتا ہے، اس لئے سمجھنا چاہئے کہ نفس ناطقہ کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی ہے، جیسے جاری پانی آفتاب کے سامنے جاری ہو اور مسلسل پانی کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے بعد آفتاب کے سامنے سے گذرتا چلا جاتا ہو، اور ہر آنے والا حصہ پانی کا آفتاب کے عکس کو گذر جانے والے حصہ کے بعد قبول کرتا چلا جاتا ہو۔

صوفیہ کرام چونکہ ساری کائنات، کائنات ممکنہ کی ہر ہر ہستی کے متعلق تجدد امثال کا عقیدہ رکھتے ہیں (یعنے ہر لمحہ ہر شے فانی ہو ہوکر اس کی مماثل شے موجود ہوتی رہتی ہے) اس لئے اگر سمجھا جائے کہ نفس ناطقہ کے متعلق بھی تجدد امثال ہی کا عقیدہ وہ رکھتے ہوں تو اس کا وہ زیادہ مستحق ہے، کیونکہ ٹھیک تجدد پذیر شے (نسمہ) کا وہ محتاج ہے، خواہ اس کا یہ احتیاج عام لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہی کیوں نہ ہو، نفس ناطقہ میں بھی تجدد امثال کا قانون جاری ہے، اس پر یہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ سارے معلومات جو نفس کو پہلے حاصل ہوئے ہوں، اور جن کمالات اور ملکات کو انتہائی مشقتوں سے اس نے حاصل کیا ہو، وہ سب غائب ہوجائیں، (کیونکہ ان معلومات اور کمالات کا حامل کرنے والا ہی جب غائب ہوجاتا ہے، تو اس کے ساتھ ان سب کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہے) میرے نزدیک یہ اعتراض کرنے کے جانے سے بھی زیادہ کمزور ہے، وجہ یہ ہے کہ خود نفس ناطقہ کے متعلق جب یہ مانا جاتا ہے کہ اس کے ہر آئندہ پیدا ہونے والے مثل کی پیدائش کی صلاحیت غائب ہونے والا مثل پیدا کرتا رہتا ہے، اسی طرح نفس کے ان معلومات اور کمالات کے متعلق بھی یہی کیوں نہ سمجھا جائے، کہ ان میں بھی یہی قانون جاری ہے، یعنے غائب ہونے والے معلومات اور کمالات، اپنے ہی جیسے معلومات اور کمالات کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۴)

کمالات کے مدارج اور ان کے احکام

کمال اور نقص کے لحاظ سے نفوس انسانی میں جو تفاوت ہے، مشاہدہ اور بداہت سے اس کی توثیق و تصدیق ہو رہی ہے، پھر بعض نفوس کی کوتاہیاں اور نقائص تو پیدائشی اور فطری ہوتے ہیں ان کوتاہیوں کا ازالہ خرقِ عادت ہے، (یعنے معجزہ اور کرامت ہی سے ان کا ازالہ ہو تو ہو لیکن تعلیم و تربیت کے عام قوانین ان کا ازالہ نہیں کر سکتے) لیکن کبھی یہ نقص عارضی ہوتا ہے، عارضی نقص سے میری مراد یہ ہے، کہ نفس انسانی کے کمالات تاریکیوں کے پردوں کے نیچے پوشیدہ ہو جائیں، اس عارضی نقص کا علاج روزمرہ کی بات ہے، تفصیل اس اجمال کی اور راز اس کا یہ ہے، کہ آدمی کا نفس ناطقہ اگرچہ بذاتِ خود ایک قدسی شعلہ الٰہیہ ہے، لیکن (جیسا کہ گذر چکا) نفس کی صلاحیتوں کا حامل اور اس کے کمالات کے ظہور کی جلوہ گاہ چونکہ نسمہ ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ جس قسم کے حالات نسمہ پر طاری ہوتے رہتے ہیں، نیز مختلف نسموں کی صلاحیتوں میں کمال و نقص کے لحاظ سے جو اختلافات ہوتے ہیں، پھر خارجی اسباب مثلاً فلکی اوضاع اور عنصری طبائع اور ملاء اعلیٰ کے نفوس عالیہ کے توجہات اور نسمہ کے ساتھ ملکوتی روح جو ہم آغوش ہوتی ہے، اس میں بھی بایں نقطہ نظر کہ خطیرۃ القدس ہی سے قرب کی نسبت رکھتی ہے یا بعد کے اختلافات پائے جاتے ہیں، ان سارے امور کو سچ پوچھو تو اس باب میں یعنے نسمہ کا فیضان (خالق تعالیٰ) کی طرف سے ہوتا ہے، بہت زیادہ دخل ہے، اور اسی کی وجہ سے نسمہ کے بعض افراد کی خلقت تو مکمل ہوتی ہے، اور بعض کی ناقص، آخر میں پوچھتا ہوں کہ آئینہ اگر چھوٹا ہو، یا اس قسم کا آئینہ ہو جس میں صورتیں الٹی نظر آتی ہیں، یا آئینے کے شیشے کا رنگ مثلاً زرد ہو یا گول، اور رنگ ہو گیا ان حالات میں جو صورت (مذکورہ بالا آئینوں میں) چھپے گی وہ اگر ناقص ہو اور صورت والے کی صورت سے پورے طور پر مطابق نہ ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات ہے، یا آئینے کو آفتاب کے سامنے رکھ دیا جائے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ شعاعی اور انعکاسی خطوط کے زاویے جب مساوی ہوتے ہیں تو پورے آفتاب کی شکل اس میں نظر آتی ہے، لیکن اگر آئینہ کو ٹیڑھا ترچھا کر کے آفتاب کے سامنے

www.besturdubooks.wordpress.com

جب رکھ دیا جاتا ہے تو اس وقت صرف جھلملاہٹ، یا چمک سے زیادہ آئینہ میں اور بھی کوئی چیز نظر آتی ہے، اسی طرح آفتاب اور آئینہ کے درمیان میں اگر بادل یا اسی قسم کی کوئی چیز جب حائل ہو جاتی ہے، تو اس وقت پوری نہیں بلکہ آفتاب کی یا تو ناقص اور ادھوری شکل اس میں نظر آئے گی، یا شکل نہیں تو اس کی تڑپ آئینے میں ویسی ہی کر رہ جائے گی، لیکن بیچ کا یہ پردہ درمیان سے جب ہٹ جاتا ہے، تو اپنے کامل آب و تاب کے ساتھ آفتاب آئینہ میں نظر آئے گا۔

اسی طرح آفتاب جس وقت اوج کے انتہائی بلند نقطہ پر ہو، اور آئینہ اس کے سامنے رکھا جائے یا چاند جن دنوں میں ہلال رہتا ہے، آئینہ میں اس کا عکس لیا جائے، تو ظاہر ہے، کہ ان حالات میں وہی مثلاً آفتاب تو چھوٹا نظر آئے گا، اور چاند کی ناقص شکل آئینہ میں نمایاں ہوگی، لیکن یہ کیفیت جب نہیں ہوتی ہو تو آئینہ میں آفتاب بڑا نظر آئے گا، اور نہ چاند کی کامل شکل اس میں دکھلائی دے گی۔

خیر یہ مثالیں تو فطری اور خلقی کوتاہیوں اور نقائص کی ہیں، لیکن نقائص کچھ ان ہی صورتوں میں محدود نہیں ہیں، ایک قسم نقص کی مثلاً یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ آئینہ گرد آلود یا زنگ آلود ہو گیا ہو یا ہے، کہ اسی آئینہ کو اگر صیقل کر دیا جائے اور گرد و غبار اس کا صاف کر دیا جائے اور اس کے بعد آفتاب کے سامنے اس کو رکھا جائے تو اس میں کیا شبہ ہے، کہ ایسی صورت میں ٹھیک آفتاب جیسا کہ ہے، اس میں نظر آئے گا، آئینہ اس کی روشنی اور تڑپ سے جگمگا اٹھے گا، لیکن جب تک گرد و غبار اور زنگ کا اس پر اثر ہے، اس وقت تک آفتاب کے نور کو اگر وہ قبول بھی کرے گا، تو وہ معمولی دھیما نور ہوگا۔

مذکورہ بالا نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے آئینہ کے متعلق تم اگر سوچو گے، تو بآسانی یہ سمجھ سکتے ہو کہ ازالہ ان ہی نقائص کا ممکن ہے، جو باہر سے آئینہ کو عارض ہو جاتے ہیں، مثلاً صیقل کر کے اگر آئینے کے زنگ کا ازالہ کر سکتے ہو، تو اس عمل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آئینے میں چھپنے والی صورت کی روشنی خواہ ناقص یا کامل شکل میں نظر آئے گی، لیکن دوسرے نقائص مثلاً بادل کا بیچ میں آ جانا یا چاند جب ہلال ہو یا آئینے کو نیچی جگہ رکھ دیا جائے کہ پورے طور پر آفتاب کے سامنے وہ نہ ہو، ظاہر ہے، کہ ان حالات میں آئینے کو خواہ کتنا ہی صاف و پاک کیا جائے اور صیقل کیا جائے، ان نقائص کا ازالہ نہیں ہو سکتا، ہاں! یہ ہو سکتا ہے، کہ صیقل ہونے کے ساتھ ساتھ کسی اور وجہ سے بیچ کا بادل ہٹ جائے یا آئینہ بالکلیہ آفتاب کے سامنے آ جائے، یا چاند نے بدری شکل اسی زمانہ میں اختیار کر لی ہو، ان حالات

www.besturdubooks.wordpress.com

میں خیال یہ گزرنے لگتا ہے، کہ جو نتائج ظاہر ہو رہے ہیں یہ صیقل گری کے عمل کا اثر ہے یعنی پورا آفتاب یا پورا چاند آئینے میں جو نظر آنے لگا، تو اس کی وجہ صیقل گری تھی حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہوتا بلکہ غیبی الطاف کا ظہور اتفاقاً صیقل گری کے اس عمل کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔

بہر حال کسی طرح کے صیقل گروں کے اعمال اور ان کی تدبیروں کے متعلق جو یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ آفتاب کی پوری پوری شکل و صورت روشنی و درخشانی کا عکس آئینہ میں اتارنا چاہتے ہیں، یا ان کی طرف اس قسم کی باتیں جو منسوب کی جاتی ہیں کہ فلاں عمل کو انھوں نے آفتاب کی پوری صورت کو منعکس کرنے کے لئے مثلاً مقرر کیا ہے، یا فلاں عمل کو انھوں نے اس لئے جاری کیا ہے کہ آفتاب کی پوری روشنی سے استفادہ کی شکل پیدا ہو، یا فلاں عمل سے اس بادل کو ہٹانا چاہتے ہیں جو بیچ میں حائل ہو جاتا ہے، اسی طرح ان لوگوں کے کلام کے بعض فقروں کا یہ مطلب نکالنے والوں نے جو نکالا ہے کہ بالکلیہ آفتاب کے سامنے آئینہ کو لانے کی کیا صورت ہے، اس کی تدبیر ان فقروں میں بتائی گئی ہے، یا آفتاب بجائے اوج کے حضیض (انتہائی نشیبی نقطہ پر) کس وقت ہوتا ہے، یہ بتانا مقصود ہے، یا چاند کے آمنے سامنے ہونے کی کیا شکل ہے، اس کی تدبیر بتائی گئی ہے، اس قسم کی چیزوں کو ان کے کلام کا عمل قرار دینا انتہائی فاحش غلطی ہے، بلکہ بات وہی ہے، کہ کبھی کبھی صیقل گری کے عمل کے ساتھ ساتھ اتفاقاً آفتاب کی پوری صورت اپنی کامل آب و تاب کے ساتھ آئینہ میں منعکس ہو جاتی ہے، یعنے اتفاقاً یہ صورت پیش آتی ہے، کہ آئینہ بھی عمدہ قسم کا ہوتا ہے، اور آفتاب بھی اس وقت حضیض (نشیب کا انتہائی نقطہ) میں ہوتا ہے، فضا بھی ابر و گرد سے صاف ہوتی ہے (تو ان مجموعی حالات سے کامل آفتاب اپنی پوری روشنی کے ساتھ آئینہ میں جلوہ گر نظر آتا ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ تعلیم و تعلّم، ارشاد اور ارشاد سے مستفید ہونے کے جو ضابطے مقرر کئے گئے ہیں اور تربیت و تہذیب کے جو قوانین بنائے گئے ہیں، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کی دعوت و تبلیغ اور ان کے ماننے والوں میں علماء و مشائخ و ائمہ وغیرہ نے جو اصول و قواعد بعد کو بنائے ہیں، ان سب کا اصل مقصود صرف نسمہ کی صیقل گری، اور صفائی ہے، اور نفس ناطقہ کی قوتوں کو مہذب کرنا ہے، ان بزرگوں کے کلام کا منتہائے عمل صرف یہی ہے۔

ان تمام کوششوں کا آخری نتیجہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ کے چہرے پر ناسوتی تاریکیوں کے جو بادل چھائے رہتے ہیں، ان کو ہٹا دیا جائے اور نسمہ کو نفس ناطقہ کے نور سے منور کر دیا جائے، لیکن یہ بات کہ ان تدبیروں سے خود نفس ناطقہ کی ذات میں بھی کوئی ارتقائی کیفیت پیدا ہوتی

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے، یہ قطعاً غلط ہے، ان بزرگوں کے کلام میں جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے، یا جن باتوں کی ممانعت کی گئی ہے، ان کے متعلق یہ سمجھنا کہ ان کی ان ہدایتوں پر عمل کرنے سے خود نفس ناطقہ کو عروج میسر ہوتا ہے، مثلاً کہنے والے کہتے ہیں: کہ فلاں حکم کی غرض یہ ہے، کہ لاہوت میں آدمی کا نفس فانی ہوجائے، یا فلاں فعل کی جو ممانعت کی گئی ہے، اس سے یہ مقصود ہے کہ اس کا ارتکاب فنا فی اللہ کے مقصد میں مانع ہوجاتا ہے: میرے خیال میں (ان بزرگوں کے اوامر اور نواہی) کو اس قسم کے مطالب پر محمول کرنا ایک قسم کا حسن تعلیل، اور نکتہ آفرینی سے زیادہ نہیں ہے، اگر شاعرانہ خیالات سے ان کو تشبیہ دی جائے تو شاید یہ واقعہ کی تعبیر ہوگی۔

اسی طرح اعمال کے فضائل یا طاعات و عبادات کے جن ثمرات کا تذکرہ ان بزرگوں کے کلام میں کیا گیا ہے، ان کے متعلق کلی طور پر یہ سمجھ لینا کہ فلاں فعل پر فلاں نتیجہ قطعی طور پر مرتب ہوکر رہے گا، یعنی عارفین کے مقامات تک رسائی حاصل ہوجاتی ہے، اور کاملین ترقی کے جن زینوں پر چڑھے ہیں، محض اس عمل سے ان ہی زینوں تک عمل کرنے والے پہونچ جائیں گے، تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ تفسیر یا کلام کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ اس کو اگر تاویل اور اشارہ کے ذیل میں داخل کیا جائے تو مناسب ہے۔

یہ صحیح ہے، کہ ان حضرات (انبیاء و اولیاء) کے کلام میں ایسی باتیں ضرور ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے، کہ فلاں خاص شخص نے فلاں خاص کام جب کیا، تو اس کے اس عمل پر فلاں جزئی نتیجہ مرتب ہوا، لیکن ہمارا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ اس خاص فعل کو جو بھی کرے گا یہی نتیجہ کو قطعاً پہنچا یا فلاں خاص شخص کو جو فلاں حکم دیا گیا تھا، اس کا مطلب یہ تھا کہ جو بھی اس خاص حکم کی تعمیل کرے گا، اس کے سامنے بھی وہی نتیجہ آئے گا جو اس شخص کے سامنے آیا تھا، جسے اس کا حکم دیا گیا تھا، اس قسم کے توقعات خود ساختہ توقعات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔ آخر تم خود سوچو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق قرآن میں جو یہ آیا ہے، کہ

فلما قضیٰ موسیٰ الاجل آنس من جانب الطور نارا — جب موسیٰ علیہ السلام نے مقررہ مدت پوری کرلی تو کوہ طور کی طرف سے ایک آگ پر ان کی نظر پڑی۔

نیز اس سلسلہ میں اور بھی جن واقعات سابقہ و لاحقہ کا ذکر کیا گیا ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی خدمت اور صحبت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان بلند مقامات تک پہونچایا، لیکن مطلب لینے والے اگر اس کا یہ مطلب لیں کہ نبوت حاصل کرنے کا یہ طریقہ عرض

www.besturdubooks.wordpress.com

بتایا گیا ہے، کہ آدمی حضرات انبیاء علیہم السلام کی خدمت کرے اور ان کی صحبت میں رہے، یعنے انبیاء علیہم السلام کی صحبت اور خدمت کا یہی واحد نتیجہ ہے، کہ اس سے "نبوت" کا منصب بھی کو مل جاتا ہے، (کیا کسی حیثیت سے بھی یہ مطلب درست ہو سکتا ہے ؟)

بہر حال یہ بات کہ فلاں نتیجہ فلاں عمل پر موقوف ہے، اس میں اور اس واقعہ میں یعنی خبری گئی ہو کہ فلاں شخص کے فلاں عمل پر فلاں نتیجہ مرتب ہوا، دونوں میں بہت بڑا فرق ہے ایسا ظاہر فرق ہے، جو شاید ہی کسی سے مخفی رہ سکتا ہے۔

تنبیہ: میری ان چند خاص اصطلاحوں کو یاد کر لو، یعنے نسمہ کی قوتوں پر تاریکیوں کے جو پردے چھا جاتے ہیں، اور نفس ناطقہ کے کمالات کے ظہور میں وہ روک بن جاتے ہیں، ان پردوں کو چاک کرنے والی تدبیروں کا نام میں نے "تہذیب النسمہ" رکھا ہے، اور نفس ناطقہ کے نور سے نسمہ کا منور ہونا، اور اس کے کمالات اور اس کے جمال کی جلوہ گاہ بننا، اس کا نام میں نے "فنا و النفس" رکھا ہے، اور نسمہ کی قوتوں سے قطع نظر کرکے خود نفس ناطقہ کو کمالات میں عروج کرنے کے جو مواقع میسر آتے ہیں، ان کا نام میں نے "کمالات وہبیہ یا وہبی کمالات" رکھا ہے۔

عبقہ (۵)

ارباب سعادت کے ابتدائی مراتب، یعنے نسمہ کی تہذیب سے اس عبقہ میں بحث کی جائے گی، اصحاب الیمین کا یہی مقام ہے۔

نسمہ جن قوتوں کی حامل ہوتی ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، نفس ناطقہ نسمہ پر جو تاثیری عمل کرتا ہے، یعنے سلبی و منفی نہیں بلکہ ایجابی و اثباتی عمل، اسی تاثیری عمل کے لئے نسمہ کی جن قوتوں کو بطور آلہ کار کے نفس ناطقہ استعمال کرتا ہے، یہی نسمہ کی قوتوں کی پہلی قسم ہے مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ نسمہ پر جس تاثیری عمل کو ان قوتوں کی مدد سے انجام دیتا ہے، اس میں خود نفس ناطقہ کے ارادے کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً نسمہ کی نباتی قوتیں، یعنے غاذیہ[1]، نامیہ، مولدہ قوتیں اور ان کے

[1] نباتات میں سمجھا جاتا ہے کہ جن نسمہ کی قوتیں ہوتی ہیں، خوراک حاصل کرنے والی قوت (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

مختلف شعبوں کا جو حال ہے، اور دوسری قسم نفسی قوتوں کی وہ ہے جو نفس ناطقہ کے ارادی اعمال کا آلہ کار بنتی ہیں، مثلاً نسمہ کی وہ قوتیں جنہیں محرکہ و مفکرہ وغیرہ کہتے ہیں، یہاں جن قوتوں سے بحث کرنا مقصود ہے، وہ نسمہ کی یہی دوسری قوتیں ہیں، ان قوتوں کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ ہے، لیکن بحث و تحقیق کے بعد اصول کی حیثیت چھ قوتوں کو حاصل ہے، اور باقی قوتوں کی حیثیت فروع کی ہے، یعنے اصولی قوتوں کی تکمیل و تتمہ کا کام وہ کرتی ہیں۔

بہرحال اصولی قوتیں یہ ہیں، پہلی اصولی قوت محرکہ ہے، اور محرکہ ہی کے ذیل میں حس مشترک[1] پانچوں حواس کے ساتھ داخل ہے۔

دوسری اصولی قوت خیال ہے، یعنے ایسی صورتیں جو مادی عوارض مثلاً شکل رنگ مقدار سے متصف بھی ہیں، ان ہی صورتوں کا ظرف خیال کی یہ قوت ہے، خواہ خیال کے ظرف میں یہ صورتیں حس مشترک سے گذر کر پہونچی ہوں، زیادہ تر یہی ہوتا ہے، یا قوت متخیلہ میں ترکیب و تحلیل کی جو صلاحیت ہے، اس کی مدد سے نئی صورتیں تراشی گئی ہوں، یا قوت متخیلہ کے سوا بعض دوسری قوتیں مثلاً جن یا شیاطین نے ان صورتوں کو خیال میں پیدا کر دیا ہو، یا مثال سے اتر کر خیال میں یہ صورتیں آگئی ہوں۔

تیسری اصولی قوت، قوت وہمیہ ہے، یعنے جزئی امور جو مادی عوارض سے متصف نہ ہوں، لیکن باوجود اس کے مادے سے گونہ ان کا تعلق بھی ہو، ان ہی امور کا جزئی ادراک اور ان کو شخصی طور پر جاننا یہی قوت وہمیہ کا کام ہے، اب خواہ قوت واہمہ میں ان امور کی رسائی حس مشترک کی راہ سے ہوئی یا خیال کی راہ سے، مثلاً دو چیزیں جو دیکھی جارہی ہوں یا جن کا خیال کیا جارہا ہو، ان دونوں میں خاص قسم کے تناسب کو مثلاً محسوس کرنا یہ قوت وہمیہ ہی کا کام ہے، اسی طرح اشعار کے وزن اور بحر کا پتہ چلانا اسی قوت کے احساسات میں سے ہیں، یہ مثالیں تو ان چیزوں کی ہوئیں جو حس مشترک یا خیال کی راہ سے آئی ہیں، اور کبھی قوت وہمیہ کو ان جزئی امور کا احساس اس لئے ہوتا ہے کہ خود نسمہ ہی میں وہ چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً بھوک، پیاس، یا غصہ، یا نفرت وغیرہ کے احساسات

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) اسی کا نام غاذیہ ہے، غذا کو حاصل کر کے جسم کے ہر ہر عضو میں اس کو پہونچانا، اور اسی عضو کے صفات کا اس میں پیدا کرنا یعنی ہڈی میں پہونچکر ہڈی، گوشت میں پہونچکر گوشت بنانا یہ قوت غاذیہ کا کام ہے، اور غذا کے بعض اجزاء میں اس کی صلاحیت پیدا کرنا کہ آئندہ اس کی نسل اسی شے سے تیار ہو، جو قوت اس کام کو انجام دیتی ہے، اسی کا نام مولدہ ہے، باقی جسم نباتی کی وہ قوت جس کی وجہ سے پودا بڑھ کر تناور درخت ہو جاتا ہے، اسی کا نام قوت نامیہ ہے تفصیل فلسفہ کی ابتدائی کتابوں میں ملے گی۔ [1] حواس خمسہ آنکھ ناک کان وغیرہ سے جو صورتیں آدمی کے اندر آتی ہیں سب کی سب دماغ کی جس قوت میں جاکر جمع ہو جاتی ہیں اسی کا نام حس مشترک ہے معمولی فلسفہ کی کتابوں میں ان قوتوں کا حال پڑھنا چاہیے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ان ہی امور کے احساس کا اصطلاحی نام "وجدان" ہے، اور کبھی قوت وہمیہ میں یہ چیزیں جنوں یا شیطانوں کے تصرف سے بھی پیدا ہوتی ہیں، نیز کبھی کسی آدمی کے تاثیری عمل سے بھی ان کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً مریدوں میں پیر یا شیخ سکینت و طمانیت کی کیفیت کو منتقل کرتا ہے، کبھی عالم ارواح سے یا ان ملائکہ کے سینوں سے نکل کر قوت وہمیہ میں چیزیں آجاتی ہیں جنہیں سفلی ملائکہ کہتے ہیں، آدمی کے ذکر و شغل، طاعات و عبادات کی مدد ت ان ہی فرشتوں سے متعلق ہے، ذکر و فکر عبادت و طاعت کی گھڑیوں میں کبھی کبھی سکینت و طمانیت یا خنکی وغیرہ کی کیفیت آدمی کو جو محسوس ہوتی ہے، تو وہ ان ہی ملائکہ سے آتی ہیں، طہارت، پاکیزگی، صفائی و ستھرا پن سے قلوب میں ایک قسم کا انشراح و انبساط جو محسوس ہوتا ہے، اس کا تعلق بھی ملائکہ کے اسی گروہ سے ہے، اور حافظہ کی قوت نسمہ میں جو پائی جاتی ہے، وہ درحقیقت اسی قوت وہمیہ کا تتمہ و تکملہ ہے،

چوتھی اصولی قوت نسمہ کی قوت عاقلہ ہے، اور یہ خاص فضل الحقتین کا ذاتی خیال ہے، (کہ بجائے نفس ناطقہ کے قوت عاقلہ) کو انہوں نے نسمہ کی قوتوں میں شمار کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ کسی شے کا تصور، اور کسی بات کی تصدیق یہ دونوں کام بھی نسمہ ہی کی قوتوں سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی جیسے احساس تخیل کا کام نسمہ کی قوتوں سے متعلق ہے، یہی حال تصور و تصدیق کا بھی ہے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ فضل الحقتین کے نزدیک قوت عاقلہ اور قوت مفکرہ دونوں ایک ہی چیز ہے، لیکن ارباب فلسفہ کا دعویٰ ہے، کہ قوت عاقلہ خود نفس ناطقہ ہے، اور اس کے دونوں کام یعنے تصور و تصدیق یہ نفس ناطقہ کا ذاتی کام ہے، یعنے بدن سے تعلق نفس کا ہو یا نہ ہو، تصور و تصدیق کا کام وہ بہرحال انجام دیتا ہے،

فضل الحقتین نے ان کے اس خیال کے خلاف جو عملی دلیل پیش کی ہے، وہ یہ ہے کہ قوت عاقلہ کے معلومات کبھی غلط ہوتے ہیں، یعنے اپنے ادراکات میں وہ کاذب ہوتا ہے جس پر ہر شخص کا مشاہدہ گواہ ہو سکتا ہے، اور خود ان فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ غلط معلومات اور کاذب ادراک رکھنے والی شے مجردات میں سے نہیں ہو سکتی، (یعنے مادے سے مجرد جوہر نہیں ہو سکتا) پس معلوم ہوا کہ قوت عاقلہ مجردات میں سے نہیں ہے، اور نفس ناطقہ کو یہ لوگ کہتے ہیں کہ مجرد ہے، بہرحال اس سے یہ ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ اور قوت عاقلہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں، ارباب فلسفہ کی طرف سے جواب میں بطور معذرت کے جو یہ بات پیش کی جاتی ہے، کہ غلط معلومات نفس ناطقہ کے بذات خود تو نہیں ہو سکتے، لیکن کبھی کبھی وہم کی مداخلت سے ایسا ہو جاتا ہے، یہ جواب قابل پذیرائی اس لئے نہیں

www.besturdubooks.wordpress.com

ہے، اگر قوت وہمیہ کے معلومات میں اور قوت عاقلہ کے معلومات میں جو فرق ہوتا ہے، وہ بالکل بین اور ہر شخص پر واضح ہے، اب اگر قوت عاقلہ کے معلومات خواہ وہم ہی کی مداخلت سے کیوں نہ ہو غلط ہو سکتے ہیں، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ ایک ایسی چیز جو مادے سے مجرد ہے" اس کے معلومات بھی غلط ہو سکتے ہیں، کیونکہ قوت عاقلہ اور نفس ناطقہ تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق ایک ہی چیز ہے۔

بہرحال معانی کلیہ کا ادراک و علم اور کلی قواعد و قوانین کی تصدیق و ترتیب یہ قوت عاقلہ کا کام ہے، اس کے معلومات ہمیشہ کلی ہوتے ہیں، خواہ کلی کسی خاص فرد واحد ہی میں منحصر کیوں نہ ہو، قوانین کا بنانا اور قواعد کی تاسیس و ترتیب معلومات کی روشنی میں مجہولات کا پتہ چلانا، یہ سارے کام عاقلہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

پھر ان کلی معلومات کو قوت عاقلہ کبھی تو تحتانی چیزوں سے حاصل کرتی ہے، محسوسات اور خیالی اور وہمیاتی صورتیں جو کلی پیدا کی جاتی ہے، وہ اسی سلسلہ کی چیز ہے، اور کبھی یہ کلیات فکری یا حدسی قوت سے پیدا ہوتے ہیں یا کسی صاحب شریعت ہستی کی تقلید سے بھی ان کی پیدائش ہوتی ہے، ایسی شخصیت جو صحیح استدلال کے قائم کرنے میں شہرت رکھتی ہو، اس کی صائب اور سلیم رائے سے بھی کبھی کشف سے بھی ان کلیات کا وجود قوت عاقلہ میں انعقاد پذیر ہوتا ہے۔

اور کبھی یہ کلیات قوت عاقلہ میں اوپر سے نازل ہوتے ہیں، مثلاً ملاء اعلیٰ کے نفوس یا فلکی نفوس یا لوح قدر میں جو علوم منعقد ہوتے ہیں، ان سے قوت عاقلہ پر ان کلیات کا فیضان ہوتا ہے اسی کا نام علم لدنی ہے، اور "تعلیم من عند الرب" بھی بعض لوگ اس کو کہتے ہیں، بعضوں نے اس کا نام قوت قدسیہ رکھا ہے۔

پانچویں اصولی قوت نسمہ کی "قوت عازمہ" ہے، اسی کو قلب بھی کہتے ہیں نسمہ کی ساری قوتوں کی سلطان و سردار یہی قوت ہے، اسی کی صلاح و فلاح سے ساری قوتوں کی صلاح و فلاح وابستہ ہے، سارے اخلاق، سارے ملکات، سارے ارادے اور حالات و مقامات کی حامل یہی قوت ہے، بہرحال قلب کے کاروبار اور جن حالات و واقعات سے اسے گذرنا پڑتا ہے، ان کی داستان طویل ہے۔

الحاصل تہذیب النسمہ کے فنون میں جن قوتوں سے بحث کی جاتی ہے، اصولی طور پر وہ یہی ہیں پھر ان قوتوں کے مختلف حالات ہیں مثلاً ایک حال ان کا تعطل ہے، یعنی جن خدمات کا

www.besturdubooks.wordpress.com

ان سے تعلق ہے، نفس ان خدمات کو ان سے نہ لے، اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ نفس کسی دوسری قوت کے کاروبار کی تکمیل میں منہمک ہو جاتا ہے، اور جن کاموں کا اس خاص قوت سے تعلق ہے اس کی طرف توجہ کرنے کا موقع اس کو نہیں ملتا، مثلاً بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا نفس نباتی قوتوں کی تکمیل میں مصروف رہتا ہے، اس لئے قوت عاقلہ اس کی معطل رہتی ہے، اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے، کہ جن کاموں کا اس قوت سے تعلق ہے، ان کاموں کی انجام دہی میں وہ کمزور ہوتی ہے، مثلاً قوت عاقلہ کسی کی غبی ہو، یا قلب اس کا کمزور ہو، یا محرکہ قوتیں اس کی ضعیف ہوں، ان ہی حالات میں ایک حال ان قوتوں کا وہ بھی ہے، جس کی تعبیر "فوائت" کے لفظ سے کرتے ہیں۔ یعنے نفس قوت کو اگرچہ اسی کام میں استعمال کر رہا ہو جس کا اس قوت سے تعلق ہو لیکن استعمال غیر مناسب طور پر ہو، مثلاً غلط اور جھوٹے عقیدوں کا تعین یا جن چیزوں سے ضرر پہونچے ان کا ارادہ یا ان ہی مضر چیزوں کی طرف اعضاء کو متحرک کرنا (ان ہی امور کی تعبیر "غوائت" سے کی جاتی ہے) ان ہی حالات میں ایک حال اور بھی ہے، جسے "استقامت" کہتے ہیں جس قوت سے جس کام کا تعلق ہے، اسی کام میں قوت کو جیسا کہ چاہئے تھا استعمال کرنا نفس جب کسی قوت کو اس طور پر استعمال کرتا ہے، تو اسی کا نام "استقامت" ہے، اس پچھلے حال یعنے استقامت کا شمار تو نفس کے کمالات میں کیا جاتا ہے، اور اس سے نفس میں نور پیدا ہوتا ہے، عالم بالا سے قرب کی نسبت میں اضافہ ہوتا ہے، اور گذشتہ دو حال یعنے تعطل اور غوائت نفس کے نقائص ہیں، جن سے ظلمت اور تاریکی پیدا ہوتی ہے، (اور عالم قدس) سے بُعد اور دوری بڑھتی ہے۔

عبقہ (۶)

بنی آدم کے اگلے ہوں یا پچھلے قریب والے ہوں یا دور والے حق پرست ہوں یا باطل پرستوں کا گروہ ہو اس مسئلہ پر تو سب ہی کا اتفاق ہے، کہ حصول سعادت کا ذریعہ نسمہ کی تہذیب ہے، انسانی کمال اس عمل کے ساتھ وابستہ ہے، کہ نسمہ کی قوتوں کی تکمیل میں کوشش کی جائے یہی وجہ تو ہے جو علم و کردار اور اخلاق فاضلہ پسندیدہ اعمال کو لوگ عموماً پسند کرتے ہیں، اور اس کے مخالف صفات سے لوگ بیزار نظر آتے ہیں، اور انھیں بری نگاہوں سے دیکھتے ہیں، ہر قوم کے نفوس کاملہ اور سربرآوردہ افراد کو تم پاؤگے کہ اپنی ساری توجہ انھوں نے نسمہ کی تہذیب پر مرکوز

کر رکھی ہے، اور جان ودل کی طاقتوں سے ان قوتوں کی تکمیل میں وہ مصروف ہیں۔

اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے، اگرچہ نفس ناطقہ نسمہ کی ہر قوت کو ان ہی چیزوں میں استعمال کرتا ہے، جن کا اس قوت سے خصوصی تعلق ہے، لیکن اس استعمال کے دو مختلف طریقے ہیں۔

ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ مختلف قسم کے مشاغل کا تقاضہ ان ہی کے ضمن میں قوت کو اس کے خاص متعلقہ اعمال میں استعمال کیا جائے، مثلاً عوام کو تم دیکھتے ہو کہ اپنے مختلف مشاغل خورد ونوش، لباس اور دیگر حسی وخیالی امور میں ان کی جو مشغولیت ہوتی ہے، اسی مشغولیت کے ضمن میں اپنی قوت مفکرہ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور ایک مفکرہ ہی کیا؟ نسمہ کی دوسری قوتوں کے استعمال کا بھی طریقہ عوام میں کچھ اسی طرح جاری ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی رسائی نسمہ کی قوتوں کے متعلقہ اعمال کے صرف اسی حصہ تک ہوتا ہے، جس کے وہ محتاج ہوتے ہیں۔

اور نسمہ کی ان ہی قوتوں کو ان کے متعلقہ اعمال وافعال میں استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ آدمی ہر چیز سے الگ ہو کر صرف اسی قوت کی تکمیل میں منہمک ہو جائے اور اپنی نظر کو ان ہی نتائج پر گاڑ دے جو اس خاص قوت کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اس قوت کے استعمال کے جو مختلف شعبے ہوں ان میں سے ہر ہر شعبہ کی تحقیق وتدقیق میں غرق ہو جائے، مثلاً ارباب فلسفہ اپنی قوت عاقلہ کی تکمیل میں، یا شعراء قوت مخیلہ کی تکمیل میں، یا قوت محرکہ کی تکمیل میں صنعت وحرفت والے لوگ یا ورزش کرنے والے افراد منہمک رہتے ہیں، استعمال کے اسی دوسرے طریقے کو ان لوگوں نے اختیار کیا ہے، اسی پر دوسری قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو تم قیاس کر سکتے ہو نسمہ کی قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو اختیار کرنے والے جب اختیار کرتے ہیں، تو جس قوت کے متعلق یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، اس کے متعلق کاروبار میں بڑی کشادگی پیدا ہو جاتی ہے، اور ان کے عمل کے دائرے میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اور کیسی وسعت؛ عوام میں جن لوگوں کو علم کا شوق ہوتا ہے، ان میں اور فلسفیوں کی اس جماعت میں جو شب وروز قوت فکریہ اور اس کے پیدا کردہ نتائج) کے ادھیڑ بن میں مصروف رہتے ہیں، دونوں میں جو فرق ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں رہ سکتا۔

اسی طرح ہر ہر قوت کی تہذیب اور استعمال کے ائمہ اور پیشواؤں کو فلاسفہ (یعنی قوت مفکرہ) کے ائمہ پر قیاس کر سکتے ہو۔

www.besturdubooks.wordpress.com

خلاصہ یہ ہے کہ ہر قوم، بلند ہمت رکھنے والے افرادِ نسمہ کی مختلف قوتوں میں سے کسی خاص قوت کی تہذیب کو نصب العین بنا کر جب کام کرنے لگے اور حسِ مشترک کی قوت کی تہذیب و اصلاح کو لوگوں نے قوت محرکہ کی تہذیب کا ایک شعبہ جب قرار دیا۔ کیونکہ حسِ مشترک ہو یا قوت محرکہ دونوں کے متعلقہ افعال کا تعلق آدمی کے اعضاء (ہاتھ پاؤں وغیرہ) ہی سے ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ نسمہ کی تہذیب سے جن فنون کا تعلق ہے، ان کی پانچ قسمیں پیدا ہو گئیں، یعنے قوت عاقلہ کی تہذیب و اصلاح سے جس فن کا تعلق ہے، اس کا نام حکمت نظریہ رکھا گیا، اور واہمہ کی تہذیب سے جس فن میں بحث کی جاتی ہے، اس کا نام "الیقا" کی صنعت رکھا گیا۔ اشراقی حکماء کے کلام میں اس فن کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، اور تخیلہ سے جس فن کا تعلق ہے، اس کو فن "تجربیہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس فن کے مسائل بھی ان ہی اشراقی حکماء کی کتابوں میں ملتے ہیں۔

اسی طرح جس فن کا تعلق قوت محرکہ اور حسِ مشترک سے ہے، اسی کا نام "حکمت عملیہ" ہے، اور قلب "یعنے قوت عاملہ کی تہذیب سے جس علم میں بحث کی گئی ہے، اس کا نام "حکمت خلقیہ" رکھا گیا ہے، یہ اصطلاحات ارباب فلسفہ کے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ہر قوم نے ان علوم پنجگانہ پر اپنی اپنی اصطلاحوں میں بحث کی ہے، جن میں حکماء ہند بھی ہیں۔

لیکن انسان چونکہ خطا اور نسیان سے مرکب ہے، اس سے غلطی بھی صادر ہوتی ہے اور بہک بھی جاتا ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ ان میں بعض لوگ (مذکورہ بالا علوم اور ان کے نظریات کے متعلق کبھی تفریط کے شکار ہو گئے ہیں، اور کبھی افراط میں مبتلا ہو کے بعضوں کو حق سے قریب ہونے کا موقع مل گیا، بعض حق سے دور ہو گئے، تب حق تعالیٰ جل مجدہ نے بنی نوع انسانی پر یہ احسان کیا کہ ان "پنجگانہ فنون" کے اصول کی اشاعت، ان میں حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی زبانوں سے کرا دی گئی، بعض معصوموں کے اس طبقہ نے جو حق تعالیٰ کی زبان ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، ان "فنون پنجگانہ" کے اصول کو بیان کیا۔

ان جو لوگوں نے صحیح عقائد کا اعلان قوت عاقلہ کی تکمیل کے لئے فرمایا اور اذکار جو مختلف قسم کے مقرر کئے گئے ہیں، ان کی غرض یہ ہے، کہ قوت واہمہ کی تکمیل ہو، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کو بازاری فضول خیالوں، اور واہی تباہی خبروں سے بچنے کا حکم دیا ہے، اور تاکید کی گئی ہے، کہ عام بازاری راستوں پر بیٹھنے سے لوگ احتراز کریں، نیز کثرت کلام سے خصوصاً سونے سے پہلے جو عموماً ممانعت کی گئی ہے، ان سب کا راز یہی ہے کہ قوت خیالی کی ان تدبیروں سے

www.besturdubooks.wordpress.com

تہذیب اور اصلاح ہوتی ہے، ان ہی بزرگوں نے اعلیٰ کردار اور بلند اخلاق کی طرف کبھی اجمال کے رنگ میں اور کبھی تفصیل کی شکل میں جو توجہ دلائی ہے، اور اخلاقی برائیوں سے لوگوں کو جو روکا ہے، نیز قدسی احوال جیسے بیم و امید خوف و رجا، یا ان ہی کی مماثل چیزوں کی ان کے کلام میں جو تعریفیں کی گئی ہیں، اور صبر و توکل یا اسی قسم کے دیگر مقامات عالیہ کا جو مطالبہ کیا گیا ہے، جن اعمال و اشغال سے بہترین ملکات کے حصول میں مدد ملتی ہو، ان پر استقامت اور دوام پر جو اصرار کیا گیا ہے، مقصود سب سے یہی ہے کہ قلب (یعنی قوت عازمہ) کی تہذیب میں لوگوں کو کامیابی میسر آئے اسی طرح قوت محرکہ کی تہذیب کے لئے ان بزرگوں نے مختلف اعمال و اشغال مقرر کئے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کے بعد ان کے متبعین اور ماننے والوں میں جن کی ہمتیں بلند تھیں، وہ کمر ہمت کو چست کر کے کھڑے ہو گئے، یہی مجتہدین کا طبقہ ہے، اس طبقہ کے مختلف افراد نے مختلف علم کو اپنی جد و جہد اور کوششوں کا مرکز بنایا، اور یہیں آپ سے کہہ رہا ہوں کہ مجتہدین کے متعلق میرا خیال یہ نہیں ہے کہ کسی خاص علم یا فن سے ان کو خصوصیت ہے یعنی عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ "اصطلاحی علم فقہ" ہی میں صرف مجتہدین گذرے ہیں، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ہر فن اور ہر علم کا یہ عام قانون اور عام دستور ہے، (پس جیسے علم فقہ میں مجتہدین گذرے ہیں حضرات انبیاء کے لائے ہوئے دوسرے علوم کے بھی خاص مجتہدین ہیں) البتہ اتنی بات درست ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے کلام میں مسئلہ کے جن پہلوؤں کے متعلق سکوت اختیار کیا گیا ہے) ان مسکوت عنہا مسائل کے حکم کو ان تصریحات کی روشنی میں سمجھنا جو انبیاء کے کلام میں پائے جاتے ہیں یعنی مسکوت کو منطوق سے الحاق کا عمل مجتہدین کا جو وظیفہ ہے، اس عمل میں ہر فن کے مجتہدین کے طریقے مختلف ہیں۔

بہرحال اجتہاد جن کوششوں کی تعبیر ہے، ان میں سب مشترک ہیں، سب ہی نے ان اجتہادی امور کو انجام دیا ہے، جیسے انبیاء کے کلام میں جن باتوں کی تصریح کی گئی ہے، جنہیں نصوص کہتے ہیں ان نصوص کے معانی اور ان کے اسباب و علل، ان اسباب و علل سے جن احکام کا تعلق ہے اور ان سے جو مقصود ہے، پہلے ان باتوں کی مجتہدوں نے تفصیل کی اس کے بعد دوسرا کام ان لوگوں نے یہ کیا کہ (ان ہی تصریحات) کو پیش نظر رکھ کر کلی قواعد جو بن سکتے تھے ان کی بخوبی تاسیس کی، پھر ان کلی قواعد سے جو جزئیات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کا استنباط کیا، اور یہی ان کا

www.besturdubooks.wordpress.com

تیسرا کام ہے۔ پھر ان علوم وفنون کے مسائل کے مبادی اور بنیادوں کو انھوں نے بیان کیا، یہ ان کا
چوتھا کام ہے

آخر میں اس فن کے مسائل واحکام کے متعلق دلوں میں جو شکوک وشبہات پیدا ہو سکتے ہیں ان کا ازالہ اور ان شکوک کی وجہ سے بعضوں میں ان احکام کے متعلق جو لاپروائیاں پیدا ہو جاتی ہیں ان لاپروائیوں پر لوگوں کی تنبیہ، یہ ان کا پانچواں کام ہے۔

علوم پنجگانہ کے متعلق کوششوں کا یہ سلسلہ جب جاری ہوا تو وہ پھیلا، اتنا پھیلا کہ ان میں پانچوں علوم میں سے ہر علم نے بجائے خود مستقل علم کی حیثیت اختیار کرلی، اور کیا مستقل علم؟ جس کی نہ طول کی انتہا رہی، اور نہ عرض کی،

