

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عقود

والمفسر في شرحه على النبي صلى الله عليه وآله وسلم  
 في بيان حقيقته وحياته وكنهاته كما في شرحه  
 صفاته ودرجاته وكنهاته كما في شرحه  
 كونه في الحقيقة وكنهه في الحقيقة وكنهه في الحقيقة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



علم فلسفہ و تصوف اور حکمت الہیہ کے مسائل و مباحث کا خزینہ جس سے فکرو فکر کی  
گتیاں سلجھتی ہیں حیات کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور وجود واجب تعالیٰ کی  
صفات سے روشناس ہونے کے لیے یہ کتاب مشعل ہدایت کا کام دے سکتی  
سکے گی۔ راہِ طریقت، جدید فلسفہ، علمِ نفسیات اور علمِ طبیعیات کے طالب علموں کو یہ کیاں مفید

تصنیف

مجتہد الاسلام حضرت مولانا شاہ اسماعیل شہید قدس سرہ

ترجمہ: علامہ سید مناظر حسن گیلانی رحمۃ اللہ تعالیٰ



ادارۃ اسلامیات لاہور

# فہرست

محمد فیاض الدین احمد شکیب ایم۔ اے، ڈی۔ ایف۔ اے (ایگ) ۲

پیش نظر

۵۶۱

وجہ تالیف

## مقدمہ

۶	انسانی علوم کے سرچشمے	حقیقہ ۱
۷	علوم نقلیہ سے استفادے کا طریقہ	حقیقہ ۲
۱۰	علوم نقلیہ کی ترجیح کے مسائل	حقیقہ ۳
۱۲	حقیقت الہام	حقیقہ ۴

## اشارہ اول

### تشریحات

۱۹	حقیقت معدومات	حقیقہ ۱
۲۰	معدومات میں امتیاز	حقیقہ ۲
	مخالفی امکانات	
	احیاء ثابۃ اور اسما کونینہ	
۲۲	ماہیت — قبل الوجود	حقیقہ ۳
۲۵	تعیین و تشخص کا مبدؤ و منشاء	حقیقہ ۴
۲۶	وجود اور موجودیت کی بحث	حقیقہ ۵
۲۷	ماہیت کا تعین	حقیقہ ۶
۲۹	مبدؤ و تعین اور وجود ماہیت	حقیقہ ۷
۳۱	جعل مرکب اور فعل بسیط کی بحث	حقیقہ ۸
۳۲	کنار مشترک مبدؤ و مشترک پر دلالت کرتے ہیں	حقیقہ ۹
۳۵	ساری کائنات کے قیوم کی وحدت	حقیقہ ۱۰
۴۰	وجود بسیط کی بحث	حقیقہ ۱۱

۴۲	قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث	عقبہ ۱۲
۴۷	احکام ظلال کی بحث	عقبہ ۱۳
۵۵	عرفان توحید	عقبہ ۱۴
۵۷	لاہوت	عقبہ ۱۵
۶۵	مسئلہ وحدۃ الوجود	عقبہ ۱۶
۷۱	خالق و مخلوق کا باہمی تعلق	عقبہ ۱۷
۷۲	انہما کی خیالی توجہ اور عقلی توجہ	
۷۲	مذکورہ بالا تمثیل کی روشنی میں وضع اصطلاحات	
۷۵	بعض بے بنیاد شکوک	
۷۹	تصوف کے چند اصطلاحات	
۷۹	مجدد الف ثانی کی ایک اصطلاح کی تشریح	عقبہ ۱۸
۸۰	مجدد الف ثانی کے ایک قول کا مطلب	
۸۱	شاہ ولی اللہ کی ایک اصطلاح کی تشریح	عقبہ ۱۹
۸۳	مسئلہ توحید کے متعلق مختلف نظریات و مسالک	عقبہ ۲۰
۸۴	دجوریہ درانیہ و جوریہ عینیہ	
۸۷	شیخ اکبر علی الدین ابن عربی کے مسلک کی تشریح	
۸۷	حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کی تعبیر و تشریح	
۸۸	شاہ ولی اللہ کا مسلک	
	نظریات وحدت الوجود اور وحدت شہود کے امتحان کی واقعی نوعیت۔	عقبہ ۲۱
۹۳	شیخ علاؤ الدین اولیہ مسمانی کا مسلک	عقبہ ۲۲
۹۳	شہود یہ غیبیہ	
۹۴	بعض غلط تعبیروں کی اصلاح	عقبہ ۲۳
۹۶	خوش اعتقادوں کی توحید	عقبہ ۲۴
۹۷	خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنے مخلوقات کے ساتھ	عقبہ ۲۵
۹۹	ابداع و خلق و تدبیر و تدلی	عقبہ ۲۶

۱۰۴	باطن الوجود اور علم فعلی	عقبہ ۲۷
۱۰۷	معلوم اور صورت علمیہ یا واحد عقلی اور عالم عقلی	عقبہ ۲۸
۱۱۱	صورت علمیہ اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے جنس فصل ذبح، سزوم، لازم صنف وغیرہ کی بھی حیثیت رکھے گی	عقبہ ۲۹
۱۱۲	عالم عقلی اور صورت علمیہ کا تعلق	عقبہ ۳۰
۱۱۴	لاہوت کا علم عین اس کی ذات ہے لاہوت کے علوم اربعہ	عقبہ ۳۱
۱۱۶	لاہوت کے علم فعلی سے دامنہ عقلی کا صدور حقائق امکانیہ کا ثبوت واحد عقلی اساتے الہیہ سے ہے۔	عقبہ ۳۲
۱۱۹	افلاطونی نقطہ نظر کی وضاحت اور علامت شہادتی کی غلط فہمی باطن الوجود کے احکام	عقبہ ۳۳
۱۲۳	باطن الوجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا ذاتی کمال ہے۔	عقبہ ۳۴
۱۲۵	فلاسفہ متاخرین پر تنقید صدر شیرازی کی تحقیق پر تبصرہ حکماء اور عرفاء کے نگر و نظر کا جائزہ سیر فی اللہ اور توحید باطن الوجود	عقبہ ۳۵
۱۳۳	حب جبروتی	عقبہ ۳۶
۱۳۶	حب جبروتی کی تفصیلت	عقبہ ۳۸
۱۴۰	حب جبروتی حال نہیں ہے بلکہ بطنہ حب و عاشق کی ذات ہے	عقبہ ۳۹
۱۴۰	شیون و بیمنی آمدیت کے مقام کی تفصیل شیون کی اصطلاح	عقبہ ۴۰
۱۴۲	تنبیہ لطیف	
۱۴۳	وجہ اللہ کے شیون	عقبہ ۴۱
۱۴۴	تقریر کا مقام جن کا نام "دعدت" بھی ہے	عقبہ ۴۲
۱۴۶	ہما دمدال اور اس کے مصدر اختیار میں معاشرت کا مسئلہ	عقبہ ۴۳

من  
صادر اول اسما الہی ہے۔

۱۶۱ دھات متلا صفات سے متعلق چند تجزیات خانہ

## اشارہ دوم

### تجلیات

۱۶۴	اضمحلال اور محاکات کی نسبتیں	صفحہ ۱
۱۶۹	محاکات اور اضمحلال کا باہمی تعلق اور تجلی	صفحہ ۲
۱۷۴	تجلی اور مظاہر میں فرق	صفحہ ۳
۱۷۹	تجلی کی مادی و صورتی جہت	صفحہ ۴
۱۸۳	ارباب شراعیہ اور مسند تجلی	صفحہ ۵
۱۸۴	حقیقت مشتق کی تحقیق	صفحہ ۶
۱۸۷	حقیقت عرفیہ کے صدق مشتق کی تحقیق	صفحہ ۷
۱۹۰	انخیار اور تجلی	صفحہ ۸
۱۹۲	تجلی اور تجلی کے اشکالوں سے وضاحت	صفحہ ۹
۱۹۶	تجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان	صفحہ ۱۰
۱۹۷	تجلیات کی کثرت سے تجلی کی ذات منفی نہیں ہوتی	صفحہ ۱۱
۱۹۹	تجلیات متعددہ کی تصدیق و تاخیر	صفحہ ۱۲
۲۰۱	تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات	صفحہ ۱۳
۲۰۲	تجلی کی یا نت میں تجلیات مانع نہیں ہوتیں	صفحہ ۱۴
۲۰۴	تجلیوں میں متجلی اور محل تجلی کے اثرات	صفحہ ۱۵
۲۰۵	تجلیات کی تقسیم	صفحہ ۱۶
۲۱۰	شہادتی تجلی	صفحہ ۱۷
۲۱۳	نشاءۃ الخردیہ کے اجسام کی نوعیت	صفحہ ۱۸
۲۱۷	تفصیلی تجلیوں کے خاص احکام	صفحہ ۱۹
۲۲۰	اسد لایوں کے علوم میں تجلیوں کی بحث	صفحہ ۲۰
۲۲۳	شرعی انہیات میں تجلی کی بحث	صفحہ ۲۱
۲۲۷	شفاہت و دعا کے متعلق ایک نکتہ	صفحہ ۲۲

۲۱۹	عرش پر مرقوم تجلی کا انبساط اور پھیلاؤ	عقبہ ۲۰
۲۲۱	حکیرۃ القدس کی اصطلاح کا مطلب	
۲۲۳	حکیرۃ القدس اور وجہ اللہ	عقبہ ۳۱
	محب اور محبوب کی حقیقت	
۲۲۶	جزئی تجلیات کی شرح	عقبہ ۲۲
۲۲۸	تجلیات عرش کے فیوض و آثار	عقبہ ۲۳
	تجلیات کا محاسبہ	
۲۳۲	شہودی تجلیات	عقبہ ۳۳
	ادفات نماز کے مصالح	
۲۳۳	شہودی مثالی تجلیات	عقبہ ۲۵
۲۳۴	منوی شہودی تجلیاں اور اصحاب قرب الفرائض	عقبہ ۳۶
۲۳۵	تجلیات خواب	عقبہ ۲۷
۲۳۶	دادی قدس کی ناری تجلی	عقبہ ۲۸
۲۳۷	تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات	خاتمہ

## اشارہ سوم

### ایجاب و اختیار

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

	وحدت موطن	فائدہ
۲۷۵	تجلی اعظم کی اجمالی کیفیت	عقبہ ۸
۲۸۲	افعال الہیہ معلل بالاغراض نہیں ہیں	عقبہ ۹
۲۸۸	حادثہ اور نوپیدا ارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل	عقبہ ۱۰
۲۹۳	ارادہ بشری بھی بنجوا سبب کو میں ہے۔	عقبہ ۱۱
۳۰۴	تقدیر مبرم اور تقدیر معلق اور ان کے مراتب	عقبہ ۱۲
۳۰۸	مسئلہ جبر و قدر ارادہ الہیہ اور انسان کے افعال طبعی سے متعلق چند تنبیہات	خاتمہ

## اشارہ چہارم

### مراتب نفس

۳۱۶	روح کا لفظ کس حقیقت کی تعبیر ہے	عقبہ ۱
۳۲۰	نفس ناطقہ کی تحقیق	عقبہ ۲
۳۲۴	نفس کی حقیقت	عقبہ ۳
۳۲۶	کمالات کے خارج اور ان کے عام احکام	عقبہ ۴
۳۳۰	تہذیب نفس اور مقام اصحاب الہدیین	عقبہ ۵
۳۳۲	کمال انسانی اور تہذیب نفس	عقبہ ۶
	تہذیب نفس کے فنون پنجگانہ	
	علوم مدونہ کے معنی	
	کلام کے ظاہر و باطن کی تحقیق	
۳۳۴	مراتب تہذیب	عقبہ ۷
۳۳۸	توجہ	
۳۳۸	ہمت	
۳۳۹	کشف	
۳۵۱	اصحاب الہدیین	



۳۵۲	ارباب سعادت کی منزل و دم	عقبہ ۸
۳۵۳	علم انطوائی	
۳۵۵	مشابہہ اور علم میں فرق	
۳۶۲	دلالت معجزی	عقبہ ۹
۳۶۴	خاتمہ جلیلہ	
۳۶۹	ارباب سعادت کے دوسرے مرتبہ کا ذکر	عقبہ ۱۰
۳۷۵	لاہوت کی یافت	
۳۸۱	سعادت والوں کے چوتھے مرتبہ کی تفصیل	عقبہ ۱۱
۳۹۵	اعلیٰ مقامات بشری کی شرح	عقبہ ۱۲
۴۰۱	انبیاء اور محدثین میں ذوق	
۴۰۷	شرح کلام امام ربانی اور اقسام فضیلت	خاتمہ

## خاتمہ کتاب

مشال کی تفتیق

۴۱۰	عالم مشال کی حقیقت	عقبہ ۱
	مشال کی قسمیں	
۴۱۳	علم مشال اور عالم شہادت کی اصلیت	عقبہ ۲
۴۲۱	ادراک موجودات خیالی	عقبہ ۳
۴۲۶	سورفت رب کے مساگ	عقبہ ۴
۴۲۸	اختیار انبیاء	عقبہ ۵

# پیش لفظ

حق باطل کی کشمکش، فرعون اور کلیم کی نبرد آزمائی اور چراغ مصطفوی سے شرابِ ابھی کی متیزہ کاری  
ازل سے تا امروز بقول اقبالؒ

متیزہ کا دریا ازل سے تا امروز  
چراغ مصطفوی سے شرابِ ابھی

ایمانِ براہی کے آگے آتشِ نبرد کے شعلے سرد پگنے اور ضربِ کلیبی نے فرعون کی خدائی کو نیست و  
بادک کے رکھ دیا اور چراغِ مصطفوی نے شرابِ ابھی کو گل کر دیا۔ ہرزمانہ میں خدا کا پیام ہے اسلوب سے آہنگی  
مٹا ہی ساتھ ہرزمانے میں طاقتور قوتوں نے بھی نئے نئے رنگ و پ میں جنم لیا۔ لیکن حق باطل کے معرکہ میں  
ایسا نازک وقت تاریخ میں شاید کبھی آیا ہو جو عصرِ جدید سے موسوم کیا جاسکتا ہے جس سے ہم دوچار ہیں۔  
ہدایتِ ربانی دنیا کے گوشے گوشے میں پہنچی اور ایسی نئے نئے تجربوں کا رنگ روپ عصرِ جدید میں وہ  
نہیں رہ گیا ہے جو آج سے صدیوں پہلے تھا۔ ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انسانی فکر نے بھی ایک قابلِ ملاحظہ  
تک انسانی کی دیادی زندگی کو سنوارنے میں کامیابی حاصل کی ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جیسے  
جدید مسائل کی فکر نے ترقی کی اس میں مذہبِ انحراف پیدا ہوتا جا گیا اور اس کی نظر حاضر و موجود میں اس بڑی  
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 وحیِ انہی نے کی ہے وہ عصرِ جدید کے طلوع ہونے ہونے  
تک علیٰ طورِ سیاسی اور معاشی انحطاط کا شکار ہو گیا اور نظری طور پر یورپنی فلسفہ و فکر کا غلام ہو کر رہ گیا۔ اس  
غلامی نے نئی نسل میں یہ مرض پیدا کر دیا کہ پیامِ انہی ان کے نزدیک ایک غیر عملی عقیدہ کی حیثیت اختیار کر گیا  
اس نے یہ سمجھ لیا کہ اس کی رہنمائی انسانی فلسفہ و فکر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ عصرِ جدید میں  
ایسی 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 ایامِ جاہلیہ کی طرح یہ فکر و نظر میں بحالاتِ دمنات کا غلام ہے۔ یہ ایک  
دو گونا پنی ہے، ایک طرف تو مادی اور دوسری طرف روحانی۔

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

ہمیں اس کی تدریجی وجوہات پر بھی نظر انداز کر دینی ہے۔ ورنہ ہمدردی اور مہربانی طرز فکر کو کہہ سکتے ہیں۔ اس میں بعض مغربی کہانیتوں سے کام نہیں چلے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن مجید سے انسانوں کی رہنمائی فرمائی ہے وہیں اس نے یہی ارشاد فرمایا ہے کہ اس کی نشانیاں ساری کائنات میں بکھری پڑی ہیں چنانچہ یورپ ان ہی آیات کی طرف متوجہ ہوا جو مظاہر کوئیہ کی صحت میں روشن رہیں ہیں اس طرح یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یورپ بھی پوری طرح سے آیت ربانی کے فیضان کے محروم نہیں رہا۔ اس نے ان آیات کی تلاوت کی اور پورے اخلاص سے ان کی تفسیر پیش کرنے کی کوشش کی جس کے برخلاف مسلمانوں نے مظاہر کوئیہ کی طرف سے اپنی آنکھیں بند کر لیں لیکن وہ اپنی حسب بصاحت قرآن حکیم اور سنت رسول سے کسب فیض کرنے کی کوشش کرتے رہے، ایسا سلوم ہوتا ہے کہ جہاں مشرق کو ذات الہیہ کی طرف توجہ دینے کی ترغیب دینی وہیں مغرب کو صفات الہیہ نے مجاہد ایک قوم ذات کی طرف توجہ دینی رہی مگر شیون و صفت کے بے خبر دوسری قوم صفت کی طرف توجہ دینی رہی لیکن ان کے غیر متعارف چنانچہ دلائل میں ایک مادی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن دوسری صفات زوال میں بھی کمال کو پہنچ گئی دوسری قوم نے مدد عالی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن دینی زندگی میں محکوم و مغلوب ہو کر رہ گئی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان میں کچھ ایک نے نصف صداقت پر قیامت کر لی اور نصف صداقت سے بے خبری نے انھیں مادی بار و حالی بنا کر کی منزل تک پہنچا دیا اور ہر ایک جہاں سچا و صالح خلطہ لفظ ہونے لگے جخلطوا عملاً صالحاً و اخرسیئناً۔ اس لحاظ سے جہاں یہ کہنا صحیح ہے کہ زمانہ حال میں ملت اسلامیہ شدید خطر سے دوچار ہے وہیں یہ کہنا اس سے زیادہ صحیح ہے کہ پوری بنی نوع انسانی نہایت نازک وقت سے گزر رہی ہے۔

ایک طرف تو مغربی فلسفہ اور سائنس کا علم انھوں نے اور دوسری طرف مسلم مفکرین کا پیش کردہ وہ سرمایہ جو علم جوہی سے فیض پاتا ہے انسانی فکر و نظر کے ان دونوں اقالیم کے درمیان جو مغناطیس و مسافرت کے اسکوئی طور پر ہندوستان میں سرسید احمد خان نے محسوس کیا تھا اور اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے سرسید نے الاسلام ہو الفطرت واللفطرت ہی الاسلام کا منہاج مقرر کر کے اس خلیج کو پانے کی کوشش کی جو صرف اس حقیقت سے مستحسن ہے کہ یہ ایک ایسا بھجان تھا جو انسانیت اور خاص طور پر مسلمانوں کو ہلاکت پہنچائے۔ مگر ان کی یہ کوشش کئی لحاظ سے یقیم اور ناقص رہی۔ اقبالؒ نے اپنے خطبہ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید میں علم بالحواس اور بالوہی کی تفریح اور اس کی تالیف کی کوشش کی ہے۔ اقبالؒ کی یہی ہر طرح سے کامل ادب نے نقص کہلاتی 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 شعل ہوتا کا کا ادری ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم مفکرین میں نازاںی، ابن رشد ابن سکویہ، الفزانی اور دیگر مسلم مفکرین نے جہاں کائنات کا اسلامی طرز پر مثالہ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان میں سے تقریباً سب ہی کے افکار یونانی طرز فکر سے متاثر ہے ہیں ان کی عقل پسندی ہوا ان کا تصوف سب پوزانیت کی بڑائی ہے، چنانچہ محی الدین ابن عربیؒ جو

نظری حیثیت سے اسٹائی علم تصوف کے بجا طور پر پانی مینانی کہلائے جاتے ہیں ان کے یہاں بھی یونانی تصوف کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ ہر کسٹا سکا نقطہ فہمی اس وقت بھی پیدا ہو چکی ہو کہ مومنوں اور سد لال کے نظریوں میں حدود و حدود پائی جاتی ہے شاید یہاں دہر ہو کہ جو کلمہ علم غیبی، تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا اور اسے جھٹک کر نہ کی ہو جو باتیں ہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ علم میں جو کلمہ بعد اظہار کا ہے ایک ایسی بعد اظہار جو کلمہ کی ضرورت ہو چکی ہے اس لئے تصوف کے نام کے ساتھ بے علمی اور زندگی سے گریز کا تصور پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ اقبال کا ترجمہ ہے :-

ہذا آج جب تصوف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے لوں میں کوئی دلولہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی تصوف خواہ مسیحی ہو خواہ اسلامی اس کی نوافذ خوبی شاخ کو جس بے نام سی لاشے کی جستجو ہے اس زمانے کے فلسفوں کو اس کے اندر بھی کوئی سا بن سکتیں نہیں فسا۔ ہمارا جی تو یہ چاہتا ہے کہ اگر مندرجہ تو ہیں اسکی موجودگی کا سچے معنی اور واقعی تجربہ ہو۔

ہیں تصوف یا انسانی فلسفہ و فکر کی مخالفت کرنے سے پہلے اس کا علم ہونا ضروری ہے کہ ان علوم کا شناخت کیا یہ کس حدت کے متلاشی ہیں۔ پہلی تحقیق ایک اہم اخلاقی ضرورت کا ہے۔ چنانچہ اقبال نے شرق و مغرب کے ان دونوں اہم علم کا جائزہ لینے کے بعد نتیجہ نکالا ہے کہ

دو اہل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود ایک ہے۔ مگر ان کی منہا جاتا ایک علم سے مختلف ہے۔ دونوں کو اندر سے کہ حقیقت کی تہ اور کثرت ہیں جس کی مذہب میرا کہ ہم پہلے کہ آئے ہیں سائنس کے کہیں بڑھ کر حقیقت مطلق تک پہنچنے کا خواہش مذہب سگر پھر دونوں کے نزدیک موجود حقیقی ملک سالی کا کوئی ذریعہ ہو تو یہی ہے کہ ہم اپنے محسوسات اور مددگار کی تھان میں کرتے ہیں لیکن اس نقطہ کو ہم جب ہی سمجھ پائیں گے جب ہم محسوسات و مددگار میں امتیاز کر سکیں۔ یعنی محسوسات و مددگار میں اس حقیقت سے کہ حقیقت کی کثرت اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارہ کس طرف ہے۔ بطور حقائق طبیعی تو ہم ان کی توجیر نفسیاتی و حضوریاتی دونوں پہلوؤں سے ان کے سواہن کو دیکھتے ہوئے کرینگے۔ لیکن اس لحاظ سے کہ حقیقت کی کثرت ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں۔ ہم ان کا مطلب کسی اور ہی سیار کا لینے ہوتے سمجھیں گے۔ یا پھر یوں کہتے کہ سائنس کی دنیا میں ہم ان کے معنی حقیقت کے مددگار کی رعایت سے سمجھتے ہیں لیکن مذہب کی دنیا میں اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمایندگی کر رہے ہیں ان کے معنی اس حقیقت کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں۔ لہذا 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 توجیر پیش کرتا ہے۔ چنانچہ علوم اسلامی میں تصوف اور توجیر کے ساتھ ساتھ تصوف کی بھی آہ آمد شروع ہوں اور اس اسلہ کی سب سے عیس اور سیدہ و شہداء و شہداء کے ساتھ ساتھ

کس کے بعد بہت ساری قابل لحاظ کوششیں ہوئیں۔ لیکن اسلامی تصوف کی تشوئہ اللہ تعالیٰ نے ہندوستان کا مقصد تھا۔  
تصوف پر اعتراض کر دینا سہل ہے لیکن اس کا عرفان حاصل کئے بغیر اس پر تنقید کرنا بڑی قدرتا بولدی ہوگی چنانچہ تصوف  
میں ایسی بہت ساری تنقیدات بھی ہوئی ہیں لیکن ہندوستان میں امام بانی حضرت شیخ احمد رندیؒ نے مجاہد ولف ثانیؒ  
نے بھی عدین بن 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 اسماعیل شہیدؒ  
دہلوی نے اس عہد کو سرانجام دیا۔ اس عارف شریعہ کے بعد اقبالی نے اسلامی انہیات کی تشکیل جدید کی کوشش کی۔  
واقعیہ ہے کہ ابن عربی سے یکر اقبال تک جن عارفین کا ذکر کیا گیا ہے ان کے تدریجی مطالعہ سے ہم حیات و  
کائنات اور وجود واجب یا اسلامی انہیات کا صحیح عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اقبال کی اسلامی انہیات چونکہ تاریخی  
حیثیت سے سب کے آخر میں ہے اس سے ہرگز یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ان ساری کا دشمن کی تمیل ہے، اسے تو  
ہے کہ اقبال نے جو کچھ پیش کیا ہے وہ زیادہ تر امکانات کی جانب اشارات پر مبنی ہے، لیکن شاہ اسماعیل سے  
لیکر ابن عربی تک کئی عارفین نے جو کچھ پیش کیا ہے وہ ایک ٹھوس اور ان کی اپنی آزمودہ حقیقت ہے۔

پیش نظر کتاب عقبات حضرت اسماعیل شہید کی وہ معرکہ الارواح تصنیف ہے جس کو اسلامی انہیات سے  
متعلق ادبیات میں ایک عظیم مرتبہ حاصل ہونا چاہئے۔ پتہ نہیں کہ یہ کتاب علامہ اقبال کے مطالعہ سے گندی 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  
اقبال نے اپنے خطبات کی ابتداء میں کچھ سوالات پیش کئے ہیں جو ان کے خیال میں مذہب و فلسفہ کے مشرک  
سوالات تھے۔ 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 دوای حاضر موجود ہے۔"

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

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

ان سوالات کے جوابات ہیں اقبال کے یہاں بھی ملتے ہیں اور عقبات میں بھی۔ 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  
دوب نہیں ملتا۔ لیکن شاہ اسماعیل شہید کی تشکیل انہیات مغربی تعلیم یافتہ حضرات کے لئے اسی قدر دلچسپ اور  
سود مند ہوگی جس قدر اقبال کے خطبات اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے خزانہ استدلال سے ہمارا ذہن  
زیادہ مزادوس ہے، کیونکہ ایک طرف سے انہوں نے یورپ میں تعلیم پائی تھی اور دوسری طرف انہوں نے اپنے  
اتھار کے لئے مغربی زبان و فہم کیا، چنانچہ ان کے یہاں مباحث کا آغاز کائنات کے عام مظاہر سے

مشرور ہو کر موجود حقیقی نکت پہنچتا ہے۔ جدید اصطلاح میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کا طریقہ استخراجی اور طبعی ہے، اسکے برخلاف حضرت اسماعیل شہید کے یہاں ایک تو طرز فکر استقراری ہے دوسرے ان کے مباحث کا آغاز ایک سائنس دان کے ذہن سے شروع نہیں ہوتا بلکہ ایک فلسفی مفکر کے ذہن سے شروع ہوتا ہے نیز اقبال کے یہاں بیشتر اصطلاحات وہ ہیں جو جدید علوم میں مروج ہیں اور شاہ صلیح کے یہاں بہت سی اصطلاحات وہ ہیں جن کا تعلق علوم نفسی سے ہے تاہم ان کے طرز استدلال سے اگر تھوڑی سی مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو ان کے اس کارنامے سے جدید ذہن خیر سمولی طور پر استفادہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس کتاب کے اہم مباحث میں سب سے پہلے 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 حصوں پر پیش کیا گیا ہے۔

اسکے اشارہ اول میں وجود سے بحث کی گئی ہے، اس ضمن میں جو مباحث آئے ہیں وہ ہمارے جدید فلسفہ و طبیعیات کے نئے خیر سمولی دلچسپی کے حامل ہیں۔ اس اشارے میں یونانی اور سوسطالی نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ نیز اھیان ثابتہ حقایق امکانیہ اسمائے کونیہ، مظاہیر وجود، مبادیہ وجود، مابیات قبل الوجود، تعین مابیت مبادیہ اور وجود کا تعلق، وجود واجب، عالم کا وجود طبعی، وجود منبسط، نور و وجہ اللہ، توحید، عالم ہوت، ابداع، خلق، تدبیر و تکلیف سے بحث کی گئی ہے۔

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

اشارہ سوم کا موضوع ایجاب و اختیار ہے، اس موضوع کے تحت ارادہ، ممکنات، افعال خداوندی و افعال طبیعیہ اور اسباب سے بحث کی گئی ہے، اشارہ چہارم میں مراتب نفس کی وضاحت کی گئی ہے، اس اشارہ میں مدح کی حقیقت، نسیم، مراتب کمال، سنی، سون، معنی، عالم، تاریخ فی، تعلیم، صاحب، تخیل، صاحب، مراتب، صاحب، دوام، محض، صاحب، تجربہ، صاحب، کشف، حقیقت، ولایت، اعلیٰ مقامات، بشر، حقیقت، عالم، وصال سے بحث کی گئی ہے، شاہ صاحب نے یہ کتاب حضرت شاہ ولی اللہ کی بعض تصنیفات سے متاثر ہو کر تصنیف فرمائی ہے جن میں خاص طور پر حضرت شاہ ولی اللہ کے لمحات 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 حقیقتاً 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 کر دی جائے گی، ایسی شرح جس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔“ انہوں نے یہ کہ شاہ صاحب کا یہ ارادہ شرمندہ تکمیل نہیں ہو سکا، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کتاب سے استفادہ میں جدید ذہن کو بڑی سہولت پیدا ہو جائے گی، اگر کوئی مرد خدا اس کی شرح کر سکے۔

فکر کی عظمت بھی انسان کی عظمت کے لئے بہت کچھ کافی ہے، لیکن کردار کی عظمت پر غور کرنا 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 بلکہ تھیٹ عملی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریات اور خاص طور پر تصوف کے مسائل اور مراتب نفس کلب مطالعہ کیا جائے تو بادی النظر میں وہ ایک ایسا فکری سرمایہ معلوم ہوتے ہیں جو غیر عملی ہو اور درحقیقت تو یہ ہے کہ اس فکری سرمایہ کو سمجھنے کے لئے محض کسی نام نہاد عملی فکر سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے عرفان حقیقی کے لئے خود بھی سرگرم عمل ہونا پڑتا ہے۔ عملی زندگی اور ذہنی فکر ایک دوسرے کو جلا دینے کے خواص ہیں۔ فکر و عمل کے غیر معمولی امتزاج کی سب سے بڑی آیت الہی 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 ہو گا وہ غیر معمولی فکر کے ساتھ غیر معمولی عمل اور ان دونوں کے امتزاج کے نتیجے میں صدور جو بسیط و ہمہ گیر شخصیت ہی کی صورت میں ظاہر ہو گا، امام مالکؒ ہوں یا امام احمد بن حنبلؒ ہیں تیرے ہوں یا محمد بن عبد الوہاب نجدیؒ شیخ احمد سرہندی 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 اسماعیل شہید کا اسم گرامی وابستہ ہے۔

پیش نظر کتاب حقیقات کو محض ان کا ایک علمی کا نام سمجھ لینا ان کی بے پناہ شخصیت کے ساتھ ناقصانہ ہوگی بلکہ ضرورت اس کی ہے کہ ہم اس آئینہ میں عظیم شخصیت کی ہمہ گیری کو جلوہ گردنیں۔ اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ ہم کو حضرت شہید کی حیثیت سے بھی مناسب واقفیت ہو تاکہ ہم اس مالکِ راہ طریقت اور اس مجاہد میدانِ جہاد کی عظمت کا مناسب اندازہ کر سکیں۔ ان صفوئیں میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس حیاتِ طیبہ کا اعطاء کیا جاسکے۔ اس موقع پر صرف اس جانب ارشادات پر اکتفا کیا جائے گا جو شاہ شہید کی سیرت و حیات سے مزید واقفیت طلبین و ترقیب پیدا کر سکے۔ اور کسی نوجوان میں ایک زیادہ اصولی اور بسیط سوانح مرتب کرنے کی امنگ پیدا کرے۔

ماہم علامہ حیرت بریلوی اور مولانا غلام رسول مہرنے آپ کی سوانح مرتب کرنے کی گراں قدر کوششیں کی ہیں۔ شاہ صاحب کا زمانہ مندرجہ صلاحت کے زوال اور مہاجریت تسلط کے آغاز کا زمانہ تھا۔ شہداء میں ان کی جانب عالمگیر نے وفات پائی اور ان کی وفات کے بعد مسلمانوں کے ہاتھ سے زمام سیاست چھوٹنے لگی تھی۔ یہ انحطاط ۱۷۰۱ء ہو گیا یعنی عہد شاہ رگھو کے لڑتے اپنے کمال کو پہنچ چکا تھا۔ ملک میں امراء کا ظلم اور مخالفین کی کٹری کے علاوہ راجپوت، مرہٹہ، جات اور سکھوں کی بغاوت نے زور پکڑا چنانچہ دکن، گجرات، بنگال، سلطان اور دہلی اور بلوچستان نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اسی اثنا میں یعنی ۱۷۰۱ء میں نادر شاہ نے حملہ کیا اور اس کے بعد غلام قادر بریلوی نے۔

حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ کی شہادت ۱۷۰۱ء 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 ہونے لگے۔ شاہ صاحب کا تعلق ایک ایسے خاندان

سے تھا جس کا پرورد بقول علامہ حیرت دہلوی اپنی قیادت اور غیر مری جوہروں میں اتالی اور عظیم الشان تھا۔ آپ طرف بائیں حضرت شاہ عبدالرحیم کے روپے، مجدد وقت حضرت شاہ ولی اللہ کے پوتے، حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی کے بیٹے اور حضرت شاہ فیض کے بیٹے تھے اپنے والدین کے بیٹے تھے۔ حضرت شاہ عبدالعزیز دہلوی سے حاصل کی۔ شاہ شہید کی عظیم میں وہ سنا سنا شامل تھے جو ایک مضبوط جسم میں ایک سکھ دماغ اور ایک عظیم مدح پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوں۔ آپ کے مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ چودہ بندہ 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 تیرا انداز اور درزنش سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ نیز ہر معاملہ میں اس قدر شہت قدم تھے کہ اس کا اندازہ ان چند واقعات سے لگایا جاسکتا ہے کہ شاہ صاحب نے تیرا کی سبکی تو اس کثرت سے پانی میں رہتے کہ بعض دفعہ جنا کے راستہ تیرا گردن سے آگے پہنچے آپ نے اپنے آپ کو بھوکا پاسا رکھنے اور موسم کے شدید کا غیر معمولی طور پر عادی بنا لیا تھا۔ تین دن تک آپ بے پانی کے شدید گرمیوں میں رہنے کے عادی ہو گئے تھے اور کہتے ہوئے جاؤں میں مکان کی چھت پر نہایت سہین لباس پہن کر بیٹھے رہتے۔ اور اس طرح شدید سے شدید جاتے تھے۔ آپ کو عادی بنا لیا، جاتے کا یہ عالم تھا کہ دس دس دن تک چنگ نہیں جھپکتی تھی اور سونے کا یہ عالم تھا کہ جس وقت اٹھنے کا قصد کر کے سوتے تو اس سے ایک منٹ اور دھریا اور دھریا ہوتا۔ ایک دفعہ آپ سے سوال کیا گیا کہ آپ بے دھریا اپنی جالی پاتی مصیبت کیوں اٹھاتے ہیں۔ آپ نے مسکرا کر جواب دیا کہ میں انسانی قوتوں کا جو خدا کی طرف سے ادیعت ہوئی ہیں نظری قوتوں سے مقابلہ کر کے اندازہ کرتا ہوں کہ آیا انسان بحیثیت اپنی اشرفیت کے سب پر غالب آسکتا ہے تو میں نے اس کا تجربہ کر لیا کہ ہاں انسان اگر چلے تو اسے خاک، بار، آب، آتش نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

یہ اور ایسی ہی بہت ساری باتوں سے شاہ صاحب کی ذہنی وجہانی نشہ نما کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیکن آپ کی باطنی شخصیت کی عظمت کی شاہ خود حقیقت ہے۔ شاہ صاحب کو خطا مت لایا کہ غیر معمولی دھن تدرت نے ادیعت کیا تھا۔ چنانچہ رمضان المبارک کے یوم دواع کے موقع پر آپ کی پہلی تقریر میں لوگوں کے فرسودہ تصورات، علماء کی چالبازیوں، صوفیوں کے بعض غلط فہمیوں اور بھول، قائمین کی خود سری اور غافل سیاست سبھی کو متزلزل کر دیا۔ آپ کا یہ خطبہ جگت خود ایک ہم دینی سرمایہ ہے۔ شاہ صاحب کی تقاریر نے وقت کی سیاست، عوام کے فکر و نظر اور ادب کی تعبیر و توجیہ حیات و کائنات کے رداہی 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 کی کئی کئی بہتات ہیں مگر یہ بہتات شاہ صاحب کے لئے سب سے زیادہ تھیں۔ دوسری طرف سیاسی انقلاب کی بہت تھی جس کی حیثیت مانوس ہے۔ لیکن شاہ صاحب کی زندگی کا یہی وہ پہلو ہے جس کے توسط سے عوام آپ سے متاثر ہیں یہ سب ہے کہ آپ کے سیاسی جہات آپ کو تاریخ کے صف اول کے انقلابوں میں گنرا کر لئے گئے



کافی تھیں لیکن میرا یہ خیال ہے کہ شاہ شہید کی زندگی کا اس سے زیادہ اہم پہلو آپ کی سماجی تحریک و ترجمہ الہیات ہے۔

جہاں تک شاہ صاحب کی ترجمہ الہیات کا تعلق ہے اس سے تعارف ہونے کے لئے عیناً کا مطالعہ کافی ہے لیکن شاہ صاحب کی سیاسی تحریک کئی محاربات پر مشتمل ہے اور اس تحریک میں شاہ شہید کے ساتھ حضرت سید احمد بریلوی جیسی شخصیت ساتھ تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے زیادہ سید صاحب کا مزاج تحریکی تھا۔ بہر حال اس تحریک کے تحت ظلم و جبر اور کفر و باطل کے خلاف مسند و خزینہ جنگیں ہوئیں جن کی پہلی کفر کی جانب سے ہوئی۔ انہی محاربات میں محارب بالاکوٹ وہ آخری جنگ تھی جس میں شاہ اسماعیل شہید نے جمعہ کے دن ۱۲ مئی ۱۸۵۷ء کو جام شہادت نوش کیا جبکہ آپ کا جسم گولیوں سے چھلنی تھا۔ ہندوستان میں جہاد کی سبیل اللہ کا یہ آخری واقعہ تھا۔ شاہ شہید کی سیاسی تحریک ہر بنا نظر پاتی بظاہر رد و فوج ختم ہو گئیں۔ لیکن ہندوستان میں آپ کے بعد مسلمانوں کے یہاں جو سیاسی اور دینی تحریکیں اٹھیں وہ سب کے سب کسی دیکھی شہید شاہ شہید کی تحریک سے وابستہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات کے لحاظ سے اور غیر ساری قیادت کی وجہ سے ان کی تحریکوں میں وہ آب و رنگ نہیں پیدا ہو سکا۔ لیکن اگر ٹوٹا جائے تو شاہ شہید کی تحریک آج بھی مسلمانوں کے ضمیر میں خستہ 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 مرہ میں پھر سے خون زندگی دوڑے۔

پیش نظر کتاب اسلامی الہیات ترجمہ جفت تک 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 گیلانی نے فرمایا۔

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

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی کی شخصیت محتاج تعارف نہیں ہے۔ عارف مرصوف سے مجھے اس وقت شرف نیاز و سواد فیض حاصل ہوئی جب وہ اس ترجمہ کی مہم سرانجام دے چکے تھے اور اس کی اشاعت میں بڑی عجلت کے آرزو مند تھے۔ مگر اسوں نے کہ جیات نے دفا نہیں کی اور عذر مرصوف اس مہم کو سرانجام دینے کے چند ہی برس بعد واصل یکن ہوئے۔ اور آپ کی زندگی میں اس کی اشاعت نہیں ہوئی۔ اس عظیم انشا اللہ علی دینی کا نامہ سے شاہ شہید اور مولانا مناظر احسن گیلانی کی اوداع جلیل تو انشا اللہ یقیناً سو رحمت انہی ہوں گیں۔ میری یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ امت مرصوف کو اس سے استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد ضیاء الدین احمد شکیب

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پاک ہے وہ ذات تو اپنی صفت ظہوری کی وجہ سے پوشیدہ ہو گیا اور اپنے لڑکے حجاب میں رو پوش ہے۔  
 وجود میں بھی اور قدیم ہونے میں بھی وہ تنہا ہے اورستی سے اسی نے اشیاء کی آفرینش کی ہے۔ آسمانوں اور زمینوں کو اس نے پیدا فرمایا اور سارے جہانوں کے آمد جو کچھ بھی ہے سب کو اس نے درست کیا۔ عظمت اور کبریائی کی چادر اس نے اوڑنی اور عزت و سر بلندی کا لباس زیب تن فرمایا۔ اپنی تسبیح ہر اس منہ سے ادا کر رہا ہے جو موجود ہے۔ اور ہستی کے آئینے میں اس کے چہرے کا جمال جھلک رہا ہے۔ اس کے اوصاف کی ہر تعریف و ستائش 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 روتی مبارک کی شاعروں نے گہرے سے گہرے انکار کو جلا کر تہس نہس اور اس کی برتری کی سلطوت و شوکت کے سامنے مشکل سے مشکل نظریے منہمکل اور بیچ ہو کر رہ گئے۔ یہ وجود میں اس کا کوئی خریک اور سا جھی نہیں ہے، نہ ثبوت ہی میں اس کا کوئی ہم و دشمن و ہم قدم

۱۔ وجود منبسط کے نظریے کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ ۲۔ چارگانہ کمالات میں تین کمالات کے باعث دسائی کی طرف ان تینوں متصل فقروں میں اشارہ کیا گیا ہے۔ ۳۔ ان دونوں متصل فقروں میں لاجوت سے وجود منبسط کے حالات کی طرف ایسا کیا گیا ہے۔ ۴۔ ان چار سانس فقروں میں لاجوت اور جود کی بحث کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی داعیت کہتے ہیں۔ ۵۔ ان دو متصل فقروں میں شیروں میں داعیت کی طرف اشارہ ہے۔ ۶۔ ان دو متصل فقروں میں صادر اول یعنی مقام دعوت کی طرف اشارہ ہے۔



## اما بعد

پس عرض کرتا ہے، "امینہ اور حمتہ رب جلیل، محمدؐ ہمیں کو حق تعالیٰ کی اجمالی معرفت بنا کر اظہارِ حقیقت کے پیر ہے، اور نیکیوں کے مرغزاروں کا وہ پانی ہے،" اسی طرح ذاتِ انہی کی تفصیل معرفتِ حباتوں کے باغ کا ثمرہ ہے اور بھلائیوں کے سبزہ زاروں کی جنتِ چوٹی ہے۔ اس معرفت کی یافتہ تحصیل کے لئے احوار کی جماعتیں کھڑی ہوتی رہی ہیں اور مختلف اقوام کے شہسواروں نے اس میدان میں مقابلے کئے ہیں اور ایسا کیوں نہ ہوتا چشتہ شیریں پر رتوں کا اثر دام ایک قدرتی بات ہے۔

خصوصاً صوفیہ صافیہ کے طبقہ کا ان لوگوں میں بڑا مقامِ عالی ہے اس سلسلہ میں انہیں باہر دستی کا امتیاز حاصل ہے۔ قوم کے شہسواروں میں ان بزرگوں کے حدود تک پہنچنے میں کوئی بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ خواہ جتنی بھی تہبیریں سے انہوں نے کام لیا ہو اور ہزار ہا ہزار قسم کے ساتھ میدان میں اتارے ہوں سچ تو یہ ہے خبروں کے سننے کا جسے شوق ہو چاہے کہ ان ہی بزرگوں کی رو 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 ہمتیں کبھی نامکام و نامراد نہیں ہوتے۔ اور ان کے راستوں میں جو شریک ہو اس نے کبھی کوئی نظر محسوس نہیں کیا کیونکہ اپنی ذرہ فاریوں کی خلاف ورزی بزرگوں کی اس جماعت نے کبھی نہیں کی ان کے طور و طریق پر نگاہ چینی نہیں کی گئی بارش کے سامنے جس نے ہاتھ پھیلا ہوا وہ میراب ہو گا اور آدمی اسی کے ساتھ رہتا ہے جسے وہ محبوب رکھتا ہے۔

واقف یہ ہے کہ توفیق کے ہادیانے میری بھی یقین اور تحقیق کے حاصل کرنے میں راہ نمائی فرمائی اسی سلسلہ میں لمعات اور سطحات اور ان ہی جیسی مختصر کتابوں کے مطالعہ کا موقع مجھے میسر آیا، یہ کتابیں انہیں نے "فوائد المدقین" اقسامِ اعلیٰ، امام العرفان شیخ دلی اشرف کی تصنیف میں، "خباہن کے فیض و برکات" سے مستفید ہونے کی ہیں سعادت نصیب کرے۔

ان کتابوں میں مجھ جیسے آدمی کو جو چیزیں مل سکتی تھیں ان سے واقف ہو 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 جنہیں اس مندرجہ بالا جبرائیل رئیس الجماعہ نے ظاہر فرمایا ہے، جو شیخ اکبر کے نام سے دنیا میں مشہور ہیں، اور طبقہ صوفیہ کے جو فائدہ دہندگان پیشوا ہیں، اسی کے ساتھ حق تعالیٰ نے جو باتیں امام ربانی، غوثِ صدیقی، امام احمد رضا، امام تعلقانی، حضرت سے بیان کروائی ہیں، ان سے بھی میں نے آگاہی حاصل کی یہی وہی امام ربانی تھیں، خدا نے ارشاد کے منصب پر سرفراز فرمایا ہے، اور اسوں کو سیدھی راہ ان کے ذریعے دکھائی۔ معرفتِ ولایتیوں کے قلوب جن سے سوزہ ہمتی اور ملتِ دین کی بھید کا کام خدا نے جن سے یہ پھر

من تعالیٰ ان کے احسانات میں میں سے یہ بندہ سرفراز کیا گیا ہے، ایک جڑا احسان یہ بھی ہو گا کہ میں ان لوگوں کے  
 درمیان پیدا کیا گیا جو ہدایت کے بلند مہینے ہیں، انہ تعوی و ہدایت کے ائمہ ہیں علماء عظام اور عرفاء کرام میں  
 جن کا شمار ہے یعنی نسبتاً جو میرے چچا اور تعلقنا میرے آبا ہیں، اللہ کے پاس وہی لوگ میرے رسالے میں اور  
 خدا کے نزدیک ہی میرے شفیق و سفارشی ہیں، ان ہی اماموں کی میں اقتدار کرتا ہوں، اور ان ہی کی رہنمائی میں راہ  
 پاتا ہوں، حق و یقین کی راہوں میں وہی میرے راہ نما ہیں، دنیا دہوں میں ہی میرے سردار پیشوا ہیں، ان کے سرکاری  
 کو خدا تعالیٰ عطا فرمائے اور ان کے سرکاری سے مجھے تقدیر عطا کرے، بہر حال ان ہی دریاؤں سے میں نہانے  
 چلوں میں پانی اس حد تک بھر لے 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، المومنین کے طبق سے مجھے زندگی بخشی اور نذر المومنین کے  
 نور سے مجھے منور کیا اور اس کے ساتھ مذکورہ بالا اکابر سے میں مستفید ہوا۔ میں نے پہلا  
 کہ اس فن کے مبادی کی راہ ایک چراغ روشنی کروں، جس کی روشنی میں چلنے والے راست  
 کو دیکھ سکیں اور مقدمات کے زمینوں پر ایک سیرھی رکھوں، جس پر ڈھونڈنے والے  
 چرچہ سکتے ہوں، اسی عرض کو پیش نظر رکھ کر میں نے ایک رسالہ تالیف کیا، ان دو چیزوں  
 کے پرچ 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  
 میں جن امور کے پانے میں کامیاب ہوئے ہیں اور دلیل و برہان والے بن نتیجوں تک  
 پہنچتے ہیں ان دونوں کے درمیان یہ رسالہ صلحہ 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 مجھ سے اپنے ائمہ نے ان کو نہیں حاصل کیا ہے لیکن ان ائمہ سے جو کچھ بھی مجھے ملا ہے،  
 وہ ہی دراصل اس درخت کی جڑ اور اس عقل کا تخم ہے، کذلک تنشأ البینة منو عرفتها  
 وحسن نبات الارض من کوم البذر، یعنی درخت بیج سے یوں ہی نکلتا ہے  
 دراصل بیج کا دیشہ ہی ہوتا ہے، اداقہ یہ ہے کہ زمین کے نباتات کا حسن بیج کی خوبی پر مبنی  
 ہے لیکن بائیں ہمہ زمین کی خصوصیت کو بھی اس جز میں ضرور مدخل 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

آئینہ رنگین ہوتا ہے۔ پس سمجھنا چاہئے کہ اس رسالہ میں جو باتیں دست اور ٹھیک ہوں، تو وہ خدا کی طرف سے ہیں اور کوئی ائمہ کی طرف سے اور جو چیزیں اس میں غلط سہر و نسیان کی راہ سے درج ہو گئی ہیں ان کو بیری طرف سے اور شیطان کی طرف سے خیال کرنا چاہئے میں نے اس کتاب کا نام "العبقات" رکھا ہے۔ اشارہ اس کی طرف ہے کہ لمعات اور مطعات مذکورہ بالا کتابوں کی خوشبو اس کی راہ سے پھیلائی گئی ہے، میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ ان موتیوں (یعنی مطعات و لمعات) کے سلسلہ میں اس کتاب کو بھی شمار کرنا چاہئے اور جس چیز کا مجھے حق نہیں ہے اس کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہوں، بلکہ سمجھنا چاہئے کہ عقلی علوم سے عربی ادب کے فنون کا جو تعلق ہے یا عقلی فنون سے منطق کے قوانین کی جو نسبت یہی 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 غارتہ پر مرتب کیا ہے۔

حسبى الله ونعم الوكيل للا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم۔

## حقیقہ (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 تعلق بالنبی بھی کہتے ہیں، ایسی علم کا تیسرا طریقہ ہے پھر محسوسات سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اگر اس کا تعلق کسی ایسی شخصیت جزئی صورت سے ہو جو مادی عوارض اور اوصاف سے مہر صرف ہو تو اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مادے کا عالم اور جانتے 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 یہ عقلی صورتیں جو تعقل کی راہ سے حاصل ہوتی ہیں، اگر ایسی ہیں جنہیں محسوسات سے حاصل کیا گیا ہو، تو جو قضیے اور حیلے ان عقلی صورتوں کی ترکیب سے بنتے ہیں، ان ہی قضیوں کو مدبھیات 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 بہولت کی طرف آدمی کا

لے لینے صورت میں مادہ میں پائی جا رہی ہو، مثلاً زبرد کی صورت گوشت پوست و فیروزہ کے مادے میں کسی کی صورت نکالی کے مادے کو اس کی صورت مشیرہ کے مادے سے۔

ذہن اچانک اور ذمہ منقول ہونے یا اچانک سے بگڑا ہوا ہے۔ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر یہ مستقل حل میں آئی ہے دوسری صورت یعنی تدریجی رفتار کے ساتھ ذہنی کامیابیوں سے مہولہ 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 ذمہ منقول کسی معلوم بات سے آدی کو کسی پہلو 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 حدس کہتے ہیں۔

باقی غیب سے علم لانے کا جو طریقہ ہے اسی کے ذیل میں 'معیاریت'، 'تعمیر'، 'ذوق'، 'معرفت علم لدنی'، 'مشاہدہ'، 'ویدان'، 'معنوی'، 'تجلیات'، 'کشف'، 'حاکم'، 'مثال' کے ساتھ اتصال و ربط صورتی تجلیات جیسی چیزیں داخل ہیں۔

ذوق سے جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان ہی کی تفصیل کا نام حکمت ہے اور معرفت کی ماہ 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 حقیقہ آئندہ کیا جائے گا 'ابھی اس کا انتظار کرو'۔

بعض ذمہ منقول کے سوا سارے علوم جو غیب سے حاصل کئے جاتے ہیں ان سب کی تعبیر کشف اور الہام کے الفاظ سے دگ کرتے ہیں۔

## عقبہ (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 ذمہ 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 فیصلوں کو 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 اور اس کی ثابت ہونا یہ خبر بھی واقع کے مطابق ہے، اب ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدمات میں سے



پہلا مقدمہ یعنی صغریٰ ہے اس کا تعلق تو سمیات سے ہے۔

لیکن دوسرا مقدمہ جو کبریٰ ہے یقیناً یہ بالکل ایک استدلال چیز ہے اس سے چاہے تو یہی تھا کہ سینٹرل 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 کوئی ایسا بھی ایک علیحدہ مستقل ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

پھر محاسن سے جن جنی امواد کا علم حاصل ہو رہا ہے چونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی خاص کمال کا مستحق من قرار پاتا اور یہی حال ان قضایا کا ہے جنہیں بدھیات کہتے ہیں، یعنی ان کا علم بھی انسانی کمالات کے سلسلہ میں اتنی 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 تہم کو اور قضیوں کے علم کو ان علوم کے ذیل سے خارج کر دیا گیا ہے جنہیں اہمیت حاصل ہے اللہ خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی کا سلسلہ چونکہ منقطع ہو چکا ہے اس لئے قطعی 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 قطعی بالغیب کے تمام اقسام کو عادی ہے، بہر حال گذشتہ بالا مباحث سے اب یہ بات ثابت ہوئی کہ جس علم کو اہمیت حاصل ہے اس کے اسباب گل نہیں ہیں۔

تعلق یعنی معلومات سے نامعلوم اور مجهول امواد کی طرف ذہن کا مستقل ہونا ایک ذریعہ تو یہ ہما، دوسرا ذریعہ نقل اور کشف ہے۔

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جو علم ان اسباب سے گمانہ سے حاصل ہوتا ہے خلل اور غلطی کی ہر ایک میں کافی گنجائش ہے، یعنی تعلق کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں خرابی

نے مطلب ہے کہ کسی خبر کے متعلق یہ وحی کہ معلوم نے اس کی اطلاع دی ہے، اس کی وہ ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی لوگوں کو براہ درستی معلوم ہے، اس کو سنا ہوگا، مگر معلوم کے سامنے وہ موجود تھے اور معلوم کے سامنے نہ ہو کر نہ تھے تو ان کے ذریعے اس تک یہ خبر پہنچی ہوگی بہر حال سننے میں سماعت پر اس قسم کی خبروں کا علم چھوڑ کر صرف جو اس لئے ان کر سمیات کہتے ہیں ۱۳ منہ۔

اس وجہ سے پیدا ہو سکتی ہے کہ مطلب اور نتیجہ تک آدمی میں مقدمات کی مدد سے پہنچتا ہے ان کی صورت میں بھی اور ان کے بارے میں بھی بسا اوقات نفع نہ 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 وہ کسی اور وجہ سے غلطی کا شکار ہو جاتا ہے اور کبھی روایت کے راوی کے متعلق یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچنے جاتی ہے کہ تصدقہ جھوٹ بولا ہے، میرا اشارہ ان تمام نقائص کی طرف ہے جو راویوں کے متعلق اپنے عمل میں لوگ بیان کرتے ہیں اور کبھی نقل ہی سے حاصل ہونے والے علوم کے متعلق یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ یہ ظاہر عبادت اس جبر سے کچھ میں آرہی 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 فریضہ بھی وہاں ایسا نہیں پایا جاتا جسے ظاہر مطلب کے پھٹنے کے سبب ٹھیک یا جاسکتا ہو۔

اسی طرح کشف کی راہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں سو جن اور انس میں شیطانی طوائف 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 عادتاً محفوظ ہوتے ہیں یعنی کشفی معلومات اور حادثی محذورات باہم گڈمڈ غلط ملط ہو جاتے ہیں، کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ صاحب کشف میں اس کی صلاحت نہیں ہوتی کہ جو بات اس پر کھولی گئی ہے، اس کے تمام پہلوؤں کا ایسا کہ چاہئے احاطہ کر سکتا ہو، عنقریب ان امور کی تفصیل ہم آئندہ بھی کریں گے۔

بہر حال نقائص کی گنجائش کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ جو چیزوں کی دراندازیوں سے خلل پیدا ہوتا ہے، اگر ان سے ماستہ 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 تضاد اور مخالفت کا پایا جانا ناممکن ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو گویا یہ ماننا ہے گا کہ حقیقی واقعات میں بھی تضاد اور مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا (یعنی دو متضاد نتائج واقعی نہیں

ہو سکتے ان میں سے کسی ایک کا غلط ہونا ناگزیر ہے) اسی لئے یہ یقین کرنا چاہئے کہ برہان  
 قاطع یعنی صیح عقل دلیل اور محکم متواتر (یعنی پیغمبر کی طرف جو بات تو اس کی راہ سے نقلی اور  
 پر منسوب ہو اور مطلب دستی کے لحاظ سے مستشابه نہیں بلکہ محکم ہوا اس میں اور حکما کے ادق میں  
 یعنی اشرافی اور کشفی ذرائع سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں، ان سب میں تعارض اور مخالفت  
 کا پایا جانا ممکن ہے، ان 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 سرگاز ذرائع میں سے عقل کا تالیف ایک ایسا  
 ذبیحہ ہے جسکی ضرورت اور حاجت سب سے زیادہ ہوتی ہے، کیونکہ جتنے علوم و فنون ہیں  
 ہر علم و فن میں نظر و فکر اور حد میں سے بہر حال، ہم ہی لینا پڑتا ہے۔ اسی طرح نقل کی راہ سے  
 جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ نتیجہ بخش اور نافرہ رسانی میں یہ سب سے  
 زیادہ محفوظ راہ ہے، درجہ 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 یہ 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 جو 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 سے ہے کہ غیب لا محدود معلومات اور بے انتہا علوم کا خزانہ  
 ہے، یہی وجہ ہے کہ غیب سے جن لوگوں کا تعلق ہو جاتا ہے، ان کو اس تعلق میں جو قوت حاصل  
 کریتے ہیں، ان کے علوم کا مقابلہ دوسرے علمی ذرائع والے لوگ نہیں کر سکتے۔

### عقبہ (۲)

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

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 بگنا، اس پر موقوف ہے کہ جن معانی کے لئے الفاظ بنائے گئے ہیں ان کا علم  
 پہلے حاصل کیا جائے (یعنی یہ جانا چاہیے کہ بنانے والے نے کس لفظ کو کس معنی کے لئے واتحاد  
 بنایا ہے) اور اس کے جاننے کی واحد شکل یہی ہے کہ لغت کے مستند ائمہ اور علماء کی جو تحقیق  
 اس باب میں ہو اسے معلوم کیا جائے۔ بہر حال سناؤ دار و مدار اس سلسلہ میں ان ہی روایتوں پر ہے  
 جو لغت کے ان ائمہ سے نقل ہوتی ہو، جس کا حاصل یہی ہوا کہ روایت کرنے والوں کے متعلق سب  
 تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ خلیلی اور حبوٹ 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 طبع پاک تھے ظاہر ہے کہ اسے ان ثابت کر سکتا ہے، ایک رجحان یہ ہے نیز جو یہ 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 بجا زمین کنایہ میں بھی صورت پیش آتی ہے، سوال یہ ہے کہ مفصوم (یعنی مفصوم کی طرف جو  
 الفاظ منسوب ہیں) ان الفاظ کو کس، کڑاؤں کا ذہن ہی معانی کی طرف منتقل ہوتا ہے مذکورہ بالا  
 خیالات دشکوک کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مفصوم کی مراد میری ہی تھی بہر حال جب تک کہ قلمی  
 ذبیحہ سے یہ ثابت نہ کر لیا جائے کہ مفصوم کی مراد ان الفاظ سے کیا ہے، کسی قلمی علم کا مفصوم  
 کے الفاظ سے حاصل ہونا ناممکن ہے اور یہی کیا الفاظ کے متعلق اس قسم کے احتمالات یعنی ان کا  
 معانی میں تفصیص کے پیدا ہونے کی بھی عموماً گنجائش ہوتی ہے (یعنی عام معنی جو سمجھا جاتا ہے  
 ہونے والی 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 یقین بخش میں خلل کا پیدا ہونا ممکن ہے، (یہ بھی تقریباً  
 ان لوگوں کی جو الفاظ سے مدعی ہیں کہ صحیح علم کا استفادہ ناممکن ہے) (جو ابنا کہتا ہوں) کہ بت  
 ہیت اور عام گفتگوؤں کے طریقوں سے جو لوگ واقف ہیں، اور تھوڑی بہت مشق اس کی جو  
 رکھتے ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ دعویٰ کرنے والوں کا یہ دعویٰ محض نادانی اور بہت جہالتوں پر  
 مبنی ہے، جو میری ہے کہ معانی کے لئے الفاظ کا بننا دراصل اس کا تعلق ہے، یعنی ایک د

آدی کی روایت سے اس کا تعلق نہیں ہونا بلکہ ایک ایسی جماعت سے یہ بات نفل 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 معنی اس حصے سے ہے جسے اصطلاحاً محکم کہتے ہیں اکیڑ تک قطعی اور یقینی بات کا علم ظاہر ہے کہ محکم سے حاصل ہوتا ہے اور محکم میں مجاز و کنایہ یا نقل و فیض کی گنجائش ہی کہاں ہوتی ہے پھر نصوص کے جس حصہ کو محکمات کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن میں تخصیص ہی کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ان کے متعلق پیدا ہوتا ہے مثلاً نصوص کی ایسی چیزیں جن میں 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 فَجَعَلْنَا الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُم مَّا جَمَعُوا إِلَّا ابْلِيسَ 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 بظاہر دوسرے تاکید الی 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 تاکید قرینہ ہے۔ (یعنی 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 و فیض کا احتمال ہر کلام میں ہے (واقعیہ 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 ہی اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ (کلام میں جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں انکے مجازی معانی مراد نہیں ہیں)

بہر حال 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 یہاں 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 اور

یہ سمجھا جائیگا کہ لفظ کا حقیقی معنی ہی یہاں مقصود ہے، یہاں سمجھنے کی ایک چیز یہ بھی ہے کہ  
 فلاں بات یقینی طور پر یہاں سمجھی جاتی ہے، ہم جب اس قسم کا دعویٰ کرتے ہیں: فلاں 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 گنجائش کسی طرح نہیں ہے۔ ایک مطلب تو یہ ہوا کرتا ہے اور کسی اس قسم  
 کا دعویٰ موقوف پر بھی کیا جاتا ہے کہ مخالف پہلو کی ایسی گنجائش 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  
 تفسیر 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، دکھا کر وہ تمہیں گالیاں دے، مگر 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 ان 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 تمہیں گالیاں دیں یا تمہاری بات کو 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 دے کہ ہاں، میری سمجھ میں قطعی طور پر کوئی بات ان حالات میں نہیں آتی،  
 تو اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا آدمی اپنے آپ کو خود احمق بنا رہا ہے، اور اس  
 بھگروہ سے تعلق رکھتا ہے جن کا نام سوسٹائیر تھا۔

## عقیقہ (۴)

قبل و قال اور بے معنی بکو: اس 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 اطماع 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 واقع کے مطابق ہے اس کا علم خیب سے اجیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سوا اور کوئی دوسرا آدمی نہیں پاسکتا۔ تو میرے خیال میں وہ مذہب کے ایک ایسے مسلک کا انکار کر رہا ہے جو ثابت سے ثابت ہے یعنی قرین کی جو باتیں قرآن 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

فوجد اعبدا من عبادنا اتیناہم  
 روحہ من عندنا و علمناہ من لدنا  
 پس دونوں تے میرے بندوں میں سے ایک بندے کو پانا  
 جسے ہم نے اپنے حضور سے رحمت و عنایت سے لیا اور اپنے پاس  
 سے اسے علم دیا (آیت کو پڑھ جاؤ)

اسی طریقہ سے خداوند تعالیٰ ہی کا ارشاد ہے۔

فارسنا الیہا روحنا فتمثل لہا بشرہا  
 قالت انی اعوذ بالرحمت منک ان  
 کنت نقیاً قال ایما انا و سول ربک  
 کلاہب لک غلاما ذکباً  
 پس ہم نے مجھ پر اس پریم، کی طرف اپنی روح کو جو  
 نمایاں ہوئی، اس کے سامنے ایک اور آدمی کی شکل  
 میں مریم نے کہا میں اس کی بناء میں اتنی بہت شجہ سے لگ  
 کر کہی مرد ہلکا ہے۔ تب روح نے مریم سے کہا کہ میں تیرے  
 ایک کو چاہی ہوں اس لئے دنیاں ہر اہوں تاکہ ایک  
 صاف مسزہ لاکا تجھے بخشوں۔

خدا ہی نے فرمایا ہے،

اذ قالت الملائکہ یا مریم ان اللہ  
 اصطفاک و طہرک واصطفاک  
 اور دیکھو! جب فرشتوں نے کہا اے مریم اللہ نے تجھ کو  
 چنے جن لیا ہے۔ اور تجھے پاک کیا اور سارے جہانوں کو حمد

صلیٰ ناما العالمین یا مریرا قنتی سے اس نے تجھے چن لیا اے مریم تو جھک جا اپنے اہک  
 لریک یا سجدی وارکھی ہم الراکمین کے آگے اور شریک اس کے سامنے اور خدیوہ ہو جا اس  
 کے آگے ان دونوں کے ساتھ جو خدا کے سامنے خدیوہ ہو کر کھڑے

اور خدایٰ کا قول ہے۔

اذ قالت الملائکة یا مریرا ان اللہ اور دیکھو جبکہ فرشتوں نے اے مریم خدا تجھے بشارت  
 یدشک بکلمة منه اسمہ المسیم دینا ہے ایک کلمہ (بات) کا اپنی جانب سے اس کا نام  
 عیسیٰ ابن مریر وحبیبها فی الدنیا و السیح عیسیٰ بن مریم ہے دنیا اور آخرت میں آباد والا ہے  
 الاخرة ومن المقربین (الی آخر الایات) اور ان دونوں میں سے جنہیں نزدیک بنائی گئی ہے۔ ان آیتوں

کا آخر تک پڑھ جاؤ

خدایٰ فرماتا ہے۔

واذا رحیت الی الحوارین ان آمنوا بی و برسولی اور دیکھو ہم نے جب حواریوں کو یہ وحی کی کہ مجھے بھی  
 انوار میرے رسول کو بھی مانو۔

اور خدایٰ کا فرمان ہے۔

لقد اتینا لقمان الحکمة ان اشکر ہم نے لقمان کو یہ حکمت عطا کی کہ خدا کا شکر ادا کرے (آخر  
 اللہ) فی آخر الایات) تک ان آیتوں کو پڑھ جاؤ

اور خدایٰ فرماتا ہے۔

انهم فتية امنوا بربههم ورددتهم هدی وہ چند جوان تھے ان یا تھا انھوں نے اپنے رب کو  
 وربطنا علی قلوبهم اذا قاموا فقالوا ربنا اور بڑھا دیا ہم نے ان کو راہ پانے میں اور بانگہویا ہم نے ان کے  
 رب السموات والارض لمن ندعو امن دلا کہ جب وہ گھڑے ہوئے تب بولے ہمارا پالنے والا آسمانوں  
 وذنہ الہا لقد قاننا اذا شططا۔ اور زمینوں کا پالنے والا ہے ہرگز نہ پکاویں گے اس کے سوا  
 ہم کسی دوسرے سبوت کو (اگر ایسا کیا ہم نے تو جو ہے ہم غلطیاً۔

خدایٰ کا ارشاد ہے۔

وارسینا الی امر موشی ان ارضیہ فاذا اور وحی کی ہم نے موشی کی ماں کی طرف اس بات کی کہ دودھ پلے  
 حلفت علیہا فالقیہ فی السحولا فانی موشی کو پھر جب ڈرے تو موشی پڑ تو ڈال دینا موشی کو دیا میں



ولا تخن في افارادوه اليك رجاء لوه <sup>اللہ تعالیٰ نے ہم کو کھانا، ہم کو کھانا پس کراؤ گے سوئی کو تیرے</sup>  
 من المرسلين <sup>پاس اور نہانے دلے ہیں اسکو ان لوگوں میں جو بھیجے گئے ہیں</sup>  
 خدا ہی کا قول ہے، <sup>دوسرا نگر</sup>

قلنا يا ذالقرنين امان تعذبهم واما <sup>ہم نے کہلے ذوالقرنین یا ان کو عذاب دیا ای میں یہی حال</sup>  
 ان تتخذ فيهم حسنا <sup>اور عذابی کا ارشاد ہے</sup>  
 قلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله <sup>میں تابت فوج کوئے کرنگہ ہوا کہا کہ، وہ تم لوگوں کو ایک نہر</sup>  
 مبتليكم بنهر <sup>سے چاہیے مالا ہے۔</sup>  
 اور یہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے فرمایا ہے۔  
 وكتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح <sup>ان کے دلوں میں ایسا ہی کھا گیا اور نہانے اس کی اپنی طرف</sup>  
 منته <sup>سے ان کی ان کی روح سے۔</sup>

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

قد كان فيمن قبلكم من الامم محمد ثون ما تم سے پہلے اسوں میں ایسے لوگ ہوا کرتے تھے جن سے بات کی  
 غير ان يوحى اليهم فان يك في ما حى احد فصر جاني قسى وحقى نازل كے بتیوس میری امت میں کوئی ایسا نہ ہوگا  
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک ہے۔  
 اتقوا فراسة الهم من فانه <sup>خود دوسوں کی فراست اس سے کے تازینے سے کیونکہ وہ اللہ کے</sup>  
 ينظر بنور الله۔ <sup>خود سے دیکھتا ہے۔</sup>

یہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مبارک ہے۔

ليريبق من النبوة الا المبشرات نبت سے بجز اچھے خوابوں کے اور کوئی چیز باقی نہیں رہی

اور آپ ہی نے فرمایا ہے۔

اربی وریا کر قد قراطشت فی العشر <sup>میں دیکھو اور ہمیں کہ تمہارے خواب رمضان کے آخری دن ہے</sup>  
 الاواخرو من رمضان فالتمسوا ذلیلة <sup>پر تعلق ہو رہے ہیں، پس چاہئے کہ ڈھونڈ لو (لیو) القدر</sup>  
 کذا وکذا۔ <sup>فلاں فلاں راتوں میں</sup>

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

و انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

انہا لرب یا حق تمہارا بلال فاذن یہ سچا خواب ہے، جہاں کلمے پر جہاد اور اذان اور۔

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

من اخلص انفا اور ہمیں صبا حافظت چاہیں دن تک جو اللہ ہی کے لئے بخش کر دے اس کے

ینا بیع الحکمة من قلبہ علی لسانہ پختے اس کے دل سے اس کا زبان بجا رہی ہو جائیں گے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہ بات کہ تسبیح و قرآنی آیات ان کی رائے کے

مطابق نازل ہوئیں اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے بلکہ صحابہ کے ہنار کی تاحش و جستجو کرنے والوں

پر یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ ان کے ساتھ بھی علم تھا اس قسم کی صورتیں پیش آتی رہتی تھیں یعنی

باوجود پیغمبر نہ ہونے کے عیب 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 خلوک و شبہات کی بہت کچھ گنجائش ہوتی ہے، تو میں یہ پوچھتا ہوں کہ خلوک 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 دشمن

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 نا آشنا ہیں وہ غلط کو صحیح سے اس سلسلہ

میں جدا نہیں کر سکتے، تو پھر اس میں بھی علم کے اس ذریعہ کی کیا خصوصیت ہے یعنی جس

راہ سے جو نا آشنا ہو گا اس راہ کی دشواریوں کو وہ حل نہیں کر سکتا، امام غزالی اور مرغینانی

(مصنف کتاب ہدایہ) کو دیکھو اپنے سارے علمی کلمات کے باوجود حدیثوں کے باب

میں ان کا حال یہ ہے کہ صحیح حدیثوں کو ضعیف روایتوں سے جدا نہیں کر سکتے۔ اور اس

زمعی کا اگر مقصد یہ ہے کہ الہامی ذرائع کے علوم میں جن غلطیوں کی گنجائش ہے ان پر کوئی

مطلع نہیں ہو سکتا، 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 کرنا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر فن کے متعلق ماہروں کا خاص طبقہ ہوا کرتا ہے، جو

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 لہذا ہر سہ ہے کہ اس سلیقہ کی توقع ہر شخص سے نہیں کی جاسکتی۔ البتہ علم کے اس خاص ذریعہ یعنی الہامی ذریعہ کے متعلق اتنی بات درست ہے کہ علم کے جو دیگر 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 وہی صحیح تنقید کا حکم 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 کرنا 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 دیتی ہے۔

(۵) مذہب نے جس چیز کا انکار کیا ہے، اور دعویٰ کیا ہے کہ وہ موجود نہیں ہے تو یقین کرنا چاہئے کہ واقعہ میں بھی وہ ثابت ہے، البتہ جن امور کی نفی و اثبات کے متعلق مذہب نے خاموشی اختیار کی ہے ان کے متعلق ہمنے 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 چوکے ہو کہ ان باتوں کو ذہن نشین رکھنا چاہئے۔

مخالف 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۔

### عقیدہ (۱)

جو چیزیں معدوم ہیں باوجود معدوم اور ناپید ہونے کے ثبوت کی صفت سے وہ موصوف میں 'اسی مسئلہ کی اصطلاحی تعبیر ثبوت معدومات' کے الفاظ سے کرتے ہیں اس عقیدہ میں ہم اس دعویٰ 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 مشاہدہ 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، وہ 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 انتزاعی مفہوم سے زیادہ نہیں ہے، اس قسم کے خیالات جو سوفسطائیوں کی طرف منسوب ہیں، میں نہیں جانتا کہ وہ حقیقت ان خیالات کے ماننے والے دنیا میں پائے جاتے ہیں، میرے نزدیک یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔

بہر حال اگر ڈھٹائی سے کام لے کر کوئی یہ دعویٰ کر ہی بیٹھے دینی آثار و نتائج کے لحاظ سے اشیاء میں کوئی فرق نہیں ہے، تو باسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ایسی بات کا انکار کر رہا ہے جسے یقینی طور پر وہ خود ماننے ہوئے ہیں، اور محض بیجا ادعا، خواہ خواہ کی زبردستی سے اس دعویٰ پر وہ اصرار کر رہا ہے، میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ ایسی بات بول رہا ہے جس کا صحیح تصور بھی اس کے دماغ میں نہیں ہے، اور یقینی تو خیر و در کی بات ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے لوگوں سے میری گفتگو کا تعلق ہی نہیں ہے،

تصنیف یہ وہ کتاب بڑا باہل سما جس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ صرف میں جو درست کے نام سے

طبقة موجود ہے، یہی صوفسطائے کا گروہ ہے، یہ دعویٰ کیوں نہیں کیا ہے؟ اس سوال کے  
 صحیح و تفصیلی جواب سے انتہاء اشد عنقریب تم خود ہی واقف ہو جاؤ گے۔ لایوں بھی تو سر ہنچا چکے  
 کہ خالق کریم 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 رہا ہے، یعنی اشیاء اور ان میں  
 جس قسم کے تغیرات، و انقلابات کا نظارہ ہم کہہ رہے ہیں (ان ہی سے توان کے بنانے والے  
 کے کمالات کا پتہ چل رہا ہے)، پاک ہے اللہ کی ذات میں کے ہاتھ میں ہر شے کی بادشاہت ہے

## (عقیدہ 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 والبتہ ہے، اور ان  
 سے ان کے آثار کا بالفعل صدور میں 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 ہو گا، اور فلاں فلاں  
 خصوصیتوں کو وہ چاہے گی، الغرض یہ ہر پارہ ہوا پائے جانے کے بعد ہر ایک کے متعلق یہ  
 خیال کر 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 ہو گا 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 صاف اہل، اور چر پائے 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

وقت سمجھا جاتا ہے کہ وہی چیز موجود ہوتی جس کے یہ آثار تھے (مثلاً ناطق اندکھن ہونے کی صفت کے ساتھ جب آدمی موجود ہوتا ہے تب کہتے ہیں کہ گھوڑا نہیں بلکہ آدمی ہی پایا گیا، باقی موجود ہونے سے پہلے یہ حکم جو ان اشیاء کے لئے ثابت ہے، اس میں شک نہیں کہ اس حکم کی حیثیت ذہنی 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 امتدادوں سے حاصل کرتا ہے، لیکن انتزاعی ہونے کی وجہ سے یہ اعتراض کہ ان احکام میں پھر یقیناً دیکھے پیدا ہو سکتا ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات باوجود انتزاعی ہونے کے کئے اور 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 ادھر 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 بھی نیچے آئے تحتیت کے مفہوم کو حاصل کر لے، یقیناً یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ فوقیت کے مفہوم کو اسی چیز سے حاصل کیا جاسکتا ہے جو خاص صفات کے ساتھ پائی جاتی ہو یہی حال تحتیت کے مفہوم کا بھی ہے۔

بہر حال اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا 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 شے کا کسی خاص مفہوم کے انتزاع کا منشا ہونا اور دوسری شے کا دوسرے انتزاعی مفہوم کے انتزاع کا منشا ہونا، اور اس کو واقعہ قرار دینا، غائبانہ یہ ایک مہمل سی بات ہو کر رہ جائے گی، لہذا دستے کے ارعاسے زیادہ اس کی وقعت باقی نہ رہے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ مختلف آثار و نتائج دیکھنے 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

کہتا وہ اس پر قریب ہیں گے ان امور کا انکار نہیں کیا جاسکتا بلکہ انکار کرنے والوں کو کہا جاسکتا ہے کہ ایک قسم کے وہ بھی سوسفستانی ہی ہیں، ارباب خورد 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 پائی جاتی ہے۔ اس کو وہ غلط اہل بے بنیاد قرار دیتے تھے یعنی تمام زمین المعومات کے وہ منکر تھے تو ان لوگوں کے اس انکار سے مخاطب میں جملہ نہ ہونا چاہئے، کیونکہ گویا ان سے اس کے وہ یقیناً منکر ہیں لیکن عقرب تمہیں بتایا جائے گا کہ ان کے قلوب اس کے خاکل ہی مگر اس طور پر کہ خود ان کو اس کا اعتراف نہیں ہے کہ ایک ایسی چیز کا وہ انکار کہ ہے ہیں جس کے اقرار پر مضطرب ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا کی جو چیزیں وجود کے بعد مختلف آثار و احکام کے مظاہرہ آئینہ میں جاتی ہیں جب بذات خود ان کو سوچا جائے، (یعنی وجود کا یا ان کے وجود ہونے کا خیال سامنے نہ رہتا اس وقت بعض لوگ ان کو ماہیت اور امکانی حقائق کے نام سے موسوم کرتے ہیں (یہ حکم اور مشکلیں کی اصطلاح ہے) اور بعض ان کو ایمان ثابت اور اسماء کو نیز کہتے ہیں (یہ صونہ 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 ظاہر 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 نسبت ہوتی ہے۔

### (عقبہ ۳)

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

۳۳  
 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 سبب قائل ہیں) تو بنیادی اختلافات سے بجائے نقصان کے فائدہ ہی فائدہ ہے، کیونکہ ایسی صورت پیدا ہوئی تو ہر ایک ہی دعویٰ کے ثبوت میں گویا مختلف دلیلیں پیدا ہو جاتی ہیں اور اس سے ظاہر ہے کہ دعویٰ 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 انہوں نے کس طرح کیا ہے۔

صوفیہ معتزلہ اور اشاعہ میں تو بعض معضلات نے صراحتاً اس کا دعویٰ کیا ہے اور اس دعویٰ کے ثبوت میں جو دلائل انہوں نے قائم کئے ہیں ان کی کتابوں میں بسط و تفصیل کے ساتھ اس کا ذکر کیا گیا ہے، باقی ان لوگوں کے سوا اور باب فکر و نظر کی جو دوسری جگہیں 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 ان کو جانتا ہے) اور جاننے کا کم از کم اتنا تو بہر حال مطلب ہونا چاہیے کہ جو چیز جانی گئی ہے وہ جاننے والے کے سامنے دوسری چیزوں سے ممتاز ہے، در نہ پھر علم اور جہل میں فرق ہی کیا رہے گا۔ اس موقع پر خدا کے علم کے متعلق ثانی الذکر جاعتوں کی طرف سے جو یہ تصدیق کیا جاتا ہے کہ پیدا ہونے سے پہلے ہر چیز کا علم حق تعالیٰ کو صرف اجناس (یعنی جمل اجناسی کا نظریہ) (جو ان کی طرف منسوب ہے) تو اس سے بھی اس مقصد پر جو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں کوئی مضرت نہیں پڑتا، کیونکہ (کچھ بھی ہو موجود ہونے سے پہلے کائناتی حقائق کا علم خدا میں اجاڑ پایا جاتا ہو یا تفصیلاً) بہر حال 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 (یعنی) بات کہ علم الہی میں یہ چیزیں ممتاز تھیں اس عقیدے سے ہر ایک پناہ مانگتا ہے



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 سبب اور منشا صرف ایک ہی چیز ہوتی ہے (یعنی خود خدا کی بسط و احد فاعل اپنے تمام مخلوقات کے انکشاف کا سبب علم اجمالی میں ہوتی ہے) اجمالی کلمے سے کیا یہی مطلب ہے ورنہ، باہم ایک معلوم کا علم الہی میں دو کلمے معلوم سے مستانہ ہونا اس اختیار کے متعلق اس مرتبہ میں بھی وہ اس کے قائل ہیں کہ انتہائی کمال کی شکل میں یہ اختیار خدا کے نزدیک پایا جاتا ہے۔

باقی حکم، مشائیہ کی طرف علم الہی 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 ہے کہ گدھر چیز پیدا ہونے سے پیش تر بھی اپنی اپنی ان ہی صورتوں کے مناسب میں ذات الہی میں پائی جاتی ہیں، اور موجود ہیں، پس ان میں باہمی امتیاز وجود سے الگ ہو کر کہاں پایا گیا، بلکہ علم الہی میں ان ہی چیزوں کو اختیار حاصل ہوا جو موجود بھی ہیں، پس وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کو علم الہی کے اس اختیار 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 وجود دعویٰ کیا جاتا ہے، اس وجود سے مراد وہ وجود ہے جو ثبوت کے بعد اشیاء سے متعلق ہوتا ہے، یعنی واقعہ آثار یا بالفعل جس وجود سے وابستہ ہیں، وہی وجود مراد ہے اور ظاہر ہے کہ صورتوں کے قالب میں اشیاء کے وجود کا علم الہی میں مشائیوں کے عقیدے کی رو سے وجود دعویٰ کیا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے (جس کے متعلق ہو جانے کے بعد مشائی 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 وجود دعویٰ کیا جا رہا ہے، اس کے متعلق ایک بات کچھ لینے کی یہ بھی ہے کہ ماہیت کے لفظ سے ہماری مراد صرف وہی ماہیتیں

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

پس ماہیت سے یہاں مراد صرف یہی ہے، اور اس بنیاد پر گونا گویا بھی ایک ماہیت ہے، اور کالاً آدمی بھی ایک دوسری ماہیت ہے اسی طرح کالاً آدمی اور ٹھکانا آدمی یہ سب الگ الگ ماہیتیں قرار پائیں گی بلکہ ہر شخص کے لئے بھی اس بنیاد پر ایک خاص مستقل جداگانہ ماہیت ثابت ہوگی، اور لازم اسکا یہ ہے کہ ہر ایسا مفہوم جو مرکب ہو، اس کے اجزاء میں سے ہر چیز کو مجملہ دوسری ماہیتوں کے ایک خاص ماہیت قرار دیا جاتا ہے، اگرچہ ان اجزاء کی ترکیب سے جو مرکب مفہوم حاصل ہوتا ہے، وہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایسا نہ ہو۔

## عقبہ (۴)

تعمین اور تشخص کا مبداء و مشتاق یہ ایک اصطلاح ہے جس کا اطلاق دو معنوں پر کیا جاتا ہے یعنی اپنے سوا ہر دوسری چیز سے ماہیت ہے، اس کی وجہ سے ممتاز ہو رہی ہو، ایک مطلب تو تشخص و تعین کے مبداء کا یہ ہے، مثلاً کالاً 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 موقع پر تعین و تشخص کا مبداء قرار پائے گا، فلسفہ اولیٰ کی اصطلاح میں تعین و تشخص کے اس مبداء کو تشخص کی نشانیوں (ایڈرٹ تشخص) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کے تشخص و تعین کی بنیاد امور پر مبنی ہوتی ہے ان ہی کو تشخص و تعین کا مبداء و مشتاق کہتے ہیں، لیکن کسی مخصوص شے کی وہ حالت جو موجود ہونے کے بعد اسے ثابت ہوتی ہے 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 کہ معدوم تشخص و تعین کا مبداء بھی اس کو بھی قرار دیا جاتا ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ حقیقی تعین شے کو جو حاصل ہوتا ہے، اس کا مبداء بھی چیز ہوتی ہے اور شے ہر اس کے داعی آثار بالفعل ہی مبداء تعین کی وجہ سے طاری ہونے لگتی 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 شے اس قابل ہو جاتی ہے کہ دوسروں پر یہ 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،

بہر حال قیاسی شخص کے مبدع کے ان دونوں اطلاقاً اور معانی میں فرق کا پتہ اس وقت زیادہ نمایاں  
 ہو جاتا ہے جب موجود ہونے والی شے 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 قیاسی و تشخص کے پہلے معنی کی محتاج نہیں ہوتی  
 بلکہ اپنے معین ہونے میں اسکو صرف اسی دوسرے معنی والے مبدع قیاسی کی ضرورت ہوتی ہے اس مقام پر  
 ہماری بحث کا تعلق قیاسی و تشخص کے جس مبدع سے ہے وہ پہلا نہیں بلکہ دوسرے معنی والا مبدع قیاسی ہے۔  
 یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کسی ماہیت میں چاہے لاکھوں لاکھ قیود ہی کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے  
 یعنی مبدع قیاسی و تشخص کے جو پہلے معنی تھے اس معنی والے قیاسی کا اضافہ ماہیت میں جس حد تک بھی کیا جائے  
 حتیٰ کہ قیود کو بڑھاتے بڑھاتے اس حد تک ماہیت میں قیاسی پیدا کر دیا جائے کہ فرد واحد میں منحصر ہو کر وہ نہ جائے  
 جب بھی اس ان قیود کے اضافہ سے وہ کسی موجود نہیں ہو سکتی بلکہ ماہیت کے موجود ہونے کے لئے اسی دوسرے  
 معنی والے مبدع قیاسی و تشخص کے اضافہ کی ضرورت ہے اور یہ ایک بالکل کھلی ہوئی واضح حقیقت ہے۔

### حقیقہ (۵)

مبدع قیاسی یعنی ثانی کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بجائے خوردہ کوئی ستعین اور ایسی معنی ہو جو واقعہ  
 میں پائی جاتی ہو یعنی ماہیت کے وجود سے پہلے اس کا متعین اور متحقق ہونا ضروری ہے پہلے جو یہ  
 دعویٰ کیا ہے اس دعویٰ کے طرفین یعنی موضوع و محمول 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 کہہ سکتا ہے  
 (یعنی اولیات میں سے ہیں) کون نہیں جانتا کہ جو چیز خود معدوم اور نیست محض ہو اس کے ساتھ کیا  
 اسی قسم کی معدوم قیودوں کا اضافہ اگر کرتے چلے جائیں گے تو جس چیز میں یہ قیود لگائی جائیں گی  
 وہ کبھی موجود نہیں ہو سکتی آخر نیستی میں نیستی کے اضافہ سے ہستی کا ظہور کیسے ہو سکتا ہے اگر یہی بات  
 ہوتی تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہو گا کہ ہر وہ چیز جو حادث اور نو پیدا ہے وہ ازل سے موجود ہو گیا ہوگا  
 ہر قسم کے مفہومات خواہ وہ مرکب ہوں یا مفرد مطلق ہوں یا مفید 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  
 نمانہ میں عالی بھی تھی اور خدا ان سے ناواقف تھا، حق تعالیٰ کی ذات اس شخص سے پاک ہے، بہر حال  
 دنیا میں وہی چیز قیاسی پذیر ہو سکتی ہے جس کے ساتھ مبدع قیاسی یعنی ثانی متعلق ہو اور اس مبدع قیاسی

کے مفہوم ہے کہ اس قسم پذیرش کے عدم کو ختم کر دے اور عدم خستی کی تکرار کا ازواج کے  
 اس تے کے فہم کا متناہین جائے کھلی ہوئی بات ہے جو چیز خود کچھ نہیں ہے یعنی معدوم ہے  
 اس سے چاری سے بھلائیات کہاں سے ہی پڑ سکتی ہے، مثلاً تواریج جو ایک اسہن جرم کا نام ہے  
 معلوم ہے کہ اس کی شکل ایسی ہوتی ہے اس سے فلاں فلاں آثار ظاہر ہوتے ہیں، نیز اسے اور  
 چیری سے وہ ایک طہرہ اور جداگا نہ ہتھیار ہے، اب اگر آپ تواریج کے مفہوم میں قیود کا  
 اخذ شروع کر دیکے، سنا کہے کہ سید کی تواریج جو فلاں مقام کی ہے اور فلاں زمانہ میں بنی ہے  
 اس طرح ہزار ہا قیود کو برتھاتے چلے جائیں، لیکن کیا صرف ان قیود کے اخذ سے تواریج  
 موجود ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ لب کا کوئی ایسا کراہیو دنیا میں موجود ہو متعین ہو جب تک اس کراہیو  
 کے ساتھ تواریج کے اس مفہوم کا تعلق پیدا ہوگا اس وقت تک تواریج ظناً موجود نہیں ہو سکتی اور  
 ہے کہ اس وقت کو تواریج کا سید تیسرے معنی ثانی قرار دیا جاتا ہے، حاصل تیسرے شخص کے سید کے  
 جو وہ سب سے سخی ہی اسے سخی کی حیثیت پر اس سبب تیسرے کو وجود کہتے ہیں، یعنی وہ وجود میں کی وجہ سے  
 تھے موجود ہوتی ہے، اس اصطلاح کو خوب اچھی طرح ذہنی نشین کر لینا چاہئے تاکہ مسئلہ وحدت  
 الوجود کا جو مطلب ہے وہ کجہ میں آجائے۔

## حقیقہ (۶)

ماہیت کا تیسرے تپیر ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ سید تیسری (یعنی ماہیہ الوجودیت) کے لئے وجود  
 اور ماہیت کے درمیان ایک ایسا تعلق جب پیدا ہو جائے جسکی وجہ سے ماہیت کے خصوصی آثار  
 اس پدرب ہونے لگے تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ ماہیت تیسری پذیر ہو گئی، مثلاً انسان ایک ماہیت  
 ہے اب اس کے تیسرے پذیر ہونے کا مطلب یہی ہے کہ انسان میں اور گوشت پوست چربی، ہڈی لگے  
 اس قبوہ 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 سبب ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے) اس کے تیسرے پذیر ہونے کا  
 مطلب یہ ہے کہ اس میں اور اس حلقہ (لو تھریس) میں تعلق پیدا ہو جائے جس سے متعلق ہونے کے بعد  
 لہذا اصطلاحاً وجود کے دو معنی ہیں ایک تو اسے سبب مفہوم کی تعبیر وجودت کی جاتی ہے، جو ہوتا کو کہہ کر انسانی کذب میں  
 حاصل ہونے کے اسے معنی وجود و وجود اس کی تعبیر ہے، اور دوسرے سبب مفہوم کی چیز ہے جس کا معنی نے پہلے ذکر  
 کیا ہے اس کو ماہیہ الوجودیت کہتے ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے تھے موجود ہوئی ہے۔ ۱۲۔

گوشت و پوست کے آثار و خواص کا اس سے ظہور ہونے لگے ایک طرف تو اس کے علاوہ باقی کے آثار و خواص کے  
 بات آخر میں عناصر تک پہنچے جائے گی یعنی علقہ کا تعلق ہاضمہ کی تعلیم سے ہے اور اس کے آثار و خواص ان  
 کے تولیدی مادے سے تولیدی مادے کا تعلق خون سے 'خون کا تعلق اس سے ہے اور اس کے آثار و خواص ان  
 کہا جاتا ہے اور غذائی مجموعہ پر حال مٹی پانی ہوا حرارت وغیرہ کے آثار و خواص ان سے ظہور ہوتا ہے  
 یہاں تک تو شخص کا مشاہدہ پہنچ سکتا ہے باقی امور کو جاننا کہ سیکھنا اور ان کے آثار و خواص ان سے  
 ہیں ان کا پتہ یا کشف سے چلایا جاسکتا ہے یا نظر و فکر کی ترقی کے ذریعے اور یہی حال ہے کہ ہند  
 متعین اور ماہیت میں جو نسبت پیدا ہوتی ہے اس نسبت کی فراہمی کیا ہوگی اور اس کے آثار و خواص ان  
 اور صحیح تلاش و تحقیق سے بھی بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے اس کے آثار و خواص ان سے ظہور ہونے کا  
 ہوا کرتا ہے (مثلاً فوق ہونا ایک انتزاعی امر ہے جسے آدمی کا خیال نہیں کر سکتا اور اس کے آثار و خواص ان  
 کہتے ہیں یہی نسبت مبدیہ قیاس اور ماہیت میں اس وقت تک نہیں آتا اور اس کے آثار و خواص ان سے  
 ماہیت متعین پذیر ہوگئی ایسی مبدیہ قیاس کا ایسے حال میں آتا ہے جہاں اس کی ماہیت کا تصور  
 اور انتزاع مبدیہ قیاس سے ہونے لگے جس سے یہی ماہیت کے تصور ہونے کا مطلب ہے جو اس کے  
 معلوم ہوا کہ واقعی آثار جن کا ظہور ماہیت کے قیاس پذیر ہونے کی صورت میں ہوتا ہے اور اس کے آثار و خواص ان  
 آثار کا اصلی مبدیہ اور حقیقی سرشہ درحقیقت مبدیہ قیاس ہی کا شکل ہے گریں شرط کہ یہ مبدیہ قیاس اس  
 ماہیت کے انتزاع کا منشاء بن چکا ہو پس ان آثار سے ماہیت کے تصور کے قطعاً اس قدر  
 ہیں کہ ان آثار کے مصدر و ظہور کی شرط ماہیت ہے (یعنی جیسے کہ مبدیہ قیاس ماہیت کے انتزاع  
 کا منشاء بنے گا اس وقت تک اس ماہیت کے آثار کا ظہور ہی مبدیہ قیاس 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 باور رکھنا  
 ہے یعنی کسی شے کا آثار کا مبدیہ سرشہ ہونا اور بات ہے اور ایسی آثار کے انتزاع کا منشاء  
 ہونا دوسری بات ہے چاہئے کہ آثار کے مبدیہ اور منشاء میں جو فرق ہے اس کو خوب اچھی طرح  
 سے پہچانیں کہ ان میں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ مبدیہ متعین سے مبدیہ قیاس کے تعلق کو وہی توجیہ  
 ہوتی ہے جو انتزاعی اور اور ان کے مناشی کے باہمی نسبت کہ ہے یہ ظاہر ہے کہ عجیب سی بات  
 معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے جو خیال اور دماغ سے اس کے آثار و خواص ان سے ظہور ہونے کا تعلق تھا

فہم ہے۔ مثلاً ہمیں کلہم الامراۃ لہذا لہذا کہے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں جنہیں انگریزی اور  
 عربی اور ہندی زبانوں کے علاوہ ہندوستان کے لوگوں کا جو حال ہے یا جسم کے لئے سطح کی صفت جو ثابت ہوتی ہے  
 رنگ کا تعلق کرڈوں کے ساتھ مثلاً اس قسم کا نہیں ہے جیسے فوقیت کا تعلق ایمان سے ہے یعنی ایمان  
 کے لئے فوقیت کے مفہوم کو اسی وقت حاصل کیا جاسکتا ہے جب اس مفہوم کا سوچنے والا بھی موجود ہو  
 مثلاً ایک شخص کوئی شے دیکھتا ہے یا دیکھتا ہے کہ اسے کپڑوں میں رنگ بہر حال پایا جائیگا یعنی جن امور کی حیثیت  
 انسانی امور کی ہے ان کے تعلق انگریزی ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے تو اس شے کا انالہ چاہئے کہ سب  
 کے لئے ہے کہ اسے اس وقت تک میں صفت کو نام انصافی امور رکھا گیا ہے (اور کجا جاتا ہے کہ ان کا وجود سوچنے  
 سے پہلے ہی حاصل کیا گیا ہے مثلاً وہی رنگ اور کپڑے کی مثال میں رنگ کو کپڑے کی انصافی  
 کہتے ہیں لیکن ہندوستان میں ان کے ساتھ ہونا کہ اسے کہتا ہوں کہ مثلاً سفید کپڑا یہ کیا ہے) ایک ہویت (کپڑے کے تعلق  
 سے جو کچھ ایک شخص کے لئے ثابت ہے اس کی تعلق کی جائے گی تو اس میں دو چیزیں برآمد ہوں گی سفید رنگ اور  
 ایک اور ایک سفید ہونا اور ایک برکتی رنگ ہے (یعنی دو چیزیں سفیدی یا سفید رنگ کی ماہیت میں اور سب  
 کے تعلق سے ہیں کپڑے میں بھی تعلق جو پیدا ہوا اس سے سفید کپڑے کی ہویت حاصل ہوتی ہے جو کہ کپڑے سے تعلق  
 ہے اور کپڑے کے لئے سفید رنگ ہونے کا مفہوم کیا تھا یا کیا آدی اپنے حواس سے اس مفہوم کو حاصل کر سکتا تھا  
 اور کپڑے کے لئے سفید ہونے کے لئے وہ کیا ہے اور اصل کپڑے کی ایک مخصوص ہویت ہے یعنی اسکی ایک ایسی ہویت  
 اور کپڑے کے لئے سفید ہونے کی رنگہ میں امتداد و تشویش پیدا ہونے لگتی ہے تب سوقت ہی کپڑے سفید رنگ  
 کے لئے تعلق کے مفہوم اور انگریزی کا مستعار بن جاتا ہے (یہ ذرا گہری بات ہے واضح پرکھنے کے لئے زیادہ زند  
 ہوں گے اس پر توجہ دینا چاہئے کہ فطرت سے اس بات میں کام نہ لو)

**لیفٹ ہویت کے تعلق سے (۷) حقیقہ**

یہ ہے لیفٹ ہویت کے ساتھ ماہیت کا جو تعلق پیدا ہوتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ماہیت میں پیر ہو جاتی  
 ہے اور اسکی اصل کا کیا مطلب ہے اور کیا ماہیت اپنے موجود ہونے سے پہلے شے کے میں درجہ میں ہوتی ہے اس پر  
 جو کچھ کہنا ہے ہم نے چیکت جلتی ہے مثلاً کرسی ایک ماہیت ہے اور اس کا سب سے پہلے تو وہی کرسی  
 ہے اور اسکی اصل اور اسکی ذہنی میں ہونا ہے وہی ذہنی کرسی ذہن سے باہر نکل کر کرسی کے ساتھ ملتی ہو  
 اور اسکی بنیاد ہے کہ اسکی جو تعلق ہے اسکی جو تعلق نہیں ہے، آخر ایک نیا اپنے ذہن میں تحت بنانے کے لئے



۳۱  
 کی ہریت کا لفظ تیب بولا جائے گا تو اس وقت بعد تمہیں کی یہی حیثیت مراد ہوگی، یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ غلط  
 الہی جانے ماہیت کے اجزاء کی تعبیر معرکات کے لحاظ سے کرتے ہیں مثلاً حیوان و مطلق ان کو انسان کے معرکات میں شمار کیا  
 جلتا ہے لیکن یہ اردو ماہیت کے لیے کسی شے کا قیوم ہونا یا دوسری شے ہے چاہے کہ مقوم اور قیوم کے اس فرق کو چھٹی  
 ط میں جمالیں، تاکہ آئندہ دماغی الجھنوں کی پریشانیوں میں نہ مبتلا ہوا پڑے۔

## حقیقہ (۸)

### جمل کے فعل اسطحا کی بحث

جمل رکب و راجل بیسطن جو اور عامر کے باعث میں ایک مشہور بحث ہے جیسا کہ معلوم  
 ہے اور با فکر و نظر میں اس مسئلہ کے متعلق بڑی طویل طویل بحثیں پھڑکی ہوئی ہیں اور اسی بحث سے علوم اور فلسفہ کے معنی کے تفسیر  
 میں بھی جھگڑا پیدا ہو گیا، بہر حال جمل در معنی بنانے والے نے دنیا کی چیزوں کو جو بنایا ہے تو اس کے بنانے کی کہی جمل  
 کی کہو نوعیت کیا ہے یہی سوال ہے جمل میں جس تو یہ کہتے ہیں کہ قیوم کے ساتھ کسی حقیقت کو جو دنیا بھی حاصل اور بنانے  
 کا کام جمل میں معنی دنیا میں ہوتا ہے بالفاظ دیگر حقیقت اور حقیقت کے قیوم میں بطور تعلق کا پیدا کرنا اسی کو جمل کہتے ہیں  
 اسی طرح کسی حقیقت کے معدوم ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہی رابطہ تعلق جو حقیقت میں حقیقت کے قیوم میں پیدا  
 ہو گیا تھا اُسے توڑ دیا جائے گا یا 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 ضمنی نمائندہ میں بلوہ کرنا بھی جمل کا معنی 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  
 اور مفقود ہوگئی، ایک جماعت جس کے سرگروہ سعد الدین قونوی صوفی ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ جمل کے مسلک میں جو  
 جھگڑے ہیں ان کی بنیاد اس مسلک پر مبنی ہے کہ معدوم 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 جمل 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 جو  
 سمجھنے سے پہلے معدومات کیلئے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ بے معنی دعویٰ ہے وہی جمل کی دوسری تفسیر کرتے ہیں، یعنی  
 نیستی کے دائرے سے ہستی کے میدان میں حقیقت کو لے آنا بھی جمل ہے، اسی سلسلہ کی عجیب بات یہ ہے کہ ان جھگڑوں سے  
 متاثر ہو کر بعض بڑے لوگوں نے چاہا ہے کہ ماہیتوں کے جمل کا سر سے انکار کر دیا جائے، جیسا کہ مطلب ہی ہوا کرتا  
 اہستین دنیا میں موجود ہیں انہیں العیاذ باللہ بنانے والے نے بنایا ہی نہیں ہے، لیکن اس بندہ 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 سیرگزشتہ  
 جیسا کہ عرض کر چکا ہوں قابل نفرت زبردستی کی بات اور بے قسم کا تشکار ہے جسکی تفصیل پہلے گذر چکی پھر جن حضرات  
 نے ماہیتوں کے جمل کا انکار کرنا چاہا ہے اور اپنے اس انکار کی توجیہ میں دلائل قائم کرنے کی جوڑ جھٹیں انھوں نے  
 بلااشت کی ہیں، میرے خیال میں یہ بھی ایک لا حاصل جھگڑا ہے نتیجہ سی بات ہے، فیصلہ کی بات اس سلسلہ کی





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 بوجہ نہیں سوئگی ہے زینے اعیان سے مراد نفل نہیں بلکہ ماہیت ہے جس کا نفل دراصل قیوم سے متعلق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ماہیت کبھی وجود سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ ان قسم کے جملوں کے لیے بعض کہتے ہیں کہ یہ امکانی عالم (جو بارے سے سامنے موجود ہے اس کی ذات تو معدوم ہے لیکن اس کا اثر وجود ہے) یا بعض کہتے ہیں کہ اس کے نفل میں 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 قیوم سے مقید ہو جاتا ہے تو اسی کا نام عالم ہوتا ہے۔

یہ سارے الجھڑے رکڑے بھی صرف نفل ہی ہیں اور اس چینی ہیں کہ عالم کا لفظ بوجہ بار بار 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 اپنی تھا۔ اور اسی کے بعد ان میں مصالحت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ تفصیل اس 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 منقطع ہو رہے ہیں لیکن وقت بلاشبہ یہی ماننا پڑے گا کہ اس کا کوئی یہ یعنی ان ماہیتوں کے ظلال ہی کا نام عالم ہے اور خاص خاص آثار و خواص کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ اور سبب بنتی ہوئی ہیں ان ہی کا عالم امکانی نام رکھا گیا ہے اگر یہ مراد ہے تو اس وقت بلاشبہ قیوم ہی بخوبی عالم امکانی مصداق قرار پائے گا مگر باہر شہ طے کہ قیوم کے ساتھ ماہیتوں کے ساتھ ظلال کا تعلق پیدا ہو گیا ہو۔

اگرچہ تو یہ بت کہ اس سلسلے کے متعلق اختلافات ہیں بڑے بڑے بزرگوں کی طرف منسوب ہیں اصل حقیقت کے معلوم کر لینے کے بعد یہی کہنا پڑتا ہے کہ ان میں ایسے جھگڑوں کا پیدا ہونا قطعاً مناسب نہ تھا کہ یہی لوگ اسلام کے راہ نما اور قائد ہیں اور اباب معرفت کے بھی حضرات ائمہ اور مشورا ہیں۔ تمغیہ بر فائدہ کی ایک بات یہاں یہ ہے کہ ظلال کی تفسیر گزشتہ بالا عبارتوں میں حصہ کے لفظ سے جو کی گئی ہے تو اس سے مراد وہ اصطلاحی حصہ نہیں ہے جو اباب فن معقولات میں شہور ہے جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ماہیت کا حصہ ہے عام ہونا واجب و ضروری ہے کیونکہ اگر حصہ سے ملدی

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۔

بہر حال 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 ہی ہے، خواہ اب یہ حصہ ماہیت کے مساوی ہو یا  
ماہیت سے خاص ہو، لیکن ہماری اصطلاح خاص کی بنیاد پر وہ بہر حال حصہ ہے۔

## عقیدہ (۹)

چند چیزوں میں مشترک آثار اگر پائے جاتے ہوں (مثلاً سب سے گری کا یا سب سے  
سرودی کا اثر ظاہر ہو) تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان آثار کا مبداء ان سب چیزوں میں قطعاً  
مشترک ہے آخر لوگوں نے جب یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوازم کے اتحاد سے ثابت ہوتا ہے کہ  
لزومات میں بھی اتحاد کا ہی اور لوازم کے اختلاف سے لزومات کے اختلاف کو سمجھا جاتا  
ہے (تو وجود دعویٰ میں کیا ہے وہ بھی تو اسی مسئلہ پر مبنی ہے، بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ  
آثار کے مشترک ہونے کی صورت میں مبداء 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 نفس، نوع، مادہ، صورت وغیرہ کے اشتراک کا یقین آثار ہی کے اشتراک سے  
تو کیا جاتا ہے، اور مشہور شبہہ جس کا نام شبہ افکار الشیاطین ہے، اس شبہ کے ازالہ کی شکل  
اس کے سوا اور کیا ہے، کہ اسی قضیہ کے متعلق (یعنی آثار کا اشتراک مبداء کے اشتراک پر  
دلالت کرتا ہے) اس کے متعلق بد ماہیت کا دعویٰ کر کے اس شبہ کو باطل کیا جائے ہی لوگوں نے  
کیا بھی ہے اس کے سوا اور وہ کبھی کیا سکتے تھے۔

شبہ افکار الشیاطین کے اٹھانے سے مصنف نے مشہور مشرانی (جو وہی حکیم سید ابن منصور ہے) کا قول نقل کیا ہے کہ یہ کہتے تھے مشاہد  
کیا ہے کہا جاتا تھا کہ ذہب اور خدا کے ذہنوں کے شہادوں کا یہ شبہ سراسر ایک عقیدہ ہے، شبہ کی تفسیر یہ ہے کہ خدا کی توحید کے منافی ہونے کا  
کہاں ہے، لیکن اس سے ثابت کرنے سے ان میں ایک دلیل یہ بھی قائم کی گئی ہے کہ بیانات ایک کے واجب ہو کر اگر دہرایا جاتا  
تو ظاہر ہے کہ واجب ہو کر دہرائے میں دو قول کی ذات مشترک ہی ہوگی، پس وہ چیز جس کی وجہ سے ایک دوسرے سے مستند ہو گا  
یعنی کوئی ایسی چیز جس کو پھانسیا جائے، اچھے ایک میں پائی جاتی ہو، اور دوسرے میں نہ پائی جاتی ہو، اور ان میں کسی کو بھی  
چوں کہ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں ان دونوں دعوؤں کو رد کرنا، اور دوسرے سے مرکب ماننا، اگر یہ جہاں سے گامینی ایک مشترک  
جز، اور دوسرا جہاں سے گامینی ایک مشترک جز، اور دوسرے سے مرکب ماننا، اگر یہ جہاں سے گامینی ایک مشترک  
جز، اور دوسرا جہاں سے گامینی ایک مشترک جز، اور دوسرے سے مرکب ماننا، اگر یہ جہاں سے گامینی ایک مشترک

بہر حال یہ مقدمہ بدیہی ہے اس کا انکار کرنے والی ایک مختصر سی جماعت ہے جن سے لگنکو کرنے کو میں لاحق حاصل خیال کرتا ہوں خواہ مخواہ بات پھیل جائے گی اور نتیجہ کچھ برآمد نہ ہوگا۔

## عقبہ (۱۰)

### ساری کائنات کے قیوم کی وحدت

میرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق (یعنی خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے) سب کا قیوم ایک واحد شخص ہی 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، نامحسوس، ہر شے کو تھامے اور ٹھہرائے ہوتے 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، مگر ظاہر ہے کہ ان تمام قیوموں میں خود قیومیت کی صفت یعنی ساری کائنات کو موجود و برقرار رکھنے کی خصوصیت، نیز وجود مصلحتی جو قیومیت ہی کی صفت کی ذیلی کیفیت ہے (یعنی جن چیزوں کو قیوم موجود اور اس کو برقرار رکھتے ہوئے

لاعتیہ ماثیہ صغیر گنت) کسی کا محتاج نہ ہو، فلسفیانہ توحید کی اس روایت ابن کیمون نامی صحیحہ نے اس شبہ کو پیش کیا ہے جس کا نام شمس الخدیج المشیائین رکھ گیا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ وہی مشیخہ (مسیحی) ہے جو کہ کونستانتینولہ نام سے مشرق وسطیٰ میں پیدا ہوئی تھی اور اس کا تعلق ہے وہ سنی مسلمانوں کے خلاف یہودیوں کی طرف سے سب سے پہلا قتل عام تھا۔ یہودیوں کی مشہور روایت ہے اس کا شایع ہے۔ نیز شمس کی تفسیر پیش کی جاتی ہے کہ وہ دونوں دینیوں کا ترکیب ہے۔ اس وقت لازم آتا ہے واجب الوجود ہونے کی مشرت صفت کو دونوں کی حقیقتوں کا شریک جو قیوم ہے، بلکہ اس وقت ہر ایک کی ذات میں اتنی ہی چیز کی ضرورت ہے کہ دونوں دونوں کی حقیقتوں کو ترکیب نہیں بلکہ سب سے پہلے ہونے واجب الوجود ہونے کی صفت کو ذات سے دونوں کے خارج مطلق صفت مانا جائے تو ترکیب ہوتے گا۔ اگرچہ مانا نہیں جاتا، مگر یہ سب سے پہلے واجب الوجود ہونے کی صفت کی نوعیت کیا ہے! اس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ بے شمار مشرتیوں و نیایشوں میں ہمیں ہم ان کے عارضی صفت ہی کی رو سے جانتے ہیں اور ان کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں۔ یہی حال ان دونوں کا بھی ہے۔ مشرتیوں نے اپنے سہول پر اس کے لقب کا جواب دیا ہے کہ واجب الوجود ہونے کی صفت دونوں کی ہے۔ اس واقعہ کی حقیقت سے مگر غافل نہ ہونے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اسے سب سے پہلے ہم اور مشرتیوں کی ذات ہی واجب الوجود ہے۔ اس کو تو ممکن کہے ہیں۔ لہذا واجب الوجود ہونے کی صفت دونوں کی ذات میں داخل ہو گئی ہے۔ ہر ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے، تمنا ہی ضرور ہے۔ مشرتیوں میں اگر یہ ہے جس کے بعد ہر وہی ترکیب ہونا اور ان کا ضروری ہونا ہے۔ لہذا جس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں اپنا وجود میں اپنے اپنے اجزاء کے محتاج ہیں اور خدا محض نہیں ہو سکتا۔ پہلے واجب الوجود ہونے کے آثار جب دونوں میں مشرتیوں کی تو اس مفہوم کا سب سے پہلے دونوں میں مشرتیوں کا ہونا ضروری ہے، اور یہی نہیں ہے۔ مشرتیوں کے ازالہ کی ہے۔

نہاے اور ظہر اسے جوئے رہتا ہے، ان سے وجود کے لفظ کا وہ معنی جسے مصدری معنی کہتے ہیں اور اردو میں اسی مصدری معنی کی تعبیر ہونے کے لفظ سے کرتے ہیں یہ بات بھی مشترک ہوگی اور اس کے ساتھ قیوم کے اس قسم کے خصوصیات یعنی ماہیتوں کو مستحق کرنا اور ان ماہیتوں کے احکام و آثار کے ظہور کا قیوم کے ساتھ وابستہ ہونا، العزیز 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 بدبہشت ناممکن ہے، دیکھئے 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 لکڑی بنی ہے دو ہوں، یا زید جو انسان کا ایک شخصی ظل ہے، اس کی قیومیت دو بدنوں سے متعلق ہو، بہر حال 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 مغربوات 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، گیر کہ قیوم تو بنا وجود رہتی ہے، بلا حدودات کو قیومت سے اور ان چیزوں سے کیا تعلق جو قیومیت کے ذیل میں شمار ہوتی ہیں اور اس کے توابع بھی باقی 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 (یعنی کلی مغربوات) کے خلال (خارجی افراد) قرار دیئے جائیں اور یہی واحد شخصی قیوم جیسے سارے خلال (یعنی نباتات، جمادات، حیوانات و غیرہ حقائق کے خلال) کا قیوم ہے، اسی طرح دنیا ان قیومی خصوصیات کا بھی قیوم ہے، البتہ دوسرے خلال میں اور ان میں اتنا فرق ماننا ہوگا کہ ان قیومی خصوصیات کی قیومیت کا تعلق دوسرے خلال سے پہلے قائم ہوا ہے۔

بہر حال اسکا کلی حقائق جتنے بھی ہیں، ان کا قیوم ایک شخصی واحد امر ہے اور اس قیوم کو ایک تعلق تو خلال سے ہے، یعنی تمام خلال کا قیوم ہونا خلال کے ساتھ تو قیوم کی یہ نسبت ہوئی اور اسی قیوم کا ایک تعلق ان حقائق اور مابیات سے بھی ہے، جن کے خلال کا ظہور دنیا میں ہوا ہے اور جو علم الہی میں ثابت ہیں، ان حقائق کے ساتھ قیوم کو تعلق ہوتا ہے کہ ان کے تعلق نہ ہونے کا سبب اور بنیاد قیوم ہی ہے، (مثلاً نجات 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 نکل کو نثار قائم کرتا ہے تو جیسے لکڑی جو کرسی کے باہر میں قیوم کی حیثیت رکھتی ہے کرسی کی خارجہ شکل بد صورت کی تو وہ قیوم ہے اور اسی کرسی کی جو ذہنی حقیقت نثار کے ذہن میں تھی اس کے ساتھ لکڑی کو سیدہ تعین ہونے کا حلاقہ تھا اسی صورت میں 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 نثار نے جس کرسی کے بنانے کا ارادہ کیا تھا وہ موجود ہو گئی اور کرسی کی جو شکل بد صورت خارج میں موجود ہوتی ہے لکڑی ہی کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اسی لئے لکڑی دونوں کا یعنی کرسی کے نکل کا بھی جو خارج میں ہے اس کا یہی وجود ہے اور اسی کی ذہنی صورت جو نثار 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 جسے کی بدولت موجود رہتا ہے یعنی ماہر الموجودیت والا وجود مقصود ہے اگر غور کیا جائے تو اس اعتبار سے قیوم نکل اور حقیقت دونوں کا وجود ہے اور اسی قیوم کو اسکانی حقائق کی ہستیوں سے بھی ایک تعلق ہے مثلاً لکڑی جب کرسی کی شکل بد صورت کے انتزاع کا منشا بن جاتی ہے تو اسی کرسی کی ہریت کہتے ہیں ظاہر ہے کہ اس خاص ہریت سے ہی قیوم کو لینے لکڑی کو وہی نسبت حاصل ہے جو کسی مطلق کو مقید کے ساتھ ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ اسکانی حقائق کی ہستیوں 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 مقیدیت سے میں ان چیزئیات 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 مطلق موجود ہو تو ان ہی کی تعریف مقیدات کے لفظ سے میں کر رہا ہوں مثلاً لکڑی اس حیثیت سے کہ کرسیوں کی شکل بد صورت ابھی اس پر طاری نہیں ہوئی ہے وہ حلقہ کہلاتے ہیں اور کرسی کی شکل بد صورت جب لکڑی سے منتزع ہونے لگے تو اسی کو مقید اس مطلق کی بنیاد پر کہیں گے۔

الحاصل یہاں یہ ہے کہ تمام اسکانی حقائق جن کا ظہور اس عالم میں ہو رہا ہے یہ ایک واحد وجود کے ساتھ موجود ہیں اور اسے ظلال کیا قیام جو اجزاء و ثبات ایک ہی قیوم کے ساتھ وابستہ ہے اور اس بنیاد پر یعنی قیوم سب کا ایک ہی ہے یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی تمام ہمتیں اور خفیتیں اپنی ذات کے حلقہ سے تو ایک ہی ہیں لیکن اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے مختلف ہیں مثلاً

کسی تخت میں جب نگرانی سے بتائی جائے گی تو ظاہر ہوتا ہے کہ ذات تو سبہا کی نگرانی ہی لکڑی ہوگی جو ان کی قیوم ہے البتہ کرسی کی ماہیت تخت سے تخت کی ماہیت میز سے مختلف ہوگی یہ بتانے کے بعد کہ اس سے عالم کا قیوم ایک ہی شخصی واحد وجود ہے اس میں اسی قیوم کے متعلق مختلف بندگان کی مہظلات تک بتانا چاہتا ہوں )

یہ لوگوں نے اس قیوم کو مختلف ناموں سے موسوم کیا ہے، یعنی ظاہر الوجود یا موجودات کے ہیکلوں پر وجود و پھیلا ہوا ہے یہ بھی اسی کی تعبیر کی گئی ہے، اسی کو نفس رحمانی کہہ بھی اور نفس ساطیہ بھی کہتے ہیں، نفس کل کی اس مہظلاح سے الگ چیز ہے جس کا تعلق عرش سے بتایا جاتا ہے کہ جو اس قیوم کو اسماء الہیہ کا خاتم بھی کہا گیا ہے اسی کی تعبیر الرحمن سے بھی کرتے ہیں اور اللہ کے لفظ سے بھی مقصود کسی ہی قیوم ہے۔

اور اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ بعض لوگوں نے جو یہ کلمہ دیا ہے، کہ صوفیہ کے نزدیک واجب کے وجود کی نوعیت گویا کلی طبعی جیسی ہے، یہ ایک ایسی بات ہے جو عقابے جانے نہ کہہ دی گئی ہے، اس لئے کہ جاننے والوں کے حیل کا علاج کیا پوچھنا اور دریافت کرنا نہ تھا، پھر کیوں نہیں اور شخص نے جاننے والوں سے پوچھا، قیوم اور مقوم میں جو عظیم فرق ہے جاننے والے حضرات اس پر واضح کر دیتے، بہر حال یہ سب وہ 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 پچائے مقوم کے ہبان 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 ہے، وجود ہے، خدا کے سوا اور جتنے اسمانی عقائد ہیں، وہ واجب تعالیٰ ہی کے پائے جانے، مختلف شکلیں ہیں، اور حق تعالیٰ ہی کے وجود کی وہ مختلف مشیون ہیں، بھلا صوفیوں کے امر

۱۔ وہم و ظاہر میں شیخ محمد بن عربی جو شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہیں، ان کی مہظلاح ہے ۱۲۔ ۱۳۔ الوجود البتہ علی ہیکل الوجودات، یہ اس کی عربی تعبیر ہے اور یہ مجدد الف ثانی کی مہظلاح ہے۔ ۱۴۔ سلطنت شاہ ولی اللہ نے بھی لفظ قیوم کے لئے اختیار کیا ہے۔ ۱۵۔ شاہ صاحب نے لفظات میں یہ تعبیر اختیار کی ہے، غیر کیوں شاہ صاحب کی یہی مہظلاح ہے۔ ۱۶۔ شاہ صاحب بدوہ بازغہ میں اسی مہظلاح کا استعمال کرتے ہیں، غیر کیوں، یہی پائی جاتی ہے۔ ۱۷۔ یہ بھی غیر کیوں کی مہظلاح ہے۔ ۱۸۔ اخبارہ بقرہ بتائی کی طرف ہے جنہوں نے صوفیوں کی طرف یہ عقائد منسوب کر دی ہے۔

تھوڑے کو اس پروردہ 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 لائحہ عمل کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یہی وہ قائل ہیں کہ واجب کے وجود کی نوعیت کلی طبی 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 اہم نکتہ لطیف ہے جسے بعض متکلمین نے خود تراش کر اس کو شیخیوں کی منشا لاشعری کی طرف منسوب کر دیا ہے، یعنی وہ وجود جس کی وجہ سے شے موجود ہوتی ہے اصطلاحاً واجب وجودناہ الوجودیت کہتے ہیں اس وجود کے متعلق شیخ کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ جس کے قاعد کے قائل تھے کہتے تھے کہ وجود میں تعدد و حقیقتوں کے تعدد کا تابع ہے (یعنی ہر حقیقت جو دوسری حقیقت سے مختلف ہوتی ہے مثلاً انسان کی حقیقت جیسے بل کی حقیقت سے مختلف ہے اسی طرح اس حقیقت کا وجود بھی دوسری حقیقت کے وجود سے مختلف ہوتا ہے جس کے یہی معنی ہونے کو جو کما لفظ تمام حقائق موجود ہیں مشترک ہے، یہ اشتراک صرف لفظ کی حد تک محدود ہے نہ کہ وجود و درخت میں مثلاً پایا جاتا ہے وہ اس وجود سے جو آدمی رکھتا ہے اس قدر مختلف ہے جس قدر خود درخت کی حقیقت انسان سے مختلف ہے۔

لیکن یہ کر بیچے ہنس بڑیں اور جوانوں کو تعجب ہو، اس کے سوا سچا یہ دعویٰ کسی اور نتیجے کا پھندا 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 (یعنی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں پر موجود ہونے کا حکم جو لگایا جاتا ہے اور سچا جاتا ہے کہ یہ بات آدمی اور گھوڑا میں مشترک نہیں ہے، بلکہ خود آدمی کی دو حالتوں (عدم و وجود) میں وہ مشترک نہیں ہے، تو مشترک اور نامشترک ہونے کا حکم مذکورہ بالا مختلف حالات میں لگایا جاتا ہے کیا اس کا تعلق وجود کے صرف لفظ سے ہے، یعنی 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 واو، آج و آج کے حروف مشترک ہیں، واقعہ تو یہ ہے کہ لفظ کا اشتراک بھی جاتا ہے کہ دونوں کے انبار میں اشتراک ہے۔

کیسی عجیب بات ہے یہی اشعار جو ثابت کرتے ہیں کہ خدا کی ذات کا دیکھنا اس لئے ممکن ہے کہ تمام ہوا ہر دماغ کی ہر تہوں کو آدمی دیکھتا ہے، اور خدا بھی چونکہ ایک ہودیت ہے اس لئے بعض ہر تہوں کا دکھائی دینا اور بعض کے دیکھنے کا محال ہونا ممکن بنانا صحیح نہیں ہو سکتا، خود کرنے کی





ظلال کا وجود منبسط میں معلول بھی نہیں جاتا، بلکہ ظلال میں اور وجود منبسط میں جو نسبت پائی جاتی ہے اس کی تعبیر صرف قیومیت ہی کے لفظ سے کی جاسکتی ہے البتہ قیومیت کی اس نسبت کے متعلق اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ انتزاعی اور مثلاً قیومیت (کو اپنے منشاء انتزاع (مثلاً آسمان یا چھت وغیرہ سے) جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت سے قیومیت کی نسبت بہت کچھ مشابہہ ہے۔ بہر حال یہ وجہ منبسط جو امکانی محتائق کے ظلال کا قیوم ہے چونکہ بالکل ایک بسیط اور ہے یعنی آثار کے اعتبار سے کئی قسم کے امکان سے اور احکام کے رو سے کسی قسم کی رنگارنگی اور تنوع سے چونکہ اسے کچھ تعلق نہیں ہے صرف نہ ہونا اور فقط نظیر نہ ہونا اس کے سوا اس میں اور کچھ نہیں ہے وجود منبسط کے لفظ کا جو معنی اور معنی ہے یہ اسی کا اقتضا ہے البتہ اس میں ایک انجسامی بیت اور جیلاؤں کی سی ایک کیفیت جو پائی جاتی ہے اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ کسی قسم کا غلط بہرہ ایک کے قیوم ہونے کے وہ قابل بن گیا اور اسی وجہ سے مختلف ظلال کے وارد و صادر ہونے یا آمد و رفت سے اس کے اندر انکار نہیں پلایا جاتا اور نہ حوادث کے تعاقب سے اسے گریز ہے ہر قسم کے انقباضات کے قبول کرنے اور طرح طرح کے تصرفات کے برداشت کرنے کے لئے وہ تیار رہتا ہے آخر فروری کسی ایسی چیز کو روشن کرنے میں نخل 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 اس کی اسی حقیقت کے اقتضات 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 یعنی بطل کی حقیقت کا جو اقتضا ہے اسی اقتضائے آثار و احکام کے اختلاف کی یہ صورت پیدا کر دی ہے اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو وہ وجود منبسط (جو ظلال کا قیوم ہے) اس کی حیثیت ان ظلال کے مقابلہ میں گویا مادہ اور ہویلی کی ہو جاتی ہے اور خود ظلال کی حیثیت گویا صورت کی فصل یقین (یعنی شاہ ولی اللہ) 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 نہی مشابہت ہے یعنی یہ صرف ایک تشبیہی تشنگو ہے واقعہ نہیں ہے ہاں یہ کہ اس لکھنے سے غفلت نہ اختیار کی جائے۔

مادہ و صورت اور قیوم و ظلال میں مشابہت کی ایک دوسری وجہ بھی ہے مطلب یہہ

ہے کہ عالم لوگوں کے احساسات کا تعلق ابتداء اگرچہ ہوتی ہی سے قائم ہوتا ہے جو حقیقت  
 قیوم ہی کا وجود ہے (یہی تلال کے انزع کا منشا جب قیوم بن جا پڑتا ہے ہی کہ تو ہوتی کہے ہیں)  
 لیکن عوام کے دماغ میں بجائے قیوم کے ابتدائی خیال تلال ہی کا آتا ہے ابتداء ان کی نظر تلال ہی پر  
 پڑتی ہے اور یہ بات کہ سارے تلال میں کوئی وحدت قیومیہ جاری و ساری ہے اس کے عموماً قائل  
 ہوتے ہیں مثلاً کسی شخص کو دیکھ کر ابتداء ظاہر ہے کہ گوشت و پوست لحم و شحم ہی کی طرف ہمارا ذہن  
 چلا جاتا ہے لیکن انتہائی غرور و خوض سوچ بچار کے بعد یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو چیزیں کھلی  
 تھے وہی بنے قانع میں وہ عناصر ہیں وہی عناصر اپنے اہل حال میں باقی رہتے ہوئے اس طور پر نظر  
 آتے ہیں کہ گوشت و پوست لحم و شحم ہونے کی کیفیتیں ان کو عارض ہو گئی ہیں یعنی عناصر ہر ایک کی  
 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 کے لئے گوشت 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 تلال 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 سلسلے میں بعد کے حصے میں آتا ہے  
 وہ دو پر صورت پر تلبہ ہونے کے بعد ہوتا ہے (اس لئے میں نے کہا کہ تلال اور قیوم صورت اور مادہ  
 میں مشابہت کی ایک وجہ یہ بھی ہے)

## عقبہ (۱۲)

### قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث

اپنی اپنی اہل کے تعلق سے ہر نخل کے خاص آثار و احکام میں لینے ہر ایک کے آثار و  
 احکام دوسرے نخل کے احکام و آثار سے اپنی اہل کے تعلق سے علیحدہ اور جداگانہ نوعیت رکھتے  
 ہیں پھر قیوم سے جب ان تلال کا ارتباط قائم ہو جاتا ہے تو اس وقت عجیب و غریب آثار و احکام  
 رکھنے والی ہوتی ہیں منصف ظہور پر جلوہ نما اور چہرہ پر داڑھی ہیں ایسے عجیب و غریب آثار و احکام کہ انہا

صورت ظلال کو اتہا صورت قیوم کو اگر فرض کیا جائے تو ان آثار احکام کا ظہور ایسی صورت میں کسی ایک سے نہیں ہو سکتا (مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ) فضا میں (بادل کے گھل جانے کے بعد غمونا) 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 قطرہوں میں کسی قسم کا رنگ پایا جاتا ہے اور دیکھوں 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 انعکوس قطرہوں میں ایک قسم کا شعاعی ظاہر جلوہ افروز ہوتا ہے جس میں اپنی اصل شعاع کے تعلق سے ایک خاص نوعیت کی چمک دکھائی دیتی ہے اور اسی وقت وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کا نام قوس قزح اور دھنگ ہے اور اب حق تعالیٰ کی کاریگریوں کی جو بجز انہوں کا ایک خاص منظر دکھائوں کے سامنے پیش ہو جاتا ہے یعنی طرح طرح کے رنگ کا مشاہدہ آنکھیں کھلنے لگتی ہیں، ایک دوسری فنی مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے یعنی مثالی ہیکلار کا بیولی اور صورت کے متعلق جو خیال ہے کہتے ہیں کہ بیولی اور صورت کی باہمی ترکیب سے جس قسم کے مختلف آثار پیدا ہوتے ہیں، بات نہ تو تنہا صورت ہی میں پائی جاتی ہے، اور نہ تنہا بیولی میں بلکہ ان آثار کا ظہور اس ترکیب کا نتیجہ ہے جو صورت اور بیولی کے ملنے سے پیدا ہوتی ہے۔

بہر حال اس مثالی تمبیہ کے بعد اب سمجھو کہ دنیا میں ہر چیز ہونے والی شے ایک ترکیب ہونے کی حیثیت رکھتی ہے یعنی اس میں ایک چیز تو وہ پائی جاتی ہے جو اپنے وجود میں مستقل ہوتی ہے لیکن باوجود مستقل ہونے کے فیسے میں مستور و پوشیدہ ہوتی ہے ایسی شے کا قیوم ہے اور دوسرا جزاں میں وہ ہے جو موجود تو ہوتا ہے، اسی قیوم کے ساتھ اور قیوم کی بدولت لیکن ظاہر و نمایاں کسی کا وجود ہر شے میں ہوتا ہے یعنی ظلال ہے پھر جب قیوم اور ظلال کا ازدحام شروع ہوتا ہے اور پہلے پیدا ہونے والے ظلال کی پیدائش کی صلاحیتیں جو رونما ہوتی ہیں اور ان کی وجہ سے ہوتیوں کی کثرت کا جو ظہور ہوتا ہے تو اس وقت ایسے اسکانی نعوش کے نو اور اور نورانی ہیکلوں کے عجائب بے نقاب ہوتے چلے جاتے ہیں جن کے آثار کسی باہم ایک دوسرے سے ملنے جلتے ہوتے ہیں اور کسی ان کے آثار میں اختلاف و تضاد پایا جاتا ہے کسی ان کے احکام باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اور کسی ایک دوسرے سے جدا بھی ہوتے ہیں اس وقت سب سے اس بحر رحمانی کی سطح پر کوہ پیکر ہو جیں اٹھ اٹھ کر متلاطم ہونے لگی ہیں اور قیوم کے آئینے میں بے شمار صدقہیں منعقد ہو رہی ہیں۔

جلوہ افروز ہونے لگتی ہیں، جن میں عجیب و غریب ہتھوڑا محکم نسبتیں پائی جاتی ہیں اور ہر ایک میں  
 ذوق حکمتیں کسی کامل تدبیر اور مرتب نظام کے زیر اثر پوشیدہ نظر آتی ہیں، ان فرض کائنات میں  
 جن جن چیزوں کا ظہور اس شکل میں ہوتا ہے، ان میں بعض صورت الہیہ کہلاتی ہیں، ان ہی صورت الہیہ کو  
 تجلیات بھی کہتے ہیں، اور بعض صورت کو خیرہوتی ہیں، ارجح و شامل اور علوی اجرام نیز سفلی اجسام  
 سے عناصر اور ایلید چارات، نباتات، حیوانات، صورت کو خیرہوتی ہی کے ذیل کی چیزیں ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ  
 ہر تجلی صورت بعد کو پیدا ہونے والی اپنے اندر خدا کی صفاتوں کی جن تلامذہ کاروں کی شکل ہوتی ہے وہ  
 اپنے آپ سے پہلے پیدا ہونے والی صورت کے لحاظ سے زائد کائنات کو سمیٹے رہتی ہیں، اس کو یوں سمجھو، کہ  
 پہلے پیدا ہونے والے عقل کا تعلق قیوم سے جو مرتابے کو گویا اس کی مثل 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 اسکا فی نقوش میں غور و فکر کرنے والوں کو کارساز عالم کی حکمتیں کچھ اس طرح  
 دیئے حیرت میں غوطہ دیتی ہیں کہ بے اختیار ان کی زبانوں پر یہ جاری ہو جاتا ہے یعنی،  
 رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سَجْمًا نَكًّا ؛ اس پر بعد کا حکم کے اس نظام، کو تو نے بے توجہ نہیں  
 فرمایا ہے تیسری ذات اس سے پاک ہے۔

اور کہنے لگتے ہیں کہ

لَا اِحْصَى ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَشْنَيْتَ

تیری ستائشوں کا میں احاطہ نہیں کر سکتا تو ایسا ہی

عَلَى نَفْسِكَ

ہے جیسا کہ خود اپنے کلمات کی تعریف تو خود فرمائی ہے

گویا کائنات کا یہ سارا نظام ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدرتی شکل میں جو ایک نور قیوم سے جلمگنا ہے  
 اور رنگ رنگ کے نقوش ہیں جو وجود منبسط کے اس فرش پر ابھرتے ہیں یا عکسی صورتیں ہیں جو ہم  
 اپنی کے آئینہ میں چھپی ہوئی ہیں یا بحر رحمانی کی سطح پر کہ وہ بیکر تلک بوس ہو جس کھڑی لہر ایسی ہیں، لیکن اس  
 طہر پر کہ ان کا قیوم ظلال کے نقاب کے نیچے پوشیدہ اور مخفی ہے اتنا پوشیدہ اور اتنا مخفی کہ اس سے  
 زیادہ مخفی کچھ اور کیا ہو سکتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ انسانی احساسات کو سب سے پہلے جن  
 چیز کی یافت ہوتی ہے اور جو چیز ان کے گرفت میں آتی ہے، درحقیقت وہ قیوم ہی ہوتا ہے، راستی

سمجھا جاتا ہے، کہ میں ہر شے میں وہی ظاہر ہے اور نمیک جس وقت اس کا ظہور ہوا ہے اسی وقت وہ ہلکا شیدہ اور چھپا ہوا ہے (جیسا کہ کسی کا شر ہے)

البعض بحر علی ما کان من قدم ان الحوادث المولجہ وانصار  
سند یہ حال اپنی ماضی قدیم حالت پر مندر ہے اور حادثہ دیکھنے میں یہ پیش مالہ میں ہوتی ہے ان کو سمجھ کر وہ بھی  
یہاں اور نہ سمجھتے ہیں

لا یحجبنا اشکال تشاھداً عن تشکل فیہا فہی استام  
جس شکلوں کو تم دیکھ رہے ہو کہیں ایسا نہ ہو نہیں پردے میں ڈال دیں اس ذات سے جس نے شکلیں اختیار کی ہیں وہی شکلیں پر ہے جن  
کو اس وقت کہہ رہے ہیں

حقیقت تو یہ ہے کہ ظلالی شکلوں کی شکلوں ہی نے لوگوں کو قد قیوم کے ملاحظہ اور دید سے  
روک رکھا ہے اور وہ ان ہی شکلوں کے نظارے میں مجبور محسوس ہیں وہ کائنات کے ان تہی تہی پہلوں  
کی خوشبو میں مست ہو کر رہ گئے ہیں اسی لئے نفس رحمانی کے جنات اور جہنموں کی لذت گیری سے  
محروم ہیں بلکہ قریب ہے کہ چوکھانے کے بعد ہی اس قدر قیوم کی طرف سے وہ لاپرواہی 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 جو حالاً کہ یہ مثال کہہ دیا کی لہ محدود موجودوں کا قیوم ایک ہی دریا ہو گیا ہے یا قافو سوں لائینوں  
گڈیلوں میں نشیب و فراز پیدا کر کے مختلف عملی تدبیروں سے روشنی کو مختلف شکلوں میں ظاہر ہونے کا ہر وقت  
جب دیا جاتا ہے تو اس وقت بھی ان نورانی شکلوں کا قیوم ایک ہی نور ہوتا ہے یہی دو مثالیں عقلی اسباب  
کے انزال کے لئے کافی ہیں بلکہ مغربی کائنات کا قیوم مشائی فلاسفہ کے نزدیک (بھی ایک واحد شخصی  
واقعہ یعنی دیوتا ہی تو ہے اس 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 ہیرولی کے متعلق یہ بات کہ جو چیز  
اس میں حل ہوتی ہے یعنی صورت اس کو جو نسبت ہیرولی سے ہی صحیح نہ ہو گا اگر سمجھا جائے کہ ہر لحاظ  
سے بھی نسبت قیوم اور ظلال میں ہی 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 بھی  
شکل کو ہیرولی کی وحدت کی نوعیت کو کلی طبی کی وحدت جیسی ہوتی ہے (اور قیوم کی وحدت کو ظاہر  
ہے کہ کلی طبی کی وحدت سے کیا تعلق اس لئے قیوم کو ہیرولی پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے) میرے  
دو ایک اس موقع پر گنہگار بھی بہ عمل ہے بلکہ سرے سے غلط ہے کیونکہ (مشائی حکماء کے ارباب

تحقیق جن میں حصہ شیرازی بھی ہیں انہوں نے اپنی کتاب شرح ہدایت الحکماء میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے دیکھنے سے یہی ہونی کی وحدت کلی طبعی کی وحدت مجبسی نہیں ہے۔ بعضوں کے قلوب میں وہیم کا شیطان یہ دوسرے بھی کبھی ڈالتا ہے کہ جن کثرتوں کے متعلق مثال ہم 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 تقسیم کر سکتے ہیں مثلاً سمندر یا نور کی مثالوں کا یہی حال ہے، لیکن 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 رکھنے والے اشیاء پر کائنات کے قیوم کا قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے، لیکن اس وہیم کے ازالہ کے لئے بھی آئینہ و انی مثل کافی ہو سکتی ہے، یعنی تمام صورتیں جو آئینہ میں شگس ہوتی ہیں مشاہدے کی بات یہ ہے کہ ان سب کا قیوم ایک واحد شخصی کائنات ہی ہوتا ہے اسی طرح زمین نباتی بھی باوجود واحد ہونے کے بے شمار ذہنی صورتوں کا قیوم ہوتا ہے۔

ما مواءا اس کے عنقریب تمہیں یہ بتایا جائے گا کہ وجود بنسبت جس کے متعلق یہ دعویٰ 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 اس قالب میں اگر وہ 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 اصل تعلق درحقیقت اس عمل سے ہو گا جس کی وجہ سے وجود بنسبت میں استدادی ہیئت کے قبول کرنے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے یعنی بذات خود قیوم کی ذات کی طرف تقسیم و تجزی کے اس عمل کو منسوب کرنا صحیح نہ ہو گا۔

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، یعنی بعد کو یہ لاحق ہوتے ہیں اور بعض کی حیثیت متروع کی ہوتی ہے یعنی ان ہی کو وہ سرے ظلال لاحق و عارض ہوتے ہیں، عادت یوں جاری ہوتی ہے کہ ثانی الذکر تو صورتِ لوحیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اول الذکر کا نام اعراف رکھا گیا ہے۔

# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## عِبَقَةُ (۱۳)

ظلال یعنی کائناتی حقائق و موجودات مثلاً جمادات و نباتات و غیرہ کی طرف جو احکام اور ہدایات منسوب ہوتی ہیں (مثلاً کہتے ہیں کہ درخت شاداب ہے، پانی ٹنک اور ٹھنڈا ہے) ان احکام کی نوعیت مختلف ہوتی ہیں بعض احکام تو ایسے ہیں جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیکن ہر انتساب میں بجز اس نخل کے جس کی طرف حکم منسوب ہے کسی دوسرے نخل کی ضرورت اس انتساب میں نہیں ہوتی پھر اس قسم کے احکام کی بھی چند قسمیں ہیں بعض تو ان میں ایسے نہیں ہیں کہ انتساب اس نخل میں کمال جوہر کو پیدا کرتا ہے، کماں سے میری مراد یہ ہے کہ اس نخل اور شے کی اصل کے جو اعتناءات ہوں اور جن باتوں کو اس کی اصل حقیقت چاہتی ہو، وہ پورے طور پر نخل میں پائے جائیں مثلاً انسان ایک نخل 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 ذہنیں، ہلکا نیز ہلکی جواں، دو سامو، باصرو، شامہ وغیرہ اور خیال و دہم اور عقل وغیرہ کی تو اس پائی جائیں پس 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 چھپے ہونے چھوٹے اور بڑے ہونے میں جن خصوصیتوں کو انسان کی اصل حقیقت چاہتی ہے اور یہ کہ ان میں باہمی نسبت اور مقابلہ کے لحاظ سے کیا نسبت ہونی چاہیے ان ہی چیزوں کا نام حسن ہے جس کی مثالیں ظاہر ہیں دینے آدمی کی آنکھوں کو اس کی فطری اقتضار کے لحاظ سے جتنی بڑی ہونی چاہئے اگر وہ اسی قدر بڑی ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ وہی انسان کی آنکھوں کا حسن سمجھا جاتا ہے۔

(اور کمال حسن) کے مقابلہ میں بعض احکام وہ ہیں جن کے پائے جانے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس نخل میں نقص لاحق و شرابی پیدا ہوگئی، نقص سے مراد یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو اس اقتضاء کی تکمیل سے نخل محروم ہو جائے مثلاً (انسانی نعت) کے لحاظ سے تاہیانی، بہرانی، ناسروی، ہندنی وغیرہ کو جو نسبت ہے

