توحید

امام خمینیؒ کی نگاہ سے

جلد دوم

مؤسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینیؒ
بین الاقوامی امور

توحید امام خمینیؒ کی نگاہ سے (جلد دوم)

ترجمہ: حجۃ الاسلام شیخ محمد عارف املوی (ع) نظرثانی: جناب اخلاق حسین پکھناروی

ناشر: مؤسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینیؒ ۔ بین الاقوامی امور

طبع: اول ۔ ۱۴۳۱ ھ ۔ ۲۰۱۰ ء

تعداد:

قیمت: ریال

پتہ: جمہوری اسلامی ایران تہران خیابان شہید باہنر خیابان یاسر خیابان سودہ ، ۵

پوسٹ بکس: ۶۱۴ ۔ ۱۹۵۷۵ کوڈ: ۱۹۷۷۶

ٹیلی فون: ۵ ۔ ۲۲۲۹۰۱۹۱ ۲۲۲۸۳۱۳۸ فیکس: ۲۲۲۹۰۴۷۸ (۲۱ ۰۰۹۸)

ای میل: Internationaldept@imamkhomeini.ir

(توحید ۔ ج ۲ بہ زبان اردو)

فصل پنجم:

بعض اسماء اللہ کے متعلق چند مباحث

- رحمانیت . رحیمیت
- جلوہ وتجلیات رحمت
- مالکیت
- ظاہر وباطن
- ربّ
- نور، بہاء
- احد، واحد
- اسماء وصفات مختلف
- الوہیت

رحمانیت رحیمیت ربوبیت کے خاص صفات

رحمانیت ورحیمیت، ربوبیت کے خاص صفات سے تعلق رکھتے ہیں ۔[1]

رحمن ورحیم کے معانی وضعیہ

علمائے ظاہر نے کہا ہے کہ ''رحمن'' اور ''رحیم''، ''رحمت'' سے مشتق ہیں اور ان میں عطوفت ورقّت (شفقت ونرم دلی) کو اخذ کیا گیا ہے اور ابن عباس (رحمه الله) سے روایت ہے کہ {إِنَّهُما إسْمانِ رقِيقان. أَحَدُهُما أَرَقُّ مِنَ الآخَر؛ فَالرَّحْمٰنُ الرَّقيقُ وَالرَّحِيمُ الْعَطُوفُ عَلىٰ عِبادِهِ بِالرِّزْقِ وَالنِّعَم} [2] اور چونکہ عطوفت ورقت کیلئے انفعال (اثر پذیری) لازم ہے اسی وجہ سے ذات مقدس پر رحمن ورحیم کے اطلاق واستعمال میں یہ حضرات تاویل وتوجیہہ کے قائل ہوئے ہیں اور اس اطلاق کو مجاز سمجھتے ہیں ۔

رحمن ورحیم کے معنی

اور بعض علماء اس طرح کے مطلق اوصاف میں {خُذِ الْغاياتِ وَاتْرُكِ الْمَبادِي} [3] جیسی بات کے قائل ہیں (کہ ذات حق پر ان کا اطلاق، آثار وافعال کے لحاظ سے ہے نہ کہ مبادئ اور اوصاف کے لحاظ سے) پس ذات حق میں ''رحیم'' اور ''رحمن'' کے معنی یہ ہے کہ یعنی وہ ذات جو اپنے بندوں کے ساتھ رحمت کا برتاؤ کرتی ہے، بلکہ معتزلہ حضرت حق کے تمام اوصاف کو ایسا ہی یا اسی سے ملتا جلتا سمجھتے ہیں، اس بناپر حضرت حق پر ان کا اطلاق بھی مجاز ہے۔ بہر کیف، مجاز ہونا بعید ہے خصوصاً ''رحمن'' میں کیونکہ اس بنیاد پر ایک عجیب بات کا ملتزم ہونا لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع ہوا ہے جس میں استعمال جائز نہیں ہے اور ہو بھی نہیں سکتا ہے اور درحقیقت یہ مجاز بلا حقیقت ہے۔ تامل کریں ۔

اور ارباب تحقیق نے اس طرح کے اشکالات کے جواب میں کہا ہے کہ الفاظ معانی عامہ اور حقائق مطلقہ کیلئے وضع ہوئے ہیں اس بنا پر عطوفت ورقت کی قید، لفظ رحمت کے معنائے موضوع لہ میں داخل نہیں ہے، بلکہ عام اذہان سے اس قید کو تراشا گیا ہے ورنہ یہ قید، اصل وضع میں دخالت نہیں رکھتی ہے۔

---

١ . سرّ الصلاۃ، ص ٨٦۔

٢ . یہ دونوں (رحمن ورحیم) لطیف یعنی معنی لطف پر مشتمل دو نام ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ لطیف ہے؛ رحمن یعنی لطف کرنے والا اور رحیم یعنی اپنے بندوں کے ساتھ رزق ونعمت کے ذریعہ مہربانی کرنے والا۔ سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، ج ١، ص ٩؛ اسماء وصفات کے متعلق بیہقی سے نقل کرتے ہوئے۔

٣ . {خُذِ الغایات وَدَعِ الْمَبادِي} مقاصد وغایات کو لو اور مقدمات ومبادئ کو چھوڑو۔ (مشہور مَثَل ہے)

اور یہ مطلب بحسب ظاہر، تحقیق سے بعید ہے، اس لئے کہ روشن ہے کہ واضع (وضع کرنے والا) انہیں عام افراد سے تعلق رکھتا ہے اور اس نے معانی مجردہ اور حقائق مطلقہ کو وضع کے وقت نظر میں نہیں رکھا ہے۔ ہاں ! اگر واضع،حق تعالیٰ ہو یا وحی والہام الٰہی سے واضع، انبیاء ہوں تو پھر اس مطلب کی کوئی وجہ ہوسکتی ہے لیکن یہ بات بھی ثابت نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کلام کا ظاہر مخدوش ہے لیکن ارباب تحقیق کا مقصود یہی ظاہر ہو یہ بھی معلوم نہیں ہے، بلکہ اس مطلب کو بیان کرنے میں اس طرح کہا جاسکتا ہے کہ لغات کو وضع کرنے والے نے وضع کرتے وقت اگرچہ معانی مطلقہ ومجردہ کو نظر میں نہیں رکھا ہے لیکن الفاظ جن معانی کے مقابل میں وضع ہوئے وہ معانی مجردہ ومطلقہ ہی ہیں ۔

مثلاً لفظ ’’نور‘‘ کو جب واضع، وضع کرنا چاہتا تھا تو واضع کی نظر میں انوار کی بابت جو کچھ آ رہا تھا اگرچہ وہ یہی انوار حسی وعرضی تھے (اس لئے کہ وہ ان انوار کے ماوراء کو نہیں سمجھتا تھا) لیکن پھر بھی جس معنی کے مقابل میں لفظ نور واقع ہوا وہ اس کے نور ہونے کا پہلو تھا، نہ کہ ظلمت کے ساتھ نور کے اختلاط کا پہلو، کہ اگر اس سے لوگ سوال کرتے کہ یہ محدود اور عرضی انوار، نور محض نہیں ہیں، بلکہ ظلمت وفتور سے مخلوط نور ہیں تو کیا لفظ نور اس کی کیفیت نوریت کے مقابل میں وضع ہوا ہے یا اس کی نوریت وظلمانیت کے مقابل میں؟

یقینا اس کا یہی جواب ہوگا کہ اس کی کیفیت نورانیت کے مقابل میں وضع ہوا ہے اور ظلمت کا پہلو کسی طرح اس کے معنائے موضوع لہ میں داخل نہیں ہے۔

چنانچہ ہم سب جانتے ہیں کہ واضع نے جو لفظ ’’نار‘‘ کو وضع کیا ہے تو وضع کے وقت صرف دنیا کی آگ اس کی نظر میں تھی اور یہی دنیا کی آگ تھی جو اس حقیقت کی طرف منتقل ہونے کا سبب قرار پائی اور وہ آخرت کی آگ اور {نارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ}[۱] سے غافل تھا (بالخصوص اگر واضع جہان آخرت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو)۔

اس کے باوجود منتقل ہونے کا یہ سبب، حقیقت کے اندر کسی قید کے ہونے کا سبب نہیں بنے گا، بلکہ لفظ نار، کیفیت ناریت ہی کے مقابل میں واقع ہوگا۔ نہ یہ کہ ہم کہیں کہ واضع نے خود معانی کو مجرد کیاہے تاکہ یہ بات حقیقت سے بعید قرار پائے، بلکہ ہمارا کہنا ہے کہ الفاظ انہیں کیفیات معانی کے مقابل میں (بغیر کسی قید کے) واقع ہوئے ہیں، لہٰذا کسی طرح کا استبعاد نہیں ہے اور کوئی معنی جتنا غرائب واجانب سے خالی ہوگا، اتنا ہی حقیقت سے نزدیک اور مجازیت کے شائبہ سے دور ہوگا، مثال کے طورپر لفظ ’’نور‘‘ جو وضع ہوا ہے نور کیلئے ظاہر بالذات اور مظہر للغیر ہونے کی جہت سے، اگرچہ دنیا کے عرضی انوار پہ اس کا اطلاق، حقیقت سے خالی نہیں ہے (اس

۱ . ’’یہ خدا کی روشن کی ہوئی آگ ہے جو دلوں تک چڑھ جائے گی‘‘ سورۂ ہمزہ۔ ۶،۷۔

لئے کہ انوار عرضیہ پر نور کے اطلاق میں محدودیت اور ظلمت سے مخلوطیت کے پہلو کو نظر میں نہیں رکھا گیا ہے، بلکہ ظہور ذاتی اور مظہریت للغیر ہی کو مدنظر رکھا گیا ہے) لیکن اس کا اطلاق ان انوار ملکوتیہ پر جن کا ظہور زیادہ کامل اور جو افق ذاتیت سے زیادہ قریب اور جن کی مظہریت (کمیت وکیفیت کے اعتبار سے) بیشتر اور جن کا ظلمت ونقص کے ساتھ اختلاط کمتر ہے، یہ اطلاق حقیقت سے زیادہ نزدیک ہوگا اور اسی بیان کے تحت اس نور کا اطلاق انوار جبروتیہ پر حقیقت سے زیادہ قریب ہوگا اور اس نور کا اطلاق ذات حضرت حق (جل وعلا) پر جو نور الانوار اور تمام جہات ظلمت سے پاک، صرف نور اور نور صرف ہے، یہ اطلاق، حقیقت محض اور حقیقت خالص ہے، بلکہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر ''نور'' وضع ہوا ہے ''ظاہر بذاتہ اور مظہر لغیرہ'' کیلئے (کہ جو خود روشن وظاہر ہو اور دوسرے کو روشن وظاہر کردے) تو اس کا اطلاق عقول کی جزئیہ کی نظر میں غیر حق تعالیٰ پر حقیقت ہوگا لیکن عقول مویدہ اور ارباب معرفت کے نزدیک یہ اطلاق مجاز ہوگا اور صرف حق تعالیٰ کے اوپر اس کا اطلاق ہی حقیقت ہوگا اور اسی طرح ہوں گے وہ تمام الفاظ جو معانی کمالیہ کیلئے یعنی ان امور کیلئے وضع کئے گئے ہیں جن کا تعلق وجود اور کمال کی جنس وسنخ سے ہے۔

خدا کے اوپر رحمن ورحیم کی حقیقت صرف کا اطلاق

اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ ''رحمن، رحیم، عطوف'' اور ''رؤوف'' وغیرہ میں ایک جہت، کمال وتمام کی ہے اور ایک جہت، انفعال ونقص کی اور یہ الفاظ اسی جہت کمال کے مقابل میں وضع کئے گئے ہیں جس کی اصل حقیقت ہے لیکن جہات انفعال جو مادہ کے لوازم ہیں اور حقیقت سے اجنبی وبیگانہ ہیں اور جو جہان امکان ودنیائے دنیہ میں ان حقائق کے تنزل کے بعد ان کے ساتھ متلازم اور مختلط ہوگئے ہیں (جیسے کہ ظلمت جو دنیائے نازلہ میں نور کے ساتھ مخلوط ہوگئی ہے) یہ جہات انفعال، نور کے معنائے موضوع لہ میں دخالت نہیں رکھتے ہیں، لہذا نور کا اطلاق اس موجود پر جو صرف جہت کمال کا مالک اور جہات نقص وانفعال سے منزہ ومبرا ہے، صرف حقیقت اور حقیقت صرف ہے اور یہ مطلب اس بیان کے ساتھ ارباب معرفت کے ذوق سے قریب ہونے کے علاوہ اہل ظاہر کے مزاج سے بھی تناسب رکھتا ہے۔

بنابریں، معلوم ہوگیا کہ اس طرح کے مطلق اوصاف کمال جو بعض عوالم میں تنزل کے باعث دوسرے امور سے متلازم ومختلط ہوگئے ہیں (کہ ذات حضرت حق جلت عظمتہ جن سے مبرا ہے) ان اوصاف کمال کا اطلاق، حق تعالیٰ کے اوپر مجاز نہیں ہے۔ واالله الهادي[1]

---

۱ ۔ آداب الصلاۃ، ص ۲۴۸۔

حقیقت رحمت اور اس سے حضرت حق کے متصف ہونے کی کیفیت

معلوم ہونا چاہیے کہ رحمت ورأفت کی حقیقت میں معنائے رقت جو انفعال کے ساتھ متلازم ہے دخالت نہیں رکھتا ہے، بلکہ ان حقائق کے احکام میں دوسرے حقائق وجودیہ کی طرح عوالم، مراتب اور منازل کے اختلاف کے بموجب، بالعرض فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ حقیقت علم وقدرت وحیات (جو اوصاف کمالیہ وجودیہ کی اصل ہیں) کے احکام صعود ونزول کے منازل ومراحل کے مطابق ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں، مرتبہ علم وقدرت وحیات ذاتیہ واجبہ قدیمہ قیومیہ سے لے کر مرتبہ نازلہ انفعالیہ تجددیہ حادثہ متقومہ بالغیر تک اور یہ اختلاف، وجود کی حقیقت اور اس حقیقت کے اندر موجود عرض عریض کے اختلاف کے تابع ہے۔ چنانچہ یہ بات اپنے محل ومقام پہ طے شدہ اور مدلّل ہے۔[1]

اس بنا پر رحمت، رأفت اور عطوفت وغیرہ کی حقیقت کے احکام وآثار عوالم وجود اور مراتب نزول وصعود کے مطابق مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ ان کی حقیقت دنیائے نازلہ مادیت میں انفعال وتاثر کے ساتھ متلازم ہوتی ہے اور اس سے لازم نہیں آتا کہ اس کا حکم تمام عوالم میں ایسا ہی ہو تاکہ ہمیں ضرورت پڑے اس بات کی کہ اس قبیل کے اسماء کی جو ذات حضرت حق تعالیٰ شانہ پر جاری کئے جاتے ہیں ہم آثار مرتب ہونے کے اعتبار سے تاویل کریں یا پھر یہ کہیں کہ حق تعالیٰ کی رأفت وعطوفت کے معنی یہ ہیں کہ وہ ذات مقدس مومنین کے ساتھ رأفت وعطوفت کا برتاؤ کرتی ہے۔

اور یہی صورت حال ہے اسماء جمالی کے مقابل والے اسماء کی بہ نسبت۔[2]

وجوب رحمت کی جہت

اور اس وجوب کی اصل خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ اس نے فرمایا: ''اس نے اپنے اوپر رحمت کو لکھ دیا ہے'' یعنی اپنے اوپر واجب کردیا ہے۔

قولہ: واصل ہٰذا؛ الخ؛

اور یہ جو کہا ہے کہ ''اس وجوب کی اصل...''یعنی واجب کرنا خود خداوند متعال کی ذات کی طرف سے ہے نہ کہ بندہ کی طرف سے تاثیر کے باعث، تو خدا نے {کَتَبَ عَلیٰ نَفْسِہِ الرَّحْمَۃَ} [3]بغیر اس کے کہ پہلے سے بندہ کی طرف سے کوئی تاثیر رہی ہو۔[1]

---

۱ . اسفار اربعہ، ج ۱، ص ۷۱، فصل ۷۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۲۳۰۔

۳ . ''اس نے اپنے اوپر رحمت کو لکھ دیا ہے'' سورۂ انعام، ۱۲۔

تمام دار الوجود پر رحمن ورحیم کا احاطہ

یہ دو اسم مبارک اسماء محیطہ سے ہے کہ تمام دار تحقق انہیں دو اسم مبارک کے سایہ میں اپنے اصل وجود اور کمال تک پہنچا اور پہنچتا ہے اور رحمت رحمانیہ ورحیمیہ تمام دار الوجود کو شامل ہے یہاں تک کہ رحمت رحیمیہ جس کا جلوہ راہ توحید کے رہنماؤں کی ساری ہدایت ہے وہ بھی سب کو شامل ہے مگر یہ کہ فطرت استقامت سے خارج افراد نے سوء اختیار سے خود کو اس سے محروم کرلیا، نہ یہ کہ یہ رحمت ان کے شامل حال نہ ہو، حتی کہ عالم آخرت میں جو نیکی وبدی کی بوئی ہوئی چیزوں کے کاٹنے کا دن ہے جن لوگوں نے برائی کی کھیتیاں بوئی ہیں وہ خود ہی رحمت رحیمیہ سے فائدہ اٹھانے سے قاصر ٹھہرے ہیں ۔[۲]

مفتاح وجود

ارباب معرفت فرماتے ہیں کہ بساط وجود وکمال وجود رحمن ورحیم کے نام پر بچھائی گئی ہے۔[۳]

اور یہ دو اسم ام الاسماء ہیں اور اسماء محیطہ واسعہ سے تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ آیہ کریمہ میں ہے:

{وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ} [۴] اور فرماتا ہے: {رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْماً} ۔[۵]

اور یہی وجہ ہے کہ کتاب الٰہی کی مفتاح میں [۶] ان دو بڑے اسموں کو اسم اعظم کا تابع قرار دیا گیا ہے اور یہ اس بات کا اشارہ ہے کہ مفتاح وجود، رحمت رحمانیہ ورحیمیہ کی حقیقت سے عبارت ہے اور رحمت غضب پر سبقت رکھتی ہے اور اسی بات سے ارباب معرفت کہتے ہیں کہ {بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ ظَهَرَ الْوُجُودُ} ۔ [۷]

---

۱ ۔ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۹۔

۲ ۔ آداب الصلاۃ، ص ۲۳۶۔

۳ ۔ فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۱۰۲۔

۴ ۔ ''میری رحمت ہر چیز پر محیط ہے'' سورۂ اعراف، ۱۵۶۔

۵ ۔ ''پروردگارا! تیری رحمت اور علم ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہے'' سورۂ غافر، ۷۔