اور یوں اب ہر علم کی حالت یہ ہوگئی کہ ان میں سے ہر علم کی بنیاد تو حضرات انبیاء علیہم السلام کے نصوص اور تصریحات پر قائم ہے، لیکن ہر علم میں جزئی اور فروعی مسائل کا اضافہ اس علم کے ائمہ کی کوششوں سے ہوا، ان میں ہر علم کے کچھ مبادی ہیں، جنھیں اپنے مقاصد سے کسی نہ کسی قسم کا تعلق ضرور ہے، خواہ یہ تعلق ظنی ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح ہر ہر علم میں بعض تفہیمی باتیں ہیں بعض دلائل وبراہین ہیں جن سے یہی غرض ہے کہ جن لوگوں میں اس علم کی جانب سے لاپروائی پائی جاتی ہو اس کا ازالہ کیا جائے، یا جن لوگوں کی طرف سے اس علم، اور اس کے مسائل پر نکتہ چینیاں کی گئی ہوں، اور مخالفانہ اعتراضات کئے گئے ہوں، ان کا رد وتوڑ کیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ یہ سارے علوم درحقیقت شرعی علوم ہی ہیں، اور ان میں سے ہر علم کے ائمہ کی تائید غیب سے کی گئی ہے، ان ائمہ کی تقلید کرنے والے لوگ حق ہی کے پیرو ہیں، واقعہ تو یہی ہے، باقی عام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے، کہ ہر علم اور ہر فن والے اپنے سوا دوسرے فنون وعلوم والوں سے کچھ شاکی نظر آتے ہیں، اور اپنے سوا دوسروں کے علوم کا انکار کرتے ہیں، (جیسے ان کو شرعی علوم کے ذیل میں شریک کرنا نہیں چاہتے) تو اس میں بات وہی ہے، کہ ہر فن کا جو اصل مقصد ہے، اور جس کے جو مبادی ہیں، نیز اس خاص فن کے ارباب اجتہاد کے اجتہاد کا جو خاص طریقہ ہے، اس سے ناواقفیت عموماً لوگوں میں انکار کے اس جذبہ کو پیدا کرتی ہے، ناواقفیت ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ بسا اوقات دوسرے علوم وفنون کے اجتہادی مسائل جو شریعت ہی کی کسی اصل سے ماخوذ ہوتے ہیں ان کے متعلق بدعت ہونے کا فتویٰ لگا دیا جاتا ہے۔

حالانکہ سچی بات یہی ہے کہ مذکورۂ بالا علوم میں سے کوئی علم بھی ہو، اس علم کے جزئی مسائل

www.besturdubooks.wordpress.com

اور فرعی احکام خود صاحب شریعت سے منقول نہیں ہیں (پھر فقہ کے جزئی مسائل کو مثلاً بدعت نہ سمجھنا اور فقہ کے سوا کلام یا تصوف کے فرعی مسائل کو اس لئے بدعت قرار دینا کہ صاحب شریعت نے ان کی تصریح نہیں کی ہے زبردستی کے سوا اور کیا ہے) اسی طرح ان علوم و فنون کے بعض مبادی کو لوگ بدعت قرار دیتے ہیں، اور خیال یہ کرلیتے ہیں کہ مبادی نہیں بلکہ ان امور کی حیثیت اس فن میں مقاصد کی ہے، (حالانکہ یہی ان کی غلطی ہے) باقی مبادی کے متعلق یہ کہنا کہ صاحب شریعت نے ان کی تصریح نہیں کی ہے، تو اس میں اس فن کی کیا خصوصیت ہے، ان پنجگانہ علوم میں سے کون سا علم ہے، جس کے مبادی کا تفصیلی ذکر صاحب شریعت کے کلام میں پایا جاتا ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ علوم کے مبادی صاحب شریعت ہی سے کیا خود فن کے ائمہ سے بھی عموماً منقول نہیں ہوتے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ "علم الاحکام" کے مبادی جو اصول فقہ کے قواعد ہیں اور اصول فقہ کے مبادی علم معانی اور علم بیان کے مسائل ہیں، اور علم معانی و بیان کے مبادی نحو و صرف لغت وغیرہ جیسے علوم جو ہیں، (تو کیا ان مبادی کو لوگوں نے صاحب شریعت بلکہ علم احکام کے ائمہ سے نقل کیا ہے؟) کیا علم احکام کے جو ائمہ ہیں (مثلاً امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک، احمد وغیرہم عنایتہم سے نحو و صرف اور لغت کے مسائل منقول ہیں؛

یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ ان علوم پنجگانہ کے بعض مبادی کو لوگ لغو بھی قرار دیتے ہیں (یعنے سمجھتے ہیں کہ ان علوم کے مسائل کے سمجھنے میں ان مبادی سے کوئی مدد نہیں ملتی، اسی لئے ان کی تعلیم و تعلم کی بھی وہ مخالفت کرتے ہیں) لیکن اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ اصل فن کے مسائل میں اور ان مبادی کے مسائل میں جو مخفی تعلقات ہیں، ان سے یہ لوگ ناواقف ہوتے ہیں، بلکہ بعضوں کی تو ناواقفیت تو اس سلسلہ میں اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ لغو ہی نہیں بلکہ مبادی میں، اور جس علم کے وہ مبادی ہیں، ان کے مسائل میں سمجھتے ہیں کہ مخالفت کا تعلق ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بظاہر ان مبادی میں اور اس فن کے مسائل میں بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، آخر تم دیکھتے ہو کہ نحو و صرف جو علم الاحکام کے مبادی ہیں، ان میں علم الاحکام کے مسائل کا بھی کیا کوئی ذکر کرتا ہے، یہ بات کہ ہر فاعل کو عربی زبان میں پیش ہوتا ہے، ایک عامی آدمی کیا سمجھ سکتا ہے کہ فقہ جس میں حلال و حرام و جواز و استحباب وغیرہ کا احکام بیان کئے جاتے ہیں، اس سے اس مسئلہ کا کیا تعلق ہے۔

بہرحال کچھ بھی ہو، اسلامی علماء اس علم کو جس میں قوت عاقلہ کی تہذیب سے بحث کی جاتی ہے، فن کلام تو اس وقت کہتے ہیں جب ان اعتقادات پر جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے عقل کی روشنی

www.besturdubooks.wordpress.com

میں بحث کی جاتی ہے، اور بجائے عقل کے اگر ان کی تفصیل و تشریح میں کشف سے مدد لی گئی ہو، واسی کا نام تصوف ہے۔

تصوف کے علم سے یہاں مراد مباحث کا وہ مجموعہ ہے، جسے صوفیہ کرام کے معتقدوں اور ماننے والوں نے مدون کیا ہے، یعنے وہبی کمالات رکھنے والے بزرگوں پر جو باتیں منکشف و مکشوف ہوتی ہیں، ان ہی سے شرعی اعتقادات کی تفصیل میں کام لیا گیا ہے۔

باقی خود ان بزرگوں کے علوم جن کا اصطلاحی نام "معرفت" ہے، اس وقت میری بحث کے دائرے سے وہ خارج ہیں، ٹھیک جیسے تو وحی سے بھی میری اس گفتگو کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ اس وقت تو میری نظر عقل ان علوم تک محدود ہے، جن کا تعلق نسمہ کی قوتوں سے ہے، اور عنقریب تم کو یہ بتایا جائے گا کہ وحی کس سلسلہ کی چیز نہیں ہے۔

اسی طرح قوت محرکہ سے جس علم کا تعلق ہے، اس کو "فقہ" کہتے ہیں، اور قوت متخیلہ سے جس علم میں بحث کی جاتی ہے، اس کا نام "آداب التصفیہ للعرف" ہے، یعنے خیال کی صفائی کے طریقے اور گوشہ گزینی کے آداب اس علم میں بتائے جاتے ہیں، اور قوت واہمہ سے جس علم میں بحث ہوتی ہے، اسی کو علم الاشغال والمراقبات والنسب کہتے ہیں۔

اور قلب سے جس علم کی بحث کا تعلق ہے، اسی کو "علم السلوک" کہتے ہیں، اسی علم میں اخلاق اور انسان کے فطری جذبات و ملکات نیز احوال و مقامات سے بحث کی جاتی ہے

یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ ان پنجگانہ علوم کے مسائل میں بعض مسائل کی نوعیت تو قطعی و یقینی مسائل کی ہوتی ہے، یعنے وہی باتیں جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے، جنہیں منصوصات کہتے ہیں، اور ہر علم کے بعض مسائل ایسے بھی ہیں، جنہیں یقینی نہیں بلکہ ظنی کہہ سکتے ہیں، یعنے بطور ظن غالب کے ان کو مانا جاتا ہے، ہر فن کے ائمہ نے اپنی اجتہادی کوششوں سے جن مسائل کو ہر علم میں پیدا کیا ہے، ان کا یہی حال ہے، یعنے وہ مظنونات میں شمار ہوتے ہیں، گویا ان کی حالت وہی ہے (جو فقہ میں) قیاسی مسائل کی ہے، کہ صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، بلکہ بجز گمان غالب کے جو ان مسائل کو مانتا ہے، اور ان پر عمل کرتا ہے، وہ حق پر ہے، اور حق کی طرف اس کی راہ نمائی کی گئی ہے۔

ان مظنونہ غیر قطعی مسائل کا حکم یہ ہے، کہ نص (یعنے صاحب شریعت کے تصریحات) سے اگر وہ متصادم ہوں تو اس وقت ان کو مسترد کر دینا پڑتا ہے، لیکن اجتہاد و استنباط کے جو صحیح مقررہ قواعد

www.besturdubooks.wordpress.com

ہیں مگر وحی ہی کی امداد سے وہ پیدا کئے گئے ہیں تو وہ قبول کئے جاتے ہیں، باقی ہر فن کے اجتہاد و استنباط کے طریقوں کی صحت و غلطی اپنی خاص خصوصیت رکھتی ہے۔

(ان ہی مختلف مسائل میں، بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں، جن کو فن کے اصل مسائل سے وہی تعلق ہوتا ہے جو کسی چیز کو اپنے مبادی سے ہوتا ہے۔ ان مبادی کے رد و قبول کا معیار یہ ہے کہ واقعی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں اگر ان سے مدد ملتی ہو تو ان کو قبول کر لینا چاہئے اور نہ ملتی ہو تو رد کر دینا چاہئے۔ ان مبادی میں بعض چیزیں تو ایسی ہوتی ہیں، کہ ان میں یہ کیفیت (یعنی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں ان سے مدد ملتی ہو) بہت واضح شکلوں میں پائی جاتی ہے اور مقاصد سے ان کا تعلق مخفی نہیں ہوتا، لیکن بعضوں میں دور کی مناسبت ہوتی ہے، اسی لئے ان کی یہ کیفیت پوشیدہ اور مخفی رہتی ہے۔

ایک اور بات جس کا ذکر یہاں ضروری ہے، یہ ہے کہ مذکورہ بالا علوم میں سے ہر علم کے متعلق اختلافات جو پیدا ہوئے ہیں، اور ان اختلافات کی وجہ سے جو فرقے بن گئے ہیں، ان کی دو مختلف نوعیتیں ہیں، پہلے اختلافات کا ایک سلسلہ تو وہ ہے، جو حق و باطل والوں میں قائم ہے۔ مثلاً اہل سنت کے فقہاء اور شیعوں کے فقہاء کے اختلافات کی یہی نوعیت ہے، یا معتزلہ اور اشاعرہ میں یا وجودیہ و شہودیہ میں اور وجودیہ عرفاء میں جو اختلافات ہیں ان کا حال بھی یہی ہے۔ اسی طرح شراب اور نشہ اور چیزوں سے اپنے مراقبوں میں جو مدد لیتے ہیں ان لوگوں میں اور جو اذکار و نماز وغیرہ سے ان ہی مراقبات میں امداد حاصل کرتے ہیں، ان کا اختلاف بھی اسی قسم کا ہے، (جس میں ایک ان میں حق پر ہے اور دوسرا باطل پر) بعض لوگ جو قلب کے عیوب یعنی کبر و ناز و نخوت وغیرہ کا علاج شرعی شعائر کے ترک سے کرتے ہیں، ان لوگوں میں اور ان حضرات میں جو اپنے گناہوں اور قصوروں کے مطالعہ کو ان قلبی عیوب کے علاج کا ذریعہ بناتے ہیں، دونوں کے اختلافات کی نوعیت بھی یہی ہے، (اسی پر تم دوسرے اختلافات جو اسی ذیل کے ہیں، ان کو قیاس کر سکتے ہو)

اس قسم کے اختلافات کا حکم یہ ہے کہ دونوں فرقوں میں سے ایک معین فرقہ کے متعلق فیصلہ کرنا چاہئے کہ وہ حق پر ہے، اور جاننا چاہئے کہ ان کا مدمقابل دوسرا فرقہ یقیناً برسر غلطی ہے۔

(لیکن اختلافات ہی کی دوسری قسم وہ ہے، جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ ارباب حق کے اختلافات ہیں، مثلاً ائمہ اربعہ میں، یا اشعریہ اور ماتریدیہ میں یا وجودیہ و رائیہ اور شہودیہ ظلیہ میں یا صوفیہ کے مختلف طریقوں کے (اذکار و اشغال وغیرہ) میں جو اختلافات ہیں، ان کی نوعیت بھی یہی ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

حکم اختلاف کی اس قسم کا یہ ہے، کہ اکثر مسائل میں ان فریقوں میں سے ہر فریق بسر حق ہے (گویا قرآنی آیت):

وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا — ہر ایک رخ کی ایک خاص سمت ہے، اسی کی طرف وہ رخ کرتا ہے،

کے مصداق یہی لوگ ہیں، بس ان میں سے جس کسی کی جو پیروی اختیار کرے گا اصل مقصود تک پہونچ جائے گا۔

تنبیہ: بولنے والا اپنی گفتگو سے مخاطب کو جو بات سمجھانی چاہتا ہو، اسی کو میں ظاہر الکلام خیال کرتا ہوں یعنے بظاہر کلام سے جو بات سمجھ میں آے وہی ہے، خواہ بولنے والا اپنے مقصد کو صریح تعبیر کے لباس میں ادا کرے، یا اشارے سے اپنا مطلب سمجھائے، کنائی الفاظ سے مدد لے، یا حقیقی معنوں میں الفاظ کو استعمال کرے، یا مجازی استعمال سے فائدہ اٹھائے، میرے نزدیک "ظاہر کلام" کے تحت تعبیر و اظہار مدعا کی یہ ساری شکلیں درج ہیں۔

لیکن بولنے والے کی گفتگو سے جو بات سمجھنے والوں کی سمجھ میں آجائے، اب خواہ یہ بات جو سمجھ میں آئی ہو اس کا منشا گفتگو کے مدلول اور اصل معنے میں موجود ہو یا اس گفتگو کا وہ نتیجہ اور ثمرہ ہو کچھ ہو، ان سب کو میں "باطن الکلام" خیال کرتا ہوں، یعنے گفتگو کے باطنی پہلو سے ان کا تعلق ہوتا ہے،

وجہ یہ ہے، کہ اقوال ہوں یا افعال کبھی تو بعض خاص حالات سے وہ پیدا ہوتے ہیں اور کبھی خود اقوال یا افعال بعض حالات کو پیدا کرتے ہیں، اسی طرح الفاظ بن معانی پر دلالت کرتے ہیں، ان کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، یعنے کبھی تو دلالت کی یہ کیفیت وضع واضع کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی بنانے والے اصطلاح بنا لیتے ہیں کہ فلاں لفظ سے فلاں بات سمجھی جائے گی یا فلاں فعل (مثلاً ہاتھ اٹھانے سے سمجھا جائے گا کہ ہاتھ اٹھانے والا سلام کر رہا ہے) یا کبھی یہ بات طبعی تعلق کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، مثلاً ماتھا ٹیکنے یا سجدہ کرنے سے طبعاً سمجھا جاتا ہے، کہ سجدہ کرنے والا اس عظمت کا اظہار کر رہا ہے، جو اس کے دل میں مسجود لہ کے متعلق پائی جاتی ہے۔ حالات کا بعینہ یہی تعلق علوم سے بھی ہے، اور علوم سے یہی رشتہ قدسی فیوض اور غیبی احوال کا ہے، ان تمہیدی باتوں سے غالباً یہ چیز سمجھ میں آسکتی ہے، کہ فرعی مسئلہ کی تعمیل کا حکم اگر ظاہر میں دیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ باطن اس مسئلہ کی اصل کی طرف ترغیب دلائی گئی ہے، یا بظاہر کسی فرعی مسئلہ کی ممانعت کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ درحقیقت مخاطب کے دل میں اس سے ممانعت کرنے والا نفرت پیدا کرانی چاہتا ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

یا کسی چیز کی بہ ظاہر تعریف بہ باطن اس شئے کی مدح ہوتی ہے، یہی حال مذمت کرنے کا ہے، یعنی بظاہر کسی چیز کی مذمت خود اس شئے کی درحقیقت مذمت ہے، (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو) یعنی کہنے والا کسی کو جب کہتا ہے، کہ فقیر کو کچھ دو، یا حکم کرتا ہے، کہ فلاں شخص کو سلام کرو، یا فلاں کو سلام نہ کرو، یا کہتا ہے، کہ نماز بہت اچھی چیز ہے، اور ناز و تبختر، اتراتا، اتراکر چلنا بری بات ہے،

تو گفتگو کی ان ساری قسموں سے جس مطلب کو ہر زبان دان سمجھتا ہے، اسی کو کلام کا ظاہر مطلب قرار دیا جائے گا، لیکن مذکورہ بالا اقوال سے یہ باتیں جو سمجھ میں آتی ہیں، کہ بولنے والا مخاطب کو سخاوت کا حکم دے رہا ہے، (یعنی فقیر کو کچھ دو سے سخاوت کا حکم جو سمجھ میں آتا ہے) یا سلام کرنے کا حکم جس کے لئے دیا گیا ہے، اس کی تعظیم مخاطب سے بولنے والا کرانی چاہتا ہے، یا جس کے سلام سے اس نے منع کیا تھا، اس کی اہانت مقصود ہے، یا نماز کو اچھی چیز قرار دینے کا مطلب یہ ہے، کہ خطیرۃ القدس کی طرف توجہ اور اس کی طرف خضوع و خشوع کو وہ اچھی بات قرار دے رہا ہے، یا ناز و تبختر وغیرہ سے روکنے کا مطلب یہ ہے، کہ غرور اور خود پسندی کی وہ مذمت کر رہا ہے، تو ان ہی باتوں کو کلام کا باطنی پہلو سمجھنا چاہیے۔

(اب اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیے) کہ نسمہ کی تہذیب سے جن علوم پنجگانہ کا تعلق ہے، یہ سارے علوم "ظاہر شریعت" ہی کے دائرے میں داخل ہیں، باقی شریعت کا باطن یا اس کا باطنی پہلو اس کا ذکر آئندہ آرہا ہے، یہاں صرف اس بات پر تنبیہ مقصود ہے، کہ عوام الناس میں یہ جو مشہور ہو گیا ہے، کہ علم کلام اور فقہ کا تعلق تو ظاہر شریعت سے ہے، اور علم تصوف یا تزکیہ و تصفیہ کے آداب کا ذکر جن علوم میں کیا جاتا ہے، اور اشغال یا نسبتوں کی تفصیل جن میں بتائی گئی ہے یا سلوک کا علم ان سارے علوم کا باطن شریعت سے تعلق ہے، میرے نزدیک یہ صرف ایک اصطلاحی بات ہے،

کیونکہ ان پنجگانہ علوم میں سے کوئی علم بھی ہو، سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ ان کے اصول اور اساسی امور کی تصریح تو اصل شریعت میں کی گئی ہے، یعنی اصول سب کے منصوص ہیں، اور جزئی احکام و مسائل کا ان ہی اصولی باتوں سے پیدا کرنا اور ان کی کلی بنیادوں کو استوار و مستحکم کرنا سب کے مقدمات اور مبادی کو منقح و معین کرنا ان کاموں کو ہر علم اور ہر فن کے ائمہ نے انجام دیا ہے، خواہ وہ کلام ہو، یا فقہ، تصوف ہو، یا علم تصفیہ، و تزکیہ، اشغال و سلوک کچھ بھی ہو، سب کا

www.besturdubooks.wordpress.com

حال اس باب میں مساوی ہے)

عبقہ (۷)

نسمہ کی ہر ہر قوت کی تہذیب واصلاح کے تین درجے ہیں، نفس ناطقہ اپنے مختلف اشغال واعمال کے ضمن میں اس قوت سے بقدر ضرورت جب تک استعمال لیتا رہتا ہے، یہی اس قوت کی تہذیب واصلاح کا ابتدائی مرحلہ ہے، اور دوسرا درجہ تہذیب کا اس قوت کے یہ ہے کہ جن امور کا حصول اس قوت سے وابستہ ہے یا جو خدمات اس سے متعلق ہیں، ان امور اور ان خدمات میں نفس ناطقہ اس قوت کو اس طور پر استعمال کرے کہ گویا اسی کو اس نے اپنا مستقل نصب العین بنالیا ہے، اور ہر چیز سے الگ ہو کر اسی کام میں نفس منہمک ومشغول ہو جائے، یہ اس قوت کی تہذیب کا وسطانی ودرمیانی درجہ ہے۔

اور تیسرا درجہ ان ہی قوتوں کی تہذیب کا یہ ہے کہ جو جو کام ان سے متعلق ہیں، ان کاموں کے حصول میں دست پیدا ہو جائے اور غیب سے ان میں تائید ہونے لگے اس مرحلہ پر پہونچ کر ان سارے کاموں میں جن کا اسی قوت سے تعلق ہے، نفس ناطقہ اس قوت کو جی بھر کر استعمال کرنے لگتا ہے، اور جو نتائج اس کاروبار پر مرتب ہو سکتے تھے، بآسانی بغیر کسی مشقت ومحنت کے وہ حاصل ہونے لگتے ہیں، اور اس قوت کی تہذیب کا یہ آخری وانتہائی درجہ ہے، (یہ تو نسمہ کے قوی کی تہذیب کا اجمالی ذکر تھا۔ تفصیلی طور پر اگر اس کو سمجھنا چاہتے ہو تو حسب ذیل بیان میں غور کرو)

قوت عاقلہ کی تہذیب کی ابتدا یوں ہوتی ہے، کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی عظمت وجلال کے متعلق جو صحیح صحیح واقعی عقائد ہو سکتے ہیں، اور یہ کہ کمالات کے سلسلہ میں حق تعالیٰ کی ذات جن انتہائی مراتب پر ہے، بہترین خوبیاں اور محاسن، فضائل وفواضل جن سے وہ متصف ہے، نیز اپنے تاثیری عمل میں اور کائنات میں ردوبدل تغیر وانقلاب پیدا کرنے میں خدا کی ذات جس استقلالی مقام کی مالک ہے، ان امور میں اس کی توحید اور یکتائی کا جو واقعی حال ہے، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام جس احترام وتعظیم کے مستحق ہیں، اور یہ کہ ان کی پیروی کس حد تک واجب ولازم ہے، ان امور کے متعلق جو دائمی اعتقاد اور یقین آدمی کو رکھنا چاہئے؛ وراسی کے ساتھ آخرت کا یقین یعنی یہ بات کہ آدمی جو کچھ اس وقت کر رہا ہے، اس کا بدلہ دینے والا بھی یہاں موجود ہے، یہ غلط

www.besturdubooks.wordpress.com

یاں ہے، کہ بنی آدم بغیر کسی نصب العین کے پیدا کئے گئے ہیں، ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں کی گئی ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ ہر شخص جو کچھ کر رہا ہے، اس کے نتائج سے اس کو دوچار ہونا پڑے گا، بھلے کاموں کے بھلے انجام ہے اور برے کاموں کے برے انجام ہے، الغرض یہ اور اسی قسم کے دوسرے عقائد اور یقینیات سے قوت عاقلہ کی اصلاح اور تہذیب کا کام شروع کیا جاتا ہے ان عقائد کی طرف زندگی کے عام گزرنے والے واقعات کی ضمن میں آدمی کی توجہ مبذول ہوتی رہتی ہے، مثلاً مرض، بیماری، صحت و عافیت، فقیری و امیری، مصائب میں مبتلا ہوجانے کے وقت پھر ان سے نجات یاب ہونے کی شکلوں میں اپنے ان عقائد کی طرف توجہ کرنے کا موقعہ اس کو ملتا رہتا ہے، یعنی جن مصیبتوں میں مثلاً وہ مبتلا ہوجاتا ہے، تو سمجھتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ ہی کے حکم سے ہوا، اور ان مصائب سے جب خلاصی میسر آتی ہے، تو یقین کرتا ہے، کہ حق سبحانہ وتعالیٰ ہی نے اس کو ان سے نجات عطا فرمائی، خیال کرتا ہے کہ خدا نے اس کی دعائیں سن لیں اس کے اضطرار اور اس کی بے بسیوں کو وہ دیکھ رہا تھا، کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہ تھی، اسی طرح جن امور کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے، ان کی تعمیل کے ضمن میں، یا جن سے ممانعت کی گئی ہے، ان سے بچنے کے ضمن میں وہ اپنے اعتقادی احساسات کی بیداری سے متنبہ ہوتا رہتا ہے، کیونکہ احکام الٰہی کی تعمیل اور نواہی (یعنی جن چیزوں کی ممانعت کی گئی ہے) ان سے پرہیز دلالت کرتا ہے، کہ خدا کی عظمت سے اس کا قلب معمور ہے آخرت کا یقین اس کے دل میں ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام کی پیروی و اتباع کو وہ واجب سمجھتا ہے، جو چیزیں شعائر اللہ سمجھی جاتی ہیں ان کا احترام کرتا ہے، نیز پیغمبروں کی جن لوگوں نے پیروی کی ان کا ساتھ دیا، ان بزرگوں کی تعریف کرتا اور جنہوں نے مخالفت کی ان کی مذمت، اس قسم کی باتیں بھی عظمت کے اس جذبہ کو ابھارتی رہتی ہیں، جو انبیاء علیہم السلام کی اس کے قلب میں پائی جاتی ہے، جن لوگوں کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہونچ جاتی ہے، ان ہی لوگوں کو "مومنین" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور اس ابتدائی درجہ کی تکمیل کے بعد دوسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے، کہ مذکورہ بالا عقائد صحیحہ کے متعلق غور و فکر کو نفس اپنا مستقل مشغلہ بنا لیتا ہے، اور کلام و تصوف کے جو ائمہ گذرے ہیں، ان کے کلام میں ان عقائد کے متعلق جو باتیں پائی جاتی ہیں ان کو تلاش کرتا رہتا ہے جس کی وجہ سے جو نقائص اور جو کوتاہیاں رہ جاتی ہیں، وہ اس کی نگاہوں کے سامنے آجاتی ہیں نقص اور کمال میں جو فرق ہے، اب اس پر واضح ہونے لگتا ہے، ان عقائد کی تفصیل و تشریح پر

www.besturdubooks.wordpress.com

بھی رفتہ رفتہ وہ قادر ہوتا چلا جاتا ہے، وہ اب سمجھنے لگتا ہے، کہ کمالات جن کا انتساب آدمی کی طرف بھی کیا جاتا ہے، اور خدا کی طرف بھی لیکن واقعۃً ان دونوں میں کتنا بڑا فرق ہے، اسی طرح یہ بات کہ اسباب کی راہ سے حق تعالیٰ کے تاثیری افعال کا جو ظہور ہوتا ہے، اس میں اور جن تاثیرات کا صدور اس کی عنایت سے تعلق ہے، دونوں میں کیا فرق ہے، یا یہ کہ اسباب کو مغلوب بنا کر تاثیری اعمال صادر ہوتے ہیں، اور خود اسباب ہی غالب آکر جن تاثیرات کو نمایاں کرتے ہیں، ان دونوں کی نوعیتوں میں کیا اختلاف ہے، وہ جانتا ہے، کہ ناسوتی چیزوں میں باہم قرب کے جو تعلقات ہیں، ان میں اور مادے سے مجرد اشیاء ان ہی ناسوتی امور سے قرب کا جو تعلق رکھتے ہیں، قرب کی ان دونوں کیفیتوں میں کیا امتیاز ہے، الغرض انبیاء علیہم السلام میں، اور دوسرے اہل کمالات میں یا وحی میں اور الہام میں یا عصمت میں اور حفظ میں کیا فرق ہے، یا رسول ہونے میں اور مقرب ہونے میں کیا امتیاز ہے، ان سب باتوں کو وہ جاننے لگتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ ساری اعتقادی باتوں کے متعلق اس کا مطالعہ مستقل ہوتا ہے، اور سب پر استقلالی فکر و نظر ڈالتا ہے، مثلاً نبوت کے متعلق یا معاد (عالم آخرت) کے تفصیلات کے متعلق جن معلومات کی یہی نوعیت ہوتی ہے، جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہونچ جاتی ہے، اسی کو راسخ عالم کہتے ہیں۔

تیسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے، کہ مذکورۂ بالا سارے امور کی کنہ اور راز تک رسائی ہو جائے، اور ان امور کے جو مختلف قوالب ہیں، ان قوالب کی خصوصیتوں میں امتیاز کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً انبیاء کے کمالات میں عالم کے مختلف حالات اور مختلف قرون، ادوار کو جو دخل ہوتا ہے۔

نیز پیغمبروں کے اصطلاحات میں جو فرق ہوتا ہے، وہ ان کا عارف ہوتا ہے، یعنی جانتا ہے، کہ سارے ہادیوں، اور راہ نماؤں کا مدعا اور مطلب ایک ہی ہے، واقعہ واحد ہے، لیکن اس واقعہ کی تعبیریں مختلف ہیں، کسی نے اجمال سے کام لیا ہے، اور کسی نے تفصیل سے ایک ہی چیز کو کسی خاص عہد اور قرون میں کسی خاص محسوس چیز کی تشبیہ کے رنگ میں پیغمبروں نے بیان کیا ہے، اور دوسرے عہد میں کسی دوسری محسوس چیز کی تمثیل کا پیرایہ انھوں نے اختیار کیا ہے، قرآنی آیت،

انا اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہٖ الآیۃ

(ہم نے وحی نازل کی نوح پر اور ان پیغمبروں پر جو نوح کے بعد گذرے)

www.besturdubooks.wordpress.com

میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

بہرحال جو آدمی حضرات انبیاء علیہم السلام کے پیش کردہ عقائد کے اسرار و رموز سے واقف ہے، اور جانتا ہے، کہ ایک ہی واقعہ کی مختلف تعبیریں ان کے کلام میں پائی جاتی ہیں، ان تعبیروں میں تطبیق دینے کا بھی سلیقہ رکھتا ہو، اور ان تعبیری اختلافات کی نوعیتوں سے بھی واقف ہو، یہ بھی جانتا ہو، کہ تعبیروں میں یہ اختلافات جو پیدا ہوئے اس کے اسباب کیا ہیں، خود ان ہادیوں اور ہادیوں کے کمالات میں مدارج کا جو اختلاف تھا اس کو ان اختلافات میں کس حد تک دخل ہے، اور جو لوگ ان کے مخاطب تھے، ان صلاحیتوں اور استعدادوں میں جو اختلافات تھے، وہ کس حد تک اثر انداز ہوئے ہیں، الغرض جب کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس بلند رتبہ کو طے کر لیتی ہے، اسی کو "الراسخ فی العلم" کہتے ہیں یعنے علم میں اس کا قدم خوب اچھی طرح گڑا ہوا ہے، اس طبقہ کے علم پر گفتگو بہت طول طلب ہے، اس قسم کا رسالہ جیسی کہ یہ کتاب ہے، اس میں اس کی گنجائش نہیں نکل سکتی، علاوہ اس کے ایک قصہ یہ بھی ہے، کہ عموماً اس طبقہ کے افراد کی گفتگو کی بنیاد زیادہ تر حدس پر ہوتی ہے، یا ان کلیات پر وہ مبنی ہوتے ہیں، جو (غیب) سے اتر کر ان کے علمی احساسات میں جاگزیں ہو جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ ان لوگوں کے علوم زیادہ تر حدسی ہوتے ہیں، یا لذتی استدلالی چیزیں ان کے یہاں بہت کم پائی جاتی ہیں، دلیل و حجت والے ان کے نزدیک بچوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، البتہ کبھی کبھی ان نوجوانوں کی پاس خاطر سے جو بے چارے استدلال و حجت کے عادی ہیں، یہ استدلالی رنگ بھی اختیار کر لیتے ہیں، بہرحال ان ساری باتوں کا تعلق تو قوت عاقلہ کی تہذیب اور اس تہذیب کے مختلف مدارج سے تھا۔

اور قوت واہمہ کی تہذیب و اصلاح کی ابتدا یوں ہوتی ہے، کہ اعمال و اشغال کے ضمن میں بعض قدسی کیفیات کا احساس آدمی کو ہونے لگتا ہے، مثلاً وضو کے بعد قلب میں خاص قسم کے انشراح کی یافت، یا نماز میں سکینت و طمانیت کی کیفیت کا ادراک یا عباداتی مشاغل (درود و وظائف) اور اذکار کے ضمن میں، یا گذشتہ بزرگوں کے قصوں سے وعظ و تذکیر سے، صاحبان کمال کی صحبت ان کے ساتھ نشست و برخاست رکھنے سے آدمی میں غیب کی طرف توجہ اور اس کا اشتیاق جو پیدا ہوتا ہے، یہ ساری باتیں قوت واہمہ کی تہذیب کے ابتدائی مراحل ہیں جن کی قوت واہمہ اس درجہ کو طے کر لیتی ہے، ان کو اصطلاحاً صاحب شغل بھی اور صاحب کیفیات بھی کہتے ہیں،

اسی طرح قوت واہمہ کی تہذیب کا درمیانی روحانی درجہ یہ ہے، کہ غیب کی طرف خصوصی

www.besturdubooks.wordpress.com

شخصی توجہ کی قدرت آدمی میں پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اشغال و اعمال اذکار و اوراد اور دیا اسی قسم کی دوسری باتوں سے قطع نظر کے باوجود بھی غیب سے شخصی ربط پیدا کرنے کی مشق ان کو ہو جاتی ہے، جن لوگوں کا واہمہ اس منزل تک پہونچ جاتا ہے، ان کی توجہ غیبی فیوض و برکات، کو جتنی زیادہ مقدار میں حاصل کر لیتی ہے اس راہ کے مبتدیوں اور نوآموزوں کے لئے اس کا عشر عشیر حاصل کرنا بھی اشغال و اذکار کی مدد سے دشوار ہوتا ہے۔ ان لوگوں کو جن کی قوت واہمہ اس مقام تک ترقی کرکے پہونچ جاتی ہے، صاحبان مراقبہ کہتے ہیں۔

اور قوت واہمہ کی تہذیب کا انتہائی مقام یہ ہے، کہ غیب کی طرف توجہ کی یہ کیفیت آدمی میں اپنا مرکز قائم کرلے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ حظیرۃ القدس سے اس شخص کا دوامی ربط اور رشتہ قائم ہو جاتا ہے، ہمیشہ قدسی کیفیتوں میں وہ غرق رہتا ہے، دوسرے اعمال و اشغال یا کاروبار سے تعلق اس توجہ میں خلل انداز نہیں ہوتے۔

باقی "توجہ" کے لفظ سے جس کیفیت کی میں تعبیر کر رہا ہوں یہ سمجھنا چاہیئے کہ تصور یا تصدیق کے قبیلے کی یہ کوئی چیز ہے بلکہ یہ التفات کی ایک کیفیت ہے، گویا کسی چیز کی آدمی کو جیسے لو لگ جاتی ہے، ذہنی حال ان کا ہوتا ہے، ٹھیک جیسے پیاسے میں پانی کی لو لگ جاتی ہے، غیب کے متعلق یہی کیفیت ان میں پیدا ہو جاتی ہے۔ جن لوگوں میں توجہ کی یہ کیفیت مرکوز ہو جاتی ہے ان کو صاحبان

توجہ

دوام حضور کہتے ہیں، دوام حضور کی اس کیفیت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے واہمہ سے اپنی قوت واہمہ کا رابطہ دوام حضور والے لوگ قائم کرسکتے ہیں، اور اس کا رخ اس دوسرے شخص کے واہمہ کی طرف پھیر دیتے ہیں۔ جس کا اثر یہ ہوتا ہے، کہ اس دوسرے آدمی کا واہمہ بھی اس کیفیت کے گونہ اثر کو ایک حد تک محسوس کرنے لگتا ہے جو صاحب دوام حضور میں پائی جاتی ہے۔ دوسرے کی قوت واہمہ سے صاحب دوام حضور اپنی قوت واہمہ کا جو ربط قائم کرتے ہیں، اس کا اصطلاحی نام "توجہ" ہے۔

ہمت

نیز دوام حضور والوں کی قوت واہمہ میں اس کی بھی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کسی خاص کام کے وقوع پر یا کسی فائدے کی بات کے حصول پر، یا ضرر رساں امر کے ازالے پر اپنی قوت واہمہ کی توجہ کو مرکوز کردیں، یا کسی کے دل میں اپنی محبت ڈالنا چاہیں، تو جیسا وہ چاہتے ہیں، وہی واقع ہو جاتا ہے، اسی کا اصطلاحی نام ہمت ہے۔

اسی طرح "قوت متخیلہ" کی تہذیب و اصلاح کی ابتدا اسی کیفیت سے ہوتی ہے کہ پراگندہ

www.besturdubooks.wordpress.com

خیالات اور دوراز کار بیہودہ خبروں، اور مختلف وسوسے جن کی دل میں ہر وقت آمد و رفت جاری رہتی ہے، ان کی طرف دینی مشاغل اور عباداتی کاروبار کی وجہ سے مستقل توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا، نہ ان کے انکار ہی کی طرف توجہ ہوتی ہے اور نہ اقرار و اثبات کی طرف،

اور درمیانی درجہ اس قوت کی تہذیب کا یہ ہے، کہ ان واہی تباہی پراگندہ خیالات اور خبروں سے بے تعلق رہنے کی مستقل کوشش کی جائے اور قصداً دل سے ان کو باہر نکالا جائے، جن کا متخیلہ اس مقام تک ترقی کر کے پہنچ جاتا ہے، ان کا حال یہ ہوتا ہے، کہ مذکورہ بالا خیالات میں سے جو خیال بھی ان کے اندر آتا ہے، فوراً اس کو مٹا دیتے ہیں، اسی لئے ایسے مشاغل جن سے طرح طرح کے خیالات کا ہجوم قلب پر ہوتا ہے، ان سے وہ پرہیز کرتے ہیں، لوگوں سے ملنا جلنا کم کر دیتے ہیں، اور عوام الناس کی باتوں اور خبروں پر کان بھی نہیں لگاتے، مختلف قسم کی شکلوں یا طرح طرح کے رنگ کا دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے، عام مجلسوں اور محفلوں میں بھی شریک نہیں ہوتے، بازار اور جہاں لوگوں کا مجمع ہو، ان سے بچتے ہیں، ان ہی لوگوں کو اصطلاحاً "صاحبان تجرید و تصفیہ" کہتے ہیں۔

کشف

باقی قوت متخیلہ کی تہذیب کی انتہا، سو جن کا متخیلہ تہذیب کے اس مقام تک پہنچ جاتا ہے، ان کے سامنے مثالی صورتیں محسوسات کی شکل اختیار کر کے نمایاں ہوتی ہیں، کبھی حسین و جمیل خاص آب و رنگ کے ساتھ یہ صورتیں ان کے سامنے جلوہ افروز ہوتی ہیں، کبھی نورانی اجرام کی شکل میں سامنے آتی ہیں، یا ان صورتوں کے قالب میں کبھی چہرہ پرداز ہوتی ہیں، جن کی عظمت اور احترام دیکھنے والے کے دل میں ہوتی ہے، کبھی ان کا ظہور باضابطہ مرتب کلام کی شکل میں ہوتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اس کو وہ سن رہا ہے، اور یہ حالات اس پر بیداری میں بھی پیش آتے ہیں، اور خواب میں بھی، ان ہی لوگوں کو صاحبان کشف کہتے ہیں۔

قلب (یعنی قوت عازمہ یا ارادی قوت) کی تہذیب کی ابتداء تو اس سے ہوتی ہے، کہ حرکات و سکنات میں برے اخلاق کا اس سے اظہار نہیں ہوتا، بلکہ اس قسم کا آدمی ہمیشہ اعلیٰ اخلاقی حیلہ کو ان مقامات میں تلاش کرتا رہتا ہے، جہاں ان کے ملنے کی امید ہو سکتی ہے، اور ایسا رویہ اختیار کرتا ہے، جس کی وجہ سے برے خصائل، اور بد عادتوں کی بنیاد اکھڑ جائے، اور اچھے عادات و خصائل کی جڑیں اس کے اندر مضبوطی کے ساتھ جم جائیں، تہذیب کا یہ درجہ جب طے ہو جاتا ہے، تو ان لوگوں کو جو یہ مقام حاصل کر لیتے ہیں، "مہذب الاخلاق" کہتے ہیں۔

اور وسطانی درجہ قلب کی تہذیب کا یہ ہے، کہ آدمی مستقل توجہ اپنی قلب پر مرکوز کر دے اور

www.besturdubooks.wordpress.com

پختہ ارادے کے ساتھ ان حالات کو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے جنھیں "احوال طیبہ" یا پاکیزہ احوال کہتے ہیں یعنی وجد، شوق، خشیت (خوف الٰہی) محبت حق، امید، رجا، خاکساری و مسکنت، انابت و تضرع اور اسی قسم کی باتیں ۔

ان پاکیزہ احوال کے پیدا کرنے میں کبھی بیرونی چیزوں سے بھی امداد کی جاتی ہے مثلاً محبت کے اشعار یا عشق کے افسانے یا جن قصوں میں عاشقان جاں باز کی سرفروشیوں اور ان کی محویت کا حال بیان کیا گیا ہے، الغرض یہ یا اسی قسم کی چیزوں کے سننے سے قلب کی اصلاح و تہذیب میں کافی مدد ملتی ہے، اصطلاحاً ان ہی لوگوں کو صاحبان حال یا صاحبان حالات بھی کہتے ہیں اور قلب کی تہذیب کی انتہا یہ ہے کہ حالات، ملکات کی شکل اختیار کرلیں یعنے ان میں رسوخ اور دوام کی کیفیت پیدا ہو جائے ان ملکات سے پھر دل میں دوسری کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں جن کی جڑیں قلب کی گہرائیوں میں قائم ہو جاتی ہیں، ان ہی کیفیتوں کی تعبیر "مقامات" کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً محبت کا رنگ جب پختہ ہو جاتا ہے، تو اس سے صبر اور توکل استقامت وغیرہ کی کیفیتیں قلب میں جاگزیں ہو جاتی ہیں، ان لوگوں کو "صاحبان مقامات" کہتے ہیں

اور قوت محرکہ کی تہذیب کی ابتدا اس سے ہوتی ہے کہ زندگی کے ان عام مشاغل کے ضمن میں جن سے نفس کو دلچسپی ہوتی ہے، مثلاً خورد و نوش، لباس، مکان، بیوی، بچے وغیرہ کے تعلقات کے سلسلہ میں قوت محرکہ کے استعمال کو صرف ضروری حدود تک محدود رکھتا ہے، اور زندگی کے اس عام کاروبار میں ان چیزوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے جنھیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے، ایسا آدمی "مطیع اور فرماں بردار" کہلاتا ہے، اور وسطانی درجہ اس قوت کی تہذیب کا یہ ہے، کہ رحق تعالیٰ کی مرضیات کی پابندی کو اپنا مستقل شیوہ بنالیا جائے یعنے اوقات کی پوری پوری پابندیوں کے اس کی کوشش کی جائے کہ حتی الوسع نوافل و عبادات سے ان کو معمور کیا جائے اور نفس کے لذائذ میں دخل اندازی نہ کی جائے ان کو اپنے حال پر اس طریقے سے چھوڑ دیا جائے، کہ عبادت میں ان سے خلل نہ پیدا ہو ایسا آدمی "عابد" کہلاتا ہے۔

اور انتہا قوت محرکہ کی تہذیب کی یہ ہے کہ نفس کو حتی الوسع بے کار نہ رکھا جائے، حتی الوسع کا مطلب یہ ہے کہ تعب یا کسل مندی کے حالات مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان حالات میں تو آدمی میں عبادت کرنے کی قوت اور قدرت ہی باقی نہیں رہتی بہرحال ان ناگزیر حالات کے سوا نفسانی لذائذ کے خواہشوں کو کم در کرتے ہوئے یعنے قلت طعام، قلت منام (نیند) قلت کلام کا اپنے آپ کو عادی

بنلے ہوئے ہر قسم کی مشقتوں کی برداشت پر آمادہ ہوجانا، اور ہمہ دم ان ہی میں مشغول رہنا (اس کا نام مجاہدہ ہے) اور جو اس طریقے کو اختیار کرتا ہے، اسی کو لوگ "صاحب مجاہدہ" کہتے ہیں،

اصحاب یمین | یہ سارے طبقات جن کا ذکر کیا گیا "اصحاب یمین" والے لوگ ہیں اگرچہ ان میں ہر ایک کا مقام وہی ہے جو صاحبان سعادت کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن باہم ان میں بھی مراتب و مدارج کے لحاظ سے اتنا ہی فرق ہے، جتنا کہ آسمان و زمین میں فرق ہے، قرآن میں اسی کی طرف

وللاٰخرۃ اکبر درجات واکبر تفضیلا

اور آخرت (یعنی آخرت آنے والی زندگی) میں مدارج کا تفاوت بھی بہت زیادہ ہوگا، اور باہم ایک دوسرے پر برتری بہت زیادہ حاصل ہوگی،

کے الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے،

(لیکن یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے) کہ تہذیب و اصلاح کے مذکورہ بالا مدارج کی تکمیل کرنے کے بعد خوش قسمتی سے جو محبت کی قلبی کیفیت کے پالینے میں کسی طرح کامیاب ہوگیا، یا اس پر عشق یا خوف اور ترس کی ایسی کیفیت مسلط ہوجائے کہ اس کے سارے قوی کا احاطہ کرلے اور ظاہر و باطن میں بس اس کی یہی کیفیت اس طریقہ سے پیوست اور جاری و ساری ہوجائے، کہ گویا بالکلیہ اسی کیفیت کے قابو میں وہ آگیا ہے، گویا اس کیفیت کے اقتضاؤں کے سامنے بے دست و پا بن کر رہ گیا ہو، جس کا یہ حال ہوگیا ہو تو سمجھنا چاہیے کہ قسم کی تہذیب کا جو آخری اور انتہائی مقام ہوسکتا ہے، وہ اس کو حاصل ہوگیا، اس کی ساری قوتوں کی تکمیل اس ذریعہ سے ہوجاتی ہے، اور شریعت کے آداب سے ظاہر و باطن میں وہ آراستہ و پیراستہ ہوجاتا ہے، وہی "اصحاب یمین" کا پیشوا اور سردار بن جاتا ہے، گویا کچھ یوں خیال کرنا چاہیے کہ اصحاب یمین کے اس آخری مقام تک پہونچنے میں کامیاب ہونے کے بعد اب وہ "سابقین" کے مدارج تک رسائی حاصل کرنے کی تیاری کررہا ہے۔