اسی طرح قبح اور خرابی سے مقصود یہ ہے کہ اصل نعت کا جو اقتضاء ہو نخل میں اس نقص کے







ہوتی ہو بلکہ ان مزاحمت پیدا کرنے والی چیزوں کو ان سے مدد ملی ہو اور ان آثار کے ظہور میں جو یہیں  
 معاون ہوں ان کو وہ کمزور کر رہی ہوں، نفل میں اچھی باتوں کو پیدا نہ ہونے دیں بلکہ بر خلاف اس کے  
 ناپسندیدہ حالات کا ان سے اضافہ ہو، مثلاً انسان جو ایک نفل ہے جس کی نفلت بننا شمار کو چاہتی  
 ہے ان میں عبادت بھی ہے چونکہ عبادت کے اس اقتضائے کی تکمیل نہیں ہونے یا یا تھ پائوں کے کٹنے  
 یا کسی عضو کے پھٹنے یا جلنے یا کسی درد یا تکلیف میں مبتلا ہونے یا کنگری 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 ہو گا جن  
 میں صفات اور منافرت کا نکلنا یا باقی ہے، اسی طرح جن اعمال و افعال سے لوگوں کو منع کیا گیا ہے یا عبادت  
 و اخلاق جو آدمی کے لئے اچھے نہیں سمجھے جاتے یا عام امراض اور بیماریاں یہ ساری چیزیں احکام کی ہی  
 قسم میں داخل و شریک ہیں بلکہ زہریلی چیزوں کو بھی اسی ذیل میں شمار کرنا چاہئے نیز نفلت 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)

(خیرت و ظلال اور افراد کے احکام کی مختلف قسمیں ہیں) لیکن ظلال کے اصول (مثلاً زید و کبر عمر وغیرہ  
 ظلال کے لحاظ سے انسانی ماہیت اصل ہونے کی حیثیت رکھتی ہے) تو ظاہر ہے کہ بذات خود ظلال کے  
 نکلنا و بالا احکام سے اصول متصف نہیں ہوتے (مثلاً گورے کالے خوب صورت و بد صورت اور زندقہ  
 پست قدم ہونے کے صفات سے افراد ہی متصف ہوتے ہیں، مطلق انسانی ہیئت بذات خود نگہ گری ہوتی  
 ہے نہ کالی نہ سفید ہی حال ظلال کے دوسرے احکام کا ہے)

باقی یہ خیال کر کے کہ متعلقوں کو چونکہ حقائق اور مفہومات کے احکام میں لوگوں نے شمار کیا ہے اس لئے یہ حکم  
 جو یہاں پیدا ہوتا ہے قطعاً بجا ہے کہ اس بنیاد پر اصول اور ماہیات کے متعلق لازم آئے کہ متعلق  
 کی صفت سے افضل وہ موضوع ہوں کیونکہ خارجی موجودات اور اعیان سے تو متعلق کا کوئی تعلق نہیں ہے

۱۔ صفت کی عبارت اس مقام پر قداست ہے کہنا چاہئے جس کو نفلت میں افراد کے متعلق کے احکام میں خود بہترین  
 اور افضل ان احکام سے جیسا کہ ہر جہت متصف نہیں ہوتے لیکن ظلال ہونا جب انسانی افراد کے احکام میں تو ان متعلقوں سے بہتر  
 راست نہ آتی بلکہ خود انسانی ہیئت بھی تو متصف ہوتی اسی کا جواب دینا ہے کہ مطلق ماہیت مثلاً انسان اس کو مطلقاً  
 جس میں خاص ہوتا ہے وہ نہ اپنی صفات سے متصف ہوتی ہے اور تقاضا ہے کہ وہ متعلق اور متعلقہ ہیں  
 وہم ذالک نہیں ہوتے انسان نہ ایک شکل میں نہ ہونے کے بلکہ ہر جہت سے ہونا چاہئے اور نہ ہی ایک جہت سے ہونا  
 میں متعلق اس کی ایک جہت میں ہی ہو جائے تو اس کی جہت کی جہت ہے کہ متعلق ہی ہوں کے درمیان ملاحت وہ صفت  
 کا متعلق ہی کہ ہوتا ہے اس کی جہت مگر متعلق صفت پختل مشروب ہی ہوں شکر کھانے کے متعلق آدمی کا بھی ہوتا  
 ہے اور کھانے ہی ہوتا ہے تو اس میں کیا مضائقہ ہے بلکہ یہی واقعہ ہے ۱۲

اس غلط ذہن کا ازالہ کرنا چاہئے کہ جس تناقض کی نفی وصول اور ماہیات کے مرتبہ میں کی گئی ہے (اس سے مراد خود تناقض نہیں ہے بلکہ تناقض کا اثر ہے یعنی ایسی متضاد اور متناقض چیزیں مرتبہ ماہیات میں نہیں پائی جاتیں جن میں ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مزامم 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۔ لیکن یہ نامکن ہے کہ ایک ہی جگہ زید بھی موجود ہو اور زید کا نفی بھی یعنی علیٰ منہدی بھی پایا جائے) لیکن ثبوت کے مرتبہ میں دو متناقض چیزیں جمع ہو جاتی ہیں اسی لئے جس ہو جاتی ہیں کہ مرتبہ ثبوت میں تناقض کا جو اثر ہے یعنی مزاحمت وہاں نہیں پائی جاتی، بہر حال غلطی کے احکام سے وصول کے بالفصل باقعات کا تو یہ بہر حال ہے۔

لیکن بالترتیب بھی وصول غلطی کے احکام سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنی بالقوة کا مطلب یہ لیا جائے کہ غلطی اصل (مثلاً انسان) جب خارج میں پایا جائے گا تو غلطی غلطی غلطی کو چاہئے کہ اس میں پائے جائیں اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے کہ غلطی کے جن احکام کا شہد نفس وقوع کے ذیل میں کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ ان احکام سے وصول باہر غلطی متصف ہو سکتے کیونکہ نفس وقوع تو نام ہی ان احکام کے ہے جنہیں غلطی کی اصل فطرت نہ چاہتی ہو اب اگر وہ ایسی چیزیں ہیں جنہیں اصل چاہتی ہے تو پھر نفس وقوع نہیں بدتر حسن و کمال قرار دیا جائے گا کہ نہ چکا کہ حسن و کمال تو نام ہی ان احکام کے ہے جنہیں اصل فطرت چاہتی ہو۔

بے غلطی کے وہ احکام جن میں مناسبت یا منافات کا رنگ پایا جاتا ہے تو اس باب میں یعنی وصول احکام کی اس قسم سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں اس کا ظہور یہ ہے کہ وصول کے احکام کا ظہور اگر انہی صورتوں اور ان کے ساتھ وابستہ ہے تو بالقرینہ وصول احکام کی اس قسم سے متصف ہوں گے اور وصول کے جو احکام ہیں اگر ان کے معنی مفقود ہونے پر وہ صورتوں وغیرہ ہوں تو پھر ان کے ساتھ بالقوت بھی وصول کا اقصاء نہیں ہو سکتا آپ اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً آدمی کا قتل اور بولنے والا ہونا ظاہر ہے کہ انسانی ازاں کے ان احکام میں ہیں جن کا ثبوت دوسرے اظلال کے بنیہ نہیں ہو سکتا یعنی غلطی کے احکام کو وہ بھی قسم میں داخل ہیں مگر اسی کے ساتھ یہ بھی واقع ہے کہ آدمی قاتل یا بولنے والا اس وقت ہو سکتا ہے جب اس میں دو قوتیں اور وہ باتیں پائی جائیں جنہیں انسان کی اصل فطرت چاہتی ہے پس یہ سمجھا جائے گا کہ

یعنی بالقوت اور بافضل کے الفاظ کی تشریح شدہ نوٹ میں ان کو پڑھ لینا چاہئے جو ان کے ساتھ سے ۱۲۱

ان باتوں سے انسان کی فطرت بالقوة متصف ہوتی ہے لیکن اسی کے مقابلہ میں مقول ہوتا یا عمل جانا  
 سوہیں تو یہ بھی ظلال کے احکام کی دوسری قسم میں داخل ہو کر کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ مقول ہونے یا عمل جانے  
 کے صفات کا ظہور اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ باتیں جنہیں آدمی کی اہل فطرت چاہتی ہے مضموم  
 و مفقود ہو جائیں (پس قاتل اور محرق (جلائے دللا) ہوتا یہ تو پہلی قسم میں داخل ہے اور مقول و محرق  
 (جیسے بھایا گیا ہو) بصیغہ مفعول (یعنی دوسری قسم میں شریک ہے۔

یہاں تک تو ظلال اور ان 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 (یعنی جیسے  
 انتزاعی صفات سے مثلاً نوعیت کی صفت سے مثلاً مثلاً بہت 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) اس کا ایک کلی ضابطہ ہے، یعنی 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 غفل پیدا ہونا یا موزوں منافات و منافرت کا رنگ ان میں پایا جاتا ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ ان قسم کے  
 احکام سے وجود منبسط متصف نہیں ہو سکتا جس کا ماہل ہی ہو کہ نقص عیب برائی قبح گندگی نجاست  
 و کہ دروغ و غیرہ جیسے صفات سے وجود منبسط کا ذہن و اغوار 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 وجود  
 لینے نقص عیب گندگی و نجاست وغیرہ ان چیزوں سے وجود منبسط کا پاک رہنا کیوں ضروری ہے  
 تو اس کا لازمیہ ہے کہ وجود منبسط تو صرف محض نورا و باریک ٹھٹھٹ ناص وجودی 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 اعتقانی کمالات مفقود و مضموم ہوتے ہوں تو چونکہ ظلال میں یہ چیزیں اسی حالت میں پائی  
 جاتی ہیں جب اپنے اصول و حقائق سے اس کا رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے، اسی لئے وجود منبسط کی طرف ان کا  
 اتصافی انتساب صحیح نہ ہوگا آخر دیکھو کسی نردانی اور دشمن چیز کے سامنے شیشے کے چند فانوس اس طرح  
 رکھے جائیں کہ بعض فانوسوں پر چھپی روشنی پڑتی ہو، اور بعض آڑ میں آجانے کی وجہ سے پورے ستارے پھونڈے ہوں

یہ بیان بھی صحیح ہے، لہذا ان کے لئے ان کے مشرق مغرب کی بنیاد فعلیت کا نفاذ کے مقابلہ میں ہونا ہی فطرت سے کسی لئے کی  
 صورت و اس لئے کہ وہ ہوتی ہے حقہ قسم میں درج نہ ہونے کی آفت ہے یعنی اس کی صورت پائی جاتی ہے کہ وہ نہت بن جائے  
 اسی طرح جب ہم رخت کی نعل اختیار کرتے ہیں تو اس کے لئے نعل کا رنگ اختیار کر لیا نہیں اسی طرح بیان ہونا چاہئے کہ  
 وجود منبسط ہی فعلیت کا رشتہ ہے اور تمام اصول و حقائق پر یہ اعتبار کرتے ہیں ان کا مرجع وجود منبسط ہی ہوتا ہے، لہذا کسی  
 سے کسی بنائی جاتی ہے تو کسی کی قسمل و صورت میں رنگ فعلیت سے قریب ہوتی جلتی گی نیز سادہ اور کھلی ہوئی جی کا ہونا چاہئے

تو اس میں تصور کس کا ہے؟ نور کا ہے یا فانوس کا؟ ظاہر ہے کہ نور تو سب ہی کو روشنی بانٹ رہا ہے لیکن آرزو میں ہونے کی وجہ سے فانوس ہی اس سے روشنی لے سکا۔ ہاں! اگر صورت حال یہ نہ ہو مگر نور روشنی ہی دیکھی نہ تو اس وقت بلاشبہ یہ نقص خود کا ہو گا۔

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 بھی روکنی ہے (مثلاً چاند میں آفتاب کے حساب سے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی روشنی کچھ دیکھی اور ٹھکی ہے گویا اس کے نور میں نسبت نور آفتاب کے کچھ نقص پایا جاتا ہے) بلاشبہ آفتاب اور ماہتاب کے باہمی مقابلے سے یہ محسوس ضرور محسوس ہوتا ہے لیکن پوری کائنات اور شب و روز کے تمام حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر سوچا جائے تو اس کا کل نظام کے لحاظ سے چاند کی روشنی بھی اپنی جگہ پر ایک خاص اقتدار کی تکمیل کر رہی ہے ایسی تکمیل کہ اگر اس کو کائنات کے اجتماعی نظام سے خارج کر دیا جائے تو لیک بڑی کمی (اس اجتماعی نظام میں رہ جائے گی) بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو کس اور بڑی سمجھی جاتی ہے (مثلاً سیاہ رنگ کو سفید رنگ کے مقابلے میں ناقص قرار دیا جاتا ہے لیکن) اگر کائنات کے مجموعی نظام کو پیش نظر رکھ کر اس بڑی چیز کو دیکھ لیا جائے تو نظر اُسے کچھ کہ ایک خاص مناسب کی تکمیل سے بھر رہی ہے (مثلاً سیاہ رنگ حبیب امردوں، اور بالوں میں پایا جاتا ہے تو گورے چہروں کے لئے وہی زینت بن جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی آنکھ سے سیاہی بالکل قائب ہو جائے یا پلکیں اور دھڑکے بال کسی کے بجائے سیاہ ہونے سفید ہو جائیں تو وہی بات بد صدقہ کی وجہ بن جائے گی) پس معلوم ہوا کہ وجود خبط کے (اجتماعی نظام) کے لحاظ سے جو چیز جہاں پہنچے کسی خیر اور کمال ہی کو ظاہر کر رہی ہے اور حسن و جمال ہی کی وہ آئینہ بڑا ہے، پاک ہے لے نہ تیری ذات (سارے عیوب و نقائص ہٹے تیرا اسم مبارک برکتوں کا رہ چٹم ہے) ہر چیز تیرے ہی حضور سے ہے برائی اور شر کی قطعاً تیری طرف نسبت

وہی ماہتاب ہے منور شدت اور نقص اس میں وہ جانے گا تو یہ کبھی کا نقص نہ ہو گا نور کی کامیابی اور اس کی کمال اور اس کی کمال سے کچھ بچنا چاہئے کہ نور (روشنی) کسی نائنے سے پہلے ایک کائنات میں کبھی پہنچے یا نہ پہنچے اور اس کے مطابق وہ کبھی کے کسی گروے پر مسل شروع کرتا ہے۔ اس میں حد تک اس کے اس کل سے اس گروے پہنچنے میں تمام کی بولنی گری کے مطابق مسافت پیدا ہوتے پلے ہلنے کے، اسی حد تک اس خارجی گری کا خیرانی گری سے رشتہ مضبوط ہوتا ہے گا۔ جس حد تک اس خارجی گری کی تکمیل و صحیح خیال میں تمام کی پہلی گری کے فیضان ہوگی اس صورت میں خیرانی گری سے گزرنے سے ہے۔ اس میں اسی مثل سے گھنٹا پائے کہ تھوڑے گری کا خیران تمام گروے کے گری بنانا شروع کرتا ہے اسی نام اس کی کیفیت ہے۔ اسی طرح تمام وہ حالات کمال کے متعلق کے مسلمات علم اس میں ہے ان خارجی مہجرات کے مطابق کبھی میں خلیج موجود ہے یا خلیج میں حد تک مسلمات الیہ اپنے خلیج کے مطابق ہیں گئے اسی حد تک ان کا رشتہ اپنے خلیج سے متواتر ہو گا یا اور جس حد تک خلیج میں ہوں گے اسی حد تک۔







بات آگئی ہے اور انہوں نے یہ پایا ہے کہ درحقیقت استقلال یہاں اسی قیومی وحدت کو حاصل ہے اور وہ سارے آسمان کا ظہور کثرت سے ہوا ہے ان کا سبب اور حشر ہمہ جہاں ہی قیومی وحدت ہے کثرت کی حیثیت اس قیومی وحدت کے سامنے ان کی نگاہوں میں منسلک اور بیخ بنا جاتی ہے اور اس کے متعلق ان کو کامل اطمینان اور یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ جو ذرا یہ ساری کثرت اسی قیومی وحدت کی تابع ہے اس سلسلہ میں یقین کے مدار سے مراتب (یعنی علم الیقین، عین الیقین، حتی الیقین) جن کے طے ہو چکے ہوتے ہیں ان لوگوں کے اسی علم اور دریافت کی تہیج کی جاتی ہے کہ ظاہر الوجود کی توحید ان کو حاصل آگئی (لیکن یقین کے ان سہ گانہ مراتب کے لحاظ سے ان کے تین طبقات ہیں) علم الیقین دل سے سچ ہوتی ہے توحید دانوں سے ایک گونہ مشابہت حاصل کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ توحید کا یہ علم ان لوگوں کو (خود پر) راست قیوم کی ذات کی یافت کی راہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ علی صورت) ان کے اس علم کا واسطہ بنتی ہے گویا اس لحاظ سے بھی (حداصل قیوم) اور ان کے درمیان ایک پردہ (یعنی علی صورت کا پردہ) حاصل ہے نیز یہ علم ظاہر ہے کہ کلی وجود تھا سے ان کو میسر آتا ہے (یعنی چند عقلی کلی مقدمات سے ان کا دخل اس تہیج 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 ہونے 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 ہوتی ہے لیکن جنس میں یقین کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اگرچہ یہ طبقہ بھی قریب قریب علم الیقین دانوں کے جرمے میں شریک ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ توحید کا درباب کمال کا جو مقام ہے اس کے ابتدائی حدود تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ علم الیقین دانوں 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 (یعنی 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 مناسبت کا احساس ان میں پھر بھی باقی رہتا ہے اس لئے گو ان کا اشارہ اور ان کی گرفت بھی عقلی ہی ہوتی ہے لیکن ایسا عقلی اشارہ اور عقلی گرفت جو کسی تا دید وغیر ہمسو ہی ہوتی ہے سے متعلق ہو گیا ان کی اس یافت اور ان کی اس گرفت و اشارہ کی نوعیت وہی اشارے اور وہی گرفت کے مانند ہوتی ہے۔

۱۔ بقیہ از فی ستر گرفت) متعلق ہر علم طیب کو حاصل ہوا اسی قسم میں یقین ہے پس یہ کہ سبب الیقین کی کیفیت میں واضح اور متعین پیدا ہوتا ہے اس لئے اس علم کو ان میں ہر قسم کی یقین کا پایہ ہے۔

بھر حال ہی اس میں مناسبت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے جو مشیر (اشارہ کرنے والے) اور  
مشار (یہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے) کے متعلق بلا میں پایا جاتا ہے ان لوگوں کا شمار اس طبقہ میں نہیں  
ہوتا جو اس راہ کے سابقین و کامین سمجھے جاتے ہیں۔

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

حق یقین کی کیفیت (جن لوگوں کے اندر اس راہ میں پیدا ہو جاتی ہے) اس کا مطلب یہ ہے  
کہ جس چیز کا علم ان کو حاصل ہوا ہے (یعنی وہی قیوم کی ذات کا علم) اس سے ان کی روح سرور ہو گئی  
ہے اور اتنا واضح انکشاف اس کا ان پر ہو گیا ہے کہ گویا یوں سمجھا جائے کہ اس کا علم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو  
حاصل ہے علم کی اس کیفیت کی ابتدا تو اس رنگ میں ہوتی ہے کہ کسی یہ کیفیت آتی ہے کسی علی جاتی ہے  
گویا اس کی حالت ان صفات کے شروع میں ہوتی ہے جن سے ہر صفت کسی مقصد ہوتا ہے کسی نہیں  
ہوتا (یعنی عوارض مفارقت 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 بالکل فانی ہو کر قیوم ہی کی ذات سے جوارگی حاصل کر لیتا ہے) دراصل یقین کی اسی کیفیت کو  
علم حضوری کے ذیل میں درج کر دیا جاتا ہے اور سچ پوچھئے تو وہی یقین کی یہ کیفیت خود اس کی ذلت  
میں پہلے سے موجود ہے جس کی تفسیل آئندہ بیان کی جائے گی

## حقیقت (۱۵)

### لاہوت (یعنی حق تعالیٰ کے مرتبہ 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 ہو گا (یعنی ماننا پڑے گا کہ  
لکڑی کا وجود کرسی کے وجود سے پہلے ہے، خصوصاً قیوم جس وقت اس شے کا قیوم بنا ہوا ہو (یعنی

مذہب کسی صورت کے ذیل سے کسی چیز کا علم جب ہوتا ہے تو اس کا نام علم حصولی ہے، اپنی ذات و صفات کے سوا علم کو موجد و موجد  
ہو جانے کا علم ہی وہ ہے حاصل ہوتا ہے اور صورت کے لئے اس کے بغیر خود قیوم کی ذات کا انکشاف جب عالم پر طے نہ تو اس کا نام  
علم حصولی ہے، یہی علم حصولی کو اپنی ذات کا حصولی علم ہوتا ہے۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱



وابستہ ہوتی ہے اس نخل سے اور اس نخل کے احکام سے قیوم کی ذات کو صرف عقل ذہنی طور پر  
 جدا فرض کر سکتی ہے یعنی واقع میں قیوم کی ذات اس نخل سے اور نخل کے احکام سے جدا نہیں ہوتی  
 لیکن یہ سوچ کر کہ قیوم کی ذات کا مرتبہ نخل کی ذات سے مقدم ہے عقل یہ حکم کرتی ہے کہ قیوم نخل سے  
 پہلے ہونا چاہئے، شکر جہت کی ذات سے آدمی کا ذہن اس مفہوم کو پیدا کرتا ہے کہ فوقیت یعنی  
 اوپر ہونے کی صفت سے وہ معصوم ہے اور اس صفت کا قیام جہت ہی کی ذات سے ہے  
 یاد دہانی کے تصنیفوں 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 (یعنی اوپر ہونے) کا مفہوم مستزاع ہوا ہے اس وقت  
 جہت کی ذات کے متعلق یہ فرض کرنا کہ جو فوقیت اس سے مستزاع ہو رہی ہے اس پر اس کو تقدم  
 حاصل ہے یا دریا کا پانی جس وقت موج 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 غلطی تصور اور ذہنی حکم کے سوا اور بھی کچھ ہے واقع میں اس وقت نہ  
 جہت ہی سے فوقیت جدا ہو سکتی ہے اور نہ دریا کے پانی سے موجات الگ ہو سکتے ہیں یا جن  
 چیزوں کو نور نے روشن رکھا ہو، روشن ہونے کے وقت یعنی روشنی کا ظہور جس زمانہ میں ان چیزوں  
 سے جدا ہوا ہے 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 عمر ٹہراتے ہیں، اور اسی کا نام مشاہدہ بھی عمر ٹہا کہا جا رہا ہے اور  
 آسانی سے یہی نسبت سمجھ میں آتی ہے لوگوں کے آجاتی ہے لیکن فوقیت ہی کی نسبت کی ایک شکل اور بھی  
 ہے جس میں قیوم کو واقع میں ان چیزوں پر تقدم حاصل ہوتا ہے جن کی قیومیت اس کی ذات سے  
 وابستہ ہوتی ہے اگرچہ قیومیت کی شکل بہت کم پائی جاتی ہے اور لوگوں کے لئے اس کا سمجھنا بھی  
 آسان نہیں ہے مشاہدہ بھی اس کا نام 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 اودان کے احکام سے واقع میں خالی  
 ہوتی ہے جن کی وہ قیوم ہوتی ہے یعنی باوجود قیوم ہونے کے ظلال اور ان کے احکام سے

۱۔ مطلب یہ ہے کہ جہت کے قائم ہونے اور دریا کے تھمنا یا نہ ہونے کے ساتھ ہی جہت سے فوقیت اور دریا نے امواج کا استخراج  
 ہونے لگتے ہیں تو ان صفات سے صفت ہونے کی جہان کی مشیت ہے اس مشیت کے لحاظ سے ان کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ  
 اگرچہ ان صفات پر ان کو تقدم حاصل ہے تاہم اصل معصوم کے وجود کو صفت کے وجود سے مقدم قرار دیتی ہے لیکن یہاں  
 واقعہ ہے ۶

قیوم کی ذات نہ انضماماً مستصفت ہوتی ہے اور نہ استزاعاً بلکہ قیوم کی ذات عمل اور نفل کے احکام سے بالکل مبری اور پاک ہوتی ہے جس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نفل اور نفل کے احکام اپنے قیوم کی ذات سے الگ ہو کر پائے جاتے ہیں، نہیں بلکہ سرے سے نفل اور اس کے احکام معدوم و ناپید ہوتے ہیں، یعنی قیوم کی یافت کا جو ظرف و مقام ہوتا ہے اس مقام اور ظرف میں نفل کا اور نفل کے احکام کا پتہ نہیں ہوتا اس کو آئینہ کی مثال سے سمجھ سکتے ہو، یعنی آئینہ میں کئی عکس بھی ہوئی صورتیں نظر آتی ہیں ایسی صورتیں جن کی شکل و صورت اور ان کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اسی طرح آئینہ کی ان عکسوں کی صورتوں کی مقدار بھی مختلف ہوتی ہے (یعنی ان میں کوئی چھوٹی ہوتی ہے کوئی بڑی ہوتی ہے) یہی حال ان کے اشکال کا بھی ہو سکتا ہے یعنی کسی صورت کی شکل کچھ ہوتی ہے کسی کی کچھ نظر آتا ہے کوئی آئینہ کی اس مثال میں یقیناً آئینے کے وجود کو جو ان عکسوں کی صورتوں کا قیوم ہے ان صورتوں پر مقدم ماننا پڑے گا اور یہی واقعہ ہے کہ ان صورتوں کو ہم اسی آئینے سے حاصل کر کے ہیں اور اسی سے یہ صورتیں منتزع ہوتی ہیں، کیونکہ آئینہ کے سوا اور کوئی دوسرا جسم یہاں نہیں لایا جاتا جس سے ہم ان صورتوں کو حاصل کر سکتے ہوں، یعنی ان صورتوں کے انتزاع کا مفاد اس جسم کو قرار دیا جاسکتا 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 ہو رہی ہیں، لیکن خود آئینہ بالکل اپنی صاف و شفاف حالت میں 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 لبا 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 مشکلاں گز کا ہے تو ظاہر ہے کہ اس ستون کے منکس ہونے کی وجہ سے خود آئینہ ساٹھ گز کا نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اپنے اسی حال میں رہے گا جو حال اس کا ستون کی صورت کے چھپنے سے پہلے تھا، یقیناً

ان صفات کی قیاس قرار دی گئی ہیں، مثلاً سیاہی یا سفیدی کے رنگ سے کپڑا یا صفت برتات، اس میں ظاہر ہے کہ مستویہ و غیر مستویہ کی صورت میں موصوف پایا جاتا ہے، ان کی صفات انضائی کہتے ہیں، مگر اس کے چھت کو دیکھتے ہوئے وہ چھت کے قیاس کی صفت سے موصوف ہے، اس میں چھت کا وجود کسی سوچنے والے کی سوچ کا تابع نہیں، مگر ذہن کی صفت ہی وقت تک اس کی صفت ہے، جب چھت اور ذہن کی باہمی نسبت کا اندازہ کر کے اس صفت کو چھت ہی قرار دیا کر کے، اس صفت کو چھت ہی قرار دیا کر کے، اس صفت کو چھت ہی قرار دیا کر کے۔

اوقات 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 لینے آئینہ ستون نہیں ہے یہ مطلب نہ ہوگا کہ آئینہ کا وجود ستون کی چھپی ہوئی صورت کے وجود سے ملاحظہ 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 ایسے 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 بجنس ہی حال بن رنگوں اور شکلوں کا ہے جو آئینہ کے اندر ان مطبوعہ صورتوں میں نظر آتے ہیں بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی مختلف صورتوں کو جس وسعت کے اندر آئینہ میں تم پاتے ہو یعنی تم آئینہ میں بڑے بڑے مکان اور چھوٹے چھوٹے گروں کو دیکھتے ہو اور اسی میں آسمان کو بھی زمین کو بھی، اور سارے علوی سطلی اجرام آفتاب ماہتاب ستارے درخت وغیرہ کو جس فضاء اور وسعت میں پاتے ہو گویا آئینہ میں یہ فضاء معدوم بھی تمہیں نظر آتی ہے جس میں یہ ساری چیزیں سمائی ہوئی نہیں نظر آتی ہیں لیکن بجائے خود آئینہ کی ذات پر بال برابر ہی 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۔

بہر حال 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 یک قسمی ہستی اور گنہ 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 یعنی نہ اس کو ہم اصلی مستقل وجود قرار دے سکتے ہیں اور نہ ایسا وجود دوسرے میں ہو کر اعراض کی شکل میں پایا جاتا ہے، خواہ انتزاعی نوعیت ان اعراض کے وجود کی ہو یا انفعالی حیثیت ان کی ہو، گویا حاصل مطلب یہ ہوا کہ آئینہ کے غائبی اور دائمی وجود کو ہمیشہ نظر آتے ہوئے اس کی قطعاً گنہائش نہیں ہے کہ اس سے ان چھپی ہوئی صورتوں کی شکل کو

۱۔ ممکنات یا مخلوقات کی تنسیم کرنے ہونے والوں نے ایسے وجود کو دوسرے میں ہو کر اس طریقہ سے پائے جاتے ہیں کہ خود تو اپنے عمل کے وہ نتائج ہوں لیکن جن کا عمل اپنے تحقق میں ان کا محتاج نہ ہو، عرض کہتے ہیں گویا ہمیشہ کسی چیز کی صفت بن کر وہ ہمیشہ رہتے ہیں۔ پھر کیا جائے گا اگر صفت دوسرے کو دوزوں کے وجود کا غرض واحد ہے جیسے سبب و اثر اور کبر و کمال ہے تو ان اعراض کو اعراض انفعالی کہتے ہیں اور اگر یہ حالت نہ ہو بلکہ اس صفت کو موصوف سے آدمی کا ذہن پیدا کرنا ہو مطلقاً اور اس سے متاثر کرنے کے بعد آسمان سے فریقت و دور ہونے کی صفت کو آدمی کا ذہن پیدا کرنا ہے تو یہ ممکنات انتزاعی کہتے ہیں



چھٹی بھئی نظر آتی ہیں، چونکہ خود ان صورتوں کا اور ان تمام صفات کا قیوم آئینہ ہی ہوتا ہے، چنانچہ سے یہ نظر آتا  
 صورتیں موصوف ہوتی ہیں اس لئے ان صورتوں میں ہر صورت اور ہر صورت کی ہر صفت کے ساتھ آئینہ کو قریب اور  
 نزدیکی کی نسبت حاصل ہوتی ہے، گویا آئینہ ان چھٹی بھئی صورتوں کی شرف سے بھی زیادہ ان کے قریب  
 ہے، یعنی آئینہ کی چھٹی بھئی صورتوں میں باہم خواہ کسی قسم کے اتصال کا رشتہ ہو، مثلاً اسی قسم کا اتصال ہو  
 جیسے جسد کے ساتھ آدمی کا متصل ہوتا ہے، لیکن پھر ہی جسد کے ساتھ سر کے اتصال کی نوعیت  
 عارضی اتصال کی ہے، باہم یعنی کہ سر کو دوسرے ٹکڑے سے روایا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس طریقہ کی 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 نہ پیہ  
 ہو جائے، یا دوسرے معدوم ہو جائے، یعنی ان دونوں کی اصل حقیقت اس رشتے کے زوال کے بعد بھی  
 باقی رہے گی، لیکن اسی قسم کو سر کے ساتھ اگر آئینہ میں دیکھا جائے تو آئینہ میں اس کی صورت جو نظر آئے گی ظاہر  
 ہے کہ اس کا اصل ہی ہوگا، سر ہی آئینہ سے متصل ہو اور دوسری طرف کے اتصال کی کیفیت آئینے کے ساتھ  
 یہ ہوگی کہ آئینے سے جوں جوں ان کا رشتہ توڑ دیا جائے گا ان کی اصل حقیقت بنی معدوم ہو کر رہ جائے گی،  
 یعنی یہ نہ ہوگا کہ آئینے سے اس صفت کے ٹوٹ جانے کے بعد دوسری باہر نظر آئے گی، بلکہ قطعاً ہی معدوم ہو جائے گی۔  
 پھر اسکی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ایک اور بات بھی سوچیں، یہ کہنا چاہتا ہوں کہ آئینے میں، مثلاً سر اور دوسرے  
 دوسرے کے مختلف اعضاء کی صورتیں جو نظر آتی ہیں ان میں سے ہر ہر چیز کی صورت کا اتالی 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 واقعہ کی یہاں یہ نہیں ہوتی کہ ہاتھ کا اتالی تعلق تو آئینہ سے قائم ہوتا ہے  
 اور انگلیوں کا تعلق آئینے سے بذریعہ ہاتھ کے قائم ہوتا ہے، واقعہ یہ نہیں، بلکہ جیسے براہ راست آئینہ میں ہاتھ کی ہر شے چھٹی نظر  
 آتی ہے، چنانچہ براہ راست انگلیوں کی صورت بھی آئینہ میں چھٹی ہے، ہر حال وہ ساری چیزیں جو آئینہ میں چھٹی ہیں،  
 خواہ باہم خارج از آئینہ ان میں کسی قسم کا ہی تعلق ہو، یعنی باہم ان میں کوئی ایک دوسرے کی علت جو یا شرط ہو یا  
 ان میں کوئی عارض ہو، کوئی معروض ہو، کوئی صفت ہو، کوئی موصوف ہو، کوئی ہر ایک کا تعلق براہ  
 راست قائم ہو جاتا ہے، یعنی آئینہ کے اندر چھٹی ہوتی صورت کے رنگ کا آئینہ جو قیوم بن جاتا ہے، تو  
 اس میں یہ نہیں ہوتا کہ آئینہ براہ راست صورت کا قیوم ہوتا ہے، اور صورت رنگ کی قیومت کا کام کرتی  
 ہے، یہ مشابہ ہے اور واقعہ کے خلاف ہے، بلکہ آئینہ جیسے گلاب کے پھول کی صورت کا براہ راست  
 قیوم ہوتا ہے، اسی طرح ان 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



قیوم بھی براہ راست آئینہ ہی ہے

## اصطلاحات

مذکورہ بالا تقریب کے بعد ہم چند اصطلاحات سے تم کو مطلع کرنا چاہتے ہیں؛ یعنی اشیاء کے وجود کی دو قسمیں ہیں، ایک مادی وجود اور دوسرا عقلی وجود۔ وجود کی ان دو قسموں کے اعتبار سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس اختلاف کا نام ہم موطن کا اختلاف رکھیں گے اور اسی بنیاد پر قیوم کی قیومیت کی بھی دو قسمیں پیدا ہو جاتی ہیں؛ یعنی قیومیت کی ایک شکل تو وہ ہے جس میں خود قیوم اندس چیز کا قیوم قیوم ہے، دونوں کے وجود کا موطن ایک ہے، قیومیت کی اس شکل کی تمہیر ہم ظہور کے لفظ سے کریں گے اور اس وقت قیوم کے متعلق تو کہہ جائے گا کہ وہ ظاہر ہے اور جن چیزوں کا قیوم قیوم ہوگا، یعنی ظلال کی تمہیر منظر کے لفظ سے کی جائے گی اس موقع پر قیوم اپنے مظاہر سے یعنی ظلال سے یا ظلال کے بعض احکام سے خود بھی متصف ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گندھی۔

لیکن موطن کا اختلاف قیومیت کی جس شکل میں پیدا ہو جاتا ہے، تو اس قیومیت کی تمہیر بجائے ظہور کے ہم ابداع کے لفظ سے کریں گے اور قیوم کا نام اسی بنیاد پر مبدع سے اسم فاعل کے معنی کے ساتھ رکھا جائے گا اور ظلال جن کی قیومیت کا کام قیوم انجام دیتا ہے، ان کا نام مبدعہ رکھا جائے گا، یعنی اسم مفعول کا یہ معنی ہوگا۔

قیومیت کی اس شکل میں مبدع (یعنی قیوم) نہ اپنے مبدعات (یعنی ظلال) سے ہی متصف ہو سکتا ہے اور نہ ان کے احکام سے نیز یہ انصاف نہ اعتراضی ہی طور پر ممکن ہے اور نہ انصافی طور پر من قریب ان باتوں کی تفصیل آگے تو ہی ہے مبدع اور مبدعہ کے الفاظ میں عقلی اشتیاء کا نقص چکر پایا جاتا ہے اس لئے ازالہ اشتیاء کے لئے آئندہ مبدع کو فاعل اور مبدعہ کو مفعول کہیں گے۔

منہ اصل یہ ہے کہ جو کسی مبادیہ نوری کے کسی کام کرنے کو بدعت اور بدعت کہتے ہیں؛ جبکہ اسادات و نور من میں حق تعالیٰ تعالیٰ زمین کا لہنے آپ کو جو بیچ قرار ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ چیز سے چیز کی پائیل کے نونے دنیا میں بکثرت پائے جاتے ہیں مگر ناہیز سے چیز کی پیدا کرنا موزنہ قضا نے آسمان زمین کو اسی طریق سے جو نکر پیدا کیا ہے، اس لئے وہ بدعت و مبادیہ و الارضی ہوا، اسی بدعت کے لفظ سے ابداع کا لفظ بنا اور ابداع کا اہم فاعل مبدع اسم مفعول مبدع ہوا مصنف کے نزدیک قیومیت کی نسبت کو نکال کر کہنے کے لئے خالق کا نام مبدع اور مخلوق کا نام مبدع مناسب تھا، لیکن ذیہ و زبکا اس میں جھگڑا تھا۔ اس لئے بجائے اس اصطلاح کے قرآن سے انہوں نے خالق قیوم کے لئے فاعل کا لفظ اور اس کی مخلوق کے لئے مفعول لفظ اختیار کیا ہے، یعنی کے پودے کو پاک کر کے مٹی کے کائے دوائے کو گویا فاعل کہتے ہیں، کیونکہ فاعل کے معنی پھانسی کے

## عقبہ (۱۶)

مسئلہ وصفت وجود کے متعلق عام طور پر یہ جو مشہور ہو گیا ہے کہ اس عقیدے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ  
خالق مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق بنے یعنی ذاتاً دونوں ایک ہی ہیں اس عقیدے میں غلط فہمیاں کی  
تعمیر کی جائے گی۔

ابداعی نسبت یعنی فاعل و مفعول یا مبدع و مبدوع میں جو باہمی نسبت ہوتی ہے اسے کہتے ہیں کہ یہ بڑی  
گہری بات اور ایک عمیق راز ہے اس لئے بسا اوقات متوسط درجہ کے عقلمندوں 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 ہو گا کہ قیوم اور جس نسل کی  
قیومیت کا قیوم سے تعلق ہوتا ہے دینے خالق و مخلوق کے تعلق یہ ماننا ہے گا کہ وجوداً دونوں متحد ہیں  
یعنی جو خالق کا وجود ہے وہی وجود مخلوق کا بھی ہے اور قاعدہ کلیہ ہے کہ وہ ایسی چیزیں جن میں وجوداً  
اتحاد ہوا 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 ہو گا کہ قیوم (خالق) ظن و مخلوق سے متصف ہے حالانکہ  
قرآن لوگوں کے نزدیک دینے جو مسئلہ قیومیت کے قائل ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ فاعل (خالق) مفعول  
(مخلوق) سے متصف نہیں ہے۔

بہر حال خالق و مخلوق کے درمیان اگر ابداعی نسبت مانی جائے تو اصل اس کا یہی ہو گا کہ گویا  
وہ ویسی چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی تعین و تضاد ہیں ان کے تعلق تسلیم کر لیا جائے کہ ایک دوسرے  
کے ساتھ اکٹھے ہو کر پائی جا سکتی ہیں یعنی تئیس 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 ہو گا کہ ظن و مخلوق ہر دو متصف  
بھی ہے اور متصف نہیں ہے ان دونوں متناقض و متضاد باتوں کا ماننا یا گریز ہو جائے گا۔

اس دشواری کے حل کی تقریر یہ ہے کہ کسی چیز سے کسی چیز کے موصوف ہونے کے متعلق مجھ لیا گیا  
ہے کہ وجوداً دونوں میں اتحاد اس کے لئے کافی ہے یہ قاعدہ ہی سہے سے غور طلب ہے یعنی تضاد  
کی شکل میں جو تضامی ہو یا انتزاعی ہر ایک میں وجوداً اتحاد ہی کافی نہیں ہے بلکہ وجودی اتحاد کے ساتھ  
ساتھ ہی ضروری ہے کہ دونوں کے وجود کا نظریہ اور مبنی بھی ایک ہی ہو اور آدمی کا وہن مختلف مابین

اور حقیقتوں کا تصور کرنا 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 آدمی 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 دیکھتے نہیں کہا جاسکتا کہ گدھے کی حقیقت کا سوچنے والے کا ذہن گدھے ہونے کی صفت سے موصوف ہو جاتا ہے، وجہ اس کی اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان دونوں دینے ذہن اور جس ماہیت و حقیقت کا تصور ذہن کرتا ہے، ان دونوں میں سے ایک لینے ذہن تو اپنے اصلی وجود کے ساتھ اس وقت موجود رہتا ہے اور جس ماہیت کا تصور ذہن کرتا ہے یہ ظلی وجود سے وجود ہوتی ہے۔

باقی طلبہ کا رد طلبہ میں کی پروردگار قدرت مختصر کتابوں سے آگے نہیں بڑھے اس کے دل میں اس قسم کا خطرہ اگر پیدا ہوگا 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 یعنی ان میں ایک چیز تو وہ ہوتی ہے جو اپنے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اور یہ جان 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 جائے کہ ذہن کے ساتھ یہ جان 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 اس لیے کہنا کہ ذہن صورت معلوم 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 وجود اتحاد ہے اور اس سے وہ موصوف ہوتا ہے جیسا کہ کہا گیا کہ یہ شبہ غالب علماء شیعہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا، اسی لئے قابل توجہ میں اسے بھی نہیں سمجھتا وہ اس کی یہ ہے کہ جن لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ یہ بالاشکل میں متحد کا وجود تو اسی ہوتا ہے اور معلوم کا وجود ظلی تو ان لوگوں کا اس سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کو توہم مذہب میں حاصل ہونے والی شے کے لئے مستقل قسم کے ذوالیہ وجود کو وہ ثابت کرتے ہیں جن میں ہر وجود

مطلب ہے کہ جو پس منظر کا تصور ذہن انسانی کرتا ہے تو وہ بالکل ہر ذہن میں یکساں نہیں ہے ایک ہی چیز حاصل ہوتی ہے یہ شے کی صورت، لیکن اس صورت کی دو چیزیں ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ سب کو یہ صفا سے کے ذہن کی ایک صفت ہے لگائی۔ اور دوسری حیثیت اس صورت کی یہ ہے کہ ذہن کے معلومات میں سے ایک معلوم ہے، تو پتے میں کہ پہلی حیثیت کے اعتبار سے صورت کے وجود کی اہمیت، اس کی یہ ہے جو ذہن کے وجود کی نوعیت ہے، یعنی ذہن میں سے اس کی صورت ہر ذہن ہوتا ہے۔ صورت ہی اپنی وجود کے ساتھ موجود ہے اور معلوم ہونے کی حیثیت سے اسی صورت کا وجود ظلی قرار دیا گیا

دوسرے کا غیر ہے اور یہ کہ ان دو متضاد وجودوں میں سے ایک وجود تو صورت کا ہے اور دوسرا  
وجود معلوم کا ہے (مطلقاً ان کا یہ مطلب نہیں ہے) بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی اہمیت 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 وہ ہی اصلی وجود ہوتا ہے (اور وہ کوئی  
تعمیب کی بات نہیں ہے مثلاً اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہو کہ مثلاً تم چہرے سے ایک مجسمہ ٹھونڈے کا تیار کرو  
اب اس مجسمہ کا وجود تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے لیکن پتھر کے اعتبار سے مجسمہ کا یہ وجود اصلی ہے مگر ٹھونڈے  
کے لحاظ سے چہرہ کا یہی اصلی وجود مکانی اور عقلی وجود قرار دیا جائے گا۔ (یعنی ایک طرح کا عقلی وجود)  
میری گذشتہ تقریر پر دیکھو اس دعویٰ پر نہ موصوف ہونے کے لئے صفت و موصوف میں خلاصہ  
وجودی اتحاد کے موطن و ظرف کے اتحاد کی بھی ضرورت ہے) ان پر عقلی وجود کو جو یہ وہم ہوا ہے کہ  
خارجی حقائق انتزاعی صفات سے جو موصوف ہوتے ہیں (مثلاً کہتے ہیں کہ آفتاب اور پتھر تو اوپر  
ہونے کی صفت ظاہر ہے کہ صرف ایک ذہنی پیداوار کا نتیجہ ہے، اور خارج میں الی انتزاعی  
صفات کا پایمانا ناممکن ہے بہر حال انصاف کی یہی قسم ہے جس میں صفت اور موصوف کے  
وجود کا ظرف و موطن ایک نہیں ہے اور غیر انصاف کے لئے ضروری قرار دیتے ہو کہ صفت و موصوف  
کے وجود کا ظرف بھی واحد ہو جس نے ہل شہد و ہمہ اس لئے قرار دیا کہ انتزاعی صفات کے وجود کے بھی  
وہ اصل وہ پہلو ہیں اور اس لئے چاہئے کہ دونوں کو قطعاً طوطا کر دیا۔ درہم یہ وہ بات تو پیدا ہی نہیں ہوتی بلکہ  
یہ ہے کہ ہر انتزاعی صفت کا ایک وجود 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 منگ و نہ بھی ہے جو درحقیقت خارجی  
وجود کی قائم مقامی کرتا ہے یعنی جس کی وجہ سے اس صفت کے ذہنی آثار کو اس کی ذات منسوب کرتے  
ہیں اور انتزاعی صفت کے متشا کو جس سے یہ منصف کرتے ہیں وہ انتزاعی صفت کا ہی وجود ہے۔

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

علامہ محمود جو پوری کے ایک

اعتراف کا جواب

کہ مثلاً نوعیت (ادب ہونے) کی صفت ہیئت کی طرف منسوب ہے اب اس نوعیت کا اندازہ تو ہے کہ وہ نوعیت کے  
سواء کہیں نہیں پایا جاتا لیکن اس نوعیت کی ایک ہیئت وہ بھی تو ہے جس کی صورت ہمہ ہیں۔ اس لیے اس کی طرف منسوب  
ہو کر کہتے۔ اس لحاظ سے جو وہ اس نوعیت کو نہیں سمجھا ہے وہ صرف سوچے ۱۰۰ کے ہیں۔ اس لیے اس کی طرف منسوب  
کارنگ آتا ہے پایا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے واقعاً آثار بھی اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

قسم کے وقت مسائل کے سلسلے میں مثالوں پر تنقید کر کے اصل مسئلہ کا انکار کرنا چاہتا ہے آئینہ کی جو مثال دی گئی تھی اس پر اعتراض کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ آئینہ کے متعلق یہ خیال ہی سر سے سے غلط ہے کہ اس کے اندر چیزوں کی صورتیں چھٹی 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 اس سے منکسر 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 سے بن جاتی ہے بہر حال جب آئینہ میں صورتیں چھٹی 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 نظر پر کو صبر مان لیا جائے جو دیکھنے 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 جن میں آدمی دیکھتا ہے آخر کون نہیں جانتا کہ انکسائی قوانین کی بنیاد اسی نظر پر ہے کی صحت پر مبنی ہے حالانکہ اس وقت تک اس دعویٰ کے ثبوت میں کوئی معقول دلیل قائم نہیں ہو سکی ہے کہ از کم اس کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ طے شدہ مسئلہ کی شکل اس نظر پر ہے تنقید نہیں کی ہے بلکہ ابھی لوگوں کو اس سے اختلاف ہے اور اب عقل و دانش اس میں جھگڑ رہے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ آئینہ کی مثال اس موقع پر بطور نظیر اور مثال کے جو پیش کی جاتی ہے اور کہنے کی حد تک کہ دیا جاتا ہے کہ آئینہ میں صورتیں چھٹی ہیں تو چھپنے سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جہاں باب میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے یعنی جو لوگ قائل ہیں کہ دیکھنے میں آنکھوں سے شعاعیں نکلتی ہیں ان کی تائید کر کے جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ نظائر دلی 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 چھٹی ہیں، واقعہ کے لحاظ سے خواہ یہ غلط ہی کیوں نہ ہو اور

الحاصل یہ ہے کہ ہم آنکھوں سے چیزوں کو دیکھتے ہیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دیکھنے میں آخر کیا کیا ہے؟ ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ آنکھوں سے شعاعیں نکل کر ان چیزوں پر پڑتی ہیں جن میں آدمی دیکھتا ہے اور اگر وہ کہتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی صورتیں آنکھوں میں چھپ جاتی ہیں، نیز گروہ ہے جو کہتا ہے کہ وہ لوگوں کا انکار کرتے ہیں۔ یہ کہتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان میں اور آنکھوں میں جب متعلقہ نسبت پیدا ہو جاتی ہے تو قدرت کا قانون سے کوئی پران کا احساس ہوتا ہے۔ آخری رائے میں مسئلہ میں ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان ہی سے شعاعیں نکل کر آدمی کی آنکھوں پر پڑتی ہیں جن میں دیکھنے کے لئے بڑی کنالوں کا سلسلہ کرنا چاہئے ۱۲

صحیح بات وہی ہے جو کہ شعاعی خطوط آئینہ کی شعاع سطح سے پٹ کر نظر آنے والی چیزوں پر پڑتی ہیں لیکن ہماری فرض واقعہ کی قسمیں نہیں ہے بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی صورتوں کے متعلق مسو تا کہ کچھ سمجھا جاتا ہے اسی کو پیش نظر رکھ کر قیومیہ کے مسئلہ کو سمجھنا چاہتے ہیں (اور نظیر کے لئے آئینی بات کافی ہے آئینہ میں پڑھتا ہوں کہ کسی ایک چیز کے ارد گرد 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 آئے گی، مثلاً کہ جو چیز یہاں دیکھی جا رہی ہے وہ چند اور مسترد نہیں بلکہ بہت خود ایک ہی ہے اور قطعاً وہ ان مختلف صفحات میں سے کسی صفحہ سے صورت 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 ہرگز پس کوئی چارہ کلا اس کے سوا نہیں ہے کہ جس چیز کی صورت آئینے میں دکھائی دیتی، اسی کے متعلق مانا جائے کہ وہی ان مختلف صورتوں کا قیوم ہے یعنی اس میں اور ان مختلف صورتوں میں تسلیم کر لیا جائے کہ ابدائی نسبت قائم ہو گئی ہے، گریا مطلب یہ ہے 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 حلال 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 اسما کوئی نہیں ہے۔

اس مقام پر یہ مفہوم 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 فرمیتوں کو منسوب کرنا قطعاً ایک خلاف واقعہ امر ہے اور جو قطعاً

شہرہ جہرہ میں عالم میں ہے اور اس خاص آئینہ احکام کو اپنا انداز سے ظاہر کر رہی ہے مثلاً ان صورت اور روشنی کا ہر لمحہ ہے، عالم کی ان ہی چیزوں کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ جامع نہ ہو سکتی ہیں اور نہ ان کے آثار و اثرات کا لاج لہذا اپنے فرض وجود سے قطع نظر کہ ہر ایک کی اپنی اپنی ذات اور حیثیت کا امر مرتب ہے اس کو کوئی سہا کو تہ کہتے ہیں اور کسی جہاں ناہر ہستہ آئینوں میں نظر آنے والی شے کو مثال میں پیش کرتے ہوئے صفحہ نے لکھے کہ آئینوں میں نظر آنے والی صورتوں کا قیوم نہیں ہے، خود ان آئینوں کو اس کو تہ کے حامل ہو کر دیا ہے، امثال سے خالق و مخلوق کے تعلقات کو اگر سمجھنا چاہیں اور ان کی ذات قیوم ہونی، کائنات میں جو چیزیں ہماری ان ہی کی حیثیت کا متعلق ہند کی ذات سے ہے اور عالم کی ہر چیز وہ سری اور سے ہوگی، اپنی اپنی حقیقتوں اور ان کی خصوصیتوں کی وجہ سے مستند ہوتی ہے، اس لئے سمجھنا چاہئے کہ ان مختلف آئینوں کی وجہ سے نظر آنے والی صورتوں میں شکلات جو پڑا کھلا ہے، بائیں منی یہ قیوم کرنا، سسائے کو تہ ہوئے۔

اس بنیاد پر بنایا جائے گا (یعنی کہا جائے گا کہ نظر آنے والی صورت سرخ ہے یا تندی ہے) یہ فیصلے ہیں غلط ہوں گے۔ (پس خالق قیوم اور اس کی مخلوق کے درمیان جو نسبت ہے اس کو اس نظیر 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 شے ہے جس کی صورت ان مختلف آئینوں میں ہم دیکھ رہے ہیں تو کوئی شبہ نہیں کہ بذات خود وہ 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 تعلق مخلوقات میں نظر آتے ہیں، اور اگر یہ مقصود ہے کہ مختلف شبہیں مختلف آئینوں میں جو نظر آتی ہیں ان کی طرف بھی مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ منسوب نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ مشاہدہ کی تکذیب ہوگی۔

بہر حال یہاں گناہ اس چیز کے متعلق ہے جو ان مختلف صفات کے ساتھ متصف ہو کر نظر آ رہی ہے (یعنی کوئی بڑی نظر آتی ہے کوئی چھوٹی کوئی سبز کوئی ندیم) اب خواہ عقلاً واقعہ کی شکل یہاں کچھ بھی ہو لیکن بدیہہ جن 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

لیں مکشکہ شیء نہیں ہے مانند اس کے کوئی شے

جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقعہ نہ اس کی کوئی نظیر ہے اور نہ مثال دیکھ کر کیا ہوا اگر باوری پیش کر دہ 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 بنیاد پر: است ان مسائل کی تک ان کی مسائی نہیں ہو سکتی، آئینہ کی مثال کو جانے دیکھئے، ہم نے ایک دوسری مثال بھی تو میان کی سہٹا یعنی جن مابہتوں کا تصور آدمی کا ذہن کرتا ہے ان ہی کو سوچا جائے کہ قیام ان کا اگرچہ صورت 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 حادثات سے خالق قیوم کی ذات متصف بھی نہیں ہے، نیز چارے پاس ایک دور مثال بھی اس کے ہے کہ اپنی خیالی صورتوں کا قیوم عالم آفرین کا خیال ہوتا ہے، لیکن بائبل میں صورتوں سے خیال کر کے دائرے کی ذات متصف نہیں ہوتی، مثالاً ایک مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آسانی اجرام غیرہ (مثلاً آفتاب ماہتاب ستارے وغیرہ) اور ستارے میں مختلف شکلوں کے نظر آتے ہیں (ان مختلف شکلوں کی قیومیت کا تعلق گو ان ہی اجرام غیرہ سے ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان شکلوں سے اجرام غیرہ واقع میں متصف نہیں ہوتے) آخر آفتاب ہی کو دیکھئے وہ آپ کو ایک (مخبر) سے دائرے کی شکل میں نظر آتا ہے، یہی بات ہے کہ ذات خود آفتاب اس مہوٹے سے دائرے کی شکل سے موسوم نہیں ہے، لیکن گو کہ ہر سکا ہے کہ دائرے کی جو شکل آفتاب کی نظر آتی ہے وہ آفتاب کی ذات سے کوئی الگ چیز ہے۔

## حقیقہ (۱۷)

### خالق و مخلوقات کے باہمی تعلق کی ایک خاص مثال

فاطر و مفعول (یعنی خالق قیوم اور اس کے مخلوقات) کی باہمی نسبت اور اس نسبت کی بنیاد پر فاطر و مفعول کے لئے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کے لئے میں ایک تفصیلی مثال پیش کرنا چاہتا ہوں، جگہ یہی مثال گویا ایک ایسے قانون کی حیثیت بھی رکھتی ہے جس کی روشنی میں ان دونوں (فاطر و مفعول) کے احکام باسانی ذہن نشین ہو سکتے ہیں، اس مثال کے متعلق جو الفاظ استعمال کئے جائیں گے، ان ہی کو میں فاطر و مفعول کے احکام کے مباحث میں ہی پڑھنے والوں کی آسانی کے لئے استعمال کروں گا، چاہئے کہ ذرا توجہ کے ساتھ میری پیش کردہ یہ تمثیل پڑھی جائے اور وہ مثل یہ ہے: یسے موسم ایک ایسے حکیم و دانش مند آدمی کو فرض کرتے ہیں جو فلاحیت و باغبانی و کاشت کاری کے فنون میں بھی ماہرانہ قابلیت رکھتا ہے اس کے ساتھ وہ فن تعمیر اور فنی تربیت نیز آلات حرب کے استعمال کے قواعد و اصول سے بھی واقف ہے، وہ فنی سیاسیات اور منزلی تدبیر کے اسرار و رموز کا بھی عالم ہے اور بجائے خود طبیعت میں اس کی لطافت و نزاکت و نفاست بھی پائی جاتی ہے، ذہن بھی اس کا لطیف و پاکیزہ ہے، وہ ستاروں اور فلک کے حرکات اور ان کے مقامات و منزلوں کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے، الغرض ان گونا گوں ہر جہتی کمالات سے



اس کی ذات آراستہ و پیراستہ بنے اب اس حکیمانہ دل و دماغ رکھنے والی شخصیت کے متعلق فرس کہئے کہ وہ اپنے خیال میں ایک حکومت قائم کرتا ہے جیسی حکومت جو طویل و عریض ممالک اور مملکتوں پر مشتمل ہے اور اپنی اس حکومت کے دائرے میں وہ ان ساری چیزوں کو بیا کرتا ہے جنہیں 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 ملگ ہو کر اپنے جا رہے ہیں اور جو چیز جہاں پر پائی جا سکتی ہے اپنے تمام لوازم اور ساز و سامان کے ساتھ پائی جا رہی ہے اس میں خیالی مل کے بعد ہی حکیم ہر چیز سے منقطع ہو کر اتھالی یک سوئی کے ساتھ خیال میں قائم کی ہوئی اس سلطنت کے تصور میں کچھ بس طرح منگ و مستغرق ہو جاتا ہے کہ جو چیزیں اب تک صورت اس کے تحت شعور میں پوشیدہ تھیں وہ اس درجہ سے نکل کر اس کے تفصیلی شعور کے سامنے آجاتی ہیں (یعنی جو بوائے مستور تھے ان کے نکل ہو گئی ہیں) ایک جیسے خیال میں آدمی بیرونی موسومات سے منقطع ہو کر ان ہی چیزوں کے مشاہدے میں ڈوب جاتا ہے جو اس کے دماغ کے خزانے میں محفوظ ہوتی ہیں، بہر حال اس ذہنی مل کے بعد ہی حکیم ان تمام چیزوں کو جنہیں اس نے ذہن میں قرص کیا تھا گویا اپنے سامنے ان کو کھڑی پاتا ہے اور جو باتیں اب تک اس کے علم میں چھل کلیات تھیں، جزئی قابلوں میں اپنے آگے ان کو جلوہ گرد دیکھ رہا ہے پارہا ہے کہ ہر چیز اپنے لوازم و آثار کے ساتھ اس کے سامنے موجود ہو گئی ہیں، یعنی دیکھ رہا ہے کہ آسمان ایک بلند صفت کی شکل میں قائم ہے اور زمین بھی ہوئے فرش کے قالب میں اس کے سامنے چلی ہوئی ہے جو اپنے آباد کاروں سے بھری ہوئی ہے، سمندر اس کے اطراف میں متلاطم و متوج پذیر ہے زمین کے ہر فرش پر دیکھ رہا ہے کہ پہاڑوں کے بیچ گڑھے ہوئے ہیں سمندروں کی بسیط وسیع سطح پر بڑے بڑے کہو پکریا تیر رہے ہیں، آسمان کے تہے ہوئے شامیانے میں خورد آباں اجرام رنگ رہے ہیں اور قطار و قطار کی آسمان کے اندر سارے جہزے ہوئے جاگ رہے ہیں، ہر ستارے کا مدار دوسرے ستارے کے مدار سے الگ ہے یعنی گردش کے ذمے 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 ہیں، چوڑی چوڑی سڑکیں اور ٹیرے ترچھے راستے ان میں بنے ہوئے ہیں، ہر آبادی اور شہر کا عمل و وقوع مختلف آسمانی مداروں کے نیچے ہے ان میں بازلہ 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 باخدا بھرتوں میں مختلف چھاونیوں میں پڑاؤ ڈالے پڑی ہیں، ان نوجوں کے کلائف دستوں کی دریاں مختلف ہیں، اور ہر ایک پہاڑی جنگ کے مختلف اطوار اور بتیلہ اپنے اوپر سجے ہوئے ہے

ہر چیز پر اور دستے کے قرائن عادات و اطوار بھی مختلف ہیں پھر وہ تو جو ہوتا ہے تو دوسری طرف پاتا ہے کہ نہریں وادیوں میں کھیل رہی ہیں جن کے چاندل طرف ہرے بھرے باغ لگے ہوئے ہیں باغوں میں طرح طرح کے پھول کھل رہے ہیں ان کے پتوں میں جھلکے بنے ہوئے ہیں اور گونا گوں پھلوں سے ہفتوں کی ڈالیاں جھکی ہوئی ہیں اگر وہ پیش کے ان نکلادوں 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 واقعہ میں حکیم کی ذات کے سوا کہاں کچھ ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جنہیں حکیم مختلف شکلوں اور رنگوں کے ساتھ اپنے سامنے پارہا بنے 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 دماغ و مغز کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں اس مثال سے بڑی مدد ملے گی بلکہ حکیم جس طریقہ سے اپنے اس خیالی عمل کو انجام دیتا ہے اس کو بھی اگر سوچا جائے تو نظر آئے گا کہ ہر چیز سے ایک سو ہو کر اپنے ذہن والا خیالی نقشہ میں یہی حکیم جب تک ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس کی انتہائی توجہ کا تعلق خود اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو گا یعنی خود اپنی ذات کو وہ جداگانہ نقطہ نظر سے اپنے سامنے پائے گا اور اس کے بعد اس کی اس ذات سے جس چیز کا تعلق پیدا ہو گا وہ اس وسعت و انبساط اور پیمانے کا تصور ہے۔ جس میں اس کے خیال کے پیدائے ہوئے آسمان و زمین کی گنجائش نکل آتی ہے یعنی اس خیالی خصلت میں نظر آئے گا کہ اس کے پیدائے ہوئے آسمان اور زمین اور وہ ساری چیزیں ہملاں ہوتی ہیں جنہیں اپنی خیالی ذات 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 یعنی مختلف ظلال کا اس ہملاں میدان میں ظہور ہو گا۔

پھر ان ہی چیزوں میں جنہیں وہ اپنے خیالی عالم میں اس نے پیدا کیا ہے ایک نکل وہ بھی ہو گا جسے حکیم نے خود اپنی ذات کا عنوان اور نشان قرار دیا ہے یعنی وہ جو یہ پاتا ہے کہ خود تخت حکومت پر بٹھا ہوا ہے (یہ بھی اس کے خیالی تصورات میں ایک تصور ہے لیکن دوسری پیدائش کی ہوتی صورتوں میں بلا اس صحت میں یہ فرق ہے کہ تخت پر بیٹھی ہوئی صورت کو اس نے اپنی ذات کا عنوان قرار دیا ہے بخلاف

دوسری چیزوں کے کہ ان کو حکیم نے اپنی ذات کا عنوان و نشان نہیں قرار دیا ہے) 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 اور عقلی توجہ 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 و لحاظ کے ان دونوں مراتب میں جو فرق ہے وہ ظاہر بنے بیٹے سابق الذکر خیالی انہماکی توجہ و لحاظ کا اثر تو یہ ہوتا ہے کہ جو چیزیں ذہن میں صرف ثابت اور فرض کے درجہ میں تھیں وہ اس انہماکی توجہ و لحاظ کے عمل کے بعد موجود اور محقق ہو کر سامنے آجاتی ہیں اور اس عمل کے بعد ان میں سے بعض چیزیں توجہ اور بعض چیزیں اعراض کی شکل اختیار کر لیتی ہیں حالانکہ انہماکی توجہ و لحاظ کے عمل سے پہلے عقلی توجہ اور لحاظ کے درجہ میں (جو اہر و اعراض) دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا تمثیل کی لحاظ کا نام نظر عنایت اور کون رکھتے ہیں (یعنی فاعل اپنے مفعولات اور مخلوقات کے پیدا کرنے کے لئے ان کی طرف انہماکی توجہ اور لحاظ کو جب مرتکز کرتا ہے تو فاعل اور خالق کے اس عمل کا اصطلاحی نام نظر عنایت اور کون ہے پھر اسی مثال میں خیال کے میدان کو سمجھو کہ (فاعل و خالق) کے لحاظ سے اس کی حیثیت گویا وجود منبسط کی ہے اور یاد کرو کہ یہی خیال منبسط (فاعل کے اعتبار سے) عالم کا شخص اکبر ہے جسے ظلی طور پر فاعل نے انبساطی رنگ میں پیدا کیا ہے اور کائنات کی مختلف مستیوں (جمادات و نباتات و حیوانات وغیرہ) کو سمجھو کہ 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 الہی میں تھے جنہیں حقائق امکانیہ کہتے ہیں، ان حقائق امکانیہ یا اسما کوئیہ کے متعلق سمجھو کہ ان کی حیثیت

طلب یہ ہے کہ ماہرین ایک نو انگ انگ چیزیں پائی جاتی ہیں یعنی نو انگ اپنی ہر اشیاء و حقیقت پیدا کرنے والے انسان وغیرہ اور مجبوری طور پر عالم کے اس سارے مجبور کا شخص اکبر کہتے ہیں گویا اس اعتبار سے عالم کی ہر شے بنانے والے خود شخص اسنو نوگ مصنف کا مطلب یہ ہے کہ جیسے حکیم اپنے خیال میں پہلے ایک دست پیدا کرتا ہے اور اسی دست سے وہ اپنے خیالی آداب و ابواب وغیرہ کو پیدا کرتا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ جن مجبور نے اپنی علی ذات سے ایک بسیط نفاہیہ کیا۔ اور اسی بسیط نفاہیہ میں ہر حقیقت ہستیاں اپنی اپنی جگہ نمایاں ہو رہی ہیں اور وہی بسیط نفاہیہ جسے وجود منبسط بھی کہتے ہیں شخص اکبر ہے۔

ذیکم وانی مثال میں ان عقلی صورتوں کی ہے جو ابھی خیالی ہرے پر نمایاں نہیں ہوئی تھیں؛ باقی خود حکیم کی ذات بولگیا، جس کی معیشت خود خاطر اور خالق تعالیٰ جل مجدہ کی ہے۔ یعنی جیسے حکیم اپنے غلام جی و جہ کے لحاظ سے اپنے تمام خیالی مخلوق تہ امدان کے صفات سے پاک ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات بھی اپنے مفعولات و مخلوقات کے آثار و اثرات سے منزہ و مقدس ہے۔

بعض بے بنیاد و 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 یکجہ سوسفٹاٹھ غناریہ کا مذہب ہے صحیح نہیں ہے یہ صریح بدگمانی ہے اور کون نہیں جانتا کہ بدگمانی بدترین قسم کی گندب بیانی ہے۔ اس کی ہے کہ اس سوسفٹاٹیوں کا تو مذہب یہ ہے کہ ہمارے اور آپ کے خیالات کے مجموعہ کا نام عالم ہے لیکن بعض حضرات سوسفٹاٹھ کرام، تو یہ فرطتے 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 استعاری عطا کی ہے بدل دے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ خواب میں صورتوں کو سونے والے دیکھتے ہیں؛ کیا ان صورتوں سے 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 تو یا اس کا دعویٰ کرنا ہے کہ خواب میں نظر آنے والی صورتیں خود ان ہی صورتوں کے خیالات ہیں؛ واقعہ تو یہ ہے کہ اگر باہل وادیان میں شانہ ہی کوئی صاحب عقل و بصیرت ہوگا جو یہ نہ سمجھتا ہو کہ عالم کا امکانی وجود حق تعالیٰ کے واجب وجود کے پہلو میں فضائیں اٹلے والے ذرات سے زیادہ کوئی معیشت نہیں رکھتا؛ قرآنی آیت ہے

مقدات سے کام لے کر غلط نتائج کے باہر کرانے والوں کو سوسفٹاٹھ کہتے تھے؛ یونان میں اس قسم کا ایک بڑا لقب پیدا ہوا تھا؛ سفسٹاٹھ نے ان لوگوں کے خیالات استدلال کے حکم طریقہ مقرر کئے؛ ان ہی لوگوں میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ عقل خیال تھا کسی چیز کے متعلق کوئی عقلی علم آدمی کو حاصل نہیں ہو سکتا؛ اس کا سلسلہ اعلیٰ سراہے صورت شکوک کا مجموعہ ہے؛ ان کو ہتھیار یہ کہتے تھے؛ بعضوں کا خیال تھا کہ جس چیز کو جو کچھ ہم کہتے ہیں وہی اس کی حقیقت ہے؛ ان کا نام متضاد تھا؛ جو کہ اپنے دماغ پر اصرار کرتے ہوئے یہ عقائد اور نظریات سے کام لیتے تھے؛ اس نے ان کو غلامی بھی کہتے تھے؛ ۱۲۔

کہ کل شی و حالک الاوجه (ہر چیز کو ایک ذریعہ بھرا شکی ذات کے) اسی طرح (یہ بھی ایک جہاں علی عقیدہ  
 ہے) کہ کائنات اسکانی میں حق تعالیٰ جو کچھ بھی تصرف و تغیر فرماتے ہیں اس کا تعلق حق تعالیٰ کے تصرف علم اور  
 ارادے سے ہونے یا اپنے اس تصرف و تغیر میں نہ وہ آلات کے تحت میں اور ذاتی طور پر پیدا کوا اپنے (تصرف)  
 یہ کام انجام دینا پڑتا ہے سب مانتے ہیں کہ صرف خدا کے چاہنے سے ہے جب چاہے عالم کے جوہر کو صرف اپنی  
 مشیت سے فنا کرنے اور اس طرح مادے سے کہ وہ قطعی طور پر پیدا ہو جائے اسی طرح سب مانتے ہیں کہ  
 عالم کے لحاظ سے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ بھی ہم متصف نہیں کر سکتے اور نہ  
 اس کی طرف اسکانی تربید و تبدی کا اتساب بلحاظ عالم درست ہو سکتا ہے نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عالم سے اتصال  
 کی نسبت وہ رکنا ہے نہ اتصال 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 علی اور خیالی صورتوں کو عالم اپنی علی اور خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے ان میں اور ان  
 صورتوں کے عالم میں تبدیلی نہیں پائی جاتی ہیں ریس سچی بات یہی ہے کہ عوام بھی خالق و مخلوق یا قائل و مخلوق  
 میں اسی نسبت کو لیتے ہیں جو عالم میں انہ اس کی پیدا کی ہوئی علی صورتوں میں پائی جاتی ہے، لیکن تمہاری اسی  
 غفلت یہ سمجھتی ہے کہ اسکانی عالم میں مخلوقات کے وجود کے متعلق وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی یافت تمہیں کائنات  
 و وطن بھی وہی بنے جو خالق کے وجود کا وطن 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 اس غفلت کا نتیجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے وجود کی جو نوعیت ہے اس کے متعلق ان کا  
 اندازہ صحیح نہیں ہوتا وہ کہتے ہیں کہ خدا کا وجود بھی ممکنات اور مخلوقات کے وجود کے مانند ہے یعنی حقیقتاً ان  
 کی ایک ہی ہے فرق دونوں میں صرف اس قدر ہے کہ خدا کا وجود واجب کے کمال سے موصوف ہے اور  
 مخلوقات کا وجود اس وجودی کمال سے محروم ہے، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ خالق کا وجود مخلوقات کے  
 وجود سے اتنا مختلف ہے جتنا اختلاف کہ صغیر اور خارجی وجود میں اور وہی وجود میں پایا جاتا ہے بلکہ کچھ بڑا  
 تو یہ ہے کہ خود ذات کے لفظ کا جو صحیح مطلب ہے اسی کو عوام نہیں سمجھتے ہوئے ہیں اس کا جو واقعی  
 مطلب ہے اس کو اگر یہ سمجھتے ہوئے تو قطعاً وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتے تھے کہ کسی چیز کی ذات خالق و خلق کی  
 ذات سے الگ ہو کر پائی جاتی ہے بلکہ ان کو یہ ماننا پڑتا کہ کسی شے کے لئے ذات کا ثابت کرنا یہ مسئلہ ہے کہ  
 اس شے کے لئے وجود کی صفت ثابت ہوئے کسی ذات کا ہونا اور پایا جانا یہ چاہتا ہے کہ وہ واجب  
 ہوا اور پیدا و معدوم ہونا اس کا نام ممکن ہو جائے

آخر کسی چیز کی ذات کے متعلق تصور کرنا کہہ پائے جانے کے بعد وہی ذات ناپید اور مفقود ہو گئی کسی صاحب عقل و ہوش کے لئے ممکن بھی ہے؛ لیکن یہ تو ہو سکتا ہے کہ درخت ہونے کی بنا پر 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 قطعا ناممکن ہے (مثلاً کاغذ کے کسی پرزے بن کر کھینچے یا سے جدا کیجئے، جل کر وہ پرزہ راکھ ہو جائے گا، راکھ کو بھی مٹی میں ملائیے یہ ممکن ہے کہ اس جل سے راکھ ہونے کی صفت اس سے زائل ہو جائے لیکن وہ بالکل معدوم ہو جائے مشاوردہ بتا رہا ہے کہ یہ ناممکن ہے، پس معلوم ہوا کہ کسی چیز کے لئے ذات کو ثابت کرنے کے یہی معنی ہیں کہ آپہنیں گے معدوم و ناپید ہونے کو ناممکن قرار دینا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہی وجہ کے سبب ہیں!

باقی بعضوں کا یہ اعتراض کہ کائنات کے اس نظام کو خیالات کا مجرد قرار دینا ایک ایسی بات ہے جسے آدمی کا وجدان کسی طرح برداشت نہیں کر سکتا صرف اسی لئے اس سلسلے کو بیدار 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 بید ہو (گویا اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خیالی صورت سے کوئی خیالی صورت اگر پیدا کی جائے اور اس کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ جیسے ہم لوگ خدا کے مخلوقات کو سوچتے سمجھتے ہیں اسی طرح اس خیالی مخلوق میں بھی نہم 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 ہی خارجی وجود ہے، بہر حال ہم لوگ اپنے خیالی 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 رہے ہیں ان سے باہر بھی چیزیں پائی جاتی ہیں تو یقین کیجئے کہ وہ ان چیزوں کے متعلق سمجھ ہی پاوے 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 بارے میں سوچنے والے کا مطلب خواب دیکھنے والے کے نزدیک اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ وہ بھی خیالی ہی ہیں اور وہیں میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسے وہ خیالی چیز سمجھے گا بلکہ کسی چیز کے خاصیت میں موجود ہونے کا مطلب اس وقت اس کے نزدیک یہی ہوگا کہ جس خیالی عالم کا وہ خواب کی حالت میں سیر کر رہا ہے اسی عالم میں وہ وجود ہے، اس وقت یہی خیالی عالم اس کے نزدیک واقعہ کا عالم ہوگا، بہر حال اس وقت میں بحالت بیداری ہم

جن چیزوں کے متعلق یہ یاد کر رہے ہیں کہ وہ فاسق میں موجود ہیں تو مطلب یہ ہے کہ بجز ان کے اور کچھ نہیں ہوگا جیسے آسمان و زمین حجرت و شجر بیابان موجود ہیں یعنی ان کا وجود ہمارے سوچنے اور خیال کرنے کا تابع نہیں ہے۔ اسی قسم کا وجود وہ بھی رکھتے ہیں لیکن یہاں کا اطلاق 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 شے نہیں ہے جس کے وجود کے مقابلہ میں ساری چیزیں جو خالق میں نظر آ رہی ہیں ان کا وجود صرف خیالی وجود کی حیثیت رکھتا ہے یعنی اسی کے انکسار و توجہ اور معرفت اسی کی عنایت و نگرانی کے ساتھ ان چیزوں کا وجود دہیست ہے یعنی اشیاء عالم کو خارجی موجودات قرار دینے کا یہ مطلب نہیں جو تاہاں! سوئے 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 ناموقی غفلتوں سے بیدار ہوں گے تو اس وقت ہم بھی چست و تازہ ہونے لگے کہ

کل مافی الكون وهم او خیال او عکس فی المرآة والظلال

یعنی کائنات میں جو کچھ بھی ہے سب وہم ہے یا خیال ہے یا عکس یعنی نظر آنے والی صورتیں ہیں یا یہ شب سا منے پیر اور میں تو ہم ہی کو ثالث مقرر کر رہے ہیں پوچھتا ہوں کہ فاطمہ کے ساتھ کائنات کے متعلق یہ ماننا کہ ان کی حیثیت صرف خیالات کی ہے یعنی خیالی مخلوقات کو چونکہ نسبت اپنے خیال کرنے والوں کے ساتھ جو تو ہے، وہی نسبت عالم کو خدا کے ساتھ ہے ایک طرف تو اس عقیدے کو کہموز اور دوسری طرف بلکہ نسبت و الجماعت کے ان حقیقت مسلمات کو جو چاہیں وہ قائل ہیں کہ پہلے کا قریب ترین قائل براہ راست خود حق تعالیٰ ہی یہاں تک کہ وہی 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 چیزیں جل اٹھتی ہیں ان تمام حالات میں یہ سارے آثار روشن ہونے یا جل اٹھنے کے براہ راست مشیت الہی اور خدا کے ارادے سے پیدا ہوتے ہیں اسی آفتاب یا چراغ یا آگ وغیرہ کے وجود کی حیثیت صرف عادی اسباب کی ہے یعنی خدا کا قاعدہ ہے کہ زمین کے بالمقابل جب آفتاب آجاتا 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 بہر حال ان آثار کا پیدا ہونا ہل سنت کے نزدیک ان کے عادی اسباب کا کوئی دخل نہیں ہے (میں یہی حیانت کرنا چاہتا ہوں کہ توسط درجے کے عقول کے لئے پہلے عقیدے کا مان لینا زیادہ آسان ہے یا اہل سنت و الجماعت کا جو عقیدہ (فعل الہی کے متعلق ہے) بہت زیادہ قابل قبول ہو سکتا ہے انھوں نے کہا کہ

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

راہنما لیبیاں

بہر حال تم کو یہ جاننا چاہیے کہ وہ جان یا برہنہ و استدلال کی راہ ناپائیدار و حقیقت ایک خاص مومن اور مقام تک محدود ہیں یعنی نفس کلیہ اور وجود منبسط کے تحت جو چیزیں مندرج ہیں ان میں سے کئی ہیں لیکن وجود منبسط سے اوپر ان کی پرواز کی کوئی شکل نہیں ہے۔

**تصوف کے چند اصطلاحات** | اسی مقام پر صوفیہ (چند اصطلاحات استعمال کرتے ہیں: یعنی فاعل خالق کی ذات کی تعبیر وہ لاہوت کے لفظ سے کرتے ہیں اور تجلیات اسماء النبیہ 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 ناموت کہتے ہیں۔

## عقبہ (۱۸)

### "مجدد الف تانی کی ایک اصطلاح کی تشریح"

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ "زید موجود ہے" تو اس فقرے میں "موجود" کے لفظ کے یہ مطلب ہو سکتے ہیں: یعنی "زید موجود ہے" خواہ کہیں موجود ہو (زمین میں ہو یا خارج میں) ہوا 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 مانع میں موجود ہے" اگر کوئی یہ خبر دے دے تو اسے کہے کہ "زید موجود ہے" تو کیا سننے والے اس سے یہی مطلب سمجھیں گے؟

مذہب کے متعلق تفصیلی مباحث آئندہ اسی کتاب میں آ رہے ہیں، مستطیر۔۔۔ اگر ہمد کے لفظ کے استعمال کو انتہا کر دیا جائے گا۔ تو مشعل ہی سے ہم کسی کو جہنم قرار دے سکتے ہیں فرض کیے کہ گھر میں زید موجود ہو لیکن اسے دیکھنا یا خبر کر کے کہ زید کو ہر گز ہم نے اپنے خیال میں وجود کر لیا ہے، یہ خبر دینا کہ زید موجود ہے کیا صحیح ہو سکتا ہے؟



اور دوسرا مطلب اسی فقرے کا یہ لیا جائے کہ جیسے دنیا کی دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین، شجر و حجر و غیرہ ہیں یا خود بولنے والا جس طرح موجود ہے اسی طرح نید بھی موجود ہے، غلام یہ ہے کہ بولنے والا وجود کے جس وطن میں بولنے کے وقت موجود ہوتا ہے اسی وطن کے متعلق خبر دیتا ہے کہ نید بھی اسی میں موجود ہے۔ عام طور پر اس قسم کے فقرے سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے بلکہ یہی اس کی عربی حقیقت ہے ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات ہی سلسلہ کی یہ ہے کہ ایسی حالت میں نید کے لئے جس وجود کو ثابت کیا جاتا ہے وہ تو خدا وجود کے لحاظ سے تو اصلی اور حقیقی ہوتا ہے لیکن لاموت (یعنی حق تعالیٰ کے وجود) کے لحاظ سے وہ 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 بھرتا ہے کہ خاندن 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 دکھایا جا رہا ہے ان چیزوں کے لحاظ سے جو خواب کی حالت میں فانی 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 نید موجود ہے اس کا علم نید ہی مطلب سمجھا جاتا ہے کہ نفس کلیہ یعنی وجود منبسط کے مظاہر میں ایک مظاہر نید کا وجود بھی ہے یعنی آسمان و زمین اور تمام وہ چیزیں جو خارج میں موجود ہیں جیسے نفس کلیہ کے وہ مظاہر ہیں اسی طرح نید کا وجود بھی نفس کلیہ ہی کا ایک مظاہر ہے۔ اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب ہم 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 بائیں منی یہ وہ وجود نہیں ہے جسے لاموت یعنی حق تعالیٰ کی ذات کا عین قرار دیا جاتا ہے 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 ابدائی نسبت پائی جاتی ہے، لیکن وہ ہدایں منی خدا کا مخطوط و مخلوق ہے اور حق تعالیٰ اس کے قائل و خالق میں اکملی 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 زبانی (یعنی حضرت مجدد الف ثانی) نے یہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے مگر قطعاً بذریعہ کسی وجود کے موجود ہے۔

یعنی وجود نہ خدا کی ذات کا معنی ہے اور وجود و اللہ  
تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہے۔

اگر اس کا مطلب وہی ہے کہ نفس الامر اور واقع میں گویا موجود ہے بلکہ نفس الامر اور واقعہ کے ہر چہ تو  
خدا ہی کی ذات کا نام ہے لیکن ذات حق نفس کلیہ اور وجود منبسط ہے سو صفت نہیں ہے کہ کسی باطن میں  
وجود خدا کی ذات کا معنی ہو سکتا ہے اور نہ اس وجود کو خدا کی ذات کی زائد صفت قرار دیا جاسکتا ہے  
تھیکہ اس کی مثال یہی ہے کہ سونے والے کے متعلق یہ کہا جائے کہ (جن چیزوں کو وہ خواہ میں وجود  
پا رہے) جس قسم کا وجود خواہ میں نظر آنے والی چیزوں کی طرف منسوب کرنا ہے اس وجود سے خود  
اس کی ذات متصف نہیں ہے اور وہ بغیر اس وجود کے موجود ہے یعنی اپنے خالق کے پیدا کرنے سے  
خود سونے والے کا وجود جیسے متصف نہیں ہے اسی طرح حق تعالیٰ ہی اپنے پیدا کرنے وجود کے ساتھ  
موجود نہیں ہیں، بہر حال بعد واقعہ ثانی کے 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 ہی مطلب کہا جاتا ہے  
اس لئے خدا کی طرف وجود کے انتساب ہی کو وہ جائز نہیں سمجھتے درحالیہذا ثابت 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 یعنی جب وہ موجود نہیں ہے تو گویا عدم ہے قطعاً حضرت مجدد کا یہ مطلب نہیں ہے  
بلکہ مطلب ان کا وہی ہے کہ عام طور پر وجود کے لفظ سے جو معنی سمجھے جاتے ہیں باطن میں وجود کا  
انتساب خدا کی طرف درست نہ ہوگا)

## عقیدہ (۱۹)

### شاہ ولی اللہ کی ایک اصطلاح کی تشریح

”فلاں چیز خارج میں موجود ہے“ اس فقرے میں خارج کا لفظ جو استعمال کیا گیا ہے اس کے معنی  
کہہ سکتے ہیں ”یہ ذہن میں نہ چیز موجود نہیں ہے“ پس اسی قدر مقصود ہے ”انی اس کے بعد یہ سوال کہ پھر  
کس وطن اور کس ظہرت میں وہ موجود ہے اس کو مبہم سمجھ دیا جائے۔ لیکن خارج میں موجود ہونے کی  
یا بیضاوی تعبیر ایسی تفسیر ہے کہ عوام کا ذہن اس معنی کی طرف متشکل ہی سے متعلق ہو سکتا ہے۔  
اور دوسرا مطلب خارج میں موجود ہونے کا یہ لیا جاتا ہے کہ جیسے خارج میں دوسری بات

جانے والی چیزیں موجود ہیں اسی طرح وہ بھی موجود ہے گویا "خارج" کے لفظ سے مراد اس وقت "نفس کبریٰ" ہے یعنی وہی نفس کلیہ تمام خارجی معانی جس کے مظاہر ہیں ظاہر ہے کہ باہر سنی حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات کے متعلق نہ یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے اور نہ ہی کی ذات کو "خارج" ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔

افضل یحقیقین دینے حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب "معانی" میں جو یہ جو قاسم فرمایا ہے کہ اول دینے ذات حق اور محض اور وجود منبسط ان چیزوں کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ وہ خارج میں پائے جاتے ہیں البتہ انسانی عقل کو آرام رسانی اور سکون بخشنے کے لئے اس قسم کی باتوں کی اجانت اسی طرح سے دی جاتی ہے جیسے شریعت میں بہت سے مسائل کے متعلق تخصیص اپنا نظر صہدت (حکایت) کی گئی ہیں۔

بہر حال اول تعالیٰ دینے حق تعالیٰ کے متعلق عقل کا یہ تصور کرنا کہ وہ خارج میں موجود ہے اس کی اجانت محض اس لئے دینی گئی ہے کہ زیادہ تشویش میں (خواہ خواہ مبتلا نہ تھا) گویا اس کو عقلی استدلال کا اس میں شام لکھنا چاہئے یہ اسی قسم کی بات ہے کہ خدا کو کسی و بصیر کہنے کی اجانت شریعت نے دے رکھی ہے۔ اس مقام پر شاہ صاحب نے اور بھی لکھا ہے کہ بعد گناہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آدمی کی عقل ان ہی تین باتوں کا تصور کر سکتی ہے یعنی ہستی کے موجودہ مصاف اور ماضی میں کسی چیز کے متعلق یہ سوچے کہ وہ اس ماضی میں موجود ہے یا یہ سوچے کہ اس ماضی کی چیزوں سے جس ماضی اور مقام کی چیز کا نقل اور سایہ (یا عکس) ہونے کی نسبت رکتی ہیں مثلاً ذہن اور خیال کا جو حال ہے اس میں وہ چھین پائی جاتی ہے دلائل تو یہ ہوتے ہیں اور تیسری شکل ان معانی کا تصور ہے جو باطل حقیقت سمجھی جاتی ہیں جیسے مفہومات کی وہ قسم جنہیں مستحکات کہتے ہیں اور جن کا تصور ہی یہ قرار دے کہ ان کا پایا جانا ممکن ہے مثلاً ایسی وہ چیزیں ہیں جن میں ایک دوسرے کی تفصیل و ضد ہوا ان کے متعلق یہ سوچنا کہ وہ کسے ہو کر پائے جا رہے ہیں، بہر حال عام طور پر حصول عامہ کی اور ان کی یا نسبت ان ہی تین باتوں تک محدود ہے باقی جو حقیقت اس لئے کسی ایسی ہی کا تصور کرنا کہ اس کے اعتبار سے اس دنیا ہی ماضی میں

کہ شاہ صاحب نے اس مقام پر استدلال کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مادہ "رودع" ہے جس نے تصور کو پیش نظر رکھے ہوئے آدمی کو اس کا ترجمہ کر دیا ہے ذہنی نظریہ کے مقابل میں ذہنی سکون کی تعبیر "رودع" سے کی جاسکتی ہے۔

پائی جاتے والی چیزیں نکل اور سائے سہانے کی حیثیت رکھتی ہوں یعنی اس سستی برتر سے ان کو وہی نسبت  
 ہو جو ہمارے خیالات کو ہم سے ہے عقل عامہ کی برائی 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 عقل  
 عامہ) کے لئے چارہ کار ہی اس کے سوا اور کیا ہے کہ اول تعالیٰ دیکھیں (یعنی حق تعالیٰ) کے متعلق وہ یہ تصور  
 کرے اور کہے کہ وہ خارج میں موجود ہے، کیونکہ اگر وہ یہ نہیں کریں گے تو گویا اس کے یہ سنے ہوں گے  
 تو حق تعالیٰ کے وجود کو یا تو مہینعات کی مدد میں شمار کریں (یعنی جن کا پایا جانا ممکن 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 ہیں یا باطنی ہیں، یا توہن میں یا ان کا پایا جانا ممکن ہے، ان ہی میں شقوق 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 رہا تو عقلی ہونی بات سے کہ اس کو باقی ماندہ و شقوق و مہینعات یا خیالی و ذہنی موجودات میں سے  
 کسی ایک شق کے ذیل میں داخل کر دینا ناگزیر ہے جس کے بعد العیاذ باللہ آدھی جہل کی جس خنق میں  
 گر جائے گا کہ وہ بچھنے کی بات ہو سکتی ہے زبیر 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 ہی موجود ہے لیکن اس رنگ میں موجود نہیں ہے جس رنگ میں  
 عام خارجی اور امیالی حقائق پائے جاتے ہیں اور یہ اسی قسم کی بات ہوگی جیسے حق تعالیٰ کی طرف  
 کلمات و صفات کا اتنا سبب جب کیا جاگا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی لوگ کہتے چلے جاتے  
 ہیں کہ

نہیں ہے اند خدا کے کول پھیز  
 اور ایسی صورت میں خدا کے متعلق یہ کہنا کہ خارج میں موجود ہے پکا پھو تو اس کا مال کلد  
 یہی ہوا کہ یافت اور محقق میں وہی ٹیٹ اہل ادعا قس حقیقت ہے

## حقیقتہ (۲۰)

### مسئلہ توحید کے متعلق مختلف نظریات و مسالک

تمام ابواب کشف و دعوان، اور شاہد و عرفان والوں کا یہ اتفاق فیصلہ ہے جس کی تائید میں  
 وہ عقلی دلائل اور نقلی اقراؤں بھی پیش کرتے ہیں کہ کائنات کی ساری کثرتیں در شکل عبادات و ذہانت

صفات و انسان علیات و غیباات و غیرہ نظر آرہیں) 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 گروہ ہے۔ **وجودیہ عینہ** | وجود منبسط ہی میں خالی اولیٰ ہو کر رہ گیا، اسی گروہ کو "وجودیہ عینہ" کے نام سے لوگ موسوم کرتے ہیں اور عام صوفیہ میں نیا یہ تصدد ان ہی لوگوں کی ہے۔

**وجودیہ عینہ** | دوسرے طبقہ (ان ہی کے مقابلہ میں) ان لوگوں کا ہے جنہیں "وجودیہ وراثیہ" کے لقب سے خطاب کیا جاتا ہے، علاوہ وجود منبسط کے ان کی نظر کا بروعد ذرا حد حق پر بھی رہتی ہے، کائناتی کثرتوں اور لامہت میں محل و مقام یعنی سواطن اور غزلت و کلام و فرق ہے اس سے بھی۔ غالب نہیں ہونگے دنیا کے تمام ابواب مذاہب و ادیان کا محاسن پر اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پاک حوادث سے متصف نہیں ہو سکتی، اس کو بھی اپنی تائید میں وہ پیش کرتے ہیں اور نقل و کتاب و سنت قرآن و حدیث میں حق تعالیٰ کی تنزیہ و تقدس کے متعلق وہ ذمیرہ پایا جاتا ہے، اس سے بھی اپنی اس یانت و فیصلہ کی تصحیح کرتے ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کی طرقت سے جو عینتی ان کو میسر آتی ہے، یہی روشنی ان کو خالص "لاہوت" میں فنا کر دیتی ہے، لیکن ان کی راہ اور یہی ان کا مسلک ہے۔

اس گروہ میں اور ان لوگوں میں جو شمولیہ ظنیہ کے نام سے موسوم ہیں ان دونوں میں تحقیقی نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو کسی قسم کا واقعی اختلاف نظر نہیں آتا، البتہ (صرفیہ) کے ان دونوں طبقات سے جن لوگوں کا تعلق ہے چونکہ ان کے معانی مختلف ہیں، اور لامہت و تک پہنچنے میں ماہوں کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ سے دونوں کی تعبیروں میں اختلاف ضرور پیدا ہو گیا ہے، لیکن

لہذا چونکہ ہمیں اردن ہونے کے بعد موجود ہیں، ان ہی لوہد امجدوں کو حوادث کہتے ہیں، حق تعالیٰ کے متعلق یہ تصور کہ انکی الیاد باقیہاں کمالات پہنچے، خاصیت نہ تھی اور بعد ان کا امتداد خدا کی ذات میں ہوا، تمام ابواب مذاہب اس کے منکر ہیں، اس کی اصطلاحی قہر ہے کہ حق تعالیٰ کی لامہت و ادب سے متصف نہیں ہو سکتی، پھر حال خدا کی ذات صمد ہے، اس میں کسی چیز کے اعتبار سے کوئی حالت متطرہ نہیں پائی جاتی، لیکن عام متفہم مند ہے، البتہ ملاساہن جسے سکام میں ہیں، ہیزوں میں سکام کے غلات میں ہیں، یہی ہے کہ حق تعالیٰ ان کی کتابوں میں پھنسی جاتا ہے، ۱۵

عقہ شہوتیہ عینہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو "ظہور و حدت ظہور و دالے کہلاتے ہیں، شہوتیہ تو ان کو اس لئے کہا گیا کہ ان کے نزدیک ان کی قومید شاہدہ کی منلوہیت کا نتیجہ ہوتی ہے، جیسے احباب کا شاہدہ کوئی کوستاروں کے شاہدہ سے جیسے مردوم کر دینا ہے، اسی طرح لامہت کا شاہدہ ان کے نزدیک صوفیہ کو نظریات کے شاہدہ سے محرم کر دینا ہے، اور طلب ان کو اس لئے کہتے ہیں کہ ساری کائنات کو یہ لوگ حق تعالیٰ کی ذات و صفات کا عمل سمجھتے ہیں، برکت کی حقیقت ان کے نزدیک ہے، حق تعالیٰ کے ذات و صفات کے فہم سے منہ ہوا کہ شکل میں نظر آرہی ہے، لیکن

نوٹ اس کتاب میں یہ ہے۔

یہ تعبیر دل کا اختلاف ہے نہ 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 دہینے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے، سب ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے،

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّينِ أَنْظَرُوا الشُّرُكِيَّةَ  
وَمَا كُنَّا بِمُشْرِكِينَ بِهِمْ  
بہنے جنکا مایا اپنے چہرے کا اس واقعہ کے آگے جس نے  
پیدا کیا آسمان کو اصفیٰ میں ہر چیز سے یکسو ہو کر اور نہیں پہنا  
میں شرک کرنے والوں میں

کہتے ہوئے اس ذات کے جلال و جمال کے شاہد میں مستغرق ہو جاتے ہیں جس کے سوا انہیں کوئی دوسری چیز نظر ہی نہیں آتی۔ ان کا یہ حال ہی ایسا ہے کہ اس کے بعد اگر وہ یہ کہے سمجھنے پہنچائیں کہ ہستی کے کس دہانے میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں ہے تو اپنے حال کے مطابق ان کو یہ کہنے کا حق ہے، ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ لاہوت (یعنی خدا ہی) سب کچھ ہے اور ہی ہر چیز کا عین ہے یا ہر چیز جیسے ہی 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 خیر کا یہاں نام و نشان ہی نہیں پایا جاتا، یعنی مذکورہ بالا نسبتیں (عینت یا ظاہریت یا قیومیت) کی توجہ ہی پائی جاسکتی ہیں، جب یہاں کسی حیثیت سے وہ چیزوں کا تصور بھی کیا جائے، (لاہوت کے سوا) کب کوئی دوسری چیز انہیں نظر ہی نہیں آتی، تو لاہوت میں وہ لاہوت کے سوا اور کچھ ہے ان دنوں میں مذکورہ بالا نسبتوں میں کسی نسبت کے تلاش کے سنے ہی کیا ہو سکتے ہیں۔

اور صحیح تو یہ ہے کہ ایسی چیز جو دائمی اولی و مجدد کے ساتھ موجود ہو، اس کے سامنے ان چیزوں کے وجود کی آخر کیا حیثیت، صرف خیالات ہی خیالات ہوں، آخر میں پوچھتا ہوں کہ فرض کیجئے نید اپنے ذہن میں مختلف خیالی نقشوں کو جب قائم کرتا ہے تو کیا ان خیالی نقشوں کے قائم ہونے کی وجہ سے نید کے متعلق یہ کہتا درست ہو سکتا ہے کہ نید کوئی واحد شے وجود باقی نہیں، بلکہ کجا سے نید کے ہاں یہاں کثرتوں کا ایک ایسا مجموعہ پیدا ہو گیا ہے جسے ایک واحد قیوم تعالیٰ ہونے سے قطعاً یہ ایک بے سنی سی بات ہوگی۔

حقیقت تو یہ ہے کہ اس طبقہ کے (صوفیوں) میں عام طور پر جو یہ شہور ہے کہ نگر میں نید کے سوا

۱۔ صلیح نے ماشی میں لکھا ہے کہ حضرت شیخ غزالی مرتقی بلحاظ حکم مسک بزرگوں کی طرف اور ان سے نہیں  
ارتداد کیا ہے ۱۲

انسانی نہیں ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ زمینے 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 کسی ان کی گویہ 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 محض یہی کہ اس شرک کی کیفیت اندہ وہ پاتے ہیں اس وقت وہ استفادہ میں مشغول ہو جاتے ہیں سمجھتے ہیں کہ خیالی کثرتوں کی طرف اس توہین کی وجہ سے وہیں ہستہنشق اور انہماک سے محروم ہو جاتے ہیں جملہ ہوت کی ذات میں انہیں محال ہو سکے۔

لیکن ان ہی کے مقابلہ میں دوسرا طبقہ ان لوگوں کا بھی ہے جن کے سینوں کو خدا لکھوں دیتا ہے نظر میں ان کے دست چیدا کی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کائناتی کثرتوں کا احساس لاہوت (یعنی حق تعالیٰ) کی ذات میں استفراق و انہماک کا جو حال ان کو میسر آتا ہے اس حال میں مزاج نہیں ہوتا بلکہ ان ساری کثرتوں کو وہ حق تعالیٰ ہی کے کلمات 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 کو ایسے تھے کہ ان کے نزدیک بعض مصلحتوں کی بنیاد پر واقعہ کے ایک خاص پہلو کا اظہار و بیان زیادہ اہمیت رکھتا تھا یعنی ان ساری کثرتوں کی قیومیت کا جو تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے ہے اللہ 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 انہوں نے سارا انصافی پہلو کے اظہار و بیان پر شرح کر دیا (انہوں نے اپنی کتابوں میں) انہماک کے اس رشتے کو جو لاہوت کے وجود اور کائناتی کثرتوں کے وجود میں پایا جاتا ہے (پوری طاقت سے واضح کیا) اللہ یہ کہ ساری کثرت لاہوت کی وحدت کے سامنے کس طرح مغفل ہو کر رہ جاتی ہے اس پر بھی انہوں نے نذر دیا ہے لیکن اس کے ساتھ وہ اس پر بھی اگرچہ اجمالاً اشارت ہی بھی 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 کا لوگوں سے پاک و منقطع ہے نیز لاہوت میں اور کائناتی کثرتوں میں موطن اور طرف وجود کا جو اختلاف ہے

نہ یہ عربی شہر بنگلہ لیس فی اللذاتہ دیکھو کا ترجمہ ہے اس کتاب میں بھی فتوہ سوال کیا گیا ہے۔

شیخ اکبر محمدی الدین بن عرفی اس کو بھی انھوں نے ظاہر کر دیا ہے شیخ اکبر محمدی الدین بن عرفی کے مسلک کی تشریح اور جو لوگ ان کے پیرو ہیں ان کا طریقہ کار اور مسلک یہی ہے کوئی شبہ نہیں کہ اباب عرفان و مصلک کے یہ حضرات شیخ و مصلک

ہیں اس لئے ان کا صحیح مسلک بھی ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی بعض عبارتوں سے یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک شاید وہی ہے جو "وجودی حقیقہ" والوں کا ہے، لیکن بعض عبارتیں نہیں (بکہ پورے کلام کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے) (پہرہ سال شیخ اکبر الدین کے تمام مشرکوں کے) مضاف میں "لا سر الطبقہ ان بزنگوں کا ہے جن کے لئے یہ بات کفرا کا وجود اور کائنات کا وجود واحد ہے (یعنی لا تونی میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے) اس کا تصور ہی نام قابل عقل تھا اپنے خدا میں جبروت کی انھوں نے گنجائش نہ پائی، ان کی زبان اس تیسیر سے ہچکچاتی تھی اور یہ حال اس کا نتیجہ تھا کہ ان کے دل جو مانع تھے جبروت کی عظمت و بھال سے نمودار تھے، لاہوت میں اور کائنات کی ان کثرتوں میں موطن و طرف و بود کا جو فرق ہے اس کا احساس ان پر بظہر اس طرح مسلط اور مستولی تھا کہ (خالق و مخلوق) میں مغزرت کا تعلق ان کو مانع نظر آیا کہ جس کی ان کے نزدیک نہ کوئی حد تھی اور نہ انتہا انھوں نے پورا لاہوت کے سامنے کائنات کی ان کثرتوں کی نہ کوئی حیثیت ہے اور نہ قیمت اور اس کے ساتھ بلکہ انھوں نے لاہوت کے وجود کو سب سے بے نیاز و مستغنی پایا، یعنی اپنے ذاتی کمالات اور جلالی و مہالی صفات میں کسی کا کسی حیثیت سے دست گر نہیں ہے اور سب ہر اعتبار سے اسی کے محتاج و نیاز مند ہیں، اس احساس کا یہ نتیجہ ہوا کہ خالق و مخلوق کے وجود میں اتحاد کا جو دائمی رشتہ و تعلق پایا جاتا ہے، مسئلہ کے اس پہلو کے انہی میں انھوں نے اہمال سے کام لیا، خلاصہ اس خالق و مخلوق میں مغزرت کی جو نسبت ہے، اس کی تفصیل و تشریح کو انھوں نے اپنا نصب العین بنالیا، انہوں نے قرآن یا کثرت کا یہ سارا تاثرات جو فقرا لے رہے ہیں لاہوت سے ان کو نقل حضرت مجدد الف ثانی اور سامنے ہونے کی نسبت سے پھر خود اصل میں لے آئے، اور اس کے نقل کے مسلک کی توجیہ و تشریح ایسا جو فرق ہے اس کو پوری طاقت کے ساتھ واضح کرنے کے اسی پر ایسا سا بظہر انھوں نے فقرا لے لیا، انہوں نے انہوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ

ظل اللہ سامنے کی بارات خود کسی اسم کی کوئی واقعی ذات اور حقیقت نہیں مہلک، بلکہ دراصل عدم اور نیستی کا نام ظل ہے، البتہ لاہوت کے نور سے نمودار ہونے کے بعد یہی نیستی، برنگِ مستی نمایاں ہو رہی ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اباب شریعت و حریت کے یہ حضرات ہی انہی و پیشوا ہیں اور یہی مسلک حضرت



امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی کا ہے۔

شاہ ولی اللہ <sup>رحمۃ اللہ علیہ</sup> 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 یہی یافت ہوئی اور **کامسک** اسی کے ساتھ لاہوت کے سامنے کائناتی کثرتوں کے ٹھکانہ اور پچھلے سرزی کا جو واقعی حال ہے وہ بھی اپنی آخری انتہائی متعین شکل میں ان پر واضح ہوا لیکن اپنی اس نکالت اور حقیقتی کے باوجود کائناتی کثرتوں کے نظام میں استواری و استحکام اپنے اپنے موطن و ظرف و وجود کے لحاظ سے جو پایا جاتا ہے اس سے بھی انہوں نے تضائل اور بے توجہی کی رازہ 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 اگر چہ چاروں طرف سے مختلف قسم کی نیستیاں اور اعدام گیرے ہوئے ہیں لیکن باین ہند ہر کثرت لاہوت کے کسی کمال و جلال و جمال کی آئینہ بنی کر رہی ہے۔ امد 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 مہر ہو گیا حتیٰ تعالیٰ کے تقدس کا وہ یہ کہ اصلی اور حقیقی وجود اسی کا ہے اس یافت کی روشنی سے یہی ان کے سینے جگمگاٹھے 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۔ یعنی وہ اولیٰ و اولیٰ و اولیٰ و اولیٰ اس کی خصوصیت ہے مگر اس کے ساتھ لاہوت کے ساتھ کمال قرب کی جو واقعی کیفیت ہے جو حاصل ہے اس کی خوشبو سے اپنی مشام جان کو انہوں نے مسطر پایا ہے امد مشہور حدیث 'احفظ اللہا تجدہا تجاہلک' (مگر ان کرے رہا اللہ کی یادگم ہر کپنے سامنے) کے مفہوم سے جو یقین پیدا ہوتا ہے اسے وہ پالنے لگے اور حدیث نبوی 'لو دلیستم بحبل الی الارض السابعة السفلی یحبط علی اللہ' (اگر 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 رہتے ہیں اور قدرانی آیت 'ایما تلووا فشر وجہ اللہ' (جو مرتب رخ پیر و گدھے ہیں پرانہ کا چہرہ ہے) کی معرفت ان کو محل ہر ہی ہے (اسی طرح قرآن ہی میں جو یہ لکھا گیا ہے کہ) 'نحن اقرب الیہ من حبل الورد' (ہم ہی کی شنگ سے بھی زیادہ اس کے نزدیک ہیں) اسی سے وہ اعلیٰ ان دو سکنت کی کیفیت اپنے اندر پہنچے ہیں۔

سچے کلمہ بالادوں قرینوں کے مسلکوں کی جو بنیاد تھی اس پر ان لوگوں کی نظر پہنچ گئی اس لئے دونوں مذہبوں کا جو معاملہ 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 بہتر ہیں۔

یہی حضرت درحقیقت اسلام کے ربانی حکماء ہیں، ان ہی بزرگوں نے تشبیہ اور تنزیہ دونوں کو جمع کر کے جو صحیح مسلک تھا اس کو منع فرمایا، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے یہی لوگ جانشین اور خلفاء ہیں، افضل المحققین (یعنی حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ) کا یہی طریقہ کار اور مسلک قوی ہے (شاہ صاحب) نے ان ساری عبارتوں کو جو فریقین کے کلام میں پائی جاتی ہیں صحیح محمولوں پر محمول کیا اور بتایا کہ ان میں سے جس کسی نے جو بات کہی ہے وہ جس 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 نوعیت کیا یہ نزل علفظی ہے؟

متصوف کے کچھ لوگوں کو یہ عجیب و غریب لگتا ہے، یعنی حضرات صوفیہ کلام نے خالق و مخلوق کے تقاضا کو بیان کرتے ہوئے مختلف تعبیروں کو اس سلسلے میں جو اختیار فرمایا تھا جن کی وجہ سے سمجھا تاہم کہ ان لوگوں میں کوئی وحدت الوجود کا نازل ہے، کوئی وحدت شہود کا گذشتہ عبقہ میں ان کے ان مختلف نقاط نظر کو ہم نے بیان ہی کیا ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اختلاف کی واقعی نوعیت کیا ہے؟ آیا یہ صرف فلفظی اور تعبیری اختلاف ہے یا حقیقت اور واقعہ کا اختلاف ہے؟ اسی کے جواب میں مسافرین کا وہ گروہ جس نے زبردستی اپنے آپ کو صوفیوں کی جماعت میں داخل کر لیا ہے، مطلقاً جنہیں متصوف کہتے ہیں ان لوگوں نے اس اختلاف کو منہوی 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 جو فرقی کے درمیان جو سماعت چمڑے ہوئے ہیں ان کو مختلف مقدمات پر انھوں نے مبنی کیا ہے۔

حالا کہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ صحت 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 پہنچنے کی ان متاخرین میں صلاحیت نہ تھی اور جس مفسر آ کے بیان میں کچھ کوتاہیاں جو وہ گئی تھیں یا علم سے غیر زرا دی طرح پر جس الفاظہ جو نکل گئے ہیں ان ہی کو تصدیق کے اس گروہ نے پکڑ لیا اور ان ہی کی مدد سے ایسے نتائج انہوں نے پیدا کئے جن کو دیکھ کر ایک عوامی باور کرنے لگتا ہے کہ وصفت الوجود اور وصفت شہود کے اس تضاد کی بنیاد و مبنی کسی حقیقت کے اختلاف پر قائم ہے لیکن جیسا کہ میں نے کہا کہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ بات وہی ہے کہ دونوں فرقوں میں سے جیسا کہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر ایک نے اس مقام پر کسی ایک پہلو کے متعلق جمال سے کام لیا ہے لہذا اپنے زمانہ کے اقتضائے کے لحاظ سے جس پہلو کی تفصیل ان کے نزدیک اہمیت رکھتی تھی اسی میں مشغول ہوئے ہیں۔ صنف یہ ہے کہ شیخ اکبر (رحمہ اللہ) کی طرف نظر یہ وصفت وجود کو منسوب کیا جاتا ہے اور باوجود ایسا ہوتا ہے کہ خالق و مخلوق کے درمیان اتحادی رشتے کے وہ قائل تھے) ان ہی شرح اکبر کی عبارتوں کا ایک ذخیرہ پیش کیا جا سکتا ہے جس میں انہوں نے عالم اولیاء ہوتے (یعنی خالق و مخلوق) کی متنازعت کو واضح الفاظ میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح امام بابائی (رحمہ اللہ) ثانی جس کو وصفت شہود کے نظریہ کا علم زیادہ سمجھا جاتا ہے ان کے کلام میں بکثرت ایسی جہیں پائی جاتی ہیں جن میں عالم اولیاء ہوتے خالق و مخلوق کے وجود کے اتحاد کی تفسیر کی جاتی ہے (چونکہ میری یہ کتاب ایک مختصر متن کی سیئت رکھتی ہے اس لئے ان تفصیلی عبارتوں کا پیش کرنا کچھ مناسب نہ تھا) کیونکہ ہر قسم کے متنوں میں ایسی باتوں کی گنجائش نہیں ہوتی (وہ شیخ اکبر اور امام بابائی کے کلام سے ان شہادتوں کو اس موقع پر نقل ہی کر دیا) جن لوگوں کو شوق ہو چاہے کہ شیخ اکبر کی کتاب فتوحات کے کی طرف توجہ کریں نیز (شیخ اکبر کے نظریات کے خصوصی شاہدین) شیخ صدیق الدین قونوی اور مولانا جامی کی کتابیں ہیں۔ اسی طرح حضرت امام بابائی کے تصریحات ان کو "المسائل اللدنیہ" اور ان کے مکتوبات میں مل سکتے ہیں۔ حق تعالیٰ ان بزرگوں سے راضی ہو۔

بلکہ امام بابائی کے ایک غیظت کا نام شیخ عبدالعزیز السمرندی ہے جنہوں نے امام بابائی کے مقامات کو بیان کرنے کے لئے حضرت مقدس گمانی کتاب میں لکھی ہے اس کتاب میں بھی شیخ عبدالعزیز نے رقمطراز ہیں کہ

حضرت امام بابائی فرماتے ہیں کہ میرا آخری انگشتر یہ ہے کہ صحت میں جیسے آمیزہ میں قطر آتی ہیں اسی طرح حق کے آمیزہ میں وجود منبسط کو میں پارہا بھول شیخ عبدالعزیز نے اس کے بعد ان ہی جو کچھ لکھا ہے اس پر صاف چاہئے۔

اور میں نے اپنے بعض بزرگوں سے اخلاقیات صحیح و سلامت رکھنے پر یہ سنا ہے کہ یہ حضرت امام ربانی کی وفات ہوئی تو ان کے صحیحے کے صحیحے سے ایک کاغذ برآورد ہوا جس میں براہ راست خود انہوں نے جو ہی بات لکھی تھی جو شیخ عبدالعزیز بہرندی 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 پر غور کو  
 دینے سے محل عافی العکون و ہوا و خیال او عکوس فی المرآة او ظللال  
 دکھاتے ہیں، جو کہ بھی ہے سب و مسم ہے بیدیل ہے  
 کا آئینہ میں وہ متبیین نظر آتی ہیں یا مظلوم اور سامنے ہیں  
 انہی شیخ عبدالعزیز قزوینی نے جو یہ فرمایا ہے کہ

”ابا ب تحقیق کے نزدیک یہاں اللہ اور عالم کے سوا اور کو یہ نہیں ہے اور عالم کے لفظ سے  
 جن چیزوں کی تفسیر 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 میں اور دوسرے وہ  
 میں پھر وہ وجود کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں۔“

انہی شیخ عبدالعزیز نے دوسرے مقام پر لکھا ہے

”حق تعالیٰ سے جو چیز سب سے پہلے صادر ہوئی ہے اسے نزدیک یہ وہی وجود منبسط  
 ہے جو موجودات کے قالب احوال کے بیلوں پر بھیا ہوا ہے اور قلم اعلیٰ جسے ابا ب عقل و فلسفہ  
 عقل اول کہتے ہیں اس میں احوالی کائنات میں ہی وجود منبسط مشترک ہے۔“

بہر حال عارف جامی اور شیخ عبدالعزیز قزوینی کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ یہ لوگ شیخ علی الدین بن  
 عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے حامیوں میں ہیں لیکن اس وحدت الوجود کا دعویٰ مطلب  
 ان حضرات نے خود بیان کیا ہے اس میں اور حضرت مجدد الف ثانی جو کچھ فرماتے ہیں ان میں اخصاص  
 سے بتا دیا گیا امتثال ہے دونوں کے مسلکوں میں کیا فرق ہے۔

بہر کیف خاطر و غلطی خالق و مخلوق میں قریبیت کے علاوہ کو مان لینے کے بعد دونوں دھم دھم سے  
 ہو جاتے ہیں یعنی یہ بھی کہ اور جہذا (ظہور و غیور میں اتحاد بھی ہے) اور بھی کہ سرطن یا مل و مقام نیز ماہیت کے  
 لحاظ سے دونوں میں جو مشابہت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے ہر ایک دوسرے کا فریبی ہے، واضح ہے  
 ہے جس کے نزدیک میں اور ہر ایک طرف ان کے پھولوں سے کسی ایک پہلو کی طرف زیادہ جھک گیا ہے۔  
 بلکہ امام ربانی مجدد الف ثانی کے بعض اقوال سے بظاہر یہ واضح معلوم ہوتا ہے کہ ممکن ہے مخلوقات  
 کی حقیقتوں کا تیسرا عدم اندیشی سے وجہ ہے، دینے ممکنات کی اصل ماہیت و حقیقت ان کے نزدیک

ہم سے انتظار ہے کہ ان کو تسلیم کر لیا جائے تو فاطمہ و منصور کے اتحاد کی جو بنیاد ہے وہی منہدم ہو کر رہ جاتی ہے کیونکہ یہی صورت میں منغورات و مخلوقات کا وجود سے کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہتا اور اتحاد کا دعویٰ صرف کے درمیان ہو گیا جاتا ہے وہ تو اسی پرستی ہے کہ مخلوقات کے لئے بھی وجود مانا جائے لیکن مجدد صاحب کی اس سے کیا مراد ہے؟ ہم جیسے لوگ جو کثرت و شہود کی دولت سے محروم ہیں ان کی نگاہ سے یہ خارج ہے کہ کوئی ایسی راہ ہمارے سامنے نہیں ہے جس کے ذریعے ان کے اس دعویٰ کے صحیح مطلب کو ہم دریافت کر سکیں۔ اصل واقعہ یہ ہے کہ عدم خدائی تو خیر و بد کی بات ہے کسی مقدمہ کے متعلق بھی ہم یہ سوچ نہیں سکتے کہ کسی وجود کے قیومیت کا کام وہ انجام دے یعنی کسی موجود پر کسی قیوم شے مقدمہ ہرگز نہ ہو اس لئے کہ وجود کو اسلی حد مانا جائے یا اس کے وجود کو عقلی اور طبعی وجود قرار دیا جائے۔ دہر حال موجود کا قیام مقدمہ سے ہم یہ بات کسی طرح ہماری نگاہ میں نہیں آ سکتی نیز اہل امام ربانی کے حوالہ سے جن تصریحات کا تذکرہ گذرا ہے ان کا یہ دعویٰ جس کے بھی تو مخالف ہے نہیں اس کے سوا کوئی چاہہ کا نہیں ہے کہ امام ربانی کے اس قول کی تاویل کی جائے کہ ممکن ہے کہ تعین کو امام ربانی جو عدم کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں اس میں سے ان کی مراد تعین جتنی نہیں ہے۔ تعین عدم کو ہرگز موجودات کا جو قیوم نہیں قرار دیتے بلکہ ایک چیز دوسری چیز سے جن وجوہ سے متاثر و علیحدہ سمجھی جاتی ہے جن میں ہر چیز کی نسبت میں اپنے شخص کی نشانیں اور علامات کے سلسلہ میں لوگ ہیں جو شامل کرنے میں ہی ان کی مراد ہے بلکہ دیگرہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہی وہاں اسکا وجود نہیں ہے فرق اور تمایز ہے کہ وہی وہی ہیں جو ہم کو اپنی پہلو نہیں پایا جاتا۔

مختلف اسکاں موجودات کے کہ چاروں طرف سے عدم ان کو گھیرے رکھتے ہیں ہر لمحہ معرض ہلاکت و ہر بارہا میں اسکاں وجود ٹٹا رہتا ہے ذاتوں کی ہلاکت و فانی ہوتی ہے یا یہ کہ عدم کو قبول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے یا یہ کہ اسکاں موجودات خیرلی موجودات ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اسلی وجود کے سامنے خیرلی ہستیوں کی حیثیت ناپید اور معدوم ہونے ہی کی ہوتی ہے یا یہ کہ اسکاں موجودات کے وجود کی لاجتہا ہرگز کی کہلی ہے اور انتزاعی موجودات میں اس ہستی کے مقابلہ میں ہر مہینی وجود کہتی ہے مقدمات ہی کے قریب قرار دے جاتے ہیں یا یہ مطلب امام ربانی کے کلام کا ایسا جائے کہ اسکاں موجودات موجود کے آثار و خواص سے محروم ہوتے ہیں جیسا کہ انھوں نے خود بھی اپنی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ

مکن میں یہ فرق نہیں ہے کہ ممکن میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو واجب نہیں پائی بلکہ واجب کے آثار سے ضروری ہیں بات ممکن کو واجب سے مستلزم کرتی ہے۔

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

لکنا کاٹھ کے لحاظ سے سدوم ہی سمجھتے ہیں، البتہ ان کے آنکار پائے جلتے ہیں۔  
 وہ گئی یہ بات کہ امام باقی نے (اپنی کتابوں اور کتابت) میں صوفیہ کے اس طبقے کے متعلق جو درجہ  
 کے نام سے موسوم ہے (یعنی نظریہ وحدت الوجود میں کی طرف منسوب ہے) ان لوگوں کے خلاف نشان نہیں  
 چھائی جاتی ہیں تو قدوسیہ سے اس قسم کے مقامات میں مراد لگ رہے ہیں۔ "کہلاتا ہے" جیسے جن لوگوں نے  
 وجدی کو اپنا لہ اور موجود بنایا ہے "اوداس میں کون شک کر سکتا ہے" کہ ان اکابر کے مقابلہ میں "عینیہ"  
 مالک کی حیثیت بچوں سے زیادہ نہیں ہے، ان لوگوں کے سامنے نہ کہتے، پست اور کوتاہی میں یہی  
 بات ہے جو آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے۔

## عقبہ (۲۲)

### شیخ علاء الدولہ سمنانی کا مسلک

فاخر و مغلطہ کے سرطن اور یافت کے فعل و مقام میں جو فرق ہے اور اس کی وجہ سے ایک کے حکام  
 والا اور دوسرے سے جو فتنہ ہو گئے ہیں بس ان لوگوں کے نزدیک اس واقعہ نے اتنی اہمیت حاصل کی کہ یہی  
 بنیاد قرار دے کر مغلطہ (مخلوق) کے لئے ایسی جدیگانہ ذات کے اثبات کے وہ درپے ہو گئے جو فخر کی تہ  
 سے بالکل جدا اور غیر ہے، اگر صوفیہ کی ایک مختصر سی ٹولی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے چونکہ متوسط  
 صہ کی فہم و فراست رکھنے والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کی رسائی مشاہدہ کی بندوبست تک  
 نہیں ہوتی ہے ان کے مذاق کے مطابق یہ بات تھی اس لئے انہوں نے اسے مان بھی لیا، ان ہی  
 مشہور دیہ غمخیزوں کو اس کا نام "شہود دیہ غمخیز" رکھا گیا ہے۔

اباب تحقیق کا خیال ہے کہ "عینیہ" والے جیسے سکرانہ نشہ میں بہلا سمجھے جاتے ہیں، اسی طرح شہود  
 غمخیز کی یہ بات بھی سکر ہی کی کیفیت کا نتیجہ ہے۔

فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ عینیہ دونوں پر تو اتحاد کے آثار و احکام مستولی ہو گئے، اسی لئے  
 غیرت کا پہلو ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا اور خالق و مخلوق میں جو اتحاد کا علاقہ ہے صرف وہی ان کے  
 سامنے رہ گیا، اسی طرح شہود دیہ غمخیز "دالوں پر خالق و مخلوق میں مناسرت کا لہذا تھی پہلو پایا جاتا ہے ان کے  
 احکام و آثار اتنی قوت سے اثر انداز ہوئے کہ ان کے سامنے صرف غیرت ہی غیرت رہ گئی، اتحاد کا پہلو

خائب ہو گیا کچھ بھی ہو وادق تو یہی ہے کہ قیوم سے جب تک کسی امکانی حقیقت کا تعلق قائم نہ ہوے اس کے موجود ہونے کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے یہ تو اسی قسم کی بات ہے کہ کسی ماہیت کے تعلق کب دیا جائے کہ تمہیں شخص سے بے گناہ رہنے کے باوجود وہ تو جو دہکتا گیا یہ بات کسی کی سمجھ میں آسکتی ہے؟

## حقیقہ (۲۳)

### بعض غلط تعبیروں کی اصلاح

بعض لوگوں سے وہی مسئلہ وحید کی تعبیروں میں، کچھ ایسے فقرے اور ایسی عباراتیں نکل پڑی ہیں جن کے پڑھنے سے وحشت ہوتی ہے، اور آدمی مختلف قسم کے غلط اوام 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 جتنی کہ کوئی شخص افراد اور جزئیات سے بنتی ہے ان کے اس قسم کے اقوال مثلاً یہ کہ حق صورتِ فعل ہے یا یہ کہ حق کی حیثیت وہی ہے جو جنسِ عالی کی ہے یا جنس نے نکھا ہے، کہ وجود کے فاعل کے لئے وجود سے پہلے وجود واجب نہیں ہوا گویا وجود کے قابل یعنی ماہیت کا جو حال ہے وہی حال وجود کے ذال بھی ہے۔ صوفیہ کے اصول پر اگرچہ ان عباراتوں کی تاویل میں ممکن ہے، مثلاً یہ جو جنسوں نے کہا کہ حق صرف مقول محض ہے اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ وجودِ بنسبت سے حق تعلق کی ذات پاک اور مقدس بلا و برتر ہے یعنی وجودِ بنسبت سے فعل کی ذات متعین نہیں ہے اور حق کو انصوں نے جنسِ عالی کے مماثل جو قرار دیا، تو اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ فعلیت کا اثنی وجود حق سے سمور ہے، یعنی اس کی فعلیت کے بعد فعلیت کا کوئی درجہ نہیں ہے گویا جنسِ عالی اور وجود حق میں مشابہت کی وجہ یہی ہوتی کہ تمام فعلیات کی اس پر انتہا ہو گئی، (جیسے تمام کلیات کی انتہا جنسِ عالی پر ہو جاتی ہے) بہر حال جنسِ عالی سے مشابہت کی وجہ نگر کہ ہو سکتی ہے، گویا جنسِ عالی جو نگر کلی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ کلی کا وجود ہم اور غیر متصل ہوتا ہے، اس اعتبار سے اس کا وجود حق سے جو کیا تعلق ہو سکتا ہے، اسی طرح وجود کے فاعل سے قبل جس کا وہ کی نفی کی گئی ہے اس سے بھی مراد وہی وجودِ بنسبتی ہو سکتا ہے،

و کہ العباد ان اشق حق تعالیٰ کے وجود کے حاصل کا انکار کیا گیا ہے۔

لیکن کیا کہیے کہ ایسے کی نقایات میں سے ایک لہجہ تھا جس پر شیطان مسلط ہو گیا اور اس شیطان نے ان کے خود بائیدہ خود تراشیدہ خیالات کو ان کی نگاہوں میں آراستہ و چھراستہ کر کے نمایاں

کیا اور مذکورہ بالا قسم کی سببوں میں عبارتوں کی اڑنے کر اپنے خیالات کا وہ اظہار کرنے لگے، یعنی علانیہ صریح الفاظ میں وہ مدعی ہوئے کہ وجود ایک انتزاعی امر ہے، یعنی ایک مفہوم ہے جسے آدمی کا دماغ پیدا کرتا ہے اور یہی انتزاعی امر مجسّم (المعیا ذبا شد) واجب کی ذات ہے، گویا ان کے اس قول کے مطابق واقع میں جو چیز موجود ہے وہ صرف یہی محسوس کا ثنات ہے، پھر اس محسوس سستی کا تصور کسی حسین و مفصل جز کی شکل میں جب کیا جاتا ہے تو اسی کا ہم ممکن ہو جاتا ہے اور اسی کا ہم کو 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 کیفیت کے لحاظ سے وہی واجب بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ کافروں کا ایک پاجی گروہ بنے ہوئے ذہنیوں سے بھی بدتر ہے، خاصہ کے باتوں کے یہ لوگ سیکھل میں، یہود و نصاریٰ اور بت پرستوں سے بھی زیادہ گمراہ ہیں، آگ ہی ان کا بہترین نمکانہ ہے، ظلم کرنے والے عنقریب جان لیں گے کہ کس کر دھڑ پر پٹ کدہ پیو پختے ہیں۔

ان بے ایمانوں نے یہی اپنا نام وجودیہ رکھ لیا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ طبقہ وجودیہ میں جو واقعی صاحبان معرفت و شہرہ ہیں، ان کے ساتھ ان گمراہوں کی وہی نسبت ہے جو ایک نقصان مند و سرکش شخص سے ہوتی ہے۔

کیونکہ وہمذہب کے محققین کا صحیح مسلک تو یہ ہے کہ واقع میں موجود ہے، وہ صرف میں تعالیٰ ہی کی ذات پاک ہے اور عالم کی حیثیت خیال کی ہے، اس کے مقابل 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، یعنی 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، پھر حال ہی میں وہمذہب کے دعویٰ کے دونوں جزوں کے منکر ہیں۔ بخلاف دو سر گمراہ فرقوں کے کہ اس دعویٰ کے کسی ایک حق کا وہ انکار کرتے ہیں۔

بعض لوگوں کو ان ہی گمراہوں کی تردید کرتے ہوئے یہ عجب مخالطہ ہوا کہ مسوفیہ وہمذہب کے متعلق انہوں نے یاد کر لیا ہے کہ واجب تعالیٰ کو ہم کلی طبعی قرار دیتے ہیں، حالانکہ معلوم ہو چکا ہے ان پر بالکل بہتان ہے، ان لوگوں کو مخالطہ غالباً وہمذہب کے لفظ سے ہوا ہے، اس گمراہ فرقے نے بھی اپنا نام وہمذہب رکھ لیا تھا۔ اور مسلمانوں کے محققین مسوفیہ جو قائل ہیں وہ بھی چونکہ وہمذہب ہی کہلاتے ہیں اس لیے اسی اہتر تک سے دھوکا کھا کر ابابغیہ کی طرف ان لوگوں نے غلط بات منسوب کر دی، مثال اس کی یہاں وہی ہے، مگر سامری پھرے کے ڈھانے والے کا نام بھی چونکہ موسیٰ تھا، اس نے کئی یہ دعویٰ کر دئے کہ



پھڑے کے بتانے والے العیاذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی تھے، اس قسم کے مغالطے سے بچتے رہنا چاہئے اس سے قائل نہ رہنا چاہئے۔

## عقیدہ (۲۴)

### خوش اعتقادوں کی توحید

بعض لوگ جن میں فطرۃ حضرات صوفیا کرام کے متعلق واقعی غلطی اور سن نمن پایا جاتا ہے، ان سے محبت اور عقیدت کا بھی جذبہ بھی 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 لئے وہ مطمئن بھی ہو جاتے ہیں لیکن توحید کے اس بحرِ فقاہت میں گھسنے کا موقع براہ راست خود ان کو اس لئے نہیں آتا کہ تنہی علوم کے مطالعہ میں وہ کبھی مشغول ہوئے اور نہ کشف و شہود کی بلندیوں تک ان کو صاف لے لے کر پہنچا دے، نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ سنی سنی باتوں کی حیثیت سے توحید کے ان حقائق کو وہ اپنے مزاج میں لیکن ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ان کو نہیں ہوتا، اس لئے ان مسائل کے متعلق وہ زیادہ تر اجمال ہی پر قناعت کرتے ہیں اور یہی وجہ ہوتی کہ بعض اوقات عوام کا یہ گروہ اس محسوس عالم اور اس کو کوئی کثرت کا انکار کرنے لگتا ہے اور اپنے نزدیک یہ باور رکھتا ہے کہ کثرت کا یہ ٹھکانہ نظر آ رہا ہے 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 ان لوگوں کے مسلک کو قبول کر لیتا ہے جنہیں اصطلاحاً خاندانہ کہتے ہیں، یعنی جن کے نزدیک جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ کچھ نہیں ہے، جیسا کہ خود بھی کچھ نہیں ہیں جو کچھ وہ بول رہے ہیں وہ بھی کچھ نہیں ہے۔

یہ حال عوام کے اس فحش اعتقاد گروہ کی عقیدت و محبت جو حضرات صوفیہ سے ہو رکھتے ہیں اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اپنی عقیدت و محبت کی بنیاد پر جن خیال کو اپنے اندر اضمحلہ قائم کر لیا ہے یعنی عالم اور اس کی کثرتوں کو صرف نظر و حس کا مغالطہ اور دھوکہ قرار دیتا ہے، ایک غلط عقیدہ ہے بلکہ وہ ایک نکتہ کنارے پر کھڑے ہوئے ہیں جس کے متعلق ڈر ہے کہ کبیں گرنے پڑے، یعنی شریعت کثرت ہی کے قوانین پر مبنی ہے اس کے انکار کی جرأت خدا نخواستہ ان میں نہ پایا ہو جلتے ہیں گئے

لاہر ہے کہ ان کا آخری ٹکڑا جسیم ہی بن جائے گا منہ کے بل اسی میں گر پڑیں گے۔

## عقبہ (۲۵)

# خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنے مخلوقات کے ساتھ

ہم لوگوں کو جو چیزیں اپنے ذہن سے باہر نظر آتی ہیں یا جسے اصطلاحاً منہیں خارجی مخلوقات کہتے ہیں اور جو چیزیں ان خارجی مخلوقات سے متصل رکھتی ہیں ان میں پائی جاتی ہیں ان تمام خارجی مخلوقات اور خالیات میں اور لاہوت حق میں سمیت کی نسبت پائی جاتی ہے۔ کچھ چیزیں سمیت جسے ہم سمیت سے تعبیر کر سکتے ہیں بالفاظ دیگر بھی اس مفہوم کو ہمہ آرا کر سکتے ہیں کہ نفس کلیہ (یعنی وجود منبسط جو ساری کائنات کا اثر کی جگہ ہے) اس کا قیوم ہی لاہوت ہی ہے اور نفس کلیہ کے ظاہر (عبادات، نباتات، حیوانات وغیرہ) اس سے برتر مظہر اندر برتر ہے۔ قیوم ہی براہ راست الگ الگ مستقل طور پر رہتا ہے۔ یعنی حق کی ذات ہے اس چیز کی قیوم ہے (اور ایسی کونسی چیز ہے جس کا وہ قیوم نہیں ہے)۔

بہر حال اس چیز میں اور خدا کی اس قسم ذات کے درمیان کیا کوئی واسطی چیز حاصل نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا وہ براہ راست بنیاد واسطی کے خود ہی قیوم ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ حق کی ذات ماضی کی ہی قیوم ہے اور ماضی کی ہی صورت کی ہی لوناٹھی ہے۔ مثلاً سیاہی کا قیوم ہی وہی ہے اور اس کا پتہ بھی جس میں سیاہی پائی جاتی ہے) بلکہ عارض و معروض کے سوا دونوں میں عارض کا جو علاقہ پایا جاتا ہے اس علاقہ کا قیوم ہی ذات خود وہی ہے۔ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا میں حق چیزیں پائی جاتی ہیں ان میں ایک ہر دوسری چیز سے جتنی زیادہ قریب اور نزدیک ہو لیکن حق تعالیٰ کائنات کی ہر ہر چیز سے جتنا قریب ہے وہی کی نسبت کسی ایک مخلوق کو دوسری مخلوق کے لحاظ سے میسر نہیں، لیکن لاہوت کے وجود کا ظن اور عمل و مقام جو مخلوقات کے وجود کے سوا مل و مقام کا فیر ہے اس کی وجہ سے باوجود لاہوت اور نزدیک کے، خدا کی ذات، مخلوقات سے دور اور بہت دوراوت میں اور اوت سے بھی ش میں ہے یعنی وہی وجہ سے دور اور الوراہ ہے اتنا بلند و برتر ہے کہ اس بلندی کو کوئی بیان تو کیا کر سکتا ہے یا کی صفائی اس کی بلندی تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی اس بلندی کو سوچ ہی نہیں سکتی، لاہوت کی عظمت بال کی چاندون سے بہتے ہے اور کبریا و اعتلا کے لباس میں وہ سب کی نکالوں سے مستعد ہے

کسی چیز کو کسی قسم کی کوئی نسبت اس کی برتر از خیال و قیاس و گمان دہم والی ذات سے حاصل نہیں ہوتی  
 طرز ہے جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ وہ خارج میں یا خارجیات میں پایا جاتا  
 ہے اور نہ ہی کہا جاسکتا ہے کہ کسی شے میں کس کا ظہور ہو رہا ہے یا عالم کی کسی شے سے اس کی ذات متصف ہے  
 یا کسی کو اس کی ذات تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے یا عالم کی کوئی نئے خدا کی ذات کا کامل عنوان یا نشان  
 یا پہچان ہو 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 پہلی وجود کے ساتھ جو چیزیں موجود ہیں ان میں کسی چیز کو وہ  
 دریافت کرے یا اس کے بھی کوئی سنے ہو سکتے ہیں کہ دنیا میں صورتیں جس خیالی قوت سے پیدا کی جاتی ہیں  
 ان ہی خیالی صورتوں میں خود خیال کی یہ قوت پائی جائے (پس اسی پر قیاس لگنا چاہئے کہ خدا جو عالم کائنات  
 ہے وہ اس عالم کے اندر کیسے پایا جاسکتا ہے یا آئینہ کے متعلق یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ جو صورتیں ہیں  
 نظر آتی ہیں ان ہی صورتوں میں خود آئینہ پایا جاتا ہے (خلاق قیوم اور بس 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 یعنی خارجیات دونوں کے متعلق  
 یہ کہا جائے کہ لاہوت میں وہی پائی جاتی ہیں گویا لاہوت یعنی خدا کی ذات کی حیثیت ان خارجی  
 مخلوقات کے لحاظ سے (ظرف کی ہے) لگنا چاہئے خود ظرفیت کا یہ علاقہ اس قسم کا علاقہ نہیں ہے (جو کسی  
 جسمانی ظرف و مغزوت میں ہو 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 فہم 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 بولاہوت ایک ہی دست رکھنے والی ذات ہے جس کی گری میں آسمان اور زمین سمائی ہوئی ہے  
 ہر چیز کو وہی محیط ہے لیکن اس کی ذات: مگر کوئی کیا احاطہ کر سکتا ہے اس کے علم کے کسی کوئی نہیں جھکا  
 بھی کوئی خیال نہیں کر سکتا اصل دائرہ تو یہی ہے باقی سب صانع کے اس قسم کی باتیں بطل کی گئی ہیں  
 یعنی ان میں سے بعضوں نے کہا کہ ان کو خدا نہیں نظر آیا یا مختلف اوقات میں وہ ظلال لہلاں صورتوں میں

۱۔ مصنف نے اس برتر از ذات وسیع کہ یہ العبادات والاحرام اور اس سے پہلے ولا یحیطون بس من علمہ  
 اقتباسات کو لپٹے گا کہ اس میں داخل کر دیا ہے ان کی کا ترجمہ کر دیا 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 کنائے کی انہوں نے مذکورہ بالا تمہیریں کی ہیں یعنی مطلب یہ بیان کیا جائے کہ ہر چیز کو انہوں نے دیکھا کہ خدا ہی سے موجود ہے اور خدا کے ساتھ موجود ہے خدا صلا میں موجود ہے اور یہ کہ خدا ہی سے خدا کے ساتھ خدا میں 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 شیشیہ میں اور شیشیہ کے ساتھ دیکھا، مطلب حالانکہ اس کا یہی ہے کہ دیکھنے والے نے ہر صورت کی شیشیہ کو آئینے میں دیکھا اور آئینے کے ساتھ دیکھا، دوسرا حال سلف کے ان اقوال کی یا تو یہ دلیل 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، چاہے کہ اس نکتے کو اچھی طرح مفہوم کر لو اور ان لوگوں میں یہ 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 والاقرب حق تعالیٰ کے متعلق جو کہا گیا ہے کہ وہ عرش پر ہے، یا یہ کہ آدمی وہ آدمی کی جان کے درمیان وہ (خدا) حامل 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 ہے، اور تجلیات کا مسئلہ اللہ مسئلہ ہے، کچھ چیزیں اس سلسلہ کی ائمہ بیان کی جائیں گی۔

## عبقہ (۲۶)

### ابداع و خلق و تدبیر و تدلی

### مخلوقات کے ساتھ خالق کے گونا گوں تعلقات و روابط کی تشریح

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

لاہوتی کے ذہن سے باہر کائنات کا وجود پایا جاتا ہے، ان میں وہ چیزیں ہیں، ایک تو وہ منبسط یا منبسط ہے جس کی مشیت گویا لامکانات کے حساب سے ملدے کی ہے، لہذا سب سے پہلے وہ چیزیں جو کاغذی ہیں، وہ منبسط کے مختلف حصوں میں نہات، جمادات وغیرہ اصل میں ہوتی ہیں، منبسط وجود منبسط کو خارج کے نام سے وجود منبسط کے مظاہر کو تجلیات کے نام سے منسوب کرتے ہیں۔

ان کو نہ کوئی شمار کر سکتا ہے اور نہ گن سکتا ہے (اپنے مخلوقات میں) وہ جس میں ہم کے لئے تصرفات کرتا رہتا ہے، اور انہیں جس طرح وہ اوتا بدلتا رہتا ہے ان کو دیکھ کر خدا کی عظمت و جلال کا اندازہ ہوتا ہے ان میں سہر بات دلالت کرتی ہے (کہ اس عالم کا ناظم کن کمالات سے موصوف ہے)

تاکہ ہم ان روابط اور نسبتوں کو جو خالق اور اس کے مخلوقات میں پائی جاتی ہیں مندرجہ ذیل حصار مدخل میں تقسیم کر کے انہیں منضبط کیا جا سکتا ہے پہلی قسم تو ان نسبتوں کی وہ ہے جس کی تیسری قسمیت کے لحاظ سے کی جاتی ہے (یعنی ساری مخلوقات کی) (قیوم خالق کی ذات مبارک ہے لیکن دونوں کے وجود کا موطن اور محل و مقام ایک نہیں ہے خالق کے اسی محل کو ابدائے کہتے ہیں ظاہر ہے کہ مخلوقات کے ساتھ خالق کی یہی 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 گزشتہ ادراک میں دیا جا چکا ہے۔

دوسری نسبت جو خالق و مخلوق 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 یعنی وجود منبسط کے کسی حصہ کو نباتات کا، کسی حصہ کو جادات کا، کسی حصہ کو حیوانات کا، کسی حصہ کو مینریتا دہتا ہے اور نفس کلیہ وجود منبسط ہی کی دوسری تیسری قسم (مطلق کے مرتبے سے ہر ایک کی خاص مخلوق کے قالب میں اس کو تنزل عطا فرماتا ہے) (اور یہ جو میں نے کہا کہ خالق مخلوق کو بنانا انعکاس میں حاصل کرتا ہے اس بنانے اور محل سے اعدا ثانی مراد نہیں ہے یعنی امکانی حقائق کے کسی نفل کو وجود منبسط یا نفس کلیہ میں دفعہ پیدا کرنا) اصل سے اس وقت یہ مقصود نہیں ہے بلکہ ظلال میں حدود منبسط میں ظلال کی پیدائش کے بعد جو تعلق پیدا ہو جاتا ہے) اس تعلق کو خالق قیوم مسلسل اپنی قیومی قوت سے جو پائی نکلتا ہے یا یوں کہہ کر ظلال کی پیدائش کے بعد وجود منبسط اور امکانی حقائق میں جو ربط پیدا ہو جاتا ہے، اس ربط کو