۶ ۔ اس سے مراد سورۂ فاتحہ الکتاب (حمد) ہے۔

۷ ۔ فتوحات مکیہ، ج ۸، ص ۱۰۲۔ (طبع چہار جلدی، باتحقیق: عثمان یحییٰ، ج ۲، ص ۱۳۳)۔

قرآنی سوروں میں اسم رحمت کی تکرار کا راز

یہ اسم رحمت کہ رأفت وعطوفت جیسے دیگر اسماء صفاتیہ وافعالیہ جس کی شاخیں ہیں وہ اسم ہے کہ حق تعالیٰ نے سب سے اسی کے ذریعہ خود کو پہچنوایا ہے اور قرآن کے ہر سورہ میں اس کی تکرار فرمائی تاکہ روز بروز اس ذات مقدس کی رحمت واسعہ سے بندوں کے قلبی تعلق میں اضافہ ہو اور رحمت حق سے تعلق خاطر، نفوس کی تربیت اور سخت دلوں کے نرم ہونے کا سرچشمہ ہے۔[1]

رحمن ورحیم کے عام اور خاص ہونے کا بیان

''رحمن'' اور ''رحیم'' ہوسکتا ہے اسم کی صفت ہوں اور ممکن ہے ''اﷲ'' کی صفت ہوں اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ ''اسم'' کی صفت ہوں اس لئے کہ یہ دونوں صفت اﷲ کی تحمید کی منزل میں ہیں اور اسی بنا پر تکرار کے احتمال سے محفوظ رہے گا گو کہ ''اﷲ'' کی صفت ہونے کی صورت میں بھی اس کی تاویل وتوجیہہ ہوسکتی ہے اور تکرار میں بھی نکتہ بلاغت پوشیدہ ہے اور اگر ہم نے انہیں ''اسم'' کی صفت قرار دیا تو اس سے اس بات کی تائید ہوگی کہ ''اسم'' سے مراد اسماء عینیہ ہیں اس لئے کہ صفات ''رحمانیہ'' و''رحیمیہ'' سے متصف نہیں ہیں مگر اسماء عینیہ تو اگر ''اسم'' سے اسم ذاتی اور منزل جمعی میں اسم تجلی مراد ہو تو ''رحمانیت'' اور ''رحیمیت'' صفات ذاتیہ سے ہیں جو مقام واحدیت کی تجلیات میں حضرت ''اسم اﷲ'' کیلئے ثابت ہیں اور فعلی رحمت رحمانیت ورحیمیہ ان کا تنزل اور مظہر ہے۔

اور اگر ''اسم'' سے مراد تجلی جمعی فعلی ہو جو کہ منزل مشیت ہے تو پھر ''رحمانیت'' و''رحیمیت'' صفات فعل سے ہیں ۔

پس رحمت رحمانیہ اصل وجود کے بسط وکشاد سے عبارت ہے اور یہ تمام موجودات کیلئے عمومیت رکھتا ہے لیکن حضرت حق کے صفات خاصہ سے ہے، اس لئے کہ اصل وجود کے بسط وکشاد میں حق تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں ہے اور دیگر موجودات کے ہاتھ رحمت ایجادی سے کوتاہ ہیں {لاَ مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إلاَّ اللّٰہُ وَلاَ إلٰہَ فِي دارِ التَّحَقُّقِ إلاَّ اللّٰہ} ۔(وجود میں کوئی موثر نہیں ہے سوائے اﷲ کے اور دار تحقق میں کوئی خدا نہیں ہے سوائے اﷲ کے)

لیکن رحمت ''رحیمیہ'' کہ ہادیان راہ کی ہدایت بھی اس کا ایک رشحہ اور جلوہ ہے، وہ سعادت والوں اور علیین کی فطرت والوں سے مخصوص ہے مگر یہ صفات عامہ سے ہے جس میں دیگر موجودات حصہ اور نصیب رکھتے ہیں، اگرچہ سابق میں اس بات کی جانب اشارہ ہوچکا ہے کہ رحمت رحیمیہ بھی رحمت عامہ سے ہے اور اس

---

١ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ٢٣٣۔

کا بدبختوں کے شامل حال نہ ہونا خود ان کے نقص کے باعث ہے نہ کہ رحمت کی محدودیت کے باعث، اسی لئے دعوت وہدایت سارے قافلہ بشریت کیلئے ہے جیسا کہ قرآن شریف اس مطلب پہ دلالت کرتا ہے اور ایک نظر سے یہ بھی ہے کہ رحمت ’’رحیمیہ‘‘ حق تعالیٰ سے مخصوص ہے کسی اور کی اس میں شرکت نہیں ہے اور روایات مبارکہ میں نظر واعتبار کے اختلاف کے مطابق، رحمت رحیمیہ کا بیان الگ الگ انداز سے کیا گیا ہے، کبھی فرمایا گیا ہے: {إِنَّ الرَّحْمٰنَ إِسْمٌ خاصٌّ لِصِفَةٍ عامَّةٍ وَالرَّحِيْمَ إِسْمٌ عامٌ لِصِفَةٍ خاصَّةٍ}[1] اور کبھی فرمایا گیا ہے: {الرَّحْمٰنُ بِجَمِيْعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِيْمُ بِالْمُؤمِنِيْنَ خاصَّةً}[2] اور فرمایا: {يٰا رَحْمٰنَ الدُّنْيا وَرَحِيْمَ الآخِرَةِ}[3] اور فرمایا گیا ہے: {يٰا رَحْمٰنَ الدُّنْيا وَالآخِرَةِ وَرَحِيْمَهُما} ۔[4]

رحیم پر رحمن کے مقدم ہونے کا راز

تحقیق عرفانی

علمائے ادب کا کہنا ہے کہ ’’رحمن ورحیم‘‘ دونوں ’’رحمت‘‘ سے مشتق ہیں اور مبالغہ کیلئے ہیں لیکن ’’رحمن‘‘ میں ’’رحیم‘‘ کی بہ نسبت مبالغہ زیادہ ہے اور قاعدہ کا تقاضا تھا کہ رحیم، رحمن پر مقدم ہو لیکن چونکہ رحمن بمنزلہ عَلَم شخصی ہے اور دیگر موجودات پر اس کا اطلاق نہیں ہوسکتا ہے اسی لئے وہ مقدم ہوا ہے۔

اور بعض نے دونوں کو ایک معنی میں لیا ہے اور اس کی تکرار کو صرف تاکید قرار دیا ہے اور عرفانی ذوق کہ قرآن بھی جس کے عالی ترین مرتبہ پہ نازل ہوا ہے، تقاضا کرتا ہے کہ ’’رحمن، رحیم‘‘ پر مقدم ہو اس لئے کہ قرآن شریف ارباب قلوب کے نزدیک تجلیات الٰہیہ کا نازلہ اور اسمائے حسنائے ربوبیہ کی تحریری صورت ہے اور چونکہ اسم ’’رحمن‘‘ تمام اسماء الٰہیہ میں سب سے زیادہ محیط ہے، اسم اعظم کے بعد اور ارباب معرفت کے نزدیک یہ بات تحقیق سے پیوستہ ہے کہ اسماء محیطہ کی تجلی اسماء محاطہ کی تجلی پر مقدم ہے اور جو اسم زیادہ محیط ہوگا اس کی تجلی بھی مقدم ہوگی اسی لئے حضرت واحدیت کی پہلی تجلی اسم اللہ الاعظم کی تجلی ہے اور اس کے

---

۱ . ’’رحمن اسم خاص ہے صفت عام کیلئے اور رحیم اسم عام ہے صفت خاص کیلئے‘‘ مجمع البیان، تفسیر سورۂ حمد (از امام صادقؑ ۔ تھوڑے اختلاف کے ساتھ)

۲ . ’’رحمن ہے اپنی ساری مخلوقات پر اور رحیم ہے صرف مومنین پر‘‘ المحاسن، ص ۲۳۸؛ البرہان، ج ۱، ص ۴۶؛ تفسیر سورۂ حمد، ح ۳۔

۳ . ’’اے دنیا کے رحمن اور آخرت کے رحیم‘‘ بحار الانوار، ج ۸۸، ص ۳۵۵، ح ۱۹۔

۴ . ’’اے دنیا وآخرت کے رحمن اور دنیا وآخرت کے رحیم‘‘ اصول کافی، ج ۲، ص ۵۵۷، کتاب الدعائ، باب الدعاء للکرب والھم۔۔۔، ح ۶؛ صحیفہ سجادیہؑ، دعائے ۵۴۔

بعد مقام رحمانیت کی تجلی ہے اور رحمانیت کی تجلی کے بعد رحیمیت کی تجلی ہے، اسی طرح تجلی ظہوری فعلی میں بھی مقام مشیت کی تجلی جو اس دنیا میں اسم اعظم ہے اور اسم اعظم ذاتی کا ظہور ہے تمام تجلیات پر مقدم ہے۔

اور مقام رحمانیت کی تجلی جو عالم غیب وشہود کے تمام موجودات پر احاطہ رکھتا ہے اور {رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيئٍ}[1] جس کی طرف اشارہ کرتا ہے دیگر تجلیات پر مقدم ہے اور بعض وجوہ سے {سَبَقَتْ رَحْمَتُہُ غَضَبَہ}[2] کا بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ چونکہ ''بسم اللہ'' روح وباطن کے اعتبار سے تجلیات فعلیہ کی صورت ہے اور سرّ وسرّ السِرّ کے اعتبار سے تجلیات اسمائیہ، بلکہ تجلیات ذاتیہ کی صورت ہے اور مذکورہ تجلیات سب سے پہلے مقام ''اللہ'' کی ہیں، اس کے بعد مقام ''الرحمن'' کی اور پھر اس کے بعد مقام ''الرحیم'' کی اس لئے لفظی وتحریری صورت کو بھی ایسا ہی ہونا چاہیے تاکہ نظام الٰہی وربانی کے مطابق ہوجائے اور سورۂ مبارکہ ''حمد'' میں ''رحمن ورحیم'' جو ''ربّ العالمین'' سے موخر ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ ''بسم اللہ'' میں غیب وجود کے پردوں سے ظہور وجود، مدنظر ہے اور سورۂ حمد میں رجوع وبطون کی جانب، نظر کی گئی ہے۔

اور اس احتمال میں ایک اشکال ہے اور شاید رحمت ''رحمانیہ ورحیمیہ'' کے احاطہ کی طرف اشارہ ہو اور شاید اس میں کوئی دوسرا نکتہ ملحوظ نظر ہو۔

بہرصورت، ''بسم اللہ'' کے بارے میں یہ نکتہ جو مذکور ہوا وہ قابل تصدیق ہے اور شاید اس ناچیز کے قلب میں رحمت رحیمیہ کی برکت سے آیا ہو: {وَلَہُ الْحَمْدُ عَلیٰ مَا أَنْعَمَ} ۔[3]

رحمت رحمانیہ ورحیمیہ کی دو تجلی

جان لو کہ بطور کلی حق تعالیٰ (جل وعلا) کے تمام اسماء وصفات کے دو مقام اور دو مرتبے ہیں: ایک، اسماء وصفات ذاتیہ کا مقام ہے جو حضرت واحدیت کیلئے ثابت ہے جیسے علم ذاتی جو شئون وتجلیات ذاتیہ سے ہے اور جیسے قدرت وارادۂ ذاتیہ اور دیگر شئون ذاتیہ؛ دوسرا، اسماء وصفات فعلیہ کا مقام ہے جو ''فیض مقدس'' کی تجلی سے حضرت حق کیلئے ثابت ہے---

۱ . سورۂ اعراف، ۱۵۶۔

۲ . ''اس کی رحمت کو اس کے غضب پر سبقت حاصل ہے'' علم الیقین، ج ۱، ص ۵۷۔

۳ . آداب الصلاۃ، ص ۲۴۵۔

غرض کہ رحمت ’’رحمانیہ ورحیمیہ‘‘ کیلئے دو مرتبے اور دو تجلیاں ہیں: ایک، فیض اقدس کی تجلی سے حضرت واحدیت کی ذات کی جلوہ گاہ ہیں ؛ دوسرے، فیض مقدس کی تجلی سے اعیان کونیہ کی جلوہ گاہ ہیں اور سورۂ حمد میں اگر ’’رحمن، رحیم‘‘ صفات ذاتیہ سے ہوں (جیسا کہ زیادہ ظاہر یہی ہے) تو آیہ کریمہ {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم} میں ان دو صفتوں کو ’’اسم‘‘ کا تابع مانا جاسکتا ہے تاکہ صفات فعلیہ سے ہوں اس بنا بر اصلاً تکرار نہیں ہے تاکہ یہ کہا جاسکے کہ تکرار، تاکید اور مبالغہ کیلئے ہے اور اس احتمال سے ’’والعِلْمُ عِنْدَ الله‘‘ آیات کریمہ کے یہ معنی ہوں گے کہ {بمشيته الرحمانية والرحيمية الحمدُ لذاته الرحماني والرحيمي} (اس کی مشیت رحمانیہ ورحیمیہ سے اس کی ذات رحمانی ورحیمی کیلئے حمد ثابت ہے) اور اگر مقام ’’مشیت‘‘ ذات مقدس کا جلوہ ہے تو مقام ’’رحمانیت، ورحیمیت‘‘ جو مقام مشیت کے تعینات سے ہے، رحمانیت ورحیمیت ذاتیہ کا جلوہ ہوگا۔

اس کے علاوہ دیگر احتمالات بھی ہیں جن کے ذکر کو ہم نے ترک کیا، کیونکہ یہ احتمال جو مذکور ہوا زیادہ ظاہر وواضح تھا۔[1]

رحمن ورحیم کے ’’اللہ‘‘ اور ’’اسم‘‘ کے تابع ہونے کی وجہ

لیکن رحمن کا اسم اللہ کے احاطہ کے تحت ہونا ان دو مرتبوں کے متغایر ہونے کا حکم کرتا ہے اور اگر ان دونوں کے بیچ مغایرت کی جہت نہ ہوتی تو {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیم} میں رحمن، اللہ جل جلالہ کا تابع قرار نہیں پاتا؛ فافہم۔

قولہ: في بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم---

یہ جو کہا ہے کہ ’’بسم اللہ الرحمن الرحیم میں‘‘ اس کے متعلق جان لو کہ اسم رحمن ورحیم اسماء جامعہ محیطہ سے ہیں اور رحمن، جمع بسط وجود کا اور غیب ہویت کے پردوں سے عالم شہادت مطلقہ میں ظہور وجود کا مقام ہے، لہذا جو کچھ عالم عین یا عالم علم میں ظہور پاتا ہے وہ رحمت رحمانیہ کی تجلیات سے ہے۔

اور رحیم، جمع قبض وجود اور اسے غیب کی طرف ارجاع کرنے کا مقام ہے تو جو کچھ بطون میں داخل ہوتا اور باب اللہ تک واصل ہوتا ہے وہ رحمت رحیمیہ کا اثر ہے اور اللہ کا اسم اعظم، جمع بسط وقبض کی احدیت کا مقام ہے اسی لئے جمع الجمع کی احدیت کے مقام کا حامل ہے اور اسی وجہ سے یہ دونوں (رحمن ورحیم) بسم اللہ الرحمن الرحیم میں اللہ کا تابع قرار پائے ہیں یہ اس صورت میں ہوگا جب یہ دونوں اللہ

---

١ . آداب الصلاة، ص ٢٦٦۔

کا تابع قرار دیئے جائیں لیکن اگر اسم کا تابع ہوں تو پھر رحمن، بسط عینی کا اور رحیم، قبض عینی کا مقام ہوگا۔

دوسرے لفظوں میں ؛ بسط مشیت کا (جو اسم سے عبارت ہے) اور قبض مشیت کا مقام ہے اور اسم، جمع رحمن ورحیم کی احدیت کا مقام رکھتا ہے، اس طرح سے ظاہر ہوگیا کہ شارح کے قول کے برخلاف نہ تو اسم رحمن، عقل اول کا ربّ ہے اور نہ ہی رحیم، نفس کلیہ کا ربّ ہے۔ پس خوب غور کرو۔[1]

رحمانیت ورحیمیت کا اسم کی صفت واقع ہونا

حکمت رحمانیہ سے مراد ایسی دو رحمت صفاتیہ کے اسرار کا بیان ہے جو دو ایسی رحمت ذاتیہ سے حاصل ہوتی ہیں جن کی طرف خدا کے اس ارشاد کے ذریعہ اشارہ ہوا ہے کہ {إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم} ۔[2]

قولہ: المشار الیہما بقولہ تعالیٰ؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ "جن کی طرف خدا کے اس ارشاد کے ذریعہ اشارہ ہوا ہے" اس کے بارے میں ہمارے شیخ عارف کامل جناب شاہ آبادی (مدظلہ) کہتے ہیں کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم میں رحمن ورحیم،اسم کی صفت ہیں نہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفت اور یہ دونوں رحمت ذاتیہ نہیں ہیں، بلکہ اسم جلالہ میں مندرج ہیں تو تسمیہ کے معنی کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت رحمانیہ ورحیمیہ سے حمد کا ظہور ہوا یعنی عالم حمد جو عالم عقلی جبروتی ہے کہ اس کی حقیقت، محامد الٰہیہ سے عبارت ہے اور اس کی مشیت ربوبیہ سے عالمین کا ظہور ہوا یعنی عالم ملک جو راہ تربیت وترقی میں واقع ہے اور ترقی کی انتہا مشیت رحمانیہ ورحیمیہ تک پہنچنا ہے، اسی لئے خدا نے سورۂ فاتحہ میں ان دونوں کی تکرار کی۔

رہی مشیت مالکیّہ تو وہ مشیت رحمانیہ کے مقابل میں ہوتی ہے اور قبض وجود کیلئے ہوتی ہے جس طرح مشیت رحمانیہ بسط وجود کیلئے ہوتی ہے؛ اب سورۂ کے بقیہ اجزا کی تفسیر کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔[3]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۔

۲ . ''یہ خط سلیمان کی طرف سے ہے اور وہ یہ ہے کہ {بِسْمِ للّٰهِ الرّحْمٰنِ الرّحِيْم} ہے'' سورۂ نمل، ۳۰۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۸۔

تجلی کا مقام، ظہور وتجلی باطنیت سے

بسم اللہ یعنی صاحب مقام رحمانیت جو کہ بسیط وجود ہے کی مشیت مطلقہ کے مقام سے اور مقام رحیمیت جو کہ بسط مقام کمال وجود ہے یا صاحب مقام رحمانیت کہ مقام تجلی، ظہور وبسط وجود سے ہے اور مقام رحیمیت کہ مقام تجلی، باطنیت اور قبض وجود سے ہے۔[1]