تنبیہ ؛ قسم کی تہذیب و اصلاح کا مذکورہ بالا طریقہ یعنے ہر ہر قوت کی تکمیل کی مستقل اور جداگانہ کوشش، یہ دراصل قدماء (صوفیہ) کا طریقہ تھا، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ استوار و مستحکم ہونے میں اس سے بہتر طریقہ نہیں ہوسکتا لیکن بس اس راہ سے کامیابی حاصل کرنے والے بہت کم ہیں لیکن متاخرین (صوفیہ) ایک خاص وجدانی ہیئت کے پالنے میں کامیاب ہوسکے ہیں، یعنے

www.besturdubooks.wordpress.com

ایک خاص قلبی کیفیت کا اثر آدمی کی ساری قوتوں پر بہت ہی لطیف اور آسان راہ سے چھا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قوت واہمہ کا انتہائی تعلق حظیرۃ القدس ہی سے قائم کر دیا جائے، اس تعلق کو قائم کرنے کے لئے ہر چیز سے الگ ہو کر لوگ یکسوئی اور تجرد کی زندگی اختیار کرتے ہیں، اور اس لئے تاکہ حظیرۃ القدس سے کیفیت مقدسہ کا نزول تسلسل اور دوام کے رنگ میں شروع ہو جائے اپنی آخری بالغ ہمت کو اسی پر مرکوز کر دیتے ہیں، (اور یہ جو میں کہا کہ قلبی کیفیت کا اثر ساری قوتوں پر چھا جاتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نسمہ کی قوتوں کا باہم ایک دوسرے سے وہی تعلق ہے جو ان آئینوں کے تعلق کی حالت ہوتی ہے جنھیں باہم ایک دوسرے کے سامنے رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جو چیزیں ایک آئینہ میں منعکس ہوں گی وہی دوسرے آئینے میں بھی منطبع ہوں گی، اسی طرح جو کیفیت نسمہ کی کسی ایک قوت میں پیدا ہوتی ہے، وہی کیفیت دوسری قوت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے) خواہ دوسری قوتوں میں یہ اثر کچھ دن بعد ہی کیوں نہ پیدا ہو، (یعنے فوراً تمام قوتوں کا کسی ایک قوت کے اثر سے متاثر ہو جانا غیر ضروری ہے)، جس کی تفصیل اپنے مقام میں کی گئی ہے، یہی طریقہ سادات نقش بندیہ کا ہے، بہر حال مکمل وجہ تو معلوم نہیں (ہر شخص کا ایک خاص درجہ ہے، اس کی عزت دو، رخ پھیر لیتے ہے) اس کتاب میں نسمہ کی تہذیب اور اصحاب یمین کے مدارج و مراتب کے متعلق جن اجمالی ارشادات کا درج کرنا مقصود تھا وہ یہی تھے، لیکن سچی بات یہی ہے، کہ اس علم میں صرف اشاروں سے کام نہیں چلتا، صحیح اور کامل واقفیت کے لئے چاہیے کہ ان لوگوں کی (صوفیہ) کی مبسوط کتابوں کا مطالعہ کیا جائے۔

عبقہ (۸)

"ارباب سعادت کے مدارج و منازل میں منزل دوم کا تذکرہ اس عبقہ میں کیا جائے گا"

منقصہ:- انعقاد پذیر روح (جس میں اپنے تعین اور تشخص کا شعور پیدا ہو جاتا ہے)، اسی روح کے متعلق یہ جاننا چاہیے کہ اپنے خالق اور باری کا علم و احساس ہر روح میں پایا جاتا ہے، لیکن روح کے اس علم کی نوعیت وہ نہیں ہے، جو تعقل، اور توہم اور تخیل وغیرہ علم کی مختلف قسموں کی نوعیت کی ہوتی ہے بلکہ روح کا یہ علم علم حضوری کے سلسلے سے تعلق رکھتا ہے، اور صحیح معنوں میں حضوری بھی نہیں بلکہ یہ ایک قسم کا خاص علم ہے، جسے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

"علم انطوائی"

کہنا چاہیئے تو! ممکنات کے علم کی جو نوعیت حق تعالیٰ کے مرتبہ احدیت میں ہے، یہی نوعیت روح کے اس علم شعوری کی ہے، جو اپنے پیدا کرنے والے کے متعلق اپنے اندر وہ رکھتی ہے یعنی جیسے خود حق تعالیٰ جل شانہ کی ذات مبارک گویا ان تمام اشیاء کی جنہیں وہ جانتا ہے، علمی صورت ہے، اور اسی سے اپنی ذات کا علم جو خدا کو ہے، اسی علم میں سارے مخلوقات کا علم بھی لپٹا ہوا اور منطوی ہے مطلب یہی ہوا کہ ہر ممکن کو حق تعالیٰ کی ذات سے جب وہی نسبت ہے، جو علمی صورت کو اس معلوم سے ہوتی ہے، جس کی وہ صورت ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیے کہ اپنی ذات کا شعور جس ممکن میں بیدار ہوگا، تو بجنسہ یہی بات باری تعالیٰ کے شعور کی بیداری بھی بن جاتی ہے، یعنی اپنی ذات کی شعوری بیداری کے ضمن میں حق تعالیٰ کی ذات کا شعور بھی روح میں پیدا ہو جاتا ہے، اور اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ عالم کو بالذات علم تو (مثلاً زید) کا نہیں بلکہ اس کی علمی صورت ہی کا ہوتا ہے، لیکن اسی علمی صورت کے علم میں خود زید کا علم بھی عالم کو حاصل ہو جاتا ہے، شاید یہ جو کہا گیا ہے کہ من عرف نفسہ عرف ربہ (جس نے اپنے آپ کو جان لیا اس نے اپنے رب کو بھی جان لیا) اس کا مطلب یہی ہو۔

بہرحال علم کی یہ قسم یعنے انطوائی علم، اس کی تمام دوسری قسموں یعنے تعقل، توہم، تخیل احساس وغیرہ سے زیادہ قوی ہے، وجہ یہ ہے کہ علم کی ان تمام قسموں میں عالم اپنے علم میں صورت کا ناگزیر طور پر محتاج ہوتا ہے، بخلاف اس انطوائی علم کے جس کے متعلق اس وقت گفتگو ہو رہی ہے کہ اس میں صورت کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا یوں سمجھنا چاہیئے کہ انطوائی علم کے سوا علم کی تمام دوسری اقسام میں انکشاف کا مدار و مناط ایک ایسی چیز ہے، جو عالم اور جاننے والے کی ذات کے سوا دوسری زائد شے ہے یعنے صورت، بخلاف اس کے علم انطوائی میں تو خود عالم کی اپنی ذات ہی مدار انکشاف ہوتی ہے، عالم کی ذات ہی اس علم کے لئے کافی و وافی ہے، کسی زائد شے کی ضرورت اس انکشاف میں نہیں ہے، نیز دوسری خصوصیت اس علم انطوائی کی یہ ہے کہ عالم اس علم میں براہ راست خود معلوم کی ذات کا، دراصل کی بجنسہ شخصیت کا عالم ہوتا ہے، یعنے اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود عالم کے علم کا تعلق براہ راست معلوم کی عین ذات سے قائم نہیں ہوتا، بلکہ اصل تعلق اس کا ایک

لہ انطواء کے لفظی معنی لپیٹ کے ہیں، اپنی ذات کے شعور کے ساتھ اپنے خالق کا شعور چونکہ ہر شخص کو حاصل ہے، یہی معنے گویا سمجھنا چاہیئے کہ اپنی ذات کے شعور کے لپیٹ میں دوسرا شعور ہر شخص کو حاصل ہے۔ ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

ایسی چیز سے براہ راست قائم ہوتا ہے، جو اس کے معلوم سے مساوات کی نسبت رکھتی ہے، اور اس کے معلوم پر واقع میں صادق آتی ہے (بالفاظ دیگر عالم براہ راست صورت کو جانتا ہے، اور صورت کا یہ علم اس چیز کو اس کا معلوم بنا دیتا ہے، جس کی یہ صورت ہوتی ہے) جیسا کہ تعقل میں بھی ہوتا ہے۔

بہرحال یہ علم انطوائی، درحقیقت ایک معین و مشخص جزئی علم ہے، اس کی نظیر میں علم کی کسی قسم کو اگر پیش کیا جا سکتا ہے، تو وہ "احساس" ہو سکتا ہے، بلکہ ہر نفس اپنے بدن کو جو جانتا ہے علم کی جو کیفیت اس وقت ہوتی ہے شاید احساس سے بھی زیادہ علم انطوائی کی یہ قوی نظیر ہے۔

(پس معلوم ہوا کہ روح میں اپنی ذات کا جو شعور ہے یہی اس کے باری کا شعور ہے) لیکن علم کی جن قسموں میں معلوم کا شعور صورت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جیسے ان میں ضرورت ہوتی ہے کہ صورت کی طرف مستقل توجہ کی جائے اور قصداً اس کو اپنے سامنے لایا جائے، تب وہ چیز جس کی وہ صورت صورت ہوتی ہے، عالم پر منکشف ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ صورت جب تک حافظہ کے خزانے میں چھپی رہتی ہے، اور عالم اس کو اپنے سامنے نہیں لاتا، اس وقت تک معلوم (یعنی جس کی وہ صورت صورت ہے، اس کا شعور عالم کو نہیں ہوتا۔

اسی طرح حق تعالیٰ کا علم انطوائی جو روح میں پایا جاتا ہے، اس علم میں بھی ضرورت ہوتی ہے روح منتقد کی شعوری توجہ اپنی ذات کی طرف ہو لیکن یہ بات جیسے روح کو اپنی ذات کا شعور اور اس شعور کی بیداری، اس وقت تک میسر نہیں آتی جب تک کہ نسمہ کی تہذیب اور اصلاح کا کام نہ کر لیا گیا ہو، جیسے نسمہ کی قوتوں کو ہر قسم کے لوازکار پراگندہ تشویشات سے الگ کر کے جب تک طمینانی کیفیت اس میں پیدا نہیں ہوتی، (خود اپنی ذات کا شعور بھی روح میں بیدار نہیں ہوتا) اس بات کو اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے۔

نیز ایک اور قابل ذکر خصوصیت اس روح منتقد کی یہ ہے، کہ خطیرۃ القدس کی جانب ایک خاص قسم کی کشش اور میلان کی کیفیت اس میں پائی جاتی ہے، لیکن کشش اور میلان کی اس کیفیت کو ہم اس کشش اور میلان کے ذیل میں شمار کر سکتے ہیں، جو عشق و محبت کی وجہ سے عاشق و محب میں پیدا ہو جاتا ہے، اور کسی چیز کی طلب و تلاش میں میلان کی جس کیفیت کو آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اس کی نوعیت یہ بھی نہیں ہے، ہاں: ہر عنصر میں اپنے جیسی چیز کی طرف جو قدرتی میلان پایا جاتا ہے،

ٹ بلکہ عام طور پر سمجھنے والے اپنے آپ کو صرف گوشت پوست اور ہڈیوں کا ایک مجموعہ خیال کرتے ہیں ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

روح منعقد کے میلان کی اس کیفیت کو ہم اس کے نیچے چاہیں، تو مندرج کر سکتے ہیں، یا نفس ناطقہ اور نسمہ میں جو خاص قسم کی الفت و انس کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے، اس سے روح منعقد کے اس میلان کا کچھ اندازہ کر سکتے ہیں (نفس ناطقہ اور نسمہ میں الفت کا یہ تعلق) کیوں پیدا ہو جاتا ہے؟ اس کی وجہ ظاہر ہے، یعنی ملکوتی روح جس کے متعلق معلوم ہو چکا ہے، کہ روح منعقد کی گویا وہ صورت ہوتی ہے اس روح ملکوتی کا نزول نفس ناطقہ سے ہوتا ہے، اور نفس کا تعلق روح منعقد سے جیسا کہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے، نسمہ ہی سے ہے، جو آئینہ کو آفتاب کی صورت سے ہے، قاعدہ کی بات ہے، کہ آئینے کو صاف و پاک کر کے جب آفتاب کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے، تو آئینے کے شیشے کا جو رنگ بھی ہو زرد ہو، یا سرخ رنگ کی آمیزش کے ساتھ آئینہ گویا آفتاب کی صورت سے گویا معمور ہو جاتا ہے، یہی حال نسمہ کا بھی ہے، کہ جب اس میں صفائی پیدا ہو جاتی ہے، اور اصلاح و تہذیب کے آثار اس میں نمایاں ہو جاتے ہیں، تو روح منعقد کی دونوں کیفیتیں (یعنی اپنے خالق کی شخصیت کا شعور وجزئی ادراک اور حظیرۃ القدس کی طرف میلان) یہ دونوں باتیں نسمہ کی ساری قوتوں میں اسی طرح سرایت کر جاتی ہیں جیسے آفتاب کا نور آئینہ میں جھلکنے لگتا ہے، اور اب پانے والے اپنے آپ کو اس مقام پر پاتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کا جو علم اور اعتقاد ان میں تھا، وہ مشاہدہ بنا ہوا ہے، اور اعتقادیت کے سلسلے میں تقدیر کو جو آدمی مانتا تھا، یہی ایمان بالقدر توحید افعالی کی شکل اختیار کر لیتا ہے (یعنی حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا فاعل و موثر اس کو نظر نہیں آتا) اور اس سے پہلے جس کیفیت کی تعبیر حضور دوام سے کی جاتی تھی وہی اب معنوی تجلی بن جاتی ہے، اور اس سے انوار (جو اصحاب یمین کو نظر آتے تھے) صوری تجلیات کے رنگ میں سب کے سامنے آتے ہیں، اب ان کا عشق انس اور فنا و اضمحلال بن جاتا ہے (حق تعالیٰ) کی عظمت اور خشیت وخوف کی کیفیتیں جو دل میں پائی جاتی تھیں، اب اخبات بن جاتی ہیں (یعنی آفتاب کے سامنے سایہ جس طرح پڑا پھرتا ہے، یہی حال بندے کا اپنے مالک کے آگے ہو جاتا ہے) اور مجاہدہ اب مجاہدہ اور محنت نہیں بلکہ لذت بن جاتا ہے، یا ان افعال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جو آدمی سے اضطراراً صادر ہوتے ہیں، مثلاً غصہ یا خوشی کے مواقع میں بے ساختہ جو حرکات آدمی سے سرزد ہوتے ہیں، یہی حال ان اعمال و افعال کا اس شخص کے لئے ہو جاتا ہے، جنہیں مجاہدہ سمجھا جاتا ہے۔

مشاہدہ اور علم میں فرق یہ جو کہا گیا کہ علم ایسی حالت میں مشاہدہ بن جاتا ہے، اس کو ذہن نشین کرنے کے لئے یہ سمجھنا چاہیے، کہ آدمی میں تخیل و احساس کی جو دو الگ قوتیں

www.besturdubooks.wordpress.com

ہیں، یہ تو ظاہر ہے کہ ادراک و احساس کے وقت ان دونوں قوتوں کا تعلق صورت ہی سے قائم ہوتا ہے لیکن احساس میں (یعنے دیکھنے سننے، سونگھنے وغیرہ احساسات میں) جو چیز محسوس ہوتی ہے یعنے شئے کا خارجی وجود ہی ہوتا ہے، اور صورت جس سے دراصل احساس کی قوت کا تعلق قائم ہوتا ہے وہ درمیان میں ساقط ہو کر رہ جاتی ہے، بلکہ صورت کا شعور بھی لوگوں کو اس لئے نہیں ہوتا کہ شئے کا خارجی وجود صورت کے بالکل آمنے سامنے ہوتا ہے، اور صورت اس پر منطبق ہوتی رہتی ہے، احساس کرنے والے یہی سمجھتے ہیں کہ گویا محسوسات کو براہ راست وہ پا رہے ہیں یعنی ان کے اس احساس میں محسوسات کی صورتوں کو دخل نہیں ہے)

بہر حال نفس کی توجہ صورت کی طرف احساس کے وقت بالکل نہیں ہوتی، دو احساس میں یہ خصوصیت جو پائی جاتی ہے، کہ محسوس ہونے والی چیزوں کی حس مشترک میں جو صورتیں ہوتی ہیں، ان صورتوں پر تحلیل و ترکیب کا عمل آدمی نہیں کر سکتا یعنے بڑی صورتوں کو چھوٹی، چھوٹی کو بڑی یا دو ویل کے دوسرے کام جو ان پر نہیں ہو سکتے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے، کہ نفس کی ساری توجہ حس مشترک میں پائی جانے والی صورتوں سے ہٹ کر شئے کے خارجی وجود کے ساتھ متعلق رہتی ہے

بخلاف تخیل کی قوت کے، کہ اس میں براہ راست و بالذات ساری توجہ نفس کی صورت ہی کی طرف ہوتی ہے، خیالی صورتوں پر اسی لئے تحلیل و ترکیب کا عمل آدمی کر سکتا ہے، اور کرتا ہے۔

بہر حال احساس و تخیل کی قوتوں میں جو فرق ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب اسی فرق کو سمجھو جو مشاہدہ اور علم میں ہے، یعنے علم میں تو عالم کی توجہ کا واحد مرکز اور اس کا بالذات معلوم شئے کا مصداق نہیں بلکہ اس کا صرف مفہوم رہتا ہے، شئے کا جو واقعی مصداق ہے، جب تک براہ راست اس کی یافت میں آدمی کامیاب نہیں ہوتا اس وقت تک وہ اس کے سوا اور کیا کر سکتا ہے (یعنے بجائے مصداق کے شئے کے مفہوم ہی سے تسلی حاصل کرے، لیکن مشاہدے میں معاملہ بالعکس ہو جاتا ہے یعنے مفہوم نہیں بلکہ خود شئے کا جو حقیقی مصداق ہے جس پر واقع میں وہ صادق آتی ہے اب وہی اس کے سامنے ہوتا ہے، جب کسی چیز کی شخصیت کی خصوصی یافت سے آدمی سرفراز ہوتا ہے اس وقت اس کا یہی حال ہوتا ہے، (مفہوم اور مصداق میں کیا فرق ہے، اس کو اس مثال سے سمجھو) مثلاً ہم کسی خاص بھوک کے متعلق تصور کریں یعنے سوچیں کہ فلاں بیابان میں فلاں وقت اگر ہم کو بھوک لگی، ظاہر ہے، کہ اس وقت خود بھوک سے نہیں، بلکہ بھوک کے صرف مفہوم سے تمہاری توجہ کا تعلق قائم ہوتا ہے، اگر چہ اس مفہوم سے توجہ کا تعلق اسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، کہ اس مفہوم میں اور بھوک کا جو

www.besturdubooks.wordpress.com

واقعی مصداق ہے، دونوں میں اتحادی رشتہ پایا جاتا ہے، ہم بھوک کے اس مفہوم میں رد و بدل بھی کر سکتے ہیں ترکیب و تحلیل کے عمل کی بھی اس میں گنجائش ہوتی ہے۔

لیکن فرض کرو کہ تم اسی مقام میں اسی وقت پہنچتے ہو، اور وہی بھوک جس کے مفہوم کا تم نے پہلے تصور کیا تھا، اب وہی بھوک تم کو لگ جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ بھوک کی عقلی صورت یعنی اس کا جو مفہوم تھا تو وہ اس سے بن جائے گی، اور لگی ہوئی بھوک جو ایک وجدانی امر ہے، اب وہی تمہارے التفات و توجہ کا مرکز بن جائے گا، اگرچہ صورت ہی کے تعلق سے یہ بات حاصل ہوئی بہرحال جب بھوک لگ چکی ہوتی ہے، اور اس پر توجہ قائم ہو جاتی ہے تو اس عین بھوک کا جو مفہوم تھا، اس مفہوم میں تصرف تک ترکیب، تحلیل وغیرہ کے قبول کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

مشاہدے کی یہ کیفیت اور اس کے واقعی تاثرات کا تم اندازہ لگانا چاہتے ہو تو چاہیے کہ خود اپنے وجدان کی طرف توجہ کرو، میرا مطلب یہ ہے کہ تم جو ایک مومن آدمی ہو فرض کرو کہ کسی مصیبت میں گھر جاتے ہو، مومن ہونے کی وجہ سے اپنے مالک کی پناہ تمہیں قدرتی طور پر اس وقت ڈھونڈھنے لگتے ہو، اپنے رب کو پکارتے ہو، لمبی چوڑی دعائیں اس کے آگے کرتے ہو، اس کے سامنے جھک جاتے ہو، گڑگڑاتے ہو، اور اس کے آگے کبھی پیشانی رکھتے ہو، سجدے کرتے ہو، کبھی ہاتھ اٹھا اٹھا کر اسی سے مدد طلب کرتے ہو۔

ظاہر ہے، کہ یہ جو کچھ تم کر رہے ہو اسی کا نتیجہ ہے، کہ تمہارے عقل میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ باتیں جاگزیں ہیں، سارے جہاں کا خالق وہی ہے، غیب کی باتوں کا وہی جاننے والا ہے، غرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کے زیر اثر تم حق تعالیٰ کی طرف توجہ کرتے ہو۔

میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں، کہ اضطراب و اضطرار کی اس حالت میں مذکورہ بالا تصورات جو حق تعالیٰ کے متعلق تم رکھتے ہو، ان میں سے کسی مفہوم کی طرف تمہاری توجہ کیا باقی رہتی ہے؟ اس وقت ان میں سے کسی بات کا خطرہ بھی تم اپنے اندر محسوس کرتے ہو؟ خوب اچھی طرح سوچو، میں تم کو یقین دلانا چاہتا ہوں، اور خود تمہارے وجدان کی شہادت بھی یہی ہوگی، کہ ایسے حال میں یہ ساری چیزیں ہوا ہو جاتی ہیں، بلکہ اپنے اندرونی احساسات کا صحیح معنوں میں اس وقت تم اگر جائزہ لوگے، تو پاؤ گے کہ مذکورہ بالا تصورات و مفہومات میں سے کسی خاص چیز کو الگ کر کے تم جانا چاہو گے، اور سوچ کر اس کو کسی دوسرے مفہوم کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کرو گے، مثلاً جو ان میں عام ہے، قیود کا اضافہ کر کے اس کو خاص بنانا اگر چاہو گے تو شاید یہ تمہارے بس کی بات نہ ہوگی،

www.besturdubooks.wordpress.com

بہرحال خود اپنے باطنی احساسات میں ڈوب کر قوتِ نظر سے کام لیتے ہوئے تم مسئلہ کے راز کو پا سکتے ہو یعنی عقل میں شئے کی جو صورت حاصل ہوتی ہے، اسی عقلی صورت سے یہی خاص جزئی توجہ کیسے پیدا ہو جاتی ہے کہ درمیان سے یہ عقلی صورت ساقط ہو جاتی ہے، اور جاننے والا اپنی یافت میں بجائے صورت کے خود صورت والے کی ذات کو کیسے پاتا ہے، مشاہدہ کا یہ ایک ہلکا سا نمونہ ہے بلکہ سچ پوچھو تو مشاہدہ کی یہ ایک ناقص نظیر ہے۔

بہرحال خود شئے کا حقیقی عینی وجود ہی پر مشاہدے کا سارا دار و مدار ہے، اسی کی یافت کے ساتھ مشاہدے کی کیفیت وابستہ ہے، اگرچہ شئے کے عینی وجود سے مشاہدے کا تعلق اسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے کہ (شئے) کے مفہوم کا وہ مصداق ہے، بخلاف علم کے کہ اس میں ساری توجہ (شئے) کے مفہوم ہی کے ساتھ وابستہ رہتی ہے، اگرچہ اس وابستگی کی بنیاد بھی اسی پر قائم ہے کہ شئے کے مصداق سے شئے کا مفہوم اتحادی تعلق رکھتا ہے۔

الحاصل علماء کا علم خواہ کسی درجہ کا ہو حتیٰ کہ علماء راسخین کے علم کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہی نوعیت اس کی کیوں نہ ہو گئی ہو پھر بھی ان کے علم میں اور مشاہدے میں سمجھنا چاہیئے کہ اسی قدر فرق باقی رہتا ہے جتنا فرق تخیل میں اور احساس کے ادراک میں ہے، گویا علماء کا علم تخیل کی حیثیت اور اربابِ مشاہدہ کا مشاہدہ احساس کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح ان لوگوں میں جو تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان میں جو توحیدِ افعالی کی توحید سے سعادت اندوز ہوتے ہیں، ان دونوں طبقوں میں جو فرق ہے، اس کو (علم اور مشاہدے) کے فرق پر قیاس کر سکتے ہو یعنی تقدیر پر ایمان لانے والوں کی توجہ اس قضیہ کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کا پیدا کرنے والا خدا ہی ہے۔

لیکن توحیدِ افعالی والے قرآن کا حال یہ ہوتا ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز میں اور اس کے پیدا کرنے والے میں جو شخصی اور جزئی تعلق ہے، اسی جزئی تعلق کی یافت ان کو ہوتی رہتی ہے اس کا علم کہ زید لکھنا جانتا ہے، اور یہ بات کہ زید کو لکھتے ہوئے تم دیکھ رہے ہو، دونوں میں جو فرق ہے یہی فرق ان لوگوں میں ہے جو صرف مسئلہ تقدیر کو مانتے ہیں، اور جو حق تعالیٰ کی فعلی توحید کا مشاہدہ کائنات کے ہر ہر حادثہ میں کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ لکھتے ہوئے زید کو جو دیکھ رہا ہے، اس کا مطلب یہی تو ہو گا کہ لکھنے کی ہر ہر جنبش اور ہر ہر حرف کا زید کی ذات سے جو تعلق ہے، اسی کا جزئی طور پر وہ معائنہ کر رہا ہے، یعنی یہ بات کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

زید سے لکھنے کا یہ جزئی فعل جو صادر ہو رہا ہے وہ اس کلیہ کے نیچے یعنی ہر حرف جو لکھا جاتا ہے اس کا لکھنے والا زید ہی ہے، اس کے نیچے مندرج ہے، اس سے دیکھنے والے کا دماغ اس وقت قطعاً خالی ہوتا ہے، بلکہ ہر جنبش اور ہر حرف کا شخصی تعلق زید کی ذات سے ہے پس اس پر اس کی توجہ مرکوز ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خود عین وجود حق کی یافت یہی وہ راز ہے، جو دوام حضور کی کیفیت کو تجلی معنوی اور انوار کو تجلیات صوری بنا دیتا ہے، پس معلوم ہوا کہ نسمہ کی ادراکی قوتوں کے آئینے جس نور کی روشنی سے جگمگا اٹھتے ہیں، وہ حق تعالیٰ کے وجود عینی کی یافت ہے، اس وقت جزئی توجہ حق کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے، ہر صورت جو نسمہ کی قوتوں کے آئینوں میں ہوتی ہے، اس کا حق کے عینی وجود کے سامنے ہو جانا، اسی وجود پر اس صورت کا اس طور پر منطبق ہو جانا کہ درمیان سے صورت گویا ساقط ہو جائے یہی اس یافت کے نشانات و علامات ہیں، (یہ حال تو اس نور کا ہے، جس سے نسمہ کی قوتوں کے آئینے جگمگا اٹھتے ہیں) باقی وہ نور جس سے قلب لبریز ہو جاتا ہے، یعنی جس کے بعد عشق انس کی اور اضمحلال و گمشدگی فنا کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور (حق تعالیٰ) کی خشیت و خوف اخبات کا رنگ لے لیتا ہے، تو در اصل وہ بھی (حق تعالیٰ کے عینی وجود کی) جزئی یافت ہی ہے، لیکن طبعی میلان کی آمیزش بھی اس میں ہوتی ہے، معشوق کو پا لینے کے بعد عاشق پر جو حال طاری ہوتا ہے، یا بادشاہ جب باریابی عطا کرتا ہے، اس وقت بار پانے والوں کے قلوب بادشاہ کی عظمت سے جیسے معمور ہو جاتے ہیں، کچھ یہی حال (صوفی) کے قلب کا وجود عینی کی یافت کے وقت ہوتا ہے، اسی طرح وہ نور جس سے معمور ہونے کے بعد قوت محرکہ پر یہ کیفیت طاری ہو جاتی ہے، کہ عبادات اس کے لئے اضطراری افعال بن جاتے ہیں، تو در حقیقت یہ قلب ہی والا نور ہوتا ہے، جو محرکہ تک پھیل کر پہونچ جاتا ہے، اور اسی نور کے دباؤ کے نیچے اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے، معشوق کے ہاتھ آ جانے کے بعد عاشقوں سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، اگر تم نے اس کا معائنہ کیا ہے، تو اسی سے قوت محرکہ کی اس کیفیت کا کچھ تم اندازہ کر سکتے ہو، یعنے عاشق کے سارے حرکات و سکنات پر نیاز و عقیدت کا رنگ چھا جاتا ہے، وہ معشوق کے سامنے گویا بے حس ہو کر گر جاتا ہے، اور یہ سارے آثار، اعمال و افعال جو اس وقت اس سے صادر ہوتے ہیں، ان کی نوعیت تقریباً اضطراری اعمال و افعال ہی کی ہوتی ہے، کہا جا سکتا ہے کہ ان چیزوں کو روکنے کا ارادہ بھی کرے تو اب یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی، زیادہ ضبط سے کام لینے کی کوشش اگر ایسی حالت میں وہ کرے گا، تو شاید اس کا دم

www.besturdubooks.wordpress.com

نکل جائے، یوں ہی سارے قولی اور فعلی عبادات (رسومی) بن گویا غذا بن جاتے ہیں، ایسی غذا جس سے نسمہ کی قوتیں طاقت حاصل کرتی ہیں، اور اب سالک کی زندگی کا مدار ہی ان ہی عبادات پر ہو جاتا ہے، ان ہی سے وہ زندہ رہتا ہے۔

الحاصل روح منعقدہ سے فیضان ہو کر جب نسمہ کی قوتوں میں جاری و ساری ہو جاتا ہے تو اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ نفس ناطقہ میں نسمہ فانی ہو گیا، سابقین کے طبقوں میں یہی پہلا طبقہ ہے۔

ان لوگوں کی تو یہ پہلی منزل ہے لیکن راہ حق پر چلنے والوں میں جن لوگوں کو، سالکین کہتے ہیں ان کا گویا یہ آخری مقصود ہے، کاسبین (یعنی سب کوشش سے جو راہ طے ہوتی ہے) اس کی انتہائی منزل یہی ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد کسبی نہیں بلکہ خداداد وہبی کمالات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جن کی طرف عنقریب کچھ اشارے کئے جائیں گے میرے نزدیک باطن شریعت یہی وہبی کمالات ہیں جن کا تعلق تصوف یا تقشف (اس کا جو انکار کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ (ان کمالات) کے تصور کی ان میں صلاحیت ہی نہیں ہوتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ کمسن لڑکی ہم بستری کی لذتوں کا انکار کرے یا مادر زاد نابینا رنگ کے وجود کا منکر بن بیٹھے۔

قدماء صوفیہ (اسی باطنی شرع) کی تعبیر "حقیقت" کے لفظ سے بھی کرتے تھے اور اسی کو عین الیقین بھی کہتے تھے، جیسے نسمہ کی تہذیب و اصلاح کے کاروبار کا نام ان بزرگوں میں شریعت و طریقت اور علم الیقین تھا۔

اور بعض لوگ (باطن شریعت کے وہبی کمالات) کے متعلق یہ تعبیر بھی اختیار کرتے تھے یعنی ان باتوں کے متعلق کہتے کہ یہ جبروت کی یعنی تجلیات کی سیر ہے، اور نسمہ کی تہذیب و اصلاح کا نام ان لوگوں نے یہ رکھا تھا کہ یہ ملکوت کی سیر ہے، یعنے ملائکہ یا ملائکہ کے مانند دوسری چیزیں مثلاً مثال وارواح کے ساتھ اپنے آپ کو مشابہ بنانا اور ان ہی کے ساتھ ربط و اتصال کا تعلق قائم کرنا یہ ملکوت کی سیر ان لوگوں کے نزدیک تھی، میرا خیال ہے کہ روح اعظم سے لطائف کے کمالات نے قدماء کا مقصد اسی مقام کا حاصل کرنا تھا گویا روح منعقدہ کو جب اس حیثیت سے سوچا جائے کہ قلب اور مرکز تک اس کا فیضان پہنچ گیا ہے، نیز قوت عاقلہ اور وہم و خیال بلکہ حس کا دائرہ جب وسعت اختیار کر لے تو اس کی تعبیر وہ "الروح" کے لفظ سے کرتے تھے، حضرت امام ربانی "ولایت صغریٰ" سے جس مقام کی تعبیر فرماتے ہیں، وہ یہی مقام ہے، اگرچہ

www.besturdubooks.wordpress.com

خود انکی عبارتوں سے اس نتیجہ کو پیدا کرنا سخت دشوار ہے، کیونکہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، یہ ان کے خیالات کی ایک اجمالی تصویر و تعبیر ہے۔

واقعہ تو یہ ہے (مقامات سلوک) کے لوازم و آثار، اور ان کے فوائد و ثمرات کا بیان کرنا امام ربانی کے پیش نظر ہے بھی نہیں، اس قسم کی باتیں ہم ہی جیسے لوگوں کے مناسب ہیں، اور ان کا ترک کرنا یہ ان کی شان کے مناسب ہے، آخر جو مشاہدہ اور معائنہ کرکے باتیں کرتا ہو، اس میں، اور جس کا اعتماد صرف سنی سنائی خبروں پر ہے، دونوں کیا برابر ہو جائیں گے؟ لیس الخبر کالمعاینہ (عربی کی پرانی مثل ہے) (یعنی شنیدہ کے بود مانند دیدہ)

افضل المحققین اپنی کتابوں میں "صفائے تام" اور "تجلیہ" کے الفاظ سے زبان شرع کے وہی کمالات ہی کی تعبیر کرتے ہیں، اور اسی کی تہذیب کا نام انہوں نے تزکیہ اور تصفیہ رکھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ قدما (صوفیہ)، اور امام ربانی، یا افضل المحققین (شاہ ولی اللہ) میں جو اختلافات ہیں، ان اختلافات کا تعلق صرف اصطلاحات اور ناموں سے ہے، جن حقائق کی تعبیر ان اصطلاحات سے کی گئی ہیں، یا جن چیزوں کے نام رکھے گئے ہیں، خود ان کے متعلق ان بزرگوں میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہاں! یہ بات ضرور ہے کہ بعض چیزوں کے آثار کے بیان کرنے میں بعض حضرات نے اجمال سے کام لیا اور دوسرے نے اس کی تفصیل کی طرف توجہ کی، بعضوں نے کسی چیز کے ثمرات کا تذکرہ کیا ہے بعضوں نے ان کے متعلق خاموشی اختیار کی، بعض نے یہ بات کہ فلاں مقام کا حصول کن اسباب پر مبنی ہے اس کو تفصیل سے بیان کیا، اور بعضوں نے صرف اس مقام کی خصوصیتوں کو بیان کر دیا، یا جو آثار و ثمرات اس سے حاصل ہوتے ہیں، ان ہی کے بیان کرنے کو کافی خیال کیا، اسی طرح بعض اکابر نے صرف کشفی معلومات پر اعتماد فرمایا، اور بعضوں نے (قرآن و حدیث) کے نصوص سے بھی اپنے کشفی معلومات کی تائید بہم پہونچائی، پھر ان ہی میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے (علاوہ نصوص کے) عقلی دلائل سے بھی کام لیا ہے۔

الحاصل (حضرات صوفیہ کرام) کے اختلاف کی نوعیت بس یہی ہے، اسی قسم کے اختلاف کے متعلق کہا گیا ہے، یہ بیان اور تعبیر کا اختلاف ہے، یا اس قسم کا اختلاف ہے کہ کسی نے ایک چیز کے بیان کو اہم سمجھا، اور دوسرے نے دوسری چیز کے بیان کرنے کو اہم خیال کیا۔

ارباب تحقیق جن میں کوئی کسی کا مقلد نہیں ہوتا، ان کا عام حال یہی ہے، دنیا کے ہر علم و فن کے محققین کے

www.besturdubooks.wordpress.com

کلام کا جن لوگوں نے مطالعہ کیا ہے، ان پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

عبقہ (۹)

(قرآن و حدیث) کے عام نصوص کا صحیح محل اور واقعی مصداق اگرچہ نسمہ ہی کی تہذیب و اصلاح سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان ہی نصوص میں ایسی چیزیں بھی یقیناً ملتی ہیں، جو "ولایۃ صغریٰ" پر دلالت کرتی ہیں، اور ایسی دلالت جسے ہم وضعی دلالت کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ ظاہر کلام اور باطن کلام کے ذکر میں ہم کہہ چکے ہیں، پس اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ولایت صغریٰ پر شرعی نصوص کے جن حصوں کو لوگوں نے محمول کیا ہے، ان کے اس طرز عمل کو تاویل نہیں، بلکہ تفسیر ہی سمجھنا چاہیے، اگرچہ تفسیر کا اسے دقیق ترین پہلو ہی کیوں نہ قرار دیا جائے، مثلاً احسان کا لفظ شرعی نصوص میں وارد ہوا ہے، اگرچہ بظاہر احسان کے اس لفظ سے نسمہ کی باطنی قوتوں، یعنے قلب و وہم وغیرہ کی اصلاح و تہذیب ہی مقصود ہے، لیکن ولایت صغریٰ کو اس کا مصداق قرار دیتے ہوئے مشہور قرآنی آیت،

والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا — اور جو کوشش کرتے ہیں ہمارے اندر تو ہم ان کو دکھلا دیتے ہیں ہم اپنی راہوں کی ان کو۔

کے متعلق یہ کہا جائے کہ والذین جاھدوا فینا (جن لوگوں نے ہمارے اندر کوشش کی) کا مطلب یہ ہے، کہ نسمہ کی تہذیب کا کام جنھوں نے انجام دیا تو لنھدینھم سبلنا (ہم دکھائیں گے ان کو اپنی راہیں)، کے ثمرات سے وہ مستفید ہوں گے، یعنے مشاہدات، اور انس و اضمحلال و فنا، لذت فی العبادات جو سبلنا کے نیچے داخل ہیں، ان سے متمتع ہونے کا موقع ان کو دیا جائے گا، آگے ان اللہ لمع المحسنین (قطعاً خدا محسنوں کے ساتھ ہے) کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ حق تعالیٰ کی معیت طریقۂ احسان کے اختیار کرنے والوں کے ساتھ بایں معنی ہوتی ہے، کہ اپنے تجلیات کے ساتھ وہ ان کے ساتھ ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قرآن میں یظنون انھم ملاقوا ربھم (خیال کرتے ہیں وہ کہ ملاقات کرنے ہیں اپنے رب سے) اس آیت میں اور اسی قسم کی دوسری آیتوں میں "ملاقات رب" کے ضمن کا ذکر ایلیب

www.besturdubooks.wordpress.com

ایمان کی تعریف میں جو آیا ہے، تو باطن کلام کے حساب سے مشاہدہ اگر اس سے مراد لیا جائے، یا خشوع واخبات کے الفاظ قرآن میں جہاں جہاں آئے ہیں، ان سے مراد اضمحلال وفنا ہو، یا صلوٰۃ (نماز) کا ذکر کرتے ہوئے قرآن میں یہ جو آیا ہے کہ انہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین (نماز گراں ہے مگر خشوع کرنے والوں پر) اس کی تفسیر یہ کی جائے کہ نفس کی تہذیب میں جو لوگ مشغول ہوتے ہیں چونکہ مجاہدہ ان کا مقام ہوتا ہے اس لئے نماز اس وقت ان کے لئے گراں ہوتی ہے، اور خشوع کرنے والوں سے مراد اضمحلال وفنا والے حضرات ہوں، اور اس کے بعد جو یہ الفاظ ہیں، یظنون انہم ملاقوا ربہم اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ نماز پڑھتے ہوئے حق تعالیٰ سے مشاہدۂ ملاقات کی کیفیت جنہیں حاصل ہوتی ہے" اسی طرح آیت قرآنی الا بذکر اللہ تطمئن القلوب (اللہ ہی کی یاد سے دل ٹھکانے ہوتا ہے) کی تفسیر میں کہا جائے کہ انس باللہ کی دجہ سے اطمینان میسر آتا ہے، یا فقل ھل لک الی ان تزکی (کہہ کہ تیرے لئے کیا اس کا موقعہ ہے کہ اپنے آپ کو پاک وصاف کر) اس کے مطلب میں کہا جائے کہ نفس کی تہذیب واصلاح کا کیا موقعہ تیرے لئے ہی ہے؟ آگے اھدیک الی ربک دیئے راہ نمائی کروں میں تیری مشاہدات اور تجلیات کے ساتھ فتخشیٰ (پس تو مضمحل ہو کر رہ جائے" اسی طرح مضمحل ہو کر رہ جائے جیسے کہ سایہ آفتاب کے سامنے مضمحل رہتا ہے) یا مشہور حدیث انا عند ظنی عبدی بی انا معہ اذا ذکرنی (میں اپنے بندے کے خیال کے پاس رہتا ہوں" میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں" جب مجھے وہ یاد کرتا ہے) اس میں "میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں" کی تفسیر کرتے ہوئے کہا جائے کہ "تجلیات کے ساتھ ہوتا ہوں" یا دوسری حدیث کہ تعبد اللہ کانک تراہ (پوج اللہ کو گویا کہ تو دیکھ رہا ہے) اس کی کے متعلق کہا جائے کہ "تو دیکھ رہا ہے" کا مطلب یہ ہے، کہ مشاہدہ رب کا تجھے حاصل رہا ہے، یا صحابہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت ودوزخ کا ذکر ہم لوگوں سے اتنی قوت سے فرمایا کہ گویا چشم دید کے طور پر ہم ان کو گویا دیکھنے لگے' یا حضرت حارثہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ میں خدا کے عرش کو پانی پر دیکھتا ہوں' ان تمام آثار میں دیکھنے سے مراد مشاہدہ لینا یا حدیث میں فرمایا گیا احفظ اللہ تجدہ تجاھک (نگرانی کرتے رہو اللہ کی پاؤ گے اس کو اپنے سامنے) اس میں سامنے پانے سے مراد یہ ہے کہ تجلیات کے رنگ میں سامنے پاؤ گے' یا حضرت معاذ بن جبل کی طرف جو یہ فقرہ منسوب کیا گیا ہے، کہ بعض دوسرے صحابہ کو خطاب کر کے کبھی فرماتے تعالیٰ نؤمن ساعۃ (آؤ تھوڑی دیر کے لئے ہم ایمان لے آئیں) اس میں ایمان لانے سے یہ مراد ہے، کہ اللہ کے

www.besturdubooks.wordpress.com

ساتھ انس حاصل کریں اور اس کے سامنے اپنے آپ کو گم کریں، اور مشاہدہ سے اس کے اپنے آپ کو مسرور کریں، یا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے طواف کرتے ہوئے سلام کرنے والے کو جواب جب نہیں دیا اور اس کے بعد معذرت پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ کنا نتراءی اللہ (ہم لوگ خدا کو دیکھ رہے تھے) اس سے ان کی مراد یہی تھی کہ حق تعالیٰ کے مشاہدے میں ہم مشغول تھے، یا حضرت جعفر صادق سے جو یہ مروی ہے کہ لا ازال اکرر اٰیۃ حتی اسمعہا من قائلہا (میں قرآن کی کسی آیت کو اتنی دفعہ دہراتا رہتا ہوں تا اینکہ خود آیت والے سے یعنی حق تعالیٰ سے اس کو سن لیتا ہوں) اس کا مطلب یہ بیان کیا جائے کہ حضرت کے خیال یا دہم میں تجلی فرما ہو کر حق تعالیٰ اس آیت کو سنا دیتے تھے،

(الغرض یہ یا اسی قسم کے نصوص کی تفسیر مندرجہ بالا نقطہ نظر اور طرز تعقل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر کی جائے تو یہ تاویل نہیں بلکہ ایک قسم کی حقیقی تفسیر ہوگی) تلاش کرنے والے نصوص میں اس قسم کی بکثرت چیزیں پا سکتے ہیں۔

"فائدہ جلیلہ"

بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے، کہ ذکر تو کیا جاتا ہے، ایسے الفاظ کا جو بظاہر دلالت کرتے ہیں "بولنے" یا "منہ سے آواز نکالنے" پر لیکن درحقیقت ان الفاظ سے "بولنا" یا آواز کو منہ سے نکالنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ بولنے یا منہ سے آواز نکالنے کا جو مبدأ اور سبب ہوتا ہے یہ یا بولنے سے جو بات مقصود ہوتی ہے، وہی مراد ہوتی ہے، مثلاً انسان کی تعریف میں ناطق (یعنی بولنے والا) اور گھوڑے کی تعریف میں صاہل (ہنہنانے والا) یا گدھے کی تعریف میں ناہق (ڈھینچ ڈھینچ کی آواز نکالنے والا) وغیرہ الفاظ جو استعمال کئے جاتے ہیں (ان کا یہی حال ہے یعنی آدمی یا گھوڑے یا گدھے کے منہ سے جو آواز نکلتی ہے، وہ مقصود ان سے نہیں ہے، بلکہ ان کے منہ سے نکلنے والی آوازیں ان کے جن اندرونی صفات پر دلالت کرتی ہیں، وہی ان سے مقصود ہے)

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث میں جو یہ آیا ہے کہ

من قال لا الٰہ الا اللہ عصم منی دمہ ومالہ — جس نے لا الٰہ الا اللہ کہہ دیا محفوظ ہو گیا اس کا خون اور اس کا مال مجھ سے،