نہ اس سے یاد رکھیں پہلے بھی آپکا ہے کہ شمار (بڑھتی) جب کسی کرسی کو بناتے تو پہلے کرسی کی صورت کا ایک خاک ذہن میں قائم کرتا ہے اور اسی ذہنی یا خیالی خاک کے مطابق کرسی کے کسی حصہ پر تراش و تراش کے عمل سے کسی صورت کو پیدا کرتا ہے اس وقت شمار کے اس خاک کی حیثیت امکانی حقائق کی ہے اور خارج میں کرسی کی جو بہت لکڑی کے خاص حصہ پر طاری ہوتی اس کو نفل کہتے اب ظاہر ہے کہ لکڑی کے ساتھ کرسی کی خارجی بہت کا یہی تعلق شمار قائم کر دیتا ہے اور کرسی کی اسی خارجی صورت سے نفل نکلتا ہے لکڑی کے واسطے سے کرسی کے ذہنی خاک کے کا یہی تعلق ہے اس خاص حصے سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے یعنی کہا جا رہا ہے کہ شمار جس کرسی کو بنانا چاہتا تھا وہی کرسی کا یہی تعلق ہے اس خاص حصے سے کرسی کی خارجی صورت یعنی نفل کا یہی تعلق لکڑی سے قائم ہو جاتا ہے اور کرسی کے ذہنی خاک کے کا یہی اس سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے، قیوم دونوں کی قیومیت کا کام انہماک دیتا ہے ۔ ۱۲

ایوم کی قیومیت جو سلسلہ اپنی رکھتی ہے بہر حال یہ کبریا وہ کہہ سکتا ہے اور اہل کے لفظ سے یہاں میری بھی امتزازی حالت ہے جو قیومیت اس کام کا نتیجہ ہے۔

خالق و مخلوق کے درمیان نسبت جو اپنی جاتی ہے اگرچہ تمام مخلوقات کے لئے عام ہے لیکن وجود منبسط یا نفس کلہ جس کا نام خارجہ ہے۔ کیا ہے اس میں اور خالق قیوم میں نسبت نہیں پائی جاتی کیونکہ اس نسبت کا تعلق یا تو ان ظلال کے ہے جس کا ظہور وجود منبسط کے مختلف حصوں میں ہوتا ہے یا ظلال کے ان معانی سے ہے جو خالق کے علم میں پائے جاتے ہیں اور وجود منبسط نہ یہ ہے نہ وہ ہے (بہر حال اس نسبت کا تعلق صرف خارجیات سے ہے خود خارجہ سے نہیں ہے اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے) بہر حال خالق قیوم کے اسی کام کو جس سے (ظلال اور امکانی معانی کے درمیان یہ نسبت پیدا ہو جاتی ہے) متعلق کہتے ہیں ایسے وجود منبسط کے مختلف حصوں میں مختلف ظلال کو پیدا کرنا اور ان کو پائی لگنا۔

اسی کی تفسیر 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 سزا ابداع کا ہے جس کا معنی ہے وہ اپنے وجود منبسط کو صرف مفسور ہے اور وجود منبسط کے سوا یہاں جو کچھ بھی ہے یعنی ظلال کے ظہور اور وجود منبسط کے مختلف حصوں میں جو وہ ہے یہ مفسور بھی ہیں اور مخلوق بھی اگرچہ ظاہر نظر میں ظہور ہے اور مخلوق ہونا دونوں ایک ہی بات معلوم ہوتی ہے لیکن صحیح تشریح و تفسیر کے بعد یہ ثابت ہوتا ہے کہ ظلال میں مندرجہ ذیل ہے مطلب یہ ہے کہ (وجود منبسط کے سوا یہاں جو چیزیں وجود میں ہیں جنہیں خارجیات کہتے ہیں) ان کے ناپید و معدوم ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں خارجہ یعنی وجود منبسط ہی اگر سرے سے ناپید و معدوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کے ساتھ (سارے خارجیات جو اس کے ظاہر ہیں) وہ بھی معدوم ہو جائیں گے خارجیات کے معدوم ہونے کی ایک شکل تو یہ ہوتی ہے اور دوسری شکل ان ہی کے ناپید ہونے کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ (وجود منبسط نہیں) بلکہ صرف ظلال ناپید ہو جائے، آخر سونے والا خواب میں جن خوابوں کو دیکھا ہے ظاہر ہے کہ ان کے ناپید ہونے کی ایک شکل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سرے سے خیال کا یہ نام ہی ناپید ہو جائے۔ مثلاً سونے والا نیند سے پیدا 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 صورتیں آ رہی تھیں اس کو چھوڑ کر خیال اسی قسم کی دوسری خیالی صورت کی طرف منتقل ہو جائے گویا سوچنا لکڑی کی شکل

معلوم ہوا ہے کہ وجود منبسط کی حیثیت ناپید کی ہے۔ نہ ہی اگر معدوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ناپید کے ساتھ ساتھ ظاہر

میں وجود منبسط ایک ٹپور سے منتقل ہو کر دوسرے ظہور کا رنگ اختیار کرتا ہے۔ ٹھیک سونے والے فینیل 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 صورت میں ظاہر ہو رہی ہیں (خالق و مخلوق کے درمیان منگدہ باللہ نسبتوں کے سرا، تیسری نسبت یہ پائی جاتی ہے کہ 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 دیکھنے کے لئے خالق قیوم کی طرف سے جو کارروائیاں عمل میں آتی ہیں، یعنی 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، العزیز ان ہی گونا گوں کارروائیوں سے ایک جمل حسین مناسب و موزوں نظام کو پیدا کرتا ہے تیسری نسبت ہے جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھو کہ کسی طویل و عرضی فرش پر رنگ بڑیا نقاش مختلف نقوش کو قائم کرنا چاہتا ہے اس وقت وہ مختلف رنگوں سے کام لیتا ہے کبھی تو وہ چھوٹی چھوٹی بونیاں بناتا ہے اور کبھی کبھی بڑے بڑے نقوش کو بنایا کرتا ہے کبھی سیاہ رنگ ان نقوش میں بھرتا ہے کبھی سرخ، کبھی مد سے زیادہ سیاہ رنگ سے کسی چیز کو بناتا ہے اور کسی جگہ صرف ہلکے سے رنگ کو کافی سمجھتا ہے، کبھی ضرورت شروع اور تیز لال رنگ کی محسوس کرتا ہے، کسی جگہ دھیسے رنگ سے کام لیتا ہے، (اسی پر خالق قیوم کی اس تیسری نسبت کو قیاس کرو، جو اس میں اللہ 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 (وہ نہ سب کچھ اگر ہمارے سامنے ہوتا) تو وہی چیزیں جو بڑی اور بد صورت معلوم ہو رہی ہیں، ان کو ان چیزوں کے ساتھ جھڈ 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 کارروائی 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 مسئلہ ہے، اس کارروائی کے سلسلے میں خالق قیوم کی عنایت کا پہلا تعلق کائنات کے شخص اکبر سے ہوتا ہے (یعنی جبری حیثیت سے عالم کا ایک شخص وجود ہے وہی میں نظر ہوتا ہے، پھر تخصیلی طور پر اس عنایت کا تعلق ہر ہر عالم شہ

ابواب، مثال اور عالم اجسام اور عالم اجسام کے مختلف طبقات بساط فطر و موالید سے جو تباہ ہے پھر ہر ہر نوع اور ہر صنف اور ہر قوم ہر پرست ہر شہر ہر گھر اور خانہ بان بالا ضر ہر شخص سے اس کا تعلق قائم ہوتا ہے، اخلاق و مخلوق کے درمیان جو حقیقی 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) آگ راہ نمائی و ہدایت کی راہ یہی نسبت ہوتی ہے اس تک رسائی حاصل کرنے کے راستے یہی ہیں انہیں کو تلبیات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کے اس تصرف کا نام تبدیلی ہے۔

ہر حال ابداع و خلق محدود معنی یہ چارگانہ کمالات ہیں جن میں ترتیب پائی جاتی ہے اور ان میں ایک دوسرے پر مبنی ہے جیسے سورۃ کا وجود مادے پر مبنی ہوتا ہے اور ان کمالات میں سے بعض کمال دوسرے کمال کی راہ اسی طرح درست کرتا ہے جیسے معدومہ کی راہ تیار کرتا ہے۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی چیز کو اگر پہلے کمالات نے پیدا کیے استواری بخشی ہو تو جس کمال کا درجہ ان کے بعد ہے وہ ان پہلے کمالات کی بنیاد پر پیدا ہو جانے والی چیزوں کو ناپید 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 دجالہ دلبالہ سے بھی پیدا ہوئے پھر تبدیلی والے کمال نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو پیدا کیا لیکن ظاہر سے کے پیغمبروں اور اولیوں کی پیدائش کے بعد دنیا سے شیاطین یا ابالہ و دجالہ 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 اسلئے واغواہ کے سوراخ بند ہو گئے، حقیقت اس باب کی یہ ایک بڑی طویل بحث ہے، فصل ہفتم

۱۔ قرآنی آیت "حق تعالیٰ سے یہ مصلوح شاہ ولی اللہ بنائے" قرآن کے معنی میں ہے کہ جو یا حق تعالیٰ اپنے جبر مطلق پرستی میں رہنے والے بندوں کی طرف جکتے ہیں ۱۰۔ ۱۱۔ اس مصلوح کی تشریح پہلے ہی کہیں گندی ہے، کسی چیز کی پیدائش کی خصوصیت میں تھیروں سے پیدا ہوتی ہے یعنی وہی کو اس پیدا ہونے والی فاعل کے سعادت قرار دیتے ہیں جیسے اللہ کی صورتیں پہلے کی پیدائش کے سعادت ہوتے ہیں ۱۲۔ ۱۳۔ دجالہ تو لاہر ہے کہ وہ جلال کے لفظ کی جمع ہے اور ابالہ جیسے کے اخلاق کی جمع ہے لہذا قرآن پر حاصل شدہ اقتدارات کو حق تعالیٰ سے بناوٹ کا ذمہ بنانا یہ وجہیت کی خصوصیت ہے، البتہ انجیل میں کی خبر لٹا ہوا ہے پائی جاتی ہے اور مردوں کو زندہ کرنے یا مسب خواہش و ضرورت پلٹیں بریلے اور سعادت کو ہر جن صنف کے درجہ تک ہر مقام کی حد تک کی قدرتوں کا ایک بنا دیا جائے گا۔ لیکن اسی کو حق تعالیٰ سے اعزاز و عظمتی کا ذمہ بتائیے گا جو وہ عزتی تھوٹ میں خصوصیت بہت نمایاں ہے، اسی طرح خدا کے قانون کو مصلوحیت ہے، اپنے نسل میں انجیل کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، انجیل کو سجدہ کرنے سے انکار کرتے ہوئے اس نے اس خصوصیت کا انہما کیا تھا، نہ لاکر ہی لفظ "مصلوح" تو فاعل و فاعلہ کے حلقہ نشانی ہے، اس لئے



دشاہ ولی اللہ نے اس کی تفصیل جیسی کہ چاہئے کی ہے اور شاہد اس سے زیادہ میر حاصل بحث اس مسئلہ کے متعلق ممکن ہو نہیں سکتی اس مسئلہ کی یہی تشریح و تفصیل کے محتاج ہیں خدا نے ان باتوں کے لئے ان کو اپنے اقربان و صحابہ میں اور ہم جنسوں کے درمیان میں لیا تھا جو اس مسئلہ کی تفصیلی آگاہی کا شوق رکھتے ہوں ان کو چاہئے کہ ان کی رائے، نقل و تمہیدیں، کئی کتابوں اور ان کے ہم پیشوں کی کتابوں کی طرف رجوع کریں موازنہ کے بعد ان پر نظر فرمادے گا کہ (دشاہ ولی اللہ) کو ان کے اقربان کے درمیان کس قسم کی خصوصیت سے سرفراز فرمایا گیا ہے۔

## عقبہ (۲۷)

ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک حکیم (سائنسٹ) سائنس دان ہے، ایسا حکیم کہ جس صنعت میں اسے مہارت حاصل ہے اس صنعت کے 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 یہی حکیم کے متعلق یہ فرض کرو کہ خود اپنے ذاتی سوچ بچار خود فکر سے اس نے چند نئی اور زیادہ کئے، اور وہ اس نے طے کیا کہ یہ سے ایسی چیزیں بناؤں گا جن کی شکل تو ایسی ہوگی، اور لازم 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 سورت اس کی فلاں طرح کی ہوگی، ان میں سے فلاں کا نام نکلا ہوگا، اور فلاں کا نیزہ اسی طرح (لوہے اور لکڑی) سے ایک چیز بناؤں گا جس کا نام تخت ہوگا، بہر حال ان باتوں کو طے کر کے اب وہ کہے گا ایک نکرہ لیتا ہے اور اپنی سوچی ہوئی توجیہ لیا کھٹائی اس نکرے پہل کرنا ہے، یا لکڑی کا ایک حصہ لیتا ہے، اور اس کے ساتھ کاروائی شروع کر دیتا ہے، اگرچہ اپنے سلیقہ اور ملکہ کی راہ نمائی میں وہ کام کرتا رہتا ہے، تاہم کہ جن چیزوں کے بنانے کا اس نے ارادہ کیا تھا وہ واقعی بن کر تیار ہو گئی، اور جو چیزیں اس نے فرض کی تھیں، انہوں نے واقعہ کا قالب اختیار کر لیا، اور عمل میں آثار لازم مقاصد و غایات پر اب تک پہنچے ہوئے تھے، اس کی عملی جدوجہد سے ان سے ان پہلوں کو اٹھا لیا، اور اس کی ساری سوچی ہوئی توجیہ مندر مشہور و پر طرہ گر ہو گئیں، گویا لایکا دولت و انکشافات کی دہلیزیں اور کنوئیاں اس حکیم کے ہاں خانہ ذل میں چھتسو تھیں، ان کے چہروں سے نقاب ہٹ گئی، وہ کورہ بلا سوال کو سامنے رکھے ہوئے سوچو، بلکہ اس عمل کی ماہیت کو وہ سے تو یہ نسبت ہوگی کہ اپنے پائے جانے میں وہ خود بھی اور اس کے جو آثار نکالتے چمکنے وغیرہ کے، اب تک صرف قوت و استعداد کے گریس میں دبے ہوئے تھے، وہ بھی اپنے ظہور میں اس لوہے کے مخرج میں بہر حال تلواریں کے ان آثار و لوازم کے منتظر

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ تلوار کی ماہیت کے لئے بنیاد خود ان آثار و لوازم کا صرف ثبوت ہی کا محال نہیں ہے کہ وہ ہے کے قالب میں تلوار بنو، مگر وہی طرح جن خصوصیتوں کی وجہ سے تلوار نیزے اور چھری سے ممتاز ہوتی ہے اور لنگ چیز بھی جاتی ہے اس اعتبار کے لئے بھی اس کی تحدید نہیں کہ تلوار کی ماہیت کا وہ ہے سے تعلق ہو، بلکہ گویا یہ جہاں ہے کہ تلوار وہ ہے کے قالب کو اختیار کر کے جب موجود ہوتی ہے اور پائی جاتی ہے تو اس کے وجود کے اس مرتبہ کا ان آثار و لوازم اسے ثبوت کے مرتبہ سے قریب قریب وہی تعلق ہوتا ہے جو کسی حکایت کو محکم عنایت ہوتا ہے، اسی لئے تو اس تلوار کی زیادہ تعریف کی جاتی ہے جو مرتبہ ثبوت کے اقتضا 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 تلوار کے موجود ہونے کے بعد جب ہوتا ہے تو اس تلوار کی تعریف کی جاتی ہے اور جب ان کے مطابق نہیں اتنی تو ایسی تلوار تھی نہیں کبھی جاتی اور یہ ظاہر بات ہے کہ مرتبہ ثبوت کے اقتضا کے مطابق مصنوعات کا موجود کرنا اس کا تعلق بنانے والے کے حسن سلیقہ اور مہارت پر ہوتا ہے نہ خواہ وہ ہے کہ موجود ہونے کا جو مرتبہ ان مصنوعات کا ہوتا ہے۔

اس مرتبہ کے تعلق یہ ماننا کہ یہ ہے کہ اس تعلق اور ثبوت سے (وہی ہوگی جو کسی شے کو اپنے لئے نمونہ سے ہوتا ہے جس کی مطابقت اور عدم مطابقت پر اس شے کی تعریف یا مذمت یعنی ہوتی ہے لگتی بات ہوتی تو آخر اس قسم کے مصنوعات جیسے تلوار ہی ہے اس کی تعریف اور مذمت کے معنی ہی کیا ہو سکتے ہیں اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان مصنوعات کا صحیح طور پر تیار ہونا اور بنانا ان کے حسن سلیقہ اور مہارت پر مولف بنے یہ بھی ایک غلط بات ہو جائے گی۔

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

شے زیادہ کراہتا، جس کو کہ ایسا ہی کہنے والے نے کہا کہ زیادہ کراہے، تو کیا والے سے اس قول کا نام حکایت ہے، یعنی ایک واقعہ کی وہ نمونہ ہے، اس لئے اس واقعہ کی حکایت کرنا اس کے کھڑے ہونے کا واقعہ اسی کو بھی منہ جیتے ہیں، یعنی اسی واقعہ کی حکایت کی گئی، اور جس کی خبر ہو گئی، اسی تعلق تلوار جب بنا کر تیار ہو جاتی ہے، یعنی اس کا قالب اختیار کر لیتی ہے، تو گویا بنانے والے کے دل میں تلوار کی جو صورت سمجھا ہوئی تھی اور جن خصوصیتوں کے پیدا کرنے کا کاروبار اس میں شہادہ کیا تھا، اسی کی حکایت اور نقل یا برسی پائی جانے والی ہو کر رہی ہے، پس تلوار کے واقعہ کا مرتبہ ثبوت کی حکایت کا مرتبہ ثبوت کا مرتبہ محکم عنایت ہے۔

ایسی صورت کی وجہ سے ممتاز ہوئی بہر حال اپنے اس امتیاز میں بھی ماہیت اسی صورت کی محتاج ہوتی ہے اورین خاص آثار کا تعلق تلواری سے ہے یعنی پھری اور نیزے میں وہ آثار اور وہ خصوصیتیں نہیں پائی جاتیں ان آثار کا تعلق بھی تلواری کی ماہیت سے اسی صورت کی بنا سے پیدا ہوتا ہے جس کے معنی یہی ہیں کہ تلواری خود تلواری ہونے میں یعنی خود اس کے لئے دوسری چیز جو ثابت نہیں ہوتی بلکہ خود اسی کے لئے اس کی ذات کی ثبوت اس ثبوت میں بھی وہ اپنی اسی 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 تلواری کی ماہیت کی صورت کوئی ایسی چیز ہوتی جو بذات خود قائم ہذا اور اپنی ذات کا اسے علم ہی ہو تو یہ یا شاید 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 ہو گا۔ یعنی صورت اپنی ذات کو جو جانے لگی ہے اپنی ذات کا جاننا اس ماہیت کا جاننا بھی ہو گا۔ اور تلواری کی ماہیت کا نیزے یا پھری کی ماہیت سے ممتاز ہونے کی وجہ یہ کہ یہ صورت بھی اس لئے سمجھنا چاہئے کہ ماہیت کے اس معنی علم کا مطلب یہ ہو گا کہ اپنے اختیار سے اس صورت کی 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۔

بہر حال صورت کی طرف تلواری کی ماہیت اپنے ثبوت میں محتاج ہوتی ہے جیسا اپنے پاسے جانے اور موجود ہونے میں وہ لوہے کی محتاج ہے (ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ بنانے سے پہلے حکیم کو تلواری 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 ذات خود وہ صادر بھی ہوتی ہے اورین آثار اور خصوصیتوں کا اس صورت سے تعلق پیدا ہوتا ہے یہ بات بھی حکیم ہی سے صادر ہوتی ہے گر لہذا نہیں بلکہ بالعرض صورت کے واسطے سے اس صدور کا تعلق حکیم سے قائم ہے، لیکن حکیم سے صورت اور صورت کے واسطے سے صدور کی نوعیت یہی ہوتی ہے کہ احکام و آثار کے لحاظ سے (باوجود صادر ہونے کے) بافضل کسی قسم کا امتیاز صادر و معدوم نہیں ہوتا (یعنی جو چیز صادر ہوتی اور جس سے صادر ہوتی دونوں میں کسی قسم کا بافضل امتیاز اس مرتبہ میں نہیں ہوتا) البتہ صرف ممتاز ہونے کی صلاحیت اور قوت پائی جاتی ہے، گویا صادر ہونے کی یہ کیفیت ایک قدر کیفیت ہے جسے ہم ملای چیزوں پر قیاس نہیں کر سکتے یعنی مادی اشیا کے

جو پیر صا در اور پیدا ہوتی ہے ان میں صمد کی مذکورہ بالا کیفیت کو تلاش کرنا چاہئے، اس قسم کا علم جس میں معلوم کے ثبوت کا مبداء اور وجہ بھی علم ہی ہو، اصطلاحی طور پر ہم نے اس علم کا نام علم نفس رکھا ہے اگرچہ دوسروں نے علم فعلی کو ایسے سنی میں استعمال کیا ہے جو ہمارے مقرر کردہ اصطلاحی معنی تو بھی مساوی ہے اور ایسا علم جو معلوم کے ثبوت کا مبداء نہ ہو۔ لیکن معلوم کا وجود جس علم پر موقوف رہتی ہو اس کو بھی وہ علم فعلی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ اپنی اپنی اصطلاح ہے اور اصطلاح میں کس مکش کرنا مفہول بات ہے

## عقبہ (۲۸)

یسا معلوم جو صورت ختمی 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 جانتا چاہئے کہ اس قسم کے معلومات کی کنز 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، اگر ان کی کوئی ایسی حقیقت ہوتی ہو اس وقت بلاشبہ اس حقیقت کو مساتے

شہ میں بر کچھ کبنا پاتا ہوں اور میری اصطلاح اور دوسروں کی اصطلاح میں جو فرق ہے اس کو شامل سے یوں بھی سمجھ سکتے ہو، مثلاً فرض کرو کہ ایک مہندس (انجینئر) کسی مکان کا تصور بنا ہے اور اپنے تصور کے مطابق اس مکان کو بنا بھی لیتا ہے تو دوسرے لوگ مہندس کے اس تصور کو جو تیرت ہے اسے لکھان کا قلم کیا تھا، علم فعلی کہہ دیں گے، لیکن میرے نزدیک مہندس کا یہ تصور نفسی نہیں ہے بلکہ کائنات میں کا ایک جزو ہے، اور مہندس کا عمل حادثہ و زید ہے تو یہ ہے کہ حادثہ علم ایسے ثبوت کے اقتدار کا حامل لاتی جو ہم سمجھ سکتے ہیں، مگر چھلکی بات ہے کہ کائنات کے اس علم کو کونسی حقیقت میں لکھانے کے بعد وہ کونسی حقیقت ہے، اور علم عالم میں پیدا ہوا ہے لوگ اس کو فعلی علم کہتے ہیں، یعنی علم برہمنی، یہ کہ مہندس کا نام ہو گا ہے، تو یاد رہے علم نام برہمنی ہے، اور ممکنات کا علم اس کا تابع ہے، مثلاً ایک سے ترنگ کے عدد کو لکھ کر تصور کرے، تو اس تصور کرنے والے کے لئے ناممکن ہے کہ کسی طاق عدد کو جنک یا جنک عدد کو طاق بنا دے، کی طرح اس کے جس کی بات جس کو ہم کے عدد کو ۲ سے پہلے کر دے، بہر حال کسی عدد کا صحت ہونا، کسی کا طاق ہونا، یا تین کا چار سے پہلے ہونا، یا تین عدد کے اس تصور کرنے والے سے پہلے ثابت شدہ ہیں، بلکہ اس تصور کرنے والے کے علم کی اسامت و پیش روی کا نام ہی یہی باتیں انجام دیتی ہیں، یعنی اس تصور کرنے والے کا یہ تصور من ہی ثابت شدہ حقائق کا تابع ہوتا ہے، یہی لئے ان کو اس تصور کرنے والے کے نام مہندس ہے۔

لیکن جاننے اس کے ان مقام اور لو کی حالتوں کو واحد سے ایک کے عدد کو جس نظر کو کرنا چاہئے تو ظاہر ہے کہ ہر عدد کی باہت کا مقام اور مرتبہ اسی واحد داگیا، اس کی وجہ سے نہیں ہوگا، اور ہر عدد کی باہت اپنے غیر سے متاثر ہی واحد ہی کی وجہ سے نہیں ہوگا، ہر عدد کے بعد وہ جو تقسیم حاصل ہے تو ہر ایک کا واحد ہی کا یا مقرر ہے، کیونکہ ہر ایک دو واحد سے تو ہر ایک کی تقسیم ہوتی ہے، یعنی ہر ایک کی تقسیم کرنے کے بعد ہر ایک کی تقسیم ہر ایک کے تمام یا جس قسم ہوگا، ہر ایک کی باہت کے ثبوت کا مبداء سبب واحد ہی ہے، یعنی ہر ایک کے دہرنے سے سبب بنتی ہے، جس سبب کو فرض کیا جائے کہ اس کے اس عدد کو خود اپنی ذات کا علم حاصل ہے، یعنی اپنی ذات کا علم، اور عالم ہے، اور اس کے دہرنے سے ہر عددی مرتبہ لگاتار پیدا ہوتا ہے، اس کو بھی اس عالم کے تصور میں لینے اپنی ذات کے علم کے جس میں لکھا جاتا ہے، تو ان عددی (ہر ما شے ہر عدد کو مشتق

نہ لکھتا اور دیا جاسکتا تھا اگر فلاں فلاں چہ میں تحقیق کے در سے اس معلوم کے ساتھ ذاتی ہونے کا صحت رکھتی ہیں اور فلاں چیزیں عرضی ہونے کا ایسے فلاں امور ذات میں داخل ہیں اور فلاں اس کی ذات سے خارج ہیں۔

یہ حال قسم کے اختراعی مفرد تراشیدہ معلومات کے لئے ذاتیات ان ہی باقلا 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 ہی صورت جن چیزوں کے متعلق یہ چاہتگی کہ اس کی ذات میں وہ داخل نہیں ہیں بلکہ عارض ہونے کے یا لازم میں سے ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں ان کو اس معلوم کے عارض میں شمار کیا جائے گا۔

الحاصل ان اختراعی معلومات کے متعلق عالم کے ذہن میں جو صورت پائی جاتی ہے اس کی وہ حیثیت ہوتی ہے یعنی ایک عینیت تو اسی صورت کی یہ ہے جگہ شخصی ذہن میں اس کا جو قیام ہے اس کی وہ سے ایک ایسا جہتی اصلی وجود جو اس صورت کو حاصل ہو جاتا ہے جو عالم کے ذہن کے ساتھ قائم ہے اور اس عالم کے ذہنی عوارض میں جگہ ابواب اس وجود سے قطع نظر کر کے صرف صورت ہونے کے نقطہ نظر سے اس کو دیکھا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اختراعی معلوم ایک کلی مہمہ ہے ہونے کی نوعیت اختیار کرے گا اور اس کا وجود اصلی نہیں بلکہ ظاہری وجود ہو رہا ہے گا جس سے متعلق صرف لحاظ خود کو جہ کے طرف و موطن سے ہوگا۔ یہ اس کے تحقق اور وقوع کا کل آدمی کا صرف سبب اور اعتبار ہوگا اسی اعتبار سے اس صورت کو معلوم کہا جاتا ہے اور یہی اس کی اپنی حیثیت ہے لیکن اس معلوم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ سوچنے والے کا ذہنی ذہن جو واقع میں موجود ہے اسی ذہن کی ایک واقعی نسبت یہ صورت بن گئی ہے اور اس پہلو سے وہ خود بھی ایک اصلی ہستی جو بالکل مانا ہے ہوتی ہے جس کا محل وقوع و طرف وجود ذہن کا مرتبہ لحاظ و اعتبار نہیں بلکہ خود ذہن ہے اس حیثیت سے ہی معلوم صورت ہے اور اس ذہنی صورت اس معلوم کے اختراع و اعتبار کا مشاہد ہوتی ہے کہ ایک حیثیت سے جبندہ ذہنی صورت ہے۔

یہ ذہن یہ صورت جو اپنی ذات کی دو حیثیتوں سے قیوم ہے (ایک جہتی صورت ہونے کی

۱. ضمیر ماں یہ رسم گنہ شمارا ماہیت کا علم ہے اور اس کے مطابق بوشیہ و سہلہ نہیں ہوگا ہا معنی - ت مہترہ - ہر ماں :-  
 ۲. میں ہی اون کے کے حقائق میں معنی و تحقیق میں تھانی کے سفر میں جگہ گواہی دیا ہے جو معلومات کی پہلی چیز ہے۔  
 ۳. ہر ماں تعلق کو حاصل تھا و تہیہ لہو پر شانی تھا اور تھکیں کے ہر صورت کو اختیار کر کے ہر ماں میں معنی نے یہاں  
 میں مگر سہلہ لگاں نے ان سہلہ لگاں کو نہیں کیا ہے ان کے لئے بعض معلومات ان حقائق کے ناقابل نہیں جاتیں یہ سہلہ  
 صورت کے ان لگاں کی یہ جہتی ہے کہ جس سے وہ معلوم عالم کے نزدیک اپنے اقوال سے نماہ جاتی ہے اس جہاد صورت ہر  
 ان کی چیزوں کی نہیں جہتی بودگی ہوتی ہیں بلکہ ہر چیز کی ماں یا ماں مرقمی ہائی ہیں یعنی باقی ہیں جہتی جاتی ہی سہلہ صورتوں ان کے  
 (ہیں سہلہ جہاد آندہ)

حیثیت سے اور ایک معلوم ہونے کی حیثیت سے، لیکن صورت اور معلوم ہونے کے ظرف وجود اور عمل وقوع میں جو فرق ہے ایک کا مطلق اور عمل وقوع خود ہیں ہے، اور دوسرے کا عمل وقوع دونوں زمین کا لحاظ ہے اس لئے تو ایسا چاہئے کہ دونوں میں وہی نسبت ہو، جو فاعل و مفعول میں پائی جاتی ہے، یعنی فاعل کے وجود کا موصوف اور ہونا ہے اور مفعول کا اور اسی طرح یہاں بھی نسبت اور معلوم دونوں کے وقوع کا عمل و مقام چونکہ الگ الگ ہے اس لئے دونوں کی باہمی نسبت کی تعبیر ابدان سے کن چاہئے یعنی فاعل و مفعول کے درمیان والی نسبت کو یہاں ہی لیتے ہیں اس کو یہی ابدان کہتا چاہئے، اور صورت کو یا اس موصوفہ فاعل ہونے کی اور معلوم مفعول ہونے کی حیثیت کہیں گے۔ صورت اور معلوم باوجودیکہ ایک ہی چیز ہیں لیکن مطلق کے اعتبار سے ہی کا یہ اثر ہے کہ معلوم کے اندر جو ابہام اور اطلاق پایا جاتا ہے، نتیجہ ابہام و اطلاق ہی معلوم سے متصل ہو کر صورت تک پہنچتا ہے، اور عمل ہونے کی بدولت معلوم کو ثابت ہو رہی ہے، اس 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 سے متصل نہیں ہونے کی بنا پر ہے۔

(اب اس کے بعد یہ سمجھو کہ معلوم ہونے کا مرتبہ جو صورت کا ہے، اس معلوم میں خصوصیتوں کا اضافہ کر کے اس کو مختلف نوعوں کی شکل میں اور نوعوں میں خصوصیتوں کا اضافہ کر کے اصناف میں، اور اصناف میں مختلف قسم کے صفات کو برسا کر ایسے افراد اور اشخاص کی شکل میں لے آیا جائے جن کی تعداد شمار میری مراد اشخاص و افراد سے نہیں ہے، بلکہ ان خصوصیتوں کے اضافہ سے وہ جزئی بن جائیں گے، کیونکہ معلوم تو کلی ہے خصوصیتوں کے اضافہ سے اس کلیت کا ازالہ ہو گا، البتہ یہ ممکن ہے کہ ایسی کلی بن جائے جو فرد واحد اور متعدد دونوں میں مابقیہ متصو رہے۔

(بقیہ ماضیہ گذشتہ) مالک کے ذہن میں ان لوگوں کے خیال کے مطابق ہمارے ہوتے ہیں، یعنی زمین میں کسی چیز کی صورت جہاں وہیں جوتی ہے تو ایک حیثیت میں ہی کی جوتی ہے، جیسے آدی کے بہت سے باقی صفات شفا، صورت بہت ذہنی خیالی کے لائق صفات ہیں، اسی طرح یہاں بھی لگتی ہے، یعنی صفات بن جاتی ہیں، ابدان ہیئت سے کہ معلوم ہے، ایسی حالت میں بچائے، خارجی صفات کے کوئی موجودات کے ذہن میں لگتا ہے، جہاں صفات کا پیدائش کہ ہم اور خصوصیتوں سے کہ، اور اسی نسبت میں مابقیہ فاعل مفعول کا پختہ مطلق کا حاقی ہونا ہے، لیکن صورت ظاہر کا اس معلوم سے ظاہر ہے، یہی ہے، محض آتی بات کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود خارجی وہ ہے، سرے کا ظہر لگاتی ہیں سے موصوفہ کا اطلاق کو ثابت کرتا ہے، لیکن صرف اطلاق موصوفہ کی وجہ سے ایک جہرہ سہی چیز کا ظہر لگتا ہے، یہ بات سمجھیں، آتی ہ مترجم، مثالی طور سے ان میں مطلق کی صفت کا جب اضافہ کیا جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اس کلی کے اضافہ سے خصوصیتوں میں بات دے گا، یہ موصوفہ کی ایک قسم مطلق ہوتی، دوسری نیز مطلق، اسی لئے موصوفہ کی صفت کے لگانے سے موصوفہ کی صفت مطلق کی وہ ہے، مطلق مطلق، جو ایک نوع ہے، جو ہوتا ہے، مطلق کے لگانے سے متصل کو معلوم کہنے میں، یعنی نوع کا تمام اس مطلق کے اضافہ سے نسبت رہتا ہے۔

بہر حال مابقیہ خصوصیتوں سے مطلق کے اضافہ سے نوع بنتی ہے، مطلق مطلق میں موصوفہ کا اضافہ کر کے کہتے ہیں کہ جنسی مابقیہ نیز جنسی حیوانی اور انسانی کی، جن میں جو مابقیہ جنسی مابقیہ کی صفت کہتے ہیں، مابقیہ موصوفہ کا اضافہ کر کے جو چیز حاصل ہوتی ہے، اس کو موصوفہ اور جنسی کہتے ہیں۔

بہر حال باوجود ان صفات کے اناؤ کے معلوم پھر بھی کئی بی باتیں سہے گا خواہ ایسی ہی کئی جو کسی فرد واحد میں منحصر ہو جھرتی بن جائے گا۔ ایسی جھرتی جو خارج میں پائی جاتی ہے جیسے جزئیات عینہ میں شمار کرتے ہیں اور نہ ایسی جھرتی جو عالم خیال میں جھرتی ہو جیسے جزئیات خیالیہ میں شمار کرتے ہیں اور نہ ایسی جھرتی جو دم میں جھرتی ہو جیسے جزئیات وحشیہ میں شمار کرتے ہیں اور نہ ایسی جھرتی جو عقل کے ظرف میں جھرتی ہو جیسے جزئیات عقلیہ میں شمار کرتے ہیں بلکہ جس قسم کی جھرتی تخصیص کے اس عمل سے اس کی معلوم میں پیدا ہوگی اس کا نام جھرتی ہی نظریہ رکھا گیا سکتا ہے۔

اسی اس میں معلوم کئی کے ساتھ تخصیص کے اس عمل کو یوں ہی بجا رہی کہ کے اس کو جھرتی ہی نظریہ کے درجہ تک جب پہنچا دیا جائے گا تو اب یہاں ایک محاطی عالم ثابت ہوگا ایسا محاطی عالم جو بالکل ہی خیالی عالم کے مطابق ہوگا جو خیال میں موجود ہے اور اس انفرادی معلوم کی علمی صورت اپنے وجود کے اعتبار سے اس محاطی عالم کی قیوم ہوگی جتنے دونوں میں ابدائی نسبت ہوگی اور یہی علمی صورت اپنے ظلی وجود سے اس محاطی عالم کی قیومیت کا نہیں بلکہ تقویم کا کام کرے گی کیونکہ اس محاطی عالم کی تقویم کا کام وہ حقیقت معلوم کرتا ہے اور معلوم کے متعلق معلوم پر چکا کہ وہ کچھ نہ وہی علمی صورت ہے بشرطیکہ ظلی موجود ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے۔

اگرچہ جی سی ہے کہ صورت کی ظرف اس محاطی عالم کی تقویم کو منسوب کرنا ایک قسم کی مسامتہ اور وہ گندہ ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے کیونکہ وہ حقیقت تقویم کا تعلق صورت سے نہیں بلکہ معلوم سے ہے اور معلوم کے متعلق گندہ چکا کہ صورت صریح سے اور ابدائی طور پر صادق ہے جس کے سنی میں ہے کہ صورت علمی کی حیثیت قاطر کی ہے اور معلوم کی مفظرد کی کھلی ہوئی بات ہے کہ مفظرد کا حکم فطری کی طرف کیسے مستقل ہو کر پہنچ سکتا ہے۔ ان مباحث کے بعد اب میں یہ ملاحظہ میں مقرر کرتا ہوں یعنی معلوم جو وہ حقیقت کچھ نہ وہی انفرادی صورت علمی ہے۔ اسی معلوم کو اب اس اعتبار سے اس کا عمل اور مطلق محاطی ہے یا یہ کہ اس صورت علمی سے اس معلوم کا صدور ہی طرح ہوتا ہے جیسے فطری کا صدور فطری سے بطور ابداع ہوتا ہے اس اعتبار سے کہو یا اس اعتبار سے بہر حال اس نقطہ نظر سے اس معلوم کو اصطلاحی نام نہ ہم واحد عقلی رکھتے ہیں اور اس معلوم کے ساتھ خصوصیتوں کا اضافہ کر کے جس وقت اس وقت اس وقت کے بنائے گا کام کیا گیا تھا اور تخصیص کے اس عمل سے جو ایک

نہ اپنے خیال میں میں صورتوں کو پیدا کرنے اپنی توجہ ان صفات کی طرف سے اس کو تھامے۔ جتنے میں تھامے کی اس کیفیت کی تعبیر صورت سے کی جاتی ہے۔ نہیں تاہم کے اناؤ سے انسان جو میں ان کی ایک نوع ہے اس کی حیثیت یا اس کا نام تو یہاں نہ جانا ہے تاہم یعنی فصل کے اس عمل کو تعبیر مثلاً انسان کے فطری سے تقویم سے کہتے ہیں قیومیت اور تقویم میں یہی فرق ہے۔ ۱۲۔

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

## عقبہ (۲۹)

مذکورہ بالا اصطلاح کی بنیاد ہذا عالم عقلی سے مراد لحاظی معلوم کی اجمالی حالت ہے اور وہی لحاظی معلوم میں خصوصیتوں کا اضافہ کر کے جن کثرتوں کو پیدا کیا گیا تھا اسی کا نام صنف سے عالم عقلی رکھا تھا ان دونوں اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس عقبہ کو لکھنا چاہئے نیز اس عقبہ کو صحیح طور پر دیکھ کر سمجھ سکتے ہیں جنہیں عقلی کی اصطلاحیں ہمیں لگنے چاہئیں جن چیزوں کی تخلیق بھی کر رہی تھی ہے مترجم۔

اخر اسی علم میں جو عقلی صورت عالم کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کے متعلق بتایا جا چکا کہ معلوم کا جو لحاظی مرتبہ اس صورت کے متعلق پیدا ہوتا ہے اس کے امکانات کا مبداء اور سبب یہی عقلی صورت ہے اب یہ سمجھو کہ جیسے اس معلوم کے امکانات کا مبداء یہ عقلی صورت ہے اسی طرح وہ سارے خصوصی امور جو اسی معلوم کے ساتھ خصوصیتوں کے اضافہ سے پیدا ہوتے تھے ان امور کے امکانات کا مبداء اور سبب بھی اسی صورت عقلیہ کو اگر فرض کیا جائے۔ یعنی مانا جائے کہ ان خصوصی امور کا امکانات بھی عالم پر اسی صورت عقلیہ سے پورا ہوا تو ظاہر ہے کہ یہی صورت میں جیسا کہ عقلی عالم جو ان میں خصوصی امور کی اصطلاحی تعبیر ہے اس عقلی عالم کے لئے یہی صورت عقلیہ اپنے لفظی وجود کے اعتبار سے جنس ہونے کی بھی ہمیشہ رکھے گی اور فصل ہونے کی بھی نیز افراد کے ساتھ اسی کو نوع ہونے کی بھی نسبت ہوگی اور جو جناس اس سلسلہ میں پیدا ہوں گے ان کی تقسیم دینے اور انواع کی شکل میں تقسیم کرنے والی بھی یہی صورت عقلیہ ہوگی اور جو انواع حاصل ہوں گے ان کی مقوم بھی یہی ہوگی وہاں لازم کی لزوم بھی ہوگی اور ضرورات کے لزوم بھی وہی ہوگی وہی صنف بھی ہوگی اور نوع کو مختلف جنسات میں بانٹنے والی بھی وہی ہوگی وہی شخص بھی ہوگی اور شخصیت جن 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 یعنی وہی ماہ الامتیاز بھی ہوگی اور ماہ الاشتراک بھی۔

باقی اس پر یہ اعتراض کہ ایک ہی چیز کیا ان تمام حیثیتوں کی حامل ہو سکتی ہے اس کے متعلق میں یہ کہنا ہوں کہ ایک ہی چیز جناس اور فصلوں، لازم و لزومات، خواص و معروضات سب سے پرستل ہو اس کے سوانا ممکن ہونے پر آج تک کسی نے کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے۔



بہر حال اس صورت عامیہ کو اپنے لحاظاتی وجود کے اعتبار سے یعنی واحد عینی محسوس 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 مشائخہ 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 شخص اقدیمین پیدا ہوتا ہے وہ شخص کی ذات سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ ہر ہر فرد اور ہر ہر شخص کے باہمی امتیاز کی وجہ سے جو نوع ہی ہوتی ہے اور یہی نوع تمام افراد میں مشترک ہی ہوتی ہے بہر حال جو نسبت یہ لوگ نوع اور جنس کے شخص و فرد کے درمیان ماننے میں یکجہنا چاہے کہ واحد عقلی اور عالم عقلی میں جو نسبت پائی جاتی ہے اس قسم کی نسبت کا اصطلاحی نام ہم نے انصاری نسبت یا نسبت انصاری رکھا ہے۔

حکماء اشراقیہ ذاتیات کے متعلق تشکیک کے جو قائل ہیں مینے کہتے ہیں کہ کلی کا کامل فرد ہوا یا خاص دونوں میں اس کلی کے جو ذاتیات مشترک ہوتے ہیں وہی فرد کامل کی ہی پوری حقیقت ہوتی ہے اور فرد خاص 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 مینے ہم ہمیشہ سے جب اس مشترک ذاتی کو سراہا جائے تو وہی اشتراکی سرمایہ ہے اور کمال و نقص کی خصوصیتوں کے لحاظ سے اسی ذاتی کو جب قصور کیا جائے تو وہی امتیازی سرمایہ ہے بہر حال اشراقیوں کے اس تشکیکی نظریہ کو ہم اس موقع پر بطور نظر اور مثال کے استعمال کر سکتے ہیں۔

## عقبہ (۳۰)

یہ تو معلوم ہے کہ لوازم اور ان کے خصوصیات میں بنانے والوں کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا مینے اصطلاحی تعبیر جس کی یہ کی جاتی ہے کہ لازم اور ان کے خصوصیات کے درمیان اصل کی دراندازی نہیں ہوتی مثلاً چار کے عدد کو لازم ہے کہ دو 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

مثلاً کلی کا اطلاق اپنے مزہر اور اسوایہ حیثیت سے ہوتا ہے اس کو کلی تراویح کہتے ہیں اور اگر اطلاق میں مساوات نہ ہو کہ لاری کے قاعدت کا رنگ اطلاق میں پایا جاتا ہے مثلاً کالا ہونا ایک کلی صفت ہے جس چیزیں جنیادہ کلی ہیں اور جو کم کالی ہیں وہ لاری پر اس کے اطلاق میں جو قاعدت ہوتا ہے اطلاق کے اسی تفادوت کی تعبیر تعلق سے کرتے ہیں اور اس قسم کی کلی تعلق کہلاتی ہے

واقعہ کی صورت ہی ہے کہ چارکا بننا ہی اس کا جفت ہونا ہی ہے یہی مطلب ہے اس دعوے کا کہ لوازم اور  
لزومات کے درمیان جہاں کارفرما نہیں ہوتا اب اسی سنا کو سامنے رکھ کر سمجھو کہ صورت علمیہ میں اور عالم عقلی میں  
وہی نسبت پائی جاتی ہے جو لوازم کو اپنے لزومات سے ہوتی ہے یعنی جہاں کی کارفرما اور دراندازی سے یہ  
نسبت پاک ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ صورت علمیہ اگر واجب ہوگی تو عالم عقلی میں واجب ہوگا لیکن عالم  
عقلی کے اس وجوب کے معنی یہ ہوں گے کہ صورت علمیہ سے وجوب کو اس عالم عقلی نے حاصل کیا ہے نہ کہ  
صورت علمیہ کا وجوب مجسّم عالم عقلی کا وجوب ہوگا اسی طرح صورت علمیہ اگر ممکن ہوگی تو صورت علمیہ کا یہی  
امکان ہی صورت کے عالم عقلی کا امکان ہوگا نہ کہ صورت علمیہ سے عالم عقلی امکان کا استفادہ کرے گا۔

آخر ہم انسان کا تصور کے اس احساس کو نپ اندر پاتے ہیں کہ گھوڑے سے دو ایک جہد کا حقیقت  
ہے تو انسان کے متعلق یہ امتیاز جو ہمارے اندر پایا جاتا ہے ناقص 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 المرہینی ہوگا تو اس کے یہی 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 ہونا 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 معنی یہ ہوں گے کہ اس صورت کا تحقق اور اس کا پایا ہونا بھی واجب اور ضروری ہے، یعنی  
دونوں یکسر ایک ہی بات ہوں گی اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگا (جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے  
سمجھو یعنی فرض کرو 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 کو کسی اور فاصلہ پر اس نقطے کے ارد گرد کھینچے جاسکتے ہیں ان کا بھی تعین  
اس طور پر ہو جاتا ہے کہ یہاں سے پہلا دائرہ گزرے گا وہیں سے دوسرا نہیں گزرے گا اور دوسرے دائرے  
ان نقاط سے گزر سکتے ہیں جن پر پہلا دائرہ گزرنے کا بہر حال ان مختلف دائروں کا تعین اس طور پر 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 معنی ہونی چاہئے کہ دائروں کا تعین ہی واجب  
ہوگا اور اس کا وجوب مجسّم نقطہ کے تحقق کا وجوب ہوگا یا نقطہ کو فرض کیا جائے کہ اس کا تحقق ممکن ہے تو

دائرہ کا تیسری بھی ممکن ہے، گا اہل تہیں کا یہ امکان جسے نقطہ کے تعلق کا امکان ہو گا۔

البتہ یہاں ایک دوسری بات یہ ہے کہ (اس نقطہ کو مرکز مان کر) دائرے کو کھینچ کر باغفل جب موجود کر دیا جائے گا تو اس کا ایک مستقل جدا گانہ اثر ہو گا، یعنی باغفل موجود ہونے میں دائرہ مختلف اسباب کا گردان چیزوں کا جن سے دائرے کے موجود ہونے میں مدد ملے یعنی مختلف مددات کی حاجت ہوگی، پچا ہے کہ اس مثال کو چھی 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۔

## عقبہ (۳۱)

لاہوت یعنی حق تعالیٰ کا علم میں اس کی ذات سے یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر اباب نظر و استلال کے سربراہ اور دو محققین کا بھی اتفاق ہے اور جن لوگوں کو اباب فنارہ و اظلال میں شمار کیا جاتا ہے، یعنی حضرات صوفیہ کرام کے ائمہ کا بھی اسی پر اجماع قائم ہے، امام ربانی مجدد الف ثانی کے متعدد اقوال میں بھی صراحت یہی بات ملتی ہے،

بعض مقامات میں انھوں نے خدا کے علم کو زائد پر ذات صفت ہو قرار دیا ہے تو وہ حقیقت اس مقام پر انھوں نے علم کا مسئلہ نہیں بیان کیا ہے، بلکہ عالم عقلی کا مدد حق تعالیٰ سے کیسے ہوا ہے، انھوں نے اس مسئلہ کو یہاں بیان کیا ہے یعنی گو مسلم ہی کا نظریہ 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 سبب اور سرما یہ ہوتا ہے،

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

بہر حال لاہوت خدا کی ذات کا ساری کائنات سے گویا وہی تعلق ہے، جو کسی چیز سے علمی صورت کو ہو سکتا ہے، یعنی سارے حقائق خواہ ابہام و اطلاق سے ملوث ہوں یا نہیں، تحصیل کی شان رکھتے ہوں، الغرض مبہمات ہوں یا محضات، جناس 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 مخصوص ہے،

یہی مخلوقات کو اس علم سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے جس کے وجود میں ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ موجود ہونے سے پہلے کسی چیز کا علم ممکن نہ ہو سکتا ہے تو صورت کے ذریعہ ہے، یعنی ایسی صورت کے ذریعہ سے جو ممکن کی ذات پر قائم ہوتی ہے جس کا مطلب یہی تھا کہ جس ماہیت کو اپنا معلوم بنانا ہے، اس ماہیت معلومہ میں اور ممکن کی ذات جو اس ماہیت کی عالم ہوتی ہے اس میں نسبت نہیں ہوتی ہے، جو ماہیت معلومہ میں اور اس ماہیت معلومہ کی صورت میں ہے، جس سے ثابت ہوا کہ اپنے معلومہ کے ثبوت کا مبدعہ خود ممکن کی ذات نہیں ہوتی بلکہ ممکن کے علم کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ ایسی چیز جس میں امتیاز فیہ سے یعنی صورت کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے اس کا انکشاف ممکن نہ ہو سکتا ہے بلکہ برعکس ہے یعنی لاہوت کی خود ذات کو تمام کائنات سے اور ہی نسبت رکھتی ہے جو کسی چیز کی صورت علم کی کو اس چیز سے ہوتی ہے اس لئے لاہوت معلومہ کے امتیاز کی وجہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکن کا علم ظاہر ہے کہ لہذا اور حادث ہوتا ہے اور حقائق معلومہ کو ثبوت کا نام ازل سے ثابت ہے، ایسی صورت میں ممکن کے ذات اپنے معلومہ کے ثبوت کا مبدعہ کیسے ہو سکتی ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ اختراعی علم ممکن کو مہرہ نہیں آسکتا یعنی ایسا خود تراشیدہ علم جس کا بیرونی فن سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہ ہو ممکن میں اس علم کی گنجائش ہی نہیں ہے بلکہ جس قسم کا علم ہی ممکن کو حاصل ہوتا ہے، بدلتا ہی ہوتا ہے علم حکمانی ہی پر ہوتی ہے یعنی ایسے علم پر جو باہر کے کسی واقعہ سے حکایت و نقل ہونے کا تعلق رکھتا ہو، جس کی پہلے سے پہلے بات جس کا علم ممکن کو ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ محسوسات ہی ہوتے ہیں، یعنی جو اس کے معلومات تھے، پھر ہی محسوسات جب خیال میں آگئے ہوجاتے ہیں تو وہ ممکن کے ذہن میں اس کی صلاحیت پیدا کر دیتے ہیں، لیکن اس کی صورتوں کا فیضان اس کی عقل پر ہونے سے عقل ان ہی کلیات کو الٹی الٹی ہے، بعض چیزوں کو جس دن سے بدلتی ہے اور بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے، مانتی ہے، جسے متین اور تابع کا مل کہتے ہیں، الغرض اپنی مشکوہ سے جب اس کا رد ہوا تو عقل انجام دیتی ہے، تو اس کے بعد یعنی ایسی مرکب صورتیں عقل کے سامنے آتی ہیں جنہیں "اختراعی صورتوں" کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے، حالانکہ تجزیہ و تحلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ مرکب صورتوں کے سامنے ابعاد و عناصر حکمانی معلومہ ہی سے ماخوذ ہیں، یہ حال تو ممکن کے اختراعی علم کا واقعہ میں وہ اختراعی علم نہیں ہوتا، بخلاف لاہوت کے (مخلوقات جب موجود نہیں تھے) تو اس وقت کے سامنے معلومات کا مبدعہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے، باہر کی چیزوں کی حکایت و نقل کی لاہوت میں علم کی گنجائش ہی کہاں ہے، لہذا کلام لاہوت کے اس علم میں سے جو خدا میں موجود تھا، ممکن اس

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

ہاں خارج میں مخلوقات کے موجود ہونے کے بعد ایک قسم کا امکان علم و ہوت میں بھی پایا جاتا ہے لیکن یہ تو لاہوتی علم کی دوسری قسم ہے۔

بہر حال جب صورت 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۔ یعنی خود اپنی ذات کا علم جو لاہوت کو حاصل ہے، اسی علم میں ساری کائنات یعنی عالم عقلی کا علم رکھا ہوا ہوتا ہے، نیز خارج میں بعد کو جو چیزیں موجود ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے ایک قسم کا حصول 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 واقعہ شائع ہوتے ہیں جو وہاں ہاں اختیار کر کے موجود ہو لیتے ہیں تو اس وقت لاہوت کہاں کا علم حضوری بھی ہوتا ہے، لہذا ہوت کے علم کی تیسری قسم میں ہر تغیر واقع ہو تو اس سے اس علم میں جو براہ راست لاہوت میں پایا جاتا ہے، کسی تغیر کا پھنا ضروری اور لازمی نہیں ہے۔

## عقبہ (۳۲)

لاہوت کے علم عقلی سے واحد عقلی جب صادر ہو، خود حقیقت لاہوت کی عین ذات ہی ہے۔

۱۔ صفت نے بیان شان فلسفہ نے امر خارج کے بعض جہلا میں سوال کی ہیں کہ ظن کے جنسی ہی ان سے واقعہ میں، لیکن ہم منصفیت سے واقف ہیں، ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا انکشاف جب خود اس چیز کی ذات ہی سے ہوتا ہے، اپنی ذات کو ہم دیکھ سکتے ہیں اور یہ چیز کے ذریعے سے نہیں جانتے بلکہ اپنی ذات کو خود اپنی ذات ہی سے برہنہ جانتا ہے، علم کی یہ قسم کا نام علم حضوری ہے، لیکن اپنی ذات کے سوا نیز علم کو جو جانتا ہے تو ظاہر ہے کہ نیک کے اس علم کا ذریعہ خود وہی ہے جو اس کو برہنہ ہوتی ہے، علم کی یہی قسم کا نام علم حصولی ہے، یعنی شے کی صورت جب عالم کے ذہن میں عیاں ہوتی ہے تو اس علم کا نام اس کو ہوتا ہے، صفت نے علم کی ایک تیسری قسم خود بنائی ہے جس کا نام انصاف نے علم انطوائی رکھا ہے، خدا اپنے آپ کو جانتا تھا اور اپنی ذات کا یہی علم سارے مخلوقات کا جو کہ علم تھا، گو با اس کی اپنی ذات کے علم میں سارے مخلوقات کا علم مندرجہ منطوی تھا، اسی لئے صفت نے لاہوت کے اس علم کا نام علم انطوائی رکھا ہے، مخلوقات کے موجود ہونے کے بعد صفت کہتے ہیں کہ خدا ان کو اس طرح نہیں جانتا جیسے ہم لوگ ان کی صورتوں کے ذریعے سے ان کو جانتے ہیں بلکہ خود ان کو اپنے وجود میں تھانی کے علمی امکانات کا مبدیہ ہے، اس لئے موجود ہونے کے بعد سارے مخلوقات کا علم لاہوت کو جو حاصل ہے صفت کے نزدیک حضوری ہے، ۱۲۔ حق تعالیٰ سے عالم کے بعد کی کیفیت کو کہا ہے جو علم عقلی کا ہونا ہے، خدا کی ذات اعمال کے مرتبہ میں تھی، پھر اپنی ذات کی طرف خدا متوجہ ہوا، اس کے بعد ذات انصاف کی ذات میں جو کائنات و صفات ہیں انصاف کائنات و صفات کے مظاہر جو متابع ہو سکتا ہے، ان پر جب تعین تو جہن تعالیٰ کی ہوئی تو ان سے ایمان پید ہوا، ان ہی جنوں کو اس وقت ہی صفت بیان کرنا چاہتے ہیں۔

یاں حیثیت کہ خدا نے اپنی ہدایت کی طرف توجہ کی دینے لحاظ کے عوین میں خود اپنی ذات کا تصور بھی واحد عقلی کا مقام و مرتبہ ہے پھر یہی واحد عقلی جب مفعول اور مفسر جملہ ہے رہنے کامل تفصیلی توجہ سے پہلا ہوتے کی ہوتی ہے تو اسی کو عالم عقلی کہتے ہیں۔

لاہوت کے وجود کا یہ مقام مخلوقات کا مقام نہیں ہے بلکہ لاہوت کی ذات کی طرح اس کی ذات کا تفصیلی مرتبہ بھی درجہ ہی میں غرق ہوتا ہے اور لاہوت ہی میں وہ ڈوبا ہوا ہے لاہوت کا درجہ اس کا مقام کا درجہ ہوتا ہے لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ سادہ اور صورت سے بھی پاک ہے اور جوہر میں ہونے سے بھی اوجہ خارجی (جو مخلوقات کو ثابت ہوتا ہے) اس سے بھی لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ بلند ہوتا ہے اور اس قسم کے حکم میں 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 قبول ہونے کی آلودگی سے یعنی عقلی عالم کا یہ مرتبہ ٹوٹ نہیں ہوتا، لاہوت میں اور اس عقلی عالم کے مرتبہ میں وہی نسبت ہوتی ہے جو کسی ماہیت میں اور اس ماہیت کے لازم میں ہوتی ہے یہی درجہ ہے جو عالم عقلی کے اس مرتبہ کو ثابتات "اور اسما کوئیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں تم خود اپنے دماغ کی طرف توجہ کر کے دیکھو!

کیا حقائق کے ثبوت کے متعلق ہم اس حقیقت کو نہیں پاتے کہ ان حقائق کا مقدم 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 درجہ کی صفت ان میں بھی سدری اور جذب ہو گئی ہے اور یہ سارے حقائق درجہ کی صفت میں گم ہیں۔

بہر حال جن لوگوں کو اس راہ کے سلوک میں عاجز نصیب ہوا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان کی رسائی مردود ہے اس مقام تک ہوتی ہے اسی لئے لاہوت اور وجود منبسط کے درمیان اس مقام کو وہ ثابت کرتے ہیں جو نہ وجود منبسط کا مرتبہ ہی مقام کے بعد واقع ہوتا ہے اسی لئے انہوں نے "عالم عقلی" کے اس مقام کا نام آخر اسما 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 اور سے اور عالم عقلی کے مرتبہ کو باطن الوجود کے الفاظ سے موسوم کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ واحد عقلی کا مرتبہ گویا اسما والہیہ کے سلسلہ میں ایک ایسے ہم کی تعبیر ہے جو (حزق 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 جو کو پیدا نہیں ہوتی اس لئے اسکا فی حقائق کے انیان ثابتہ جو کوئی ظلال یا یعنی خارجی موجودات ممکن) کے اصول ہیں ان پر اسم ہے کا اطلاق ہوتا رہتا ہے اسی لئے واحد عقلی کے مقام میں ایمان ثابتہ کو ہمہ کوئیہ بھی کہتے ہیں حالانکہ بھی اسکا فی حقائق جب ثبوت کے اس منزل کو تصور کرنا ہی موجودات کا غالب اختیار کرتے ہیں

تو اس وقت ان پر اسم ہونے کا اطلاق نہیں کیا جاتا نیز وہ عقلی شے کے اس مقام کی تعبیر کسی واحدیت کے الفاظ سے ہی کی جاتی ہے اسی کو کبھی تنزل علمی بھی کہتے ہیں اور باطن الوجود بھی اس کا نام بعضوں نے رکھا ہے۔ اس مقام میں امکانی معانی کو ثبوت کا درجہ جو حاصل ہوا ہے اس کے اعتبار سے ان کو ایمان ثابت بھی کہتے ہیں۔ اسی کی تعبیر بعضوں نے کنز معنی سے بھی کی ہے مگر یہ اصولیہ میں یہ روایت ہو نقل کی جاتی ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا: "کنزت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعربت دینے میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، پس میں نے چاہا کہ بانا جاؤں، اس لئے عالم کی شکل میں اپنے کلمات کو میں نے ظاہر کیا، اسی کی طرف کنز معنی کے لفظ سے وہ اشارہ کرتے ہیں۔"

بعض لوگ اس مقام کی تعبیر "اسما کوئیہ" "معاقد امکانیہ" "اصول ظلال" سے بھی کرتے ہیں اور بعضوں نے "ادامع المنی" "ذو الطول السہولک" نام بھی اس مقام کے رکھے ہیں، میرا خیال ہے کہ شیخ الفلاسفی کی تصنیف پر بیت کے لفظ سے مراد یہی مقام ہے، یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ ممکنات کی صورتیں دونوں ذات خود قائم ہیں اور حق تعالیٰ کی ذات میں ان کا قیام ہے، بلکہ قسم پر بیت میں وہ قائم ہیں، شیخ الفلاسفی کے اس کلام کا کیا مطلب ہے، لوگ اس کے حل میں متحیر ہیں، لیکن میرے نزدیک اس کا وہی مطلب ہے جو صورتیہ فرماتے ہیں، بلکہ افلاطون نے جو یہ کہا ہے کہ کلی مجرد خارج میں موجود ہے میرے نزدیک اس قول میں ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی یوں سمجھنا چاہئے کہ وجود کے اس لفظ کا افلاطون کے نزدیک وہی سنی ہے جو "وجود" اور "ثبوت" دونوں کو عادی ہے، اور خارج کا لفظ جو وہ بولا ہے اس سے مراد نفس عالم اور واقعہ ہے، یعنی خود لاہوت مراد ہے، اور حقیقی نفس الامر اور واقعہ تو وہی ہے جس کا خلاصہ یہی ہوا کہ کلیات مجرد لاہوت کی ذات میں ثابت ہیں۔"

بانی بین لوگوں نے افلاطون کے اس قول پر اعتراض اور یمن طعن کیا ہے جہاں تک میرا خیال ہے اس کے صریح مطلب یہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، کیونکہ افلاطون کی اصل غرض یہ ہے کہ امکانی معانی کے متعلق وہ حقیقت ثبوت کا مرتبہ ثابت کرنا چاہتا ہے، جو وجود سے پہلے ان کو ثابت ہے، علم فلاسفہ میں اس مرتبہ کو امکانی معانی کے لئے ثابت کرتے ہیں، اپنی اصطلاح میں اسی مرتبہ کو "اجمال" کی منزل کے لحاظ سے عنایت قولیٰ اور تحصیل کے لحاظ سے اس کو "مختزل" اور کسرت و تہریب بھی کہتے ہیں۔

یہ باتوں اصطلاحات معنی نامثبت تنزل علمی بلکہ وجود میں ناموجود کسرت معنی خدا کی اصطلاح ہے ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

## حقیقہ (۳۳)

ایسی چیز جو کسی موقع 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 یہ معنی ہیں اس لحاظ سے باطن الوجود یعنی توحیدیت کا مرتبہ نہ جوہر ہونے کا ہی صفت سے مرصوف ہو سکتا ہے اور نہ عرض ہونے کی صفت سے اسی طرح باطن الوجود تغیر و تبدل نقص اور برائی کی آلودگیوں سے بھی پاک ہے نیز ایسے مادے احکام میں کی وجہ سے باطن الوجود اور کلاہوت میں مغائرت کا شائبہ پایا جاسکتا ہے ان سے بھی باطن الوجود کا یہ مرتبہ مقدس اور منزہ ہے اس مقام پر حقائق امکانی کو ثبوت کا جو وجہ حاصل ہو سکتا ہے ثبوت کی ایسی منزل ہے کہ جس وقت ان حقائق میں منافات اور تضاد کا تعلق بھی نہیں پایا جاتا بلکہ وجوب کی مسطرت و جبروت میں حقائق کے ثبوت کا یہ مرتبہ گم ہوتا ہے ٹھیک جیسے قتل کرنے والوں سے ان کے ان معلومات اور معقولات کا تعلق ہوتا ہے جو مادی وجود سے مجرد ہوتے ہیں اور قتل کرنے والے کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں جس کچھ اسی قسم کی نوعیت امکانی حقائق کے ثبوت کے اس مرتبہ کی لاہوت کے اعتبار سے ہوتی ہے ایسے قتل کے اس مرتبہ میں معطلات کی تحصیل کی وہ نوعیت نہیں ہوتی جو ان ہی معقولات کی اہوت ہوتی ہے جب تحصیل کے شعری مرتبہ میں لو کہ ان کا تصور کیا جاسکے تو خیال کے مرتبہ میں ان چیزوں کی حیثیت جن کا قتل کیا جاتا ہے خیال کرنے والے کے لحاظ سے تو یا ایسی ہو جاتی ہے جیسے خارجی موجودات کی لاہوت کے حساب سے ہوتی ہے پس حاصل یہ ہوا کہ مقام واحدیت اور باطن الوجود کے مرتبہ میں حقائق امکانی کی لاہوت میں خالق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو معقولات مجرودہ کی قتل وجہ میں عاقل سے ہوتی ہے اور یہی حقائق امکانی جب خارجی موجودات کا قالب اختیار کر لیں تو اس وقت لاہوت سے ان کی نسبت گویا ایسی ہوتی ہے جیسے خیال کرنے والوں سے ان کے پیدا کرنے خیالات کی ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ معقولات مجرودہ یعنی ان کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے کہ مادی خصوصیات سے وہ قطعی طور پر جدا ہیں بالفاظ دیگر ان کو بشرطہ کی حیثیت سے سامنے رکھا جائے تو جیسے اس وقت وہ نہ جوہر ہونے کی صفت سے محض ہوتے ہیں اور نہ عرض ہونے کی صفت سے یعنی جوہر

نہ جوہر یا موضع ہوا کہ صفت سے لگنا ہوتا ہے وہ اصل میں کہتے ہیں یا یہی کیسے جہاں اصل ہے ممکن محل کی ان خصوصیات میں جہاں اصل جوہر ہی کسی چیز کا محتاج ہو اس میں پائی جاتی ہے لیکن ممکن کے نام سے اس کو مرصوف کرتے ہیں اس کی مثال میں ہے جوہر جوہر کا محتاج ہوتا ہے اس کو صورت جیسے کسی میں ہو کر پائی جاتی ہے اور میں عرض ہے اپنے مثال کا میں اس سے جوہر کا جوہر یا ایسی ہی محتاج ہم اس کو مرصوف کہتے ہیں اور عرض مستثنیٰ منزل کا نام مرصوف ہے۔ جسے وہ بھی اس میں معلوم کی نسبت کہ ہر ایک چیزوں کے باقی ہونے کی صورت میں ہر کسی بھی خیالوں میں سے ایک کے ساتھ دوسرے کا بھی تصور کیا جائے مثلاً نیل صفت ہونے کی صورت میں جوہر (نیل یا شہر جوہر جوہر)



اور عرض ہوتے کا جو مطلب ابتداء عقول میں بیان کیا گیا ہے اس سے لفظ کے معنی مقولات مجرورہ ان صفات سے موسیت نہیں ہوتے لیکن عقل کے وجود سے آثار کران کو تخیل کے مرتب میں جب لایا جاتا ہے تو اس وقت جو ہر خود نے یا عرض ہونے کی صفت سے متصف ہوا ان کا ناگزیر وجود جلتا ہے یہی حال اسما کو تیرے کلبے کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ جو ہر و عرض ہونے کے صفات سے پاک ہوتے ہیں یعنی اس وقت یہ ان کو عرض ہی کہا جاسکتے ہیں۔ جو ہر کو تخیل کے وجود میں جب وہی آجاتے ہیں یعنی وجود خارجی کا قالب اختیار کرلیتے ہیں تو ان دونوں صفات جو ہریت و عرضیت انہی سے کسی ایک صفت سے ان کا وجود ہوتا ہے۔ جو ہریت ہی جو ہریت ہے اسی طرح مقولات کا وہ مرتبہ جو مادی تعلقات سے قطعی طور پر منزہ اور پاک ہے بلکہ سچا اور ہے ہے کہ جن خیالی صورتوں کو تخیل کے درجے میں لاکر خیال کہنے والا سوچتا ہے ان مقولات مجرورہ اور خیالات کا قیام سوچنے والے کے عرض خارجی وجود یا خیالات کا قیام جس شخص کے خیال سے ہوتا ہے ان کے متعلق اگر خود کہے تو سوچنے والے کے خارجی وجود یا خیالی قوت جس کے ساتھ خیالات کا قیام ہوتا ہے اس کے لحاظ سے ان مقولات و خیالات کو ان صفات سے کہ وہ گنبد ہے میں یہ ایک کے معدوم ہونے کے بعد دوسرا موجود ہوتا ہے۔ العرض گذشتہ گنبد ان ہونے کی یہی متعین و تصریح یا گذشتہ اور ختم ہونے کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ چونکہ اس کا باطن الوجود اور احدیت کے مرتب میں ہے کہ جس خارجی وجود کے ساتھ ان کا قیام ہے یعنی لادیت 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 گار رہا ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آواز چونکہ ایک سیال سنی ہے ایسے ایسی چیز ہے جس کے اجزا ایک ساتھ اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاتے اس لئے ہر ہے کہ قرآن خوانی یا شعر سنی کے وقت مسلسل ایک ایک لفظ معدوم ہوتا چلا جائے گا اور دوسرے الفاظ موجود ہوتے چلے جائیں گے تاکہ جب کلام ختم ہوگا تو سب سے الفاظ معدوم ہو جائیں گے یا یہی سونے والا خواب میں دیکھے کہ جس باغ میں ٹہل رہا ہوں یا وہاں میں تیر رہا ہوں تو اس میں کیا شبہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو پائے گا کہ سافت کو تصور آتا ہے کہ وہ قطع کر رہا ہے اور ایسے منظر جو اس کے سامنے موجود تھے وہ غائب ہونے چلے جاتے ہیں اور جو غائب تھے وہ سامنے آتے چلے جاتے ہیں۔ بہر حال نامکانی پھیلاؤ امتداد کے لحاظ سے ہوگا اسی طرح زمانی امتداد کے لحاظ سے وہ پائے گا کہ اس کے سامنے آہستہ آہستہ تدریجی طور پر گذرتے ہوئے نوح کا وقت گذر گیا اور وہ چاشت کے وقت میں

وہتہ ماضیہ گذشتہ ہر طرح کے سوا ہر طرح کے لائے لائے ہوا زہد بشریک سو ابواب ہمزہ شریک لائے کا مرتبہ بن سونے اور سونے  
مظاہرہ وقت کا خیال سامنے نہ ہر زہد کا تصور جس طرح سے لیا جاتا ہے تو اس کا نام ہر طرح ہے ۱۰

زندگی گذر رہا ہے آہستہ آہستہ ہی 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 رہی ہے اور طرف بھیل گئی ستارے نکل آئے اب ہی سونے والے کے سامنے جیسے خواب خیالات کے سلسلے گذر سکتے ہیں لگتے ہیں اس پر ان تغیرات کو تم قیاس کرو جو عالم خیال میں واقع ہوا یعنی خیالات میں تو تغیر و تبدل دیکھا جائے گا لیکن جس خیالی قوت سے ان خیالات کا تسلسل ہوتا ہے جو خیال کرنے والے کے خارجی وجود کا ایک حصہ ہے اس لئے خود بھی خارجی وجود رکھتا ہے کیا اس تبدل و تغیر سے خیالی قوت کا خارجی وجود بھی متاثر ہو گا؟ کیا اس کے تسلسل میں یہ کتنا درست ہو گا کہ اس کے بعض اجزاء غائب ہو رہے ہیں اور ان کے غائب ہونے کے بعد دوسرے اجزاء موجود رہ رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا بلکہ سماں قرآن جو خیال میں پڑھا جائے گا یا سارے اشعار جو خیال میں گمانے جائیں گے وہ تو سب ہی پڑھائی ہو گا اور ان کے سارے اجزاء کو محیط ہو گا اور اس کے ہر احوال کی ذمہ داری یہ نہیں کہ قرآنی الفاظ یا اشعار کے الفاظ بجز بونی صورت میں ہوں گے بلکہ علم خیال میں جس ترتیب و نظم کی شکل میں ان کا ظہور ہوا ہو گا وہی نظم و ترتیب اس کے سامنے ہو گی ناں؟ اپنی بات ضرور ہو گی کہ ان الفاظ یا اشعار میں یہ بات جو پائی جاتی تھی کہ ان میں بڑے الفاظ یا اشعار موجود تھے ان کا پایا جانا اس پر قوت تھا کہ جو ان سے پہلے میں وہ موجود ہو لیں یہ بات اس وقت ضروری باقی نہ رہے گی بلکہ سب کے سب کچھ ہو کر اس کے سامنے موجود ہوں گے لیکن ان میں جو مقدم ہے وہ مقدم ہی رہے گا اور جو موخر ہے وہ میختری رہے گا۔

اسی پر مکانی و زمانی استداد حرکت، صبح و شام، آفتاب کے طلوع و غروب اور آتش کی تاریکی ستاروں کی تماشائی و عدم تماشائی وغیرہ سامنے واقعات کو قیاس کر دینے خیال کی قوت اپنے خارجی وجود کے اعتبار سے سب کو مادی ہو گی اور اس خود پر مادی ہو گی کہ ان حوادث میں بحالات میں جو ترتیب پائی جاتی ہے وہ ترتیب بھی باقی رہے گی اور کسی ترتیب جس سے یہی بات یعنی پاشت کے وقت پر صبح کا وقت مقدم ہے اسی کے یقین میں اضافہ ہو گا بلکہ پورے دن کی صورت خیال میں اس طور پر بھی ہونی ہو گی کہ صبح کے وقت کو شام کے وقت پر جو تقدم حاصل ہے اس تقدم کے یقین میں بھی اضافہ ہو گا اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کسی توح پذیر دنیا کی صبح پر چائیکہ نظر کسی کی پڑ جائے تو اس وقت ساری سر میں دنیا کی ذمہ داری واحدہ نظر کے سامنے آجائیں گی لیکن باوجود اس کے ان چیزوں میں ترتیب نہ گے ہونے چھے ہونے کی جو پائی جاتی ہو گی وہ نظر سے لہجہ نہیں نہ رہے گی بلکہ ان میں اس لحاظ سے جو ترتیب ہو گی وہ بھی دیکھنے والے کے سامنے ہو گی ابہر حال اس مقام پر ذمہ داری میں کچھ زیادہ لطافت پیدا کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ جو اصل مطلب اور مغز کلام ہے اس کو بغیر اس کے ذرا پانا مشکل ہے۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ خیالی صورتوں کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت ہے اور دوسری حیثیت سے جو نسبت گندہ نے 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 ہمیں طرح سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے اور خیالات کا مسئلہ تو خیر گونہ آسان ہی ہے، مستقولات مجردہ (خیالی صورتوں سے پہلے معلومات کا نقل کے مقام میں جو حال میں موجود ہے) ہوتا ہے، چونکہ وہ زیادہ لطیف ہوتا ہے، اور ان میں اور خیالی میں جو معاشرت ہے، وہ معمولی نہیں، بلکہ بہت زیادہ شہید ہے، اس لئے ان کے متعلق اس فرق کا اندازہ خیالات والے مسئلہ سے بھی زیادہ ضروری ہے۔

اسی طرح یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ حقائق امکانی عالم عقلی کے مقام میں گوانے لازم کو مقصدی تو ہوتے ہیں، لیکن اس مقام میں نقص اور قبح کو تا ہی اور برائی کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان صفات سے اگر وہ مصروف ہو سکیں گے تو پھر ان کے اضداد یعنی حسن و کمال سے بھی مستغف 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 طرح سے کیا جاتا ہے کہ جن ذہنی حقائق کے وہ ظلال ہوتے ہیں، ان کے ساتھ وہ مطابق نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کلنے آدمی کو ناقص اسی لئے سمجھا جاتا ہے کہ انسان کی حقیقت ہے، وہ دونوں انھوں 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 تو یا ان ذہنی حقائق کی حیثیت، امام کی ہوتی ہے، اس امام کا نقل 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 مصروف 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 اثر اس وقت سلسلے آتا ہے جب وہ خود خارجی کا لباس اختیار کر لیتے ہیں، اور ثبوت کے مقام میں ناگ اور بالی دونوں صحیح ہوتے ہیں)۔

اسی طرح مستقولات میں اور صورتوں میں بھی مادی امکام کے اعتبار سے امتیاز نہیں ہوتا بلکہ مادی حقائق سے مجرد اور ہلک ہونے کی شان میں وہ اس وقت مستغرق ہوتے ہیں۔

اور جو حال قتل کرنے والوں کے لحاظ سے ان مقولات مجرورہ کا ہوتا ہے یہی حال باطن الوجود کا بھی ہے کہ لاہوت کے تقدس میں وہ شر الوجود ہوتا ہے گویا ظاہر الوجود کے لئے باطن الوجود کی مشیت ایک ایسے آسمان کی ہے جو ظاہر الوجود کی زمین کو محیط ہے، اسی لئے باطن الوجود کے آسمان تک تیز و تبدیل کی گزند کی مسابقت نہیں ہوتی۔ حاصل باطن الوجود کو لاہوت میں استغراق حاصل ہوتا ہے اور استغراق کے نزدیک استغراق بھی اسی میں ڈوبا ہوا ہے گویا اس کو 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 (یعنی امکانی معائنات کے ثبوت کا وہ درجہ جسے باطن الوجود کہتے ہیں) محض ایک اعتبار کا ذمہ ہے لیکن مرتبہ اس ثبوت کا حد سے زیادہ استوار اور مستحکم ہے (محائنات امکانی کا ثبوت کے اس مرتبہ میں جو محائنات کی نوعیت خارجی موجودات کی یا محائنات سے بہت زیادہ پیچیدہ و مستحکم اور قوی ہے) کیونکہ ثبوت کے اس مرتبہ کو درجہ اول اور ثبوت تقدس اور پاکی کی قوت حاصل ہے، باطن الوجود کے اس مرتبہ میں محائنات امکانی کے ثبوت کی تعبیر عدم سے لگ کر 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۔

## حقیقہ (۲۴)

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 درجہ اول اس کا وہ مبارک چہرہ ہے جس کا وہ نور و اشراق ہوا اور اسی چہرے کے تماشے کے لئے اس نے ظاہر الوجود کا آئینہ بنایا، تاکہ اس میں اپنے چہرے کے جمال کا مسائنہ فرمائے اور حق تعالیٰ کی وہ حکمت جو کمال اور بالغ ہے، یہی کمال ذاتی کی تعبیر ہے، ظاہر الوجود سے حق تعالیٰ کی جس قدرت کا اور ادارہ کا تعلق ہے، اس قدرت اور ادارہ 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،

جس سے پوچھو تو حقیقت کائنات کی حقیقی غرض و غایت اور آخری مقصد اور اسی ذاتی کمال کا اظہار ہے

لے مطلب یہ ہے کہ کائنات جسے خدا کی قدرت اور اللہ نے پیدا کیا ہے قدرت اور ادارے کے ان صفات کو صفات سے منکر جو صفت تسلیم کرتی ہے اور ترجیح دیتی ہے کہ وہاں چیز پیدا ہو اور ظاہر الوجود کی حکمت (دراصل) ہے ۱۲

یعنی عالم کی جو چیزیں پیدا کی گئیں اور ایک صدمت سے منتقل ہو کر حقائق کو زیر و سرری صورتوں کو جو اختیار کر رہی ہیں اس سے اسی ذاتی کمال کا اظہار متصور ہے اور خدا کی صفت قدرت جس کا تعلق دو مساوی اور برابر مخلوق سے تھا ان میں سے کسی ایک پہلو ہی کے ساتھ اس قدرت کا جو تعلق ہو گیا اور جن اسباب و اعمیات کے تحت وہ بلکہ باقوں 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 سمجھا اور اسباب و اعمیات کے دیدہ و نہاد حضرات نے جو یہ کہا ہے کہ تحقق اور پائے جانے میں اقوال الہی کی غایت اور مقصد کو غفلان اقوال پر تقدم حاصل ہے جیسے ہیم انسانوں کے افعال کی عرض و غایت کا قاعدہ دے کر ان کا تحقق ہمارے افعال کے بعد ہوتا ہے ان ہنگاموں کے اس قول کا مطلب بھی یہی ہے کہ گویا خدا کے اس ذاتی کمال کی جو اس کے سامنے تخلیقی کاروبار کا اصل متصور ہے اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ موسیقی کے فن کا ایک ماہر ہے جو اپنے دل میں ایسی راگوں اور گیتوں کو جو باہم متناسب تھے مرتب کرتا ہے اور اس کے بعد ساز کو اٹھا کر گانا بجانا شروع کرتا ہے ایسی کسی اس ساز پر نیز غم نہ لگاتا ہے اور کبھی ملکی چوٹ دیتا ہے اسی طرح کبھی آواز کو بلند کرتا ہے اور کبھی پست کرتا ہے بہر حال فن موسیقی کے ماہرین جو کاروائیاں کرتے ہیں جن میں انجام دیتا ہے ظاہر ہے وہ ہر کچھ بھی کرتا ہے یہ سارے کاروباروں کے ارادے ہی سے وابستہ ہیں، یعنی جہاں آواز کو بلند کرنا چاہئے وہاں آواز کو پست کر دیتا، یا پستی کی جگہ آواز کو بلند کر دیتا 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 ہو تب ہی چیز ان امور کو ترجیح دینے پر اس کو آمادہ کرتی ہے جنہیں ساز بجانے اور گلانے کے وقت وہ اختیار کرتا ہے۔

ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جن منظم اعمال و افعال کو اس وقت سمجھانے والا اختیار کرتا ہے ان اعمال و افعال کا سب سے بڑا مقصد تو یہی ہوتا ہے کہ راگ اور راگنیوں کے متعلق زمین میں جس مسودے اور منصوبے 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 مہر رہے اور موسیقی کا حکم و سلطہ 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 یہی قسم کی نسبت ہے جو کئی قاعدہ کلیتہ میں اور اس قاعدہ کی کسی جزئی مثال میں ہوتی ہے، جیسے علماء ان لوگوں کی تنہیم کے لئے پیش کرتے ہیں جس کی رسائی قاعدہ کلیتہ تک نہیں ہو سکتی۔

پس اسی طرح مجھ کو حق تعالیٰ کے کمال ذاتی کی وہی نوعیت ہے جو قاعدہ کلیہ کے علم کی ہوتی ہے  
یہی بھرتی مثال کے پیش کرنے کا منشا ہی علم ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ کسی بد صورت آدمی کے چہرے کے سلنے  
آئینے کو اسی طرح گردش دی جائے کہ آہستہ آہستہ تصویر اٹھوڑا کر کے آئینہ کو اس کے چہرے کے مقابلہ میں لایا  
جائے مثلاً کبھی تو صورت 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 بولوں کو۔

یا یوں سمجھو کہ ایک متلاطم دریا بہا اور اس میں آسمان کے نورانی اجرام مثلاً ان ستاروں کا عکس پڑ رہا ہو  
جراہی جگر پر قائم ہیں ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں نہ بائیں ان ستاروں کا عکس جو نیچے تھا اس کی حالت کیا  
ہوگی کبھی تو ستارے ان موجوں کی حرکت کی وجہ سے تھلکاتے ہوئے معلوم ہوں گے کبھی ساکن حال میں محسوس  
ہوں گے کبھی معلوم ہوں گے کہ ان ستاروں کی چمک ٹھکانوں سے دور ہوگی کبھی معلوم ہو گا کہ قریب ہوئی کبھی معلوم ہو گا کہ  
سند سے اس پانی میں منظم شکل میں نظر آ رہے ہیں کبھی معلوم ہو گا کہ کبھیرے ہوئے ہیں۔

یاد رہے 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  
دینا دینا تک عام لوگوں کا ذہن منتقل نہیں ہو سکتا۔

## عقبہ (۳۵)

باطن الوجود (کے اس مقام) کا پتہ فلسفہ کے سربراہ اور وہ بزرگوں کو بھی مل چکا تھا یعنی قدماء فلاسفہ  
جو پہلے گذرے ہیں وہ باطن الوجود کے اس مرتبے سے واقف تھے لیکن اس مقام کی تعبیر میں انہوں نے مجاز  
اور استعارے سے کام لیا اور عقائذ و واقعات کی تعبیر میں ان کا یہ عام دستور ہے یعنی کنایات و اشارات  
کے ہمتال میں وہ نیامنی سے کام لیتے ہیں جن لوگوں کو قدیم فلسفیوں کے کلام کے مطالعہ کا موقع ملے گا ان کے  
اس طریقہ کا بے خوب واقف ہیں اور ان کی تعبیری پیشہ پوشیوں کو وہ خوب جانتے ہیں اس پر پھر تو ایک فلاسفہ  
کیا تقریباً برفن کے ائمہ اور مجتہدین کا اس باب میں ہی حال ہے جتنے فرقے ہیں ان کے پیشواؤں کا یہ عہد طریقہ  
ہے ان تعبیری پیشہ پوشیوں کا ان کو حق بھی ہے کیونکہ مقاصد تک پہنچ جانے کے بعد وسائل سے چشم پوشی  
میں اگر اختیار کی جائے اور اصل مطلب کو پالینے کے بعد فضلی کرتیوں سے اعراض بھی کیا جائے تو اس میں

کیا حرج ہے

مخلاف اس کے مسافرن کا عام قاعدہ ہے کہ منطقی گونڈھ و حندول میں لہجہ جاتے ہیں اور ہمیشہ حقائق اور واقعات پر روشنی ڈالنے کے لئے وہ اصطلاحات کے دیچونہ بی سے مدد حاصل کرتے ہیں، منطقی فرق و فرق بین کے میدانوں میں گونڈھ پھاندتے رہتے ہیں اسی لئے ان کے نزدیک جہگڑوں اور رگڑوں یعنی بھگڑا اور یوں کی جن مقدمات پر بنیاد قائم ہو سکتی ہے وہی اہمیت حاصل کر لیتے ہیں، یہ طریقہ نقل و مسافرن کی ایک بری حرکت ہے اور ایسی بدعت ہے جس پر سنت و رسالت کے دشمن ہیں، وہ اپنی دان لا حاصل سبب مغز باقیوں سے صرف بچوں ہی کو خوش کر سکتے ہیں اور نوجوانوں کو زہنی لکھ سکتے ہیں،

بہر حال دیکھئے کہنا یہ سبھا کہ مسافرن میں جن لوگوں نے زبردستی اپنے آپ کو فلسفیوں میں شمار کرنا چاہا ہے ان کے اسی طریقہ کار کا نتیجہ یہ ہے کہ پرانے قدیم فلاسفہ کے کلام کو سچ کر کے ان کی طرف یہ مسافرن نے منسوب کر دیا ہے کہ قدیم فلاسفہ کا یہ گروہ قائل تھا کہ موجودہ کائنات کی تخلیق میں واسطہ کا کام ان عقول 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 دو مانگ ہیں خواہ یہ پیدائش مادی رنگ کی ہو یا منقہ کے رنگ کی دینے عدم سے اشیا کو پرورد و وجود میں ہی 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 کا رد و بار کو بھی عقل عقول ہی سے ہے، مسافرن اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قدیم فلاسفہ کی ان عباراتوں کو پیش کرتے ہیں جن میں عقول نے تعبیری چشم پوشیوں سے کام لیا تھا اور اسی کے ساتھ اپنے ان ادہام کو بھی جوڑتے چلے گئے ہیں جن کا نام عقول نے مجمع مینے دلائل و براہین رکھ چھوٹا ہے سبحان اللہ خدا کی کسی عیب شان ہے کہ باوجود علم اور جاننے کے خدا نے مسافرن فلاسفہ کے اس گروہ کو گمراہ کر دیا۔ اولیوں حق تعالیٰ کا جلال ان کی ٹھکانوں 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 عقل نہیں

۱۔ اللہ تعالیٰ نے فلسفہ کا پتہ اسے شہرہ نظر کی طرف سے جس کی تعبیر عقول حشرہ سے کرتے ہیں، خدا کو نام ہے ایسا واسطہ ایک ہی میں کثرت کی کئی جہت ہیں، یہ بھی نہیں سکتا ہے ایک سے مالک کی بے شمار، جہز یہ کیسے پیدا ہوئی ہیں کسی کو سمجھانے کیلئے مثلاً لوگوں کو عقل کا بیان پیدا کیا کہنے ہیں کہ خدا سے واحد سے ایسی جیسی ایک واسطہ مگر کوئی پیدا ہوئی اس کا نام عقل اول ہے عقل اول کو جو کچھ عقول سے ممکن ہے تو اس میں صفات کی کثرت پیدا ہوئی ہیں، مگر کتنا دوسرے سے وہ عقل کو اپنی ذات کا متصل ہے، ہر عقل میں صفات جمات کے رو سے عقل عقل نے عقل بنائی کہ اور عقل اول کے نفس کو اور خود ملک اس کو پیدا کیا عقل ثانی میں کثرت کے جمات اور ہر عقل کے نفس اس سے عقل ذات اور عقل ثانی صلہ ہوا، اسی طرح جو عقل اور خود ملک کو پیدا کر کے عقل حاضر (عقل اول) کو پیدا کرتے ہیں اس کا نام عقل عقل ہی ہے نفس انسانی میں صفات کا فیضان اسی سے ہوا ہے، تفصیلات کے لئے فلسفہ کی کوئی کتاب پڑھئے

کہتی تھی کہ ظاہر الوجود اور باطن الوجود ہی عالم کی کسی شے سے قرب و نزدیکی کی نسبت نہیں رکھتے یہ بات کہ کائنات کی تخلیق کا تعلق باطن جوہری عقول سے ہے یا کہ متاخرین نے قدیم فلاسفوں کی طرف سے نظریہ کو منسوب کیا ہے، اس کا مطلب تو گویا یہی ہو سکتا ہے، کہ جن خیالی مخلوقات کو عقل کے ذریعہ سے ہم پیدا کرتے ہیں ان کے متعلق یہ باور کرایا جائے کہ عقل کے مرتبہ میں جب یہ خیالی مخلوقات ہوتے ہیں یعنی معنوی طور پر، یہ کہا جائے کہ ان کی حیثیت جس وقت رکھتے ہیں، اس وقت وہی ان خیالی مخلوقات کو پیدا کرتے ہیں، بالفاظ دیگر، یہ کہا جائے کہ ان کی حیثیت اور کے قیوم خالق معقولات ہیں، ظاہر ہے کہ ایک بے معنی مفاد اور مفسط کے سوا اس دعویٰ کی حیثیت اور لیا جاسکتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ معقولات کے رنگ میں ہوں یا مخلوقات کے قالب میں رہا ہی 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 مخلوقات کے ساتھ بعد کو قائم ہوتا ہے،

قدیم فلاسفہ کی طرف عقول کے اس نظریہ کو منسوب کیا گیا ہے اس کا جو واقعی مطلب ہے اس کو اگر تم جانتا چاہتے ہو تو فیلسوف عظیم سنی اور مسطوطا لیس کی مشہور کتاب "الولوجیا" کا مطالعہ کرو تم کو اس کتاب میں بحضرت ایسی چیزیں ملیں گی جن سے تم پر وہ راہ روشن ہو جائے گی جس پر ہم سہلکی تحقیق میں قدیم فلاسفہ چلے ہیں، مثلاً اسی کتاب میں اس نے لکھا ہے،

انطون الہی نے حق اول دینے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی تعریف کرتے ہوئے یہ بھی بات لکھی ہے کہ عقول اور نفوس واجسام 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، نفوس 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 نقطہ 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 میں سے دائرہ بنتا ہے، ان کے مقام عمل کا تعین مرکز ہی کے نقطہ سے ہوتا ہے، البتہ عقل اور نفس میں اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ایک ہی حال پر ثابت و بقرہ رہتا ہے اور ثانی الذکر ایسے نفس، تیز و تبدیل کی حالتوں میں رہتا ہے،

یہ مسلمانوں میں ہی یہ مشہور تھا کہ اولاً بیا یا تمہارا ہی کتاب ہے، عربی میں جو کہ گیا تھا، اس کی کتاب ہے، لیکن میں نے ان کی تحقیق سے کہ وہ فلاطین ہکنڈانی کی تصنیف ہے، حال یہ ہے کہ وہ سب کی سب غزوات شری معلوم ہوتے ہیں، مستف نے معلوم ہوا ہے کہ اولاً بیا کا حلقہ قرآن ہے، ۱۲



یا اسی طرح اسی کتاب میں یہ جو کچھ ہے کہ

عقل اور نفوس میں (اور مادہ کائنات) کی نوعی صورتیں اپنے مدارج و مراتب کے لحاظ سے تین تہائی ذات سے ان کا جو تعلق ہے اس اعتبار سے ان کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ماہر کارِ عریب جس نے دل میں کسی نقش کا خاکہ تیار کیا ایسا نقش جو حسن و خوبی میں بے نظیر ہے پھر سخت جہلم 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 تیار کیا، 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 کارِ عریب 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 مہرگی و جہلم کی یہ ہے کہ وہی 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 رہتا ہے، جیسا کہ تخلیقِ نقش کا پہلا پہلو لوہے اور پتھر میں تھا کہ حسن و خوبی اس میں کارِ عریب 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 میں کھود گیا ہے اس کو موسمِ پیا کسی ترکی ہونی میں پرستش کرنا تو اس عمل سے تیسرا نقش پیدا ہوگا جو حسن و خوبی میں انگوٹھی والے نقش سے بھی کم و تہہ ہوگا اور موسمِ یا ترشی کے جس مادے میں اس نقش کو قائم کیا گیا ہے، چونکہ تغیر و انقلاب کے قبول کرنے کی ہمیں زیادہ صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے جو نقش انگوٹھی کے چھپنے سے (موسمِ یا ترشی 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 خانِ تعالیٰ میں اور مخلوقات میں جو تعلق ہے اس کو یوں سمجھو کہ کارِ عریب نے جس نقش کا اپنے ذہن میں خاکہ تیار کیا تھا، اس کی حیثیت (جن تعالیٰ کے مخلوقات کے لحاظ سے) عقل کی ہے اور انگوٹھی کے مہر میں جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت نفس کی اور موسمِ یا ترشی پر چھاپنے سے جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت گویا کائنات کی نوعی صورتوں کی ہے، خود موسمِ یا ترشی کی حیثیت گویا کائنات کے مادے کی ہے۔

اس کتاب میں اور جہاں اس سلسلہ میں ملتی ہیں ان میں سے بعض چیزوں کا ہم یہاں اجمالاً ذکر کیا ہے، دوسری

قسم کی عبارتوں سے یہ کتاب بھری ہوئی ہے ابے شمار چیرا ہی ذہنیت کی اس کتاب کے مختلف مقامات میں ملتی ہیں لیکن جیسا کہ قدامت کا دستور ہے ان کی کلام کی نوعیت بالکل اشاروں کی ہے ان کو دیکھ کر ان لوگوں کے قیام مقصد اور واقعی مطلب تک پہنچنے کے لئے فکر صاحب کی منزلت 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 گنجانا نہیں ہے۔

ابرت پچھلے لوگوں میں صد شیرازی جو اپنے علم و تحقیق کے لحاظ سے انھوں کا ہم درجہ ہے اس نے اپنی کتاب اسفار البعد میں جیسا کہ ان کا قاعدہ ہے اس مسئلہ کو بڑی نفل طویل عبارتوں میں بیان کیا ہے جن کا نقل کرنا یہاں شکل ہے اس مسئلہ میں صد شیرازی نے جو باتیں لگی ہیں ان میں بعض عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حقیقی جو حقیقت واجب تعالیٰ ہی کی دوسری تعبیر ہے اس کا اتحاد بھی معقول کے ہیں اس کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو۔

بہر گز باطن الوجود تک سکھانے کے جس طبقے کو رسالہ میرا کہی ہے اور میں کی بکھ میں یہ بات تھی ان میں بعض لوگوں نے کسی خاص وجہ سے اس مسئلہ کے متعلق اجہل سے کام لیا یعنی انھوں نے سارے عقلمندی 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 فعلی رکھا ہے اسی طرح ان لوگوں نے ہر ہر ملک کے لئے ایک ایک عقل ثابت کی ہے ایسے ہر ملک کے ساتھ ایک عقل کا تعلق ہے یہ دراصل مسکارتا کا خیال ہے۔

میرا خیال ہے کہ ان مشائی حکما کی ہمدانی عموماً کثرت ہیں محدود ہو کر رہ گئی ہے لیکن مجال بہت دور من خالص تک ترقی کرنے کا موقع 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 علم کی وحدت کا وہ راز ان پر واضح نہ ہو سکا جسے ارباب معرفت نے پایا ہے اسی وحدت کی بہت کوشش نظر رکھتے ہوئے وہ سارے عالم کی تعبیر شخص اکبر نے کرتے ہیں۔

ان ہی حکما اور فلاسفہ میں بعض لوگوں پر وجود کے چھوٹا اور انتشار یعنی انفسار کی کیفیت کا اثر کچھ اس طرح پڑا کہ بجائے اجال کے جیسا کہ مشائخ نے کیا تھا انھوں نے تفصیل کو بہت دی اور کائنات کے ہر ہر ذمی وجود کے لئے الگ الگ عقل کو انھوں نے ثابت کیا ہے ان معقول کا نام انھوں نے ارباب الاذاع رکھا ہے اور ہر نوع کی متعلقہ عقل کو رب النوع کہتے ہیں یہ اشتراقیہ کا رد ہے میرا ان لوگوں کے متعلق بھی یہ خیال ہے کہ یہی اجال ہی میں الجھ کر رہ گئے اور یہ واقعہ کہ ہر ہر نوع جدا نہیں بلکہ ہر ہر شخص کے ساتھ

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

”برودہ شے جو موجود ہے اس کا ایک ٹکڑی اسما کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے“  
 جگہ، اشراقیہ کی رسائی ان شخصوں یا اباب یا عقول تک جو نہ ہو سکی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ شخصی مشاہدہ کے قائل نہیں ہیں، اسی سے انہوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ سارے حوادث میں کا ظہور عالم میں ہوا ہے اور ان کا شخص اپنی اپنی ماہیت اور حقیقت یعنی نوعی حقیقتوں ہی کے اعتبار سے ان عقول سے تعلق ہے جن کو یہ لوگ حوادث کے پھان میں ”اباب مقدس“ یا ”اباب مقدسین“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنی ایسے شخصیات کے رو سے ان حوادث کا اپنے ارباب سے تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ حوادث میں شخص اور شخصی تعین کا ظہور ان کے ان آباء کار میں منت نہیں ہے بلکہ عناصر جو ان حوادث کی گویا امہات اور مائیں ہیں ان کے اور ان کے مورثین سے ہیں، یعنی ان کے مادوں کی ترکیبی خصوصیتوں میں شخصیات کی پیدائش کی ضمانت مستور ہے“

لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک واقعہ کی حقیقی نوعیت یہ نہیں ہے، بلکہ ان کی یافتہ یہ ہے کہ برودہ چیز جو پیدا ہوتی ہے، ”عالم عقلی“ سے اس کے مختلف تعلقات اور روابط ہوتے ہیں یعنی شخص کبر اور عالم کے نظام میں اس شریک و مندوب ہونے اور اس کی طبیعت سے جس اجمالی تدبیر کا جو نزول ہوتا ہے، چونکہ اس موجود ہونے والی شے میں بھی اس کا سادی ہوا حاضر رہی ہے، اس لحاظ سے ہر چیز ہونے والی چیز ”عالم عقلی“ سے ایک ربط و تعلق رکھتی ہے، پھر ہر وہ چیز جو یہاں پیدا ہوتی ہے، چہرے کسی کسی نوع کے تحت میں مندرج ہوتا اس کا ضروری ہے، اور نوع کی ماد سے جس تدبیر کا اس شے سے تعلق ہوتا ہے، یہ ربط کی مدد سے ہی عالم عقلی سے وہ رکتی ہے، پھر اس پیدا ہونے والی شے کو مستحکم و مستحضر ہونے کے اعتبار سے، اور جس تدبیر کا ظہور خود اس کی اپنی خاص احوال و احوال میں ہوا ہے، لہذا اس کے ان عقلی وجود کے ہوا ہوا ہے جو خاص کر کے اس پیدا ہونے والی شے کا مربی ہے، ایک خصوصی ربط اور تعلق عالم عقلی سے اس کو یہ بھی ہے، نیز یہاں تک تو ارباب معرفت اور کشف و شہود والوں کے عالم

سے عناصر اب آتش خاک و بارو کہتے ہیں۔ ان عناصر کی ایسی ترکیب سے جو مرکب ہے، شکل حادث و نباتات و حیوان و انسان پیدا ہوتے ہیں، ان ہی عناصر کے ذریعہ ہی کچھ جاتے ہیں، کونسا سے عناصر کی حیثیت ان لوگوں کی ماؤں کی ہوتی ہے، اسی سے عناصر کو امہات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، لہذا یہاں تک کہ دنیا کا ایک شخص ہی ہوتا ہے، ہر چیز ہوا ہے، جتنی چیزیں

لڑاؤ کی رسائی ہے لیکن ان میں ہندگوں کا پایہ تحقیق و تدقیق میں زیادہ بلند ہے وہ اجمال کے انتہائی  
 یوں پر چڑھنے کے بعد اس وحدت جامعہ تک پہنچے ہیں جس میں سارے کچرے ہوئے اسما دیکھے  
 گئے ہیں یعنی واحد عقلی کے مقام تک کی یافت ان کو ہوئی ہے اور اس کے بعد انشراح و انفسانہ 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 حق تعالیٰ کے اسما میں سے ایک اسم مرتبی ہے اور عالم قدس میں اس  
 واقعہ کی مستحکم بنیاد پائی جاتی ہے جن لوگوں نے ان ہندگوں کے کلام کا مطالعہ کیا ہے ان سے یہ باتیں  
 بشیہ نہیں ہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ باطن الوجود کا صحیح تصور جنہیں میسر آیا ہے ان سے بھی مسئلہ مخفی نہیں  
 ہو سکتا۔

تیسریہ: فلسفیوں کے نام نہاد افراد نے عقول کے ثبوت میں جن مناسطہ آمیز دلائل اور مضط سے  
 ام لیا تھا ان دلیلوں پر اعتراض کرتے ہوئے منکابین کے اس طبقہ نے جن کا قدیم اشاعرہ سے  
 تعلق ہے یہ نکھٹا تھا کہ ایسا وجود جو مادے سے مجرود و پاک ہو مگر اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ واجب تعالیٰ  
 کے سوا بھی کوئی چیز ایسے مجرود وجود کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ حق تعالیٰ کی ذات  
 اور چیزوں سے مرکب تسلیم کر لیا جائے یعنی مادے سے مجرود ہونے کی صفت تو واجب میں اور اس مجرود  
 ہستی میں مشترک ہوگی اور ان دونوں میں پھر ایک ایک جزو دو بھی ہو گا جس کی وجہ سے واجب کی ذات  
 اس مجرود شے کی ذات سے ممتاز ہوگی۔

لیکن خود اشاعرہ میں بھی اور ان نام نہاد فلسفیوں میں بھی متاخرین کا یہ اتفاق 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 بھی ثابت کر دیا جاتا کہ اس کا دونوں کے لئے (یعنی واجب اور ہستی مجرود) کسے لئے ذاتی ہونا  
 ضروری ہوتا تھا لہذا یہ کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ مجرود ہونے کی صفت جسے دونوں کی مشترک صفت  
 قرار دی گئی ہے ظاہر ہے کہ ایک عدسی صفت کی تعبیر ہے یعنی مادے سے جس کا تعلق نہ ہوتا بھی تو

بھی سا شہ گزشتہ) ظاہر ہے کہ پیدا ہونے کے بعد عالم کے اس پرے نذر سے جسے سب شریک ہیں وہ بھی شریک ہے بلکہ جہاں  
 وہ پر جسے سب کی تربیت و پرورش میں اجمالی قانون کے تحت ہر چیز کی جی بھتی ہے پس یہ پودہ نسل ہے جو یہ عالم عقلی سے  
 ہوتا ہے پھر یہی بکر و انواع انسانی کے (میں) نیز بھی، ہی نوع کا ایک فرد ہے نوع انسانی کی نہایت وہود انت کے جس قانون کا  
 حق ہے اس قانون سے نیز بھی مستفید ہوتا ہے یا وہ سرمدی ہے جو عالم عقلی سے مستفید ہوتا ہے پھر نیز فرد ایک شخص بھی ہوگا۔  
 یا وہ اپنے خاص نفسی وجود کے لحاظ سے تربیت کے جس قانون سے وہ مستفید ہوتا ہے نیز سب شریک ہیں تو عالم عقلی سے وہ مستفید ہے۔

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 دو واجب اور اس مجرد سستی سے متعلق ہیں جو صفت مشترک ہے وہ تو عدلی ہے باقی جس چیز کی وجہ سے ان دونوں میں امتیاز پیدا ہوگا وہ واجب تعالیٰ کی بجنسہ ذات اور حقیقت ہے (ایسے واجب ہونے کی صفت) پس قدیم شاعر نے عقول کے وجود کو جس بنیاد پر محال ٹھہرانا چاہا تھا، وہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی مگر میر ذاتی خیال ہے کہ قدیم شاعر کے اس استدلال کو شاعرانہ استدلال جو قرار دیا گیا ہے یہ ان کے اصل مقصود کے سمجھنے سے لاپرواہی اختیار کرنے کا نتیجہ ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بجائے مننے کے (صرف ان کے الفاظ کو پیش نظر رکھا گیا ہے) 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، یعنی اس لفظ کا انتزاعی مفہوم قصود نہ تھا بلکہ اس مفہوم کا جو واقعی منشا ہے، اس منشا کو مشترک صفت وہ ٹھہرانا چاہتے ہیں آخر اس میں کیا کوئی شک کر سکتا 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 غاس کر کے اسی کے آثار و اثرات مرتب ہوں گے اور اسی کی وجہ سے مادی اشیاء اس کو امتیاز حاصل ہو سکتی ہیں جو بوجہ اس 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 اشکال 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 کننی تعبیر انھوں نے مجرد ہونے کے الفاظ سے کی ہے۔ گویا لازم بول کر اور وہ مزہ کا کیا گیا ہے اور عقائد 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 فصل کے جنس فصل کے لوازم کو بیان کرتے ہیں، آخر یہ کریں کیا؟ منشا میں ان کو جو الفاظ ملتے ہیں وہ لوازم پر ذمہ داری 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 مکملین جو حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق اس دعویٰ کے عدلی ہیں یعنی صفات انتہیہ کے مادے سے مجرد قرار دیتے ہیں، اسی طرح صوفیہ جو "عالم عقلی" کے متعلق مجرد ہونے کے قائل ہیں ان دونوں پر قدیم شاعر کا تذکرہ بالا استدلال الٹ جاتا ہے، یعنی اسی دلیل سے ان دونوں کے وعظوں کو باطل قرار دیا جاسکتا ہے، میرے خیال میں ان لوگوں کو دہم ہوا ہے مطلب یہ ہے کہ مکملین اور

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 جیسے حق تعالیٰ کی ذات کا مادے سے مجرد ہونا ہے یعنی حق تعالیٰ کی ذات کی یہ اہلی صفت ہے جو منظمین کے نزدیک صفات کی طرف بلکہ صوفیہ کے نزدیک عالم عقلی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور ایسی صورت میں یہ کہنا غلط ہو گا کہ خدا میں اور خدا کے صفات میں یا خدا میں اور عالم عقلی میں ذاتی کما اشتراک لازم آتا ہے

ایک مادی مثال سے اس کو سمجھو، یعنی تم دیکھتے ہو کہ دو جسم کسی ایک سمت کی طرف مثلاً اوپر یا نیچے کی طرف متحرک ہوں گے اور ان کی حرکت طبعی ہو تو یقیناً یہ بات اس پر دلالت کرے گی کہ ان دونوں میں اس حرکت کا سبب اور سبب کوئی مشترک شے ہے اور عقل ہی بنیاد پر یہ سمجھ لے گی کہ ان دونوں جسموں کا تعلق یا تو کسی واحد نوع یا کسی واحد جنس سے ہے یعنی 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 درکہ آتش سے ہو گا اگر حرکت کا رخ اوپر کی طرف ہو گا، مگر ان کے مقابلہ میں جیسا جن کی حیثیت عوامل میں کی ہو دینے دوسرے میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان سے ان کا تعلق ہو، مثلاً رنگ، ستمی، نرمی، گرمی، سردی وغیرہ صفات کا جو حال ہے ان کے تعلق فرض کر دو کہ اپنے مورد میں یا در عمل کے ساتھ نفسی طور پر متحرک ہیں، مثلاً لوہا متحرک ہو اور لوہے کے ساتھ رنگ لوسے کا ہو، وہ بھی ظاہر ہے کہ ضرور متحرک ہو گا، اب فرض کیا جائے کہ لوہے بھی نیچے کی طرف آ رہے اور رنگ لوسے 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 ہو گا کہ اس لوہے اور رنگ میں کوئی ذاتی جبرہ مشترک ہے۔

بھید اس کا یہ ہے کہ اشتراک ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے، اور ثانی الذکر شکل میں 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 ظنی 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، یعنی رنگ کا لوہے

لے خیال تمہیں فلسفہ میں یہ کیا ہے کہ آگ کا کرہ برا کے کرے کے اوپر ہے، پس جو چیز ہوا کے کرہ میں مجد بنا دیا ہے، اور پس طور پر اوپر جانا چاہئے، 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 ظنی طور پر متحرک ہو گیا جائے گا کہ اس کا نارنج ارضی ہے یا ارضی، اجزاء کا ال پر غلبہ ہے۔

میں قیام، اس کو خوب بھی طرح ذہن نشین کر دو۔

لیکن یہ اعتراف (یعنی واجب تعالیٰ کی ذات کا مرکب ہوجانا یہ قرابلی) 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، دینے اس لئے کا وجود اور ہے، اور خدا کا وجود اس سے بالکل جدا اور ہے۔  
مگر حق جب واضح ہو چکا ہے، اگر ایسی اور سلامت روی میں جو فرق ہے، وہ کھل کر نکال کر رکھنے کے لئے جیسے چکا، یعنی ثابت ہو چکا کہ حقیقت یہاں بالذات حق کا مقام صرف ذات حق کو حاصل ہے، بلکہ تحقق اور یافت بھی کا نام حق ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کا تحقق حق تعالیٰ کے اسی تحقق اور یافت سے ہوتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن کا وجود دوسرے وجود سے الگ اور مغایر ہو، ان کا پایا جانا ناممکن ہے۔

باقی بعض لوگوں نے جیہ کہا ہے، کہ دو واجب اور ممکن میں وجود کا سے نہیں، بلکہ دو واجب، دو وال کا مرکب لفظاً) وجود ہی دونوں میں مشترک ہے، ظاہر ہے کہ سلیم طابع اس کو پرورش نہیں کر سکتے پس چاہئے کہ خذ ماصفا و دع ماصدر پر عمل کرو (یعنی اچھی بات خواہ کسی کی ہو، سے مان لو اور میری بات کو مسترد کر دو)

## عقبہ (۳۶)

و جب ہی کا قلب اور استیوار ہو، نیک باطن الوجود کے مرتبہ میں ہر تکتے، 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 جو فکر اختیار کئے ہوئے ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ اس مقام کا انکشاف اور اس کی یافت جب ان لوگوں کو ہوتی ہے، تو سلوک کی راہ میں گمراہی میں، تو اس وقت اس مقام کی اصطلاحی تعبیر سیر فی اللہ سے کرتے ہی عارف اتی سیر فی اللہ میں مشغول ہوتے ہوئے بالآخر اس مقام پر پہنچ جاتا ہے، جس پر پہنچنے کے بعد اس وحدت کا راز اس پر واضح ہو جاتا ہے، جو متفرق امارا الہیہ کی شیرازہ بند ہر جہت میں سہلکی کثرت اسی وحدت کے نظر پر چلی ہوئی اسے نظر آتی ہے، عارف کی اسی یافت اور انکشاف کو باطن الوجود کی توحید کے نام سے بھی موصوم کرتے ہیں، اس مقام پر پہنچنے کے بعد، اس میں یہ یقین قائم ہوجاتا ہے کہ لاہوت مغیبا یعنی سمجھ میں آنے کے اعتبار سے اول الحال ہے، یعنی تمام پہلوؤں سے پہلے ہے، جیسے تحقق اور پائے جانے میں لاہوت ہی تمام ملبوی اور مہیاب کا مبداء اور سبب ہے، مغیبا لاہوت ہی اول الاوائل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ

کوئی ایسا مفہوم یا بھجی نہیں آئے والی بات ہی نہیں ہو سکتی جس میں لاہوت (کامفہوم) اس طرح مستند ہو سکتا ہو جیسے کلی کے مفہوم میں جنسی کا مفہوم مستند ہوتا ہے بلکہ سارا فلسفہ ہے یعنی کوئی سبائی مفہوم جو اپنے مفہوم ہونے کے لحاظ سے وہ لاہوت ہی سے پیدا ہوتا ہے، اسی سے بچتا ہے، ہر مفہوم کو لاہوت ہی لوہے کے گہرے ہونے سے اور نیچے سے بھی ثبوت کا وہی قیوم الامداد اٹلی ہے مستقولات کا وہی خزانہ ہے۔

پھر عارف 'واحد عقلی' کے مرتبہ میں، جب اپنی توجہ کو مرکوز کرتا ہے تو 'واحد عقلی' سے گذر کر اس کی نگاہ لاہوت تک جب پہنچ 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 (یہی جنس فصل جیسی چیزیں جن سے ماہیتوں کی تقویم ہوتی ہے اور ماہیتوں کے وہی اجزاء ہوتے ہیں گویا یہی نسبت ماہیتوں سے 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 یہی قسم کا خیال ہے جیسے وجودی عینہ دالے جب ظاہر الوجود میں غلطی ہو جلتے ہیں تو یقین کرنے لگتے ہیں کہ ظلال (یعنی کائناتی حقائق شجرہ 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 سکرانڈز کی سی حالت سے مشابہ ہے۔

اس مقام پر تم کو چاہئے کہ اس نکتہ کو پیش نظر رکھو جسے میں نے پہلے ہی بیان کیا ہے یعنی میں نے برائے نام لاہوت کے لئے ادنیٰ کی کوئی چیز کا مل عنوان بننے کی صلاحیت نہیں رکھی، زیادہ سے زیادہ ان چیزوں سے لاہوت کے تعلق جو کام لیا جاسکتا ہے ہم اس کی تفسیر تخیل و تخیل سے کر سکتے ہیں، یعنی لاہوت کی طرف خیال ان سے منتقل ہو جانے یا ایسی مثال سامنے آجائے جسے دیکھ کر لاہوت کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے، لیکن ایسا کامل عنوان جو واقعی میں اس ذات اور اس کی نسبت حقیقت تک آدمی کو پہنچا دے جس کے لئے اس کو عنوان بنانا گیا ہو۔

سچ پر غور 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، یہی عقلی مستقل ہو، اس سے کسی ایسی شے تک کامل یا نام برسانی 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 یعنی اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی شے کے جسے لازم سے محاکاتہ اور نقل اندازے 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 شے تک پہنچ جاتی ہے۔



بہر حال جن لوگوں نے حق تعالیٰ کو کائنات کے لئے جنس مانی قرار دیا ہے تم کو چاہئے کہ ان کے اس کلام کا یہی مطلب سمجھو اور اسی مطلب پر ان کے کلام کو معمول کر دو کہ حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم یعنی "واحد عقلی" کا اسم گو یا کہ جنس عالی ہونے کی حیثیت اس لئے رکھا ہے کہ تمام صفات کا وہی جامع ہے اور یہی "واحد عقلی" کا اسم ان صفات کی ٹھیٹ ذات میں ایک اعتبار سے داخل لکھی ہے اگرچہ دوسرے اعتبار سے ان صفات کا عین بھی ہے۔

## عقیدہ (۳۷) "جبروتی حُب"

باطن الوجود کا مقام اپنے کمالات کی وجہ سے بھی اور اپنے تقدس و برتری پاکی و نزاحت کی وجہ سے بھی نیز ظاہر الوجود میں اور باطن الوجود میں موطن (قدرت و جبر) 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۔  
 تاہم خود ہی غور کرو کہ ایسی چیز جو صرف عقل میں پائی جاتی ہو یعنی معقول معنی ہے اس میں لاکھ خصوصیتوں کا اضافہ کیا جائے اور تغیل و ترکیب کے نکل کا خواہ اسے جتنا زیادہ تخریح مشق بنایا جائے کتنی ہی قیدوں سے اسے کیوں نہ مقید کیا جائے، لیکن ان کاروائیوں کی وجہ سے یہی معقول کیا تغیل بن سکتا ہے؟ دیکھتے عقل کے درجہ سے نکل کر تغیل 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 تملیص کا جتنا عمل بھی اس پر کیا جائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کوشش اور عمل سے وہ معقول نہیں بن جائے گا (اور وہی پر کیا سوچتے ہیں) تم کسی خارجی یعنی حقیقت ہی کے متعلق سوچو، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ خواہ اطافت 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 خاص معقولات کہتے ہیں،

لہذا کائنات کی تخلیق و تخریش کا محرک خالق کی ذات ہی کیا تھا، اسی کو ہوا ہے جس میں وہ دنیا ہے کہ جب جبروتی اس کا محرک ہے خدا اپنے کائنات کو اپنے عقل و حواس خودی پر چند اور اہل سے محبت کرنے والا ہے، یہی بنا رہا ہے جو باطن عقین عالم بنی عقل کی ہے، خودی ہے۔

اور نہ ان سے ہر صورت خیالی امور ہوتے ہیں اور یہی چیز دونوں میں دینے باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان ربط پیدا کرے اور ایک کو دوسرے سے جوڑے، اس کی حالت ایسی ہے جیسے قلبی حالات اور واردات کی ہوتی ہے، یعنی ارادہ، محبت، عشق، انہماک، ہیجان، میلان، شوق، یا اسی قسم کی چیزوں کا جو حال ہے، یعنی ذہنی اور خارجی عقلی اور خیالی امور میں 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 کار میجر اپنے دل میں اس چیز کا جسے وہ بتانا چاہتا ہے ایک خاک تیار کرتا ہے، پھر اسی پرچے ہوتے ہوئے خاک 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 منقہ مشہور پر جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اور جو چیز پوشیدہ تھی وہ ظہور کا قالب اختیار کر لیتی ہے، جس چیز کو صورت عقل ہی پار ہی تھی، اب جو اس سے اس کا تعلق ہو جلتا ہے، یعنی مستقل محسوس ہو جاتا ہے، آپس 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 ستکار کا، ناز و ادا کا، لذت بخش شیریں حرکات کا، وحیان جاتا ہے، جس کے بعد محبت تبدیل عشق اور سرستی و جنون کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اس کی یہ کیفیت یوں ہی بڑھتی چلی جاتی ہے تا ایک 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 لاتے ہیں واسطہ کا کام دیتی ہے، اسی طرح بھنا چاہئے کہ مخلوق کی پیدائش میں خالق کی اس قسم کی کوئی شان واسطہ کا کام دیتی ہے۔

یاقوسی مثال بھی ہو سکتی ہے کہ سونے والا سویا ہوا ہے، اس کا دل اس کا دماغ طرح طرح کے کسی اور قدرتی علوم سے سمور 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 گرہ پاتا ہے، اسی پر باقی حالات کو تیس کرنا چاہئے۔

بہر حال ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان ربط کی بنیاد جس جبروتی امر پر قائم ہے، اس کی یاقوت کشف و شہود کے ائمہ کو بھی ہوئی ہے، اور اشرافی فلسفہ کے اکابر و اساطین کی تحقیق بھی اس جبروتی امر تک پہنچی ہے، اشرافیہ کی تقلید میں مشائی حکماء کے بعض افراد نے بھی اس جبروتی حقیقت کے پالنے کا دعویٰ کیا ہے۔

کہتے ہیں کہ ہلاکت میں ادھارں جہوتی امر میں وہی تعلق ہے، جو محبت کی کیفیت کا تعلق محب (عاشق) ہے ہوتا ہے اور صوفیہ کا بیان ہے، کہ کنت کثرًا مخفیًا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق دہیں ایک عینی خود تھیں میں نے چاہا کہ جانا جاؤں، اس سے نفرت کریں نے پیدا کیا، یہ قول مجدد حق تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس میں اسی امر جہوتی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، صوفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جس وقت یہ ارادہ کیا گیا اس وقت محب کی اپنی ذات کے سوا اور کچھ نہ تھا، وہی خود اپنے آپ پر عاشق ہوا یعنی جس کے چہرے کا وہ جمال جس کی تعمیر باطن الوجود سے کی گئی ہے، اپنے اسی جمال کا وہ خود عاشق ہوا، شہلا شرف نے اپنی کتاب ہیکل 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 کہا ہے -

ہر شخص خود اپنے آپ پر عاشق ہے، اول تعالیٰ، بھی خود اپنی ذات پر عاشق ہوئے،

(آگے اسی طرح اور تفصیل کی ہے)

فارسی زبان میں عارف جانی نے اسی ضمنوں کو کتنی خوبی کے ساتھ اور کیا ہے فرماتے ہیں،

گرچہ معشوق لباس عاشقی پوشیدہ  
وانگہ از خود جسلوہ خور و اتماشا 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 تعلق بے چینی، گشتگی و سر آسیمی، اور وصال کی گھڑیوں میں مسرت و نشاط سر خوشی، انس و راحت و طمانیت، عشق و محبت کے لازمی نتائج ہیں، لیکن (یہاں) چونکہ جو معشوق ہے وہی محبت عاشق ہے۔

محبوب عین محب ہے، اس لئے ہجر و فراق کے تصور کا یہاں، امکان بھی نہیں ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ اس محب جہوتی میں محب اور عاشق اپنے کمالات و محاسن و جلال کے ساتھ ہمیشہ سرور اور خوشی 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 محب جہوتی، ایک ایسا الہی اسم ہے جس کی تعمیر مختلف الفاظ میں کی گئی ہے، عشق و محبت، سورت نظر عنایت (عبد العزیز ثانی) کی اصطلاح ہے، شاہ ولی اللہ نے اسی کی تعمیر کے لئے الرحمن الرحیم البکر کے الفاظ اختیار کئے ہیں، اور اشراقی فلاسفہ، اسی کو سرور، اہتمام و فرح کے

۱۔ نہ صرف حق تعالیٰ کو اپنی زبان میں کبھی اول بھی کہتے ہیں، سب سے پہلی سبق ۱۱۔ ۲۔ عطر نے اسی ضمنوں کو کون کون سے الفاظ میں کہا گیا ہے، ۳۔ اولیٰ، ۴۔ عبور، خود خود شہلا، ۵۔ ہر جن، ہر گری، باذکر +

## حقیقہ (۳۸)

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

باپ اور بیٹے راعی و رعا یا رسول اور امت نفس اور بدن، مثال اور شہادت، تجلی اور جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے، ان تمام سلسلوں میں محبت کی بنیادیں کو تم پاتے ہو جو حقیقت اسی جبروتی رحمت و محبت کے متواصروں میں سے ایک حصہ ہے (جو دنیا میں تقسیم ہوا ہے)

بہر حال کوئی ہو، کسی قسم کی چیز ہو، اپنے مقدس وجود کے لحاظ اور سبب سے وہ لاہوت کی محبت سے اپنے 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 اسے جبرئیل تم بھی اس سے محبت کر دو، آخر تک روایت کا ملاحظہ حدیث کی کتابوں میں کرو)

تین عزائی نے محبت جبروتی کے اس مضمون کی تفصیل میں بڑی طویل گفتگو کی ہے، انہوں نے اپنی کتاب 'معانی' 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 کر سکتا ہے۔

۱۔ 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 متواصروں میں سے ایک حصہ مخلوقات میں تقسیم ہوا، اسی رحمت کا نتیجہ ہے کہ ماں اپنے بچے سے محبت کرتی ہے۔

## عقبہ (۳۹)

ایسے احوال و کیفیات جو پہلے موجود نہ ہوں اور بعد کسی پٹاری ہو جائیں جانتا چاہیے کہ حسب چینی کا اس مد کی چیزوں سے کوئی تعلق نہیں ہے، یعنی وہ کوئی ایسی حالت نہیں ہے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو حسب پٹاری ہونے کی وجہ اس کی ظاہر ہے، یعنی لامہمت کی فضا میں بعد اس کی گنجانش ہو سکتی ہے، نئے حالات سے وہ دوچار ہو، اور ایسی کیفیتیں جو پہلے نہیں تھیں باقی نہیں رہا اس پٹاری نہیں، بلکہ جب جبروتی تو ایک "مقدس محبت" کا نام ہے، ایسی "مقدس محبت" جو بحسنہ حسب اللطافت کی ذات ہے، الٰہی اصل لاہوت اس وطن اور مقام کے لحاظ سے صرف محبت ہی محبت ہے، پس میں لوگوں نے یہ کھلا اور کہا ہے، کہ سارے ممکنات اور مخلوقات کا سبب اور سرچشمہ آغاز محبت ہی ہے، تم کو چاہئے کہ ان کی اس بات کا انکار نہ کرو، کیونکہ ان کا اشارہ اسی "جب جبروتی" کی طرف ہے، جو ایک لحاظ سے عین لاہوت ہے، پس لاہوت یعنی خدا کو سبب، ممکنات کہنا یا اسے "جب جبروتی" (حشق) کو سبب، ممکنات کہنا دونوں ایک ہی بات ہوئی۔

## عقبہ (۴۰)

### شیوں یعنی "احدیت" کے مقام کی تفصیل

لاہوت (یعنی ذات حق) کی حیثیت چونکہ ایسی صورتِ علیہ کی ہے جس کا تعلق تمام اشیا سے ہے، یعنی صورت واقعہ کی یہ نہیں ہے کہ تمام اشیا 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 امکانیات اور علم کا سبب 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 امکانیات کا سبب یہی خصوصیت تعلق ہے جو ہر چیز سے وہ رکھتا ہے، اور اس کی یہ ہے، نگر ایک ہی علی صورت، جب بہت سی چیزوں کے امکانیات اور علم کا سبب، بننے کی، تو تاگزیر ہے کہ اس علی صورت کے تعلق یہ مانا جائے کہ ہر وہ چیز جس کے

انکشاف کا وہ مبداء سبب ہے اس کے ساتھ وہ خاص تعلق رکھتی ہے مثلاً انسان کی صورت علمی ہی کو لو، انسان کی یہ علمی صورت انسان کے انکشاف کا مبداء اور سبب ہے، لیکن مختلف حیثیتوں سے یعنی انسان ایک کلی ہے اس حیثیت سے بھی اس کے انکشاف کا مبداء ہی صورت ہے، پھر اس حیثیت سے بھی کہ انسان بخلاف 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 ہی کہ حقیقت انسانی بسیط نہیں بلکہ ایک مرکب حقیقت ہے حیوان و ناطق کی ترکیب سے تیار ہوتی ہے، ان تمام حیثیتوں سے یہی صورت مبداء 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 کمر کے دونوں بات کے انکشاف کا مبداء ہے اور فلاں کے انکشاف کا مبداء نہیں ہو سکتی 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 فرد کے متعلق تصور کیا جائے کہ جن جن چیزوں سے ان میں انفرادی کائنات اور تعین پیدا ہوا ہے ان سے ان تمام افراد کو مجبوراً اور پاک کر لیا گیا ہے ظاہر ہے کہ اس تجربی عمل کے بعد جو چیز باقی رہ جائے گی (یعنی انسان کی کلی حقیقت) وہ اس علمی صورت کے ساتھ مطابقت کا تعلق پیدا کرے گی صورت علمی کی اسی حیثیت کا نام "کلیت" ہے، یعنی 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 منست) کے انکشاف اور علم کا مبداء یہ علمی صورت بنتی ہوئی ہے۔

اسی طرح اس علمی صورت کی بذات خود ایک اور حیثیت ہے یعنی انسانی افراد کا اس ضمنی صورت کے ساتھ مطابق ہونا یہ سبب بات ہے جس کے لئے ان امور میں سے جو ان افراد کی حقیقت میں داخل ہیں کسی امر کے مدنظر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ صرف ان چیزوں کا مدنظر کر دینا کافی ہوتا ہے جن سے ان افراد میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوا تھا اس علمی صورت کی یہی دو 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 یعنی 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 مدنظر 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

باقی رہے گا اس وقت تک ان افراد میں سے کسی فرد سے اور اس علمی صورت کی مطابقت پیدا نہیں ہو سکتی، یعنی حقیقت انسانی ایک اطلاقی حقیقت ہے، اس کا انکشاف جو اس علمی صورت سے ہوتا ہے اس کی بنیاد صورت علمی 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 میں حیوان کی صورت اور ناطق کی صورت میں یہ تحلیل ہو سکتی ہے، یعنی تجزیہ کرنے سے یہی ایک صورت ان دو صورتوں کا رنگ اختیار کر سکتی ہے، اہل 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، بہر حال اسی پر دوسری باتیں کو قیاس کر سکتے ہو، انسان کی اہل 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، یعنی 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، ایسے 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 سمجھتی 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 کھپی ہوئی ہیں، اور اسی ایک حیثیت میں سب مندرجہ ہیں، یعنی اہل علمی صورت کی حیثیت کہ انسان ہی کے انکشاف کا وہ مبدع ہے، اور انسان کے سوا کسی دوسری چیز کا انکشاف اس صورت سے نہیں ہو سکتا، یہی حیثیت اس علمی صورت کی اسی حیثیت ہے، جو اس علمی صورت کی تمام دوسری حیثیتوں کی شیرازہ بند ہے۔

شیون کی اصطلاح | بہر حال لاجوت تمام اشیاء کے انکشاف کا بذات خود مبدع بنا ہوا ہے اور اس وجہ سے ہر چیز سے اس کے اختصاصی تعلقات جو قائم ہیں،

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

بہر حال لاہوتِ خالص ذاتِ حق کے مرتبہ میں اور باطن الوجود کے درمیان میں یہی وہ شان  
ہے جسے صوفیہ ایک مستقل اسم الہی قرار دیتے ہوئے اس کی تعبیر "حدیث" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں  
اور اسی کو وہ "شیون" کا مرتبہ بھی کہتے ہیں، اسی کی تعبیر شاد دلی اللہ کی اصطلاح کے رو سے "الجمہد العظیم الہی  
الکبیر الجلیل" سے بھی کی جاتی ہے، "خالص وحدت" کے مرتبہ میں اور اس تفصیلی مرتبہ میں جس کا نام کثرت  
الضامیہ ہے، یعنی معلومات الہیہ 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  
تعبیر 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 پہنچے ہیں بلکہ ان کو یقینتاً تو وہ حقیقت  
خالص وحدت ہی کی ہوتی ہے اور وحدت کی یہ یافتہ ان کو ذوق حاصل ہوتی ہے البتہ اپنی اس  
یافت کے بعد وہ تعلق جو باطن الوجود کا لاہوت سے ہے اس میں جب غور نظر 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 دینے ان مقامات میں  
کثرت ہی ظاہر ہوتی ہے اور وحدت دستور رہتی ہے (

## عقبہ (۴۱)

وجہ اللہ کی جگہ کا ہٹ دس کی تعبیر حدیثوں میں وجہ اللہ کے سبجات سے کی گئی ہے، ان ہی کو  
"مشیون" کہتے ہیں اور شیون کے لفظ سے مراد صوفیہ کی "وجہ اللہ" کے یہی سبجات ہیں، وجود ظاہر کا  
جو پردہ پڑا ہوا ہے گراہاٹھا لیا جائے۔ تو ساری کوئی کثرت دینے سارا عالم اسکان، جل کر عبس ہو جائے گی  
یعنی خالص وحدت کی روشنی کے سامنے (کوئی کثرتوں کی چمک دمک محو ہو کر رہ جائے گی خالص وحدت



یا وحدت محضہ کا مرتبہ وہ مرتبہ ہے جسے حق تعالیٰ کے جلال کا کھینا چاہئے، ایسے وہی سر اوقات الجلال ہیں، عقلاء کے عقول اسی مقام تک پہنچنے کے بعد ٹھنک کر جاتے ہیں، بڑے بڑے نفسیاد کی زبانیں یہاں گونگی بن جاتی ہیں، دیدہ دروں کی نگاہیں چوندرھیا جاتی ہیں، سوچنے والے مہبوت لہن 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، ایسے ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے موطن اور سر شہوں میں جو فرق ہے وہی فرق شیوں میں اور باطن الوجود کے مقام میں ہے۔

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

## عقبہ (۴۲)

تقرر کا مقام جس کا نام وحدت بھی ہے اسی کی تفصیل اس عقبہ میں کی جاگی

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

آخر صورت علمیہ کا اس کے عالم کو جب ذہول ہو جاتا ہے تو جو لوگ قائل ہیں کہ اشیا کی صورتیں ان کے علم کے وقت عالم کے نفس میں محفوظ ہو جاتی ہیں، ان میں کیا اکثر دل 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، یعنی 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

سہ ایک چیز نسایاں ہے، اور دوسری چیز ذہول سے نسیان میں تو شے کی صورت ہی نہیں سے فائب ہو جاتی ہے، اور ذہول میں عالم کی اس کی طوت توجہ نہیں کہتی، نہ اپنے کے بنیاد پر ہوتی ہے۔

ایک ہی صورت جب مختلف اور کثیر چیزوں کے انکشاف مبادلہ سبب بن جاتی ہے تو ظاہر ہے کہ اس وقت کیا ہوتا ہے؟ یہی نکتہ سبب مخصوصی نسبت اور تعلق کی طرف عالم توجہ کرتا ہے تو اس وقت وہ خاص منہم جس سے مخصوصی نسبت صورت علم کو ہے اس کا انکشاف عالم پر ہوگا اسی طرح جب دوسری مخصوصی نسبت اور مخصوصی تعلق کی طرف توجہ و التفات کی نظر عالم ڈالتا ہے تو دوسرا معلم جس سے اس صورت کا مخصوصی 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 لہذا اس پر اپنی ذات کا خود انکشاف علم حضوری بن کر نتیجہ ہے، لیکن عالم عقلی کا لاہوت سے صد در نظر 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 مشیت ذات کی ہوگی وہ یقیناً ذات کے اس مرتبہ سے مؤخر ہوگی جو اس کی خالص ذات ہونے کی مشیت ہے۔

اس کو خود اپنی ذات کی مثال سے سمجھ سکتے ہو، یعنی ہم اپنی ذات کی طرف 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 مؤخر ہوگا۔

صوفیہ کے چند ارباب مدقین نے جن کی تعداد بہت تھوڑی ہے، موشگافیوں سے کام لیتے ہوئے لاہوت اور احدیت ان دو مقاموں کے بیچ میں اس مرتبہ کو ثابت کیا ہے اس کا حاصل وہی ہے جو میں نے کہا اسی درمیان مرتبہ کی تعبیر ان میں بعضوں نے وحدت سے بھی کی ہے، اسی کو فلم حضوری بھی کہتے ہیں تقریبی اسی کی تعبیر ہے، (بعضوں نے) الحی القیوم النور اتام الاول کے الفاظ سے بھی اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن اکثر ائمہ اس درمیان 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 معنوں 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، یعنی اس 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 ہونا وحدت کا ایسا

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

بہر حال دونوں مقاموں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے مطلق شے 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

## عقبہ (۴۳)

ان کا اسم اعظم بھی وحدت ہے، جس کا عقبہ ۴۳ میں ذکر کیا گیا، محققین کہتے ہیں کہ واجب سے جو چیزیں صادر ہوتی ہیں، ان میں صادر اول بھی ہے، ان محققین کے نزدیک اس صادر اول میں لوہ اس کے مصدر میں (یعنی وحدت میں اور لاہوت میں) ایجز ایک قسم کی ہتیاری سفارٹ کے اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے اور حقیقت علم کے موطن لاہوت کے تنزل کی یہ تعبیر ہے، تمام اسماء الہیہ و کونییہ کی یہی اصل بنیاد اور حقیقت حقیقت ہے، اور لاہوت کے سادے تنزلات کی اصل بھی یہی ہے، اسماء الہیہ اور اسماء کونییہ اور خارجی موجودات ہوں یا ذہنی ان سب کے ساتھ وحدت کے اس مقام کو وہی نسبت ہے، جو ظلال (منظاہر 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، جنہیں اپنے خیال میں ہم پیدا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ سادے 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 کئی بہت بات ہے، کہ جو خود اپنی ذات کا عالم بدبوگا، وہ دوسری چیزوں کا عالم کیسے ہو سکتا ہے۔

بہر حال 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 ہوں گی، یا آئندہ کسی عالم میں پیدا ہوں گی، اور لاہوت کو اپنی ذات کا جو علم ہے، اسی علم میں وہ علم کہیا ہوا اور مستدرج ہے، جو دوسری تمام اشیاء کا اس کو (یعنی لاہوت) کو ہے

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 بھی اس مقام کی قیومیت ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس مرتبہ کا قیوم ہونا بھی ان ساری چیزوں کے قیوم ہونے کے ہم منہ 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 ہو کر رہتا ہے جس کی وہ صورت ہوتی ہے اور شے کی صورت کا وجود جیسے ہی 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۔  
تفسیر۔ (محدثہ بالاعتبات میں جو مضامین بیان کئے گئے ہیں ان کا خلاصہ منقہ الفاظ میں ہو سکتا ہے یعنی تحقق اور یافت کے متعلق (اگر سوچا جائے) تو چھ مرتبے اس کے گویا نکلتے ہیں، خود تحقق اور یافت کی حیثیت کہ اس وقت وہی وہ ہے اور کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ نہیں ہے یعنی بشرطہ کے مرتبہ میں تحقق اور یافت کا مقام اسی مرتبہ کی تیسرے لاہوت سے کرتے ہیں، امام ربانی مجدد الف ثانی نے اسی مرتبہ کا نام "لائقین رکعات" اور "افضل المعتقدین" (یعنی شاہ ولی اللہ) کہتے ہیں کہ "اللہ لا الہ الاہو" اسی مقام کی تیسرے "ان کے نزدیک اللہ" کے لفظ سے مراد یہی علمی معنی ہیں اور "لا الہ الاہو" کی حیثیت شاہ ولی اللہ کی اس تیسری گویا رہی ہے جو "ہو" کے لفظ کی حیثیت اس وقت ہوتی ہے جب ہم مثلاً انسان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان ہمیشہ ہو رہا ہونے کے یہ حکم لگتا ہے یا وہ حکم لگتا 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 الہ الاہو" کے الفاظ اور کرتے ہیں، گویا "لا الہ الاہو" سے ان کی غرض یہ ہے کہ اس وقت خدا کی ذات کے سوا اور کسی دوسری چیز کی طرف توجہ نہیں ہے۔

در اصل یہی ذات کا مرتبہ ہے اور ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے، اس کی قیومیت کا کام براہ راست بنیاد کی واسطہ اور حجاب کے یہی ذات کا مرتبہ انجام دیتا ہے، سارے اسما 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 امدان کے منشا میں جو نسبت پائی جاتی ہے وہی نسبت ذات کے

نہ نسبت کے مقابلہ میں ہوتی ہے، اسی کی تیسرے تحقق اور یافت سے کی جاتی ہے، کیونکہ یہی پائی جاتی ہے، تحقق اور یافت کا متعلق اسی سے ہو سکتا ہے، یہی حقیقت کے لئے دریافت ہے، جنت ۱۱

اسی مرتبہ سے ساری کائنات کو ہے۔

بہر حال اہل ذوات 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 المتعین ہے "الحی القیوم التوکلیم 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 بقا کا مسئلہ اسی مرتبہ سے وابستہ ہے، لہذا "الحی" کا لفظ جو حیات پر دلالت کرتا ہے، ظاہر ہے کہ سارے اختیاری افعال کا دار و مدار اسی پر ہے، اسی طرح "النور" کا لفظ جس کے معنی روشنی کے ہیں، کون نہیں جانتا، کہ اشیا کا ظہور تو یہی سے وابستہ ہے، اسی پر افضل المتعین کی اصطلاح کے دوسرے الفاظ کو قیاس کرنا، اسماء کے سلسلہ میں دوسرا مرتبہ احدیت کا ہے، انہما بانی اسی مرتبہ کی تعبیر شیون کے لفظ سے کیے ہیں، اور افضل المتعین نے "الجید العلیٰ الکبیر الجلیل" کے الفاظ سے اسی مرتبہ کو روشناس کیا ہے، اس تعبیر کی وجہ یہ ہے کہ کثرت پر وحدت اس مرتبہ میں چھپانی دیتی ہے، اللہ ہی وہ مرتبہ ہے جس میں کثرت وحدت میں گم اور غور ہوتی ہے۔

تیسرا مرتبہ اسماء کا احدیت ہے، اسی کو باطن الوجود بھی کہتے ہیں، اور اسی کا نام تنزل علیٰ عالم معنی وغیرہ بھی ہے، افضل المتعین نے اسی مرتبہ کی طرف "البر القادر المتبارک" کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ کثرت مقدمہ دینے سے مادی آلائشوں سے پاک کثرت کے منع اور شہ ہونے کی ابتداء اسی مرتبہ سے ہوتی ہے، چوتھا مرتبہ اسماء کا حسب ہے، قوم نے اسی کو جنس کے نام سے موسوم کیا ہے، اور افضل المتعین "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 المرآة دآئیت" النور کے الفاظ سے اسی مرتبہ کے اشارہ کے لئے مستعمل ہیں، اور افضل المتعین نے "خاتم الاسماء المرید الرحمن النفس الکلیہ" وجود خارجی المنارج وغیرہ الفاظ سے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لاہوت کے تنزل کے یہی مراتب ہیں اور تحقق و یاننت کے مواطن بھی یہی ہیں، اشار میں یہ مرتبہ مواطن پانچ ہیں، چونکہ لاہوت کے ساتھ ان کو عنوان ہونے کی نسبت ہے، یعنی لاہوت ہی کے یہ مختلف تعبیری الفاظ ہیں، اس لئے ان کو اسماء کہتے ہیں، پھر اسماء کو نیہ سے معماز کرنے کے لئے ان کو "الہیہ"

نہ نہ صاحب نے "البحر المنیر" نامی اپنی کتاب میں بھی یہ تعبیر اختیار کی ہے، عیونہ شاہ ولی اللہ نے "الہدایہ" میں یہ اصطلاح استعمال کی ہے، ص ۱۰۰