وجود کی نمود اور موجود کا کمالات تک پہنچانا

رحمت رحمانیہ، مقام بسط وجود اور رحمت رحیمیہ مقام بسط کمال وجود ہے؛ پس رحمت رحمانیہ سے وجود کوظہور ملا اور رحمت رحیمیہ سے ہر موجود اپنے کمال معنوی اور اپنی خاص باطنی ہدایت تک پہنچا اسی لئے روایت میں ہے کہ ''اے رحمن دنیا ورحیم آخرت'' اور ''رحمن تمام مخلوقات کی بہ نسبت اور رحیم صرف مومنین کی بہ نسبت'' پس حق تعالیٰ نے حقیقت رحمانیہ سے وجود کا افاضہ کیا ماہیات معدومہ وذوات فانیہ پر اور حقیقت رحیمیہ سے ہر ایک کو اس کے صراط مستقیم کی جانب ہدایت فرمائی اور سلطنت رحیمیہ کا ظہور اور اس کی حکومت کا طلوع جہان آخرت میں دنیا کے مقابلہ میں بیشتر ہوگا۔

رحمن ورحیم، دنیا وآخرت میں

بعض روایات میں آیا ہے کہ ''اے رحمن دنیا وآخرت اور رحیم دنیا وآخرت'' تو یہ تعبیر ہر موجود کے اندر عشق طبیعی ایجاد کرنے، اسے اس کے کمال کی جانب سیر کرنے کی ترغیب دینے، تدریجاً جہان دنیا وآخرت میں اپنے مقام تک پہنچنے اور کمال کی جانب سیر کرنے کو اس عشق طبیعی کے سپرد کرنے کے اعتبار سے ہے اور رفتہ رفتہ جہان دنیا وآخرت میں اپنے مقام کی طرف آگے بڑھنے اور اعمال سے بہرہ مند ہونے کے دن کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے، نیز ہر موجود کے اپنی فعلیت وکمال تک پہنچنے کے اعتبار سے ہے۔

رہے پاک وپاکیزہ نفوس تو وہ مقام قرب وکرامت اور ایسی جنتوں کی جانب جن کی وسعت آسمانوں کی وسعت جیسی ہوگی، روانہ ہوں گے۔

اور درندے، چوپائے اور شیطانی نفوس جیسے معکوس نفوس، جہنم، درکات اور سانپ اور بچھوؤں کی جانب روانہ ہوں گے، ہر کوئی اپنی بوئی ہوئی کھیتی کے تناسب سے روانہ ہوگا اور ان منازل تک پہنچنا معکوس اور شیطانی نفوس وغیرہ کی بہ نسبت

---

١ . شرح چہل حدیث، ص ٦٥٢۔

کمال سمجھا جائے گا اگرچہ پاک وپاکیزہ نفوس مستقیم انسانی کی بہ نسبت نقص ہی تصور کیا جائے گا۔

اور شیخ محیی الدین عربی کے طریقہ پر تو خدا کے دونوں جہاں میں رحیم ہونے کا معاملہ واضح ہے، اس لئے کہ ارحم الراحمین انتقام لینے والے کے نزدیک شفاعت کرے گا اور حکومت اس کی حکومت ہوگی اور منتقم اس کی حکومت وسلطنت کے تحت واقع ہوگا۔[1]

ذاتی اور فعلی رحمانیت ورحیمیت

رحمانیت ورحیمیت یا ذاتی ہے یا فعلی اور خداوند متعال ذاتی رحمت رحمانیہ ورحمت رحیمیہ کا مالک ہے اور یہ عبارت ہے ذات کیلئے ذات حق کی تجلی سے اور صفات واسماء اور ان کے لوازم (جو کہ اعیان ثابتہ ہیں) کے ظہور سے وہ بھی علمی ظہور اور عین علم اجمالی میں حضرت واحدیت کے تفصیلی کشف سے متعلق۔

اسی طرح خداوند متعال فعلی رحمت رحمانیہ ورحیمیہ کا مالک ہے جو افعال کے لباس میں اعیان کے اوپر بسیط فیض وکمال خداوندی کے ذریعہ ذات کی تجلی سے عبارت ہے، نیز غایت کامل ونظام اتمّ کے مطابق اعیان کو ظہور عطا کرنے سے عبارت ہے اور یہ کتاب تدوینی کے فاتحہ میں رحمن ورحیم کی تکرار کیلئے ذکر شدہ وجوہ میں سے ایک ہے تاکہ مطابقت ہوجائے، کتاب تدوینی اور کتاب تکوینی کے بیچ، اس لئے کہ ظاہر، باطن کا عنوان ہوتا ہے اور لفظ وعبارت نام ہے، اَشکال واَصوات کے لباس میں معنی وحقیقت کی تجلی کا اور اس کے ذریعہ شکل وصورت کے لباس پہننے کا۔

تو اگر ''رحمن ورحیم'' کو بسم اللہ الرحمن الرحیم میں لفظ جلالہ کی صفت قرار دیا جائے تو یہ ذاتی رحمانیت ورحیمیت کی جانب اشارہ ہوگا اور بعد والے رحمن ورحیم کا فعلی رحمانیت ورحیمیت کی جانب اشارہ ہوگااور ''الحمدللہ'' میں اللہ، فعلی الوہیت اور فعلی رحمن ورحیم کی جمع تفصیل ہے۔

''حمد'' عبارت ہے عالم مجردات اور ان نفوس اسفہبدیہ سے جو حمد اور کمال منعم کے اظہار کے علاوہ اور کوئی حیثیت وحقیقت نہیں رکھتے ہیں اور سلسلہ وجود میں سوائے ان عوالم نورانیہ کے کوئی ایسا موجود نہیں ہے جو کفران کا کوئی پہلو لئے بغیر، تمام وکمال، حمد ہو، اس لئے کہ اہل ذوق وعرفان کے نزدیک یہ ایسے وجود صرف ہیں جن کی کوئی ماہیت نہیں ہے۔اور عالمین نام ہے ان عوالم کے علاوہ کا۔

---

۱ . فصوص الحکم، فص شیثی، ص ٦۴۔

بسم اللہ کے معنی، رحمن ورحیم کے مدنظر

پس سورہ کے معنی یہ ہوں گے کہ اس اللہ کے نام سے جو ذاتی رحمت رحمانیہ ورحیمیہ کا مالک ہے تمام حمد کے عوالم کا جو مقام فعل میں تعین الہٰیت مطلقہ سے عبارت ہیں، آغاز ہوا اور یہ ذات، ان تمام مراتب موجودات کیلئے جو مقام مقدسین کے رتبے سے کمتر رتبہ رکھتے ہیں، ربوبیت وتربیت کا کام کرتی ہے اور ان کے حق میں فعلی رحمت رحمانیت ورحمت رحیمیہ رکھتی ہے اور مقدسین یعنی روحانی فرشتے، صف بستہ منظم فرشتے اور امور کی تدبیر کرنے والے فرشتے۔

اور فعلی رحمت رحمانیہ ورحیمیہ یعنی مقام بسط وجود کمال وجود بطور عینی، حضرت شہادت میں، نیز یہ ذات، مقام مالکیت وقابضیت کی مالک ہے اس روز جس میں سب کے سب انہیں ذوات کی طرف رجوع کریں گے اور ان ذوات کی طرف رجوع کرنا بعینہ خدا کی طرف رجوع کرنا ہے اس لئے کہ کسی چیز کا ظہور اس چیز کے ساتھ متباین ومتفاوت نہیں ہوتا ہے، بلکہ بعینہ وہی ہوتا ہے۔

اور اگر رحمن ورحیم کو بسم اللہ الرحمن الرحیم میں ''اسم'' کی صفت قرار دیا جائے تو قضیہ برعکس ہوجائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ خدا کی اس مشیت سے جو فعلی رحمانیت ورحیمیت رکھتی ہے اور الحمداللہ میں ''اللہ'' الوہیت ذاتی ہے اور ''رحمن ورحیم'' نیز ربّ ومالک اس کے صفات ذاتی ہیں ۔[1]

دو اسم، رحمن ورحیم کا مرتبہ

قیصری نے شرح فصوص کے مقدمات میں کہا ہے کہ اگر ''حقیقت وجود'' کو صرف، کلیات اشیاء کی شرط کے ساتھ اخذ کیا جائے تو وہ حقیقت اسم رحمن کا مرتبہ ہوگا (جو کہ عقل اول کا ربّ ہے) جسے لوح قضا، ام الکتاب اور قلم اعلیٰ بھی کہتے ہیں ۔

اور اگر اس شرط کے ساتھ اخذ کیا جائے کہ اس میں کلیات، جزئیات مفصل وثابت کی صورت میں ہوں بغیر اس کے کہ وہ اپنے کلیات سے محجوب ہوں تو حقیقت وجود، اسم رحیم کا مرتبہ ہوگا جو نفس کلی کا ربّ ہے اور جسے لوح قدر کہا جاتا ہے (کہ لوح قدر وہی لوح محفوظ اور کتاب مبین ہے)۔ قیصری کا کلام تمام ہوا۔[2]

میں کہتا ہوں کہ اگرچہ یہ باتیں ایک اعتبار سے صحیح ہیں لیکن بہتر ہے کہ اسم رحمن کا مرتبہ، کلیات وجزئیات سے اعم، تمام عوالم پر بسط وجود کا مرتبہ اور اسم رحیم کا مرتبہ، عوالم پر بسط کمال وجود کا مرتبہ قرار دیا جائے، اس لئے کہ رحمت

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص۴۳۔

۲ . مقدمہ قیصری، فصل اول فی الوجود وانہ الحق؛ شرح مقدمہ قیصری، ص ۲۱۲۔

رحمانی ورحیمی ہر چیز کو شامل اور تمام عوالم پہ محیط ہیں، مشیت کے تعینات ہیں اور عقل ونفس، تعین در تعین ہیں ۔

پس بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ جب حقیقت وجود کو بسط اصل وجود کی شرط کے ساتھ لیا جائے تو وہ اسم رحمن کا مرتبہ ہے اور جب بسط کمال وجود کی شرط کے ساتھ لیا جائے تو اسم رحیم کا مرتبہ ہے، اسی وجہ سے دعاؤں میں آیا ہے کہ {اللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُکَ بِرَحْمَتِکَ الَّتِي وَسِعَتْ کُلَّ شَيئٍ}[1] اور پیغمبر اسلام ؐ سے وارد ہوا ہے کہ ''خداوند متعال سو رحمت رکھتا ہے اس میں سے ایک کو زمین پہ بھیجا اور اپنی مخلوقات میں تقسیم کیا ہے کہ اسی ایک کی بدولت مخلوقات ایک دوسرے کے ساتھ رحمت ومحبت کا برتاؤ کرتے ہیں اور ننانوے کو موخر کر رکھا ہے تا کہ روز قیامت اپنے بندوں کو ان کے ذریعہ مورد رحمت قرار دے''۔[2]

اہل سلوک ومعرفت کے ایک بزرگ ÷ نے اپنی کتاب موسوم بہ ''اسرار الصلاۃ'' میں سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں مذکورہ حدیث نبوی ؐ کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے: ''خدا کے اوپر رحمن ورحیم کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اسی نے رحمت رحمانی ورحیمی کو خلق کیا ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ رحمتیں خدا کے ساتھ بطور صدور قائم ہیں نہ کہ بطور حلول۔

پس اس کی رحمت رحمانی عبارت ہے اس افاضہ وجود سے جو تمام مخلوقات پر منبسط ہے اور اس کی ایجاد اس کی رحمانیت ہے اور موجودات، اس کی رحمت ہیں اور اس کی رحمت رحیمی عبارت ہے، دنیا میں اپنے مومن بندوں پر اس کے افاضہ ہدایت وکمال سے، نیز عالم آخرت میں جزا وثواب عطا کرنے کے ذریعہ اس کی منت گزاری سے۔ پس اس کا ایجاد کرنا نیکوکار اور گنہگار دونوں کے تئیں عمومیت رکھتا ہے''۔

وہ آگے لکھتے ہیں کہ ''جو کوئی عالم کو اس حیثیت سے دیکھے کہ وہ حق تعالیٰ کی ایجاد سے قائم ہے تو گویا اس نے خدا کی رحمانیت پہ نظر کی ہے اور گویا عالم خارج میں رحمن اور اس کی رحمت کے سوا اس نے کچھ نہیں دیکھا ہے اور جو کوئی عالم کو اس کی ایجاد کی حیثیت سے دیکھے گویا اس نے رحمن کے علاوہ کسی اور

---

۱ . ''خداوندا! میں تجھے پکارتا ہوں تیری اس رحمت کے واسطے سے جو ہر چیز پر محیط ہے'' اقبال الاعمال، ص ۷۰۶ (دعائے کمیل بن زیاد)؛ مصباح المتہجد، ص ۷۷۴ (اعمال شب نیمہ شعبان)۔

۲ . صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۲۳۶، کتاب الادب، باب ۱۹، ح ۵۶۵۴؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۵۹۶، کتاب التوبہ، باب ۴، ح ۱۹۔

چیز پر نظر نہیں ڈالی''ان کا کلام تمام ہوا؛ خدا بہشت جاوداں میں ان کے مقام کو بلند کرے۔[1]

بسط وجود وبسط کمال وجود کا مرتبہ

میں کہتا ہوں کہ اگر وجود منبسط سے مراد وہی چیز ہے جو اہل معرفت کے درمیان مشہور ہے جو کہ عبارت ہے ''مقام مشیت، الہٰیت مطلق، مقام ولایت محمدی ؐ'' اور دیگر القاب سے جو مختلف نظریات وگوناگوں مقامات سے تناسب رکھتے ہیں تو یہ معنی بسم اللہ الرحمن الرحیم میں ذکر شدہ مقام رحمانیت کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ یہ رحمن ورحیم، اسم اللہ کا تابع وتعین ہیں اور ظل منسبط، ظل اللہ ہے نہ کہ ظل رحمن اور اس کی حقیقت، انسان کامل کی حقیقت ہے اور انسان کامل اور کون جامع کا ربّ اسم اعظم الٰہی سے جو رحمن ورحیم پر محیط ہے اور اسی وجہ سے یہ دو نام فاتحہ کتاب الٰہی میں بھی اللہ کا تابع قرار پائے ہیں ۔

اور اگر ان کی مراد، مقام بسط وجود ہو تو یہ مقام مورد بحث کے ساتھ مناسب اور تدوین وتکوین کے ساتھ موافق ہے لیکن یہ بات اس عارف گرانقدر کے ظاہر کلام کے خلاف ہے۔

اور جو باتیں انہوں نے بیان کی ہیں، ظاہر میں مظہر کے فنا ہونے کے اعتبار سے وہ بھی صحیح ہیں،اس لئے کہ اس نقطہ نظر سے مقام رحمانیت وہی مقام الہٰیت ہے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے: {قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيَّاً مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَآءُ الْحُسْنَىٰ}[2] نیز فرمایا ہے: {الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرآنَ خَلَقَ الإنْسانَ}[3] اور فرمایا ہے: {وَإلٰهُكُمْ إلٰهٌ واحِدٌ لاٰ إلٰهَ إلاّٰ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ}[4،5]

سورۂ حمد میں معارف اسمائی کا ایک اجمال

ممکن ہے {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ} تمام دائرۂ وجود اور نزول وصعود کے دو قوس کی طرف اشارہ ہو۔ پس ''اسم اللہ'' مقام احدیت قبض وبسط ہے اور ''رحمن'' مقام بسط وظہور ہے جو کہ قوس نزول ہے اور ''رحیم'' مقام قبض وبطون ہے جو کہ قوس صعود ہے۔

---

۱ . اسرار الصلاۃ، ص۲۱۸۔

۲ . ''(اے رسول) کہہ دو کہ تم اللہ کو پکارو یا رحمن کو جسے بھی پکارو اچھے نام تو اسی کے ہیں'' سورۂ اسراء، ۱۱۰۔

۳ . ''رحمن نے قرآن کی تعلیم دی اور انسان کو خلق کیا'' سورۂ الرحمن، ۳،۲،۱۔

۴ . ''تمہارا خدا، خدائے واحد ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں وہی رحمن ورحیم ہے'' سورۂ بقرہ، ۱۶۳۔

۵ . شرح دعائے سحر، ص۴۶۔

اور {الحَمْدُ لله} اشارہ ہوسکتا ہے عالم جبروت وملکوت اعلیٰ کی طرف، جن کے حقائق، محامد مطلقہ ہیں اور {رَبِّ العٰالَمِیْنَ} تربیت کی مناسبت سے ہے اور ''عالمین'' جو مقام سوائیت ہے، اشارہ ہوسکتا ہے ان عوالم طبیعت کی طرف جو جوہر ذات میں متحرک ومتصرم اور تحت تربیت ہیں ۔

اور {مٰالِکِ یَومِ الدِّین} مقام وحدت وقہاریت اور دائرۂ وجود کے رجوع کرنے کی طرف اشارہ ہے اور یہاں پہنچ کر تمام دائرۂ وجود نزولاً وصعوداً ختم ہوجائے گا۔[1]

عالم ملک وربّ ومالک میں اسماء کی سلطنت کا باقی رہنا

''ہٰذا الکلام''[2]یعنی ''یہ بات'' عالم آخرت کے اعتبار سے ہے لیکن دنیا کے لحاظ سے ممکنات، متناہی ہیں اور مناسب نہیں ہے کہ یہ توہم پیش آئے کہ وہ (شیخ) دنیا کے قدیم ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں''

قولہ: انّما ہو بحسب الدار الآخرۃ؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''یہ بات عالم آخرت کے اعتبار سے ہے'' اس کے متعلق میں کہتا ہوں کہ جو کچھ شارح فاضل نے ذکر کیا ہے وہ کاملاً درجہ اعتبار سے ساقط ہے، اس لئے کہ دنیا کا زوال وفنا، عالم ملک میں اسماء کی سلطنت کی بقاء سے منافات نہیں رکھتا ہے، کیونکہ رحمانیت، رحیمیت، ربوبیت اور مالکیت جن کا تذکرہ کتاب خدا کے آغاز میں ہوا ہے اسماء محیط ودائم التجلی سے تعلق رکھتے ہیں لہٰذا جس وقت حضرت حق اپنے اسم رحمن کے ساتھ ظہور کرتا اور بسط وجود کرتا ہے اور اپنے اسم رحیم کے ساتھ صراط مستقیم کی ہدایت کرتا، اپنے اسم ربوبی کے ساتھ مختلف قسم کی تربیت وربوبیت کرتا اور موجودات کو پالتا ہے اسی وقت وہ اپنے اسم مالک کے ساتھ بطون میں رہ کر قبض وجود بھی کرتا ہے پھر اپنے اسم رحمن سے حضرت شہادت مطلقہ میں تجلی کر کے باطن کی طرف پلٹ جاتا ہے اور خدا ہر روز نیا کام اور نئی شان رکھتا ہے اور اس کی تجلیات میں تکرار کا وجود نہیں ہے اور عالم ازل سے لے کر ابد تک ہمیشہ ظہوروبطون کے عالم میں ہے: {وَاللهُ مِنْ وَرآئِہِمْ مُحِیْط} ۔[3]، [1]