اس کا مطلب بھی یہی ہے، کہ اسلام میں جو داخل ہو گیا وہ ان حقوق کو حاصل کر لیتا ہے، جن کا ذکر

www.besturdubooks.wordpress.com

حدیث میں کیا گیا ہے، اب خواہ اسلام میں اس کا دخول الفاظ کے ذریعہ سے ہوا، یعنی کلمہ لا الٰہ الا اللہ کا تلفظ کر کے دائرۂ اسلام میں وہ داخل ہوا ہو، یا بجائے اس کلمہ کے اس نے سلمت دیں مسلمان ہو گیا ہے مقصد کو ادا کیا ہو، یا اشارہ سے اسی کو سمجھایا ہو، یا ایسے افعال جو مسلمان ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان پر عمل پیرا ہوا ہو، مثلاً مسلمانوں کے تہواروں کو منایا جائے، یا مسلمانوں کے خصوصی شعار کو اس طور پر اختیار کیا جائے کہ اسلام کی منافی باتیں اس سے منزہ ہوں، تو یہ ساری صورتیں من قال لا الٰہ الا اللہ ہی کی تمثیل کی شکلیں قرار پائیں گی۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک کہ من قال لا الٰہ الا اللہ دخل الجنۃ (جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا جنت میں داخل ہو گیا) اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ دین اسلام کی جس نے تصدیق کی، اور اس دین کے دائرہ میں داخل ہو گیا، اس کو استحقاقِ جنت کی بشارت سنائی گئی ہے، یا یوں بھی لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص تقدیر کا قائل ہے، یا تفضیل کا قائل ہے، تو مقصد "قائل" کے لفظ سے یہ نہیں ہے کہ تقدیر کے لفظ کا تلفظ کرتا ہے، یا تفضیل کا لفظ وہ بولتا ہے بلکہ اس کے مذہب اور عقیدے کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہیے کہ حدیثوں میں جہاں کہیں "ذاکر" کا لفظ تعریف کے موقعوں پر آیا ہے، تو کلام کے باطنی پہلو کے رو سے مراد "دلالت صغری" والے لوگ ہیں، اسی طرح حدیثوں ہی میں بکثرت جس قسم کی باتیں جو بیان کی گئی ہیں، یعنے جس نے سبحان اللہ کہا اس کے لئے یہ اجر ہے، جس نے الحمد للہ کہا اس کے لئے یہ ثواب ہے، یا جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا وہ فلاں فلاں انعام کا مستحق ہو جاتا ہے، تو ان تمام حدیثوں کے متعلق بھی سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ اپنی تنزیہی شان کے ساتھ یا کمالات کی جامعیت کی شان جو ان میں پائی جاتی ہے، یا تاثیری عمل میں خدا کی ذات جو واحد و تنہا ہے، ان ہی امور کے رو سے جن لوگوں پر بندا تجلی فرماتا ہے، ان کو ان بشارتوں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

تنبیہ: قوی نسمہ یعنی جو قوتیں نسمہ میں پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ انسان اور انسان کے سوا دوسرے حیوانات میں مشترک ہیں، لیکن آدمی کا نسمہ چونکہ نفس ناطقہ کے آثار سے معمور ہے یعنی کلی اسے اور یہ بات کہ اس کے سارے ارادے ادراکی قوتوں کے زیر اثر ہیں، اور ان ہی قوتوں سے مغلوب

لہ تنزیہی شان کا اظہار سبحان اللہ سے، اور کمالات کی جامعیت کا اظہار الحمد للہ سے، تاثیر میں منفرد و واحد و یکتا ہونا یہ لا الٰہ الا اللہ سے سمجھا جاتا ہے ۱۲۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ہیں، نفس ناطقہ کے ان ہی امتیازی خصوصیات سے انسان کا نسمہ مملو ہے، اسی لئے تمام دوسرے حیوانات کے مقابلہ میں جیسے انسان ایک مستقل نوع ٹھہرایا گیا ہے، اسی طرح "ولایت صغریٰ" والے نفوس کا نسمہ روح منعقدہ کے انوار سے چونکہ جگمگا اٹھتا ہے، اور اسی وجہ سے ایک خاص قسم کا ادراک اور احساس ان میں پیدا ہو جاتا ہے، ایسا احساس و ادراک جس سے دوسرے لوگ محروم ہوتے ہیں، خواہ بجائے خود عابد اور ارباب تقویٰ کے اسی گروہ سے ان دوسرے لوگوں کا تعلق کیوں نہ ہو جو حال اور مراقبہ ذکر وفکر میں خصوصیت رکھتے ہیں۔

نیز ولایت صغریٰ والوں کی اس خاص کیفیت کا یعنے روح منعقدہ کے انوار سے ان کے نسمہ کا تنور پذیر ہونا اسی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ان کے قلب میں انجذاب اور مغلوبیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور ایسے خاص حالات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں جو راہ سلوک کے عام طالبوں میں یعنی نسمہ کی تہذیب میں جو مشغول ہیں، ان کے حالات سے مختلف ہوتے ہیں، اور یہی چیز ہے جس نے ان کو ایک ایسی برتری کا مستحق بنا دیا ہے جس کی وجہ سے کہا جا سکتا ہے کہ عام انسانوں کے مقابلہ میں ولایت صغریٰ والوں کا طبقہ گویا بجائے خود ایک علیحدہ مستقل نوع ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، حدیثوں میں الذاکر (ذکر حق میں مشغول ہونے والے یعنے ولایت صغریٰ والوں کو غصن رطب (شاخ تر) سے یا شجر مثمرہ (پھل دار درختوں) سے تشبیہ دیتے ہوئے الغافل (ذکر حق سے غافل رہنے والے کو یعنے ولایت صغریٰ کے مقام سے جو محروم ہیں) ان ہی کو غصن یابس (خشک شاخ) یا شجر غیر مثمرہ (پھل نہ دینے والے درختوں) سے جو تشبیہ دی گئی ہے، تو میرے خیال میں ان حدیثوں میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنے الذاکر یا ولایت صغریٰ والے دوسرے انسانوں کے مقابلہ میں کسی قسم کا امتیاز رکھتے ہیں، جیسے تر اور خشک شاخ یا مثمرہ و غیر مثمرہ درختوں میں امتیاز پایا جاتا ہے گویا ولایت صغریٰ والے دوسرے انسانوں سے اسی طرح جدا ہیں جیسے ایک نباتی حقیقت غیر نباتی حقائق سے جدا ہوتی ہے۔

پیغمبرانہ تشبیہ کی مبنیٰ تشبیہ ہے، گویا مطلب یہ ہے کہ نباتات سے جب نفس نباتی متعلق ہوتا ہے، اور باہم ایک کا دوسرے سے اتصالی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ نفس نباتی کا اثر اس نباتی وجود کے ہر ہر جزء میں پھیل جاتا ہے، اس کی شاخوں میں بھی ٹہنیوں میں بھی ڈالیوں میں بھی پتوں میں پھولوں میں بھی پھلوں میں بھی اور اس کے بعد اس نباتی وجود کے مختلف اجزاء اور مقامات کی خصوصیتوں کے لحاظ سے نت نئی کیفیتوں کا ظہور ہر ایک سے ہونے لگتا ہے یعنے آپ کے

www.besturdubooks.wordpress.com

پھلوں میں خاص مزہ پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح پھولوں میں خاص قسم کی خوشبو، پتوں میں خاص قسم کے رنگ، اندرونی چھالوں میں خاص قسم کی نرمی اور خاص قسم کے صفات نمایاں ہوتے ہیں اور یہ تو ظاہری آثار ہیں، ان کے سوا اس نباتی وجود کے ان ہی اجزا میں مخفی خاصیتیں بھی پیدا ہو جاتی ہیں جن سے اطبا، وغیرہ واقف ہوتے ہیں، گویا سمجھنا چاہئے کہ درخت اپنے سارے اجزا سمیت یعنی جڑ سے پھلوں تک جو کچھ بھی اس درخت میں ہوتا ہے، سب کی حیثیت ایک شہر کی ہوتی ہے، جس پر نفس نباتی گویا بطور حکمران کے مسلط رہتا ہے، اور درخت کے سارے اجزاء اسی نفس نباتی کے ظہور کے گویا قالب ہوتے ہیں، لیکن اسی درخت سے نفس نباتی کا تعلق جب منقطع ہو جاتا ہے، تو گو بظاہر دیکھنے میں درخت اپنے سارے اجزاء کے ساتھ اس تعلق کے منقطع ہو جانے کے بعد بھی موجود رہتا ہے، لیکن بس کی حالت گویا اس شہر کے مانند ہو جاتی ہے، جو بادشاہ اور حکمران سے خالی ہے۔

آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے، کہ خشک شاخ میں حالانکہ وہ ساری چیزیں یعنی پتے پھل وغیرہ سب ہی اسی شکل و صورت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں جس شکل و صورت کے ساتھ تر شاخ میں وہ پائے جاتے ہیں، لیکن بایں ہمہ تر شاخ میں اور اس خشک شاخ میں نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ان میں بھی، ان کے پتوں میں بھی، ان کے پھلوں میں بھی، دونوں میں بھی یہ اختلاف، جیسا کہ میں نے کہا مشاہدے کی بات ہے، لیکن یہ سوال کہ یہ اختلاف جو دونوں میں پیدا ہو جاتا ہے، اس کی بنیاد کیا ہے؟ کسی حسی اشارے سے کوئی متعین نہیں کر سکتا یعنی انگلی رکھ کر کوئی یہ بتا نہیں سکتا کہ تر شاخ میں تو یہ چیز پائی جاتی ہے، اور خشک شاخ سے وہ غائب ہے، کیونکہ پتہ ہو یا پھل اس کی مقدار کو بھی فرض کیا جائے دونوں میں بس اس کا پایا جانا ممکن ہے، یعنی جتنے بڑے پتے، جتنے بڑے پھل تر شاخ میں آپ پا سکتے ہیں، اتنے ہی بڑے پتے اور پھل خشک شاخ میں بھی مل سکتے ہیں۔

پس واقعہ وہی ہے، کہ دونوں کے اس اختلاف کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے، وہ کوئی محسوس شے نہیں، بلکہ معنوی غیر محسوس حقیقت ہے، یعنی وہی نفس نباتی جس کی وجہ سے درخت کے مختلف اجزاء اور مقامات میں مختلف قسم کی کیفیتیں اور مختلف نوعیت کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ تر شاخ کو خشک شاخ پر جو برتری حاصل ہے، اس کی وجہ نہ تو پتوں کی کثرت ہے، اور نہ پھلوں کی کثرت، اسی طرح پتوں اور پھلوں کے طول و عرض، بڑائی اور پھیلاؤ وغیرہ پر بھی اس کی بنیاد قائم نہیں ہے بلکہ اس اختلاف کا سارا دار و مدار اسی نفس نباتی پر ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ تہذیب یافتہ

www.besturdubooks.wordpress.com

ہونے کے بعد جب نسمے میں روحِ منعقدہ کا نور جاری و ساری ہو جاتا ہے، تو اس وقت خاص قسم کے آثار اور خاص قسم کے احکام کا ظہور نسمہ میں اس کی مختلف قوتوں کے لحاظ ہوتا ہے، یعنے قوت عاقلہ میں مشاہدہ کی کیفیت واہمہ میں تجلی معنوی، خیال میں تجلی صوری، قلب میں فنا اور اضمحلال کی کیفیت محرکہ میں خشوعی حرکات اور ایسی پستی اور ایسا انجذابی رنگ پیدا ہو جاتا ہے، کہ ایک حرکت جو اس وقت قوت محرکہ سے صادر ہوتی ہے۔ وہ ان ہزاروں اور لاکھوں حرکات کی قائم مقام ہوتی ہے جو ان لوگوں کی قوت محرکہ سے ظہور میں آتے ہیں، جن کے نسمہ میں ابھی یہ کیفیت نہیں پیدا ہوئی ہے، یعنے اس شخص کا ایک ایک سجدہ دوسروں کی سو سو سال بلکہ ایک ایک لاکھ سال کی عبادت سے بھی بہتر ہوتا ہے۔

(اور جیسے تر و خشک شاخوں کی مثال میں سمجھایا گیا تھا) اسی طرح یہاں بھی اس سجدے کی برتری کی بنیاد نہ تو علم کی کثرت یا دانائی کی وقت ہوتی ہے، نہ عبادت کی زیادتی یا ذکر کی کثرت پر اس کا مدار ہوتا ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یعنے۔

لیس العلم بکثرۃ الروایات ولکن العلم	روایتوں کی کثرت پر علم مبنی نہیں بلکہ علم تو ایک نور ہے
نور یضعہ اللّٰہ فی قلب ابن آدم	جسے اللہ تعالیٰ آدم کے بچے کے دل میں ودیعت فرماتے ہیں

اس میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

(دلائت صغری والوں میں اور دوسروں میں جو فرق ہوتا ہے) یہ اسی قسم کا فرق ہے، جیسے مجتہد اور مقلد میں ہوتا ہے، یعنے بہت سے مسائل سے واقف ہونا یا عبادت کی زیادتی مجتہد کا امتیازی سرمایہ نہیں ہوتا کیونکہ بسا اوقات مقلدوں میں ایسے علما پائے جاتے ہیں جنھیں مجتہدوں کے مقابلہ میں مسائل زیادہ یاد ہوتے ہیں، گویا مجتہدوں کے معلومات ان سے عشر عشیر ہونے کی بھی نسبت نہیں رکھتے، اسی طرح مقلدوں میں عبادت گذاری کے لحاظ سے بھی اگر تلاش کیا جائے تو ایسے لوگ مل سکتے ہیں جس کی کثرت عبادت سے مجتہدوں کی عبادت کو کوئی نسبت نہیں ہوتی پھر جو چیز مجتہدوں کو مقلدوں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ایک معنوی امر ہوتا ہے، یعنے احکام کے استنباط کا ملکہ اور سلیقہ۔

روحِ منعقد کے اسی نور کو جو نسمہ کی قوتوں میں جاری و ساری ہو جاتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کی تشبیہ چراغ کی اس روشنی سے دی ہے، جو گھر میں پھیل جاتی ہے، یعنے بعض حدیثوں میں ذاکر (صاحب دلائت صغری) کو "خانہ روشن" سے اور غافل کو "خانہ تاریک" سے جو تشبیہ دی گئی ہے، اس کا یہی مطلب ہے مقصود یہ ہے، کہ کسی گھر کے روشن ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ

www.besturdubooks.wordpress.com

اس میں دیواروں کی کثرت ہے اور نہ گھر کے طول و عرض سے روشنی کا تعلق ہے، یا چھت کی شہتیروں کی کثرت پر یا گھر کی مضبوطی اور استحکام پر یا اسی قسم کی دوسری باتوں پر اس کی بنیاد ہے، بلکہ گھر کے گوشوں اور کونوں میں دیواروں پر چھت پر ایک ایسی چیز کے پھیل جانے سے یہ بات حاصل ہوتی ہے جو اینٹ مٹی گارے، لکڑی وغیرہ تیسری چیزوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، یعنی یہ سارا کرشمہ "نور" کا ہے، پس سمجھنا چاہیے ولایت صغریٰ والوں کو دوسروں کے مقابلہ میں جو امتیاز حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت بھی کچھ اسی قسم کی ہے، حق تعالیٰ ہمیں اور تمہیں اس گروہ میں شامل رکھے جو ان برگزیدہ بندوں سے محبت رکھتے ہیں، اور ان کے نقش قدموں پر ہمارا تمہارا حشر فرمائے۔

عبقہ (۱۰)

ارباب سعادت کے دوسرے مرتبہ کا ذکر

وہبی اور خداداد کمالات جن کا تعلق آدمی کی کد و کاوش کسب و کوشش سے نہیں ہے بلکہ محض خدا کی دین ہے، چونکہ کسی خاص قانون اور قاعدے کے وہ پابند نہیں ہیں، نہ آدمی کی خواہش اور ارادے سے ان کا تعلق ہے، اسی لئے شریعت میں ان کی بحث نہیں چھیڑی گئی، اور نہ ایسے قوانین ہمیں بتائے گئے جن کی مدد سے ان کمالات کے حصول کی توقع دلائی گئی ہو اگر ایسا کیا بھی جاتا، تو نتائج کا حصول چونکہ ہمیشہ ضروری نہ تھا اس لئے بسا اوقات تجربہ خلاف توقع واقع ہو سکتا ہے، یہ مصلحت اس بات کی بھی ہے کہ ان کمالات کی طرف شریعت نے دعوت بھی نہیں دی ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے، کہ دعوت ان ہی باتوں کی دی جاتی ہے، اور وہی صحیح دعوت ہوتی ہے، جن تک پہنچنے کی کوئی مقررہ راہ ہو یعنی غالب گمان ہو کہ اس راہ پر چلنے والوں کے سامنے عموماً متوقعہ نتائج آئیں گے۔

البتہ ان کمالات کی طرف شریعت میں اجمالی اشارے ضرور کئے گئے ہیں، جن کی نوعیت عموماً اخبار کی ہے یعنی اطلاع دی گئی ہے، کہ اللہ کے بندوں میں اس اس طرح کے بندے بھی پائے جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، اور میرا خیال یہی ہے، کہ وہبی کمالات پر صاحب شریعت کے کلام کو محمول کرنا نہ ظاہر کلام کے لحاظ سے درست ہے، اور نہ باطن کلام کے اعتبار سے ممکن ہے بلکہ شارع علیہ السلام کے کلام کا ظاہری پہلو نسمہ کی تہذیب و اصلاح پر دلالت کرتا ہے، اور باطنی پہلو اس کا "ولایت صغریٰ"

www.besturdubooks.wordpress.com

کی طرف راہ نمائی کرتا ہے، اگرچہ اس باب میں بھی بعض لوگ افراط میں اور بعض تفریط میں مبتلا ہو گئے ہیں، جیسے بعضوں کا حال تو یہ ہے، کہ شریعت کے اکثر نصوص کو وہ ان ہی ادبی کمالات پر محمول کرتے ہیں اور اسی کو ان نصوص کی تفسیر قرار دیتے ہیں، لیکن میرے نزدیک ان لوگوں کا یہ طرزِ عمل تفسیر نہیں بلکہ بسا اوقات ایسی بعید تاویل محسوس ہوتی ہے جسے غلط نا وہ برداشت نہیں کر سکتے جو تھوڑی بہت بھی زبان اور اس کے محاورے کی صحیح واقفیت رکھتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اپنے پیدا کئے ہوئے مطالب کو تفسیر قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے، میرا خیال تو یہ ہے کہ اس قسم کی موشگافیاں شارع علیہ السلام کے کلام میں اور ان کو صاحبِ شریعت کی طرف منسوب کرنا سچ پوچھیے تو صاحبِ شریعت کی بلاغت میں نقص پیدا کرنے کے مرادف ہے، اور ایک طرح سے شریعت و صاحبِ شریعت کے ساتھ گویا سوءِ ادبی ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ دوسرا طبقہ وہ بھی ہے، جو صاحبِ شریعت کے کلام کے متعلق مدعی ہے کہ ادبی کمالات اور ان کے آثار و نتائج) سے قطعاً کسی قسم کا اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ آدمی کے لئے (ان کمالات) تک رسائی کا امکان اگر ہوتا؟ اور خدا کے نزدیک ان کمالات کی اگر کوئی اہمیت ہوتی تو شارع علیہ السلام ان کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے، اور ان کمالات کے حصول کے ذرائع کی طرف وہ راہ نمائی کرتے، جن قوانین و ضوابط کی ضرورت ان کمالات کے حاصل کرنے میں ہوتی ان کو وہ ضرور پیش کرتے ہیں۔

لیکن ہم جانتے ہیں کہ بالاتفاق اربابِ ایمان یہ مانتے چلے آئے ہیں کہ بنی نوعِ انسانی میں قطعاً ایک طبقہ ہے جنہیں انبیاء اور پیغمبروں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور جیسے یہ مسلم ہے، اسی طرح سب ہی واقف ہیں کہ انسانوں میں ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے جنہیں محدثین، صدیقین اور ابدال کہتے ہیں، مگر اسی کے ساتھ کون نہیں جانتا کہ مقامِ نبوت کو حاصل کرنے کے لئے شریعت نے کسی قسم کا کوئی قانون نہیں بنایا ہے، اسی طرح محدثیت یا صدیقیت یا بدلیت جیسے مقامات تک رسائی حاصل کرنے کے لئے شریعت نے نہ ضوابط ہی مقرر کئے ہیں، اور نہ ان مقامات کی طرف لوگوں کو دعوت دی ہے، نیز نہ کسی عمل کے متعلق یہ وعدہ کیا گیا ہے، کہ اس کے کرنے سے مذکورہ بالا مقامات آدمی کو مل سکتے ہیں، یا ان کے پانے میں کامیابی اس عمل کی راہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

بہرحال یہ قطعاً بعید نہیں ہے کہ جیسے مذکورہ بالا کمالات و مقامات ہیں اسی نوعیت کے کچھ دوسرے کمالات و مقامات بھی ہوں، بڑے بڑے ائمہ محققات کے کشفی معلومات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

اسی لئے واقعہ تو یہی ہے کہ ان کمالات کا اقرار و اعتراف (ایمان و اسلام) کی زینت ہے، اور ان کا انکار بری بات ہے، ہاں! صاحب شریعت کے کلام سے ایسے مطالب پیدا کرنا، اور ان ہی کو اس کلام کی تفسیر قرار دینا، یہ بلاشبہ جائز نہیں ہے، باقی اعتبار یا تاویل کے رنگ میں اسی قسم کی باتیں اگر کی جائیں تو یہ دوسری بات ہے۔ اور اس کی گنجائش پیدا ہو سکتی ہے، لیکن کلام کا یہی مطلب یہی ہے، یہ درست نہ ہوگا۔

پس مناسب یہی ہے کہ (شریعت کے لحاظ سے) ان جھگڑوں میں نہ الجھا جائے بلکہ ارباب معرفت کے ائمہ کے کلام میں جو باتیں اس سلسلہ کی پائی جاتی ہیں، ان ہی کے بیان کرنے پر قناعت کی جائے۔

اگرچہ ان نبی کمالات کی بحث اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے، کیونکہ اپنی وقت کی وجہ سے ان کمالات سے بحث کرنے کا موقع اس رسالہ کے مباحث و مسائل کے بعد آتا ہے، لیکن پھر بھی مشہور قاعدہ کہ علم شیٔ باز جہل شیٔ کی بنیاد پر نیز مالایدرک کلہ لایترک کلہ (جس چیز کے متعلق کل باتیں نہ معلوم ہو سکیں تو جو کچھ بھی کسی کے متعلقہ معلومات ہیں، ان کو چھوڑنا بھی نہ چاہئے) اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے چند اجمالی اشاروں کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے تاکہ کچھ نہ کچھ تھوڑا بہت ہلکا سا خاکہ ان کمالات کا لوگوں کے سامنے آجائے۔

بہرحال قبل اس کے کہ ان کمالات کو بیان کیا جائے چند مقدمات کا ذہن نشین کر لینا مناسب ہے۔

(۱) پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ کسی چیز کا علم علم حضوری ہی کی شکل میں کسی کو کیوں نہ ہو، لیکن یہ قاعدہ ہے کہ اس چیز کی طرف جب مستقل توجہ مبذول ہوگی، اور دوسری چیزوں سے الگ ہو کر جب اسی پر نظر جماری جائے گی تو اس وقت اس چیز کے علم میں ایک خاص قسم کی شگفتگی پیدا ہو جاتی ہے، اور اس مستقل توجہ کی وجہ سے اس علم کے آثار و نتائج میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے یعنے اپنی اپنی استعداد کے مطابق اس علم کے آثار و نتائج کے احساس میں ہر شخص خاص قسم کی شدت و انبساط محسوس کرتا ہے خصوصاً اس وقت جب کہ اس احساس کے اضافہ میں بیرونی مؤثرات سے بھی امداد مل رہی ہو لیکن یہی چیز جس کا حضوری علم عالم کو حاصل ہے مستقل توجہ سے جب محروم ہوتی ہے، اور جیسا کہ چاہئے اس کی طرف کامل التفات کا موقع عالم کو میسر نہ آرہا ہو تو اس وقت شگفتگی کی جو کیفیت پہلی صورت میں پیدا ہوتی ہے، اب حاصل نہ ہوگی، اور جو آثار و نتائج پہلی صورت میں مرتب ہو سکتے ہیں، اس وقت ان کا ظہور نہ ہوگا، اور ہوگا بھی تو بہت ہی معمولی اور ہلکے رنگ میں ہوگا میں اسکو

www.besturdubooks.wordpress.com

مثلاً کچھ ذریعہ سمجھانے کا یہ خود سوچو کہ آدمی جب بھوکا پیاسا ہوتا ہے، یا زخمی ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ بھوک کا پیاس کا زخم کی تکلیف کا اسے حضوری علم ہوتا ہے۔ لیکن فرض کرو کہ یہی بھوک یا پیاس یا زخمی ہونے کی حالت میں وہ دوسرے مشغلوں میں اگر معروف ہے، مثلاً گھمسان کی لڑائی جس وقت ہو رہی ہو، اس میں وہ گھرا ہوا ہو، یا میدان جنگ سے ان بھاگنے والوں کے ساتھ ہو جن کے پیچھے دشمن تعاقب کرتا ہوا چلا آ رہا ہو، الغرض دار و گیر درست و خیز کے ایسے حالات میں مبتلا ہو جن میں دودھ پلانے والی دودھ پینے والے بچے کو بھول جاتی ہے، یا کسی سخت فکر و تردد میں ہی بھوکا پیاسا یا زخمی آدمی مبتلا ہو۔ ظاہر ہے، کہ ان حالات میں اپنے زخم کا احساس اس شخص کو جیسا کہ ہونا چاہیے نہ ہوگا کہاں پر زخم لگا ہے، صحیح طور پر ایسے وقت میں اس کو اس کا بھی پتہ نہیں چلتا، اور نہ تکلیف کے آثار و نتائج ہی اس پر ایسی صورت میں جیسا کہ چاہیے مرتب ہوتے ہیں، نہ اس کے ہاتھ پاؤں ڈھیلے پڑتے ہیں، یا اضمحلال محسوس ہوتی ہے، یہی وجہ ہوتی ہے، کہ بھاگنے میں وہ کسی سے پیچھے نہیں رہتا، چال کی تیزی میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں پائی جاتی۔

لیکن فرض کیجئے کہ جن حالات میں وہ مبتلا تھا، ان سے اب وہ الگ ہو گیا، خود سوچیے کہ اس وقت اس کا کیا حال ہوگا، ظاہر ہے، کہ زخم اور زخم کی تکلیف کا احساس فوراً شدت پذیر ہو جائے گا، اور وہ سارے آثار و نتائج اچانک اس پر مسلط ہو جائیں گے جو زخم کی تکلیف سے پیدا ہو سکتے ہیں،

وہی جو پوری قوت سے بھاگا چلا جا رہا تھا، بیٹھ جائے گا، ایسا معلوم ہوگا کہ جنبش کی سکت بھی اس میں باقی نہیں ہے، پلنگ پر بھی ٹھہرنا اس کے لئے مشکل ہے، چکرا کر گر پڑے گا، کوئی تھامنا بھی چاہے تو بیٹھنا اب اس کو ناممکن معلوم ہوگا، اور فرض کیجئے کہ اسی حال میں اگر اس کی نظر اس پر پڑ جائے کہ اس کے جسم کے جس حصہ پر تلوار پڑی ہے، اس پر بوٹیاں لٹک رہی ہیں، یا فرض کیجئے کہ زخم پر باہر سے کوئی چوٹ اس کو لگ جائے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ اس بیرونی امداد سے اس کے احساس میں اور شدت بڑھ جائے گی، اسی طرح بھوکے کے سامنے اگر کھانا آ جائے، یا پیاسے کے آگے پانی رکھ دیا جائے تو اس بیرونی امداد سے بھوک اور پیاس کے احساس میں یقیناً بہت زیادہ تیزی پیدا ہو جائے گی اور بھوک پیاس کے آثار زیادہ شدید شکلوں میں نمایاں ہوں گے، یہ تو پہلا مقدمہ ہوا۔

(۲) دوسرا مقدمہ وہی مشہور بات ہے، یعنی علمی وجود میں اور خارجی وجود میں خاص قسم کے تعلقات ہیں، ان ہی تعلقات کا یہ نتیجہ ہے، کہ وجود خارجی کبھی علمی وجود سے پیدا ہوتا ہے، ارباب فلسفہ نے اپنی کتابوں میں چونکہ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کی ہے، اس لئے بجائے تفصیل کے اس مقدمہ کے لئے

www.besturdubooks.wordpress.com

ان کی کتابوں کے مطالعہ کی میں سفارش کرتا ہوں ۔

(۲) قاعدہ ہے کہ مناسب چیز سے کسی شے کا جب تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی ایسا تعلق جو لباس سے لباس پہننے والوں کا ہوتا ہے، بہر حال ایسی دو چیزیں جن میں کسی قسم کی مناسبت ہو، خواہ اس مناسبت کی نوعیت کچھ ہی ہو، جب ان میں مناسبت کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو یہ مشاہدے کی بات ہے کہ اس لباس کا اثر لباس پہننے والے تک منتقل ہو جاتا ہے اور لباس کی خاصیت کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے، لیکن اثر پذیری کی یہ کیفیت اس مناسبت کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے، جو ان دونوں چیزوں میں پائی جاتی ہے، یعنی مناسبت کی قوت و ضعف پر اس کا مدار ہے، مناسبت اگر کامل ہے تو اثر کی منتقلی بھی پوری قوت سے عمل میں آتی ہے، اور دیکھئے اندر و باہر سب ہی میں اس کا انجذاب ہو جاتا ہے، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں دو نہیں بلکہ ایک ہی ہیں، یا یہ کہ جو کچھ ان میں ایک ہے، وہی دوسرا ہے، اور جو آثار و نتائج ایک پر مرتب ہوتے ہیں، وہی دوسرے پر مرتب ہونے لگتے ہیں، مثال سے اس کو یوں سمجھئے کہ لوہے کا ایک ٹکڑا جب آگ میں ڈال دیا جاتا ہے، اور آگ چاروں طرف سے اس کا احاطہ کر لیتی ہے، اوپر سے بھی اور نیچے سے بھی، الغرض اندر اور باہر جب آگ پورے لوہے میں جاگزیں ہو جاتا ہے، تو تم اس وقت کیا نہیں دیکھتے کہ لوہے کا وہ ٹکڑا جو اب ہے خود گویا ایک انگارہ ہو ہے، اور کیسا انگارہ! جلانے میں، چمکا دینے میں، نیز چمک و رنگ میں اس سے وہی آثار ظاہر ہوتے ہیں جو آگ کے انگارے سے صادر ہوتے ہیں۔

(اور یہ حال کچھ جامد اشیاء ہی تک محدود نہیں ہے،) انسانوں کو بھی دیکھئے کہ کسی فن کے ماہر استاذ کی صحبت ان لوگوں کو جب میسر آجاتی ہے، جن کی قوت حافظہ ذکی ہے، تو اس فن میں استاذ کا جو خاص رنگ ہوگا، اسی رنگ کو وہ قبول کر لیتا ہے، اسی طرح جن کا واہمہ ذکی ہوتا ہے، ان کو طریقت کے پیروں میں سے کسی پیر اہل اللہ شیخ کی صحبت جب میسر آجاتی ہے، تو اس پیر کی خاص کیفیت اور نسبت کو اس کی قوت واہمہ اپنے اندر منتقل کر لیتی ہے، یوں ہی شاعروں میں سے کسی شاعر کی صحبت ایسا آدمی جب اختیار کرتا ہے جس کی قوت متخیلہ ذکی ہو تو اس شاعر کا شعر گوئی میں جو خصوصی رنگ ہوگا، اسی کو اس شخص کی قوت متخیلہ اپنے اندر پیدا کرے گی یعنی کلام کا استاد کے جو طور و طریقہ ہوگا، جس قسم کی شیرینی اور دلآویزی اس کے اشعار میں پائی جائے گی شاگرد کے کلام میں بھی وہی باتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اور قلب جن لوگوں کا ذکی ہوتا ہے، جب کسی ایسے آدمی کی صحبت میں نشست و برخاست شروع کر دیتے ہیں، جو ہمیشہ ہشاش بشاش، خوش و خرم رہنے کے عادی ہیں، تو ان کی صحبت میں

www.besturdubooks.wordpress.com

بیٹھے گا، اس میں بھی خوشی و خرمی کی کیفیتیں منتقل ہوتے لگتی ہیں۔

یہ تھے وہ مقدمات جن کا اظہار مطلب سے پہلے ذکر مناسب تھا، اب اس تمہید کے بعد میں کہتا ہوں، کہ کسی شخص کا نفس ناطقہ پیدائشی طور پر اگر کامل ہو، یعنے اسکی پیدائش کے وقت ایسے اسباب جمع ہو گئے ہوں، جن سے اس نفس ناطقہ کو کامل ہونے میں مدد مل گئی ہو، ایسا آدمی پیدا ہونے کے بعد جب جوان ہوتا ہے، (اور اپنی پیدائشی صلاحیتوں کی وجہ سے) بجائے کھیل کود میں مشغول ہونے کے اپنے نسمہ کی اصلاح کی طرف متوجہ رہتا ہے، اور یوں نسمہ کی تربیت و اصلاح میں کامیابی حاصل کر کے "ولایت صغریٰ" کے کمالات اس میں جب جلوہ گر ہو جاتے ہیں تو اس کی "روح منتقد" کو وہ معاہدے یاد آ جاتے ہیں، جو حظیرۃ القدس کے ساتھ اس نے کئے تھے، اور ٹھیک جیسے آگ میں بلندی کی طرف اور مٹی میں پستی کی طرف جانے کی ایک طبعی تڑپ اور کشش پائی جاتی ہے، کچھ اسی قسم کی تڑپ اور کشش اس شخص کی روح منتقد میں حظیرۃ القدس سے متعلق پیدا ہو جاتی ہے،

اور اسی روح منتقد کی جبلت و فطرت میں اپنے خالق کردگار کے احساس کا جو جذبہ ودیعت کیا گیا ہے، ہر چیز سے الگ ہو کر اسی جذبہ کے متعلق اس یکسوئی کی کیفیت مسلط ہو جاتی ہے، اس باب میں نسمہ بھی اس کی امداد کرتا ہے، جس کی وجہ یہی ہے، کہ نسمہ کی ساری قوتیں "ولایت صغریٰ" کے نور سے منور ہونے کے بعد ہر قسم کی پراگندگیوں اور تشویشوں کی آلودگیوں سے پاک ہو جاتی ہیں ان میں سکینت اور طمانیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، روح منتقد کا اپنے خالق آفریدگار سے جو فطری و جبلی لگاؤ اور تعلق ہے، وہ اب شگفتہ ہو جاتا ہے، اور "لاہوت" کے سامنے اپنی ہیچ میرزی کا احساس جس میں شدت اختیار کر لیتا ہے، اس کو محسوس ہونے لگتا ہے کہ اس کا قیوم "لاہوت" ہی کی ذات مبارک ہے، یہی احساس اور یہی کیفیت بتدریج شگفتہ سے شگفتہ تر ہوتی چلی جاتی ہے، تا اینکہ ایک ایسا حال اس روح منتقد پر طاری ہو جاتا ہے، جس کے طاری ہونے کے بعد ساری کائنات لاہوت کے مقابلہ میں "ہیچ" نظر آتی ہے، اور وہ پاتی ہے، کہ سارے عالم کا واحد قیوم لاہوت ہی ہے، اور یہی احساس بڑھتے ہوئے اس درجہ تک ترقی کر کے پہونچ جاتا ہے، کہ کہنے والے اس کے بعد کہنے لگتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا یہاں موجود ہی نہیں ہے، اور جو چیزیں موجود نظر آتی ہیں، در حقیقت حق تعالیٰ ہی کے وجود اور یافت کا وہ ایک رنگ ہے، اسی کے تحقق کی تعبیروں میں ایک تعبیر وہ بھی ہے۔

اس وقت روح منتقد کے اس احساس کی نوعیت دو گونہ نہیں ہوتی، یہی عقلی مقدمات سے

www.besturdubooks.wordpress.com

پیدا ہونے والے نتائج کی جو کیفیت ہوتی ہے، وہ کیفیت اس کی نہیں ہوتی بلکہ اس کا یہ احساس جزئی نوعیت کا احساس ہوتا ہے، اسی قسم کا احساس جیسے آفتاب کو دیکھنے والے اپنے اندر اس کے ادراک اور احساس کو پاتے ہیں، اور محسوس کرتے ہیں کہ آفتاب ایک ایسی ہستی ہے جو بالائی سمت میں پایا جاتا ہے، اور بالائی سمت میں اس کا پایا جانا یہ وجود آفتاب کی مختلف شانوں میں ایک شان ہے، اور اس کی مختلف تعبیروں میں ایک تعبیر ہے، بہرحال روح منقتد میں مذکورہ بالا احساس جو پیدا ہو جاتا ہے، نہ اس کو تصور ہی کہا جا سکتا ہے، اور نہ تصدیق، نیز متعدد معانی اور مفہومات کی طرف بھی اس میں کسی قسم کا التفات اور توجہ نہیں پائی جاتی نہ کسی قسم کی تفصیل و تشریح و تجزیہ کو وہ قبول کرتا ہے۔

بلکہ وہ ایک بسیط کیفیت ہے، یعنی باطن الوجود کے لحاظ سے باعتبار تقویم کے اور ظاہر الوجود کے لحاظ سے باعتبار قیوم ہونے کے لاہوت سارے ممکنات کو جو محیط ہے، اسی حیثیت سے

"لاہوت کی یافت"

کی وہ تعبیر ہے، گویا ایسا سمجھنا چاہئے کہ ایک متلاطم سمندر پر اچانک نظر پڑ جانے کے ساتھ سمندر کی دید کی جو کیفیت دیکھنے والے میں پیدا ہو جاتی ہے، کچھ اسی قسم کا حال لاہوت کی اس یافت کا ہے، جیسے بایں حیثیت کہ سمندر اپنی لہروں اور موجوں کا قیوم ہے دیکھنے والے کی یہی دید سمندر کی بھی دید ہے اور بایں حیثیت کہ سمندر کی یہ لہریں اور اس کے امواج اسی سمندر میں گم اور مضمحل ہو کر رہ جاتے ہیں، اور اسی سمندر کی یافت کی وہ مختلف شکلیں ہیں، یہ ان لہروں اور موجوں کی بھی دید ہے۔

بہرحال لاہوت کی یہی بسیط یافت جو روح منقتد کو حاصل ہوتی ہے، درحقیقت اسی کا اطلاقی نام معرفت ہے، البتہ اسی بسیط یافت کی کیفیت کبھی عارف کی قوت عاقلہ کی طرف منتقل ہو کر پہنچ جاتی ہے، اس وقت قوت عاقلہ تحلیل و تجزیہ، ترکیب و تفصیل وغیرہ کا عمل یافت کی اس کیفیت پر کرتی ہے، جس کے بعد پھر ایسے مقدمات اور قضایا بن جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ ممکنات کا تعین ہی ان کے حقائق ہیں، اور قیوم ہی کی ذات اصلی اور حقیقی ذات ہے پھر ان دونوں مقدمات کے بعد یہ نتیجہ پیدا کیا جاتا ہے، کہ وجود اور ممکنات اور ان کے قیوم میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے، لیکن اپنی اپنی ماہیت کے لحاظ سے دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔

پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ خاص لاہوت کی یافت سے روح منقتد کو سرفرازی نصیب

www.besturdubooks.wordpress.com

ہوتی ہے یعنی لاہوت اپنا مستقل وجود رکھتا ہے، اسی وجود کی یافت روح متعدد کو اس طور پر میسر آتی ہے، کہ اس وقت امکانی حقائق اس کے سامنے نہیں رہتے، گویا کچھ ایسی کیفیت پیش آتی ہے، جیسے دیکھنے والا خود آئینے کے شیشے ہی کو دیکھنے کے ارادے سے اسے دیکھے، ظاہر ہے کہ اس وقت اس کی توجہ ان صورتوں سے ہٹ جاتی ہے، جو آئینہ میں نظر آتی ہیں، اور سامنے ان کے صرف شیشہ ہی شیشہ رہ جاتا ہے۔

لاہوت کی یافت روح متعدد کو جب اس رنگ میں ہوتی ہے اور یافت کی یہ کیفیت قوت عاقلہ میں بھی منتقل ہو کر پہنچ جاتی ہے تو اس وقت وہ متضاد قسم کے امور اک میں اپنے آپ کو مبتلا پاتی ہے، اسی کش مکش سے نکلنے کے لئے "ہمہ اوست" اور "وحدت الوجود" کے اصطلاحات کے نظریہ کی طرف اس کی رہنمائی ہوتی ہے جس کے بعد قوت یہ فیصلہ کرتا ہے کہ موجودات ممکنہ کے ساتھ لاہوت کا جو اتحادی رشتہ ہے اس کے لحاظ سے لاہوت ایک خاص قسم کا وجود رکھتا ہے جس کا مرطن اور جس کی یافت کا ظرف قلب ہے، اسی موطن میں تنزل کی حیثیت سے لاہوت کا یہ وجود نفس کلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے، اسی طرح اپنے خاص تحقق اور اصلی وجود ہونے کی جو حیثیت لاہوت کو حاصل ہے اس کے لحاظ سے بھی اس کا ایک واقعی موطن ہے، الغرض جیسا کہ اب معلوم ہوا ظروف اور مواطن کے اختلاف سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ قوت عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد مختلف تعبیروں کے مقدمات اور قضایا پیدا ہو جاتے ہیں، ایسے مقدمات اور قضایا کا احاطہ قریب قریب ناممکن ہوتا ہے، ان تفصیلی قضایا اور مقدمات کو جو قوت عاقلہ کے عمل و تصرف سے پیدا ہوتے ہیں، کبھی کبھی لوگ معرفت کہہ دیا کرتے ہیں لیکن جیسا کہ کہا گیا معرفت کے لفظ کا حقیقی مصداق لاہوت کی یافت کی وہی بسیط کیفیت ہے، البتہ قوت عاقلہ کی طرف منتقل ہو جانے کے بعد گویا یا تفصیلی مقدمات و قضایا پیدا ہوتے ہیں، گویا اس بسیط کیفیت میں اور ان تفصیلی مقدمات اور قضایا میں وہی نسبت ہے، جو واقعہ میں اور اس واقعہ کی حکایت میں نسبت ہوتی ہے، اسی نسبت اور اسی تعلق کی بنیاد پر اگر ان تفصیلی مقدمات اور قضایا کو بھی معرفت کہہ دیا جاتا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے، یوں سمجھنا چاہئے کہ محکی عنہ یعنی واقعہ جس کی حکایت کی جائے، اس کا جو نام تھا اسی نام سے حکایت کو بھی موسوم کر دیا جاتا ہے، لفظ معرفت کے اطلاق کے متعلق اس نکتہ (کو چاہئے کہ) ذرا توجہ سے اپنے سامنے رکھ لیا جائے، یعنی اس غلط فہمی میں نہ رہنا چاہئے کہ (قوت عاقلہ) کے پیدا کئے ہوئے قضایا اور مقدمات کے علم کی صورت "معرفت" کے لفظ سے

تعبیر کرتے ہیں، اور ان تفصیلی مقدمات اور قضایا کے علم کو جو فیض سے حاصل کرتا ہے، اسی کو معارف سمجھا جاتا ہے، قطعاً یہ غلط بات ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے جو ہم نے عرض کیا یعنی معرفت درحقیقت ایک بسیط کیفیت ہے، البتہ عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد یہی کیفیت بسیطہ اس کے زیر تصرف جب آجاتی ہے، اور عاقلہ میں دوسرے معلومات جو پہلے سے محفوظ رہتے ہیں، ان کی مدد سے اس کیفیت بسیط پر جب ترکیب و تحلیل کا عمل کرتی ہے، تب مذکورہ بالا تفصیلی قضایا و مقدمات پیدا ہوتے ہیں۔

گویا سمجھنا چاہیے کہ عاقلہ کے یہی معلومات جو ان میں محفوظ ہوتے ہیں، وہی عاقلہ میں اس بسیط کیفیت کی منتقلی کے وقت قالب کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، اور اسی قالب میں روح متعقلہ کی بسیط کیفیت عاقلہ میں ہو جاتی ہے، روح منعقدہ کی اس کیفیت بسیط کی منتقلی قوت عاقلہ میں جس طریقے سے ہوتی ہے، اس کو مثال سے یوں سمجھ سکتے ہیں کہ احساس (مثلاً دیکھنا) ایک بسیط کیفیت کا نام ہے، جس کا تعلق موضوع (جیسے زید) کی ذات سے بایں طور ہوتا ہے، کہ محمول (جیسے قیام کی صفت کے ساتھ وہ متحد ہے، پھر اسی موضوع کی صورت قیام کی صفت کے ساتھ حس مشترک کی راہ سے آدمی کی قوت عاقلہ تک منتقل ہو کر پہونچتی ہے، قوت عاقلہ اسی صورت پر تحلیل و ترکیب کا عمل کر کے، اسی سے ایسے مقدمات اور قضیے (جیسے) بنا لیتی ہے، جنہیں محسوسات کہتے ہیں، یعنی اسی کے بعد سمجھا جاتا ہے، کہ زید قائم ہے، اس قضیے کا مصداق یا زید قائم نہیں ہے، اس کا مصداق، دونوں محسوس باتیں ہیں، اور کبھی قوت عاقلہ کے اسی ترکیبی و تحلیلی عمل کے ساتھ بعض ایسے معلومات جو اس میں محفوظ تھے شریک ہو جاتے ہیں، مثلاً ہم سے کسی ایسے آدمی پر نظر پڑ جائے جو کسی مکان میں بیٹھا ہوا ہے، اور اپنے ہاتھ کبھی اوپر منہ کی طرف اور کبھی نیچے زمین کی طرف لے جاتا ہے، اور اسی شخص کی صورت حس مشترک کی راہ سے قوت عاقلہ میں پہونچتی ہے، اب فرض کرو پہلے سے ہمیں یہ معلوم تھا کہ اس مکان میں زید رہتا ہے، اسی طرح تجربے سے ہمیں یہ بھی معلوم تھا کہ جو حرکت اس شخص سے صادر ہو رہی تھی، اسی کو کھانا کھانا کہتے ہیں اور جس سے یہ حرکت صادر ہو رہی ہے، اسے کھانا کھانے والا کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہم کو کامل یقین ہو جاتا ہے، کہ جس شخص کو ہم نے دیکھا وہ زید ہی ہے، اور وہی کھانا کھا رہا ہے، اس کے بعد ہم اس دعوی کا اعلان کرتے ہیں، کہ زید کا کھانا کھانے والا ہونا، یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس پر احساس شاہد ہے، یعنی یہ ایک محسوس اور ایسا واقعہ ہے، جس پر مشاہدہ گواہ ہے۔