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

بہر حال ان مراتب میں سے ہر مرتبہ تحقق اور یافت کا ایک خاص عالم ہے ایسا عالم جو اپنے مرتبہ میں ایک ایسی خصوصی انفرادی مشیت 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 جو ہوت کے لحاظ سے متحد ہیں، یہی حال ان کا بھی ہے، یعنی ہوت سب کی صرف لاہوت ہے، باہم امتیاز ان مراتب میں لاہوت کا نہیں، بلکہ اپنی اپنی ماہیت کے واسطے سے ٹھیک جو حال ان معلومات کا ہوتا ہے جو تجزیل کے درجہ میں پہنچ کر تخیلات (اور عقل کے درجے میں) معقولات کا قالب اختیار کرتی ہیں (یعنی تخیلات 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 تنزیلات سے ان مراتب میں ہے) اور مطلب یہ ہے کہ تجزیل اور عقل کی قوتیں ظاہر ہے کہ اپنی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی غیر ہیں لیکن "ہوت" کے اعتبار سے دونوں قوتیں متحد ہیں، یعنی نفس ہی کیا یہ قوتیں ہیں، اور ان کی "ہوت" وہی نفس ہے، لہذا یہی حال ان مراتب کا لاہوت کے حساب سے ہے، ہر لاہوت کے مراتب کی یہ خصوصیت، یعنی لاہوت کے ساتھ عنوان ہونے کو جو ان کو تعلق ہے، چونکہ یہ تعلق حمد سے زیادہ مستحکم ہے، اور اطلاق میں ان کے ہوشیت پائی جاتی ہے، نیز وہ بات کہ لاہوت کی ذات میں ظہور و غیور 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 سبب کے زیادہ درست تھا، مثلاً باطن الوجود کو بجائے اس بات کے اس کو علم کہا جائے، عالم کہا زیادہ بہتر ہے، اور باطن ہی بنیاد پر ان مراتب کو بجائے صفات کے، اسما کے لفظ سے تعبیر کرنا، اسی لئے زیادہ نسبت خیال کیا گیا، نیز ان اسما کے متعلق یہ کہنا کہ اپنے کسی کے تہ میں ہیں، نہ غیر میں، نہ بخیر میں، اور نہ اپنے کسی کے بالکل غائب ہیں۔

۱۔ کاتب کا لفظ کتابت سے بنا ہے، کاتب کو مشق اور کتابت اس کا مبدیہ ہے، یہ ایک اصطلاح ہے، ۱۴

اصل واقعہ کی کتنی صحیح ترجمانی ہے، مثلاً آسمان میں ایک منور روشن چمکے نظر آ رہا ہو، پس اس چمکے کو دیکھ کر کوئی بائریہ کہے کہ وہ مجھ سے آفتاب ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ بھی غلط کہہ رہا ہے، کیونکہ آفتاب بذات خود چمکے کی شکل نہیں رکھتا، اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ آفتاب نہیں ہے، تو یہ بھی غلط ہی ہوگا، کیونکہ آسمان میں اس چمکے کے سوا اور کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس پر ہم آفتاب کا اطلاق کر سکتے ہوں اور اس چمکے 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 تفسیر بھی ہو سکتی ہے، کہ دیکھنے والا کہے، ہم آفتاب کو ایک نورانی چمکے کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ چمکے جو دیکھائی دے رہے ہیں اپنی ماہیت کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ آفتاب کے ساتھ متحد ہے، اور چمکے روشنی کثیفی وغیرہ کے آثار کا مبداء اور سرچشمہ بھی یہی آفتاب ہے، آفتاب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، لیکن چمکے 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 ماہیت "نظر آ رہی ہے" اس کی طرف بائیں شرط کہ چمکے 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 مغایرت 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 چمکے، آفتاب کے وجود سے الگ ہو کر کوئی علیحدہ چیز پائی جا رہی ہے، یقیناً اس قسم کی مغایرت کا دعویٰ اس موقع پر صحیح نہ ہوگا، بلکہ ہم جو اس وقت یہ کہتے ہیں کہ وہ آفتاب نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آفتاب کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں یہ نورانی چمکے کچھ نہیں ہے، پس حاصل یہی نکلا کہ یہ نورانی چمکے نہ تو ہر لحاظ سے مجسمہ 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 چمکے ہونے کی شان میں نظر ہو تو یقیناً وہ آفتاب نہیں ہے، بلکہ غیر آفتاب ہے، اور آفتاب ہی اس چمکے کا قیوم ہے، اور اس کے امتزاج کا منشا ہے۔

نہ کہ وہ تو ایک مسلمہ ہے، ذکر کوئی چمکے، مگر یہ نظر آتا ہے چمکے کی شکل میں ۵

## حاشیہ

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

تعمیر - کسی شے کی تعبیر کسی لفظ سے جب کرتے ہیں اور لفظ کا اطلاق جب اس شے پر کیا جاتا ہے تو ہر کتا ہے کہ یہ اطلاق کسی غلط ہو اور کبھی صحیح 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 سے اس سے مراد لیا گیا ہے یا مجازی، دو مقررہ طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ تو وہی ہے، کہ لغت میں تلاش کیا جائے اور ان مقامات کا تسع کیا جائے۔ جہاں جہاں اس لفظ کو استعمال کیا گیا ہے، پھر لفظ کے متعلق دیکھا جائے کہ اس کے اطلاق کا مدار و متناظر کیا ہے، جہاں جہاں یہ مناظر پایا جائے گا، سمجھا جائے گا کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور بجائے اصل مناظر کے اگر یہ پایا جائے کہ اس مناظر سے جن چیزوں کا صرف تعلق تھا بعض ان کی ویساں پر لفظ کا اطلاق اس معنی 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، ایسے نہ لغت ہی سے تاہم اس اطلاق کی ہوتی ہو اور نہ مقامات استعمال کی جستجو سے اس اطلاق کی توہین 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۔

بہر حال 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 مال ہی ہو گا کہ لفظ کی اسی لفظی تعریف کی جائے۔

اور دوسرا طریقہ (۱) اطلاق و تعبیر کی تصحیح و تفسیر کا یہ ہے کہ بجائے لفظ کے معنی کی حقیقت کا پتہ چلایا جائے اور ڈھونڈا جائے کہ اس معنی کی یافت اور تحقق کا طریقہ کیا ہے۔

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



دے دی جاتی ہے، اور اسی ماہیت کے پا جانے اور نہ پائے جانے پر اس کا علم ہوتا ہے کہ منطقی  
یہ اطلاق معنی 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 تصحیح کی جائے ایسی صورت میں ظاہر ہے  
کہ اس معنی کی تعریف کا مال ہی ہوگا کہ (لفظی نہیں بلکہ) دائمی اور حقیقی تعریف اس معنی کی کی جائے۔  
بہر حال یہ دوسرا طریقہ ہے جس میں معنی ہی کی تحقیق کی کوشش کی جاتی ہے، اس میں معنی کی ماہیت کا  
منع کرنا اسی کو متصور بنایا جاتا ہے یہ اپنی راہ ہے جس میں کسی قول لائق سے کام لیا جاتا ہے اس وقت متصور  
ہوتی ہے کہ جن دلائل و براہین سے کام لیا جا رہا ہے، ان کو دیکھا جائے کہ (مہملی استدلال) کے رستے  
و صحیح ہیں یا غلط، اور کسی ہتھیار سے کام لیتے ہیں، تب ضرورت ہوتی ہے کہ مستقر، کو دیکھا جا سکے کہ  
مستقر لفظ سے کام لیا گیا ہے یا ناقص اور اوصافی تلاش و مستقر پر فیصلہ کی بنیاد قائم کی گئی ہے  
ظاہر ہے کہ یہ راہ کتنی دور دراز راہ ہے، لڑائی، جھگڑے، رد و خدع کا میدان اس طریقے میں  
جتنی وسعت اختیار کرنے لگتا ہے، اس کے کون اندازہ کر سکتا ہے، بے چارہ (خالب حق) سر اسیمہ اور  
سرگردان ہو کر ادھر ادھر بھٹکنے لگتا ہے، کبھی ادھر جاتا ہے کبھی ادھر رہ کر رہتا ہے، کبھی اس  
پاؤں کو آگے بڑھاتا ہے، کبھی اس کو پیچھے لے جاتا ہے، واقعہ تو یہ ہے کہ بسا اوقات اس راہ کے  
چلنے والے قریب قریب سو فسطائی ہو کر رہ جاتے ہیں، یہی ہے جب شریعت کی عقلی شہادتوں سے اپنے  
دعویٰ کی تائید میں کام لینے لگتے ہیں، اور اسی وقت منت نئے خود تراشیدہ مطالب ان شہادتوں  
میں یہ بھرتے ہیں، تو یہ تیز ہیں ان سے رخصت ہو جاتی ہے، کہ ان دہانوں میں یعنی شرمی غصوں  
میں جو مطالب پیش کیا گیا ہے، اس مطالبہ کی اسی قدر مشرک جس کو دائمی مذہب منوانا چاہتا ہے اس  
میں اور بعد کو مشگافیوں سے کام لے کر جن امور کا اضافہ دوسروں لے کیا ہے، ان میں کیا فرق ہے  
دائمی منت 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، یعنی حکمات وہ بھی ان کی نگاہوں میں مشتبہات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اسی طرح  
مذہب کے واضح عقائد جنہیں مفسرات کہتے ہیں، وہ بالکل کے نزدیک محض بن کر رہ جاتے ہیں۔  
(بہر حال اطلاق و تسمیہ کے مسئلہ میں) پہلا طریقہ ہمارے المہ اور سلف صالح کا ہے، یہی ان کا  
دستور تھا اور یہی ان سے ماخوذ ہے، حق تعالیٰ کی خوشنودریاں ان سب بزرگوں کو میسر ہوں اور صریح  
راہ ان لوگوں کی ہے جو کئے جہڑے والے تھے، یہی باتیں بناتے تھے اور لاینے ہنزا ہمارے

کاہلے کر بال کی کھال نکالا کرتے تھے، خبر دلوان لوگوں سے چاہئے تم بھی دور دور ہو اور ان کو بھی اپنے آپ سے دور رکھنے کی کوشش کرو۔

تم کو چاہئے 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، یعنی ایک ایسی قوم کی زبان میں مطالب کے ادا کرنے میں اختیار کی گئی ہے، جن کو دراصل مطلقاً استعلا کے طریقوں سے ظاہر ہے، کہ کوئی تعلق نہ تھا، وہ قطعاً ان مطلقاً 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 سنت 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 بچہ میں آ رہا 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 و ادب کی مخالفت کرتے ہوئے اور ان کے خود تراشیدہ اصولوں سے اعراض کر کے جو کتاب و سنت کی تعبیروں کا ایسا مطلب بیان کرتا ہے جو ان کے پیرائے ہوئے نتائج سے مختلف ہو، اس پر یہ الزام لگتا ہے کہ صحیح نہ ہو گا کہ کتاب و سنت کی وہ مخالفت کر رہا ہے، یہ واقعہ کی قطعاً غلط تعبیر ہوگی، وہ کتاب و سنت کا نہیں بلکہ ان لوگوں کے مسلک کی مخالفت کر رہا ہے، اس اصول کو اسی طرح ذہن نشین کر لو۔

پھر پتے کی ایک بات میں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کسی سنت اور زبان کا جب تم تجربہ کرو گے، 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 سنت میں الفاظ کے اطلاق کا دار و مدار ہوتا ہے، یعنی فلاں قسم کے آثار جب پائے جائیں گے، تب فلاں لفظ کا اطلاق وہاں کیا جائے، لہذا خواہ وہ حقیقت جس پر آثار مرتب ہو رہے ہوں، وہ کچھ بھی ہو، یہی واقعہ ہے، اور زبانوں و لغتوں کے تنوع و تلاش سے یہی معلوم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ واقعہ کی نوعیت یہی ہے، اور جیسا کہ کہا گیا ہے، واقعہ یہی ہے، تو پھر اس کے لئے کہ کہاں پر لفظ کے اطلاق کو حقیقت پر محمول کیا جائے، اور کہاں سمجھا جائے،

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، اور ایک تو اس کے مصدری معنی میں، یعنی جاننا، جاننے کے مصدری معنی کا جو مشتق ہے جسے اصطلاحاً حاصل مصدر کہتے ہیں، یعنی دانش سے الگ چیز ہے، الغرض علم سے مراد میری وہی حاصل مصدر والی اصطلاح ہے (یعنی دانش نہیں بلکہ دانش اظاہر ہے) ہاں معنی علم کی ایک حقیقت بھی ہے، خواہ اس کی یہ حقیقت اس صورت کو قرار دیا جائے تو معلوم سے عالم میں منتقل ہو کر پونجی ہے، یا اور اس کی حالت اس کی حقیقت گھرائی جانے یا اس صفت کو اس علم کی حقیقت قرار دی جانے، جس کی وجہ سے معلوم کا انکشاف اس شخص پہنچ 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 باتیں علم کی حقیقت کی تشریح میں کہی گئی ہیں، ان کو اس کی حقیقت قرار دی جانے، کچھ بھی ہو، مجھے کہنا یہ ہے کہ علم یعنی دانش کی ایک حقیقت ہے، اور دوسری چیز اس علم کا اثر ہے، یعنی 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 تمام بالا انکشافات یعنی وہ چیز جس سے 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 تخم خود ہی انصاف کرو کہ ایک خالص عرب جو اتنی اور غیر تسلیم 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 تمام بالا انکشافات یعنی 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 عقول آدمی اس کا تصور بھی کر سکتا ہے، (پس معلوم ہوا کہ اہل زبان الفاظ کے اطلاق میں صرف سمائی 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 بچہ اس کی ذات ہی ہے، یعنی ذات ہی ہے، اور بعضوں کو اس پر جو اصرار ہے، کہ ذات کے سوا یہ ایک زائد صفت ہے، یا اسی طرح اور باتیں اس

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

إِنَّا لِلّٰهِ رٰبِعُونَ عَشْرًا ﴿۱۵۵﴾

تعلق اللہ پر ہونے کا جائزہ والا ہے

کا اعتراف و اقرار کر رہا ہے، یقیناً اس نعت قرآنی ان میں سے ہر طبقہ خواہ عینیت کا قائل ہو یا زیادت کا، مجاز پر نہیں بلکہ حقیقت ہی پر معمول کر رہا ہے، اور تاویل سے نہیں کام لے رہا ہے، بلکہ جو ظاہر معنی 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، یعنی کہتے ہیں کہ خدا کے صفات بجز اس کی ذات ہی ہیں، ان پر یہ الزام لگانا کہ کتاب و سنت کی انہوں نے مخالفت کی ہے، یا حق پر مذہب کو چھوڑ کر تاویل سے نعتوں کے لئے اس میں لیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ الزام لگانے والوں کا یہ گروہ درحقیقت ان دو باتوں میں فرق نہیں کر رہا ہے، یعنی نعتوں کے الفاظ کے جو معنی نعت میں ہے، اور خود جن اصطلاحی معانی سے نعتوں کے الفاظ کی یہ تفسیر کرتا ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے، وہ ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا ہے۔

اس تہیہ کی کلام کے بعد اب میں اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یعنی 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 پس کو پس کر یقیناً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے، نہ صادر ہونے والی چیز اور جس سے چیز صادر ہوتی ہے، یعنی صادر اور مصدر میں مفارقت پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر بالہدایت اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ صادر مصدر کا غیر ہے، پائی یہ بات کہ ان دونوں میں یہ مفارقت جو پائی جاتی ہے، اس کی دائمی نوعیت کیا ہے، یعنی ذاتاً دونوں میں مفارقت 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 بپ چلتا ہوا ہوتا ہے) تو عموماً ہی سمجھتے ہیں، اور یہی کہتے ہیں کہ حرکت متحرک سے صادر ہو رہی ہے، حالانکہ ذاتاً حرکت اور متحرک میں مفارقت نہیں پائی جاتی، بلکہ صرف ماہیت حرکت کی متحرک کی ماہیت کی غیر ہوتی ہے، اسی طرح متحرک 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، نکال رہے، کہ افعال سے ان کی مراد ہی حرکتیں ہی ہوتی ہیں جو فاعلوں کی ذات میں قائم ہوتی ہیں، لیکن اعتراض کرنے والوں نے ان پر اعتراض بھی نہیں کیا کہ فعل کا لفظ تو چاہتا ہے کہ خالق کے وجود میں اور مخلوق کے

۱۵۵ یعنی حرکت کی ذات متحرک کی ذات سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ۱۵۵

وجود میں متاثر پائی جائے اور فعل و افعال میں تو وجود اتحاد رہتا ہے پس خلق کے لفظ ہی سے تہا سے وہی کی لینے بندے اپنے ارادی افعال کے خود خالق ہیں، اس کی تردید یہی ہے 'ر مستزل 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 متاثرات و افعال میں صرف ماہیت کے اعتبار سے ہے تو اس میں کوئی کیا شک کر سکتا ہے کہ مصدر کے لفظ کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ اس کے حقیقی معنی ہی پر ہوتا ہے اور جو ظاہر سے اس کے ہو سکتے ہیں وہی مراد لیا جا رہا ہے، قطعاً تاویل سے کام نہیں لیا جا رہا ہے، خوب اچھی طرح اس کو ذہن میں جھاؤ اور برگرڈ خیال کرؤ کہ اس کا دعویٰ کرنے والے لغوی استعمال اور محاورے سے بہت کر مصدر کے لفظ کو مجازی معنی میں استعمال کر رہے ہیں۔

اسی طرح وجہاً لشی (یعنی پائی گئی) کا عربی فقرہ بولا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ جس لوگوں کی زبان عربی ہے ان کا ذہن اس فقرے سے اس طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ جس چیز کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ وہ ایک ایسے حال میں ہے جس میں تاثیر و تاثر اور اثر اندازی و اثر پذیری کے صفات سے مرصوف ہونے کی وہ حواض کے مرصوف ہونے یعنی صفات سے مرصوف ہونے کی صفاتیں پریم ہو گئی ہیں مگر لاہوت دینے ذات حق اپنے مرتبہ ذات میں، اگرچہ خالص وجود ہی وجود ہے اور یافت ہی یافت تکمیل ہی تکمیل 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 ہو سکتی، بلکہ جیسا کہ مثلاً 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 تاثیر سے متصف ہو سکتا ہے، اور نہ اس کی طرف اس موطن کے لحاظ سے کسی چیز کی ایجاد کو متسوب کیا جا سکتا 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 ہو گا، کیونکہ اس موطن میں نہ کوئی متاثر ہونے والی چیز پائی جاتی اور نہ صادر ہونے والی ہی رہتا ہے جس کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے کہ باطن الوجود میں خالق کے ساتھ اور ظاہر الوجود میں ان خالق کے

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 سرطن میں لاہوت کا ہوا ہے یعنی وحدت کے لفظ سے تنزل کے جس مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے 'دہن خالق و مخلوق کے تعلقات کی بنیاد ہے' ایسی صورت میں وہ دیکھنا چاہئے کہ بن لوگوں کے وحدت کے اس مرتبہ کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ وہی وجود ہے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے وجود کا انکار کر دیا ہے (یعنی لاہوت سے وجود کی وہ واقعہ نفی نہیں کرتے) اور نہ لفظ کا جو ظاہری اقتضاء ہے اس سے انہوں نے اعراض کیا ہے۔

اسی طرح یہ فقرہ عربی کا کہ ہذا الشیء حی (یہ چیز زہد اللہ زندگی والی ہے) اس کو سن کر اہل زبان کا ذہن اسی طرف بے ساختہ منتقل ہو جائے گا کہ ادراک و احساس کی امدادی افعال کے صدور کی صلاحیت اسی شے میں پائی جاتی ہے جس کی طرف حی (زندہ) ہونے کی صفت منسوب کی گئی لیکن یہ بات کہ حی اللہ زندہ ہونے کی یہ صفت مزاج کے اعتدال کا نتیجہ ہے اور اسی اعتدال کے دو تابع ہے 'یقیناً ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آئے گی (تسلیم و تعلم کے عہد سے پہلے) پرانے عربی بولنے والے قطعاً اس قسم کی باتوں سے واقف نہیں تھے) بلکہ کسی چیز میں ان کو ادراک و احساس 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 امدادی افعال کا نشان و اثر جن چیزوں میں ان کو ملتا تھا مثلاً کسی مرغوب شے کے پیش کرنے کے بعد ان کی طرف توجہ کرتے ہوئے جسے پاتے یا کمزور کر 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 و احساس امدادی 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 جب جبروتی جس کے متعلق کہہ چکا ہوں کہ ساری امکانی کائنات میں جو تصرفات اور انقلابات ہوتے ہیں ان کا مبدیٰ ہی جب جبروتی ہے، ان دونوں کا یعنی باطن الوجود اور جب جبروتی کا مبدیٰ چونکہ احدیت کا مرتبہ ہے، پس یہی بنیاد ہے، اس تعبیر کی یعنی احدیت کے اس مرتبہ 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 ان کا یہ مطلق مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

اسی طرح یہ قول کہ هذا الشيء عالم بذاته الشيء (یہ چیز فلاں چیز کی مالک ہے) تو ظاہر ہے کہ سننے کے ساتھ اس سے بھی بے ساختہ ذہن اس مفہوم کی طرف منتقل ہو گا، کہ معلوم کا انکشاف عالم پر ہو گیا 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 مبدع 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 لے جاتے ہیں، پہلا سے تو وہی ہے جس کی تعبیر عربی زبان میں انکشاف کے لفظ سے کرتے ہیں، دراصل یہ علم کے مصدری معنی ہیں، سادہ سے مشتقات (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) اسی مصدری معنی والے علم سے بنتے ہیں، اور دوسرے معنی علم کے وہ ہیں جس پر انکشاف کی بنیاد قائم ہوئی ہے، اور انکشاف اسی کے ساتھ وابستہ ہے، وہی انکشاف کا مناسط ہوتا ہے، بہر حال عالم کا باری طور ہونا کہ ادراک کی کیفیت اس میں پائی جائے یہ علم کے دوسرے معنی کی تعبیر ان لوگوں کے مذہب کی بنیاد پر ہو سکتی 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 باری 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 مناسط، مثلاً خود عالم کی ذات ہی ہوتی ہے، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو کہ باری معنی علم احدیت ہی کے مرتبہ کا دوسرا نام ہے۔

تیسرے معنی علم کے یہ ہیں کہ جس چیز کا عالم پر انکشاف ہوتا ہے، اسی منکشف ہونے والی چیز کو ہمیشہ منکشف ہونے کے علم کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں بہت علم والا ہے، تو اس وقت بولنے والے کی غرض معلومت ہی ہوتی ہے، ایسے کہتا چاہتا ہے کہ اس کے معلومات بہت زیادہ ہیں، اور اس معنی کے لحاظ سے باطن الوجود کبیر علم ہے، کیونکہ لاہوت پر باطن الوجود ہی منکشف ہوتا ہے، اگرچہ ہمارے انکشاف کی نوعیت اس انکشاف کے رکن سے اور ہوتی ہے، کیونکہ لاہوت کی طرف باری معنی علم کو منسوب کیا جاتا ہے، اس کا آل و حقیقت یہ ہے، کہ معلومات کے صدور کو عالم کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے، مگر ایسا صدور جو مادی آلائشوں سے

ابھی پاک ہے، لیکن محدود و محدود اس کو ہم عالم کی نزلت منسوب کرتے ہیں جس کی وجہ وہی ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ علم ذیلی علم ہے، خوب اچھی طرح اس کو سوچو اور سمجھو۔

(یہ تو حق تعالیٰ کے صفات علم و حیات کی بحث مدنی باقی قدرت و اولیٰ و کمال ان صفات کی تحقیق کے لئے آئندہ مباحث کا انتظار کرو، کیونکہ ان کی بنیاد چند مقدمات پر مبنی ہے جن کا ذکر ابھی آ رہا ہے۔)

تنبیہ۔ ارباب فسک و فخر اور سوجھ بوجھ والوں کا فرض ہے کہ اس بتین کی بنیاد اپنے دل کی گھبراہٹوں میں تمہاری کہ تحقیق دریافت اور وجود کے نزولات کے مراتب کو جس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے اور جن الفاظ میں اس کی تصویر کشی جاتی ہے، ان سے (یہ ظاہر) یہ جو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ قریب کائنات) سے وجود منبسط ہے، اور جب کام مرتبہ اس کے پیچھے ہے، اسی طرح سب کے بعد باطن الوجود کا مرتبہ ہے، باطن الوجود کے پیچھے ہیں اور شیخو کے پیچھے ہے، بعد کا مرتبہ ہے، غرض یہ ہیں کہ جابجا ہر ایک کے پیچھے اور درجہ الوراہت ہے، لیکن واقعہ کی شکل نہیں ہے، بلکہ اس ترتیب سے صرف اس تفاوت کا اظہار مقصود ہے جو تعدد سے تنزہ پائی و برتری کے لحاظ سے ان مراتب میں پایا جاتا ہے، نیز تحقیق اور یافت میں لاہوت چونکہ سب سے زیادہ کمال ہے، اور بعد کے منازل و مراتب میں کمال کی حیثیت جیسے جیسے کمزور پڑتا چلی گئی ہے، اس ترتیب سے اس کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے،

لیکن یہ سوال کہ تنزلیات 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، یعنی کائنات سے اقرب ترین لاہوت ہی ہوگا، اس کے بعد وحدت اور وحدت کے بعد شیون کا مرتبہ، غرض قریب و بعد کے رد سے بیان کی ترتیب الٹ جائے گی جس کا ذکر پہلی ترتیب میں سب سے آخر میں کیا گیا تھا، قریب 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 قبو حسی ہمارا نفس ہوتا ہے، یعنی حائر میں موجود ہونے کی حیثیت سے نفس اپنے خیالی مخلوقات کی قومیت کا کام انجام دیتا ہے، (اب تم خود غور کرو) کہ ان خیالی مخلوقات (تخیلات) کا جو حسی 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، وہ اس کی یہ ہے کہ اس خیالی مخلوق یا خیالی صورت کی یافت اور تحقیق کا مطلب



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

تمبیہ۔ لاہوت کے منزل کے متعلق صوفیہ میں مراتب کو ثابت کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کی جو بنیاد ہے اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو عقلا اور حکما میں شکل ہی سے کوئی نظر آئے گا جس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ صوفیہ کے اس نظریہ سے اس کو اختلاف ہے۔

اس میں شک نہیں کہ خود منزل کی نوعیت اور منزل کے مراتب کی تعداد میں اختلاف ضرور پایا جاتا ہے، لیکن یہ بنیادی اختلاف نہیں ہے، آخر میں پوچھا ہوں کہ ممکنات کے متعلق کیا ان حکما کا اس پر اتفاق نہیں ہے کہ واجب کی ذات سے ممکنات قسم کے روابط اور رکھتے ہیں، یعنی ایک ربط تو ممکنات کا واجب تعالیٰ سے وہ ہے جس پر ممکنات کے وجود اور بافضل پائے جاتے ہیں یعنی فعلیت ہی بنیاد قائم ہے اور اس ربط کا یقیناً کوئی نہ کوئی منشاء ضرور ہے، اس کا نام قدامت رکھا جائے، یا ارادہ یا تکوین یا وجود منبسط یا عنایت یا مضافاً اسی طرح ایک تعلق ممکنات کا واجب سے وہ ہے جس پر ان ممکنات کا باہمی امتیاز مبنی ہے، یعنی اسی تعلق کی وجہ سے ممکنات باہم ایک دوسرے سے باوجود اس بات کے اسی 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 کا 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 معدودات کے ثبوت سے اس کی تعبیر کی جائے یا ذات حق میں جو علی صورتیں قائم ہیں ان کو یا جو صورتیں بذات خود قائم ہیں ان کو اس امتیاز کا ذریعہ قرار دیا جائے، یا ان معدودات کو اس کا منشاء قرار دیا جائے، جو حق تعالیٰ کے علم سے تعلق سے باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔

بہر حال اس امتیاز کا منشاء کچھ نہ کچھ ضرور ہے، خواہ اس کی تعبیر علم سے کی جائے یا علم اجالی سے

لے مصنف نے مذکورہ الفاظ میں مختلف تہاب فکر و نظر کے بسبب نظریات کی برف اشارہ کیا ہے، معدودات کے لئے ثبوت کا درجہ یہ مسترک ثابت کرتے ہیں، زیادہ ابتداء کا تہاب مصنف نے بھی اسکی تہاب کے ساتھ کی ہے، اسی طرح مخلوقات کی پیدائش سے پہلے حق تعالیٰ کو ان کا علم کس درجہ سے تھا، اس پر شافی حکماء نے یہ دیا ہے کہ ممکنات کی صورتیں ان کے خالق کے ہاں پائی جاتی ہیں، ذات حق میں جو جنسی صورتیں تمام ہیں، ان الفاظ سے اسی نظریہ کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے، آگے یہ جو ہے، یا جو صورتیں جہات خود قائم ہیں، یہ افلاک من کے مثل کے نظریہ کی طرف اشارہ ہے، مترجم

یا احدیت ہے۔

تنبیہ۔ پوچھنے والا اگر پوچھے کہ کائنات کی یہ چیزیں یعنی آسمان و زمین شجر و حجر و درخت، بقیعہ  
آدی گھوڑے پہ کیا ہیں؟ کیا یہ بجنسہ خدا ہیں؟ یعنی اللہ تعالیٰ 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 مفید 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 و 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 تعالیٰ اس انتزاعی امر کا قیوم ہے، یعنی واجب تعالیٰ اپنے تنزلات  
کی راہ سے ان کو حلالے ہونے اور برقرار رکھے ہوئے ہے۔

مذکورہ بالا سوال کے جواب کی تفسیر دوسرے الفاظ میں یوں بھی ہو سکتی ہے، یعنی 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 مفید 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  
تعالیٰ کی غیہ ہیں اور وجود حق کا علم کے مراتب و مدارج میں جو تنزل ہوا ہے، ان ہی تنزلات کی حالت  
میں وجود حق سے چیزوں کی یہ ماہیتیں منتزع ہو رہی ہیں، یا حجر و شجر ہونے کے صفات سے جو صوف  
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 صوف ہے، وہ تو رب ہے، اور  
فصل کے صفات سے ظل مستصف ہو رہا ہے، جس جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے کہوں  
مطلب یہ ہے، کہ تلوار کے متعلق اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا یہ بجنسہ لوبہ ہے، یا تلوار لوبہ 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 یعنی کاٹ کرنے، قتل کرنے وغیرہ کے جو آثار تلوار میں پائے جاتے ہیں، ان آثار کا  
مفید جس چیز سے ہو رہا ہے، یہ اگر مقصود ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تلوار بجنسہ لوبہ اور عین لوبہ  
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 لوبہ نہیں ہے، بلکہ لوبہ کی

غیر ہے، ادبیاں معنی تلوار ہے سے منتزعی 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 متاثر ہوتا اور ہر اس چیز پر اثر انداز ہوتا جو اس سے متصل ہو جائے، ان صفات سے تلوار ہی متصف ہے، باقی نقائص جو اس تلوار میں پائے جاتے ہیں، یعنی تفریق 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۔

دوا قرہی 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 بخوبی نہ ہوگی کہ آسمان زمین میں حجر 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 متقل ہو جاتا ہے، وہ دماغ ہی 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 سنگ تمام تعبیروں میں زیادہ واضح اور محاورے کے مطابق ہے، البتہ باوجود غیر قرار دینے کے سلسلے ہمیشہ ہی سمجھا گیا کہ عالم بذات خود ایک زوال پذیر مستہلک حقیقت ہے، ہر وہ آخر جس کا ظہور عالم میں ہو رہا ہے، اس کا مبداء و سرچشمہ حق تعالیٰ ہی کی ذات اقدس ہے، ہر حکم کا منشاء و مبادی وہی ہے، کل شیء مالا الا وجهہ لہ المحکم ولہ الخلق والامر دینے ہر شے کو 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 معرکہ کی، الاکل شیء ما خلا اللہ، باطل (نہر دار ہر چیز اللہ کے سوا باطل ہے) اس کی توثیق کی گئی ہے۔

تنبیہ۔ ایسی شے جو اپنے تمامہ ارض سے جرد اور پاک ہو، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق دو

۱۔ متغیروں کے متنازعہ بی کی چندہ طریوں پہاں مضمون کا لکھنا ہوتی ہے، یعنی کسی شے کی حلی صورت حمد میں حاصل ہوتی ہے، شے کی اس صورت کو اگر اس شے کے بعد کا آئینہ بنایا جائے تو دیکھا جائے کہ شے میں اور شے کی اس صورت میں کیا تعلق ہے، اگر شے کی حقیقت سے وہ خارج ہے، مثلاً صنم کی صفت کو انسان کے لفظ کا آئینہ بنایا جائے تو وہی شے کا تصور باوجود بنائے گا، لیکن اگر خامنا نہیں ہے، بلکہ شے کی حقیقت ہے، مثلاً میمان واطن کو انسان کے لفظ کا آئینہ بنایا جائے تو وہی شے کا تصور، لکن سمجھا جاتا ہے، لیکن شے سے جو صورت انہی میں حاصل ہوئی ہو (جیسے ساڈیہ جھوٹا شے)

جی شکلوں سے ممکن ہے، یعنی شے کا بالکل علم ہو یا علم بکنہ الٹھی کی صورت ہو، باقی ان کے سوائے شے کے جاننے اور علم کی جو صورتیں ہیں، یعنی علم بالوجہ یا بوجہ الٹھے، ان میں اس علم حصولی کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ بالوجہ والے علم میں ہرنا بوجہ الٹھی والا علم ہو، دونوں میں اس سے چارہ نہیں ہے کہ شے 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 شے کے علم کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، یہ صورت شے 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 متحدہ تصور کیا جائے گا، اس وقت تک اس صورت کی راہ سے شے کے انکشاف کی شکل ہی کیا جوسکتی ہے، بلکہ اس راہ کے درباب تحقق کا جو یہ فیصلہ ہے، کہ شے کے علم بالوجہ میں درحقیقت معلوم ہونے واقعی علم کا تعلق وجہ ہی سے ہوتا ہے، لیکن باہر طور کہ وجہ جس شے 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 پہنچنا ناگزیر ہے کہ لاہوت کی خالص ذات کا جو مرتبہ ہے، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق ناممکن ہے، یعنی اس کا علم حصولی کی شکل کے ساتھ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا، کیونکہ لاہوت کا یہ مرتبہ جو کہ محض بسیط ہے اور بسیط کا وہ علم جسے علم بالکنہ کہتے ہیں، ناممکن ہے، اسی طرح جس علم کو علم بکنہ الٹھی 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 مجسّم اس کی ذات ہی ہے، اس لئے کہ لاہوت کی کوئی ماہیت تو ہے نہیں، اب ظاہر ہے کہ لاہوت کی ذات کا کہیں ظرف میں حصول ہو، اس کے تو کوئی معنی 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 ہوتی نہیں سکتی، یعنی علم حصولی کے سوا لاہوت کو علم کے کسی اور طریقے سے اگر کوئی جاننا چاہے تو جان نہیں سکتا۔

اے پھر دگوار! ہماری گفتگوں سے درگزر فرما! اور کمزوریوں کو نظر انداز فرما! ہمیں سوجہ بوجہ عطا فرما! اور سیدھی راہ کی طرف ہماری راہ نمائی کر، آپ ہی بہت بڑے دینے والے اور سخاوت کرنے والے ہیں۔

اپنی ماشیہ گزشتہ اسکاں شے کے مطالعہ و امتداد کا آئینہ بکنہ ہا یہاں تو دیکھا جائے کہ شے سے اس صورت علم کو کیا تعلق ہے اگر اسکی حقیقت کے ذریعے ہے تو ایسی کہ تصور بوجہ یا تصور بکنہ الٹھی کہتے ہیں، اور اگر شے کی ہیں حقیقت اور اس کی ذات میں شکل ہے تو ایسی کہ تصور بکنہ الٹھی تصور بکنہ کہتے ہیں، دو کثیر شرع تہذیب لاصیال ۲۰۲ شے سے خارج ہاؤ ذہن بنا اجزاء سے ذات واجب کی ترکیب ناممکن ہے ۱۲۔

# اشارہ دوم

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

## عقیدہ (۱)

اس عقیدے میں تجلیات کے عام احکام کی تفصیل کی جائے گی

**اصحلال اور محاکاة کی نسبتیں** | باہم اشیاء عالم میں جو نسبتیں پائی جاتی ہیں یہ اتنی زیادہ ہیں  
جو سوائے خدا کے نظام الغیوب کے ان نسبتوں کا شمار کرنا

کسی دوسرے سے ناممکن ہے، مثلاً محاکاة 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، النسب من یوں ہی ہے شمار نسبتیں ہیں۔

منظور ان ہی نسبتوں کے اگر کامل تلاش و جستجو سے تم کام لے گے 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 واقعہ صرف آثار منسوب ہو سکتے  
ہیں، لیکن مبادی کا انتساب اس کی طرف مجاہزی ہی طور پر ممکن ہے، یعنی واقعہ میں مبادی سے  
واقعتاً نہیں ہو سکتی، اسی طرح دوسری چیز اس نسبت کے سلسلہ میں ایسی ہوگی جس کی طرف  
مبادی کا انتساب واقعہ کے رد سے صحیح ہوگا لیکن آثار کا انتساب اس کی طرف صرف مجاہزی

لے دو چیزوں کا باہم ایک دوسرے کے اتنے ملنے ہونا اسی نسبت کو محاکاة کہتے ہیں، دو چیزوں کا متساوی برابر پارہ پارہ  
مساوات کہتے ہیں، مشابہت و مماثلت کے الفاظ عام ہیں، ابداع کے معنی گزرا پانے سے مبدع چیز کو الہام اور پیدا کرنا۔ اسی  
طرح چیز سے چیز ظہور اور ناہ خلق کی نسبت ہے، عقیدہ کی تصریح مصنف لکھنا لکھ کر ہے ۔

حیثیت رکھے گا یعنی آثار اس کی طرف صرف مجازی طور پر منسوب کئے جاسکتے ہیں  
 مذکورہ بالا الفاظ سے جس نسبت کی تمہیں کرنا چاہتا ہوں اپنی حقیقت کے لحاظ سے یہ اس  
 نسبت سے بالکل مختلف ہے جو واسطہ فی العروض 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 اہل ہوتا ہے۔ مثلاً کشتی والی مثال جو واسطہ فی العروض کی دی جاتی  
 ہے، اسی میں دیکھو، کہ خود حرکت اور حرکت کے آثار یعنی ایک جگہ سے ہٹ کر متحرک کا دوسری جگہ  
 پہنچ جانا، اسی طرح کسی چیز کے سامنے متحرک کا ہونا 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، لہذا 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 مبداء کا تحقق ہوا ہے، خواہ ذوالواسطہ میں مبداء کا تحقق اسی کا نتیجہ کیوں نہ ہو، کہ واسطہ میں چونکہ مبداء  
 کا قیام ہو چکا تھا، اس لئے ذوالواسطہ میں یہی مبداء کا تحقق ہوا۔

مثلاً موصوف کی صفت سے کہی براہ راست موصوف ہوتا ہے، لہذا کہی ہوا دست نہیں بلکہ کسی واسطہ اور ذوالواسطہ کو جس میں دخل ہوتا ہے  
 مثلاً گھڑے کے رنگ میں مسابغ (رنگ ریز) واسطہ کا کام انجام دیتا ہے، ایسی نسبت میں دیکھنا چاہتے کہ خود واسطہ میں اس صفت  
 سے تصنف ہوتا ہے یا نہیں، اگر نہیں ہوتا، ایسے رنگ ریز والی مثال میں یہی ثابت ہوتی جاتی ہے، مثلاً مسابغ ایسے واسطہ کو  
 واسطہ سفیری کہتے ہیں، یعنی واسطہ صرف سفیر محض ہے، خود اس صفت میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن گھڑی کے واسطہ میں  
 گھڑی کے واسطہ کا کام دیکھنا چاہتے ہیں، اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن گھڑی کے واسطہ میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن گھڑی کے  
 واسطہ میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن گھڑی کے واسطہ میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن گھڑی کے واسطہ میں اس کا کوئی حصہ نہیں  
 ہے، اسی کو واسطہ سفیری کہتے ہیں، اسی طرح واسطہ کی یکسوئی ایسی ہی ہوتی ہے جس میں وہ حقیقت صفت سے واسطہ ہی  
 موصوف ہوتا ہے، اور ذوالواسطہ کی طرف صفت کا انتساب ہوا، اگر چاہا جائے، مثلاً کشتی نشین کی حرکت میں کشتی کا کام دیتی ہے  
 (بجز اس کے کہ کشتی پر سفر ہوگا)

بہر حال 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 مبداء کا تحقق اس امر کے لئے کافی ہوتا ہے، کہ دوسری کی طرف اس مبداء کے آثار کو منسوب کر دیا جائے، یعنی ان آثار کے اقتساب کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اس دوسری چیز میں بھی مبداء قیام پذیر ہو۔ بلکہ یہ نسبت جو اس وقت میرے پیش نظر ہے، اگر 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، یعنی واسطہ ہی درحقیقت مبداء سے موصوف ہوتا ہے، جیسے کشتی والی مثال کی صورت ہے، اور آثار کا مبداء 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، یعنی جس میں ذوالواسطہ ہی صفت سے موصوف ہوتا ہے، اور واسطہ نہیں موصوف ہوتا، مگر ذوالی مثال میں واسطہ یعنی رنگ ریز نہیں، بلکہ ذوالواسطہ کپڑا ہی رنگ سے موصوف ہوتا ہے۔

اگرچہ ارباب فکر و نظر نے اشیاء کی باہمی نسبتوں کو منسوخ 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، البتہ دیکھو، کہ علم حصولی یعنی شے کا عالم ہونا کیا یہ صورت بلکہ

دوسرا مشیہ گذشتہ، لیکن درحقیقت محرک یہاں کشتی ہی ہے، اور کشتی نہیں تو کشتی میں بحالت سکون بیٹھا رہتا ہے، اسی کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں، اور واسطہ کی پہلی دو قوتوں میں سے اس کا واسطہ فی الثبوت نام ہے، اس واسطہ کے تحت اقسام اور ان کی جزائیں بیان کی گئی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر اس عبارت کو سمجھنا چاہئے، 'واسطہ فی الثبوت کے متعلق کہا گیا تھا کہ صفت یعنی مبداء حلائیگ سے درحقیقت کپڑا صفت ہوتا ہے، یہی مطلب ہے، کہ مبداء ذوالواسطہ میں قیام ہوتا ہے، پھر کسی واسطہ مبداء کا قیام ہوتا ہے، کبھی نہیں، رنگ ریز ذوالی مثال میں مبداء کا قیام واسطہ میں نہیں ہوتا، لیکن تاہم اس کی حرکت کا واسطہ ہونے کی حرکت ہوتی ہے، اس میں مبداء (حرکت) کا قیام پہلے ہوتا ہے، چونکہ مبداء ہے، تب اس میں بھی حرکت پیدا ہوتی ہے'۔

تیار میں نہیں ہے اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جزئیات کے علم میں صورت کا قیام براہ راست نفس میں نہیں ہوتا بلکہ قوی میں ہوتا ہے لیکن عالم جزئیات کا نفس ہی ہوتا ہے نہ کہ قوی، یا مثلاً ابصار یعنی دیکھنے کے وقت غور کرو لگیا ہوتا ہے آنکھ میں اور مرئی دینے جو چیز دیکھی جاتی ہے ان دونوں کے درمیان ایک خاص قسم کی محاذاتی نسبت جب پیدا ہو جاتی ہے دینے آنکھ کے سامنے خاص شرط کے ساتھ خاص فاصلہ پر جب چیز آجاتی ہے تو آنکھ اس چیز کو دیکھ لیتی ہے لہذا دیکھ لیتا محاذات کی اس نسبت کا اثر نتیجہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ محاذات کی 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 پیزیں آئیں انہیں 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 آ رہی ہو اس وقت وقت وقوعہ 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 'العرض 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 وہ 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 صفت ہے، یعنی اس شے کا خریدی ہوئی یا بخشی ہوئی چیز ہونا ہی مالک کے مالک ہونے کا مبداء 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 آفتاب ہے نہ کہ غلام اسی طرح مومل اور وکیل یا مرسل دینے دینے والے اور قاصدین، یا سنے اور لفظ میں جو تعلقات ہیں

شے صفت کی یہ گفتگو ان علم سلالت پہنچی ہے جن کا لفظ کی کتابوں میں علمنا ذکر کیا ہے، یعنی آدمی وہ چیزوں سے مرکب ہے جسے اور نفس سے، عام آگ اسی نفس کو روح کہتے ہیں، فلاسفہ کا خیال تھا کہ نفس مادے سے مجرذ اور پاک ہے، پس مادی چیز کا قیام اس میں نہیں ہو سکتا، اسی بنیاد پر کہتے تھے کہ جب کسی خارجی شے مثلاً ذہب سے زہد کے عالم میں اس کی صورت اتنی ہو تو گو مادے کے خارجی آلائشوں سے زہد کی صورت حاصل پاک ہو جاتی ہے، لیکن لہل و عرض مقدار رنگ و غیرہ مادی خصوصیات پھر بھی اس میں باقی رہتی ہیں، اس لئے نفس میں جزئی صورت کافی نہیں ہو سکتا، بلکہ مادی قوی کی تختیوں میں یہ جزئی صورتیں خشک ہو کر نفس کے سامنے آجاتی ہیں، یہی مطلب ہے اس ذات کا کہ صورتوں کا قیام قوی میں ہوتا ہے اور نفس ان صورتوں کی تکمیل ہوتا ہے۔



دان ساری نسبتوں کا یہی حال ہے، اب ہر حال اس نسبت کا نام میں اضمحلال رکھتا ہوں۔  
اسی طرح پوری توجہ سے کام لے کر جستجو کر دے، تو یہاں تمہیں ایک اور نسبت کا سراغ  
بھی مل سکتا ہے، یعنی 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 کہ 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 لگتی ہیں  
اور اس کی کنہ ذات کے لئے سرانہ 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 نگار وغیرہ کہنے 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 کیلے اور جواب میں اس کے رنگ  
دروغن شکل و شمائل و منہ و نعل وغیرہ کا ذکر کیا جاتا ہے، کنہ کے لفظ سے میرا اشارہ ان ہی امور 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 سے ساتھ ہی دوسری کی طرف بغیر کسی  
مزید غور و فکر کے ذہن منتقل ہو جائے، مثلاً کسی نیالی 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 کسی 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۔

لہذا یہ صفت اور صفت کے آثار کے متعلق مصنف نے کہا تھا کہ جس نسبت کو دکھائیں گے، تو اس میں صفت کا لحاظ  
کو گے، تو معلوم ہو گا کہ واسطہ ہی اس صفت سے صورت ہے، اور آثار کا خیال کر دے، تو معلوم ہو گا کہ خدا واسطہ کی طرف نسبت  
اس کے آثار حسب ہی، نفس اور قوی میں مبدیہ یعنی صورت کا قیام قوی میں تھا، اور اس کے آثار یعنی علم نفس کی طرف متوجہ  
تھے، آئندہ اور آں پ میں مبدیہ کا قیام قیام قیام میں اور آئندہ کا یعنی روشن کرنے کا اتنا اب آفتاب کی طرف ہوتا ہے، اسی  
طرح ملک ملک میں مبدیہ یعنی خریدی ہوئی یا کھنٹی ہوئی ہے، ہوتا اس کا قیام ملک میں ہوتا ہے، لیکن اس مبدیہ کا اثر یعنی مالک  
ہونے کا اتنا اب ملک کی طرف ہے، اسی طرح دلیل و دلیل پرستی و رسوخ، یعنی وہ لفظ صفت کا حال ہی ہے، کہ جس میں مبدیہ  
اور صفت قیام پذیر ہے، اس کی طرف آثار حسب ہی مبدیہ کا اتنا اب جس کی طرف ہوتا ہے، اس میں مبدیہ اور صفت کا اتنا اب جس

خلاصہ 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 سال اس کا بھی ہے۔ علامہ شاندھی کوئی بہرہ 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 مستقل دار اجسام مثلاً شیخے وغیرہ میں جو معلوم ہوتی ہے یا اس کی تصویر مسلط اجسام پر اتاری جاتی ہے، یا لکھی تجزیہ فیروں اس کی جو صورت بنائی جاتی ہے، ان صورتوں میں اور اس شخص میں جس کی یہ صورتیں ہوتی ہیں خود گرد 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؟ دیکھا ایک کو دیکھ کر دوسری کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے خصوصیات کو نمایاں نہیں کرتی بلکہ علم بانگہ اور علم بالوجہ میں حدود و محدو میں جو تعلق ہوتا ہے، یا علم بالوجہ میں وجہ میں اور ذوالوجہ میں جو نسبت پائی جاتی ہے، یا کسی لفظ کو کسی معنی کے لئے بسبب 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 تضایا کے متعلق جب یہ سوچا جائے کہ تھنہ کے مفہوم میں اور مصدر میں کیا تعلق ہے، یہی طرح لفظ میں اور معنی میں یا لفظ میں اور اسی لفظ کو جب گندہ 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 سچی بات تو یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک کا تصور یا ایک کی طرف التفات و توجہ مجنسہ دوسری کی توجہ و التفات بن جاتی ہو، یعنی ہر ایک کے تصور کے لئے الگ الگ توجہ کی ضرورت نہ ہو بلکہ ایک ہی توجہ ایک سے گذر کر دوسری تک پہنچ جاتی ہو، یہاں دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت اور ایسا تعلق عموماً ہوتا ہے، اس کو ایک کلی ضابطہ سمجھنا چاہئے کہ وہاں وہی نسبت پائی جا رہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا، اور جیسے پہلی نسبت کا اصطلاحی نام میں نے ضمیمہ ۱۱ رکھا تھا، اسی طرح اس دوسری نسبت کو میں تمہا کاۃ کے لفظ سے موسوم کرتا ہوں۔

## عقبت (۲)

ضمیمہ ۱۱ اور تمہا کاۃ کی جن دو نسبتوں کا ذکر گذشتہ بلاعقبہ میں کیا گیا ہے، اگر غور کیا جائے تو خود ان دونوں نسبتوں میں باہم عموماً خصوصیتوں و مبروالات مشہور تعلق نظر آئے گا جس کا مطلب یہی

ہوا کہ بعض صورتوں میں اضمحلال اور محاکاة یہ دونوں نسبتیں جس ہو جائیں گی، اہم کسی مقام میں محاکاة نہیں بلکہ صرف اضمحلال والی نسبت پائی جائے گی اور بعض صورتوں میں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ وہاں اضمحلال والی نسبت نہ ہو اور صرف محاکاة والی نسبت پائی جائے اسی کو مثالوں سے سمجھو مثلاً، وکیل اور موکل والی مثال میں اضمحلال والی نسبت کو پائی جاتی ہے، یعنی وکیل کی ذات موکل کے سامنے مضمحل ہوتی ہے، لیکن وکیل موکل میں محاکاة والی ذات نہیں پائی جاتی، اسی طرح جسم میں جو صورتیں گھڑی جاتی ہیں، یعنی مورتیاں اور پتلے بنائے جاتے ہیں، ان میں اور جن کی صورتیں ہوتی ہیں دونوں میں نظر ہے کہ محاکاة کی نسبت کو 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 محاکاة و اضمحلال، دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، یعنی علمی صورت معلوم کے سامنے مضمحل بھی ہوتی ہے اور معلوم کی محاکاة یا نقل اتارنے کا کام بھی انجام دیتی ہے۔

اس تمہیہ کے بعد اب یہ جانتا چاہئے کہ محلی عنہ (یعنی جس کی نقل اور محاکات کی گئی ہو) جس کے کامل اور نام عنوان بننے کی حیثیت وہی چیز کہتی ہے جس میں محاکاة اور اضمحلال دونوں نسبتیں بنتی ہو گئی ہوں اور تجلی کا مادہ بھی یہی ہے، یعنی جہاں اضمحلال و محاکاة دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، اسی میں اس کی صلاحیت ہے، کہ عمل تجلی کا مظہر اس کو بنایا جائے، پھر اگر وہ جو تجلی کرنا چاہتا ہو، یہ کرے کہ اسی چیز کو محاکاة اور اضمحلال دونوں نسبتوں کے پائے جانے کی وجہ سے محلی عنہ کی عنوان تمام جی ہوتی ہو، اس کو درمیان سے گویا سا قفل کر دے، یعنی اس کی کوئی استقلالی حیثیت باقی نہ رہے، بلکہ تجلی کرنے والی ذات اس کو اپنی ذات کا عنوان بنا لے اور یہ کہ اس تجلی کرنے والے کو کوئی جانتا 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، یعنی تجلی کرنے والا اپنے آپ کو بتانے کے لئے وہ اپنی ذات کی طرف دعوت دینے کے لئے، نیز جس کے لئے تجلی کرنا چاہتا ہے، اس کی تکمیل کے لئے واسطہ اور ذریعہ اسی چیز کو بتانے اور اپنے اکلام و لہجہ کے صدور کا اپنی خوشی و ناخوشی کے اظہار کا ادعاں بات کال کون اس کا مقبول ہے، اور جسے اس نے مردود ٹھہرایا ہے، اس کے بتانے کا العرض اپنی ذات سے مانوس کرنے یا اپنے سامنے سے بھڑکانے کا، اپنے قرب کا اپنے بُہد کا، اپنے ظہور کا، اور اپنے آپ کو مخفی و مستور کر لینے کا، ان ساری باتوں کا آلہ کا اسی عنوان کو اگر اختیار کرے، تو اس وقت اس تجلی کو تجلی بالفعل کے

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

لیکن تجلی کرنے والا ان سے جب ان استعمالات کا لینا ترک کر دے تو ایسی صورت میں اب یہ چیز اپنے محکی عنہ کی صورت منظر اتم قرار پائے گی، اور سمجھا جائے گا کہ تجلی کرنے والے کے انوار میں سے ایک نوردہ بھی ہے، چونکہ اس حاصل میں اب اس کی حیثیت تجلی کے مادہ کی ہوگی، اسی لئے اس کو تجلی بالفعل بھی کہتے ہیں۔

بہر حال مذکورہ بالا بیان سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ تجلی کی جو صورت ہے، یہ اس شے کے لولہ سے جو تجلی کرتی ہے، کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کی اپنی استعمالی حیثیت اسی موقع پر ختم ہو جاتی 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، یعنی اشارہ کیا تو جاتا ہے دونوں کی طرف لیکن مقصود اس اشارے سے تجلی کرنے والے کی ذات ہی ہوتی ہے، لہذا العرض یہ اشارہ تجلی کی اس صورت کی طرف بھی ہو جاتا ہے۔

آخر ان مواقع اور مقامات پر تم غور کرو، جن میں عقد وضع سے کام لیا جاتا ہے، یعنی 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 یہی حالت میں دو الگ الگ توجہ کی صلاحیت ہی کھو جیتا ہے، بلکہ ایک ہی توجہ ہوتی ہے، جو عنوان سے گذر کر اس ذات تک پہنچ جاتی ہے، جس کے لئے اس 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 ٹیکس میں حال میں

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

بہر حال 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 قہرسم کی لفظی خوبوں کی پابندیوں سے آزاد ہو کر صرف اپنے معاد کو مخاطب اور سننے والے تک پہنچانا چاہ رہا ہو، مثلاً گفتگو کرنے والا اپنے مخاطب پر کسی وجہ سے مجزربا ہو، اور ایسی حالت میں کبھی اسے نکالیاں دے رہا ہو، کبھی برا بھلا کہہ رہا ہو، کبھی پیچ پیچ کر اپنے غصہ کا اظہار کر رہا ہو، اور کبھی لعنت و ملامت کرنے لگا ہو،

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بولنے والے کی توجہ الفاظ کی طرف قطعاً نہیں ہوتی، بلکہ مشائخ 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 موقع پر لفظی نزاکتوں، یا مقلی و مسجع گفتگو کرنے کا کوئی اظہار بھی کرے تو یہ اس کے لب کی بات نہیں ہوتی، یا جس زبان سے وہ پورے طور پر آشنا نہیں ہے، اس زبان میں ان حالات میں وہ گفتگو 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، جنہیں زبان کی کمان سے بولنے والا مسلسل برساتا رہتا ہے۔

یوں اپنے غصہ کی کیفیت کو قلب سے منتقل کر کے زبان تک پہنچاتا ہے، اور جو حال اس کی اس گفتگو میں بولنے والی کی ہوتی ہے، کچھ ایسی قسم کی کیفیت سننے والے پر بھی طاری ہوتی 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 ہوا ہے، جو الفاظ کے خاتمے سے اس وقت باہر ہیں، گویا کہا جائے تو کہا جاسکتا ہے، کہ غصہ کی کیفیت بلاہ 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 منقص 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 طلب کی تجلی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اسی سے یہ بات بھی توجہ میں آسکتی ہے، کہ تجلی جس وقت تجلی کی حیثیت سے تجلی کے اعراض کی ٹھیک کرتی رہتی ہے، اس وقت اگر تجلی کی استقلالی حیثیت کے تصور پر یا اس بات پر کہ

۱۔ الفاظ و زبان جہانِ وصلی کی تجلی ہیں

تجلی تجلی 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 اچھے آپ کو قادر پاتا ہے، تو یقین کرنا چاہئے کہ تجلی کا جو ذاتی مطلب ہے، اس سے بھی بے گناہ ہے۔

## عقبہ (۳)

تجلی اور مظاہر میں جو فرق ہے، اس عقبہ سے اس کی تفصیل تصور ہے۔

دشمنی کے ظہور کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں، اسی لئے دشمنی کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں جن میں ایک مظہر تجلی میں 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 لمحے احکام کی اطاعت تو توں پر واجب ہو، تو ان ہی احکام میں تجلی کی اطاعت بھی ناگزیر ہوتی ہے، یعنی تجلی مطاع ہوتی ہے، اور جو حکم تجلی سے صادر ہو، اس کی تعمیل واجب ہوتی ہے، تجلی کے سوا یہ امتیاز دشمنی کے کسی دوسرے مظہر کو میسر نہیں ہے، خواہ مظہر ہونے میں وہ جتنا بھی کامل اور تام ہو، وہ 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 یہ 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 والی کے ساتھ موافقت کی راہ اختیار کی جائے، باقی کسی کے فعل کو دیکھ کر کسی 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 ہوگا، 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

صادر کرے ان احکام کی تعمیل ضروری ہو جاتی ہے۔

لیکن تجلی کے سوا اور مظاہر کی جتنی شکلیں بھی ہیں ان میں بسن مظاہر تو ایسے ہیں کہ ان سے ظاہر ہونے والی ذات کی دو 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 مخالفت ظاہر ہو تو اس کا ماننا بھی غیبی ضروری ہوتا ہے۔

تجلی کی راہ سے جو احکام حق تعالیٰ کے ظاہر ہونے میں 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 تجلی والے احکام کے منافی ہے، اور کوئی ایسی بات ان میں پائی جاتی ہے، جن کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو، کہ جو چیز تجلی والی راہ میں معنی رکھی گئی تھی اس کا ان سے اظہار ہو رہا ہے، مگر مظاہر کا یہی حال ہے، اسی لئے ان کا شمار ان مظاہر کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن کی اطاعت غیبی 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 ضروری 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 کا طر کی نمائش تو ہو جی رہی ہو، لیکن اس کے ساتھ ایسے افعال بھی ان سے ظاہر ہو رہے ہوں، جو ان احکام اور احکام کے مخالفت 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 پہلے سے دستِ قلم سے یہ مسئلہ خارج ہے، مثلاً تجلی کی راہ میں جس چیز کو معنی رکھا گیا ہو، اس کا اظہار ان مظاہر سے اگر ہو، تو اس اظہار کو در علم کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ایسے امور جنہیں تجلی کی راہ میں معنی رکھا گیا ہے، عموماً ایسی باتیں ہیں، جن کا (ذات حق) کے لئے کمال ہوتا ہو، جس کو اس کی سمجھ میں نہیں آسکتا، بلکہ عوام کے متعلق یہ اندیشہ ہوتا ہے، کہ بجائے کمال کے اس کو نقص نہ سمجھیں، میں جو کہہ رہا 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

دربار تک ناممکن ہے۔ وہی بادشاہ ٹھیک اس مقام کے سامنے جہاں وہ بیٹھا ہو ایک بڑا آئینہ نصب کرانا ہے۔ آئینہ ایسے مقام پر نصب کیا گیا ہے کہ ہر عام و خاص کی گزراں پر ہو سکتی ہے اب فرض کر دو کہ بادشاہ اپنی نشست گاہ پر بیٹھا اور اس کی صورت اس آئینہ میں نمایاں ہوئی، یعنی ہر وہ بادشاہ کی صورت اس آئینے سے چھلکنے لگی بادشاہ تے اس کے بعد یہ اعلان کر لیا کہ میری رعایا کو چاہئے کہ فلاں فلاں وقت اس آئینہ کے ارد گرد جمع ہوا کریں اور جو حکم ایسی حالت میں ذرا آئینہ ان کو دیا جائے اس کی تعمیل اپنے لئے واجب قرار دیں، اسی طرح جن باتوں سے روکا جائے ان سے لک جائیں اس اعلان کے بعد بادشاہ تاج شاہی پہن کر تخت پر چلے فرما جاتا ہے اور اپنے خزانچی کو حکم دیتا ہے کہ اس آئینہ کے پاس جا کر کھڑا ہو جائے، یعنی آئینہ میں جو صورت بادشاہ کی نظر آتی ہے اس صورت کے آگے خزانچی کو کھڑے ہونے کا حکم دیا گیا اور یہ کہ آئینہ والی صورت جسے جو کچھ دینے کا حکم دئے یا قلت سے سر نرزی کا ارشاد کرے خزانچی اس کی تعمیل کرے، اسی طرح جلا دوں کو بھی بادشاہ نے حکم دیا کہ آئینہ والی صورت کے سامنے کھڑے ہو جائیں۔ تا زیادہ برداروں کو بھی حکم دیا گیا اور یہ کہ جس کے قتل کا یا سزائے تازیانہ کا اشارہ اس آئینہ والی صورت سے ملے فوراً اس حکم کو بجا لایا جائے۔ بادشاہ نے یوں ہی اپنے صاحبوں اور حویشی والوں کو بھی اسی کا حکم دیا کہ آئینہ کی صورت کے سامنے اسی طرح دست بستہ با ادب کھڑے ہو جائیں، جیسے خود ہمارے سامنے کھڑے رہتے ہیں پھر اس کے بعد آئینہ والی صورت سے قریب ہونے کا حکم دے اسے قریب کریں اور جسے دور رہے اس کا حکم دے اسے دور رکھیں۔

اس انتظام کے بعد مذکورہ 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 نام پر ہاتھ باندھے کھڑا نظر آ رہا ہے اور ہر کچھ اس آئینہ والی صورت کی طرف سے حکم صادر ہوا 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 گزراں مارنے کا حکم دیتا ہے، کسی پر تازیانہ لگالے کا اشارہ کرتا ہے کسی کو انعام عطا کرنے کا کسی کو قریب لانے کا، کسی کو دور رکھنے کا، فرض 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 بجلی 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



اس صورت میں نظر آرہی ہیں ان کو بادشاہ کی طرف منسوب کرے دیتے یقین کرے کہ بادشاہ وہی ہے جو شاہی تاج پہنے رہتا ہے، تخت پر بیٹھا ہے، لطف و کرم والا، تہر و قبول 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 کرے، ان کی اطاعت ہی 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 منکرش شمار کیا جائے گا۔

پس تجلی سے جو یہ مطلب ہے، اس کو اس مثل سے سمجھ سکتے ہیں، 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 رکھ کر جو صورت اس میں نظر آنے اس کی تعمیل کا حکم دیا ہو، لیکن اتفاقاً 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 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، 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، یعنی 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 ہر 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، 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 ہو، جو مارنے کی حرکت جیسی ہو، تو اس کا

کھلا ہوا مطلب کیا یہی نہیں ہوگا کہ تازیانہ برداروں کو بادشاہ مارنے کا حکم دے رہا ہے یا نکل کی حرکت صورت سے جب ظاہر ہوگی تو یقیناً یہی سمجھا جائے گا کہ جلاد کو قتل کا حکم بادشاہ دے رہا ہے لیکن 'تعلی' کے سوا آئینوں میں بادشاہ کی جو صورتیں نظر آ رہی ہیں، کیا ان کے حرکات کی تفصیل ہی 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 اوتار ہے، یا کوڑا ہے، اور اپنے بیٹے کی طرف اس کو اٹھائے ہوئے ہے، اور یہ حرکت بادشاہ اپنے لڑکے کی تربیت اور اسب آزمی کے لئے مشاگر 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 دیکھیں 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 قاتل کا عنوان قرار دینا، حرام اور ناجائز ہوتا ہے۔ مثلاً شہر کی کوٹوالی والوں کے خدمات کا بادشاہ امتحان لینا چاہتا ہے اور اس کے لئے چوہدریوں کا بھیس اختیار کر کے اسی قسم کے حرکات کرنے جو چوہدریوں میں اور ان آئینوں میں بادشاہ کی یہی شکل یعنی چوہدری والی شکل اور وہی حرکات جو چوہدریوں 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 و صفات کی معرفت کا ذریعہ اختیار کیا جائے؟ اور اگر بادشاہ کے اس بھید کا کوئی اعلان کر دے (یعنی کہتا پھرے کہ وہ چوہدری نہیں ہے بلکہ خود بادشاہ سلامت ہیں، تو راتوں میں چوہدریوں کا بھیس جاں بیل کر گشت کرتے ہیں، تو کیا ایسا آدمی امتحان کی جو غرض ہے اس کو نقصان نہیں پہنچ رہا ہے، اور اس کا جو فائدہ ہے اس کو کیا وہ باطل نہیں کر رہا ہے؟

تم کو چاہئے کہ انبیاء اور صلوات کے متعلق جو یہ دیکھا جاتا ہے، کہ ان کی وفات کا کام قدرت عزوجل کی مظاہرہ وغیرہ یعنی ملک الموت سے جو لیتی ہے یا ان لوگوں کو دیکھنے انبیاء اور صلوات کو ابھی دیکھو دردمیں جو مبتلا پایا جاتا ہے، ان امور کے متعلق یہ خیال کرو، کہ ان کا تعلق مظاہرہ کے اس سلسلہ سے ہے جس کی اقتدار دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے، یعنی ان باتوں کو دیکھ کر کوئی انبیاء اور صلوات کے قتل کا یا ان کو تکلیف پہنچانے کا اور وہ اس بنا پر کہے کہ سزا یا ظاہر یا دوسرے مظاہرہ کے ذریعہ قدرت ان لوگوں کے



## عقیدہ (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 پہلو ایک ایسا پہلو ہے کہ اس کی بنیاد پر ہم تجلی کو اس ذات کا غیر نمبر کہہ سکتے ہیں جس کی وہ تجلی ہوتی ہے، یعنی کہہ سکتے ہیں کہ تجلی اور شے ہے اور تجلی اور ہے، اسی پہلو کی رو سے تجلی کے متعلق یہ کہنا بھی درست ہو سکتا ہے کہ تجلی کے ساتھ بن امور کا تعلق ہے، ان میں سے ایک چیز یہ تجلی بھی ہے (الغرض اس لفظ نظر سے تجلی اور تجلی میں غیریت کے تعلق کا خیال کیا جاسکتا ہے، لیکن اسی تجلی کا جو دوسرا پہلو ہے، یعنی اس کا دوسرا پہلو، تجلی کا ایسا پہلو ہے کہ کسی قسم کے مستقل حکم کو اس کی جو نسبت کرنا، اسی صورت میں صحیح ہوگا، یعنی نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بجنسہ متجلی ہے، یعنی دونوں میں عینیت کا تعلق ہے، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس وقت تجلی اور تجلی کی حالت یہی ہوتی ہے کہ ایک کی طرف جو اشارہ کیا جائے گا، وہی اشارہ بجنسہ دوسرے تک نافذ نہ کرے، جو بھی جائے، یعنی تجلی سے متعلق ہو کر وہی اشارہ تجلی تک پہنچ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ ہذا (یہ) کا لفظ بول کر 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 معین نہ کیا جائے گا، اس وقت تک یہ حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے، کہ متجلی کا وہ (یعنی تجلی) معین ہے یا غیر۔

اس کو اس مثال سے آسانی سے سمجھ سکتے ہو، مثلاً یہ فقرہ عربی کا یعنی الابيض قاضی دگر اور کوز (ہے) اس کو بول کر بولنے والا الابيض (دگر ہے) کے لفظ سے زید مراد لے، ظاہر ہے کہ الابيض (دگر) خود اپنے مفہوم لفظ سے اس کی صراحت رکھتا ہے کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے کہ زید کے عرضی (یعنی خارج از ذاتیات) صفات میں سے ایک صفت ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک لگایا جاسکتا ہے جب تک اس کو مستقل حیثیت سے تصور کیا جائے، لیکن اس جملہ کا بجز بننے کے بعد اس حکم کی گنجائش اس کے مفہوم میں قطعاً باقی نہیں رہتی، بلکہ یہی الابيض جسے اس جملہ کا جز بنا لیا گیا ہے، اس کی حیثیت یہی ہوگئی ہے کہ اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ زید کے عرضی صفات میں سے 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 اسی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

بہر حال اس تہیہ کی گفتگو سے میری غرض یہ تھی کہ تم تجلی کے ان دونوں پہلوؤں کے باہمی فرق کو واضح کیا جائے۔

پس تم کو سمجھنا چاہیے 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 جاسکتا ہے کہ یہ چیز (یعنی تجلی) فلاں مکان اور فلاں وقت میں فلاں شکل کے ساتھ جاری جاری ہے، وہ تجلی (یعنی تجلی کرنے والے) کے مستحقاً

میں سے ہے۔

لیکن اسی تجلی کو دوسرے پہلو سے اگر پیش نظر رکھا جائے یعنی صوری پہلو کے رو سے دیکھا جائے تو پھر جو کہ پہلے کہا گیا اس کے کہنے کی گنجائش ہوتی نہیں رہتی، بلکہ صحیح ترتیب اس وقت واقعہ کی یہی ہوگی کہ تجلی (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 مستعمل ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ تمام نقاط نظر جو تجلی کے متعلق قائم کئے جاسکتے ہیں ان میں سب سے خاص اور اہم 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 بچھریا گیا، اسی حالت میں کہا جاسکتا ہے 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 وہی ہوتی ہے، یعنی تجلی کے مادے کو سامنے لایا جاتا ہے اور اس کا جو واضح اور کھلا ہوا پہلو ہے، یعنی 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 یہ بھی ہے کہ تجلی کی صورت کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ تجلی کرنے والا (یعنی تجلی) یہ چاہتا ہے کہ تجلی کی مستقل حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے اور تجلی جس کے سامنے جلوہ افروز ہونا چاہتا ہے اس کے اور تجلی کے درمیان تجلی کا جو پردہ حائل ہے اس کو بیچ سے سا قہ کر دیا جائے، بلکہ ہر اس اشارے کو جو تجلی کی طرف کیا جائے اس کے متعلق سمجھا جائے کہ وہ جیسے تجلی ہی کی طرف اشارہ ہے اسی کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے کہ (تجلی سے بنا کر) صرف تجلی ہی کی طرف استقلالاً اشارے کے متعلق یہ قرار دیا گیا ہے کہ تجلی کی ذات کا یہ انکار اس کے ساتھ یہ کفر ہے اور یہ کہ اس طرز عمل کو اختیار کرنا تجلی کی طرف جانے سے لوگوں کو روکنا ہے۔

آخر میں پوچھا ہوا 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 پہنچے، اور یہی آدمی جس کے پاس بادشاہ کا یہ فرمان پہنچا 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 میں اور ہمارے پاس جو بیز پہنچی 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 یہ نتیجہ پیدا کر لے کہ ان کھینچی ہوئی لکیروں کے مفاد کی تفصیل ہم پر ضروری نہیں ہے اور ہم تفصیل 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 پہنچا 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 تفصیل کو اپنے لئے جو غیر ضروری قرار دے گا، کیا اس قسم کے لوگوں کو باگلوں کے سما کسی اور جماعت میں شریک کیا جاسکتا ہے۔

بس جسے تجلی کے متعلق پہلا نقطہ نظر یعنی اسی کا مادی پہلو، تجلی کی اصل مفصلیت گریز ہے، اسی طرح دوسرا پہلو یعنی تجلی کا مصوری پہلو، اگر سچ پوچھو تو یہی پہلو، تجلی، کہلانے کا سب سے زیادہ حق دہا ہے، اور تجلی کے متعلق جتنے نقاط نظر اختیار کئے جاسکتے ہیں، ان میں بھی نقطہ نظر سب سے زیادہ صحیح تر نقطہ نظر ہو سکتا ہے، سب سے زیادہ حجابات و احوال کے مطابق ہو سکتی ہے، وہ یہی ہے عام طور پر 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، اسی صورت میں سمجھا جاسکتا ہے، کہ تجلی اور متجلی میں مناسبت کے پہلو کو پیدا کر کے جو یہ ثابت کرنے 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 جہتوں تک پہنچنے سے روکے گئے ہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ عالم جبروت کی طرف جن کی رسائیاں ہر متی چلی جاتی ہیں، ان کی نگاہوں سے تجلی اور متجلی کے درمیان مناسبت کا احساس ڈھیللا اور دھیملا ہوتا چلا جاتا

ہے، تاہم "التاویۃ الاحطی" (تعمیر کی، غریب نہیں ہے) تک جن میں رسائی میسر آجاتی ہے ان کے سامنے قرآن مجلی ہی باقی رہتی ہے، اور نہ تجلی کا کوئی اثر ہی باقی رہتا ہے۔

بہر حال جو تجلی اور متجلی میں منائرت 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 جن میں ابھام کے شیطانی نے تراش لیا ہے۔

لیکن اخبار علیہم الصلوٰۃ والسلام کے مصدوم 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، منائرت کے پہلو کو جو جتنا بھرتا چلا گیا ہے، اسی حد تک حق تعالیٰ سے احساس کا قرب بڑھتا گیا ہے، تجلی کے احکام کو متجلی کی طرف زیادہ صفائی سے ان ہی لوگوں کے متعلق کیا ہے، رہم کی بازیگریوں کو اپنی راہ میں ان لوگوں نے مائل ہونے نہیں دیا۔

پس معلوم ہوا کہ تجلی اور متجلی کے درمیان منائرت پیدا کرنے کی کوشش میں جو مصروف ہوتے ہیں اور ان امور کی تاویل کرتے ہیں، جن میں تجلی اور متجلی کے اتحاد کا اعلان کیا گیا ہے، یہ لوگ ہر رب کی طرف سے لعنت اور پھینکار کے مستحق ہیں، جو ان کے سامنے تجلی فرما ہوا ہے، ان پر لعنت طلاء اعلیٰ والوں کی طرف سے بھی برسی ہے، جو تجلی ہی کی راہ سے اپنے رب کے مراقبہ میں مستغرق ہیں وہ ان پیغمبروں کی زبان پر بھی طعون ہیں، جنہوں نے انسانوں کو ان کے رب کی طرف تجلیات ہی کی راہ سے دعوت دی ہے، گویا سمجھا جاتا ہے کہ دین کے سنگ بنیاد و اساس ہی کو سہدم کر کے 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 (دیہنجتوں کا یہ گروہ) ڈھا دینا اور مکیر دینا چاہتا ہے۔ بلکہ سب بات تو یہی ہے کہ تمام ارباب شراخ و صلوات اللہ علیہم، کی اصل غرض اور وادی مقصد یہ ہے کہ خود تجلی کے معنی کی تحقیق میں اچھے بے 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 عدالتے اپنی طرف دعوت دیتے ہوئے دعوت کا جو طریقہ خود اختیار فرمایا ہے، کیا اس سے بھی بہر طریقہ دعوت کا کوئی اور ہو سکتا ہے، (یعنی جس ماہ 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 غماظ ہو سکتے ہیں)۔

باقی مسافریں ہیں بعض اکابر نے خود تجلی کے مسانی 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 مشنولیت کی نوعیت گمراہی ہے جو مسئلہ تقدیر میں اہل سنت و الجماعت کے اکلاد کی مشنولیت کا حال ہے، یعنی مسئلہ تقدیر کی موٹنگائیوں 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

اے اللہ سیدھی راہ کی طرف میری راہ نکالی فرما، راہ ان لوگوں کی دکھلاہن پتھری قسمت نازل ہوئی یعنی پتھریوں اور صدیقوں، شہداء و صالحین کی راہ پر نہیں چلا، ان کی راہ پر چنچب میں جھکا ہوئے، اور نہ ہم کردہ راہوں کی راہ پر۔

## عقبہ (۵)

مشق لفظ خواہ فعل ہو یا اسم چند باتوں کا ہونا اس کے لئے ناگزیر ہے، یعنی ایک تو اس کا مفہوم اور معنی ہوگا، دوسری چیز جس کا ہر مشق کے لئے ہونا ضروری ہے، وہ مشق منہ ہے، یعنی وہ لفظ جس سے مشق پیدا ہوا ہو اور تیسری وہ ذات جس پر مشق صادق آتا ہو، مثلاً کاتب کا لفظ مشق ہے، لکنے والا اس کا مفہوم و معنی ہوگا، کاتب مشق منہ ہے، یعنی اسی کاتب سے کاتب کا لفظ پیدا ہوا ہے اور لکنے والے کی ذات یہی تیسری چیز مشق سے تعلق رکھنے والی ہے، بہر حال مشق کے مفہوم کا مطلب تو ظاہر ہے، باقی مشق مت تو مراد اس سے مصدق معنی ہے، اسی مصدق معنی کا نام ہم تبدیہ رکھ دیتے ہیں، مثلاً کاتب کاتب کے لفظ کا مبدیہ ہوگا، یہی ذات جس سے مشق کا تعلق ہوتا ہے، تو مراد اس سے وہ چیز ہے جس کی طرف مشق 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 مشق کے مبدیہ کے لئے بالاتفاق یہ

ملہ ہے مشق کو ذات پر حمل کیا جائے، جیسے کاتب کا تلبیہ کی مثال ہوئی اور کتب زبور (مکانہ زبور) اس میں کتب ایک مشق فعل ہے اور زبور جوفات ہے، اس کی طرف کتب کا مفہوم اسنادی طریقہ سے منسوب کیا گیا ہے۔



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

## عقہ (۶)

یاد رکھنا چاہئے کہ ایسی ذات جو اپنے اندر مبدع 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 مبدع کے منشاء کا قیام بھی ضروری ہے، یا نہیں، یہ سو معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی ذات جو کسی تجلی کی راہ سے جلوہ فرماتی کر رہی ہو، اس پر مشتق کے صادق آنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ مبدع کا منشاء تجلی میں قیام پذیر ہو جائے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ منشاء کا قیام تجلی میں 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 اگر لغت کے حوالے سے کوئی شہادت پیش کرنا، یعنی زید کی طرف مثلاً کلام کرنے کی صفت جو منسوب کی جاتی ہے، یہ انساب حقیقی نہیں بلکہ اس لئے مجازی ہے، کہ اداۃ کے قیام کا تعلق زید کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی زبان سے ہے، یا غصہ کو جب غصہ کہتے 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 اتساع زید کی طرف صحت 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 غرض 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 جہاں سے

عہ سے نفس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، اسی وجہ سے اس نسبت کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی نسبت سمجھتے ہیں میرے نزدیک ایک لفظ اور محدود عند ہے زمان لیا جائے کہ نفس اور بدن میں معاشرت کا جو تعلق ہے اس سے مفاد اطلاق ہوں، لیکن بولنے والا اور بولنے والی کی زبان میں جو لفظ ہے، کیا عوام اس لفظ سے بھی ناواقف ہوتے ہیں یا خیر؟ یہ کہ زبان اگر کاٹ دی جائے یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو کیا لغت والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ نزدیک معنوم اور ناپید ہو گیا، کھلی ہوئی بات ہے کہ بولنے والی کی زبان خواہ کٹ ہی کیوں نہ گئی ہو یا ماسنے والے کا ہاتھ ہی کیوں نہ اڑ گیا ہو، لیکن باوجود اس کے بولنے والے کو اور ماسنے والے کو اپنے لہلہ کا ذمہ دار سمجھاتے ہوئے لوگ ان کو بجز اتنے ہیں زہیں معنوم ہوا کہ اہل لغت مذکورہ بالا ہتھلک کو حقیقی نسبت قرار دیتے ہیں، ان کا یہ فیصلہ ان کی جہالت اور نادانانہ حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔

اور میں تو کہتا ہوں کہ قلبی میں مشاعرے کے قیام کی وجہ سے تخیلی کرنے والی ذات پر اس مشاعرے کے مبدعے کے مشق بولنے والے لفظ کا اطلاق مان ہی لیا جائے کہ لہذا مجازی اطلاق ہو، لیکن عرف عام میں اس قسم کے اطلاق کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہی قرار دیا جاتا ہے، یعنی ایسا اطلاق جس کی تصحیح کے لئے کبھی تاویل و توجیہ کی ضرورت نہیں ہوتی اور میرے نزدیک اتنی بات اطلاق کو مجازی 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، یہ عرف عام میں حقیقی سمجھے جاتے ہیں، خواہ لغت کے رد سے وہ حقیقی نہ ہوں، آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس قسم کے فقرے مثلاً میں نے نیک کی شجاعت سنی ہے یا ان کی بہادری میرے کانوں تک بھی پہنچی ہے یا کہنے والے کہتے ہیں کہ میں نے آپ کا کلام دیکھا ہے یا کہتے ہیں کہ بادشاہ کا حکم مجھ تک پہنچ 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 چشمہ حروف ہوتے ہیں، یوں ہی بادشاہ کا حکم لوگوں کے پاس نہیں پہنچتا بلکہ کاغذ پہنچتا ہے جس میں ایسے حرف لکھے ہوتے ہیں، جو بادشاہ کے حکم پر دلالت کرتے ہیں۔

مگر اگر وہ 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 و حقائق میں اس قسم کے مسئلوں کو چھوڑنا اہمیت بھی حاصل نہیں ہے، اور بے بھی ہونی

بات — اصل غرض تو صرف یہ ہے، کہ (مبدی یعنی صدی سے) کے منشاؤں کو تجلی کے اندر قیام پزیر ہونا گویا خود اس ذات میں ان کا یہ قیام ہے، جو تجلی کرتی ہے، یعنی اتنا کے مرتب ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوا، 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 سس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ سننے والے کے ذہن میں بجائے الفاظ کے گزرنے کے معانی ہی کسی طرح پہنچ جائیں جو ہر آثار و نتائج اس کے ہوں گے یعنی ان معانی سے سننے والے کا واقعہ ہو جانا، اور ان کے علم سے اس کے علمی کمال میں اصناف ظاہر ہے، کہ یہ باتیں جیسے معانی کے پہنچنے سے حاصل ہو سکتی ہیں یہی نتائج ان الفاظ سے بھی حاصل ہوں گے جو سننے والے کے کان سے گزر کر اس کے ذہن تک پہنچیں گے بلکہ ذہن میں سننے والے کے الفاظ کے پہنچنے سے جیسے اس کا اندازہ ہوتا ہے، کہ بولنے والے کی ذہنی قابلیت کیسی ہے، باتوں کے سوچنے سمجھنے کے ترتیب دینے کا اس میں کیسا سلیقہ ہے، اور یہ کہ بولنے کی غرض کیا ہے، کسی کام کا مطالبہ اس کے کیا ہے، یا کسی چیز سے اس نے روکا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذہن میں الفاظ کے پہنچنے سے جو آثار و نتائج پیدا ہونے ہیں، بجز وہی آثار و نتائج اس وقت بھی حاصل ہو سکتے ہیں جب بجائے الفاظ کے صرف معانی ہی اس کے ذہن تک کسی ذریعہ سے پہنچا دیئے جائیں، الفاظ اور معانی کے ان ہی تعلقات کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں خیال کرنا ہوں کہ لفظ اور معنی کے متعلق اس قسم کی روشگافیاں کہ آیا دونوں میں مناسبت 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 عامیہ خیال کی تنقید کرتے ہوئے آخر میں اس کی یہ توجیہ کہ عوام کا یہ خیال واقعی نہیں بلکہ بجا نہ سے اس کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لا حاصل اور بے نتیجہ ہیں، بلکہ کہا جاسکتا ہے، کہ لفظ و معانی میں جو رشتہ ہے، یعنی وہی رشتہ جس کی بدولت یہ دیکھا جا رہا ہے، کہ لفظ پر جو نظر پڑتی ہے، وہ لفظ سے گزرتے ہوئے، یعنی تک پہنچ جاتی ہے، اسی طرح پہنچ جاتی ہے، جیسے شعاعی خطوط آئینہ سے گزر کر ان چیزوں تک پہنچ جاتے ہیں جو اس کے سامنے ہوتی ہیں، (بہر حال یہ ایک بڑی قیمتی مثال تھی) لیکن لفظ و معنی کے تعلق کی تصحیح کرتے ہوئے جن طویل و طویل بحثوں میں لوگ پڑ گئے، اس پہنچنے ان کو ان فوائد سے محروم رکھا، جو اس مثال کو پیش نظر رکھنے سے وہ حاصل کر سکتے تھے، یعنی تجلی اور تجلی دہی کرنے والی ذات کے باہمی تعلق کو اس مثال کی راہ نمائی میں وہ سمجھ سکتے تھے۔

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

جو الفاظ کے متعلق یہ نہیں جانتا ہو، کہ کن معانی کے لئے سوہ 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 جس تجلی کی راہ سے تجلی فرما 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 سے 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 لیتا۔

## عقب (۷)

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام 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، 'یعنی تجلیات میں منشاؤں کے قیام کی وجہ سے (بالفاظ دیگر سنی مصدری کے منشاء کا حق تعالیٰ میں نہیں بلکہ تجلیات الہی 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 جمادیاں 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 جلتے 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 و تعمیر زاد و مضحمل ہوتی ہے، چونکہ اس واقعہ کی تہہ 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، انہوں 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 مصدران بنے، دوسرا گروہ جو تعمیروں اور ادیبوں کے کلام کے اس حصہ کی تاویل کرتا ہے، اور ان ہی کی تعداد زیادہ ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو تجلی کے معنی کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں، کہ ان مشتق اسما اور ان تعالیٰ 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

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 مجاہد کی بنیاد نہیں بن سکتے، اور اہل زبان اس قسم کی بے بنیاد مجاہزی تمہیدوں کو کسی 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 معمول کرنا جائز قرار دیا جاسکتا ہو، اپنی ساری زندگی میں ان بزرگوں میں سے کسی ایک نے بھی اپنے مخلص ترین رفقاء سے نہ غفلت میں اور نہ جلوت میں کسی یہ بیان کیا کہ ان کے کلام سے جہرات بظاہر عجب میں آرہی ہے، وہ مقصود نہیں ہے، بلکہ درحقیقت انہوں نے کسی یہ بیان نہیں کیا کہ جن باتوں کو وہ خدا کی طرف منسوب کرتے کہتے ہیں، ان سے حق تعالیٰ کی ذات متعلق پاک ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صحیح حدیث ہو یا نصیحت کسی سے ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہوئی جس سے ان لوگوں کے ادنیٰ خیالات کی تائید کسی حیثیت سے بھی ہو سکتی ہو، ایسے جن احکام اور اصول 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 لگویا خود باشریح معلوم ہوتا ہے، کہ ارباب مذاہب و شرائع کے متعلق شانہ وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دنیا کو ان لوگوں نے گمراہی میں مبتلا کر دیا، اور کہا جائے، تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ خود حق سبحانہ و تعالیٰ پر بھی اعتراض کی زبان انہوں نے کھولی ہے، جیسے خدا نے اپنے بندوں کی راہ نمائی کے لئے اس قسم کے افراد کا انتخاب کیا، جن پر وہی راہ نمائے رہا جو ہدایت کی راہ میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا، یعنی انبیاء ہی کے اسرار ان پر عکس ہو گئے، اسی لئے لوگوں کو ان بزرگوں نے ہی انہیں سکھائیں جن کا تعلیمات سے کوئی تعلق نہ تھا، پاک ہے خدا کی ذات اس قسم کی بدگمانیوں سے، قطعاً ایک بہت بڑا بہتان ہے، اور افتراء پر وازی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے شریعت کے طوق کو اپنے اپنے گلوں سے نکال پھینکا ہے، اسی لئے اہل لہنت میں کسی حیثیت سے بھی یہ شمار ہونے کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ ان میں بعضوں نے اپنے آپ کو اہل ہدایت میں شمار کیا ہے۔

درحقیقت صحیح معنوں میں اہل سنت کہلانے کے مستحق حضرات صحابہ کرام ہیں اور بزرگوں کا وہ طبقہ ہے جنہوں نے صحابہ کرام کی پیروی کی، یعنی تابعین و تبع التابعین، بہر حال ہمارے لئے یہ کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ اپنی اہلیوں پر ہم چھوڑا پس لوٹ جائیں، جب ہم سن چکے ہیں کہ ان اللہ

علی العرش استوی (الرحمن پرستوی ہے) اور یہ کہ انا منزل فی کل لیلۃ الی السماء الدنيا  
 (اللہ تعالیٰ ہر شب میں نچلے آسمان پہنچتے ہیں) و انا یعول من المرمر و قلبہ (اللہ تعالیٰ نلے آجائے  
 ہیں درمیان آدمی کے اور اس کے فلک کے) ہم گواہ کی بھی اطلاع دی گئی ہے: و انا نادی من جانب  
 المطور الا من فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا صونی (پکارا اللہ تعالیٰ نے اس پہلے  
 اپنے طرف سے) برکتوں سے بھری ہوئی جگہ میں تھا۔ درخت سے پکارا کہ اے موسیٰ! اور یہ کہ انا تجلی  
 للجبل فجعلہ دھکا (ظاہر ہوا خدا پہلے پہر کہ دیا اس کو بڑھدیزہ) 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 سونڈھوں کے بیچ میں رکھے ہوئے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ  
 کی انگلیوں کی خندک بھی دونوں چھاتیوں کے درمیان محسوس فرمائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم ہی سے خداوند تعالیٰ نے پوچھا کہ صلا 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 چھپاتا ہے جس طرح سارا کی وجہ سے کلمہ  
 چھپاتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بتایا کہ حق تعالیٰ سنتے ہی ہیں اور بشارت کا بھی  
 اظہار فرماتے ہیں! وہ محبت بھی کرتے ہیں اور دشمنی بھی! غمناک بھی ہوتے ہیں اور ناراض بھی اور اپنے  
 مومن بندوں کی روح کے قبض کرنے کے وقت حق تعالیٰ سرزد بھی ہوتے ہیں اور یہ کہ غنازی بندے اور  
 قبلہ 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 نزدیک  
 حاصل کرتا ہے اور حاصل کرنا پہلنا جاتا ہے، تا آنکہ خدا اس کو شوقی بن جاتا ہے اور بینائی ہاتھ بھی  
 بن جاتا ہے اور پاؤں بھی نہیں اس کا وہی علم دیا گیا ہے کہ کل میدان شہر میں حق تعالیٰ تجلی فرمائیں گے  
 اپنے بندوں سے براہ راست اس طور پر کھنگو 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 مشرکہ بھی سنایا گیا ہے کہ کھیلے 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 فرمائیں گے اور امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے  
 اللہ تعالیٰ مصافحہ فرمائیں گے نیز ان ہی حدیثوں میں ایمان والوں کو اسید ولایٰ گئی ہے کہ جنت میں

حق تعالیٰ مادہ سے جمانگیں گے اور اسلام علیکم فرمائیں گے۔

انفرض یہاں اس قسم کی باتوں کا قرآن و حدیث میں ایک ذخیرہ پایا جاتا ہے جو حدیث سے باہر ہے۔  
 رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ  
 فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاقِقِينَ •  
 اے ہمارے پروردگار ہم نے ایمان لیا ان باتوں کو جنہیں  
 آپ نے ہمیں فرمایا، اللہ رسول کے ہمہ گیر ہو گئے ہیں  
 کھو گئے ہیں ان لوگوں میں جو شہادت اور کفر خدا لیتے ہیں۔  
 باقی اس قسم کی باتوں کی اور عملی تفسیر حق تعالیٰ سے جو مدعیوں کا یہ گروہ کر رہا ہے، اپنے اس ادعا  
 کے ثبوت میں بجز ان باتوں کے جو کذب کے جالوں سے بھی زیادہ پستی میں کوئی دلیل نہیں رکھتا۔

## عقبہ (۸)

”تشبیہ و تنزیہ کی حقیقت تجلی کے مفہوم سے تجلی کی ذات پاک اور منزہ ہوتی ہے“  
 ان ہی مسائل کو اس عقبہ 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، یعنی بدن کی قوتوں میں (یعنی مصدری) کے مشاؤں کا پایا جانا اس کے لئے کافی ہے، کہ  
 نفس سے دان مشاؤں، کے مبادی کو منزع کیا جائے، پھر ان مبادی سے پیدا ہونے والے مشق  
 انفاظ کا نفس پر اس کے بعد اطلاق ہونے لگتا ہے، اور جن آثار کو دان مشاؤں 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  
 قوتی کے تعلقات کو سامنے نہ لے کر اس علاقہ کو سمجھا جاسکتا ہے، جو تجلی اور تجلی میں پایا جاتا ہے، یعنی مشاؤں کا  
 تحقق کو تجلی میں ہوتا ہے، اور اس کے سوا مبادی کا امتزاج مشق کا اطلاق، آثار کا ترتیب، ان ساری  
 باتوں کا تعلق تجلی سے ہوتا ہے۔

لیکن یہاں ایک بات سمجھنے کی ہے کہ (یعنی مصدری) کے مشاؤں کے قیام اور تحقق کی جو

لے مشق آدمی کی جینی میں یا دماغی قوت جس کسی شخص کی صورت حاصل کرتی ہے، تو اس شخص کی صورت کا قیام، کلمہ میں دماغی  
 قوتوں میں سے کسی قوت کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن اس واقعہ کے بعد ہم اس شخص کے نفس کی طرف علم لینے میں مدد کو سہرا کرتے  
 ہیں، اور عالم جو نے کا اطلاق اس پر کرتے ہیں، اور علوم کے اکتشاف کا اثر بھی اس پر مرتب ہوا ہے، جس کی دماغی قوت میں  
 جزئی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ۱۱ -

صورتِ تجلی اور تجلی کے سلسلے میں ہے وہ مناشی کے اس تحقق اور قیام سے مختلف ہے جو عام طور پر مناشی کے قیام سے سمجھا جاتا ہے، اور یہی مطلب ان حضرات کا جنہوں نے اس قسم کے صفات میں کا ذکر لکھ رکھا ہے، مثلاً کا عرش پرستی ہونا، نچلے آسمان میں اترنا، ہنسنا، سمانہ کرنا وغیرہ کے متعلق یہ فیصلہ کیا ہے، کہ کیفیت کو مہجول قرار دیتے ہوئے ان پر ایمان لانا چاہئے، اور حقیقت ان کے خیال کی بنیاد اسی پر قائم ہے کہ منشا کے قیام کی نوعیت نفس اور مدنی قوی دانی شکل میں جو ہوتی ہے، وہ منشا کے اس قیام سے مختلف ہے، جو تجلی اور تجلی کے سلسلے میں ہے، یہی حال ان دونوں سلسلوں میں حکام کے اختلاف کا بھی ہے، بہر حال ان دونوں سلسلوں میں اختلاف کی جو شکلیں ہیں، ان میں بعض یہ ہیں، مثلاً یہ بات کہ تجلی کی راہ سے جو احکام تجلی کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں، ان احکام سے تجلی کی ذات پاک اور منزہ بھی ہوتی ہے، اور پھر ان احکام سے تجلی کی ذات موصوف بھی ہوتی ہے، اور یہ دونوں باتیں ایک ہی وقت میں ثابت ہوتی ہیں، یعنی ٹھیک تجلی کرنے کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس وقت یہی حال ہوتا ہے، (یہ دونوں باتیں صادق ہوتی ہیں) اور یہ جو میں نے کہا کہ ان احکام سے تجلی کی ذات باوجود منزہ اور پاک ہوتے کے ان ہی سے موصوف بھی ہوتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو عوارض اور معروض کے متعلق کہنے والے کہتے ہیں، جیسے سمجھا جاتا ہے، کہ معروض اپنی ذات کے مرتبہ میں عوارض سے پاک ہوتا ہے، اور عوارض کے مرتبہ میں من 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 الجسور اسود (جسم کالا ہے) اور مطلب یہ لیا جائے کہ اپنے عوارض کے مرتبہ میں وہ سیاہی سے موصوف ہے، بہر حال عوارض و معروضات کے سلسلے میں یہ بات جو کہی جاتی ہے، اور معروضات کی تشریح مرتبہ ذات میں عوارض سے جو کرتے ہیں تو ظاہر ہے، کہ یہ کوئی واقعہ نہیں ہے، بلکہ آدمی کے ذہن کا ایک تخلیقی کرشمہ ہے، اور صرف ذہنی کارگیری کا نتیجہ ہے، بخلاف اس پاکی اور تقدس کے جو تجلی کی ذات کے لئے ثابت کی جاتی ہے، کہ یہ ایک واقعہ ہے، آدمی کی فطری اور ذہنی کارروائی کا وہ واقعہ، اپنے وقوع پذیر ہونے میں محتاج نہیں ہے، اس کی مثال وہی نفس ناطقہ کی ہو سکتی ہے، جیسا کہ 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 فلاں 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



نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ نفس (اسے سے مجرد ایک حقیقت ہے) جو کسی مکان اور جگہ میں  
تعلق 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 اقتضاب ہے  
گویا اس کی مثال ایسی ہوتی کہ کسی سرخ رنگ کے شیشے کو آگ 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۔

مجرد اختلاف اور معاثرات کے وجہ کے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تجلی کی ذات اپنے مرتبہ ذات  
میں اس کی گنجائش نہیں رکھتی کہ نو پیدا موادٹ کی عمل بن کر تغیر و انقلاب کی آماجگاہ بن جائے۔ لیکن  
باوجود اس کے ذہن و احکام جو تدریجی طور پر پیدا ہوتے رہتے ہیں، یعنی احکام مجردہ کا ثبوت اور نت نئے  
پیدا ہونے والے حادث اور کا صہ و تبدیلی کی راہ سے تجلی کی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کی  
مثال گویا ایسی ہے کہ آری جب گفتگو کرتے ہیں تو اس وقت ظاہر ہے کہ اس کے نفس ناطقہ کے لئے گفتگو کرنے  
کی صفت ثابت ہوتی ہے، یعنی اس کے متعلق کہا جائے گا کہ اس وقت وہی بول رہا ہے، اسی طرح بولنے کے  
نتائج و احکام میں اس کی ذات کو ثابت ہوں گے، یعنی یہ بات کہ ایسے گہرے مطالب اور ذہنی مضامین  
جو پوشیدہ تھے ان کا اظہار نفس نے کیا، تیرہ سو سنی 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 ان 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 اللہ 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 خلق سے، مگر باہر نفس ناطقہ کے  
متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ذہن 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 استراحتی امور کو جسے تکلم کے جو مصدری معنی ہیں۔  
ہیں زیادہ سے زیادہ اسی کو نفس کی طرف منسوب کرنے کی گنجائش یہاں پیدا ہوتی ہے، گویا اس کی مثال  
ایسی ہوتی کہ سرخ رنگ کا شیشہ فرسز کیجئے کہ آفتاب اور زمین کے درمیان حائل ہو جائے اور اس کی  
وجہ سے آفتاب جس کی شعاعیں پہلے سرخ تھیں وہ سرخ ہو گئیں، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ لال لالگ  
کی یہ کرنیں شیشہ کی نہیں بلکہ آفتاب ہی کی کرنیں تھیں، مگر اس کے ساتھ سب جانتے ہیں کہ آفتاب

اپنی چمک دک میں اور اس باب میں کہ اس کی ضاعیں سفید رنگ رکھتی ہیں اپنے حامل پر قائم رہتا ہے جیسے اس سرخ شیشے کے حامل ہونے سے پہلے ہی اس کا حال تھا، یعنی اس شیشے کے حامل ہونے کی وجہ سے آفتاب میں کسی جدید صفت کا یا نئے حکم کا اضافہ قطعاً نہیں ہوا اور اس پر بھی حال گویا نرس نا طقتہ کا بھی سمجھنا چاہئے اور اسی پر تجلی و تجلی کے تعلقات کو قیاس کرنا چاہئے) یوں سمجھو کہ آفتاب اور کسی سیاح جسم کے درمیان کسی اتشی 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 ہے اس کی وجہ سے کسی ایسی جدید صفت کا اضافہ ہوا جسے جنمانے کے اس عمل کا منشا قرار دیا جائے؟

افضل المعتقدین نے اپنی کتاب لمعات کے مہاروی میں جو یہ لکھا ہے کہ

ان ما یثبت للادول من احکام التجلی اول یعنی واجب تعالیٰ کے سے تجلی کے جو احکام ثابت ہوتے ہیں وہ تجلی کی شرط کے ساتھ مشروط ہیں

فذلک بشرط التجلی

اس کا یہی مطلب ہے، دو یہ بیان کرنا چاہئے ہیں کہ تجلی کے احکام سے متعلقہ ذات باوجود اس کے 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 لگ کیسے اختیار کر سکتی ہیں؟ کیونکہ ابھی جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، کہ یہ صورت تو ہے نہیں جو عرض و معروضات کے درمیان ہوتی ہے، یعنی معروضات کے متعلق بھی کہا جاتا ہے، کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ حامل 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 اوردنہ 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 لازمی اصل حقیقت کو پانا چاہتا ہے، اس کو چاہئے کہ بر تشبیہ اور تنزیہ کے دو نظریوں میں مطابقت پیدا کرے اور سمجھے کہ واقعہ یہ بھی ہے اور وہ بھی ہے، یعنی تشبیہ و تنزیہ کے اجتماع کے مسلک کو اختیار کرے جس کی طرف حضرات انبیاء علیہم الصلوٰات والسلام نے دعوت دی ہے۔

باقی بعض اکابر صوفیہ کے کلام سے بظاہر یہ بردکھا 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

عالم کا وہ عین ہے، یا فیر یہ دونوں باتیں درست ہو جائیں تو ظاہر ہے کہ ہمارے مقابلہ میں اس قسم کے مسائل کے زیادہ تر جاننے 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 اور ہر مرتبہ یہی ان سے ان کی دعوت کا تعلق نہیں ہے جن لوگوں نے حضرات انبیاء کے پیغام کا مطالعہ غور و فکر سے کیا ہے، وہ اس سے بخوبی واقف ہیں۔

لیکن تشریح و تشبیہ دونوں کو جمع کر کے ہی کو اپنا مسلک بنانا یہ ہر عام آدمی کے بس کی بات ہے۔ مگر حقیقی اس لئے تشریح کے باب میں کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے اشاروں اور اجملی بیانات سے کلام یا مثلاً یہ کہ لیس کمشلہ شو (حق تعالیٰ کے ماننے والے نہیں ہے) جیسے اشارات ان سے متعلق ہیں باقی تشبیہ کے بیان کو انہوں نے ہم خیال کیا (حق تعالیٰ کا حاصل کرنے کی طبعی راہ یہی ہو سکتی ہے) جن لوگوں پر لطفانی ہدایت و ارشاد دعوت کا فریضہ عائد کیا گیا ہے، ان کے نزدیک اصل الاصول اور ان کا اہم ترین نصب العین یہی ہو سکتا تھا، اور یہی انہوں نے کیا بھی۔

## حقیقہ (۹)

### متجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان

تجلی کہی اس ذات کو جو تجلی کرتی ہے، یعنی متجلی کو محیط ہوتی ہے، محیط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس خاص تجلی کے مرتبہ میں جہاں 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، یعنی اس خاص بدن کے سوا دوسرے ابدان سے تجلی کرنے کا نفس ناطقہ عادی نہیں ہے، بالفاظ دیگر ان واحد میں ہر ایک بدن چند ابدان سے نفس ناطقہ تجلی نہیں کرتا اور کبھی صورت حال اس سے مختلف ہوتی ہے، یعنی ایک ہی مرتبہ میں اور ایک ہی وقت میں متعدد تجلیوں سے تجلی علوہ الروز ہو، یہ تجلی کی وہ قسم ہے، جو متجلی کو محیط نہیں ہوتی، اور اس کی مثال عالم نسبت کا وہ جسم ہو سکتا ہے، جو بن چند صورتوں سے تجلی کر رہا ہو، مختلف آئینوں میں منعکس ہو رہی ہوں، یا مختلف خیالات میں جسم کی وہ صورتیں پائی جاتی ہوں یا ایک ہی سے

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۔ مثالیں بھی غیر محیط تجلی کی ہوتی 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 طرت لیے احکام کا احتساب 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 مد مقابل ہیں، یعنی 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 تہیدی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے اب تم کو ان (شرعی نصوص) کا مطلب سمجھا جائے 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، یعنی 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 ٹٹے سے غائب ہونا ممکن ہے۔ نہیں بہر حال 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 شیء ترددی فی قبض نفس  
عبدی للومن بکرة الصوت وانا کره مسکة  
ولا بدلة منه

یعنی حق تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے مومن بندے کو روح کے قبض کرنے میں جتنا مجھے تردد ہوتا ہے کسی مرتبہ نہیں ہوتا جس کی وجہ سے یہ ہے کہ بندہ مومن موت کو ناپسند کرتا ہے اور ایسی بات ہر مومن بندے کو بری لگتی ہو جیسی بھی ہلو اور ہوتی ہے، لیکن بہر حال موت سے بندہ اس کو چاہتا ہے۔

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، میں تو اس کا مطلب سمجھتا ہوں کہ بندہ مومن جس کا حدیث میں ذکر آیا ہے اس سے مقصود وہ لوگ ہیں جنہیں قریب قرائن والوں میں شمار کیا جاتا ہے، یعنی جن لوگوں کی ملکوتی روح پر جو تجلی قائم ہے، اس تجلی کی

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 کمزوری 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 جنہیں 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 اجمالی کو ہر فرد کے اقتضائے کے مطابق تفصیل کا رنگ یعنی 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 "بندہ 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۔

## عقبہ (۱۰)

تجلیات کی کثرت سے تجلی کی ذات متلی نہیں ہوتی، اسی معنوں کو اس جتے میں بیان کیا جائے گا۔

ہر تجلی کے لئے کسی معنوں کا ہونا ضرور ہے، یعنی اسی چیز کا جسے "تجلی" کہتے ہیں، ہر تجلی کے لئے ہونا ناگزیر ہے، پھر اس معنوں کی نوعیت کبھی تو یہ ہوتی ہے، کہ صرف وہی ہو، کبھی اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کا اعتبار نہیں کیا جاتا، "مطلقیت" کی صورت محدود سے یعنی اس چیز سے جس کی تعریف کی گئی ہو، یہی تعلق رکھتی ہے، اور کبھی شے کے مختلف مراتب میں سے کوئی مرتبہ معنوں ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے، "انسان مطلق" کی صورت یعنی 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 معنوں کو کسی زائد صفت کے ساتھ سامنے رکھا کر معنوں بنایا جاتا ہے،

پھر یہ زائد صفت معنون کی ذات کو عارض ہوتی ہے، مثلاً الانسان الضال لصلحہ بنتنہ والا انسان کا انسان کی اس ذات سے تعلق جسے صفا کی صفت کے ساتھ پیش نظر رکھا گیا ہو، اندہ کسی یہ زائد صفت تجلی ہوتی ہے اور اس کی مثال کتابی حروف ہر سکتے ہیں، کہ یہ معنی کے عنوان ہونے ہیں، لیکن باین طور کہ معنی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر ہو کہ الفاظ کی شکل میں اس کی تجلی ہوتی ہو (کیونکہ الفاظ ہی کی شکل میں معانی کی تجلی اگر نہ ہوں تو کتابی نقوش سے ایسے معانی کیسے تجلی کر سکتے ہیں)

## عقبہ (۱۱)

ایک ہی چیز چند تجلیوں کی شکل میں جب نمودار ہو، تو ان متعدد تجلیوں میں کسی 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 سبکی کی ذات روپوش اور مخفی ہو جاتی ہے، بلکہ معاملہ بالعکس ہے، یعنی تجلیات کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی چلی جیسے کسی اسی حد تک تجلی کے ظہور میں خدمت 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 یہ ظاہر خیال گذرتا ہے، کہ تجلیات کے پردوں میں جتنا زیادہ اضافہ ہوتا چلا جائے گا، تجلی 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 نوزائستل ہو کر سبکی کی ذات تک پہنچ جاتی ہے، لیکن اسی طرح آخری تجلی سے بھی نظر مستقل ہو کر تجلی کی ذات تک پہنچ جاتی ہے، جس کی وجہ وہی 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 پورا اس طریقہ سے قائم کر دی جائے کہ دیکھنے والے کی نظر اس زنجیر پر دے سے گذر کر اس چیز تک پہنچ جائے جو دیکھی جاتی ہو، ظاہر ہے کہ عموماً ایسی صورت میں شیشوں کا وجود درمیان سے ساقط ہو جاتا ہے، بلکہ بالموقات دیکھنے والے یہ بھی نہیں جان سکتے کہ ان کے ساتھ ایک شیشہ ہے یا متعدد شیشے ہیں، ذرا اس کو تو سوچو کہ یہی

شے مختلف رنگوں سے اگر رنگین ہوں، تو اس وقت دیکھنے والے کے سامنے یہی چیز کیسے عجیب و غریب رنگ کی صورت میں ظاہر ہوگی، وہی عجیب و غریب رنگ جو مختلف قسم کے رنگوں کے میل سے پیدا ہوا 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 ہی کہہ چکا ہوں) کہ الفاظ کی شکل میں معانی کے تجلی کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جو ان معانی سے جا بل تھا، اب وہ الفاظ کی اس تجلی کی راہ سے ان کا عالم بن جاتا ہے، مگر اس کے اس نقص کا یہی تہل کا ازالہ دہی فعلی تجلی ہو جاتا ہے، اور بجائے اس کے ایک طبعی 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 و فصاحت کے صفات سے اور مستحق 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 کسی سننے والوں میں غیظ و غضب کے جذبات ابھرتے ہیں، یا برضوات ہاں کے کسی سننے والوں میں محبت کے جذبات مستحکم ہوتے گئے ہیں، کبھی ان سے خوف پیدا ہو گیا 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 ضرور دیکھو 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 ہر مذکورہ بالا آثار و نتائج پر مرتب ہوتے تھے، ان کی کیفیت دو بالا 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 کھلی ہے، ان پر جو آثار مرتب ہوتے تھے، وہ ان آثار و نتائج کے مقابلہ میں زچ ہو کر رہ جاتے ہیں، جو کتابی نقوش کی شکل میں تجلی کرنے کے بعد حاصل ہوتے ہیں، انہیں خود سوچو کہ باتوں کے ذریعہ سے جو تسلیم دی جاتی ہے، اس تسلیم میں اور کتابی نقوش کی مدد سے علم کی اشاعت جس پہلے 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 نتائج 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 و اثرات کہ ایسے لاکھوں لاکھ افراد تک وہ پہنچتے ہیں، جو لکھنے والے کے سامنے موجود نہ تھے

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 مشغول ہوتے رہتے ہیں اور دنیا کی ایک تباہی سے دوسری آبادی تک پہنچتے رہتے ہیں۔ بھلا ان باتوں کو نکالی تجلی سے کیا سروکار ہے؟

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 سکتے ہیں۔ قلم برداروں کے علوم و معارف سے کھیلوں کی تکمیل کی صورت محض اسی تجلی کی رہیں منت ہے۔ علامہ اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ سلف کے مسائل و نظریات کی تنقیح و تنقید کا موقع پہلی نسلوں کو ملا، ہر نسل 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 جاسکتا 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۔

دخیرہ توان تجلیات کی جن میں ترکیب پائی جاتی ہے، ایک مثال تھی، چاہئے کہ اسی پر تم تجلیات مرتبہ کے دوسرے سلسلوں کو قیاس کرو۔

## عقبہ (۱۲)

### تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات

متجلی کی یافت میں تجلیاں	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 پیر میں
مانع نہیں ہوتیں	



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 بہ پرکڑی سے پہنچنے والا گندہے اور نہ تجلیات کے ظہور میں اس سلسلہ سے کسی قسم کی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور الغرض دنیا کی عام چیزوں کا جو یہ قانون ہے کہ مطلوب تک پہنچنے 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 خود کردہن میں ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی پہلی تجلی تو اس ماہیت کی وہ ہے، جب وہ ذہن میں پائی جاتی ہے، پھر اس کی تیسری جب لفظ سے کرتے ہیں تو یہ اس کی دوسری تجلی ہے، پھر اس لفظ کو کتابی صورت 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، یہ کیا نید و عمر و دیگر کے ساتھ انسانی ماہیت کا تعلق اس کا نتائج ہے کہ وہ ذہن میں پائی جائے یا لفظ کی صورت اختیار کرے، یا حرفوں میں وہ نکلی جائے یا 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 سلسلہ ہے، اس کی یافت اور دید سے رسائی حاصل کرنے والا محروم ہو جائے اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے (خود اپنی ذات کا نفس ناطقہ روح) کو جو حضور بنی علم ہوتا ہے، کیا اس کا یہ حضوری علم اس میں مانع ہو سکتا ہے، کہ اسی نفس ناطقہ کا تصور کیا جائے (یہ حضوری علم کو اس سے متعلق کیا جائے) یا لفظ کی شکل میں کوئی اس کی تعمیر 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 اگرچہ پہلے ہرگز اس کی یافت حاصل ہی ہوتی ہے، حق تعالیٰ کی ان لامحدود تجلیوں کی راہ سے جو کسی خاص مد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتی، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان لامحدود تجلیوں کا سلسلہ کسی خاص حد تک پہنچ کر متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ہر تجلی کے بعد تجلی ہے اور شاید یہی راہ ہے کہ مالک جو ان تجلیوں کی راہ سے حق تک پہنچنے کی کوشش میں مصروف ہے، اور بنی کے لئے حق متعلق ہوا ہے، ان میں کسی قسم کا کوئی حائل و تھکن کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی اور یہی چیز ان کا اس حائل سے لگے ہوئے نہیں رہتی، کیونکہ ان محدود تجلیوں میں سے ہر تجلی ایک نئے حائل و تھکن کی نئی شان کو اس کے سامنے پیش کرتی رہتی ہے۔

بہر حال حق تباری کے جمال اور جمال کے شیون کی چیز کہ کوئی انتہا نہیں ہے، اس لئے اس کی تخلیق کی بھی نہ کوئی مدد ہے نہ نہایت، (ارشاد ربانی ہے)

ولوان ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر  
یمدہ من بعدہ سبعة البحر ما نعدت  
کلمات اللہ۔

کہنے والے نے اسی کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عربی کا یہ شعر کہا ہے:

شربت الخمر کما بعد کما  
فما نعد الشراب وما نعدت

پیالہ پر پیالہ شراب کا میں چلے گا چوٹیا، لیکن نہ شراب  
ہی ختم ہونے کو آئی اور نہ میں سیراب ہوا۔

## عقبہ (۱۳)

### تجلیوں میں منتحلی اور محل تجلی کے اثرات

تجلی کا حال قریب قریب، ان صورتوں کے مانند ہے، جو آئینوں میں نظر آتی ہیں، یعنی جب تک یہ صورتیں صورتیں ہوتی ہیں، یا بالفاظ دیگر آئینہ کی ان صورتوں سے جو تجلی ہوتے ہیں، ان کی اور خود آئینہ کی جو ان صورتوں کا قابل ہوتا ہے، العزم من تجلی (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 الہیہ کا بھی ہے، گویا آئینہ والی صورت کا رنگ و 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 الہی تجلیات میں بھی دونوں رنگ پائے جاتے ہیں، دینے والی تجلی اور صاحب تجلی دونوں کا رنگ، تجلیوں میں پایا جاتا ہے، اسی بنیاد پر سمجھنا چاہئے، کہ نفس ناطقہ جو مادی آلاتوں 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۔

## عقہ (۱۲) تجلیات کی تقسیم

تجلیوں کے متعلق جیسا کہ کہا جا چکا کہ ان کی نہ حد ہے نہ انتہا، علامہ انیسویں کے سوال ان کی تعداد کو کون جان سکتا ہے ہرنیہ کا مشہور فقرہ کہ "لا شمار فی العجلی" (یعنی تجلی و ہرانی 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 تجلیات کے حساب سے لوگوں نے تجلیوں کو چار قسموں میں تقسیم کیا ہے، اگرچہ یہ ظاہر چاہئے تھا کہ ان کو پانچ قسموں میں بانٹا جاتا۔

بہر حال تجلیوں کو کلی طور پر تقسیم کرنے کی صورت یہ ہے کہ تجلی ظاہر ہے، کہ ذہنی ہوگی یا خارجی ہوگی، ذہنی کے لفظ سے اس مقام پر اس کا وہ مفہوم منظور ہے، جو لفظ خارجی کے مفہوم کا مد مقابل ہے، اس لئے ذہنی کی بھی دو قسمیں پیدا ہوں گی، یعنی عقلی اور خیالی، اسی طرح خارجی خارجی 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 ظاہری (عالم ملکوت) کے لئے ذہنی ہونے کی حیثیت رکھتی ہوں یا شخص اکبر کے لحاظ سے جو ذہنی امور ہیں یا فکری نفس کے لئے جو ذہنی اشیاء ہوں، سب پر چھو کہ یہ بات صادق آتی ہے، کہ آہی کے ذہن سے وہ خارجی ہیں اس لئے اس قسم کی چیزیں بھی خارجی ہی قرار پائیں گی، پھر تجلیات کی وہ قسمیں ہیں جو ظاہری اور عقلی اور نفس اکبر و نفس فکری کے لحاظ سے ذہنی ہیں، ان کے متعلق دیکھنا چاہئے، کہ ان کا قیام کہاں ہے، النفس اکبر پر ہے، یا نفس فکری پر ہے، یا نفس کلیہ پر ہے، یا شخص اکبر کے قلب پر ہے، یا شخص اکبر کے خیال پر ہے، یعنی اصطلاحاً جس کا نام نامی مثال ہے، جو دراصل شخص اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہے، جو ہم انسانوں کے خیال کو ہم سے ہے، یا شخص اکبر کے ان جسم پر وہ تجلی قائم ہے، جسے ہم شہادی کہتے ہیں (یعنی عالم محسوس)

بہر حال ذہنی تجلیات کی وہ قسم جس کا تعلق آدمی کے خیال سے ہے، ان کا نام 'صدی تجلیات' اور آدمی کے عقل سے جن تجلیات کا تعلق ہے، ان کا نام 'معنوی تجلیات' رکھنا چاہئے اور آدمی کے ذہن سے باہر تجلیات کا پورے سلسلہ ہے، اگر ان کا تعلق ان تجلیات سے ہے، جو 'النفس اکمل' پر لگتی ہے، 'اکبر' کے قلب پر اور نفوسِ ظلمیہ و ملکیہ قائم ہیں، تو ان تجلیات کا نام 'تجلیات مجردہ' ہو گا، 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 تجلیات قائم ہیں، ان ہی کو تجلیات 'شہادیہ' یا 'شہادی تجلیات' کہتے ہیں، ان اقسام کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے، پھر فائدہ جی تجلیات کی ان لوگوں نے ایک اور تقسیم بھی کی ہے، یعنی ان خارجی تجلیوں کے تعلق دیکھنا چاہئے کہ مستوردان سے کسی خاص بالذات تربیت ہے، یا عالم کے مختلف انواع میں کسی خاص نوع کی یا مختلف لوگوں میں سے کسی خاص عالم کی تربیت مقصود ہے، مرنی علیہ السلام کے سامنے جو ناری یا آتشیں تجلی: بولی تھی یہ پہلی تجلی کی مثال ہے کہ مقصود اس تجلی سے خاص مرنی علیہ السلام کی ذاتی تربیت تھی، بہر حال تجلی کی اس قسم کا اصطلاحی نام 'تجلیات شہودیہ' یا 'شہودی تجلیات' ہے اور الرحمن کی جو تجلی عرض 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 یہ ظاہر میرے نزدیک تقسیم کی نگارہ بالاصورت، کی جگہ تقسیم کا بیج یہ قائم کیا جائے کہ تجلی جس مقصد سے ہوتی ہے، اس کو دیکھنا چاہئے کہ کیا ہے، آیا صرف تدریجی کمال مقصود ہے، یعنی قرب و نزدیکی کے لحاظ سے بندوں میں جو کمالات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کمالات کو ان کے اتمد پیدا کرنا تجلی کی غرض اگر وہ ہے، تو اسی کو 'تجلی شہودی' کے نام سے موسوم کرنا چاہئے اور سمجھنا چاہئے کہ یہی شہودی تجلی ہے، یا تدریجی یعنی 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 چاہئے، انکوین و تحقیق اور تدریج (یعنی شرعی قوانین کا نظام)، اسی کمالی تجلی کے ساتھ وابستہ ہے۔

ایسی کمالی تجلی جس کا اس محسوس عالم شہادت سے تعلق ہو، یعنی کسی جسمانی امر پر حق تعالیٰ کی ایسی تجلی ہوتی ہو کہ اس تجلی کو حق کی ذات کا عنوان قرار دیتے ہوئے غلیق و تکوین کا وہ سرچشمہ سے قرار دیا گیا ہو، تو م (صوفیہ) کے کلام میں اس قسم کی تجلی کا کلمہ 'ثبوت' مجھے اس وقت تک نہیں ملا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جیسے فیض میں عرض پر تجلی فرماتے ہوئے حق تعالیٰ عالم کا نظم فرماتے ہیں، اسی طرح عالم محسوس و شہادت کی کسی چیز کی تجلی فرماتے ہیں، اس کا کوئی ثبوت (یعنی واضح برصفا) نہیں۔

## عبقہ (۱۵)

شہادی تجلی ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کی شہادت خود کتاب اللہ میں ملتی ہے، لیکن شہادی امور کی زندگیوں میں پہلی قسم تو وہی ہے، جسے عام طور پر لوگ جانتے ہیں، وہی لوگوں میں معروف و مشہور بھی ہے، یعنی تجلیات کا وہ سلسلہ جس کی پیدائش اور پیدا ہونے کے بعد جس کا باقی رہنا جسمانی امور سے متعلق ہو، اورہ کی صلاحیتیں اور صحت میں چیزوں کی حفاظت کی جو خاصیت ہے، افلاک کے اضلاع، 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 طلاء علیٰ سمیں، 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 بچھ جانے کی وجہ سے یہ شکل بننا، نمایاں ہوتی ہے، اور حرارت ہی کی ایک شکل رہ بھی ہے، جو حفظ و تحفظ اور خصہ کی حالت میں آدمی پر طاری ہوتی ہے، یا ایک زردی تو وہ ہوتی ہے، جو ریحان کی بیماری سے پیدا ہوتی ہے، اور ایک زردی وہ بھی ہوتی ہے، جو ذراہ خون کی دیر سے آدمی کے چہرے پر ظاہر ہوتی ہے، یا وہ قوت جو کئی دورہ کے کھانے سے اور وندش وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے، اور قوت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے، جسے خصہ کی حالت میں آدمی اپنے اندر پاتا ہے، بہر حال دونوں میں جو فرق ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

میرا خیال ہے، کہ شہادی تجلی کا تعلق دوسری قسم سے ہے، گو یا شہادت اور مثال دونوں ہی سے، اس کا تعلق ہے، دینے ان کی پیدائش اور بقا، **نشادہ اخرویہ کے اجسام کی نوعیت** شخص اکبر کے باطنی اقتضاء سے چونکہ ذرا بستہ ہوتا ہے، اس لئے اس تعلق مثال سے ہوا، اور ظہور اس تجلی کا چونکہ عالم شہادت میں ہوتا ہے، اس لئے شہادت سے بھی اس کا

دہریہ حاشیہ گذشتہ نہیں، تاہم کسی خاص شخص کی تربیت کے لئے عالم شہادت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی شکل میں تجلی فرانا، اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی نامی تجلی ہو سکتی ہے۔

تعلق ہے) میرا خیال ہے، کہ دوسری زندگی میں جن اجسام کا ظہور ہو گا ان کا تعلق بھی تجلی کی اسی  
 لمحے سے میرا خیال ہے ورنہ حقیقت حال سے تو خدا ہی واقف ہے۔

## عقیدہ (۱۶)

### تفصیلی تجلیوں کے خاص حکم

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، یعنی بیرونی یا ماسے میں پروست ہو کر یہاں صورت  
 جسمانیہ نہیں پائی جاتی، لاجبیا کہ ارسطو وغیرہ کا خیال ہے، مگر حال ارباب تحقیق کا مذہب یہی ہے،  
 کہ سارا جسمانی عالم ایک شخصی وجود ہے، یہ خیال کہ عالم میں متعدد بستیاں اور صورتیں پائی جاتی ہیں،  
 یہ درحقیقت ایک ذہنی خیال ہے، اسی قسم کا ذہنی خیال جیسے بحالت تلامذہ دنیا میں متعدد اجسام ہر وقت  
 ہوا (ج) نظر آتے ہیں حالانکہ واقع میں دریا کا پانی ایک واحد شخصی وجود ہے، البتہ اس کے مختلف  
 اجزاء کو مختلف حواض چوکر عارض ہوتے ہیں، اس لئے تعدد کا تصور 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 شخصی صورت ہے، اسی طرح سارے عالم جسمانی کی نوعی صورت بھی  
 ایک ہی ہے، اسی کو طبیعتِ انکل 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 مقصد یہ ہے کہ موجودہ زندگی میں اجسام کی پیدائش و تجد و تادمی اسباب و علل کے قوانین سے داہتہ ہے، خود  
 کائنات میں ان کی پیدائش و فنا، ان قوانین کی چوکی پابند 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 صورت میں اختیار کرتے رہتے ہیں، اسی کی بنا پر کہ جس کی فکر  
 غلطی 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 تعمیر و تجد  
 سے پہلے ہی ایک جزوہ سے ہو رہتا رہتا ہے، اسی کو جسمیہ کہتے ہیں، دوسرا جزوہ ہے، جو ہر حال میں پائی رہتا ہے، اسی کا  
 مادہ یا بیرونی جسم ہے، بیرونی میں کوئی خصوصیت صرف جسمانی بات کے کہ ہر حال میں صورت پر صفت کو وہ قبول کرے، ان کو  
 ۳۔ صفت نہیں پائی جاتی، اس لئے اس کو صورت و شہادہ کا بیعت و صلاحیت کہتے ہیں، لیکن اشرافی حکماء اور صوفیاء اس کے  
 منکر ہیں، وہ سارے عالم کو ایک واحد شخصی وجود کہتے ہیں، ۱۱۔

یہ اسی نوعی صورت کا اقتضار ہے، مثلاً نباتی صورت یہ چاہتی ہے کہ درخت کے بعض جزو پر پھل کی صورت لینے صورت ثمریہ کا اور بعض جزو پر پھل کی صورت کا بعض پر تپوں کی صورت کا فیضان ہو، العزمن یوں ہی مختلف اجزاء پر درخت کے جن مختلف صورتوں کا فیضان ہوتا ہے، یہ صورت نباتیہ کا اقتضار ہے۔

علاوہ اس نوعی صورت کی اس واحد جسمانی صورت یعنی عالم جسمانی کا ایک نفس بھی ہے جیسے نفس ناطقہ مادے سے مجرب ہے، اسی طرح عالم کا یہ نفس بھی مادے سے مجرب اور پاک ہے، اس کو نفس اکمل کہتے ہیں تمام نفوس ناطقہ کا اس نفس سے وہی تعلق ہے جو ان کی قوی احساس 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 جزو اکمل سے ہوتی ہے، اسی مقام پر معلوم ہونا چاہیے کہ انسان سے اور 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 تعلق ہمارے احشاء 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 مہربانی، رحمت و الفت و انس، نفرت و وحشت، رد و قبول، العزیم سائر اخلاق و ملکات، احوال و مقامات کا محل اور سرچشمہ عالم کی یہی قوت عازمہ ہے، عالم کے نفس مجرد کی گویا یہی قوت ہے، اور ہاتھ بھی ہے، اور بدن کی سلطنت، کائنات یا عرش بھی یہی قوت ہے، نفس کے سانسے تاثری اعمال جو اجسام اور قوی میں اثر انداز ہوتے ہیں، ان کا مظہر بھی یہی ہے، آدمی میں جو قوت محرکہ پائی جاتی ہے، اس قوت کو حرکت پر آمانہ کرنے کا کام بھی یہی قوت انجام دیتی ہے، یوں ہی ہماری قوت منکرہ کو بھی وہی استعمال کرتی ہے، ہمارے مختلف قوی کے اقتضادوں میں کبھی کبھی پیدا ہوتی ہے، تو ذہن 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 اقتضائی 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 ہی کسی چیز کو چاہتا ہے، لیکن دل اس پر راضی نہیں ہوتا تو ظاہر

۲۰۷  
ہے کہ ایسی صورت میں نفس کی یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی۔

بہر حال اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کر دے تو تم پائے گے کہ قلب ہی تمہارے سارے قوی کا مطلق بادشاہ ہے، گویا سارے قوی اور بدن کے سارے اجزاء کی حیثیت قلب کے سامنے رعایا کی اندوختگی کی ہے، ہماری قوتوں میں سے کوئی قوت اگر کسی چیز کو چاہتی 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 شفاقت کے لفظ سے کی جائے تو یوں سمجھا جائے کہ قلب سے یہ تو میں شغارش کرتی ہیں اور حاجت کر 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 بچار لیتے ہیں، لیکن ہمارے یہ تصورات اور ہمارا صرف سوچ بچار اس کام یا حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے لئے کیا کافی ہو گا، ظاہر ہے کہ ایسا سمجھنا غلط واقعہ ہے، بلکہ حقیقت یہی ہے کہ قلب جب تک اس کام اور حرکت کے انجام دہی پر آمادہ نہ ہو گا، اس وقت تک نہ تصور قطعاً بنا سکتا ہے۔

پس سچی بات یہی ہے کہ کسی چیز کے وقوع پذیر ہونے میں جو کام علت قائلہ کرتی ہے، گویا یہی حیثیت قلب کی ہے اور اس کے سوا ہمارے جتنے قوی ہیں ان میں جن کی نوعیت ان بہاب کی ہے جنہیں معذات کہتے ہیں اور آگ و احساس کا کام کرنے والی قوتوں کا یہی حال ہے، اور جن کی نوعیت انذار اور آلات کی ہے، جن قوتوں سے کام کرنے میں آدمی کام لیا کرتا ہے، یعنی فاعلی قوی، 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، مہذب اور سرچشمہ ہے، عربی الفاظ میں شخص اکبر کے اس قلب کی تعبیر ان الفاظ سے کرتے ہیں، یعنی

معدیۃ الجمع من امثال والاشواہم  
مثال اور امثال کو اکٹھے کر کے جو کئی پید ہوتی ہے  
یہ کام اس قلب سے متعلق ہے۔



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 وجاگزس ہے، یا فلاں عضو میں وہ پائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ عام طور پر جس عضو کی تعبیر قلب کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس سے ہماری اس قوت عازمہ کا کسی کسی حد تک کوئی نہ کوئی خصوصی تعلق ضرور ہے، لیکن خصوصی تعلق جو دوسرے اعضاء سے اس کا نہیں ہے، اگرچہ اس کی تاثیر دراندازیاں سارے جسم کو مادی ہے اور جسم کے ہر حصہ میں مادی و ساری ہیں،

اباب کشف و شہود کی جو بیانت ہے کہ عالم کی احدیتہ الجمعہ کی کیفیت کا اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط سے دیتے فلک الافلاک سے خصوصی تعلق ہے، تو اس کا مطلب بھی یہی ہے اور اسی بنیاد پر گننا چاہئے کہ شخص اکبر کا وہی قلب ہے، اور نفس اکمل کا عرش بھی وہی ہے، (واقعہ کی نوعیت گویا یہ ہے) کہ اجسام جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوتے تھے، اور عالم کی قوتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر مختلف مراکز میں مرکز پذیر نہیں ہوتی تھیں، تو اس وقت عالم کے ہر نفس اکمل کا تعلق شخص اکبر کے مجموعہ سے تھا، یعنی کسی خاص جگہ اور مقام سے اسے کوئی خصوصیت نہ تھی، اور روایتوں میں جو آیا ہے کہ ابتداء میں عالم مدار زمینے بادل میں تھا، یہ اسی حال کی طرف اشارہ ہے، لیکن جب باہم اجسام ایک دوسرے سے جدا ہوئے اور قوتوں کا مرکز مختلف مرکوزوں سے متعلق ہوا، تو نفس اکمل 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 نفس اکمل کا بلاذات پہلے تعلق پیدا ہوا، اور پھر اسی کے واسطے سے اس کا تاثیر تعلق دوسری چیزوں سے قائم ہوا۔ (مثلاً) ہم اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہیں، کہ اجسام اور قوتیں جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہونے تھے، اس وقت شخص اکبر کے مجموعہ سے "انفس اکمل" کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی تھی، جیسے مینہ و پتہ شکر 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 مثال کے لئے مینہ کے تعلق ان لوگوں کے خیال کو اختیار کر لیا ہے، جو قائل ہیں کہ ڈھانچے کی تکمیل سے پہلے بھی مینہ کے بدن کی نوعیت درپٹنگ کا تعلق اس کی ماں کے نفس سے نہیں بلکہ خود مینہ ہی کے نفس سے رہتا ہے، مہر حال مذکورہ بالا حالت میں مینہ کے نفس کا تعلق خاص خاص عضو سے نہیں بلکہ ایک ایسے اجمالی امر سے ہوتا ہے،

ہم میں اپنے اپنے قابل مادہ کی راہ سے شخص و تعین پیدا ہوتا ہے، بجنسہ ہی حال نفس کل شخص  
 الکر کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے، جب تک اجسام ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے اور قوای کا  
 مختلف مرکزوں میں تمرکز نہیں ہوتا، یعنی نفس کل کی ایک اجمالی عنایت، حرکت کو امدان تغیرات کو  
 پیدا کرتی ہے، جن کا ظہور شخص الکر میں وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے، پھر ان ہی حرکات اور تغیرات سے  
 جو صلاحتیں اور استعداد قبول کرنے والے مارے میں پیدا ہوتی ہیں، ان کی راہ سے نفس کل کی  
 اس اجمالی عنایت میں شخص کا رنگ بتدریج پیدا ہوتا رہتا ہے، تاہم ایک منصف شہود پر ایسے اجسام  
 ظہور پذیر ہوجاتے 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 عازمہ کی خصوصیت کا حامل بن جاتا ہے، یعنی تمام دیگر اجسام کے مقابلہ  
 میں یہ اختیار جسم محیط ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

الغرض یوں جسم محیط میں، اسی اجمالی تعلق کا اور اس تاثر کا جو سارے عالم میں جاری و ساری  
 ہے، ایک روحانی مرکز قائم ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے جنین کا ڈھانچہ جب شکل ہوجاتا ہے، تو  
 جنین کے نفس اور نفس کی وہ تاثر جس کا بدن سے تعلق ہوتا ہے، دونوں کا مرکز جنین کا قلب بن  
 جاتا ہے۔

واقعہ تو یہ ہے، کہ معانی 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 تاثری عمل کے نتائج کھربے ہوئے ہیں،  
 اس تاثری عمل کا مرکز 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 جو وہ کہتے ہیں کہ اس عالم کون و فساد میں سے چیزیں جہاں گنتی اور گزرتی 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 حرکت پیدا کرتا رہتا ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ فلک

حرکت کا سبب جسم متحرک کا ارادہ، خودہ حرکت ارادی ہے، اور نہ ہر جگہ متحرک جسم کی طبیعت ہو تو یہ طبیعت ہے، لیکن متحرک کے  
 ارادے یا طبیعت سے اس میں حرکت نہ پیدا ہوئی ہو، بلکہ بیرونی قوت سے متحرک ہو تو اسی حرکت کو حرکت قسری کہتے ہیں، ۱۲۰

محیط کی حرکت و صغنی حرکت ہے یعنی ایسی حرکت ہے جس کی وجہ سے ان چیزوں کا ذہنی حرکت کے ساتھ متحرک ہو جاتا ہے۔ ضروری ہے جن کا وہ احاطہ کئے ہوئے ہے ایسی صورت میں خود ہی سوچنا چاہئے کہ اس کے موافقہ کارہی کیا ہے، کہ جسم محیط کے تعلق یہ مانا جائے کہ ایک قسم کا مسزوی تسلط اور باطنی قہر و غلبہ اس کو ان اجرام پر حاصل ہے، جو اس کے احاطہ میں داخل ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ جسم محیط کا نفس سارے نفس پر غالب ہے، اور سارے ارادے اس ارادے کے تابع ہیں، جو جسم محیط کے نفس میں پیدا ہوتا ہے، چاہئے کہ اس سلسلہ کا غور سے مطالعہ کرنا مفصل سے یہاں اس لئے گزریا گیا ہے، کہ اس قسم کے مختصر رسالہ میں ان طویل مباحث کی گنجائش نہیں ہے، جو کہ کہہ دیا گیا ہے، ارباب بصیرت و صاحبان فہم و فراست کے لئے دہی کافی ہے۔

## عقبہ (۱۷)

استدلالوں کے علوم میں بحث کا موضوع جس تجلی کو قرار دیا گیا ہے اس کا بیان

تجلیات کے مذکورہ بالا اقسام میں ایک نکلہ بھی تھی جسے تجلیات کہتے ہیں یا کمانی تجلیات کہتے ہیں، یہ ہیں تجلی سے مختلف حوالہ میں سے کسی عالم یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی نوع کی تربیت و پرواقت متصور ہوتی ہے، ان ہی کمانی تجلیات کا وہ حصہ جو ہادی آلائشوں سے مجرد اور پاک ہو، اس کی بھی مختلف نوعیتیں ہیں، انفس کل پر اس سلسلہ کی جو تجلی قائم ہے، ان کو تمام تجلیات میں اعلیٰ ترین حالت ہے، سب سے برتر اور اعلیٰ درجہ کی تجلی ہے، اسی لئے اس کو اول التجایات 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 جو ہر بھی یہی ہے، چونکہ اس تجلی کو "انفس کل" قبول کرتا ہے، اسی لئے اس میں مجرد اور مادی آلائشوں سے پاک ہونے کا رنگ پایا جاتا ہے، اور اس کے تاثیراتی عمل میں، اجمال کی کیفیت بھی اسی کا جو ہے، گویا لاہوت کے لحاظ سے اپنے مجرد ہونے کی خصوصیت کی وجہ سے وہ صورت عقلی ہے، اور عالم جسمانی پر اثر انداز ہونے کے اعتبار سے اس عالم کا گویا وہ "ن مجرد ہے، اور گویا کہہ سکتے ہو کہ "انفس کل" کی یہ تجلی گویا نفس

نے گزریا، اس کی شکل میں جو صورت ہوتی ہے، اسی کو صغنی حرکت کہتے ہیں، خود متحرک اپنی جگہ کو اس حرکت میں نہیں سمجھتا، لیکن اس کے بعد ایک جگہ سے دوسری جگہ تک گئے رہتے ہیں، آگے سٹپنے نے ہوا کی ہے، وہ دائرہ ہے، ایسے دہرے گزریا، ایک دوسرے پر چڑھتے جاتے، اور ہر دہرے جسم کی حرکت مسزوی نہیں کہہ سکتے، اسے اجسام نہیں متحرک ہوں۔

ہے، یا 'النفس اکمل' کی وہ زندگی اور حیات ہے، اور 'النفس اکمل' کی حیثیت اس کے مقابل میں گویا جلوہ گاہ کی ہے، 'اسی طرف گویا سمجھا جا رہے' کہ 'النفس اکمل' اس قبلی کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت اور اس کے مختلف تاثیر 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 کوئی گے لئے ثابت نہیں کیا جاسکتا، اور نہ کسی مکان کو اس کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے، 'اسی طرح یہ بات کہ وہ متصل ہے، اور نہ منفصل یعنی کسی چیز سے اس کو نہ اتصال ہی کا علاقہ ہے اور نہ اتصال اور جدا ہونے کا تعلق ہے، 'یہ ساری باتیں لاہوت کو اسی قبلی کی راہ سے ثابت ہوتی ہیں، لاہوت کی یہ قبلی ایک ایسا مرتبہ ہے، جس کی طرف اس قسم کے صفات مثلاً علم و ارادہ وغیرہ کا انتساب تہذیب کے رنگ میں نہیں ہو سکتا، یعنی ذریعہ تدریج ان صفات سے مستفہ ہونے کی اس میں گنجائش نہیں ہے اور یہی قبلی ہے، جس کی بنیاد پر کہا جاسکتا ہے، کہ سادے عالم کے ساتھ لاہوت کی عنایت کا دوامی تعلق ہے، 'اسی کی راہ سے وہ سارے جہان پر اثر انداز ہے، قبلی کے اس مرتبہ کے فعل کی نوعیت کلی ہوتی ہے، نیز تاثیر جہت بھی اس فعل کی کلیت ہی کا رنگ رکھتی ہے، تعین اور تعلق جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کا نتیجہ ہے، جو اس کے فعل کی تاثیر اثرات کو قبول کرتے ہیں۔

۱۰ "الخارج ذیمنہ وجود منبسط) پر سب سے پہلا اثر اسی قبلی کا پڑتا ہے، اور کائنات میں ہر اثر انداز ہونے والی شے کا آخری سلسلہ اسی قبلی پر پہنچ کر ختم ہوتا ہے، نیز جو فعل قبلی کے اس مرتبہ کی طرف منسوب ہوتا ہے، وہ ایجابی فعل لیکن مشابہ ہوتا ہے، وہ اختیاری افعال سے اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ لاہوت کی قبلی کا یہ مرتبہ عالم میں داخل نہیں ہے، بلکہ شخصی طور پر اسی کا وجود عالم کے وجود سے ممتاز ہے اور سادے عالم پر وہی قاہر اور غالب ہے، لیکن اس کا یہ غلبہ و تسلط ایک قسم کا مقدس غلبہ و تسلط ہے، کسی اس قبلی کے اثرات فطری نفوس کی راہ سے نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کے درپوں سے جھانکے ہیں، کبھی ان کا ظہور نوعی صورتوں سے ہوتا ہے، اور کبھی ارادہ کرنے والے نفوس سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً (انس و جن، ملائکہ کے نفوس سے) بہر حال یہ اختلاف مظاہر کے لحاظ سے ہے، وہ نہ خود اس قبلی 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۔