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۹۶۔

۲ . ''ہٰذا الکلام'' سے مراد، قیصری کی ایک عبارت کی جانب اشارہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ اگر حق تعالیٰ کی اولیت، موجود مقید کی اولیت کی طرح، افتتاح وجود از عدم کے معنی میں ہو تو پھر آخریت کا تحقق نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اس فرض کی صورت میں آخرت عبارت ہوگی موجودات مقید کی انتہا سے جبکہ ممکنات غیر متناہی ہیں ان کیلئے آخر کا وجود نہیں ہے۔ [شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۸٦]

۳ . سورۂ بروج، ۲۰۔

رحمت کی کثرت عرضی وطولی

معلوم ہو کہ تعینات کا ہر مرتبہ اور موجودات میں سے ہر موجود، ایک چہرہ عالم غیب ونور کی طرف اور ایک چہرہ عالم ظلمت وقصور کی طرف رکھتا ہے (کہ یہ ظلمت وقصور خود اس کے نفس کی تیرگی اور اس کی تاریک ماہیت کا نتیجہ ہے) وہ عالم رحمت ومغفرت کی طرف اپنے نورانی پہلو کے اعتبار سے رحمت الٰہی کے مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے اور اس کے اعتبار سے جو چہرہ اس کے نفس کی طرف ہے وہ مرحوم (مورد رحمت) ہے تو جس طرح مورد رحمت واقع ہونے والے بالذات تکثر عرضی اور بالعرض تکثر طولی رکھتے ہیں اسی طرح رحمت بھی بالعرض تکثر عرضی اور بالذات تکثر طولی رکھتی ہے جس کے بعض مراتب وسیع اور بعض وسیع تر ہیں اور بعض محیط تو بعض محاط ہیں جیسا کہ حکمت متعالیہ میں ثابت ہے۔[۲]

عوالم وجود میں آب رحمت کی تطہیر

رحمت واسعہ الٰہیہ کو جو حضرات اسماء وصفات کے آسمان رفیع الدرجات سے نازل ہوتی اور تعینات اعیان کی زمینوں کو زندہ کرتی ہے، اہل معرفت ''آب'' سے تعبیر کرتے ہیں اور چونکہ آب ملکی ظاہری میں رحمت واسعہ الٰہیہ کا جلوہ، دیگر دنیاوی موجودات سے زیادہ ہے، لہذا حق تعالیٰ نے اسے صوری آلودگیوں سے تطہیر کیلئے قرار دیا، بلکہ آب رحمت حق، عوالم وجود کے ہر عالم اور مشاہد غیب وشہود کے ہر مشہد میں نزول وظہور کرتا اور اس عالم ومشہد کے موافق ومناسب، بندگان خدا کے گناہوں کی تطہیر کرتا ہے۔ پس آسمان احدیت سے نازل ہونے والے آب رحمت سے تعینات اعیان کی غیبت کے گناہوں کی تطہیر ہوتی ہے اور آسمان احدیت کے آب رحمت واسعہ سے ماہیات خارجیہ کی عدمیت کے گناہوں کی تطہیر ہوتی ہے اور مراتب وجود کے ہر مرتبہ میں اسی مرتبہ کے مطابق اور عوالم انسانی کے تمام مراتب میں بھی آب رحمت کے مختلف ظہور ہیں ۔ چنانچہ حضرت ذات کی جانب سے تعینات جمعیہ برزخیہ پر نازل ہونے والے آب سے سرّ وجودی کے گناہوں کی تطہیر ہوتی ہے {وجُودُکَ ذَنْبٌ لاٰ یُقاسُ بِہِ ذَنْبٌ} ۔[۳]

اور حضرات اسماء وصفات اور حضرت تجلی فعلی سے نازل ہونے والے آب سے صفت وفعل کی رؤیت کی تطہیر ہوتی ہے اور حضرت حکم عدل کے آسمان سے نازل ہونے والے آب سے خلقی وباطنی آلائشوں کی تطہیر ہوتی ہے اور آسمان غفاریت سے

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٦٦۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۴۸۔

۳ . ''تیرا وجود ایسا گناہ ہے کہ اس پر کسی گناہ کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے''۔

نازل ہونے والے آب سے بندوں کے گناہوں کی تطہیر ہوتی ہے اور آسمان ملکوت سے نازل ہونے والے آب سے صوری آلودگیوں کی تطہیر ہوتی ہے۔[1]

عالم آخرت میں بسط رحمت حق

حدیث میں آیا ہے کہ ''حق تعالیٰ قیامت میں اس طرح اپنی رحمت کی بساط پھیلائے گا کہ شیطان کومغفرت حق کی امید ہونے لگے گی''۔[2]

یہ دنیا کہ حضرت حق نے جب سے اسے خلق فرمایا ہے بحسب روایت، اس پہ نظر لطف نہیں فرمائی ہے [3] اور اس میں رحمت نازل نہیں ہوئی ہے مگر دیگر عوالم کی بہ نسبت ایک ذرہ، اس کے با وجود یہاں اتنی ساری رحمت ونعمت الٰہی اور ذات مقدس کا لطف وبخشش ہے کہ سب سر تا بقدم کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور جو کچھ ظاہر اور غیر ظاہر ہے وہ سب کچھ حضرت باری تعالیٰ کی نعمت وعطا کا دسترخوان ہے کہ اگر سارا عالم چاہے کہ اس کی رحمت ونعمت کے ایک شمّہ کا احاطہ کرے تو نہیں کرسکتا تو پھر کیا عالم ہوگا اس عالم میں جو عالم کرامت، عطائے ربوبیت کا مہمان خانہ اور رحمت وبسط رحیمیت ورحمانیت کی منزل ہے؟![4]

عالم آخرت کی بنیاد تفضل اور بسط رحمت پر

اس عالم کی بنیاد حضرت حق جل وعلا کے تفضل اور بسط رحمت غیر متناہیہ پر رکھی گئی ہے اور حق تعالیٰ کے تفضلات کی کوئی حد وانتہا نہیں ہے۔

اور جواد علی الاطلاق وصاحب رحمت غیر متناہیہ کے تفضل کو بعید سمجھنا کمال جہالت ونادانی ہے تمام یہ نعمتیں جو اس نے بندوں کو عنایت فرمائی ہیں کہ جن

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ٦٣۔

۲ . قال الصادقُ جعفر بن محمدّ:{إذا كان يَومَ الْقِيامة نَشَرَ للّهُ تبارَکَ وَتَعٰالَیٰ رَحْمَتَهُ حَتّیٰ يَطْمَعَ إبْلِيْسُ فِي رَحْمَتِهِ} ۔ (بحار الانوار، ج ۷، ص ۲۸۷، ح ۱)۔

۳ . جیسا کہ روایت میں آیا ہے: {فَمٰا لَها عِنْدَ للّهِ عَزّوَجَلّ قَدْرٌ وَلا وَزْنٌ وَلا خَلَقَ فِيْما بَلَغَنا خَلْقاً أبْغَضَ إلَيْهِ مِنْها وَلا نَظَرَ إلَيْها مُذْ خَلَقَها} پیش خدا، دنیا کی کوئی قدر وقیمت نہیں اور خدا نے کوئی ایسی مخلوق جس کی خبر ہم تک پہنچی ہے، نہیں پیدا کی ہے جو اس کے نزدیک دنیا سے زیادہ مبغوض ہو اور خدا نے جب سے دنیا کو پیدا کیا ہے اس کی جانب نظر نہیں کی ہے۔ (بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۱۰، ح ۱۰۹)۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۲۲٦۔

کے احصاء سے بلکہ جن کے کلیات کے احصاء سے عقلیں عاجز وسرگرداں ہیں بغیر کسی پیشگی سوال واستحقاق کے حاصل ہوئی ہیں ۔[1]

غضب کا تبعی ہونا

یہ اسم اللہ جو تمام کمالات کا جامع ہے مرتبہ ظہور میں اس کے رحمن ورحیم کو ذکر فرمایا ہے، اس باب سے کہ رحمت ہے، رحمانیت ہے اور رحیمیت ہے اور غضب وانتقام وغیرہ جیسے اوصاف، تبعی ہیں، بالذات بس یہی دو ہیں: ایک، رحمت بالذات ہے اور ایک رحمانیت ورحیمیت بالذات ہے اور بقیہ تبعی ہیں ۔[2]

رحمت حق کا غضب پر مقدم ہونا

خدا کی رحمت اس کے غضب پر سبقت رکھتی ہے {یٰا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُہُ غَضَبَہ} [3]کلام خدا کی مفتاح کا اسم ''رحمن ورحیم'' سے آغاز ہوا ہے، اسم رحمن ورحیم سے اور رحمن ورحیم کی تکرار سے قرآن کا آغاز ہوا ہے، خدا اپنے تمام بندوں پہ رحمت رکھتا ہے اور یہی رحمت بندوں کی ایجاد اور ان کی بندگی ورفاہ کے اسباب فراہم کرنے کا موجب ہے اور یہی رحمت انبیائے عظام کے مبعوث کرنے کا موجب ہے، رحمت خدا اقتضا کرتی ہے کہ اپنے بندوں کو دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی سعادت سے ہمکنار کرے، اس نے مادی ومعنوی تمام اسباب سعادت کا انتظام فرما دیا ہے۔[4]

ضلالت پر شان ہدایت حق کا غلبہ

اور خدا نے ہرگز سب کی ہدایت کا ارادہ نہیں فرمایا ہے، اس لئے کہ جس طرح شئون حق تعالیٰ ہدایت کا تقاضا کرتے ہیں اسی طرح ضلالت کا بھی اقتضا کرتے ہیں، بلکہ اس کے آدھے شئون، ضلالت پر اور آدھے ہدایت پر مرتب ہوتے ہیں ۔

قولہ: بل نصف شئونہ؛ الخ؛

---

١ . شرح چہل حدیث، ص ۴۸۵۔
٢ . تفسیر سورۂ حمد، ص ١٠٢۔
٣ . علم الیقین، ج ١، ص ۵۷۔
۴ . صحیفہ امام، ج ٩، ص ٣٦٩۔

یہ جو کہا ہے کہ ''حق تعالیٰ کے آدھے شئون'' اس کے بارے میں پوشیدہ نہ رہے کہ غضب پر رحمت کا سبقت رکھنا تقاضا کرتا ہے کہ شان ہدایت، شان ضلالت پر غالب وحاکم ہو، اسی لئے شیخ نے فتوحات میں کہا ہے کہ {بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم ظَہَرَ الوُجُودُ}[1] نیز کہا ہے کہ ''ارحم الراحمین، منتقم کے یہاں شفاعت کرے گا اور معاملہ اسی کے مطابق انجام پائے گا''[2] یہ باتیں تکثیر کے مدنظر ہیں ورنہ توحید کے مدنظر تو تمام اسمائ، ان میں سے ہر ایک میں مندرج ہیں اور حضرت حق جس لحاظ سے آخر ہے اسی لحاظ سے اول ہے اور جس اعتبار سے اول ہے اسی اعتبار سے آخر ہے اور ہر جمال میں جلال اور ہر جلال میں جمال ہے جیسا کہ ہم نے اسے اپنے ایک رسالہ میں ایک دعا کی شرح کرتے ہوئے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

اور اسی وجہ سے ''آخرت کو اس نے بہشت وجہنم میں تقسیم فرمایا ہے''۔

آگ، رحمت حق کی صورت

سرائے آخرت کو بہشت وجہنم میں تقسیم کرنا اگرچہ صحیح ہے لیکن آگ بھی درحقیقت اہل توحید کیلئے رحمت الٰہی کی صورت ہے، اس لئے کہ آگ غرائب (اجانب) ہیئات مظلمہ اور اعراض جسمانی کو ان سے دور کر کے ان کے کمالات مترقیہ تک پہنچنے کا موجب ہوتی ہے اور انہیں شفاعت کے قابل بناتی ہے، بلکہ شیخ اور ان کے تابعین کے نزدیک تو آگ کفار کیلئے بھی رحمت ہے، اس لئے کہ ان کی نظر میں عذاب ''عَذْب'' (بمعنی شیرینی وخوشگواری) سے بنا ہے جیسا کہ اسی کتاب میں اس مطلب کی انہوں نے تصریح کی ہے۔[3]

رحمت میں انتقام کا شائبہ نہ ہونا

کیا تم نہیں دیکھتے کہ رحمن باوجود اس کے کہ اسم جامع الاسماء ہے اور احاطہ تام رکھتا ہے منتقم کے یہاں جو کہ اس کے خادموں میں شمار ہوتا ہے، تمام شفاعت کرنے والوں کے شفاعت کرنے کے بعد شفاعت کرے گا اور یہ دیگر شفاعت کرنے والوں کے بعد شفاعت کرنا اس کے نقص کا باعث قرار نہیں پائے گا اور اس مطلب کا راز یہ ہے کہ رحمن، تمام اسماء الٰہی منجملہ منتقم کا جامع ہے۔

قولہ: وسرّ ذٰلک أنّ الرّحمٰن؛ الخ؛

---

۱ . فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۱۳۳۔

۲ . شرح فصوص، قیصری، ص ۵۸۹۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۰۔

اور یہ جو کہا ہے کہ ’’اور اس مطلب کا راز یہ ہے کہ رحمن‘‘ یہاں شاید وہ رحمن جو منتقم کے یہاں شفاعت کرے گا ان اسماء محیطہ میں سے نہ ہو جو منتقم کو بھی شامل ہوتا ہے، بلکہ اس کا تعلق رحمت مطلقہ محضہ سے ہو جس کے باطن میں کبھی کسی نقمت کا وجود نہیں ہے۔

پس، ارحم الراحمین کی حاکمیت میں انتقام وغضب کا کوئی شائبہ وامتزاج نہیں، اگرچہ صورت رحمت، آگ ہو، اس کا آتش جہنم میں ہمیشہ رہنا اہل جہنم کے آتش جہنم سے لذت اندوز ہونے سے منافات نہیں رکھتا ہے۔ یہ ان افراد کے مسلک ومذہب کے مطابق ہے جو عذاب الیم میں عدم خلود کے قائل ہیں جیسے کہ شیخ اور ان کے تابعین۔

اگرچہ آتش جہنم میں خلود ودوام، ضروریات سے تعلق رکھتا ہے۔[۱]

باب رحمت کا بند ہونا

خدا کے بندے اسم ’’رحمن‘‘ اور اسم ’’رحیم‘‘ سے موجود ہوئے اور اسی سے دنیا وآخرت میں اپنی حیات کا سلسلہ قائم رکھتے ہیں اور باوجودیکہ حق تعالیٰ کی رحمت، اس کے غضب پر سبقت رکھتی ہے لیکن اگر اقتضا کرے اور لوگ حق تعالیٰ کی رحمت کی قدر نہ کریں، اس کے حکم سے روگردانی کریں اور فتنہ وفساد کا سبب بنیں تو باب رحمت بند اور باب غضب وا ہوجائے گا۔[۲]

جلوہ وتجلیات رحمت

مفتاح کتاب تکوین وتدوین

عالم، رحمت رحمانیہ کا نقشہ ہے، اسی وجہ ہے اہل معرفت فرماتے ہیں: {ظَہَرَ الْوُجُودُ بِبِسْمِ اللہِالرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ}[۳] اور رحمت رحمانیہ ورحیمیہ مفتاح باب وجود ہے جس طرح کہ مفتاح کتاب تدوین ہے۔[۴]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۴۵۔

۲ . صحیفہ امام، ج ۹، ص ۳۶۹۔

۳ . فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۱۳۳۔

۴ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۱۹۔

ملکی وملکوتی حیات کے وسائل کا فراہم کرنا

اس کی ذات مقدس کی رحمانیت ورحیمیت کا جلوہ تمام ممکنات پہ مبسوط ہے، وہ خدمت گزار ہوں یا نافرمانبردار، سعید ہوں یا شقی، مومن ہوں یا کافر۔

رحمانیت مطلقہ اسی سے مخصوص ہے جس نے خلقت بشر سے پہلے اس کے تمام ملکی وملکوتی، دنیاوی وآخرتی وسائل حیات فراہم کر کے عالم طبیعت کے مواد اور قوائے ملکیہ وملکوتیہ کو اس سرکش انسان کے تابع قرار دیا ہے۔

کامل وتام رحیمیت، ذات مقدس سے مخصوص ہے جس نے اس انسان کو پست ترین موجودات طبیعیہ سے خلق فرمانے اور اس کے بذر وجود کو اس عالم کے مادۂ کثیفہ میں (جو کہ عوالم کی جوتیوں کی صف میں واقع ہوا ہے) بونے کے باوجود اسے کمال غیر متناہی کے اوج کی طرف حرکت کرنے اور فنائے مطلق کے مرتبہ تک پہنچنے کے لائق قرار دیا ہے۔[۱]

حق کی عطا سابقہ استحقاق کے بغیر

رحمت حق ہر چیز سے بڑی اور ہر چیز کو شامل ہے: ''عطائے حق کیلئے صلاحیت، شرط نہیں ہے'' تم اول سے کیا تھے؟ ظلمت عدم میں کوئی صلاحیت ولیاقت نہیں ہے۔

حق تعالیٰ جل وعلا نے استحقاق واستعداد اور سوال وسابقہ دعا کے بغیر تمہیں نعمت وجود اور کمالات وجود بخشا، غیر محصور نعمتوں اور لا متناہی رحمتوں کی بساط پھیلائی اور تمام موجودات کو تمہارے لئے مسخر کردیا۔[۲]

انسان کامل، اسم رحمن کا مظہر

انسان کامل اپنی وحدت جمعی اور بساطت ذاتی کی وجہ سے مجموع عوالم کی صورت ہے، جس طرح عوالم وجودی، انسان کامل کی تفصیلی صورت ہیں تو اگر انسان کامل، مظہر ہو اسم رحمن کا (جو کہ حقیقت وجود اور سلسلہ نزول وصعود کے بسط کیلئے ہے) جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ''وجود کو بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ظہور ملا ہے''[۳] تو