کوئی شبہ نہیں، کہ مذکورہ بالا شکل میں "احساس" کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا یقیناً وہ ایک واقعہ ہے، اور سچا واقعہ ہے، لیکن باوجود اس بات کے کہ عقل کا یہ فیصلہ کہ کھانے والا زید ہی ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

بسا اوقات ثابت ہوتا ہے، کہ غلط تھا۔

پس اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ معارفت سے مراد اگر روح منقدکی بسیط کیفیت ہے، تو وہ بہر حال ایک واقعہ ہے، لیکن قوت عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد جو قضیے اور مقدمات تیار ہوتے ہیں ہو سکتا ہے، کہ وہ غلط ہوں، پھر معرفت کی یہ کیفیت درجہ کمال تک جب پہونچ جاتی ہے کہ جو ممکنہ وسعت کی حد تک اس کے اثر کا دائرہ پھیل جاتا ہے، تو محبوب کی شوکت و جلال، اور لاہوت میں خاص اطلاق کی جو صفت پائی جاتی ہے، ان دونوں کے سامنے نفس ناطقہ متحمل ہو کر رہ جاتا ہے جس کی وجہ ایک تو وہی ہے، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، یعنی وجود علمی اور وجود خارجی میں جو تعلق ہے، اس کا اثر بھی یہی ہے، نیز جس نفس کا اس وقت ذکر ہو رہا ہے، چونکہ اپنے پیدائشی کمالات کی وجہ سے اس میں اور لاہوت میں پوری پوری مشابہت پائی جاتی ہے، ماسوا اس کے خود بھی نفس ناطقہ میں تجرد اور اطلاق کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے "ان ساری باتوں کا مجموعی اثر یہ ہوتا ہے، کہ اس نفس ناطقہ کا احاطہ وہ خصوصی امور کر لیتے ہیں جو لاہوت کی ذات کے ساتھ مختص ہیں، اسی قسم کا احاطہ جیسے لوہے کا احاطہ آگ اور آگ کے خواص و صفات کر لیتے ہیں۔

میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس قسم کے آدمی کا نفس ناطقہ بجنسہ خدا بن جاتا ہے، اور نہ یہ مقصد ہے، کہ خدا کی ذات کا اس میں حلول ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کا دعوی تو صریح کفر ہے، اور وہی دعوی ہے، جس کے نصاری قائل ہیں، یعنے ان کا عقیدہ ہے کہ مسیح علیہ السلام کی شکل میں لاہوت نے ناسوت کا لباس پہن لیا تھا، بہر حال ان عقائد کو کفر قرار دیتے ہوئے میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں) اس کا حاصل یہ ہے، کہ نفس ناطقہ پر باہر سے بھی اور اندر سے بھی ربوبیت محیط ہو جاتی ہے، جس کا مآل یہی ہوا کہ واقع میں نفس ناطقہ ممکن ہی باقی رہتا ہے، (واجب نہیں بن جاتا) البتہ ربوبیت کی شان جس کے امکان پر غالب آجاتی ہے، جس کا تجربہ ہوتا ہے، کہ امکان کی یہ کیفیت ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا کچھ تھی ہی نہیں، یعنے وہی بات کہ لوہے کا احاطہ جب آگ کر لیتی ہے تو گو واقع میں لوہا لوہا ہی باقی رہتا ہے، لیکن لوہے میں لوہے ہونے کے جو آثار و خواص تھے یا بالفاظ دیگر حق لوہاپن یا (حدیدیت) کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ گویا نہ اس کا کوئی اثر ہی نظر آتا ہے، اور نہ خود وہ باقی رہتا ہے، ایسا ہو جاتا ہے، کہ رنگ بھی اس لوہے کا آگ ہی کا رنگ ہے، اور خود بھی اس کا آگ ہی کا ہو رہا ہے، جلانے کی جو صفت آگ میں پائی جاتی تھی وہی اب لوہے، کی بھی صفت بن جاتی ہے اسی طرح دوسری چیز کو پگھلا دینے کی خاصیت آگ کی تھی اب لوہے کی بھی خاصیت ہوتی ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

لیکن بایں ہمہ آگ والے رنگ سے اور اس کے نور و روشنی سے اسی طرح جلانے اور پگھلانے کی صفت کا حقیقی موثر و فاعل لوہا نہیں بلکہ وہی آگ ہوتی ہے، جو لوہے پر محیط ہے، ایسی حالت میں لوہے کے وجود کا ظہور کسی اثر میں نہیں ہوتا۔

پس جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے، کہ لوہا آگ بن جاتا ہے، وہ قطعاً غلط بات کہہ رہے ہیں اور جھوٹ بول رہے ہیں، زیادہ سے زیادہ جو کچھ یہاں کہا جا سکتا ہے، وہ یہی ہے، کہ روشنی، چمک اور جلانے کے جو آثار آگ سے ظاہر ہوتے ہیں، اب یہی آثار لوہے پر بھی مرتب ہونے لگتے ہیں، اگر اس دعویٰ کے مدعی کے قول کی یہ توجیہ کی جائے، تو اس کی گنجائش ہے، گویا صورت حال یہ ہوتی ہے، کہ خالص آگ سے جو آثار ظاہر ہو رہے تھے، وہی آثار اسی آگ سے اس وقت بایں طور ظاہر ہو رہے ہیں، کہ لوہے کو وہ محیط ہے۔

اسی طرح جن لوگوں نے اس موقع پر یہ کہا کہ لوہا ایسی حالت میں "نار متحجرہ" بن جاتا ہے، یعنی ایسی آگ بن جاتا ہے، جس میں تحجر کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے، ظاہر ہے، کہ یہ قول بھی بعید از عقل اور خلاف واقعہ ہے، ایک غلط دعویٰ ہے، کیونکہ تحجر (یعنی جزانہ پتھر کی شکل اختیار کر لینا) یہ آگ کی شان نہیں ہے، ہاں! پانی جیسی چیزیں بے شک کبھی کبھی پتھر کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، لیکن آگ بھی کبھی پتھر بن جاتی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، البتہ جو یہ کہتے ہیں، کہ لوہے کا احاطہ آگ جب (مذکورہ بالا رنگ میں) کر لیتی ہے، تو اس وقت اس کا لوہا پن یعنی (حدیدیت) آگ کی چمک دمک کے آگے پوشیدہ ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سارے آثار جو لوہے کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مبدء اور سبب، اور ان احکام کا واقعی سرچشمہ آگ کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اصل واقعہ کی یہ صحیح تعبیر ہی ہے، اور اس کا مآل سچ پوچھو تو یہ نکلتا ہے، کہ ناسوت ہی لاہوت کا لباس پہن لیتا ہے، یعنی نصرانیوں کا جو یہ عقیدہ ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، پھر بھی ؎

وَوَرَاءَ ذٰلِکَ فَلَا اَقُوْلُ لِاَنَّہٗ ــ مِرٌّ لِسَانُ النُّطْقِ عَنْہُ اَخْرَسُ

بہر حال نسبی کمالات کے جو مراتب و منازل ہیں، ان میں تو مذکورہ بالا کمال کی حیثیت ابتدائی کمال کی ہے، اور جس طبقہ کی تعبیر "سابقین" کے لفظ سے کی گئی ہے، ان کے مراتب کے حساب سے یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے، کچھ ایسا سمجھنا چاہیے کہ خالص وہبی خداداد کمالات اور

ترجمہ یعنی اس کے بعد جو کچھ ہے، میں زبان سے اس کا اظہار نہیں کر سکتا گفتگو کرنے والی زبان اس مسئلہ کی تعبیر میں گونگی ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

خالص اکتسابی کمالات کے درمیان کمال کے اس درجہ کی نوعیت گویا برزخ کی ہے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ مذکورہ بالا کمال جیسا کہ بتایا جاچکا ہے "ولایت صغریٰ" کے بعد ان ہی لوگوں کو حاصل ہوتا ہے جو پیدائشی طور پر اس کمال کی صلاحیت لے کر پیدا ہوتے ہیں نیز غیبی عنایات و الطاف وغیرہ خارجی اسباب سے بھی ان کو مدد ملتی ہے۔

وہبی کمالات کے اسی مقام کی تعبیر قدماء "قرب فی اللاہوت" کے الفاظ سے کرتے تھے، نیز اسی کو کبھی "قرب نوافل" کبھی "فنا و بقا" بھی کہا کرتے تھے، اور امام ربانی مجدد الف ثانی اسی کو "ولایت کبریٰ" کہتے ہیں، افضل المحققین نے یہ تعبیر اختیار کی ہے، کہ یہ "پوشیدہ اور مخفی لطائف" میں سیر ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حق سے روایت کرتے ہوئے جو یہ حدیث قدسی بیان کی ہے یعنے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، کہ بندہ بذریعہ نوافل [1] مجھ سے قریب ہوتا چلا جاتا ہے" اور اس کے بعد حدیث میں جو کچھ آیا ہے، اگر سمجھا جائے تو اس حدیث کو وہبی کمال کے اسی مقام کی طرف اشارہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

بہرحال اس مقام پر فائض ہونے والے خدا ہی سے دیکھتے ہیں، اسی لئے ان کی نظر جو کام کرتی ہے، وہ دوسروں کی نظر نہیں کرسکتی، وہ خدا ہی سے کام کرتے ہیں، اسی لئے وہ ایسی باتیں کہتے ہیں جن کا بولنا دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے، وہ خدا ہی سے پکڑتے ہیں، اسی لئے بسا اوقات احسان کرنے والوں کی کشتی وہ توڑ دیتے ہیں، اور کسی ایسے بچے کی گردن مار دیتے ہیں جس سے کسی قسم کا کوئی گناہ صادر نہیں ہوا تھا حالانکہ کشتی کو بھی خدا کے سوا کسی نے نہیں توڑا اور بچے کو بھی خدا کے سوا کسی نے قتل نہیں کیا، وہی خدا جو کرتا ہے، ہر اس کام کو جس کا ارادہ فرماتا ہے یعنے جو فعال لما یرید ہے [2]، قرب کے اس مقام پر فائز ہونے والے بہ مشکل مختلف اقوام کے اندر ہر قرن میں ایک دو آدمی ہی ہوتے ہیں یعنے ایک کے بعد کوئی دوسرا اس مقام سے سرفراز ہوتا ہے، گویا ان کا حال وہی ہے، جو ارباب طریقت کے ائمہ اور پیشواؤں کا ہے، (جیسے صدیوں بعد کسی ایک کو امامت کا درجہ میسر آتا ہے)

---

[1] اصل عربی الفاظ حدیث کے یہ ہیں لایزال العبد یتقرب الیّ الحدیث حدیث میں اس کے بعد ہے کہ بندہ نوافل کے ذریعہ حق تعالیٰ سے قرب حاصل کرتا چلا جاتا ہے، تو بالآخر قرب کے ایسے مقام تک پہونچ جاتا ہے، کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں، میں اس کی بینائی ہوجاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کی شنوائی ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، ہاتھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کے پاؤں ہوجاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے ۱۲

[2] سورہ کہف میں حضرت خضر اور موسیٰ علیہ السلام کے قصے کے بعض اجزاء کی طرف اشارہ ہے، یہ عمل خضر علیہ السلام نے کیا تھا۔ ۱۲ مترجم۔

www.besturdubooks.wordpress.com

تنبیہ :۔ جیسے کمالات کے دوسرے شعبوں میں مختلف مدارج و منازل ہوتے ہیں' یہی حال ولایت کبریٰ کے کمالات تک پہنچنے والوں کا ہے' یعنے مختلف مدارج و منازل ان میں بھی پیدا ہوتے ہیں' آخر جب قرآن مجید میں رسل تک کے متعلق آیا ہے' کہ

تلک الرسل فضلنا بعضہم علی بعض — یعنی ان رسولوں میں بعضوں کو بعض پر ہم نے بڑائی عطا کی ہے'

تو ظاہر ہے' کہ جو رسل کے اس طبقہ سے تعلق نہیں رکھتے' ان میں مدارج و مراتب کا اختلاف کیسے نہ ہوتا' بہر حال اسی کا نتیجہ ہے' کہ ان میں بعض حضرات تو لاہوت میں اس کی بعض خاص تجلیات کے لحاظ سے یا اس کے تنزلات میں سے بعض تنزلات کے اعتبار سے فانی ہو جاتے ہیں' مثلاً وجود منبسط میں کوئی فانی ہو جاتا ہے' اور ان میں بعض ایسے نفوس بھی ہوتے ہیں' جو خالص لاہوت میں فانی ہوتے ہیں' آخر روزمرہ تم کیا یہ نہیں دیکھتے کہ خشک گھاس اور پھوس ہلکی سی آگ کو بھی برداشت نہیں کر سکتی چھونے کے ساتھ ہی جل کر بھسم ہو جاتی ہے' لیکن لکڑی سے آگ کی حرارت کی برداشت میں زیادہ قوت و ثبات کا اظہار ہوتا ہے' اور لوہا اس سے بھی زیادہ قوی ہے' اسی طرح ایک کمزور دل کے آدمی کی نظر جب کسی اچھی صورت پر پڑ جاتی ہے' تو کچھ ہکا بکا ہو کر رہ جاتا ہے' اور اپنے اندر اس حسین سے بات تک کرنے کی مجال نہیں پاتا' اور نہ اس کے چھونے کی تاب رکھتا ہے' لیکن جن کے دل مضبوط ہوتے ہیں' ان کی تشفی صرف دیکھنے سے نہیں ہوتی' بلکہ براہ راست گفتگو کرنے کے مواقع تلاش کرتے رہتے ہیں' اور ان سے جو زیادہ قوی ہوتے ہیں' وہ تو ملنے جلنے کے بغیر مطمئن نہیں ہو سکتے' صرف دیکھ لینا یا بات چیت کر لینا ان کی تسلی کے لئے کافی نہیں ہوتا۔

عبقہ (۱۱)

سعادت والوں کے چوتھے مرتبہ کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی"

خالص ذہنی اور خداداد کمالات کا تصور بالکل ہی نہیں بلکہ بالطبع بھی آسان نہیں ہے' یعنے ان کے ذاتی صفات کا علم ہی نہیں بلکہ خارجی آثار و اوصاف سے ان کی حقیقت تک رسائی دشوار ہے' البتہ ان چند تمہیدی مقدمات کو اگر ذہن نشین کر لیا جائے' تو کچھ سمجھا جا سکتا ہے' کہ خالص وہبی کمالات کے کیا معنے ہیں' پہلا مقدمہ تو یہ ہے' کہ ایسے حقائق جو اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں[1] اگرچہ ان سارے کا کلم

[1] یہاں مرکبات سے مصنف کا مقصود وہ حقائق ہیں جو بسیط نہیں ہوتے بلکہ مادہ اور صورت سے جن کی تعمیر ہوتی ہے' ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

منشار جو ان کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور سارے آثار جو ان سے صادر ہوتے ہیں، ان کا یہ ظاہر سرچشمہ ان کی صورتیں ہی ہوتی ہیں، لیکن پھر بھی ان میں بعض مرکب حقائق تو ایسے ہوتے ہیں کہ مادہ بھی ان کا مخفی نہیں بلکہ عمل و دخل کے لحاظ سے ظاہر ہوتا ہے اور صورت میں تشخص کا رنگ مادے ہی سے پیدا ہوتا ہے، اور اس مرکب کے بعض احکام کا منشار بھی اس کا مادہ ہی ہوتا ہے، ایسی صورت میں صورت کے آثار تغیر پذیر رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں، ان کی کوئی اہمیت حاصل نہیں ہوتی، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان پر کسی کی نظر پڑتی ہی نہیں۔

لیکن برعکس اس کے بعض مرکب حقائق کی صورت اپنے مادے پر غالب رہتی ہے، اس پر کچھ اس طرح چھا جاتی ہے، کہ مادہ بے چارہ اس کے دامن میں گویا پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے، ایسی حالت میں صورت کی حیثیت اپنے احکام کے لحاظ مستقل ہوتی ہے، اور اسی کے اقتضاء کے مطابق ان احکام کا ظہور ہوتا ہے، نہ تغیر و تبدل کے لئے ان احکام میں راہ نکلتی ہے، اور نہ وہ مخفی اور پوشیدہ ہوتے ہیں، (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو سمجھو) دیکھو پتھر اور آدمی اگرچہ مادہ دونوں ہی کا مٹی ہے، لیکن مٹی کے آثار و خصوصیات مثلاً سختی خشکی برودت اور کثافت و کدورت اسی طرح یہ بات کہ حیوانی معدے میں ہضم ہونے اور اس کے بدن میں گوشت بن کر جذب ہونے کی صلاحیت جو اس میں نہیں پائی جاتی، اس کی یہ صفت نیز حیوانی جسد کو اس سے جو ضرر پہنچتا ہے، اس کی یہ خاصیت علاوہ ازیں قبل مٹی کے دوسرے اوصاف ظاہر ہے، کہ پتھر میں کسی نمایاں شکل میں پائے جاتے ہیں، خود پتھر کی صورت ہی ایسی ہے، جس سے مٹی کے یہ سارے خصوصیات جو پتھر میں پائے جاتے ہیں ان کو مدد ملتی ہے، لیکن اسی کے مقابلہ آدمی جس کا مادہ بھی وہی مٹی ہے، اس میں تم دیکھ رہے ہو مٹی کی مذکورہ بالا خصوصیتوں میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی، بلکہ برعکس اس کے آدمی میں ایسے صفات پائے جاتے ہیں جو مٹی کے مذکورہ بالا صفات کی ضد ہیں، اور سچ تو یہ ہے کہ انسانی جسد کی جو ظاہری حالت ہے، اس کو دیکھتے ہوئے یہ سمجھنا بھی دشوار ہے، کہ اس میں مٹی پائی بھی جاتی ہے، یا نہیں اور یہ کہ اس کا مادہ مٹی ہے، بظاہر آدمی کے بدن کو دیکھ کر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، ہاں غور فکر کے بعد یہ پتہ چلتا ہے، یا مذہبی طور پر بعضوں کو اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن بظاہر اس کا علم آسان نہیں ہے، بہرحال پتھر تو اس مرکب حقیقت کی مثال ہے جس میں مادے کے آثار ظاہر و باہر ہیں، اور آدمی اس مرکب حقیقت کی نظیر ہے، جس میں صورت ہی کا رنگ غالب ہے اور مادے کے احکام مخفی ہیں۔ اب میں یہ اصطلاح مقرر کرتا ہوں کہ پہلی قسم کی مرکب حقیقتوں کا نام ظاہر المادہ

www.besturdubooks.wordpress.com

خفی الصورت، رکھتا ہوں یعنے مادی احکام تو ان میں ظاہر ہیں اور صورت، صورت کے احکام ان میں مخفی و پوشیدہ ہیں، اسی طرح دوسری قسم کا نام ظاہر الصورۃ مخفی المادہ رکھتا ہوں، یعنے صورت، صورت کے احکام تو ان میں ظاہر ہیں مادہ اور مادہ کے احکام و آثار مخفی و پوشیدہ ہیں۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں جن میں مادہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور اہمیت اسی کو حاصل ہوتی ہے، باقی صورت ان کی تو اس کی ضرورت صرف مادہ ہی کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے، اور مادے ہی کی زینت و آرائشگی کا ذریعہ یہ صورت ہوتی ہے۔ مثال سے یوں سمجھو! فرض کرو کہ ایک آدمی کسی شہر سے دوسرے شہر کی طرف جانا چاہتا ہے، یہ خیال کر کے کہ ضرورت کے وقت اس سے کام لوں گا یہ کرتا ہے، کہ سونے کی ایک انگوٹھی بنوا لیتا ہے، تاکہ جو کم کے وقت وہ کام آئے، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس کا اصلی مقصود تو سونا ہی ہے، اہمیت اسی کو حاصل ہے، باقی اس سونے کو انگوٹھی کی صورت جو اس نے عطا کی ہے، اس سے غرض اس سونے کی حفاظت ہوتی ہے، اور یہ بھی کہ مرنوں میں زیور کے استعمال کا جو طریقہ ہے یعنے انگوٹھی پہننا یہ بات بھی اسی ضمن میں حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی کے برعکس ایک دوسری شکل یہ بھی بعض مرکبات کی ہوتی ہے کہ اصلی مقصود ان میں صورت ہی ہوتی ہے، اسی کا وجود اہم ہوتا ہے، اور مادے کی ضرورت ان میں صرف اس لئے ہوتی ہے، کہ صورت کے حسن و جمال کے ظہور کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور اس صورت کے حاصل کرنے کا گویا وہ جال اور دام ہے، یعنے صورت کا وجود مادے کے بغیر چونکہ ممکن نہیں ہے، اس لئے مادے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے، کہ ماہر خطاط صرف اس لئے لکھتا ہے تاکہ خطاطی کا جو ہنر اس میں پایا جاتا ہے، اس کو ظاہر کرے، کھلی ہوئی بات ہے کہ اصل مقصود ایسی صورت میں حروف کی شکل و صورت اور ان کی نوک و پلک ہی ہے، اگرچہ ان حروف میں شکل و صورت کے ساتھ مادہ بھی ہوتا ہے، یعنے سیاہی کے وجود کے بغیر ان حروف کا ظہور نہیں ہو سکتا لیکن ظاہر ہے، کہ خطاطی کے ہنر کے اظہار کی ضمانت صرف حروف کی شکلوں ہی میں مستور ہے، بلکہ یہاں تو یہ ہے، کہ سیاہی کے بغیر اگر حروف کا نقش پذیر ہونا اگر ممکن ہوتا تو خطاط اپنے کمال کے اظہار میں سیاہی اور روشنائی کی طرف توجہ بھی نہ کرتے۔

بہرحال مرکبات کی مذکورہ بالا دو قسموں میں سے پہلی قسم کا تو میں مقصود المادہ نام رکھتا ہوں، اور دوسری قسم کا نام مقصود الصورۃ قرار دیتا ہوں۔

تیسرا مقدمہ اسی سلسلہ کا یہ ہے، کہ مرکب حقائق کا کمال کچھ یہی ہے، کہ صورت کے سامنے

www.besturdubooks.wordpress.com

مادہ مضمحل ہو کر رہ جائے، اور مادے پر صورت غالب ہو کر چھا جائے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ مادہ کا ترقی کر کے ان حدود تک پہونچ جانا جن کے بعد صحیح معنوں میں صورت کے احکام کی اس سے نمائش ہونے لگے، اس کی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل تو یہ ہے کہ مادہ ان مقررہ حدود تک ترقی کر کے جو پہونچا ہو تو اس میں اس کی صلاحیت اور استعداد کو دخل ہو نیز ان چیزوں سے مدد ملی ہو جن سے اس کی صلاحیتوں کا ظہور ہوا یعنی محدات سے بھی مدد ملی ہو، اور دوسری شکل یہ ہے کہ صانع اور کاریگر دست نے مادے پر عمل کر کے ان حدود تک پہونچا دیا ہو کہ صورت کے کمالات کی جلوہ نمائی اس سے ہونے لگی ہو، صانع اور کاریگر کا شروع ہی سے صرف صورت ہی کا اظہار مقصود ہو ابتداء ہی سے یہ بات اس کے پیشِ نظر ہو کہ اس مادے سے فلاں صورت کے آثار کو نمایاں کر دوں گا، اور اسی نصب العین کو سامنے رکھ کر کسی ایسے مادے کو اس نے چن لیا جس کے متعلق اس نے اندازہ کر لیا ہو کہ صورت اور اس کے کمال کے اظہار کی اس میں خصوصی صلاحیت ہے، اور اسی مقصد کے پیشِ نظر رکھ کر اس مادے پر کاریگر شفقت و عنایت کی نظر رکھے گا، اور اس کی تربیت و پرداخت پر خصوصی توجہ اس کی مبذول ہوتی رہی، بنانے اور سنوارنے میں اس کے منہمک رہا، ایسے تمام امور جن سے صورت اور اس کے آثار کے ظہور میں رکاوٹ پیدا ہو سکتی تھی ان کا ازالہ کرتا رہا، اور ایسی راہ پر اس مادے کو ڈال دیا کہ جس کام کا اس کو کاریگر بنانا چاہتا ہے، اس حصول میں مدد ملتی چلی جائے۔

میں (ان دو قسموں میں سے) پہلی قسم کا نام کامل الاستعداد اور دوسری قسم کا نام مجتبیٰ رکھتا ہوں، یعنی جو چن لیا گیا جس کا تجربہ ہو، اس حیثیت سے کہ مجتبیٰ پر صانع اور کاریگر خاص توجہ اور عنایت رکھتا ہے، ہم اس کی اس حیثیت کی تعبیر "وجاہت" کے لفظ سے کریں گے اسی طرح صانع ہر قسم کی مزاحمتوں اور رکاوٹوں سے حفاظت کرتے ہوئے، اس کی نگرانی کرتا ہوا چلا آتا ہے، مجتبیٰ کی اس خصوصی شان کی تعبیر میں "عصمت" کے لفظ سے کروں گا۔ میں نے جو کچھ کہا اس کی مثال یہ ہے کہ حکومت کے مختلف عہدوں میں سے کسی عہدے مثلاً وزارت کے لئے یا سپہ سالاری کے لئے کسی آدمی کے آمادہ اور تیار ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ یہ آمادہ ہونے والا آدمی بجائے خود دانشمند مدبر، شگفتہ مزاج، ہنس مکھ ہو، اس کے ان ہی کمالات کو دیکھ کر بادشاہ کی عنایت اس کی طرف متوجہ ہو گئی اور جس منصب کے وہ مناسب تھا اس پر اس کا تقرر عمل میں آیا، اور جیسے یہ ہوتا ہے کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ حکومت کے عہدوں میں سے کسی خالی عہدے کی ضرورت بادشاہ کے پیشِ نظر ہو، بادشاہ دیکھ رہا ہو کہ جب تک اس عہدے پر کسی کا تقرر نہ ہو گا حکومت میں ایک ایسا خلا باقی رہ جاتا ہے جس سے حکومت کی

www.besturdubooks.wordpress.com

شان و شوکت کو بھی نقصان پہونچ رہا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ کاروبار سلطنت میں اس جانشین کے قابل نہ ہونے کی وجہ سے خلل پیدا ہو، یہی سوچ کر بادشاہ ایک ایسے آدمی کا انتخاب کرتا ہے، جس کے متعلق وہ اندازہ کرلیتا ہے، کہ جس جائیداد کی سپردگی اس سے مقصود ہے، اس کے فرائض بحسن و خوبی یہ انجام دے سکے گا، اور اسی غرض سے اس شخص کو اپنی شفقت و عنایت کے آغوش میں لے لیتا ہے، اس کی تعلیم و تربیت میں کوشش کرتا ہے، اس کی نگرانی کرتا رہتا ہے، کہ کسی ایسی راہ پر وہ نہ لگ جائے جس پر چلنے کے بعد اس عہدے کے فرائض کی تکمیل نہ کر سکے گا، جس پر اس کا تقرر مقصود ہے، بادشاہ اس میں کاروباری صلاحیت پیدا کرنے کے لئے مختلف نوعیت کے آسان و مشکل کاموں میں اس کو مشغول رکھتا ہے، تا اینکہ جس کام کے لئے بادشاہ نے اس کا انتخاب کیا تھا وہی کام اس کے سپرد کر دیا جاتا ہے، یعنے جس عہدے پر تقرر مقصود تھا اسی پر اس کا تقرر ہو جاتا ہے۔

سلاطین اپنے جس لڑکے کو اپنے بعد اپنا ولی عہد مقرر کرتے ہیں عموماً اس کے ساتھ تعلق کا یہی طرز عمل کو وہ اختیار کرتے ہیں۔

چوتھا مقدمہ اسی سلسلہ کا یہ ہے کہ کسی چیز میں کوئی دوسری چیز جب فانی ہوتی ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنے کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس فنا ہونے والی شئے کا فانی ہو جانا ہی اس کا کمال ہوتا ہے، جس حد تک فنائیت میں وہ ترقی کرتی چلی جاتی ہے، اسی حد تک اس کا کمال بھی بڑھتا چلا جاتا ہے، لیکن کبھی صورت حال یہ نہیں ہوتی یعنے صرف فانی ہو جانے پر اس شئے کا کمال منحصر نہیں ہوتا، بلکہ اس شئے کے فانی ہونے یا اس کو دوسری چیز میں فنا کرنے سے غرض یہ ہوتی ہے، کہ جس چیز تک وہ فانی ہو رہی ہے، اس کے کمال کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے یا جن چیزوں تک اس کا اثر براہ راست نہیں پہونچ سکتا، ان تک اس کے اثر کو پہونچانے میں اس فانی ہونے والی شئے کی فنا پذیری کو ذریعہ بنایا جائے، جس جو کچھ کہہ رہا ہوں مثال سے اس کو یوں سمجھو، کہ آگ میں کسی چیز کے ڈالنے سے کبھی تو یہ غرض ہوتی ہے، کہ خود وہی چیز جل جائے، مثلاً کسی خط کے متعلق یہ چاہا جاتا ہے کہ اس کے مضمون سے کوئی دوسرا واقف نہ ہو، تو آگ میں خط کو جھونک دیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ مقصود اس وقت صرف خط کو جلانا ہی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسری غرض اس فعل سے نہیں ہے، لیکن کبھی آگ کے شعلے کو بھڑکانا اور اس کی روشنی میں اضافہ و وسعت یا آگ میں کسی چیز کو ڈال کر چاہا جاتا ہے کہ ایسے مریض کو اس سے سینکا یا داغا جائے جو براہ راست آگ کی حرارت برداشت نہیں کر سکتا، الغرض آگ میں جو چیز ڈالی جاتی ہے محض اس کا جل جانا ہی پیش نظر نہیں ہوتا بلکہ کسی دوسر

www.besturdubooks.wordpress.com

مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ اس کو بنایا جاتا ہے۔

ہم پہلی قسم کا نام الفنا فی خطیرۃ القدس رکھتے ہیں (یعنے غرق خطیرۃ القدس یا خطیرۃ القدس کا غرق) کے نام سے اس کو موسوم کیا جائے، اور دوسری قسم کی تعبیر باسط کمال خطیرۃ القدس" کے الفاظ سے کرتے ہیں (یعنے خطیرۃ القدس کے کمالات میں وسعت پیدا کرنے والا)

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ دوسری قسم یعنی (جس سے خطیرۃ القدس کے کمالات کی توسیع) مقصود ہوتی ہے، اس کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے کہ فنا کے سارے مدارج اور مراتب کو وہ طے کرے، بلکہ اس کا حق صرف اس قدر ہے کہ خطیرۃ القدس کے کمال میں وسعت پیدا ہونے کے لئے جتنے مدارج کے طے کرنے کی ضرورت ہے، بس انہیں طے کرلے، مثلاً کسی مریض کو داغنے کے لئے لوہے کو آگ میں ڈالتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ اس وقت آگ میں لوہے کے لئے بس اسی قدر ضروری ہے کہ داغنے کے کام کا کام ہوجائے، فنائیت کی اتنی کیفیت بھی اس میں اگر پیدا ہوجائے، تو یہی کافی ہے۔

پانچواں تمہیدی مقدمہ اس سلسلہ کا یہ ہے کہ نفس ناطقہ جو روح منعقد کے لئے گویا مادہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے ادراک وعلم کی کیفیت قوت لامسہ (چھونے کی قوت) کے ادراک کے جیسی ہے، یعنے معلوم سے متاثر ہونا اور اسی کے رنگ میں رنگین ہونا قوت لامسہ کے احساس وادراک کا جیسے یہ طریقہ ہے بجنسہ یہی حال نفس ناطقہ کے ادراک کا بھی ہے، جس کا حاصل یہی ہوا کہ معلومات کے ادراک کا مطلب نفس ناطقہ کے متعلق یہی ہوتا ہے کہ اپنے اس معلوم میں نفس ناطقہ فانی ہوجاتا ہے، نفس ناطقہ کا اپنے معلوم میں فانی ہوجانا، اس کی تعبیر لوگ معرفت سے کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر آچکا ہے بتایا گیا تھا کہ معرفت نفس ناطقہ کی ایک ایسی بسیط کیفیت کا نام ہے، جو ایک اجمالی حقیقت ہوتی ہے، البتہ قوت عاقلہ پھر اپنے ان معلومات کی مدد سے جو اس کے اندر محفوظ ہوتے ہیں، اس بسیط اور اجمالی حقیقت کی تفصیل کرتی ہے، یہ حال تو نفس ناطقہ کے ادراک وعلم کا تھا، لیکن اسی کے مقابلہ میں وہ چیز جس کا اصطلاحی نام روح ملکوتی ہے، اور بتایا گیا تھا کہ روح منعقد کی گویا یہ صورت ہوتی ہے (جیسے نفس ناطقہ کی حیثیت روح منعقد کے حساب سے مادہ کی تھی) بہرحال روح ملکوتی کا حال ادراک وعلم میں قوت باصرہ (بینائی کی قوت) کے مانند ہے، بایں معنے کہ بینائی کی قوت ایسی کثیر ومتعدد چیزوں کا ادراک کرتی ہے، جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں، اور ان متعدد کثیر امور کا ادراک قوت باصرہ کو اس شان سے حاصل

www.besturdubooks.wordpress.com

ہوتا ہے، کہ امورِ کثیرہ کی صفت کثرت و تعدد اپنے حال پر باقی رہتی ہے (بالفاظ دیگر بہت سی چیزوں کو بہت سی چیزوں ہی کے رنگ میں وہ دیکھتی ہے) نیز جن چیزوں کو وہ دیکھتی ہے، ان سے نہ وہ مغلوب ہوتی ہے، اور نہ منفعل ہوتی ہے، بلکہ برعکس اس کے خود ان پر چھا جاتی ہے، اور ان کا احاطہ کر لیتی ہے، اسی کے ساتھ بینائی کی اس قوت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ ایسی متعدد چیزیں جن میں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں، ان سب چیزوں کا ایک ساتھ اس کو ادراک حاصل ہوتا ہے) اور یہی حال روح ملکوتی کے ادراک و فہم کا ہے، اصطلاحاً اس کے اس علم و ادراک کو ذوق کہتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ ذوق اور معرفت میں یہی فرق ہے، کہ ذوق تو ایک تفصیلی امر ہے، اور معرفت ایک اجمالی حقیقت ہے، مگر باوجود اس کے یہ بھی یاد رکھنا چاہیے، ذوقی علوم بھی نہ تصوری کی مد میں داخل ہو سکتے ہیں، اور نہ تصدیق کے شعبے میں ان کے معلومات نہ مقدمات اور قضایا ہو سکتے ہیں، یہ بھی قوت عاقلہ ہی کی کارستانی ہوتی ہے، قوت عاقلہ کے اسی کام کا نام حکمت ہے، اسی لئے حکمت کے پیدا کردہ نتائج ہی سب صحیح ہوتے ہیں، بخلاف معرفت کے نتائج کے جنہیں فن حقائق کہتے ہیں، ان کا حال یہ نہیں ہوتا، حکمت کے سارے نتائج اس لئے صحیح ہوتے ہیں، کہ ان کے اصول کو حاصل کرنے والے احاطہ اور تفصیل کے رنگ میں حاصل کرتے ہیں، خصوصاً ان اصول کو ان لوگوں نے حاصل کیا ہو جن میں وجاہت اور عصمت کے صفات پائے جاتے ہوں، یعنی وہ وجیہ و معصوم ہوں، البتہ کبھی کبھی یہ ہوتا ہے، کہ حکمت کی راہ سے علم حاصل کرنے والے یعنی حکماء ان لوگوں کی رعایت سے جو ان کے مخاطب ہوتے ہیں مجاز اور استعارہ کا طریقہ اپنے کلام میں اختیار کرتے ہیں، لیکن اصل حقیقت اور منشار سے وہ بخوبی واقف ہوتے ہیں، بہرحال جن لوگوں پر معرفت کی شان غالب ہوتی ہے، ان لوگوں کو میں "قوی النفس" کے نام سے اور جن پر ذوق کی کیفیت غالب ہوتی ہے ان کو "تیقظ الروح" (صاحب روح بیدار) کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد اب اصل مطلب کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں (یعنی گذشتہ اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے) ہم کہتے ہیں کہ روح مستعد اگر ایسی ہے، کہ نفس ناطقہ ہی کا اس میں غلبہ ہے، اور وہی اس پر ظاہر و غالب ہے، اور نفس ناطقہ کے سلسلہ میں جو قوی تر نفس ہے وہی اس کا مقصود ہے، اور وہ کامل الاستعداد ہے حظیرۃ القدس میں غرق ہے، تو ایسا آدمی جس کی یہ حالت ہو اس کا شمار "ولایت کبری" کے ائمہ اور پیشواؤں میں کیا جاتا ہے، یہی معرفت والے اور فن حقائق

www.besturdubooks.wordpress.com

والے حضرات ہیں۔

لیکن روحِ ملکوتی جس پر غالب ہو، اور وہی مقصود ہو، وہی اس میں پیدا ہو، اور وہ بجائے خود ایسے اس کا انتخاب کیا گیا ہو، حظیرۃ القدس کے کمال میں اس سے بسط و کشادگی پیدا ہوتی ہو تو اس مقام والوں کا وہی امام کہا جائے گا، اور ایسا آدمی وجیہ بھی ہوتا ہے، اور معصوم بھی، اسی کو صاحب ذوق بھی کہتے ہیں اور حکیم بھی۔

پھر حق تعالیٰ اس شخص کی تربیت فرماتے ہوئے اس پر مفید علوم کا الہام فرماتے ہیں یعنی ان علوم کا جن سے اپنی مفوضہ خدمت کی سرانجامی میں وہ مستفید ہو سکتا ہو، اسی الہام اور القاء کو تفہیم بھی کہتے ہیں نیز اس کی روح کی بیداری کا بھی، اور اس کی صفتِ عصمت کا بھی یہ اقتضاء ہوتا ہے کہ اس شخص کے علوم میں ایسی چیزوں کی آمیزش نہیں ہوتی جو غیب سے عطا کئے ہوئے علوم کے سوا ہوں، حکمت کے متعلق یہ جو کہا گیا تھا کہ وہ اور اس کے سارے نتائج حق ہوتے ہیں اس کی وجہ یہی ہے، اس شخص کے علوم میں نہ سامنے سے اگر کوئی غلط چیز شریک ہو سکتی ہے، اور نہ پیچھے سے[1] تفہیم چونکہ اس سلسلہ کی چیزوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ پر ہے، اس لئے اگر اس کی تعبیر "وحیِ باطن" سے کی جائے، تو شاید یہ کوئی زیادہ بعید تعبیر نہیں ہو سکتی

بہرحال خالص خداداد وہبی کمالات کے جو مقامات ہیں تفہیم ان مقامات میں پہلا مقام ہے اور سابقین کے مدارج میں یہ تیسرا درجہ ہے، قدماء صوفیہ ان ہی لوگوں کو "صدیقین" کہتے تھے، اسی بنیاد پر ان میں یہ مشہور تھا کہ ولایت اور نبوت کے بیچ میں یہ ایک درمیانی مقام یعنی برزخ ہے، جسے صدیق کے سوا اور کوئی عبور نہیں کر سکتا، امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے اسی مقام کی تعبیر "ولایتِ علیہ" کے الفاظ سے فرمائی ہے، اور افضل المتقین اسی کو "قربِ وجوبی" کہتے ہیں، اور اسی کی تعبیر "حکمت" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں، گویا اس سلسلہ میں انھوں نے اس قاعدہ کی پابندی کی ہے، کہ کسی "کل" کے شریف ترین جزء کا جو نام ہو وہی نام "کل" کا بھی رکھ دیا جائے، یا شاخوں میں سب سے بہتر و بلند شاخ کا جو نام ہو وہی نام اصل اور جڑ کا بھی رکھ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکیم اپنی وجاہت اور عصمت، نیز اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے کہ حظیرۃ القدس کے کمال کو وہی پھیلاتا ہے، الغرض ان ہی وجوہ سے اس کی شان "وہی" ہو جاتی ہے جو ملاءِ اعلیٰ کی

---

[1] اشارہ قرآنی آیت "لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ" کی طرف ہے جو قرآن کی ایک بڑی خصوصیت ہے، جس کا ترجمہ یہی ہے، کہ غلط بات اس میں نہ سامنے سے اگر شریک ہو سکتی ہے، اور نہ پیچھے سے، تفہیم علوم باطن کی حالت بھی چونکہ اسی کے قریب قریب ہوتی ہے، اسی لئے مصنف نے اسی خصوصیت کو ان کی طرف بھی منسوب فرما دیا۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ہوتی ہے، یعنی علوم کو (حق تعالیٰ) سے ملاء اعلیٰ والے بلا واسطہ جیسے حاصل کر لیتے ہیں، اور ان علوم میں کسی کے وہ مقلد نہیں ہوتے، یہی حال حکیم کا بھی ہوتا ہے، ہاں! صاحب شریعت کے علوم میں اور حکیم کے علوم میں چونکہ مخالفت نہیں، بلکہ موافقت ہی کا رنگ پایا جاتا ہے، اور حکیم کو غیب سے یہ حکم دیا جاتا ہے، کہ وہ صاحب شریعت کے علوم کی ہمنوائی کرے، اور ان کی تائید کرتا ہے، اس لحاظ سے اگر اس کو بھی صاحب شریعت کا مقلد کہہ دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے، نیز تدبیرات الٰہیہ کے اجمالی نظام میں تشخص اور تعین کا رنگ حکیم بھی چونکہ اسی طرح پیدا کرتا ہے، جس طرح ملاء اعلیٰ والے بھی یہی کام انجام دیتے ہیں اس لئے حکیم کی شان اور ملاء اعلیٰ والوں کی شان اس لحاظ سے بھی ایک ہی ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ حکیم کی شان کا رنگ کلی ہوتا ہے، اور ساری باتیں جو اس سے متعلق ہوتی ہیں، ان میں بھی کلیت ہی کی کیفیت پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی خاص شخص کے ساتھ اس کی ہمت متعلق نہیں ہوتی، وہ اس سے ارفع و بلند ہے، کہ عالم مثال سے متعلق ہو کر کوئی چیز اس تک پہونچے، اور اسی کی بنیاد پر وہ اپنی ہمت کو کسی چیز سے وابستہ کرے، قطعاً ایسا نہیں ہو سکتا، بلکہ سچ یہ ہے کہ اسی سے متعلق ہو کر چیزیں عالم مثال تک اور ان ملائکہ کے احساسات تک پہونچتی ہیں جن سے (کائنات) کے کاروبار کا تعلق ہے، (یعنی مدبرات امر جو سمجھے جاتے ہیں) الغرض بس حکیم کی ہمت کی وجہ سے حظیرۃ القدس میں تلاطم برپا ہو جاتا ہے، اور اس سے منتقل ہو کر علوی اور سفلی کائنات تک اس کے اثرات پہونچتے ہیں، تب (اس چیز کی پیدائش کے) محسوس و نامحسوس اسباب مہیا ہو جاتے ہیں، جس سے حکیم نے اپنی ہمت وابستہ کی تھی۔

مگر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حکیم کو خود اپنی ہمت کے قائم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، اسی طرح اس کے انعقاد ہمت میں نہ محبت کرنے والوں کی محبت کو دخل ہوتا ہے، نہ عداوت رکھنے والوں کی عداوت کو یعنی یہ نہیں ہوتا کہ جن سے وہ محبت کرتے ہیں، اس محبت کی وجہ سے انکو نفع پہونچانے کے لئے اپنی ہمت کو وہ قائم کرتا ہو، یا دشمنوں کی عداوت کی وجہ سے ان کو ضرر پہونچانے کے لئے اپنی ہمت کی قوت سے وہ کام لیتا ہو،

بلکہ ہمت کا انعقاد حکیم میں محض اس ارادے کی تاثیر سے ہوتا ہے، جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں سے پایا جاتا ہے، ٹھیک حکیم کا حال اس باب میں وہی ہے، جو جبرئیل یا اسرافیل علیہما السلام جیسے فرشتوں کا ہے، یعنی محبت کرنے والوں .... کی محبت یا عداوت رکھنے والوں کی عداوت پر

www.besturdubooks.wordpress.com

ان کی ہمتوں کے انعقاد کی بنیاد قائم نہیں ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ حکیم سے محبت رکھنے والوں پر خطیرۃ القدس کے برکات نازل ہوتے ہیں، اور جو لوگ حکیم سے عداوت رکھتے ہیں، ان پر خطیرۃ القدس سے لعنت کی پھٹکار پڑتی ہے، باقی حکیم کی خود محبت یا عداوت کا تعلق صرف اس پر مبنی ہے کہ حق تعالیٰ کا جو محبوب ہے، وہی حکیم کا بھی محبوب ہوتا ہے، اور یہی حال اس کی عداوت کا بھی ہے، جیسے جبرئیل کا محبوب بھی وہی ہوتا ہے، جو خدا کا محبوب ہوتا ہے۔ اسی طرح حکیم کا بھی جو محبوب ہوتا ہے خدا کا بھی وہ محبوب بن جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ حکیم کا محبوب وہی بنتا ہے جو خدا کا محبوب ہو سکتا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ حکمار کا یہی گروہ ہے، جسے حق تعالیٰ اولو الفضل[1] (فضل والے) کے الفاظ سے اگر یاد کرتے ہوں، تو وہ اس کے یقیناً اپنی وجاہت کی وجہ سے مستحق ہیں، اسی طرح اولو السعۃ (کشادگی والے) بھی انہیں کو کہا گیا کہ ان کی ملکوتی روح میں بیدار ہونے کی وجہ سے علمی وسعت پیدا ہو جاتی ہے، نیز ملاء اعلیٰ کے طبقہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے ان کے سینوں میں جو کشادگی پیدا ہو جاتی ہے، اور ہمتیں ان کی جو وسیع ہو جاتی ہیں، ان وجوہ سے بھی وہ اس خطاب کے بلا شبہ حقدار ہیں۔