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 مبدو 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 مک 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، 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 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 نقطہ نظر سے اس میں (یعنی شعاع) میں کسی تغیر کی گنجائش ہے، اور نہ تبدیلی کی اس حیثیت سے ہم شعاع کی درخشانی و تابانی کی اس صفت کو ذمی اور ضمیمہ ہونے کے مدارج میں تقسیم نہیں کر سکتے، لیکن یہ شعاع ان جن چیزوں پر پڑتی ہے، ان کے لحاظ سے دیکھو تو لامحدود بے شمار مراتب و مدارج اس میں پیدا ہوجائیں گے، لہذا اسکی مختلف قسمیں نکل آئیں گی، مثلاً آئینہ کو جب وہ روشن کرنا ہے، تو اس وقت اس کی روشنی کی جو وضویت ہوتی ہے، یعنی 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 جہاں 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 کہ گٹے کو بھی شعاع روشنی نہیں رہی، ہر عنصر زمین ہی سوچتے جاؤ، بے شمار مثالیں اس کی ملتی جلتی ہیں۔

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 ہو سکتی ہے، کہ ایسی تجلی کی راہ سے حق تعالیٰ کو وہ پہچانیں، یعنی تیارہ سے زیادہ وہ بھی جان سکتے ہیں، کہ سارا تاثیر کا دوبارہ جو عالم میں نظر آتا ہے، وہ حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے، اور یہ کہ بقا و دوام بھی اسی کے لئے ہے، اس پر کوئی چیز اثر انداز نہیں ہو سکتی

اور نہ کسی قسم کی تبدیلی و تغیر کی اس میں گمنائش ہے (اور یہ سارے خصوصیات اسی تجلی کے ہیں) انفل المہتین (شاء ولی اللہ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کا لفظ جوتا 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 السموات والارض کان فی عام ما تحقہ ہواہ و ما فرقہ ہواہ  
آسمان و زمین کی پیدائش سے پہلے تو تعالیٰ ایک ایسے عام (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، یعنی 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 استواء نہیں ہوا تھا اس وقت صرف یہی تجلی تھی۔

خلق و آفرینش کا کمال اور فوری صورتوں نیز ان کے لوازم و آثار کے فیضان کا مبدیہ حقیقت لاهوت کی اسی تجلی کے ساتھ وابستہ ہے ان ساری چیزوں کا مناسطہ یہی تجلی ہے۔

یہ سوال کہ تجلی تو عنزان ہوتی ہے تو لاهوت کی ذات میں اس تجلی کا معنوں اور اس کا حصول کیا ہے اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ شیون کا مرتبہ یعنی باطن بالوجود کے اجمال کا برہم ہے وہی اس تجلی کا معنوں ہے۔

## عقبہ (۱۸)

انبیاء طیبہم السلام اپنی شریعت میں جس تجلی کی طرف دعوت دیتے ہیں اور شری

الہیات کا جو موضوع ہے اس طبقہ میں اسی تجلی پر بحث ہوگی۔

ان ہی کمالی تجلیات جو مردہ کے سلسلے میں ایک تجلی وہ بھی ہے جو شخص اکبر کے قلب پر قائم ہے لہذا چکا کہ اس تجلی کو چونکہ "قوت عازمہ" 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 چاہئے کہ تجلی اعظم کے سزل سے یہ تجلی پیدا ہوتی ہے اور عالم میں جو تاثری کاروبار پھیلا ہوا ہے اس کے جسم محیط میں جو مرکز اختیار کیا، اسی کا گویا تعبیر اس تجلی سے کرتے ہیں۔

گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک ایسی چریا (جمادی) تعلقات سے آزاد تھی، اس نے اپنا گونڈا

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 عازرہ اس کا اسی جسم محیط سے خصوصی تعلق تھا اور یہ صورت حال اس وقت پیش آئی جب اجسام باہم ایک دوسرے سے متاثر ہو چکے تھے اور مختلف قوتوں نے مختلف مرکزوں میں اپنی جگہ بنالی تھی۔

باقی اس قسم کا جسم جو بعض لوگوں میں پیدا ہوتا ہے، کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (دن ہونے کے بعد پیدا ہوئے ہیں، یعنی لازم آتا ہے کہ وہ حادث ہو جائیں، 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 اکبر کے قلب سے ہے (قرآن مجید) میں آسمان دوزین کی پیدائش کے بعد فرمایا گیا ہے کہ

ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدُ الْاِصْرِ      پھر اُتٰہُ تَعَالٰی عَرْشٍ پَرَسْتَوٰی ہُوئے، جو کام کا بندوبست فرمانے لگے،

(جس سے معلوم ہوا کہ تجلی کے حادث اور نو پیدا ہونے میں کوئی صرح نہیں ہے) آدمی کے قلب پر جو حال طاری ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ وہی دوسرے حالات پر حادثی ہو جاتا ہے اور سارے خلاق و ملکات اسی کے تابع ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی کے قلب میں حد سے گزری ہوئی عشق کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو اس شخص کے سارے جذبات محبت کے ہوں یا عداوت کے، مہربانی کے ہوں یا مہربانی کے، رضا مندی کے ہوں یا نارضا مندی کے، خوشی ہو یا ناخوشی، سب ہی اس عشق کی کیفیت پر بست ہو جاتی 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 ہو جاتا ہے، جس سے محبوب خوش ہے، اسی سے وہ بھی خوش رہتا ہے، جس سے وہ ناراض ہے، اس سے یہ بھی ناراض ہو جاتا ہے، مہربانی اور محبت کی اسی حالت پر تمام شخص اکبر کے قلب کی اس تجلی کو قیاس کر سکتے ہو اور سمجھ سکتے ہیں کہ شخص اکبر کے قلب میں نو پیدا ہونے والے ارادوں پر اس کی محبت و عداوت پر رد و قبول پر کسی کی طرف متوجہ ہونے یا یہ متوجہ ہونے پر الغرض شخص اکبر کے قلب میں اس قسم کی جتنی باتیں پائی جاتی ہیں، سب پر یہی تجلی کس طرح غالب اور حادثی ہے، پس یہی باتیں جو اس تجلی سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا لاہوت سے بھی تعلق اسی تجلی کی راہ سے قائم ہو جاتا ہے، شرائع اور زیانات میں حق تعالیٰ کو اسی تجلی کی راہ سے پہچانا مقصود ہے، انبیاء علیہم السلام نے

اسی کی طرف دنیا کو دعوت دی ہے دینے کن باتوں سے حق تعالیٰ خوش ہوتے ہیں اور کن سے ناراض ہوتے ہیں، وغیرہ باتیں بتائی جاتی ہیں، پیغمبروں نے بھی اندہ ہر قرن میں ان کے ماننے والوں اور ان کی پیروی کرنے والوں سے بھی دنیا کو حق تعالیٰ کی اسی معرفت کی طرف متوجہ کیا ہے، شرعی اہلیات کا موصوفہ حق کی یہی خبلی ہے۔

بعضوں نے جو یہ کہہ دیا ہے، کہ شرعی احکام و قوانین کا حق تعالیٰ کی طرف امتساب مجازی طور پر کیا گیا ہے، اور یہ ظاہر جو بات ان سے سمجھ میں آتی ہے، حقیقت وہ نہیں ہے، تم کو چاہئے کہ اس قسم کی باتوں کی طرف کان بھی نہ لگاؤ، واقعہ تو یہ ہے، کہ خود تراشیدہ ابتدائی خیالات اور بدنی وساوس سے الگ ہو کر جو بھی ان شرعی تصریحات پر غور کرے گا، جو ذاتی راہ سے دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں، وہ اس پر اپنے آپ کو مجبور پائے گا، کہ ان شرعی نصروں اور تصریحات کا وہی مطلب سمجھے جو ظاہر ان سے سمجھ میں آتا ہے، اس مطلب سے کلام کو بنا کر اس کی وعدہ کار تالیفوں کی قطعاً جرات نہیں کر سکتا۔

توبہ کے باب میں جو مشہور حدیث ہے، یعنی جس کے شروع میں یہ الفاظ آئے ہیں،  
 اللَّهُ أَفْسَحَ بِتُوبَةِ عَبْدِهِ الْخَيْرَ . اپنے بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ کتنا فرخندہ ہوتے ہیں،  
 حدیث کے الفاظ پر غور کرنا چاہئے اس میں توبہ کا حاصل یعنی صرف توبہ کا قبول کر لینا اور مولانا سے دلگداز کرنا، اگر یہی مقصود تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا اکثر و بیش تر حصہ جو اس حدیث کے اجزاء میں، 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 امتساب غرور لغو گوئی نہیں ہے۔

نصحاء اور ارباب بلاغت اپنے کلام میں جن دقیقہ سخنوں 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،

شہ بخاری سلم اور صحاح کی وہ ہماری زبانوں کی پیشہ ورانہ کیفیت سے فرمایا ہے، کہ اپنے کس بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ بہ دولت ہے، اور اسی قدر رحمت اور مشاوان ہوتے ہیں، جتنا خوش و فرخندہ آدنی ہو سکتا ہے، جو کسی قبیل یا زبان میں جاری تھا، سولہوی اس کی اس کے ساتھ تھی اس پر غور و نظر کا سامان تھا، تنگ کر کسی جگہ بیٹنے کے لئے، اترا، سر نہ کر سونگیا، آٹھ اس کی صہب کھلی تو کیا دیتا ہے، کہ اس کی سوزی کا جانور غائب ہو گیا، اور حرا اور حرا سے کاش کرتا ہے، لیکن نہیں جاتا، آخر حرا کو بیاس کی شدت صہب حد سے گند گئی تو یہ صوف کر کے، کسی جگہ ہا کر ہا، رہتا ہوں، جہاں سویا تھا، لایں ہی مہاؤں ملا، ہتھ پر رہا، کہ کہہ رہے کے سے سوجھا ہے، کہ اچانک پھر آٹھ اس کی جو کھستی ہے، تو سواہی کے جانور کو کہنے سے ماننے پڑتا ہے، کہ تم دو دشمن کا صلہ مسلمان کے لئے کھڑا ہے، فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، کہ کلام سے جتنا خوش فینس اس وقت ہو سکتا ہے، خدا اپنے کون بندے کی توبہ سے اس سے زیادہ خوش ہوتے ہیں، ۱۷ حد



اسی کا امتساب حق تعالیٰ کی طرف اسی حدیثوں میں کیا گیا ہے۔

مذہب و شرائع میں اس تجلی کی طرف جتنی توجہ کی گئی ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے تو شرعاً یہ کہا جاسکتا ہے کہ "اللہ" کے لفظ کا اطلاق "لاہوت" پر فقط اسی تجلی کی بنیاد پر کیا گیا ہے، یعنی اس تجلی کے رد سے "لاہوت" کا جو مرتبہ ہے، اللہ کے لفظ سے اسی مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے۔

افضل المحققین (شاہ ولی اللہ) کے کلام میں تجلی اعظم کے لفظ کا اطلاق اس تجلی ہی کو ہی کہا گیا ہے، گویا "تجلی اعظم" کے دو معنوں میں سے ایک معنی یہ بھی ہے، اسی تجلی کی تعبیر انہوں نے "تدبیری کل" سے بھی کی ہے، نیز تجلی کا مطلق لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے، تو اس وقت زیادہ تر اس سے "تجلی" مراد ہوتی ہے، باقی اس تجلی کا معنون مصداق سو یہ ہو سکتا ہے، کہ مرتبہ شیون کی تفصیل اس کی مصداق شہرانی جاسے، یعنی باطن الوجود کو اسی کا معنون قرار دیا جاسکتا ہے۔

تسبیہ: "قوت عازمہ" پر جو چیز قائم ہوتی ہے، اگرچہ اس کا حقیقی عمل کو عزم کی ہی قوت ہے، لیکن یہ قوت کو چونکہ اس عضو سے جس کا نام قلب ہے، غصہ ہی 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 خود کرو، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ کسی غم یا خوف و فیرہ کے مواقع میں قلب پر جب غلبہ 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 و صفر کے قلب کی جب یہ حالت ہے، تو شخص اکبر کا قلب یعنی جسم محیط کر بھی اس تجلی کے ساتھ جو قوت عازمہ پر قائم ہے، اگر کسی قسم کا خصوصی تعلق ہوا، اس کے خاص خاص آثار کا ظہور اس سے ہو، تو خود ہی سرچنا چاہئے کہ اس کے سوا، اور کون سی چیز ہو سکتی ہے۔

اس اصول کو سمجھ لینے کے بعد میں نہیں خیال کرتا کہ (شریعت) میں ہواں کا تذکرہ کیا گیا ہے، یعنی

الرحمن علی العرش استوی  
الرحمن عرش پر استوی ہوا

اس کے سمجھنے میں تمہیں کیا دشواری پیش آئے گی، اس کا جو مطلب ہے، یقیناً اس کا سمجھنا اب تمہارے لئے چاہئے کہ آسان ہو جائے، اور بغیر کسی تشویش کے "قلب" اس مطلب کے ساتھ تعلق ہو جائے، تمہیں سمجھنا چاہئے کہ ایک عرش کو حقیقی ہے، اور عرش کا واقعی مستثنیٰ، 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۔

جیسے (شخصِ ہنرمند یعنی جسدِ انسانی میں) تمام حالات و کوائف جو بدنِ انسانی پر طاری ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مقام قوتِ عازمہ ہے اور ظاہری مرکز ان حالات و کوائف کا جسدِ 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 عرشِ اللہ تعالیٰ کی وجہ سے چمپاتا ہے، اسی طرح چمپاتا ہے، جیسے سوار کی وجہ سے کجاوہ چمپاتا ہے، گویا (شخصِ ہنرمند کے عرش) پر یعنی آدمی کے دل پر جیسے اضطراب اور بے چینی کی حالت توی موثرات کے پیش آنے کی وجہ سے طاری ہوتی ہے، اسی شخصِ اکبر کے اس حال کو قیاس کر سکتے ہو۔

## عبقہ (۱۹)

### شفاعت و دعاء کے متعلق ایک نکتہ

عرش پر جو تعالیٰ قائم ہے، جب شخصِ اکبر کے قلب میں یہی تجلی ڈوبی اور سماگئی اور شخصِ اکبر کے ہر حصہ میں پھیل گئی، اسی طرح پھیل گئی، جیسے درخت کی جڑ میں پانی پوسٹ ہو کر شاخوں اور پتوں، پھولوں اور پھلوں تک پھیل جاتا ہے، پھر شخصِ اکبر کے اسی قلب کو اس تجلی سے اپنا لباس اور اپنے تاثیر کا رو بار کا اسے آلودہ بنایا، اور یوں ہر تہ پیدا تجدید پذیر شے جو کائنات میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس کی یہ تجلی قریب ترین فاعلی علت بن گئی۔

بہر حال تمام تجدید پذیر حقائق جو توبہ نو نماز بہ تازہ عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں یعنی ساری معجزات حق تعالیٰ کی طرف، اسی تجدید پذیر ارادے کی راہ سے منسوب ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے اسی تجلی کی مدد 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 ہے کہ 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 (بدنِ انسانی یعنی شخصِ ہنرمند) میں قلب کے اعتبار سے آدمی کی ساری قوتوں کا جو حال ہے، وہی حال عالم کے سارے اسباب و علل کا ہے، تجلی کے لحاظ سے ہے، جیسے (اس شخصِ ہنرمند) بدن میں نئی بات اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی۔

کوئی بات نہ ملنا چاہیے یا پہلنا چاہیے کھانا بیٹھا چاہیے، تو ان تمام حالات میں سرزدی ہے، کہ قلب کی قوت  
 فائزہ اور ارادی قوت پہلے اس کے کرنے پر آمادہ ہونے پر اسی طرح عالم میں بھی کوئی حادثہ مستلماً  
 ہواؤں کا چلنا، دریاؤں کی طغیانی، ذرات کی حرکت الغرض ہرچھوٹی بڑی بات اس کی محتاج ہوتی  
 ہے، کہ اس قلب کی طرف سے آمادگی ظاہر کی جائے، اسی طرح قلب کے ارادوں میں سے کوئی نیا ارادہ  
 اس فعل کے انجام دینے کے لئے پیدا ہوا، قرآنی آیت،

لِيَسْأَلَهُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ  
 شَيْءٍ حَافِيٍّ لِّشَانِ  
 ذَمِّهِمْ هِيَ كَيْفَ كَانَتْ  
 وَاسْمُهُمْ فِيهَا كَيْفَ كَانَتْ  
 وَاسْمُهُمْ فِيهَا كَيْفَ كَانَتْ  
 وَاسْمُهُمْ فِيهَا كَيْفَ كَانَتْ

یَمِينِ اللَّهِ مَعَهُمْ صَلَاحٌ لَّيْسَ فِيهَا انْفِاقٌ  
 اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَفِي يَدَيْهِ الْاٰخِرَةُ لِّلَّذِينَ  
 يَرْتَعِبُونَ وَيُخَفِّضُ

دائیک سجدہ کی بات یہاں یہ بھی ہے، تم کو اپنے وجدان کی طرف توجہ کرتی چاہئے، میں سمجھا ہوں  
 کہ تم یہ محسوس کرو گے، کہ قلب کے سامنے بدن کے دوسرے قوی جو دست سوال دراز کرتے  
 ہیں، اور اس سے مانگتے ہیں، یہ بات بھی قوی میں، اس راہ سے پیدا ہوتی ہے، کہ پہلے خود قلب ہی  
 ایک منفی میلان اس کام کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اور اسی منفی 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 قوی کو شمش کر سکتے 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 قلبی کے ہتھیار  
 کی دست نر اور رہین منت ہے، یعنی اس کام کی طرف اس قلبی کی جو منفی 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 یہ سوال پر سوال کرنے والوں کو بھی آمادہ یہی قلبی کرتی ہے، (یہی مطلب ہے، اس قرآنی آیت کا)  
 مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهِ  
 کون ہے جو سفارش کرے، اس کے لئے لیکن اس کی

یا دوسری جگہ جو یہ فرمایا گیا ہے۔

وَكَمِّنْ مَلَكٌ فِي السَّمَاوَاتِ لَاتَخْفَىٰ عَنكَ  
شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ بَعْدَ إِذْ بَلَغْتَ إِدْرَاكَ  
بِشَاءِ وَرِضَىٰ

اور کہتے فرشتے آسمانوں میں ہیں انہیں کلام دیتی ہے  
ان کی سفارش مگر بعد اس بات کے اجازت دے ہو کہ  
اللہ میں کئے چاہے اور جس کے لئے وہ پسند فرمائے

خلاصہ یہ ہے کہ اپنے بندوں کو شفیق اور سفارشی بھی وہی خود بناتے ہیں، وہی ان سفارش  
کرتے والوں کو شفاعت کا الہام فرماتے ہیں، اور سوال کو لے 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 (یعنی معدت بعیدہ) سب وہی وہ ہیں، شاعر نے خوب کہا ہے۔

فَالْعَجَلُ بِعِبَارَةِ دَانَتْ الْمَعْنَى  
يَا مَنْ هُوَ لِكُلِّ قَلْبٍ مَقْطَاطِيسُ  
ہم سب کچھ صرف عبادت ہی عبادت ہے اور معنی  
ہے اسے وہ جو ہر دل کے لئے متناظر ہے

## عقب (۲۰)

عرش پر جو تجلی قائم ہے اس کے انبساط اور عیلاذ کا اس عقب میں تذکرہ کیا جائے گا

تجلیات مجردہ کمالیہ (جن سے کائنات کے کسی ذمی یا جسمی حصہ کی تربیت مقصود نہیں ہے،  
غلاذہ مذکورہ اقسام کے) ان کی اور بھی بے شمار قسمیں ہیں، یہ نلکی فنوس پر جو تجلیاں قائم ہیں، یا  
سلا، اعلیٰ اور بنی آدم کے ان خاص افراد کے قلوب سے جن تجلیوں کا تعلق ہے جو مذہب پرست عالم  
میں شریک ہونے میں (یعنی 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 جانتا 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۔

و یہ وصلت ان میں اس رادے سے پیدا ہو گئی ہے کہ عرض پر تجلی قائم ہے ان کے آگے ان تجلیوں کا درجہ متصل اور  
 مانہ رہ گیا ہے گویا کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرض والی تجلی کے تلباط اور بھلاؤ نے ان تجلیوں کی شکل اختیار کر لی ہے یہی  
 عرضی تجلی کا انتشار اور وصلت ان تجلیوں کی صورت میں نظر آتا ہے بہر حال ان تجلیوں کا عرض والی تجلی سے کچھ اس قسم کا تعلق ہے  
 اور ان پر عرضی تجلی کچھ اس طرح چھانی ہوئی ہے کہ باہم ان تجلیوں میں ایک کا دوسرے سے امتیاز  
 دشوار ہو جاتا ہے، گویا ان ساری تجلیوں کی نورانی دائرہ بن جاتی ہیں اور عرض والی تجلی کی  
 حیثیت اس مرکزی نقطہ کی ہو جاتی ہے، جو اس نورانی دائرے کے بیچ میں قائم ہے، یا یوں کہہ کر عقلاً  
 اس مرکزی نقطہ کو جس حد تک پھیلنا چاہا پھیل گیا اور اسی کے بھلاؤ سے یہ نورانی دائرہ بن گیا ہے،  
 عرضی تجلی اور ان دوسری تجلیوں کے باہمی تعلق کی مثال اس چراغ کی نظر آتی ہے جو کسی  
 روشن دان یا دیوچے کے بیچ میں رکھ دیا گیا ہو، کہ جو اس وقت خبار آلودہ اور نئے نئے  
 بخارات ہوا میں پھیلے ہوئے ہوں ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں چراغ کے چاروں طرف یہ نئے  
 نئے بخارات پھر بار کی شکل میں جمع ہو جائیں گے، اور ہر قطرے میں اس کی گنجائش اور صلاحیت کے  
 مطابق چراغ کی صورت منکس ہوگی اور یوں سارا تاباں دور سے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہوگا کہ  
 منکس و چراغ ہی چراغ بن گیا ہے، اور چراغ کی یہ مختلف تجلیوں جو ان نئی نئی فضا میں پھیلی ہوئی  
 بوندیوں اور پھولوں پر عکس اندازہ دے رہی ہیں، بلکہ متعدد ہونے کے ایک ہی چراغ کی شکل میں  
 نظر آ رہی ہیں۔

(اسی کی ایک تمثیل اہل واقعہ بھی ہو سکتا ہے) یعنی الہی یا کوئی حقائق جب مذاہب کے  
 مختلف پیشواؤں میں سے کسی پیشوا اور امام یا فنوں 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 ہاتھ  
 والوں اور سردی کرنے والوں کے سینوں پر عکس اندازہ 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  
 منکس ہو کر دوسرے سلسلہ تک پہنچتا رہتا ہے، پھر اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے، یہی کہ ان میں کچھ لوگ  
 تو ایسے نظر آتے ہیں، جو عمل باتوں کی تفصیل میں مشغول ہیں، کوئی منتشر اور پر گمراہ مسائل کی تعظیم میں  
 منہمک ہو جاتا ہے، کوئی اصول کو سامنے رکھ کر فردی مسائل کا استنباط کرتا ہے، بعضوں پر یہ  
 مذاق غالب آجاتا ہے، کہ اپنے امام کے نقطہ نظر کی بنیادوں کو مستحکم کرتا ہے، کوئی ان کے ہتھیار  
 اسباب و مل کی تلاش جستجو کو اپنا فرض بنا لیتا ہے، کچھ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں، کہ ان کے

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 کر دیتا ہے۔ اگرچہ کاروبار کا یہ سارا سلسلہ ایک طویل دروازہ منظر سلسلہ ہوتا ہے، لیکن بالآخر یہ ساری باتیں جن کی حیثیت گویا مختلف تہلیوں کی ہے، وحدت اور یکسانی کے رنگ میں رنگین ہو جاتی ہیں اور یکسانی مجموعی کاروبار کا پھر سارا سلسلہ ایک ایسے واحد مذہب کا قالب اختیار کر لیتا ہے جس کی تہ بندی 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 فن 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۔

بہر حال اصطلاح یہ ہے کہ عرش پر جو تجلی قائم و مسلط ہے، اس نقطہ نظر سے کہ ساری علوی قوتوں میں وہی تجلی پھیلی ہوئی ہے، اور اسی کمال و دخل ان ساری قوتوں پر قائم ہے، اس کو خطیرۃ القدس کے نام سے موسوم

خطیرۃ القدس کی  
اصطلاح کا مطلب

کرتے ہیں، عرش پر قائم ہونے والی تجلی کا خطیرۃ القدس سے کیا تعلق ہے جس تمثیل کو میں پیش کر رہا ہوں! اس کی بددستی میں اس تعلق کی تصور ہی 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 مغرط عاشق کی زندگی کے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر مسلط ہو جائے، اس کی جو ہر فطرت میں اس کی آگ پھیل جائے، اور اس کے سارے قوی اسی آگ سے مشتعل ہو کر میرنگ اٹھیں، الغرض اس عشق کا اثر ہر وقت 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 راہمہ اپنے اس محبوب کے ناز و غمزہ دانا اور اس کی نزاکتوں کے سوا، اور کسی طرف دھیان نہ دے، گویا محبوب اپنے سامنے ناز و کرم کے ساتھ اس کی قوت واپس کی مدد سے جو چیزیں رہتا ہو، اسی طرح قوت تخلیق کا کام صرف یہ رہ جائے کہ اس محبوب و شکل و صورت، رنگ و روپ، قد و قامت کے سوا اور کسی چیز سے لگاؤ ہی نہ رکھے، الغرض ادراک کی ان باطنی احساسات کے ساتھ ساتھ ظاہری حواس بھی

عاشق کے اسی محبوب کے اندر ڈوب جائیں مثلاً بیانی کے سامنے محبوب کا صرف رنگ و شکل ہو، شنوائی کے سامنے صرف اس کی آواز اور شمارہ (صوت نکلنے کی قوت) کے سامنے صرف محبوب کی خوشبو، ذائقہ کے سامنے صرف محبوب کے لعاب و ہن کا ذائقہ، اور لامدہ چھوٹے کی قوت) کے سامنے محبوب کے بدن کی نرمی و گداز، گدگد اپنی نزاکت کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے (اور یہی کیفیت) عاشق کی قلبی تقلید پر بھی طاری ہو جائے، یعنی قوت محرکہ اس کے پادوں میں اسی وقت حرکت پیدا کرے جب کہ وہ 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 پیشہ جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے، مانتا ہے تو صرف محبوب ہی کے آگے ٹکے۔

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 پارے کے سامنے قوی اور احصاء میں پیش کیا ہے۔

پس (عشق کی اسی کیفیت) پر چاہئے کہ تم اس تجلی کو قیاس کرو، جو عرش پر قائم و مسلط ہے اور فلکی و منلی 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 چاہئے کہ شخص اکبر کے باطن میں جتنی سبحان 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 منسوب ہیں، سب پر یہی نور پھایا ہوا، اور سب میں وہی سکایا ہوا ہے، (یہی کیفیت جب کائنات پر طاری ہو گئی، تو شخص اکبر کے کمالات کا نصاب اور ارتقاء کی آفری حد کو پہنچ گیا، اور عرش والی تجلی کا جو درخت تھا، وہ برگ و بار پھولوں سے لہ گیا، آخر خود سر جہنا چاہئے کہ اگر یہ جہتا تو آخر ہو تا کیا، اس درخت کے متعلق کیا پوچھتے ہو، جس کا تخم تو تجلی اعظم ہو اور النفس، لکن کی زرخیز سیر حاصل زمین میں وہ لہایا گیا ہو،

و کذلک تنشأ لبینة من عرقھا حسن  
یوں ہی ایک دشت بڑھا ہے جو تخم کا ایک ریو بہتا  
نہات الاحسن من کرم البذر  
ہے اور زمین کی روئید گیوں کی خوبی تخم کی خوبی کی تاب

ہوتی ہے،

پس سمجھنا چاہئے کہ عرش والی تجلی گویا ایک چراغ ہے جو خلیقہ القدس کی اس عینی میں ہے

لے معنی کی یہ عبارت قرآن کی مشہور آیت نور کا اقتباس ہے، یعنی اللہ نور السموات و الارض ہے، ہر صفاً

جسے (دکنے والے نے) شخص اکبر کے اطلاق پر رکھ دیا ہے، خطیرۃ القدس کی تجلیاں عرش والی تجلی کے سامنے چونکہ ماند پڑ گئی ہیں ان کے اسی نہلال کا یہ نتیجہ ہے کہ خطیرۃ القدس والی ساری تجلیوں نے عرش والی تجلی میں گم ہو کر ایک واحد سیدھا نور کی شکل اختیار کر لی ہے، گویا وہ ایک ٹوکب درزی (جنگلاتا ہوا تارا) ہیں، اور چراغ (یعنی عرش والی تجلی) سلگایا ہے، تجلیات کے اس درخت سے جو گونا گوں برکات سے بھرا ہوا ہے، اور جس کی فیاضیاں دوامی ہیں، ایسے تجلی اعظم سے عرش والی تجلی مستفید ہوتی رہتی ہے، اس تجلی اعظم کی حیثیت نہ تو کسی ایسی مجرد شے کی ہے جو مادہ اور مادیت سے قطعی طور پر پاک اور بیذاہر، اتنا پاک اور جدا کہ وجود خارجی کا انتساب بھی اس کی طرف نہ ہو سکتا، تجلی اعظم کی نہ تو یہ حالت ہے، اور نہ وہ کوئی ایسی چیز ہے، جو محض مادی حقائق میں لست پت اور اس کے ساتھ بالکل وابستہ لپٹی ہوئی ہو، یعنی اس کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں جگہ پر پائی جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں پائی جاتی ہے، یہ بھی درست نہ ہو گا۔

بہر حال آدمی کے نفس ناطقہ (روح) کا جو تعلق قلب سے ہے، اور اسی حیثیت سے فطرۃ جو تعلق تجلی اعظم کا شخص اکبر کے قلب سے قائم ہے، خود بھی تعلق ایسا تعلق ہے، کہ دیکھنے والے کی نگاہ کے سامنے قریب ہے کہ وہ راستہ آجائے جو لاہوت کی طرف جاتا ہے، خواہ وہ بھی شخص اکبر کے قلب کی تجلی کی آگ سے چھو ابھی نہ ہو، پھر جب اس کو تجلی نے چھو لیا، اور شخص اکبر کے قلب کے جو ہر ذات میں وہ بیست ہو گئی اور سہ گئی تو سمجھنا چاہئے کہ نور علی نور، یعنی روشنی پر روشنی ہے، کا منظر قائم ہو گیا، اسے پروردگار اپنے نور کی طرف میری راہ نمائی فرما تو ہی دکھاتا ہے جسے چاہتا ہے اپنا لٹا 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، برعاشق کی معشوق، اور بہر محب کی محبوب بنی ہوئی ہے، ہر سالک کا

دقیقہ ماشہ گذشتہ والا عرض مثل نورہ کہ شکرۃ فیہا مصباح المصابیح فی زیجاۃ الزجاۃ کا تھا کہکب دہری برکت من شجرۃ مبارکہ زیتونہ لا شرتبہ ولا خربیبہ یکاد زیتھا یضی و لولہ تمسک ناد نور علی نور اللہ ہی انسانوں اور زمین کا نور ہے، حالت اس کے نور کی ایسی ہے کہ کسی حق میں چراغ ہے، چراغ فانوس (ایجنی میں ہو) اور یہ فانوس ایسا سلوم ہو، آجیو کہ جنگلاتا ہوا ہے، سلگایا جاتی ہے، دو چراغ ایک درخت سے جو بکٹوں سے بھرا ہے، نوریتوں کا نہ فرقی ہے، نہ فرما تیل کس کا قریب ہے کہ بجک اٹھے۔ حالانکہ آگ نے اس کو نہ بھرا ہو، نور پر نور ہے)



مقصود یہی ہے 'خواہ اس کے نام سے وہ واقع ہو یا نہ ہو' یاد رکھنا چاہیے کہ غیب کی طرف جو اشارہ بھی کیا جائے 'خواہ اس اشارہ کا تعلق محبت و محبت سے ہو' یعنی یہی اشارہ ہو یا اس کا تعلق قنطیرہ و احترام سے ہو' یعنی اشارہ ہو یا مقصود اس اشارہ سے کسی چیز کا طلب کرنا اور مانگنا ہو' یعنی طلبی اشارہ ہو' بہر حال یہ اشارہ غیب کی طرف اسی تہلی کی طرف ہوتا ہے، اور تماشے کی بات یہ ہے کہ خود یہ تہلی بھی استہبائی محبت کے ساتھ باوجود محبوب ہونے کے خود بھی محب اور چاہنے والی ہے وہ خود بھی مستطرب رہتی ہے کہ اسکی طرف التفات کرنے والوں میں سے کوئی التفات کرے تاکہ اس التفات اور توجہ کرنے پر وہ اسے طرح چھٹائے جیسے میں پرہتے دلہلیا دل چھٹاتا ہے' اسی کا نتیجہ ہے جو حسب میلوں 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 دگی چال چل کر آگے بڑھتا ہے، وہ رات کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ دن کو گناہ کرنے والے اس کے آگے نہ پہنچیں، اور دن کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ رات کو گناہ کرنے والے اس کے سامنے اپنے توبہ کو پیش کریں۔

لذا اس کا یہ ہے کہ شخص اکبر کا باطن جب اپنے توبہ سے بھینک اٹھا، اور اسے سزا قسم اپنے اس توبہ سے وہ لبریز ہو گیا، تو اس کی حالت گویا اس شخص کے مانند ہو گئی، جو بالکل 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

ایسا طوعا و کرہا قلنا اتینا طائعتین  
خوشی سے یا زبردستی جس طرح ہو تم دونوں تازہ روز تھے  
کہا کہ ہم خوشی سے فرماؤں، اور جو توبہ سے آئے۔

لہ بخاری کی حدیث قدسی کا ترجمہ ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے اذا تقربنا عبدی لخدمتنا تقربنا الیہ ذمرا جادا اذا تقربنا الیہ ذمرا تقربت الیہ باقدا اذا اتانی یمشی اتینا ہرولة عروت مع سلم کی روایت ہے ان اللہ یسطیلہ باللیل لیتوبحی النہار ویسطیلہ بالنہار لیتوبحی اللیل حق تطلع الشمس من مغربہا ۱۱

توجیب آسمان اور زمین کے کانوں میں اس لذت بخش خطاب کی آواز گونجی ہے، اس وقت سے دونوں محرقص ہیں، آج تک ان کو سکون میسر نہیں ہوا ہے، اور ان پر ہمیشہ یہی کیفیت چھانی رہے گی گویا ایک طرح کی غشی ان پر طاری ہے، اسی وجہ سے اس وقت تک اسی حال میں گمن ہیں، کسی قسم کی کوئی جنبش ان میں پیدا نہیں ہوئی، قرآنی آیت

الم تر ان الله یجد لاهن فی السموات  
والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال  
والنصر والذباب -

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ جسے میں گری ہو میں اس کے آگے  
سلائی ہو میں جو آسمان اور زمین میں اور جو آگے ہو جس کو کون سا  
ماہما ہے مائے پرانہ رخت اور وہ سب زمین پر پلٹے ہیں۔

اسی طرح تری التامس سکاری و ہم بیکاری (تم دیکھتے ہو کہ لوگ سترالے ہیں، حالانکہ سترالے نہیں ہیں، بلکہ وہ حقیقت حق تعالیٰ کی طرف کشش کی شراب نے ان کو سترالایا دیا ہے۔) کہنے والے نے اسی حال کو یوں ادا کیا ہے،

من ہانت یا حادی الرفاق مزمز  
ای القوم سکری والفاہب تذهب  
بلدہ ہدیت بل لاجم وجہ جیبنا  
وہمباء دارت بل حدیثک مطرب  
بارواحناراح الحدیث وکلنا  
تادی کان الراس فی الہکب یشرب  
باروصافہ المحسنی لطیب قلوبنا  
وتتشرشوقا والریکائب تطرب

اے مدعی خماں کے، یاد کر کے تم نے زمزمہ سنی شروع کیا ہے میں دیکھ رہا ہوں کہ لوگ سترالے ہیں اور تا یہ کہتے رہیں بے وجود میں رات کے چاند نکل پڑے نہیں، جو میرے محبوب کی مثنوی پکاشی اور شراب کا لہو ہے، لہذا تیری گفتگو نشاط آفرین ہے، ہماری ماڈرن میں میری گفتگو کی تری بھرتی ہوئی ہے، اور ہم سب کے نشے میں ہیں، ایسا معلوم ہوا ہے کہ فنا میں شراب پی جاتی ہے، اس محبوب کی رعنائوں اور زیبائیوں سے، ہمارے دل مسرور ہیں اور وہ گل رہے ہیں، سواری، کی، انخماں بھی مست و مسرور ہو جاتی ہیں

اسی کی طرف قرآنی آیت: الا بذكر الله تطمئن القلوب (ہاں! اللہ ہی کی ذات سے دل مطمئن ہوتے ہیں) میں اشارہ کیا گیا ہے، باقی سمت دلوں کے متعلق مت کہو ان کے قلوب درحقیقت قلوب ہی نہیں ہیں،

ان ہم الاحکامات علم بل ہم اصل  
وہ تر چاہتے ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ گہرا،

یا ان کا حال وہی ہے جو قرآن میں فرمایا گیا ہے،

کہنے والے نے سچ کہا ہے،

قلبہا حب سوان لہن اللہی

وہی علیہذا الصدور ہما جنی

جس آل سے تیرے سوا اگر کسی کو چاہا وہ اپنی آرزوں کو نہ کھنکے  
اور (محب کے امر امن) کا ہاتھ اس پر جبتھا ہے نیلن آگے

## عقبہ (۲۲)

اس عقبہ میں جزئی تجلیات کے کچھ حالات بیان کے سبب آئی 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 القدم کے اندکاس پذیر ہونے کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے کسی نوردیشن مسیم کی صورت اپنی چمک دکھ جگمگا ہٹ ذرائع کی صفت کے ساتھ کسی صاف شفاف میٹل یا کتہ آئینہ میں عکس ریزی ہو۔

جو لکھ 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 ہے، اسی کا نتیجہ ہے، کہ خود یہ تجلی بھی انسانی صورت کے رنگ پر ہوتی ہے، آخر تم خود کو دیکھو، کہ مرد و مذہب مثلا منفیت شافیت وغیرہ ہیں، سے کسی مذہب کے مولانا کو اگر کوئی کسی خاص شیخ سے حاصل کرے، یا علوم و فنون کے سلسلہ میں یہی 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 تا بعد ہوگی جو اس کے شیخ اور استاد کا ہو گا، یہی وجہ ہے، کہ ماہرین کسی عالم کی باتیں سن کر باسانی اس کا پتہ چلا لیتے ہیں کہ اس عالم نے فلاں شیخ یا فلاں استاد سے استفادہ کیا ہے،

گیارہں سمجھو کہ کسی چراغ کے ارد گرد 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 دسروں پر لال نظر آئے گا، لال ہی لال نظر آئے گا، بلکہ دسروں کے شیشے بھی جو نظر

لے ہوا ہے، کے افراد کا جو مثالی نرد ہوتا ہے، کسی کو اس نوع کا امام سمجھا جاتا ہے

آئیں گے وہ بھی اس کو سرخ ہی رنگ کے معلوم ہوں گے ۔  
 خلاصہ یہ ہے کہ اپنی حقیقت کے پیشے سے جو خلیفۃ القدم کا مطالعہ کرے گا ناگزیر ہے  
 کہ وہ (حدیث)

ان الله خلق آدم على صورته  
 قلم خدا نے پیدا کیا ہے آدم کو اپنی صورت پر  
 کا اعلان کرنے 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 گمراہے ہوئے پست اخلاق کو ناپسند کرتے ہیں، یا یہ کہ چھینک کو خدا پسند کرتا ہے  
 اور جانی لینے کو ناپسند کرتا ہے، یا جلد بازی اور ڈنبت خدا کے نزدیک ناپسندیدہ اور وہی اسی  
 طرح تاقی و تاخیر (یعنی معاملات کے طے کرنے میں جلد بازی 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 عنق (بجھڑے) لوگ فطری امور کو اہل بدل  
 دیتے ہیں، پسے باوجود مرد ہونے کے اپنے اور زنا و کیفیات و حالات طاری کرتے ہیں، یا ایسی چیزیں  
 جو بتکوئی طور پر مردوں کے چال و چلن وضع و قطع کو اختیار کرتی ہیں جنہیں عربی میں مترجحات کہتے ہیں  
 ان سب پر خدا کی لعنت ہوتی ہے، اسی طرح و اصوات (گودنے لگانے والی عزتیں) و اصوات  
 و دوسرے سے ہمگ کر اپنے مال میں ضرعی اضافہ کرنے والی عزتیں، ان سب پر بھی لعنت ہوگی گنی  
 ہے، اور ایسی باتیں جو انسان کے لئے سعرت و صاں ہوں مثلاً مانپ، بچو، چیل کو سے چپے وغیرہ کے  
 متعلق جو یہ آیا ہے، کہ خدا بھی ان پر لعنت فرماتا ہے، یہ اور اسی قسم کی دوسری باتوں کا تسلسلہ و حقیقت  
 اسی تجلی سے ہے، اور حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے لئے یہ چیزیں، اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوئی ہیں، اس کی  
 مثال ایسی ہے، کہ آتش شیشے کے نیچے سیاہ کپڑے کو رکھ کر آفتاب کے جلنے سے بچ رہا جاتا ہے، تو وہ  
 جل اٹھتا ہے، اور سفید کپڑے نہیں جلتے، تو سفید نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے کپڑے کے جلانے سے صفت  
 گو آفتاب ہی کی طرف منسوب ہوگی، اور وہی اس صفت کا موسون ہو گا۔ مگر (مطلقاً نہیں) بلکہ آتش 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، پس (اسی طرح) جہنا چاہے کہ حق تعالیٰ کے لئے مذکورہ بالا امور اسی تجلی کی  
 راہ سے منسوب ہیں، جو نزع انسانی کے امام کی مثالی صورت پر قائم ہے،

## عقبہ (۲۳)

آتش شیشے میں آفتاب کی تجلی جن آثار کے پیدائش کی وجہ بن جاتی ہے ان آثار و نتائج کی منتفح شکلیں ہیں مثلاً ان میں جس وقت آتش شیشے میں جن کا مصدر آفتاب سے مذکورہ بالا تجلی کی حالت میں بائیں طرف جاتا ہے، اگر تجلی کا دھماکا آثار کے مصدر کے لئے ضروری نہیں ہوتا بلکہ درحقیقت وہ آفتاب کے مائیکروں سے نکلتا ہوتا ہے۔ اس لئے ان آثار کا ظہور اس پر وقت نہیں ہوتا کہ آفتاب کی روشنی کو کس دیر سے قبول کیا ہے، آتش شیشے نے آیا پھرتے، یا درخت یا پہاڑ نے، چونکہ ان آثار کا مصدر آفتاب سے ہر حال میں ہوتا ہے اس لئے اس خاص تجلی کی حالت میں بھی ان آثار کا ظہور جتنا ہے، گریزیوں 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 بننا پیرول کا منور کرنا، آفتاب سے آفتاب کے ایسے آثار ہیں، کہ جس وقت آتش شیشے کی راہ سے سیاہ کپڑے تک آفتاب کی کرنیں پہنچتی ہیں اور اس کپڑے کو بولنے لگتی ہیں، تو اس وقت بھی روشنی اور اس سیاہ کپڑے تک پہنچتا ہے، اور آتش شیشے کی راہ ہی سے پہنچتا ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ یہ شیشہ اگر درمیان میں نہ بھی ہوتا جب بھی اس کپڑے تک روشنی پہنچتی، پس معلوم ہوا کہ سیاہ کپڑے تک روشنی کے پہنچنے میں آتش شیشے کا دھماکا صرف ایک اتفاقی واسطہ کی حیثیت رکھتا ہے، اس روشنی کے پہنچنے میں اس کی حیثیت شرط کی نہیں ہے، یعنی اگر درمیان میں وہ نہ ہوتا، تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ روشنی کپڑے تک نہ پہنچتی اسی طرح کپڑے کے سیاہ ہونے کی خصوصیت کو بھی روشنی کے پہنچنے میں دخل نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ایک اتفاقی صورت ہے، کہ اس کارنگ اس وقت سیاہ تھا، یہی وجہ ہے، کہ کپڑا خواہ سیاہ ہو یا سفید، یا کپڑا ادھر 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 آفتاب کی ایک کیفیت تو یہ تھی، اور دوسری قسم اس تجلی کے وقت ان ہی آثار کی وجہ ہے، جن کا آفتاب سے مصدر خاص اس تجلی پر وقت اور اس کے ساتھ مشروط ہے، یعنی ان آثار کے قبول کرنے والے کی ذاتی خصوصیت کو دخل ہوتا ہے، مثلاً کپڑے کے جتانے کا جو اثر اس وقت آفتاب سے صادر ہوا ہے، ظاہر ہے، کہ آتش شیشے کا آفتاب اور کپڑے کے درمیان حامل ہونا اس اثر کے مصدر کے لئے ناگزیر ہے، نیز اس

اثر کے قبول کرنے میں سیاہ کپڑے کے سیاہ رنگ کو دخل ہے، سفید کپڑے کو گھائے اس کے اتنی  
 خشنے کے نیچے رکھا جاتا تو جلانے کا یہ اثر آفتاب سے صادر نہ ہوتا۔

(اس مثال میں ان کو سامنے رکھتے ہوئے اس قبلی کے فیوض و آثار پر غور کرو: جو عرش برحق  
 ہے اور افراد انسانی پر اس قبلی کی راہ سے فیوض و برکات کی جوبارش ہو رہی ہے اس کو سوچو اور  
 بے گناہ آفتاب والی مثال میں آثار کی جیسے متعدد شکلیں پیدا ہوتی ہیں) اسی طرح عرشِ نبوی کے ان  
 آثار و فیوض کی بھی مختلف صورتیں ہیں: جیسے بعضوں کی نوعیت تو وہی فیوضِ عالمہ کی ہے اور اس  
 عرشِ نبوی کی وساطت کی حیثیت ایک اتفاقی واسطہ 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 نہ  
 درپردہ کا وہ نظام جس میں انسان کے ساتھ نباتات، حیوانات وغیرہ سب شریک ہیں یا قرآن  
 برداروں اور نافرمانوں کی خصوصیت جس تربیت و پرورش میں نہیں ہوتی یہ مسلمان فیوض کی  
 مثالیں ہیں، اور دوسری قسم ان فیوض و برکات کی وہ ہے جن میں اس عرشِ نبوی کا توسط شرط  
 ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی ان فیوض و برکات کا نزول اس خاص قبلی پر ہوتا 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 میں شمار کرنا چاہیے، یعنی جن کا وجود عرشِ نبوی کے ساتھ مشروط ہے، اور جیسے طاعات  
 و معاصی کی رہی کے ان نتائج کی پیدائش اس عرشِ نبوی کے ساتھ وابستہ ہے، اسی طرح ان  
 نتائج و ثمرات کی حفاظت اور ان کی پرورش و پرداخت لینے ان کو اس طرح پالنا جیسے گھوڑی  
 کے بچھرنے کو اس کا مالک پال کر جوان بناتا ہے، اس کا رو بار کا تعلق بھی اسی قبلی کے ساتھ مشروط ہے  
 حتیٰ کہ اسی تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، (جیسا کہ حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے، کہ ایک ایک تقریباً ایک ایک  
 گھوڑی جیسے اللہ کی راہ میں دینے والوں نے دیا ہوا حق تعالیٰ اس کی تربیت کرتے ہیں، تا ایک ان  
 میں ایک اُمد سپاڑ کے برابر ہوتا ہے۔

اسی طرح اعمال کے ان ہی نتائج و اعمال کو بڑھانے کے بعد ان کے کرنے والوں کو

ہی نتائج و ثمرات کی لذتوں یا ان کی کلفتوں میں دنیاوی زندگی سے الگ ہونے کے بعد منہمک مستغرق کر دینا اس کا تعلق بھی اسی عرشِ تعالیٰ سے ہے۔

بہر حال اس قسم کے سارے آثار و نتائج اسی بجلی سے صادر ہوتے ہیں جس کا قیام عرش پر ہے البتہ ان میں بعض تو ایسے ہیں جن کا صدور اس بجلی کے ساتھ مشروط ہے جو مثالی انسان پر قائم ہوتی ہے اور بعضوں کا صدور اس بجلی پر موت نہیں ہے۔

اس تہیدی 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، لیکن وہی عنایت عامہ جو عرش پر قائم ہونے والی بجلی سے پیدا ہوتی ہے، لیکن بجلی مثالی کی راہ سے پیدا ہونے والی خاص عنایت ان باتوں کو نہیں چاہتی ہے بلکہ ان کو ناپید کرنا چاہتی ہے، اس کو ایک مثال سے سمجھنا کسی بندے کے متعلق مذکورہ بات کو ہرگز سے بھی اس کو ہاتھ آنے سے کھلے، کیونکہ وہی اس کی بقاء کا اور اس کے جسمانی نشوونما کے کمال کا ذریعہ ہے، لیکن یہ ارادہ اس عام عنایت کے اعتبار سے ہے، جو نہایت کی طرف حق تعالیٰ کو مبذول ہے، آدمی اس عام عنایت کے تحت آدمی ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے داخل ہے کہ مجبوراً دیگر نباتات کے اس کا جسم بھی ایک نباتی اور نشوونما کی صفت رکھنے والا وجود ہے، بہر حال یہ اتنا ہی عنایت عامہ کا ہے، مگر حق تعالیٰ کی خاص عنایت جو اس جسم کی بجلی سے پیدا ہوتی ہے، اس کے لحاظ سے خدا چاہتا ہے کہ اس حرام روزی کو وہی بندہ دکھائے، کیونکہ اس کے کھانے سے ایسی قلت اور تاریکی پیدا ہوگی جس سے کھانے والے کو مجازاً و مکافاً والی زندگی میں سخت دکھ پہنچے گا، اس خاص عنایت کے تحت آدمی اس حیثیت سے داخل ہے، کہ وہ ایک کلفت آئینی ہستی ہے، قلت 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 گیری ہو سکتا ہے، اور وہ بھی اٹھا سکتا ہے،

گویا اس کی مثال ایسی ہے، کہ ایک حکیم ہے، جو بیمار بھی ہے، اور عجز کا 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 چاہتا ہے، اور ارادہ کرتا ہے، گا کہ اس کھانے کو کھایا جائے، اور یہ اس بجلی کا امتضا ہوگا، جو اس کے نباتی قوتوں پر عکس انگ ہے، یعنی جن کی شان ہی یہ ہوتی ہے، کہ معدے میں جو حرارت بھر کی ہوتی ہے، اس حرارت تک کوئی چیز بھی ہو، وہ پھلادی جائے۔

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 اور نفس کا پڑ رہا ہے، یعنی وہی قوت جس کی شان 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 پر کافی غور و فکر اور عین توجہ کی ضرورت ہے۔

تنبیہ : (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ مثالی انسان جیسے ایک خاص قسم کی تجلی کو قبول کرتا ہے، یعنی یہی سال ہر ہر نوع کے اہم کام کے لیے ان میں ہر ایک مثالی تجلی کو قبول کرتا ہے، اس خاص نوع کی تربیت و پرداخت کا نشانہ 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 اما موں کی یہ تجلیاں سب مٹ سا کر ختم ہو جائیں گی، بلکہ یوں کہنا چاہئے سب ایک دوسرے میں غلط ملط ہو کر رہ جائیں گی، اور صرف ایک ہی تجلی جو مثالی انسان پر قائم ہے، وہی باقی رہ جائے گی، اور یہی مثالی انسان سارے تجلیات کا احاطہ کر لے گا، اور یہ احاطہ اس کا اتنا کامل ہو گا، 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 تلک ہو جائے گی، جو پانی سے لبریز حوض میں ٹکا ہوا ہو، اور اس تلک کے سوا پانی نکلنے کی جتنی راہیں اس حوض سے نکل 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، اسرا کی آیت،

مستتر ع لکھا انشقاقات  
 قریب ہے ہم ذراخ ہوں تم دونوں سے اے عقلمندان  
 (یعنی اے عین و نبس)

میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، (یہ میرا خیال ہے) در نہ یہ صحیح علم تو خدا ہی کہے،  
 ہر حال شخص اکبر کا قلب جیسے رحمن کا مستوی اور عرش کبیرہ نے کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح مثالی انسان کو سمجھو کہ اس کے مقابلہ میں وہ بھی ایک عرش کبیرہ ہے، عرش میں بلکہ عالم مجازاً کے ہر مقام اور ہر وقت میں حق تعالیٰ اسی عرش کبیرہ پر تجلی فرما ہوں گے، اور اسی تجلی کی مدد سے ایمان والے حق تعالیٰ کو دیکھیں گے، و لا یجوروا، یعنی عالم اخروی کا قیام بھی یہی تجلی ہے، اور موجودہ عالم میں فوض و برکات الزاود و آیات کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کا مقنا بھی یہی تجلی ہے۔  
 اخصل ہمتین لے میرے خیال میں اسی تجلی کی تعبیر الہامی کے لفظ سے کی ہے، گویا یہی وہ تجلی ہے، جسے ارباب سلوک اپنی اپنی ہمتوں کی نگاہوں کے سامنے رکھ لے ہیں، اور اسی پر ان کی



نظریں گڑی ہوتی ہیں، اسی لئے کہا جاسکتا ہے کہ سلوک کی آیات کا موضوع شاہد ہی تجلی ہے،

## عقبہ (۲۴)

مشہور ہی تجلیات کا ذکر اس سبب میں کیا جائے گا،

اب تک تو کمالی تجلیات کا ذکر تھا، لیکن اب کچھ ان مشہور ہی تجلیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جن سے کسی خاص شخص کی تربیت متصور ہوتی ہے، جیسے حضرت موسیٰ کی آگ والی تجلی کا حال ہے، ان ہی مشہور ہی مثالی تجلیوں میں ایک تجلی وہ بھی ہے جس کا ذکر حدیثوں میں بایں الفاظ کیا گیا ہے کہ نخلے آسمان پر ہر شب حق تعالیٰ نازل ہوتے ہیں، یعنی انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے اس کا ظہور نخلے آسمان کے خیال میں جو ہوتا ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، اور یہ ظہور نتیجہ ہوتا ہے، ان استعدادی کاروباروں کا جنہیں سماوی اوضاع انجام دیتے ہیں، یعنی آسمان کے محرکات اور آسمانی ستاروں کے مختلف عمل طلوع و غروب وغیرہ سے اس کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، کہ نخلے 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 اوتار اور لولجہ میں ان کا قیام ہوتا ہے۔

**اوقات نماز کے مصلح** | اس وقت آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں، نزل کے وقت نماز جو مقرر کی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے، اور اسی کے بعد سلسل نماز کے اوقات یکے بعد دیگرے آنے لگتے ہیں پھر آفتاب جب مغرب انق میں پہنچ جاتا ہے، تو اس وقت دوسری چیزیں، جو آسمانوں اور زمین میں ہیں، حق تعالیٰ کی تسبیح و تحمید میں مصروف ہوجاتی ہیں، مغرب کی نماز اس وقت اسی مصلحت سے مقرر کی گئی ہے، اور آفتاب جب زمین کے قعر پہنچ جاتا ہے، تو اسی وقت ارباب تبارک و تعالیٰ نخلے آسمان پر نزل ہلال فرماتے ہیں، عباد کی نماز کا یہی وقت جو مقرر کیا گیا ہے، اس کی مصلحت یہی ہے، اسی طرح جب مشرقی انق سے آفتاب قریب ہوجاتا ہے، تب فرشتے نازل ہوتے ہیں اور عبادتوں کو دنا دنا کر دیتے ہیں، اور بندوں کے طاعات کا حق تعالیٰ کی طرف عروج بھی

۲۳۳  
اسی وقت میں ہوتا ہے (قرآن میں جو سرا یا گیا ہے) کہ

إِنَّ قُرْآنَ الْعَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا  
میں کی پڑھائی کے وقت فرشتے (ملائکے) جاتے ہیں

ہیں اس کی طرف اشارہ ہے (دوسرا حال اس تجلی کے معدائی اسباب سے شمار میں؛ مثلاً ملائکہ کی تسبیح و تحلیل نبی آدم کے دستا مہتاب کے ساتھ آفتاب کا اجتماع؛ سیلاب زہرہ کا آفتاب سے آگے بڑھنا بالکل صحیح ہے) اسی طرح دوسرے ستاروں اور سیاروں کی نظریں ان سب کو اس میں داخل ہے، اور اسی قسم کے معدائی اسباب سے اس تجلی میں جو انسان مثالی پر قائم ہے، الشرائع اور انبساط سرور و کیف پیدا ہوتا ہے، اور ان ہی کی سلسلے پیدائش سے (آدمی اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جس کی حیثیت گویا اس امتیازی سرا ہے اور فصل کی ہے) جو معلومات میں اور اس کو ن و فساد والے عالم میں مشترک ہے، واللہ اعلم بالصواب

## عقبہ (۲۵)

ان ہی مشہوری مثالی تجلیوں کے ذیل میں تجلیات کا ایک غیر محدود سلسلہ بھی ہے جس کے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہتے ہیں، انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے، وہ حقیقت مختلف لباسوں میں اسی کے ظہور کی یہ مختلف شکلیں ہیں، ان کے ظہور کے اسباب گویا ہیں؛ ان کا شمار آسان نہیں ہے بلکہ سہمی بات یہی ہے کہ ان مثالی مشہوری تجلیوں کا احوال موجودہ عالم ہی میں قریب قریب ناممکن ہے، اسی پر آئندہ زندگی والے عالم کو قیاس کر لاری آئندہ زندگی جس کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے،

اھکبر درجات و اکبر تفضیلا  
یعنی دنیا میں اسباب، ایک کو دوسرے پر جو تری حاصل ہوتی

ہے اس میں آئندہ زندگی والا عالم، بہت بڑھا ہوا ہے،

ایسے عالم میں ان کا کون اعلا کر سکتا ہے،

## عقبہ (۲۶)

ان ہی مشہوری تجلیات میں معنوی تجلیوں کا جو سلسلہ ہے، ان میں بعض تجلیاں ہیں جن سے قرب

لے لینے طریقات کے بعض ایسے امتیازی صفات جہاں انسان کے بزرگ یہ مزا دی شریک ہو سکتے ہیں، ان صفات کو ہی حاصل کریتا ہے، گویا فرشتہ نہیں تو فرشتہ کے مانند ہوتا ہے، ۲۴

فرائض والے حضرات سر فرزانے جلتے ہیں، اس تجلی کی حقیقت یہ ہے، کہ صاحب قرب فرائض کی ملکوتی روح گویا شیشے کی چمبی 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 خطیرۃ القدس کا یہ تمام کمال عکس میں قریب فرائض والے شخص کی روح اور نفس اور نسو اثر جاتا ہے، اس سلسلہ کی تفصیل آگے بھی آگے گئی تاہم کیفیت کی تعبیر تا سید روح القدس کے الفاظ سے کرتے ہیں، دراصل وہی تجلی جو انسان مثالی پر قائم ہے، اسی کو روح القدس کہتے ہیں اور شخص کمال میں اس کی کمال صحت کا عکس ہو جاتا اسی کا نام "تا سید" رکھ دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہی آدمی جیپ اس تجلی سے سر فراز ہوتا ہے، تو جس طرح شخص اکبر کے قلب میں عرش والی تجلی جاری دساری ہے، اسی طرح یہ انسان مثالی والی تجلی اس شخص کے نفس اور قلب میں پیوست ہو کر جاری دساری ہو جاتی ہے، اور پورے طور پر اس کے قبضے میں وہ آجاتا ہے، تو اب اس قسم کا آدمی حق تعالیٰ کے حواہج (دالہائے کار) میں سے ایک جاوید اور کلاکد بن جاتا ہے، پھر خدا ہی اس کی زبان پر بولتا ہے، (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے)

اذا قال الله على لسان نبيه حمم الله  
لحن حمداً

اور اسی مقام کی طرف اشارہ اس حدیث میں کیا گیا ہے، جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے،  
و يقصى الله على لسان نبيه ما يشاء  
یا قرآنی آیات مثلاً،

او الذین یشایعونک انما یشایعون اللہ  
ید اللہ فوق ایدہم

یا  
ما رسمیت اذ رسمیت ولكن الله رمی  
یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد  
الحق ینطق علی لسان عمه  
یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم، یہی کا ارشاد مبارک،  
اور جبکہ تو نے جب بھیا تو نے مگر اللہ نے بھیا  
خدا عسر کی زبان پر بولتا ہے،

من اذاتی فقد اذی اللہ  
 جس نے مجھ دکھ پہنچایا اس نے خدا کو دکھ پہنچایا  
 (یہ ساری باتیں اسی مقام سے تعلق رکھتی ہیں آپس یا درکھنا 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۔

## عقب (۲۷)

(تجلیات شہود) کی ایک قسم تجلیات صورتیہ شہود یہ بھی ہیں، اسی سلسلہ کی وہ تجلی ہے جس کا  
 خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معارف فرمایا جو مشہور روایت ہے، سلف صالح سے اس  
 باب میں بکثرت روایتیں نقل کی گئی ہیں۔

میں نے امام احمد بن حنبل کے متعلق سنا ہے کہ خواب میں حق تعالیٰ کو انہوں نے تقریباً سو  
 دفعہ دیکھا اور حق تعالیٰ سے چند باتیں بھی دریافت کیں، ان تجلیوں کے متعلق مختصر الفاظ میں جو کچھ  
 کہنا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ انسان مثالی پر 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 روشنی  
 اور تابانی اشراق و ظہور کو کسی امور مثلاً مدنی یا آفتاب یا ماہتاب یا ستاروں کی شکل میں نمایاں کرتی  
 ہیں، اور کبھی اسی تجلی کی عظمت و جلال کو ان صورتوں کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں جن کی عظمت و جلال  
 سے دیکھنے والے کا دل معمور ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ وغیرہ کی شکل میں، اور کبھی اس تجلی میں جو بہت اند  
 کشش کی کیفیت پائی جاتی ہے، اس کو ان محسوس چیزوں کے قالب میں ڈھال کر دکھائی دیتی ہے، جو  
 دیکھنے والے کی نظر میں محبوب ہوں اور کشش رکھتی ہوں، مثلاً کسی خوبصورت عورت، یا جس کی تسکین و جوان  
 کی شکل میں کو دیکھتا ہے، اسی طرح تجلی کی یہ شان کہ خلوص دل سے اس کی اطاعت کی جائے، نور اس کے  
 احکام کے آگے مرتبکا دیا جائے، اسی کیفیت کو کسی ہی محسوس شکل میں نمایاں کرتی ہے جس کی اطاعت  
 کو دیکھنے والا اپنا فرض خیال کرتا ہے، مثلاً پیر کی شکل میں اس کو دیکھتا ہے، یعنی ہذا القیاس دوسری چیزوں کو  
 ہم سمجھ سکتے ہو۔

## عبقہ (۲۸)

شہودی تجلیات جن کا عالم شہادت میں ظہور ہوا ہو، اسی لئے ان کو شہودیہ شہادۃ کہنا چاہیے، دراصل اسی سلسلہ کی تجلی وہ ناری تجلی تھی جو وادی قدس میں برسی 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 ہوا تھا، (جو وہاں پانی جاری تھی جہاں پر یہ تجلی ہوئی تھی) اور اس تجلی کی پیدائش، نیز اس کی بقا، یہ دونوں باتیں صرف طہارۃ اعلیٰ کی بہتوں اور خطیرۃ القدس کی عنایت اور انسانِ مثالی کے اکتفاء کے ساتھ وابستہ تھیں،

گویا عنصری آگ جو دنیا میں پانی جاتی ہے، ہوا کو جیسے روشن کر دیتی ہے اور آفتاب جیسے آئینوں کو اور نضائے میں پھیلی ہوئی پھولوں کو نور کر دیتا ہے، بلکہ یوں سمجھو کہ ناری صورت اور شمسی صورت، جیسے ان دونوں کے مادوں میں چمک دمک پیدا کر دیتی ہے، کچھ اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ طہارۃ اعلیٰ کی بہتوں نے اور ان کی تجلی کی قوت نے ہوا کو روشن کر دیا تھا اور درحقیقت اس معنوی اور باطنی نور کیلئے ہدایت کی باطنی روشنی جو انسان مثالی پر قائم ہونے والی تجلی میں پانی جاتی ہے، اسی معنوی نور کو اس حسی 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، ایسے کسی سوخے جسم کے میل اور اتصال سے جس سرخ رنگ کو حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً کوسم 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 تسلی نہیں رکھتی بلکہ آدمی کے اندر جو جذبہ ابھرتا ہے، سرخی اسی سے پیدا ہوتی ہے، پس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ دماغی کسی روشنی کسی آتشیں یا ذراتی بہتوں کے اتصال سے نہیں پیدا ہوتی تھی، بلکہ شخصِ اکبر کے باطن کا ایک اقتضاد تھا، جس سے یہ روشنی برسی کے سامنے ظاہر ہوئی تھی۔

# خاتمہ

## تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات

تفسیر: پوچھنے والا اگر پوچھے کہ تجلی میں اور تجلی میں کیا نسبت ہوتی ہے؛ یعنی تجلی اور جو ذات تجلی کرتی ہے جسے تجلی کہتے ہیں آیا دونوں ایک ہی چیز ہے یا یہ دونوں بالکل الگ چیزیں ہیں؛ جو اب اس کا یہ ہے کہ جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے جسے تجلی کہتے ہیں، اگر تجلی سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف یہی تجلی لہ قوجہ کرتا اور اشارہ کرتا ہے، اور یہ کہ احکام و آثار تجلی میں جس چیز کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، اگر اس کے متعلق تمہارا سوال ہے، تو تجلی بکنسہ تجلی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس سوال سے کہ تجلی اور تجلی 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 ہوتا ہے، اس اعتبار سے تجلی اور تجلی کے ظہور کی کیا الوہیت ہے، تو اس لحاظ سے ظاہر ہے کہ تجلی کئی ذات تجلی کی ذات سے الگ ہو جائے گی، کیونکہ تجلی کا ظہور بکنسہ تجلی کا ظہور نہیں ہے، عام طور سے سطر درجے کی عقل رکھنے والوں اور قیل قال کی لو کہ دھندل 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 بھی نہیں سکتی۔

بہر حال ظہور کی امتیاز کی حیثیت سے اس میں شک نہیں کہ تجلی اور چیز ہے، اور تجلی اور ہے لیکن تجلی چونکہ تجلی کو اپنی ذات کا عنوان بنا لیا ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ دونوں میں غیریت کا جو یہ تعلق ہے، وہ دب کر اور پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔

تفسیر: عوام (فلاسفہ و ارباب دین کی زبانوں) پر عقول مجرہ کا قصہ جو چڑھا ہوا ہے، لایسے 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، جنہیں عقول عشرہ بھی کہتے ہیں، اس خیال کی مختلف لوگوں نے مختلف توہمیں کی

لہ پچھ گچھ کا ہے، کہ ایک سے جو نیک فلاسفہ کے نزدیک ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے، اس لئے خدا کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ نیک پر پیدا کر کے جس کا نام ان کی اصطلاح میں "عقل اول" ہے، پیدا کیا، عقل اول میں چند عقول کے (جسے ماشیہ بر صلوٰۃ اللہ)

ہیں ایک تاویل اور توجیہ تو اس نظریہ کی وہی ہے جس کا ذکر باطن الوجود کی بحث میں گذر چکا ہے۔ یعنی حصول سے مراد اسما کوئی نہیں، اور دوسری تاویل یہ ہے کہ اسما کوئی نہیں بلکہ مراد ان سے اسما الہیہ ہیں، گویا لاہوت کے تنزیہات کی تمیز ان لوگوں کے نزدیک حصول 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 حصول کے لفظ سے مراد تجلیات ہیں، یعنی اپنی تجلی اعظم کے لحاظ سے تو واجب تعالیٰ کی ذات "لاہوت" ہے اور اسی لاہوت کی عرش اعظم پر جو تجلی جمہوری ہے، اسی کو عقل باطن کہتے ہیں اسی طرح انھوں نے فلک کی نوع کا جو امام ہے، اس پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کی تیسرے عقل ثانی سے کرتے ہیں یا خود فلک ششم 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 کمال انبساط اور وسیعیت کا رنگ جو پیدا ہوا ہے، جسے خطیرۃ القدس بھی کہتے ہیں، اسی کو فلاسفہ "عقل تعالیٰ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح انواع کی مثالی صورتوں میں لاہوت کی جو تجلیاں ہوتی ہیں، ان ہی کو اہلب انواع کہتے ہیں اور انسان مثالی پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو روح القدس بھی کہتے ہیں، اور اشرافی حکماء اسی کو نوع غنی کا رتبہ خیال کرتے ہیں۔

تنبیہ، شریعت اور دین کے اہیات میں غور و فکر کرتے ہوئے اور باب بصیرت کو چاہیے کہ اپنا نصب العین وہ اسی چیز کو بنالیں، جس کا ذکر پہلے بھی متعدد بار گذر چکا ہے، یعنی 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 مشکلیں ہیں، ایک تو اس کا وہی عام معمولی عادی طریقہ ہے، یعنی 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 مقدم ہونے کا

دفعہ عاشقہ گذشتہ لحاظ سے کثرت پیدا کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس سے کہتے ہیں کہ عقل ثانی اور فلک اول پیدا ہوا، اسی طرح نئے آرتے ہوئے ایک عقل اور ایک فلک کی پیدائش کے سلسلہ ان لوگوں نے فرمایا ہے، آخری عقل عقل تعالیٰ نام آسانی نفس پر وہی منسلک ہے، سب پرچہ کو اسی کامل عقل ہے، اس نے اس کو خیال کی منشاء سے ان لوگوں نے کیا ہے، "۱۰"۔ اس لئے ان حکماء کا خیال ہے کہ دنیا میں جن چیزوں پر پائی جاتی ہیں، ان میں ہر چیز کے ہر نوع شواہد انسان گھنٹے کی دیفرہ کا ایک ٹکڑی ہے، لہذا ہر نوع کا مطلب ان کی اصطلاح میں "سب النوع" کہتا ہے۔ ۱۱۔

مطلب پس 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 تمہلی میں منشا کے قیام کی وجہ سے ذات پر اس منشا 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 بہر حال میں مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے اور آثار کے ظہور میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں ہوتی، بلکہ بہر حال میں ان کا ظہور کمال شکل میں ہوتا ہے، لامندوبہ بالا مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ اعتقاد کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کلام لفظی کے ساتھ حکم میں یعنی ان کی مختلف تعلیموں میں ایک جگہ یہ بھی ہے اور یہ کہ خدا کا حکم 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 حکم یا پونے 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 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، جس میں نہیں جانتا کہ ان دونوں باتوں میں آخر کیا فرق ہے، اسی لئے سمجھنا چاہئے کہ لفظی کلام کا حق تعالیٰ کی طرف امتساب ایسا ہی ہے جیسے ہم لوگوں کی طرف ہمارا کلام منسوب ہوتا ہے،

وہی الامام والارض انہ لمن مثل ما انکر تظنون  
ہیں آسمان زمین کے خدا کی قسم یہی ہے اسی طرح ہی ہے  
جیسے تم جہر کہو گے ہو یہ واقعہ ہے۔

اسے ہر دو دنگار! تو نے جو کچھ نازل فرمایا ہے ہم نے اسے مان لیا اور تیرے رسول کے ہم لوگ پیر رہ گئے پس ہر دو دنگار! کھ لیجئے ہم لوگوں کو شاہدین (یعنی گواہی دینے والوں کے) ساتھ اور لفظ اپنے فضل و کرم سے ہیں نبیوں اور صدیقوں اور شہداء و صالحین کے زمرے میں شریک نہ فرمایئے اور بنا دیجئے ہیں ان لوگوں میں جو چل پڑے ہیں راہ پر ان بزرگوں کی جنہیں اپنے 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 مشروط ڈوری (ذیل متین) کو تقام لیا ہے اور آپ کے رسول ہیں کی سنت کو جنہوں نے اختیار کر لیا ہے، صلوات اللہ علیہ و علیٰ آلہ و صحابہ اجمعین۔  
اللہ العلیین! ہماری دعا قبول فرمایئے، کیونکہ بغیر کسی استحقاق کے آپ کی طرف سے ہمارے کی ابتدا ہوتی ہے، دار و دیش میں آپ بے و بے مثال ہیں، اور ہمیں ہے کہ نافرمانوں کی نافرمانیوں کی گنجائش آپ کے حکم میں نہ ملے، لہذا یہ ہر سکتا ہے کہ مانگنے والوں کی مانگ اور طلب کو پورا کرتے ہیں، نیز ہمارے کا خطر آپ کے سامنے آئے



# اشارہ سوم

ایجاب و اختیار کے مباحث پر یہ اشارہ شل ہے

## عقبہ (۱)

### انسان اور انسان کے خالق میں ارادہ کا وجود

ہمارے وجدان کا یہ بیہی فیصلہ ہے، کہ بخیر و برکات کے ایک خاص صفت وہم نساقلہ کی ارادہ بھی ہے، یعنی میرا وجدان یہ حکم کرتا ہے، کہ نکلنے میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، اور وحشہ کی وجہ سے جو حرکت اور جنبش ہوتی ہے، دونوں حرکتوں کے مبداء اور اسباب میں قطعاً فرق ہے، ہم پروردگار کوہ ارادہ کی صفت کا اگر انکار کرتا ہے، تو یہ محض مکارہ اور زبردستی کی بات ہے، اور یہ اللہ کے صفات میں سے ایک صفت ہے، اسی طرح سوا تر نصوص جن کی نہ مدہ ہے اور نہ انتہا، وہ قطعی طور پر 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 کچھ میں آتا ہے، دیکھیں، اگر کسی عقل دلیل سے بغیر ارادہ کا احساب حق تعالیٰ کی طرف ناممکن قرار پاتا تو ہو سکتا تھا، کہ ان نصوص کی دینے قرآنی آیات اور حدیثوں کی تائید کی جاتی جن میں خدا کی طرف ارادہ منسوب کیا گیا ہے، لیکن بلاوجہ ان نصوص میں تائید کرنے کے کوئی دینے نہیں ہو سکتے۔

لفظ اور فاعل کے درمیان امتیاز اور ان دونوں کا تریب نہیں پایا جاتا تو اس قسم کے افعال، یعنی افعال عبادین کے کرنے والے فاعل جہ مجاہد کہلاتے ہیں، لیکن پرطوت اس کے فعل، فاعل کے درمیان امتیاز اور ان کا تریب پایا جاتا ہے تو وہی اختیاری افعال کہہ تے ہیں اور ان کے فاعل کو فاعل منکر سمجھا جاتا ہے، ۲۴ مترجم

اور میرا خیال یہ ہے کہ عالم اور اس کے قوانین کا جو عظیم "این مرتب نظام" ہمارے سامنے قائم ہے اور تربیت و پرہیزگاری کے جو نازک ترین اصول یہاں عمل کر رہے ہیں، علوی اجرام اور فنی اجسام میں جس قسم کے تعلقات ہیں، مسدسات اور ناممکنات میں جو روابط ہیں اور تناسب و اعتدال کی انتہائی رعایتوں کو پیش نظر رکھ کر جو تبدیلیاں اور تصرف و تفسیر 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 منظر کو دیکھ کر عادتاً آدمی اس قطعی فیصلہ پر مجبور ہے کہ عالم کے اس نظام کو جو چلا رہا ہے اس کے مستحق یہ مانا جائے کہ وہ صاحب ارادہ ہے، عقل اس کا انکار نہیں کر سکتی، اس ارادہ کا انکار میرے خیال میں تو اس قسم کا انکار ہے، جیسے کسی جنس میں ایسے نکلے ہوئے سروں کسی کو نظر آئیں جن سے زیادہ ذرا ضرورت اور اس میں خلط و طبع نہیں ہو سکتے، فن خطاطی کے سرہرنا عدت کی مدد سے ہر طرف کی جگہ پلک درست ہو، مگر دیکھنے والا ان محدود کما یہ عروسی کر سکتے کہ ان محدود کوائف آدمی نے لکھا ہے، جس کے ہاتھ میں رعشت تھا اور اس کی ہی ارتعاشی حرکت سے ان محدود کو پیدا کیا ہے، لیکن اتفاقاً جو محدود اس ارتعاشی حرکت سے پیدا ہوئے، وہ فن خطاطی کے معرور اصول کے مطابق ہو گئے ہیں، یا ایسے اشعار کو سن کر جن میں مزوہ وزن بجز قافیہ ردیف کی پابندیوں کے فن بدیع کی صناعتوں کی بھی سمجھیں، انتہائی پیانا پر کی گئی ہوں ان ہی اشعار کو سن کر کہنے والا کہنے لگے کہ ان اشعار کے بنانے والے نے نہ نکر و نظر سوچ بچار سے کام لیا ہے، اور نہ اس کے سلسلے وزن و قافیہ کے قوانین تھے، اور نہ اس نے، اس کا خیال کیا ہے کہ حالات و واقعات کے مطابق کس موقع پر کس قسم کی ترکیب اختیار کی جائے، اسی طرح وہ فن بدیع کے قوانین سے بھی بے گمان ہوئے، پھر اتفاقاً دیکھ کر کہ 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 ہونے لگیں، جن سے سننے والوں کو محسوس ہوا 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 اقتضا 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 جنوں کی جماعت میں شریک نہ سمجھا

جائے تو ان کو ادھ بکھا ہی کیا جائے۔

بھی بات یہی ہے کہ اہل عقل کا ایسا گردو جسے کچھ بھی دنیا میں اہمیت حاصل ہے اس نے حق تعالیٰ کے اس قدیم ارادہ کا کبھی انکار نہیں کیا ہے، البتہ طبعین میں گھینوں اور مذہلوں پر عقل کا جو طبقہ ہے، یا جنہیں دہریوں کے ہاتھ کا میل پھیل اور کثافت خیال کرنا چاہیے، ان سے کچھ اس قسم کی باتیں منقول ہیں، جو ارادہ قدیم کی نفی پر دلالت کرتی ہیں، یہ لوگ تو چہ پائے بلکہ ان سے بھی زیادہ کم زدہ لادہ ہیں، باقی فلاسفہ کے بعض سر پر آوردہ افراد کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ کو وہ عالم کا خالق بلکہ ارادہ نہیں بلکہ خالق بالاجاب کہتے ہیں، اس کی تحقیق اور اس کا جو صحیح مطلب ہے، منقریب تمہارے سامنے پیش ہونے لگتا ہے۔

## عقبہ (۲)

صفت قدرت کے لحاظ سے ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے برابر مساوی ہوں ان میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے دینا یہی ارادہ کی صفت کی شان ہے دیکھتے جو یہ کہا کہ ان دونوں پہلوؤں کو قدرت کے لحاظ سے مساوی ہونا چاہئے، یہ اس لئے کہا کہ وہ مساوی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی ترجیح کا کام ارادہ جو 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 میرا مطلب یہ ہے، کہ کسی ارادی فعل سے ارادہ سے پیدا ہونے والے فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے، کہ اس کا ترجیح پاناصرین ارادہ ہی پر موقوف ہو، جس ارادے کے سوا کوئی دوسری ترجیح بخشنے والی وجہ اور موجود نہ ہو، یہ قطعاً 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 فرض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں، یعنی ایسے اغراض میں 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 باقی باقی ہے، یعنی فرض کے حصول کا ایک ہی پہلو سے وابستہ ہونا، تو

ارادہ کی ترجیح سے پہلے ترجیح کی ایک واضح 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 محض اپنے ارادے سے فعل کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو دوسرے  
 پہلو پر ترجیح دینے؛ بلاشبہ یہ ایک معقول سوال ہے، اس پر نقل بحث انشاء اللہ آئندہ کی بجائی  
 اور اسی موقع پر اس مسئلہ کی جو واقعی تحقیق ہے اس کو ہم بیان کریں گے۔

## عقبہ (۳)

جان لینے کی ایک بات یہاں یہ بھی ہے کہ ارادہ کا سبب اور ابتدائی اسباب اگر اختیاری  
 نہیں بلکہ ایجابی ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس ارادے سے جو فعل صادر ہو وہ ارادی فعل  
 باقی نہ رہے، یہ قطعی و 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، اگر کوئی نہیں جانتا کہ ارادی  
 افعال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جس کے مبادی اور ابتدائی اسباب میں سب 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 ہوگی 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 کو 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 ہوگا کہ یہ سارے امور ارادہ  
 کرنے والے کے اختیار و اختیار اور ارادی نہیں بلکہ ایجابی ہیں، لیکن فعل کا صدور چونکہ ارادے سے  
 ہوتا ہے اس لئے ہر حال وہ فعل ارادی ہی ہے۔

## عقبہ (۴)

ایسی چیز جو ممکن ہو (یعنی جس کا ہونا اور نہ ہونا یا وجود و عدم دونوں برابر ہوں)  
 اس کے ان

وہ پہلوؤں (یعنی ہونے کا نہ ہونے پر) نہ ہونے کا ہونے پر، ترجیح پا جانا بنیہ کسی ترجیح دینے والی شے کے ناممکن ہے ممکن کے دونوں پہلوؤں کا صحیح تصور جس کسی کے سامنے ہو گا، وہ اسی فیصلہ کو اپنی عقل کے قریب پانے گا یہ ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے کہ مذہب و ملت سے لوگوں کا تعلق ہو یا نہ ہو، یعنی ارباب مذہب و ملت جنہیں تمہیں کہتے ہیں، وہ ہوں یا ان کے سوا غلطار کی کوئی اور جماعت ہو، سب کا اس مسئلہ کے بدیہی ہونے پر اتفاق ہے بلکہ قطعاً تو یہ ہے کہ جانوروں اور پودوں میں بھی تم اگر تلاش جستجو سے کام لو گے، 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 رہی ہوئی ہے، آخر اس کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے، کہ قدم کی آہٹ یا لاشی اور تعمیر کی گھر گھر آہٹ کے سننے کے ساتھ ہی جانوروں میں جو کھلسلی رنج جاتی ہے، ان کو قین ہو جائے کہ جن سے یہ آواز پیدا ہوئی ہے، وہ نہیں کہیں موجود ہے، اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا 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۔

ادری وہ عقیدہ ہے، جو سائنس معارف کی کلید اور سائنس علوم کی بنیاد ہے، یعنی حق تعالیٰ کا اثبات اسی مقدمہ پر مبنی ہے، باقی بسن ماتریدی علماء (یعنی صدر الشریعہ نے اپنی کتاب توحیح میں یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ اثبات حق اس مقدمہ پر موقوف نہیں ہے، خود ایک جدید استدلال کی تقریر ان الفاظ میں جو کہ ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی، وہ حال سے خالی نہ ہوگی، یعنی بذات خود موجود ہوگی یا بذات خود نہیں، بلکہ کسی غیر سے موجود ہوگی، ظاہر ہے کہ دوسری شکل جس غمخے کے وجود کی ہوگی، لاعلم وہ پہلی قسم کا ممکن ہو گا، یعنی بذات خود موجود ہے، اسی کا وہ محتاج ہو گا، با الفاظ دیگر وہ واجب تعالیٰ کا محتاج ہو گا، کیونکہ اگر یہ مانا جائے گا تو میں تسلسل کو عقل بحال ٹھہرا چکی ہے، اس سے بچنے کی اور کوئی دوسری صورت ہی نہیں ہے۔

لیکن صدر الشریعہ کی استدلال میں جو کچھ دردی ہے، باذنی تامل وہ سامنے آسکتی ہے، یعنی موجود ہونے والی ہستیوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہوئے انہوں نے ایک قسم کی تہیہ جویہ کی تھی کہ وہ بذات خود موجود ہوگی، اسی کے متعلق دریافت کرنا چاہیے 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 جس کا ذکر صدر الشریعہ نے کیا ہے، دوسری قسم اور بھی نکل آتی ہے، یعنی ایسی چیز جو بذات خود ہو تو ممکن نہیں کسی ایجاد کرنے والے کے رکھاری عمل کے بغیر موجود ہوگی، اور اگر بذات خود موجود ہونے والی ہستی سے

ان کی مراد ایسی ہوتی ہے جس کا وجود غیر سے نہ پیدا ہوا ہو، تو پھر ان کا استدلال ناقص بن کر رہ جاتا ہے۔ یعنی تقریباً ہی ان کی ناتمام رہ جاتی ہے، کیونکہ صرف اتنی بات کہ غیر سے جس کا وجود نہ پیدا ہوا ہو، یہ تو علامہ واجب کے اس ممکن پر بھی صادق آتی ہے جو کسی نوعیت کے بغیر موجود ہو گیا ہو۔ بہر حال ہر زندگی پر سب سے پہلے اس کی ضرورت ہے کہ ممکن کا موجود کے بغیر پیدا ہونا ناممکن ہے۔ جب تک کہ ہم مقدمہ کو غلط نہ ثابت کر لیا جائے اس وقت تک بات بن نہیں سکتی اور مقدمہ کی صحت سے اسی سے گریز کرنا چاہا تھا۔

## عبقہ (۵)

وہی چیز تو ممکن ہے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا نہ ہوگی وہ موجود ہی نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے کہ اس عبقہ میں ثابت کیا جائے گا وجوب کا مطلب یہ ہے کہ اس کی زندگی اللہ نہ ہونے کی جتنی شکلیں ہوں وہ سب سدہ نہ ہو جائیں اور اس کا مقدمہ ہونا اب ناممکن ہو جائے، بہر حال جب تک یہ کیفیت ممکن میں پیدا نہ ہوگی وہ وجود کا لباس اختیار نہیں کر سکتا۔ اس کی دعویٰ کی یہ ہے کہ جو چیز ممکن ہوگی ظاہر ہے کہ جب بھی وجود ہوگی اس سے پہلے اس کی علت نامہ کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو گا تو ماننا پڑے گا کہ تریخ دینے والے کے بغیر تریخ حاصل ہوگئی (یعنی ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر بلا وجہ تریخ کے تریخ حاصل ہو جائے گی، یہی طرح ضروری ہے کہ جب کسی ممکن کی علت نامہ موجود نہ ہوگی تو ممکن کا واجب ہونا دیکھنے سے اس کے وجود کا اس کے عدم پر تریخ پا جانا ناگزیر ہے) کیونکہ اس کی علت نامہ کے موجود ہونے کے بعد ہی ممکن کا عدلی پہلو اگر ممکن ہی باقی رہے گا، تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ جس پر کسی شخص کو تریخ حاصل ہوگی وہی ایسے ممکن کے عدم کا جو پہلو تریخ ہو چکا تھا پھر اس کو تریخ حاصل ہو جائے ظاہر ہے کہ یہ تریخ ہی شکل یعنی بلا وجہ تریخ کے تریخ پانے سے بھی زیادہ مبہل بات ہے،

(دوسری دلیل اس دعویٰ کے ثبوت کی یہ ہے، کہ ممکن جب عدم اور تریخ کے حال میں ہو تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس ممکن کے پیدا کرنے والے کے ایجادی عمل کا نقص 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 کے بعد ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ پایا گیا ہے یا نہیں، اگر اس کے ساتھ اس ایجادی عمل کا تحقق ہوا ہے،

تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ممکن کے وجود کی علت تمام 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 کرتے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ نہیں پایا گیا ہے، اگر یہ مانا جاتا ہے، تو پھر یہ وہی ترجیح بلا ترجیح والی بات ہے، (یعنی بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ترجیح پاجانا)، اس ناممکن 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 متعلق ارادے سے ہونا 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، یعنی 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 نہ کہ وہ بالتمام ممکنوں کو عادی ہے۔

یہاں ایک قابل ذرا بات یہ ہے، کہ بعض ماتریدی متکلمین (یعنی صدر الشریعہ) نے اس دلیل کی تفصیلی تقریر کے بعد ایک عجیب دعوے کے اثبات کی کوشش کی ہے، یعنی ثابت کرنا چاہا ہے، کہ بعض ممکنات ایسے بھی ہیں، جن کا صدور ان کے مبادی اور اسباب سے باہر طور بھی ہو سکتا ہے، کہ ان ممکنات میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہو، صدر الشریعہ نے اپنے اس خیال کو طویل الذیلی مقدمات پر مبنی کر کے پیش کیا ہے، اور دلائل و براہین کا ایک انبار اس سلسلہ میں جمع کر لیا ہے، لیکن ان کے سارے بیان کا حاصل صرف اس قدر ہے، کہ موجود اور معدوم کے بیچ میں جو ایک درمیانی واسطے کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی جائز قرار دیتا چاہتے ہیں، کہ یہی چیز کی نوعیت موجود و معدوم کے لحاظ سے درمیانی واسطے 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 الشریعہ نے اس کے بعد یہ بیان کیا ہے، کہ یہی چیز جس کی حیثیت اور نوعیت درمیانی واسطے کی ہے، اور حقیقت بعض ممکنات کے صدور کی وہی شرط ہے، اور اسی بنیاد پر یعنی جن ممکنات کے صدور کی شرط ہونے کی حیثیت یہ درمیانی واسطے والی چیز رکھتی ہے، جو تک اپنے مبادی و اسباب کی طرف اس کا استناد و بنیاد جوہل کیفیت ہوتی ہے، اس لئے مبادی و اسباب کی طرف ان ممکنات کے انتساب کی کیفیت بھی ایسی ہو گئی ہے،

یعنی اس میں وجوب کا رنگ نہیں پایا جاتا، اگرچہ ان ممکنات کے مبادی و اسباب کو جب مذکورہ بالا شرط کے ساتھ پیش نظر لکھا جائے تو اس وقت ان ممکنات کا اپنے مبادی و اسباب سے صدور واجب ہو جاتا ہے۔

صدر الشریعہ 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 وہ میانی واسطہ ہونے کی نوعیت رکھتے ہیں، گویا غلامہ مطلب ان ساری طول طویل باتوں کا یہی ہوا کہ ارادے کی صفت اگر یہ نجات خود اپنے علل و اسباب سے وجوباً ہی صادر ہوتی ہے، اسی طرح مراد 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 وجوباً رنگ میں نہیں ہوتا، اگرچہ مراد کے صدور کی شرط ارادے کا یہی تعلق ہے، اور بھی 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 ملے ملے کر صرف یہی ہے کہ مراد یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو، اس کے دونوں پہلو یعنی وجود و عدم، 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 میں پہلوست ارادہ کا تعلق باقی طور قائم ہو جاتا ہے، کہ اس تعلق کو خود ارادے کی صفت ہی چاہتی ہے، اور نہ وہ جس کا یہ ارادہ صفت ہے، یعنی مراد ہی کا وہ اقتضائے ہے، نہ ان دونوں کے سوا کسی اور چیز کا یہ اقتضائے ہے، یعنی 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 ابتداء حقیقت 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 الشریعہ کا وہ ممکن ہی داخل تھا جس کے متعلق وہ دہائی میں، کہ پیدا کرنے والے موجب کی طرف اس کا انتساب بغیر وجوب کے ہوتا ہے، اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ارادے کا یہ تعلق جس کا انتساب فاعل اور موجب 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، یعنی وہ موجود شے ہے ہی نہیں، اس لئے اس قاعدے کے تحت وہ آتا ہی نہیں جو بیان کیا گیا تھا، یعنی کہا گیا تھا کہ ممکن میں



جب تک وجوب کی صفت نہ پیدا ہوئے وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا اور ثابت کیا گیا تھا کہ ترجیح دینے والی وجہ کے بغیر ممکن کے وجودی پہلو کا عدی پہلو پر دھماں یہ تسلیم کرنا ہے کہ پیدا کرنے والے موجود کے بغیر بھی ممکن وجود ہو سکتا ہے۔ صدر الشریعہ کا خیال ہے کہ ان باتوں کا اثر ان کے دعویٰ 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 قائل 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 محدود ہے، یہ ہے صدر الشریعہ کی تقریر کا خلاصہ۔

لیکن ایک سنجیدہ اور فہمیدہ آدمی کہہ سکتا ہے کہ صدر الشریعہ کی یہ ساری تقریر صرف فعلی گرفتوں پر مبنی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارادہ کی صفت ہو یا اسی قسم کی وہ سری 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 جن میں نسبی امور ہوتے 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 ہر دو ش اگر قرار دیا جائے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی یعنی خارجی وجود پر جسے واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واقعی آثار ثبوت کے اس واقعی رنگ پر بھی مرتب ہوتے ہیں، اسی وجہ سے اس کو حدوث (ذہنی، نزلئیدگی) اور ازلیت و قدامت کی صفت سے موصوف کر رہے ہیں، (یعنی اللہ سے کے اس تعلق کو کبھی حادث و نوزید اور کبھی قدیم و ازلی نہ سمجھا جاتا ہے، اور ان واقعی صفات کو اس کی طرف جرمسوب کیا جاتا ہے، یہ دلیل ہے، اصل بات کی خود وہ بھی واقعتاً کا کوئی حقیقی رنگ لینے اندر رکھتا ہے، ہر حال علت اور سبب کا محتاج ارادے کی صفت کا یہ تعلق اپنے اس واقعی ثبوت کی جہ سے ہے، علماء 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 لیکن میں فلاسفہ کے نزدیک ممکن کا امکان ہے، اور ممکن اشعارہ بجائے امکان کے اس احتیاج کی وجہ ممکن کی صفت حدوث (نوزئیدگی) 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 آخر بھی کب سکتی ہے،

خلاصہ یہ ہے کہ (ارادے کے اس تعلق کا محتاج سبب ہونا) ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے

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 ہی اسی قانون کا پابند ہے، جس کی پابندی ہر شخص کے لئے ضروری ہے، یعنی جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا ہوگی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، باسانی دلیل کی تقریر ان الفاظ میں کی جا سکتی ہے،

یعنی پوچھا جائے گا ارادہ کا یہ تعلق کوئی حادثہ اور نہ پیدا شدہ ہے، یا حادثہ اور نہ پیدا نہیں ہو سکتا بلکہ لازمی و قدیم ہے، پہلی شق اس کے حادثہ ہونے کی اگر مانی جاتی ہے، تو کہا جائے گا کہ حادثہ اور نہ پیدا ہو سکتا کا قاعدہ ہے کہ جب تک ان کے حادثہ میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہو گا، یعنی نہ پیدا ہونے کا پہلو منقطع ہو جائے اور نہ پیدا ہونے کا پہلو ضروری واجب ہو جائے، جب تک یہ بات اس میں نہ پائی جائے گی وہ پیدا بھی نہیں ہو سکتی جس کی وجہ یہی ہے، کہ حادثہ جب کبھی پیدا ہوگا، تو اس کی پیدائش کی جرح علت تامہ ہوگی اس کا پایا جانا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو ماننا پڑے گا کہ پیدا کرنے والے کے بغیر چیز پیدا ہوگی اور ظاہر ہے کہ یہ بات اسی طرح ناممکن ہے جیسے وجود بخشنے والے موجود کے بغیر ممکن کا موجود ہونا محال ہے، (ظہر حال اس 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 ہونا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا دیکھا جائے کہ 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 مروج ہو چکی تھی یعنی دوسری چیز کو اس پر ترجیح حاصل ہو چکی تھی، اسی مروج شے کو ترجیح اور برتری حاصل ہو گئی جو ایک پہل 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 اپنی 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 تعلق اگر اس وقت ہوا جب یہ تعلق پیدا ہو چکا تھا، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے نہیں پائی تھی، 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 ہے بلکہ ارادہ کا یہ تعلق جس وقت پیدا ہوا اس وقت اس کے پیدا کرنے کا عمل نہیں پایا گیا تو پھر وہی بات یعنی پیدا کرنے کے عمل کے بغیر شے پیدا ہو گئی (جو محال ہے) اور اگر ہر حادثہ یعنی پیدا کرنے کے عمل کے متعلق یہ مانا جاتا ہے کہ

اس عمل کی پیدائش دوسرے احوال (عمل پیدائش) کے ساتھ وابستہ ہے، اسی طرح اس سے عمل کا تیسرے کے ساتھ یعنی احوالات کے اندر تسلسل کے سلسلہ کو جاری کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ عمل و اسباب کے سلسلہ میں اس تسلسل کو جاری کیا جائے گا، گویا یہ جانور قرار دیا جائے گا کہ اسباب و عمل کا سلسلہ لامحدود اور غیر متناہی ہو سکتا ہے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ اس تسلسل کے جواز کے مدعا سے کاکھولنا، ثبوت مانع (یعنی حق تعالیٰ) کے ثبوت کے دروازے کو بند کرنا ہے، (اپنی جگہ) اسی میں عمل و اسباب کے اس تسلسل کے متعلق ثابت کیا گیا ہے، کہ اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور یہ نہیں بلکہ احوال (عمل پیدائش) کے ساتھ جس دوسرے احوال (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 میں، تو اس کے معنی یہ ہیں 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 تو پیدا ماننے کے) اگر کہا جائے کہ وہ کوئی ازلی اور قدیم حقیقت ہے، تو ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کی طرف اس کے احساب اور ہستناہ کی نوعیت اختیار کی نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ہوگی (یعنی تسلیم کرنا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کے ارادے اور اختیار سے اس کا صدور نہیں ہوتا، بلکہ بلا اختیار خدا سے وہ صادر ہوا ہے) کیونکہ جو چیز ازلی اور قدیم ہوگی خدا سے اس کا صدور اختیار نہیں ہوتا۔

الغافل 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 حتیٰ اور ایجابی رنگ میں نہ ہو، بلکہ احتمال و جواز کی کیفیت اس صدور کی ہو، یعنی 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 کرے کہ فلک الافلاک کی حرکت کی علت، کھلی ہوئی دست و بازو کی حرکت ہے، تو اس دعویٰ 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 کھلی کے دست و بازو کی حرکت نہیں ہو سکتی، تو اس کی وجہ کیا ہے، یہی تو گمان دونوں حرکتوں میں ہر حرکت کے لئے بائز ہے، کہ دوسرے سے الگ ہو کر پائی جائے، یہی انفکاک اور 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 سلیمہ کی کو بائز قرار دیا جائے گا، ویسا کہ اس دعویٰ کو مدعیوں نے قرار دیا ہے، تو پھر ان دونوں

حکمتوں میں سے ایک حرکت کے متعلق جو 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 بارہ مساوی ہونے کے یہ ہو سکتا ہے، کہ ان دونوں پہلوؤں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو جائے، اور اپنے دعویٰ کے ثبوت میں شہرہ رپیہ سے والی مثال جو پیش کی جاتی ہے، یعنی کہا جاتا ہے کہ پیاسے کے سامنے پانی سے لبریز دو پیالے رکھ دئے جائیں تو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے پیاسا ان دونوں میں سے کسی ایک پیالے کا انتخاب کر لیتا ہے، یا دندے 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 بائیں یا بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ایک راستہ کا انتخاب بھاگنے کے لئے کر لیتا 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 نادائق ہوتے ہیں، لیکن کسی چیز کی نادائقیہ سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ واقع میں دہاں وہ چیز حقیقی ہی نہیں، ایمان والے ہی نہیں، بلکہ جن میں ایمان نہیں ہے، صرف عقل ہے، وہ بھی قطعی طور پر جانتے ہیں کہ مذکورہ بالا مثالیں بھی ترجیح کی کوئی کوئی ناقصی وجہ ضرور ہوتی ہے، خواہ ترجیح دینے والوں کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔

مشاور بعض لوگ فلکی اسباب و وجود 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 ملگرتی اشارہ شیطان 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 مغرب 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، یعنی 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 وجہی اور حتمی رنگ میں ہوتا ہے، یہی حال ارادے کے تعلق کے صدور کا بھی ہے۔

باقی فصل اختیاری کے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے واقع میں مساوی ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک پہلو کا صدور کسی وجہ ترجیح کے فاعل سے ہو سکتا ہے، اس دعویٰ کے ثبوت

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 واقعہ 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 واقعہ کے مطابق نہ ہو اثر انداز ہوتا ہے اور دوسری شق کی غلطی کے لئے یہاں سے دلی مثال کافی ہو سکتی ہے کہ وجہ ترجیح سے نادانفہم ہونے کے باوجود وہ مساوی حیثیت کے درجہ والوں سے ایک پیالے کے پانی کے پینے کے لئے انتخاب کر لیتا ہے

لیکن اس استدلال میں جو کمزوری ہے وہ ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ ان دو شقوں کے سر ایک تیسری شق بھی تو ممکن ہے یعنی وجہ ترجیح کے متعلق یہ کہا کہ ارادہ کرنے والے کے علم میں ترجیح کی یہ وجہ ہوگی اور وہ اگر اس سے نادانفہم ہوگا تو واقعہ میں کوئی نہ کوئی وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی ان دو صورتوں کے سوا تیسری صورت بھی تو ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک پہلی علی سبیل امتیاز وجہ ترجیح کا ہونا ضروری ہو دوسری بات اسی سلسلہ میں کہی جا سکتی ہے کہ وہ شق جو استدلال میں پیش کی گئی ہے ان میں سے اس شق کو مان لیا جائے یعنی واقعہ 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 واقعہ کے مطابق نہیں ہوتے تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ایسا خیال اور اعتقاد جو واقعہ کے مطابق نہ ہو اس وقت جو بات سمجھنی 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 ہو سکتی اور ترجیح کی وجہ یہی یقین ایسے مواقع پر ہوا کرتا ہے نہ کہ وہ عبور ناقضیہ بہر حال یقین کا تعلق خواہ قضیہ کا ذیہ سے ہو یا صادق سے وہ بہر حال یقین ہے قلب کی ایک واقعی کیفیت ہے پس ہمارا دعویٰ یہی ہے کہ وجہ ترجیح کا واقعہ میں ہونا ضروری ہے خواہ اس واقعی امر کا تحقق یا ارادہ کرنے والے کے دل میں ہو، مثلاً کسی نفع کی امید یا ارادہ کرنے والے کے دل میں نہ ہو، اس سے باہر جو اسی پہلی شق کے متعلق ایک بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے کہ خلاف واقعہ اعتقاد اور خیال کی صورت میں کہنے والے نے جو کہا تھا کہ وہاں وجہ ترجیح یہی غلط خیال ہوتا ہے ہم جہاں تو اس کو بھی ستر و کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ غلط اعتقاد کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ وجہ ترجیح کوئی دوسری واقعی بات ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو یعنی تم وجہ ترجیح جو اسی غلط اعتقاد کو قرار دیتے ہو ہم اس کا انکار کر سکتے ہیں۔

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 وجہ جس علت اور سبب 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 جہاں 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 لینے میں 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 کسی 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 طویل و مطویل مباحث میں الجھنے کی ضرورت دراصل اس لئے ہوئی، اگر 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 لینے میں 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 دعوت کے ثبوت میں مذکورہ بالا وہی تباہی باتوں کے اظہار پر وہ مجبور ہوئے

میرے نزدیک تو یہ دعویٰ نہ صرف عقل بلکہ نقل کے بھی مخالف ہے، مطلقاً کتاب (قرآن) سنت (حدیث) کا جس نے مطالبہ کیا ہے، وہ جانتا ہے، کہ ان میں صراحتاً یہ بیان کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی قدرت کا کل 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 دوسرے پہلو کو ترجیح عطا کرتی ہے، (یقیناً اسی کتاب و سنت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ خدا کے ارادہ کے تعلقات بے معنی اور بلا وجہ جزائی نہیں ہوتے، یعنی بغیر کسی مطلب و مقصد کے)

لے مصنف دراصل اشارہ کے اس مشہور خیال کی تردید کرنا چاہتے ہیں، جو ان کی طرف منسوب ہے، یعنی کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا نے کوئی کام نہیں کیا ہے، اس کی تیسری مرتبہ میں یہ کی گئی ہے، کہ افعال انہی مثل بلا غرض نہیں ہوتے، ان کا خیال ہے کہ غرض کو پیش نظر رکھ کر وہ کام کیا کرتا ہے، جس میں کوئی کمی ہوتی ہے، اس کی تلافی کئے گئے کام کر کے غرض حاصل کرتا ہے اور خدا کی ذات میں کمی کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، نہ صرف مستزاد بلکہ فقہاء اہل سنت والجماعت اس باب میں اشاعرہ کے مخالف ہیں، دیکھئے شرح مواقف ص ۲۳۰ مضمون معترض، مصنف نے فقہاء کے مذہب کو اختیار کر کے اشاعرہ کے خیال کی تردید کی ہے، آج کے ایک مستقل جلد میں اس پر تفصیلی بحث آ رہی ہے،

اس کا ممکن کے کسی پہلو سے لوں ہی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ افعالِ الہی کو ہر حرکت  
 حلقہ و اسباب گھیرے ہوئے ہیں یعنی حکمت جس کا نام باطن الوجود یہ خدا کے افعال کا احاطہ اور پورے  
 کئے ہوئے ہے اور مادوں کی استعدادی صلاحیتیں اور بندوں کے منافع اور ہارنے والوں کی دعائیں  
 شفاعت و سفارش کرنے والوں کی سفارشات اور شفاعتیں، فرماں برداروں کی فرمائیاں برداریاں،  
 نافرینوں کی نافرمانیاں نیز بلند پایہ روحانی فنون خواہ ان کا تعلق اعلیٰ 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، العرض یہ اور اسی قسم کی دوسری باتیں حق تعالیٰ کے ارادے کے تعلقات میں ترجیح دینا  
 کرنے کے تعاقب 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 اقتدار سے دوسرے افعال  
 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 الہی) میں طے ہو چکا ہے، جو کہتے ہیں کہ قدرت و ارادہ کے صفات اس  
 طے شدہ قانون کے مطابق عمل نہیں کر رہے ہیں، وہ حقیقت ان ہی لوگوں نے یہ بات پھیلانی ہے  
 کہ خدا کے افعال کسی حکمت و مصلحت پر مبنی نہیں ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ قرآنی آیات کا ایک بڑا ذخیرہ بتاتا ہے، کہ گو قدرت الہی 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 واقعہ کی شکل اختیار کرتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے جسے حق تعالیٰ کی حکمت چاہتی  
 ہے، یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ جو چیزانی طور پر ممکن کے کسی 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 صراحتاً ان حکمتوں اور  
 مصلحتوں کا اظہار بھی کیا گیا ہے، مثلاً:

اور خدا چاہتا تو مدد کرتا اور ایمان والوں کی کافروں کے  
 مقابلہ میں، اگر چاہتا ہے، خدا تم میں سے جس کو جس کے ساتھ  
 (مقابلہ کر کے)

اور خدا چاہتا ہے، تو بنا دے تم لوگوں کو ایک ہی گروہ مگر  
 وہ بانچا ہے تم کو اس میں سے جو جس کے لئے تم کو

ولو شاء الله لا نتصر منهم ولو كن  
 لیسوا بكم بعض

یا اشارة ہے،  
 ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولو كن  
 لیسوا بكم فیما اتاكم

یا فرمایا گیا ہے،

ہم لکھ چکے ہیں تو ہر شخص کو جنس کی ہدایت عطا کر دیتے، مگر  
اے پہنچا ہے میری بات کہ میں بوردن کا جنم کو جنم سے  
اند آدھوں سے ہے،

ولو شئنا لانتھاھن کل نفس صدراھا  
ولکن حق القول صفا لاملئین جہنم  
الجنة والناس اجمعین

یا خبر دی گئی ہے :

اے اگر چاہے تیرا رب تو لوگوں کو ایک ہی کردہ بنا دے  
لیکن میں نے لوگ ہمیشہ باہم ایک دوسرے سے  
اختلاف کرتے ہوئے، مگر وہی جس پر تم کیا تیرے رب نے  
اند آسی سے پیدا کیا ہے ان کو

ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة  
ولا يزالون مختلفین الا من رحم ربك  
ولذ لک خلقھم

یہ بھی اطلاع دی گئی ہے :

اور روزی کو خدا اگر اپنے بندوں کے لئے کٹا دے  
کر دے تو جنت کر نہیں لے لوگ زمین میں

ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا  
فی الارض

قرآن ہی میں یہ بھی ہے کہ

اند نہ ہوتی اگر سیات کہ ہو جائیں گے لوگ ایک ہی فعل  
تو ہم بنا دیں ان لوگوں کے لئے جو زمین کے سکر ہیں سکر  
مردوں کی حجت پانڈی کی اند سیر ہی بھی (چاندی کی  
جس پر چڑھیں وہ لوگ

ولو لا ان یكون الناس امة واحدة  
لجعلنا لمن یكفر بالرحمن لیبرئھم سقفاً  
من فضة ومعارج علیھا یظھرون

یہ بھی تسرا آئی آنت ہے کہ

اگر تیرے رب کی بات (پہلے سے طے شدہ نہ ہوتی)  
تو فیصلہ کر دے ان لوگوں کے میان

ولو لا كلمة سبقت من ربك لغضی  
بینھم

اور جیسے مذکورہ بالا آیات میں افعال الہی کی حکمتوں کو بیان کیا گیا ہے، اسی طرح بعض آیتوں  
میں (قرآن کی وجہ) تیسرا کرنے والوں کی صلاحیتوں اور ہمتوں کو بھی قرار دیا گیا ہے، مثلاً



اور نہیں مگر اگرتا ہے قرآن سے کسی کو خدا مگر فرنی کرنے  
والوں کو

ما یضل بہ الا الفاسقین

کی آیت میں یا

اذا اردنا ان نهلك قرية اقربنا مقربنا  
فقتلوا فيها لفتح علیها القول فذمونها  
تدمیراً۔

جب ہم چاہتے ہیں کہ تباہ کریں کسی بستی کو تو ہم چاہتے ہیں  
اس بستی کے دولت مندوں کو بستی خستہ کرتے ہیں اس بستی  
میں اس بات ان پر لڑائی ہر سہاٹی ہے پھر ذکر کر کے  
ہیں اس کو خوب بھی طرح ڈھا کر

القرآن ع ع  
میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ افعال الہی کا ظہور قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں کے  
مطابق ہوا ہے، یہ بات کہ افعال الہی، میں اس نظام کی حفاظت و نگرانی بھی مقصود ہوتی ہے  
جیسے بہترین شکر 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

ولو اتبع الحق اهلها لفسدت السموات  
والارض ومن فیھن۔

مگر جن ان لوگوں کی خواہشوں کے تابع ہو سکتے تھے زیادہ ہو جائیں گے  
آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے

اسی طرح قرآنی آیات میں

أمنحل الذین آمنوا وعملوا الصالحات  
ھما المسدین فی الارض۔

کیا جن لوگوں نے مان لیا، اور نیک عمل کیا ان کو ہم ان کے  
مانند بنائیں گے جو زمین میں فساد پہنکے دہستے ہیں

أمر نجعل المتقین ھما الفجار

کیا ہم چاہیں گے کہ ایمان والوں کو بدکاروں کے مانند بنا دیں گے۔

یا  
ان اللہ لا یامر بالفساد

اللہ بے حیائیوں کا حکم نہیں فرماتا

ظاہر ہے کہ اسی قانون کو تو بیان کیا گیا ہے کہ قدرت بہر حال عالم کے نظام صانع کو برقرار رکھنا چاہتی ہے،

بہر حال جیسا کہ میں نے کہا بعض مقامات پر تو ان 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 الہی کی ان حکمتوں کی گہرائیوں تک رسائی ہر ایک کی نہیں ہو سکتی اس قسم کی آئیں مثلاً،

وما خلقنا السموات والارض وما بينهما  
لا لعبين وما خلقناهما الا بالحق ولكن  
اکثرهم لا یعلمون

نہیں پیدا کیا ہم نے آسمان اور زمین کو کھیلنے کو دے  
ہم نے اور نہیں پیدا کیا ہم نے ان دونوں کو کھیلنے ہی کو  
پیش نظر رکھے ہوئے، مگر اکثر ان انسانوں کے نہیں جانتے،

یا یہ کہ

ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا يكون  
من الجاهلین

اور ارادہ چاہے، تو انہیں اکٹھا کر دے ان کو ہدایت کی باتوں پر  
پہلے بن جائے گا انہیں میں

ان میں وہی 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 خود سے مطالعہ اگر کیا جائے اور تلاش و جستجو سے کام لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس کتاب کی آیتوں کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جسے ایسے الفاظ پر ختم کیا گیا ہے، جو بتاتے ہیں کہ مشائخ حق تعالیٰ کی کار فرمائیاں علم و حکمت پر مبنی ہیں۔

مثلاً عموماً اس قسم کی آئیں قلمِ حکیم، عوِز، حکیم وغیرہ الفاظ پر ختم ہوتی ہیں، گویا ان الفاظ سے بہر حال الہی کی ہلم اور جسکی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے، کچھ بھی ہو اس واقعہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا، جیسے یہ بات کہ خدا جو کچھ چاہتا ہے، کرتا ہے، یعنی يفعل الله ما يشاء، جیسے دین کے بن 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 کہتا ہے، اسی طرح یہ بات کہ خدا نہیں چاہتا۔ لیکن اس چیز کو جسے اس کی حکمت و صلحت پہنچتی 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 ہو نہ کہ آسان نہیں؟

اور نہ ان کے اسرار و موزوں کو برکونی پاسکتا ہے، نہ ان کے پرے تفصیلات سے واقف ہو سکتا ہے، اسی طرح کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کی پیدائش کے ہر اسباب و سبب میں ان کا احوال ہم لوگوں کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح ہر چیز کے پیدا ہونے میں سبب کے نفاذ کی نوعیت کیسا ہے، کن کن رکازوں اور موافق 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 و تخلیق و آفرینش کی طرف منسوب کر دیں، کیونکہ ہر چیز کی پیدائش کی علت تامل اور کامل اسباب کا آخری جزو خدا کا ارادہ اور اس کی صفت تکوین ہی ہے، نہ ہی ارادہ الہی بلکہ صفت تکوین درحقیقت تمام حوادث میں وجوب کا رنگ پیدا کرتی ہے، یعنی ان کے عدم کے دروازوں کو بند کر کے وجود کو ان کے لئے ثابت کر دیتی ہے، پس ہر شے کی ایسی علت موجب جس سے معلول کسی طرح الگ نہیں ہو سکتا، الامداد و تکوین ہی کے صفات ہیں، اور جو حال (اسباب و علل کے علم میں ہمارے) ایسی کیفیت ہمارے علم اور ارادے کی وجہ تزییع اور علم کے متعلق ہے، زیادہ سے زیادہ ہم ہی کر سکتے ہیں، کہ ممکن کے جس پہلو کے ساتھ خدا کے ارادہ کا تعلق قائم ہو جائے، ہم اجمالاً اس کو خدا کی حکمت کی طرف منسوب کر دیا کریں۔

اس کی مثال گویا یہ ہو سکتی ہے، کہ موسیقی کا ایک ماہر ستار پر زنوں کی چوٹ لگاتا ہے اور اس کی چوٹیوں سے مختلف قسم کے پست و بلند کشیدہ و غیر کشیدہ آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اب ظاہر ہے، کہ ان آوازوں کی بلندی و پستی آثار چڑھاؤ کے اسباب و علل کی تلاش و جستجو میں اگر تم مشغول ہو گئے تو اس سوال کا ایسا جواب جو باسانی لوگوں کی سمجھ میں آجائے یہی ہو سکتا ہے، کہ اس ماہر موسیقی کی خواہش اور ارادے کی طرف ان کو منسوب کر دیا جائے، لیکن ظاہر ہے، کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اس ماہر معنی کی خواہش اور ارادے کا تعلق (لگانے کے ان سارے مظاہر سے جو ہوا، اس تعلق کو انکل بچو اور جزائی تعلق قرار دیا جا رہا ہے، یقیناً یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ معنی کا یہ سارا خفائی کا روبرو، قطعاً مرتب اسباب و علل کے ایک خاص سلسلہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً معنی میں موسیقی کا سلیقہ اور ملکہ ہوتا، اس کے بعد خیال میں اپنی آواز کے ہر پہلو کو سوچنا، ستار پر صحیح اصول کے تحت معناب کی چوٹ لگانے کی قدر، اسی طرح اظہار کمال کے جذبہ کا معنی میں ہونا، ان باتوں کا تعلق تو معنی سے ہے، اسی کے ساتھ اس میں خود ستار کے خصوصیات کو بھی آواز کے پیدا ہونے میں ضرورتاً

دغل ہے، مثلاً اس کے تاروں کا باہم ایک دوسرے سے قریب دیکھنے کے لحاظ سے خاص خاص مقام پر ہونا نیز ان تاروں کی جسامت، موٹے ہونے کو کتنے موٹے ہوں، بائیک ہوں تو کتنے بلیک پوائنٹس یہ اور ہی قسم کی بیسیوں چیزوں کو آغاز کے نکلنے اور خاص قالب میں ان کا جو ظہور ہوا ہے، اس میں ضرور دغل ہے، لیکن خیال میں اپنی تے کو معنی جب سوچتا ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے، پھر جس شوق اور ذوق کے جذبہ کے تحت وہ اس وقت گھاتے پر آ رہا ہے اس شوق و ذوق کی فصیح 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 لئے 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 صحیح طور پر ان امور کا متعین کرنا آسان نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بجائے تفصیلات میں الجھنے کے، آخری سبب یعنی معنی کی مشیت اور خواہش اسی کا حوالہ دے دیا جاتا ہے اور فن موسیقی میں جو مہارت و خیال اس معنی کو حاصل ہے، اس کی طرف اس کی مشیت اور ارادے کو اجالا منسوب کر دیا جاتا ہے، یعنی کہہ دیا جاتا ہے، کہ آواز کے ہر تار پر حالاً 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، وہی ہو سکتی ہے، باقی اس کے تفصیلات سوظا ہرے کہ ان سے وہی واقع ہو سکتا ہے، جو فن موسیقی میں اس ماہرستی کا ہم مثل یا کم از کم اس کے قریب قریب ہو۔

## عبقہ (۶)

اسی ہستی جو قادر بھی ہو اور حکیم بھی ہو جب یہی بنا کو پاتا ہے، جو اس کے مذاق کے مناسب و مطابق ہونے پاتا ہو کہ اس کے کمالات میں سے کسی کمال کا ظہور اس سے چیز سے ہو سکتا ہے، اور دیکھا ہو کہ اس کی حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ ایسی چیز وجود کا لباس اختیار کر کے عالم حیا میں نمایاں ہوا تو اس کے بعد حکیم کا جنبہ شوق اسی شے کے پیدا کرنے پر اس کو آمادہ کرتا ہے، شوق کے بعد پیدا کرنے کا عزم بچتا ہو جاتا ہے، یعنی اس شے کے وجود کو اس کے عدم پر پوری حکم ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور اب اس کے بعد اس شے کے پیدا کرنے کی جو قدرت حکیم میں پائی جاتی ہے، اسی قدرت کو حکیم شے کی پیدائش کی طرف متوجہ کرتا ہے، اس سلسلہ میں بچتہ اور مصمم عزم اور حکم

ترتیب میں 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 قراد کے وجود اور عدم دونوں سے مرادہ کو مساوی نسبت ہوتی ہے، اور بغیر کسی باعث و سبب کے مرادہ کے ان دو پہلوؤں میں سے ارادہ کا تعلق کسی ایک پہلو سے قائم ہو جاتا ہے، جہاں تک اس بندہ ضیعت کے وہ جان کا تعلق 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 مرادہ کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہو جانا، یہی ارادے کی حقیقت اور ماہیت کی لازمی کیفیت ہے، یعنی ایسی لازمی کیفیت جو ارادے کی صفت سے فرماں میں ہو، یا زمین 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 اسکی اس کیفیت کو یہی کسی جاہل کے عقل کی ضرورت نہیں ہے، تمہیک جو نسبت زوجیت (جنسیت ہونے کی صفت) کو چاہے، حد تک، بخشنے بھی یہی نسبت ارادہ میں اسکی 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 توی اور گہری ہے، یعنی ارادے کے ساتھ اس کیفیت کا وہی تعلق ہے، جو بالذات، الاصل و لے لازم کو اپنے لزوم سے ہوتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ارادے 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 تعلق ہے، آخر ارادے کے لفظ کا مطلب کیا ہوتا ہے، کسی شے کی طرت تصد 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 مرادہ ترجیح کا نام ارادہ ہے، (دیکھ رہے ہو) دونوں قبیلوں 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 فرماں میں ممکن ہے، اور نہ ذہن سے باہر خارج میں، تو تفصیل میں اجال کی یہ ہے، کہ خارج میں تو ارادے کی اس صفت سے اس کیفیت کا نہ جدا ہونا، یہی بات ہے، غور و فکر کی بھی حاجت نہیں، کیونکہ مرادہ کے دو پہلوؤں میں سے خاص کر کے کسی ایک پہلو ہی سے متعلق ہو جانا، یہی چیز کو خاص خاص ارادوں کو خاص خاص ارادوں کی شکل عطا کرتی ہے، یعنی شخصی ارادوں کی کیفیت ان میں ہی سے پیدا ہوتی ہے۔

باقی ارادے کی صفت کے متعلق یہ خیال کہ اس کا جمل 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 شخص جو دنیا میں نہیں چیزوں کے ساتھ خصوصی تعلق کے قائم ہو جانے کا زمین منت نہیں ہے، بلکہ خصوصی تعلقات کا ان میں باہر سے اسناد ہوتا ہے، یعنی یہ قوتیں شخصی رنگ میں ہر شخص کے اندر موجود ہوتی ہیں، پھر کبھی ان کا تعلق اس چیز سے ہو جاتا ہے، کبھی اس چیز سے، مثلاً عقلی قوت کبھی ایک چیز کو سمجھتی ہے، کبھی دوسری چیز کو یا بینائی کے نور کا تعلق کبھی زرد سے قائم ہوتا ہے، کبھی سرخ رنگ سے کسی زرد رنگ سے اسی طرح سامعہ کی قوت کبھی اس آواز کو سنتی ہے، کبھی اس آواز کو آنسو رکھ نہیں جانتا کہ عقلی قوت کو تعلق سورقن سے مسلسل بدلتا رہتا ہے، لیکن اپنے شخصی خصوصی رنگ میں بہر حال باقی رہتی ہے، یہی حاصل 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 عقوی دیر کے لئے مستقل بھی پہلے۔ جب بھی اپنی شخصی حیثیت سے وہ جدا نہیں ہوتی، یہی حال شنوائی کی قوت کا ہے۔

میرے نزدیک اس خیال کے ساتھ نہی (لگ اتفاق کر سکتے ہیں جن کی سمجھ پر وہی ہمارے خیال جمالی ہوئی ہیں، بلکہ تشبیہی حیثیت سے اگر دیکھو، اولے کی صفت کا حال شخصی علی صورت کے مطابق نظر آتا ہے، یا شعاعی خطوط بن کا جینان سے قس ہے، ہم اولے کو ان خطوط سے زیادہ شاہ پلے ہیں، یعنی مذکورہ بالا شخصی علی صورت یا شعاعی خطوط مخصوص اشیاء کے ساتھ ان کے جو تعلقات ہوتے ہیں، ان ہی تعلقات کے ساتھ ان کے تشخص و تین 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 تزئین یا عقلی، یا درجہ ان پزیر کا حد کمال تک پہنچ کر موکد اور مستحکم ہو جانا، 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 غمہ، تمہربانی وغیرہ قلبی کیفیتوں کی یہ حالت ہے، پس 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 کا خصوصی تعلق جب پیدا ہوتا ہے، تب ان کی شخصی حیثیت متعین ہوتی ہے، اور جوں ہی کہ وہ چیزوں کی بل حالت میں، جن سے ان کا تعلق قائم ہوا تھا، وہیں ان کیفیتوں کی شخصی حیثیت بدل جاتی ہے، یعنی کسی خاص چیز (مثلاً کھانے کا) شوق قطعاً وہ شوق نہیں ہے، جس کا تعلق کپڑے سے ہے۔

یہی حال ارادہ کا ہے یعنی (دو پہلوؤں میں سے) کسی ایک پہلو کا ارادہ قطعاً 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۔

مثلاً قلب کی اس قوت کا یہ حال ضرور ہے کہ اس چیز کا شوق پیدا ہو جس 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 میں ان میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہیں پایا جاتا۔

(بہر حال مراد کے دونوں پہلوؤں (عدم وجود) سے ارادہ کا مساوی تعلق ہوتا ہے، یہ ایسی مہل بات ہے کہ اسی کو اگر مان لیا جائے کہ یہی واقعہ ہے، تو ارادے کی صنعت 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 محنت یہ نظر یہ 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 اس ترجیح کی علت بننے کے لئے کافی ہے، باعناظر دیگر لوگوں کہو کہ ارادہ کی علت کسی شے کا ہونا یا کھنسنے سے اس کی ترجیح کی علت ہونا، اور یہی اس قسم کی بات ہے، جیسے نوسفہ کہتے ہیں، کہ بتلقے والا ذات کہ جب بنا دیتا ہے، تو یہی بنا نا ذات کا ام، ذات کی ذاتیات کا بن جانا ہے، یعنی ذاتیات اپنے بننے اور تیار ہونے میں کسی علیحدہ مستقل بناوت (جمل) کے محتاج نہیں ہوتے، اصطلاحی تعبیر اسی کی ان الفاظ میں کی جاتی ہے، کہ ذاتیات غیر مجبول ہوتے ہیں، یعنی ذات کی جمل کے سوا ان کے لئے کسی ملاحظہ مستقل جمل کی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کی ترجیح کی مستغنی اور چاہنے والی وہی چیز ہوتی ہو، خود ارادے کی چاہنے والی

ہے، یعنی ارادہ کا یہی اقتضائے بچتہ ترجیح کا بھی اقتضائے ہے۔

اب چہرہ ان لوگوں کا یعنی دانشوروں کا عقیدہ ہے کہ ارادہ تکیہ حق تعالیٰ کی ذات کا ایسا ذاتی اقتضائے ہے جسے ایجابی اقتضائے کہتے ہیں (یعنی جیسے سارے الہی صفات خدا کی ذات کے ایجابی اقتضائے کا نتیجہ ہیں یا اس سنی کہ خدا کی ذات ہر ارادہ کے یہ کمالی صفات اس میں نہ پائے جائیں یہ ناممکن ہے) یہی حال ارادہ کا بھی ہے، بہر حال جب ارادہ قدیم ذات الہی کا ایسا اقتضائے ہے، جسے ایجابی اقتضائے کہتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ اس ارادہ قدیم کی ترجیح یہی خدا ہی کی ذات کا اقتضائے ہوگی، اسی طرح ارادہ کی دوسری قسم جسے ارادہ حادث کہتے ہیں، یعنی جن ارادوں کا ظہور بندوں میں ہوتا ہے ان حادث ارادوں کے متعلق ان ہی شعریوں کا عقیدہ ہے، کہ وہ ارادہ قدیم کے خاص اقتضائے میں بندوں کو کسی قسم کا کوئی دخل ان حادث ارادوں کی پیدائش میں نہیں ہے، بلکہ خدا کا قدیم ارادہ براہ راست ان کا مختصی ہے، اور جب حادث ارادوں کے متعلق ان کا یہ خیال ہے، تو لازمی نتیجہ اس کا یہی ہے کہ ان حادث ارادوں کی ترجیح یعنی 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 جہان یہ حق تعالیٰ کے ارادہ قدیم ہی کا اقتضائے ہوگا۔

پس حاصل سارے مباحث کا یہی ہوا کہ سارے اختیاری افعال کے مبادی اور ابتدائی اسباب و ملل کے متعلق اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے، کہ ان کو اختیاری نہیں بلکہ ایجابی اسباب مان لیا جائے، یعنی بغیر کسی استثناء کے وہ ہمیشہ ایجابی ہوتے ہیں۔

باقی اس سلسلے میں اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں، یعنی بلا ترجیح دینے والے کے کسی چیز کا خود رجحان پاجانا 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 ٹھہراتے کی جو کشش رکھتی ہوتی ہے، اگر غور کیا جائے تو ناممکن اور محال ہونے میں یہ ساری باتیں برابر ہیں، یہ کشش کہ ان مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو 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 جاسکتا ہے کہ موجب دینی وہ شے جو کسی چیز کے عدم کی ساری راہوں کو بند کر کے اس کے وجود کو ضروری بنا دے، یہ موجب خواہ کنی ارادہ کرنے والی ذات ہی کیوں نہ ہو، یا خود ارادہ ہی ہو، بہر حال میں وہ اختیار کی نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ایک شکل ہے، اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اللہ کا



باطنی پہلو اختیار نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے، اور ارادہ دراصل ایجاب ہی کے ظاہری پہلو کی تعبیر ہے، جس کے معنی ہی ہوتے کہ ایسا فاعل جسے متاثر کجا جاتا ہے، اس کی صورت تو یقیناً مختار کی ہوتی ہے، لیکن حقیقت وہ بھی اختیاری نہیں بلکہ ایجابی فاعل ہی ہوتا ہے، اور یہ خیالی کہ فاعل مختار واقع میں تو متاثر ہوتا ہے، لیکن صورت اس کی ایجابی فاعل کی ہوتی ہے، طبع نہیں ہے، پس واقعہ یہ ہے، کہ جن لوگوں نے ذات حق کے متعلق باطن الوجودی کی طرف اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی ہے، ان کو اس عقین 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، انصافاً عرض منظم پر عمل قائم ہے، جنہوں نے اسی کو اپنا نصب العین بنالیا ہے، وہی ارادے کے قائل ہیں، اگر بحث کی گنجائش ہوتی تو میں عقلی اور نقلی دلائل سے یہ بات ثابت کر دیتا کہ ارادے کا باطنی پہلو اختیار نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے۔

تسمیہ: ارادی فعل کا لفظ لول کر کسی کو یہ مقصود ہوتا ہے کہ فعل اپنے فاعل سے عینی 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 ہو گا، کہ اس قسم کے ارادی فعل کا وجود ناممکن ہے، اور کسی ارادی فعل کا لفظ لول 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 لول تو نہ رہے، اور باقی معنی فعل، ارادی صرف حق تعالیٰ کی ذات ہی کے ساتھ متعلق ہے۔

فعل ارادی کا غیر اطلاق یہ ہے کہ فاعل کے ارادے کو کیجئے کہ یہ فعل کے موجود ہونے میں دخل ہے، خواہ اتنا ہی دخل جتنا کہ سعادت گوان چیزوں کے وجود میں دخل ہوتا ہے، جن کے وہ سعادت ہوتے ہیں، فعل ارادی کے لفظ کا یہی ایک ایسا اطلاق ہے، جو سارے اختیاری افعال پر صادق آتا ہے، خواہ یہ اختیاری افعال مطلق موجودات سے تعلق رکھتے ہوں یا فطری موجودات سے بشری ہوں، ہوں یا حیوانی یا شیطانی، الغرض جن جن چیزوں کی طرف اختیاری افعال منسوب ہوتے ہیں، ان کے ان افعال پر باقی معنی 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، یہی تو اس لفظ سے وہ معنی مقصود ہوتا ہے، جو ارادی افعال کے پہلے معنی کا مد مقابل ہوتا ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے ہر فعل جو کسی قسم کے فاعل سے بھی صادر ہوا ہو، اس پر اس کا

اطلاق ہو سکتا ہے، اور کبھی ارادی افعال سے تانی کے مد مقابل پر ایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس معنی کے لحاظ سے ان سارے افعال پر اس کا اطلاق درست ہو سکتا 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 مد مقابل ہے، اور اس معنی 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 جا سکتا ہے، ان تعبیری اختلافات اور ان کے باہمی تضادات کو اچھی طرح سوچ لو، اور غلط سے کام نہ لو۔

## عقبہ (۷)

ارادہ قدیر کے خاص خاص احوال سے اس قبضہ میں بحث کی جاگی

ایجاب میں اور ارادی فعل کے جس معنی میں منافات نہیں ہے، یعنی باوجود ارادی فعل ہونے کے اس کو ایجابی فعل کہنا بھی اگر درست ہو اس لحاظ سے حق تعالیٰ کے سارے افعال ارادی افعال میں مطلب یہ ہے، کہ کائنات میں جس فعل کا بھی ظہور ہو اور ہر جہاں ہے، ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد وہی ارادہ ہے، جو عرشِ اعظم پر قائم ہونے والی تجلی کے (سرچشمہ) سے اہل رہا ہے، یہی ارادہ اس فعل کا مبداء اور نقطہ آغاز ہے، اور عرشِ اعظم والی تجلی کے اس ارادہ کا جن مبادی اور احوال و اسباب سے تعلق ہے، ان میں ایک مبداء تو ذات (کا وہ مرتبہ ہے) جو درجہ منبسط سے مقدس اور پاک ہے، اسی کو نسبت جبروتی کہتے ہیں، اور حقیقت یہی جبروتی صفت ایجابی تہری اقتضار کا لباس ذات کی اس تجلی میں پہن لیتا ہے جس کا آغاز تجلی اعظم ہے، اور تجلی اعظم کے اسی اقتضار کا نام اجمالی عنایت ہے، یعنی وہی اجمالی عنایت جو قبول کرنے والوں کی مختلف صلاحیتوں کی وجہ سے تفصیل کا رنگ اختیار کر لیتی ہے، بالفاظ دیگر تجلی اعظم کے لحاظ سے تو یہ عنایت اجمال اور وحدت کے رنگ میں رہتی ہوگی، لیکن اعظم کے شخص اکبر کے لحاظ سے کثرت کی کیفیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح تجلی اعظم کے لحاظ سے عنایت کی یہ حالت ایک محض حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن قبول کرنے والی ہستیوں کی رو سے اس میں ابہام اور عدم نفس کی کیفیت پائی جاتی ہے، لیکن ان ہی قبول کرنے والے حقائق میں جب

کٹھن اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے، کائنات کی یہ کیفیت بھی شخص کا قالب اختیار کر لیتی ہے۔  
آفتاب کی شعاعوں کو خود آفتاب سے جو نسبت ہوتی ہے، اور جن میں چیزوں پر اس کی  
شعاعیں پڑتی ہیں، ان سے ان ہی شعاعوں کو جو نسبت ہوتی ہے، مثلاً ہوا، آئینہ، پانی، ریت پتھر  
گولہ وغیرہ چیزیں جو شعاعوں کو قبول کرتی ہیں، اگر ان دونوں نسبتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو تجلی  
اعظم کی کائنات اجزائی کو جو نسبت تجلی اعظم سے اور اس کی قبول کرنے والی چیزوں سے ہے، باستانی  
سمجھیں آسکتی ہے۔

پھر کائنات کا شخص اکبر جب اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق کسی جدید فیض کا مطالبہ  
دعویٰ اعظم ہوتے کرتا ہے، اور اپنی ان ہی صلاحیتوں کے حساب سے اس مطلوبہ فیض کے اجمال کو یہ  
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 انبساط دربار تجلی کی شکل اختیار  
کر لیتا ہے اور یہی انبساط و ارادہ خلیفۃ القدس اور جزئی تجلیوں میں پھیل جاتا ہے، اسی طرح پھیل  
جاتا ہے، جیسے پانی درختوں کی جڑ سے شاخوں میں ٹہنیوں، پتوں میں پھولوں میں پھیل جاتا ہے  
اور اس کے بعد عالم بالائی قوتیں یعنی ارواح و مثال، خلکی نفوس، اور ملائحتی کے ملائکہ اور ملائکہ کے  
وہ افراد جن کا کائناتی نظام کے مختلف ابواب سے فرداً فرداً انتظامی اور تدبیری تعلق ہے، اور یہی  
آدم میں بھی جو برگزیدوں کا طبقہ ہے، سب کے سب اسی انبساط و ارادہ طلب و تقاضے سے مورد  
ہو جاتے ہیں، اور یہ شکل سامنے آجاتی ہے، کہ عرش پر رب تعالیٰ نزول اجلاں 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 قواں سارے کار و بار کا حاصل ہے۔

بہر حال 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 آدی 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 تسری یعنی

مخبر ہوا) جیسے آدمی کی حرکتوں میں قلب کی تابعداری ہوتی ہے۔

عرشی تہلی کی تاثیر کی اسی اطاعت کے بعد، اس تاثیر کے نتائج کبھی فلکی رنگ و رنگ 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 تہلی کے تاثیر نتائج آدمی کے مختلف اعضاء سے ظاہر ہونا شروع کرتے ہیں تاہنکہ جو کچھ چاہا جاتا ہے وہ پورا ہو جاتا ہے۔

پھر جب شخص یا کبھی اس تاثیر کے نتائج کا ظہور ہوتا ہے اور ایک حال کو چھوڑ کر شخص یا کبھی 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 تہلی انظم سے مطالبہ کرتا ہے اور ان کو بروئے کار لانے کی استعداد کرتا ہے اور عرش پر قائم ہونے والی تہلی انہیں اس کے بعد وہ فیض نازل ہوتا ہے اور فطرۃ القدر میں اور عالم بالا کے نفوس و ملائکہ اور احوال مثال، وغیرہ میں ارادہ و ابتلاط پھیل جاتا ہے پھر نئی تاثیر اور تاثیر کی کیفیت رونما ہوتی ہے اور جو چاہا گیا تھا وہ سامنے آ جاتا ہے اس حال سے پھر نئی تسلیاتیں پیدا ہوتی ہیں اور بعض شخص یا کبھی پھر جاری رہتا ہے ایک پھر 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 رہے، 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 چہ چہ جاتا ہے اسی عرش کی طرف ایک ایسے دن میں جس کی مقدار ہزار سال ہوتی ہے، اس

نے اس مقام پر صفت کے اہل نسبی کہتے ہیں سبحان، اللذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلہن بیت خلیل  
الارض سبع سماوات سبحان من استوی علی العرش یدبر الامر و سبحان من یدبر الامر من السماء لئی الارض من نور  
عجیب الیہ فی یوم کان مقدارہ الف سنۃ مما تعدون "دلیل ان فرقہ میں قرآنی الفاظ کے اقتباسات کو بوجہ شہادت کے  
قول کیا ہے "یعنی چاہا جائے تو صفت نے جو کچھ اس سے پہلے بیان کیا ہے ان کا ثبوت ان قرآنی الفاظ سے اور ان آیتوں میں  
ان الفاظ کا ذکر آیا ہے ان سے پس کیا جاسکتا ہے" ۱۲

حساب سے جو تم شمار کرتے ہو

یہ آیات 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 چیز کے تعلق افعال انہی استعداد و بخشش کا کام کرتے ہیں اور ان کو برودے کا دلانے کے لئے خدا کے ان افعال کی مشیت ایسے اسباب بعیدہ کی ہے جو نتائج سے اسباب قریبہ کے قریب کر دیتے ہیں اصطلاحاً جس کا نام افضاء ہے اور یہ کہ بعض افعال انہی اپنے ظہور میں قبول کرنے والوں کی مصلحتوں کا بھی پاس کرتے ہیں ان باتوں کا بن لوگوں نے انکار کیا ہے میرے خیال میں ان لوگوں نے حاصل افعال الہی کی ملکوں اور مصلحتوں کا انکار کیا ہے ایسا واقعہ جس کے لئے کسی فرد و فلک کی ضرورت نہیں ہے بلکہ بدیہی ہے اسی کو وہ جھٹکا رہے ہیں اپنے اس خیال کے ثبوت میں نہ وہ عقلی دلائل رکھتے ہیں اور نہ نقلی۔

آخر خود خود کرنا چاہئے کہ دعا کرنے والوں کی دعا 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 جسم کا علوی اجرام اور ہستیوں سے جو تعلق ہے اور کائنات الہیہ اور بارش وغیرہ کا موائیدہ بنانا حیوانات انسان وغیرہ کی پیدائش میں جو دخل ہے یا ارادہ کرنے والی ہستیوں کے ارادے جن افعال تک کرنے والوں کو پہنچاتے ہیں کیا دین کے ماننے والے اس کا انکار کر سکتے ہیں یقیناً ان کا شمار ان ہی امور میں ہے جنہیں ضروریات الدین یا دین کے ضروری امور کہتے ہیں کسی قسم کی ضعیف ہوا 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 سلاسلہ (افعال کے طلق و اسباب) کا سبب محض اتفاقی ہے یا صرف عادت کی بات یعنی عادی ہے قرآنی آیات مثلاً

وَمَنْ يَكْفُرْ لِكَرَمَاتِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ وَالْجَمْعِ جَمِيعًا مَنَدًا  
 اَللّٰهُ يَخْتَصِرُ مَا يَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ رِجَالِهِمْ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلْ لَهُ سَبِيلًا

یا ارشاد ہے کہ  
 وَمَنْ يَكْفُرْ لَكُمْ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ جَمِيعًا مَنَدًا  
 اور مقرر کیا تمہارے آفتاب کو اور ماہتاب کو چھوٹے

یا یہ آت یمنی:

و انزلنا من السماء ماءً 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،

ذی السماء و ما رزقکم و ما تعدد دن  
اور آسماؤں میں تباری مدنی جس کا وہ کیا جاتا  
ہے تہ سے

کیا یہ یا اسی قسم کی بے شمار آنتوں کے مفاذ میں جو غور کرے گا وہ اس کے سوا کچھ اور سمجھ سکتا ہے  
جو میں نے کہا۔

تنبیہ، کائنات میں انقلابات و تغیرات کا جو سلسلہ جاری ہے، اور قدرت کی طرف سے  
جو کارروائیاں بروئے کار آتی رہتی ہیں ان کے تینوں مبادی ایسے صبر و جبروتی، عنایت اجمالی  
یا اجمالی عنایت جو تجلی اعظم سے پیدا ہوتی ہے اور عرش اعظم پر جو تجلی قائم ہے اس میں مستعد 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 مبدی 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 مبدی ہے، مثلاً صبر و 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 حتیٰ 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