---

۱ . ایضاً، ص ۲۰۸۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۲۷۸۔

۳ . فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۱۰۲۔

رحمت رحمانیہ ابتدا سے انتہا تک کی حقیقت وجود کے بسط کیلئے ہے اور رحمت رحیمیہ، کمال وجود کے بسط کیلئے۔[1]

اور اگر مربوب اسم رحمن (جو کہ تمام مراتب کا جامع اور تمام ذاتی وعرضی حقائق کا حامل ہے) وہی انسان کامل ہو اور انسان کامل بھی تمام عوالم کی صورت ہے تو پھر تمام وہ حقائق جو مورد سوال واقع ہوئے ہیں انسان کامل میں بطور بساطت ووحدت موجود ہیں[2]

انسان کی رأفت ومہربانی، رحمت حق کا جلوہ

جان لو کہ رحمت، رأفت اور عطوفت وغیرہ جیسے صفات (جو کہ اسمائے جمالیہ الٰہیہ کے جلوے ہیں) خدا تبارک وتعالیٰ نے حیوان کو مطلقاً اور انسان کو بالخصوص مرحمت فرمائے ہیں، انواع حیوانیہ کی حفاظت اور نوع ونظام قافلہ انسانی کے تحفظ کیلئے اور یہ اس رحمت رحمانیہ کا ایک جلوہ ہے جس کی بنیاد پر مطلقاً عالم وجود کا نظام رکھا گیا ہے۔

اور اگر یہ رحمت وعطوفت، حیوان وانسان میں نہ ہوتی تو فردی واجتماعی حیات کا رشتہ ٹوٹ جاتا اور اسی رحمت وعطوفت سے حیوان اپنی اولاد کی حفاظت وحضانت، انسان اپنی فیملی کی نگہداری وپاسبانی اور سلطان عادل اپنی مملکت کی محافظت اور نگہبانی کرتا ہے۔

اگر یہ رحمت وشفقت ورأفت نہ ہوتی تو کوئی ماں اپنی اولاد کیلئے بے انتہا زحمتوں اور مشقتوں کو برداشت نہ کرتی اور یہ رحمت ورأفت الٰہی کا جذب ہی ہے جس نے دلوں کو اپنی سمت جذب کر رکھا ہے اور فطرت کی راہ سے نظام عوالم کی حفاظت فرما رہا ہے۔

انبیاء واولیاء کی رأفت ورحمت

یہ رحمت ورأفت ہی ہے جس نے نوع بشری کی سعادت اور عائلہ انسانی کی دائمی خوش بختی کیلئے روحانی معلمین، انبیائے عظام، اولیائے کرام اور علماء باالله کو ان مشقتوں اور صعوبتوں میں ڈالا۔

---

۱ . شیخ صدوق، توحید، ص ۲۳۰، احادیث ۲،۳،۵۔

۲ . التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ۵۱۔

بلکہ وحی الٰہی اور کتاب آسمانی کا نزول، عالم ملک میں رحمت ورأفت الٰہی کی صورت ہے۔

غضب کے لباس میں رحمت کا جلوہ

بلکہ تمام حدود، تعزیرات اور قصاص وغیرہ رحمت ورأفت کی حقیت ہیں جو غضب وانتقام کی صورت میں جلوہ ریز ہوئے ہیں: {وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَيٰوٰةٌ يٰا أُولِی الأَلْبابِ}[1] بلکہ جہنم بھی غضب کی صورت میں ایک رحمت ہے، ان افراد کیلئے جو سعادت تک پہنچنے کی لیاقت رکھتے ہیں اور اگر جہنم میں انجام پانے والے تخلیص وتطہیر کے عمل کا وجود نہ ہوتا تو یہ افراد ہرگز سعادت کا چہرہ نہیں دیکھ سکتے تھے۔[2]

انبیاء، رحمت حق کا جلوہ

تمام انبیاء (ع)خدا تبارک وتعالیٰ کی طرف سے رحمت کا ایک جلوہ تھے، اسی طرح ہم سب کی موجودیت بھی رحمت حق تعالیٰ کا جلوہ ہے، اسی طرح انبیاء کے ذریعہ خدا تبارک وتعالیٰ کی ہدایت سب کیلئے ایک بڑی رحمت ہے۔ پیغمبر ﷺ عالمین کیلئے رحمت ہیں اور تمام انبیاء ہی رحمت تھے۔[3]

رفق ومدارا، رحمت کا جلوہ

رفق ومدارا اور مصاحبت ورفاقت، رحمت رحمانیہ کے جلوے اور اس کے شئون ہیں جس دل پہ رحمت کا جلوہ پڑا ہو وہ بندگان خدا کو رحمت وعطوفت کی نظر سے دیکھتا ہے۔[4]

---

۱ . ''اے صاحبان عقل وخرد تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے'' سورۂ بقرہ، ۱۷۹۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۲۳۲۔

۳ . صحیفہ امام، ج ۱۵، ص ۴۹۳۔

۴ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۱۸۔

مالکیت

مالک، اسم باطن جلالی

مالک، اسمائے باطنہ جلالیہ سے ہے اور جذب شدہ فانی بندوں سے مخصوص ہے، خدائے تعالیٰ فرماتا ہے: {اَلْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِیْنَ* الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ* مٰالِکِ یَومِ الدِّین} ¹پس ربوبیت، عالمین سے اور مالکیت، یوم الدین (روز جزا) سے متعلق ہے اور یوم الدین، واحدی کی مکمل تجلی کا دن ہے۔ خدا فرماتا ہے: {لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوم للهِ الْواحِدِ الْقَہّار} ۔[۲،۳]

مالکیت حق تعالیٰ کی کیفیت

جان لو کہ حق تعالیٰ کی مالکیت، مملوکات کے تئیں بندوں کی مالکیت جیسی نہیں ہے، نیز اپنی مملکت کے تئیں سلاطین کی مالکیت جیسی بھی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ سب اعتباری نسبتیں ہیں اور خلق کے تئیں حضرت حق کی نسبت واضافت اس طرح کی نہیں ہے، اگرچہ علمائے فقہ کے نزدیک اس طرح کی مالکیت، حق تعالیٰ کیلئے طولاً ثابت ہے اور وہ بھی اس چیز کے ساتھ جو اس نظر میں ملحوظ ومذکور ہے، منافات نہیں رکھتا ہے۔

اور اس کی مالکیت، اپنے اعضاء وجوارح کے تئیں انسان کی مالکیت کی طرح بھی نہیں ہے اور اپنے قوائے ظاہری وباطنی کے تئیں انسان کی مالکیت کے قبیل سے بھی نہیں ہے اور اپنے ان افعال ذاتیہ کے تئیں جو کہ شئون نفس سے ہیں جیسے صور ذہنیہ کی ایجاد جس کا قبض وبسط کسی حد تک ارادۂ نفس کے تحت ہے ان کے تئیں نفس کی مالکیت جیسی بھی نہیں ہے۔

اور اپنے ما دون کی بہ نسبت، عالم عقلیہ کی مالکیت جیسی بھی نہیں ہے، اگرچہ وہ ان عوالم میں اعدام وایجاد کے ذریعہ متصرف بھی ہوں، کیونکہ پورا دار تحقق امکانی جس کی پیشانی پر فقر کی ذلت ثبت ودرج ہے، حدود میں محدود اور مقدار میں مقدر ہے چاہے ماہیتی حد میں ہی کیوں نہ ہو، اور جو چیز حد میں محدود ہو وہ اپنے فعل کے ساتھ اپنی محدودیت کے بقدر، عزلی بینونت رکھتی ہے اور احاطہ قیومی حقانی نہیں رکھتی ہے۔

پس تمام اشیاء اپنے مرتبہ ذات کے اعتبار سے اپنے منفعلات کے ساتھ تباین وتقابل رکھتی ہیں اور اسی بنا پر احاطہ ذاتیہ قیومیہ نہیں رکھتی ہیں لیکن حق تعالیٰ کی مالکیت

---

۱ . سورۂ حمد، ۲،۳،۴۔

۲ . ''آج ملک کس کا ہے ؟ خدائے واحد قہار کا'' سورۂ غافر، ۱۶۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۵۴۔

جو کہ اضافہ اشراقیہ اور احاطہ قیومیہ کے ساتھ ہے مالکیت ذاتیہ حقیقیہ حقہ ہے جس کے ذات وصفات میں موجودات میں سے کسی موجود کے ساتھ کسی عنوان سے تباین عزلی کا شائبہ نہیں ہے۔

اور اس ذات اقدس کی مالکیت، تمام عوالم پر بطور مساوی ہے بغیر اس کے کہ کسی موجود کے ساتھ کسی عنوان سے تفاوت کرے یا عوالم غیب اور مجردات پر زیادہ محیط اور دیگر عوالم کی بہ نسبت ان سے زیادہ قریب ہو، کیونکہ اس سے محدودیت وبینونت عزلی اور افتقار وامکان لازم آتا ہے {تَعالَی اللهُ عَنْ ذٰلِکَ عُلُوّاً کَبِیْراً} (اﷲ اس سے بہت بلند وبرتر ہے)۔

چنانچہ ممکن ہے اس معنی کی طرف اشارہ ہو خدائے تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ:

{نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْہِ مِنْكُم} ۔[1] {نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد} ۔[2]

{اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} ۔[3]{ہُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰہ} ۔[4]{وَلَہُ مُلْكُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} ۔[5]

اور رسول خدا ﷺ کا یہ نقل شدہ ارشاد کہ: {لَوْ دُلِّيْتُمْ بِحَبْلٍ إِلَى الأَرْضِيْنَ السُّفْلَىٰ لَہَبَطْتُمْ عَلَى الله} ۔[6]

اور کافی کی روایت میں حضرت امام صادق (ع)کا یہ ارشاد کہ: {فَلاٰ يَخْلُو مِنْہُ مَكانٌ وَلاٰ يَشْتَغِلُ بِہِ مَكانٌ وَلاٰ يَكُونُ إِلىٰ مَكانٍ أَقْرَبُ مِنْہُ إِلىٰ مَكانٍ} ۔[7]

اور حضرت امام علی النقی (ع)کا یہ ارشاد کہ: {وَاعْلَمْ! أَنَّہُ إذا كانَ فِي السَّماء الدُّنْيا فَہُوَ كَما ہُوَ عَلَى الْعَرْشِ،وَالأَشْياءُ كُلُّہا لَہُ سَواءٌ عِلْماً وَقُدْرَةً وَمُلْكاً وَإحاطَۃ} ۔[1]

---

۱ . ''ہم تمہارے مقابلہ میں اس سے زیادہ قریب ہیں'' سورۂ واقعہ، ۸۵۔

۲ . ''ہم اس کی رگ گردن سے زیادہ اس سے قریب ہیں'' سورۂ ق، ۱۶۔

۳ . سورۂ نور، ۳۵۔

۴ . سورۂ زخرف، ۸۴۔

۵ . سورۂ بقرہ، ۱۰۷۔

٦ . ''اگر تمہیں ایک رسی کے ذریعہ زمین کی تہوں میں روانہ کیا جائے تو تم خدا کے پاس اتروگے'' علم الیقین، ج ۱، ص ۵۴۔

۷ . ''کوئی جگہ اس سے خالی نہیں ہے اور کوئی جگہ اسے اپنے اندر لئے ہوئے نہیں ہے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ کی بہ نسبت زیادہ قریب نہیں ہے'' اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۵، کتاب التوحید، باب الحرکۃ والانتقال، ح ۳۔

اور باوجود اس کے کہ اس ذات مقدس کی مالکیت، تمام اشیاء اور تمام عوالم کی بہ نسبت یکساں ہے پھر بھی آیہ کریمہ میں فرماتا ہے: {مٰالِکِ یَومِ الدِّین} تو یہ اختصاص ممکن ہے اس لئے ہو کہ ''یوم الدین'' یوم الجمع ہے اور یوم الدین کا مالک جو کہ یوم الجمع ہے، دوسرے ایام کا بھی مالک ہوگا جو کہ متفرقات ہیں اور نشأۃ ملکیہ کے متفرقات، نشأۃ ملکوتیہ کے مجتمعات ہیں یا پھر اس لئے ہو کہ حق تعالیٰ مجدہ کی مالکیت وقاہریت کا ظہور، یوم الجمع میں ہوگا جو کہ باب اللہ کی طرف ممکنات کے رجوع کرنے اور بارگاہ الٰہی میں موجودات کے صعود کرنے کا دن ہے۔

یوم الجمع میں مالکیت کا ظہور

اس اجمال کی تفصیل جو کہ اس رسالہ کے مناسب ہو یہ ہے کہ جب تک نور وجود اور شمس حقیقت، سیر تنزلی اور غیب کے پردوں سے عالم شہادت کی جانب نزول کی حالت میں ہوتا ہے اس کا رخ، حجاب وغیبت میں ہوتا ہے۔

دوسرے لفظوں میں ؛ ہر تنزل میں تعین ہوتا ہے اور ہر تعین وتقید میں ایک حجاب ہوتا ہے اور چونکہ انسان، مجمع تمام تعینات وتقیدات ہے لہٰذا تمام ہفت گانہ ظلمانی حجابوں اور تمام ہفت گانہ نورانی حجابوں میں (جو کہ برحسب تاویل، ساتوں زمینیں اور ساتوں آسمان ہیں) پوشیدہ ہوتا ہے اور شاید ''اسفل السافلین'' کی طرف پلٹانا بھی تمام انواع حجب میں پوشیدہ ہونے سے عبارت ہو اور افق تعینات میں شمس وجود وصرف نور کے پوشیدہ ہونے کو ''لیل'' اور ''لیلۃ القدر'' سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور جب تک انسان ان حجابوں میں محتجب رہتا ہے جمال ازل کے مشاہدے اور نور اول کے دیدار سے محجوب رہتا ہے اور جب سیر صعودی میں تمام موجودات، عالم طبیعت کے منازل سافلہ سے حرکات طبیعیہ کے ذریعہ (کہ جو ان کی ذات کی جبلّت میں جاذبہ فطرت الٰہی کے نور سے فیض اقدس کی تقدیر کے مطابق حضرت علمیہ میں ودیعت کے طورپر رکھ دی گئی ہیں) اصلی وطن اور حقیقی میعاد کی طرف رجوع کرتے ہیں (جیسا کہ آیات کریمہ میں اس مطلب کی طرف بے شمار اشارہ ہے) تو نورانی اور ظلمانی حجابوں سے دوبارہ رہا ہوجاتے ہیں اور حق تعالیٰ کی مالکیت وقاہریت جلوہ کرتی اور حق تعالیٰ وحدت وقہاریت کے ساتھ تجلی فرماتا ہے۔

اور یہاں پہ جب اول کی طرف آخر کا رجوع اور باطن سے ظاہر کا اتصال ہوگیا اور جب ظہور کا حکم ساقط اور باطن کی حکومت کا جلوہ ہوگیا تو حضرت مالک علی الاطلاق کی طرف سے (جبکہ ذات اقدس کے سوا کوئی مخاطب نہ ہوگا) {لِمَنِ الْمُلْکُ

---

۱ . ''اور جان لو کہ جس وقت وہ آسمان دنیا میں ہے تو وہ اسی طرح ہے جس طرح کہ عرش پر ہے اور تمام چیزیں اس کے علم وقدرت ومالکیت واحاطہ کے اعتبار سے اس کیلئے یکساں ہیں'' ایضاً، ح ۹۔

الْيَوم} کا خطاب آئے گا اور چونکہ کوئی جواب دینے والا نہ ہوگا لہٰذا خود ہی فرمائے گا: {لِلّٰهِ الْواحِدِ الْقَہّار} ۔[1]

اور یہ یوم مطلق کہ جو افق تعینات کے حجاب سے خورشید حقیقت کے نکلنے کا دن ہے ''یوم دین'' ہے ایک معنی کے اعتبار سے، اس لئے کہ موجودات میں سے ہر موجود اپنے مناسب اسم کے سایہ میں فانی درحق ہوجائے گا اور جب صور پھونکا جائے گا تو اسی اسم سے ظہور کرتے ہوئے اس اسم کے توابع کے ساتھ قرین ہوجائے گا {فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيْر} ۔[2]

اور انسان کامل اس عالم میں سلوک الی اللہ اور ہجرت الی اللہ کے مطابق، ان حجابوں سے باہر ہوتا اور قیامت وساعت ویوم الدین کے احکام اس کیلئے ظاہر وثابت ہوتے ہیں ۔ پس حضرت حق اپنی مالکیت کے ساتھ اس معراج صلوٰتی میں اس کے قلب پر ظہور کرتا، اس کی زبان اس کے قلب کی ترجمان ہوتی اور اس کا ظاہر اس کے باطن کے مشاہدات کی زبان ہوتا ہے۔

اور یہ ہے مالکیت کے {يَومِ الدِّين} سے مخصوص ہونے کے اسرار سے ایک راز۔[3]

رجوع مطلق اور مالکیت

{مٰالِكِ يَومِ الدِّين} رجوع مطلق اور قیامت کبریٰ کی طرف اشارہ ہے۔[4]

یوم الدین میں قبضہ مالکیت

{مٰالِكِ يَومِ الدِّين} ہی ہے جو قبضہ مالکیت سے تمام ذرات وجود کو قبض کرے گا اور مقام غیب کی طرف پلٹائے گا: {كَمٰا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ} ۔[5، 6]

---

۱ . سورۂ غافر، ۱٦۔

۲ . سورۂ شوریٰ، ۷۔

۳ . آداب الصلاۃ، ص ۲٦۹۔

۴ . سرّ الصلاۃ، ص ۸٦۔

۵ . ''جس طرح تمہیں آغاز میں پیدا کیا ہے اسی طرح پلٹ کر جاؤ گے'' سورۂ اعراف، ۲۹۔

٦ . سرّ الصلاۃ، ص ۸۷۔

مالکیت خداوند اور اس کا فاخر ہونا

{اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ مُلْکِکَ بَأَفْخَرِہِ وَکُلُّ مُلْکِکَ فاخِر؛ اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ بِمُلْکِکَ کُلِّہِ} ۔

’’خدایا! میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے فاخرترین ملک کا اور تیرا تمام ملک فاخر ہے؛ خدایا! میں تیرے سارے ملک کا سوال کرتا ہوں‘‘