پھر اسی وجہ سے کہ خطیرۃ القدس کے کمال میں وسعت اور کشادگی ان ہی سے چونکہ پیدا ہوتی ہے، اگر ان کے متعلق سوف یرضیٰ[2] (قریب ہے کہ وہ راضی ہو جائے) فرمایا گیا ہے، تو اس پر تعجب نہ ہونا چاہئے، اسی طرح اگر حکیم کی یہ شان ہو، یعنی خدا اپنے عرش کی بلندی سے ناپسند کرتا ہو کہ زمین پر حکیم سے غلطی صادر ہو[3] تو اس طبقہ میں عصمت کی جو صفت پائی جاتی ہے، نیز خطیرۃ القدس کے کمال کی ان سے اشاعت جو ہوتی ہے، ان خصوصیات کے لحاظ سے یہی ہونا بھی چاہئے، کیونکہ ان کے کسی قول و فعل کو غلط قرار دینے کا مطلب گویا یہ ہوگا کہ عرش پر جس خدا کی تجلی ہو رہی ہے اس کے ساتھ غلط قرار دینے والا مقابلہ اور کشمکش کر رہا ہے، اور یہی کیا اس گروہ کے کسی فرد کے متعلق یہ کہنا کہ وہ ایک آہنیں سینگ ہے، اس لئے صحیح ہے کہ ملاء اعلیٰ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ

---

[1] ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شان میں جو قرآنی آیت لا یاتل اولو الفضل منکم والسعۃ (نہ کوتاہی کریں فضل و فراخی والے لوگ) نازل ہوئی ہے، اسی کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ [2] سورۃ واللیل میں حضرت ابو بکر ہی کی شان میں یہ الفاظ نازل ہوئے ہیں۔ [3] یہیں حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں حضرت ابو بکر کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان اللہ یکرہ من فوق العرش ان یخطاء ابو بکر فی الارض (عرش کی بلندی سے خدا اس کو پسند نہیں فرماتا کہ زمین پر ابو بکر سے غلطی صادر ہو۔ کنز العمال حاشیۃ مسند صفحہ ۳ ملاحظہ فرمایئے)

www.besturdubooks.wordpress.com

ان کے کسی ارادہ کو کوئی توڑ دے، کیونکہ حکیم کا ارادہ دراصل عرش والی تجلی میں جو ارادہ منعقد ہوتا ہے اسی کا تو عکس ہوتا ہے، اسی طرح حکیم کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ وہ حق ہی بولتا ہے[1] خواہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو، تو اس کی صفت عصمت کا یہ لازمی اقتضاء ہے، اور حکیم کی رائے اگر وحی کے مطابق ہو جائے[2] تو صاحب ذوق اور صاحب تفہیم ہونے کی وجہ سے، اس پر تعجب کیوں کیجئے، اگر اسی کے متعلق یہ پیشین گوئی کی جائے کہ جس دن سے وہ دائرہ اسلام میں داخل ہوا ہے، دین آگے ہی کی طرف بڑھتا چلا جائے گا اور جس دن اس کی وفات ہوگی، اسی دن سے دین پیچھے کی طرف ہٹتا چلا جائے گا[3] ان ہی لوگوں کی تعریف ان الفاظ میں کی جائے کہ اپنے دین کی اور اپنے پیغمبر کی خدا ان سے مدد کرتا ہے، اسی طرح مدد کرتا ہے، جیسے جبریل اور میکائیل سے اپنے دین اور اپنے رسول کی تائید فرماتا ہے[4] یا اسی کے متعلق یہ خبر دی جائے کہ جب تک وہ زندہ رہے گا، عالم میں نہ فساد پیدا ہوگا نہ اس کے حالات بدلیں گے، نہ فتنے سر اٹھا سکیں گے، بلکہ اس کی مثال ایک ایسے دروازے کی ہوگی جو عالم اور فتنوں کے بیچ میں حائل[5] ہے، اور دین (کے جسد میں) اس کی حیثیت یہ بتائی جائے کہ گویا وہ اس کا کان ہے، اور اس کی آنکھ ہے[6] تو یہ ساری باتیں اس لئے درست ہوں گی کہ خطیرۃ القدس کے کمال کے پھیلانے والے ہی لوگ ہوتے ہیں، ان کی حیثیت خطیرۃ القدس میں ملاء اعلیٰ کے رہنے والوں کے مانند ہوتی ہے، ان لوگوں کے سارے شیون، اور ان کی زندگی کے سارے شعبے اپنے اندر کلیت کا رنگ رکھتے ہیں، ان کی ہمتیں سارے عالم کو محیط اور حاوی ہوتی ہیں، سارا جہان ان کے ملاحظہ میں ہوتا ہے، بنی آدم کے نفوس میں ان کی ہمتوں کی مدد اسی طرح دوڑ جاتی ہے، جیسے پانی درخت اور اس کے ریشوں میں پھیل جاتا ہے، بلاشبہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے متعلق یہ کہنا بالکل صحیح ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد دنیا میں کتاب اللہ اور اپنی سنت کے سوا کوئی ایسی چیز اگر چھوڑی ہے، جس کی تعمیل اور پیروی واجب ہو تو وہ صرف اسی حکیم آدمی کی فہم اور اس کی وہ سوجھ بوجھ ہے، جو کتاب اللہ میں اسے

بقیہ: قدیم انبیاء کی کتابوں میں حضرت عمرؓ کے متعلق قرن حدید، آہنی سینگ، کے الفاظ جو کہے گئے ہیں، ان ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔
[1] یہ تعریف بھی حضرت عمرؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے ۱۲ [2] حضرت عمرؓ کی یہ خصوصیت مدتوں سے بیان کی گئی ہے ۱۲۔ [3] ان الفاظ کا بھی حضرت عمرؓ سے تعلق ہے، عبداللہ بن مسعود صحابی سے ان کے متعلق یہی الفاظ منقول ہیں ۱۲۔ [4] یہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے، الحمد للہ الذی ایدنی بابی بکر و عمر کما ایدنی بجبرئیل و میکائیل، شکر ہے اس خدا کا جس نے میری مدد ابوبکر و عمر سے اسی طرح فرمائی جیسے جبرئیل و میکائیل سے میری کی گئی ہے ۱۲۔ [5] حضرت حذیفہ صحابی نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہی الفاظ فرمائے ہیں ۱۲۔ [6] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ہی کلمات کی طرف اشارہ ہے جس میں ابوبکر و عمر کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا تھا، انتما من الدین مکان السمع والبصر (تم دونوں دین کے لئے بمنزلہ کان اور بینائی کے ہو) ۱۲

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

www.besturdubooks.wordpress.com

عطا کی جاتی ہے،

جس کا راز یہی ان کی عصمت اور معصوم ہونے کی نعمت ہے، جس سے وہ سرفراز ہوتے ہیں، گویا ان کے علم کا مرتبہ اس علم کے بعد ہی ہے، جو وحی کی راہ سے عطا کیا جاتا ہے۔

پس خدا ان لوگوں کو جو اس مردِ حکیم کو دوست رکھتے ہوں، اپنا دوست بنائے، اور اس سے دشمنی کرنے والوں کو اپنا دشمن قرار دے تو اس کی وجاہت کا، اور اس خدمت کا کہ حظیرۃ القدس کے کمال کی اشاعت اس سے ہوتی ہے، یہی ثمرہ ہونا چاہئے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہر مومن کا بھی حکیم ولی ہو جائے گویا ہونا بھی چاہئے، کیونکہ جب حق ہی حکیم کے ساتھ گھومتا رہتا ہے، جیسا کہ بعض حدیثوں میں اس کے متعلق آیا ہے، نیز اپنی صفت عصمت کی وجہ سے بھی اور ملاء اعلیٰ کے طبقہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے بھی وہ اسی منصب کا جائز استحقاق رکھتا ہے۔

پس حق تمام ہی اس چیز کا ہے، جو اس شخص کے سینے میں چمک اٹھے جس کا مطلب یہی ہے کہ حق کا وہ تابع نہیں ہوتا بلکہ حق ہی اس کا تابع ہوتا ہے خود حدیث میں بھی دیکھئے نہیں کہا گیا کہ وہ حق کے ساتھ گھومتا ہے" (بلکہ فرمایا گیا ہے کہ حق ہی اس کے ساتھ گھومتا ہے)

پھر اسی طرح اس ملکوتی روح کی بیداری کا اگر یہ اثر ہو کر پردہ اگر اٹھا بھی دیا جائے جب بھی اس کے یقین میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہو، اور اسی روح ملکوتی کی بیداری کا یہ نتیجہ بھی ہو کہ کسے پرلے بٹھا کر اگر فرمائش کی جائے تو تورات والوں کے درمیان تورات کے مطابق، انجیل والوں کے درمیان انجیل کے مطابق اور قرآن والوں کے درمیان قرآن کے مطابق فیصلہ کرتے تو وہ ان ساری باتوں کا مستحق ہے (یہ آخری بات یعنی ہر مذہب والوں کے درمیان ان کی مذہبی کتاب کے مطابق فیصلہ دینے کی قدرت و قوت اس میں جو پیدا ہو جاتی ہے) اس کا راز یہ ہے کہ دنیا کے ایسے سارے مذاہب و ادیان جن کے ماننے والوں میں ارباب عقل و دانش کا جم غفیر ہو خصوصاً غیب سے ربط رکھنے والوں کا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کی طرف اشارہ ہے جس میں آپ نے فرمایا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یترک عندنا الکتاب اللہ وسنۃ رسولہ الا فہم اعطی الرجل فی ہذا القرآن یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم اہل بیت والوں کے پاس بجز اس کے کچھ نہیں چھوڑا کہ صرف اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کی سنت البتہ قرآن میں کسی آدمی کو کچھ سمجھ عطا کی جائے، اسی فہم سے مراد خود آپ کی نعمت مبارک تھی۔ سے مذکورہ بالا مسیلی الفاظ کا تعلق حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے، آپ ہی کی شان اقدس میں حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں۔ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس مشہور قول کی طرف اشارہ ہے یعنی لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً اگر پردہ میرے سامنے سے اٹھا بھی دیا جائے تو یقین میں میرے اضافہ نہ ہوگا۔ سے یہ الفاظ بھی حضرت علی ہی کے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

کوئی گروہ بھی ان میں شریک ہو، مثلاً یہودیوں اور عیسائیوں میں رہبانوں کا جو حال ہے، یا یونانی فلاسفہ میں فلسفۂ اشراقیہ والوں کی، ایرانیوں میں نور و ظلمت والوں کی اور ہندوستان کے جوگیوں کی جو کیفیت ہے، تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خطیرۃ القدس میں ان میں سے ہر ایک بلند پایہ اور راسخ قدم رکھتا تھا، اور ایک ایسی بنیاد سے اس کا تعلق تھا جس کی جڑیں خطیرۃ القدس میں قائم تھیں، مگر بعد کو فاسد اور ردی افکار والوں کی طرف سے خرابیاں پیدا ہو گئیں، اور تقلیدی عادات و رسوم جو ان کے دماغوں میں محفوظ تھے، ان کی بدولت بیہودہ باتیں ان میں شریک ہو گئیں، نیز تعبیری غلطیوں میں بھی وہ مبتلا ہوئے علاوہ اس کے ان دو چیزوں میں یعنی غیب سے جو معلومات حاصل کئے جاتے ہیں اور قوت حافظہ پر ان ہی معلومات کو جن شکلوں میں نقل کرتی ہے اور جن قالبوں میں ڈھالتی ہے، ان دونوں میں جیسا کہ چاہئے تطبیق نہیں دے سکے، پھر یہ بھی ہوا کہ ان کے پچھلوں نے اپنے اگلوں کے کلام کے ایسے مطالب بیان کئے جو ان کا مقصود نہ تھا۔ الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری آلودگیوں نے حق کو باطل کے ساتھ گڈمڈ کر دیا۔

لیکن جو حکیم ہوتا ہے، اور حکمت کے مقام تک جسے رسائی حاصل ہو جاتی ہے، وہ ان صحیح بنیادوں کا پتہ چلا لیتا ہے، جن کی جڑیں خطیرۃ القدس میں قائم ہیں، اور اپنی روح کی بیداری کی وجہ سے صحیح باتوں کو غلط باتوں سے جدا کر لیتا ہے، میں نے جو کچھ کہا ہے، اچھی طرح سے اس کو سوچو، سرسری طور پر غفلت کی حالت میں ان سے نہ گذر جاؤ۔

تنبیہ: بعض لوگوں کو اس مسئلہ پر شدت سے اصرار ہے کہ پیغمبروں کے سوا "عصمت" کی صفت کا انتساب کسی دوسرے کی طرف جائز نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے، کہ ان کا اس سے کیا مطلب ہے؟ اگر یہ غرض ہے، کہ پیغمبروں کے سوا کسی دوسرے کے لئے عصمت کی صفت شریعت سے ثابت نہیں ہے، تو علاوہ اس اعتراض کے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کے متعلق جو فرمایا ہے کہ

الحقُّ ینطق علی لسان عمر — حق عمر کی زبان پر بولتا ہے۔

یا حضرت علی مرتضیٰ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

دار الحق مع علی حیث دار — علی کے ساتھ حق گھوم گیا جدھر بھی علی گھومے

پیغمبر کے ان اقوال کی یا ان ہی جیسے دوسرے اقوال جن کا مفاد بھی یہی ہے، ان سب کی خواہ مخواہ تاویل کرنی پڑے گی اور اصل تو یہ ہے، کہ اس حیثیت سے میں گفتگو بھی نہیں کر رہا ہوں، کیونکہ پہلے بھی بتا چکا ہوں، کہ ان مسائل اور ان مقامات کے متعلق میں شرعی نصوص کے پیش کرنے کا ذمہ دار

www.besturdubooks.wordpress.com

نہیں ہوں۔

اور اگر ان کی غرض یہ ہے کہ واقعہ میں پیغمبروں کے سوا عصمت کی صفت کسی دوسرے انسان کے لئے ثابت نہیں ہو سکتی تو ظاہر ہے کہ اس دعویٰ کے اثبات میں دلیل پیش کرنا ان کا فرض ہے، کیونکہ شرعی طور پر زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ شریعت پیغمبروں کے سوا دوسروں کی عصمت کے متعلق خاموش ہے، لیکن کسی چیز سے خاموشی کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ شریعت اس کی منکر ہے۔

درحقیقت مسئلہ تفصیل طلب ہے، یعنے عصمت کی دو قسمیں ہیں ایک عصمت مطلقہ جس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے سارے شعبوں، اقوال و اعمال و افعال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے اور دوسری قسم اسی کی عصمت مقیدہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خاص خاص قسم کے افعال و اعمال و اقوال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ جس منصب کے فرائض اس شخص کے سپرد ہوئے ہیں، اس منصب سے جن امور کا تعلق ہے، ان میں وہ معصوم ہوتا ہے، یعنے غلطی ان خاص امور میں اس سے صادر نہیں ہو سکتی۔

عصمت ہی کی تقسیم کی ایک شکل یہ بھی ہے، یعنے ایسی عصمت جس کا ثبوت بدلالۃ شریعت میں مل رہا ہو، اس کو عصمت ظاہرہ کہہ سکتے ہیں، اور جس کا ثبوت مذکورۂ بالا نوعیت کے ساتھ مہیا نہ ہو اس کا عصمت خفیہ نام رکھا جا سکتا ہے، تقسیم کی ایک صورت یہ بھی ہے، یعنے جس شخص کے لئے عصمت کی صفت ثابت کی جائے وہ پیدائش سے موت تک معصوم ہو، اس کا نام عصمت دائمہ یا دوامی عصمت ہے، اسی کے مقابلہ میں عصمت ہی کی ایک قسم یہ بھی ہو سکتی ہے کہ زندگی کے کسی خاص انقلاب کے بعد عصمت کی صفت اس کے لئے ثابت ہو مثلاً روح ملکوتی کے آثار کا ظہور جب ہونے لگے، خواہ کسی درجہ کا ظہور ہو تو اس کے بعد اس شخص میں جس میں روح ملکوتی کا ظہور ہوا ہو عصمت کی صفت پائی جانے لگے اس کا نام عصمت حادثہ رکھا جا سکتا ہے۔

باقی میں نے جو یہ کہا کہ روح ملکوتی کا ظہور کسی درجہ میں بھی ہو، اس کا مطلب یہ ہے، کہ مثلاً اسلام میں داخل ہونے کے بعد یا مجاہدہ کے آغاز کے بعد یا ولایت صغریٰ سے سرفرازی کے بعد یا اسی قسم کی کسی کیفیت کے بعد آدمی کا ایسا حال ہو جائے، جس کے بعد غلطی اور گناہ کا اس سے صدور نہ ہو۔

بہر حال ان تقسیموں کے بعد قیصلہ کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ عصمت جو مطلقہ ظاہرہ دائمہ ہو، یہ تو صرف پیغمبروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، اس کے سوا عصمت کی دوسری قسمیں پیغمبروں کے

www.besturdubooks.wordpress.com

دوسرے انسانوں میں بھی پائی جا سکتی ہیں۔

فائدہ:۔ قرآن میں بار بار مختلف مقامات میں اس کا ذکر کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ نے اپنے بعض پیغمبروں کو کتاب کی اور حکمت و علم کی تعلیم دی، بلکہ قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نبوت سے پہلے بھی بعض پیغمبروں کو خدا کی طرف سے حکم اور علم کی تعلیم دی گئی ہے، تا دیل کے اصول سے سمجھنا چاہئے کہ کتاب سے مراد وحی ہے، اور حکم سے مراد حکمت ہے، اور علم سے مراد معرفت ہے۔

عبقہ (۱۲)

مقامات کے سلسلہ میں جو مقام سب سے اعلیٰ سب سے برتر، سب سے ارفع اور بلند ہے، اس کی صحیح تصویر کشی سے بھی پہلے ضرورت ہے، کہ چند تمہیدی مقدمات پہلے بیان کر دیئے جائیں، پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ روح ملکوتی درحقیقت جبروت کی آگ کے شعلوں میں سے ایک شعلہ ہے، اور اس کی چنگاریوں میں سے ایک چنگاری، یا شراروں میں سے ایک شرارہ ہے، جب جبروت کی آگ بھڑک اٹھتی ہے، اور تجلی کے سمندر میں تلاطم برپا ہوتا ہے، تو اسی کیفیت سے روح ملکوتی کا تحقق وابستہ ہے، اسی پر اس کے وجود کا مدار ہے، عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، اس سے روح ملکوتی کو وہی نسبت ہے، جو آفتاب سے اس کی شعاعوں اور کرنوں کو ہوتی ہے، کیونکہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ ارواح کا عالم مادہ اور مادے کے سارے عوارض سے پاک اور مقدس ہے، اتنا پاک اور اتنا تقدس کہ مادے سے عالم ارواح کو وہ تعلق بھی نہیں ہوتا، جسے اعتماد کہتے ہیں، یعنے نفس ناطقہ کا مادے (بدن) سے جو تعلق ہے، اتنا تعلق بھی ارواح کے عالم کو مادے سے نہیں ہے۔

دراصل موجودات کی مختلف منزلوں، اور حوادث کے مختلف مراتب اور (واجب تعالیٰ سے) جو چیزیں صادر ہوتی ہیں، ان کے مختلف مدارج اور مناصب کے تعین کا جو موطن اور ظرف ہے، اسی کی تعبیر عالم ارواح سے کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا تعین درحقیقت خود تجلی کی یافت اور تحقق سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کی مثال گویا ایسی ہے، کہ بادشاہ اور امام کے جو وزراء اور امراء ہوتے ہیں ان سے مراتب اور مدارج کا تعین جیسے خود بادشاہ اور امام کے قائم ہو جانے کے ساتھ ہی قائم ہو جاتا ہے، یا کاریگر جس چیز کو بناتا ہے، اس کا تعین اسی صورت سے ہو جاتا ہے، جو کاریگر کے ذہن میں اس چیز کی ہوتی ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

یا ایسی چیز جو متعدد اشیاء کی مبدء اور سبب ہو، ظاہر ہے، کہ خود اس مبدء کا وجود ان متعدد جہات اور پہلوؤں کو متعین کر دیتا ہے، جن کی بنیاد پر اس ایک چیز سے متعدد چیزیں صادر ہوتی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ تجلی اعظم کے سامنے ارواح کے عالم پر اضمحلال اور ہیچ میرزی کی ایسی کیفیت طاری رہتی ہے، کہ جب تک کسی پیدا ہونے والی شے، سے اس کا تعلق نہ ہو، مستقل احکام اس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے، خواہ یہ پیدا ہونے والی شے نفس ناطقہ ہی کیوں نہ ہو، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہ بات پہلے ہی بیان ہو چکی ہے، کہ موجودات کے ساتھ عالم ارواح کی وہی نسبت ہے، جو علمی صورت کو خارج میں پائی جانے والی عینی شے سے ہوتی ہے یعنی خارج میں پائی جانے والی عینی حقیقت سے علمی صورت کو عنوان ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ علمی صورت اس خارجی حقیقت کے انکشاف و علم کا ذریعہ ہوتی ہے، یہی تعلق عالم ارواح کا ان موجودات سے ہے، جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا ذکر پہلے بھی آ چکا ہے، کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، بعض نفوس میں اس کی پوری شباہت پائی جاتی ہے، اسی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کہ اس قسم کے نفوس کی ملکوتی روح عرشی تجلی کی کامل اور تام مکشاف ہوتی ہے (یعنے عرشی تجلی کے انکشاف کا وہ ایک کامل آلہ ہوتی ہے) عرشی تجلی کے مکشاف ہونے کی یہ خصوصیت اس روح ملکوتی میں اتنے کمال درجہ کی ہوتی ہے، کہ نفس ناطقہ کی مکشاف ہونے کی جو صفت اس روح ملکوتی میں پائی جاتی ہے، وہ بھی اتنی کامل نہیں ہوتی، اسی طرح نفس ناطقہ تجلی کے انکشاف کا جو آلہ ہوتی ہے، اس کی یہ مکشافیت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جس کی وجہ یہی ہے، کہ روح ملکوتی کو اپنے تقدس کی وجہ سے عرشی تجلی سے جو مناسبت ہے، ایسی مناسبت اس کو نفس ناطقہ سے بھی نہیں ہے، (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں، اس کو اس مثال سے سمجھو، فرض کرو کہ ایک کاریگر چاہتا ہے، کہ خود اپنی شبیہ تیار کرے، ظاہر ہے کہ پہلے اپنی اس شبیہ کا وہ تصور کرے گا، پھر لوہے، یا پتھر میں اس کو گڑھے گا، سوچو! یہاں تین چیزیں پائی جا رہی ہیں، کاریگر کی ذات اس کی شبیہ شبیہ کی علمی صورت جس کا شبیہ بنانے سے پہلے کاریگر نے تصور کیا) اب غور کرو، اس میں شک نہیں کہ شبیہ سے اس کی علمی صورت اگرچہ روح ملکوتی ہونے کا تعلق رکھتی ہے، لیکن باایں ہمہ کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ عنوان ہونے کی حیثیت سے خود کاریگر کی ذات کی نمائندگی شبیہ کی یہ علمی صورت جس قوت سے بالوجہ الاتم کرے گی قطعاً اتنی کامل اور تام نمائندگی عنوان ہونے کی حیثیت سے شبیہ نہیں کرے گی، نیز خود شبیہ بھی عنوان ہونے کے لحاظ سے کاریگر کی ذات کی نمائندگی کرتی ہے، اس نمائندگی سے بھی وہ نمائندگی زیادہ کامل اور تام ہوگی، جو اسی شبیہ کی صورت علمیہ خود کاریگر کی ذات کی بحیثیت عنوان

www.besturdubooks.wordpress.com

ہونے کے کرتی ہے۔

جس کا راز یہ ہے، کہ خود کاریگر کی ذات میں اور اس کی شبیہ میں جو اختلاف ہوتا ہے، ظاہر ہے، کہ اس کی بنیاد مادہ ہے[1]، اور علمی صورت مادے سے چونکہ بے تعلق ہوتی ہے، اس لئے اس کا دامن بھی اس چیز کی آلودگی سے پاک ہے، جس پر اختلافات کی بنیاد قائم ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ کاریگر کی ذات کے عنوان بننے میں علمی صورت خالص عنوان کی شکل میں باقی رہتی ہے۔

اب اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ سمجھو کہ نفس ناطقہ جو کمال کے مدارج کو طے کئے ہوئے ہو، اگرچہ وہ بھی ایک جبروتی شعلہ ہی ہوتا ہے، لیکن چونکہ مادے کے دھوئیں کی اس میں آمیزش ہو جاتی ہے اس لئے گویا اس کی حیثیت ایسے شعلے کی ہوگی جسے "مارج" کہتے ہیں، یعنے دھواں جس میں مخلوط ہو، گویا یوں خیال کرنا چاہیے کہ اب وہ خالص آگ نہیں ہے، بلکہ آگ کے سوا کوئی دوسری چیز ہے، برخلاف اس کے روح کی حالت اس سے مختلف ہے، یعنے وہ گویا ایسی چیز ہے، جو خالص آگ ہونے کی شان کو باقی رکھے ہوئے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نفس ناطقہ جو حق تعالیٰ سے (مشابہت حاصل کرنے میں کمال درجہ پر پہونچا ہوا ہو، اور یہ کمال اس میں اس لئے حاصل ہوا ہو کہ پیدائش ہی کے وقت سے کمالات الٰہی) سے انتہائی مشابہت اس میں پائی جاتی تھی، اسی قسم کے کامل نفس کی روح تجلی کا مادہ بھی یہی اس سے بن جاتی ہے، کہ تجلی کے سامنے اس کا وجود مضمحل ہو کر رہ جاتا ہے، اور عالم ارواح کی یہی شان بھی ہے، نیز تجلی کی حکایت اور نقل اتارنے کے فرض کو بھی وہ اس لئے انجام دیتی ہے، کہ عرشی تجلی کی وہ عنوان ہوتی ہے۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے، کہ اس قسم کا کامل نفس رکھنے والا آدمی جب حکیم ہو، یعنی ایسا حکیم کہ روح ملکوتی اس پر غالب ہو، یعنی اس کا مقصود ہو، اور نفس اس کا انتہائی استتار اور پوشیدگی کی حالت میں ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناگزیر ہے، کہ نفس ناطقہ سے ہم آغوش ہونے اور تعلق قائم کرنے کے بعد بھی اس کی روح کی اس خصوصیت کا یعنے تجلی کے مادہ ہونے کی خصوصیت کا ازالہ اس سے نہیں ہوتا۔

چوتھا مقدمہ یہ ہے، کہ نفس ناطقہ خواہ خطیرۃ القدس میں فانی ہونے کے لئے تیار ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ بات کہ تجلی کا وہ مادہ بھی بن سکتا ہے، اس مسئلہ سے اسے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ نفس بہر حال اپنے مخصوص احکام کے متعلق اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے یہی وجہ ہے اس بات کی کہ نفس ناطقہ

---

[1] یعنے شبیہ کا مادہ پتھر یا لکڑی یا اسی قسم کی کوئی چیز ہوتی ہے جس میں وہ شبیہ قائم کی جاتی ہے، اور کاریگر کے وجود کا مادہ گوشت و پوست وغیرہ ہوتا ہے ۱۲

خطیرۃ القدس میں فنا ہی کیوں نہ ہو چکا ہو، اور بظاہر اس کے خاص احکام بھی باقی نہ رہے ہوں، لیکن پھر بھی جس چیز میں وہ فانی ہو جاتا ہے، اس کے احکام میں وہی تعین اور تشخص پیدا کرتا ہے، یعنی جب تک وہ چیز جس میں نفس فانی ہوتا ہے، اس کے احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں، اس وقت تک ان احکام میں تشخص و تعین نفس ہی سے پیدا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں، ان میں تغیر و تبدل اسی نفس کی راہ سے ہوتا رہتا ہے، لیکن روح ملکوتی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، (مثال سے اس کو یوں سمجھو) کہ لوہا آگ میں داخل ہو کر فانی ہی کیوں نہ ہو جائے، لیکن باوجود اس کے آگ کے لیے جو حرارت ضروری ہوتی ہے، اس حرارت کے متعلق یہ بات کہ وہ قوی درجہ کی ہے یا ضعیف درجہ کی ظاہر ہے، کہ اس کے متعین کرنے میں یقیناً لوہے کے وجود کو دخل ہوتا ہے، لیکن برخلاف اس کے ہوا کو دیکھو جب آگ ہوا پر غالب آجاتی ہے، تو ہوا بالکلیہ خالص آگ بن جاتی ہے (یہی فرق نفس ناطقہ اور روح ملکوتی کے فنا ہونے میں ہے) اسی طرح ایک دوسری مثال ان ہی دونوں (نفس اور روح) کے اس تعلق کی وضاحت کے لیے جو خطیرۃ القدس میں اور ان میں پیدا ہو جاتا ہے، یہ ہے، یعنی نفس کی اس آئینے کی ہے، جو کسی ایسے مادے سے تیار کیا گیا ہو جو حد سے زیادہ صیقل ہے، اور خطیرۃ القدس کی مثال آفتاب کی ہے، جس کے سامنے وہی آئینہ رکھا گیا ہو، ظاہر ہے، کہ اس آئینہ میں آفتاب کی صورت منعکس ہوگی اور آفتاب کے نور سے وہ بھر جائے گا بلکہ دور سے دیکھنے والوں کو معلوم ہوگا کہ آئینہ بالکل آفتاب بنا ہوا ہے، نظر اس کے دیکھنے سے اسی طرح خیرہ ہوگی جیسے خود آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

لیکن روح ملکوتی کا تعلق جب خطیرۃ القدس سے ہوتا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہے کہ آفتاب اور زمین کے بیچ میں یا آفتاب اور دیکھنے والے کی آنکھ کے درمیان ایک صاف و شفاف شیشہ رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں زمین کو روشن کرنے والا یا دیکھنے والے کو اس شیشے سے باہر جو چمکتا دمکتا جسم نظر آرہا ہے، وہ شیشہ نہیں آفتاب ہی ہے، لیکن آئینہ والی مثال میں معاملہ بالکل برعکس ہے، یعنی آئینے کے بالمقابل جو چیزیں منور ہوں گی یا دیکھنے والے کے سامنے چمکتا دمکتا جو جسم نظر آتا ہے، وہ یہی صیقل دار جسم یعنی آئینہ ہی ہوتا ہے، اگرچہ یہ بات آفتاب ہی کی روشنی اور اس کی درباشی سے پیدا ہوتی ہے۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ فرض کرو ایک آدمی ہے، جس کا نفس کامل ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

وہ پیدائشی طور پر کمال کے انتہائی درجہ پر ہے، یہی آدمی فرض کرو کہ حکیم بھی ہے، اس کے متعلق حق تعالیٰ نے کسی خاص وجہ سے جس کی علت (عام طور پر) لوگوں کو معلوم نہیں، یہ ارادہ فرمائے کہ اس پر اسی طرح تجلی فرمائیں، جیسے "نفس کل" پر اور "شخص اکبر" کے قلب پر وہ تجلی فرماتے ہیں، جب ایسی صورت پیش آجاتی ہے تو اس وقت اس شخص کی روح تو تجلی بن جاتی ہے، اور اس کا نفس رحمٰن کا وہ عرش بن جاتا ہے جس پر وہ تجلی فرماتا ہے، اور اس شخص کا نسمہ خطیرۃ القدس ہونے کی شکل اختیار کر لیتا ہے کیونکہ تجلی کے نور سے اس کا نسمہ معمور ہوتا ہے، جب یہ ہو چکتا ہے، تب اعلیٰ سرحدوں کے رہنے والے اور جو مجلس سب سے برتر و اعلیٰ ہے، اس کے ارکین اس شخص کے آگے جھک جاتے ہیں، لیکن ان کا یہ جھکنا اس شخص کے آگے نہیں ہوتا بلکہ حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ ہی کے آگے وہ جھکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص کے سجدے میں ملائکہ کردبیوں گر پڑتے ہیں اور تجلی سے پھوٹ پھوٹ کر نور اس کے نسمہ سے ٹکراتا رہتا ہے، اس وقت اس کا قلب بھی نور سے لب ریز ہو جاتا ہے، اور اس کی زبان بھی اور اس کے رگ پٹھے بھی اس کا خون بھی اس کے بال بھی اس کی ہڈیاں بھی اس کی شنوائی کی قوت بھی، بینائی کی قوت بھی اور وہ خود "نور اعظم" بن جاتا ہے، تب خدا اس کی زبان پر بولتا اور اس کے ہاتھ سے پکڑتا ہے، اس کی دونوں آنکھوں سے دیکھتا ہے، اور اس کے دونوں کانوں سے سنتا ہے، اور اسی وقت یہ کہا جاتا ہے کہ

قال اللہ علی لسان عبدہ سمع اللہ لمن حمدہ	اپنے بندے کی زبان پر خدا بولتا ہے کہ سن لیا خدا نے اس کی جس نے خدا کی حمد کی،

اور یہ کہ

یقضی اللہ علی لسان نبیہ ما یشاء	فیصلہ کرتا ہے، خدا اپنے پیغمبر کی زبان پر جو کچھ چاہتا ہے،

اسی طرح قرآنی آیت :

لعن الذین کفروا من بنی اسرآئیل علی لسان داؤد وعیسی ابن مریم	لعنت کئے گئے بنی اسرائیل کے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا داؤد پیغمبر کی زبان پر اور عیسیٰ بن مریم (علیہ السلام) کی زبان پر

میں بھی کہا گیا ہے، کہ ان دونوں (داؤد اور عیسیٰ بن مریم) کی زبان پر خدا نے لعنت کی، اسی طرح قرآن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے یہ جو ارشاد ہوا ہے، کہ

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم -	خدا جنہوں نے تیرے ہاتھ پر بیعت کی ہے، انہوں نے خدا سے بیعت کی، خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

اور حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق اس قسم کی باتیں جو فرمائی ہیں مثلاً

من احبنی فقد احب اللہ ومن اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن اذانی فقد اذی اللہ	جس نے مجھے دوست رکھا اس نے خدا کو دوست رکھا جس نے میری فرماں برداری کی اس نے خدا کی فرماں برداری کی جس نے مجھے دکھ پہنچایا اس نے خدا کو دکھ پہنچایا'

یا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ

الحق ینطق علی لسان عمر	حق عمر کی زبان پر بولتا ہے۔

یا

السکینۃ تنطق علی لسان عمر	"سکینت" عمر کی زبان پر بولتی ہے'

(ان سب کا وہی مطلب ہے)
گویا ایسا سمجھنا چاہیے کہ اس شخص کے نسمہ کی مثال اس طاق کے جیسی ہے' جس میں تجلی کا چراغ جل رہا ہو' اور تجلی کا یہ چراغ نفس ناطقہ کے زجاجہ (فانوس) میں ہے' اور نفس اس درجہ سے کہ تجلی سے وہ کچھ چمٹا ہوا ہے' اور اس کے سامنے وہ اس طرح منفعل ہو کر رہ گیا ہے' کہ گویا اس تجلی کے ساتھ مل ملا کر نفس نے ایک واحد نوری شے کی شکل اختیار کر لی ہے' ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک کوکب دری (جگمگاتا ہوا تارا ہے) اور تجلی کا یہ چراغ اس خطیرۃ القدس سے جل رہا ہے' جو سارے تجلیات کے لئے گویا درخت (اور شجرہ) ہے' اور ان سارے برکات کا سرچشمہ و منبع ہے' جن سے عالم کی تربیت و پرداخت اور نفوس کی تکمیل ہو رہی ہے' یہ خطیرۃ القدس تو کوئی ایسی چیز ہے' جو مادے سے قطعی طور پر مجرد اور پاک ہے' جیسے "تجلی اعظم" کا اس باب میں جو حال ہے' وہی حال اس کا ہے' البتہ وہ کوئی خالص مادی شے ہے' جیسے شہادی (یعنے عالم محسوس) کے تجلیات کی کیفیت ہے' قریب ہے' کہ خطیرۃ القدس کا جو تعلق اس کامل روح سے ہے خود بخود بھڑک اٹھے اور اشتعال پذیر ہو جائے کیونکہ اس نفس کامل والا آدمی حکیم ہے اس کی روح بیدار ہے' اور خطیرۃ القدس اس کا ملاق حد سے زیادہ مستحکم اور قوی ہے' اور اس جب سے کہ حق تعالیٰ کی تجلی کے ارادہ میں اور اس میں موافقت کا تعلق ہے' اسی کا نتیجہ ہے' کہ اس کی حکمت کا تجلی کے نور سے متصل ہو جاتا ہے' اور یوں نور پر نور کا اضافہ ہو جاتا ہے' خوب اچھی طرح ان باتوں کو ذہن نشین کرو۔

پھر اس تجلی سے جب علوم مشتق ہو کر قوت عاقلہ میں پہونچتے ہیں' پس اگر یہ کامل شخص نبی ہے تو اس وقت ان علوم کی تعبیر وحی کے لفظ سے کی جاتی ہے' اور اگر وہ نبی نہیں ہے' تو اس کی تعبیر تحدیث کے

www.besturdubooks.wordpress.com

عطا سے کرتے ہیں، قدیم بزرگوں کی اصطلاح میں، نیز افضل المحققین بھی اس مقام کو قربِ فرائض کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور امام ربانی اسی کو کمالاتِ نبوت کہتے ہیں۔

امام ربانی کے نزدیک کمالاتِ نبوت نبوت سے عام ہیں، یعنے کمالاتِ نبوت سے سرفرازی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ سرفراز ہونے والا نبی بھی ہو۔

انبیاء اور محدثین میں فرق

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ انبیاء اور محدثین میں فرق کی نوعیت ایسی نہیں ہے، جو انبیاء اور اولیاء کے درمیان پایا جاتا ہے، بلکہ انبیاء اور محدثین کے باہمی امتیاز کا حال قریب قریب وہی ہے جو کسی ایک نوع کی دو صنفوں کا ہوا کرتا ہے، (یعنے حقیقت تو دونوں کی ایک ہو، اور خارجی عوارض و بیرونی خصوصیات نے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا ہو، مثلاً انسان ہونے میں حبشی آدمی اور یورپ کا آدمی دونوں برابر ہیں، لیکن بیرونی رنگ و روغن کے اختلافات نے دونوں کو دو صنف بنا دیا ہے) اور یہ جو میں نے کہا کہ انبیاء اور محدثین قریب قریب ایک ہی نوع کی دو صنفوں کی حیثیت رکھتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان دونوں میں تفاوت اور فرق جو کچھ بھی ہوتا ہے، وہ صرف کمال، اور نقص کا ہوتا ہے، ورنہ تجلی (جو ان کی اصل حقیقت ہے) وہ تو دونوں میں مشترک ہوتی ہے یعنی تجلی کی نسبت سے تو دونوں ہی سرفراز ہوتے ہیں، البتہ نفوس کے ذاتی اختلافات کی وجہ سے تجلیات میں کمال اور نقص کا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء اور محدثین میں تفاوت کی نوعیت ایسی ہے، جیسے خود حضرات رسل علیہم السلام کے مختلف طبقات میں ہے، یعنے رسولوں میں جو اولو العزم ہیں اور جن میں اولو العزم ہونے کی یہ خصوصیت نہیں پائی جاتی ہے، اسی طرح خاتم الانبیاء ہیں اور ان رسولوں میں جو اولو العزم ہیں، مراتب کا جو تفاوت پایا جاتا ہے کچھ اسی قسم کا تفاوت انبیاء اور محدثین میں بھی ہے محدثین کی طرف کبھی کبھی رسالت کو جو منسوب کر دیا جاتا ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مندرجہ ذیل قرآنی آیت یعنے

وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ۰ — نہیں بھیجا ہم نے تم سے پہلے کسی رسول اور نبی کو

میں "ولا محدث" کے اضافہ کے ساتھ ایک قراۃ نقل بھی کی گئی ہے، اسی طرح مشہور قرآنی آیت

وان من قرية الا خلا فيها نذير — نہیں ہے کوئی بستی جس سے کوئی نذیر گذرا ہو

www.besturdubooks.wordpress.com

میں "نمبر" کے لفظ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے، کہ نمبر کا یہ لفظ نبی اور محدث دونوں جاری ہے، حدیث کے بعض علماء نے یہ بھی کہا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کی تعداد کے متعلق جو روایت نقل کی جاتی ہے، اس میں انبیاء کے لفظ سے صرف "نبی" ہی مراد نہیں ہیں، بلکہ محدثین بھی اس میں شامل ہیں۔

نیز قرآن مجید ہی میں جو فرمایا گیا ہے، کہ

ولقد ارسلنا الیہم اثنین فکذبوھما فعززنا بثالث فقالوا انا الیکم مرسلون۔	(اور دیکھو) جب ہم نے ان کی طرف دو آدمیوں کو بھیجا، تو انہوں نے دونوں کو جھٹلایا، تب ہم نے تیسرے سے ان کی عزت افزائی کی، ان تینوں نے مل کر ان سے کہا کہ ہم تمہاری طرف بھیجے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا آیت میں، ان تینوں بزرگوں کا دعویٰ "انا الیکم مرسلون" اس کا کیا مطلب ہے؟ یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا کہ یہ تینوں حضرات اللہ کے رسول کی طرف سے رسول بنائے گئے تھے، یعنی (خدا کی طرف سے براہ راست نہیں) بلکہ خدا کے رسول کی طرف سے وہ بھیجے ہوئے تھے، کیونکہ جن لوگوں کے سامنے اپنے اس دعویٰ کو ان تینوں نے پیش کیا تھا، انہوں نے ان کے اس دعویٰ کا انکار کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے، قرآن ہی نے اس کو نقل کیا ہے، یعنے

ما انتم الا بشر مثلنا	نہیں ہو تم لوگ مگر ہمارے جیسے آدمی

مذکورہ بالا مطلب کے لحاظ سے ان الفاظ میں جواب کچھ غیر موزوں سا ہو جاتا ہے، آخر سوچنے کی بات ہے، منکران کے بشر اور آدمی ہونے کو اس بات کی دلیل قرار دے رہے تھے، کہ وہ رسول نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ رسول کا رسول ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو بشریت کے منافی ہو، البتہ آدمی خدا کا رسول ہو، اس کو اپنے خیال میں وہ درست نہیں سمجھتے تھے، جن لوگوں نے انجیل کا اور حضرت مسیح علیہ السلام کے حواریوں کے خطوط کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ حواریوں کی طرف رسالت کا انتساب ان کے نزدیک قابل اعتراض بات قطعاً نہ تھی (بہرحال محدثیت اور رسالت میں باوجود اس تعلق کے، یعنے یہ مان بھی لیا جائے کہ محدثین کو بھی رسول کہا جا سکتا ہے) پھر بھی چونکہ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے، اس لئے (حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی محدث کی طرف رسالت کا انتساب جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ختم نبوت کے

www.besturdubooks.wordpress.com

دعویٰ میں اور محدثیت کی طرف رسالت کے انتساب میں کھلا ہوا تعارض پیدا ہو جائے گا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس خصوصیت کی جس کا اظہار

لو کان بعدی نبیا لکان عمر — میرے بعد اگر کوئی نبی ہوتا تو وہ عمر ہوتے

میں فرمایا گیا ہے، اس کی تعبیر "محدثیت" کے لفظ سے جو فرمائی ہے، اس کی وجہ یہی ہے، کہ ختم نبوت کے بعد کسی کی طرف رسالت اور نبوت کا انتساب صحیح نہ تھا، اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے جس حال کا اظہار مشہور الفاظ

انت منی بمنزلۃ ھارون من موسیٰ الا انہ لا نبی بعدی — تمہاری حیثیت میرے ساتھ وہی ہے جو ہارون کی موسیٰ کے ساتھ تھی، مگر اب میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

کہا گیا ہے، یہ بھی "محدثیت" ہی کا ہے، نیز

علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل — میری امت کے علماء ایسے ہیں جیسے بنی اسرائیل کے انبیاء

کی روایت میں بھی علماء سے مراد "محدثین" ہی کا طبقہ ہے۔

بعض ائمہ عرفان سے یہ جو منقول ہے کہ وہ زید بن عمرو بن نفیل اور حنظلہ[۱] بن صفوان و خالد بن سنان و ذوالقرنین و مریم بنت عمران (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ) کی نبوت کے قائل تھے، اس قول میں اور جمہور کے اس دعوی میں کہ نبوت کے مقام پر ان میں سے کوئی بھی سرفراز نہ تھا، دونوں اقوال میں تطبیق کی یہی شکل ہے، یعنی ان کی نبوت کے جو قائل ہیں، وہ اصل "محدثیت" کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، اور جنہوں نے ان کی نبوت کا انکار کیا ہے، ان کی غرض یہ ہے، کہ "محدثیت" کے سوا جو خالص نبوت کا منصب ہے، وہ ان کو عطا نہیں کیا گیا تھا) اور یہی بات یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام حضرات دراصل محدثین کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے پھر جو کشف کی قوت رکھتے تھے انہوں نے ان کے باطن کا معائنہ کشفی نظر سے جب کیا، تو انہیں محسوس ہوا کہ ان لوگوں میں وہ ساری باتیں پائی جاتی ہیں، جن سے حضرات انبیاء علیہم السلام موصوف ہوتے ہیں، اسی لئے انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو بھی عطا ہوئی تھی لیکن جن لوگوں کی نظر ان بزرگوں کے صرف ظاہر حال تک محدود رہی، یعنی ان لوگوں نے بھی نبوت کا دعوی کیا تھا نہ کسی معجزہ کا اظہار انہوں نے کیا تھا، چونکہ ایسی کوئی بات ان کے متعلق سننے میں نہیں آئی، اس لئے ان لوگوں نے فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو

---

[۱] حنظلہ بن صفوان و خالد بن سنان عرب کے برگزیدہ نفوس تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے نیکیوں کی طرف عرب کو انہوں نے دعوت دی تھی شیخ اکبر نے ان لوگوں کی طرف نبوت کا انتساب کیا ہے ۱۲

www.besturdubooks.wordpress.com

نہیں ملی تھی (لکل وجہۃ ھو مولیہا ہے ہر شخص اپنی ایک رخ کی طرف ہے رخ کرتا ہے ای کی طرف وہ رخ پھیرتا ہے) (خیر یہ امتیازات تو محدثین اور انبیاء، انبیاء کے مختلف طبقات کے تھے)

باقی اہل کمال کے دوسرے طبقوں میں جو تفاوت پایا جاتا ہے، یہ اسی قسم کے اختلافات ہیں جو مختلف انواع کے درمیان پائے جاتے ہیں، گذشتہ بالا مباحث کا جس نے غور و فکر سے مطالعہ کیا ہے اس پر یہ مسئلہ مخفی نہیں رہ سکتا (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ ولایت کبریٰ والے ہوں یا قرب فرائض والے، اگرچہ نور الٰہی دونوں ہی کو محیط ہوتا ہے، اور اس نور الٰہی میں دونوں ہی گم شدہ و مستہلک ہوتے ہیں دونوں ہی کے قویٰ میں یہ نور جاری و ساری رہتا ہے، لیکن بایں ہمہ ولایت کبریٰ والوں میں اور قرب فرائض والوں میں پھر بھی کتنے امتیازات باقی رہتے ہیں یعنی ولایت کبریٰ کے ائمہ کے افعال بشری ہی کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ خدا ہی کے ساتھ یا خدا ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، اسی طرح قرب فرائض والوں کے افعال خدا کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ بشری کے ساتھ یا بشری سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ سے روایت کرتے ہوئے، قرب نوافل والوں کے متعلق جو یہ فرمایا ہے کہ

لایزال یتقرب عبدی بالنوافل الحدیث[1] — بندہ مجھ سے نزدیک ہوتا رہتا ہے، نوافل کے ذریعہ سے (آگے حدیث کو پڑھ جاؤ)

دیکھ رہے ہو، اس میں سننے والا، دیکھنے والا، پکڑنے والا بندے ہی کو قرار دیا گیا ہے، اگرچہ بندے کا یہ سننا خدا ہی کی شنوائی سے اور دیکھنا خدا ہی کی بینائی سے اور پکڑنا خدا ہی کے ہاتھ سے ہوتا ہے، مگر اسی کے مقابلہ میں ایسی روایتیں مثلاً

قال اللہ علی لسان نبیہ[2] سمع اللہ لمن حمدہ — اپنے نبی (یا بندے) کی زبان پر خدا نے کہا کہ سن لیا خدا نے اس شخص کی بات جس نے اس کی حمد کی۔

یا حضرت عمرؓ کی تعریف میں

الحق ینطق علی لسان عمر — حق عمر کی زبان پر بولتا ہے

ان میں تم دیکھ رہے ہو کہ "بولنے والا" اور "کہنے والا" خدا ہی ہے، اگرچہ خدا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر یا امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کی زبان پر بولا، تم کو چاہیے کہ قرب فرائض اور قرب نوافل کے

---

[1] اس حدیث کا ذکر پہلے کسی مقام پر تفصیل سے آچکا ہے [2] کتاب میں "نبیہ" کا لفظ ہے لیکن حدیث میں "عبدہ" ہے غالباً کتابت کی غلطی نے ایسا ہو گیا ہے ۱۲ مترجم

www.besturdubooks.wordpress.com

مذکورہ بالا فرق کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان دونوں اقوال میں فرق کریں گے۔ یعنی ایک تو وہ قول جو شیخ الصوفیہ (بایزید بسطامی) کے

سبحانی ما اعظم شانی — پاک ہے میری ذات، کتنی بڑی ہے میری شان

کے الفاظ سے صادر ہوا، اور دوسرے وہ اقوال جو قرب فرائض والوں کی طرف منسوب ہیں۔ سمجھنا چاہیے کہ دونوں میں یہ فرق ہے، کہ پہلی بات یعنے بایزید بسطامی کا مذکورہ بالا قول، بشر کا کلام ہے، اگرچہ خدا کی زبان سے ادا ہوا اور قرب فرائض والوں کے اقوال خدا کے اقوال ہیں اگرچہ آدمی کی زبان سے وہ ادا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ سابق الذکر (یعنے سبحانی ما اعظم شانی) اور جو اسی قبیل کے اقوال ہیں، ان کو دلیل کی حیثیت عطا کرنا اور ان سے احتجاج درست نہیں ہے بلکہ جن لوگوں سے ایسی باتیں صادر ہوئی ہیں، ان کو "اصحاب السکر" (نشہ والوں) میں شمار کیا جاتا ہے، بخلاف ثانی الذکر اقوال کے جو قرب فرائض والوں سے صادر ہوتے ہیں کہ قابل استدلال واحتجاج ہیں۔

تنبیہ: امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے اپنے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرب فرائض کا مقام ان کو بھی حاصل ہوا ہے، میرے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، جس کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہو کہ امام ربانی کے لئے اس مقام کا حاصل ہونا ناممکن تھا، خصوصاً جب ان کا تعلق متقی علماء اور اولیاء کے اس طبقہ سے ہے، جو صاحب علم و عرفان سمجھے جاتے ہیں، چاہتے تو یہی کہ قیاسی مسائل کے سلسلے میں جیسے ائمہ اجتہاد کے نتائج کو مانا جاتا ہے، اسی طرح امام ربانی کے بھی اس دعویٰ کا انکار نہ کیا جائے، امام ربانی نے فارسی زبان میں یہ جو ارقام فرمایا ہے، کہ

طریقہ من طریقہ سبحانی ست، نہ ان سبحانی کہ از بسطامی سر زدہ کہ ان از دائرہ نفس نہ برآمدہ و دین را گردے از تشبیہ تر سیدہ و آں از چشمہ سکر جوشش زدہ۔

میرا طریقہ سبحانی طریقہ ہے، لیکن بس سبحانی طریقے مراد سبحانی کا وہ لفظ مقصود نہیں ہے جو بسطامی سے صادر ہوا کیونکہ ان سے جو بات صادر ہوئی، اس کا نفس کے دائرہ سے تعلق نہ تھا، لیکن ہم جس طریقہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، اس کو تو تشبیہ کے غبار کی ہوا بھی نہیں لگی ہے اور بسطامی کا قول سکر (نشہ) کے چشمہ سے ابلا ہے۔

امام ربانی نے اس کے بعد اور جو کچھ لکھا ہے، سب کا مطلب یہی ہے کہ اختیاری کمالات اور اس کے سوا دوسری چیزیں جن کا الہیات سے تعلق ہے، حضرت بسطامی کی ولایت کبریٰ کے مقام سے

www.besturdubooks.wordpress.com

وہ صادر ہوئی ہیں، لیکن مجھ سے یہی باتیں صادر ہوئی ہیں تو ان کا تعلق نبوت کے کمالات سے ہے، یہ اور اس کے سوا دوسری باتیں امام ربانی کے کلام میں جو پائی جاتی ہیں، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سے مساوات کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے، اور جن مخصوص امور سے انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ نے سرفراز فرمایا ہے "ان میں وہ بھی شریک ہیں" اور یہ کہ امام ربانی کو انبیاء علیہم السلام کے توسط کے بغیر بھی قرب کا مقام میسر آیا تھا تو ان سب کا صحیح محمل اور واقعی مطلب وہی ہے، کہ نبوت اور وحی نہیں بلکہ نبوت کے کمالات کا اور محدثیت یا تحدیث وغیرہ کا انھوں نے دعویٰ کیا ہے، خدا ان کی ذات کو اس قسم کے دعووں سے بری رکھے اور ہم لوگوں کو اس گروہ میں داخل کرے جو حق کے پیرو ہیں، اور اولیاء اللہ کے ساتھ محبت رکھتے ہیں باطل اور جھوٹ سے پرہیز کرتے ہیں، خدا کے دشمنوں سے دشمنی رکھتے ہیں، ہم حق تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہیں، کہ کہیں وہ ان لوگوں میں شریک نہ کرے جن کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے، کہ

اذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذاعوا به.

جب آتی ہے ان کے پاس کوئی بات جس کا تعلق امن سے ہو یا خوف سے تو اسے پھیلا دیتے ہیں۔

ہماری خدا سے دعا ہے، کہ ان لوگوں میں ہمیں رکھے جن کے متعلق اسی کے بعد فرمایا گیا ہے، کہ وہ صحیح واقعہ کا پتہ چلا لیتے ہیں اور اس قسم کی خبروں کو ان لوگوں تک پہونچا دیتے ہیں، جو ان خبروں سے صحیح نتائج نکالنے کا سلیقہ رکھتے ہیں، اور مشکلات کو سلجھا سکتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اشارہ کا خاتمہ

نسمہ کی تہذیب و اصلاح سے حکمت تک اہل کمال کے جن مقامات کا میں نے تذکرہ اب تک کیا ہے، درحقیقت یہ سارے مقامات ان مقامات کے ائمہ اور سادات کے ہیں لیکن ان کے نیچے جو منازل ہیں ان میں سے ہر منزل میں کچھ لوگ ہیں، جن میں سے ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام سے مختلف ہوتا ہے، گویا یہ وہی لوگ ہیں، جو اپنے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ،

وما منا الا له مقام معلوم — ہم میں کوئی ایسا نہیں ہے جس کا کوئی مخصوص مقام نہ ہو

طوالت بے جا کے خیال سے ان لوگوں کے ذکر کو میں نے قلم انداز کر دیا، البتہ نبوت کے کمالات کا جو مقام ہے سو اس منزل کے پیشواؤں میں اور انبیاء نیز انبیاء کے نیچے محدثین کا جو طبقہ ہے، ان سب میں جو چیز مشترک ہے، اس کو میں نے بیان کر دیا ہے، اور میں نے اسی پر اکتفا اس لئے کیا ہے کہ خود نبوت کے مقام کی تفصیل اور دوسرے مقامات سے جن وجوہ سے نبوت کا یہ مقام ممتاز ہے، نیز خود انبیاء کے درمیان باہم مدارج و مراتب کا جو اختلاف ہے، یہ مسائل تو ایسے ہیں، کہ ان کے لئے کسی مستقل کتاب کی ضرورت ہے، محض ذیلی اور ضمنی گفتگو ان مباحث کے لئے قطعاً کافی نہیں ہو سکتی چاہیے کہ اس کو اچھی طرح سمجھ لو، اور غفلت سے جو کام لیتے ہیں ان میں اپنے آپ کو داخل نہ کرنا۔

تنبیہ: جو کچھ اب تک بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آگئی ہوگی، کہ اہل سعادت میں افضل ترین انسانی گروہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا اور ان لوگوں کا ہے، جو ان ہی کے ذیل میں شمار ہوتے ہیں، یعنی محدثین کی جماعت، ان کے بعد حکماء کا درجہ ہے پھر ولایت کبریٰ والے ہیں، اور ان کے بعد ولایت صغریٰ والوں کا درجہ ہے، نسمہ کی تہذیب و اصلاح میں کامیاب ہونے والے ان کے بعد ہیں۔

نیز مذکورہ بالا مباحث ہی سے یہ چیز بھی تم پر واضح ہو چکی ہوگی، کہ قرب فرائض والے اور حکماء، یہ دونوں ان لوگوں میں داخل ہیں، جنہیں خالص خداداد وہبی کمالات سے سرفرازی بخشی جاتی ہے، پھر ان لوگوں کو ولایت کبریٰ، اور ولایت صغریٰ والوں میں جب شامل کر لیا جاتا ہے،

www.besturdubooks.wordpress.com

تو "السابقون" کے نام سے وہ موسوم ہوتے ہیں، اور "اصحاب الیمین" ان لوگوں کی تعبیر ہے جو نفس کی تہذیب و تربیت میں اپنے اپنے مراتب کے لحاظ سے کامیابی حاصل کرتے ہیں۔

بہرحال یہ چیزیں تو غیر معلوم ہی نہ ہو چکی ہیں، لیکن یہاں مجھے ایک خاص نکتہ کا ذکر مقصود ہے جو سننے کے قابل ہے۔ میرا مطلب یہ کہ افضلیت (یعنی کسی کی کسی پر برتری و فضیلت) اس کی دو قسمیں ہیں یعنی تفضیل کی ایک شکل تو یہ ہے کہ جن پر کسی کو برتری اور فضیلت عطا کی گئی ہو، ان میں کوئی ایسی بات نہ پائی جائے جس کی بنیاد پر ان کو ان لوگوں پر فضیلت حاصل ہو جائے، تو ان سے افضل و برتر قرار دیئے گئے ہیں، یا الفاظ دیگر یوں سمجھو کہ مفضول (جس پر برتری عطا کی جائے) کی مفضولیت اور افضل (جسے برتری عطا کی گئی ہو) کی افضلیت دونوں باتیں دونوں کے ان اوصاف اور خصوصیات کو پیش نظر رکھتے ہوئے واضح اور بدیہی معلوم ہوں جن پر برتری اور فضل کا مدار ہو، مثلاً پتھر کے مقابلہ میں انسان کی برتری کا جو حال ہے۔

اب سمجھنا چاہیئے کہ سابقین کی جماعت کو اصحاب الیمین سے جو افضل قرار دیا گیا ہے، اسی طرح دینی کمالات مطلقہ یعنی ولایت کبریٰ کو جو شامل ہوں، ان کمالات والوں کو ان کے سوا دوسرے لوگوں پر جو برتری حاصل ہے۔ یہ افضلیت کی بھی پہلی قسم ہے۔

اور دوسری قسم افضلیت کی وہ ہے جس میں افضل اور مفضول دونوں کے اندر ایسے مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں جن کی وجہ سے افضل کو مفضول پر، اور مفضول کو افضل پر بعض وجوہ سے برتری حاصل ہو سکتی ہے، یعنی بعض وجوہ سے ہو سکتا ہے کہ جسے افضل قرار دیا گیا ہے، وہ مفضول ہو جائے، اور جسے مفضول ٹھہرایا گیا ہے بعض دوسرے وجوہ سے وہ افضل ہو جائے۔ فضیلت کی اس شکل میں افضل و مفضول ہر دو میں سے جس کسی کو اس لحاظ سے دیکھا جائے گا جس کی وجہ سے دوسرے پر اسے فضیلت حاصل ہوئی ہے، تو دوسرے کے مقابلہ میں وہ افضل و برتر نظر آئے گا۔

لیکن اسی کے ساتھ ان اوصاف کو زیادہ غور سے جب دیکھا جائے جن میں فضیلت کی ضمانت مستور ہے، تو نظر آئے گا، کہ خود ان اوصاف میں بھی بعض صفات اس کے زیادہ حقدار ہیں، کہ ان کو فضیلت کا معیار قرار دیا جائے، یعنے محسوس ہوتا ہے، کہ جن کمالات تک رسائی ان سے ہوتی ہے، وہ نسبت ان کمالات کے زیادہ بہتر ہیں، جو دوسرے امتیازی اوصاف سے حاصل ہوتے ہیں غرض جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو) بادشاہ کو اپنی رعایا پر ظاہر ہے، کہ دوسری قسم ہی کی افضلیت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ رعایا میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو بادشاہ سے

www.besturdubooks.wordpress.com

فن طب میں مثلاً زیادہ ماہر ہوتے ہیں، یا ان میں بعض موسیقی کو بادشاہ سے زیادہ بہتر طور پر ادا کر سکتے ہیں اسی طرح بعض تجارت میں اور بعض کاشت کاری اور زراعت میں بعض فن جنگ میں، بادشاہ سے بہتر ہوتے ہیں، بعض سیاسی قوانین کے عالم بادشاہ سے زیادہ ہوتے ہیں، بعض اس سے زیادہ خوبصورت ہوتے ہیں بعض کی آواز بادشاہ کی آواز سے زیادہ دل آویز و پسندیدہ ہوتی ہے۔

لیکن بایں ہمہ حکومت اور سلطنت کی وجہ سے جو برتری حاصل ہوتی ہے، یہ ایسی چیز ہے، جو بادشاہ کو سب کا سردار بنا دیتی ہے، سب اس کی وجہ سے اپنی معاشی ضرورتوں کی تکمیل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، اور اپنے کمالات کی قدردانیوں میں سب اس کے دست نگر رہتے ہیں، یہی وجہ ہوتی ہے، کہ حکومت و سلطنت والے (یعنے سلاطین و ملوک) کو دوسرے کمالات والوں کے مقابلہ میں سب سے زیادہ برتر اور افضل سمجھا جاتا ہے۔

اہل السنت والجماعت نے افضلیت کی اسی قسم کا نام "فضل کلی" رکھا ہے، بہر حال میں یہاں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ خداداد وہبی کمالات جن میں ولایت کبریٰ کے کمالات بھی شریک ہیں، ان کمالات سے سرفراز ہونے والوں میں بھی بعض کو بعض پر جو برتری اور افضلیت حاصل ہوتی ہے یہ فضیلت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام اور محدثین کا طبقہ جو انبیاء ہی کے حکم میں شامل ہے، ان لوگوں کو تمام دوسرے اہل کمال پر "فضل کلی" حاصل ہے، اسی طرح جنہیں اس سلسلہ میں "حکماء" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، وہ بھی اپنے سوا دوسروں پر "فضل کلی" کا امتیاز رکھتے ہیں، اگرچہ اہل کمال کے اس طبقہ میں ہر ایک اپنے اندر کوئی ایسی بات بھی رکھتا ہے جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک اور ساجھی نہیں ہوتا (اس نکتے پر خصوصیت کے ساتھ میں نے اس لئے متنبہ کیا) تاکہ بزرگوں کے کلام میں کوئی ایسی بات اگر تمہیں ملے جس سے معلوم ہو کہ وہ دوسرے اہل کمالات کے مقابلہ میں اپنی افضلیت کا یا اپنے کمال کی افضلیت کا دوسرے کمالات کے مقابلہ میں اظہار کر رہے ہیں۔ تو بالکلیہ اس کے انکار پر آمادہ نہ ہونا چاہئے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ کسی خاص خصوصیت کی وجہ سے جو خصوصی طور پر ان ہی میں پائی جا رہی ہو، جیسا کہ میں نے کہا بیشک یہ دعوی غلط نہیں ہوتا اور نہ یہ بات دعوی کرنے والے کی مفضولیت کے منافی ہے۔

خاتمہ کتاب

مثال کی تحقیق

عبقہ (۱)

جیسے خارج میں یعنی ہمارے ذہن سے باہر ایک ایسا عالم پایا جاتا ہے جس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے، جو عقلی صورت کی ہمارے ذہن کے اندر ہے، یعنی مادہ اور لواحق مادہ سے پاک و منزہ ہونے میں اور شہادی و محسوس امور کے لئے مبدء و سبب ہونے میں جو حالت ہمارے اندر پائی جانے والی عقلی صورت کی ہے، یہی حال شخص اکبر کے اندر پائے جانے والے اس عالم کا ہے، اسی کا نام عالم ارواح ہے۔

بہرحال جیسے عالم ارواح کی حیثیت شخص اکبر کے لحاظ سے اس عقلی صورت کی ہے، جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہے، اسی طرح شخص اکبر میں ایک اور عالم بھی پایا جاتا ہے، جس کی حیثیت اس میں گویا ان خیالی صورتوں کے جیسی ہے، جو ہمارے خیال میں پائی جاتی ہیں، یعنی جیسے خیالی صورتیں خود مادے سے پاک اور منزہ ہونے کے باوجود مادی لواحق شلاً شکل و صورت استداد اور پھیلاؤ سے متصف ہوتی ہیں، اور کسی خاص سمت اور جہت میں ہونا، نیز حسی اشارے کو قبول کرنا یعنی یہاں ہونا یا وہاں ہونا ان صفات سے بھی جیسے خیالی صورتیں موصوف ہوتی ہیں، اسی طرح شخص اکبر میں یہ خاص عالم جو پایا جاتا ہے، وہ بھی ان صفات سے موصوف ہوتا ہے، اسی کو "عالم مثال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور عالم مثال کی ان ہی خصوصیتوں کا نتیجہ یہ ہے، کہ اس عالم کی چیزیں نہ باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتی ہیں، نہ ان میں کسی ایک کی دوسرے سے ٹکر ہوتی ہے، اسی طرح یہ بات کہ اس عالم کی کوئی چیز کسی لمبے اور طویل استداد ہی سے کیوں نہ موصوف ہو یعنی خواہ جس قدر بھی لمبی ہو، یا چوڑی ہو، باوجود اس کے عالم شہادت یعنی عالم محسوس، کی چھوٹی سی چھوٹی جگہ میں

www.besturdubooks.wordpress.com

پائے جانے کی صفت کو اس کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے، گویا اس کی حالت ان استعدادات کی ہے جو آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں، (یعنی ان استعدادات کی مقدار خواہ کتنی ہی کچھ ہو مگر چھوٹے سے چھوٹے آئینے میں بھی ان کی گنجائش نکل آتی ہے) یا اس کی کیفیت ان عظیم اور بڑے بڑے اجسام کی ہے جو آدمی کے خیال میں چھپ کر پائے جاتے ہیں، مثالی اشیاء کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ عالم شہادت کی جتنی جگہ میں ایک مثالی شئے رہ سکتی ہے، بجنسہ اسی جگہ میں اس مثالی شئے کی جیسی ہزار ہا ہزار مثالی چیزیں سما سکتی ہیں، گویا وہی آئینہ والی حالت ہے کہ اس میں جیسے کسی ایک انعکاسی صورت کے لئے گنجائش نکل آتی ہے، اسی طرح آئینہ کی اس جگہ میں ہزار ہا ہزار ان جیسی انعکاسی صورتیں سما جاتی ہیں، (عالم مثال کے متعلق یہ باتیں جو بیان کی گئی ہیں) ان پر تعجب نہ کرنا چاہیئے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ جنت جس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت جیسی ہے، اس جنت کے متعلق کیا تم نے نہیں سنا ہے، کہ اس چھوٹی سی جگہ میں اس کی گنجائش نکل آتی تھی، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور مسجد نبوی کے قبلہ کی دیوار کے درمیان تھی۔

خلاصہ یہ ہے، کہ اس عالم کے عجائب و غرائب حد شمار سے خارج ہیں جن کی وجہ یہی ہے، کہ جگہ اور مکان میں پائے جانے، اور امتداد (طول و عرض وغیرہ) اور شکل اور رنگ کے صفات سے متصف ہونے کے باوجود مثالی چیزیں باہم ایک دوسرے کی مزاحم نہیں ہوتیں۔

(عالم مثال کے مذکورہ بالا خصوصیات) کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسا کون آدمی ہوگا جو شیخ محی الدین بن عربی کے اس کلام پر متعجب ہو سکتا ہے، یعنی عالم مثال کا تذکرہ فرماتے ہوئے، انھوں نے لکھا ہے، کہ

"سارے جسمانی عالم کی حیثیت عالم مثال میں ایسی ہے، جیسے کسی لق و دق صحرا میں کوئی چھلا پڑا ہوا ہو، اس عالم کی نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا۔"

شیخ کے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دینے کی جرأت نہ کرنی چاہیئے بلکہ اپنے اپنے دماغوں کی طرف متوجہ ہو کر ہر شخص کو سوچنا چاہیئے، کہ خواب میں جس قسم کی وسعت اور پہنائی تمہارے خیال کے سامنے پیش ہو جاتی ہے، کیا اس میں تم ہی جیسے ہزار ہا ہزار انسانوں کی گنجائش نہیں ہوتی ہے؟

عالم مثال میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں، اصطلاحاً ان ہی کو "مثل" کے لفظ سے لوگ تعبیر کرتے ہیں، جمہور اہل کشف خواہ ان کا کسی مذہب و ملت سے تعلق ہو یا نہ ہو، اس عالم کے ثبوت پر متفق ہیں۔

مثل کی قسمیں اب یہ جاننا چاہیئے کہ مثل کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنی بعض مثل تو اللہ تعالیٰ

www.besturdubooks.wordpress.com

حقیقی ہوتے ہیں، ان کو مثل اصلیہ کہتے ہیں، اور بعض انعکاسی مثل ہوتے ہیں، ان کو مثل انعکاسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثال کی وہ چیزیں جو عالم شہادت کی چیزوں کے ساتھ مصدر اور سبب ہونے کی نسبت رکھتی ہیں، اور شہادت کے ان ہی موجودات کا وجود جن مثالی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے انہیں کو مثل اصلیہ کہتے ہیں۔

اور عالم شہادت کے موجودات کی عالم مثال کی جو چیزیں نقل اور حکایت ہوتی ہیں، اور ان ہی سے ان کا وجود متفرع ہوتا ہے، ان ہی مثالی اشیاء کو مثل انعکاسیہ کہتے ہیں، گویا یہ سمجھنا چاہئے، کہ مثل اصلیہ تو اصل جڑ یا بنیاد ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، اور شہادی موجودات ان ہی کے ظل اور سائے ہیں، اس کے برعکس مثل انعکاسیہ کا حال ہے (یعنے ان کے لحاظ سے شہادی موجودات اصل اور مثل انعکاسیہ ان کے ظلال ہیں)

اس تمثیل سے مسئلہ کو ذہن نشین کرنا چاہئے، یعنے ہمارے اندر جو خیالی صورتیں پائی جاتی ہیں ان میں بعض کے ساتھ ہمارے خارجی افعال کا وجود وابستہ ہوتا ہے، وہی ان خارجی افعال کے مناط ہوتی ہیں، مثلاً وقوع پذیر ہونے سے پہلے حرکت کی خیالی صورت کے ساتھ حرکت کو یا بن جانے سے پہلے مکان کو مکان کی خیالی صورت کے ساتھ یہی نسبت ہوتی ہے۔

لیکن اس کے برعکس بعض خیالی صورتیں خارجی افعال کی نقل اور حکایت ہوتی ہیں مثلاً حس مشترک کی راہ سے جو صورتیں خیال کے خزانے میں محفوظ ہوتی رہتی ہیں، بس اسی پر مثل اصلیہ اور انعکاسیہ کو تم قیاس کرسکتے ہو۔

بہرحال ہم سے کسی قسم کی حرکت بھی صادر ہو ظاہر ہے، کہ اس کی ایک اصلی مثال بھی ہمارے خیال میں رہتی ہے، خارج میں حرکت کا صدور اسی خیالی صورت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور یہ خیالی صورت حرکت کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہمارے اندر موجود رہتی ہے، اور جیسے ہر حرکت کی یہ اصلی مثال ہمارے خیال میں پائی جاتی ہے، اسی طرح صادر ہونے کے بعد اسی حرکت کی انعکاسی مثال بھی ہوتی ہے، یہ ہمارے خیال میں اسی طرح محفوظ ہوتی ہے، جیسے اصلی مثال اس میں موجود تھی پس جو حال اس حرکت کا ہے جو ہم سے صادر ہوتی ہے، یوں ہی سمجھنا چاہئے کہ عالم شہادت میں جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے، اس کی بھی ایک اصلی مثال اس کے پیدا ہونے سے پہلے موجود رہتی ہے عالم شہادت میں اس شئے کا وجود اسی اصلی مثال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اسی پر اضافہ کرنا چاہیے کہ خارج میں جو چیز بھی موجود ہونے کے بعد معدوم ہوجاتی ہے اس کی انعکاسی مثال عالم مثال میں محفوظ رہتی ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

اور مذاہب تک چاہے وہ باقی رہتی ہے۔

یہ مسئلہ بھی اس موقع پر قابل ذکر ہے کہ فلسفہ والے بھی "عالم مثال" کے قائل ہیں، یعنے فلکی نفوس میں وہ بھی کہتے ہیں کہ (عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں) کی صورتیں چھپی رہتی ہیں مگر ان بیچاروں پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چونکہ واضح نہ ہو سکا، (وہ نہ جان سکے کہ سارا عالم اپنے سارے اجزاء کے ساتھ ایک جسد واحد کی حیثیت رکھتا ہے) اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل نہ ہو سکے اور صوفیہ کرام پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چونکہ منکشف ہو چکا تھا یعنے صورت جسمیہ کی شخصی وحدت کی وجہ سے عالم ظاہری طور پر بھی ان کو ایک شخصی وجود نظر آ رہا تھا، اور باطنی طور پر عالم کے "نفس کل" کی وحدت کا بھی اور شخص اکبر کے قلب کی وحدت کا بھی دکتھا، انھیں محسوس ہوا کہ یہی ہے، اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل ہو گئے، یعنے شخص اکبر کا خیال ان کے نزدیک شخصی وحدت سے متصف ہے۔

عبقہ (۲)

شخص اکبر کے لحاظ سے عالم مثال کی حیثیت اگرچہ خواب و خیال کی سی ہے، لیکن درحقیقت عالم مثال ایک حقیقی اور اصلی وجود ہے، اس کی اصلیت سچ پوچھئے تو عالم شہادت کی اصلیت سے بھی زیادہ استوار اور مستحکم ہے، یعنے ہم اپنے نزدیک عالم شہادت کی چیزوں میں اصلیت کے رنگ کو جتنا پختہ محسوس کرتے ہیں، اس سے زیادہ عالم مثال کی اصلیت کا رنگ پختہ اور گہرا ہے۔

اور یہ اس قسم کی بات ہے، کہ ہم موت کے سامنے اگرچہ ممکنات کا یہ سارا نظام جو نظر آتا ہے، محض خیال ہی خیال ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن خود اپنے موطن اور مقام میں عالم شہادت کی ہر چیز مستحکم اور استوار ہستی ہے، اسی طرح مکان کی خیالی صورت انجینیر کے وجود کے سامنے غیر اصلی شے ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہی خیالی صورت مکان کی اصل اور اس کی بنیاد ہے، مکان کے وجود کا منبع اور سرچشمہ اسی خیالی صورت کا وجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عالم مثال ایک مستقل خارجی ہستی ہے، خارجی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال اور ذہن سے باہر پایا جاتا ہے، نیز عالم شہادت سے بدرجہا زیادہ وسیع اور کشادہ ہے

www.besturdubooks.wordpress.com

اور عالم شہادت میں لطافت اور کثافت کے حساب سے جیسے مختلف طبقات ہیں مثلاً سمجھا جاتا ہے کہ آگ ہوا سے لطیف تر ہے، اور ہوا پانی سے اور پانی مٹی سے زیادہ لطیف ہے، اسی طرح عالم مثال کے بھی مختلف طبقات ہیں، جن میں بعض بعض سے زیادہ لطیف ہیں، اور جیسے عالم شہادت کی چیزوں میں بعض اشیاء پر منفعل ہونے اور دوسرے سے اثر پذیر ہونے کی شان غالب ہوتی ہے اور ہمیشہ تغیر و انقلاب کی بساط پر وہ الٹتے پلٹتے رہتے ہیں، مثلاً عناصر کی جو کیفیت ہے، لیکن ان ہی شہادی امور میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں، جو دوسروں پر اثر انداز ہونے کے ساتھ ساتھ خود دوسروں کے اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، ان میں تغیر و انقلاب کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی مثلاً افلاک کے متعلق جیسا کہ سمجھا جاتا ہے، کہ یہی ان کے خصوصیات ہیں،

پس عالم شہادی کی چیزوں کے جیسے یہ مختلف حالات ہیں، اسی طرح عالم مثال کے بعض طبقات تو ایسے ہیں، جن پر اثر پذیر ہونے کی کیفیت ہمیشہ غالب رہتی ہے، اور تغیرات و انقلابات کی وہ آماجگاہ بنے رہتے ہیں، مثال کے ان ہی طبقات کی تعبیر محو و اثبات کے عالم سے کرتے ہیں۔

لیکن مثال ہی کے بعض طبقات ایسے بھی ہیں، جن کی حالت ایسی نہیں ہے، ان ہی کو "لوح محفوظ" کہتے ہیں۔

بہرحال "محو و اثبات" کا عالم جسے محو و اثبات کی کتاب بھی کہتے ہیں۔ لوح محفوظ کے لحاظ سے ایسا سمجھو کہ محو و اثبات کی یہ کتاب گویا آئینہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس آئینے میں لوح محفوظ کی وہی صورتیں منعکس ہوتی رہتی ہیں، جن کے انعکاس اور انطباع کی صلاحیت محو و اثبات کے اس آئینہ میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اور لوح محفوظ جن صورتوں کا اظہار چاہتا ہے۔

لوح محفوظ اور محو و اثبات کی اس کتاب کے تعلقات کے سمجھنے کے لئے ایک اور مثال کی طرف تمہاری راہ نمائی کرتا ہوں۔

یعنے لوح محفوظ کے متعلق تو سمجھو کہ گویا اس کی حیثیت ان فلکی اوضاع کی بلکہ فلکی نفوس اور علوی اجرام کی ہے، جو کسی شے کے ظہور کو چاہتے رہتے ہیں، اور محو و اثبات کی کتاب کے متعلق سمجھو کہ اس کی حیثیت گویا عنصری طبائع (آب و آتش خاک و باد) کی ہے، اور محو و اثبات کی اس کتاب میں مثالی موجودات کی حیثیت گویا ایسی ہے، جیسے دنیا میں موالید (نباتات، جمادات حیوانات) کی ہے، یعنے ان موالید کا تعین و تشخص وہ چیزوں (علوی اجرام اور عنصری طبائع کی

www.besturdubooks.wordpress.com

صلاحیتوں ہی کا جیسے دبی مت ہوا کرتا ہے، اسی طرح مثالی موجودات بھی لوح محفوظ کے انتصالی اور محو و اثبات کی کتاب کی صلاحیتوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک اہم مسئلہ اس سلسلہ میں سمجھ لینے کا یہ بھی ہے، کہ عالم شہادت کی بعض چیزوں کے متعلق جیسے یہ صورتیں پیش آتی ہیں، کہ غیب سے ان کی خوب دیکھ بھال ہوتی ہے، ان کی تربیت و پرداخت میں کافی توجہ ظاہر ہوتی ہے، اور طرح طرح سے ان کو امداد پہونچائی جاتی ہے، اور اپنے کمالات تک پہونچنے میں غیب سے مختلف شکلوں میں ان کی تائید ہوتی رہتی ہے، اور کیسی کیسی تائید! کہ دیکھنے والے اس کو دیکھ دیکھ کر حیران ہوئے جاتے ہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی طرف سے تو وہ لعنت کے مستحق ہیں، مثلاً کفار کے سلاطین و ملوک، اور گمراہ کرنے والے دجالوں کے ساتھ بلکہ خود ابلیس کے ساتھ یہی صورت پیش آتی ہے، ابلیس کی حالت تو یہ ہے، کہ براہ راست خود حق تعالیٰ نے اس کو ان الفاظ میں یہ حکم دیا کہ

واجلب علیہم بخیلک ورجلک وشارکہم فی الاموال والاولاد	اپنے سوار اور پیادوں کے ساتھ ان پر دھاوا بول دے، اور ان کے اموال و اولاد میں شریک ہو جا۔

مگر یاں ہم سب جانتے ہیں، کہ ان تمام تائیدوں کے باوجود حظیرۃ القدس سے ان کی دوری بڑھتی ہی چلی جاتی ہے، اس سے ناآشنائی، اور بے تعلقی میں یہ ترقی ہی کرتے چلے جاتے ہیں، آخرت میں ان کو کسی قسم کی کوئی اہمیت حاصل نہ ہوگی، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے،

ایحسبون انما نمدہم بہ من مال وبنین نسارع لہم فی الخیرات بل لا یشعرون	کیا وہ گمان کرتے ہیں، کہ ہم ان کو مال اور اولاد سے جو مدد دیتے چلے جائیں گے، اور بھلائیوں کے معاملے میں جلدی کریں گے (یہ خیال صحیح نہیں ہے) بلکہ وہ سمجھ نہیں رہے ہیں،

اور جو حال عالم شہادت کے ان امور کا ہے، اسی طرح مثالی موجودات علی الخصوص "مثل انعکاسی" میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ طرح طرح کی تائیدوں کے وہ منبع و سرچشمہ ہوتے ہیں، اور جن لوگوں کو ان سے کسی قسم کی مناسبت ہوتی ہے، ان کو اپنی طرف وہ کھینچتے ہیں، خواب میں پیش آنے والے مختلف واقعات کا بھی ان ہی "انعکاسی مثل" سے تعلق ہوتا ہے، ان کے مشابہی ہوتے ہیں، اسی طرح غیبی آوازوں اور بعض کشفی حالات کے اظہار میں بھی ان ہی کو دخل ہوتا ہے، معصیت نزول کی

www.besturdubooks.wordpress.com

فریاد رسی، پریشان حال پراگندہ بال لوگوں کے سکون و اطمینان زندگی کے مشکلات کا حل، الغرض یہ اور اسی قسم کے دوسرے حالات جن میں واقعۃً انقلاب اور تغیر کا مشاہدہ لوگ کرتے ہیں، ان سب کی وجہ بھی کبھی تمثالی امور بن جاتے ہیں، بلکہ وجدان و ذوق والے جن کیفیتوں کو اپنے اندر پاتے ہیں ان میں کبھی یہ دیکھا گیا ہے کہ "عالم مثال" کی چیزوں کی تاثیر کو دخل تھا، حالت یہ ہوتی ہے کہ جن لوگوں کی قوت واہمہ بہ سبب اور صفائی حاصل کئے ہوتی ہے، یعنی "یکسوئی" کے ساتھ کسی خاص چیز پر اپنی توجہ کو مرکوز کرنے کی مشق جو بہم پہونچا لیتے ہیں، وہی ذہنی قوت واہمہ کو اس مثالی شئے کے ساتھ جب متعلق کرتے ہیں اور خاص طور پر ان کی نظر میں اس مثالی شئے کی اہمیت ہوتی ہے، تو یہ واقعہ ہے کہ ایسی پاک اور قدسی کیفیتیں انہیں محسوس ہوتی ہیں، جو صرف متبرک مقامات اور مشاہد کے ساتھ مخصوص ہیں، اور ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہیں، جنہیں شعائر اللہ کہا جاتا ہے۔

مگر باوجود ان تمام تجربات و مشاہدات کے درحقیقت حق تعالیٰ کے نزدیک اس "مثالی شئے" کی کوئی وقعت نہیں ہوتی، اور مچھر کے پر برابر بھی اس کا وزن خدا کے پاس نہیں ہوتا گویا اس کی حالت وہی ہوتی ہے، جو قرآن میں فرمایا گیا ہے، کہ

كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماءً — صحرا کے سراب کے مانند ہے جسے پیاسا خیال کرتا ہے کہ وہ پانی ہے

میں تم کو آگاہ کرتا ہوں کہ خبردار اس قسم کی چیزوں سے تم دھوکے میں مبتلا ہو جانا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ عالم شہادت کا جیسے یہ قانون ہے کہ بعض چیزوں کی پیدائش اور ان کا فیضان بعض خاص صلاحیتوں کے ظہور پر موقوف ہوتا ہے، خواہ خدا کے نزدیک وہ مقبول ہوں، یا مردود و ملعون ہوں، قدرت کا قاعدہ ہے، کہ جہاں کہیں مقررہ صلاحیتوں اور استعداد کا ظہور ہوتا ہے، اور جو نصاب ان کا مقرر ہے، جب وہ مکمل ہو جاتا ہے، تو جس چیز کی پیدائش ان کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، وہ پیدا ہو جاتی ہے، اس میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ خدا کے فرماں برداروں سے اس کا تعلق ہے، یا نافرمانوں اور سرکشوں سے۔

مثلاً جن دواؤں سے مرض کا ازالہ ہوتا ہے، ان کو جو بھی استعمال کرے گا، ان کے فوائد سے مستفید ہوگا، خواہ استعمال کرنے والا خدا کا مطیع ہو یا نافرمان یا زرخیز جتی ہوئی زمین میں جو دانے ڈالے جائیں گے، ڈالنے والا کوئی بھی ہو، مومن ہو، یا کافر عاصی ہو، یا مطیع، قدرت کا قانون ہے کہ ان دانوں پر جب بارش ہوگی، اور دوسرے سازگار حالات جو ضروری ہیں، وہ بھی جب ساتھ دیتے ہیں،

www.besturdubooks.wordpress.com

قرآن والوں پر نباتاتی نفس کا فیضان ہو جاتا ہے ۔

اسی طرح قاعدہ ہے کہ بنی آدم کے بڑے اجتماع کی ہمتیں، اور ان کے اعتقادات جب کسی خاص چیز پر مرتکز ہو جاتے ہیں، تو اس وقت اس میں اس کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ عالم قومیت کی کوئی ایسی مثالی ہستی اس پر منطبق ہو جائے جو گویا اس چیز کی روح ہوتی ہے جس پر لوگوں کی ہمتیں اور ان کے اعتقادات مرتکز ہوئے تھے، اور ان لوگوں کی توجہ کی وہی مثالی ہستی گویا قبلہ ہونے کی حیثیت حاصل کر لیتی ہے، لوگوں کا یہ اجتماع اسی روح کا گویا قالب اور اس قبلہ کا گویا وہ ہیکل ہوتا ہے، الغرض اس قالب اور اس ہیکل کی عظمت و جلال جن باتوں سے قائم ہوتا ہو، ان کا طبعی منشا بھی "مثالی وجود" بن جاتا ہے، اور ایسے آثار جن سے اس ہیکل کی وقعت قلوب میں جاگزیں ہوتی ہو، اور اس کی شہرت دنیا میں پھیلتی ہو، دل اس کی طرف کھنچتے ہوں، وہ اسی "مثالی وجود" کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

اسی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جن نفوس میں اس "مثالی وجود" کے متعلق کسی قسم کی مناسبت کسی وجہ سے پائی جاتی ہے، ان کو ایسے واقعات کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جن سے اس ہیکل کی شان ان کی نگاہوں میں عظمت حاصل کر لیتی ہے، خواہ خواب میں یہ تجربات پیش آئیں، یا بیداری میں۔

خلاصہ یہ ہے کہ بنی آدم کا کوئی قابل لحاظ اجتماع جب اپنے اعتقادات اور اپنی ہمتوں کے ساتھ کسی خاص چیز پر متفق ہو جاتا ہے، خواہ یہ چیز حق ہو یا باطل، بہر حال اس کی ایک "مثالی روح" ضرور پیدا ہو جاتی ہے، اور یہی "مثالی روح" پیدا ہو کر اس چیز کے روح پذیر ہونے، اور اس کی شہرت کے پھیلانے میں کبھی تو خواب کے واقعات کے ذریعہ سے اور کبھی کشفی معاملات کی راہ سے مددگار بن جاتی ہے، اسی طرح کبھی ایسے کیفیات جن کی وجہ سے لوگوں میں اس چیز کی طرف کشش بڑھتی ہو، اور کبھی کوئی تغیرات و انقلابات (مثلاً خارق عادت امور) کے ذریعہ سے "روح مثالی" اس کام کو انجام دیتی ہے ۔

لیکن (جیسا کہ میں نے عرض کیا) آخرت میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ۔

یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ اس "مثالی روح" کی عظمت و جلالت اور قلوب میں بس کا وزن یہ ساری باتیں اس کی تابع ہوتی ہیں، کہ بنی آدم کا وہ اجتماع جس چیز کا معتقد ہو گیا ہے بجائے خود اس کی عظمت و حرمت لوگوں کے قلوب میں کتنی ہے، اور کس حد تک یہ اعتقاد ان کے اندر اپنی جگہ بنائے ہوئے ہے، اور کتنی دور دور سے لوگ اس چیز تک آتے ہیں، کتنی مدت اس کے اس پہلو کے شہود

www.besturdubooks.wordpress.com

جیسے بزرگوں کی ہے، ان امور میں جتنی زیادہ قوت ہوگی اس کی مثالی روح بھی اسی درجہ قوت حاصل کرتی ہے۔

الحاصل مذکورہ بالا باتوں اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے اس مثالی روح کو عالم مثال میں اپنی اہمیت کے آگے بڑھانے میں مدد ملتی ہے، نیز اس مثالی روح سے دلچسپی رکھنے والوں کے سامنے بھی اور جو اس کی اہمیت کے منکر ہوتے ہیں، ان کے آگے بھی مختلف واقعات ان ہی کی اعانت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان سارے قصوں کی وہ نوعیت کسی طلسم کے مانند ہوتی ہے، اور صبح صور یا قیامت کبریٰ کے قائم ہونے کے ساتھ ہی اس کی بنیاد منہدم ہو کر رہ جائے گی، اور جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے،

وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناہ هباءً منثورا ۰	جو عمل بھی انہوں نے کئے ہیں، ان کی طرف ہم بڑھ گئے، اور ان کو بکھرے ہوئے منتشر ذرات ہم نے بنا دیا،

بہرحال تم کو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ ہر مذہب و ملت، اور ہر وہ چیز جسے شعائر اللہ میں لوگوں نے شمار کیا ہے، اسی طرح ہر صنم اسپیدی و بت، ہر طاغوت، ہر دجال اور ہر سلطنت و حکومت کی ایک مثالی روح ہوتی ہے، اس رب سے جو عرش پر جلوہ فرما ہے، یہی مثالی روح یہ استدعا کرتی رہتی ہے، کہ اس کے ہیکل کو مجروح کیا جائے، اور جیسا کہ قرآن ہی میں ارشاد ہوا ہے،