یا ہم ان صلاحیتوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، سب ہی سے یہ جب 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 مجلہ سے گانا مبادی کے حوالہ  
 کائنات کا ایک سبب وہ بھی ہے، اس اجمالی عنایت کو بھی تم ساری کائنات سے قریب پاؤ گے  
 حتیٰ کہ عرش اعظم والی تجلی میں، جو ارادے سے 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 سفیری و  
 تاثیر کی کیفیتیں عالم پر طاری ہوتی ہیں ان سے بھی وہ اسی قدر قریب ہوگی جس قدر دوسری  
 چیزوں سے قریب کی نسبت اس کو حاصل ہے، اسی طرح حوادث کائنات کا تیسرا سبب یعنی  
 عرش اعظم والی تجلی میں ارادوں کا جو سلسلہ پیدا ہوتا رہتا ہے ان ارادوں کو بھی کائنات کے ہر  
 جز سے قریب ہی پاؤ گے، نہ ظاہر نہ کچھ عجیب سی بات نظر آتی ہے، لیکن اشارہ ثانیہ میں تمہیں  
 جو یہ بتایا گیا ہے کہ تجلیات کے لئے بذات خود، مستقلی احکام ثابت نہیں ہوتے اور نہ اپنی  
 تاثیرات میں ان کا کوئی مستقل مقام ہے، بلکہ حقیقی موثر، ان مستقل اثر بخشی و اثر فرینی یہ تو تجلی کا  
 یعنی اس ذات کا کام ہے، تو ان تجلیوں کی راہ سے ظہور کا رنگ اختیار کرتی ہے، لیکن (ان  
 تاثیرات کے سبب کا قیام تجلیوں میں ہوتا ہے، اگر اس نکتے کو سامنے رکھ لو گے تو جو کچھ کہا گیا ہے  
 وہ بہت ساری چیزیں آسکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تجلی کا دو مختلف نقاط نظر سے تصور کیا جاسکتا ہے، یعنی ایک  
 تو یہ کہ خود تجلی کی اپنی خاص ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور دوسرا نقطہ نظر یہ ہے، کہ تجلی کی شرط  
 ملحوظ رکھتے ہوئے، تجلی کا تصور کیا جائے۔ اب دوسرے نقطہ نظر میں بشرط تجلی، تجلی کی ذات کو  
 اپنے سامنے اگر رکھو گے تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں تجلی، فاعل اور موثر کے ذیل میں داخل  
 ہو جائے گی، اس وقت تم تجلی ہی کو پاؤ گے کہ سارے تاثیراتی نتائج کا سرچشمہ نہی ہے اور ان  
 کے جن مبادی کا تجلی میں قیام ہوگا، یہی مبادی تم کو فاعل کی تاثیر کے مناسبتی نظر آئیں گے۔  
 لیکن تجلی 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 تجلی یعنی تجلی کرنے والی ذات ہی کا فیض معلوم ہوگا، کہ ہمہ گیر اور عام ہے، اجمالی  
 تاثیر کا اصل سرچشمہ ہی ہے، البتہ اس اجمالی تاثیر میں توح اور تشخص یہ قبول کرنے والی چیزوں کی ذاتی  
 خصوصیت پیدا ہوگا، جنہیں ایک قبول کرنے والی تجلی ہی ہر واقعہ کی صورت ہوتی ہے، تجلی کے فیض عام نے، اسی تجلی کے قالب میں مبادی کا

لباس پہنا جیسے دوسرے قابل (یعنی قبول والی چیزوں) کے قالب میں وہ دوسری چیزوں کا ہیں  
پہن لیا ہے، ہاں جیسے کہ اس مسئلہ پر ذرا زیادہ تو جھکرو۔

اس بار تک سمجھنے کو مندرجہ ذیل مثال سے اگر میں زمین نشین کر اسکا تو کی کہنے میں میں یہ  
کہتا چاہتا ہوں کہ کائنات کا مبدع جب جبروتی کو جو قرار دیا جاتا ہے تو گرا 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 مبدع اور ان کے وجود کا منشاء و سبب بن جاتی ہے، ایسا سمجھو کہ حوادث کائنات کا  
مبدع جبروتی کے مبدع 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 تیرے 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  
ادوی حرکات ہی ہوں گے، اور دشمن کے جسم میں جو چوٹ یا مار کا اثر پہنچے گا، یا اس کے جسم کا  
جو حصہ پھٹے گا یا کٹے گا، یہ ساری تاثیریں ان ہی ہتھیاروں ہی کے ذریعے سے تو ظاہر ہوں گی۔  
بہر حال کارہ بار کے اس سارے سلسلہ کو تم خواب دیکھنے والے کی توجہ و التفات کی  
طرف منسوب کر کے اگر دیکھو گے، تو تم کو معلوم ہو گا کہ عالم رویا میں جو چیزیں اسے نظر آتی ہیں،  
سب کا قریب ترین مبدع اس کی توجہ و التفات ہی ہے، متحی کہ اس خواب والی جنگ میں خود اپنے  
آپ کو میں شکل و صورت میں وہ دیکھتا ہے، اور جو ارادہ اس کے اس خواب والے قالب میں پیدا ہوتا  
ہے، ان سب کا مبدع نیز خود تیرا اور تلوار ان ہتھیاروں کے حرکات اور ان کی منبش 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 مبدع بھی اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ و التفات ہی نظر آئے گی، لیکن وہ سوچنے  
کی بات یہاں یہ ہے کہ دشمن کے جسم میں جو زخم تیرا تلوار اور خواب دیکھنے والے کے خوابی قالب کے  
ارادہ کے ذریعے سے نمودار ہوتا ہے، اس کو خواب دیکھنے والے کی توجہ و التفات سے کیا نسبت  
ہے؟ کیا خواب دیکھنے والے کی توجہ سے پہلے تیرا تلوار و نیزہ ہتھیاروں کا اور اس کے ارادہ کا تعلق  
پیدا ہوتا ہے، اور پھر ان کے ذریعے سے دشمن کے جسم میں زخم کا چرک لگتا ہے؟  
چونکہ یہ شخص کے تجربہ کی بات ہے، اس لئے ہم میں ہر ایک اندازہ کر سکتا ہے، کہ خواب  
دیکھنے والے کی توجہ و التفات کا جو تعلق خوابی قالب کے ارادے اور خواب والے ہتھیاروں سے  
ہوتا ہے، جیسے وہ قریب ترین مبدع ان چیزوں کا ہے، بھنسنے ہی تعلق اس توجہ اور التفات کو دشمن کے



جسم کے زخم سے بھی ہے یعنی اس کا بھی وہی اسی طرح قریب ترین مبداء ہے، جیسے (اکل زخم کے اسباب کا وہ قریب مبداء 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، قطعاً 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 پس حد تک کہنے کو تیار ہوں، کہ (خواب والے) دشمن کی ذات، اور اس دشمن میں جو عداوت اور دشمنی کا جنم پایا جاتا ہے، ان دونوں میں بھی یہ تعلق نہیں ہے، کہ دشمن کی ذات اس عداوت کے وجود کا واسطہ اور قدریہ ہے، اور یوں عداوت کے اس جذبہ میں اور خواب دیکھنے والے کی توجہ کے درمیان دشمن کی ذات آہن بن جاتی ہے، یہ بھی واقعیت سے دور ہے، اور حقیقت وہی ہے، خواب دینے 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 جو ہر ہر یا عرض فاعل ہو یا قابل، کچھ بھی ہو، سب اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ سے براہ راست بغیر کسی واسطہ اور تیر 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، قدامت بھی اس کی اسی توجہ ہی کا کثر ہے، اور دوست بھی جو دوست ہونے میں 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 ہے، میں پائی جاتی ہے، اس کا بھی اور جیسے اطاعت کرنے والوں کے ساتھ اس کا یہ تعلق ہے، جیسے وہ ان لوگوں کا بھی قیوم ہے، جو اس کے نافرمان ہیں، خود ان کی ذات کا بھی اور ان کی نافرمانی و عصیان و تمرد کا بھی اور اس عرصہ کا بھی جو نافرمانی کی وجہ سے پیدا ہو کر نافرمانوں کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے۔

چاہے کہ اپنی طبیعت میں زیادہ لطافت پیدا کرو، جو عبید ہے، وہ تم پر کھلے گا، اور یہ حال توجہ جبروتی کے مبداء ہونے کی کیفیت کا تھا، باقی تجلی عظیم کا مبداء اس کی مثال نفس ناطقہ کے

وہ تاثیر تعلقات ہو سکتے ہیں جو جسم اور بدنی اعضاء کی قوتوں سے درگھنات، آخر تم خود سوچو کہ جسم کی ہر قوت (بصر، شامہ، سامعہ وغیرہ) اور ہر ہر جارحہ (ہاتھ پاؤں) وغیرہ کی قوتوں سے نفس ناطقہ ایک خاص قسم کا کئی تاثیر تعلق کیا نہیں رکھتا! کیا ان میں سے ہر ایک پڑس کی اجمالی عنایت سب ذیل نہیں ہوتی؟ یعنی وہی تاثیر تعلق اور اجمالی عنایت اور توجہ جو ان قوتوں میں سے ہر ہر قوت کے تعلق سے شخص اور میں کارنگ اختیار کرتی ہے، مثلاً نفس ناطقہ کی توجہ کسی چیز کے حاصل کرنے کی طرف منبذ ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اس توجہ اور عنایت کا ظہور پہلے قوت مفکرہ میں ہوتا ہے۔ یہ 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 غاڑیہ یعنی قلب میں ہوتا ہے، باری معنی کہ اس چیز سے نفس اپنے اندر قوت غاڑیہ 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 دھرنے کے لئے۔

اسی طرح عرش اعظم پر جس تاج کا قیام ہے، اس کے مبدع ہونے کی حالت کا اندازہ اس مثل سے کر سکتے ہو، یعنی آدمی کے عنایت 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 مبدع ہے، یہی کیفیت عرش والی تاج کی مبدع ہونے کی ہے، اب اگر نفس ناطقہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تم سوچو گے تو تم پائو گے کہ سامعہ قوی اور بدن کے سارے اعضاء و جوارح پر آثار طاری ہوتے ہیں، ان سب کا مبدع قریب ترین مبدع یہی نفس ناطقہ ہے، ان ہی طاری ہونے والے آثار میں پسندیدگی اور ارادے کی کیفیت بھی ہے، جو قلب پطاری ہوتی ہے، گو 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 شخص ان ہی کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، یعنی قابل کے ذریعہ سے، اور یہاں ظاہر ہے کہ یہ تمام قلب ہی کو حاصل ہے، جیسے دوری قبول کرنے والی چیزوں کی مختلف نوعیتوں کی وجہ سے نفس ناطقہ کی یہی اجمالی عنایت پکڑنے دھرنے وغیرہ حرکات و سکنات کی شکل میں شخص و میں کارنگ اختیار کرتی ہے۔

اب اگر نفس ناطقہ کو اس نقطہ نظر سے سامنے رکھو کہ قلب ہی نفس ناطقہ کی مختلف تجلیوں میں سے ایک تجلی ہے، تو تم پائو گے کہ نفس ناطقہ ہی اپنے ان تمام افعال و اعمال میں ہوتا ہے، جیسے:

جو اس سے بالا ارادہ صادر ہوتے ہیں، اس وقت ارادہ کا شمار فاعل کے ذیل میں ہو گا۔ خوب اچھی طرح اس کو سمجھنا اب میں کہتا ہوں کہ شخص اگر کائنات کا پورا شخص و جوں فرض کر دے کہ اس کا نفس تجلی اعظم ہے، اور عرش پر جو تجلی قائم ہے، فرض کر دے 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 ہو گا۔ لیکن خود عرش والی تجلی کی طرف ان کا انتساب ارادی شکل میں ہو گا، مطلب یہ ہے کہ ممکنات کا لاہوت کی طرف جو انتساب واستناد 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 و افعال الہی 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 نسبت سے جو تمام تجلیات کے مقابلہ میں اعلیٰ ترین تجلی ہے، اور سب سے زیادہ مفصل ہے، ظہور میں اس سے زیادہ کوئی نہیں ہے، اور سامنے 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۔

نصیحہ اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ نفس نااطمہ کو اگر اس مرتبہ کے رو سے تصور کیا جائے جس میں وہ محض تجربہ و ہوت کی نشان دکھاتا 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 بادی افعال و اسباب یعنی میلان، ہند، بیگی، شوق یا نفرت و ناپسندیدگی، غصہ ان میں سے کسی ایک چیز کا نفس کے ارادے سے تعلق نہیں ہے، لیکن اس 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، یا اس لئے 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 قابلِ بعید از عقل نہ سمجھا جائے گا کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسری چیز کی، اگر خاص طرف اور مقام ہر دو ذہن یا خارج (از ذہن) و فیرو میں علت بن جائے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایسی تیسری چیز جس کا وجود اس خاص مومن اور نہ سے منہ توجہ ہو، وہی ان دونوں چیزوں کی ہی، بلکہ علت و لول ہونے کا دونوں میں جو تعلق ہے، حقیقت کے اس تعلق کی بھی اگر تیسری چیز علت بن جائے، تو اس سے کسی قسم کی خرابی پیش آئے گی، قطعاً صحیح نہیں ہے، بلکہ ایسا ہو سکتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں

کسی قسم کی کوئی مستافات نہیں ہے۔

ہر حال ایسی صورت میں یہ بالکل ممکن ہے کہ ان دونوں چیزوں میں سے بن میں ایک علت اور دوسری معلول ہے، ان میں سے کسی ایک چیز پر کسی خاص طرف اند موطن کے لحاظ سے یہ بات اگر صادق آئے کہ ان میں ایک شے دوسری شے کی علت ہے لیکن دوسرے موطن و طرف کے مدد 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 طرف کا وجود ہونا ضروری شرطوں میں سے ہے، اگرچہ اس حقیقت کی طرف اس باب نظر کی تو بے منقطع نہیں ہوئی اور نہ انھوں نے اس کو بیان کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود کے طرف اند موطن میں جو تحدید پایا جاتا ہے، وہ یہ بات کہ خارجی وجود بھی دوسرے وجود کے اعتبار سے ظلی وجود بن جاتا ہے، ان امور سے انھوں نے غفلت برتی، اس فائدہ کو محفوظ کر لو، من قریب تم کو اس نفع پہنچے گا۔

## عقبہ (۸)

عالم کے شمس اکبر کے لئے جب لاہوت کی اپنی تہی اعظم کے رستہ وہی حیثیت نمبری جو نفس ہوتے کی بدن کے تعلق سے ہے، دینے ساری کائنات کی لاہوت بحیثیت قلبی اعظم کے گویا درج ہے، اور عرش والی تہی کے حساب سے یہی لاہوت گویا عالم کے شخص اکبر کا جب قلب قرار پایا اور خطیرۃ القدس کے لحاظ سے اسی لاہوت کی حیثیت ان قوی کی جب ہوئی جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے، تو وہ ساری مثال قوتیں جو عالم بالا دست میں پائی جاتی ہیں، یعنی علویات یا سفلیات سے جن کا تعلق ہے، مثلاً ارواح مثال فلکی نفوس ملکی نفوس وغیرہ ان کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے گویا وہی سمجھا جائے گا جو نفس 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 و حیوانات) وغیرہ کا تعلق حق تعالیٰ سے گویا اسی قسم کا ہے، جو ہمارے اعضاء کا ہمارے نفوس سے ہے، یہ تسلیم کر لینے کے بعد لازمی ہے کہ اس کا یہ ہے کہ ارادہ (الہی) جب خطیرۃ القدس تک مستقل ہو کر پہنچ جاتا ہے تو اس کی مثال گویا یہ ہوتی کہ ہمارے ارادے ان قوتوں تک مستقل ہو کر پہنچ گئے جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے، یعنی باہر، نامہ مفکرہ وغیرہ، اور عرش والی تہی کا علوی اور سفلی قوتوں پر جو تغیری اثر قائم ہے، گویا

سمجھنا چاہئے کہ یہ اسی قسم کی بات ہے جیسے ہمارے اعضاء و جوارح کی حرکتوں پر ہمارے قلوب کا تفسیری اثر قائم ہے اور شہادتی اجسام (نباتات و جمادات و فیروز) اسی عرش عالی تجلی کے اسی طرح مسخر اور مغلوب ہیں جیسے ہمارے اعضاء کی حرکتوں کے طریقے مل 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 جملہ جہاں مست در جہاں جملہ بدن      ارواح و ملائکہ حواس میں تن  
افلاک و عناصر و ممالک و اعضاء      تو سید ہیں مست و در شیعہ و تار و فن

خلاصہ یہ ہے کہ قلبی اعظم سے جن دو ای فیاضیوں کا اجہالی رنگ میں خہور ہو رہا ہے اور ارادے نبیاس سے طہوس بزرگی اجہالی فیض عرش عالی تجلی پر نازل ہوتا ہے پھر وہی فیض المقدس میں ہر دست ہو کر عالم کی فعال قوتوں تک منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد شہادتی اجسام میں وہی فیض اپنی چہرہ پر راز بھونکر شخص انہر کی لوت پر امکان قوتوں ظہور کا قالب جو اختیار کرتے رہتے ہیں اور یہ سارا قصہ باطن الوجود کے متون قانون کے زیر اثر جو انجام پانہا ہے اگر اپنے ذہن میں (اس کا ناتی کاروبار) کا معنی نشہ قائم کرنا چاہتے ہو تو چاہئے کہ اپنے دل میں ایک ایسے آدمی کا تصور قائم کرو جو متحرک بالارادہ ہو (یعنی 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 اگر گویا یہی متحرک بالارادہ آدمی ہے اور اب اس پر زور کرو کہ ایسا آدمی جس کے حرکات ارادے کے تحت صادر ہو رہے ہوں یقیناً کسی ایسے نفس کا حذب و انگ ہے جو اپنی اس ارادی حرکت سے کسی غایت و مقصد تک بالذات پہنچنے کا نفس طور پر دواماً طلبگار ہے اور اسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت تو سٹیہ کو بھی اس کی ذات تبنا مقصدی ہوگی اب تم میں بھی جو کہ تجلی اعظم کی حیثیت تو اسی متحرک بالارادہ آدمی کے نفس کی ہے اور تجلی اعظم سے اجہالی فیض کا جو تعلق ہے یہ خیال کرو یہ متحرک بالارادہ انسان کے نفس میں حرکت تو سٹیہ کا جو اقتضار پایا جاتا ہے تجلی اعظم میں اس کے اجہالی فیض کی بھی نوعیت ہے اور دوسری بات جو اس متحرک بالارادہ انسان کے متعلق یہاں کہنے کی ہے وہ یہ ہے کہ ہر متحرک بالارادہ

کہ ایک گنتے میں ایک میل مسافت فرض کیجئے کہ کوئی متحرک شے اگر پہری کہے تو پہری حرکت جو اس گنتے میں پہلی پہنچ جائے گی وہی تمام فلسفہ و لغز سے حرکت کہنے لگے گا کہ اس میں حرکت کی بدولت متحرک میں وہ گنتے کے ایک جز سے دوسرے جز میں منتقل ہوا ہے اسی کا نام حرکت تو سٹیہ ہے یہ بات کہ حرکت کی من دون قوتوں میں کون سی قسم خاصاں میں موجود ہے اس میں جو ذیلی مسئلہ ہے

عظیم کرنے والی قوت (یعنی قوت عازمہ) کا ہر نانا گزیرہٹ اور حرکت قطعاً کے ہر ہر حصہ اور ہر نقطہ سے نیز ہر ہر قدم سے جو اس راہ میں نہیں گئے ان سے نئے نئے ارادوں کا تعلق جو پیدا ہوتا رہتا ہے ان ارادوں کی تجدید بھی اسی قوت عازمہ سے ہوتی ہے گی (اس تفسیر کو پیش نظر رکھتے ہوئے تم میں تجلی نور عرش عظیم پر قائم ہے اس کو سمجھو کہ زیادہ قوت عازمہ ہے اور عرش والی اس تجلی میں نئے نئے ارادوں کی بلوہ نمایوں 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 تجدید کے اسباب دو ہوں گے، یعنی ایک تو وہ سبب جو قدم سے اپنا اثر قائم کرتا ہے، یعنی متحرک بالارادہ آدمی کا نفس حرکت توسطیہ کہ جو چاہتا رہتا ہے، نفس کا یہ اقتضا، ان ارادوں کے تجدید کا قوتانی سبب ہے، جس کا اثر اہم سے ارادوں میں پڑتا ہے اور دوسرا سبب ان کا وہ ہے جو پہلے 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 لئے دوسرے قدم میں اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلا قدم نہ اٹھایا جائے، لیکن دوسرا قدم اسی وقت اٹھا جا سکتا ہے، جب پہلے قدم کی حرکت معدوم ہو جائے، لہذا یہی ہر پہلا قدم اسی لئے دوسرے قدم کے سدمات میں شمار ہوتا ہے، اسی وجہ سے وہ سارے قدم جو مقدم ہوتے ہیں وہ پچھلے قدم کے سدمات کہے جاتے ہیں، اور (قدم کی جو حرکت اس متحرک بالارادہ انسان سے صادر ہو رہی ہے اس کا وہ سبب حرکت سے اثر انداز ہوتا ہے، وہ یہی ہے، مگر باقی شرط کہ حرکت توسطیہ کہ اس متحرک بالارادہ آدمی کا نفس جو چاہتا تھا، یہ چاہت اور اس کا یہ اقتضا بھی سلسل باقی ہر وقت پہلے اٹھائے ہوئے قدم اٹھانے والے قدموں کے سبب بنتے چلے جاتے ہیں، یعنی استعداد و صلاحیت پیدا کرنے والے سبب جسے سدمات کہتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ان ارادوں کے تجدید کی علت موجبہ یعنی وہ علت جس کے بعد مطلوب کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، اور حرکت توسطیہ کہ وہ اقتضا ہے، ہر بالارادہ چلنے والے کے نفس میں پایا جاتا ہے، لیکن باقی طور یہ اقتضا ان ارادوں کے تجدید کا سبب ہے، کہ پہلے اٹھائے ہوئے سارے قدم ان ارادوں میں تفسیر اور تعین کا رنگ پیدا کرتے رہتے ہیں۔

(اس بالارادہ چلنے والے آدمی کے نزدیک بالاحالی پر ان ارادوں کے تجدید پذیر یوں کو قیاس کر سکتے ہو، جن کا سبب تجلی عظیم، کا فیض عام خاص خاص سدمات کی شرط کے ساتھ تدریجاً

تیسری بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق قابل توجہ یہ ہے کہ اس کی قوت عازرہ سے نئے نئے ارادوں کا جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے تو کھینچی ہوئی بات ہے کہ ایسی صورت میں اس شخص کی بینائی بالکل آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ کو متعین کرتی ہے، اور جس جگہ سے قدم اٹھا کر آتے والی جگہ پر جو وہ قدم رکھے گا اس کو نیز اس قدم کے اٹھانے کا اور بینائی کی قوت جس جگہ کو آئندہ قدم کے رکھنے کے لئے متعین کرتی ہے اس جگہ پر قدم کے رکھولنے کا کام ان سارے کاموں کو قوت بخیل ہی انجام دے گی 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 تخیل سے متعلق ہے۔

دب ابھی مثال کی راہ نکالی، میں تم اس بات کو یعنی خلیقہ العدم میں ارادہ کے ساری وجہی ہونے کو ایسا سمجھو کہ گویا اس متحرک بالارادہ آدمی کا ارادہ قوت بینائی اور قوت تخیل پر اثر انداز ہوتا ہے اور یہ ایک واضح بات ہے کہ بینائی کی قوت (آئندہ اٹھنے والے قدم) کی جگہ کو متعین کرتی ہے، اسی طرح قوت تخیل جس وضع مخصوص کا اندازہ کرتی ہے ان کے اسباب یہی دو ہوتے ہیں ایک تو ادھر سے اور اور دوسرے سے اثر انداز ہوتا ہے، یعنی قوت عازرہ میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، یہ تو وہ سبب ہے جو ادھر سے اثر انداز ہوا اور اعضا میں سے جو جو خصوصیات کے قبول کرنے میں مدد دیتا ہے یہ وہ سبب ہے جس کا اثر قوت سے پڑتا ہے، یہی وجہ ہے جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ بیمار آدمی یا بچے پستقامت والے لوگوں کی قوت بینائی آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ پہلے قدم کے قریب ہی متعین کرتی ہے اور ان لوگوں کی قوت تخیل تیز حرکت کو نہیں بلکہ سست رفتار کی اور یہ کہ قدم احتیاط سے رکھا جائے اور بالکل کو سہجی ہے، بخلاف ان لوگوں کے جو ایسے نہیں ہوتے قدم اٹھانے میں ان کا حال ان کے مختلف ہوتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ بینائی کی قوت اور قوت تخیل کے کام کی مختلف نوعیتوں میں اس مسافت کی خصوصیتوں کو بھی بہت زیادہ دخل ہوتا ہے، جس میں حرکت وقوع پذیر ہوتی ہے، یعنی مسافت کی بلندی و پستی، دشواری و آسانی، ریگستانی، غلاتے کی مسافت، حدیثی دالی 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 و نزولی حرکت، اور ہیرلی (یعنی گرنے کی حرکت) میں جو اختلاف ہے، اس اختلاف سے بھی ان قوتوں کے عمل میں اتناں پیدا ہو جاتا ہے، عرش پر قائم ہونے والی پہلی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، اس ارادے کے اثر کے ظہور میں شخص ہیکر کی استعدادوں اور صلاحیتوں کا جو مختلف حال ہے، اس کو ان ہی مذکورہ بالا امور پر

جو تھی بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق جو قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ جسام و اور ایک  
 رکے والی قوتوں کے کام جو مقررہ میاں اور نصاب ہے، دستاویز کی طرح باتوں کا اندازہ آنکھوں کو کرنا  
 چاہئے ان کا وہ اندازہ کر چکی ہے، اسی طرح کان گوشہ کر میں معلومات کو فراہم کرنا پڑتا ہے ان کو فراہم  
 کر چکا ہو، تو اس کے بعد کہ شخص کی عمر کو قوت کو قوت عازمہ اپنے قابو میں لاکر ان سے حرکات صادر  
 کرانی 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 عنویات سے ان کی حیثیت قوت متحرک کی ہے اور عرش و ملی تعالیٰ اپنے زیر قابو لاکر ان سے جو  
 کام لیتی ہے، یہ گویا وہی حالت ہے جو قوت عازمہ متحرک کو اپنے قابو میں لاکر ان سے کام لیتی ہے، پانچویں  
 بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق یہاں سوچنے کی یہ ہے کہ اس کے مختلف اعضاء تک قوت  
 ہاڑر کی تاثیریں کیفیتیں بذریعہ حرکت کے منتقل ہوتی ہیں، شہادتی اجسام (نباتات و جادات وغیرہ) تک  
 (عرشی تہی کی تاثیریں کیفیتیں) جو منتقل ہوتی ہیں اس کو متحرک بالارادہ انسان کے اسی حال پر قیاس کرنا  
 چھٹی حالت اسی متحرک بالارادہ انسان کی یہ ہے کہ تہی شیء وضع اور نئے نئے مسلسل پیش آنے والے  
 مکاؤں اور جگہوں سے وہ گذرنا رہا ہے، تمہارے اسی حال پر امکانی حوادث کو قیاس کرنا، اس سلسلہ  
 میں یہ واضح بات ہے کہ (اس متحرک بالارادہ انسان) سے باہر جن حرکات کا فہرہ ہوگا اور جن میں وضع  
 اور مقامات سے اسے گذرنا پڑتا ہے، یہ ساری باتیں بالکلہ (ان ہی) امور کے خیالی تصورات پر منطبق  
 ہوتی ہیں، برضا ہر گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہی خیالی تصورات (دماغ) سے منتقل ہو کر اعضاء تک پہنچ  
 گئے ہیں، عالم مثال سے چیزیں منتقل ہو کر عالم شہادت یعنی عالم محسوس میں کس طرح پہنچتی 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 میں حرکت کرتا ہے، اس میں مسافت  
 کو تدریجی طور پر تصور تصور اگر کے قطع کرتا ہے، باطن الوجود میں حوادث کا جو سلسلہ پوشیدہ ہے اس کو  
 اسی پر قیاس کرنا چاہئے، تم یہ بھی جانتے ہو کہ یہ متحرک بالارادہ اپنی اس حرکت کو (قدم پر قدم ہٹا کر پوری  
 کرتا ہے، لیکن سارے قدم جو اس راہ میں اٹھاتا ہے، اس کا کیا حال ہے؟ ظاہر ہے، کہ ہر قدم پہ  
 اس شخص کی قوت عازمہ کا حال ارادوں کے لحاظ سے بدلتا چلا جائے گا، اسی طرح اس کی حیثیت 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 پھلا گھٹے کے اعتبار سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک



مستقل امر ہے جو قدم ختم ہو چکتا ہے، اس کے ساتھ اس چلنے والے کی نگاہ میں جو اہمیت تھی گویا وہ منور اور بے شمار ہو کر رہ جاتی ہے، اور جس قدم کا انشاۃً اب اس کے پیش نظر ہوتا ہے، وہی اہمیت حاصل کر لیتا ہے، اور کسی اہمیت! کہ شاید پہلے اس کی طرف کسی سے توجہ ہی نہیں کی تھی، دماغی اور مستقبل کے سارے حالات میں سے آدمی گذرنا رہتا ہے، تقریباً سب ہی کا یہی حال ہے قرآن مجید میں جو فرمایا گیا ہے۔

وان یومئذ عند ربك كالفضة معاً      یک دن نیرت رہے کے ہاں کا ایک ہزار سال کے صیبا  
 ہے جیسے تم شکر کرتے ہو،

اور اس میں جن انداز 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، جو اپنے اس حال کے درمیان مسلسل اسی قانون کے زیر اثر جس کا میں نے ذکر کیا اپنے قدم اٹھاتا چلا جاتا ہے، اور یہی بہت سی باتیں اس سلسلہ میں کہی جاسکتی ہیں لیکن تمام امور کا احاطہ اس کتاب کی حد گنجائش سے خارج ہے۔

تنبیہ: ایک مثال پر غور کرو، فرض کر دو کہ ایک چوٹی کسی ایسے ہاتھی کی ٹانگ پر چڑھی ہوئی ہے جو چل رہا ہے، اور یہی چوٹی 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 چوٹی دیکھ رہی ہے، اور یہی مان لو کہ ہاتھی اپنے سارے اعضاء کے ساتھ ایک شخص وجود ہے، چوٹی یہ چاری اس واقعہ سے ناواقف ہے، بلکہ یہ سمجھتی ہے کہ ہاتھی کی ایک ٹانگ ایک الگ خاص شخص وجود ہے، جو فلاں مقام تک پہنچنے کے لئے چل رہا ہے، اسی طرح دوسرے پاؤں کے متعلق بھی اس کا یہی خیال ہے، کہ وہ کوئی جدا جدا مستقل شخص وجود ہے، اور اس کا مقصد بھی اپنی چال سے فلاں مقام تک پہنچنا ہے، یہی خیال اس چوٹی ہاتھی کی سونڈ، پیٹ، پیٹھ، سب ہی کے متعلق ہے، یعنی ان میں ہر ایک مستقل شخص وجود ہے۔

ظاہر ہے، کہ ایسی صورتیں گر چوٹی 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 پہنچنے کے بعد ہاتھی کی ٹانگ اور اس کے سونڈ دونوں کی حرکت رُک 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 پہنچنے کے بعد دونوں رُک گئے، تو جو اس کا علم ہے، اس کے لحاظ سے وہ اور خیال ہی کیا کر سکتی ہے، پھر چوٹی اپنے اس خیال کی تائید میں ان باتوں سے اگر تفریح اٹھائے، یعنی کہے کہ

سونڈ اور پاؤں دونوں کے الگ الگ مستقل وجود ہونے کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے، اگر شکلا صورتاً دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں نیز دونوں کی وضع بھی الگ الگ ہے، پہنچنے 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 حیوانی کو الگ الگ محسوس ہو، اور سمجھے کہ ہر ایک کی قوت محرکہ اسی میں پیوست ہے، یعنی سونڈ میں سونڈ کی قوت محرکہ اور پاؤں میں پاؤں کی قوت محرکہ، الغرض یہ اور اسی قسم کے مختلف قرائن کو سمجھ 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 فریب اور کیا فیصلہ کر سکتی ہے؟

لیکن جو اس ہاتھی کی شخصی وحدت سے واقف ہے، یعنی اس کے اعضاء میں جو اتصالی علاقہ پایا جاتا ہے، اور اسی اتصالی علاقہ نے اس کے جسم کو متصل یا قریب قریب ایک شخص واحد جسم جو بنا دیا ہے، اس ظاہری وحدت سے جو لگتا 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، جینا بھی ایک 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 جکڑے ہوئے اور سخت جکڑے ہوئے ہیں، نیز کہ یہ سارے حرکات یا سکون جو ظاہر اس کے مختلف اعضاء میں ہر باہم 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 (اعضائے اس باہمی تعلق سے واقف کامل کا کافی ہے، اگر کسی خاص سمت کی طرف اس کے کسی خاص عضو کی حرکت کو دیکھ کر اور مستقل ہو جائے، کہ فلاں عضو کی فلاں سمت کی طرف ہوگی، اور فلاں عضو اپنی جگہ پر برقرار رہے گا، تو یقیناً یہ کوئی بیدار عقل بات نہیں ہو سکتی، مثلاً کسی راستہ کے کنارے پر پہنچ کر ہاتھی اپنے پاؤں کو راستہ سے باہر رکھنے لگے تو اس کے پچھلے پاؤں کی حرکت اس پچھلے پاؤں کو راستہ کے کس حصہ تک پہنچا دے گی، اور ہاتھی کا پیٹ زمین کے کس حصے کے سامنے ہوگا، ان ساری باتوں کا اندازہ لگنے پاؤں کی حرکت ہی سے ہو جاتا ہے، الغرض پہلے قدم کی حرکت کو دیکھتے ہوئے، بے دیکھے دوسرے اعضاء کی حرکت و سکون، اور جہت حرکت وغیرہ کی رہ پیش گوئی کر سکتا ہے، انکو روکنا یا مشکل کر سامنے رکھتے ہوئے، کتنی آسانی سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آجائے گی، کہ جن لوگوں پر میں ناگہانہ خود اپنے اجزاء اور اپنے سوا دوسرے اجزاء کے قرب و بعد کی نسبتوں سے جسہ کا جو حال ہوتا ہے، اس کی اصطلاحی تعبیر دیکھو۔

دعالم کی وحدت کا راز واضح ہو چکا ہے، اور تجلی، اعظم، نیز عرشِ دلی تجلی اور خطیرۃ القدس، عالم مثال کے تعلقات سے جو واقف ہیں، اگر ایک چیز سے دوسری چیزوں کی طرف لطیف ذہنی، تعلقات ان میں جوتے رہتے ہیں، گو بہ ظاہر ان چیزوں میں کسی قسم کی مناسبت و عوام کو نظر نہ آتی ہو تو یہ بات چنداں محفل تعجب نہیں ہو سکتی بلکہ اپنی اسی واقعیت 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 عناصر، نوعیت کے معلومات کا علم قدرت کی طرف سے ان چیزوں کے سینوں میں درجیت کر دیا جاتا ہے، ان کے سوا دوسرے ان چیزوں سے واقف نہیں ہوتے۔

## عبقہ (۹)

ان لوگوں (پہلے متکلمین، اشاعرہ) میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے، کہ حق تعالیٰ کے افعال، انہیں سے ثابت نہیں ہوتے ایسے کسی عرض کی وجہ سے خدا کوئی کام نہیں کرتا، اسی کی یہ تعبیر ہے کہ افعال، الہی، مطلق بالا عرض نہیں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا مطلب کیا ہے، فاعل کی عرض فعل سے کبھی جو یہ ہوتی ہے، کہ حسن، کمال سے وہ خالی ہے، فعل سے اسی کمال کا امتداد اپنی ذات میں وہ کرنا چاہتا ہے، پس خدا کے افعال، عرض خالی ہوتے ہیں، اگر اس دعویٰ کا یہی مطلب ہے، تو کوئی شبہ نہیں کہ یہی واقعہ ہی ہے، کیونکہ اپنے افعال سے کمالات کا امتداد تو خدا کی ذات میں کیا ہو گا، حقیقت تو یہ ہے، کہ افعال کا مصدر و ظہور حق تعالیٰ سے یہ ان ہی کمالات کا نتیجہ ہے جن سے ازلا و ابداً 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 کی ذات بالفعل ہو، ایسے بعض کمالات اس میں ہوں، اور بعض کے امتداد کی توقع ہو، خدا کی ذات وہی نہیں ہے، بلکہ سارے الہی کمالات بالفعل خدا میں پائے جاتے ہیں، اور اپنے کمالات و صفات میں آہٹانی حد تک عمل ہونے ہی کا یہ اثر ہے، کہ افعال کا مصدر اس سے ہو رہا ہے، گویا افعال اس کے کمالات کے ذیلی نتائج اور نتائج ہیں، ٹھیک اس کی مثال یہ ہے، کہ سوزا ہوا (مثلاً آفتاب)، وغیر کی تابش و

درختانی جب حد کمال تک پہنچ جاتی ہے اور فوسے وہ سمور ہو جاتے ہیں تو تاریک ہمسام بھی اس کے نور سے روشن ہو جاتے ہیں یا کسی حکیم فیلسوف کے افلاق جب نکل ہو جاتے ہیں اور اس کے قلبی ملکات تسلی کر کے اپنے انتہائی معیار پہنچ جاتے ہیں تو ان کمالات کے آثار و نتائج اس حکیم کی نشست و برخاست چالیں ڈھال لین دین میں نمایاں ہونے لگتے ہیں اور ہر حال اس اعتبار سے تو افعال الہی و اعراض کی آوردگی سے پاک قرار دینا درست ہے، لیکن غرض سے مطلب اگر خالص ہے یعنی دوسرے کو فائدہ پہنچانا اگر مقصود ہے کہ حق تعالیٰ کے افعال بائیں معنی غرض سے خالی ہوتے ہیں تو یہ قول کہ خدا کے افعال اعراض کی آوردگیوں سے پاک ہیں ایک ایسی بات ہوگی جس کے الفاظ واضح ہیں لیکن ان الفاظ سے جس مطلب کو ادا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے وہ غلط ہے دیکھئے کلمۃ حق امرید یہ باطل ان لوگوں سے خدائی الفاظ میں یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ

انصبتہم انما خلقنا کربشا وانکو  
 الینا لترجعون

کیا تم نے یہ سوچا تھا کہ ہم نے انہیں پیدا کیا ہے کہ تم لوگوں کو ہمیں لوٹنا ہے اور تم ہماری طرف نہ لوٹو گے۔

الحاصل غرض کا دوسرا مطلب یہی دو مردوں کو فائدہ پہنچانا اگر خدائی افعال کا مقصد اس کو قرار دیا جائے تو بائیں معنی افعال الہی کا غایات سے وابستہ ہونا ایسی بات ہے جس کا کتاب اور سنت میں تو اثر کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بجز کم عقلوں کے اس کے انکار کی کوئی جرات نہیں کر سکتا۔

دیکھو بالا فقرہ میں افعال الہی کے اعراض و منافع کو بیان کرتے ہوئے لام کا صرف عموماً استعمال کیا گیا ہے اور مثلاً یحییٰ من حی عن بیئہ وغیرہ آیتوں کا جو حال ہے اس لام کو بجائے قائم بد دلالت کرنے والے لام کے وہ لام قرار دینا جو عاقبت اور انجام کے مفہوم کو ادا کرتا ہے ظاہر ہے یہ تاویل ہے یعنی اصل معنی سے پھر کر غیر ظاہر معنی پر لفظ کو معمول کرنا ہے۔

ہر حال اپنے دعویٰ کو مدلل کرتے ہوئے ان لوگوں نے زمینے افعال الہی کو جو معلل بالاعراض نہیں قرار دیتے انہوں 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 اعراض کو پیش نظر رکھ کر کیے جاتے ہیں ان افعال کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ ان کی غایتوں اور ان کے ہنرمندی کے متعلق یہ ماننا چاہئے کہ ان افعال سے علت اور سبب ہونے کا تعلق رکھتے ہیں اور ان غایات اور اعراض کو غایات و اعراض قرار دینا بے سنی بات ہو جائے گی یہ تو پہلا مقدمہ ہوا اور دوسرا مقدمہ

ان کی طرف سے پیش کیا جاتا ہے، کہ افعال سے غایات اگر علت ہونے کا تعلق رکھیں گے، تو اس کے یہ سنے ہوں گے کہ غایات جو خود ممکن ہوتے ہیں، وہ ایک دوسری ممکن شے کی علت بن سکتے ہیں۔ حالانکہ ممکنات کے متعلق یہ بات کہ ان کے بعض افراد بعض دوسرے ممکن افراد کی علت اور سبب بن سکتے ہیں (بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) کہ غلط ہے، پس معلوم ہوا کہ کوئی ممکن شے کسی دوسری ممکن شے کی فائت بھی نہیں بن سکتی۔

لیکن ران کا یہ استدلال کتنا بوجہ اور کزور ہے، اس کا اندازہ اس بیان سے ہو سکتا ہے، یعنی ان سے دریافت کرنا چاہیے کہ علت و سبب کا جو لفظ اپنے استدلال میں افعال نے استعمال کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ اگر علت تار مراد ہے، تو تقریباً ان کی ناقص اور غیر مکمل ہو جاتی ہے، یعنی دلیل دعویٰ پر مبنی چاہیے، منطق نہیں ہے، کیونکہ غایت ہونے کا یہ مطلب کس نے کہا کہ وہ علت تار ہو جاتی ہے، اور علت سے اگر ان کی مراد علت تار نہیں ہے، بلکہ کسی شے کے موجود ہونے میں کس حد تک جس چیز کو دخل ہو، علت اور سبب کے یہ جو عام معنی ہیں، یہی معنی مقصود ہے، مثلاً سجدہ ہونے شرط ہونے کی حیثیت بھی بن چیزوں کو حاصل ہونے کے متعلق ہی اگر وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی ممکن دوسرے ممکن کا بائیں معنی بھی علت نہیں بن سکتا تو اس کی مثال وہی ہوگی کہ مجرم جرم کے متعلق جس چیز کو معذرت کی شکل میں پیش کرے، یا جو جرم سے بھی زیادہ جرم کی حیثیت اختیار کرے، آخر افعال الہی (جو ظاہر ہے کہ سب ممکن ہی ممکن ہیں، ان میں بعض افعال کا بعض دوسرے افعال کے اعتبار سے شرط یا معذرت ہونا وغیرہ ایک بدیہی مشاہدہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض افعال الہی کو دوسرے الہی افعال کے وجود میں کسی نہ کسی حیثیت سے دخل ہونا ایک ایسی بات ہے، جس کا انکار عقل والے کر سکتے ہیں اور نہ نقل والے۔

دوسری دلیل اپنے دعویٰ کے ثبوت میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ جس چیز کو افعال الہی کی غایت اور غرض قرار دی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ اس غایت اور غرض ان افعال کے توسط کے بغیر بھی برادر راست خدا پیدا کرنے پر قادر ہے، یا نہیں، اگر ہے، یعنی تاگر افعال کا واسطہ نہ بھی اختیار کیا جائے، جب بھی اس غرض و غایت کو خدا پیدا کر سکتا ہے، تو ظاہر ہے کہ افعال کا تو وسطا اختیار کرنا ایک لایق عبت فعل ہو جاتا ہے، اور اگر یہ ذنا جانتا ہے، افعال کے بغیر خدا اس غایت اور غرض کو پیدا نہیں کر سکتا، تو یہ خدا کی طرف عجز کو منسوب کرنے کی جرات ہوگی، لیکن اس استدلال میں بھی جو خرابیاں ہیں وہ بھی کھلی ہوئی ہیں، یعنی دونوں شخصیں جن کو منوا کر

نتیجہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ہر ایک کا مانتا غیر ضروری ہے۔ اور دونوں پر منحہ وارد کیا جاسکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ افعال کے توسط کو یہی شے میں ان لوگوں نے عہد اور لامحالہ جو قرار دیا تھا، ہمیں تسلیم نہیں کرتے، جب 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 ہے کہ غایات کی پیدائش میں افعال کا توسط اختیار کیا جائے تو اس سے لامحالہ اور عبث قرار دینے کی کوفہ نہیں ہو سکتی، آخر کون جانتا ہے کہ نتیجہ اور غایت اور حکمت و مصلحت سے نفل کا قائل ہونا یہ بلاشبہ نفل عبث ہے، نفل نفل کے اس پہلو کو اختیار کرنا جس کے مد مقابل جو پرہی قدرت حاصل ہو، اس کو عبث اور لامحالہ منسب نہیں لانے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، ذرا عبث ہونے کا اہم جو لگا یا گیا ہے خود کروٹے تو اس کا حاصل ہی نکلے گا۔

اسی طرح دوسری شے یعنی حق تعالیٰ کی طرف ہجر کے انتساب کی جرات سوچے اس سے بھی انکار ہے، کیونکہ غایت کے لئے نفل الہی کی نیت اور مشرتاب ہونا غایت کے وجود کی یہ نوعیت یعنی نفل ہی کے توسط سے اس کا حصول ہوا، اس کی کوفہ ترقی خاص وجہ جو غایت اور نفل کے اس تعلق کا انتقضاء ہو، ایسی صورت میں خدا کی طرف غایب ہونے کے نفس کے انتساب کا اعتراض اسی طرح لازم نہیں آتا جیسے اس قسم کی باتوں میں خدا کی عرض کو پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس عمل اور معدن کو نہ پیدا کر لیا جائے یا سنی بل کا پیدا کرنا اس کے اجزاء کے پیدا کرنے پر موقوف ہے، ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں خدا کی طرف ہجر کا انتساب اس لئے غلط ہے کہ یہ باتیں ممتنعات میں سے ہیں، یعنی ناممکن امور میں اور ناممکن امور کہتے ہیں ان چیزوں کو کہیں جو قدرت الہی کے مدد سے خارج ہوں۔

بہر حال مستغنی امور اور کمالات کا قدرت الہی کے مدد 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 انتقضاء کے خلاف چونکہ ان ہی امور میں یہ نہیں مستغنی امور محال سمجھا جاتا ہے، اس لئے اگر یہ مان لیا جائے کہ غایات کا وجود افعال کے توسط سے ممکن تھا، تو خدا پر عاجز ہونے کا اعتراض مہمل اعتراض ہو گا، خصوصاً یہاں حکمت جب اس تعلق کا سبب ہے جو افعال الہی اندان کے غایات میں پایا جاتا ہے، تو اس اعتراض کا اہمال اور بھی بڑھ جاتا ہے، جس کی وجہ ہے کہ حکمت اور مصلحت کا افعال الہی میں پوشیدہ ہونا ایک ایسی بات ہے جسے حق تعالیٰ کی

فات کے ذاتی لازم میں شمار کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہی ہو کہ فعل کے توسط کے بغیر ان غایات کو پیدا کرنا جو ان افعال سے حاصل ہو سکتے ہیں، ان اقتضائوں کی مخالف سمجھا ہوگی جسے خود حق تعالیٰ کی نجات چاہتی ہے جس کا محال اور ناممکن بننا ہی ہے۔

اس واسطے کے پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ارادہ الہیہ کے مبادی (اختیاری) نہیں بلکہ افعال ہیں اور کھلی ہوئی بات ہے کہ مقدر یعنی جو چیز ذریعہ قدرت و اختیاری ہیں، اس کے وہ پہلوؤں ہیں 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 تعلق نہ 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 ہے اس کا 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، اس کو خوب بھی لہجہ سمجھنے کی کوشش کرنا ایک بات ہے، سلسلہ میں میرے نزدیک بل ذکر یہ بھی ہے کہ (مختلفین اشاعرہ) کی زبانوں پر جو یہ فقرہ پڑھا گیا ہے کہ افعال اپنی سبب بالآخر میں نہیں ہوتے، اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جن افعال کے تعلق سمجھا جاتا ہے کہ غایات و اغراض پر وہ مبنی ہوتے ہیں ان کی روشنی میں 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 مقصد مقصود ہو یعنی فعل براہ راست خود فعل کو نہ چاہتا ہو، البتہ جس غرض کیلئے فعل کو اس نے اختیار کیا ہے چونکہ اصلی مقصد تو اس کا وہی ہے، جس نے غرضتاً فعل سے بھی اس کی خواہش اور پناہ کا تعلق ہو گیا ہو، مثلاً اپنے طیسرے چیز اور مقام کو پانی یا مٹی جب تھوڑی دیتی ہے تو اس وقت نیچے کی طرف ان کی حرکت جو ہوتی ہے، یہ حرکت ظاہر ہے کہ طیسرے چیز میں ہو چکنے کی ذمہ داری فائز کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے، پس پانی اندر کی حرکت کی مقتضی بالذات نہیں ہوتی بلکہ طیسرے چیز میں پہنچنے کا جو ذاتی اقتضائوں میں پایا جاتا ہے، ان افعال کے ضمن میں اس حرکت کا اقتضائوں میں پیدا ہو گیا ہے وہ نہ کون نہیں جانتا کہ مقتضی اقتضائوں تو ان دونوں مقصودوں آئے قاک کا حرکت نہیں بلکہ ممکن ہی ہے یا اس سے بھی زیادہ واضح مثال یہ ہوتی ہے کہ شہر میں مثلاً پہنچنا مسافر کا اصل مقصد تو یہ ہوتا ہے لیکن جب اس مقصد کے حاصل کرنے کا ارادہ وہ کرے گا تو ضمناً 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 چکے ذریعہ سے مقصود اور مقصد تک پہنچنا چاہتا ہے یعنی مقصد کو وہ حاصل ہی اس عمل میں کرنا چاہتا ہے کہ فاعل فعل کے ذریعہ سے وہ حاصل ہو گیا فعل توسط کے بغیر مقصد کا حصول یہ اس کا نصب العین ہی نہیں ہے جس کے معنی یہی ہوتے کہ فعل کے توسط کے بغیر وہی مقصد مقصود ممکن ہوتا ہے، اسکو نہیں چاہتا مثلاً ذہن کیلئے فنون حرب جنگ میں ایک شخص بہت زیادہ وقت رکھتا ہے اس کے پاس بہترین آلات حرب بھی ہیں گھوڑا بھی اسکا سدا ہوا جو اتنا سدا ہوا جتنا کہ کوئی گھوڑا ہو سکتا ہے، اس میں ایک گھوڑے پر سوار گئے میں تلوار لگانے ہاتھ میں برچھلے جلد ہاتھ کا چاک ایک جنگی ہندو ما کے سامنے آجاتا ہے، بہادر سپاہی چل پاتا ہوئی وہ سدا کوئی کر دوں کسی فتنہ شل کر دیا نہیں چاہتا بلکہ فن حرب فنیہ میں جو بہتر سے حاصل ہونے کے ہتھیار کی خریدیں گھوڑے کو سدا کرنے کا طریقہ جاننے کے لیے ان سب کا اقتضائے یہ ہوتا ہے کہ ان زبے کو کہ ایسے طریقہ سے ارادہ جس میں اس کے ہتھیار کی بہترین کا ایسی ہیئت پھر کا اس کے ہتھیاروں کی کاٹ مار کا گھوڑے کی بجائے جھڑکی بھی نہیں ہونے پڑے گا ایسی صورت میں وہ اپنے گھوڑے سے سدا کرے گا پھر بھی اس کو اور ہتھیارے گا کسی اور ہتھیارے گا

تو درمیان سے نکلنے کا اور کبھی ادھر چلائے گا کبھی ادھر چلائے گا برعکس کو تان لے گا  
کبھی ادھر چلے گا کبھی ادھر چلے گا۔

اب اگر فرض کیا جائے کہ اس دندے کو مقابلہ کی ان مشقتوں کے بغیر ہی مانا جاسکتا ہو مگر  
صرف ارادہ اس کا اس دندے کی موت کے لئے کافی ہو یا اپنی دعا یا بہت یا عجز یا چونکہ ہر  
کے طریقوں سے ہی اس دندے کو ختم کرنے کی قدرت اپنے اندر رکھتا ہو لیکن وہ ان طریقوں کو چونکہ  
پہلی صورت کو اختیار کرتا ہے کیونکہ کامل مہارت و مذاقت 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 یا فنی، امور سابق الذکر یعنی دندے 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  
ذمہ کی کمال کی آمیزداری کریں گے اور اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ افعال الہی کو ہم اسی قسم  
میں شمار کرتے ہیں کیونکہ خدا کا ہر فعل اس کے کوئی اسباب میں سے کسی کسی ہم کے ظل خود میں سے  
جہاں وجہ کے آئینے ہی میں 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 زہنی یعنی پچھنے افعال کے پیدا ہونے میں اس فعل سابق کو  
دخل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ سارے ممکنات اور یہ ساری کائنات اور اس کا اصل ایک ایسی  
تخلیق کی حیثیت رکھتی ہیں جس کی کڑیاں باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملتی اور ملتی ہوئی ہیں اور سب کے  
سب حق تعالیٰ کی ذات ہی کے اقتضات ہیں باطن الوجود کے حساب سے تو اپنے سارے  
ارتباطی تعلقات کے ساتھ ان کی نوعیت ایک ہی واحد اقتضایہ کی ہے اور تجلی و عظم کے واسطے  
ان میں تدریج کا رنگ پیدا ہو گیا ہے اور عرش عظیم پر جو تجلی قائم ہے اس میں پہرے کر باطن الوجود  
کے اسی واحد اقتضایہ نے تجدید پذیر ارادوں کے لباس میں متعدد اقتضادوں کی شکل اختیار کر لی  
ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ (اشاعرہ حکمیں) افعال الہی کے متعلق جو یہ کہتے ہیں  
کہ وہ سب بلا غرض نہیں ہیں اس کا مطلب گویا یہ ہے کہ افعال الہی کی نوعیت ان افعال  
کی نہیں ہے جو براہ راست غیر مقصود ہوتے ہیں بلکہ غایت اور غرض کی وجہ سے فاعل غرضانہ کو  
اپنا مقصود بنالیتا ہے، تو سران مجید کی ان آیتوں میں یعنی،

فجعل لكم هذه وكف ايدى الناس  
پھر خدایا تمہارے لئے ان کو روک دیا لوگوں کے ہاتھوں کو



تہے اور تاکہ ہو جائے وہ ایمان والوں کے لئے نشانی

یا دوسری جگہ بویا شاد ہوا ہے  
 قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي حَيْوَتِكُمْ لَيُرَوَّنَّ الَّذِينَ كَتَبَ  
 عَلَيْهِمُ الْقَتْلَ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ  
 اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ

کہ وہ کہ اگر تم رہتے اپنے گمروں میں تو میں پر قتل  
 لکھا گیا ہے ان کو اپنی اپنی ذرا بگمروں میں قتل  
 میں نکلنا پڑے گا اور جانچے گا خدا جو کچھ تمہارے سینوں  
 میں ہے

ان میں اس نام سے پہلے جو قتل کی نجات اور غرض پر داخل ہوتا ہے، واذا کا حرف جو بڑھایا 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 وہ ہوا نشانی ایمان والوں کے لئے)  
 یا وہ سرف آیت میں اور جانچے خدا ان باتوں کو جو تمہارے سینوں میں ہیں، ان میں "انذکار لفظ  
 شائد ہی لئے بڑھایا گیا ہے، کہ مذکورہ بالا افعال سے اولاً خود ہی، فعال 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، وانشاء السلام بالصواب۔

## عقبہ (۱۰)

حادث اور فریبہ ارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل اس عقبہ میں کی جائے گی

قدر (یعنی تقدیر پر ایمان لانا بھی واجب ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ واقعہ کہ ممکنات میں  
 کائنات کی بعض چیزیں بعض چیزوں سے 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 تاثری عمل میں حق تعالیٰ کی توحید کا اقرار کیا جائے، یعنی یقین کیا جائے  
 کہ کائنات کی ہر چیز ہونے والی چیز کا قریب ترین فاعل اور کارساز خدا ہی کی ذات ہے، اپنے

اپنے تاثیر میں وہ بالکل یکساں ہے، کسی غیر کی کسی میت سے اس کو کوئی حاجت نہیں ہے، ہر ممکن وجود سے حق تعالیٰ کا یہی تعلق ہے۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی تعلق پیدا کرنا اور ایسی صورت اختیار کرنا جس کی وجہ سے دونوں باتیں یکساں ہو جائیں، ایک دشوار اور پیچیدہ عقوہ بن گیا، بعضوں نے اس عقوہ کے حل کرنے کی راہ یہ نکالی کہ اسباب کا یہ سلسلہ پھیلا ہوا ہے، اسی کو انھوں نے اپنے سامنے رکھ لیا اور اسی میں کچھ اس طرح خوب گئے کہ قدر (تقدیر) کا ان کو، کھڑا کرنا پڑا، اسی کو نتیجہ یہ ہوا کہ بدترین لقب اور حد سے زیادہ برائے نام جو ہو سکتا تھا یعنی مجوس، بدالامت (مسلمانوں کے بوس) یا خضر اللہ (اللہ تعالیٰ کے ترویج مخالف) کے نقاب اور نمونہ کو انھوں نے اپنے لئے پس کر لیا، ان ہی کے مقابلے میں وہ سب اگرچہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے اس واقعہ اور مشاہدہ کا سبب علم کی بعض چیزوں کا دوہری چیزوں سے سبب ہونے کا یہ تعلق ہے، اسی کے وہ نمونے پیچھے اور ملنے ہو گئے کہ اسباب اور سببیت میں جو تعلق محسوس ہوتا ہے، جو مقرر مقدم اور مؤخر ہونے کی جو نسبت ان دونوں میں برپائی جاتی ہے، یہ صرف اتفاق میں ان میں جو مقدم نظر آتے ہیں، یا جو مؤخر نظر آتے ہیں، یہ صرف حادث کی ایک بات ہے، کسی آسمان کا یا آتھنا کا نتیجہ نہیں ہے، ذرا قدر ہے، کہ یہ دعویٰ کر کے ان لوگوں نے عقل کی بیخ بنالفت کی اور نش کی بھی، انھوں نے دلائل و برہان کے مقابلے میں صرف مکارہ و دھاندلی کرتے کو اپنا شیوہ بنایا، اور وہ برہان کے ساتھ بھی زبردستی کہتے گئے،

ہاں حق تعالیٰ نے محض اپنے سوال و کرم سے اس مسئلہ میں جو بات اس بندے کو سمجھائی ہے،

وہ یہ ہے،

مقصود یہ ہے، کہ عالم امکان پر اپنے تاثیر میں حق تعالیٰ کی ذات کو قدر حاصل ہے، اور اس باب میں وہ کہہ رہا ہے، ان الفاظ کے معنی پر اظہار کیا جائے تو ان کے چند پہلو پیدا ہو سکتے ہیں، یعنی امکان متعلق کے ساتھ لاہوت کی ذات کا جو وجود، صدیقی تعلق ہے، بالفاظ دیگر ان متعلق کا اکیلا وہی قیوم ہے، اس مفہوم کا اور کرنا مذکور بالا الفاظ سے مقصود ہوا، 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 لئے مسئلہ تقدیر میں اور اس مسئلہ میں کہ ذات کی بعض چیزیں 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 کچھ عمل نہ ہوگا، کیونکہ امکانی متعلق سے لاہوت کے تعلق کی جو نوعیت ہے، ظاہر ہے، کہ وہ ایسی تو ہے جس میں جو ذرا بہم سمجھ

چیزوں میں ہوتی ہے، یعنی یہ چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے الگ ہونا میں ہو نسبت ہوتی ہے، وہ تعلق لاہوت میں اور امکانی حقائق میں نہیں ہے، بلکہ بتایا جا چکا ہے کہ یہاں جو چیزیں 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، معروف معروف ہے، ملکی ملکی ہے، ان سب کو براہ راست وہی چیز جو بتائے ہوئے ہے، یہ سارا کہہ کر قیوم کا ہے۔

ٹھیک اس کی وہی مثال ہے، کہ آدمی کے خیال میں جن 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 مفعول ہیں، ان کا بھی ان مفعول میں ان افعال اور اثر پیر کی جو صفت پائی جاتی ہے، اس کا بھی، العرض ان میں سے ہے، 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 جن 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۔

بہر حال قیوم ہونے میں لاہوت کی ذات کو جو تفریب ہے، اس تفریب 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 یکسانی، ان روابط کو زیادہ استواری اور زیادہ استحکام بخش رہی ہے، بلکہ یہ مسئلہ غیر معمولی طور پر نگاہی کا طلب گزار ہے، اس باب میں براہ راست حق تعالیٰ کی راہ نمائی کے بغیر مسئلہ کی جو واقعی ریح خالص روح ہے، اس کو آدمی پا نہیں سکتا۔

اپنے تاثیر عمل میں جو تعلق کی ذات یگانہ منفرد ہے، اس فقرے کا ایک مطلب تو یہ تھا، دوسرا مطلب اسی کا یہ بھی ہو سکتا ہے، یعنی جبلی اعظم کے مد سے اجمالی رنگ کی فاعلیت اور کارسادی میں حق تعالیٰ کی ذات کو جو تفریب حاصل ہے، یہ معنی اس سے مراد لئے جائیں تو ایسی صورت میں (دلیل کی سببیت میں اور اس تاثیر عمل کی توحید میں تطبیق کی شکل یہ ہوگی، کہ کائنات کی بہرہ پیدا ہونے والی چیزیں یا فعل موجود ہونے کی جو شان پائی جاتی ہے، وہ تو اس اجمالی فیض کے تعین کی ایک شکل قرار دی جائے جو جبلی اعظم سے بہرہ پیدا 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 یہی قسم کی بات ہوگی کہ مختلف اجسام

جو رنگ میں شکل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، تیز روشنی کے قبول کرنے اور نہ کرنے میں ہر ایک کی صلاحیت جدا گانہ ہوتی ہے، ان ہی اجسام کے مندر کرنے میں سمجھا جاتا ہے، کہ آفتاب منفرد ہے، یعنی تن تنہا ہی ان گونا گوں اہتقوں اجسام کو روشن کئے ہوئے ہے، مثلاً ہوا اور اس کے مختلف طبقات میں لطیف و کثیف حصات اور کدر رہنے 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 و قامت چھوٹے بڑے ہونے میں مختلف ہوں، لیکن ان کے مندر 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 کے ہوتے ہے، جیسے آفتاب ان کے روشن کرنے میں منفرد ہے، اسی طرح وہ صیت مٹی کو لے کر جیسی چیزوں کو مندر کرنے میں بھی تنہا ہی ہے۔

بہر حال ان مختلف چیزوں میں تھوڑی بہت بھی چمک دیکر اگر پائی جاتی ہے، روشنی کا جو کچھ حصہ بھی ان میں پایا جاتا ہے، ایک کرن بھی فیکر 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 اور کئے لحاظ سے باہم ان میں کوئی بھی فرق ہو، لیکن باہم ہے وہ آفتاب کی تابش ہی کی ایک تعینی شکل اور اسی کی کرنوں کے مشخص و معین ہونے کا ایک بیج جس کا مطلب یہی ہوا کہ، "وزیت" کا جو پہلا بھی ان اجسام میں پایا جاتا ہے، وہ براہ راست آفتاب کی اس تابش ہی کی طرف منسوب ہے، جیسے سارے اسکاکی 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 یہی ہوتا ہے، میں یہ ہو گا کہ تجلی اعظم کے اس اجمالی فیض میں قبول کرنے والی چیزوں میں سے قابل کے لحاظ سے ابہام اور عدم تعین کا رنگ پایا جاتا ہے، اس ابہام میں شخص اور عدم تعین میں تعین کی کیفیت ان سے پیدا ہوتی ہے، اسی طرح اس شخص اور تعین کی استعداد و صلاحیت میں اضافہ کا کام بھی ان ہی کی طرف منسوب ہو گا،

بہر حال ابہام اور عدم تعین کی کیفیت قابل کی نسبت سے ہے، لیکن فاعل کے لحاظ سے دیکھو تو یہ فیض قطعاً کمال اتمام ہے، آخر آفتاب کی روشنی کی مذکورہ بالا مثال ہی میں تم دیکھو کہ جہاں جہاں (رنگ 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

وغیرہ کی وجہ سے جو اختلافات تھے اور ان اختلافات نے بیسیوں مدارج اور مراتب اس قدم میں پیدا کر دیئے تو ظاہر ہے کہ یہ سارا اگر شہ ان چیزوں کا تھا جنہوں نے آفتاب کی اس روشنی کو قبول کیا تھا ان معدلات کا نتیجہ تھا جن سے روشنی کے قبول کرنے میں مختلف چیزوں کی صلاحیت کا مختلف حال ہو گا تاثری عمل میں حق تعالیٰ کے تفرّد کا تیسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عرش پر جو نقلی حق کی قائم ہے اور نت نئے ارادوں کے ساتھ فطرۃ القدس میں جو پھیلتی رہتی ہے اور ہر نئے ارادہ کے وقت نئی چیز کو ذریعہ قابو لایا جاتا ہے تا آنکہ ہر ایک کا ایک قطرہ یاد دنیا کے کسی گوشہ میں ایک ایک پھر کی حرکت و جنبش یا سیاروں کی ہر موج کی ہر فن سب میں عرشِ تعالیٰ کے نئے ارادہ ہی کے تحت ان چیزوں کا ظہور ہوتا ہے اور یہ حق تعالیٰ کے تاثری عمل کی تفصیلی شکل ہے تاثری عمل کی اس تفصیلی شکل کے متعلق سمجھنا چاہیے کہ اس میں بھی حق تعالیٰ براہ راست بلا شریکت غیرے کا ارادہ نہیں اگر یہ مطلب تاثری عمل میں تفرّد کا لیا جائے تو ایسی صورت میں اسباب کی سببیت کا مطلب یہ ہو گا کہ (عرشِ تعالیٰ میں) ارادہ کا انعقاد جو ہوتا ہے اس ارادہ پر ارادہ کرنا اور بواعث و عواملی کا کام کرنا یہی اسباب کی سببیت ہے یعنی ذرائع قبول کرنے والی چیزوں کی قابلیت اور صلاحیت میں اضافہ کا ایسا کام جس کے بعد ارادہ قدیم انعقاد کی صورت اختیار کر لے اسی کام کو اسباب انجام دیتے ہیں نیز حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ کا اظہار و کائنات میں جو پھیل جاتا ہے اس میں ان اسباب کی حیثیت ذرائع اور وسائل کی ہے ان کے اسباب ہونے کا ایک عمل یہ بھی ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ پہلے ہی یہ بتایا جا چکا ہے کہ عرشِ تعالیٰ سے جو تغیری کیفیت پیدا ہوتی ہے پہلے تو اس کا نزول عالم بالک کے نفوس عالیہ پر ہوتا ہے اور دوسرے درجہ تک پھر وہ اجسام اوسان ہی جیسی چیزوں پر نازل ہوتی ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ استعداد بخشی اور قدیمہ دو واسطہ بننے کا کام یہ دونوں باتیں اسباب میں یقیناً پائی جاتی ہیں۔ کس حد تک پائی جاتی ہیں کہ کہا جاسکتا ہے کہ اس باب میں ان کو معمولی نہیں بلکہ پورا پورا دخل ہے البتہ کار فرمایا اور فاعلیت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے مشکلیں کے پاس و اتھ کی تردید میں نہ کوئی عقلی ہی دلیل ہے اور نہ نقلی اور مرآخیال تو یہ ہے کہ تاثری عمل میں حق تعالیٰ کی میں تو میری دعوت حضرات انبیاء علیہم السلام نے دی ہے وہ اس کی یہی تیسری تفسیر و تشریح ہے ہاں دوسری تفسیر کی طرف ان کے کلام میں بکثرت اشارے پائے جاتے ہیں اور پہلی تفسیر جو اس شکل کی ہے اس کا ذکر فیثروں کے کلام میں بہت کم ملتا ہے۔

بہ حال مسئلہ تقدیر پر ایمان لانے والوں کے لئے واجب ہے کہ عالم امکان کی ہر شئی چھوٹی

کھلی ڈھنگی چیز کے تعلق 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 بالکل جزئی متعین و مشخص رنگ میں ہوتا ہے،

## عقبہ (۱)

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 آئے دانی زندگی (الحیوة الاحسوی) میں تو ان کے آثار کی نہ حد ہے نہ انتہا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ دارا خری یا آنے والے ٹھہر کے الفاظ سے درحقیقت ان ہی آثار کی تعبیر کی جاتی ہے جو آدمی کے ارادی اعمال و افعال پر مرتب ہوں گے، گویا جذراہم کے ازالہ کی نوعیت حاصل کیے۔

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 اشتہاات قائم ہو گئے ہیں کہ ان کے ازالہ کی کوشش قریب قریب جذراہم کے اٹھا ڈالنے کی کوشش ہے، یہ ظاہر اس سلسلہ میں جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہی ہے، کہ ارادہ کو پیدا کرنے والے اسباب بچت 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 معقد سے بندوں کے قلوب پر ارادہ کا فیضان ہو جاتا ہے، چونکہ وہ مراد لینے 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 لینے 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

منہ = ایک مراد کا ارادہ ہے، ایسی چیز جو افعال کی انتہائی کوششوں کے بعد نہ اکر سکتی ہو، اسی کو جذراہم کہتے تھے یعنی اپنی جگہ کسی شے کی کئی بات کو باسنی ہی ہیں، ۱۱

پیدا کرنا بجز دو سببوں کی ضرورت کے فیضان کی صلاحیت کا پیدا کرنا ہے اور ان میں سے ایک کا خاص ہونا دوسرے کے ناقص ہونے کے ہم معنی ہے

اور ارادہ کا مراد کے کسی ایک پہلو سے تعلق ہر جملہ ہی چیزیں اس بات کی صلاحیت بھی پیدا کرتی 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 وہ خاص جو جائے پھر مراد کی پیدائش ان اثرات اور نتائج کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتی ہے، پھر مراد کے وجود پر دنیا اور 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 فطر ہی کام وہ انجام دیتے ہیں یہی حال ارادہ کا بھی ہے، جسے اس کام میں فقط صلاحیتوں کا پیدا کرنا ہے، بالفاظ دیگر صرف اعداد ہی اس کا کام ہے، یعنی کسی چیز کو اس مخلوق بنا کر موجود کرنا یہ تو صرف حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ ہی کا کام ہے، مذکورہ بالا بیان میں یہ جو کھا یا گیا کہ مراد کی پیدائش میں بحیثیت اسباب کے اعدادی یا استعداد بخشی کے کاروبار کا تعلق ایک خاص سلسلہ سے ہے، تو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی واحد سلسلہ ہے، بلکہ ہر پہلا سلسلہ دوسرے پہلے سلسلہ کے متعلق ان صلاحیتوں کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، جن کے بعد ان کا وہ ارادہ مقدمہ سے فالص ہوتا رہتا ہے۔

بہر حال 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 وجود ہونے میں اس شخص کے ارادہ کو بھی دخل ہے، لیکن یہ بات کہ اس فعل کا وہ وجود ہے، یا اس نے اس فعل کو وجود بخشا ہے، نہ یہ صحیح ہے، اور نہ یہ درست ہے، جیسا کہ پہلے ہی ذکر آچکا ہے، یعنی صدر الشریعہ 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، ان فرض وہ جو قائل ہیں، کہ ایجاب متی کا نظریہ صحیح نہیں ہے، یعنی عدم کے پہلو کو قطعی طور پر ٹھکرانے کے وجود کے پہلو کو ارادہ ترجیح دیتا ہے، اس کا انکار کہ صدر الشریعہ نے مذکورہ بالا خیال ارادے کے عمل کے متعلق پیش کیا ہے، پتھیل اس پر بحث کر کے بتایا جا چکا ہے، کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ ہر پہلا سلسلہ اسباب ارادی کا دوسرے سلسلے کے وجود میں ایجاب کی کیفیت

بہر حال اس مسئلہ میں کہ اپنے اردی افعال میں خود آدمی اللہ اس کے ارادے و اختیار کو کس حد تک دخل ہے، تو ازم میں جو پریشا نیاں اللہ ذہنی پرانگہیاں پہلی ہوئی ہیں، اگر ان کو سمیٹ کر بیان کیا جائے تو تین معاملات نظر آئیں گے، جہاں پہنچ کر پچاسے عام لوگ ٹھنک جاتے ہیں، جن میں پہلا مقام تو یہی ہے کہ شریعت (قرآن و حدیث) کی زبان سے جو باتیں ادا ہوتی ہیں، ان میں غور نہ دیکھا جائے کہ خود اردی افعال اور ان اردی 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 یہ سمجھا جائے کہ انسان کی طرف ان افعال اور افعال کے نتائج و ثمرات کا انتساب مجازی ہے، اب اگر وہ یہ نہیں ہے بلکہ تمام افعال کا اور ان کے ارادے کا نتائج و ثمرات کا سبب کا فیضان خدا ہی کی طرف سے ہو رہا ہے، اور سب کا سبب و فیاض اگر حق تعالیٰ کی ذات ہی ٹھہرائی جائے۔ تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہی ہو گا کہ آدمی کی طرف یہ انتساب صرف مجازی ہے، حالانکہ مسلم ہے کہ تیسری قرینہ کے مجاز کا استعمال ناجائز ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ زبانوں اور ان کے معادوں 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 نئے کریمے کر جیسے اس کے موجد اور پیدا کرنے والے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اسی طرح جن چیزوں سے اس شے کی پیدائش کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یعنی 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 یعنی آئینے میں صورت کیوں مہمی؟ اگر یہ کہا جائے کہ آئینہ چونکہ صاف و شفاف تھا اس لئے مہمی یا کہا جائے کہ جس کی صورت مہمی ہے، ہرگز آئینہ اس کے رد ہر ہو گیا اس لئے مہمی یا پوچھا جائے کہ تیر میں حرکت کیوں پیدا ہوئی؟ اور جواب دیا جائے کہ نزدیک کے چلانے کی وجہ سے پیدا ہوئی، یا حدیث کیا جائے کہ زید و عمر میں کیوں لڑائی ہوئی اور جواب دیا جائے کہ زید نے چونکہ عمر کو گالیاں دی تھیں اس لئے زید عمرو سے لڑ گیا (سوال یہی ہے کہ ان جوابوں میں فعل کو میں 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 قائل اور



کرنے والے کو شہرت حاصل ہو جاتی ہے تو اس وقت اس سوال کے جواب میں کہ فعل کیوں واقع ہوا؟  
 فاعل کا ذکر فیضِ دردی اور خوفِ فیال کیا جاتا ہے، بلکہ تعینِ طور پر اس قسم کے مواقع میں 'اعدات ہی' کا یا  
 جو چیزیں ان کے مسائل ہوں، ان ہی کا ذکر کیا جاتا ہے، مثلاً کپڑے میں آگ لگ جائے اور اس وقت  
 پوچھا جائے کہ کپڑا کیسے مٹی گیا تو یہ کتنا مہل اور فخر جواب ہو گا، اگر کہا جائے کہ آگ نے جلادیا۔ 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 بچہ سہی ہے، نقل و اسے ہوں، یہ عقل نے  
 سب میں مشہور ہے، کہ ہر شے کو اس کا درجہ عطا کرنا اور برقیں کا معنی سرچشمہ حق تعالیٰ کی یکہ دستہ اذات  
 ہے، (البتہ) پچھلے دنوں صرف معتزلہ کا ایک گردہ پیدا ہوا جس نے، ہل عقل و نقل کے اس، جماعی و تلقانی  
 مسئلہ کا انکار کیا،

باقی اللہ پر یہ اعتراض کہ اگر کوئی صحیح تسلیم کر لیا جائے تو سب سے سببی عدوت میں اس کا یہ ہنگامہ سار  
 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 معادوں 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 سب کے خدا کی طرف ان مشتق الفاظ کو  
 انتساب حقیقی حقیقی انتساب ہو گا، جس کی وجہ وہی ہے، کہ ان کے مبادی کا معادہ خدا ہی سے ہوا ہے،  
 لیکن میرے نزدیک اس اعتراض کا فساد ہی 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 مر گیا، 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 سب سے سببی 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، اور فہمیدہ بیمار پڑ گیا یا مر گیا  
 کے فقروں میں بیمار پڑنے یا مرنے کے فعل کو زید کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، کیا یہ مجازی انتساب ہے،  
 دوسرا مقام حرم 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

وہود بخشا ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ خدا کے اس پیدا کردہ ارادہ کے بعد عمل کا وقوع پذیر ہو جانا ناگزیر ہے، تو مطلب اس کا یہی ہوا کہ بندے اپنے افعال و اعمال میں مجبور و مضطر رہے بس وہ بے اختیار ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کے ارادی افعال ارادی افعال باقی نہیں رہتے، مگر ارادی افعال کو ارادی افعال ہی مان کر گفتگو کا آغاز کیا گیا تھا، بہت زمین یہ خلافت مفروض ہے)

لیکن جو واقعہ ہے اس کو سمجھنا چاہئے، اس پہلے بھی بتا چکے ہوں کہ ایجاب پیدا کرنے والی شے جسے موجب کہتے ہیں (یعنی کسی شے کے عین پہلو کی تمام راہوں کو مسدود کر کے اس کے وجود کو ترجیح دینے والی چیز) ایک عام لفظ ہے جس کی ایک شکل مریدہ بھی ہے، یعنی ارادہ سے افعال پیدا کرنے والا فاعل بھی اس کی ایک قسم ہے، اور دوسری قسم اسی فاعل موجب کی وہ بھی ہو سکتی ہے جس سے فاعل کا صدور بالارادہ نہیں بلکہ باضطرار ہو، اب سوال یہ ہے کہ بندہ کو افعال میں مضطر رہے جس پر جلتا ہے جو دعویٰ کیا گیا ہے اس مضطر ارادے سے کیا مراد ہے، اگر ایجاب مراد ہے، یعنی افعال کا صدور آدنی سے بلا ایجاب ہوتا ہے، مگر یہی مقصود ہے تو بہتر فرض کیا جائے کہ ارادی افعال ارادی افعال باقی نہیں رہتے، 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، یعنی لازم آتا ہے کہ اپنے افعال میں ان کے ارادوں کو کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے، معترض کی اگر میں عرض ہے تو خلافت 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 بالکل دخل نہیں ہے،

واقعہ یہ ہے کہ آدمی کا ارادہ بھی الہیہ برہ راست خداوند تعالیٰ کی مخلوق ہے، خدا اس کو بھی اپنی طرح و جد بخشا ہے، جیسے دوسرے افعال انسانی کو وہی پیدا کرتا ہے، اور ہر عطا کرتا ہے، لیکن خدا کے اس پیدا کئے ہوئے ارادے کو بھی آدمی کے افعال میں کسی قسم کا دخل ضرور ہے، خواہ یہ دخل اعداد ہی کی حد تک ہو، یعنی افعال کے پیدا ہونے کی حد، حیثیت 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 خلافتی 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 سبب فیما بین یعنی ذات حق ہے، لیکن افعال الہی کو قبول کرنے والی چیزوں یعنی تو اہل اور معذات کے لحاظ سے اگر دیکھو گے تو بائیں حیثیت کہ انسانی ارادہ بھی بظلمہ دیگر موجودات کے ایک وجود رکھنے والی شے ہے، اس لحاظ سے بھی اس کے متعلق یہی ماننا پڑے گا کہ حق

تعلق سے فالص اور صاد ہونے والی اشیاء میں لیکھئے وہ بھی ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں بلکہ اس نقطہ نظر کو قابل ہے یا مستد ہونے کی حیثیت وہ لکھا 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 مقام مقام کے لئے پریشان کن یہ ہے کہ آدمی کے افعال و اعمال بلا گرفتاری 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 منظر ارادے ہے، تو جو بات لازم ٹھہرائی گئی ہے، یعنی قانون جزا و سزا کا غلط ہو جانا، اس کے لزوم کو تو ہم مان لیتے ہیں، لیکن سرے سے جزا و سزا قانون کے انہو جانے کا جو دعویٰ اس کے بعد کیا گیا ہے، ہم اس کو نہیں ملتے اس لئے جزا و سزا جن اعمال و افعال کے نتائج ہیں، وہ آدمی کے اختصاری افعال و اعمال 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 پورے بطور نتیجہ کہ ٹھہرائی گئی ہے، یعنی جزا و سزائے قانون کا غلط ہو جانا، ہمیں کے لزوم کا انکار کرتے ہیں، یعنی ہر ایجابی فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے، کہ جزا و سزائے نتائج اس پر مرتب ہوں، یہ بات چونکہ ذرا گہری ہے، اس لئے اس کو کھانے 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 علت ہونے کی وجہ سے یہ تعلق پیدا ہوا، جو بحال کہنا چاہئے، یہ ہے، کہ سبب ہونے کا یہ تعلق ایک ایسا تعلق ہے جس میں کیوں بکے سوال کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، یعنی فلاں چیز فلاں چیز کی سبب کیوں ہوئی، یہ پہل سوال ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ اشیاء میں جو باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں، وہ اصل میں تعلقاً کو لاہوت (ذات حق ہی) باطن الوجودی کے مرتبہ میں واجب ٹھہرا چکا ہے، اسی طرح ان تعلقاً 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 تعلقاً کو واجب ٹھہرانا یہ دونوں الگ الگ کام کی نوعیت نہیں رکھتے، بلکہ ایک ہی کام کے نتائج ہیں، یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کا جو مرتبہ سلسلہ ہے، ان کو ایک مرتبہ سلسلہ کی حیثیت ہی سے واجب ٹھہرایا گیا ہے، اور اس طرح 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 عیادت (زندگی) اپنے ساتھ احساس ارادی حرکت وغیرہ کے آثار رکھتی ہے، یہی آثار اس پر مرتب ہوں گے، دوسرے آثار نہیں

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، بکڑنا، دودنا وغیرہ اپنے ساتھ رکھے ہیں پس وہی ان پر مرتب ہوں گے دوسرے نہیں، یوں ہی بعض افعال ایسے بھی ہیں جن کے آثار خدا ان افعال کے کرنے والوں کی ذات میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً حرکت کے بعد چلنے والے کا مقام مقصود پر پہنچ جانا، یا حرکت ہی پر ایسے آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً کسی خاص شے کے سامنے آجانا، یا اس سے قریب رسیدگی خاص نسبت پیدا کر لینا، یا ورزش کی حرکت سے خاص قسم کے ملکات کا جسم میں پیدا ہو جانا یا لین دین کے افعال پر خوشی یا تعجب کے آثار کا مرتب ہونا، یا ان ہی آثار کا انتقام کے فعل پر باہم بجنسوں پر غالب آنے کی کوشش پر مرتب ہونا، یا امانت 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 مار پیٹ کے افعال پر درد و 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 دروابطہ ہیں جن میں بعض کا بعض سے امدادی تعلق ہے، یعنی بعض بعض کی پیدائش کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں، یہ تعلقات دروابطہ ایسے ہیں جن کو کیوں؟ کے سوال سے دریافت کرنے کی کوشش ایسی کوشش ہے، جس کا حاصل کچھ نہیں ہے، اداس کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکتا، بلکہ سچ تو یہ ہے، کہ اس سوال ہی کو اگر پہل 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 ہو جائے، مثلاً صورت اور آئینہ میں یہ تعلق ہے، کہ دونوں ایک دوسرے کے سامنے جب آجائے ہیں، تو تیسری چیز یعنی آئینہ میں صورت کا عکس نمایاں ہو جاتا ہے، لیکن اس تیسری چیز کو پیدا ہونے کے لئے خود اس شے میں بھی کچھ ذاتی صلاحیتیں ہونی چاہئیں جن میں یہ تیسری چیز نمایاں ہونی ہے، آخر یہ بات نہ ہوتی تو آدمی کا چہرہ پتھر کے مدبر و جب ہوتا ہے، تو اس وقت اس چہرے کا عکس پتھر میں کیوں نمایاں نہیں ہوتا، حالانکہ مقابلہ اور رد و برد ہونے کے لحاظ سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہوتا، اسی طرح معلوم ہونا چاہئے کہ کسی شے میں کسی چیز کے ظہور کی صلاحیت کا ہونا خود یہ ظہور دوسرے معدات اور شرط ہی پر موقوف ہو، یہ ساری باتیں درحقیقت معدات ہی کے سلسلے کی

چیزیں ہیں جس کا مطلب یہی ہوا کہ کیوں ہر سال کی یہاں بھی گنجائش نہیں ہوتی، اسی سلسلہ میں یہ بھی یاد رکھنے کی چیز ہے کہ معذات کے ذریعے سے جن چیزوں کی پیداوار کی صلاحیت و قابلیت بڑھتی چلی جاتی ہے ان میں یہ کوئی ضرورت 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، تمنا اس کا سبب یہ ہے کہ بعض صورتوں میں معدات دینے 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 کر دیتا ہے، کہ حرارت کا کپڑے پر فیضان ہو جائے لیکن جس وقت آگ اور کپڑے میں اتصال پیدا ہوا، اس وقت کپڑا اگر خشک ہو گا 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 ہو جائے جیسے آئینہ ہے، تو اس پر ایسے قوی نور کا فیضان ہوگا، جس سے دیکھنے والوں کی نگاہیں خیرہ ہو جائیں گی اور اگر کسی رنگ آلود مگسٹخ رکھنے والے جسم کے سامنے آفتاب ہوگا، تو اس کے نور کا غلغلہ بھی، اسی رنگ اور لہر دورت 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 ہو جاتی ہے، اسی طرح افعال و اعمال جن کی ایک قسم ایسی ہی ہے، جن کی وجہ سے خاص قسم کے مقدس نور کے فیضان کی، اور ایسی کیفیت و ہیئت جیسے خطیرۃ القدس سے مناسبت ہو، اس کے فیضان کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس تمہیلی 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 پہنچائی جائے، اس کا اثر خطیرۃ القدس تک پہنچ کر پہنچ جاتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ پہلے ذرے بھی زیادہ کامل، اور اتم نور کا فیضان ہو جاتا ہے، اور قابل میں خطیرۃ القدس سے مناسبت کی صلاحیت زیادہ بڑھ جاتی ہے، یوں ہی پھر نیر کا اضافہ ہوتا ہے،

۱۔ وہ کتاب کی اہل عبارت اس موقع پر یہ ہے، اذا تمهدتا فتقرن کما ان من الافعال ما لا یكون معدا  
 الفیضان شی علی الفاعل، و علی خیرہ الخ، لیکن جہاں تک سابق و سابق کا تضاد ہے، لاکالفاظ یہاں پر نجات کی  
 مفہمی معلوم ہوتی ہے، اس لئے ترجمہ میں میں نے بائے معنی کے سینہ مشہد ہی قرار دیا، ترجمہ کیا ہے ۵۔

ایسے نور کا جو دوسرے نور سے بھی زیادہ کامل اور زیادہ تمام 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، تاہم اس مناسبت کا جو ایک مقررہ نصاب اور معیار ہے، بات و باں تک پہنچ 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 بنا لو، تب جبرئیل بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں، پھر جبرئیل آسمانوں میں سداقت 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 بنا لو، اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے، (یعنی درجہ بدرجہ ایک دوسرے تک اس شخص کی محبوبیت کی خبر پہنچاتا چلا جاتا ہے) تاہم اس شخص کی محبت سے خطیرۃ القدس لب ریزانہ معمور ہو جاتا ہے، اور پھیل کر اس کا اثر بنی آدم کے برگزیدہ افراد کے نفوس تک پہنچ جاتا ہے، اور ان سے وہ لوگ متاثر ہوتے ہیں جن کا درجہ ان سے ذرا کم ہے، پھر یہی بات پھیلتی ہوئی بالآخر اس حد تک پہنچ کر رہ جاتی ہے کہ کرہ زمین کے سمندر میں اس شخص کو عام حسن قبول کا مقام حاصل ہو جاتا ہے، اور بات اس سے بھی آگے بڑھتی ہے، یعنی درود کا نجات کے علوی، اسباب ہوں یا سفلی، وہ بھی متاثر ہو جاتے ہیں، اور اس حد تک متاثر ہو جاتے ہیں کہ روز مرد کے حوادث و واقعات کے ظہور میں جن اسباب کو دخل ہوتا ہے، ان ہی اسباب میں اس محبوب الہی شخص کا میلان اور طلب بھی داخل ہو جاتا ہے، بلکہ یہ سچ تو یہ ہے کہ ان ہی میں بعض ایسی ہستیاں بھی ہیں جن کا شمار ان بلند و بالا قوتوں میں کیا جاتا ہے، جن کی وجہ سے حق تعالیٰ کے اجمالی فیض میں شخص اور حسین کارنگ پیدا ہوتا ہے، وہی اس اجمالی فیض کو ارادہ کے لباس میں نیچے اتارتے ہیں، یہاں تک کہ کہنے والے کہہ بیٹھے ہیں کہ ان کی خواہشوں کی تکمیل میں خدا تعالیٰ سے کام لیتے، یعنی پیدا ہونے کے ساتھ ہی ان کی خواہش پوری فرما دیتا ہے، بلکہ حدیث قدسی میں حق تعالیٰ نے اس قول مبارک کا جو ذکر آیا ہے، یعنی،

ما زددت فی شیء تو ددی فی قبض نفس  
عبدی للہم بیکرہ الموت وانا لکرمہ  
ما متہ

مجھے کسی چیز کے سسٹن اتنا زور نہیں ہوتا جتنا تم اپنے  
سومن بندے کی روح قبض کرنے میں ہوتا ہے، کہ موت  
اسے نکلا، مہلت ہے، اور جو بات سومن بندے کو نکل گئی

ہے، اسے میں ناپہنچتا ہوں،

پھر زمانہ جب منقلب ہو جائے گا، اور شہادت زخمیوں پر مثال ہی کہ اس وقت قلبی حال

ہوگا تو اس شخص پر اسکی استعداد اور صلاحیت کے مطابق صورتوں کا فیضان ہوگا اور ایسی چیزیں ہونگی  
سلسلے پیش ہوتی رہیں گی جن سے وہ لذت گیر ہوگا اعمال انسانی پر جو جزا مرتب ہوگی وہی سب سے اول  
ہو تو سعادت اور نیکیوں کے انجام کی کیفیت ہے، باقی شقاوت اور ظلمت (جو میرے اعمال کے  
بمناج ہیں) ان کو اسی پر تیس کر کے بھج سکے ہو،

یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ افعال و اعمال کی وہ قسم جن سے نور کے فیضان  
کی صلاحیت دنیائیں پیدا ہوتی ہے، انعامت میں جن کی جزا ہوتی 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 بار شاہ 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 معنی کے مزاحم اور مقابل بھی ہوتے ہیں، بعض حالات مثلا کسی چیز کا فوش گرا  
عموس ہونا یا کسی سے سبت، ان حالات کا تقاضا ہوتا ہے کہ فعل جیسا کہ 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  
ایک ہی فعل میں دو فعل باتیں جمع ہو جاتی ہیں، یعنی خوشگوازی و ناگواری (دونوں) ایسی صورت  
میں ہوتا ہے کہ ارادہ کا تعلق ان دو فعلوں میں سے جس کسی کے ساتھ ہو جاتا ہے بس وہی فعل  
کے کسی پہلو کو مجباً دیتا ہے، اور پورے طور پر مجباً دیتا ہے، (اور وہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے)  
مگر وہ سزا پہلو فعل کا مسودہ و سوسپن 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،

یہ 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 قایات 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

پسندیدگی کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کی تعبیر، عثمان اور میلان سے کی جاتی ہے،  
بہر حال بالارادہ جو کام کیا جاتا ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ ارادہ کرنے والے کے عقلی  
احساسات اس کا دل اس کی تمام عمر کو تو میں سب کی سب مراد یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے،  
اس سے سمرا اور لب ریز ہو جائے اس نوعیت سے فعل کا صدور قائل 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، بیکل ہو جاتی ہے، یہی ملازمہ جو جزاء کو امانادی  
اعمال و افعال کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔

تمثیلیہ، کسی چیز کی پیدائش کے لئے بن جن صلاحیتوں اور ان کے مختلف مدارج سے شے کو گذرنا  
پر ہوتا 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 کیوں پیدا ہو گئی اس بات کے جواب میں تین قسم کی تفسیریں اختیار  
کی جاسکتی ہیں،

پہلی تعبیر جو سب سے زیادہ واقعہ کے مطابق اور ظاہر ہے، مستحق ہے کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے  
ہے، کہ قائل دیکھے حق تعالیٰ کا اقتضا اس کو قرار دیا جائے، اور کہہ دیا جائے، کہ خدا کی مرضی  
ہی یہ تھی، دوسری تعبیر جو عمرتا لوگوں میں زیادہ مشہور و معروف ہے، وہ یہی ہے، کہ صلاحیت پیدا کرنے  
والے اور یعنی خدا کا نصاب کی تکمیل جس آخری جز سے ہوتی ہو، اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے،  
(مثلاً اندھے سے بچہ پیدا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اندھا ہونے سے پہلے مادہ کے اس حصہ کو جس نے  
بچے کی صورت اختیار کی، سینکڑوں صلاحیتوں سے گذرنا پڑتا ہے، لیکن آخری صلاحیت جس کے بعد  
بچہ کی صورت مادہ کے اس جز پر فائز ہو جاتی ہے، وہ چونکہ اندھا ہے، اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ بچہ پڑنا  
سے پیدا ہوا۔

تیسری تعبیر تمام تعبیروں میں یہی تعبیر سب سے زیادہ قیق 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 کہ پیدا ہو جاتی ہے، وہ جسے زمینوں، شروطا اور صلاحیتوں، استعدادوں  
سے گذرنے کے بعد، لیکن اگر اصل فطرت میں اس کی پیدائش کی صلاحیت نہ ہوتی، تو وہ چیز نہ پیدا  
ہوتی۔



(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 لوہا چھو 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 ہو گا کہ اپنی صفائی اور صیقلیت کی صفت کی  
 وجہ سے وہ روشن ہوا' لیکن اس کا دقیق تر جواب یہ ہو گا کہ چونکہ وہ آئینہ تھا اس لئے روشن ہوا اب  
 اسی طرح اگر لوہا چھو جائے کہ مومن کلام کی جزا جنت اور کافر کی سزا جہنم کیوں ہوئی تو اس کا صحیح تر جواب  
 جو واقعہ کے مطابق ہے 'اود حق ہے' کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے یہ ہو گا کہ خدا کی مشیت یہی  
 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 دئے جاتے ہیں، (یعنی جواب کی دوسری  
 تعبیر اس کو خیال کیا جائے) قرآنی 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 کر دو، حق تعالیٰ ہمیں اور تمہیں ان لوگوں میں رکھے جن کے لئے  
 سعادت کا فیصلہ پہلے ہو چکا ہے اور ملے کر دیا گیا ہے کہ وہ ان چیزوں کے پانے میں کامیاب  
 ہوں گے، جنہیں آدمی کامی چاہتا ہے، اور آنکھیں بس سے لذت گیر ہوتی ہیں۔

## عقبہ (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 قسمی اقتضا 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 لامرتبہ میں  
 ایک مرتبہ کو مرتب اور دوسرے کو متعلق کہتے ہیں، مرتب کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رد و بدلگی اس میں  
 گنجائش نہیں ہوتی، تیسرا اس میں ناممکن ہوتا ہے، اور جو کچھ غیب میں چاہا گیا ہے، اس کے خلاف واقعہ  
 نہیں ہو سکتا اور تقدیر متعلق میں بھی کئی 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

پھر تقدیر کا وہ مرتبہ جس کا نام میر ہے، خدا اس کے بھی چند مراتب میں، پہلے مرتبہ کا نام شیخ کا مرتبہ ہے، دوسرے کو باطن الوجود کا مرتبہ کہتے ہیں اور تیسرا مرتبہ اسی تقدیر میرم کا یہ ہے، کہ فی الواقع اس میں جلی اعظم سے جس عنایت کا ظہور ہوا ہو، اسی کو عالم کابریہ کہتے ہیں، اجماعی ہیئت کے مطابق اپنے اندر آواز دینے سے اس شخص کابریہ نہیں بلکہ اس کی مجموعی ہیئت کے اقتضاء کے وہ مطابق ہے، بخلاف تقدیر معلق کے کہ عالم کے اس شخص کابریہ میں اس کا ظہور اس کی ہیئت مجموعی نہیں بلکہ کسی خاص جز کے لحاظ سے ہوتا ہے، مثلاً فلکی ادناس، یا عنصری طبع یا علوی یا سفلی غرض ہر ایک کی ہمتوں اور شفاعتوں، یا مثال یا ارواح کے اقتضاء کے مطابق تقدیر معلق کا ظہور عالم کے شخص کابریہ میں ہوتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ شخص کابریہ یعنی کائنات کا یہ نظام، ظاہر ہے، کہ یہی مختلف قوتوں پر مشتمل ہے، جو اپنے اپنے تاثیر میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایسی ہیئتوں کو کائنات کا یہ شخص کابریہ کہتے ہوئے ہے، جو آثار و نتائج میں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اسی کا نتیجہ ہے، کہ حق تعالیٰ کے فیض اجمالی کے ظہور میں اور اس کی کلی عنایت کا تعین، اور شخص جو اس عالم میں ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے وہ خاص قسم کی استعدادیں اور اقتضات یہاں پیدا ہو گئے ہیں، یعنی ایک استعداد اور اقتضات تو وہ ہے، جس کا تعلق اس شخص کابریہ کے ہر جز کی انفرادی حیثیت سے ہے، حق تعالیٰ کی حکمت باری نے شخص کابریہ کی طبیعت کی خیر ہی میں ایک ایسا پیمانہ یا میزان رکھ دیا ہے، جس سے ہر جز کے اقتضاء کا صحیح اندازہ اس کو ہوتا رہتا ہے۔

اور اقتضاء کا وہ سلسلہ وہ ہے، جس کا تعلق شخص کابریہ کی مجموعی حیثیت سے ہے، لیکن مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء میں بھی ہر جز کے اقتضاء کا پورا پورا لحاظ و پاس کیا گیا ہے۔ اب اگر مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء کو سامنے رکھا جائے، اور شخص کابریہ کی وحدت شخصی پیش نظر ہو تو اس وقت بھی یہ کہنا پڑے گا، کہ شخص کابریہ مجموعی ہیئت کے لحاظ سے فلاں خصوصاً امر کو چاہتا ہے، اور اس خصوصاً امر کا اضافہ شخص کابریہ میں حال ہو کر رہتا ہے، اس کے اس اقتضاء کو نہ پورا کیا جائے، ایسا نہیں ہوتا، لیکن شخص کابریہ کے ہر جز کے انفرادی اقتضاء کا جب لحاظ کیا جاتا ہے، تو اس وقت ظاہر ہے، کہ یہی صورت پیش آئے گی، یعنی کہنا پڑے گا، کہ فلاں جز تو یہ چاہتا ہے، اور فلاں جز اسی شخص کابریہ کو چاہتا ہے، جو پہلے جز کے اقتضاء کے بالکل مخالف ہے، یا یہ کہ ایک ہی بات کو فلاں جز تو چاہتا ہو، اس طرح ہر جز اور دوسرا جز چاہتا ہے، کہ اس کی نوعیت کچھ لحد ہو، آخر خود سوچو کہ

سخت گرم پانی میں اتار کر چاہتا ہے، اس میں اور سرد پانی کے اقتضائے 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 کہہ سکتے ہیں، اور نہ خالص برودت اور ٹھنڈک سے اسکی تعبیر ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ گرم اور سرد پانیوں قسم کے پانی کے اقتضائے کے مطابق اس خاص کیفیت کا فیضان اس سرد گرم پانی کے عبور و مرور سے ہوتا ہے، پھر کسی اور مہیسی کے لحاظ سے گرم اور سرد پانی کی مقداروں میں جتنا تفاوت ہو گا 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 ہو سکتے 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 تھوڑی ہے، اس باب میں بھی مختلف حالات رونما ہوں گے۔ اب اگر ان تمام حالات سے واقفیت حاصل کی جائے، یعنی 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 نیز کسی شک و تردید 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 سلووات پر یہی فیصلہ ایسا ہوگا جو کبھی غلط نہیں ہو سکتا، ایسے اس خاص کیفیت کا فیضان میں کی صلاحیت ان دونوں پانیوں کی آمیزش سے پیدا ہوتی ہے، کسی رک نہیں سکتا یہ نہیں ہو سکتا کہ صلاحیت تو پیدا ہو جائے اور کیفیت کا فیضان نہ ہو۔

لیکن جن حالات پر ملاحظہ بالا کیفیت کا فیضان ہوتا ہو، اگر سب کو پیش نظر نہ رکھا جائے یہی بعض چیزوں کا تو خیال کیا جائے اور بعض سے لاپرواہی برتی جائے، مگر یا تو اس کے کسی خاص کیفیت کے فیضان کا دعویٰ کیا جائے تو یہ بالکل ممکن ہے، کہ دعویٰ 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 کل گرم پانی کو جو مقدار میں کم ہے، اس سرد پانی کے ساتھ گرلا دیا جائے گا، تو مقدار میں زیادہ ہے تو اس آمیزش سے اسی کیفیت پیدا ہوگی جو ٹھنڈک سے زیادہ قریب ہوگی، لیکن یہ بالکل ممکن ہے، کہ گرم پانی میں اس کی مقدار کو تھوڑی ہو سکر حرارت اس کی اتنی تیز ہو، کہ سرد پانی کی کمزور سردی اس کی شدت سے منسوب ہو کر، غائب ہو جائے، خواہ اس کی مقدار زیادہ ہی کیوں نہ ہو، ایسی صورت میں یہ ہو سکتا ہے، کہ دونوں پانیوں کو نہانے کے بعد بھی ایسی کیفیت پیدا ہو، کہ چھپنے والوں کو محسوس ہو کہ گرم پانی کی صحت اپنی اصلی حالت میں موجود ہے۔

اسی مثال پر ہم اس قسم کی باتوں کو قیاس کر سکتے ہیں، مثلاً ذہن سب میں بیان کیا گیا ہے، کلاچو

القضاء الاالدعاء (قضاء الہی کو کوئی چیز نہیں مال سکتی مگر دعاء) میرے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے کہ غیب میں کسی بات کی پیدائش کے جو اسباب منقذ ہو چکے تھے اور علان اسباب کا مقابلہ کرتی ہے اور اللہ اعلم بالصواب۔

در اصل کسی خاص عمل وغیرہ کی ہیئت کو نظر کرنے کے لئے ایسا کہا جاتا ہے، اور بتانا یہ ہوتا ہے کہ سلسلہ اسباب میں بحیثیت سبب ہونے کے قطار عمل بہت زیادہ قوت رکھتا ہے، اتنی قوت کہ دوسرے اسباب کا مقابلہ کرتا ہے۔

ریات کل اتی ہے، اور نہ اس میں بھلا کسی کو شک ہو سکتا ہے، کہ عالم کا شخص اکبر اپنی عمر و ہیئت کی زبان سے جس چیز کو چاہتا ہے، اس کا مقابلہ کوئی نہیں کر سکتا اور نہ اس کی اس اجتماعی اقتدار کو کوئی رد کر سکتا ہے، کیونکہ جس سبب کے متعلق بھی یہ فرض کیا جائے گا کہ شخص اکبر کی اس اجتماعی اقتدار سے مزاحم ہو رہا ہے، وہ تو فوراً اس شخص اکبر کی عمر و ہیئت کا جزو ہی ہو گا، پس گویا واقعہ کی اصل صورت یہی ہوتی ہے کہ شخص اکبر کسی خاص چیز کی زبان سے کسی خاص بات کو چاہتا ہے، اور دوسرے جوہر کی زبان سے دوسری بات، اسی طرح عمر و ہیئت سے کوئی تیسری بات کا وہ معنی ہوتا ہے انکارہ بالا تفصیلات کے بعد اب سمجھنا چاہیے، کہ بزرگوں کے اس قسم کے قصے بوقلمون گئے 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 واقعہ کو انھوں نے واقع ہونے نہ دیا، تو کوئی بات تو یہی ہے، کہ اپنے کلام کے مجمع مطلب سے وہی معجزات حاقق 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 فیسی اسباب کے مجموعہ کی تفسیر لوح محفوظ سے کی گئی ہے، ہوتا ہے، کہ بزرگان دین شخص اکبر کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیتے ہیں، جہاں جہاں شے 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، اس خاص شے کے وقوع کو چاہتا ہو، یا سارے اسباب ان کو اس شے کے وقوع کے مخالف اقتدار کے رکھنے والے نظر آتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یہ بات کہ خود ان کی ذات بھی اس شے کے وقوع کا سبب بن سکتی ہے، ان کی نظروں سے یہ بات اور چھل ہو جائے، یا جن امور کی وجہ سے ان میں دعاء کا سیلان یا توجہ کی عیسوی پیدا ہو، یعنی ان کی ہیئت کسی چیز کی طرف توجہ ہو جائے

ہن امور پر ان کی نظر پڑے یا خطیرۃ القدس میں جو عنایت الہی پوشیدہ ہو اور وہی ان کی ہمتوں کے  
 اوجھارنے پر آمادہ ہو جان ہیں دعا کرنے کے میلان پیدا کر رہی جو انہیں شے کے حصول کے شوق کو  
 ان میں بڑھ کا رہی ہو اس عنایت کی طرف ان کی توجہ نہ ہو مگر ایسی صورتیں پیش آئیں تو یہ واقعہ  
 چنداں گل موجب نہیں ہو سکتا، نکاحی حکایتوں میں ایک قصہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ باہم ہندو فقہاء  
 سفر گزارہ 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 کنتی میں ایک  
 آدمی کی کمی محسوس ہوئی اور اس کے بدلے کر دیا گیا کہ ہم میں سے کسی کو چور تعین کر لیا گیا، ملا کہ وہ  
 یہ تھا کہ ہر گھنٹے والا دوسروں کو گھنٹے ہونے خود اپنے آپ کو شمار نہیں کرتا تھا،

(شائد) کہہ اسی قسم کی کیفیت (عالم غیب کے اسباب کا جائزہ لیتے ہوئے جن لوگوں  
 کو پیش آتی ہے، کہ سارے اسباب و شر و طر پر 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 عمل یہ ہو سکتا ہے، کہ کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں  
 خطیرۃ القدس کی آمادگیوں اور عری تجلی میں جو امداد سے پوشیدہ ہیں، ان امور میں لین نوزگوں 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 نقلی نفوس کی طرف ہے، اور ظاہر اعلیٰ کے  
 علوم و مدارک ہیں، ہوشیاری کے ساتھ اس نکتے کو سمجھو، اور غفلت اختیار کرنے والوں میں شامل  
 نہ ہو جاتا۔

## حاشیہ

تنبیہ: قدرت کا لفظ گذشتہ مباحث میں جس کا بکثرت ذکر آیا ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟  
 دیکھنے والوں نے جو کچھ بھی جس کے متعلق کہا ہے، اس کا مطالعہ تو علم کلام کی کتابوں میں کیجئے،  
 لیکن جہاں تک میری نارسا طبیعت اس لفظ کے معنی کی تحقیق میں پہنچی ہے، وہ یہ ہے، کہ قدرت  
 کے لفظ سے جس صفت کی تمہیر کی جاتی ہے، میرے خیال میں اس صفت کی وحدت واقعی وحدت  
 نہیں ہے، بلکہ چند امور کو پیش نظر رکھ کر ہر ایک اعتباری امر پیدا ہوتا ہے، اس کی تمہیر قدرت کے لفظ

لوگ کرتے ہیں،

تفصیل اس ماجمل کی یہ ہے کہ بعض چیزیں دنیا میں ایسی ملتی 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 کوٹھے سے ہو نہیں سکتا یا بیماری 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 یہی 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 اگر صدور کے شرائط میں سے کوئی شرط وہاں سے فائز ہوئی ہے مثلاً کسی ان پڑھ آدمی سے لکھنے کا کام لین نہیں پڑ سکتا 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 شرط کی ضرورت ہے ایسے ہو سکتا کھانا، یہی شرط فائز ہے، اسی طرح اس ان آدمی سے اور بھی دوسرے کاروبار میں کام علم سے تعلق ہے، جو انجام نہیں پاسکتا تو وہی نقصان 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 نظر 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 ناخوش ہو، یا پست ہمتی کی وجہ سے اعلیٰ کمالات کی طرف اس میں رجحان نہ پایا جاتا ہو، یا جس نظری سلیقہ اور طبی اسلکات کی ضرورت اس فعل کی انجام دہی کے لئے ہو، ان ہی سے وہ محروم ہو یا فصل صدور جن آلات و ساز و سامان پر موقوف ہو ان سے نہ ہی دست اور خللی ہو، مثلاً آدمی جوڑ نہیں سکتا تو اس کی وجہ وہی آلات پر وہان سے تہی دستی ہے، یا آلات ہیں، لیکن مادہ اور ناتھیں ہوں، مثلاً لوہے کی آوی چلنے کا کام ہی ہے نہیں کر سکتا اس کے آہت شے مادہ ہوتے ہیں، اس کی طرح بیمار آدمی تیر چال جو نہیں چل سکتا تو اس سے کہ چلنے کے ذرائع کمزور ہو جاتے ہیں، یا کسی ایسے مائع اور رکاوٹ کی وجہ سے جن کا اتالیق کے بس میں نہ ہو، کام کرنے سے صدور ہو، یہ رکاوٹ بھی 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 کرنا ہے، یعنی قابل ہیں یا قابل کی ذات کی جن چیزوں سے تکمیل ہوتی ہے، مائع کا تعلق کبھی ان سے بھی ہوتا ہے، یا ان قابل کے مادے میں اس کام کے قبول کرنے کی سرے سے صلاحیت ہی نہیں ہوتی، اور اس حد تک نہیں ہوتی کہ اول بل کر میں ان میں

اس صلاحت کا پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے، 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 کوئی مطلب ہوتا ہے، جو بیان کیا گیا، یا اسی قسم کی دوسری باتیں، بہر حال کام سے یہ عاجزی نہ حقیقت ایک کوتاہی اور نقص ہے، اس کی بد مقابل صفت کمال ہے، پس کمال اسی کو کہتے ہیں، جو زندہ ہو، عالم ہو، حکیم ہو، ایسا حکیم ہو، ایسا دانشمند، کچھ باتوں کو پہچانتا ہو، اور بری چیزوں کو ناپسند کرتا ہو، بہترین ملکات اور سلیقوں کا مالک ہو، اس کے سارے آلات درست اور صحیح و سالم ہو، مادہ میں ہر قسم کے تصرفات کر سکتا ہو، اس کی صلاحیتوں کو ادل بدل سکتا ہو، گاؤں گھر کو دور کر سکتا ہو، اس تہیہ کی گھنگو 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 برائیاں 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 ثابت ہوتی ہے، وجوب کا سارا دار و مدار اسی پر ہوتا ہے، مثلاً بیعتوں کے لازم کا یہی حال ہے، ظاہر ہے، کہ لازم 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 لغویں، بالفاظ دیگر ان لازم 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 ثابت ہوتا ہے، مثلاً میں لازم کو لازم وجہ کہتے ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

اور کبھی وجوب نہیں، بلکہ یہ بات کہ فاعل فلاں نوعیت کے ساتھ موجود ہو، اس پر ممکن کا وجوب مولود ہوتا ہے، مثلاً نباتی آثار کے لئے فاعل کا ایسے نباتی نفس یا نباتی صورت نوعیہ کا صرف موجود ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ جن قوتوں سے نفس نباتی کام لیتا ہے، مثلاً فانیہ وغیرہ قوتیں، جب اس کے ساتھ ہوتی ہیں، تب نباتی آثار اس سے ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح ممکن کے وجوب کا اہل

مثلاً ہمارے صدق ماہیت کو حجت ہونے کی صفت سے جو نطق ہے، مثلاً سیاہ ہونا، کونے کی لانی صفت ہے، مگر ہی وقت جب وہ خارج میں موجود ہو، وہ سیدنگ کے کونے کا تصور آدمی کر سکتا ہے، بخلاف چار کے کہ خارج میں ہونا یا زمین میں، حجت ہونے کی صفت اس کے لازم ہے۔

کبھی اس پر بھی ہوتا ہے کہ قائل 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۔ جیسے غصہ، ڈر وغیرہ کی کیفیت جب آدمی پر طاری ہوتی ہے، تب اس کے چہرے پر مثلاً سرخی، تندی وغیرہ کے حالات نمایاں ہوتے ہیں، پس اس 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؟ نا اول فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا، کسی کام سے عاجز ہونا، یعنی عجز اس کا مد مقابل جیسے کمال ہے، اسی طرح فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا اس کی مد مقابل صفت وہ کیفیت ہے جسے اصغر ارادہ بے بسی کہتے ہیں۔

اور اب سمجھنا چاہئے کہ مقدر (یعنی قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے، یا جو چیز پر 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 تا وہ سے صادر ہونے والے افعال میں وجوب کا رنگ چوڑھ 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 قائل اور اس کے فعل کے ایجابی مبادی ہی کو پیش نظر رکھتا ہے اور یہی 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 روای ہو، یا کسی خاص وقت سے تعلق رکھتا ہو، ظاہر ہے، کہ اس کی علت تو ہمیشہ موجب ہی ہوگی، دینے عدم کی راہوں کو بند کر کے وجود کے پہلو کو ترجیح دے گی، کھلی ہوئی بات ہے، کہ اس علت کے ساتھ ساتھ جب اس ممکن کے وجود کو سمجھ جائے گا، تو اس وقت تاگزیر ہے، کہ اس ممکن کے عدم کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کا عدم ممنوع اور ممتنع ہے۔

ہر حال ایسی چیز جو موجود ہو چکی ہو، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے، کہ اس کا عدم ہوتا، جائز ہے، یہ حکم و حقیقت اس ممکن موجود کی علت سے قطع نظر کرنے کی وجہ سے لگایا جاتا ہے۔



لہر حال صفت قدرت کے متعلق ہریر ان خیال متانہ تو یہی ہے، باقی علم کلام والوں میں اس صفت قدرت کے متعلق یہ بات عام طور سے ہر مشہور رہے، کہ دو پہلو جو واقع میں باہم مساوی اور برابر برابر ہیں ان میں سے کوئی ایک پہلو بغیر احوال اور روحانی کیفیت کے جس صفت سے صادر ہو، اسی صفت کو قدرت کہتے ہیں اور بغیر احوال اور روحانی کیفیت کے الفاظ کا مطلب یہ ہے، کہ قدرت کی صفت ان دو پہلوں میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں عطا کرتی۔ قدرت کی اس مشہور کلاسی تعریف میں علاوہ اس نقص کے جس کا ذکر پہلے ہی گذرا ہے، یعنی وجہ کا رنگ جب تک پیدا نہ ہوگا، لیکن کا محدود ہو ہی نہیں سکتا، یہاں میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ جو کچھ بھی کہا گیا عقلیوں کی صورت اصطلاح ہے، لیکن قدرت کے لفظ کی یہ تشریح ابن سبکین 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 عقلیوں کی ان خود ساختہ اصطلاحوں پر منطبق کرنا قطعاً غیر ضروری ہے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ آدمی جس کے ارادی افعال ظاہر ہوں، ان افعال ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں یہی مسئلہ بلا فرماں ہوتے ہیں، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ اہل زبان ہی آدمی کو قاد بھی کہتے ہیں، کم از کم اس کا تو کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آدمی سے قطعاً بعض افعال ان ہی اسباب و براعت کی بنیاد پر صادر ہوتے ہیں، جو ان افعال کے وجود کو اس کے عدم پر وجدان اصالہ دونی مطالعے 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 خوب صورت حسینہ جمیلہ ماہ پیکر عورت کے ساتھ تنہائی کا موقع ملا، اور مردوں پر جو کیفیت مشفق و محبت خواہی کی ایسے حالات میں مسلط ہو جاتی ہے، وہ اس پر مسلط ہو چکی ہو، دیکھنے اس کے کھڑے 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 بالکل وہ ڈوب چکا ہو، بدن کے ہر حصہ پر یہ کیفیت ماری اور دھاری ہو چکی ہو، یا کسی لطیف روح کی طرح اس کے شرانیں اور رگوں کے اندر ہی کیفیت دوڑ رہی ہو، پوچھتا ہوں ہے، کہ ایسے آدمی کے متعلق یہ دعویٰ کہ اس عورت کے ساتھ ہم بستری کا وجود اور عدم اس شخص کے برابر ہے، کیا کسی حیثیت سے بھی صحیح ہو سکتا ہے، مگر اہل زبان کو دیکھا جاتا ہے کہ ہم بستری کا نخل اس قسم کے آدمی سے جب سرزد ہوتا ہے، تو اس کے متعلق یہ کہنے سے قطعاً

نہیں جھبکتے 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 حق و زندہ ہونا 'عالم ہونا' تمام حقائق اور کائنات کے سامنے اصول کو محیط ہونا اور یہ کہ ہر حقیقت اور ہر عمل میں وہی لچایا اور سمایا ہوا ہے، اسی کے ساتھ اپنی تجلی اعظم کی رو سے اجمالی عنایت (ہر چیز کے ساتھ اس کی جو عنایت ہے) اس کی اس اجمالی عنایت کا یہ حال کہ کسی قسم کا تعین و شخص ہوا اس سے اس میں ابا اور نکار نہیں پایا جاتا اور کائنات کا وہی شخص لکبر جو کسی قسم کی بھی استعداد و صلاحیت ہوا سب کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتا ہے، اسی شخص لکبر کا اودنے بندنے والا اور اس میں انقلاب و تغیر پیدا کرنے والا بھی لاہوت ہی ہے، اسی طرح عرش اعظم پر وہ تجلی فرما ہے، یعنی اس تجلی کے ساتھ جلوہ فرما ہے اس میں سارے ارادے انعقاد پذیر ہوتے ہیں، ہر چیز کی تاثیر عمل کا منبغ و سرچشمہ بھی یہی تجلی ہے یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، اور فی حق اجمالی شخص و تعین کا رنگ جن جن شکلوں میں اختیار کرتا ہے، ان میں بھی ہر ایک کا وجود ان ہی لواذوں کے ساتھ و ایسے ہے جو اس عرشِ تجلی سے ابھرتے رہتے ہیں، پس جب لاہوت کا یہی حال ہے تو ایسی صورت میں اس کا قادر ہونا یہ کوئی مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے، اگرچہ (عرش اعظم والی تجلی) میں جو ارادے ابھرتے رہتے ہیں، ان کے مبادی ایجابی ہیں یہ مقام بہت قریب نکر و نائل کا محتاج ہے، کیونکہ یہ لغزش کی جگہ ہے۔

تنبیہ: پڑھنے والا اگر یہ پوچھے کہ حق تعالیٰ کو تم فاعل بالارادہ کہتے 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 مبدیہ قریب لوارادہ ہے، اور بید مسد، ان ہی ممکنات کا ایجاب ہے۔

اسی مقصد کی دوسری تمیز یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ افعال میں تو خدا مختار ہے، لیکن خود اختیار سے اس کا ایجابی تعلق ہے، یعنی اختیار کا وہ موجب ہے، ایک قبیر اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مقدر دینے جو چیزیں حق تعالیٰ نے کے زیر اقتدار ہیں، ان کے دو پہلوؤں 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 وہ لہرہ کرنے والا ہے، لیکن خود ارادے میں وہ مختار ہے،

بات وہی ہے، جیسے پہلے بھی کہی گئی ہے۔

تنبیہ، اس قسم کے سوال یعنی آدمی کا فلاں فعل لمبی ہے، یا فلاں فعل ارادی ہے، یا یہ کہ فلاں ممکن  
 شے، اس دوسری ممکن شے کا سبب ہے، ان کا مطلب اور باب تحقیق کے نزدیک یہ ہے، کہ  
 استعداد بخش (امدادی) 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 افعال پیدا ہونے والی شے، میں یہ چیزیں شامل  
 ہو جاتی ہیں، یعنی واقعہ کی شکل یہ نہیں ہے، کہ خدا کو اس ممکن کا قائل ہے، اور ممکن دوسرے ممکن کا  
 قائل بن جاتا ہے، یہ کچھنا قطعاً واقعہ کے خلاف ہے، (اس قسم کے دعوے کا مطلب تو یہ ہو گا) کہ  
 گویا اس کو جائز قرار دیا جاتا ہے، کہ بلا وجود کے کوئی چیز موجود ہو جائے، یا بغیر قوس کے کوئی چیز منہ بہ پہلے  
 یا عرض جہر 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، جنہیں عرض سمجھنا چاہئے، یا اعتباری شے ہو،  
 مثلاً ارادہ اور قدرت کے تعلق کی جملہ حقیقت ہے، ان میں سے کسی چیز کو بھی حق تعالیٰ کے سوا کسی  
 دوسرے کی طرف بائیں طرف منسوب کرنا کہ یہ چیزیں خدا میں، ان جن سے اس کا سبب تعلق ہے، ان چیزوں  
 میں ان کی حیثیت جواب یا جائل کے ہے، یہ عقل کے ساتھ ہی زبردستی ہے، اور عقل کے ساتھ ہی  
 عقل کے ساتھ زبردستی تو یہ اس لئے ہے، کہ اس کا مطلب گویا یہ ہوا کہ شے وجود کے بغیر ہی 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 کے ساتھ قائم ہے، اور بذات خود وہی وجود واجب بھی ہے، اسی طرح ممکن ہے  
 وجود 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 الوجودیت  
 کہتے ہیں، یعنی شے کے موجود ہونے کا اور مدار میں وجود ہے، وہ صرف واجب تعالیٰ کی ذات  
 ہے۔

آخریات کیا قابل تصور ہو سکتی ہے، کہ وہ میں اور جو چیز اسی وجود کے ساتھ موجود ہے، وہ  
 کے رنگ میں کوئی دوسری چیز شامل ہے۔

بائی میں نے جو کہا کہ عقل کے ساتھ ہی زبردستی ہے، تو ظاہر ہے، کہ سارے انبیاء علیہم  
 السلام والصلوات جن مسئلہ پر اتفاق ہے، اور جس پر ان کا اجماع قائم ہے، یہ دعویٰ اس کے قطعاً  
 مخالف ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام سے یہ تو اتنے بات منقول ہے، کہ سارے امور کی انتہا

وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات پر فرماتے تھے جیسا کہ قرآنی آیات :

والله خلقكم وما تعلمون  
اور خدا نے پیدا کیا تم کو اور جو کلمہ تم کہتے ہو اس کو بھی  
اسی نے پیدا کیا ہے

اور

وما نشاؤن الا نشاء الله  
اور نہیں ہا جتے ہو تم لوگ مگر یہ کہ خدا چاہے ہے

اس سے اس کی تائید ہوتی ہے

پروردگارا تو نے جو کچھ نازل فرمایا میں نے اسے مان  
لیا، تیسرے رسول کی پیروی میں نے اختیار کی  
پس کلمہ لیجئے مجھے شہادت ادا کرنے والوں میں

ہم ایمان لائے ہیں کہ

لا تقطع الأبدانك ولا تقضي الأ  
بعلملك ولو شئت لجمعتهم على الهدى  
واللأنك حكيم عليم  
نہیں اطاعت کی جاتی ہے، مگر صوف تیرے حکم سے  
اور تا فرمائی 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۔



# اشارہ چہام

کلمات کے لحاظ سے نفس دینے روح انسانی  
کے جو مدارج و مراتب پیدا ہوتے ہیں ان ہی پر ہماری  
نظر اس اشارہ میں ڈالی جائے گی

## عقبہ (۱)

### روح کا لفظ کس حقیقت کی تعبیر ہے؟

فیض اجمالی ہے پہلی جوجے رکائیات ہا شخص اکبر حاصل کرتا ہے یہ ارواح کا عالم ہے شہادتی  
اور دینے محسوسات) کا وجود ہی عالم ارواح ہے 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 کسی 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 پر مشنا وہم و خیال، کے حدود میں  
آنے سے پہلے آدمی کے نفس ناطقہ میں فعل ارادی عقلی صورت جس رنگ میں رہتی ہے کچھ ہی حال کیا  
عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

د مذکورہ بالا تشریح سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ارواح کے اس عالم کو خارجی موجودات کے دائرے  
سے متعلق کر میں کس کو ذہنی موجودات میں شامل کر رہا ہوں میرے کلام کا یہ غلط مطلب ہو گا اور اسی  
غلط بنیاد پر یہ نتیجہ پیدا کر لینا کہ میں روحانی موجودات کو خالص عقلی اور ذہنی موجودات سمجھتا ہوں یہ بھی

یہ اشارہ محسوسات جو موجود نظر آتے ہیں ان کا وجود عالم ارواح کی ہستیوں کا استہ ہے ۱۰ مترجم  
ہے یہ انکی رو کو کر ان کو سمجھیں نہیں کیا جا سکتا کہ وہ یہاں موجود ہیں یا وہاں ۱۱

قطعاً گمراہ کن دہسم ہوگا۔

بلکہ محض اتنی بات یعنی ادرار کا عالم مادہ سے جو پاک ہے، اسی کو مذکورہ بالا تشبیہ سے ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں، سمجھنے والوں کو اس عالم کی چیزوں کی غیر مطہریت کا اندازہ لراوی انفعال کی عقلی و علمی صورتوں سے ہو سکتا ہے، دیکھنے جیسے خیال و دہم کے مدد میں داخل ہونے سے پہلے کسی قسم کے مادی خصوصیات کا انتساب لراوی انفعال کی عقلی صورتوں کی مطہر نہیں ہو سکتا یہی حال عالم ادرار کے موجودات کا ہے۔

بہر حال واقعہ یہ ہے کہ روحانی موجودات خارجی موجودات میں بڑے بڑے ہمارے ذہنی اور عقلی اعتبار کا تابع ان کا موجود نہیں ہے، بلکہ خارج انہوں جیسے غیر و شجر وغیرہ خارجی موجودات موجود ہیں، اسی طرح عالم ادرار کے موجودات بھی خارج ہی میں موجود ہیں، مبدیہ نیا من ہے من ہی پیدا کس، پیدا کس کے مقدس قانون کے تحت ہوئی ہے، 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 بدل گئے ہوتے ہیں، جیسے صورت اور مادہ ایک دوسرے کو اپنے بدل میں لئے ہوئے ہے، روحانی وجود اور شہادی وجود میں ایک قسم کا اتحادی رشتہ قائم ہو جاتا ہے، یعنی ایک دوسرے میں گم ہل جاتے ہیں، مگر باہم ملحد ہر ایک کے خصوصی احکام اور آثار اپنے حال پر باقی رہتے ہیں، دوسرے کے احکام اور آثار سے غلط ملط نہیں ہو جاتے، بلکہ ہر ایک کے احکام و آثار دوسرے کے احکام و آثار سے ممتاز ہوتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہے کہ شہادی وجود اور روحانی وجود اگرچہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، لیکن اس متحد وجود کے کچھ احکام ایسے ہوتے ہیں جو شہادی وجود پہنے کی وجہ سے اس کو ثابت ہوتے ہیں، اور روحانی وجود کی حیثیت سے دوسری قسم کے احکام اسی کی مطہر 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 لذات اور زبانوں کے بنانے والوں نے مشتق الفاظ مثلاً، افعال (ماضی مضارع) اور اسما اور اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) کے لچھ اوزان بنا دیئے ہیں، لیکن یہ اوزان جو بنائے جاتے ہیں، ظاہر سے، کہ ان کے قالب کی نوعیت شخصی نہیں، بلکہ نوعی ہوتی ہے، یعنی خاص خاص الفاظ کے موڈ (ظاہر یا

لہ بڑے بڑے جنہوں عالم شہادت میں جس طرح پیدا ہوئی ہیں، ان کی پیدا کس کی شکل نہیں ہے، بلکہ ان میں ہر شے براہ راست خالق سے صادر ہوتی ہے، پیدا کس اور صلہ کے اسی طریقہ کو پیدا کس اور صلہ کا متحد طریقہ کہتے ہیں،

نصر و غیرہ) سے ان کا شخصی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح کا سا نچہ یا قالب بنا دیا جاتا ہے، لہذا کہہ دیا جاتا ہے، اگر اس قالب اور سانچے پر جو الفاظ ڈھلیں گے، ان کے یہ معانی ہوں گے (مثلاً فاعل کے وزن پر جو لفظ ہو گا، فاعل کے کرنے والے کو بتائے گا) اور بنا سنے والوں نے ان معانی کے لہذا کہنے کے لئے ان اوزان کو جو بنایا ہے، ملاحظہ رہے، اگر 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 منسلک 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، مگر ضرب کے ساتھ ضارب کا جو لفظ بنا ہے، اود فاعل کا جو فاعلی وزن ہے، دونوں کے خصوصی احکام اپنے اختلاقی 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 ضارب سے وہ مرکب ہے، اود یہ بھی کہ فاعل کے وزن پر وہ ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ بائیں حیثیت کہ وہ ضرب خاص مردن کا ایک مرکب ہے، اس کے خاص احکام ہیں، یعنی ایسے سنی پر دلالت کرتا ہے، جس میں مار پیٹ کی کیفیت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ سحر کے ماضی یا مضرب کے فعل مضارع سے اس کو خصوصی تعلق ہے، اسی طرح فن تجرید کے قوانین کے لحاظ سے وہ اپنے خاص خاص احکام لکھتا ہے، یعنی کن کن فاعل کو ان کے حروف کو ادا ہونا چاہیے، یہی یہ بات کہ فاعل یا ساس وغیرہ الفاظ میں اود ضارب کے لفظ میں اتہائی غیرت 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) ظاہر ہے، کہ اس لحاظ سے بیسیوں احکام اس کو ثابت ہوں گے، جو پہلی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتے تھے، مثلاً ضارب کا لفظ ایسے سنی پر دلالت کرتا ہے، جو فاعل اور ساس کے معنی سے مناسب لکھتا ہے، بلکہ علاوہ معنی کے دونوں کی لفظی ہم شکل، بلکہ صرف فاعل اور ساس وغیرہ ہی نہیں، بلکہ اسم فاعل کی دوسری شکلیں مثلاً مستنصر، یا مدحرج کے معنی میں اود ضارب کے معنی میں اس لحاظ سے مناسب پائی جاتی ہے، پھر عروض اور تقطیع کے قوانین و قواعد کی رو سے ضارب و فاعل و ساس کے الفاظ میں جو ہم رنگی کی کیفیت پائی جاتی ہے، یا یہ حکم کہ اضرب (بہ صیغہ امر) کے لفظ سے ضارب کے لفظ کو کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ دونوں میں استہائی غیرت پائی جاتی ہے، کیونکہ ضارب کو اسم ہے، اود اضرب (امر کا صیغہ) فعل ہے، اس

دیکھ رہے ہو، کہ ایک ہی لفظ 'ضائب' کا ہے جس سے اسم فاعل کا مقررہ ذمہ یعنی 'ذکر' نا جمل کا متحد ہو گیا ہے، لیکن باوجود اس اتحاد دونوں کے احکام بجلے خود ایک دوسرے 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 جانتے ہے، اور ان کو کسی خاص نام سے موسوم کر دیتے ہے (مثلاً 'ادرا' 'مٹری' وغیرہ) ظاہر ہے، کہ ان میں ہر راگ اور ہر گائالیہ کچھ خاص احکام و آثار رکھتا ہے، جنہیں فن کے ماہرین جانتے ہیں، 'فرمن' کر دے کسی کسی قصیدے یا غزل کو اسی سوچے ہوئے طرز پر مہذب گلے لگے گا، تو ہر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائے گا، دیتے قصیدہ اور مثنوی میں 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 نجات کے لحاظ سے اس وقت بھی خاص خاص احکام ہوں گے، مثلاً خاص خاص مسانی پر ان لفظ کی دلالت جو قصیدے میں ہتھمال کئے گئے ہوں گے، نیز بلاغت و فصاحت کے لحاظ سے خاص مرتبہ پر اس کا ہونا خاص بحر خاص وزن خاص روایت و قافیہ وغیرہ کا اس میں ہونا، جن بحر و وزن 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 لگائے، 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، یعنی جن خصوصیتوں کو راگن آتا، اس خاص لہجے کی طرف ایسا فن منسوب کرتے ہیں، 'اندن' موسیقی کے لحاظ سے یہ گایا ہوا قصیدہ اس خاص لحن کے مقررہ اصول پر کس حد تک منطبق ہے، 'دھرمال' احکام کی ان دونوں دونوں میں جو فرق ہے، اس کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے، کہ 'پینغ' سے 'پینغ' قصیدوں کو بعض دفعہ گانے والے کچھ اس طرح بگاڑ کر لگاتے ہیں، کہ موسیقی کے ماہرین پر گویا ظلم ہو جاتا ہے، لیکن بلاغت و فصاحت کے اسرار و مہارت سے جو واقف ہیں، ان کی نگاہوں میں یہی مجاز سے ہونے والے کی شکل میں گایا ہوا قصیدہ اپنی ایک خاص شان رکھتا ہے، 'یوں ہی بعض دفعہ قصیدہ کو قصیدہ شکر کہی جانے والے اس طرح گادیتے ہیں، کہ موسیقی کے ماہرین بھڑک اٹھتے ہیں، لیکن شعر و شاعری سے تعلق رکھنے والے حضرات کا فن میں، نگاہیاں ڈالتے ہیں۔

اور ان مثالوں سے بھی زیادہ واضح تر مثال اگر مطلوب ہو تو حکومت اور اس کے مختلف مقررہ مناصب پر فوکر ڈیڑھ رات مطلقہ، و تلات لوج نیز قضا، آثار وغیرہ وغیرہ عہدوں کو بادشاہ مقرر



کرتا ہے، یہاں تک کہ ہر روز فرمیں کہنے کا تب و ناسنہرہ ملا فدا رہیں گے، اسی طرح ہر فتح اور اس کے ہر دستہ میں کہنے سوار کہتے پیادے ہوں گے، یہ طے کرنے سے پہلے کان عہدوں اور جائیدادوں پر کن کن اشخاص کا تقرر ہو گا، یہ سارے مناصب و مراتب عہدے اور جائیدادیں سب طے کر لی جاتی ہیں، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ لہری مملکت کی تیسرا اپنے تمام عناصر اور اجزائے کے ساتھ بادشاہ اس طریقہ سے شکل کر لیتا ہے، ہماری موجودہ اصطلاح (یعنی دلی کی مثل حکومت میں) ان عہدوں اور جائیدادوں کو آسانی کہتے ہیں، اور یہ سارے عہدے کل جائیدادیں بادشاہ کے قیام کیساتھ ہمیشہ قائم و دائم رہتی ہیں، ان عہدوں اور جائیدادوں کے متعلق باہر میں حیثیت اشخاص کو سب سے قطعاً لغو ہوتا ہے، حکومت کے احکام کی بنیاد ان ہی عہدوں اور جائیدادوں پر مبنی ہوتے ہیں، کہ اشخاص پر۔

میں نے ایک مثال پیش کی ہے، (عالم شہادت سے پہلے، عالم ادرارح کے وجود کی کیفیت کا کچھ نہ کچھ اندازہ تم کو اس مثال سے ہو سکتا ہے) چاہئے کہ نظائر کی روشنی میں جو اہل تصور ہے، اس تک پہنچنے کی تم کو شش کر دو گے۔

بہر حال شہادیات و محسوسات کے اس وجود کو جو مادہ اور مادی آلائشوں سے مقدس اور پاک ہے، صوفیہ ادرارح کہتے ہیں، اور فضل المتقین نے اس کا نام اعیان رکھا ہے، کبھی کبھی صراحت ملوٹی سے بھی اسی وجود کی تعبیر افضل المتقین نے کی ہے۔

## عقبہ (۲)

نفس ناطقہ کی تحقیق میں اہل عقل کے بھگڑوں نے طول طویل بحثوں کی شکل اختیار کر لی ہے، تاہم ان میں توراتی معتقین ہیں، ان کا خیال یہ ہے، کہ نفس ناطقہ ایک جوہر ہے، اور بدن سے تدبیر و تصرف، تربیت و پرورش 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 حیثیت ہے،

۱۔ البہرہ البیانہ فی تفسیر آیات القرآن میں شاہ ولی اللہ (رضی اللہ عنہ) نے یہ تعبیر اختیار کی ہے،  
شعبہ انصاف، نالی کتاب کی اصطلاح ہے ۱۴

جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا 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 نبات خود نفس ناطقہ مادہ سے مجرد اور پاک ہے اور بدن سے اس کے تعلق کی نوعیت وہی ہے جو عاشق کو مستحق سے یا مہمانی کا تعلق لفظ سے ہوتا ہے، یعنی ایسی روپیہ کی بن 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 جن کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ بدن میں حلول کے ہوئے ہے، لیکن اس حلول کی نوعیت سرزانی نہیں بلکہ طریانی ہے، افضل اکتفین در شاہ ولی اللہ اسی دوسرے خیال کو ترجیح دی ہے اور واضح دلائل و دیمانات کی روشنی میں پہلے خیال کی انہوں نے تردید کی ہے، تفصیل کے لئے ہمیں منہ دل دینا ہے 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، باری 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 ہی ہوگا، اس حلول سے یہ ہوتا ہے کہ محل کے جاننے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ محل میں وہ حلول کئے ہوئے ہے، اور اسی پر ایک نکتے ہوئے و موجود ہے، اپنے پانے جانے میں اس کا محتاج ہے، جاننے والوں کو اپنے اس علم میں کسی فکر و تامل کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ بلاشبہ اس تعلق کا علم ان کے اندر اس علم کو پیدا کرتا ہے کہ وجود اور بدن میں اتحادی رشتے سے صورت کا حلول مادے میں، یا رنگ اور 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 متزلزل کے اکثر افاضہ متاخرین انشاؤں میں بعض لوگ اسی کے قول میں، قد ما میں جالیوس حبیب بھی اس کا قائل تھا، ۱۰۰ سنہ پہلے یا دو پہلے یہ سب وہی تعلق کے ہوئے ہیں، یعنی کچھ کے جس کو کہیں کہ گئے، یہی کا جو بھی اس کے ساتھ ہوگا، اسی کو حلول مہرانی کہتے ہیں، لیکن غلطی سطح میں حلول کے ہونے سے، یعنی حلول کی یہی کیفیت ہے، کہ اس سطح کا جوہر نہیں کیا جاتا، تاکہ منہ ہدی نہیں ہے، کہ غلط کامی کوئی ہے، اس کے ساتھ ہر ذہنی شے کا جوہر بھی نہیں کیا جاتا، اس سطح کا جوہر بھی اس کے ساتھ ہوگا، اسی کو حلول طریانی کہتے ہیں، پہلی صورت میں حال محل میں مابقی ہوتا ہے، اس کو سرزانی ہی لے کہتے ہیں، امدد دوسری صورت میں حال محل پر طریانی ہوتا ہے، اس کو طریانی کہتے ہیں۔

دوسری قسم اس حلول کی وہ ہے جو عام طور پر لوگوں میں زیادہ مشہور نہیں ہے۔ یعنی حال اصل کے وجود میں باوجود معاشرت کے حلول کا تعلق ہو۔ وجود میں دونوں کی معاشرت 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 سے تعلق رکھتا ہے، حلول کی اس قسم میں یہ ہوتا ہے کہ اصل کے بعد کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس کا تصور کیا جائے تو حال کے حلول پانے سے پہلے عمل کی جو حالت تھی اور حال کے حلول پانے کے بعد کی حالت میں کسی قسم کا تفاوت ہو چنے والے کو محسوس نہیں ہوتا، یعنی حال کے حلول کے بعد کسی قسم کا کوئی تغیر عمل میں پیدا نہیں ہوتا، بالفاظ دیگر وہ بعد کے اس مرتبہ میں عمل 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 ہر محکا کہ عمل 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 زیاروں 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 جو خیالی صورتوں کو آدمی دیکھتا ہے، کیا دلوں میں تم کو نثر 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 عزم (مثلاً رنگ بڑ وغیرہ) کو کبھی تم دیکھتے ہو کہ اپنے عمل (مثلاً کپڑے) میں حلول یافتہ ہے، اور عمل کا اپنے پاسے جانے میں بلکہ محتاج ہے، اسی طرح کبھی عزم ہی کے حلول کی ایک شکل یہ بھی ہے جس میں یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، مثلاً آئینے میں جو صورتیں مہبتی ہیں، اسی طرح بعض جواہر کابھی اپنے عمل میں حلول کبھی تو اس طریقہ پر ہوتا ہے، کہ عمل کے وجود کا اور حال کے وجود کا اتحاد بالکل بدیہی نظر آتا ہے، جیسے ماہے میں صورت کے حلول کی کیفیت ہے، خواہ صورت جسم کا حلول ہو، یا صورت روح کا، اور بھی جوہری کے حلول کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، بدن میں نفس ناطقہ کے حلول کو سمجھنا چاہیے کہ کبھی ایسی قسم کا ہے، یہی وجہ ہے جو تم دیکھتے ہو کہ آدن 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، موجود محسوس عالم ہے 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

مثلاً اس تعلق کی قبیراً عمار کے لفظ سے کی جائے۔

پس حال یہ ہوا کہ نفس ناطقہ میں مادے سے مجرد ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے۔ اور متعلق ہونے کی بھی (یہی بدن سے جواں کا تعلق ہے، یہی مادے سے متعلق ہونے کی صورت ہے) فلاسفہ نفس ناطقہ کے مجرد ہونے کے جو قائل ہیں، ہو سکتا ہے، اگر ان کا یہی مطلب ہو۔

صد شیرازی جو طبقہ فلاسفہ میں اقبیاز رکھتا ہے، ہدانت الحکما کی شرح میں لکھا ہے: ان الشیء کما یکن جوہراً و سرھنا من جہین كالصورة العلیہ للخواہر کذلک العتد یکن مجرداً و ساد یا من و جہین كالنفس ناطقہ ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے جیسے جوہر بھی ہو سکتی ہے بلکہ عرض بھی مثلاً جوہر کی علمی صورتوں کا جو حال ہے اسی طرح ہو سکتا ہے، اگر ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے ملتی ہیں ہوا و مبرد ہی جیسے نفس ناطقہ۔

اسی شخص نے اسفار میں لکھا ہے۔

ان نسبة التدبیر لیمت عارضة للنفس  
کنفسہ التصرف فی المدینة للملک و  
کنسبة ببناء الدار الی النبا و بل خلقة  
فی جذر حقیقتھا و لذا ہیر عن فعلھا  
و جودھا فی نفسھا و جودھا علی نحو  
التدبیرا

جن سے نفس ناطقہ کو تدبیر کا تعلق ہے تو یہ نفس کی کوئی ماضی صفت اس نسبت نہیں ہے، جیسے بادشاہ کا شہر سے یا مسافر کا مکان کی قبیر سے تعلق حادثی ہے، تدبیر حال نفس کے تعلق کا نہیں ہے، بلکہ نفس، مطلقاً حقیقت کی بنیاد میں قیلت اور نسبت داخل ہے، اس لئے نفس ناطقہ کی فصل کی قبیر اسی تعلق سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ کا خدا چاند بودی 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، یعنی 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، لہذا

نفس ناطقہ گویا اسی صورت کا مادہ ہے، میری خاص اصطلاح یہ ہے کہ اس اتحادی رشتہ سے جو چیز تیار ہوتی ہے، اس کو میں روح منقذہ کہتا ہوں۔

## عقبہ (۳) نسرہ کی حقیقت

نسرہ ایک بخاری جسم کا نام ہے، یعنی آدی جس غذا کو کھاتا ہے، ہضم ہونے کے بعد اسی کا صفادہ درطیعت جو ہر مہین چھانک پڑتا رہتا ہے، اس کا سارے بدن میں ساری ہو کر ہر عضو میں پہنچ کر اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اسی طرح اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جیسے پانی جس برتن میں رکھا جاتا ہے، اسی برتن کا مشابہت میں ہے، تو گھرے کا قالب بوتل میں ہے، تو بوتل کا قالب خم میں ہے، تو خم کا قالب اختیار کر لیتا ہے۔