اگر ملک، مملکت کے معنی میں ہو جیسا کہ آیہ {قُلْ اللّٰہُمَّ مٰالِکَ الْمُلْک...}[۱] میں ملک بمعنائے مملکت ہے تو اس کے ملک کی فاخریت اور اس کی وحیدیت کی عظمت اس بات کے اعتبار سے ہوگی جو حکمت متعالیہ میں دلیل لمّی سے ثابت ہے کہ یہ موجودہ نظام سب سے کامل اور بہترین نظام ہےجس کا تصور کیا جاسکتا ہے، ایسا کیوں نہ ہو جبکہ یہ نظام، نظام ربانی کا سایہ اور جمیل مطلق کے جمال کا تابع ہے[۲]اور افخریت، اس کے مراتب غیبی مجرد، نظام عقلی اور نشأۃ تجردیہ کے اعتبار سے ہوگی۔

اور اگر ملک، مالکیت کے معنی میں ہو جیسا کہ آیہ {لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوم}[۳] میں آیا ہے تو اس کی عظمت وفاخریت، حضرت علمیہ میں تجلیات اسمائیہ کے اعتبار سے ہوگی اور افخریت، اسماء محیطہ وشاملہ کے ساتھ تجلی کے اعتبار سے، پس آسمان وزمین کا ملک وملکوت اسی کا ہے اور اس کی حکومت سے گریز اور اس کی سلطنت سے خروج ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی حکومت تمام موجودات یہاں تک کہ اعیان ممتنعات واعدام پر وسعت رکھتی ہے اور اس طرح اس کی سلطنت، تمام مراتب وجود پر پھیلی ہوئی ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو اس کی سلطنت وحاکمیت کے تحت نہ ہو ’’اے موسیٰ میں تیری ناگزیر راہ گریز ہوں‘‘ وہ اشیاء پر غلبہ تامہ رکھتا ہے اور ہر غلبہ وتسلط اسی کے غلبہ وتسلط کا ظہور ہے ’’اور کوئی رینگنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی زمام اسی کے ہاتھ میں ہے‘‘۔[۴]، [۵]

---

۱ . ’’کہو کہ اے صاحب مملکت، خدا! تو جسے چاہتا ہے مملکت عطا کرتا ہے‘‘ سورۂ آل عمران، ۲۶۔

۲ . اسفار اربعہ، ج ۷، ص ۵۵، سفر سوم، موقف ہشتم۔

۳ . ’’آج مالکیت کس کی ہے‘‘ سورۂ غافر، ۱٦۔

۴ . {وَمٰا مِنْ دآبة إلاّ ہُوَ آخذٌ بِناصِیَتِہا} سورۂ ہود، ٥٦۔

۵ . شرح دعائے سحر، ص ۱۳۹۔

احیاء واماتہ کی نسبت، اسم مالک کی طرف

دوسری آیت کریمہ[۱] اشارہ ہے ملکوت سماوات وارض کے تئیں حق تعالیٰ کی مالکیت کی جانب کہ اسی مالکیت، احاطہ سلطنت اور نفوذ قدرت وتصرف کی تبعیت میں احیاء (زندہ کرنا) واماتہ (مارنا) ظہورورجوع اور بسط وقبض واقع ہوتے ہیں اور یہ تمام تصرفات وتدبیرات کے استہلاک واضمحلال کی نظر ہے حق تعالیٰ کے اس تصرف وتدبیر میں جو کہ توحید فعلی کی انتہا ہے۔

اسی وجہ سے احیاء واماتہ کی (جو یا تو تصرفات ملکوتی کے عظیم مظاہر میں سے ایک ہے یا تمام قبض وبسط ہے) خود ذات اقدس کی مالکیت کی طرف نسبت دی ہے اور باوجود اس کے کہ احیاء شئون رحمانیت سے اور اماتہ شئون مالکیت سے ہے پھر بھی دونوں کی نسبت مالکیت کی طرف دی ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ ایک بڑے عرفانی نکتہ کی وجہ سے ہو اور وہ ہر اسم کا جامع جمیع اسماء ہونا ہے بہ صورت احدی وجہت غیبی کہ اس وقت اس کے بیان کی گنجائش نہیں ہے۔

اور آیت کا صدر وذیل ممکن ہے کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کی طرف اشارہ ہو فیض مقدس سے مقام تجلی فعلی میں جیسا کہ اس کے اہل افراد کے نزدیک واضح ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ ''لہ'' کی ضمیر ''اللہ'' کی طرف پلٹ رہی ہے اور ممکن ہے ''عزیز وحکیم'' کی طرف پلٹ رہی ہو کہ اس صورت میں آیہ کریمہ کے معنی میں فرق ہوجائے گا جو تامل وتدبر سے اہل افراد کیلئے روشن ہوجائے گا۔

اور ''مالکیت'' حق کی کیفیت کا بیان ''یُحْیِی ویُمِیْت'' کا مضارع کے صیغے کے ساتھ آنا جو کہ تجدد واستمرار پر دلالت کرتا ہے، ضمیر ''ہو'' کا مرجع اور اختلاف مراجع کی صورت میں معانی کا تفاوت اور اس بات کا بیان کہ ''مُحْي، مُمِیْت'' اور ''قادر'' اسماء ذات سے ہیں یا اوصاف سے یا افعال سے، یہ سارا بیان اپنے محل ومقام سے مناسب ہے جیسے احیاء واماتہ کی کیفیت، صور اسرافیل کی حقیقت، احیاء واماتہ کے دو پھونک، حضرت اسرافیل وعزرائیل کے شئون اور ان کی منزلت اور حیثیت اور ان کے احیاء واماتہ کی کیفیت کا بیان کہ ہر ایک کے عرفانی بیانات اور حکمت کے براہین ہیں حد درجہ طولانی۔[۲]

---

۱ . یعنی {لَہُ مُلْکُ السّمٰواتِ وَالأَرْضِ یُحْیِی وَیُمِیْتُ وَہُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیئٍ قَدِیر} سورۂ حدید، ۲۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ٦٥٦۔

دائرۂ وجود کو حق کی طرف پلٹانے والا

پانچویں آیت کریمہ [1] اشارہ ہے حق تعالیٰ کی مالکیت اور تمام دائرۂ وجود کے حق کی جانب رجوع کرنے کی طرف اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ اسم ''مالک'' سے متعلق ہے جیسا کہ سورۂ مبارکہ ''حمد'' میں فرمایا ہے: {مٰالِکِ یَومِ الدِّین} ۔[2]

مالکیت اور قلوب اولیاء میں تصرف

حق تعالیٰ شانہ اپنے مقام مالکیت سے اولیاء اور کُمّل (کاملین) (جو کہ عالمین کے ساتھ تعلق سے باہر اور تربیت الٰہی کے تحت واقع ہوئے ہیں) کے دلوں میں تصرف فرماتا ہے اور یہ مالکی تصرف، تجلیات الٰہی باطنی کشش کے ذریعہ حضرت غیبی واسماء باطنی کی جانب سے ہوتا ہے اور اس مقام میں عارف کا دل، مولا کا مملوک مولا ہوتا ہے اور سوائے اس کے کوئی اور اس میں تصرف نہیں کرتا ہے۔[3]

ظاہر وباطن

ہر ظہور، اسی کا ظہور ہے

وہ (جل وعلا) اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِنُ} [4]{أَیَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّہُورِ مٰا لَیْسَ لَکَ حَتَّیٰ یَکُونَ ہُوَ الْمُظْہِرُ لَکَ، مَتَیٰ غِبْتَ حَتَّیٰ تَحْتاجَ إلیٰ دَلِیْلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ وَمَتَیٰ بَعُدْتَ حَتَّیٰ تَکُونَ الآثارُ ہِيَ الَّتِي تُوصِلُ إلَیْکَ، عَمِیَتْ عَیْنٌ لاٰ تَراکَ عَلَیْہٰا رَقِیْبَاً} ۔[5]

غائب نبودہ ای کہ تمنا کنم ترا　　　　پنہان نئی زدیدہ کہ پیدا کنم ترا

(تو غائب نہیں ہے کہ تیری آرزو کروں اور نگاہوں سے پنہاں نہیں ہے کہ تجھے تلاش کروں)

---

١ . یعنی {لَہُ مُلْکُ السَّمٰوات وَالأَرْضِ وَإلَی اللّٰہِ تُرْجَعُ الأُمُورُ} (آسمانوں اور زمین کی سلطنت خدا کی ہے اور تمام امور اسی کی طرف پلٹائے جائیں گے) سورۂ حدید، ٥۔

٢ . شرح چہل حدیث، ص ٦٥٩۔

٣ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٥٣۔

۴ . سورۂ حدید، ٣۔

٥ . کیا ممکن ہے کہ تیرے غیر کیلئے وہ ظہور ہو جو تیرے لئے نہیں ہے تاکہ وہ غیر، تیرے ظہور کا ذریعہ قرار پائے ؟ تو کب غائب تھا کہ تجھے دلیل کی ضرورت پڑے جو تیرے اوپر دلالت کرسکے ؟ اور تو کب دور تھا کہ مخلوقات کے آثار تجھ تک پہنچنے کا ذریعہ بنیں؟ (ہرگز ایسا نہیں ہے اور) اندھی ہوجائے وہ آنکھ جسے تو اس کا مراقب (نگراں) نظر نہ آئے۔(روز عرفہ، امام حسین (ع) کی دعا کا فقرہ)۔

وہ ظاہر ہے اور ہر ظہور، اسی کا ظہور ہے اور ہم خود ہی حجاب ہیں، ہماری انانیت اور انیت ہے جس نے ہمیں محجوب کر رکھا ہے۔[۱]

باطن، عز جلال سے؛ ظاہر، نور جمال سے

حمد اس خدا کیلئے جو حجاب عماء میں نہاں اور غیب صفات واسماء میں پنہاں ہے، جو اپنے عز جلال کی وجہ سے باطن ومختفی اور اپنے نور جمال کے باعث، ظاہر غیر محجوب ہے، وہ خدا جو اپنے کبریاء کی قاہریت کے سبب قلوب اولیاء سے محجوب اور اپنے نور کے ظہور ودرخشندگی کے باعث جانشینوں کے آئینوں میں ظاہر ہے۔[۲]

ظہور، عین بطون میں ؛ بطون، عین ظہور میں

حق اپنے حال بطون میں ویسا ہی ہے جیسا کہ اپنے حال ظہور میں ہے اور اپنے حال ظہور میں ویسا ہی ہے جیسا کہ حال بطون میں ہے۔ ہمارے مولا وآقا صاحب الامر (عجل اللہ تعالیٰ فرجہ وارواحنا لہ الفداء) کی توقیع مبارک میں دعاہائے رجبیہ میں آیا ہے کہ: {يٰا باطِناً فِي ظُهُورِهِ وَظاهِراً فِي بُطُونِهِ وَمَكْنُونِهِ}[۳] (سچ فرمایا ہے ولی خدا، روحی فداہ نے) ہمارے شیخ عارف (دام ظلہ) فرماتے ہیں کہ آئینہ کی صورتیں اس ظہور وبطون کی مثال ہیں اس لئے کہ آئینہ ان صورتوں کی وجہ سے ظاہر ہے اور پھر انہیں صورتوں کی وجہ سے پنہاں بھی ہے۔ پس صورتیں، بعینہ ظاہر کا آئینہ ہیں اور آئینہ انہیں صورتوں کی وجہ سے حجاب میں ہے۔ پس صورتوں اور تصویروں کے ذریعہ پوشیدہ ہونے کی خاطر خود آئینہ کو نہیں دیکھا جاسکتا اور صور ذہنیہ کی بھی یہی صورت حال ہے۔[۴]

خدا کا حضور، عوالم کے ظاہر وباطن میں

یعنی قلب محمدی ؐ نے پیش کیا اس کلام کو کہ ''اگر تم ایک رسی کے ذریعہ نیچے اترو تو یقینا اللہ کے پاس اتروگے'' اور اس کے ذریعہ خبر دی کہ اللہ زمین کے باطن میں اسی طرح ہے جس طرح آسمان کے باطن میں ہے---

قولہ: في باطن السّماء؛

---

۱ . صحیفہ امام، ج ۱۶، ص ۲۰۸۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ۱۱۔

۳ . ''اے اپنے ظہور میں باطن اور اپنے بطون ومکنون میں ظاہر'' کتاب الاقبال، ص ۶۴۳۔

۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۳۔

یہ جو کہا ہے کہ ”آسمان کے باطن میں ہے“ [صحیح اور کامل تصور نہیں ہے] بلکہ خبر سے مراد اور جو مقام محمدی ؐ کے مناسب ہے وہ اس امر کا بیان کرنا ہے کہ ”اللہ“ عوالم کے ظاہر وباطن میں ہے۔ پس حق تعالیٰ ظاہر ہے اپنے عین باطن ہونے میں اور باطن ہے اپنے عین ظاہر ہونے میں جیسا کہ حق تعالیٰ شانہ نے فرمایا ہے کہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِنُ}[1] اور ہمارے مولا صاحب الامر (روحی لہ الفداء) کی ایک توقیع مبارک میں آیا ہے کہ ”اے وہ ذات جو اپنے ظہور میں باطن اور اپنے بطون ومکنون میں ظاہر ہے“۔[2،3]

حق کا ظہور وبطون اور عالم کا ظہور وبطون

ابن عربی کی یہ بات کہ ”اس لئے کہ حق تعالیٰ ظاہر ہے اور صور عالم کا باطن ہے“ استدلال ہے حق تعالیٰ کے اس قول سے کہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِنُ} جیسا کہ ابن عربی ؒ اس بات کی تحقیق کے درپے ہیں کہ عالَم، حق تعالیٰ کا ظاہر ہے۔

پس معلوم ہونا چاہیے کہ جب ظہور وبطون حق تعالیٰ سے اختصاص پاجائے تو پھر کسی کیلئے ظہور وبطون نہیں رہ جائے گا اور صور مخلوقات، حق کا ظہور ہیں نہ کہ خود ان کا ظہور اور صور کا باطن، حق کا بطون ہے نہ کہ خود ان کا بطون، اس لئے کہ عالَم ایسا غیب ہے جو کبھی ظاہر نہیں ہوا اور حق ایسا ظاہر ہے جو کبھی پنہاں نہیں رہا اور ”غیب“ کے معنی ہیں بطور مطلق وجود کا نہ ہونا، نہ یہ کہ وہ وجود غیبی باطنی کے معنی میں ہو۔

پس؛ آخر، عین ظاہر اور باطن، عین اول ہے اور یہ جو کہا ہے کہ ”آخر، عین ظاہر ہے“ دوسری نظر سے؛ ظاہر، عین باطن اور اول، عین آخر ہے تو وہ ظاہر ہے جس حیثیت سے کہ باطن ہے وبالعکس اور وہ اول ہے جس حیثیت سے کہ آخر ہے وبالعکس۔[4]

ہویت غیبیہ احدیہ کے بطون کے ساتھ اسم باطن کا تفاوت

وہ بطون وغیب جس کی نسبت ہم نے اس حقیقت غیبیہ کی طرف دی ہے اس ظہور کے مقابل میں نہیں ہے جو کہ مقام واحدیت اور حضرت جمعی میں صفات سے تعلق رکھتا

---

۱ . سورۂ حدید، ۳۔

۲ . کتاب الاعمال، ص ۶۴۳۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۹۷۔

۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۶۱۔

ہے اور نہ ہی ”باطن“ وہ باطن ہے جو کہ اسماء الٰہی میں سے ہے اور اسماء حقیقیہ کے امہات میں سے ہے۔

پس وہ بطون جو اوصاف قدسیہ سے ہے اور وہ باطن جو اسماء ربوبیہ سے ہے، ہر ایک اسم مقام کی تجلی اور اس حضرت سے متاخر ہیں، بلکہ اس طرح کے اوصاف واسماء سے تعبیر کرنا اصلاً بیان کیلئے مجال کی تنگی کے سبب ہے۔

اور کیسے ممکن ہے کہ اس حقیقت کو جس کے ادراک ودریافت سے قلوب اولیاء محروم ہیں مقولہ مفاہیم کی کسی چیز کے ذریعہ تعبیر کیا جاسکے؟ اور کیا خوب کہا گیا ہے کہ ”حقیقتاً جو لباس صرف ۲۹ حرف کے دھاگے سے سلا گیا ہو وہ اس کی بلندیوں کے قامت پر کوتاہ ہے“ لہذا لفظ قاصر ہے، متکلم، گونگا اورسننے والا بہرا ہے جیسا کہ فارسی زبان میں کہا گیا ہے:

من گنگ خوابدیده وعالم تمام کر   من عاجزم زگفتن وخلق از شنیدنش [۱،۲]

غیر حق سے ظہور کی نفی

یہی آیہ کریمہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاہِرُ وَالباطِنُ}[۳] ہے کہ انسان خیال کرتا ہے کہ ہاں اول خلق، اللہ ہے اور آخر بھی وہی ہے؛ میں عرض کرتا ہوں کہ وہ ظاہر بھی اپنے آثار کے اعتبار سے ہے اور باطن بھی اپنے اسماء کے اعتبار سے۔

لیکن ہرگز مسئلہ یہ نہیں ہے جو ہم سمجھتے ہیں یا دوسروں نے سمجھا ہے، بلکہ مسائل ان مسائل سے کہیں زیادہ ہیں ”ہو الظاہر“ یہ اپنے غیر سے اصل ظہور کی نفی کرنا چاہتا ہے؛ ظہور، اسی کا ہے۔ واقعیت مطلب یہی ہے۔ البتہ اس معنی کا سمجھنا کہ ظہور اسی کا ظہور ہے اور عالم اور سارا وجود اسی کا ظہور ہے، اس کا سمجھنا مشکل ہے {وَہُوَ مَعَکُمْ} جو انہیں آیات میں وارد ہوا ہے ”معکم“ یعنی ہمارے ہمراہ ہے وہ یہاں ہے اور ہم یہاں، اس معیت کو مثلاً فلاسفہ ”معیّت قیّومیّہ“ کہتے ہیں لیکن کیا قیومیت سے مسئلہ حل ہوجائے گا؟ کیا یہ معیت، علت ومعلول کی معیت جیسی ہے؟ جلوہ اور ذی جلوہ

---

۱ . (مجھ گونگے نے خواب دیکھا ہے اور تمام عالم بہرا ہے ، میں بیان کرنے سے عاجز ہوں اور خلق خدا اس کے سننے سے) شمس تبریزی سے منسوب ہے۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ۱۴۔

۳ . سورۂ حدید، ۳۔

کی معیت جیسی ہے؟ مسائل یہ نہیں ہیں، آخری زمانے کے مسائل کی تہہ میں جانے والوں بھی اپنے ادراک کے عمق کےبقدر دوسروں سے بہتر سمجھا ہے۔[۱]