کلا نمد هؤلاء وهؤلاء وما کان عطاء ربك محظورا ۰	ہم ان کی بھی مدد کرتے ہیں، اور ان کی بھی، اور تیرے رب کی داد و بخشش رکی ہوئی نہیں رہتی،

رفقات کے مقررہ قوانین کے تحت دونوں کو امداد ملتی رہتی ہے، حدیث میں بھی یہی آیا ہے، کہ

یداہ مبسوطتان ینفق کیف یشاء	خدا کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں خرچ کرتا ہے، جیسے چاہتا ہے۔

اور جیسے اہل حق اور اہل باطل کی جنگ میں دیکھا جاتا ہے، کہ کبھی اس فریق کو غلبہ حاصل ہوتا ہے کبھی اس فریق کو، کبھی اس کے ہاتھ میں جیت ہوتی ہے اور کبھی اس کے، اسی طرح عالم مثال کی چیزوں کے مختلف اقتضاؤں میں کشمکش جاری رہتی ہے، تا اینکہ تیرے رب کا وعدہ

www.besturdubooks.wordpress.com

سامنے آجائے۔

اور "انسان مثالی" پر جو تجلی قائم ہے، وہ سارے "مُثُل" (یعنے مثالی موجودات) کے نیچے فنون کو پکڑ کر دبا دے، اور حق کرے کہ باطل پر دے مارے، باطل کا سر یوں کچل دیا جائے جس کے بعد اچانک وہ مٹ کر غائب ہو جائے اور یہی وہ وقت ہوگا، جب ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک ہو کر حق باطل سے ممتاز اور جدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ "عالم مثال" کے تحتانی طبقات مذکورۂ بالا عجیب و غریب بے شمار کرشموں کے حامل ہیں، زیادہ تحقیق کا شوق ہو تو اس فن کے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ کرو۔

تنبیہ: کسی صالح مناسب زمین میں فرض کرو کہ ہم نے ایک دانہ ڈال دیا تھا، ایسے تمام امور جن سے دانے کے نشوونما میں فرق پیدا ہو سکتا ہو، مان لیجئے کہ ان سے وہ محفوظ رہا، اتنے میں موسم بدل گیا، بہار کا مہینہ آ گیا، فضا نمی اور رطوبت سے لبریز ہو گئی اور اس کا اثر ہوا میں بھی اور زمین کی گہرائیوں میں بھی منتقل ہوا، ہر جگہ نمی جاری و ساری ہو گئی، اسی کے ساتھ بارش بھی برسنے لگی اور وہی دانہ جسے ہم نے زمین میں ڈالا تھا، اگ آیا، کچھ دن بعد وہی ایک درخت بن گیا، ایسا درخت جس میں جڑیں بھی ہیں اور تنے بھی، شاخیں بھی ہیں، اور ٹہنیاں بھی، پتے بھی ہیں، اور پھل پھول بھی، الغرض اس دانے کی طبیعت نے ایسی چیزوں کو نمایاں کیا، جن کا کسی آدمی کے دل پر خطرہ بھی نہ گذرا تھا، یعنے یہ کون خیال کر سکتا تھا کہ ایک مکمل باغ اپنے ان عجیب و غریب صفات کے ساتھ اسی دانے میں چھپا ہوا تھا، یہ واقعہ ہے، کہ اس تماشے کے دیکھنے کے لوگ گر عادی نہ ہوتے تو وہ ہرگز یہ باور کرنے پر تیار نہ ہوتے کہ ایک خشک گٹھلی سے ایسا قد آور سرسبز و شاداب درخت نکل پڑے گا۔

پس انعکاسی "مثل" کے متعلق بھی یہی سمجھنا چاہئے کہ عالم مثال کی زمین میں بوئے ہوئے وہ دانے ہیں، پھر عرش پر جو تجلی قائم ہے، جب اس کا وقت آئے گا کہ اس تجلی سے پیدا اور برانگیختہ ہونے والی عنایت عالم مثالی کی طرف متوجہ ہو، اور یہی عنایت پھیل کر ملاء اعلیٰ میں، اور فلکی نفوس میں، اور سفلی ملائکہ میں اور شخص اکبر کی ساری قوتوں میں اس کے قلب میں جب جاری و ساری ہو جائے اور ان سب کی ہمتوں کا رخ بھی عالم مثال ہی کی طرف ہو جائے، سب کی ہمتیں اسی پر مرکز ہو جائیں تو یہ وہ وقت ہوگا جب عالم شہادت (یعنے اس عالم محسوس) کی کوئی وقعت و اہمیت باقی نہ رہے گی بلکہ عالم مثال ہی کے اندر وہ بھی دب کر پوشیدہ ہو جائے گا، بالفاظ دیگر یوں سمجھنا چاہئے کہ شخص اکبر عالم مثال میں کچھ اس طرح جذب ہو جائے گا جیسے سونے والا خواب میں نظر آنے والے خیالات میں

www.besturdubooks.wordpress.com

غرق ہو جاتا ہے۔

یہی وہ گھڑی ہوگی جب مثال کا یہ عالم پھیل جائے گا، اتنا پھیل جائے گا جتنا کہ وہ پھیل سکتا ہے، اور "انعکاسی شکل" میں سے ہر مثالی وجود بدل جائے گا، اس پر انقلاب طاری ہوگا، ایسا انقلاب کہ گویا وہ کوئی دوسری چیز بن گیا، پہلی صورت میں اور اس انقلابی صورت میں کسی قسم کی کوئی مناسبت ہے؟ لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئے گی، جیسے گٹھلی اور درخت کے تعلق کا سمجھنا ان لوگوں کے لیے، جو یہ نہیں جانتے ہیں کہ درخت اسی گٹھلی سے نکلا ہے) آسان نہیں ہوتا، بلکہ شاید ناممکن ہوتا ہے) اور اب انسانی نفوس ان مثالی موجودات میں، اسی طرح ڈوب جائیں گے جیسے آج دنیا میں شہادت کی چیزوں میں لوگ ڈوبے ہوئے ہیں، بلکہ مثالی موجودات میں ان کا استغراق اس سے بھی زیادہ شدید اور گہرا ہوگا ہی۔

"دارِ آخرت"

پھر لوگ مثال کے ایک طبقہ سے دوسرے طبقے تک اور دوسرے سے تیسرے طبقے تک ترقی کرکے پہنچتے رہیں گے، تا اینکہ اس طبقہ تک پہنچ جائیں گے، جو مثال کے سارے طبقات سے زیادہ وسیع زیادہ لطیف ہے، اور تغیر و انقلاب سے زیادہ محفوظ ہے، تب لوگ یا جنت میں داخل ہو جائیں گے، یا جہنم میں، قرآنی الفاظ:

فلا اقسم بالشفق والليل وما وسق والقمر اذا اتسق لتركبن طبقا عن طبق ٥

پس قسم کھاتا ہوں میں شفق کی اور قسم رات کی اور ان چیزوں کی جنہیں رات نے سمیٹ لیا، اور قسم ہے چاند کی جب وہ پورا ہو جائے (بھیل جائے) تم ضرور چڑھو گے ایک طبقہ پر دوسرے طبقے سے،

میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، لوگ اس وقت "انعکاسی شکل" کو ایسے حال پر پائیں گے، جس کا ان کے دل پر خطرہ بھی نہ گذرا ہوگا، یعنی ان کے اندیشہ خیال میں بھی یہ بات نہ ہوگی، کہ (فلاں عمل کی "انعکاسی مثال") یہ رنگ اختیار کرلے گی، اور اس کی ایسی شکل و صورت ہو جائے گی، جیسا کہ میں نے کہا، ٹھیک وہی کیفیت ہوگی، جو زمین میں بوئے ہوئے دانے کی ہوتی ہے، کہ باغبان ان ہی دانوں کو شاخوں، پتوں، پھلوں، پھولوں سے بھرے ہوئے درختوں کی شکل میں پاتا ہے۔

عبقہ (۳)

خیالی موجودات کے علم و ادراک کی دو صورتیں ہیں، یعنی ایک صورت تو ان کے ادراک کی یہ ہے، کہ ان کے خیالی ہونے کا احساس بھی جاننے والے کو ہو رہا ہو، مطلب یہ ہے کہ ان خیالی موجودات کے متعلق اس امر کا شعور بھی موجود ہو کہ خارجی حقائق اور موجودات کے سلسلہ کی چیزیں یہ نہیں ہیں، مثلاً بحالت بیداری ہم جن خیالی امور کو سوچتے ہیں، ان کی حالت یہی ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں، ان خیالی موجودات کی تعبیر ان الفاظ سے جو کی جاتی ہے جو در حقیقت خارجی حقائق اور موجودات کے لیے بنائے گئے ہیں، یہ محض مجازی تعبیر ہوتی ہے، کیونکہ بولنے والا اس تعبیر کے ساتھ ساتھ یہ بھی جانتا ہے، کہ جن خیالی موجودات پر ہم ان الفاظ کا اطلاق کر رہے ہیں، واقع میں یہ الفاظ ان کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں، وہ خوب جانتا ہے، اور اس کے سوا وہ جان ہی کیا سکتا ہے، کہ ان الفاظ سے جو کچھ مراد وہ لے رہا ہے، اس پر محض تاویلی طور پر ان الفاظ کا اطلاق ہو رہا ہے۔

دوسری صورت ان ہی خیالی موجودات کے علم و ادراک کی یہ ہے، کہ جاننے والا ان کو خیالی نہیں بلکہ خارجی موجودات ہی کے سلسلہ کی چیزیں باور کر رہا ہے، مثلاً خواب میں جن خیالی موجودات کا ادراک ہمیں ہوتا ہے، ان کی حالت یہی ہوتی ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ خارجی حقائق و موجودات کے لئے جو الفاظ بنائے گئے ہیں، ان ہی کا اس دوسری شکل میں خیالی موجودات پر اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، یعنے بنانے والے نے لفظ کو جس معنے کے لئے بنایا ہے، اسی معنی میں استعمال کرنے والا اس وقت اس کو استعمال کر رہا ہے، آخر خود غور کرو، کہ خواب میں جب دریا کو آدمی دیکھتا ہے، اور دریا ہی کے لفظ کا اس پر اطلاق کرتا ہے، تو کیا اس وقت آدمی کے ذہن میں یہ بات بھی آتی ہے، کہ دریا کے لفظ سے ہم جو اس کی تعبیر کر رہے ہیں، یہ تعبیر حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، یعنے خواب والا دریا واقع میں دریا نہیں ہے، بلکہ واقعی دریا کے ساتھ چونکہ وہ تشبیہی تعلق رکھتا ہے، اسی علاقہ کی بنیاد پر مجازاً ہم اس کو دریا کہہ رہے ہیں، اور ہمارا یہ اطلاق صرف تشبیہی اطلاق ہے، ہر شخص جانتا ہے کہ ان باتوں کا خواب دیکھنے والے کے دماغ تک قطعاً کبھی نہیں رہتا،

www.besturdubooks.wordpress.com

اپنے اپنے وجدانی تجربہ سے ہم میں ہر شخص اس کی تصدیق کر سکتا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنے نفس کی قوتوں کی تہذیب و اصلاح میں جو کامیابی حاصل کر لیتے ہیں، ان ہی کو عالم مثال کی چیزوں کا ادراک و علم جو ہوتا ہے، اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے، (جو خیالی موجودات) کے ادراک کی دوسری قسم کی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مثل (یعنی مثالی موجودات) کی تعبیر جن الفاظ میں وہ کرتے ہیں، ان کی یہ تعبیر مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہوتی ہے، کیونکہ اس مسئلہ کا پہلے بھی ذکر آ چکا ہے، کہ مثلاً نور یا نار کے الفاظ ان ہی چیزوں کے لئے بنائے گئے ہیں، جن سے ان کے مخصوص آثار ظاہر ہوں، یعنی جس سے روشنی کے آثار ظاہر ہوتے ہوں اس کے لئے نور کا اور جس سے آگ کے آثار ظاہر ہوں اس کے لئے نار کا لفظ بنایا گیا ہے، الفاظ جب معانی کے لئے مقرر کئے جاتے ہیں، تو اس وقت اس کا خیال قطعاً پیش نظر نہیں ہوتا، کہ جن چیزوں کے لئے الفاظ مقرر کئے جا رہے ہیں، ان کے وجود کی نوعیت کیا ہو گی، یعنی خارج میں جب پائے جائیں گے تب تو ان الفاظ کا ان پر اطلاق صحیح ہو گا۔ اور بجائے خارج کے مثال میں ان کا وجود جب پایا جائے گا تو اس وقت ان پر ان الفاظ کا اطلاق صحیح نہ ہو گا، قطعاً یہ بات سامنے نہیں ہوتی (ایک بات تو یہ ہوئی) دوسری بات اسی سلسلہ میں مجھے یہ کہنی ہے) کہ سونے والا جب نیند سے بیدار ہوتا ہے، تو بداہتہً یہ محسوس کرتا ہے، کہ خواب میں جن چیزوں کو وہ دیکھ رہا تھا، ان کا خارجی حقائق سے تعلق نہ تھا، جس کی وجہ ظاہر ہے، یعنی وہ جانتا ہے، کہ خواب میں نظر آنے والی چیزوں کی نشست و برخاست، حرکت و سکون، محض اس سونے والے کی توجہ اور التفات کی دست نگر ہوتی ہے، نیز وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ اس کی عادتوں اور مختلف حالتوں، اس کے علوم اور دیگر عوارض جو اس کے مزاج پر طاری رہتے ہیں سب ہی کو اس کے خواب میں کافی دخل ہوتا ہے۔

بہرحال، ان ہی وجوہ سے وہ یقین کرتا ہے کہ خواب میں جن چیزوں کو اس نے دیکھا تھا، وہ ایسے اصلی موجودات نہیں ہیں، جن کی بنیاد اس کے ذہن میں باہر کسی واقعی حقیقت پر قائم ہو مگر عالم مثال کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے، یعنی اس عالم سے جن لوگوں کا تعلق اور رابطہ قائم ہو جاتا ہے، چونکہ ان کو کسی قسم کا دخل اس عالم میں پائی جانے والی چیزوں سے نہیں ہوتا، اس لئے وہ یہ ماننے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ عالم مثال اور جو چیزیں کہ اس عالم میں پائی جاتی ہیں، ان کا وجود اصلی وجود ہے، (ان کے ذہن اور خیال کا تابع نہیں ہے) نیز اس کے ساتھ

www.besturdubooks.wordpress.com

وہ یہی پاتے ہیں کہ عالم شہادت کے موجودات، مثالی موجودات کے نقول اور تابع ہیں (یعنی شہادی موجودات کا وجود مثالی موجودات ہی پر مرتب ہوتا ہے) اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ان کے نزدیک حقیقی اور اصلی وجود مثالی وجود ہی ہوتا ہے، اور شہادی وجود گویا اس مثالی وجود کے نزول کی ایک شکل ہے، یا مثالی وجود کے بعد ظہور کی وہ ایک صورت ہے۔

بہرحال یہ جو کہتا چلا آرہا ہوں کہ شخص اصغر یعنی وجود انسانی کے لحاظ سے خیالی صورتوں کی جو نوعیت ہے، یہی نوعیت عالم مثال کی شخص اکبر یعنی اس طویل و عریض کائنات کے لحاظ سے ہے، دراصل یہ اصل واقعہ کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ محض ان لوگوں کے سمجھانے کا یہ ایک طریقہ ہے، عالم مثال تک جن کی رسائی نہیں ہے، اور نہ مثال کے اس عالم سے جن لوگوں نے ربط قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے، وہ تو اس عالم کو اور اس عالم کے موجودات کو ایسے حقیقی موجودات کے رنگ میں پاتے ہیں، جن کی بنیاد اصلی اور واقعی حقائق پر قائم ہے، بلکہ عالم شہادت کی چیزوں سے بھی زیادہ اصلیت اور واقعیت کا رنگ وہ مثالی اشیاء میں پاتے ہیں۔

اسی لئے یہی الفاظ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور جن چیزوں پر ان کا اطلاق کرتے ہیں ان کی بات کی رو سے اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے، کہ عالم شہادت کی چیزوں کا حقیقی وجود عالم شہادت میں نہیں، بلکہ عالم مثال ہی میں ہے، اور اس مثالی وجود کے بعد ظہور کا وہ قالب ہے جسے شہادی وجود کہتے ہیں۔

تیسری بات اسی سلسلہ کی قابل ذکر یہ ہے، کہ عالم مثال کا جن لوگوں نے ذاتی تجربہ حاصل کیا ہے، چونکہ انہوں نے اس عالم کو اتنا وسیع عالم پایا، کہ اس کے مقابلہ میں شہادت کے اس عالم محسوس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی اس لئے عالم مثال کے متعلق وہ یہ کہنے لگے کہ عالم شہادت کے اوپر ہے، بلکہ خود مثالی عالم میں بھی جو طبقات زیادہ لطیف اور زیادہ کریم ہیں، ان کو ان طبقوں کے اوپر انہوں نے قرار دیا جو ان کے لحاظ سے زیادہ کثیف اور زیادہ تنگ ہیں۔

پھر عالم مثال کی چیزوں کے متعلق جیسے یہ سمجھا جاتا ہے، کہ عالم شہادت میں ان ہی کا نزول ہوتا ہے، اسی طرح خود عالم شہادت کی چیزوں کے متعلق بھی یہی کہنے لگے کہ عالم میں ان کا نزول ہوا ہے، (قرآنی آیات مثلاً)

وانزل لکم ثمانیۃ ازواج   یا   (اور اتارا خدا نے تمہارے لئے آٹھ قسم کی مویشیاں)

www.besturdubooks.wordpress.com

وانزلنا الحدید فیہ باس شدید — اور ہم نے لوہا بھیجا جس میں سخت (مقابلہ و مقاومت) کی قوت ہے'

کو اسی محاورے پر محمول کیا جا سکتا ہے' اسی طرح اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں' یعنے رزق کے متعلق موت کے متعلق بلکہ سارے تقدیری امور کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ نازل ہو گئے ہیں' اور نزول کے لفظ کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں' اس کا راز بھی یہی ہے' بہرحال یہ محاورہ ان لوگوں میں یعنے عالم مثال سے ربط قائم کرنے والوں میں عام طور پر مشہور و معروف ہے' اور جیسے عالم شہادت کی مذکورہ بالا چیزوں کی طرف اور عالم مثال کے فوقانی طبقات کے اشیاء کی طرف نزول کا لفظ منسوب کیا جاتا ہے' اسی کے مطابق مثال کی تحتانی طبقات میں پیدا ہونے والی چیزوں کے مطابق بھی بولتے ہیں کہ وہ نازل ہوئیں' مثلاً قرآن ہی میں ہے' کہ

شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن — ماہ رمضان جس میں اتارا گیا قرآن

یا ارشاد ہے' کہ

انا انزلناہ فی لیلۃ القدر — ہم ہی نے اس کو اتارا قدر کی رات میں

یا حدیث نبوی میں اس قسم کے فقرات جو پائے جاتے ہیں'

ماذا انزل اللیلۃ من الخزائن ماذا انزل من الفتن — رات کیا خزانوں کا نزول ہوا اور کتنے فتنوں کا نزول ہوا

یا اسی قسم کے بکثرت بے شمار فقروں میں یہ محاورہ جو استعمال کیا گیا ہے' (منشاء اس کا یہی ہے') (اسی سلسلہ کا ایک محاورہ یہ بھی ہے) کہ عالم مثال کے فوقانی طبقات کی تعبیر "آسمانی" کے لفظ سے اور اس کے تحتانی طبقات کی تعبیر جو[1] کے لفظ سے' اور عالم شہادت کی تعبیر "زمین" کے لفظ سے بھی کبھی کرتے ہیں' مثلاً حدیث نبوی میں ارشاد ہوا ہے' کہ

ان القدر ینزل من السماء والدعا یصعد من الارض فیلتقیان فی الجو — قضاء و قدر کا حکم آسمان سے نازل ہوتا ہے' اور دعا زمین سے چڑھتی ہے' پس دونوں کی مڈ بھیڑ "جو" میں

---

[1] جو سے مطلب بظاہر یہی ہے کہ فارسی لفظ "فضا" سے مراد کیا گیا ہے' آسمان و زمین کی درمیانی فضاء اس سے مراد لیتے ہیں' اسی لئے "فلسفہ والے" ابر و بارش' بجلی' دھنک وغیرہ کو "کائنات الجو" کہتے ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

فعان الی یوم القیمۃ　　　　بھاتی ہے پھر قیامت تک دونوں کشمکش کرتے رہتے ہیں'

(اور جیسے "مثل اصلیہ" کے متعلق نزول کا لفظ بولا جاتا ہے) اسی طرح "انعکاسی مثل" جب عالم مثال میں پیدا ہوتے ہیں' تو عالم شہادت میں ان کا جو وجود ہوتا ہے' اس کے حساب سے اس کی طرف صعود (یعنی چڑھائی) کے لفظ کو منسوب کرتے ہیں' یوں ہی فوقانی طبقات میں عالم مثال کے یہی "انعکاسی مثل" جب پیدا ہوتے ہیں تو تحتانی طبقات میں ان کا جو وجود ہوتا ہے' اس کے لحاظ سے ان کی طرف بھی صعود ہی کے لفظ کو منسوب کر دیتے ہیں' قرآن مجید میں مثلاً ارشاد ہوا ہے :

الیہ یصعد الکلم الطیب　　　　اسی کی طرف چڑھتی ہیں' پاکیزہ صاف ستھری باتیں'

کتاب (قرآن) وسنت (حدیث) میں اس کی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں' جو تلاش کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں ہیں۔

تنبیہ : یاد رکھنا چاہئے کہ وجود مثالی کا انکار کرنے والا صحیح معنوں میں اہل السنت والجماعت کے گروہ میں شریک نہیں ہے بلکہ اعتزال کی آلودگی اس میں پائی جاتی ہے' کیونکہ عالم مثال کے انکار کے بعد ہزار بلکہ ہزار سے بھی زیادہ نصوص کی بعید ترین تاویلوں پر اس کو مجبور ہونا پڑے گا'

(اسی کے ساتھ میں اس کی بھی تصریح کر دینا چاہتا ہوں) کہ عالم مثال کے ماننے کا مطلب میرے نزدیک یہ نہیں ہے' کہ ان ساری تفصیلوں اور توجیہوں کو بھی مانا جائے' جن کا میں نے گزشتہ بالا اوراق میں تذکرہ کیا ہے' اور نہ مجھے اس پر اصرار ہے' کہ خواہ مخواہ "مثال" کے لفظ کو مانا جائے' بلکہ غرض میری صرف یہ ہے' کہ کتاب وسنت میں جو مشغول رہتے ہیں' اور ان کے مضامین کا تفصیلی مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے' ان کو یہ ماننا چاہئے کہ عالم شہادت میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں' حق تعالیٰ کے سامنے اس عالم میں پیدا ہونے سے پہلے بھی اور شہادت کے اس عالم سے مفقود ہونے کے بعد بھی حق تبارک وتعالیٰ کے پاس ان کا وجود ہوا کرتا ہے' (یعنے خدا کے سامنے وہ پائی جاتی ہیں اور یہ کہ بعض بھی چوڑی حد سے زیادہ وسیع اور پھیلی ہوئی چیزیں' ایک خاص قسم کا وجود رکھتی ہیں' ایسا وجود جس کی وجہ سے ان میں اور عالم شہادت کی چیزوں میں نہ مزاحمت پیدا ہوتی ہے' اور نہ ایک کا دوسرے سے تصادم ہوتا ہے' اب خواہ اس کا نام "عالم مثال" رکھا جائے یا نہ رکھا جائے' مگر مذکورہ بالا دو خصوصیتوں کا ماننا شرعاً ناگزیر ہے۔

www.besturdubooks.wordpress.com

عبقہ (۴)

حق تعالیٰ کی معرفت کے حصول کے چند طریقے ہیں، (یا یوں کہو کہ حق تعالیٰ کی معرفت کی تلاش میں راستہ ڈھونڈنے والوں کے لئے چند راہیں ہیں) جن میں ایک راہ تو فنا و بقا کی راہ ہے، دوسری معرفت کی راہ، ان ہی راہوں میں ذوق کی راہ بھی ہے، تمام راستوں میں سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ دقیق و لطیف یہی دو (معرفت و ذوق) کی راہیں ہیں، ان دونوں کے ذریعہ سے لاہوت سے نیچے تنزل کے تمام مراتب و منازل تک سالک رسائی حاصل کرسکتا ہے، نیز سارے تجلیات، اور کونی حقائق کے سارے اصول، اور یہ کہ ممکن کا واجب سے کیا تعلق ہے، علاوہ ان کے دوسری اہم باتوں کی حقیقت تک ان دونوں راستوں سے پہنچنا میسر ہوسکتا ہے۔

ان دونوں سلوکوں اور راستوں کے طے کرنے میں کامیابی درحقیقت اللہ کے فضل ہی سے ممکن ہے، جسے چاہے اپنے اس فضل سے سرفراز فرمائے۔

مذکورہ بالا دو سلوکوں کے سوا اس سلسلہ کی اور راہیں بھی ہیں، جیسے وجود کے اطلاق و تقیید کا مسلک، ماہیت اور تشخص کا مسلک، جن کی تفصیل گذر چکی، ثانی الذکر دو مسلکوں کی انتہاء یہ ہے کہ وجود منبسط کی معرفت ان راہوں پر چلنے والوں کو حاصل ہوجاتی ہے، باقی اس سے اوپر جو کچھ ہے، ان کی یافت ارباب ذوق و معرفت کے اشاروں ہی سے ممکن ہے، ان ہی کی امداد و اعانت کے ساتھ یہ کام وابستہ ہے۔

اسی سلسلے کے دوسرے مسالک یہ بھی ہیں، جیسے حدوث و قدم کا مسلک، متغیر (تغیر پذیر حقائق) اور متغیر (جو تغیر پیدا کرتا ہے) اس کا مسلک، امکان و وجوب کا مسلک، نور و ظلمت کا مسلک لیکن سارے مسالک کی انتہاء اس پر ہوتی ہے کہ تجلی اعظم کے لحاظ سے لاہوت کی معرفت تک سالک پہنچ جاتا ہے، ان مسلکوں کے سوا ایک اور مسلک بھی ہے، یعنی فطرت کی طرف رجوع ہوجانا بخصوصاً ان سخت اور کڑی گھڑیوں میں جب مشکلات کے حل کی آدمی کو تلاش ہو، بلاؤں کو ٹالنے کی کوشش جاری ہو، تباہیوں اور بربادیوں میں مبتلا ہوجانے کے بعد استغاثہ (یعنی غیبی

www.besturdubooks.wordpress.com

امداد کے لئے آدمی چیخ رہا ہو، اور تدبیر و علاج کی ساری راہیں مسدود نظر آتی ہوں، اور خصوصیت "خطیرۃ القدس" کی طرف متوجہ ہونے کی ایک شکل ہے، جس کا راز یہ ہے، کہ ملاء اعلیٰ کے نفوس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے، جو ہمارے اندر باطنی قوتوں کی ہے، اور بشری نفوس کی حیثیت شخص اکبر کے اندر وہی ہے، جو ہمارے اندر ہمارے ظاہری قوی کی ہے، پھر جیسا کہ یہ دیکھا جاتا ہے، کہ باطنی قوتوں میں جب کسی قسم کا خلل پیدا ہوتا ہے، یا کسی قسم کا عارضہ ان کو لاحق ہوتا ہے، تو ظاہری قوی بھی اس سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ہو جاتے ہیں، الغرض ظاہری قوی کے متاثر ہونے میں باطنی قوی کے عوارض کو بھی ضرور دخل ہوتا ہے، جس اثر سے باطنی قوی متاثر ہوتے ہیں اسی اثر کے دباؤ کے نیچے ظاہری قوی بھی آجاتے ہیں، آخر غصہ یا اسی قسم کی دوسری باتیں جن سے قلب متاثر ہو جاتا ہے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ آدمی کے ظاہری حواس اور اس کی حرکت توتیں بھی اسی اثر سے متاثر نہیں ہو جاتی ہیں؟ اسی طرح سمجھنا چاہیے، کہ ملاء اعلیٰ کے نفوس جب کسی رنگ سے رنگین ہوتے ہیں، تو اسی رنگ سے بشری نفوس کے رنگین ہو جانے میں ملاء اعلیٰ کے نفوس کے اس رنگ کو کسی نہ کسی حد تک دخل ضرور ہوتا ہے۔

چونکہ عرش پر تجلی کرنے والے رب کے آگے التجا، دعا و عجز و نیاز، الحاح و زاری، اسی پر اپنی ہمت کی نظر کو جائے، رکھنے، الغرض یہ اور اسی قسم کے رنگ سے ملاء اعلیٰ کے نفوس ہمیشہ رنگین رہتے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ سے سوال کرنے، مانگنے کا اثر ان پر دوامی طریقہ سے چھایا رہتا ہے، آفاق و انفس میں اسی راہ سے نت نئے فیوض و برکات کو حق تعالیٰ سے حاصل کر کے وہ تقسیم کرتے رہتے ہیں، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ ان کے اس التجائی رنگ کا اور حق پر جوان کی نگاہ بندھی رہتی ہے، اس کا اثر ان سے منتقل ہو کر بنی آدم کے نفوس کی گہرائیوں میں جذب ہوتا رہتا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ آدم کی اولاد میں کوئی بھی ہو ہر ایک اپنی اصل فطرت کے اشارے سے یہ جانتا ہے، کہ غیب میں ایک اثر فریں قوت ہے، جو ہر طرح سے تام اور کامل ہے، سب کو وہی پناہ دیتا ہے، لیکن اس کو کوئی اپنی پناہ میں نہیں لے سکتا، وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے، اور جس بات کا ارادہ فرماتا ہے، اس کا فیصلہ کر دیتا ہے، پکارنے والوں کی پکار اور دعاؤں کو سنتا ہے، فریاد کرنے والوں کی فریاد رسی فرماتا ہے، مصیبت زدوں، ستم دیدوں پر رحم کرتا ہے،

اور اسی فطری علم و وجدان کا یہ اثر ہے، کہ جب تدبیروں کے دروازے بند ہو جاتے ہیں کوششوں کی راہیں مسدود نظر آتی ہیں، تب بنی آدم کے نفوس، اپنی پوری ہمت سے فریاد کرتے ہوئے

www.besturdubooks.wordpress.com

اعانت وامداد مانگتے ہوئے غیب کی اسی قوت کی طرف یعنی حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں، اپنی اصل فطرت کے حکم سے لوگ سمجھتے ہیں کہ دعا کرنے والوں کی دعاؤں کو وہ قبول فرماتا ہے اپنے حکم کے نافذ کرنے پر وہ ہر وقت قادر ہے، ظاہری اسباب کی مخالفت کی وہ قطعاً پروا نہیں کرتا، جو کچھ وہ عطا کرے اس کا روکنے والا کوئی نہیں، اور جسے وہ روک دے اس کا دینے والا کوئی نہیں، جو فیصلہ اس نے کردیا اس کا رد کرنے والا کوئی نہیں صاحب بخت کو اس کا بخت کچھ نفع نہیں پہونچا سکتا۔

بنی آدم کی فطرت میں یہ چیز راسخ اور جاگزیں ہے، اس کا انکار سچ پوچھئے تو اپنے وجدانی احساس کا انکار ہے، اور خواہ مخواہ اس احساس کے ساتھ زبردستی ہے، ہر شخص پر اس کی اندرونی شہادتیں حجت ہیں۔

بل الانسان علی نفسہ بصیرۃ ولو القی معاذیرہ — بلکہ انسان اپنے نفس کا دیکھنے والا خوب ہے، خواہ اس کے عذروں کا پردہ ہی کیوں نہ ڈالے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس راہ سے آدمی کی ہدایت وراہ بینی کا مطلب بس اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جو چیز اس کی فطرت میں ودیعت کردی گئی ہے، وہی اسے یاد دلائی جائے۔

اس توجہ کا قبلہ وہی تجلی ہے، جو عرش پر جلوہ فگن ہے، اور حظیرۃ القدس میں جس کی روشنی پھیلی ہوئی ہے، ظاہر میں تو ملائکہ سے اور باطن میں سارے اسباب سے یہی تجلی کام لیتی ہے، ہم اس مسلک کا حنیفی مسلک نام رکھتے ہیں۔

عبقہ (۵)

اللہ تعالیٰ نے جب حضرات انبیاء کو لوگوں کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور ان کے لائے ہوئے دین کی تجدید محدثین اور حکماء کے ذریعہ سے مختلف زمانوں میں کرتا رہا، تو واقعہ یہی ہے، کہ مذکورہ بالا تمام مسلکوں میں سے ان بزرگوں نے اسی حنیفی مسلک کو اختیار فرمایا کیونکہ اس مسلک میں (جیسا کہ عرض کیا گیا) خدا کی پیدا کی ہوئی اس فطرت کو جگا دینا، اور چوکنا کردینا پڑتا ہے، جس فطرت پر خدا نے آدمی کو پیدا کیا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان بزرگوں نے لوگوں کو اپنی

www.besturdubooks.wordpress.com

انتہائی توجہ اور ہمت سے اسی خدا کی طرف دعوت دی جو عرش پر مستوی ہے، اسی لئے سمجھنا چاہئے کہ اسماء الہیہ مثلاً اللہ کا لفظ، رب کا لفظ، رحمن کا لفظ، یہ سارے الفاظ ان بزرگوں کی لغت اور زبان کے لحاظ سے بظاہر اسی عبادت کے لئے بایں حیثیت بنائے گئے ہیں کہ وہ عرش پر تجلی فرما ہے، اور حظیرۃ القدس میں پھیلا ہوا ہے، انہوں نے (یعنے انبیاء اور ان کے دین کے مجددین) نے لوگوں کو ان ہی ارادوں کی طرف دعوت دی، جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں توجہ لو طریقے سے منعقد ہوتے رہتے ہیں، اور سطے پاتے رہتے ہیں۔

ان ہی حضرات نے لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی کہ ملائکہ پر ایمان لائیں، اور کوئی اسباب سے انہوں نے بحث نہیں رکھی، مثلاً فلکی نفوس اور عنصری طبائع اور ان ہی جیسے دوسرے کونی اسباب میں الجھنے اور الجھانے سے انہوں نے اعراض کیا۔ ملائکہ پر ایمان لانے کی دعوت انہوں نے اس لئے دی کہ عرش والی تجلی سے وہی سب سے زیادہ قریب ہیں، اور وہ سارے امور جن کا تدبیر یا تشریع (یعنے قوانین تکوینی اور قوانین تشریعی) سے تعلق ہے ان کے نفاذ میں ملائکہ ہی سے عرش والی یہ تجلی کام لیتی ہے، نیز دوسرے اسباب کو منسوب کرنا اور ان اسباب کے نتائج و اقتضاءات کو مخفی کر دینا، یہ ساری باتیں ان ہی ملائکہ کی ہمتوں کے نیچے رکھی گئی ہیں، الناس کی وجہ یہی ہے، کہ عرش والی اس تجلی کے لئے ملاء اعلیٰ کے نفوس کی وہی حیثیت ہے، جو ہمارے اندر ہمارے جوارح اور اعضاء (ہاتھ پاؤں وغیرہ) کی ہے۔

پھر جیسے ہمارے دل میں جو ارادے انعقاد پذیر ہوتے ہیں، ان کے ظہور کے ذرائع ہمارے یہی اعضاء اور جوارح ہیں، اگرچہ ان ارادوں کے ظہور کے دوسرے پوشیدہ اسباب بھی ہوتے ہیں مثلاً فلکی اوضاع اور مزاج پر جو حالات طاری ہوتے ہیں، نیز موسموں کے اختلافات اور اخلاط (خون، بلغم، صفرا، سوداء) کا غلبہ یا ان کے سوا دوسرے احوال کو بھی ان ارادوں کے قائم ہونے میں دخل ہوتا ہے، بہر حال ہمارے ارادوں سے ہمارے اعضاء و جوارح کا جو تعلق ہے، اسی طرح عرش پر جو تجلی قائم ہے، اس سے جو فیوض نکل نکل کر عالم امکان میں پھیلتے رہتے ہیں، ان کے پھیلانے کے ظاہری اسباب ملاء اعلیٰ کے نفوس ہی ہیں، یعنے ملائکہ ہیں،

اگرچہ ان فیوض کے جاری ہونے میں، نیز کسی خاص فیض کے طلب کرنے میں ملائکہ کو اپنی ہمتوں کے رخ کو عرشی تجلی پر جو مرتکز کرنا پڑتا ہے، اس کے باطنی دوسرے اسباب بھی ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

ان بزرگوں (یعنے انبیاء، اور ان کے دین کے مجددین) نے، حل مشکلات اور ضرر رساں امور کے ازالہ کے سارے اسباب میں سے دعا کو جو اختیار کر لیا ہے، اور یہ کہ اسماء الٰہی سے اس باب میں مدد لی جائے، پس ان ہی دونوں کو انھوں نے جو چن لیا ہے، یعنے ان دو چیزوں کو انھوں نے جتنی اہمیت دی ہے، دوسرے اسباب پر اتنا زور انھوں نے نہیں دیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ ان دونوں اسباب سے کام لینا گویا ملاء اعلیٰ سے مشابہت حاصل کرنا ہے، اور ان کے رنگ سے رنگین ہونا ہے، کیونکہ عرش والی تجلی سے فیض حاصل کرنے کا طریقہ ملاء اعلیٰ میں یہی ہے، کہ اس تجلی سے دعا کیا کرتے ہیں، اور اسی تجلی پر اپنی ہمت کو مرکوز کر دیتے ہیں۔

(انبیاء علیہم السلام نے ان ہی دو سببوں کا انتخاب) اس لئے بھی کیا، کہ ان اسباب کا اختیار کرنا ایک طرح سے حظیرۃ القدس کی طرف متوجہ ہونا بھی ہے، بخلاف دوسرے اسباب کے کہ ان میں یہ بات نہیں پائی جاتی

(گویا یوں سمجھنا چاہیے) کہ دعا بظاہر اسباب کو اختیار کرنا ہے، لیکن یہ باطنی عبادت بھی ہے، کسی نے یہ کتنی اچھی بات کہی ہے، کہ "عارف اپنی عادت کو بھی عبادت ہی بنا لیتا ہے"

ان ہی بزرگوں نے قلب کی اخباتی گہرائیوں سے، اور اپنی عقل کی ممکنہ قوتوں سے لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی ہے، کہ ملاء اعلیٰ سے وہ مشابہت پیدا کریں، اس نصب العین میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے، بغیر ان کے اس کی تکمیل نہیں ہو سکتی، یعنے طہارت سے جن امور کا تعلق ہے، ایک تو یہ دوسری بات التجاء و دعا ہے، اور تیسری چیز یہ ہے کہ عالم کے متعلق جو مکمل ترین نظام ممکن ہو، اس کی نگرانی و حفاظت کی جائے

(دوران ہی تینوں چیزوں کی ضرورت سے) احکام کا علم پیدا ہوا، یعنے ظاہری طہارت کو حاصل کرنے کے لئے غسل کا، وضو کا، زیر ناف کے بال اور بغل کے بال کو صاف کرنے کا، ڈاڑھی بڑھانے کا، مونچھوں کے ترشوانے کا حکم دیا گیا، اور اسی مقصد کے پیش نظر روزے کا بھی حکم دیا گیا ہے، نیز گندگی اور نجاستوں کی آلودگیوں سے جو منع کیا گیا ہے، اسی طرح لواطت سے، ایام کے زمانے میں ہم بستری سے، بیہودہ گوئی سے، گندے اور طبیعت جن سے نفرت کرے ان جانوروں کے گوشت کے کھانے سے جو روکا گیا ہے، تو مطلب سب کا یہی ہے، کہ ظاہری طہارت کے حصول کے یہی ذرائع ہیں۔

www.besturdubooks.wordpress.com

اور زکوٰۃ دینے کا، برے اور خبیث اخلاق و عادات سے، بری نیتوں سے دل کو پاک رکھنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے، کہ باطنی طہارت کے حصول کے یہ ذرائع ہیں۔

(ان امور کا تعلق تو پہلی چیز یعنی طہارت سے تھا) باقی دوسری باتیں اخبات کی راہ سے اپنے آپ کو حق کے مشابہ بنانے کی کوشش کرنا، سو اسی کے لیے نماز، دعا، ذکر و اذکار، ادعیہ و اوراد کا حکم دیا گیا ہے، رہی تیسری چیز یعنی عالم کے متعلق نظام اتم کی رعایت تو معاملات اور امامت کبریٰ، نیز قضایا، و حدود، جنایات وغیرہ کے احکام کا تعلق اسی سے ہے۔

ان بزرگوں نے یہ بھی کیا کہ کونی حقائق کے بیان کرنے میں اپنی چشم بصیرت کو عالم مثال پر جمائے رکھا، کیونکہ دار اصل سے مثال ہی کا عالم قریب تر ہے، نیز اس محسوس عالم کا یہی سنگ بنیاد ہے، اور دلائل ار کا مادہ بھی وہی ہے۔

اسی طرح نفس ناطقہ کی ترقیوں کے سلسلہ میں ان بزرگوں نے نسمہ کی تہذیب کو اپنا مطمح نظر بنایا، یعنی ظاہر اور باطن نسمہ کی اصلاح و تربیت پر انہوں نے زور دیا، اور جتنی اہمیت اس مسئلہ کو دے سکتے تھے، انہوں نے دی، اور خوب کھول کھول کر اس کے متعلقہ مسائل بیان کیے، جس کی وجہ یہ تھی کہ کلی قوانین کا بنانا، اور دعوت کو عمومی دعوت کی شکل عطا کرنا، یہ باتیں نسمہ کی تہذیب ہی سے ممکن تھیں، اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ کمال کے سارے مراتب کی اصل بھی یہی ہے۔

باقی ارواح و عقل کا عالم، سو اس سے ان بزرگوں نے عمداً خاموشی برتی، اسی طرح لاہوت کے تنزل کے جتنے مراتب ہیں، ان کے ذکر سے بھی انہوں نے سکوت اختیار کیا اور ان ساری باتوں کو انہوں نے "غیب" کے اس دائرے میں شریک کر دیا ہے، جو عرشی تجلی کے باطن میں مخفی اور پوشیدہ ہے، یہ کہتے ہوئے کہ

تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک

جو میرے جی میں ہے، اسے تو جانتا ہے اور تیرے جی میں جو کچھ ہے اسے میں نہیں جانتا،

یا

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو

غیب کی کنجیاں اسی کے پاس ہیں، اس کے سوا ان کو کوئی نہیں جانتا،

ان باتوں کو غیب ہی کے سپرد انہوں نے کر دیا۔

www.besturdubooks.wordpress.com

سبب اس کا بھی وہی ہے، کہ ملاءِ اعلیٰ والے تو اپنی تجلی لاہوت پر اسی تجلی کے لحاظ سے بندھے ہوئے ہیں جو عرش پر قائم ہے، ظاہر ہے کہ اسی صورت میں بشری نفوس کے لئے یہی بہتر ہے کہ اسی تجلی پر اپنی نظر جمائے رکھیں، ورنہ ان کی فطرت کی گہرائیوں میں جو چیز ودیعت کی گئی ہے اس کی خلاف ورزی ہوگی

گذشتہ بالا بیانات سے جو گذرے، تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ شرعی علوم کی گہرائیوں میں جو اترنا چاہتا ہے، اور اندرونی راز سے ان علوم کے واقف ہونا چاہتا ہے، اس کے لئے ناگزیر ہے، کہ تجلیات کا اور عالم مثال کا علم حاصل کرے، اس شخص کے حق میں علم صرف یہی ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ ہے زائد امور ہیں۔

تنبیہ: ہم نے اسماء کی بحث میں اسماء جودیہ کے ذکر سے، اور تجلیات کی بحث میں جزئی تجلیات کی تفصیل سے جو اعراض کیا ہے، نیز شخص اکبر اور اس کے اجزاء و قویٰ سے جن مباحث کا تعلق ہے، اسی طرح معاد اور برزخ کے مسائل سے کلیۃً میں نے جو خاموشی اختیار کی، صرف نفس کامل کے بیان کے ذیل میں بعض اجمالی باتوں، اور بعض اشارات سے کام لیا گیا ہے، اس سلسلہ میں بھی نفس کی ترقیوں کے مراتب میں قرب ملکوت، اور قرب کمال کی بحث میں نے جو چھوڑ دی، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان سارے مباحث اور مسائل کے سمجھنے کی نوبت اس رسالہ کے مضامین کے سمجھ لینے کے بعد ہی آسکتی ہے، اور میں نے اس رسالہ کو اس لئے نہیں لکھا ہے، کہ اس میں معارف کے سارے مباحث کا احاطہ و استیعاب مقصود تھا، بلکہ غرض یہ تھی کہ مبتدی لوگوں کے نفوس کی ذرا ورزش فن معارف کے مبادی علم سے ہو جائے، تاکہ اس کے بعد خود فن معارف میں قدم رکھنا ان کے لئے آسان ہو جائے، گویا یہ سمجھنا چاہئے کہ قیل و قال کے جس فن کو جاہلوں نے علم کہہ رکھا ہے، اور اسے سرمایۂ فضیلت خیال کرتے ہیں، اس فن میں اور فن معارف کے درمیان میں اس رسالہ کی حیثیت برزخ کی ہے۔

اب میں خدا سے دعا مانگتا ہوں کہ طالبان علم کے لئے اس رسالہ کو ایسی روشنی بنا دے جس کی مدد سے مبادی و مقدمات (فن معارف) کے میدانوں کے طے کرنے میں ان کو سہولت میسر آئے، اور اسے زینہ بنا دے، ان لوگوں کے لئے جو بلند مقاموں تک پہونچنا چاہتے ہیں، اور ہمارے لئے اس کو ایک ایسا ذریعہ بنا دے، جس کے توسل سے حق تعالیٰ کا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا دین اور دنیا میں قرب و نزدیکی نصیب ہو، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ اجمعین

کتبہ، محمد غالب الکاتب [illegible] حیدرآباد، ساکن [illegible] [illegible]

www.besturdubooks.wordpress.com