(نسرہ کے متعلق جو یہ کہا گیا کہ وہ ایک قسم کا بخاری جسم ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فقہاء میں پھیلا ہوئے منتشر بخارات کی جو نوعیت ہوتی ہے، یہی حال نسرہ کا بھی ہے، بلکہ یہ ایک واحد جسم ہوتا ہے، جس کی ایک خاص منفی اور باطنی صورت ہوتی ہے، اور یہی صورت ان بخارات کو جن سے اس جسم کی تعبیر 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 رکھتی ہے، وہی اصل آدی کا نفس ناطقہ ہے، نفس ناطقہ کا (یوں تو اس محسوس جسم سے بھی تعلق ہے، لیکن) اولاً اور بالذات اس کا تعلق نیک اور اعماد میں بخاری جسم دینے نسرہ ہی پر ہوتا ہے، اور وہی اس کی ساری قوتوں کا حامل ہوتا ہے۔

نفس ناطقہ کا شہادی (یعنی محسوس) بدن سے جب تعلق منقطع ہو جاتا ہے، تو نفس ناطقہ کی ساری قوتیں مثلاً شعورانی، بینائی، وہم و خیال، فکر و نظر کی قوت، وغیرہ پھر بھی جو اس کی باقی رہتی ہیں، تو اس کی جو یہی ہے، کہ (گو شہادی جسم نفس کا تعلق قائم نہیں رہتا، لیکن اس بخاری جسم سے اس کا تعلق باقی رہتا ہے، نیز مبداء غیاض سے جن چیزوں کا نفس ناطقہ پر فیضان ہوتا ہے، اس فیضان کی صلاحیت کا عامل بھی یہی نسرہ ہے، اور نفس ناطقہ کی پیدائش جیسے نسرہ کے وجود کے ساتھ

مشروط ہے، دیکھتے نسمہ کے بغیر نفس ناطقہ پیدا نہیں ہو سکتا، بلکہ جب پیدا ہو گا، تو نسمہ کے ساتھ متعلق ہو کر پیدا ہو گا، اسی طرح نفس ناطقہ بغیر نسمہ کے تعلق کے باقی ہی نہیں رہ سکتا، اگرچہ ارباب فلسفہ کو اس سے انکار ہے، لہذا یعنی پیدائش میں تو ان کے نزدیک بھی نسمہ کا تعلق ناگزیر ہے، لیکن پیدائش کے بعد باقی رہنے میں نفس اس تعلق کا محتاج نہیں ہے، بلکہ بغیر اس تعلق کے بھی باقی رہ سکتا ہے۔

بہر حال نفس ناطقہ کی قوتوں کے حامل ہونے کی حیثیت سے نسمہ کو متبرکتہ کہتے ہیں، یعنی جسم کی تربیت و پرورش نسمہ ہی کے ذریعہ سے نفس ناطقہ چونکا کرتا ہے، اس لحاظ سے گویا نسمہ ہی جسم کا مدبر ہوا، اور کبھی کبھی نسمہ کو روح بھی کہتے ہیں، اگرچہ اصل روح اور نسمہ دونوں اس روح میں فرق پیدا کرنے کے لئے طبی کی قید کا اس کے ساتھ منافی کر کے اس کو طبی روح بھی کہتے ہیں۔

چونکہ نسمہ کا بخاری جسم ذریعہ ذراتوں سے مسلسل بنا رہتا ہے، اس لئے کبھی پہلے 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 گزرتا چلا جاتا ہو، اور ہر لئے دوسرا حصہ پانی آفتاب کے عکس کو گزر جانے والے حصہ کے بعد قبول کرتا چلا جاتا ہے۔

صوفیہ کرام چونکہ ساری کائنات، کائنات مکمل کی ہر ہستی کے تعلق بقدر امثال کا عقیدہ رکھتے ہیں، لہذا ہر شے ہر شے قائم ہو کر اس کی مثال سے موجود رہتی رہتی ہے، اس لئے اگر کبھی کبھی کہ نفس ناطقہ کے تعلق بھی بقدر امثال ہی کا عقیدہ وہ رکھتے ہوں، تو اس کا وہ زیادہ سچ ہے، کیونکہ ہر ایک بقدر پذیر ہے، نسمہ کا وہ محتاج ہے، خواہ اس کا یہ احتیاج عام لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہی کیوں نہ ہو، نفس ناطقہ میں بھی بقدر 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، انہیں کمالات اور کمالات کو اتہائی مشقتوں سے اس نے حاصل کیا ہو، وہ سب فائز ہو جائیں، کیونکہ ان معلومات اور کمالات کا حاصل کرنے والا ہی جب فائز ہو جاتا ہے، تو اس کے ساتھ ان سب کا فائز ہونا بھی ناگزیر ہے، میرے نزدیک یہ اعتراض کڑے 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 اثناء پیدا ہونے والے مثل کی پیدائش کی صلاحیت فائز 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، یعنی فائز ہونے والے معلومات اور کمالات، اپنے ہی جیسے معلومات اور کمالات کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

## عقبہ (۴)

## کمالات کے مدارج اور ان کے احکام

کمال اور نقص کے لحاظ سے نفوس انسانی میں جتنا فرق ہے، مشابہہ اور بدابہت سے اس کی توثیق و تصدیق ہو رہی ہے، پھر بعض نفوس کی کوتاہیاں اور نقص تو پیدا نشی اور نظری ہوتے ہیں ان کوتاہیوں کا ازالہ فرق عادت ہے (یعنی 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 کسی 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 بذات خود ایک قدسی شعلہ الہیہ ہے، لیکن (جیسا کہ گذر چکا) نفس کی صلاحیتوں کا حامل اور اس کے کمالات کے ظہور کی جلوہ گاہ چونکہ نسوہ ہے، اسی کا ناگی نتیجہ یہ ہے، کہ جس قسم کے حالات نسوہ پر طاری ہوتے رہتے ہیں، نیز مختلف نسوہ کی صلاحیتوں میں کمال نقص کے لحاظ سے جو اختلافات ہوتے ہیں، پھر خارجی اسباب مثلاً فلکی اوضاع اور عنصری طبائع اور طلاء اعلیٰ کے نفوس عالیہ کے توجہات اور نسوہ کے ساتھ حکومتی روح جو ہمہ غوش ہوتی ہے، اس میں بھی باین نقطہ نظر کہ خطیرۃ القدس میں سے قرب کی نسبت رکھتی ہے، یا بعد کے اختلافات یا سے بجاتے ہیں، ان سارے امور کو سمجھو پھولا اس باب میں یعنی نسوہ کا فیضان دہانق تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، بہت زیادہ قل ہے، اور اسی کی وجہ سے نسوہ کے بعض لغزوں کی خلقت کو 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 گلی اور رنگ ہو، کیا ان حالات میں جو صورت (مذکورہ بالا آئینوں میں) چھپے گی وہ اگر ناقص ہو اور صورت والے کی صورت سے پھر سے 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 شامی اور انکاسی خطوط کے زاریے جب مساوی ہوتے ہیں تو پوسے آفتاب کی شکل میں نظر آتی ہے، لیکن اگر آئینہ کو ڈیرھاڑ چا کر کے آفتاب کے سامنے

جب رکھ دیا جاتا ہے تو اس وقت صرف جھلاہٹ 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 محدودی شکل اس میں نظر آئے گی یا شکل نہیں تو اس کی تہرپ آئینے میں دیکھی ہو کر رہ جائے گی، لیکن زینج 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 بن و فز میں ہلا رہتا ہے، آئینہ میں اس کا عکس لیا جائے تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں بھی مثلاً آفتاب تو جیسا نظر آئے گا اور چاند کی ناقص شکل آئینہ میں نمایاں ہوگی، لیکن یہ کیفیت جب نہیں ہوتی تو آئینہ میں آفتاب بڑا نظر آئے گا اور چاند کی کامل شکل اس میں دکھائی دے گی۔

خیر یہ مثالیں تو قطری اور غلطی کو تاہم بیوں اور نقائص کی ہیں، لیکن نقائص کچھ ان ہی صورتوں میں محدود نہیں ہیں، ایک قسم نقائص کی مثلاً یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آئینہ گرد آلود یا زنگ آلود ہو گئی ہوگی 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 تہرپ سے جھمکا اٹھے گا، لیکن بلب بلب گرد و غبار اور زنگ کا اس پر اثر ہے، اس وقت تک آفتاب کے نور کو اگر قبول بھی کریگا، تو وہ سموری دیکھا نور ہوگا۔

مذکورہ بالا نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے آئینہ کے متعلق تم اگر سوچو گے، تو باسانی 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 خلوہ نہیں یا کامل شکل میں نظر آئے گی، لیکن دوسرے نقائص مثلاً بادل کا بیج میں آجانا یا چاند جب ہلال ہو یا آئینے کو ایسی جگہ رکھ دیا جائے کہ پردے طور پر آفتاب کے سامنے وہ نہ ہو، ظاہر ہے کہ ان حالات میں آئینے کو خرد 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 زینج کا بادل ہٹ جائے یا آئینہ بالکل آفتاب کے سامنے آجائے یا چاند نے بدر کی شکل اسی زمانہ میں اختیار کر لی ہو، ان حالات



میں خیال یہ گندے لگتا ہے، کہ جو نتائج ظاہر ہو رہے ہیں، یہ صیقل گری کے عمل کا اثر ہے یعنی پورا آفتاب یا پورا چاند آنے میں جو نظر آنے لگا، تو اس کی وجہ صیقل گری تھی حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہوتا بلکہ یہی الطان کا ظہور اتفاقاً صیقل گری کے اس عمل کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔

بہر حال اس طے کے صیقل آردوں 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 اتانا چاہتے ہیں، یا ان کی طرف اس قسم کی باتیں جو منسوب کی جاتی ہیں، کہ فلاں عمل کو انہوں نے آفتاب کی پوری صورت کو عکس کرنے کے لئے مستلماً مقرر کیا ہے، یا فلاں عمل کو انہوں نے اس لئے جاری کیا ہے، کہ آفتاب کی پوری روشنی سے استفادہ کی شکل پیدا ہو، یا فلاں عمل سے اس بادل کو بٹانا چاہتے ہیں جو بیچ میں حاصل ہو جاتا ہے، اسی طرح ان لوگوں کے کلام کے بعض فقروں کا یہ مطلب نکالنے والوں نے جو نکالنا ہے، کہ بالکلے آفتاب کے سامنے آئینہ کو لاتے کی کیا صورت ہے، اس کی تدبیر ان فقروں میں بتائی گئی ہے، یا آفتاب بجائے آفتاب کے حوض (انتہائی نشیبی نقطہ پر) کس وقت ہوتا ہے، یہ بتانا مقصود ہے، یا چاند کے آنے سے پہلے کیا شکل ہے، اس کی تدبیر بتائی گئی ہے، اس قسم کی چیزوں کو ان کے کلام کا عمل قرار دینا انتہائی فاش 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 عکس ہو جاتی ہے، یعنی اتفاقاً یہ صورت پیش آتی ہے، کہ آئینہ بھی عمدہ قسم کا ہوتا ہے اور آفتاب بھی اس وقت حوض (نشیب کا انتہائی نقطہ) میں ہوتا ہے، فضا بھی ابر و گرد سے صاف ہوتی ہے، تو ان جھڑی حالات سے کامل آفتاب اپنی پوری روشنی کے ساتھ آئینہ میں جلوہ گر نظر آتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ تعلیم و علم، ارشاد اور ارشاد سے مستفید ہونے کے جو ضابطے مقرر کئے گئے ہیں اور ثمریت و تمذیب کے جو قوانین بنائے گئے ہیں، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کی درجہ و تبلیغ اور ان کے ملنے والوں میں علماء و مشائخ و دائرہ وغیرہ نے جو اصول و قواعد بلند بنائے ہیں، ان سب کا اصل مقصود صرف تسمیہ کی صیقل گری اور صفائی ہے، اور نفس ناطقہ کی ترقی کو مہذب کرنا ہے، ان بزرگوں کے کلام کا یہ عمل صرف مذہبی ہے۔

ان تمام کوششوں کا آخری ثبوت زیادہ سے زیادہ یہ ہے، کہ نفس ناطقہ کے چہرے پر ناسوتی تاریکیوں کے جو بادل چھائے رہتے ہیں، ان کو بٹا دیا جائے اور 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

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 بد باتوں پر عمل کرنے سے خود نفس ناطقہ کو عروج و سرور ہوتا ہے، مثلاً کہنے والے کہتے ہیں کہ فلاں حکم کی غرض یہ ہے کہ لاہوت میں آدمی کا نفس خانی ہوگا۔ یا فلاں فعل کی جو ممانعت کی گئی ہے، اس سے یہ مقصود ہے کہ اس کا ارتکاب خانی اللہ کے مقصد میں مانع ہو سکتا ہے۔ میرے خیال میں ان بزرگوں کے اوامر اور نواہی (کو اس قسم کے مطالب پر معمول کرنا ایک قسم کا سن قلیل اور نکتہ افروشی 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 نفسی طور پر مرتب ہو کر رہے گا۔ یعنی عارفین کے مقامات تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے، اللہ کا طین تری کے جن نعمتوں پر جنسے ہیں، محض اس عمل سے ان ہی زمین تک مل کرنے والے پہنچ جائیں گے، تو میں سمجھتا ہوں کہ تعبیر یا کلام کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ اس کو اگر تادیل 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 جتنی نتیجہ مرتب ہوا، لیکن اسکا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ اس خاص فعل کو بھی کوئی خاص نتیجہ کو قطعاً پختا 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 ہی 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 قصو مونی الاحبل انس من جانب الطور فآراه  
جب موسیٰ علیہ السلام نے مقررہ مدت پہنچی کہی تو کہ  
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 پہنچایا، لیکن مطلب لینے والے اگر اس کا یہ مطلب لیں کہ نبوت حاصل کرنے کا یہ طریقہ قرآن

تجایا گیا ہے، کہ آدمی حضرات انبیاء علیہم السلام کی خدمت کرے اور ان کی صحبت میں رہے، یعنی انبیاء علیہم السلام کی صحبت اور خدمت کا یہی واحد نتیجہ ہے، کہ اس سے نبوت کا منصب آدمی کو مل جاتا ہے، (کیا کسی حیثیت سے بھی یہ مطلب درست ہو سکتا ہے؟)

بہر حال یہ بات کہ فلاں شخص فلاں عمل پر قوت سے اس میں اور اس واقعہ میں یعنی خبری معنی ہو کہ فلاں شخص کے فلاں عمل پر فلاں نتیجہ مرتب ہوا، دونوں میں بہت بڑا فرق ہے ایسا ظاہر فرق ہے، جو شائد ہی کسی سے مخفی رہ سکتا ہے۔

تہذیبہ میری ان چند خاص اصطلاحوں کو یاد کر لو، یعنی نسوہ کی قوتوں پر تارکیوں کے جوہر سے جھا جاتے ہیں، اور نفس ناطقہ کے کمالات کے ظہور میں وہ مدک بن جاتے ہیں، ان پہلوں کو جاک کرنے والی تدبیروں کا نام میں نے "تہذیبہ النفس" رکھا ہے، اور نفس ناطقہ کے نور سے نسوہ کا منور ہونا، اور اس کے کمالات اور اس کے جمال کی جلوہ نگاہ بننا، اس کا نام میں نے "فتا و النفس" رکھا ہے، اور نسوہ کی قوتوں سے قطع نظر کر کے خود نفس ناطقہ کو کمالات میں عروج کرنے کے جو مواقع میسر آتے ہیں، ان کا نام میں نے "کمالات و ہدیہ یا وہبی کمالات" رکھا ہے۔

## عقبہ (۵)

ارباب سعادت کے ابتدائی مراتب، یعنی نسوہ کی تہذیب سے اس عقبہ میں بحث کی جائے گی، اسباب الیقین کا یہی تمام ہے۔

نسوہ بن قوتوں کی حامل ہوتی ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، نفس ناطقہ نسوہ پر جو تاثیر عمل کرتا ہے، یعنی منطقی و منفی نہیں بلکہ ایمانی و اشیائی عمل، اسی تاثیر عمل کے لئے نسوہ کی جن قوتوں کو بطور ناکار کے نفس ناطقہ استعمال کرتا ہے، یہی نسوہ کی قوتوں کی پہلی قسم ہے، مطلب ہے کہ نفس ناطقہ نسوہ پر جس تاثیر عمل کو مان قوتوں کی مدد سے انجام دیتا ہے، اس میں خود نفس ناطقہ کے ارادے کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً نسوہ کی نباتی قوتیں، یعنی غاذیہ، نامیہ، مولدہ قوتوں اور ان کے

نہ نہات میں بجا جاتا ہے، ان قسم کی قوتیں ہوتی ہیں، خوراک حاصل کرنے والی قوت (جیہ ماشیہ پر موقوف ہے)

مختلف شعبوں کا جو حال ہے اور دوسری قسم قسم کی قوتوں کی وہ ہے جو نفس ناطقہ کے ارادی اعمال یا آرزو کاربندی ہیں، مثلاً نسمہ کی وہ قوتیں جنہیں محرک 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، ادا باقی قوتوں کی حیثیت فرغ کی ہے، یعنی اصلی قوتوں کی تکمیل و تتمہ کا کام وہ کرتی ہیں۔

پہر حال اصلی قوتیں یہ ہیں، پہلی اصلی قوت محرک ہے، اور محرک ہی کے ذریعہ میں حس مشترک کے پانچوں حواس کے ساتھ داخل ہے۔

دوسری اصلی قوت خیال ہے، یعنی ایسی صورتیں جو مادی عوارض مثلاً شکل رنگ مقدار سے متصف ہوتی ہیں، ان ہی صورتوں کا ظرف خیال کی یہ قوت ہے، خواہ خیال کے ظرف میں یہ صورتیں حس مشترک سے گذر کر پہنچتی ہوں، زیادہ تر یہی ہوتا ہے، یا قوت متحدہ میں ترکیب و تحلیل کی جو صلاحیت ہے، اس کی مدد سے نئی صورتیں تراشی گئی ہوں، یا قوت متحدہ 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 اصلی قوت، قوت دہمیہ ہے، ایسے 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 ہی قوت دہمیہ کا کام ہے، اب خواہ قوت دہمیہ میں ان امور کی رسائی حس مشترک کی ذریعے ہوئی یا خیال کی راہ سے، مثلاً درجہ حرارت کی جارہی ہو، یا جن کا خیال کیا جا رہا ہو، ان دونوں میں خاص قسم کے تناسب کو مثلاً محسوس کرنا یہ قوت دہمیہ ہی کا کام ہے، اسی طرح اشعار کے فنون اور بجز کا پہچلانا اسی قوت کے احساسات میں سے ہیں، یہ مثالیں تو ان چیزوں کی ہیں جو جس مشترک یا خیال کی راہ سے آئی ہیں، اور کبھی قوت دہمیہ کو ان جزئی امور کا احساس اس لئے پہنچاتا ہے، کہ خود نسمہ ہی میں وہ چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً بھوک، پیاس، یا غصہ، یا نفرت وغیرہ کے احساسات

دہمیہ ما مشیہ گذشتہ اسکی نام فاذہ ہے، خاک کو حاصل کر کے جسم کے برابر عضو میں اس کو پہنچانا اور اسی قدر کے صفات کا اس میں پیدا کرنا یعنی، بھوک، پیاس، غصہ، یا نفرت کا بننا ہی قوت فاذہ کا کام ہے، اور فزاک کے بعض اجزاء میں اس کی صلاحیت پیدا کرنا کہ آئندہ اس کی شکل اس شے سے تیار ہو، قوت بس کا کام کو انہما دہمیہ ہے، اسی کا نام مولد ہے، باقی جسم بنانی کی وہ قوت جس کی جھجک پورا پورا کرتا اور مدحت میں جاتا ہے، اسی کا نام قوت نام ہے، تفصیل فلسفہ کی ابتدائی کتابوں میں ملے گی، مثلاً حواس خمسہ، ناک کان وغیرہ سے جو صورتیں آدمی کے اندر آتی ہیں سب کی سب دماغ کی بس قوت میں جا کر جمع ہو جاتی ہیں، اسی کا نام حس مشترک ہے، اصولی فلسفہ کی کتابوں میں اس قوت کا حال بڑھانا ہے

ان ہی امور کے احساس کا اصطلاحی نام 'دھماں' ہے، اور کبھی قوت دہمہ میں یہ چیزیں جنوں یا شیطانوں کے تصرف سے نبی پیدا ہوتی ہیں، نیز کبھی کسی مادی کے تاثری عمل سے بھی ان کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً مردوں میں ہیرا پتھر کی کیفیت و طمانیت کی کیفیت کو منتقل کرتا ہے، کبھی عالم اربع سے یا ان ٹانگہ کے سینوں سے نکل کر قوت دہمہ میں چیزیں آجاتی ہیں، جنہیں سفلی لائیکہ کہتے ہیں، آدمی کے ذکر و شغل، طامات و عبادات کی خدمت ان ہی فرشتوں سے متعلق ہے، ذکر و فکر عبادت و طاعت کی گزریوں میں کبھی کبھی سکینت و طمانیت یا خشکی وغیرہ کی کیفیت آدمی کو برعکس محسوس ہوتی ہے، تو وہ ان ہی ٹانگہ سے آتی ہیں، طہارت، پاکیزگی، صفائی و ستراہن سے تعلق میں ایک قسم کا انشراح و انبساط جو محسوس ہوتا ہے، اس کا تعلق بھی ٹانگہ کے اسی گروہ سے ہے، اور حافظ کی قوت نسمہ میں جو پائی جاتی ہے، وہ درحقیقت اسی قوت دہمہ کا تہرہ رنگ ہے، چوتھی اصولی قوت نسمہ کی قوت عاقلہ ہے، اور یہ خاص فہم و تحقیق کا ذاتی خیال ہے، رک جائے 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 خیال کا کام نسمہ کی قوتوں سے متعلق ہے، یہی حال تصور و تصدیق کا بھی ہے، یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے، کہ افضل و محققین کے نزدیک قوت عاقلہ اور قوت مغکرہ دونوں ایک ہی چیز ہے، لیکن ارباب فلسفہ کا دعویٰ ہے، کہ قوت عاقلہ اور نفس ناطقہ ہے، اور اس کے دونوں کام یعنی تصور و تصدیق یہ نفس ناطقہ کا ذاتی کام ہے، یعنی بدن سے تعلق نفس کا ہونا ہے، تصور و تصدیق کا کام وہ بہر حال انجام دیتا ہے،

افضل و محققین نے ان کے اس خیال کے خلاف جو جدلی دلیل پیش کی ہے، وہ یہ ہے، کہ قوت عاقلہ کے معلومات کبھی غلط ہوتے ہیں، یعنی 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 ادراکات دیکھنے والی شے مجردات میں سے نہیں ہو سکتی، یعنی مادے سے مجرد ہونے 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، بہر حال اس پر ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ اور قوت عاقلہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں، ارباب فلسفہ کی طرف سے جواب میں مجردت کے جو یہ بات پیش کی جاتی ہے، کہ غلط معلومات نفس ناطقہ کے بذات خود نہیں ہو سکتے، لیکن کبھی کبھی دہم کی مداخلت سے ایسا ہوتا ہے، یہ جواب قابل پذیرائی اس لئے نہیں

ہے، کہ قوتِ دہمیرہ کے معلومات میں اور قوتِ عاقلہ کے معلومات میں جو فرق ہوتا ہے، وہ بالکل جین اور شخص پر واضح ہے، اب اگر قوتِ عاقلہ کے معلومات خواہ دہم ہی کی مداخلت سے کیوں نہ ہو غلط ہو سکتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ایسی چیز جو مانسے سے مجرد ہے، اس کے معلومات بھی غلط ہو سکتے ہیں، کیونکہ قوتِ عاقلہ اور نفسِ ناظرہ تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق ایک ہی چیز ہے۔

بہر حال معانی کلیہ کا ہلکا و حلیم اور کلی قواعد و قوانین کی تصدیق و توثیق یہ قوتِ عاقلہ کا کام ہے، اس کے معلومات ہمیشہ کلی ہوتے ہیں، خواہ کلی کسی خاص فرد و احد ہی میں منحصر کیوں نہ ہو، قوانین کا بنانا اور قواعد کی تاسیس و تدبیر معلومات کی روشنی میں غیروہات کا پتہ چلانا، یہ سارے کام عاقلہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

پھر ان کلی معلومات کو قوتِ عاقلہ بھی تو معانی چیزوں سے حاصل کرتی ہے، امور و مسائل اور وجدانی امور سے جو کلی پیدا کی جاتی ہے، وہ اسی سلسلہ کی چیز ہے، اگر یہ کلیات فکری یا حدی قوت سے پیدا ہوتے ہیں یا کسی صاحبِ شہرت ہستی کی تقلید سے بھی ان کی پیدائش ہوتی ہے، ایسی شخصیت جو سمجھ استدلال کے قائم کرنے میں شہرت رکھتی ہو، اس کی صاحبِ ادب سلیم رائے سے بھی کبھی کثرت سے بھی ان کلیات کا وجود قوتِ عاقلہ میں انعقاد پذیر ہوتا ہے۔ اور کبھی کلیات قوتِ عاقلہ میں اور پر سے نازل ہوتے ہیں، مثلاً اعلیٰ کے نقوس یا فطری نقوس یا لوحِ قدر میں جو علوم منعقد ہوتے ہیں، ان سے قوتِ عاقلہ پر ان کلیات کا فیضان ہوتا ہے، اسی کا نام علمِ لدنی ہے اور تنزیہ من عند الرب، بھی بعض لوگ اس کو کہتے ہیں، بعضوں نے اس کا نام قوتِ قدسیہ رکھا ہے۔

پانچویں اصولی قوتِ نسو کی قوتِ عاقلہ ہے، اسی کو قلب بھی کہتے ہیں، نسو کی ساری قوتوں کی سلطان و سرکار 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 حاصل بھی یہی قوت ہے، بہر حال قلب کے کاروبار اور جن حالات و واقعات سے اسے گذرنا پڑتا ہے، ان کی داستان طویل ہے۔

انہی حاصل تہذیبِ نسو کے فنون میں جن قوتوں سے بحث کی جاتی ہے، اصولی طرز پر وہ یہی ہیں، پھر ان قوتوں کے مختلف حالات ہیں، مثلاً ایک حال ان کا تسلسل ہے، یعنی جن خدمات کا

ان سے تعلق ہے، نفس ان خدات 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، اندھن 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، ان کی بھی یہی ہوتا ہے، کہ جن کاموں کا اس قوت سے تعلق ہے، ان کاموں کی انجام دہی میں وہ کمرزد ہوتی ہے، مثلاً قوت عاقلہ کسی کی غیبی ہو، یا قلب اس کا کمرزد ہو، یا عہدہ قوتیں اس کی ضعیف ہوں، ان ہی حالات میں ایک حال ان قوتوں کا وہ بھی ہے، جس کی تعبیر غرائث کے لفظ سے کرتے ہیں، یعنی نفس قوت کو اگر وہی کام میں استعمال کر رہا ہو، جس کا اس قوت سے تعلق ہو، لیکن استعمال غیر مناسب طور پر ہو، مثلاً غلط اور مجبورے تفسیروں کا تعین یا جن چیزوں سے ضرر پہنچنے، ان کا ارادہ یا ان ہی معزز چیزوں کی طرف اعضاء کو متحرک کرنا (ان ہی امور کی تعبیر غرائث 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، قوت استعمال کرنا، نفس جب کسی قوت کو اس طور پر استعمال کرتا ہے، تو اسی کا نام استقامت ہے، اس پچھلے حال یعنی استقامت کا شمار تو نفس کے کمالات میں کیا جاتا ہے، اور اس سے نفس میں ذہن پیدا ہوتا ہے، عالم بالا سے قرب کی نسبت میں اضافہ ہوتا ہے، اور گذشتہ دو حال میں معطل اور غرائث نفس کے ناقص ہیں، جن سے ظلمت اور تاریکی پیدا ہوتی ہے، اور عالم قدس سے بند اور دوری بڑھتی ہے۔

## عقبہ (۶)

بنی آدم کے اعلیٰ ہوں یا پچھلے قریب والے ہوں یا دور والے، حق پرست ہوں یا باطل پرستوں کا گروہ، ہمارے 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 ناضلہ پسندیدہ اعمال کو لوگ عموماً پسند کرتے ہیں، اور اس کے مخالف صفات سے لوگ بے زار نظر آتے ہیں، اور انہیں بری سمجھا ہوں سے دیکھتے ہیں، ہر قوم کے شعور کا حال اور سربراہ اور وہ افراد کو تمہ پانچو گے کہ، اپنی ساری توجیہ انہوں نے نسمہ کی تہذیب پر مرکوز

کر رکھی ہے، اور جان بدلنے کی طاقتوں سے ان قوتوں کی تکمیل میں وہ مصروف ہیں۔  
اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے، کہ گو نفس ناطقہ نسیم کی ہر قوت کو ان ہی چیزوں میں  
استعمال کرتا ہے، جن کا اس قوت سے خصوصی تعلق ہے، لیکن اس استعمال کے وہ مختلف طریقے  
ہیں۔

ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ مختلف قسم کے مشاغل کا استعمال ان ہی کے ضمن میں قوت کو اس کے خاص  
متعلقہ اعمال میں استعمال کیا جائے، مثلاً انعام کو تم دیکھتے ہو، کہ اپنے مختلف مشاغل، خوددوش،  
لباس اور دیگر حسی و خیالی امور میں ان کی جو شغولیت ہوتی ہے، اسی مشغولیت کے ضمن میں  
اپنی قوت مفکرہ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور ایک مفکرہ ہی کیا، نسیم کی دوسری قوتوں کے استعمال کا  
یہی طریقہ تو اس میں کچھ اسی طرح جاری ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ ان کی رسائی نسیم کی قوتوں کے  
متعلقہ اعمال کے صرف اسی حصہ تک ہوتا ہے، جس کے وہ محتاج ہوتے ہیں۔

اور نسیم کی ان ہی قوتوں کو ان کے متعلقہ اعمال و افعال 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 گھاڑ دے جو اس خاص قوت کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اس قوت کے استعمال کے جو  
مختلف شعبے ہوں ان میں سے ہر شعبہ کی تحقیق و تدقیق 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 صفت و معرفت  
و اسے لوگ یا فلسفہ 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  
نسیم 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 ہوتی  
ہے، امدان کے عمل کے دائرے میں دست پیدا ہوتی ہے، اور کسی دست، جو ہم میں تھا  
لوگوں کو علم کا شوق ہوتا ہے، ان میں اور فلسفیوں کی اس جہالت میں جو شب و روز قوت فکر پر  
اس کے پیدا کردہ نتائج، کے ادھیڑوں میں مصروف رہتے ہیں، دونوں میں جو فرق ہے، وہ کسی  
مغنی نہیں رہ سکتا۔

اسی طرح ہر قوت کی تہذیب و استعمال کے ائمہ اور پیشواؤں کو فلسفہ (یعنی قوت مفکرہ)  
کے ائمہ پر قیاس کر سکتے ہو۔



خلاصہ یہ ہے کہ ہر قوم، بلند ہمت رکھنے والے افراد نسوہ کی مختلف قوتوں میں سے کسی خاص قوت کی تہذیب کو نصب العین بنا کر جب کام کرنے لگے اور جس مشترک کی قوت کی تہذیب و اصلاح کو لوگوں نے قوت محرکہ کی تہذیب کا ایک شعبہ جب قرار دیا۔ کیونکہ جس مشترک ہو یا قوت محرکہ دونوں کے متعلق افعال کا تعلق آدمی کے اعضاء (ہاتھ پاؤں وغیرہ) ہی سے ہے، اسی کی تہذیب یہ ہو کہ نسوہ کی تہذیب سے جس فنون کا تعلق ہے، ان کی پانچ قسمیں پیدا ہو گئیں، یعنی قوت عاطفہ کی تہذیب و اصلاح سے جس فن کا تعلق ہے، اس کا نام حکمت نظر رکھا گیا، اور راہبہ کی تہذیب سے جس فن میں بحث کی جاتی ہے، اس کا نام 'الیتقا' کی منست رکھا گیا، اشراقی حکماء کے کلام میں اس فن کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، اور مثیلہ سے جس فن کا تعلق ہے، اس کو فن تجربیہ کے نام سے سوسم 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 جس مشترک سے ہے، اسی کا نام حکمت علیہ ہے، اور قلب، یعنی قوت عارمہ 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 کو چمکانا، 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 باتیں بھول بھی جاتا ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ ان میں بعض لوگ ذمہ دار بالا معلوم اور ان کے نظریات کے متعلق کسی تعریف کے شکار ہو گئے ہیں، اور کبھی افراط میں مبتلا ہوئے، ہنسنوں کو حق سے قریب ہونے کا سو قول گیا، بعض حق سے دور ہو گئے، تب حق تعالیٰ بل مبعہ نے بنی نوع انسانی پر یہ احسان کیا کہ ان کو چمکانا، فنون کے اصول کی اشاعت، ان میں حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی زبانوں سے کرادی گئی، بعض مصوروں کے اس طبقہ نے جو حق تعالیٰ کی زبان ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، ان فنون چمکانے کے اصول کو بیان کیا۔

ان جہتوں نے صحیح عقائد کا اعلان قوت عاطفہ کی تمکین کے لئے فرمایا اور اذکار جو مختلف قسم کے مقرر کئے گئے ہیں، ان کی غرض یہ ہے، کہ قوت راہبہ کی تکمیل ہو، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کو بازاری فنون چمکانے اور راہبہ کی 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 ہونا ممانعت کی گئی ہے، ان سب کا راز یہی ہے، کہ قوت خیال کی ان تدبیروں سے

تہذیب اور اصلاح بہتی ہے، ان ہی بزرگوں نے اعلیٰ کردار اور طینت اخلاق کی طرف کسی  
اجمان کے رنگ میں اور کبھی تفصیل کی شکل میں جو توجہ دلائی ہے اور اخلاقی ہدائیوں سے لوگوں کو  
جوہر دکھائے، نیز قدسی احوال میں سے نیم و امید خون درجا یا ان ہی کی مماثل چیزوں کی ان کے  
کلام میں جو تعمیر نہیں کی گئی ہیں، اور صبر و کمال یا اسی قسم کے دیگر معانی عامیہ کا جو مطالبہ کیا گیا  
ہے، ان اعمال و افعال سے بہترین منکات کے حصول میں مدد ملتی ہے، 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 آنے کی طرح قوت محرکہ کی تہذیب کے لئے ان بزرگوں نے مختلف  
اعمال و مشاغل مقرر کئے ہیں۔

حضرات انبیاء و علیہم السلام کے بعد ان کے متبعین، اور ماننے والوں میں جن کی تمہیں طینت  
تھیں، وہ کمر بستہ کو چست کر کے کھڑے ہو گئے، یہی مجتہدین کا طبقہ ہے، اس طبقہ کے مختلف  
افراد نے مختلف علم کو اپنی بندہ پیدا کرکے کوششوں کا مرکز بنایا، اور یہی اس لئے 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: "مطالعی علم فقہ" ہی میں صرف مجتہدین گذرے ہیں، میرے نزدیک یہ  
صحیح نہیں ہیں، بلکہ ہر فن اور ہر علم کا یہ عام قانون اور دستور ہے، (پس جیسے علم فقہ  
میں مجتہدین گذرے ہیں، حضرات انبیاء کے لئے ہونے دو مرتبہ علوم کے بھی خاص مجتہدین  
میں) البتہ اتنی بات درست ہے، کہ (نبی و علیہم السلام کے کلام میں مسئلہ کے جن پہلوؤں کے  
متعلق سکوت اختیار کیا ہے) ان سکوت عنہا مسائل کے حکم کو ان تصریحات کی روشنی میں  
سمجھنا جو انبیاء کے کلام میں پائے جاتے ہیں، یعنی سکوت کا منطوق سے الحاق کا عمل مجتہدین  
کا جو فریضہ ہے، اس عمل میں ہر فن کے مجتہدین کے طریقے مختلف ہیں۔

بہر حال اجتہاد جن کوششوں کی تعبیر ہے، ان میں سب مشترک ہیں، سب ہی نے ان اجتہاد  
امور کو انجام دیا ہے، یعنی انبیاء کے کلام میں جن باتوں کی تصریح کی گئی ہے، جنہیں نفوس کہتے ہیں  
ان نفوس 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 سببوں نے تفصیل کی، اس کے بعد دوسرا کام  
ان لوگوں نے یہ کیا کہ (ان ہی تصریحات) کو پیش نظر رکھ کر، قواعد جزئیہ نکال سکے، ان کی باتوں  
تاکیس کی، پھر ان کلی قواعد سے جو جزئیات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کا استنباط کیا، اور یہی ان کا

تیسرا کام ہے پھر ان علوم ہونے کے مسائل کے سیادی اور بنیادوں کو انھوں نے بیان کیا یہ تو کا  
چوتھا کام ہے

آخر میں اس نون کے مسائل و احکام کے متعلق دونوں میں جو شکوک و شبہات پیدا ہو سکتے ہیں  
ان کا ازالہ اور ان شکوک کی وجہ سے بعضوں میں ان احکام کے متعلق جو لاپرواہیاں پیدا ہو سکتی  
ہیں ان لاپرواہیوں پر لوگوں کی تہنیت یہ ان کا پہلا نواں کام ہے۔

علوم صحیحانہ کے متعلق گوششوں کا یہ سلسلہ جب جاری ہوا تو وہ پھیلا، اتنا پھیلا کہ ان میں  
پانچوں علوم میں سے ہر علم نے ہمارے خود مستقل علم کی حیثیت اختیار کرنی اور کیا مستقل علم ہو جس  
مذہب کی انتہا تھی امدت مرض کی

ادبوں اب ہر علم کی حالت یہ ہو گئی کہ ان میں سے ہر علم کی بنیاد و حضرات انبیاء و علیہم  
السلام کے نفوس اور تصریحات پر قائم ہے، لیکن ہر علم میں جزئی اور فردی مسائل کا اضافہ  
علم کے ائمہ کی گوششوں سے ہوا، ان میں ہر علم کے کچھ سیادی ہیں، جن میں سے کسی سے کسی  
کسی قسم کا تعلق ضرور ہے، خواہ یہ تعلق یعنی ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح ہر علم میں بعض تہنیتیں ہی باتیں ہیں جن  
دلائل و براہین ہیں جن سے یہی غرض ہے، اگر جن لوگوں میں اس علم کی جانب سے لاپرواہی پائی  
جاتی ہو، اس کا ازالہ کیا جائے، یا جن لوگوں کی طرف سے اس علم اور اس کے مسائل پر تہنیتیں  
کی گئی ہوں اور مخالفت و اعتراضات کئے گئے ہوں، ان کا زور اوجائے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ یہ سارے علوم و حقیقت 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 تو ہی کے پیرو ہیں، واقعہ تو یہی ہے  
باتی عام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے، کہ ہر علم اور ہر فن دانے اپنے سوا دوسرے فنون و علوم والوں سے  
کچھ شراکی نظر لاتے ہیں، اور اپنے سوا دوسروں کے علوم کا انکار کرتے ہیں، دینے 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 اس کے  
جو سیادی ہیں، نیز اس خاص فن کے ارباب اجتہاد کے اجتہاد کا جو خاص طریقہ ہے، اس سے  
تا واقعیت علم لوگوں میں انکار کہ اس بندوبست کو پیدا کرتی ہے، تا واقعیت ہی کا یہ نتیجہ ہے، کہ بسا اوقات  
دوسرے علوم و فنون کے اجتہاد میں 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 مذکورہ بالا علوم میں سے کوئی علم ہی ہو، اس علم کے جزئی مسائل

اور فردی احکام خود صاحب شریعت سے منقول نہیں ہیں، دھرم فقہ کے بڑی مسائل کو مثلاً بدعت نہ سمجھنا اور فقہ کے سوا کلام یا تصوف کے فردی 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 کرتے 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 پچگانہ علوم میں سے کن ما علم ہے، جس کے مبادی کا تفصیلی ذکر صاحب شریعت کے کلام میں پایا جاتا ہے، یکہ تک تو یہ ہے کہ علوم کے مبادی صاحب شریعت ہی سے کیا خود فن کے ائمہ سے بھی علماً 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 میان کے مسائل ہیں اور علم معانی و بیان کے مبادی خود تصنیف و تفسیر علم جو ہیں، 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 و احمد وغیرہم عنایت سے خود روایت اور لغت کے مسائل منقول ہیں؟

یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ ان علوم پچگانہ کے بعض مبادی کو لوگ لغوی قرار دیتے ہیں، (یعنی سمجھتے ہیں کہ ان علوم کے مسائل کے سمجھنے میں ان مبادی سے کوئی مدد نہیں ملتی، اسی لئے ان کا تعلیم و تعلم کی بھی وہ مخالفت کرتے ہیں، لیکن اس کا انداز بھی وہی ہے کہ اس فن کے مسائل میں اور ان مبادی کے مسائل میں جو بعضی تعلقات ہیں، ان سے یہ لوگ نادانگہ ہوتے ہیں، بلکہ بعضوں کی گفتگو تو اس سلسلہ میں حد تک بڑھ جاتی ہے، کہ لغوی نہیں بلکہ مبادی میں اور جس علم کے نہ مبادی ہیں، ان کے مسائل میں سمجھتے ہیں، کہ مخالفت کہا تعلق ہے جس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ یہ ظاہر ان مبادی میں اور اس فن کے مسائل میں بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، آخر رقم دیکھتے ہو، کہ خود صرف جو علم، احکام 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 عام آدمی کیا سمجھ سکتا ہے، کہ فقہ جس میں حلال و حرام و حرج و استیجاب وغیرہ کا حکام بیان کئے جاتے ہیں، اس سے اس مسئلہ کا کیا تعلق ہے۔

بہر حال کچھ بھی ہو، اسلامی علماء میں علم کو جس میں قوت عاقلہ کی تہذیب سے بحث کی جاتی ہے، علم کلام تو اس وقت کہتے ہیں، ان اعتقادات پر جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے، عقل کی روشنی

میں بحث کی جاتی ہے، اور بجائے عقل کے اگر ان کی تفصیل و تشریح میں کشف سے مدد لی گئی ہو،  
 اس کا نام تصوف ہے۔

تصوف کے علم سے یہاں مراد سائنس کا وہ مجرور ہے جیسے صوفیہ کرام کے مقلدوں اور  
 ماننے والوں نے مدون کیا ہے، یعنی وہی 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 خارج ہیں، ٹھیک جیسے خود وحی سے بھی میری اس گفتگو کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ  
 اس وقت تو میری نظر بعض ان علوم تک محدود ہے، جن کا تعلق نسمہ کی قوتوں سے ہے، اور عنقریب  
 تم کو یہ بتایا جائے گا کہ وہی کس سلسلے 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 القصید المعزولہ ہے، یعنی 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 والراقیات والنسب کہتے ہیں۔

انقلاب 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 قضیہ مسائل کی ہوتی ہے، یعنی وہی باتیں جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے، جنہیں منسوحات  
 کہتے ہیں، اور ہر علم کے بعض مسائل ایسے بھی ہیں، جنہیں قضیہ نہیں بلکہ ظنی کہہ سکتے ہیں، یعنی 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، یعنی وہ مغلونہات میں شمار ہوتے ہیں، اگر یا ان کی علت وہی ہے  
 (ہر فقہ میں) قیاسی مسائل کی ہے، کہ صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، لہذا  
 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 مغلونہ غیر قطعی مسائل کا حکم یہ ہے، کہ نص (یعنی 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 ستورہ قواعد

ہیں مگر وہی 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 منظومہ 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 مدد و قبول کا معیار یہ ہے، کہ وہی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں مگر ان سے مدد ملتی ہو تو ان کو قبول کر لیا جائے اور نہ ملتی ہو تو رد کر دینا چاہئے، ان مبادی میں بعض چیزیں تو ایسی ہوتی ہیں، جن میں یہ کیفیت (یعنی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں ان سے مدد ملتی ہو بہت واضح شکلوں میں ملتی جاتی ہے اور مقاصد ان کا تعلق محض نہیں ہوتا، لیکن بعضوں میں وہ کی مناسبت ہوتی ہے، اسی لئے ان کی 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 پیدا ہوئے ہیں، اور ان اختلافات کی وجہ سے جو فرقے بن گئے ہیں، ان کی دو مختلف نوعیتیں ہیں، یعنی اختلافات کا ایک سلسلہ تو وہ ہے، جو حق و باطل والوں میں قائم ہے، مثلاً اہل سنت کے فقہاء اور حنفیوں کے فقہاء کے اختلافات کی یہ نوعیت ہے، یا معتزلیہ اور اشاعرہ میں یا وجودیہ و مابعدیہ میں اور وجودیہ عرفا میں جو اختلافات ہیں ان کا لہجہ یہی ہے، اسی طرح شرب اور نشہ اور چیزوں سے اپنے مراقبوں میں جمدہ لیتے ہیں ان لوگوں میں اور جو اذکار و نماز وغیرہ سے ان ہی مراقبت 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 علاج 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،

ان قسم کے اختلافات کا حکم یہ ہے، کہ دونوں فرقوں میں سے ایک میں فرقہ کے متعلق فیصلہ کرنا چاہئے کہ وہ حق پر ہے اور جانا چاہئے کہ ان کا مد مقابل دوسرا فرقہ یقیناً برسرِ غلطی ہے۔  
لیکن اختلافات ہی کی دوسری قسم وہ ہے، جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ ادب و احسان کے اختلافات ہیں، مثلاً ائمہ اربعہ میں آیا اشعر یہ اور ماتر یہ میں یا وجودیہ و مابعدیہ میں یا عیوب قلبیہ کے مختلف طریقوں کے (اذکار و اشغال وغیرہ) میں جو اختلافات ہیں، ان کی نوعیت بھی یہی ہے،

حکم اختلاف کی اس قسم کا یہ ہے، کہ اکثر مسائل میں ان فریقوں میں سے ہر فریق ہر حق ہے (گویا قرآنی آیت):

وَنُكِّلَ وَجْهَہٗ ہٰذَا مِیۡنَہٗا  
ہر ایک رخ کی ایک خاص سمت ہے اسکی کی طرف  
وہ رخ کرتا ہے

کے مصداق یہی لوگ ہیں، پس ان میں سے جس کسی کی جو پیروی اختیار کرے گا اہل مقصد تک پہنچ جائے گا۔

تنبیہ: بولنے والا اپنی گفتگو سے مخاطب کو جرات بھائی چاہتا ہو، اسی کو میں ظاہر الکلام خیال کرتا ہوں۔ یعنی بظاہر کلام سے جرات کچھ میں آئے نہ یہی ہے، خواہ بولنے والا اپنے مقصد کو صریح تعبیر کے لہجوں میں ادا کرے، یا اشارے سے اپنا مطلب سمجھائے، کنائی الفاظ سے مدد لے، یا تفسیقی معنوں میں الفاظ کو استعمال کرے، یا مجازی استعمال سے ناکہ اٹھائے، میرے نزدیک ظاہر کلام کے تحت تعبیر و انہاء مدعا کی یہ ساری شکلیں درج ہیں۔

لیکن بولنے والے کی گفتگو سے جرات سمجھنے والوں کی سمجھ میں آجائے، اب خواہ یہ بات جو کچھ میں آئی وہ اس کا منشا، گفتگو کے مدلول اور اصل معنی میں موجود ہو، یا اس گفتگو کا وہ نتیجہ اور ثمرہ ہو کچھ ہو، ان سب کو میں باطن الکلام خیال کرتا ہوں، یعنی گفتگو کے باطن پہلو سے ان کا تعلق ہوتا ہے، و جہ یہ ہے، کہ اقوال ہوں یا افعال کبھی، 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، یعنی کبھی تو دلالت کی کیفیت وضع واضح کا نتیجہ ہوتی ہے، یعنی نمانے والے اصطلاح بتا لیتے ہیں، کہ فلاں لفظ سے فلاں بات سمجھی جائے گی، یا فلاں فعل، مثلاً انا عقد اٹھانے سے سمجھا جائے گا کہ ہاتھ اٹھانے والا سلام کر رہا ہے، یا کبھی یہ بات طبی تعلق کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے، مثلاً ماتھا یعنی یا سجدہ کرنے سے طبعاً بکھا ہوتا ہے، کہ سجدہ کرنے والا اس عظمت کا اظہار کر رہا ہے، جو اس کے دل میں مسجودہ کے متعلق پائی جاتی ہے، حالات کا بجنس یہ تعلق علوم سے بھی ہے، اور علوم سے یہی رشتہ قدسی فیوض اور غیبی احوال کا ہے، ان تمہیدی باتوں سے قابلیت چیز کچھ میں آسکتی ہے، کہ فردی مسئلہ کی تفسیل کا حکم اگر ظاہر میں دیا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ باطن اس مسئلہ کی اصل کی طرف ترفیب دلائی گئی ہے، یا بظاہر کسی فردی مسئلہ کی ممانعت کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ حقیقت مخاطب کے دل میں اس سے ممانعت کرنے والا نفرت پیدا کرانی چاہتا ہے،

یا کسی چیز کی بظاہر تعریف بہ باطن اس شے کی مدح ہوتی ہے، یہی حال مذمت کرنے کا ہے،  
یعنی بظاہر کسی چیز کی مذمت خود اس شے کی درحقیقت مذمت ہے، (اس جو کچھ کہنا چاہتا ہوں  
اس کو مثال سے سمجھو، یعنی کہنے والا کسی کو بکہتا ہے، کہ فقیر کو کچھ دو، یا علم کرتا ہے، کہ ظالم  
کو سلام کرو، یا ظالم کو سلام نہ کرو، یا کہتا ہے، کہ نماز بہت اچھی چیز ہے، اور نماز و غیرہ، اشکلا اشداکر  
چلتی پرتی بات ہے،

ترگفتگو کی ان ساری قسموں سے جس مطلب کو ہر زبان وان 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، دینے 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 متح کیا تھا، اس کی امانت مقصود ہے، یا نماز کو اچھی چیز قرار دینے کا  
مطلب یہ ہے، کہ خطیرۃ القدس کی طرف توجہ اور اس کی طرف حضور و خشوع کو رہ اچھی بات قرار  
دے رہا ہے، یا نماز و غیرہ 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 چاہئے۔

(اب اسی بنیاد پر سمجھنا چاہئے، کہ نسک تہذیب سے جن علوم نچھگانہ 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 توجہ 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  
تدابیر 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 چھگانہ علوم میں سے کوئی علم ہی 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 مخصوص ہیں، اور  
جوئی 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 منع و مبین کرنا ان کا اصولی اور 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 ہی ہو، سب کا



## عقبہ (۷)

نسمہ کی ہر برتوت کی تہذیب و اصلاح کے تین درجے ہیں، نفس ناطقہ اپنے مختلف اشغال و اعمال کے ضمن میں اس قوت سے بعد ضرورت جب تک استعمال یسار رہتا ہے یہی اس قوت کی تہذیب و اصلاح 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 بنا لیا ہے اور ہر چیز سے الگ ہو کر اسی کلام میں نفس نہمک و مشغول ہو جائے، یہ اس قوت کی تہذیب کا وسطانی 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 اس میں تائید ہونے لگے اس مرحلہ پر پہنچ 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 کا دربار پر مرتب ہو سکتے تھے، باسانی بنیہ کسی مشقت و محنت کے وہ حاصل ہونے لگتے ہیں اور اس قوت کی تہذیب کا یہ تہذیبی و انتہائی درجہ ہے (یہ تو سمر 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 ابتدائی درجہ ہوتی ہے، کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کی عظمت و جلال کے متعلق جو صحیح صحیح واقعی عقائد ہو سکتے ہیں اور یہ کہ کائنات کے سلسلہ میں حق تعالیٰ کی ذات جن انتہائی مراتب پر ہے، بہترین خوبیاں اور محاسن، فضائل و قواضل جن سے وہ مستفید ہے نیز اپنے تاثیر عمل میں اور کائنات میں رد و بدل تیسرے انقلاب پیدا کرنے میں خدا کی ذات جس استقلال مقام کی مالک ہے، ان امور میں اس کی توحید اور یکتائی کا جو واقعی حال ہے، اسی طرح معجزات انبیاء علیہم السلام جس انتظام و تنظیم کے مستحق ہیں اور یہ کہ ان کی پیردی کس حد تک واجب و لازم ہے، ان امور کے متعلق جو واقعی اعتقاد و یقین آدمی کو رکھنا چاہئے، اور اسی کے ساتھ آخرت کا یقین یعنی یہ بات کہ آدمی جو کچھ اس وقت کرتا ہے، اس کا بدلہ دینے والا ہی یہاں موجود ہے یہ غلط

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، اچھے کاموں کے اچھے انجام سے اور برے کاموں کے برے انجام سے، 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 طرت 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 طرت توجہ کرنے کا موقع اس کو ملتا رہتا ہے، یعنی جن مصیبتوں میں مبتلا ہو جاتا 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 و تعالیٰ ہی اس کو ان سے نجات عطا فرمائی، خیال کرتا ہے کہ خدا نے اس کی دعائیں سن لیں، اس کے مضطرب اور اس کی بے بسیوں کو وہ دیکھ رہا تھا، کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہ تھی، اسی طرح جن امور کا ذکر شریعت میں حکم دیا گیا ہے، ان کی تکمیل کے ضمن میں یا بن سے ممانعت کی گئی ہے، ان سے بچنے کے ضمن میں وہ اپنے اعتقادی احساسات کی بیداری سے مستفیج ہوتا رہتا ہے، کیونکہ احکام الہی کی تکمیل اور نفاذ دینے میں چیزوں کی ممانعت کی گئی ہے، ان سے پرہیز و دلالت کرتا ہے، کہ خدا کی عظمت کے اس کا قلب مسموم ہے، آخرت کا یقین اس کے دل میں ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام کی پیروی و اتباع کو وہ واجب سمجھتا ہے، جو چیزیں شماراً نشدہ کبھی جاتی ہیں ان کا احترام کرتا ہے، نیز غیروں کی جن لوگوں نے پیروی کی ان کا ساتھ دینا، ان بزرگوں کی تعریف کرنا اور منجھوں نے مخالفت کی ان کی مذمت، اس قسم کی باتیں بھی عظمت کے اس بندہ کو اجاگر کرتی رہتی ہیں، جو انبیاء علیہم السلام کی اس کے قلب میں پائی جاتی ہیں، ان لوگوں کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے، ان ہی لوگوں کو مؤمنین 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 مشغل 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 جہالتا بیاں رد جاتی ہیں، وہ اس کی نگاہوں کے سامنے آجاتی ہیں، نقص اور کمال میں جو فرق ہے، اس پر واضح ہونے لگتا ہے، ان عقائد کی تفصیل و تشریح پر

بھی رفتہ رفتہ قائم ہوتا چلا جاتا ہے، وہ اب سمجھ لگتا ہے، کہ کمالات جن کا احتساب آدمی کی طرف  
 بھی کیا جاتا ہے، اصغر کی طرف بھی لیکن واقعہ ان دونوں میں کتنا بڑا فرق ہے، اسی طرح یہ بات  
 کہ اسباب کی راہ سے حتیٰ تعلیٰ کے تاثری افعال کا جو ظہور ہوتا ہے، اس میں اور جن تاثرات کا اثر  
 اس کی عنایت سے تسلی ہے، دونوں میں کیا فرق ہے، یا یہ کہ اسباب کو مغلوب بنا کر تاثری اعمال  
 صادر ہوتے ہیں، اور خود اسباب ہی غالب آکر جن تاثرات 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 خود  
 مانوسے 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 جانتے لگتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ ساری اعتقادی باتوں کے متعلق اس کا مطالعہ مستقل ہوتا ہے اور مستند  
 استقلالی فکر و نظر ڈالتا ہے، مثلاً نبوت کے متعلق یا معاد عالم آخرت کے تفصیلات کے متعلق جس  
 معلومات کی یہ نوعیت ہوتی ہے، جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے،  
 اسی کو لوگ عالم کہتے ہیں،

تیسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے، کہ مذکورہ بالا سارے امور کی کنہ اور لازمی  
 ہو جائے، ان امور کے جو مختلف قواعد ہیں، ان قواعد کی خصوصیتوں میں امتیاز کی صلاحیت  
 اس میں پیدا ہوجاتی ہے، مثلاً انبیاء کے کمالات میں عالم کے مختلف حالات اور مختلف قرون اور لوگوں  
 جو دخل ہوتا ہے۔

تیسری چیزوں 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 تیسری 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 چیز کی تشبیہ انھوں نے اختیار کیا ہے، قرآنی آیت،

انا اوحینا الی نوح والنہی من بعدہ  
 پہلے وہی نازل کی نوح پر، ان پیغمبروں پر ہوا  
 کے بعد لگتا ہے)

میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

بہر حال جو آدمی دحضرات انبیاء علیہم السلام کے پیش کردہ عقائد کے اسرار و روز سے واقف ہے اور جانتا ہے، کہ ایک ہی واقعہ کی مختلف تعبیریں ان کے کلام میں پائی جاتی ہیں، ان تعبیروں میں قطعی دینے کا بھی سلیقہ رکھا 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 پرانہ عقائد 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 جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس بلند رتبہ کو طے کر لیتی ہے، اسی کو 'الراسخ فی العلم' کہتے ہیں، یعنی 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 نکلی 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 اثر کران کے علمی احساسات میں جاگزیں ہو جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ ان لوگوں کے علوم زیادہ تر حدسی ہوتے ہیں، یا لدنی استدلالی چیزیں ان کے یہاں بہت کم پائی جاتی ہیں، دلیل و محبت والے ان کے نزدیک بچوں سے زیادہ وقت نہیں رکھتے، طالبہ کئی کبھی ان فوجیوں کی پاس خاطر سے جو بے چارے استدلال و محبت کے عاری ہیں، یہ استدلالی رنگ بھی اختیار کر لیتے ہیں، ادھر حال ان ساری باتوں کا تعلق وقت و طاقت کی تہذیب اور اس تہذیب کے مختلف مدارج سے تھا۔

اور قوتِ دماغ کی تہذیب و اصلاح کی ابتدائیوں ہوتی ہے، کہ اعمال و اشتغال کے ضمن میں بعض قدری کیفیات کا احساس آدمی کو ہونے لگتا ہے، مثلاً و صنوع کے بعد قلب میں خاص قسم کے انشراح کی یافت یا نماند میں سکونیت و طمانیت کی کیفیت کا ادراک یا عباداتی مشاغل دور و دخالت اور اذکار کے ضمن میں یا گذشتہ بزرگوں کے قصوں سے و عطا و تذکرے سے، صاحبانِ 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 قوتِ دماغ کی تہذیب کے ابتدائی مراحل میں جن کی قوت دماغ اس درجہ کو طے کر لیتی ہے، ان کو اصطلاحاً صاحبِ شغل بھی اور صاحبِ کیفیات بھی کہتے ہیں، اسی طرح قوتِ دماغ کی تہذیب کا درمیانی و وسطانی درجہ یہ ہے، کہ غیب کی طرف خصوصی

شخصی توجہ کی قلت آدمی میں پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اشتغال و اعمال اور کار اور ادیا اسی قسم کی دوسری باتوں سے قطع نظر کے باوجود بھی فیب سے شخصی ربط پیدا کرنے کی مشق ان کو ہو جاتی ہے جن لوگوں کا راجہ کمال منزل تک پہنچ جاتا ہے، ان کی توجہ فیہی فیہی دیرکات، کو جتنی زیادہ قدر میں حاصل کر لیتی ہے اس راہ کے مہتدوں اور نوا موزوں کے لئے اس کا عشر عشر حاصل کرنا بھی اشتغال و اذکار کی مدد سے دشوار ہوتا ہے۔ ان لوگوں کو جن کی قوت و اہمکاس مقام تک ترقی کر کے پہنچ جاتی ہے، صاحبان مراقبہ کہتے ہیں۔

اور قوت و اہمکاس تہذیب کا انتہائی مقام یہ ہے، کہ غیب کی طرف توجہ کی یہ کیفیت آدمی میں انجام کو قائم کرنے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ نظیرۃ القدس سے اس شخص کا دوا ہی ربط اور شریعت قائم ہو جاتا ہے، ہمیشہ قہر کی کیفیتوں میں وہ غرق رہتا ہے، دوسرے اعمال و اشتغال یا کاروبار سے متعلق اس توجہ میں خلل انداز نہیں ہوتے۔

باقی توجہ کے لفظ سے جس کیفیت کی میں تعبیر کر رہا ہوں، یہ سمجھنا چاہئے کہ تصور یا تصدیق کے قبیلے کی یہ کوئی چیز ہے بلکہ یہ اشکات کی ایک کیفیت ہے، گویا کسی چیز کی آدمی کو جیسے لوگ جانے ہے، ترقی عمل ان کا ہوتا ہے، ٹھیک جیسے پیاسے میں پانی کی نوٹک جانی ہے، غیب کے متعلق یہی کیفیت ان میں پیدا ہو جاتی ہے، جن لوگوں میں توجہ کی یہ کیفیت مرکز ہو جاتی ہے، ان کو صاحبان دوام حضور کہتے ہیں، دوام حضور کی اس کیفیت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے واہمہ سے اپنی قوت و اہمکاس کار لہذا دوام حضور والے لوگ قائم کر سکتے ہیں، اور اس کا رخ ان دوسرے شخص کے واہمہ کی طرف پھیر دیتے ہیں، جس کا اثر یہ ہوتا ہے، کہ اس دوسرے آدمی کا واہمہ بھی جس کیفیت کے گونہ اثر کو ایک مددگسوس کرنے لگتا ہے، جو صاحب دوام حضور میں پائی جاتی ہے، دوسرے کی قوت و اہمکاس سے صاحب دوام حضور اپنی قوت و اہمکاس جو ربط قائم کرتے ہیں، اس کا اصطلاحی نام توجہ ہے۔

**ہمت** نیز دوام حضور والوں کی قوت و اہمکاس کی بھی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کسی معاملہ کا کام کے وقوع پر یا کسی فائدے کی بات کے حصول پر، ضرور رساں امر کے ازالے پر اپنی قوت و اہمکاس کی توجہ کو مرکز کریں، یا کسی دل میں اپنی ہمت ڈالنا چاہیں، توجہ زیادہ چاہتے ہیں، وہی واقع ہو جاتا ہے، اسی کا اصطلاحی نام ہمت ہے۔

اسی طرح قوت و تہذیب کا اصطلاحی نام ہمت ہے، ہمت سے ہوتی ہے، کہ پراگندہ

خیالات اور دور اندازہ کا مزہ چروا، اور مختلف رسوم سے جن کی دل میں ہر وقت آمد و رفت جاری رہتی ہے، ان کی طرف دینی مشاغل اور عباداتی کاموں کی وجہ سے مستقل توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا یعنی زمان کے انکار ہی کی طرف توجہ ہوتی ہے اور نہ اقرار و اثبات کی طرف،

اور درمیانی درجہ کی قوت کی تہذیب کا یہ ہے کہ ان وہابی تباہی پرانہ خیالات اور خبروں سے بے تعلق رہنے کی مستقل کوشش کی جائے اور تصدّی اول سے ان کو باہر نکالا جائے جن کا تخیل اس مقام تک ترقی کر کے پہنچ جاتا ہے، ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا خیالات میں کچھ 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 مگاتے، مختلف قسم کی شکلوں یا طرح طرح کے رنگ کا دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے، عام نمبوسوں اور مغللوں میں بھی شریک نہیں ہوتے، بازار اور چھاؤں لوگوں کا مجمع ہر ان سے بچتے ہیں، ان ہی لوگوں کو اصطلاحاً صاحبانِ بقریدہ و تصفیہ کہتے ہیں۔

## کشف

باقی قوت تخیل کی تہذیب کی انتہا، سوچنے کا تخیل تہذیب کے اس مقام تک پہنچ جاتا ہے، ان کے سامنے مثالی صورتیں موسومات کی شکل اختیار کر کے نمایاں ہوتی ہیں، کبھی حسین نہیں خاص آب و رنگ کے ساتھ ہی صورتیں ان کے سامنے جنرہ انفرادی ہوتی ہیں، کبھی نورانی اجرام کی شکل میں سامنے آتی ہیں، یا ان صورتوں کے قالب میں کبھی چہرہ پر دلہ 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 رہے ہیں، اور یہ حالات اس پر بیداری میں بھی پیش آتے ہیں، اور خواب میں بھی، ان ہی لوگوں کو صاحبانِ کشف کہتے ہیں۔

قلب (یعنی قوت عاقلہ یا المرادی قوت) کی تہذیب کی ابتداء تو اس سے ہوتی ہے کہ حرکت و سکنت میں برے اخلاق کا اس سے انہار جس جہتا ممکن ہے، اس قسم کا آدمی ہمیشہ اعلیٰ اخلاقی میلہ کو ان مقامات میں تلاش کرتا رہتا ہے، جہاں ان کے طے 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، تہذیب الاخلاق کہتے ہیں۔

اور درمیانی درجہ قلب کی تہذیب کا یہ ہے کہ آدمی مستقل توجہ اپنی قلب پر مرکوز کر دے اور

پنچہ ارادے کے ساتھ ان حالات کو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے جنہیں "حوال طیبہ یا پاکیزہ احوال" کہتے ہیں۔ یعنی وجد، شوق، خشیت (خوفِ الہی، محبت حق، اسید، رجا، خاکساری، مسکنت، انہیات و غیرہ) 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 لڑائیوں کا حال بیان کیا گیا ہے، النرضیہ یا اسی قسم کی چیزوں کے سننے سے قلب کی اصلاح و تہذیب میں کافی مدد ملتی ہے، اصطلاحاً ان ہی لوگوں کو صاحبانِ حال یا صاحبانِ حالات بھی کہتے ہیں اور قلب کی تہذیب کی انتہاریہ ہے، کہ حالات، ملکات کی شکل اختیار کر لیں، یعنی ان میں صحت اور نظام کی کیفیت پیدا ہو جائے، ان ملکات سے پورول میں دوسری کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں، جن کی جڑیں قلب کی گہرائیوں میں قائم ہو جاتی ہیں، ان ہی کیفیتوں کی تیسرے مقامات کے لفظ سے کہتے ہیں مثلاً محبت رکھا رنگ جب پختہ ہو جاتا ہے، تو اس سے صبر اور دل کو استقامت وغیرہ کی کیفیتیں قلب میں جاگزیں ہو جاتی ہیں، ان لوگوں کو صاحبانِ مقامات کہتے ہیں۔

اور قوتِ محرکہ کی تہذیب کی ابتداء 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 تعلقاً کے سلسلہ میں قوتِ 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 جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے ایسا آدمی مطمئن اور فرماں بردار کہلاتا ہے، اور وسطانی درجہ اس قوت کی تہذیب کا ہے، کہ (حق تعالیٰ) کی مرضیات کی پابندی کو اپنا مستقل شیوہ بنا لیا جائے، یعنی اوقات کی پوری پوری پابندیوں کے اس کی کوشش کی جائے کہ حق الوسیع ذوالنہ عبادات سے ان کو سمور کیا جائے اور نفس کے لذت 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 قوتِ محرکہ کی تہذیب کی یہ ہے کہ نفس کو حق الوسیع کے کار نہ رکھا جائے، حق الوسیع کا مطلب یہ ہے کہ تعین یا کسبِ مندی کے حالات سے تعلق نہیں، کیونکہ ان حالات میں تو آدمی میں عبادت کرنے کی قوت اور قدرت ہی باقی نہیں رہتی، بہر حال ان ناگزیر حالات کے سوا نفسانی لذت کے خواہشوں کو فرو کر کے ہوسے یعنی قلتِ طعام، قلتِ مقام (تمید)، قلتِ کلام کا اپنے آپ کو عادی

بنائے ہوئے ہر قسم کی مشقتوں کی برداشت پر آمادہ ہو جانا، اور ہر 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،

**اصحابِ یمن** | یہ سادے طبقات جن کا ذکر کیا گیا، اصحابِ یمن، والے لوگ ہیں اگرچہ ان میں ہر ایک کا مقام وہی ہے، جو صاحبانِ 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

واللاخرة لکم درجات و لکم فیہا تفرقا  
 اور حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا: (والی نفل) میں مدارج کا تقاضا  
 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 طریقے کی تکمیل کرنے کے بعد خوش قسمتی سے جو محبت کی قلبی کیفیت کے پالنے میں کسی طرح کامیاب ہو گیا، یا اس پر عشق یا خوف اور ترس کی ایسی کیفیت مسلط ہو جائے کہ اس کے سارے قوی کا اعلا کر لے اور ظاہر و باطن میں اس کے ہی کیفیت اس طریقے سے پیوست اور جاری و ساری ہو جائے، کہ گویا بالکل اسی کیفیت کے قابو میں رہ گیا ہے، گویا اس کیفیت کے انحصاروں کے سامنے بے دست و پا بن کر رہ گیا ہے، جس کا یہ حال ہو گیا ہو تو سمجھنا چاہئے کہ تہذیب کا جو آخری ادا انتہائی مقام ہو سکتا ہے، وہ اس کو حاصل ہو گیا، اس کی ساری قوتوں کی تکمیل اس قدر سے ہو جاتی ہے، اور شریعت کے اُداب سے ظاہر و باطن میں وہ آراستہ و پیراستہ ہو جاتا ہے، وہی اصحابِ یمن، کا چہرہ اور سراورن جاتا ہے، گویا کچھ یوں خیال کننا چاہئے کہ اصحابِ یمن کے اس آخری مقام تک پہنچنے میں کامیاب ہونے کے بعد اب وہ سابقین کے مدارج تک رسائی حاصل کرنے کی تیاری کر رہا ہے۔

تہذیب و اصلاح کا مذکورہ بالا طریقہ یعنی ہر برکت کی تکمیل کی مستقل اور جداگانہ کوشش، یہ دراصل قدمِ اُخرویہ کا طریقہ تھا، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ہتوار و مستحکم ہونے میں اس سے بہتر طریقہ نہیں ہو سکتا، لیکن اس راصے کا میاں حاصل کرنے والے بہت کم ہیں، لیکن متاخرین (مترقیہ) ایک خاص و صدیقی بہت کے پالے میں کامیاب ہو سکتے ہیں، یعنی



ایک خاص قہری کیفیت کا اثر آدمی کی ساری قوتوں پر بہت ہی لطیف اور آسان راہ سے چھایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قوت واپس کا انہماکی تعلق خطیرۃ القدس میں سے قائم کر دیا جائے اس تعلق کو قائم کرنے کے لئے ہر چیز سے الگ ہو کر لوگ بحیرہ کی اور تجرد کی زندگی اختیار کرتے ہیں، اور اس لئے تاکہ خطیرۃ القدس سے کیفیت مقدر کا نزل تسلسل اور دوام کے رنگ میں شروع ہو جائے اپنی آخری بالغ ہمت کو اسی پر موزوں کر دیتے ہیں، اور یہ جو ہیں کہا کہ قلبی کیفیت کا اثر ساری قوتوں پر چھایا جاتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نسر کی قوتوں کا باہم ایک دوسرے سے وہی تعلق ہے جو ان اکتوں کے تعلق کی حالت ہوتی ہے جنہیں باہم ایک دوسرے کے سامنے دکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جو چیزیں ایک آئینہ میں شگس ہوں گی وہی دوسرے آئینے میں بھی منطج ہوں گی، اسی طرح جو کیفیت نسر کی کسی ایک قوت میں پیدا ہوتی ہے، وہی کیفیت دوسری قوت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے، اثر او دوسری قوتوں میں یہ اثر کم بدن بعد ہی کیوں نہ پیدا ہو، یعنی نوراً تمام قوتوں کا کسی ایک قوت کے اثر سے متاثر ہو جانا غیر ضروری ہے، اس کی تفصیل اپنے مقام میں کی گئی ہے، یہی طریقہ مساوات نفس بند ہے، کہ ہے بہر حال مکمل وجہ تھوڑی سی ہا، ہر شے کا ایک خاص وجہ ہے، اس کی عزت وہ رخ پیر ہے، اس کتاب میں نسر کی تہذیب اور اصحاب میں کے مدارج و مراتب کے تعلق میں اجمالی ارشادات کا درج کرنا مقصود تھا، یہی تھے، لیکن سچی بات یہ ہے کہ اس علم میں صرف اشاروں سے کام نہیں چلتا، جمیع اور کامل واقفیت کے لئے چاہئے کہ ان لوگوں کی (صرفیہ) کی بسوٹ کتابوں کا مطالعہ کیا جائے۔

## عقبہ (۸)

”ابواب سعادت کے مدارج و منازل میں منزل دوم کا تذکرہ اس عقبہ میں کیا جائے گا“

منصفین العقاد پذیردوح (جس میں اپنے تعین اور شخص کا شعور پیدا ہو جاتا ہے، اسی درج کے تعلق میں جانا چاہئے کہ اپنے قاتق اور باری کا علم و احساس ہر درج میں پایا جاتا ہے، لیکن درج کے اس علم کی نوعیت وہ نہیں ہے، جو عقل اور توہم، حقیق و غیرہ علم کی مختلف قسموں کی نوعیت کی ہوتی ہے، بلکہ روح کا یہ علم علم حسی کے سلسلے سے تعلق رکھتا ہے، درمیان معنوں میں حضور ہی نہیں بلکہ یہ ایک قسم کا خاص علم ہے، جسے۔

## ”علم النطوائی“

کہنا چاہیے: تو! ممکنات کے علم کی ہر نوعیت حق تعالیٰ کے مرتبہ احدیت میں ہے نہ کہ نوعیت روح کے، اس علم و شعور کی ہے جو اپنے پیدا کرنے والے کے متعلق اپنے اندر رکھتی ہو جیسی خود حق تعالیٰ بل 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 کہے، اسی علم میں سارے مخلوقات کا علم بھی لیا ہوا ہو جیسی ہے، مطلب یہی ہوا کہ ہر ممکن حق تعالیٰ کی ذات سے جب وہی نسبت ہے، جو علمی صورت کہاں معلوم سے آتی ہے، جس کی وہ صورت ہوتی ہے، تو اس کا لائق نتیجہ یہی ہونا چاہیے کہ اپنی ذات کا شعور جس ممکن میں بیدار ہوگا، تو جہت 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 مدد میں پیدل ہوجانا ہے، اور اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ غلام کو باذنات علم تو درمیان زیادہ کا نہیں بلکہ اس کی علمی صورت ہی کہہ سکتے ہیں، لیکن اس علمی صورت کے علم میں تو درمیان کہ علم بھی عالم کو حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً یہ جو کہا گیا ہے کہ من عرف نفسه عرف ربه (جس نے اپنے آپ کو جان لیا اس نے اپنے رب کو بھی جان لیا، اس کا مطلب یہی ہو۔

بہر حال علم کی یہ قسم دینے النطوائی علم، اس کی تمام دوسری قسموں میں سے عقل تو ہم تکمیل احساس و فہم سے زیادہ ترقی پزیر ہے کہ علم کی ان تمام قسموں میں عالم اپنے علم میں صورت کا ناگزیر طور پر متعلق ہوتا ہے، نکلات اس (نطوائی علم کے جس کے متعلق اس وقت گفتگو ہو رہی ہے) کہ اس میں صورت کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا یوں کہنا چاہیے کہ انطوائی علم کے سوا علم کی تمام دوسری اقسام میں انکشاف کا مدار و متعلق ایک ایسی چیز ہے، جو عالم اور جاننے والے کی ذات کے سوا دوسری ذات ہے، یعنی صورت، نکلات اس کے علم انطوائی میں تو خود عالم کی اپنی ذات ہی مدار انکشاف ہوتی ہے، غلام کی ذات ہی اس علم کے لئے کافی و کافی ہے، کسی ذمہ داری 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 ادراک کی بجائے شخصیت کا عالم ہوتا ہے، یعنی اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود عالم کے علم کا تعلق براہ راست معلوم کی عین ذات سے قائم نہیں ہوتا، بلکہ اس تعلق ہی کا ایک

علم انطوائی کے لفظی معنی لپیٹ کے ہیں، اپنی ذات کے شعور کے ساتھ اپنے خالق کا شعور جو کہ ہر شخص کو ہے، اس سے لپیٹ لیا جھننا چاہیے کہ اپنی ذات کے شعور کے لپیٹ میں دوسرا شعور ہر شخص کو حاصل ہے، ۱۱

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 مساوی 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۔

بہر حال یہ علم انطوائی (درحقیقت ایک معین و شخص بزرگی علم ہے) اس کی نظیر میں علم کی کسی قسم کو اگر پیش کیا جاسکتا ہے، تو وہ احساس ہو سکتا ہے، بلکہ ہر نفس اپنے بدن کو جو جانتا ہے علم کی جو کیفیت اس وقت ہوتی ہے، شاکر احساس سے بھی زیادہ علم انطوائی کی یہ قوی نظیر ہے۔ (پس معلوم ہو کہ روح میں اپنی ذات کا جو شعور ہے، یہی اس کے باری کا شعور ہے) لیکن علم کی بنیاد میں معلوم کا شعور صورت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جیسے ان میں ضرورت ہوتی ہے۔ کہ صورت کی طرت مستقل تو جب کی جائے اور قطعاً اس کو اپنے سامنے لایا جائے، رتبہ وہ چیز جس کی وہ صورت صورت ہوتی ہے، عالم پر منکشف ہو جاتی ہے، یہی وہ توجہ ہے کہ صورت جب تک جاننے کے خزانے میں چھپی رہتی ہے، اور عالم اس کو اپنے سامنے نہیں لاتا، اس وقت تک معلوم ذمے 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 متقد کی شعوری توجہ اپنی ذات کی طرت ہو، لیکن یہ بات بیسے 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، یعنی نسمہ کی توجہ کو ہر قسم کے لگاؤ کا پرانہ تشویشات سے الگ کر کے جب تک ہلینائی کیفیت جس میں پیدا نہیں ہوتی اور اپنی ذات کا شعور بھی روح میں بیدار نہیں ہوتا، اس بات کو اچھی طرت یاد رکھنا چاہیے۔

نیز ایک اور قابل ذکر خصوصیت اس روح متقد کی ہے، کہ خلیفۃ 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 جس چیز کی طرت جو قدرتی میلان پایا جاتا ہے

لے بعد عام طور پر کہنے والے نے آپ کو صورت گوشت پرست اور بدیوں کا ایک مجبور و مہیا کرتے ہیں ۱۱

روح منعقدہ کے میلان کی اس کیفیت کو ہم اس کے نیچے چاہیں، تو مندرجہ کر سکتے ہیں، یا نفس نامطقہ اور جسم میں جو خاص قسم کی الفت و انس کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے، اس سے روح منعقدہ کے اس میلان کا پچھلے اندازہ کر سکتے ہیں، نفس نامطقہ اور جسم میں الفت کا یہ تعلق، کیوں پیدا ہو جاتا ہے؟ اس کی وجہ ظاہر ہے، یعنی مخلوقی روح جس کے متعلق معلوم ہو چکا ہے، کہ روح منعقدہ کی گویا وہ صورت ہوتی ہے، اس روح مخلوقی کا نذر ان نفس نامطقہ سے ہوتا ہے، اور نفس کا تعلق روح منعقدہ سے جیسا کہ پہلے ہی بتلایا جا چکے ہے، نہ ہی ہے، جو آئینہ کو آفتاب کی صورت سے بے قاعدہ کی بات ہے، کہ آئینے کو صاف دھوا کر کے جب آفتاب کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے، تو آئینے کے شیشے کا جو رنگ بھی ہو، وہ نہ ہو یا سرخ رنگ کی آئینہ شیشے کے ساتھ آئینہ گویا آفتاب کی صورت سے گویا مسموم ہو جاتا ہے، یہی حال جسم کا بھی ہے، کہ جب جسم میں صفائی پیدا ہو جاتی ہے، اور اس طرح دہندہ کے آثار اس میں نمایاں ہو جاتے ہیں، تو روح منعقدہ کی مددوں کیفیتیں دیکھنے اپنے خالق کی شخصیت کا شعور و جزئی اندازہ اور خیرۃ القدس کی طرف مبنی میلان، یہ دونوں باتیں جسم کی ساری قوتوں میں اسی طرح سرایت کر جاتی ہیں جیسے آفتاب کا نور آئینہ میں مچھلنے لگتا ہے، اور اب پائے 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 با بقدر 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 مفرد و واحد سے کی جاتی تھی وہی اب سنوئی تجلی بن جاتی ہے، اور اسے انوار و جوہر، صحاب عین کو نظر آتے تھے، صورتی تجلیات کے رنگ میں جسم کے سامنے آتے ہیں، اب ان کا عشق انس اور فتار و اضمحلال بن جاتا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی عظمت اور خشیت و غور کی کیفیتیں جو دل میں پائی جاتی تھیں، اب اخیات بن جاتی ہیں، یعنی آفتاب کے سامنے سایہ جس طرح پڑتا ہے، یہی حال بندے کا اپنے مالک کے آگے ہو جانا 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 اضطرار و تصادم 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 کرنے کے لئے یہ جو کہا گیا کہ علم ایسی حالت میں مشاہدہ بن جاتا ہے، اس کو ذہن نشین

ہیں، یہ تو ظاہر ہے کہ ادراک و احساس کے وقت ان دونوں قوتوں کا تعلق صورت ہی سے قائم رہتا ہے بلکہ احساس میں (یعنی دیکھنے سننے، سونگنے وغیرہ احساسات میں) جو چیز محسوس ہوتی ہے، وہ شے کا خارجی وجود ہی ہوتا ہے، اور صورت جس سے وہ اصل اخلاقی قوت کا تعلق قائم ہوتا ہے، وہ درمیانی میں سا قاطب برکبرہ جاتی ہے، بلکہ صورت کا شعور بھی لوگوں کو اس لئے نہیں ہوتا کہ شے کا خارجی وجود صورت کے بالکل نئے سامنے ہوتا ہے، اور صورت اس منظر کو ہوتی ہے، احساس کرنے والے کو ایسا سمجھتے ہیں کہ گویا محسوسات کو براہ راست وہ پاس ہے، یہی سچ ہے کہ اس احساس میں محسوسات کی صورتوں کا تعلق نہیں ہے،

پھر حال نفس کی توجہ صورت کی طرف احساس کے وقت بالکل نہیں ہوتی، اور احساس میں یہ خصوصیت جہر پائی جاتی ہے، کہ محسوس ہونے والی چیزوں کی جس مشترک میں جو محسوسات ہیں، ان صورتوں پر تحلیل و ترکیب کا عمل آدی نہیں کر سکتا، یعنی بڑی صورتوں کو چھوٹی، چھوٹی کو بڑی یا دو شکل کے دوسرے کام جو ان پر نہیں ہو سکتے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے، کہ نفس کی ساری توجہ جس مشترک میں پائی جانے والی صورتوں سے ہٹ کر، شے کے خارجی وجود کے ساتھ متعلق رہتی ہے،

مخلات تحلیل کی قوت کے، کہ اس میں براہ راست وبالذات ساری توجہ نفس کی صورت ہی کی طرف ہوتی ہے، خیالی صورتوں پر اسی لئے تحلیل و ترکیب کا عمل آدی کر سکتا ہے، اور کرتا ہے۔

پھر حال احساس اور تحلیل کی قوتوں میں جو فرق ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب اس فرق کو سمجھنا چاہئے، شاید ادب علم میں ہے، یعنی علم میں تو عالم کی توجہ کا واحد مرکز اور اس کا بالذات معلوم شے کا مصداق نہیں بلکہ اس کا صرف مفہوم رہتا ہے، شے کا جو واقعی مصداق ہے، جب تک براہ راست اس کی یافت میں آدی کا مایاب نہیں ہوتا، اس وقت تک وہ اس کے سوا اور کیا کر سکتا ہے (یعنی مجھے مصداق کے شے کے مفہوم ہی سے نسلی حاصل کرے، لیکن مشابہت میں معاملہ بالعکس ہو جاتا ہے، یعنی مفہوم نہیں بلکہ خود شے کا جو حقیقی مصداق ہے، جس پر واقع میں وہ مصداق بنتی ہے، اب وہی اس کے سامنے ہوتا ہے، جب کسی چیز کی شخصیت کی خصوصیت یا منت 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، یعنی 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 یہاں مفہوم سے توجہ کا تعلق ہی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، کہ اس مفہوم میں اور بھوک کا جو

واقعی مصداق ہے، لہذا 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 کر لو کہ ہم اسی مقام میں ایسا نہ تہ پہنچتے ہو اور وہی بھوک جس کے مفہوم کا تم نے پہلے تصور کیا تھا، اب وہی بھوک تم کو لگ جاتی ہے، ظاہر ہے، لہذا بھوک کی عقلی صورت یعنی اس کا جو مفہوم تھا تو وہ اس سے ہٹ جائے گی اور لگی ہوئی بھوک جو ایک وجدانی امر ہے، اب نہ ہی تمہارے التفات و توجہ کا مرکز بن جائے گا، اگرچہ صورت ہی کے تعلق سے یہ بات حاصل ہوئی، مگر حال جب بھوک لگ چکی ہوتی ہے، اور اس پر توجہ قائم ہو جاتی ہے، تو اس ضمن میں بھوک کا جو مفہوم تھا، اس مفہوم میں نظر و نظر ترکیب و تحلیل وغیرہ کے قبول کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

مشابہت کی یہ صیح کیفیت اور اس کے واقعہ، اتنا نہ خیرات کا تم لفظ لگانا چاہتے ہو تو چاہئے کہ خود اپنے وجدان کی طرف توجہ کر دو، میرا مطلب یہ ہے کہ تم جو ایک مومن آدمی ہو، مگر جس کو کسی معیبت میں لگ جاتے ہو، مومن ہونے کی وجہ سے اپنے مالک کی پناہ و تسلی طلب کرنا، وقت و جگہ لگے ہو، اپنے رب کو پکارتے ہو، مگر چوٹی دوائیں اس کے آگے کرتے ہو، اس کے سامنے جھک جاتے ہو، پکارا کرتے ہو، اور اس کے آگے کبھی پریشانی رکھتے ہو، جسے کہتے ہو کبھی باتو، اٹھا اٹھا کر اسی سے مدد طلب کرتے ہو۔

ظاہر ہے، کہ یہ جو کوہِ قیم کر رہے ہو، اسی کا نتیجہ ہے، کہ تمہارے عقل میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ باتیں جاگزیں ہیں، اس لیے جہاں کا خالق وہی ہے، غیب کی باتوں کا دہن جانتے والا ہے، مگر یہ اور اسی قسم کی باتوں کے زیر اثر، تم حق تعالیٰ کی طرف توجہ کرتے ہو۔

میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں، کہ راستہ پر دستخط کی اس حالت میں مذکورہ بالا تصورات تو 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 سمجھو، میں تم کو یقین دلانا چاہتا ہوں، اور خود تمہارے وجدان کی شہادت بھی یہی بتائے گی، کہ ایسے حال میں یہ ساری چیزیں ہوا ہو جاتی ہیں، بلکہ اپنے اندر وہی احساسات کا صیغہ معنوں میں اس وقت تم اگر جائزہ لو گے تو پائے گے کہ مذکورہ بالا تصورات و مفہومات میں سے کسی خاص چیز کو الگ کر کے لکھو، چاہو گے، اور سوچ کر اس کو کسی دوسرے مفہوم کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کر دو گے، مثلاً جو ان میں عام ہے، توجہ کا اضافہ کر کے اس کو خاص بنانا، اگر چاہو گے تو شاید یہ تمہارے میں کی بات نہ ہوگی،

بہر حال خود اپنے باطنی احساسات میں ڈوب کر وقت نظر سے کام لیتے ہوئے تم مسئلہ کے راز کو  
 پا سکتے ہو ایسے عقل میں دشمنی کی ہر صورت وصل ہوتی ہے، اسی عقلی صورت سے ایسی خاص جزئی  
 توجہ کیسے پیدا ہوتی ہے کہ درمیان سے عقلی صورت ساقط ہو جاتی ہے اور جانتے والا اپنی یافت  
 میں بجائے صورت کے خود صورت والے کی ذات کو کیسے پاتا ہے، مشاہدہ کا یہ ایک بلکا ساتھ ہے  
 بلکہ پک پوتھو تو مشاہدہ کی یہ ایک ناقص نظیر ہے۔

بہر حال خود دشمنی کا حقیقی معنی وجود ہی پر مشاہدے کا سارا دار مدار ہے، اسی کی پلنت کے  
 ساتھ مشاہدے کی کیفیت وابستہ ہے، اگرچہ دشمنی کے معنی وجود سے مشاہدے کا تعلق اسی بنیاد پر  
 قائم ہوتا ہے، کہ (دشمنی) کے مفہوم کا وہ معنی ہے، بخلاف علم کے کہ اس میں ساری توجہ (دشمنی)  
 کے مفہوم ہی کے ساتھ وابستہ رہتی ہے، اگرچہ اس وابستگی کی بنیاد بھی اسی پر قائم ہے، کہ دشمنی کے مفہوم  
 سے دشمنی کا مفہوم اتحادی تعلق رکھتا ہے۔

الحاصل علم کا علم خواہ کسی درجہ کا ہو حتیٰ کہ علماء راہنہ 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 کچھ جلا ہے کہ اسی قدر  
 فرق باقی رہتا ہے جتنا فرق عقل میں اور احساس کے ادراک میں ہے، گویا جلا کا علم عقل کی حیثیت  
 اندازہ بے مشاہدہ کا مشاہدہ احساس کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح ان لوگوں میں جو تقدیر پر ایمان  
 رکھتے ہیں، اور ان میں جو توحیدِ فعلی کی توحید سے سعادت اندازہ ہوتے ہیں، ان دونوں عقول میں  
 جو فرق ہے، اس کو (علم اور مشاہدہ) کے فرق پر قیاس کر سکتے ہو، ایسے 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 انبالی والے تو ان 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 سے جو معنی مسئلہ تقدیر کو مانتے ہیں، اور جو حق تعالیٰ کی فعلی توحید کا مشاہدہ  
 کائنات کے ہر حادثہ میں کرتے ہیں۔

ظاہر ہے، کہ لکھتے ہوئے زید کو جو دیکھ رہا ہے، اس کا مطلب یہی تو ہے، کہ لکھنے کی ہر چیز میں  
 اور ہر صورت کا زید کی ذات سے جو تعلق ہے، اسی کا جزئی طور پر وہ سائنہ کر رہا ہے، یعنی یہ بات کہ

زید سے لکھنے کا یہ جزئی فعل جو صادر ہو رہا ہے وہ اس کلیہ کے نیچے یعنی ہر حرف ہر لکھا جاتا ہے اس کا لکھنے والا زید ہی ہے اس کے نیچے درج ہے اس سے دیکھنے والے کا داغ اس وقت قطعاً عالی ہوتا ہے بلکہ ہر پیش 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 ہی وہ راز ہے جو دوام حضور کی کیفیت کو تو تجلی معنوی اور انوار کو تجلیات صوری بنا دیتا ہے پس معلوم ہوا کہ سر کی ادراکی قوتوں کے آئینے جس قدر کی روشنی سے جگمگا اٹھتے ہیں، وہ حق تعالیٰ کے وجود معنی کی یافت ہے اس وقت جزئی توجہ حق کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے ہر صورت جو سر کی قوتوں کے آئینوں میں بہتی ہے اس کا حق کے معنی وجود کے سامنے ہو جانا اسی وجود پر اس صورت کا اس طور پر منتقل ہو جاتا کہ درمیان سے صورت گویا سا قحط ہو جائے یہی اس یافت کے نشانات و علامات ہیں اور یہ حال تو اس قدر کا ہے جس سے سر کی قوتوں کے آئینے جگمگا اٹھتے ہیں، باقی وہ تو جس سے قلب لیریز ہو جاتا ہے، یعنی جس کے بعد عشق انس کی اور اضطراب و گمشدگی فنا کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور (حق تعالیٰ) کی نشیبت و خوت اخبات کا رنگ لے لیتا ہے اور اسل وہ بھی (حق تعالیٰ کے معنی وجود کی) جزئی یافت ہی ہے لیکن طبی میکان کی آمیزش بھی اس میں ہوتی ہے، مشوق کو پائینے 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 سمور ہو جاتے ہیں، کچھ ہی حال (معنوی) کے قلب کا وجود معنی کی یافت کے وقت ہوتا ہے اسی طرح وہ تو جس سے مستد ہو گئے کے بعد قوت محرکہ پر یہ کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ عبادات اس کے لئے اضطرابی افعال بن جاتے ہیں، تو وہ حقیقت یہ قلب ہی والا نور ہوتا ہے جو محرکہ تکمیل کر پہنچ جاتا ہے اور اسی نور کے رباؤ کے نیچے اس کی یہ حالت آجاتی ہے، مشوق کے ہاتھ آجانے کے بعد عاشقوں سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، اگر تم نے اس کا سامنا کیا ہے، تو اسی سے قوت محرکہ کی اس کیفیت کا کچھ تم اندازہ کر سکتے ہو، یعنی عاشق کے سانسے حرکات و سکنات پر نیاز و عقیدت کا رنگ چھا جاتا ہے وہ مشوق کے سامنے گویا بے حس ہو کر گر جاتا ہے، اور یہ سانسے آثار، اعمال و افعال جو اس وقت اس سے صادر ہوتے ہیں، ان کی نوعیت تقریباً اضطرابی اعمال و افعال ہی کی ہوتی ہے، کہا جاسکتا ہے، کہ ان چیزوں کو روکنے کا رازہ 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



نکل جائے، یوں ہی سارے قلبی اور فعلی عبادات (سونی) کی گویا غذا بن جاتے ہیں، ایسی غذا جس سے  
نفس کی قوتیں طاقت حاصل کرتی ہیں، اور اب سائف کی تندرستی کا مدار ہی ان ہی عبادات پر ہو جاتا  
ہے، ان ہی سے وہ زندہ، ہلکے۔

الحاصل روح منقذہ سے فیضان ہو کر جب نفس کی قوتوں میں جاری و ساری ہو جاتا ہے تو اسکی  
اصطلاحی تعبیر یہ ہے، کہ نفس باطنی میں نفس فانی ہو گیا، سابقین کے طبقوں میں یہی پہلا طبقہ ہے۔  
ان لوگوں کی تو یہ پہلی منزل ہے، لیکن دراصل حق پر چلنے والوں میں جن لوگوں کو، سابقین کہتے ہیں، ان لوگوں کا  
یہ آخری مقصد ہے، کاسبب لینے کے سبب کو شش سے جو واسطے ہوتی ہے، اس کی اتنا ہی منزل  
پر ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد کسی نہیں بلکہ خدا اور وہی کمالات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جن کی طرف تشریح  
کچھ اشارے کئے جائیں گے، میرے نزدیک باطن شریعت ہی وہی کمالات ہیں، تنگ نظر، باب  
تعبث اس کا جو اظہار کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ (ان کمالات) کے تصور کی ان میں صورت  
ہی نہیں ہوتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ عمر زخمی ہم بستری کی لذتوں کا انکا مارے ایسا مارے زار  
ناچنا زار کے وجود کا مستور بن گئے۔

قدما، صوفیہ (اسی باطنی شریعت) کی تعبیر حقیقت کے لفظ سے بھی کرتے تھے، اس کو عین  
ایقین بھی کہتے تھے، جیسے نفس کی تہذیب و اصلاح کے کاروبار کا نام ان بزرگوں میں شریعت و  
طریقت اور مسلم ایقین تھا۔

اور بعض لوگ (باطنی شریعت کے وہی کمالات) کے متعلق یہ تعبیر بھی اختیار کرتے تھے، یعنی ان  
باتوں کے متعلق کہتے کہ یہ جبروت کی معنی تجلیات کی سیر ہے، اور نفس کی تہذیب و اصلاح کا نام  
ان لوگوں نے یہ رکھا تھا کہ یہ ملکوت کی سیر ہے، یعنی ملائکہ یا ملائکہ کے مانند دوسری چیزیں مثلاً  
مثال و ادوارح 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 اور سر کے لطائف کے کمالات  
سے قدما، کا مقصد اسی مقام کا حاصل کرنا تھا، گویا روح منقذہ جب اس حیثیت سے سرا جلائے  
کہ قلب اور عمر کو تک اس کا اور پہل گیا ہے، نیز قوت عاقل اور دم  
و خیال تک اس کا اور جب وسعت اختیار کر لے تو اس کی تعبیر وہ "الروح شے کے لفظ سے کرتے تھے"  
حضرت امام ربانی "ملات صغریٰ" سے جس مقام کی تعبیر فرماتے ہیں، وہ یہی مقام ہے، اگرچہ

خود انہی عبارتوں سے اس نتیجہ کو پیدا کرنا سخت دشوار ہے، کیونکہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، یہ ان کے خیالات کی ایک اجنبی تصویر و تعبیر ہے۔

واقعہ تو یہ ہے (مقامات سلوک) کے لازماً آثار اور ان کے فوائد و ثمرات کا بیان کرنا امام ربانی کے کوشش 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 کر کے باتیں کرتا ہوں، اس میں اور جس کا اعتماد صرف سنی سنائی خبروں پر ہے، دونوں کیا برابر ہو جائیں گے؛ لیس الخیر کا المعائنہ (عربی کی پرانی شکل ہے) دینے مشنیدہ کے (ورما تندیہ)

افضل لمحققین اپنی کتابوں میں "صفاء تام" اور "تجلیہ" کے الفاظ سے زیادہ شرع کے وہی کمالات ہماری تفسیر کرتے ہیں، اور سمر کی تہذیب کا نام انہوں نے ترکیہ اور تصفیہ رکھا ہے۔  
مخصوصاً یہ ہے: کہ قدما اور نوسیا، اور امام ربانی، یا افضل لمحققین، شاہ ولی اللہ، میں جو اختلافات ہیں، ان اختلافات کا متن صرف اصطلاحات اور ناموں سے ہے، جن حقائق کی تعبیر اصطلاحات کی گئی ہیں، یا جن چیزوں کے نام رکھے گئے ہیں، اور ان کے متعلق ان جو لوگوں 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 اہل کام یا اور دوسرے نے اس کی تفصیل کی طرف توجہ کی، بعضوں نے کسی چیز کے ثمرات کا تذکرہ کیا ہے، بعضوں نے ان کے متن 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 خصوصاً سے بھی اپنے کشفی معلومات کی تائید ہم پہنچانی، پھر ان ہی میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے (علاوہ خصوصاً کے عقلی دلائل سے بھی کام لیا ہے۔

الحاصل (حضرات صوفیہ کرام) کے اختلافات کی نوعیت یہی ہے، اسی قسم کے اختلافات کے متعلق کہا گیا ہے، یہ بیان اور تقریر کا اختلاف ہے، یا اس قسم کا اختلاف ہے، کسی نے ایک چیز کے بیان کو اہم سمجھا، اور دوسرے نے دوسری چیز کے بیان کو اہم خیال کیا۔

اسباب تحقیق جن میں کوئی کسی کا متعلق نہیں ہوتا، ان کا عام حال یہی ہے، دنیا کے ہر علم و فن کے محقق کے

کلام کا جن لوگوں نے مطالعہ کیا ہے ان پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

## عبقہ (۹)

(قرآن وحدیث) کے عام نصوص کا صحیح عمل 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 ولایت صغریٰ پر ولایت کرتی ہیں، اور ایسی دلائل جسے ہم رضی ولایت کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ ظاہر کلام اللہ 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 غموں 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، یعنی قلب و دہم وغیرہ کی اصلاح و تہذیب ہی مقصود ہے، لیکن ولایت صغریٰ کو اس کا مصداق قرار دیتے ہوئے مشہور آئی آیت:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْتَمُنَّ مِنْهُم مَّا حَرَّ كُنَّا مِنْهُمْ لَقَدْ كُنَّا أَهْلَ عِلْمٍ لِّمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

اور جو کوشش کرتے ہیں ہمارے اندر، تو راہ نمانا کوئی

ہیں ہم اپنی راہوں کی ان کو۔

کے متعلق یہ کہا جائے کہ والذین جاہدوا فینا (جن لوگوں نے ہمارے اندر کوشش کی) کا مطلب یہ ہے، کہ نسمہ کی تہذیب کا کام مغلوں نے انجام دیا تو لفظ نہتہم سببنا (ہم دکھائیں گے ان کو اپنی راہیں) کے ثمرات سے مستفید ہوں گے، یعنی مشاہدات، اندازس و اشکال و رفتار لذت منی العبادات جو سببنا کے نتیجے داخل ہیں، ان سے مستفید ہونے کا موقع ان کو دیا جائے گا، ان کے ان اللہ لمع اللہسین (تلفظاً فدا مغلوں کے ساتھ ہے) کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ حق تعالیٰ کی سمیت طرفہ احسان کے اختیار کرنے والوں کے ساتھ بائیں منی ہوتی ہے، کہ اپنے تجلیات کے ساتھ وہ ان کے ساتھ ہر جاتا ہے۔

اسی طرح قرآن میں یظنون انہم ملاحوا ربہم (خیال کرتے ہیں) کہ ملاقات کریں

ہیں اپنے رب سے) اس آیت میں اور اسی قسم کی دوسری آیتوں میں ملاقات سب کے ظن عماداً کر ایلب

ایمان کی تعریف میں جو آیا ہے، تو باطن کلام کے حساب سے مشاہدہ اگر اس سے مراد لیا جائے یا مشعر  
 و اخبیات کے الفاظ قرآن میں جہاں جہاں لکے ہیں ان سے مراد انھما ل و فنا ہو یا صلوة (نماز) کا  
 ذکر کرتے ہوئے قرآن میں یہ جو آیا ہے کہ انھا لکبیرة الاعلیٰ المناشعین (نمازگراں ہے، مگر  
 مشعر کرنے والوں پر) اس کی تفسیر یہ کی جائے کہ نسم کی تہذیب میں جو لوگ مشغول ہوتے ہیں چونکہ  
 مجاہدہ ان کا مقام ہوتا ہے اس لئے نماز اس وقت ان کے لئے گرہ ہوتی ہے اور مشعر کرنے  
 والوں سے مراد انھما ل و فنا والے حضرات ہوں اور اس کے بعد جو یہ الفاظ ہیں، یظنون انھم  
 ملا جو آ رہے اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ نماز پڑھتے ہوئے حق تعالیٰ سے مشاہدہ طاقت کی  
 کیفیت جنہیں حاصل ہوتی ہے اس طرح آیت قرآنی الاب ذکر اللہ قطعاً من القلوب  
 (اللہ کی یاد سے دل ٹھکانے ہوتا ہے) کی تفسیر میں کہا جائے کہ اس بات کی رحمت اطمینان میر  
 آتا ہے یا فعل هل لک الی ان تزکی زکبہ کہ تیرے لئے کیا اس کا موقع ہے کہ اپنے آپ کو پاک  
 و صاف کرے، اس کے مطلب میں کہا جائے کہ نسم کی تہذیب و اصلاح کا کیا موقع تیرے لئے ہے؟  
 آگے اھدیک الی ربک دینے پر راہ نمائی کر دوں میں تیری شاہدات اور تجلیات کے ساتھ فتخشی  
 دینا تو مشغول ہو کر رہ جائے اس طرح مشغول ہو کر رہ جائے جیسے کہ سایہ آفتاب کے سامنے مشغول  
 رہتا ہے یا مشہور حدیث انا عند ظنی عبدی بنی انا معہ اذا ذکر فی (میں اپنے بندے کے  
 خیال کے پاس رہتا ہوں) میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں تب مجھے وہ یاد کرتا ہے، اس میں  
 اس کے ساتھ ہوتا ہوں کی تفسیر کرتے ہوئے کہا جائے کہ تجلیات کے ساتھ ہوتا ہوں یا وہی حدیث  
 کہ تعبد اللہ صکانک تراہ رپون اللہ کو یاد کرنا کہ تو دیکھ رہا ہے اس کو کہ مشغول کہا جائے کہ تو  
 دیکھ رہا ہے کا مطلب یہ ہے، کہ مشاہدہ رب کا مجھے حاصل رہا ہے یا صحابہ نے جو یہ بیان کیا ہے  
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت و دوزخ کا ذکر ہم لوگوں سے اتنی قوت سے فرمایا کہ گروا چشم  
 دید کے طور پر ہم ان کو گویا دیکھنے لگے، یا حضرت عائشہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ میں  
 خدا کے عرش کو پانی پر دیکھتا ہوں ان تمام آئینوں میں دیکھنے سے مراد مشاہدہ لینا یا حدیث میں فرمایا گیا  
 احفظ اللہ تجدہ تحتک زکریٰ کرتے رہو اللہ کی پاؤں گے اس کو اپنے سامنے اس میں سامنے  
 پانے سے مراد یہ ہے کہ تجلیات کے رنگ میں سامنے پاؤں گے، یا حضرت مساذبن جبل کی طرف جو یہ  
 فقرہ منسوب کیا گیا ہے، کہ بعض دوسرے صحابہ کو خطاب کر کے کہی فرماتے تعالیٰ ذم من ساعہ  
 داؤتوزی ویر کے لئے ہم ایمان لے آئیں اس میں ایمان لانے سے یہ مراد ہے، کہ اللہ کے

ساتھ اس میں وصل کریں اور اس کے سامنے اپنے آپ کو گم کریں اور شاہدہ سے اس کے اپنے آپ کو مسرور کریں: یا ابن عمر رضی اللہ عنہما نے طوائف کرتے ہوئے سلام کرتے والے کو جواب جب نہیں دیا اور اس کے بعد سعادت پیش کرتے ہوئے فرمایا: کنا نتریا یا اللہ! ہم لوگ خدا کو دیکھ رہے تھے، اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ حق تعالیٰ کے مشاہدے میں ہم مشغول تھے، یا حضرت جعفر صادق سے جو یہ مردی بیکہ لانا مال اکثر ربا یہ حق سمعہا من قابلہا رشا قرآن کی کسی آیت کو اتنی دفعہ دہرا تا رہتا ہوں، تا ایک 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 وہم میں تجلی فرما جو کہ حق تعالیٰ اس آیت کو سن دیتے تھے، (الغرض یہ یا اسی قسم کے نصوص کی تفسیر مندرجہ بالا نقطہ نظر اور طریقہ عمل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر لیا جائے تو یہ تاویل نہیں بلکہ ایک قسم کی لیسو توفیق تفسیر ہی ہوگی، تلاش کرنے والے نصوص میں اس قسم کی بجزرت جیسے تین پاسکتے ہیں۔

## ”فائدہ جلیلہ“

بعض وقت ایسا ہوتا ہے کہ ذکر تو کیا جاتا ہے ایسے الفاظ کا جو یہ ظاہر دلائل کرتے ہیں کہ ”یا منہ سے آواز نکالنے پر لیکن درحقیقت ان الفاظ سے بولنا یا آواز کی منہ سے نکالنا یہ مقصود نہیں ہوتا، بلکہ بولنے یا منہ سے آواز نکالنے کا جو سبب اور سبب ہوتا ہے 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 (ستہناتے والا) یا گدھے کی تعریف میں تامن (جسٹ) (اور زجر) کا لگانے 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 اله الا الله عصم مني دمجہ جس نے ہر الا اللہ کہہ دیا محفوظ ہو گیا، اس کا تون  
اور اس کا اصل عبارت

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ اسلام میں جو داخل ہو گیا وہ ان حقوق کو حاصل کر لیتا ہے، جن کا ذکر

حدیث میں کیا گیا ہے، اب خواہ اسلام میں اس کا دخل الفاظ کے ذریعہ سے ہوا، یعنی کلمہ لا الہ الا اللہ کا کلمہ کے دائرہ اسلام میں وہ داخل ہوا ہو، یا بجائے اس کلمہ کے اس نے سہمت میں مسلمان ہو گیا، سے مقصد اور کیا ہو، یا اشارے سے اسی کو سمجھایا ہو، یا ایسے افعال سے مسلمان ہونے پر ملامت کہ جسے ان پر عمل پیرا ہوا ہو، مثلاً مسلمانوں کے ہوا میں گومٹا جائے، یا مسلمانوں کے خصوصی شہادہ کا اس طرح اختیار کیا جائے کہ سلام کی ساقی باتیں اس سے سرزد ہوں، تو یہ ملدی صورتیں من قول لا الہ الا اللہ ہی کی تفسیر کی تشکیل قرار پائیں گی۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک کہ من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة (جس نے لا الہ 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 امتحان جنت کی پتلا سنائی گئی ہے، یا یوں بھی لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص تدبیر کا قائل ہے، یا تفضیل کا قائل ہے، تو مقصد قائل کے لفظ سے یہ نہیں ہے کہ تدبیر کے لفظ کا تلفظ کرتا ہے، یا تفضیل کا لفظ لہتا ہے بلکہ اسکے مذہب اور عقیدے کا اظہار مقصد ہوتا ہے۔

اسی بنا پر یہ سمجھنا چاہئے کہ حدیثوں میں جہاں کہیں ذاکر کا لفظ تعریف کے مرقعوں پر آیا ہے، تو کلام کے باطنی پہلو کے مدد سے مراد دولت صغریٰ قائلے لوگ ہیں، اسی طرح حدیثوں ہی میں بکثرت اس قسم کی باتیں جو بیان کی گئی ہیں، یعنی 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 الہ الا اللہ کہا فلاں فلاں لہام کا مستحق ہو جائے، تو ان تمام حدیثوں کے تسلط بھی سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ اپنی تشریحی شان کے ساتھ یا کمالات کی جامعیت کی شان، جو ان میں پائی جاتی ہے، یا تاثیر عمل میں خدا کی ذات جو داد دہتا ہے، ان ہی امور کے مدد سے جن لوگوں پر خدا تعالیٰ فرماتا ہے، ان کو ان بشارتوں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

تنبیہ، قوی تسمیہ یعنی جو قوتیں نفس میں پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ انسان اور انسان کے مواد سے حیوانات میں مشترک ہیں، لیکن آدمی کا شہدہ چونکہ نفس ناطقہ کے آثار سے معمور ہے، یعنی کلمہ لہے اور یہ بات کہ اس کے سارے ارادے ادراکی قوتوں کے زیر اثر ہیں، اور ان ہی قوتوں سے مغلوب

شہ معنی شان کا اظہار سبحان اللہ سے ادکامات کی جامعیت کا اظہار الحمد للہ سے تاثیر میں مفرد داد دیکھنا ہونا یہ لہ الا اللہ سے سمجھا جاتا ہے ۱۲

ہیں، نفسِ نالائقہ کے ان ہی تینارڈ خصوصیات سے انسان کا نسو مملو ہے، اسی لئے تمام دوسرے حیوانوں کے مقابلہ میں جیسے انسان ایک مستقل نوع ٹھہرا گیا ہے، اسی طرح "ولانتِ صغریٰ" والے نفوس کا نسو روحِ منقذ کے اوزار سے چونکہ جھگکا اٹھتا ہے، اور اسی وجہ سے ایک خاص قسم کا اندراک اور احساس ان میں پیدا ہو جاتا ہے، ایسا احساس و اندراک جس سے دوسرے لوگ محروم ہوتے ہیں، خواہ بچائے خود بخود اور اباب لغوی کے اسی گروہ سے ان دوسرے لوگوں کا تعلق کیوں نہ ہو جو حال اور مرتبہ ذکر و قدر میں تھوڑی سی ترقی رکھتے ہیں۔

نیز ولانتِ صغریٰ والوں کی اس خاص کیفیت کا یعنی روحِ منقذ کے اواز سے ان کے نسو کا تنور پڑ پڑنا، اسی کا نتیجہ بھی ہوتا ہے کہ ان کے نسب میں اعتبار اور مغلوبیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور ایسے خاص حالات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں جو خواہ سلوک کے عام طالبوں میں یعنی نسو کی تہذیب میں جو مشغول ہیں، ان کے حالات سے مختلف ہوتے ہیں، اور یہی چیز ہے جس سے ان کو ایک ایسی برتری کا حق بنا دیا ہے جس کی وجہ سے کہا جاسکتا ہے کہ عام انسانوں کے مقابلہ میں ولانتِ صغریٰ والوں کا طبقہ گویا بجائے خود ایک علیحدہ مستحق نوع ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، صغریٰ میں الذکر (ذکر حق میں مشغول ہونے والے یعنی ولانتِ صغریٰ والوں کی غصن، رطب، شاخ، تر، سیا، شجر، شمرہ، زہیل، دالے، رختوں) سے تشبیہ دیتے ہوئے النافل (ذکر حق سے غافل رہنے والے کو یعنی ولانتِ صغریٰ کے مقام سے جو محروم ہیں) ان ہی کو غصن یا بس (خشک شاخ) یا شجر، شمرہ (پھل نہ لانے والے لڈختوں) سے جو تشبیہ دی گئی ہے، تو میرے خیال میں ان صغریوں میں اسی مسئلہ کی طرز اشارہ کیا گیا ہے، یعنی الذکر یا ولانتِ صغریٰ والے دوسرے انسانوں کے مقابلہ میں کسی قسم کا امتیاز رکھتے ہیں، جیسے تراوند خشک شاخ یا شمرہ، شمرہ، رختوں میں امتیاز پایا جاتا ہے، گویا ولانتِ صغریٰ والے دوسرے انسانوں سے اسی طرح جدا ہیں، جیسے ایک نہایتی حقیقت، فیر بنائی حقائق سے جدا ہوتی ہے۔

پہنچتا ہے تشبیہ سے بیخ تشبیہ ہے، گویا مطلب یہ ہے کہ نباتات سے جب نفسِ نباتی بغل گیر ہوتا ہے، اور باہم ایک کا دوسرے سے اتصالی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ نفسِ نباتی کا اثر اس نباتی وجود کے ہر جزو 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 نئی کیفیتوں کا قبور ہر ایک سے جوئے لگتا ہے، یعنی اس کے

پھلوں میں خاص مزہ پیدا ہوتا ہے، اسی طرح پھولوں میں خاص قسم کی خوشبو، پتوں میں خاص قسم کے رنگ، اندرونی پھالوں 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 اجزاء میں مخفی خاصیتیں بھی پیدا ہوتی ہیں جن سے طباء وغیرہ واقف ہوتے ہیں، گویا سمجھنا چاہئے کہ درخت اپنے سارے اجزاء سمیت یعنی بڑے 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 قند کے ظہور کے گویا طالب ہوتے ہیں، لیکن اسی درخت سے نفس نباتی کا تعلق جب منقطع ہو جاتا ہے، تو گویا ظاہر دیکھنے میں درخت اپنے سارے اجزاء کے ساتھ اس تعلق کے منقطع ہو جانے کے بعد بھی موجود رہتا ہے، لیکن اس کی حالت گویا اس شہر کے مانند ہوتی ہے، برباد شاد اور حکمران سے خالی ہے۔

آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے، کہ خشک شاخ میں حالانکہ دو 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 فوری 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 مسئلہ کہ یہ اختلاف جو دونوں میں پیدا ہو جاتا ہے، اس کی بنیاد کیا ہے، اس کی 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 پتے بویا پھل اس کی مقدار کو بھی فرض کیا جا سکتا ہے، 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 ناقد وہی ہے، اگر دونوں کے اس اختلاف کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے، وہ کوئی محسوس شے نہیں، بلکہ منوی 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، بزانی اور پتھادی وغیرہ پر بھی اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، بلکہ اس اختلاف کا سارا اور مدار اسی نفس نباتی پر ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ تہذیب و ثقافت



ہونے کے بعد جب سے میں روح منقذہ کا زور جاری و ساری ہو جاتا ہے، تو اس وقت خاص قسم کے آثار اور خاص قسم کے احکام کا ظہورِ نسوہ میں اس کی مختلف قوتوں کے لحاظ ہوتا ہے، یعنی قوتِ عاطفہ میں مشابہہ کی کیفیت راہ میں تخیلی مسوئی، خیال میں تخیلی مسوئی، قلب میں فنار و شہلاال کی کیفیت محو، خوشی نزکات اور ایسی ہستی اور ایسا انجائی رنگ پیدا ہو جاتا ہے، کہ ایک حرکت جو اس وقت قوتِ محرکہ سے صادر ہوتی ہے، وہ ان ہزاروں اور لاکھوں حرکات کی قائم مقام ہوتی ہے، جو ان لوگوں کی قوتِ محرکہ سے ظہور میں آتے ہیں، جن کے نسوہ میں ابھی کیفیت نہیں پیدا ہوئی ہے، یعنی اس شخص کا ایک ایک سببہ دوسروں کی سو سو سال بلکہ ایک ایک لاکھ سال کی عبادت سے بھی بہتر ہوتا ہے۔

(اور جیسے ترخشک شاخوں کی مثال میں سمجھایا گیا تھا، اسی طرح یہاں بھی اس سببہ سے 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 علاوہ ہوتا ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول لیسنے۔

ليس العلم بكثرة الروايات ولكن العلم  
فوز لصنيعه الله في قلب ابن آدم  
روایتوں کی کثرت پر علم سبب نہیں بلکہ علم تو ایک لہجہ ہے اللہ تعالیٰ آدم کے بچے کے دل میں ولایت فرماتا ہے  
اس میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

دلائلِ صغریٰ والوں میں اور دوسروں میں جو فرق ہوتا ہے، یہ اسی قسم کا فرق ہے، جیسے مجتہد اور مقلد میں ہوتا ہے، یعنی بہت سے مسائل سے طاقت ہونا، یا عبادت کی زیادتی مجتہد کا امتیازی سرمایہ ہے، جن میں ہوتا کیونکہ بااوقات مقلدوں میں ایسے حلال پائے جاتے ہیں، جنہیں مجتہدوں کے مقابلہ میں مسائل زیادہ یا دہوتے ہیں، گویا مجتہدوں کے سلومات ان سے شترِ شتر ہونے کی بھی نسبت نہیں رکھتے، اسی طرح مقلدوں میں عبادت گزاروں کے لحاظ سے بھی اگر تلاش کیا جائے، تو ایسے لوگ مل سکتے ہیں، جس کی کثرتِ عبادت سے مجتہدوں کی عبادت کو کوئی نسبت نہیں ہوتی، پھر جو چیزیں مجتہدوں کو مقلدوں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ایک مسوئی امر ہوتا ہے، یعنی احکام کے استنباط کا ملکہ اور سلطنت۔

روح منقذہ کے اسی زور کو جو نسوہ 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 بھیل جاتی ہے، یعنی بعض حدیثوں میں نا کر صاحب دلائلِ صغریٰ (کو خانہ روشن سے اور خائف کو خانہ تاریک سے) جو تشبیہ دی گئی ہے، اس کا بھی مطلب ہے مقصود یہ ہے، کہ کسی گھر کے روشن ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ

اس میں دیواروں کی کثرت ہے اور گھر کے طول و عرض سے دشمنی کا تعلق ہے۔ یا چھت کی شہتروں کی کثرت پر یا گھر کی مضبوطی اور حکام پر یا اسی قسم کی دوسری باتوں پر اس کی بنیاد بنے بلکہ گھر کے گوشوں اور کونوں میں دیواروں پر چھت پر یا ایک ایسی چیز کے بیکل جانے سے یہ بات حاصل ہوتی ہے جو اینٹ مٹی گار سے لکڑی وغیرہ تیسری چیزوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، یعنی یہ سانا کر شہتہ اور کما ہے پس سمجھنا چاہئے ولایت صغریٰ و اکبر کو دوسروں کے مقابلہ میں جو امتیاز حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت بھی کچھ ہی قسم کی ہے، حق تعالیٰ میں اور تمہیں اس گروہ میں شامل رکھے جو ان بزرگیہ جنہوں سے محبت رکھتے ہیں، ان کے لئے دلوں میں ہمارا تمہارا حشر فرمائے۔

## عقبہ (۱۰)

### ارباب سعادت کے دوسرے مرتبہ کا ذکر

وہی اور خدا داد کمالات زمین کا تعلق آدمی کی کم دکاوش کسب و کوشش سے نہیں ہے بلکہ محض خدا کی دین ہے، چونکہ کسی خاص قانون اور قاعدے کے وہ پابند نہیں ہیں، آدمی کی عبادت اور اولوے سے ان کا تعلق ہے، اسی لئے شریعت میں ان کی بخت نہیں چھیری گئی، اولت ایسے قوانین ہمیں بنائے گئے جن کی حد سے ان کمالات کے حصول کی توقع دلائل گئی ہو، اگر ایسا کیا جاتا تو نتائج کا حصول چونکہ ہمیشہ ضروری نہ تھا اس لئے بسا اوقات بخر یہ خلاف توقع واقع ہوتا ہے، یہاں تک 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 صیح دعوت ہوتی ہے، جن تک پہنچنے کی کوئی مقررہ راہ ہو، یعنی غالب گمان ہو کہ اس راہ پر چلنے والوں کے سامنے عموماً سرفہ نتائج آئیں گے۔ ایسے ان کمالات کی طرف شریعت میں اجمالی اشارے ضرور کئے گئے ہیں، جن کی نوعیت ہونا 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 یہ ہے، کہ وہی کمالات پر صاحب شریعت کے کلام کو معمول کرنا، نہ ظاہر کلام کے لحاظ سے درست ہے، اور نہ باطن کلام کے اعتبار سے، بلکہ شروع علیہ السلام کے کلام کا ظاہری پہلو، نہ کی تہذیب و اصلاح پر دلالت کرتی ہے، اور باطنی پہلو اس کا دلالت صغریٰ

کی طرف راہ نمائی کرتا ہے، اگرچہ اس باب میں بھی بعض لوگ افراط میں یا بعض تفریط میں مبتلا ہو گئے ہیں، یعنی بعضوں کا حال تو یہ ہے، کہ شریعت کے اکثر نصوص کو وہ ان ہی ادوی کلمات پر عمل کرتے ہیں اور اسی کو ان نصوص کی تفسیر قرار دیتے ہیں، لیکن میرے نزدیک ان لوگوں کا یہ طرز عمل تفسیر نہیں بلکہ بااقتاد ایسی بعید تاویل محسوس ہوتی ہے، جسے قطعاً وہ برداشت نہیں کر سکتے تو خوشی بہت ہی زبان اور اس کے معاملے کی صحیح واقفیت رکھتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اپنے پروا کئے ہوئے مطالب کو تغیر فرمادینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے، میرا خیال تو یہ ہے کہ کسی قسم کی مروت کا خیال شارع علیہ السلام کے کلام میں اور ان کو صاحب شریعت کی طرف منسوب کرنا پرعین پوپر اور صاحب شریعت کی بلاغت میں نقص پیدا کرنے کے مترادف ہے، لہذا ایک طرح سے شریعت و صاحب شریعت کے ساتھ گویا مواز اولیٰ ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ دوسرے طبقہ بھی ہے، جو صاحب شریعت کے کلام کے متعلق مدعی ہے، کہ ادوی کلمات انسان کے آثار و نتائج سے قطعاً کسی قسم کا اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ ادوی کلمات (ان کلمات تک رسائی کا امکان مگر ہرگز اور خدا کے نزدیک ان کلمات کی اگر کوئی اہمیت ہوتی تو شارع علیہ السلام ان کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے اور ان کلمات کے حصول کے ذرائع کی طرف وہ راہ نمائی کرتے، جن قوانین و ضوابط کی ضرورت ان کلمات کے حاصل کرنے میں ہوتی ہو، وہ ضرورت پیش کرتے ہیں۔

لیکن تم جانتے ہو، کہ اتفاقاً ارباب ایمان یہ مانتے چلے گئے ہیں، کہ بنی نوع انسانی میں قطعاً ایک طبقہ ہے، جس میں انبیاء اور پیغمبروں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور جیسے یہ سہم ہے، اسی طرح سب ہی بد وقت ہیں، کہ انسانوں میں ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے، جن میں محدثین، صدیقین اور ابدالان کہتے ہیں، مگر اسی نے ساتھ کون نہیں جانتا، کہ مقام 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۔ وعدہ کیا گیا ہے، کہ اس کے کرنے سے مذکورہ بالا مقامات ادوی کو مل سکتے ہیں، یا ان کے پلے میں کامیابی یا سس عمل کی راہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

بہر حال یہ قطعاً بعید نہیں ہے، کہ جیسے مذکورہ بالا کلمات و مقامات میں اسی نوعیت کے کچھ وعدے کلمات و مقامات میں ہوں، جو بڑے بڑے ائمہ و فضلاء کے کثرتی صلوات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،

اسی لئے واقعہ تو یہی ہے کہ ان کمالات کا اقرار و اعتراف (ایمان و اسلام) کی زینت ہے اور ان کا انکار بھی بات ہے ہاں! صاحب شریعت کے کلام سے ایسے مطالب پیدا کرنا اور ان ہی کو اس کلام کی تفسیر قرار دیتا یہ بلاشبہ جائز نہیں ہے، باقی اعتباراً 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 بھی مطلب ہی ہے، یہ درست نہ ہوگا۔

پس مناسب یہی ہے کہ شریعت کے لحاظ سے ان جملوں میں نہ الجھا جائے بلکہ لمباب معرفت کے ائمہ کے کلام میں جو باتیں اس سلسلہ کی پائی جھاتی ہیں ان ہی کے بیان کرنے پر قناعت کی جائے۔

اگرچہ ان ذہنی 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 باعث نہ مسائل کے بعد آتا ہے، لیکن پھر بھی شہد قائمہ کہ علم شی باز پہل شے کی بنیاد پر نیز مالاید کلاہ لایتر لے کلاہ دجس چیز کے متعلق کل باتیں نہ معلوم ہو سکیں تو جو کچھ بھی اس کے متعلقہ معلومات ہیں ان کو چھوڑنا بھی نہ چاہیے، اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے چند اجمالی اشاروں کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے، تاکہ کوہ نہ کوہ حورز ابھت ہلکا سا خاکہ ان کمالات کا لوگوں کے سامنے آجائے۔

بہر حال قبل اس کے کہ ان کمالات کو بیان کیا جائے چند مقدمات کا ذکر نہیں کر لینا چاہیے (۱) پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ کسی چیز کا علم حضوری ہی کی شکل میں کسی کو کیوں نہ ہو، لیکن یہ قاعدہ ہے کہ اس چیز کی طرز جب مستقل تو جہ مبذول ہوگی، اور دوسری چیزوں سے الگ ہو کر جب اسی پر نظر جمادی جائے گی تو اس وقت اس چیز کے علم میں ایک خاص قسم کی شغفگی پیدا ہو جاتی ہے، اور اس مستقل توجہ کی وجہ سے اس علم کے آثار و نتائج میں زہمت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اپنی استعداد کے مطابق اس علم کے آثار و نتائج کے احساس میں ہر شخص خاص قسم کی شغفگی و اہمیت محسوس کرتا ہے، خصوصاً اس وقت جب اس احساس کے اضافہ میں بیرونی موثرات سے بھی اثر پذیر رہی ہو، لیکن یہی چیز جس کا حضوری علم عالم کو حاصل ہے، مستقل توجہ سے جب محروم ہوتی ہے، تو جیسا کہ پہلے اس کے طرز کامل اتفات کا موقع عالم کو میسر نہ آ رہا ہو، تو اس وقت شغفگی 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 جو کچھ بھی توجہ ہی سے مل لے، بلکہ رنگ میں ہو گا، اسکو

مشکل کے ذریعہ سمجھا لیں خود سوچو کہ آدی جب بھوکا پیاسا ہوتا ہے، یا زخمی ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ بھوک کا پیاس کا زخم کی تکلیف کا اے عنصری علم ہوتا ہے۔ لیکن فرض کر دو کہ اسی بھوک یا پیاس یا زخمی ہونے کی حالت میں دوسرے مشغلوں میں اگر مصروف ہے، مثلاً گھسان کی لڑائی میں وقت ہو رہی ہو، اس میں وہ گمراہ ہوا ہو، یا میدان جنگ سے ان بھاگنے والوں کے ساتھ ہو، جن کے مجھے دسمس تعاقب کرنا ہوا چلا آ رہا ہو، الغرض دار دیگر درست دخیر 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 بھی بھوکا پیاسا یا زخمی آدی مبتلا ہو۔ ظاہر ہے، کہ ان حالات میں اپنے زخم کا احساس اس شخص کو عیناً کہ ہونا چاہئے، نہ بھوکا نکھان پڑنا، نہ ہلکا ہے، یہ 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 چاہئے مرتب ہوتے ہیں، ان کے ہاتھ پاؤں ڈھیلے پڑتے ہیں، اصل کمزوری محسوس ہوتی ہے، یہی وجہ ہوتی ہے، کہ بھاگنے میں وہ کسی سے کچھ نہیں رہتا، چال کی تیزی میں ہی 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 سوچئے کہ اس وقت اس کا کیا حال ہو گا، 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 مدت سے بھاگا چلا جا رہا تھا، بندھ جائے گا، ایسا معلوم ہو گا کہ جنش کی سکت بھی اس میں باقی نہیں ہے، پلنگ پر بھی ٹھہرنا اس کے لئے مشکل ہے، چکر اڑ کر پڑے گا، کوئی بچھا تا بھی چاہے تو بھی سنا اب اس کو ناممکن معلوم ہو گا، 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 ٹکیاں جنک رہی ہیں، یا فرض کیجئے کہ زخم پہ باہر سے کوئی چوٹ اس کو لگ جائے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ اس بیرونی امداد سے اس کے احساس میں اور شدت بندھ جائے گی، اسی طرح بھوک کے سامنے اگر کھا نا آجائے، یا پیاس کے قہقہے پانی رکھ

دیا جائے تو اس بیرونی امداد سے بھوک اور پیاس کے احساس میں عیناً 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 تحصیل کی ہے، اس لئے بجائے تفصیل کے اس مقدمہ کے لئے

من کی گتوں 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 اس سے لباس پہنے والوں کا ہوتا ہے، بہر حال ایسی دو چیزیں ہیں جن کی قسم کی مناسبت ہو تو ان میں مناسبت کی نوعیت کچھ ہی ہو، جب ان میں مناسبت کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو یہ مناسبت کی بات ہے کہ اس لباس کا اثر لباس پہنے والے تک متعلق ہو جاتا ہے اور لباس کی خاصیت کو اپنے ساتھ جب کہتا 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 صفت پر اس کا مدللہ ہے، مناسبت اگر کامل ہے تو اثر کی منتقلی بھی پوری قوت سے ملتی ہے اور نیچے اندر باہر سب ہی میں اس کا اثر پھیل جاتا ہے، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو تیل دو نہیں بلکہ ایک ہی ہیں، یا ایک چوکھالی 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 سمجھو کہ لوہے کا ایک ٹکڑا جب آگ میں ڈالا دیا جاتا ہے، اور آگ پادوں طرت سے اس کا احاطہ کر لیتی ہے، اور اس سے ہی اسی کے بھی 'الفرغ' اندر اور باہر جب آگ پکڑے تو اس میں جاگزیں ہو جاتا ہے، تو تم اس وقت کیا نہیں دیکھتے کہ لوہے کا وہ ٹکڑا اچانک زور لگایا ایک لگتا ہے، اور کیسا انگارے جھانے میں چھلادینے میں نیز چوک رک میں اس سے وہی آثار ظاہر ہوتے ہیں جو آگ کے انگارے سے صادر ہوتے ہیں۔

(اور یہ حال کچھ جہادی اختیار ہی تک محدود نہیں ہے) انسانوں کو بھی دیکھے کسی فن کے ماہر استاد کی صحبت ان لوگوں کو جب میسر آجاتی ہے، جن کی قوت حافظہ ذکی ہے تو اس فن میں استاد کا جو خاص رنگ ہوگا، اسی رنگ کو قبول کر لیتا ہے، اسی طرح جن کا دماغ ذکی ہوتا ہے، ان کو (درحقیقت) کے پیروں میں سے کسی پروردار اللہ شیخ کی صحبت جب میسر آجاتی ہے، تو اس پیر کی خاص کیفیت اور نسبت کو اس کی قوت و ماہر اپنے اندر منتقل کر لیتی ہے، ان ہی شاعروں میں سے کسی شاعر کی صحبت ایسا آدمی جب اختیار کرتا ہے جس کی قوت تخلیق ذکی ہو تو اس شاعر کا شعر گوئی میں جو خصوصیت ہوگا، اسی کو اس شخص کی قوت تخلیق اپنے اندر پیدا کرے گی، یعنی کلام کا استاد کے جو طرز و طریقہ ہوگا، جس قسم کی شیرینی اور نفاذ دہیزی اس کے اشعار میں پائی جائے گی، شاعر 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 غرم رہنے کے عادی ہیں، تو جو ان کی صحبت میں

بیٹھے گا اس میں بھی خوشی و خرمی کی کیفیتیں منتقل ہوتے گئیں ہیں۔

یہ تھے نہ مقدمات جن کا اظہار مطلب سے پہلے ذکر مناسب تھا، بس تمہید کے بعد میں  
کہتا ہوں، کہ کسی شخص کا نفس ناطقہ پیدا ہونے پر اگر کامل ہو، یعنی اسکی پیدائش کے وقت ایسے سبب  
تحت بر 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) پہلے کسبل کو میں مشغول ہونے کے  
اپنے نسمہ کی اصلاح کی طرف متوجہ رہتا ہے، اور یوں نسمہ کی نوعیت و صلاح میں کامیابی حاصل  
کر کے بلائیت صغریٰ کے کمالات اس میں جب جلوہ گر ہو جاتے ہیں تو اس کی روح مستعدہ کو وہ  
معاہدے یاد آجاتے ہیں جو خلیفۃ القدس کے ساتھ اس نے کئے تھے، اور ٹھیک جیسے آگ میں  
بلندی کی طرف اور مٹی میں پستی کی طرف جاتے کی ایک طبعی تڑپ اور کشش پائی جاتی ہے، کچھ  
اسی قسم کی تڑپ اور کشش اس شخص کی روح مستعدہ میں خلیفۃ القدس کے متعلق پیدا ہو جاتی ہے،  
اور اسی روح مستعدہ کی جبلت و فطرت میں اپنے خالق کو گمانے احساس کا بوجہ بدولت  
کیا گیا ہے، ہر چیز سے الگ ہو کر اسی جذبہ کے متعلق اس پر کسوٹی کی کیفیت مسلط ہو جاتی ہے، اس  
باب میں نسمہ میں اس کی امداد کرتا ہے، جس کی وجہ یہی ہے، کہ نسمہ کی ساری قوتیں بلائیت صغریٰ  
کے ذریعہ نمود ہونے کے بعد ہر قسم کی پراگندگیوں اور تشویشوں کی آلودگیوں سے پاک ہو جاتی ہیں  
ان میں سکنت اور طمانیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، روح مستعدہ کا اپنے خالق افرید گلا سے جو  
فطری رجحان لگاؤ اور تعلق ہے، وہ اب شگفتہ ہو جاتا ہے، اور لا بہت کے سامنے اپنی اپنے میرزی کا  
احساس ہنس میں شدت اختیار کر لیتا ہے، اس کو نرسوس ہونے لگتا ہے، کہ اس کا قیوم لا بہت ہی کی  
ذات مبارک ہے، یہی احساس اور یہی کیفیت بتدریج شگفتہ سے شگفتہ تر ہوتی چلی جاتی ہے، تاہم  
ایک ایسا حال اس روح مستعدہ پر طاری ہو جاتا ہے، جس کے طاری ہونے کے بعد ساری کائنات  
لا بہت کے مقابلہ میں ہیچ نظر آتی ہے، اور وہ پاتی ہے، کہ سارے عالم کا واحد قیوم لا بہت ہی  
ہے، اور یہی احساس بڑھتے ہوئے اس کو جب تک ترن کر کے پہنچ جاتا ہے، کہ کہنے والے اس کے  
بعد کہنے لگتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی مددگار نہیں ہے، اور جو چیزیں موجود نظر آتی  
ہیں، درحقیقت حق تعالیٰ ہی کے وجود اور یافت کا وہ ایک رنگ ہے، اسی کے تحقق کی تعبیریں  
ایک تعبیر ہی ہے۔

اس وقت روح مستعدہ کے اس احساس کی نوعیت دکھائی نہیں دیتی، ایسے متلی مقدمات سے

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 انداز 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 شاخوں میں ایک شان ہے، اور اس کی مختلف تعبیروں میں ایک تعبیر ہے، بہر حال روح مستعد میں مذکورہ بالا احساس جو پیدا ہوتا ہے، نہ اس کو تصور ہی کہا جا سکتا ہے اور نہ تصدیق نیز شدہ معانی اور مفہومات کی طرف بھی اس میں کسی قسم کا اتصالات اور توجہ نہیں پائی جاتی نہ کسی قسم کی تفصیل و تشریح و تجزیہ کو قبول کرتا ہے۔

بلکہ وہ ایک بسیط کیفیت ہے، یعنی باطنی اور وجود کے لحاظ سے باعتبار تقویم کے لہذا ہر الوجود کے لحاظ سے باعتبار تقویم ہونے کے لہذا ہر اسے ممکنات کو جو محیط ہے، اسی حیثیت سے

## ”لاہوت کی یافت“

کی وہ تعبیر ہے، گویا ایسا سمجھنا چاہئے کہ ایک متلاطم سمندر پر چائیک نظر پڑ جانے کے ساتھ سمندر کی بوند کی جو کیفیت دیکھنے والے میں پیدا ہو جاتی ہے، کچھ اسی قسم کا حال لاہوت کی اس یافت کا ہے، جیسے باری حیثیت کہ سمندر اپنی لہروں اور موجوں کا قیوم سے دیکھنے والے کی یہی دید سمندر کی بھی پیدا ہوتی ہے اور باری حیثیت کہ سمندر کی یہ لہروں اور اس کے امواج اسی سمندر میں گم اور مشغول ہو کر رہ جاتے ہیں اور اسی سمندر کی یافت کی وہ مختلف شکلیں ہیں، یہ ان لہروں اور موجوں کی بھی دید ہے۔

بہر حال لاہوت کی یہی بسیط یافت جو روح مستعد کا حاصل ہوتی ہے، وہ حقیقت اسی کا مطلبی 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 تامل و تجزیہ، ترکیب و تفصیل وغیرہ کا مل یافت کی اس کیفیت پر کرتی ہے، جس کے بعد پھر ایسے مقدمات اور قضایا بن جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ ممکنات کا قیوم ہی ان کے حقائق ہیں، اور قیوم ہی کی ذات اصلی 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 مستعد سر فریزی نصیب



ہوتی ہے یعنی لاہمت اپنا مستقل وجود چھوڑ کر اپنے اسی وجود کی یافت درج مستعد کے اس طور پر  
بیسر آتی ہے، کہ اس وقت امکان حقائق اس کے ساتھ نہیں رہتے، گویا گپہا ہی کیفیت پٹیا آتی  
ہے، جیسے رکھنے والا خود آئینے کے شیشے ہی کو دیکھنے کے ارادے سے اسے دیکھے، ظاہر ہے، کہ  
اس وقت اس کی توجہ ان امور قوں سے ہٹ جاتی ہے، جو آئینہ میں نظر آتی ہیں، اور سامنے ہی کے  
صوت شیشے ہی شیشہ رہ جاتا ہے۔

لاہمت کی یافت درج مستعد کے جب اس رنگ میں چھٹی ہے، اور یافت کی  
یکجیت قوت عاقلہ میں بھی مستقل ہو چکی ہوتی ہے، اس وقت وہ مقصد قسم کے اور آگ میں اپنے آپ کو  
وہ جلا پاتی ہے، اس کس کس سے نکلنے کے لئے، اور اس وقت وہ مقصد قسم کے اور آگ میں اپنے آپ کو  
اس کی روانہ ہوتی ہے جس کے بعد قوی یہ فیصلہ کرتا ہے، کہ جو جہاں تک ممکن کے ساتھ لاہمت کا جو  
اتحادیہ شہ ہے، اس کے لحاظ سے لاہمت ایک تھیں قسم کا وجود رکھتا ہے، جس کا موطن انہیں کی  
یافت کا طرف ظلی ہے، اسی موطن میں تنزل کی حیثیت سے لاہمت کا یہ وجود نفس کلیت کے نام سے  
موسوم ہوتا ہے، اسی طرف اپنے خاص تھیں اور اصل وجود ہونے کی جو حیثیت لاہمت کو حاصل ہے،  
اس کے لحاظ سے ہی اس کا ایک ذاتی موطن ہے، اور جس کو کتابے طرف اور موطن کے اتحاد کے  
احکام ہی بدل جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ قوت عاقلہ میں مستقل ہو جانے کے بعد مختلف ذہنوں کے مقدمات اور مقضایا  
پیدا ہو جاتے ہیں، ایسے مقدمات اور مقضایا جلا عاقلہ قریب قریب ناممکن ہوتے ہیں، ان تحصیل مقضایا  
اور مقدمات کو جو قوت عاقلہ کے عمل و تصرف سے پیدا ہوتے ہیں، کبھی کبھی لوگ صرفت کہہ دیا کرتے ہیں  
لیکن جیسا کہ کہا گیا، صرفت کے لفظ کا حقیقی معنی لاہمت کی یافت کی وہی بسط کیفیت ہے، البتہ  
قوت عاقلہ کی طرف منتقل ہو جانے کے بعد، اور ان تحصیل مقدمات اور مقضایا پیدا ہوتے ہیں، گویا اس بسط  
کیفیت میں اللہ ان تحصیل مقدمات اور مقضایا میں ہی نسبت ہے، جو واقعہ میں انداز واقعہ کی حکایت  
میں نسبت ہوتی ہے، اسی نسبت اور ہی تعلق کی بنیاد پر اگر ان تحصیل مقدمات اور مقضایا کو بھی صرفت  
کہہ دیا جاتا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ ہی نہیں ہے، یوں سمجھنا چاہئے، کہ علیٰ ہذا زمینے واقعہ جس کی حکایت  
کی جائے، اس کا جز نام تھا، اس نام سے حکایت کو بھی موسوم کر دیا جاتا ہے، لفظ صرفت کے اطلاق  
کے تعلق اس حکایت کو چاہئے، کہ ذرا قریب سے اپنے سامنے رکھ لیا جائے، یعنی اس غلط نہیں ہے، رہنا  
چاہئے، کہ قوت عاقلہ کے پیدا کئے ہوئے مقضایا اور مقدمات کے علم کی صورت یہ صرفت کے لفظ سے

تیسرے کرتے ہیں اور ان تفصیلی مقدمات اور قضایا کے علم کو جو فیہ سے حاصل کرتا ہے، اسی کو فارغ سمجھا جاتا ہے، تلمیذیہ فطریات ہے، بلکہ ہندی سے جو میں نے عرض کیا یعنی معرفت و حقیقت ایک بسیط کیفیت ہے، البتہ عاقل میں منسلک ہو جانے کے بعد یہی کیفیت بسیط اس کے زیر تصرف جب آجاتی ہے اور عاقل میں دوسرے سلوات میں جو محفوظ رہتے ہیں ان کی مدد سے اس کیفیت بسیط پر جب ترکیب و تحلیل کا عمل کرتی ہے، تب مذکورہ بالا تفصیلی تقاضا اور مقدمات پیدا ہوتے ہیں۔