ربّ

ربّ، اسم ظاہر جمالی

''ربّ'' اسماء ظاہرۂ جمالیہ سے ہے اور عالمین سے مختص ہے اور ''مالک'' اسماء باطنہ جلالیہ سے ہے اور جذب شدہ فانی بندوں سے مختص ہے، خدا تعالیٰ فرماتا ہے: {اَلْحَمْدُ ﷲِ رَبِّ العالَمِیْنَ* الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ* مٰا لِکِ یَومَ الدِّین}[۲] پس ربوبیت، عالمین سے اور مالکیت، یوم الدین سے متعلق ہے اور ''یوم الدین'' تجلی تام واحدی کا دن ہے، خدا فرماتا ہے: {لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَومَ ﷲِ الْواحِدِ الْقَہّار} ۔[۳]، [۴]

آئینہ طبیعت میں اسم اللہ کا ظہور

ربّ العالمین آئینہ طبیعت میں مقام ربوبیت کی مناسبت سے اسم اللہ کا ظہور ہے کہ جو نقص سے کمال اور ملک سے ملکوت کی طرف ارجاع کرنا ہے اور یہ عالم ملک کے جوہر سے مخصوص ہے اور رحمانیت ورحیمیت، ربوبیت کے خاص صفات سے ہیں ۔[۵]

مقام ربوبیت کا ظہور

عالمین کی ربوبیت وتربیت کا مقام، سوائیت اور ظہور طبیعت کا مقام ہے اور یہ مقام ربوبیت، رحمانیت ورحیمیت ربوبیہ سے ظاہر ہے جو استعداد رکھنے والے مادوں میں رحمانیت سے بسط فیض کرتا اور ہیولیٰ کے مہد میں ظہور رحیمیت سے ان کی تربیت کرتا اور اپنے خاص مقام ومنزلت تک پہنچاتا ہے۔[۶]

---

۱ . صحیفہ امام، ج ۱۸، ص ۲۶۱۔
۲ . سورۂ حمد، ۱، ۲، ۳۔
۳ . سورۂ غافر، ۱۶۔
۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۵۴۔
۵ . سرّ الصلاۃ، ص ۸۶۔
۶ . سرّ الصلاۃ، ص ۸۷۔

اسم ربّ کے تین اعتبارات

ربّ جیسا کہ اہل معرفت نے کہا ہے، تین اعتبار سے اسماء ذاتیہ وصفاتیہ وافعالیہ سے ہے اور بنا پر {الْحَمْدُ للهِ رَبِّ العالَمِيْن} میں ''ربّ'' شاید مقام قیام کی مناسبت سے اسماء فعلیہ سے ہو کہ جو مقام توحید افعالی ہے اور رکوع میں اسماء صفاتیہ سے ہے اس مناسبت سے کہ رکوع، توحید صفات کا مقام ہے اور سجود میں اسماء ذاتیہ سے ہے، اس مناسبت سے کہ سجود، توحید ذات کا مقام ہے۔[1]

''ربّ العالمین'' میں ربّ کے صفتی، فعلی اور ذاتی معنی

ربّ العالمین میں ''ربّ'' اگر ''متعالی، ثابت'' اور ''سیّد'' (سردار) کے معنی میں ہو تو اسماء ذاتیہ سے ہے اور اگر ''مالک، صاحب، غالب'' اور ''قاہر'' کے معنی میں ہو تو اسماء صفاتیہ سے ہے اور اگر ''مربی، منعم'' اور ''متمّم'' کے معنی میں ہو تو اسماء افعالیہ سے ہے۔

اور ''عالم'' اگر ''ماسوی اللہ'' ہو جو کہ تمام مراتب وجود ومنازل غیب وشہود کو شامل ہے تو ''ربّ'' کو اسماء صفات میں قرار دینا چاہیے اور اگر مراد ''عالم ملک'' ہو کہ جو تدریجی الحصول والکمال ہے تو ربّ سے اسم فعل مقصود ہے۔ بہر صورت، یہاں یہ اسم ذات مقصود نہیں ہے اور شاید ایک نکتہ کی وجہ سے ''عالمین'' سے مراد یہی عوالم ملکیہ ہوں کہ جو تربیت وتمشیت الٰہیہ کے تحت اپنے کمال لائق تک پہنچتے ہیں اور ''ربّ'' سے مراد مربی ہو کہ جو اسماء افعال سے ہے۔

عالمین کے مختلف معانی

''عالمین'' کے لفظ، اشتقاق اور معنی میں عظیم اختلاف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ ''عالمین'' جمع ہے اور مادی ومجرد تمام اصناف خلق پر مشمل ہے اور ہر صنف، بجائے خود ایک عالَم ہے اور یہ جمع اپنی جنس سے مفرد نہیں رکھتی ہے اور یہ قول مشہور ہے۔

اور بعض نے کہا ہے کہ ''عالَم'' اسم مفعول اور ''عالِم'' اسم فاعل ہے اور ''عالَمین'' بمعنائے ''معلومین'' ہے۔ یہ قول علاوہ اس کے کہ خود فی نفسہ بے شاہد اور بعید ہے ''ربّ المعلومین'' کا اطلاق نہایت بارد اور بے مورد ہے۔

---

١ . آداب الصلاۃ، ص ٣٦٠۔

اور بعض نے اسے ’’علم‘‘ سے مشتق جانا ہے۔ بہرکیف، اس کا اطلاق تمام موجودات پر صحیح ہے جس طرح ذوی العقول پر اس کا اطلاق بھی وجیہ ہے لیکن ’’عالَم‘‘ کا اطلاق ’’ما سوی اللہ‘‘ پر ہوتا ہے اور کبھی اس کی ہر صنف اور ہر فرد پر بھی اطلاق ہوتا ہے اور اگر وہ شخص جو ’’عالَم‘‘ کو ہر فرد اور ہر صنف پر اطلاق کرتا ہے، اہل عرف ولغت سے ہو تو وہ اس اعتبار سے ہے کہ ہر فرد، ذات باری تعالیٰ کی علامت ہے: ’’وَفِي كُلِّ شَيئٍ لَہُ آيَۃٌ‘‘۔[1]

اور اگر وہ شخص، عارف الٰہی ہو تو پھر وہ اس اعتبار سے کہ ہر موجود، اسم جامع کا ظہور اور تمام حقائق پر مشتمل ہے احدیت جمع اور سرّ وجود کے ظہور کے طورپر اور اس جہت سے سارے عالم اور اس کے ہر جزء کو اسم اعظم جانا جاسکتا ہے، احدیت جمع کے مقام سے، {وَالأَسْماءُ كُلُّہا فِيا لْكُلِّ وَكَذا الآياتُ} (اور تمام اسماء وآیات ہر اسم وآیت میں ہیں)۔

اور مذکورہ بیان کی بنا پر فیلسوف عظیم الشان صدر الملۃ والدین (قدس سرّہ) کا اشکال، بیضاوی جیسے افراد پر وارد ہے اس لئے کہ ان حضرات نے اس مشرب کا ذائقہ نہیں چکھا ہے لیکن یہ اشکال اصحاب عرفان کے مسلک میں صحیح نہیں ہے اور چونکہ اس مقام پہ بیضاوی اور فیلسوف مذکور کا کلام طولانی ہے لہذا ذکر نہیں کیا گیا؛ جو شخص تمایل رکھتا ہے وہ مرحوم فیلسوف مذکور کی تفسیر سورۂ حمد (فاتحہ) کی طرف رجوع کرے۔

اور ’’ربّ‘‘ اگر اسماء صفات سے ہو ’’مالک‘‘ اور ’’صاحب‘‘ وغیرہ کے معنی میں تو ’’عالَمین‘‘ سے جمیع ما سوی اللہ مراد ہوسکتا ہے خواہ موجودات عالَم ملک ہوں یا موجودات مجردۂ غیبیہ۔

اور اگر اسماء افعال سے ہو (کہ زیادہ ظاہر یہی ہے) تو ’’عالَمین‘‘ سے مراد صرف عالم ملک ہے اس لئے کہ اس صورت میں ’’ربّ‘‘ مربی کے معنی میں ہے اور تربیت کیلئے تدریج زمانی لازم ہے اور عوالم مجردہ تدریج زمانی سے منزہ ہیں ۔ اگرچہ راقم الحروف کے نزدیک ایک معنی کے اعتبار سے روح ’’تدریج‘‘ عالَم دہر میں ثابت ہے اور اسی معنی میں عوالم مجردہ میں بھی ہم نے حدوث زمانی بمعنائے روح زمان ودہریت تدریج کو ثابت کیا ہے۔

---

۱ . ’’وَفِي كُلِّ شَيئٍ لَہُ آية (شاہِدٌ) تَدُلُّ عَلىٰ أنّہُ واحد‘‘ (ہر چیز میں خدا کی نشانی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ ایک ہے)؛ میبدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۳۶۔ بعض نے اس شعر کو ’’ابو العتاہیۃ‘‘ کا قرار دیا ہے۔

اور عرفانی مسلک میں بھی ہم تمام عوالم کیلئے حدوث زمانی کو ثابت جانتے ہیں لیکن اس انداز سے نہیں جو متکلمین اور اصحاب حدیث کے فہم میں آتا ہے۔[1]

ربوبیت اور الوہیت کا فرق

الوہیت اور ربوبیت میں فرق یہ ہے کہ الوہیت نام ہے حضرت تمام اسماء یعنی اسم ذات وصفات وافعال کا اور ربوبیت عبارت ہے صرف حضرت اسماء صفات وافعال سے۔

قولہ: انّ الألوہیّۃ؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''الوہیت...'' تو ''ربّ'' اگر ثابت کے معنی میں فرض کیا جائے تو جس طرح سے اسماء صفات وافعال سے سمجھا جاتا ہے اسی طرح وہ اسماء ذات سے بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ شیخ سے نقل ہوا ہے، اس صورت میں الوہیت وربوبیت میں مساوات برقرار ہے اور ممکن ہے یہ کہا جائے کہ الوہیت وربوبیت اگرچہ اس بات میں بالکل اشتراک رکھتے ہیں کہ دونوں اسماء افعال سے ہیں (جیسا کہ ہم بھی اسی نظریہ کے معتقد ہیں) لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ الوہیت، ربوبیت سے زیادہ وسیع وجامع ہے، کیونکہ ربوبیت انہیں امور سے مخصوص ہے جنہیں تربیت کی ضرورت ہے جیسے عالم طبیعت اور موجودات ہیولائی برخلاف الوہیت کے (کہ وہ اس سے مخصوص نہیں ہے)۔[2]

فیض اقدس ومقدس کے ساتھ اسم ربّ کا ارتباط

جیسا کہ خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے: {أَلَمْ تَرَ إِلیٰ رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ...}[3] کبھی ''ظل'' (سایہ) بولا جاتا ہے فیض اقدس پر اس اعتبار سے کہ وہ حضرات اسماء وصفات میں ظہور رکھتا ہے اس بات کا تحفظ کرتے ہوئے کہ وہ حق کا ظہور اور اس کے سایہ ہے یعنی عین کثرت میں حفظ وحدت، اس بنا پر سایہ کا دراز کرنا، مبسوط فیض مقدس سے عبارت ہے اور حضرت حق کے اس ارشاد میں کہ ''اس نے سایہ کو دراز کیا'' ظاہر ومظہر کے اتحاد کی طرف اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ظاہر وہی دراز شدہ وامتداد یافتہ مظہر ہے، نیز اس نکت کی جانب اشارہ ہے کہ ظل اور سایہ میں کثرت کا وقوع، حضرت فیض اقدس میں کثرت کے وقوع سے زیادہ ہے، اس لئے کہ ہر چند اصل کثرت، حضرت فیض اقدس سے ہے تا ہم اس حضرت میں کثرت، کثرت علمی ہے جبکہ اس عالم میں کثرت، کثرت عینی ہے۔

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۵۷۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۶۸۔

۳ . ''کیا تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے پروردگار نے سایہ کو کس طرح دراز کیا'' سورۂ فرقان، ۴۵۔

فیض اقدس ومقدس

کبھی ''ظل'' کا فیض اقدس پر اس اعتبار سے اطلاق ہوتا ہے کہ وہ حضرت احدیت میں استہلاک رکھتا ہے اور سایہ کا دراز کرنا عبارت ہے حقائق ممکنہ پر بسط ظل سے اور متعین آئینوں میں اس کے ظہور کرنے سے۔ بالجملہ؛ ''ظل'' وحدت میں مقام کثرت ہے اور اس کا دراز کرنا لباس کثرت میں وحدت کا ظہور ہے اور سایہ اپنی درازی کے ساتھ متحد ہے اور ان کا اختلاف اعتباری ہے۔

پس اصطلاح اول کی بنیاد پر ربّ اسماء ذاتیہ سے ہے اور اصطلاح دوم کی بناپر اسماء صفاتیہ ہے۔[1]

خدا کی ربوبیت ذاتیہ

ربّ العالمین میں اگر عالَمین، صور اسماء ہو کہ جو اعیان ثابتہ ہیں تو ربوبیت ذاتی ہوگی اور مقام الوہیت ذاتیہ کی طرف راجع ہوگی جو کہ اسم اللہ اعظم ہے، اس لئے کہ اعیان ثابتہ کو تجلی ذاتی سے مقام واحدیت میں اسم جامع کی تبعیت میں کہ جو فیض اقدس کی تجلی سے متعین ہے، علمی تحقق حاصل ہوا۔

اور اس مقام مقدس میں ربوبیت کے معنی مقام الوہیت میں تجلی کے ہیں کہ جس تجلی سے تمام اسماء متعین ہوتے ہیں اور سب سے پہلے انسان کامل کا عین ثابت اور پھر اس کے سایہ میں دیگر اعیان متعین ہوتے ہیں اور رحمانیت ورحیمیت انہیں اعیان کا غیب ہویت سے شہادت مطلقہ کے افق تک ظاہر کرنا اور ان کے خمیر میں کمال مطلق سے عشق ومحبت کی فطرت کو ودیعت کرنا ہے کہ اسی فطرت عشقیہ سائقہ اور جذبہ قہریہ مالکیہ سے کہ جس نے ان کی پیشانی کو اپنی گرفت میں لے رکھا ہے مقام جزائے مطلق پہ فائز ہوں گے کہ جو بحر کمال واحدیت میں استغراق کا مقام ہے {أَلاَ إِلَى اللهِ تَصِيْرُ الأُمُورُ}[2] اگر عالمین، حضرات اسماء ذاتیہ یا اسماء صفاتیہ یا اسماء فعلیہ یا عوالم مجردہ یا عوالم مادیہ یا دونوں عوالم یا جمیع کے جمیع ہوں تو تفسیر سورہ متفاوت ہوجائے گی۔

اور اگر ''اسم اللہ'' آیہ کریمہ ''بسم اللہ۔۔۔'' میں مقام مشیت کے علاوہ اسماء ذاتیہ وغیرہ ذاتیہ یا اعیان ثابتہ یا اعیان موجودہ یا عوالم غیبیہ وشہادتیہ یا انسان کامل کا کوئی دوسرا مقام ہو تو بھی پورے سورۂ کی تفسیر مختلف ہوجائے گی،اسی طرح اگر ''اللہ''

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٨١۔

٢ . ''آگاہ ہوجاؤ کہ تمام امور کی بازگشت صرف اللہ کی طرف ہے'' سورۂ شوریٰ، ٥٣۔

الوہیت ذاتیہ یا ظہوریہ ہو اور بسملہ میں ''رحمن ورحیم'' اسم کی صفت ہوں یا اللہ کی تو بھی سورۂ مبارکہ کی تفسیر میں فرق ہوجائے گا۔[1]

ربوبیت عامہ اور ربوبیت تشریعی

جان لو کہ عالمیان کی نسبت، حق تعالیٰ کی ربوبیت دو طرح کی ہے:

ایک، ''ربوبیت عامہ'' کہ جس میں تمام موجودات عالم شریک ہیں اور یہ تکوینی تربیت ہے کہ ہر موجود کو ربوبیت کے زیر تصرف حد نقص سے اس کے لائق کمال تک پہنچا دیتی ہے اور تمام طبیعی وجوہری ترقیاں اور ذاتی وعرضی حرکات وپروازیں، ربوبیت کے تصرفات کے تحت واقع ہوتے ہیں اور بالجملہ؛ مادة المواد اور ہیولائے اولیٰ کی منزل سے حیوانیت اور قوائے جسمانیہ وروحانیہ حیوانیہ کے حاصل ہونے کی منزل تک تکوینی تربیت ہے اور ان میں سے ہر ایک گواہی دیتے ہیں اس بات کی کہ اللہ جل جلالہ ربی۔

ربوبیت کا دوسرا مرتبہ ''ربوبیت تشریعی'' ہے جو نوع انسانی سے مخصوص ہے اور دوسرے موجودات اس سے بے بہرہ ہیں اور یہ تربیت، طرق نجات کی ہدایت، راہ سعادت وانسانیت کی رہنمائی اور اس کے منافی امور سے خبردار کرنا ہے جسے اس نے انبیاء (ع) کے ذریعے ظاہر فرمایا ہے۔

اور اگر کوئی اختیاری قدم سے خود کو ''ربّ العالمین'' کے زیر تربیت وتصرف قرار دے اور اس طرح سے اس تربیت کا مربوب بن جائے کہ اس کے اعضاء اور قوائے ظاہریہ وباطنیہ کے تصرفات، تصرفات نفسانیہ نہ رہ جائیں، بلکہ تصرفات الٰہیہ وربوبیہ ہوجائیں تو وہ اس کمال انسانیت کے مرتبہ پہ فائز ہوجائے گا جو اس نوع انسانی سے مخصوص ہے۔[2]

---

۱ . سرّ الصلاة، ص ۹۰۔

۲ . آداب الصلاة، ص ۲۶۴۔

نور، بہاء

نور الٰہی کے تعلق

''نور'' وہی وجود ہے اور اس کے غیر کی دنیا میں کوئی نور وظہور نہیں ہے اور ہر نور وظہور اسی کی طرف پلٹتا ہے {یٰا مُنَوِّرَ النُّورِ}[1] {یٰا جاعِلَ الظُّلُماتِ وَالنُّورِ}[2] {اللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}۔[3]