گویا سمجھنا چاہئے کہ عاقل کے یہی سلوات جو ان میں محفوظ ہوتے ہیں وہی عاقل میں اس بسیط کیفیت کی عقل کے تحت قلب کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اسی قالب میں روح منعقد کی بسیط کیفیت عاقل میں ہو جاتی ہے اور روح منعقد کی اس کیفیت بسیط کی عقلی قوت عاقل میں جس طریقہ سے عملی ہے اس کو مثال سے یوں سمجھ سکتے ہو کہ احساس (مثلاً دیکھنا) ایک بسیط کیفیت کا نام ہے جس کا تعلق روح (جیسے زید) کی ذات سے باہر ہو جاتا ہے، لہذا عقلی قوت قیام کی صفت کے ساتھ وہ متحد ہے، پھر اسی مونیع کی صورت قیام کی صفت کے ساتھ جس مشترک کی راہ سے آدمی کی قوت عاقل تک منسلک ہو کر پہنچتی ہے، قوت عاقل اسی صورت پر تحلیل و ترکیب کا عمل کر کے اسی سے ایسے مقدمات اور قضاے (یعنی بنالیستی جیسے جنس، مسومات کہتے ہیں) ایسے اسی کے بعد سمجھا جاتا ہے، کہ زید قائم ہے، اس قضاے کا مصدر لاتی یا زید قائم نہیں ہے، اس کا مصدر لاتی و لائن منسلک بائیں ہیں اور کسی قوت عاقل کے اسی ترکیبی و تحلیلی عمل کے ساتھ جنس ایسے سلوات جو اس میں محفوظ تھے شریک آج جاتے ہیں، مثلاً نص سے کسی ایسے آدمی پر نظر پڑ جائے جو کسی مکان میں بیٹھا ہوا ہے، اور اپنے ہاتھ کسی اور پر منہ کی طرف اور کبھی نیچے زمین کی طرف نے جاتا ہے، اور اسی شخص کی صورت جس مشترک کی راہ سے قوت عاقل میں پہنچتی ہے، اس پر منہ کر دینے سے ہیں یہ معلوم تھا کہ اس مکان میں زید رہتا ہے اسی طرح تجربہ سے ہیں 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، کھانا ہی صورت میں ہم کو کمال 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 دعویٰ کا اعلان کرتے ہیں، کہ زید کا کھانا کھانے والا ہونا، ایک ایسا واقعہ ہے جس پر احساس شاید ہے، یعنی یہ ایک محسوس اور ایسا واقعہ ہے جس پر شاید گواہ ہے۔

کوئی شبہ نہیں، کہ مذکورہ بالا شکل، میں احساس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا، نتیجتاً ایک واقعہ ہے، اور سچا واقعہ ہے، لیکن باوجود ان بات کے کہ عقل کا یہ فیصلہ، کہ کھانے والا زید ہی ہے،

بسا اوقات ثابت ہوتا ہے، کہ غلط تھا۔

پس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ معارف سے مراد اگر مدح منقہ کی بسیط کیفیت ہے، تو وہ بہر حال ایک واقعہ ہے، لیکن قوت عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد، جو قصے اور مقدمات تیار ہوتے ہیں، ہو سکتا ہے، کہ وہ غلط ہوں، پھر معرفت کی یہ کیفیت درجہ کمال تک جب پہنچ جاتی ہے، تو نہ دست کی حد تک اس کے اثر کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے، تو درجہ اول کی شریعت و جلال اور لائیت میں خاص، اطلاق کی جو صفت پائی جاتی ہے، ان دونوں کے ملنے سے نفس ناطقہ مشتمل ہو کر رہ جاتا ہے جس کی وجہ ایک تو وہی ہے، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، یعنی درجہ 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 پیدا نشی کمالات کی وجہ سے اس میں اول لائیت میں پوری پوری مشابہت پائی جاتی ہے، ماسوا اس کے خود بھی نفس ناطقہ میں تجرید 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 خصوصاً امر کر لیتے ہیں، جو لائیت کی ذات کے ساتھ نفس میں، 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 بجز خدا بن جاتا ہے، اھنیہ مقصد ہے، کہ خدا کی ذات کا اس میں ملول ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کا دعویٰ تو صریح کفر ہے، اور وہی دعویٰ ہے، جس کے نصاریٰ قائل ہیں، یعنی ان کا عقیدہ ہے، کہ دین علیہ السلام کی شکل میں لائیت نے ناسوت کا لباس پہن لیا تھا، تاہم 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 بلبریت محیط ہو جاتی ہے، جس کا مال ہی ہوا کہ واقع میں نفس ناطقہ ممکن ہی باقی رہتا ہے، (واجب نہیں بن جاتا) البتہ بلبریت کی شان اس کے امکان پر غالب آجاتی ہے، جس کا نتیجہ ہوتا ہے، کہ امکان کی یہ کیفیت ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا کچھ بھی نہیں، یعنی وہی بات کہ لوہے کا احاطہ جب آگ کر لیتی ہے، تو لوگوں میں لوہا لوہا ہی باقی رہتا ہے، لیکن لوہے میں لوہے ہونے کے برآئنار وہ جس سے، یا بالفاظ دیگر جس کے لوہا بن یا (مدیریت) کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ گویا 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، اھنیہ بھی اس کا آگ ہی کا رنگ ہے، بلانے کی جو صفت آگ میں پائی جاتی تھی وہی اب لوہے کی بھی صفت بن جاتی ہے، اسی طرح بدسری چیز کو پگھلا دینے کی خاصیت آگ کی ہی اب لوہے کی بھی خاصیت ہوتی ہے۔

لیکن بائیں ہمہ آگ ولے ننگ سے اور اس کے زور روشنی سے اسی طرح جلانے اور گھلانے کی صفت کا حقیقی مرثروفاعل 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 محبت بول رہے ہیں، زیادہ سے زیادہ جو کچھ یہاں کہا جاسکتا ہے، وہ یہی ہے کہ روشنی روشنی اور جلانے کے جو آثار آگ سے ظاہر ہوتے ہیں، اب یہی آثار لوہے پر بھی مرتب ہوتے گئے 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 بائیں طرف 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 متحرک بن جاتا ہے یعنی ایسی آگ بن جاتا ہے جس میں تجرب کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ قول بھی بے بنیاد شکل اور شکل واقعہ ہے، ایک غلط دعویٰ ہے، کیونکہ تجرب یعنی تجربہ پھر کی شکل اختیار کر لیا، یہ آگ کی شان نہیں ہے، ہاں! پانی جیسی چیزیں بے شک کبھی کبھی تجرب کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، لیکن آگ بھی کبھی تجرب 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 بننے سے (صدیدیت آگ کی چمک و رنگ کے آگے پوشیدہ ہو جاتی ہے) ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں سارے آثار جو لوہے کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مبداء سبب، امدان احکام کا داخلی مرثروآگ کے صراحتی دوسری چیز نہیں ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اصل واقعہ کی صحیح تعبیر یہ ہے، اور اس کا مال سچ پوچھو تو یہ نکلتا ہے، کہ ناسوت ہی لاہوت کا لباس پہن لیتا ہے، یعنی نھراپوں کا جوہر عقیدہ ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، پھر یہی سہ

دوراء ذالہ فلا اقول لانہ ۱۷  
مرلسان النطق عنہ اخرس

بہر حال وہی کمالات کے جو مراتب و منازل ہیں، ان میں تو مذکورہ بالا کمالات کی حیثیت ابتدائی کمالات کی ہے، اور جس طبقہ کی تعبیر سابقین کے لفظ سے کی گئی ہے، ان کے مراتب کے حساب سے یہ دوسرے درجہ کا کمالات ہے، کچھ ایسا سمجھنا چاہئے کہ خالص وہی خدا داد کمالات اور

۱۷ یعنی اس کے بعد جو کچھ ہے، میں زبانوں سے اس کا اظہار نہیں کر سکتا، گفتگو کرنے والی زبان اس مسئلہ کی تعبیر میں گونجی ہے، ۱۷

خالص اکتسابی کمالات کے درمیان کمال کے اس درجہ کی ذمیت گویا بندرگاہ کی ہے جس کی درہا  
 وہی ہے، کہ مذکورہ بالا کمال جیسا کہ بتایا جا چکا ہے "ولایت صغریٰ" کے بعد ان ہی لوگوں کو حاصل  
 ہوتا ہے جو یہی اٹھنی طور پر اس کمال کی صلاحیت لے کر پیدا ہوتے ہیں نیز فیضی عنایات و اطاعت  
 وغیرہ خارجی اسباب سے بھی ان کو مدد ملتی ہے۔

وہی کمالات کے اسی مقام کی تعبیر قدما و کرامتیر فی الالہیت کے الفاظ سے کرتے تھے نیز  
 اسی کو کبھی "قرب لواقف" کبھی "نار بقا" بھی کہا کرتے تھے اور امام ربانی مجددات ثانی اسی کو "طہارت  
 کبریٰ" کہتے ہیں، افضل المتقین نیز تمہیر اختیار کیا ہے کہ یہ پوشیدہ اور مخفی لطافت میں سیر ہے۔  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حق سے روایت کرتے ہوئے جو یہ حدیث قدسی بیان کی ہے یعنی  
 حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ بندہ بندیدہ فوائض مجھ سے قریب ہوتا چلا جاتا ہے اور اس کے بعد حدیث  
 میں جو کچھ آیا ہے اگر سمجھا جائے تو اس حدیث کو وہی کمال کے اسی مقام کی طرف اشارہ قرار دیا  
 جاسکتا ہے۔

بہر حال اس مقام پر فائض ہونے والے قدرتی سے دیکھتے ہیں اسی لئے ان کی نظر جو کچھ  
 کرتا ہے وہ دوسروں کی نظر نہیں کر سکتی، وہ خدا جن سے کلام کرتے ہیں، اسی لئے وہ ایسی باتیں کہتے  
 ہیں جن کا ہونا دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے، وہی خدا جن سے پکڑتے ہیں، اسی لئے یہ باتوں  
 احسان کرنے والوں کی کھنٹی وہ توڑ دیتے ہیں، اور کسی ایسے بچے کی گردن مار دیتے ہیں جس کو کسی مومک کی 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 راہ فرماتا ہے، یعنی جو فعال ظاہر و باطن ہے، تو کچھ  
 اس مقام پر فائز ہونے والے پھل مختلف اقسام کے اندر نظر تھا قرن میں ایک رو آوی ہی ہوتے ہیں  
 یعنی ایک کے بعد کئی دوسرا اس مقام سے سرفراز ہوتا ہے، گویا ان کا حال وہی ہے، جہاں باطنی طاقت  
 کے اثر اور پیرواؤں کا ہے، (یعنی صدیوں بعد کسی ایک کو امامت کا درجہ عطا ہوتا ہے)

۱۔ اہل عربی الفاظ حدیث کے ہیں لا یرزال العید، یتقر علی اللہ ینف حدیث میں اس کے بعد  
 ہے کہ بندہ داخل کے ذمیت جب حق تعالیٰ سے قریب حاصل کرنا چاہتا ہے تو باقاعدہ قرب کے لئے مقام تک پہنچنے  
 چاہتا ہے، اگر حق تعالیٰ فرماتے ہیں، میں تمہیں کی برکتی ہوتا ہوں جس سے وہ نکلتا ہے، اس کی شہزادی ہر جانا کھنڈ جس سے  
 وہ سنتا ہے، اتنا ہر جانا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے اس کے پاؤں ہر جانا ہوں جس سے وہ چلتا ہے ۱۱  
 کہ سورہ کہن میں حضرت خضر علیہ السلام کے تجھے کے بعض اجراء کی طرف اشارہ ہے، یہ کلام خضر علیہ السلام  
 نے کہا تھا۔ ۱۱ حرمیم۔



منشاء جو ان کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور اس سے آثار جو ان سے صادر ہوتے ہیں، ان کا یہ ظاہر  
 سرشتہ ان کی صورتیں ہی ہوتی ہیں لیکن پھر بھی ان میں بعض مرکب حقائق تو ایسے ہوتے ہیں کہ مادہ  
 بھی ان کا معنی نہیں بلکہ عمل و دخل کے لحاظ سے ظاہر ہوتا ہے اور صورت میں شخص کا رنگ مادے  
 ہی سے پیدا ہوتا ہے، اور اس مرکب کے بعض احکام کا منشاء بھی اس کا مادہ ہی ہوتا ہے، ایسی  
 صورت میں صورت کے آثار کثیر بننے پر رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں، ان کی کوئی بہت 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 ارے 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 اقتضا کے مطابق  
 ان احکام کا ظہور ہوتا ہے، نہ تبییر و تبدل کے لئے ان احکام میں راہ نکلتی ہے، اور نہ وہ معنی اور  
 پوشیدہ ہوتے ہیں، اس جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو سمجھا دیکھو پتھر اور لہری اگرچہ مادہ لہری  
 ہی کا ہی ہے، لیکن مٹی کے آثار و خصوصیات مثلاً سختی خشکی برودت اور کثافت و کدورت ہی طرح  
 یہ بات کہ حیوانی جسم 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 کا اس سے جو ضرر پہنچتا ہے، اس کی یہ صفت  
 اور زمین قبل مٹی کے دوسرے اوصاف ظاہر ہے، کہ پتھر میں کسی نمایاں شکل میں پائے جلتے ہیں،  
 خود پتھر کی صورت ہی ایسی ہے، جس سے مٹی کے یہ سادے خصوصیات جو پتھر میں پائے جاتے ہیں  
 ان کو مدلتی ہے، لیکن اسی کے مقابلہ آدی 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 آدی میں ایسے  
 صفات پائے جلتے ہیں جو مٹی کے مذکورہ بالا صفات کی ضد ہیں، اور حکم کہ یہ ہے، کہ انسانی جسد  
 کی جتنا ہری حالت ہے، اس کو دیکھتے ہوئے یہ سمجھنا بھی دشوار ہے، کہ اس میں مٹی پائی ہی جاتی ہے،  
 یا نہیں اور یہ کہ اس کا مادہ مٹی ہے، یہ ظاہر آدی کے بدن کو دیکھ کر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، ہاں خورد  
 نگر کے بعد یہ پتہ چلتا ہے، یا حدی طور پر بعضوں کو اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، لیکن یہ ظاہر اس کا  
 علم آسان نہیں ہے، اور حال پتھر تو اس مرکب حقیقت کی مثال ہے، جس میں مادے کے آثار ظاہر  
 جا رہے ہیں، اور آدی اس مرکب حقیقت کی نظیر ہے، جس میں صورت ہی کا رنگ غالب ہے، اور لوہے  
 کے احکام معنی ہیں، اب میں یہ اصطلاح مقرر کرتا ہوں کہ پہلی قسم کی مرکب حقیقتوں کا نام ظاہر المادہ

تخیلی صورت دکھائیں یعنی مادی احکام تو ان میں ظاہر ہیں اور صورت 'صورت کے احکام ان میں تخیلی و پوشیدہ ہیں، اسی طرح دوسری قسم کا نام ظاہر صورت یعنی المادہ دکھاتا ہے، یعنی صورت 'صورت کے احکام تو ان میں ظاہر ہیں مادہ اور مادہ کے احکام ناظر تخیلی و پوشیدہ ہیں۔

دوسرا مقدر یہ ہے کہ بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں جن میں مادہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور نسبت اسی کو حاصل ہوتی ہے، باقی صورت ان کی تو اس کی ضرورت صرف مادہ ہی کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے، اور مادہ ہی کی نسبت و آراستگی کا ذریعہ یہ صورت ہوتی ہے، مثال سے اس کی مثالیں کھو، فرض کر دو کہ ایک آدمی کسی شہر سے دوسرے شہر کی طرف جانا چاہتا ہے، یہ خیال کر کے کہ صرف وقت سے کام لیں گا، کرتا ہے، کہ سونے کی ایک انگوٹھی بڑا لیتا ہے، تاکہ جو کم کے وقت وہ کام آئے، ظاہر ہے، کہ اسی صورت میں اس کا اصلی مقصود تو سونا ہی ہے، اہمیت اسی کو حاصل ہے، باقی اس سونے کو انگوٹھی کی صورت جو اس کے حفاظ کی ہے، اس سے غرض اس سونے کی حفاظت ہوتی ہے، اور یہ بھی کہ منزل میں زلیزہ کے استعمال کا جو طریقہ ہے، یعنی انگوٹھی پینا، 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 مادہ 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 گریوہ جاں ادا ہے، یعنی صورت کا وجود مادہ کے بغیر چل سکتا ہے، لیکن نہیں ہے، اس لئے مادہ کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے، اس کی مثال یہ ہے، کہ ماہر خطاط حرفت میں نکلتا ہے تاکہ خطاطی کا جو جہر اس میں پایا جاتا ہے، اس کا ظاہر کرنے کی شکل ہوتی ہے، کہ اس مقصود کی صورت میں حرفت کی شکل و صورت اور ان کی دک و پیک ہی ہے، اگرچہ ان حروف میں شکل و صورت کے ساتھ مادہ بھی ہوتا ہے، یعنی 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 یہ اتنا ہے، کہ سیاہی کے بغیر حروف کا نقش پذیر ہونا اگر ممکن ہوتا تو خطاط اپنے کمال کے اظہار میں سیاہی اور روشنائی کی طرف توجہ بھی دیتے۔

بہر حال مرکبات کی خلطہ و بالادہ قسموں میں سے پہلی قسم کا تو میں مقصود المادہ نام دکھاتا ہوں، اور دوسری قسم کا نام مقصود الصورت قرار دیتا ہوں۔

تیسرا مقدر یہ اسی سلسلہ کا یہ ہے، کہ مرکب خالص کا کمال انکو چھپی ہے، کہ صورت کے ملنے



مادہ منحل ہو کر رہ جائے، اور مادے پر صورت غالب ہو کر چھپا جائے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ مادہ کا ترقی کر کے ان حدود تک پہنچا جانا جن کے صحیح معنوں میں صورت کے احکام کی اس سے نمائش ہونے لگے، اس کی شکلیں ہیں پہلی شکل تو یہ ہے کہ مادہ ان مقررہ حدود تک ترقی کر کے پورے پیمانے پر 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 وحدت سے بھی مدد ملی ہو، اور دوسری شکل یہ ہے کہ صانع اور کمال گروہ نے مادے پر عمل کر کے ان حدود تک پہنچا دیا ہو کہ صورت کے کمالات کی جلوہ نمائی اس سے ہونے لگی ہیں صانع ایدہ کارگیر کا شروع ہی سے صحت صورت ہی کا اظہار مقصود ہوا ابتدا ہی سے یہ بات اس کے پیش نظر ہو کہ اس مادے سے فلاں صورت کے آثار کو نمایاں کر دیں 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 آثار کے اظہار کی اس میں خصوصی صلاحیت ہے اور اسی مقصد کے پیش نظر رکھ کر اس مادے پر کارگیر شفقت و عنایت کی نظر رکھنے لگا، اور اس کی تربیت و پروانگی پر خصوصی توجہ اس کی سبب دل ہوتی رہی بنانے اور سنوارنے میں اس کے نہمک رہا، ایسے تامل ہورہا جن سے صورت اور اس کے آثار کے ظہور میں رکاوٹ پیدا ہو سکتی تھی ان کا ازالہ کرتا رہا، اور ایسی راہ پاس مادے کو ڈال دیا کہ جس کام کا اس کو کارگیر بنا چاہتا ہے، اس حصول میں مدد ملتی چلی جائے۔

یہ (ان دو قسموں میں سے) پہلی قسم کا نام کامل الاستعداد اور دوسری قسم کا نام مجتبیٰ ہو گھستا ہوا یعنی جو چن لیا گیا جس کا ترجمہ ہو، اس حیثیت سے کہ مجتبیٰ ہر صانع اور کارگیر خاص توجہ اور وقت لگتا ہے، ہم اس کی اس حیثیت کی تیسرے درجہ کا بہت 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 کہ اس خصوصی شان کی تعبیر میں محضت 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 آداب اور تیار ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ یہ آدمہ ہونے والا آدمی بجائے خود شہنشاہ مدبر، تنگنہ مزاج، ہنس کمر ہو، اس سے ان بڑی کمالات کو دیکھ کر بادشاہ کی عنایت اس کی طرف توجہ ہوگی اور جس منصب کے وہ مناسب تھا اس پر اس کا تعین میں آیا، اور جیسے یہ ہوتا ہے، کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ حکومت کے عہدوں میں سے کسی خالی عہدے کی مسوری بادشاہ کے پیش نظر ہو، بادشاہ دیکھ رہا ہو کہ جب تک اس عہدے پر کسی کا تقرر نہ ہوگا حکومت میں ایک ایسا خلا باقی رہ جاتا ہے جس سے حکومت کی

شان و شوکت کو بھی نقصان پہنچ رہا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ کاروبار سلطنت میں اس جائیداد کے قالی  
 و بنے کی وجہ سے غلن پیدا ہو، یہی سورج گرہ بارشاہ ایک ایسے دوری کا انتخاب کرتا ہے جس کے متعلق وہ لفظ  
 کر لیتا ہے، کہ میں جائیداد کی سموری اس سے مقصود ہے، اس کے ذرائع کسمن و خوبی یہ انجام دے  
 سکے گا، اور اسی غرض سے اس شخص کو اپنی شفقت و عنایت کے آغوش میں لے لیا 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، تاہم اس کام کے لئے بادشاہ نے اس کا انتخاب کیا تھا وہی کام اس  
 سپرد کر دیا جاتا ہے، یعنی جس عہدے پر تقرر مقصود تھا اسی پر اس کا تقرر ہو جاتا ہے۔

ملاطین اپنے جس لڑکے کو اپنے بعد اپنا ولی عہد مقرر کرتے ہیں، مگر اس کے ساتھ ملنے لڑکے  
 طرز عمل کو وہ اختیار کرتے ہیں۔

جو تمام شدہ اسی سلسلہ کا یہ ہے کہ کسی چیز میں کوئی دوسری چیز جب فانی ہوتی ہے، تقدیر کی  
 دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس فنا ہونے والی شے کا فانی ہو جانا، کبھی اس کا  
 کمال ہوتا ہے، جس حد تک فنایت میں وہ ترقی کرتی چلی جاتی ہے، اسی حد تک اس کا کمال بھی  
 برصحا پہنچا جاتا ہے، لیکن کبھی صورت حال یہ نہیں ہوتی، یعنی صرف فانی ہو جانا، اس شے کا کمال  
 منحصر نہیں ہوتا، بلکہ اس شے کے فانی ہونے یا اس کو دوسری چیز میں فنا کرنے سے غرض یہ ہوتی  
 ہے، کہ جس چیز میں وہ فانی ہو رہی ہے، اس کے کمال کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے یا جس چیز میں  
 تک اس کا اثر و راہ راست نہیں پہنچ سکتا، ان تک اس کے اثر کو پہنچانے میں اس فانی ہونے والی  
 شے کی فنا پذیری کو ذریعہ بنایا جائے، وہیں جو کچھ کہ 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 نعل کے متعلق یہ چاہا جاتا  
 ہے، کہ اس کے مضمحل سے کوئی دوسرا واقعہ نہ ہو، تو آگ میں نعل کو تھونک دیا جاتا ہے، ظاہر ہے  
 کہ مقصود اس وقت صرف نعل کو جلانا ہی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسری غرض اس نعل سے نہیں ہے،  
 لیکن کبھی آگ کے شعلے کو بھڑکانا اور اس کی روشنی میں اضافہ و وسعت یا آگ میں کسی چیز کو مثال کر  
 چاہا جاتا ہے، کہ ایسے مریض کو اس سے سیکھا یا دیا جائے، جو براہ راست آگ کی حرارت پر کوشش نہیں  
 کر سکتا، الغرض آگ میں جو چیز ڈالی جاتی ہے، محض اس کا جل جانا ہی نہیں نظر نہیں ہوتا، بلکہ کسی دوسرے

مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ اس کو بنایا جاتا ہے۔

ہم پہلی قسم کا نام النفس بنی خطیرۃ القدس رکھتے ہیں، یعنی غریب خطیرۃ القدس یا خطیرۃ القدس کا غریب کے نام سے اس کو موسوم کیا جائے، اور دوسری قسم کی تمیزاً باسط کمال خطیرۃ القدس کے الفاظ سے کرتے ہیں، یعنی خطیرۃ القدس کے کمالات میں وسعت پیدا کرنے والا، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ دوسری قسم معنی (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 کر لے، مثلاً کسی مریض کو دلانہنے کے لئے لوہے کو آگ میں ڈالتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ اس وقت آگ میں لوہے کے لئے بس اسی قدر ضرورت ہے، کہ دلانہنے کے کام کا کام ہو جائے، فنایت کی اتنی کیفیت بھی اس میں اگر پیدا ہو جائے، تو یہی کافی ہے۔

پانچواں تمہیدی مقدمہ اس سلسلہ کا یہ ہے، کہ نفس ناطقہ جو روح منقذ کے لئے گویا مادہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے ادراک و علم کی کیفیت قوت لاسہ (چھوٹے کی قوت) کے ادراک کے عین ہی ہے، یعنی معلوم سے متاثر ہونا اور اس کے رنگ میں رنگین ہونا، قوت لاسہ کے احساس و ادراک کا جیسے یہ طریقہ ہے، بھیسہ یہی حال نفس ناطقہ کے ادراک کا بھی ہے، جس کا حال یہی ہو، کہ معلوم کے ادراک کا مطلب نفس ناطقہ کے متعلق یہی ہوتا ہے، کہ اپنے اس معلوم میں نفس ناطقہ فانی ہو جاتا ہے، نفس ناطقہ کا اپنے معلوم میں فانی ہو جانا، اس کی تمیز 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 پر اپنے ان معلومات کی بنیاد سے جو اس کے اندر محفوظ ہوتے ہیں، اس بسیط اور اجمالی حقیقت کی تحصیل کرتی ہے، یہ حال تو نفس ناطقہ کے ادراک و علم کا تھا، لیکن اسی کے مقابلہ میں وہ چیز جس کا اصطلاحی نام روح ملکوتی ہے، اور بتایا گیا تھا، کہ روح منقذ کی گویا یہ صفت ہوتی ہے، کہ جیسے نفس ناطقہ کی حیثیت روح منقذ کے حساب سے مادہ کی تھی، بہر حال روح ملکوتی کا حال ادراک و علم میں قوت باصرہ (میتالی کی قوت) کے مانند ہے، ہاں جسے کہ میتالی کی قوت ایسی کثیر و متعدد 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

ہوتا ہے، کہ اسو کثیرہ کی صفت کثرت و تعدد اپنے حال پر باقی رہتی ہے، وبالفاظ دیگر بہت سی چیزوں کو بہت سی چیزوں ہی کے رنگ میں وہ دیکھتی ہے، نیز جن چیزوں کو وہ دیکھتی ہے ان سے وہ منسوب ہوتا ہے، اور منفعل ہوتی ہے، بلکہ برعکس اس کے خوردان پر چھا جاتی ہے، اور ان کا احاطہ کر لیتی ہے، اسی کے ساتھ بیانی 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 طوقی کے ادراک و علم کا ہے، اصطلاحاً اس کے اس علم کو ادراک کو ذوق کہتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ ذوق اور معرفت میں یہ فرق ہے، کہ ذوق تو ایک تفصیلی امر ہے، اور معرفت ایک اجمالی حقیقت ہے، مگر باوجود اس کے یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، ذوقی علوم بھی نہ قصوری کی حد میں داخل ہو سکتے ہیں، اور نہ تصدیق کے شعبے میں ان کے معلومات سے مقدمات اندہ تنسیا یا جوڑتے ہیں، یہ بھی قوت عاقلہ ہی کی کارستانی ہوتی ہے، قوت عاقلہ کے اسی کام کا علم ہے، اسی لئے حکمت کے پیدا کردہ نتائج بھی صحیح ہوتے ہیں، بخلاف معرفت کے نتائج کے بعض 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 کرتے والے احاطہ اور تفصیل کے رنگ میں حاصل کرتے ہیں، خصوصاً ان اصول کو ان لوگوں نے حاصل کیا جن میں وہ بہت اور عصمت کے صفات پائے جاتے ہوں، ایسے وہ وجیہ و معصوم ہیں، 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، ہماز اور استعارہ کا طریقہ اپنے کلام میں اختیار کرتے ہیں، لیکن اصل حقیقت اللہ شکر کا ہے، وہ بخوبی واقف ہوتے ہیں، ہر حال میں لوگوں پر معرفت کی شان غالب ہوتی ہے، ان لوگوں کو میں قوی النفس کے نام سے اللہ جن پر فدق کی کیفیت غالب ہوتی ہے، ان کو قیظ الروح (صاحب روح بیدار) کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔

ان تہیدی مقدمات کے بعد اب اصل مطلب کی طرف ہم توجہ ہوتے ہیں (یعنی گذشتہ اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے) ہم کہتے ہیں کہ روح مستعدا گراہی ہے، کہ نفس ناطقہ ہی کا اس میں خلیہ ہے، اور وہی اس پہنچا ہوا غالب ہے، اور نفس ناطقہ کے سلسلہ میں جو قوی تر نفس ہے وہی اس کا مقدر ہے، اور وہ کامل الاستعداد ہے، تطہیرۃ القدس میں غرق ہے، تو ایسا آدمی جس کی یہ حالت بحکس کا شمار دلائل کبریٰ کے ائمہ اور پیشواؤں میں کیا جاتا ہے، یہی معرفت والے اذہن حقائق

فائزے حضرات ہیں۔

لیکن روح نکلوتی جس پر ظاہر ہو، اور وہی مقصود ہو، وہی اس میں بیدار ہو اور وہ مجھے بولائے اس کا انتخاب کیا گیا ہو، خطیرۃ القدر کے کمال میں اس سے بسط و کشادگی پیدا ہوتی ہو، تو اس مقام والوں کا وہی امام کجا جائے گا، اور ایسا آوی و جیہ بھی ہو، ہے، اور مقصود 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 انعام کو تفہیم بھی کہتے ہیں نیز اس کی مدد کی بیداری کا بھی، اور اس کی صحت و عصمت کا بھی۔ اقتضائے مقام ہے، اگر اس شخص کے علوم میں ایسی چیزوں کی آمیزش نہیں ہوتی جو حیب سے عطا کئے ہوئے علوم کے سوا ہوں، نہ حکمت کے متعلق۔ جو کہا گیا تھا کہ وہ اس کے سارے نتائج حق ہوتے ہیں، اس کی وجہ یہی ہے، اس شخص کے علوم میں نہ سامنے سے آکر کوئی غلط چیز شریک ہو سکتی ہے، اور نہ پیچھے سے، تفہیم جو کہ اس سلسلہ کی چیزوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ پہ ہے، اس لئے اگر اس کی تفسیر وحی باطن سے کی جائے، تو شاید، کئی زیادہ بید تفسیر نہیں ہو سکتی، بہر حال خالص خداداد وحی کلمات کے جو مقامات ہیں، تفہیم ان مقامات میں پیدا مقام ہے، اور سابقین کے مدارج میں یہ تیسرا درجہ ہے، قدما و صوفیاء ان ہی لوگوں کو صدیقین کہتے تھے، اسی بنیاد پر ان میں یہ مشہور تھا کہ ولایت اور نبوت کے درجے میں یہ ایک درمیانی مقام یعنی بزرگ سے، جسے صدیق کے سوا اور کوئی عبور نہیں کر سکتا، امام ربانی (مجدد العنقانی)، نے اسی مقام کی تفسیر طائر علیہ کے الفاظ سے فرمائی ہے، اور افضل المومنین اسی کو قرب و جویہ بھی کہتے ہیں، اور اسی کی تفسیر 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 جز کا جو نام ہو وہی نام کل کا بھی رکھ دیا جائے، یا شاخوں میں سب سے بہتر و درخشاں 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 خلیفۃ القدر کے کمال کو وہی پہیلا ہے، الغرض ان ہی وجہ سے اس کی شان، وہی ہو جاتی ہے جو طائر اعلیٰ کی

۱۔ اشارہ قرآنی آت لایا قیہ الباطل من بین یدیدہ و لامن خلفہ کی طرف، قرآن کی ایک جڑی خصوصیت ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے، کہ غلط بات اس میں نہ سامنے سے آکر شریک ہو سکتی ہے، اور پیچھے سے نہیں مل سکتی، مالک کی حالت بھی چوگر اسی کے نزدیک تفسیر ہوئی ہے، اس لئے معنی نے اس خصوصیت کو ان کی طرف ہی منسوب فرمایا۔

ہوتی ہے، یعنی علوم کو (حق تعالیٰ) سے طارا اعلیٰ طے بلا واسطہ جیسے حاصل کر لیتے ہیں، امدان علوم میں کسی کے وہ عقول 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 فیہ سے یہ حکم دیا جاتا ہے، کہ وہ صاحب شریعت کے علوم کی ہمنوائی کرنے اور ان کی تائید کرتا ہے، اس لحاظ سے اگر اس کو بھی صاحب شریعت کا عقول کہہ دیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے، نیز تفسیرات الہی کے اجمالی نظام میں شخص اور تعین کا رنگ حکیم بھی چونکہ اسی طرح پیدا کرتا ہے، جس طرح طارا اعلیٰ ولے میں یہی کام انجام دیتے ہیں اس لئے حکیم کی شان امد طارا اعلیٰ والوں کی شان اس لحاظ سے بھی ایک ہی ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حکیم کی شان کا رنگ کی ہوتا ہے، اور ساری باتیں جو اس سے متعلق ہوتی ہیں، ان میں کیفیت ہی کی کیفیت پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی خاص شخص کے ساتھ اس کی بہت متعلق نہیں ہوتی، وہ اس سے ارتفع و بلند ہے، کہ عالم مثال سے متعلق ہو، تو کوئی چیز اس تک پہنچنے اور اسی کی بنیاد پر وہ اپنی بہت کو کسی چیز سے وابستہ کرے، قطعاً ایسا نہیں ہو سکتا، بلکہ سچ ہے کہ اسی سے متعلق ہو کر چیزیں، عالم مثال تک امدان طاروں کے احساسات تک پہنچتی ہیں، جن سے (کائنات) کے کاریلد کا تعلق ہے، دینے نذیرات اور جو کچھ جاتے ہیں، اور یوں حکیم کی بہت کی وجہ سے غیظۃ القدس میں تلاطم برپا ہو جاتا ہے، اور اس سے متعلق ہو کر علوی اور سفلی کائنات تک اس کے اثرات پہنچتے ہیں، تب اس چیز کی پیدائش کے، محسوس و نامحسوس اسباب مہیا ہوجاتے ہیں، جس سے حکیم نے اپنی بہت وابستہ کی تھی۔

مگر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حکیم کو خود اپنی بہت کے قائم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، اسی طرح اس کے انعقاد بہت میں نہ بہت کرنے والوں کی بہت کو دخل ہوتا ہے، نہ عداوت رکھنے والوں کی عداوت کو، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ اس سے وہ بہت کرتے ہیں، اس بہت کی وجہ سے انکو نفع پہنچانے کے لئے اپنی بہت کو قائم کرتا ہو، یا دشمنوں کی عداوت کی وجہ سے ان کو ضرر پہنچانے کے لئے اپنی بہت کی توت سے وہ کام لیتا ہو۔

بلکہ بہت کا انعقاد حکیم میں محض اس ارادے کی تاثیر سے ہوتا ہے، جو عرض پر قائم ہونے والی تہلی میں طے پاتا ہے، و ثنیک حکیم کا حال اس باب میں وہی ہے، جو جبرئیل یا امیرئیل علیہما السلام جیسے فرشتوں کا ہے، یعنی بہت کرنے والوں..... کی بہت یا عداوت رکھنے والوں کی عداوت پر

ان کی بہنوں 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 پھینکار پڑتی ہے، باقی حکیم کی نزد 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 برشل کا محبوب بھی وہی ہوتا ہے، جمہود 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 ہوتا ہے جو خدا کا محبوب ہو سکتا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ حکماء کا یہی گروہ ہے جسے حق تعالیٰ اولوالفضل و افضل والے کے الفاظ سے اگرا کر تے ہیں، تو وہ اس کے یقیناً اپنی وجہت کی وجہ سے حق ہیں، اسی طرح اولوالسعة (کشادگی والے) بھی اسی لئے کہا گیا کہ ان کی ملکوتی روح میں بیدار ہونے کی وجہ سے علمی وسعت پیدا ہو جاتی ہے، نیز طوار اعلیٰ کے طبقہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے ان کے سینوں میں جو کشادگی پیدا ہو جاتی ہے اور جنتیں ان کی تہذیب ہو جاتی ہیں، ان اجمہ سے بھی وہ اس خطاب کے باشبہ مقدار میں

پھر اس وجہ سے کہ خطیرۃ القدس کے کمال میں بسوا اور کشادگی ان ہی سے چونکہ پیدا ہوتی ہے اگر ان کے متعلق سونے یعنی (قریب ہے) کہ وہ لائسی ہو جائے، فرمایا گیا ہے تو اس پر تشہیب نہ ہونا چاہئے، اسی طرح اگر حکیم کی یہ شان ہوئے خدا اپنے عرش کی بلندی سے ناپسند کرتا ہو کہ زمین پر حکیم سے غلطی صادر ہو 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 ہو گا کہ عرش پر خدا کی تعالیٰ ہو رہی ہے اس کے ساتھ غلط قرار دینے والا مقابلہ انڈیش کش کر رہا ہے، اور یہی کیا اس گروہ کے کسی فرد کے متعلق یہ کہنا کہ ایک، نہیں سینگت ہے، اس لئے صحیح ہے، کہ طوار اعلیٰ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ

۱۔ اگر حق تعالیٰ کی شان میں ہر قرآنی آیت لایا بل اولوالفضل منکر والسعة (کہ تا ہی کریں فضل و احترامی والے لوگ) نازل ہوئی ہے، اسی کی جہت ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے، سورہ واصل میں حضرت ابو بکر کی شان میں یہ الفاظ نازل ہوئے ہیں، ۵۰۔ میں یہی حضرت ابو بکر کی طرف اشارہ ہے، میں نے حضرت ابو بکر کے متعلق، حضرت علی رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ ان لفظیکما من فوق العرش من یخطا، ابو بکر بنی الامم، وعرش کی جہی سے خدا اس کو پندرس فرما کہ زمین پر ابو بکر سے غلطی صادر ہو گے (عائذ باللہ منہ) منہ پر خطہ فرمائیے)

ان کے کسی ارادہ کو کوئی قدم نہ دے، کیونکہ حکیم کا ارادہ دراصل عرش والی تعالیٰ میں جو ارادہ مستقر ہوتا ہے اسی کا انعکاس ہوتا ہے، اسی طرح حکیم کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ وہ حق ہی بولتا ہے، خواہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو، تو اس کی مسنت و حکمت کا یہ لازمی اقتضاء ہے، اور حکیم کی رائے اگر وحی کے مطابق نہ ہو جائے تو صاحبِ ذوق اور صاحبِ تفہیم ہونے کی وجہ سے اس پر تعجب کیوں کیجئے، اگر اسی کے متعلق یہ پیشینگی کی جائے کہ جس دن سے وہ دائرہ اسلام میں داخل ہوا ہے، دین آگے ہی کی طرف بڑھتا چلا جائے گا، لہذا اس کی وفات ہوئی اسی دن سے دین پیچھے کی طرف ہٹتا چلا جائے گا، 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 جبرئیل اور میکائیل سے اپنے نبیؐ اور اپنے رسولؐ کی تائید فرماتا ہے، یا اسی کے متعلق یہ خبر دی جائے کہ جب تک وہ زندہ رہے گا، عالم میں زنا و فساد پیدا ہوگا، تناسخ کے حالات بدلیں گے، نہ نئے سرانجام میں گئے، بلکہ اس کی مثال ایک ایسے دروازے کی ہوگی جو عالم اور قتلوں کے بیچ میں مائل ہے، اور دین (کے جسد میں) اس کی حیثیت یہ بتائی جائے کہ گویا وہ اس کا کان ہے، اور اس کی آنکھ ہے، تو یہ ساری باتیں اس لئے درست ہوں گی کہ خلیفۃ القدر کے کمال کے پھیلانے والے ہی لوگ ہوتے ہیں، ان کی حیثیت خلیفۃ القدر میں طائر 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 ہمیں سارے عالم کو محیط اور عادی ہوتی ہیں، سارا جہان ان کے سماط میں ہوتا ہے، نبی آدم کے نفوس میں ان کی ہمتوں کی وہ اسی طرح دوڑ جاتی ہے، جیسے پانی نہشت اور اس کے ریشوں میں پھیل جاتا ہے، بلاشبہ یہ وہ لوگ ہیں جن کے متعلق یہ کہنا بالکل صحیح ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد دیتا میں کتاب اللہ اور اپنی سنت کے سوا کوئی نالیسی چیز اگر چھوڑی ہے، جس کی نسیل اور پیروی واجب ہو، تو وہ صرف وہی حکیم آدمی کی فہم اور اس کی وہ سوجھ بوجھ ہے، جو کتاب اللہ میں اسے

قبیلتہ قدیم انہما کی کہیں نہ مکتبہ صحر کے متعلق قرآن مجید آئینہ جنگ کے الفاظ جو کہنے میں ان ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ۱۰۔ یہ تقریباً نبی حضرت عمرؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، ۱۱۔ کہ حضرت عمرؓ کی خصوصیت مدخروں میں بیان کی گئی ہے، ۱۲۔ کہ ان الفاظ کا بھی حضرت عمرؓ سے تعلق ہے، جہاں میں مسودہ صحابی نے ان کے متعلق ہی الفاظ لکھے تھے، ۱۳۔ کہ یہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے، 'الحدیث للذی ایمل بالیوم بکر و ظہر لکما ابدانی بجمہرئیل و میکائیل' (وہ ہے اس نعت کا جس نے میری مدد کر کے میرے اسی طرح فرمائی، جیسے جبرئیل و میکائیل سے میری کی گئی ہے، ۱۴۔ حضرت حذیفہ صحابی نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ تیری النافذ لڑنے میں ۱۵۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عہد کی طرف اشارہ ہے، جس میں البرکہ کو کھنک بکھنکے پر گئے، فرمایا گیا تھا، 'انکما من اللہین حکا السمع والبعصر' (تم دونوں تمہارے لئے مسخر فرمائی اور سنیائی کے لئے بند ہو، ۱۶۔) (تہذیب حاشیہ برصغیر، صفحہ ۱۷۰)



جس کا لازمی ان کی صحت اور حقیقت ہونے کی نعمت ہے جس سے وہ سرقرآن ہوتے ہیں، اگر با  
 ان کے علم کا مرتبہ اس علم کے بعد ہی ہے، بعد ہی کی راہ سے عطا کیا جاتا ہے۔  
 جس خدا ان لوگوں کو جو اس مرد مخیم کو دست رکھتے ہیں، اپنا خدمت بنائے، اور اس سے شہنی  
 گونے والوں کو اپنا دشمن قرار دے تو اس کی وجاہت کا، اور اس خدمت کا کہ تعظیرۃ 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  
 یہی حکم دلی ہر جائے کر ہی ہونا ہی چاہئے، کیونکہ جب حق ہی حکیم کے ساتھ گھومتا رہتا ہے، جیسا کہ  
 یہی حدیثوں میں اس کے متعلق آیا ہے، نیز اپنی صفت صحت کی وجہ سے بھی اور ملاہ اعلیٰ کے طبقہ  
 میں شامل ہوجانے کی وجہ سے بھی وہ اسی منصب کا جائز استحقاق رکھتا ہے۔

پس حق نام ہی اس چیز کا ہے، جو اس شخص کے سینے میں چمک لٹنے جس کا مطلب یہ ہے کہ  
 حق کا وہ تابع نہیں ہوتا، بلکہ حق ہی اس کا تابع ہوتا ہے خود حدیث میں بھی دیکھو، نہیں کہا گیا ہے کہ  
 وہ حق کے ساتھ گھومتا ہے، بلکہ فرمایا گیا ہے، مگر حق ہی اس کے ساتھ گھومتا ہے،

پھر اسی طرح اس مگر حق صحت کی بیداری کا اگر یہ اثر ہو کہ پروردگار اٹھا بھی دیا جائے جب بھی  
 اس کے یقین میں کسی قسم کا افتادہ نہ ہو، اور اسی روح مگر حق کی بیداری کا یہ تیرہ بھی ہو، کہ گیسے پرانے  
 جٹا کر فرمائش کی جائے تو قوت والوں کے درمیان قوت کے مطابق، انجیل والوں کے درمیان  
 انجیل کے مطابق اور قرآن والوں کے درمیان قرآن کے مطابق فیصلہ کرے، تو وہ ان ہماری باتوں  
 کا ستم ہے، کہ یہ آخری بات لینے ہر مذہب والوں کے درمیان ان کی مذہبی کتاب کے مطابق فیصلہ  
 لینے کی قدرت و قوت اس میں جو پیدا ہو جاتی ہے، اس کا لازمی ہے، کہ دنیا کے ایسے سارے مذاہب  
 و ادیان جن کے ماننے والوں میں اباب عقل و دانش کا جم غفیر، و مخصوص صافیب سے دربار رکھنے والوں کا

رضیہ ماشاء اللہ، حضرت علیؑ کے قول کی طرف اشارہ ہے، یعنی آپ نے فرمایا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس  
 یاترک عسکنا لکتاب اللہ و سنتہ رسولہ الانم اعطی الرجل فی حدائقہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری سنت  
 و اولیٰ کے ہاں نہیں چھوڑا، اگر مرن، اللہ کی کتاب و اللہ کے رسول کی سنت، البتہ قرآن میں کسی آدمی کو کچھ عطا کیا جائے، اس آدمی  
 سے مراد خود آپ کی نعت مبارک ہی ہے، نہ خلیفہ یا کسی اور شخص کا، تو حضرت علیؑ کی طرف سے ہے، آپ ہی کی شان اللہ میں  
 عبادت میں یہ عطا کئے ہیں، نہ حضرت علیؑ کو، نہ کسی اور شخص کو، اس شہد قتل کی طرف اشارہ ہے، یعنی تو کھنڈن المظاہر، ملاحت  
 یعنی اگر یہ میرے سامنے سے اٹھا لی دیا جائے، تو میں ہی میرے امتداد ہر گاہ کہ، یعنی ان کا بھی حضرت علیؑ ہی کے لیے

کوئی گروہ بھی ان میں شریک نہ تھا یہودیوں اور عیسائیوں میں رہبانوں کا جو حال ہے، یا یونانی فلاسفہ میں فلسفہ اشراقیہ والوں کی، ایرانیوں میں نور و ظلمت والوں کی اور ہندوستان کے بوگنوں 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 نطق و القدس میں قائم تھیں، مگر بعد کو فاسد اور بدی انکار و اللہ کی طرف سے ترابیاں پیدا ہو گئیں، اور تقلیدی عادات و رسوم جو ان کے داخل میں محفوظ تھے، ان کی بدولت یہود و بائیں 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 وقت عاقل پر ان ہی معلومات کو جن شکوں میں نقل کرتی ہے اللہ جن قابلوں میں ڈھالتی ہے، ان دونوں میں جیسا کہ چاہئے تطبیق نہیں دے سکے، پھر یہ بھی ہو کہ ان کے پھیلوں نے اپنے اظہار کے کلام کے ایسے مطالب بیان کئے جو ان کا مقصد نہ تھا، الرحمن :- اور اسی قسم کی دوسری آلودگیوں نے ذہن کو باطل کے ساتھ گڈ گڈ 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 روش کی بیداری کی وجہ سے صحیح باتوں کو غلط باتوں سے جدا کر لیتا ہے، جس نے جو چوکہ 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 احتساب 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 الحق ینطق علی لسان عسبر

من عمر کی زبان ہو نا ہے۔

یا حضرت علی مرتضیٰ کے متعلق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

دار الحق مع علی حیث دار علی کے ساتھ جو حکم گیا جدھر بھی علی ٹھوے

چونکہ ان اقوال کی یا ان ہی جیسے دوسرے اقوال میں کامفا دی جی ہے، ان سب کی خواہ مخواہ تاویل کرنی پڑے گی اور اصل تو یہ ہے، کہ اس حیثیت سے میں گفتگو ہی نہیں کر رہا ہوں، کیونکہ پہلے ہی بتا چکا ہوں، کہ ان مسائل اور ان مقامات کے متعلق میں شرعی نصوص کے پیش کرنے کا انداز

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 کے خاموشی کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ شریعت اس کی منکر ہے۔

درحقیقت مسئلہ تفصیل طلب ہے، یعنی عصمت کی دو قسمیں ہیں، ایک عصمت مطلقہ جس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کے سببے 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 فرامین اس شخص کے سپرد ہوئے ہیں اس منصب سے جن امور کا تعلق ہے، ان میں وہ معصوم ہوتا ہے یعنی غلطی ان خاص امور میں اس سے صادر نہیں ہو سکتی،

عصمت ہی کی تقسیم کی ایک شکل یہ بھی ہے، یعنی ایسی عصمت جس کا ثبوت بلا تردید شریعت میں مل رہا ہو، اس کو عصمت ظاہرہ کہہ سکتے ہیں، اور جس کا ثبوت نہ لگے بلا تردید کے ساتھ مہیا نہ ہو اس کو عصمت غیبیہ نام رکھا جاسکتا ہے، تقسیم کی ایک صورت یہ بھی ہے، یعنی جس شخص کے لئے عصمت کی صفت ثابت کی جائے وہ پیدائش سے موت تک معصوم ہو اس کا نام عصمت دائرہ 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 آنا کا ظہور جب ہونے لگے، تو اسے کسی حد تک ظاہر ہو تو اس کے بعد اس شخص میں جس میں روح ملکوتی کا ظہور ہوا، عصمت کی صفت پائی جانے لگے، اس کا نام عصمت حادثہ کہلا جاسکتا ہے۔

باتی میں نے جو یہ کہا کہ روح ملکوتی کا ظہور کسی وجہ میں بھی ہوا، اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً اسلام میں داخل ہونے کے بعد یا مجاہدہ کے آغاز کے بعد یا ولادت صغریٰ سے سرقرانی 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 منقطع ہو، وہی حال ان تقسیموں کے بعد قیصل کی صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ عصمت جو مطلقہ ظاہرہ دائرہ ہو، یہ تو صورت پیغمبروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، اس کے سوا عصمت کی دوسری قسمیں پیغمبروں کے لئے

دوسرے انسانوں میں بھی پانی جاسکتی 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، تاویل کے اصول سے سمجھنا چاہئے کہ کتاب سے مراد وحی ہے اور حکم سے مراد حکمت ہے، اور علم سے مراد معرفت ہے۔

## عقبہ (۱۲)

مقامات کے سلسلے میں جو مقام سب سے اعلیٰ سب سے برتر، سب سے ارفع اور بلند ہے اس کی صریح تصویر کشی سے بھی پہلے ضرورت ہے، کہ چند تمیزی مقدمات پہلے بیان کر دیے جائیں، پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ روح ملکوتی وہ حقیقت جبروت کی آنگ کے شعلوں میں سے ایک شعلہ ہے، اور اس کی چنگا لیلیں میں سے ایک چنگاری یا شراروں میں سے ایک شرارہ ہے، جب جبروت کی تگ بھڑک اٹھی ہے، اور تجلی کے سمندر میں ظالم برپا ہو گیا ہے، تو اسی کیفیت سے روح ملکوتی کا تعلق و وابستہ ہے، اسی پر اس کے وجود کا رخ رہے، عرش چوین تجلی کا قیام ہے، اس سے روح ملکوتی کو وہی نسبت ہے، جو آفتاب سے اس کی شعاعوں اور کرنوں کو ہوتی ہے، نیز کہ تم کو تمایا بچکا ہے، کہ اوداع کا عالم مادہ اور مادے کے سارے لوازم سے پاک اور مقدس ہے، اتنا پاک اور تہا تقدس کہ مادے سے عالم اوداع کو وہ تعلق بھی نہیں ہوتا، جسے اعتبار کہتے ہیں، یعنی نفس ناطقہ کا مادے (بدن) سے جو تعلق ہے، اتنا تعلق بھی اوداع کے عالم کو مادے سے نہیں ہے۔

وہ اصل 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 طرف ہے، اسی کی تعبیر عالم اوداع سے کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا تعین وہ حقیقت خود تجلی کی یافت اور تحقق سے حاصل ہوجاتا ہے، اس کی مثال گویا ایسی ہے، کہ بادشاہ اور امام کے جو وزراء اور امراء ہوتے ہیں، ان سے ہرگز اور مدارج کا تعین جیسے خود بادشاہ اور امام کے قائم ہو جانے کے ساتھ ہی قائم ہوجاتا ہے، یا کارگر جس چیز کو بناتا ہے، اس کا تعین ہی صورت سے ہوجاتا ہے، جو کارگر کے ذہن میں اس چیز کی ہوتی ہے

یا ایسی چیز جو متعدد اشیاء کی سبب اور سبب ہو، ظاہر ہے، کہ خود اس مبداء کا وجود ان متعدد درجات اور پہلوؤں کو سمیٹ کر دیتا ہے، جن کی بنیاد پر اس ایک چیز سے متعدد چیزیں صادر ہوتی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ علی اعظم کے سامنے ارواح کے عالم پر احتمال الہی مع میرزی کی ایسی کیفیت طاری رہتی ہے، کہ جب تک کسی پیدا ہونے والی شے سے اس کا تعلق نہ ہو، تو 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 علی ستر کو خارج میں پائی جانے والی یعنی شے سے ہوتی ہے، یعنی خارج میں پائی جانے والی یعنی حقیقت سے علی صورت کو عنوان ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اسی کا علی صورت اس خارجی حقیقت کے انکشاف و علم کا جو آلہ ہوتی ہے، یہی تعلق عالم ارواح کو ان موجودات سے ہے، جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا ذکر پہلے ہی آچکا ہے، کہ عرش پر جس تہلی کا قیام ہے، بعض نفوس میں اس کی بلدی بددی شہادت پائی جاتی ہے، اسی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کہ اس قسم کے نفوس کی ملکوتی روح عرش تہلی کی کامل اور نام نکشائ ہوتی ہے، یعنی عرش تہلی کے انکشاف کا وہ ایک کامل آلہ ہوتی ہے، عرش تہلی کے مکشائ ہونے کی خصوصیت اس روح ملکوتی میں اتنے کمال درجہ کی ہوتی ہے، کہ نفس ناطقہ کی مکشائ ہونے کی جو صفت اس روح ملکوتی میں پائی جاتی ہے، وہ بھی اتنی کامل نہیں ہوتی، اسی طرح نفس ناطقہ تہلی کے انکشاف کا جو آلہ ہوتی ہے، اس کی یہ مکشائیت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جس کی و میری ہے، کہ روح ملکوتی کو اپنے تقدس کی وجہ سے عرش تہلی 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 وہی، یا پتھر میں اس کو گڑھے گا، سوچو! یہاں تین چیزیں پائی جا رہی ہیں، کاریگر کی ذات اس کی شبیہ شبیہ کی علی صورت جسکا شبیہ بنانے سے پہلے کاریگر نے تصور کیا، اب خود کرد، اس میں شک نہیں کہ شبیہ سے اس کی علی صورت اگرچہ روح ملکوتی ہونے کا تعلق رکھتی ہے، لیکن باہر ہر کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ عنوان ہونے کی حیثیت سے خود کاریگر کی ذات کی نمائندگی شبیہ کی یہ علی صورت جس قوت سے بلوہ الا تم کرے گی، قطعاً اتنی کامل اور تمام نمائندگی عنوان ہونے کی حیثیت سے شبیہ کی نہ کرے گی، نیز خود شبیہ بھی عنوان ہونے کے لحاظ سے کاریگر کی ذات کی نمائندگی نہ کر سکتی ہے، اس نمائندگی سے بھی وہ نمائندگی زیادہ کامل اور تمام ہوگی، جو اسی شبیہ کی نسبت علی ستر تہلی کی ذات کی بحیثیت عنوان

ہونے کے کرتی ہے۔

جس کا راز یہ ہے، کہ خود کارِ مگر کی ذات میں احساس کی شبیہ میں جو امتلاف ہوتا ہے، ظاہر ہے، کہ اس کی بنیاد مادہ ہے، اور علی صورتِ مادے سے پورے تعلق ہوتی ہے، اس لئے اس کا ذہن ہی چیز کی آلودگی سے پاک ہے، جس پر امتلاف کی بنیاد قائم ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ کارِ مگر کی ذات کے عنوان بننے میں علی صورتِ مخلص عنوان کی شکل میں باقی رہتی ہے۔

اب اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ سمجھو کہ نفسِ نااطمہ جو کمال کے مدارج کے طے کئے ہوئے ہوا اگرچہ وہ بھی ایک جبروتی شکل ہی ہوتا ہے، لیکن چونکہ مادے کے دھوئیں کی اس میں آمیزش جو جاتی ہے، اس لئے گویا اس کی حیثیت ایسے ٹھیلے کی ہوگی جسے تاراج کئے ہیں، یعنی دھواں جس میں محسوس ہو، گویا یوں خیال کرنا چاہئے، 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، یعنی وہ گویا ایسی چیز ہے، جو خالص آگ ہونے کی شان کو باقی رکھے ہوئے ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ ایسا نفسِ نااطمہ جو حق تعالیٰ سے، مشابہت حاصل کرنے میں کمال درجہ پر پہنچا ہوا ہے، کمال اس میں جس لئے حاصل ہوا ہو، کہ پیدائش ہی کے وقت سے کمالات الہی سے انتہائی مشابہت اس میں پائی جاتی تھی، اسی قسم کے کائنات کی مددِ تجلی کا مادہ بھی یہی اس لئے جلیا ہے، کہ قلبی کے سامنے اس کا درجہ منجمل ہو کر رہ جاتا ہے، اور عالمِ ارواح کی ہی شان بھی ہے، نیز تجلی کی عکاسیت اور نقل اتارنے کے فرس کو بھی وہ اس لئے انجام دیتی ہے، کہ عرشِ تجلی کی وہ عنوان ہوتی ہے۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے، کہ اس قسم کا کامل نفس رکھنے والا آدمی جب تکیم ہو، ایسا حکیم کہ روحِ مخلوق اس پر ظاہر ہو رہی اس کا مقصد وہ، اور نفس اس کا انتہائی استوار اور پھیلنے کی حالت میں ہوا، تو اسی صورت میں یہ ناگزیر ہے، کہ نفسِ نااطمہ سے ہم آغوش ہونے اور تعلق قائم کرنے کے بعد بھی اس کی روح کی اس خصوصیت کا یعنی قلبی کے، اور ہونے کی خصوصیت کا ازالہ اس سے نہیں ہوتا۔

چوتھا مقدمہ یہ ہے، کہ نفسِ نااطمہ خواہ خلیفۃ القدر میں فانی ہونے کے لئے تیار ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ بات کہ تجلی کا وہ مادہ بھی ہو سکتا ہے، اس مسئلہ سے اسے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ نفسِ پیر علی اپنے مخصوص احکام کے متعلق اپنی مشغلِ حوشیت رکھتا ہے، یہی وجہ ہے اس بات کی کہ نفسِ نااطمہ

نہیں شبیہ کا مادہ ہوتا ہے، اسی قسم کی کوئی چیز ہوتی ہے، جس میں شبیہ قائم کی جاتی ہے، اور کارِ مگر کے جہدِ کمال اور گوشت و پوست و نیرہ ہوتا ہے، ۱۲

خطیرۃ القدس میں فنا ہی کیوں نہ ہو چکا ہو، اللہ ظاہر اس کے خاص احکام میں باقی نہ رہے ہوں،  
لیکن پھر بھی جس چیز میں مدد فانی ہوتا ہے، اس کے احکام میں وہی تعین اور شخص 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 شخص 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 رلہ  
سے ہوتا رہتا ہے، لیکن روح ملکوتی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ لو با  
آگ میں داخل ہو کر فانی ہی کیوں نہ ہو جائے، لیکن باوجود اس کے آگ کے لئے جو حرارت ضروری  
ہوتی ہے، اس حرارت کے متعلق یہ بات کہ وہ قوی درجہ کی ہے، یا تسخیر و درجہ کی ظاہر ہے، کہ  
اس کے تسخیر کرنے میں یقیناً لوہے کے وجود کو دخل ہوتا ہے، لیکن برضات اس کے ہوا کو دیکھو جب  
آگ ہوا پر غالب آجاتی ہے تو ہوا بالکل خاموش آگ بن جاتی ہے، ویسی فرق نفس ناطقہ اور روح  
ملکوتی کے فنا ہونے میں ہے، اسی طرح ایک دوسری مثال ان بنی دونوں نفس اللہ روح کے  
اس تعلق کی وضاحت کے لئے 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 مستقر ہے، اور خطیرۃ تقدس  
کی مثال آفتاب کی ہے، جس کے سامنے وہی آئینہ رکھا گیا ہو، ظاہر ہے، کہ اس آئینے 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 غیر 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  
اللہ زمین کے زوچ میں آیا 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 چھپکا دیکھتا جسم نظر آرہا ہے، اور شیشہ نہیں آفتاب ہی ہے، لیکن آئینہ والی مثال میں معاملہ اس  
برعکس ہے، یعنی آئینے کے بالمقابل جو چیزیں خود ہوں گی یا دیکھنے والے کے سامنے چمکتا دیکھتا جو جسم  
نظر آتا ہے وہ ہی مستقل دار جسم یعنی آئینہ ہی ہوتا ہے، اگرچہ یہ بات آفتاب ہی کی روشنی اور اس کی  
روشنی سے پیدا ہوتی ہے۔

ان تہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ فرض کرو ایک آدمی ہے، جس کا نفس کامل ہے

وہ پیدا نشی طور پر کمال کے انتہائی درجہ پر ہے یہی آدمی فرض کر دو گا حکیم بھی ہے اس کے تسبیح 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 فرمائیں جب یہی صورت پیش آجاتی ہے  
 تو اس وقت اس شخص کی روح آدھ تجلی بن جاتی ہے اور اس کا نفس درجن کا وہ عرش بن جاتا ہے جس پر  
 وہ تجلی فرماتا ہے اور اس شخص کا نسیم خلیفۃ القدس ہونے کی شکل اختیار کر لیتا ہے کیونکہ تجلی کے ذریعے  
 اس کا نسیم سر ہو جاتا ہے جب یہ ہو چکا ہے تب اعلیٰ سرحدوں کے رہنے والے اور جو مجلس سب سے  
 برتر و اعلیٰ ہے اس کے اربابین اس شخص کے آگے جھک جاتے ہیں لیکن ان کا یہ جھکنا اس شخص کے  
 آگے نہیں ہوتا بلکہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے آگے دو جھکتے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص کے  
 جہدے میں طائفہ کروہیوں گر پڑتے ہیں اور تجلی سے پھوٹ پھوٹ کر فراس کے نسیم سے نکلتا رہتا ہے  
 اس وقت اس کا قلب بھی نور سے لپ بڑھ جاتا ہے اور اس کی زبان بھی اور اس کے دل پٹھے بھی  
 اس کا نور بھی اس کے بلبل بھی اس کی بڑیاں بھی اس کی شنوائی کی قوت بھی اچھائی کی قوت بھی اور وہ خود  
 نور و عظیم بن جاتا ہے تب خدا اس کی زبان پر بولتا اور اس کے ہاتھ سے پکڑتا ہے اس کی دونوں  
 آنکھوں اُسے دیکھتا ہے اور اس کے دونوں کانوں سے سنتا ہے اور اسی وقت یہ کہا جاتا ہے کہ  
 قال اللہ علی لسان عبیدہ مع اللہ لمن حمدہ اپنے بندے کی زبان پھندا ہوتا ہے کہ سن لیا خدا نے  
 اس کی جس نے خدا کی حمد کی

اور یہ کہ

يقضي الله على لسان نبيه ما يشاء  
 اسی طرح قرآنی آیت  
 لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان  
 داود و عيسى بن مريم  
 نیکو کتاب خدا اپنے پیغمبر کی زبان پر جو کچھ چاہتا ہے  
 سنت لے لے گا بنی اسرائیل کے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا  
 داؤد و عیسیٰ کی زبان پر جو عیسیٰ بن مریم و عیسیٰ بن مریم نے کفر کیا

میں بھی کہا گیا ہے کہ ان دونوں داؤد و 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 الذين يباعدونك انما يريدون  
 اللہ يذللہم -  
 ان لوگوں نے تیرے بائیں ہاتھ کی ہے انہوں نے غلام  
 اللہ کی خدا کا اتنا ان کے ہاتھوں سے ہے



اور حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق اس قسم کی باتیں جو فرمائی ہیں مثلاً  
 من احبني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله ومن اذاني فقد اذ الله  
 جس نے مجھے دوست رکھا اس نے خدا کو دوست رکھا  
 جس نے میری فرماں برداری کی اس نے خدائی فرماں برداری  
 کی جس نے مجھے نکر پوچھا اس نے خدا کو نکر پوچھا

یا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ

المحق بنطق علی لسان عمر  
 حق عمر کی زبان پر ہوتا ہے

یا  
 السکينة سمعتن علی لسانه عمر  
 سکینت عمر کی زبان پر ہوتی ہے

وان سب کا وہی مطلب ہے

گویا ایسا سمجھا چاہئے کہ اس شخص کے نرمی مثال اس طاق کے جیسی ہے جس میں تھلی کا چراغ جل رہا  
 ہو اور تھلی کا یہ چراغ نفس نامقدس کے زجاجہ (تائزس) میں ہے اور نفس ہاں وجہ سے کہ تھلی سے وہ کچھ  
 چمٹا ہوا ہے اور اس کے سامنے وہ اس وجہ منحل ہو کر رہ گیا ہے کہ گویا اس تھلی کے ساتھ مل کر نفس اپنے  
 ایک واحد ذریعے کی شکل اختیار کر گیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک کوکب دردی (جگمگاتا ہوا  
 ستارہ ہے) اور تھلی 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 پرورش اور  
 نفوس کی تکمیل ہو رہی ہے، یہ خطیرۃ القدس نہ تو کوئی ایسی چیز ہے جو مادے سے قطعی طور پر مجرود اور پاک  
 ہو، یعنی تھلی اعظم کا اس باب میں جو حال ہے وہی حال ہاں کا ہے، اللہ نہ کوئی خاص مادی شے  
 ہے، جیسے شہبازی (یعنی عالم عکس) کے تجلیات کی کیفیت ہے، تو یہ ہے کہ خطیرۃ القدس کا تعلق  
 اس کامل روح سے ہے، نہ بزرگ اٹھے اور اشتعال پیوے ہو جائے، نیز نہ اس نفس کامل و ملا آدمی حکیم ہے  
 اس کی روح میلاد ہے، اور خطیرۃ القدس اس کا ملا و حد سے زیادہ مستحکم اور قوی ہے، اور اس وجہ سے کہ  
 حق تعالیٰ کی تھلی کے ارادہ میں اور اس میں موافقت کا تعلق ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ اس کی حرکت کا اور تھلی  
 کے لئے متصل ہو جاتا ہے، ادلیوں نہ پڑا کا اضافہ ہو جاتا ہے، خوب ایسی طرح ان باتوں کو کھینچیں

کرد

پھر اس تھلی سے جب علوم منتقل ہو کر قوت عاقلہ میں پہنچتے ہیں، پس اگر یہ سال شمس ہی ہے تو  
 اس وقت ان علوم کی تعمیر و جدی کے لفظ سے کی جاتی ہے، اور اگر وہ نہیں ہے، تو اس کی تعمیر تجدید سے

قسط سے کرتے ہیں، قدیم جرگوں کی اصطلاح میں نیز افضل المحققین میں اس مقام کو قرب فریق کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور امام ربانی اسی کو کمالات نبوت کہتے ہیں۔  
امام ربانی کے نزدیک کمالات نبوت نبوت سے عا ہیں، یعنی کمالات نبوت سے سرفرازی کے ضروی 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 انبیاء اور محدثین 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 یہی ہے جو کسی ایک نوع کی دو صفتوں کا ہوا کرتا ہے (جیسے حقیقت 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 اختلاف 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 صفتوں 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 نعمت سے تو دونوں ہی سرفراز ہوتے ہیں، البتہ نفس 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، یعنی رسولوں میں جو الوالغرم ہیں اور جن میں الوالغرم ہونے کی خصوصیت نہیں پائی جاتی ہے، اسی طرح خاتم الانبیاء میں اور ان رسولوں میں جو الوالغرم 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 یعنی

وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا  
نبیؑ

میں "ولا محمدت" کے اضافہ کے ساتھ ایک قرآنی نقل بھی لکھی ہے، اسی طرح مشہور قرآنی آیت  
وان من تریة الاخلاقها منذرہ  
نہیں ہے، کوئی سبق جس سے کوئی تفسیر نہ گذرا ہو

میں تشریح کے لفظ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے، کہ تفسیر کا یہ لفظ نبی اور محدث دونوں چلوی ہے، محدث 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 داخل ہیں۔

نیز قرآن مجید ہی میں جو فرمایا گیا ہے کہ

وَلَقَدْ رَاسَلْنَا آلِيهِمْ أَشْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا  
فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ لَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مَّرْسَلُونَ

واحد بھیجا جب ہم نے ان کی طرف ندا آدھیں کہ بھیجا،  
تو انہوں نے مدافعت کی اور تیسرا بھیج دیا، تب ہم نے تیسرے سے ان کی  
طرف اتنا زالی کی، ان تینوں نے مل کر ان سے کہا کہ ہم تمہاری  
طرف بھیجے ہو نہیں۔

مذکورہ بالا آیت میں ان تینوں بندگان 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 (مذکورہ)  
طرف سے براہ راست نہیں، بلکہ خدا کے رسول کی طرف سے وہ بھیجے ہوئے تھے، کیونکہ جن لوگوں کے  
ساتھ 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، یعنی

مَا اسْتَوَىٰ اِلٰهٌ بِشَرِّ مِثْلِنَا  
نہیں جو تم لوگ گمراہے جیسے آدمی

مذکورہ بالا مطلب کے لحاظ سے ان الفاظ میں جو اب کچھ غیر موزوں سا جو جاتا ہے، آخر سوچنے کی  
بات ہے، مگر ان کے شر 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 سانی ہو، البتہ  
آدمی خدا کا رسول ہو، اس کو اپنے خیال میں وہ درست نہیں سمجھتے تھے، جن لوگوں نے انجیل کا اور  
حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حواریوں کے خطوط کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ حواریوں کی طرف  
رسالت کا احساس ان کے نزدیک قابل اعتراض بات قطعاً نہ تھی، ذہن حال مدبریت اور  
رسالت میں باوجود اس تعلق کے، یعنی یہ مان بھی لیا جائے کہ محدثین کو بھی رسول کہا جاسکتا 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 احساس جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ختم نبوت کے

دعویٰ میں اور محدثین کی طرف رسالت کے انتساب میں کھڑا 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

لوصعان بعدی نبیا لیمان عہد میرے بعد کوئی نبی ہرگز نہ آئے گا  
میں فرمایا گیا ہے، اس کی تعبیر محدثیت کے لفظ سے جو فرمائی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ رخصتم  
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 بمنزلہ ہارون من موسیٰ الائنہ  
لا نبی بعدی  
تمہاری میثیت میرے ساتھ وہی ہے جو ہارون کی موسیٰ  
کے ساتھ تھی، گراہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

کہا گیا ہے، یہ بھی "محدثیت" ہی ہے نیز  
علماء اہل سنتی کا نہیں، اسرائیل  
میری امت کے طار ایسے ہیں جیسے بنی اسرائیل کے لہذا  
کی روایت میں بھی علماء سے مراد محدثین ہی کا طبقہ ہے۔

بعض ائمہ عرفان سے یہ جو منقول ہے کہ وہ زید بن عمر بن نفیل اور حنظلہ بن صفوان وغالبین ہونا  
ذوالقرنین و مریم بنت عمران (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ) کی نبوت کے قائل تھے، اس قول  
میں اور جمہور کے اس دعویٰ میں کہ نبوت کے مقام پر ان میں سے کوئی بھی سر فراز نہ تھا، دونوں  
اقوال میں عین تطبیق کی یہ شکل ہے، دیکھئے ان کی نبوت کے جو قائل ہیں، وہ مال محدثیت کو ان کی  
طرف منسوب کرتے ہیں، اور جنہوں نے ان کی نبوت کا انکار کیا ہے، ان کی فرض یہ ہے، کہ  
محدثیت کے سوا جو مخالف نبوت کا منصب ہے، وہ ان کو عطا نہیں کیا گیا تھا، اور یہی بات یہی 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 برصوف ہوتے ہیں، اسی لئے انہیں  
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 دعویٰ کیا تھا، کسی سبب 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

عہد حنظلہ بن صفوان وغالب بن سلقان عرب کے بگڑیہ ننوس تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے انہوں کی طرف سے نبوت کا دعویٰ  
دعوت دی تھی، لیکن انہوں نے ان لوگوں کی طرف نبوت کا انتساب کیلئے

نہیں ملی تھی، دلکل وجہ تھی کہ میں لیھا دینے پر نہیں اپنی قوم کا ایکہ کر رکھتا ہے، اسی کی طرف وہ رخ پھیرتا ہے،  
 وغیرہ 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 بلا مباحث کا جس نے عمدہ فکر سے مطالعہ کیا ہے، اس پر مسئلہ منہ نہیں رہ سکتا، اس میں یہ کہنا چاہتا ہوں، کہ ولادت کبریٰ والے ہوں یا قرب فرشتوں والے، اگرچہ نذر الہی و ذوق ہی کو محیط ہوتا ہے، وہاں نوراہی میں دونوں ہی گمشدہ و مشتمل ہوتے ہیں، دونوں ہی کے قوی میں یہ نورجہادی رسائی رہتا ہے، لیکن باقی جہد ولادت کبریٰ والوں میں بوجہ قرب فرشتوں والوں میں پھیرگی کہنے امتیازات باقی رہتے ہیں، یعنی طاعت کبریٰ کے ائمہ کے افعال بشری کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ خدا ہی کے ساتھ یا خدا ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، اسی طرح قرب فرشتوں 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 فرشتوں کے متعلق جو یہ فرمایا ہے، کہ

لازلل یتقرب عبدی بالقرآن الحدیث بندہ مجھ سے نزدیک ہوا، شہوداً ہوتا ہے، لافظ کے تعبیر

سے (آگے مدیفا کو پڑھاؤ)

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 شغوانی سے اور دیکھنا خدا ہی کی بیانی سے اور پکڑنا خدا ہی کے ہاتھ سے ہوتا ہے، مگر اسی کے مقابلہ میں ایسی روایتیں مشافہ

قال اللہ علی لسان نبیہ سمع اللہ من حمدہ اپنے نبی (یا بندے) کی زبان پر پڑانے کہا کہ سن لیا، اس شخص کی بات میں نے اسی کی حد تک۔

یا حضرت عمر کی تعریف میں

الحق ینطق علی لسان عمر

ان میں تم دیکھ رہے ہو، کہ بولنے والا اور کہنے والا خدا ہی ہے، اگرچہ خدا ہی نے صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر یا امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کی زبان پر بولا، تم کو چاہئے کہ قرب فرشتوں اور قرب فرشتوں کے

یہ اس حدیث کا ذکر پہلے کسی مضمون پر تفصیل سے آچکا ہے، کتاب میں تمبیہ کا مفہوم ہے، لیکن حدیث میں تعبد ہوتا ہے، غالباً کتابت کی غلطی سے، جیسا کہ پہلے ہے، ص ۴۰۴

مذکورہ بالا فرق، کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان دونوں اقوال میں فرق کر کے دیتے ایک تو وہ قول  
جو شیخ الصوفیہ (یا زید بسطامی) کے

سبحانی ما اعظم شأنی

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 جیسا  
چلے ہے کہ دونوں میں یہ فرق ہے، کہ پہلی بات یعنی (یا زید بسطامی) کا مذکورہ بالا قول، بشرط کلام  
ہے، اگر یہ خدا کی زبان سے اور ہوا اور قرب فرائض والوں کے اقوال خدا کے اقوال ہیں اگر یہ  
آدی کی زبان سے وہ اور ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ سابق الذکر یعنی سبحانی، ما اعظم شأنی، 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 ہوتی 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  
و احتجاج ہیں۔

تفسیر: امام ربانی (مجدد الن تانی) نے اپنے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے، کہ قرب فرائض کا مقام  
ان کو بھی حاصل چلے ہے، میرے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، جس کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا  
جاسکتا ہو کہ امام ربانی کے لئے اس مقام کا حاصل ہونا ناممکن تھا، خصوصاً جب ان کا تعلق  
مستی 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 جواب رقم فرمایا ہے، کہ  
طریقہ سن طریقہ سبحانی مست، نہ ان سبحانی کہ  
ال بسطامی سرزده کہ ان از لائحه نفس نہ بر آید  
وہیں را گردے از تشبیه ترسیدہ و آن ہر چہ  
سکر چش خورد۔

میرا طریقہ سبحانی طریقہ ہے، لیکن بس سبحانی طریقہ سے  
مراد سبحانی کا وہ لفظ مستعد 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 میں طریقہ کی طوٹ اٹھا کر  
رہے ہیں، اس کو تشبیہ کے فہار کی ہوا بھی نہیں لگی ہے  
اور بسطامی کا قول مسکر (نشہ) کے چتر سے اچھے ہے۔

امام ربانی نے اس کے بعد اور جو کچھ لکھا ہے، سب کا مطلب یہی ہے، کہ اتھاروی کمالات اور  
اس کے ساتھ سرخا چیزیں جن کا الہیات سے تعلق ہے، حضرت بسطامی کی ولادت کبریٰ کے مقام سے

وہ صادر ہوئی ہیں، لیکن مجھ سے یہ 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 تحریر پائی جاتی ہیں، جن سے یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سے مسلمات کا انمول نے دعویٰ کیا ہے، اور جن محضوں اور 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 یہ سراپا تھا تو ان سب کا صحیح عمل اور واقعی مطلب وہی ہے، کہ نبوت اور وحی نہیں بلکہ نبوت کے کمالات کا اور محدثیت یا تحدیث و غیرہ کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے، خدا ان کی ذات کو اس قسم کے دعوؤں سے ہی رکھے اور ہم لوگوں کو اس گروہ میں داخل کرے، جتنی کے پیرو ہیں، اور انبیاء انصاریہ 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 ہمیں وہ ان لوگوں میں شریک نہ کرے، جن کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے، کہ

اذ اجاء صر اسر من الامن اولخون اخا  
 جب آئی ہے، ان کے پاس کوئی بات جن کا تعلق ان سے بریافتوں سے تراے یہاں 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 دیتے ہیں اور اس قسم کی خبروں کو ان لوگوں تک پہنچا دیتے ہیں، جو ان خبروں سے صحیح نتائج نکالنے کا سلیقہ رکھتے ہیں، اور مشکلات کو حل کر سکتے ہیں۔

## اشارہ کا خاتمہ

نسمہ کی تہذیب و اصحاح سے حکمت تک اہل کمال کے جن مقامات کا میں نے تذکرہ بہتنگ کیلئے، وہ حقیقت 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 مننا الا لہ مقام معلوم ہم ہی کائنات ایسا نہیں ہے جس کا کوئی خاص مقام ہے  
لمرات بے جا کے نیل سے ان لوگوں کے ذکر کریں نے قلم انداز کر دیا، البتہ نبوت کے کمالات کا جو  
حکام 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 کیلئے ہے کہ خود  
نبوت کے مقام کی تفصیل اور دوسرے مقامات سے جن درجہ 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 طے کسی  
مستقل کتاب کی ضرورت ہے، بعض ذیلی اور غیبی گفتگو ان مباحث کے لئے قطعاً کافی نہیں ہو سکتی  
چاہے کہ اس کو بھی طرح بھولا، 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 حضرت 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 اصحاح 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 فرانس والے اور  
حکماء یہ دونوں ان لوگوں میں داخل ہیں، جنہیں خالص خدا داد وہی کمالات سے سرفرازی بخشی  
جاتی ہے، پھر ان لوگوں کو ولایت کبریٰ، اول ولایت صغریٰ والوں میں جب شامل کر لیا جائے،



تو "السا بقون" کے نام سے وہ موصوم ہوتے ہیں، اور اصحاب اہلسنت ان لوگوں کی تسمیہ ہے جو شرک کی تہذیب و تربیت چھاپنے اپنے مراتب کے لحاظ سے کامیابی حاصل کرتے ہیں۔

بہر حال یہ چیز میں تو غیر معلوم ہی ہو چکی ہیں، لیکن یہاں مجھے ایک خاص نکتہ کا ذکر مقصود ہے جو سننے کے قابل ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ "افضلیت" کو کسی کسی بہتر یا فضیلت ہاں کی دو قسمیں ہیں یہی "افضلیت" 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، لہذا ان سے افضل و برتر قرار دینے کے ہیں، بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ مفضل وہ جس پر برتری عطا کی جائے، کی مفضولیت اور افضل وہ جسے برتری عطا کی گئی ہے، ان کی فضیلت حدوں یا تہوں کے ان اوصاف اور خصوصیات کو پیش نظر رکھتے ہوئے واضح اور بدیہی معلوم ہوں جن پر برتری اور افضل کا مدار ہو، مثلاً پھر کے مستجاب ہوں انسان کی برتری کا جو حال ہے۔

اب سمجھنا چاہئے کہ سابقین کی جماعت کو اصحاب میں سے جو افضل قرار دیا گیا ہے، اسی طرح وہی کمالات سلسلہ یعنی ولادت کبریٰ کو بھی جو شامل ہوں، ان کمالات داروں کو ان کے سوا دوسرے لوگوں پر جو برتری حاصل ہے۔ یہ فضیلت کی بھی پہلی قسم ہے۔

اور دوسری قسم فضیلت کی وہ ہے جس میں افضل اور مفضل دونوں کے اندر ایسے خلائق اوصاف پائے جاتے ہیں جن کی وجہ سے افضل کو مفضل پر اور مفضل کو افضل پر بعض وجہ سے برتری حاصل ہو سکتی ہے، یعنی بعض وجہ سے ہو سکتا ہے، کہ جسے افضل قرار دیا گیا ہے، وہ مفضل ہو جائے، اور جسے مفضل ٹھہرایا گیا ہے، بعض وجہ سے وہ افضل ہو جائے، فضیلت کی اس شکل میں افضل و مفضل 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 فائدے 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 میاں قرار دیا جائے، یعنی محسوس ہوتا ہے، کہ جن کمالات تک رسائی ان سے ہوتی ہے، وہ نسبت ان کمالات کے زیادہ بہتر ہیں، تو دوسرے امتیازی اوصاف سے حاصل ہوتے ہیں، لہذا ہر کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو، بادشاہ کو اپنی رعایا پر ظاہر ہے، کہ دوسری قسم کی فضیلت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ رعایا میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو بادشاہ سے

نہ طلب میں شلا 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 اندھ بعض کاشت کاری اور نداشت میں بعض نئی 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 اولاد بادشاہ کی اولاد سے زیادہ دل آویز و پسندیدہ ہوتی ہے۔

لیکن باہر حکومت اور سلطنت کی وجہ سے جو برتری حاصل ہوتی ہے، یہ ایسی چیز ہے جو بادشاہ کو سب کاموں پر بنا دیتی ہے، سب اس کی وجہ سے اپنی معاشی ضرورتوں کی تکمیل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، اور اپنے کمالات کی تعداد میں سب اس کے دست نگر رہتے ہیں، یہی وجہ ہوتی ہے کہ حکومت و سلطنت والے دینے سلاطین و لوگ، کو دوسرے کمالات والوں کے مقابلہ میں سب سے زیادہ برتر اور افضل سمجھا جاتا ہے۔

اہل السنۃ والجماعت نے افضلیت کی اسی قسم کا نام "فضل کلی" رکھا ہے، پھر حال میں یہاں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ خداداد وہی کمالات جن میں دلالت 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 افضلیت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام اور محدثین کا طبقہ جہاں نبیاء 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، ان میں اپنے سوا دوسروں پر فضلی 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 ساتھی نہیں ہوتا، اس لئے ہر شخصیت کے ساتھ میں نے اس لئے متنبہ کیا، تاکہ بزرگوں کے کلام میں کوئی ایسی بات مگر نہیں ملے جس سے معلوم ہو کہ وہ دوسرے اہل کمالات کے مقابلہ میں اپنی افضلیت کا اپنے کمال کی افضلیت کا دوسرے کمالات کے مقابلہ میں نظر آ رہا ہے۔ تو بالکل یہ 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، ہمیشہ یہ دعویٰ غلط نہیں ہوتا اور نہ یہ بات دعویٰ کرنے والے کی منفردیت کے منافی ہے۔

# خاتمہ کتاب

## مشال کی تحقیق

### عقبہ (۱)

جیسے خارج میں لینے 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 لائق مادہ سے پاک و منزہ ہونے میں اور شہادی و محسوس امور کے لئے سبب 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۔

بہر حال 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 لائق شکل و صورت امتداد اور پھیلاؤ سے متصف ہوتی ہیں، اور کسی خاص سمت اور جہت میں ہونا، نیز حسی اشارے کو قبول کرنا، یعنی یہاں ہنایا و ہاں ہونا ان صفات سے بھی جیسے خیالی صورتیں موصوت ہوتی ہیں، اسی طرح شخص اکبر میں یہ خاص عالم جو پایا جاتا ہے، وہ بھی ان صفات سے موصوت ہوتا ہے، اسی کو 'عالم مشال' کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور عالم مشال کی ان ہی خصوصیتوں کا نتیجہ 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 لیے اور طویل امتداد ہی سے کہیں نہ موصوفہ ہو، یعنی خواہ بقصد بھی بسی ہو، یا چوٹی ہو، یا وجود اس کے عالم شہادت دینے عالم محسوس کی چھوٹی سی تصویر جگہ میں

پائے جانے کی صفت کو اس کی طرز منسوب کیا جاسکتا ہے، گویا اس کی حالت ان استعدادات کی ہے  
 جو آئینہ میں منکس ہوتے ہیں (ایسے ان استعدادات کی مقدار خواہ تیس، کچھ ہو مگر چھوٹے چھوٹے آئینے میں  
 بھی ان کی گنجائش نکل آتی ہے) یا اس کی کیفیت ان عظیم اور بڑے بڑے اجسام کی طرح جو آئینے کے  
 خیال میں چھپ کر پائے جاتے ہیں مثالی اشیاء کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ عالم شہادت کی  
 جتنی جگہ میں ایک مثال نئے رہ سکتی ہے، عینہ اسی جگہ میں اس مثالی شے کی جیسی ہزار ہا مثالی  
 چیزیں سما سکتی ہیں، گویا وہی آئینہ والی حالت ہے کہ اس میں جیسے کسی ایک انکاسی صورت کے لئے  
 گنجائش نکل آتی ہے، اسی طرح آئینہ کی اس جگہ میں ہزار ہا ہزار ان جیسی انکاسی صورتیں سما جاتی ہیں؟  
 (عالم مثال کے متعلق یہ باتیں جو میان کی گئی ہیں) ان پر تعجب نہ کرنا چاہیے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ کبھی  
 جس کی وسعت آسمان اور زمینوں کی وسعت جیسی ہے، اس جنت کے متعلق کیا تم نے سنا ہے؟  
 ہے کہ اس جہنمی جگہ میں اس کی گنجائش نکل آتی تھی، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور  
 مسجد نبوی کے قبلہ کی دیوار کے درمیان تھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس عالم کے عجائب و فرائب مد شمار سے خارج ہیں جن کی وجہ سے ہم نے  
 کہ جگہ اور مکان میں پائے جانے اور امتداد و طول و عرض و غیرہ) اسی شکل اور رنگ کے مختلف حصے  
 متصفت ہونے کے باوجود مثالی چیزیں باہم ایک دوسرے کی مزاحمت نہیں ہوتیں۔  
 (عالم مثال کے تذکرہ بالا خصوصیات) کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسا کون آدمی ہوگا جو  
 عی الدینی بن حوری کے اس کلام پر تعجب ہو سکتا ہے، یعنی عالم مثال کا تذکرہ فرماتے ہوئے، انھوں نے  
 محیہ لکھا ہے، کہ

سارے جہانی عالم کی حیثیت عالم مثال میں ایسی ہے، جیسے کسی ترقی صحرا میں  
 کوئی پتھر پڑا ہو اور اس عالم کی کوئی حد ہے اور ذاتہا

میں گے اس دعوے کو میدانِ عقل قرار دینے کی جرأت نہ کرنی چاہئے بلکہ اپنے اپنے وجہوں کے  
 طرف متوجہ ہو کر ہر شخص کو سوجنا چاہئے کہ خواب میں جس قسم کی وسعت اور بینائی 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 موسوم کرتے  
 ہیں، جمہور اہل کشف خواہ ان کا کسی مذہب و ملت سے تعلق ہو یا نہ ہو، اس عالم کے ثبوت پر یقین رکھتے ہیں۔  
 مثل کی قسمیں اب یہ جاننا چاہئے کہ مثل کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنی بعض مثل کوئی ایک

حقیقی ہوتے ہیں۔ ان کو مثلِ اصلیہ کہتے ہیں، اور بعض انعکاسی مثل ہوتے ہیں، ان کو مثلِ انعکاسیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تحصیلِ اس اجمال کی یہ ہے کہ مثال کی وہ چیزیں جو عالم شہادت کی چیزوں کے ساتھ سہرا در سبب ہونے کی نسبت رکھتی ہیں، اور شہادت کے ان ہی موجودات کا وجود جن مثالی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، انہیں کو مثلِ اصلیہ کہتے ہیں۔

اور عالم شہادت کے موجودات کی عالم مثال کی جو چیزیں نقل اور حکاوت ہوتی ہیں، اور ان ہی سے ان کا ذہد متفرغ ہوتا ہے، ان ہی مثالی اشیاء کو مثلِ انعکاسیہ کہتے ہیں، گویا یہ گھنٹا چاہئے، کہ مثلِ اصلیہ تو اصل چیز یا بنیاد ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، اور شہادی موجودات ان ہی کے نقل اور سامنے ہیں، اس کے برعکس مثلِ انعکاسیہ کا حال ہے، یعنی ان کے لحاظ سے شہادی موجودات اصل اندر مثلِ انعکاسیہ ان کے ظلال ہیں،

اس تمثیل سے مسئلہ کو ذہن نشین کرنا چاہئے، یعنی 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 مناظر ہوتی ہیں، مثلاً ذوق پذیر ہونے سے پہلے حرکت کی خیالی صورت کے ساتھ حرکت کرنا یا نہ ہلنے سے پہلے مکان کو مکان کی خیالی صورت کے ساتھ ہی نسبت ہوتی ہے۔

لیکن اس کے برعکس بعض خیالی صورتیں خارجی افعال کی نقل اور حکاوت ہوتی ہیں، مثلاً اس مشرک کی راہ سے جو صورتیں خیال کے خزانے میں محفوظ ہوتی رہتی ہیں، بس اسی پر مثلِ اصلیہ اور انعکاسیہ کو تم قیاس کر سکتے ہو۔

بہر حال ہم سے کسی قسم کی حرکت بھی صادر ہونا ظاہر ہے، کہ اس کی ایک اصلی مثال ہی ہمارے خیال میں رہتی ہے، خارج میں حرکت کا مدعا اسی خیالی صورت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور یہ خیالی صورت حرکت کے ذوق پذیر ہونے سے پہلے ہمارے اندر موجود رہتی ہے، اور جیسے حرکت کی یہ اصلی مثال ہمارے خیال میں پائی جاتی ہے، اسی طرح صادر ہونے کے بعد اسی حرکت کی انعکاسی مثال ہی ہوتی ہے، یہ ہمارے خیال میں اسی طرح محفوظ ہوتی ہے، جیسے اصلی مثال اس میں موجود تھی پس جو حال اس حرکت کلمہ ہے جو ہم سے صادر ہوتی ہے، یوں ہی گھنٹا چاہئے کہ عالم شہادت میں جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں، اس کی بھی ایک اصلی مثال اس کے پیدا ہونے سے پہلے موجود رہتی ہے، عالم شہادت میں اس شے کا ذہد اسی اصلی مثال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اسی باوجود چاہئے کہ خارج، جو چیزیں موجود ہونے کے بعد مدد مہربانی ہے، اس کی انعکاسی مثال عالم مثال میں محفوظ رہتی ہے،

اور خدا جب تک چاہے وہ باقی رہتی ہے۔

یہ مسئلہ بھی اس موقع پر قابل ذکر ہے کہ فلسفہ والے یعنی عالم مثال کے قائل ہیں کہ اپنے فکری نفوس میں وہ بھی کہتے ہیں کہ (عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کی صورتیں مٹی پر ہی نہیں مگر ان چیزوں پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چھپا ہوا ہے واضح نہ ہو سکا اور نہ جان سکے کہ سارا عالم اپنے ماورائے 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 اس لئے 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 اندیشہ اکبر کے قلب کی وحدت کا بھی اکتفا نہیں محسوس ہوا کہ یہی ہے اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل ہوئے، یہی شخص اکبر کا خیال ان کے نزدیک شخصی وحدت سے متعلق ہے۔

## عقبہ (۲)

شخص اکبر کے لحاظ سے عالم مثال کی حیثیت اگرچہ خواب و خیال کی سی ہے، لیکن حقیقت عالم مثال ایک حقیقی اور اعلیٰ وجود ہے اس کی اصلیت سچ پوچھئے تو عالم شہادت کی اصلیت سے بھی زیادہ استوار اور مستحکم ہے، یعنی ہم اپنے نزدیک عالم شہادت کی چیزوں میں اصلیت کے رنگ کے جتنا پختہ محسوس کرتے ہیں، اس سے زیادہ عالم مثال کی اصلیت کا رنگ پختہ اور گہرا ہے۔

اور یہاں اس قسم کی بات ہے کہ لاموت 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 ہوتی ہے، اسی طرح مکان کی خیالی صورت، انہیز کے وجود کے سامنے فیزیکی 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 حشرہ 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 وہ وسیع اور گہرا ہے

اور عالم شہادت میں لطافت اور کثافت کے حساب سے جیسے مختلف طبقات میں مشاغل سمجھا جاتا ہے، کہ آگ ہوا سے لطیف تر ہے، اور 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 منقل ہونے اور دوسرے سے اثر پذیر ہونے کی شان غالب ہوتی ہے، اور ہمیشہ تغیر و انقلاب کی بساط پر وہ اچھے پختے 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 نہ آماجگاہ بنے رہتے ہیں، مثال کے ان ہی طبقات کی تعبیر محروم 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 "روح محفوظ" کہتے ہیں۔

بہر حال محروم و اثبات کا عالم جسے محروم و اثبات کی کتاب بھی کہتے ہیں، "روح محفوظ" کے لحاظ سے ایسا سمجھ کر محروم و اثبات کی یہ کتاب گویا آئینہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس آئینے میں "روح محفوظ" کی وہی صورتیں منکس ہو جاتی رہتی ہیں، جن کے انعکاس اور انطباق کی صلاحیت محروم و اثبات کے اس آئینے میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اور "روح محفوظ" جن صفتوں کا اظہار چاہتا ہے۔ "روح محفوظ" اور محروم و اثبات کی اس کتاب کے تعلقات کے سمجھنے کے لئے ایک اور مثال کی طرف تمہاری راہ نانی کرتا ہوں۔

یعنی "روح محفوظ" کے متعلق سمجھ کر گویا اس کی حیثیت ان نلکی اور ضلع کی بلکہ فلکی نفوس اور ملوی اجرام کی ہے، جو کسی شے کے ظہور کر چاہتے رہتے ہیں، اور محروم و اثبات کی کتاب کے متعلق سمجھ کر اس کی حیثیت گویا عنصری طبائع (آب و آتش و خاک و باد) کی ہے، اور محروم و اثبات کی اس کتاب میں مثالی موجودات کی حیثیت گویا ایسی ہے، جیسے دنیا میں موالید و نباتات، حیوانات، حشرات، کی ہے، یعنی ان موالید کا تعین و تشخیص و چھوڑ دینا (طوی اجرام اور عنصری طبائع کی

صلاحتوں کا جیسے ہی منت ہوا کرتا ہے، اسی طرح مثالی موجودات بھی لوح محفوظ کے انعکاس اور نمود اثبات کی کتاب کی صلاحتوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک اہم سلسلہ 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 بجالا ہوتی ہے، ان کی تربیت و پرداخت میں کافی توجیہ ظاہر ہوتی ہے، اور طرح طرح سے ان کو امداد پر پختائی جاتی ہے، اور اپنے کمالات تک پہنچنے میں غیب سے مختلف شکلوں میں ان کی تائید ہوتی رہتی ہے، اور کسی اللہ 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 نعمت کے مستحق ہیں، مثلاً کفار کے سلاطین و ملوک، اور گمراہ کرنے والے دہالوں کے ساتھ بلکہ خود ابلیس کے ساتھ ہی سلامت پیش آتی ہے، ابلیس کی حالت تو یہ ہے، کہ براہ راست خود حق تعالیٰ نے اس کو ان لحاظ میں حکم دیا کہ

وَجَلِبْ عَلَيْهِمُ بَخِيلَاتٌ وَمُهْلِجَةٌ ذَلِيلَةٌ  
فِي الْأَحْزَالِ وَالْأَوْلَادِ  
اپنے سوار اور پیادوں کے ساتھ ان پر دینی بی اہم  
پرچہ نظر ادا ان کے اہل و اولاد میں شریک ہو جا۔

مغربی بہر سب جانتے ہیں، کہ ان تمام تائیدوں کے باوجود خیرۃ العدم سے ان کی دعویٰ برستی ہی چلی جاتی ہے، اس سے نا آشنا، 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:

يَحْسِبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينٍ  
فَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ بِالْآيَاتِ  
کیا وہ گمان کرتے ہیں، کہ ہم ان کو مال اور اولاد نرہ  
میں بڑھاتے ہی چلے جائیں گے، اور جو انہوں کے معبودوں  
میں بدل کر رہے گے، یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ سمجھ  
نہیں رہے ہیں!

اور جو حال عالم شہادت سکھانے کا ہے، اسی طرح مثالی موجودات علی الخصوص مثل انعکاس میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، کہ طرح طرح کی تائیدوں کے وہ منہج و سر مشہد ہوتے ہیں، اور انہوں کو ان سے کسی قسم کی مناسبت ہوتی ہے، ان کو اپنی طرف وہ کہنے ہیں، خواب میں پیش آنے والے مختلف واقعات کا بھی ان ہی انعکاسی مثل سے تعلق ہوتا ہے، ان کے مشاہد ہی ہوتے ہیں، اسی طرح نبی آوازوں اور بعض کثیفی حالات کے اظہار میں بھی ان ہی کو دخل ہوتا ہے، ہم صیبت زندگی



زیادہ سی، پریشان حال، پرانگو، بال رنگوں کے سکون و اطمینان زندگی کے خشکات کا اصل الغرض یہ اللہ  
 اسی قسم کے دوسرے حالات جن میں واقعہ انقلاب اللہ تغیر کا مشاہدہ لوگ کرتے ہیں، ان سب کی وجہ  
 بھی کبھی متالی امتدین 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 تمام حالت یہ ہوتی ہے، کہ جن لوگوں کی قوت  
 واہمہ بہندہ اللہ صفائی حاصل کئے ہوتی ہے، دینے، بکھوسنے کے ساتھ کسی خاص چیز پر اپنی توجہ کو مرکوز  
 کرنے کی مشق جو ہم پہنچا لیتے ہیں، وہی اپنی قوت واہمہ کو اس مثالی شے کے ساتھ جب متعلق کرتے ہیں  
 اور خاص طور پر ان کی نظر میں اس مثالی شے کی اہمیت ہوتی ہے، تو یہ طاقبے کا ایسی پاک اللہ قدرتی  
 کیفیتیں نہیں محسوس ہوتی ہیں، جو صرف تبرک مقامات اور شاہد 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 شے کی  
 کوئی وقعت نہیں ہوتی، اللہ پھر کے پر پر اب بھی اس کا وزن خدا کے پاس نہیں ہوتا، گویا اس کی حالت  
 وہی ہوتی ہے، جو تیراں میں فرمایا گیا ہے، کہ

کسراب یقیمۃ بحسبہ انظمان ماء

مورا کے سراب کے مانند ہے جسے پیسا سا خیال کر لے

کہ وہ پانی ہے

میں تم کو آگاہ کرتا ہوں کہ خبردار اس قسم کی چیزوں سے تم دھوکے میں نہ 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 طعون ہوں، قدرت کا قاعدہ ہے، کہ جہاں کہیں مقررہ صلاحیتوں اور استعدادوں 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 بظاہر بندوں  
 سے اس کا تعلق ہے، یا ناسرمانوں اور رکشوں سے۔

مثلاً جن دواؤں سے مرض کا ازالہ ہوتا ہے، ان کو جربئی استعمال کرے گا، ان کے فوائد سے  
 مستفید ہوگا، خواہ استعمال کرنے والا خدا کا مطیع ہو، یا نافرمان یا درخیز جی ہو، زمین میں جو دلتے  
 ڈالے جائیں گے، ڈالنے والا کئی بھی ہو، موسیٰ ہو، یا کافر عاصی ہو، یا مطیع، قدرت کا قانون ہے، کہ  
 ان دواؤں پر جب بارش ہوگی، اور دوسرے سازگار حالات جو ضروری ہیں، وہ بھی جب ساتھ دیتے ہیں،

قرآن و اذوں پر نبی تاقی نفس کا فیضان ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قاصدہ ہے کہ بنی آدم کے بڑے اجتماع کی بہتیں اور ان کے اعتقادات جب کسی خاص چیز پر مرکوز ہو جاتے ہیں تو اس وقت اس میں اس کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے مگر اس قومیت کی کوئی ایسی مثالی ہستی اس پر نہ نفس ہو جائے جو گویا اس چیز کی روح ہوتی ہے جس پر لوگوں کی بہتیں اور ان کے اعتقادات مرکوز ہوئے تھے اور ان لوگوں کی توجہ کی وہی مثالی ہستی گویا تہذیب ہونے کی حیثیت حاصل کر لیتی ہے۔ لوگوں کا یہ اجتماع اسی روح کا گویا قالب اور اس قبلہ کا گویا وہیکل ہوتا ہے، الغرض اس قالب اور اس وہیکل کی عظمت و جلال میں باتوں سے قائم ہوتا ہو، ان کا طبعی منشا بھی مثالی وجود میں جاتا ہے، اور ایسے آثار میں سے اس وہیکل کی وقت قلب میں جاگزیں ہوتی ہو، اور اس کی شہرت دنیا میں پھیلی ہو، دل اس کی طرف کھینچتے ہیں وہ اسی مثالی وجود کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

اسی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ بنی نفوس میں اس مثالی وجود کے متعلق کسی قسم کی نسبت کسی وجہ سے پائی جاتی ہے، ان کو ایسے واقعات کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جن سے اس وہیکل کی شان و شوکت نکلا ہوں 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 کشنی معاملات کی راہ سے ہمدردی بن جاتی ہے، اسی طرح کبھی ایسے کیفیات میں کی وجہ سے لوگوں میں اس چیز کی طرف کشش برپا ہوتی ہو، اور کبھی کوئی تفسیرات و تعلیقات (مثلاً خارق عادت امور) کے ذریعہ سے "روح مثالی" اس کلام 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 جلال اور قلب میں بس کا وزن یہ ساری باتیں اس کی تابع ہوتی ہیں، کہ بنی آدم کا وہ اجتماع جس چیز کا مستعد ہو گیا ہے، بجائے خود اس کی عظمت و عزت لوگوں کے قلب میں کشنی ہے، اور کس حد تک یہ اعتقاد ان کے اندر اپنی جگہ بنائے ہوئے ہے، اور کتنی لہر و لہر سے لوگ اس چیز تک آتے ہیں، کتنی مدت اس کے اس پہلو کے مشہور

مجھے نے پرگندی 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 دل چسپی رکھنے والوں کے سامنے بھی 'اللہ تعالیٰ کی اہمیت کے منکر ہوتے ہیں' ان کے آگے ہی مختلف وقتوں میں ہی کی امانت سے قلعہ پذیر ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان سارے قصوں کی وہ نوعیت کسی ظلم کے مانع ہوتی ہے، اس طرح صورت یا قیامت کی لڑائی کے قائم ہونے کے ساتھ ہی اس کی زیادہ مستحکم ہو کر رہ جائے گی اور جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے:

وقل صنادقنا ما علما من عمل فجعلنا  
ہباءً منثورا۔  
جو کلام ہی انہوں نے کئے ہیں ان کی طرف ہم بڑھ گئے، اللہ ان کو بکھرے بٹے منتشر ذرات ہم نے بنایا،

بہر حال تم کو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ہر مذہب و ملت 'اور ہر وہ چیز جسے شعائر اللہ میں لوگوں نے شمار کیا ہے، اسی طرح ہر صنم اللہ پرستی و بت، ہر طاقت، ہر وجاہل اللہ برسلطنت و حکومت کی ایک 'مثالی روح' ہوتی ہے، اس لب سے جو عرض پر جلوہ فرمائیے، یہی 'مثالی روح' ہے اس کے ہاں کرتی رہتی ہے، کہ اس کے بیکل کو بچو روح کیا جائے، اور جیسا کہ قرآن ہی میں ارشاد ہوا ہے:

کلا نمدھرتا لاء و فتولا و ما کان عظام  
مربک و مخطورا۔  
ہم ان کی بھی مدد کرتے ہیں، اللہ ہی کی ہیں، اللہ تیرے رب کی داد و بخشش رکھتی نہیں رہتی،

رقعت کے مقررہ قوانین کے تحت دونوں کو امداد ملتی رہتی ہے، حدیث میں بھی یہی آیا ہے، کہ  
یلناہ مبسوطان ینفق کیف  
یشاء  
خدا کے ملائکہ ہر کچھ برائے ہیں غرق کر کے،  
پیسے پاتا ہے۔

اللہ جیسے اہل حق اور اہل باطن کی جنگ میں دیکھا جاتا ہے، کہ کبھی اس فرق کو غلبہ حاصل ہوتا ہے، کبھی اس فرق کو کبھی اس کے ہاتھ میں جیت ہوتی ہے، اور کبھی اس کے، اسی طرح ظلم مثال کی چیزوں کے مختلف امتحانوں میں کس کس جاری رہتی ہے، تاکہ ایسے تیرے رب کا لاف

سائے آجائے ۔

اور انسان مثالی پھر جو عقلی قائم ہے وہ سارے مثل دینے مثالی موجودات ہر کے ٹھنڈے کو پھڑکے اور بادے اور حق کرے کہ باطل پروردے سارے باطل کا سرلوں کیل دیا جائے جس کے بعد اہلک وہ منٹ کر غائب ہو جائے اور یہی وہ وقت ہو گا جب جسم کے شک و شبہ سے پاک ہو کر حق باطل سے ممتاز نہ جدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عالم مثال کے عماتی طبقات مذکورہ بالا عجیب و غریب بے شمار کثرتوں مملو ہیں زیادہ تحقیق کا شوق ہو تو اس فن کے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ کرو۔

تعمیر یہ کسی صالح ستاسب زمین میں فرض کر دے کہ ہم نے ایک دانہ ذال دیا تھا ایسے تمام سرد جہاں سے دلنے کے نشوونما میں فرق پیدا ہو سکتا ہوا مان لیجئے کہ ان سے وہ منظور ہائے میں موسم بدل گیا بہار کا مہینہ آگیا، فضا نہی اور رطوبت سے پھر نہ ہو گئی اور اس کا اثر ہوا میں ہوا زمین کی گہرائیوں میں بھی منتقل ہوا، ہر جگہ ہی جاری و ساری ہو گئی، اسی کے ساتھ بارش بھی برسنے لگی اور وہی دانہ جسے ہم نے زمین میں ٹالا تھا، آگ آیا، کچھ دن بعد وہی ایک درخت بن گیا اور اس وقت جس میں جڑیں بھی ہیں اور تنے بھی، شاخیں بھی ہیں اور پتیاں بھی پتے بھی ہیں، اور پھل بھی پھل بھی الفرض اس دلنے کی طبیعت نے ایسی چیزیں کرنا بنایاں کیا، جن کا کسی آدمی کے دل پر خطرہ بھی نہ لگتا تھا، یعنی یہ کون خیال کر سکتا تھا کہ ایک سلم 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 گرامادی نہ ہوتے تو وہ ہرگز یہ یاد کرنے پر تیار نہ ہوتے کہ ایک خشک گھٹلی سے ایسا تعداد سرسبز درختا داب درخت نکل پڑے گا۔ پس انسانی مثل کے متعلق بھی یہی سمجھنا چاہئے کہ عالم مثال کی زمین میں بوسے بوسے وہ دانے ہیں، پھر مرثیہ جو عقلی قائم ہے، جب اس کا وقت آئے گا کہ اس جہلی سے پیدا اور ابھی نہ ہونے والی صفات عالم مثالی کی طرز متوجہ ہو، اور یہی صفات پھیل کر ظاہر اعلیٰ میں اور فکری قوتوں میں، اور سفلی ظاہر میں اور شخص 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 پتھر پر ہوں گی تو وہ وقت ہو گا سب علم شہادت دینے اس عالم محسوس کی کوئی وقت و اہمیت باقی نہ رہے گی بلکہ عالم مثال ہی کے اندر ہی دب کر پوشیدہ ہو جائے گا، بالفاظ دیگر یوں سمجھنا چاہئے کہ شخص کبیر عالم مثال میں کہہ اں طرح خوب جائے گا جیسے سونے والا خواب میں نظر آنے والے خیالات ہیں

غرق ہو جاتا ہے۔

یہی وہ نگہری ہوگی جب مثال کا یہ عالم پھیل جائے گا، اتنا پھیل جائے گا جتنا کہ وہ پھیل سکتا ہے، اور انکاسی مثل میں سے ہر مثالی وجود بدل جائے گا، اس پر انقلاب طاری ہوگا، ایسا انقلاب کہ گریا وہ کوئی دوسری چیز نہ گلا، پہلی صورت میں ادا اس انقلابی صورت میں کسی قسم کی کوئی مناسبت ہے، لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئے گی جیسے گمشلی اور درخت کے تعلق کا سمجھنا لوگوں کے لئے مجرب نہیں جانتے ہیں کہ درخت اسی گمشلی سے نکلا ہے، آسان نہیں ہوتا، بلکہ مثلاً 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 استرق اس سے ہی زیادہ شدید اور گہرا ہو گا بھی۔

”دار آخرت ہے“

پھر لوگ مثال کے ایک طبقہ سے دوسرے طبقے تک اور دوسرے سے تیسرے طبقے تک ترقی کر کے پہنچتے رہیں گے، تاہذا اس طبقہ تک پہنچ جائیں گے جو مثال کے سانسہ طبقہ سے زیادہ وسیع زیادہ لطیف ہے، اور تیز و انقلاب سے زیادہ محفوظ ہے، تب لوگ یا جنت میں داخل ہو جائیں گے، یا جہنم میں، ”تسرا کی الفاظ“

فلا تسر بالشفق واللیل وما رست  
والقمر اذا اتسق لذكرین طبقا من  
طبقہ

ہر قسم کھاتا ہوں میں شفق کی اور قسمات کی اداں  
چیزوں کی جنیں مات نے سیٹ یا، اور قسم ہے چاند کی  
جب وہ پناہ دے جائے (بدلیں جائے) تم قطعاً پر سو گئے ایک

طبقہ پر دوسرے طبقہ سے

میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، لوگ اس وقت انکاسی مثل کو ایسے حال پر پڑیں گے، جس کا ان کے دل پر غم بھی دگدرا ہوگا، یعنی ان کے اندریشہ خیال میں بھی یہ بات نہ ہوگی، کہ (فلاں عمل کی انکاسی مثال) یہ رنگ اختیار کر لے گی، اور اس کی ایسی شکل و صورت ہو جائے گی، جیسا کہ میں نے کہا، نیک وہی کیفیت ہوگی، جو زمین میں بوسے بوسے دانے کی ہوتی ہے، کہ باغبان ان ہی دانوں کو شاخوں، پتوں، پھولوں، پھولوں سے بھرے ہوئے درختوں کی شکل میں پاتا ہے۔

## حقیقہ (۳)

خیالی موجودات کے علم و ادراک کی دو صورتیں ہیں، یعنی ایک صورت کہ ان کے ادراک کی یہ ہے کہ ان کے خیالی ہونے کا احساس بھی جانتے والے کو بھڑکا ہوا مطلب یہ ہے کہ ان خیالی موجودات کے متعلق اس امر کا شعور بھی موجود ہو کہ خارجی حقائق اور موجودات کے سلسلہ کی چیز میں نہیں ہیں، مثلاً ہمالت بیداری ہم میں خیالی امر 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 حقیقت خارجی حقائق اور موجودات کے لئے بنائے گئے ہیں، یہ محض مجازی تعبیر ہوتی ہے، کیونکہ پہلے والا اس تعبیر کے ساتھ ساتھ یہ بھی جانتا ہے، کہ میں خیالی موجودات پر ہم ان الفاظ کا اطلاق کر رہے ہیں، واقع میں یہ الفاظ ان کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں، اور خوب جانتا ہے، اور اس کے سوا وہ جان ہی کیا سکتا ہے، کہ ان الفاظ سے جو کچھ مراد دے 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 جانتے والا ان کو خیالی نہیں بلکہ خارجی موجودات ہی کے سلسلہ کی چیزیں، باندھ کر رہا ہے، مثلاً خواب میں جن خیالی موجودات کا ادراک نہیں 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، یعنی بنانے والے نے لفظ کو جس معنی کے لئے بنایا ہے، اسی معنی میں استعمال کرنے والا اس وقت اس کو استعمال کر رہا ہے، آخر خود غور کرنا کہ خواب میں جب دیر کو آری دیکھتا ہے، اور دیر ہی کے لفظ کا اس پر اطلاق کرتا ہے، تو کیا اس وقت آری کے ذہن میں یہ بات بھی آتی ہے، کہ دیر کے لفظ سے ہم جو اس کی تعبیر کر رہے ہیں، یہ تعبیر حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، یعنی خواب والا دنیا واقع میں دیر نہیں ہے، بلکہ واقعی دیر کے ساتھ چونکہ وہ شبیہی صفت رکھتا ہے، اسی صفت کی بنیاد پر مجازاً ہم اس کو دیر کہہ رہے ہیں، اور ہمارا یہ اطلاق صرف شبیہی اطلاق ہے، پھر شخص جانتا ہے، کہ ان باتوں کا خواب دیکھنے والے کے دماغ میں فطوری طور پر نہیں رہتا،

اپنے اپنے دہدانی تجربے سے ہم میں بر شخص اس کی تصدیق کر سکتا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنے ہنس کی قوتوں کی تبدیلی و مصلح میں جو کامیابی حاصل کریتے ہیں ان ہی کو عالم مثال کی چیزوں کا ادراک و علم ہو جاتا ہے اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو خیالی موجودات کے ادراک کی دوسری قسم کی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مثل دینے مثالی موجودات کی تعبیر میں الفاظ میں وہ کہتے ہیں ان کی یہ تعبیر مادی نہیں بلکہ حقیقی ہوتی ہے، کیونکہ اس مسئلہ کا پہلے ہی ذکر آچکا ہے کہ مثلاً نور یا تار 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 تار کا لفظ بنایا گیا ہے، الفاظ جب ممالی 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 ہوگی، یعنی خارج میں جب پاسے مہاشیں 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 جوتی (ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات ہی سلسلہ میں مجھے یہ کہنی ہے) کہ سونے والا جب زیند سے بیدار ہوتا ہے تو بدادیشہ عکس 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 حادثوں اور مختلف حالتوں، اس کے علوم اور دیگر موارد میں جو اس کے مزاج پر طاری رہتے ہیں سب ہی کو اس کے خواب میں کافی دخل ہوتا ہے۔

بہر حال ان ہی وجہ 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 دائمی حقیقت پر قائم ہیں مگر عالم مثال کی حالت اس سے کہہ مختلف ہے، یعنی اس عالم سے جن لوگوں کا تعلق اور ربط قائم ہے، چونکہ ان کو کئی 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 چیزیں اس عالم میں پائی جاتی ہیں، ان کا اصل وجود ہے، ان کے ذہن اور خیال کا تابع نہیں ہے، نیز اس کے ساتھ

وہ یہ بھی پاتے ہیں کہ عالم شہادت کے موجودات، مثالی موجودات کے مقابل اور تابع ہیں اور اپنے شہادی موجودات کا وجود مثالی موجودات ہی پر مرتب ہوتا ہے، اس کا نتیجہ 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 و ظہور کی وہ ایک صورت ہے۔

بہر حال گلیہ جو کبنا چلا آ رہا ہوں کہ شخص مغربینے وجود انسانی کے لحاظ سے خیالی صفتوں کی جو نوعیت ہے، یہی نوعیت عالم مثال کی شخص ہاگبر لینے اس طریق 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 ہی کی مصافی 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 اساس علم کے موجودات کو ایسے حقیقی موجودات کے رنگ میں پلٹے ہیں، جن کی بنیاد اصلی اور حقیقی حقائق پر قائم ہے، بلکہ عالم شہادت کی چیزوں سے بھی زیادہ اہمیت اور واقعیت کا رنگ وہ مثالی اشیا میں پاتے ہیں۔

اسی لئے میں 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 کہ عالم شہادت کی چیزوں کا حقیقی وجود عالم شہادت میں نہیں، بلکہ عالم مثال ہی میں ہے، ان اس مثالی وجود کے بعد و ظہور کا وہ قالب ہے جسے شہادی وجود کہتے ہیں۔

دوسری 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 ادھر ہے، بلکہ خود مثالی عالم میں بھی جو طبقات زیادہ لطیف اور زیادہ کثیف ہیں، ان کو ان طبقات کے ادھر 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 ہوا ہے، اسی طرح خود عالم شہادت کی چیزوں کے متعلق بھی یہی کہنے لگے کہ عالم میں ان کا نزول ہوا ہے، اور تفسیر ان آیات مثلاً

لَا تَزِلُّكَ تَمَاثِيَةٌ اِنَّهُ رَاجِعٌ اِلَىٰ اَنْزَلْنَا نَبَاكَ فِي سَمَاءٍ مَّقَامٍ مِّنْ قَبْلِ هٰذَا لَعَلَّكَ لَا تَرْجِعُ اِلَىٰ



عزیزنا الحدید فیہ بأس شدید اعذارہم نے کہا میں میں سخت (مقابلہ و معاوضہ) کی تفت ہے

کو اسی مادہ سے پر عمل کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں، ایسے رزق کے متعلق موت کے متعلق جگہ سارے تقریری امور کے متعلق کہتے ہیں، کہ وہ نازل ہوئے ہیں، اللہ عزوجل کے لفظ کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس کا راز بھی یہی ہے، بہر حال یہ مادہ ان لوگوں میں، یعنی عالم مثال سے ربط قائم کرنے والوں میں عام طور پر مشہور معروف ہے، اللہ جیسے عالم شہادت کی نمونہ بالہ چیزوں کی طرف اور عالم مثال کے فوقانی طبقات کے اشیاء کی طرف نزل کا لفظ منسوب کیا جاتا ہے، اسی کے مطابق مثال کی تمام طبقات میں پیدا ہونے والی چیزوں کے مطابق ہی بولتے ہیں کہ وہ نازل ہوئیں، مثلاً قرآن ہی میں ہے، کہ

شمہ رمضان الذی انزل فیہ القرآن ۱۰ رمضان میں آدرا آیا قرآن

یا ارشاد ہے کہ

انا انزلناہ فی لیلة القدر ہمہی نے اس کو آتماقہ کی بات میں

یا حدیث نبوی میں ہے قسم کے فقرات جو پائے جاتے ہیں

ماذا انزل اللیلۃ من الخزان ما اذا ۱۰ کیا نزلوں کا نزل ہوا اللہ کہتے تھوں کا نزل ہوا  
اتزل من الفتن

یا اسی قسم کے بجزرت بے شمار فقروں میں یہ مادہ جو استعمال کیا گیا ہے، (مثلاً اس کا یہی ہے) (اسی سلسلہ کا ایک مادہ یہ بھی ہے) کہ عالم مثال کے فوقانی طبقات کی تعبیر آسانی کے لفظ سے اللہ اس کے تمام طبقات کی تعبیر جو تہ کے لفظ سے، اور عالم شہادت کی تعبیر زمین کے لفظ سے بھی کی گئی ہے، مثلاً حدیث نبوی میں ارشاد ہوا ہے کہ

ان اللقد نزل من السماء والذہا ۱۰ قضا و قدر کا حکم آسمان سے نازل ہوتا ہے، اسکا  
یخرج من الارض فیلتقیان فی البحر یومئذ ۱۰ زمین سے برکتی ہے، پس زمین کی سبب میرا جو میں

۱۰ جو سبب نکلتا ہے کہتے ہیں، کہ فارسی لفظ گوشتے سبب کیا گیا ہے، آسمان زمین کی درمیانی فضا اس سے مراد کہتے ہیں، اسی لئے نزل و نزلے آبرو باش، بھلی، سنگ و غیرہ کائنات الہیہ کہتے ہیں ۱۰

کہانی ہے اپنی قیامت تک دروزن کشش کش کرتے رہتے

ہیں

داد جیسے مثلِ اصلیہ کے متعلق نزل کا لفظ بولا جاتا ہے، اسی طرح انعکاسی مثل "جب عالم مثال میں پیدا ہوتے ہیں" تو عالم شہادت میں ان کا وجود ہوتا ہے، اس کے حساب سے اس کی طرف صعود (عروج) ہونے لگتا کہ منسوب کرتے ہیں، یوں جن فوقانی طبقات میں عالم مثال کے یہی انعکاسی مثل "جب پیدا ہوتے ہیں" تو تحتانی طبقات میں ان کا 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:

المیہ لصیعد العکبر الطیب  
اسی کی طرف چڑھتی ہیں، بلکہ صامت ستری بائیں

کتاب (قرآن) و سنت (حدیث) میں اس کی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں، جو تلاش کرنے

والوں سے پوشیدہ نہیں ہیں۔

تنبیہ: یاد رکھنا چاہئے کہ وجودِ مثالی کا انکار کرنے والے صحیح معنوں میں اہل سنت و الجماعت کے گروہ میں شریک نہیں ہے، بلکہ احرار کی آمدگی اس میں پائی جاتی ہے، کیونکہ عالم مثال کے انکار کے بعد ہزاروں گناہ 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 تفصیلات اور تفہیموں کو بھی ماننا چاہئے جن کا میں نے گوشہ بلا اہدای میں تذکرہ کیا ہے، اور نہ ہی اس پر اصرار ہے کہ خواہ مخواہ "مثال" کے لفظ کو ماننا چاہئے، بلکہ

غرض میری صرت یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جو مشغول رہتے ہیں، انہ 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 ہی اود شہادت کے اس عالم سے منعقد ہونے کے

بعد ہی حق تعالیٰ کے پاس ان کا وجود ہوا کرتا ہے، (یعنی خدا کے سامنے وہ پائی جاتی ہیں اور یہ کہ بعض ایسی چیزیں حدیث سے زیادہ وسیع اور وسیلی ہوتی ہیں، ایک خاص قسم کا وجود رکھتی ہیں، ایسا وجود جس کی وجہ سے ان میں اود عالم شہادت کی چیزیں ہیں، 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 ہونا شرعاً ناگزیر ہے۔

## عقبہ (۴)

حق تعالیٰ کی معرفت کے حصول کے چند طریقے ہیں، (دباویں کہو کہ حق تعالیٰ کی معرفت کی تلاش میں راستہ ڈھونڈنے والوں کے لئے چند راہیں ہیں، جن میں ایک راہ توفیق و بقا کی راہ ہے۔ یعنی 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 بعد معرفت و ذوق کی راہیں ہیں، ان دونوں کے ذریعہ سے اہمیت کے تنزل کے تمام مراتب و منازل تک سالک رسائی حاصل کر سکتا ہے، نیز سارے تجلیات اور کئی حقائق کے سارے اصول اور یہ کہ ممکن کا واسطہ سے کیا تعلق ہے، علاوہ ان کے دوسری اہم باتوں کی حقیقت تک ان دونوں راستوں سے پہنچنا میرا مقصد ہے۔

ان دونوں مسلوں اور راستوں کے طے کرنے میں کامیابی و حقیقت اللہ کے فضل ہی سے ممکن ہے، جسے چاہے اپنے اس فضل سے سرفراز فرمائے۔  
 مذکورہ بالا دو مسلوں کے سوا، اس سلسلہ کی اور راہیں بھی ہیں، ایسے دھوکے اطلاق و تفسیر کا مسلک، اہمیت اور تخلص کا مسلک، جن کی تفصیل گندھکی، ثانی الذکر دو مسلوں کی انتہاء ہے۔ اگر وہ منبسط کی معرفت ان راہوں پر چلنے والوں کو حاصل ہو جاتی ہے، باقی اس سے اوپر بڑھتا ہے، ان کی یافت اور باب فلاح و معرفت کے اشاروں ہی سے ممکن ہے، ان ہی کی امداد و اعانت کے ساتھ یہ کام قابلستہ ہے۔

اسی سلسلے کے دوسرے مسلک یہ بھی ہیں، یعنی حدیث و قدم کا مسلک متغیر و تغیر پذیر (حقائق) اور متغیر (جو تغیر پذیر اگر تہ ہے) اس کا مسلک امکان و وجوب کا مسلک، نور و غلظت کا مسلک، لیکن سارے سالک کی انتہاء اس پر ہوتی ہے، کہ کبھی اعظم کے لحاظ سے لاہوت کی معرفت تک سالک پہنچ جاتا ہے، ان مسلوں کے سوا ایک اور مسلک بھی ہے، یعنی فطرت کی طرف رجوع ہو جانا، خصوصاً ان سخت اور گہری گہرائیوں میں جب شکلات کے حل کی آری کو حاصل ہو، انہوں کو ٹھننے کی کوشش جاری ہو، تباہیوں اور بربادوں میں مبتلا ہونے کے بعد استغاثہ (جو ہے) یہی

اللہ کے لئے آدمی پیچ رہا ہو، اللہ تبارک و تعالیٰ کی ساری راہیں مسدود نظر آتی ہوں، اللہ تعالیٰ کی  
 "خیرۃ القدس" کی طرف توجہ ہونے کی ایک شکل ہے، جس کا راز یہ ہے، کہ طار اعلیٰ کے نفوس کی  
 حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے، جو ہمارے اندر باطنی قوتوں کی ہے، اللہ بشری نفوس کی ہمیشہ  
 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 بن جاتا 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 عارضہ 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 محرک قوتیں  
 بھی اسی اثر سے متاثر نہیں ہو جاتی ہیں، اسی طرح سمجھنا چاہئے، کہ طار اعلیٰ کے نفوس جب کسی  
 رنگ سے رنگین ہوتے ہیں، تو اسی رنگ سے بشری نفوس کے رنگین ہو جانے میں طار اعلیٰ کے  
 نفوس کے اس رنگ کو کسی نہ کسی حد تک دخل ضرور ہوتا ہے۔

چونکہ عرش پر پہلی کرنے والے سب کے آگے التجار و دعا و بجز و نیاز، الحاح و زاری، اسی پر  
 اپنی ہمت کی نظر کو جہاں سے رکھتے، الغرض یہ اللہ اسی قسم کے رنگ سے طار اعلیٰ کے نفوس ہمیشہ  
 رنگین رہتے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ سے سوال کرنے، مانگنے کا اثر ان پر وہی طریقہ سے چھایا  
 رہتا ہے، اوقات و انفس میں اسی راہ سے نت نئے فیوض و برکات کو حق تعالیٰ سے حاصل کر کے  
 تقسیم کرتے رہتے ہیں، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ ان کے اس البتانی رنگ کا اللہ حق پر جو ان کی بھیگی  
 بندگی رہتی ہے، اس کا اثر ان سے مستقل 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 اثر سے  
 سے یہ جانتا ہے، کہ غیب میں ایک اثر فری قوت ہے، جو ہر طرح سے تمام اللہ کمال 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 کر کے والوں کی فریادیں فرماتا ہے، مصیبت زدوں، ستم دیدوں پر رحم کرتا ہے،  
 اور اسی فطری علم و وجدان کا یہ اثر ہے، کہ جب تدمیروں کے مدعا سے بند ہو جاتے ہیں  
 کہ ششوں کی راہیں مسدود نظر آتی ہیں، تب بنی آدم کے نفس، اپنی لہدی ہمت سے فریاد کرتے تھے

اعانت و امداد مانگتے ہوئے غیب کی اسی قوت کی طرت 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 فرماتے ہیں، اپنے حکم کے نافذ کرنے پر وہ ہر وقت قادر ہے، ظاہری اسباب کی مخالفت کی وہ قطعاً پرہیز نہیں کرتا، جو کہ یہ عطا کرے اس کا روکنے والا کوئی نہیں، اور جیسے وہ روک دے اس کا دینے والا کوئی نہیں، جو فیصلہ اس نے کر دیا اس کا روکنے والا کوئی نہیں، صاحبِ بخت کو اس کا بخت کچھ نفع نہیں پہنچا سکتا۔

بخی آدم کی فطرت میں یہ چیز راسخ اور جاگزیں ہے، اس کا انکسار پوچھتے تو اپنے وجدانی احساس کا انکار ہے، اور خواہ مخواہ اس احساس کے ساتھ زبردستی ہے، ہر شخص پاس کی امدادنی شہادتیں محبت میں۔

بیل الانسان علی نفسه بصيرة ولو ألقى  
مساذیرہ  
بکہ انسان اپنے نفس کا دیکھنے والا ہے، ترکہاں  
پر نہ وہں کا پردہ ہی نہیں دلائے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ اس راہ سے آدمی کی ہدایت و راہِ یقینی کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ جو چیز اس کی فطرت میں روایت کر دی گئی ہے، وہی اسے یاد دلائی جائے۔  
اس کو جب کا قبل وہی قبلی ہے، جو عرش پر جلوہ فگن ہے، اور خلیفۃ القدس میں جس کی روشنی پھیلی ہوئی ہے، ظاہر میں تو مانگے سے اور باطن میں سانسے اسباب سے یہی قبلی کام لیتی ہے، ہم اس مسلک کا معنی مسلک نام رکھتے ہیں۔

## عبقہ (۵)

اللہ تعالیٰ نے جب حضراتِ انبیاء کو لوگوں کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور ان کے کلامے ہوئے دین کی تجدید و تجدید میں اور حکماء کے ذریعے مختلف زبانوں میں کرتا رہا، تو واقعہ یہی ہے، کہ مذکورہ بالا تمام مسلکوں میں سے ان بزرگوں نے اسی معنی مسلک کو اختیار فرمایا، کیونکہ اس مسلک میں جیسا کہ عرض کیا گیا، خدا کی پیدا کی ہوئی اس فطرت کو جگا دینا، اور چمکانا دینا پڑتا ہے، بس فطرت پر خدا نے آدمی کو پیدا کیا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان بزرگوں نے لوگوں کو اپنی

اتہائی توجہ اور ہمت سے اسی خدا کی طرف دعوت دی جو عرش پر مستوی ہے، اسی لئے بھلا پہلے  
 کہ اسما الہیہ مثلاً اللہ کا لفظ، رب کا لفظ، رحمن کا لفظ، یہ سارے الفاظ ان بزرگوں کی سنت اللہ  
 زبان کے لحاظ سے پکارا ہوتے ہیں، بایں میں شیخ بنائے گئے ہیں کہ وہ عرش پر تہلی فرما ہے،  
 اللہ خلیفۃ القدس میں پھیلا ہوا ہے، انھوں نے ایسے انبیاء اور ان کے دین کے مہدین بنائے ہیں  
 کہ ان ہی ارادوں کی طرف دعوت دی، جو عرش پر قائم ہونے والی تہلی میں توجہ کو طریقے سے منع  
 ہوتے رہتے ہیں، اور طے پاتے رہتے ہیں۔

ان ہی حضرات نے لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی کہ ملائکہ پر ایمان لائیں، اور کوئی  
 اسباب سے انھوں نے بحث نہیں رکھی، مثلاً فلکی نفوس، اور عنصری طبائع اور ان ہی جیسے دوسرے  
 کوئی اسباب میں لہجے اور الجھانے سے انھوں نے اعراض کیا، ملائکہ پر ایمان لانے کی دعوت  
 انھوں نے اس لئے دی کہ عرش والی تہلی سے وہی سب سے زیادہ قریب ہیں، اور وہ سارے  
 امور جن کا تدبیر یا تشریح دینے تو انہیں تکہ سنی اور قوانین تشریحی سے تعلق ہے، ان کے فعلوں  
 کا لہجہ ہی سے عرش والی تہلی کام لیتی ہے، نیز دوسرے اسباب کو مغلوب کرنا اور ان اسباب  
 کے نتائج و اقصاءات کو معنی کر دینا، یہ ساری باتیں ان ہی ملائکہ کی ہمتوں کے نیچے رکھی گئی ہیں،  
 انھیں کی وجہ یہ ہے، کہ عرش والی اس تہلی کے لئے ملائکہ اعلیٰ کے نفوس کی وہی حیثیت ہے،  
 جو ہمارے اندر ہمارے جوارح اور اعضاء (ملا تہ پاؤں وغیرہ) کی ہے۔

پھر جیسے ہمارے دل میں جو ارادے انعقاد پذیر ہوتے ہیں، ان کے ظہور کے قدرتی سبب  
 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 اختلاط  
 دخیل، بلغم صفراء، سوداء کا قلب 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  
 طرف عرش پر تہلی قائم ہے، اس سے جو فیوض نکل نکل کر عالم اسکان میں پھیلے رہتے ہیں،  
 ان کے پھیلانے کے ظاہری اسباب ملائکہ اعلیٰ کے نفوس ہی ہیں، یعنی ملائکہ ہیں،  
 اگرچہ ان فیوض کے جاری ہونے میں، نیز کسی خاص فیوض کے طلب کرنے میں ملائکہ کو  
 اپنی ہمتوں کے رخ کو مرئی تہلی پر جو مرکز بنا دیتا ہے، اس کے باطنی دوسرے اسباب بھی  
 ہیں۔

ان بزرگوں دینے اختیار اور ان کے دین کے مجددین ہونے، اصل مشکلات اور ضرور  
رساں امور کے ازالہ کے سارے اسباب میں سے دھار کو جو اختیار کر لیا ہے، اور یہ کہ اسما  
اپنی سے اس باب میں مدد لی جائے، پس ان ہی دھاروں کو انہوں نے جو پرن لیا ہے، یعنی انہی  
دو چیزوں کو انہوں نے جتنی اہمیت دی ہے، دوسرے اسباب پر اتنا نقد انہوں نے نہیں دیا  
ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ ان دھاروں اسباب سے کام لینا گویا طلا، اصل سے مشابہت  
حاصل کرنا ہے، اور ان کے رنگ سے رنگیں ہونے سے، کیونکہ عرش والی عملی سے فیض حاصل  
کرنے کا طریقہ طلا، اعلیٰ میں یہی ہے، کہ اس تجلی سے دھات ہا کرتے ہیں، اور اسی تجلی پر اپنی بہت کو  
مرکز کر دیتے ہیں۔

راغبیاء علیہم السلام نے ان ہی دو چیزوں کا انتخاب، اس لئے بھی کیا، کہ ان اسباب کا  
اختیار کرنا ایک طرح سے خیرۃ القدر کی طرف متوجہ ہونا بھی ہے، بخلاف دوسرے اسباب کے  
کہ ان میں یہ بات نہیں پائی جاتی

رنگینوں کو چھینا چاہئے، کہ دعاء بظاہر اسباب کو اختیار کرنا ہے، لیکن یہ بالکل وہ عبادت  
بھی ہے، کسی نے یہ کتنی اچھی بات کہی ہے، کہ "حالت اپنی حالت کو بھی عبادت ہی بنا لیتا ہے"  
ان ہی بزرگوں نے قلب کی امتحان کی چیزوں سے، اور اپنی عبادت کی ممکنہ صورتوں سے  
لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی ہے، کہ طلا، 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، یعنی طہارت سے جن امور کا تعلق ہے، ایک تو یہ دوسری بات، انہما و دھار 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 تین چیزوں کی ضرورت سے) احکام کا علم پیدا ہو، ایسے ظاہری طہارت کو  
حاصل کرنے کے لئے غسل کا دھونا، زینت کے بال اور قبل کے بال کو صاف کرنے کا،  
ڈاڑھی بڑھانے کا، بوجھوں کے ترشوانے کا حکم دیا گیا، اور اسی مقصد کے پیش نظر ہونے کا  
بھی حکم دیا گیا ہے، نیز گندگی اور نجاستوں کی آلودگیوں سے جو منع کیا گیا ہے، اسی طرح لڑائی  
سے، آیاتم کے زمانے میں ہم بستی سے، بیہوش گونی سے، گندے اور طبیعت جن سے  
نفرت کرے، ان جانوروں کے گوشت کے کھانے سے جو روکا گیا ہے، تو مطلب حسب کلیہ  
ہے، کہ ظاہری طہارت کے حصول کے یہی ذرائع ہیں۔

اور زکوٰۃ دینے کا برے اور خبیث اخلاق و عادات سے بری نیتوں سے دل کو پاک رکھنے کا حکم اس سے دیا گیا ہے، کہ باطنی طہارت کے حصول کے یہ فرائض ہیں۔

لان امور کا تعلق تو پہلی چیز یعنی طہارت سے تھا، باقی دوسری باتیں امتحان کی راہ سے اپنے آپ کو عالم کے مشابہ بنانے کی کوشش کرنا، سو اسی کے لئے نماز صبح، ذکر و اذکار، اور عیو و اوراد کا حکم دیا گیا ہے، وہی تیسری چیز یعنی عالم کے متعلق نظام اہم کی رعایت و معاملات اور امامت کبریٰ نیز تضایاً و حدود، خیالات و فیروزہ کے احکام کا تعلق اسی سے ہے۔

ان جہدگوں نے یہ بھی کیا کہ کئی عقائد کے بیان کرنے میں اپنی پیشم بصیرت کو عالم مثال پر جانے رکھا، کیونکہ طار اصلی سے مثال ہی کا عالم قریب تر ہے، نیز اس محسوس عالم کا وہی سنگ بنیاد ہے، اور دلگیر اور کا مادہ بھی وہی ہے۔

اسی طرح نفس ناطقہ کی ترقیوں کے سلسلہ میں ان جہدگوں نے نفس کی تہذیب کو اپنا مطلع نظر بنایا، یعنی ظاہر اور باطن اس کے اصول 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 کئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ کلی قوانین کا بنانا، اور دعوت کو عمومی دعوت کی شکل عطا کرنا، یہ باتیں نفس کی تہذیب ہی سے ممکن تھیں، اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ کمال کے سارے مراتب کی اصل ہی یہی ہے۔

باتی اور دل و عقل کا عالم، سوس سے ان جہدگوں نے عموماً خاموشی بہن، اسی طرح بہت کے تنزل کے جتنے مراتب ہیں، ان کے ذکر سے بھی انہوں نے سکوت اختیار کیا اور ان ساری باتوں کو انہوں نے خفیہ بنائے، اس دائرے میں شریک کر دیا ہے، جو عرشِ جمالی کے باطن میں مخفی اور پوشیدہ ہے، یہ کہے ہوئے کہ

تصلیٰ مانی نفس ولا تا علم مانی نفسی  
میر علی میں ہے کہ ہے اسے تو ہا نہا ہے ہو میرے  
میں میں ہے کہ ہے اسے میں نہیں ہا نہا

و عندہ صفا مع اللیب لا علم ہا الاہو یا  
غیب کی گیمیاں اس کے پاس ہیں اس کے سامنے کہ  
کن نہیں ہا نہا،

ان باتوں کو خفیہ ہی کے پردہ انہوں نے کر دیا۔



سبب اس کا بھی وہی ہے، کہ ملا، اہل دوائے تو اپنی نیکوئی لاہوت پر اسی تجلی کے لحاظ سے بانڈے ہوئے ہیں جو عرض پر قائم ہے، ظاہر ہے کہ اسی صورت میں بشری نفوس کے لئے بھی ہی بہتر ہے کہ اسی تجلی پر اپنی نظر جائے رکھیں، حدت ان کی خلعت کی گہرائیوں میں جو چیز دولت کی گئی ہے، اس کی یہ غلامی ہوگی، گذشتہ بالا بیانات سے جو گندے، تم نے بوجھ لیا ہو گا کہ شرعی علوم کی گہرائیوں میں جو تیرا چاہتا ہے، اور اندوئی 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 اور کچھ ہے زائد اور ہیں۔

تصبیہ : ہم نے اسرار کی بحث میں اسرارِ حودہ کے ذکر سے، اور تجلیات کی بحث میں جوئی تجلیات کی تفصیل سے جو اعراف کیا ہے، نیز شخص اکبر اور اس کے اجوار و قوائی سے جن مباحث کا تعلق ہے، اسی طرح معاد اور بندہ کے مسائل سے کلیہ میں نے جو خاموشی اختیار کی، صرف نفس کمال کے بیان کے ذیل میں بعض اجمالی باتوں اور بعض اشارات سے کام لیا گیا ہے، اس سلسلہ میں بھی نفس کی ترتیبوں 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 سمجھنے کے بعد ہی آسکتی ہے، اور میں نے اس رسالہ کو، اس لئے نہیں لکھا ہے، کہ اس میں معارف کے سارے مباحث کا احیاء و استیعاب مقصود تھا، بلکہ غرض یہ تھی کہ مبتدی لوگوں کے نفوس کی ذرا اور کوشش فن معارف کے مہادی علم سے ہو جائے، تاکہ اس کے بعد خود فن معارف میں قدم رکھنا ان کے لئے آسان ہو جائے، گو یا یہ سمجھنا چاہئے کہ قبل و قال کے جس فن کو ماہروں نے علم کبر رکھا ہے، اور اسے سرمدیہ فضیلت خیال کرتے ہیں، اس فن میں اور فن معارف کے درمیان ہیں، اس رسالہ کی حیثیت بندہ کی ہے۔

اب میں خدا سے دعا کرتا ہوں کہ طالبان علم کے لئے اس رسالہ کو ایسی روشنی بنا دے جس کی مدد سے مہادی و مقدمات (فن معارف) کے سیدانوں کے طے کرنے میں ان کو سہولت میسر آئے، اور اسے زینہ بنادے، ان لوگوں کے لئے جو بلند مقاموں تک پہنچنا چاہتے ہیں، اور ہمارے لئے اس کو ایک ایسا قدیر بنادے، جس کے توسل سے حق تعالیٰ کا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا دین اور دنیا میں قرب و نزویٰ نصیب ہو، وَأَخْرِجْنَا مِنْهُ لِيُقَدِّمَ عَلَيْنَا لِقَاءَ اللَّهِ هَبْ لَنَا مِنْ عِنْدِكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

کتبہ، محمد غالب الکاتب، دارالعلوم، کالج، آن کائنات، میاں، ساکن، گنگا شری، پٹنہ، ۱۹۵۵ء