اور انوار عرضیہ اور علوم کے مراتب مختلفہ کی نورانیت اسی سے ہے ورنہ خود ان امور کی ماہیتیں تو تاریکیاں ہیں جو ایک دوسرے سے تاریک تر ہیں اور تیرگیاں ہیں جو ایک دوسرے سے زیادہ متراکم ہیں ۔ پس عوالم ملک وملکوت کی نورانیت اور قدس وجبروت کے سرا پردوں کا ظہور اسی کے نور سے ہے وہ نور مطلق اور ظہور صرف ہے جس میں تیرگی وظلمت کا شائبہ نہیں ہے اور انوار کے تمام مراتب، اسی کے نور سے پیدا ہوئے ہیں اور دعائے کمیل میں آیا ہے: {وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضاءَ لَهُ كُلُّ شَيء} (اور تیرے نور وجہ سے کہ جس سے ہر چیز روشن ومنور ہوئی ہے)۔

اور کافی میں قمی سے، حسین بن عبد اللہ صغیر سے، محمد بن ابراہیم جعفری سے، احمد بن علی بن محمد بن عبد اللہ بن عمر بن علی بن ابی طالب (ع) سے، حضرت ابو عبد اللہ الصادق (ع) سے روایت ہے کہ آنحضرتؑ نے فرمایا: ''خدا تھا جبکہ کوئی نہ تھا تو اس نے کون ومکان اور نور الانوار کو خلق فرمایا کہ جس سے تمام انوار منور ہوئے ہیں اور اس میں اپنا وہ نور جاری فرمایا کہ جس سے تمام انوار منور ہیں یہ وہی نور ہے کہ جس سے حضرت محمد مصطفی ﷺ کو خلق فرمایا تو یہ دونوں ہمیشہ دو نور اولی تھے اس لئے کہ ان سے پہلے کسی موجود کو وجود نہیں ملا تھا اور وہ دونوں اسی طرح طاہر ومطہر رہتے ہوئے اصلاب مطہرہ میں رواں دواں رہے یہاں تک کہ پاکوں کے پاک یعنی عبد اللہ اور ابو طالب میں ایک دوسرے سے جدا ہوگئے''۔[4]

---

۱ . ''اے نور کو نورانی کرنے والے'' مفاتیح الجنان (دعائے جوشن کبیر، فقرہ ۴۸)۔

۲ . ''اے ظلمات ونور کے خلق کرنے والے'' اقبال الاعمال، ج ۱، ص ۱۳۸۷ (ماہ رمضان کے ۲۳ ویں اور ۲۶ ویں دن کی دعا)۔

۳ . ''خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے'' سورۂ نور، ۳۵۔

۴ . اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۱، کتاب الحجہ، باب مولد النبیؐ، ح ۹۔

نور

داود بن محمود قیصری[1] شارح فصوص الحکم اور محمد بن حمزہ فناری[2] شارح مفتاح غیب الجمع والوجود جو کہ تالیف ہے محقق عارف محمد بن اسحاق قونوی[3] کی، ان دونوں حضرات نے اپنی اپنی شرح میں، شیخ کبیر محی الدین عربی اندلسی کی طرف نسبت دی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ ''نور'' اسماء ذات سے ہے اور ہر اس اسم کو جس کی دلالت ذات پر زیادہ روشن ہے، اسماء ذات سے قرار دیا ہے اور ہر اس اسم کوجس کی دلالت صفات وافعال پر زیادہ روشن ہے، اسماء صفات وافعال سے قرار دیا ہے۔

ابن فناری کہتے ہیں کہ میں کہتا ہوں کہ شیخ کبیر نے اسماء کو اس جدول (نقشہ) میں ثبت وضبط کرنے کے بعد (پھر انہوں نے خود جدول کو لکھا ہے اور ''نور'' کو اسماء ذات کے زمرہ میں بیان کیا ہے) کہا ہے کہ ان اسمائے حسنیٰ میں سے بعض، ذات خداوند جل جلالہ پر دلالت کرتے ہیں اور کبھی اس کے علاوہ اس کے صفات یا افعال یا دونوں پر بھی دلالت کرتے ہیں اور ہم نے ہر اس اسم کو جس کی دلالت ذات پر زیادہ ظاہر ہے اسماء ذات سے قرار دیا اور اسماء وصفات کے سلسلہ میں بھی ظاہر ہونے کی حیثیت سے ہم نے اسی طرح عمل کیا ہے اور اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ اسماء جو اسم ذات کے جدول میں لکھے گئے ہیں وہ دوسرے جدول میں دخالت نہ رکھتے ہوں جیسے ''ربّ'' کہ ''ثابت'' کے معنی میں اسم ذات ہے اور ''مصلح'' کے معنی میں اسماء افعال سے ہے اور ''مالک'' کے معنی میں اسماء صفات سے ہے۔

نیز، شیخ نے وہیں کہا ہے کہ جان لو کہ جدول میں ذکر شدہ اسماء سے ہماری مراد اسماء کا حصر کرنا نہیں ہے اور نہ ہی ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ان اسماء کے علاوہ کوئی دوسرا اسم اس جدول میں ثبت نہیں ہوسکتا ہے، نہیں ! بلکہ ہم نے یہ ترتیب ایک تجویز کے طورپر رکھی ہے لہٰذا اسمائے حسنائے الٰہی میں سے اگر کوئی اسم تمہارے سامنے آئے تو اسے اسی چیز میں درج کرو جس میں وہ زیادہ ظاہر ہے۔

---

۱ . داود بن محمود قیصری (۔ ۷۵۱ ھ ق) بزرگ عارف اور محقق ہیں، ابن عربی کی کتاب ''فصوص'' کی شرح کی ہے اور اس پر مبانی عرفان سے متعلق ایک جامع مقدمہ لکھا ہے ، ان کے دیگر قلمی آثار میں: نہایة البیان فی درایة الزمان، شرح تائیة ابن فارض ہے۔

۲ . شمس الدین محمد بن حمزہ فناری رومی (۷۵۱ ۔ ۸۳۴ ھ ق) منطقی واصولی عالم، علم ادب وقرائت میں متبحر، حنفی مذہب کے مالک اور ابن عربی کی طرف رجحان رکھنے میں شہرت کے حامل ہیں، فصوص کی تدریس کرتے تھے ، ان کے علمی آثار میں: شرح ایساغوجی، شرح الفوائد الغیاثیة، مصباح الانس بین المعقول والمشھود فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود ہیں۔

۳ . ابو المعالی محمد بن اسحاق قونوی (۔ ٦۷۳ ھ ق) ملقب بہ صدر الدین، بزرگ عارف، ابن عربی کے مشہورترین شاگرد اور ان کے علمی آثار کے شارح ہیں، وہ قونیہ میں تدریس کرتے تھے ، ان کے درس سے منتخب اور چیدہ شاگرد باہر نکلے ، ان کے علمی آثار میں: شرح فصوص الحکم الموسوم بالفکوک فی مستندات حکم الفصوص، النصوص وتحقیق الطور المخصوص، مفتاح غیب الجمع والوجود ہیں۔

یہاں وہ مطلب تمام ہوا [۱] جس کی نسبت شیخ [۲] کی طرف دی گئی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اظہر یہ ہے کہ ''نور'' اسماء صفات، بلکہ اسماء افعال سے ہو، اس لئے کہ مظہر غیر ہونا،نور کے مفہوم سے اخذ ہوتا ہے تو اگر ''غیر'' سے ہم نے حضرت الٰہی کے اسماء وصفات کو مراد لیا تو نور اسماء صفات سے قرار پائے گا اور اگر ''غیر'' سے ظہور عینی کے مراتب کو مراد لیا تو اسماء افعال سے ہوگا جیسا کہ فرمودۂ الٰہی میں بھی آیا ہے کہ ''خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے''[۳] اور حق تعالیٰ کے ایک دوسرے ارشاد میں آیا ہے کہ ''خدا جسے چاہتا ہے اپنے نور کی ہدایت کرتا ہے''[۴] اور سید الموحدین امیر المومنین (ع) کا دعائے کمیل میں ارشاد ہے: ''اور تیرے نور وجہ سے کہ جس سے ہر چیز روشن ومنور ہوئی ہے'' اور دعائے سمات میں آیا ہے: ''اور تیرے اس نور وجہ سے جس کے ذریعہ تونے پہاڑ پر تجلی کی اور اسے ریزہ ریزہ کردیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر زمین پر گر پڑے''۔[۵]

اس بنا پر، اسم نور، اسم ظاہر کے تحت درج ہے اور ربّ، شہادت مطلق یا شہادت مقید ہے اور اس طرح ربّ کہ جسے شیخ نے اسماء ذات سے جانا ہے وہ اسماء افعال سے زیادہ شباہت رکھتا ہے۔[۶]

ذات حق تعالیٰ کا ''کُلُّ النور'' ہونا

ظلمت نام ہے عدم النور کا، پس حقیقت وجود نور بہ حمل شائع صناعی جس قدر زیادہ ہوگی قہراً ظلمت عدم اسی قدر کم ہوتی جائے گی اور وجود کا وہ مرتبہ جو کل النور ہے وہاں نور، خود کو تمام حقیقت اور تمام شدت وفعلیت کے ساتھ واقعیت، حقیقت اور خارجیت تک پہنچا دیتا ہے کہ پھر اس میں کوئی ضعف نہیں ہوتا ہے اور وہاں بالکل ظلمت کا وجود نہیں ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ذات واجب الوجود میں کوئی نقص کی جہت ہے ہی نہیں کہ اس کیلئے ماہیت کا وجود ہو، وہ کل النور ہے، نور کل ہے اور کل کا کل نور ہے، وہ سب سے مافوق ہے اور تمام جہات سے فعلیت میں شدید ہے اور ایسا نور

---

۱ . انشاء الدوائر، ۲۸؛ مصباح الانس، ۱۱۲۔

۲ . ایضاً۔

۳ . {اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوات وَالأَرْض} سورۂ نور، ۳۵۔

۴ . {يَهْدِي للّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشآءُ} سورۂ نور، ۳۵۔

۵ . مصباح المتہجد، ص ۳۴۶۔

۶ . شرح دعائے سحر، ص ۳۹۔

ہے کہ جس کا جمال بھی نور ہے، اس نور کا ایک دریچہ کھلا ہے اور اعماق عالم کو پُر کر رکھا ہے۔

اور یہ نظام وجود کا سلسلہ وہی نور جمال ہے کہ یہ سلسلہ جس قدر مبدأ نور سے زیادہ قریب ہوگا اسی قدر زیادہ منور ہوگا اور اس کے جمال کی حقیقت اس صاحب جمال کی حقیقت سے زیادہ نزدیک ہوگی اور یہ سلسلہ جس قدر اس سے دور ہوگا اتنا ہی اس کا نور کم ہوگا {اللّٰہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِہِ کَمِشْکوٰۃٍ فِیہا مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَۃٍ الزُّجاجَۃُ کَأَنَّہا کَوْکَبٌ...} یہاں تک کہ ہیولائے اولیٰ کے آخری نقطہ تک پہنچ جائے گا کہ جو اس جمال کا ذیل اور حاشیہ ہے اور نور کے کمزورترین مرتبہ کا حامل اور تاریکی مطلق سے قریب ہے اور افق کے اس طرف، عدم مطلق ہے، عدم صرف ہے کہ جس میں کوئی خرق وشگاف نہیں ہے۔[1]

عالم ملک وملکوت میں انوار معنویہ کا مبدأ

تمام کمالات کا سرچشمہ، تمام مقامات کا سرلوحہ، عالم ملک وملکوت کے تمام انوار معنویہ کا منبع اور حضرت جبروت ولاہوت کے جملہ اضواء منیرہ کا مبدأ، حضرت حق جل جلالہ کا نور مقدس ہے اور موجودات میں سے کسی موجود کیلئے کوئی نور وضیاء وکمال وبہاء نہیں ہے مگر یہ کہ نور ازل کا سایہ اور جمیل اول کے جمال کا پرتو اس میں جلوہ گر ہوا ہے۔ چنانچہ یہ لطیفہ الٰہیہ {اللّٰہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} اسی اعلیٰ مقصد اور بلند وبالا مطلب کی طرف اشارۂ جلیہ وحکایت جمیلہ ہے اور آیات کریمہ الٰہیہ واحادیث مبارکہ اصحاب وحی وسفارت میں اس لطیفہ توحیدیہ کی طرف صراحتیں اور اشارے بے شمار ہیں ۔

اور... تمام عوالم کی نورانیت اور سارے جہانوں کا جمال وکمال، ذات اقدس حضرت حق جل اسمہ کے جمال وکمال کی نورانیت اور اس کے ظل وپرتو کا ظہور ہے۔[2]

نور خدا، اصل حقیقت وجود

حق تعالیٰ کی تجلی سے سارے عالم کو وجود ملا ہے اور وہ تجلی ونور، اصل حقیقت وجود ہے یعنی اسم اللہ ہے {اللّٰہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[3] نور سماوات وارض خدا ہے

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۳۸۰۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۵۔

۳ . سورۂ نور، ۳۵۔

یعنی جلوۂ خدا ہے۔ ہر چیز جو کوئی بھی تحقق رکھتی ہے، وہ یہی نور ہے یا جو کوئی بھی ظہور رکھتی ہے، وہ یہی نور ہے۔ ہم اسے نور کہتے ہیں اس لئے کہ وہ ایک ظہور رکھتا ہے، انسان بھی ظاہر ہے لہٰذا نور ہے اسی طرح حیوانات بھی نور ہیں، سارے موجودات نور ہیں اور سب کے سب ''اللہ'' ہی کا نور ہیں {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} یعنی سماوات وارض کا وجود جو نور سے عبارت ہے، خدا سے ہے اور اس قدر اس کے اندر فانی ہے کہ اللہ سماوات کا نور ہے نہ یہ کہ اللہ سماوات کو منور کرتا ہے کہ اس سے ایک طرح کی جدائی سمجھ میں آتی ہے {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} یعنی عالم میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جو کسی طرح کا استقلال رکھتا ہو، استقلال کے معنی یہ ہیں کہ حد امکان سے خارج ہو کر حد وجوب تک پہنچ جائے، حق تعالیٰ کے علاوہ ایسا کوئی موجود نہیں ہے۔[1]

خدا کے نور وبہاء کے متعلق

{اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ بِہائِکَ بِأَبْہاہُ وَکُلُّ بَہائِکَ بَہِيّ}

[خدایا! میں تیرے بہاء ونور میں سے زیادہ روشن کا تجھ سے سوال کرتا ہوں اور تیرا ہر نور وبہاء درخشاں اور بہت روشن ہے]

بعض صفات الٰہیہ دیگر صفات پر احاطہ تامہ رکھتے ہیں جیسے ائمہ سبعہ اور بعض دوسرے ایسے نہیں ہیں اگرچہ ان میں بھی محیط ومحاط ہونا، وجود رکھتا ہے۔ اس نکتہ کے مدنظر صفت ''بہائ'' اور ''جمال'' کے درمیان فرق کا قائل ہونا ممکن ہے اس لئے کہ بہاء نام ہے اس نور کا جس میں ظہور وبروز کو اخذ کیا گیا ہو اور جمال ایسا نہیں ہے، اسی لئے تمام صفات ثبوتی، جمالی ہیں لیکن ان میں سے بعض ہی ہیں جو بہاء ہیں اور ''بہیّ'' ایک اعتبار سے اسماء ذات سے ہے اور دوسرے اعتبار سے اسماء صفات سے اور تیسرے اعتبار سے اسماء افعال سے ہے۔ اگرچہ اسماء صفات وافعال سے زیادہ مشابہ ہے اور ''جمیل'' ایک لحاظ سے اسماء ذات سے ہے اور دوسرے لحاظ سے اسماء صفات سے لیکن وہ اسماء افعال میں شمار نہیں ہوتا ہے اگرچہ اسماء صفات کے ساتھ زیادہ مشابہت ومناسبت رکھتا ہے۔

مشائخ اہل سیر ومعرفت میں سے ایک بزرگ (رضوان اللہ علیہ)[2] اپنی کتاب موسوم بہ ''اسرار الصلاۃ'' میں اسرار حروف کے اعتبار سے {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم}

---

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۰۰۔

۲ . مراد میرزا جواد ابن میرزا شفیع ملکی تبریزی (۱۳۴۳ ھ ق) ہیں جو اپنے زمانے میں فقیہ اور اخلاق کے بڑے عالم تھے، نجف اشرف میں کئی سال مسلسل مولیٰ حسین قلی ہمدانی کے یہاں تزکیہ وتربیت نفس اور سیر وسلوک میں مشغول رہے اور حاج آقا رضا ہمدانی وغیرہ کے درس فقہ واصول میں شرکت فرمائی۔ ۱۳۲۰ ھ میں ایران واپس آکر قم میں سکونت اختیار

کی تفسیر میں بعض احادیث وروایات منجملہ ایک حدیث بیان کرنے کے بعد جو کافی، توحید اور معانی میں عیاشی سے ابو عبد اللہ الصادق (ع)سے نقل ہو کر اس مضمون کے ساتھ مذکور ہے کہ ''بائ'' سے مراد خدا کا نور وبہاء اور ''سین'' سے مراد خدا کی سنا (بلندی) ہے اور ''میم'' سے مراد خدا کا مجد (عظمت) ہے۔[1]

اور قمی نے بھی حضرات ائمہ، امام باقر وامام صادق وامام رضا (ع)سے اسی جیسی روایت کو نقل کیا ہے لیکن ''مجد خدا'' کو ''ملک خدا''[2] سے تبدیل کیا ہے۔ اس حدیث کو بیان کرنے کے بعد انہوں نے کچھ کلمات کہے ہیں جن کی اصل عبارت حسب ذیل ہے:

میں کہتا ہوں (ان احادیث اور دیگر احادیث سے جو مختلف ابواب میں وارد ہوئی ہیں سمجھ میں آتا ہے) کہ عالَم حروف ایک عالم ہے، تمام عوالم کے مقابل میں اور حروف کی ترتیب بھی عوالم کی ترتیب کے مطابق ہے۔ چنانچہ ''الف'' گویا کہ واجب الوجود پر دلالت کرتا ہے اور ''بائ'' مخلوق اول پر جو عبارت ہے عقل اول ونور اول سے کہ جو بعینہ نور پیغمبر اسلام ﷺ ہے اور اسی سبب سے اسے بہاء خدا سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لئے کہ بہاء کے معنی حسن وجمال کے ہیں اور مخلوق اول، جمال حق کا ظہور ہے، بلکہ ''بہائ'' کے دقیق وعمیق معنی یہ ہیں کہ بہاء ہیبت ووقار کے ساتھ نور سے عبارت ہے کہ اس صورت میں ''بہائ'' مجامع جمال وجلال کے مساوی ہوگا۔

تمام ہوا ان بزرگوار کے کلمات کا وہ حصہ جو مورد حاجت تھا؛ خدا ان کے علو مقام میں اضافہ فرمائے۔[3]

میں کہتا ہوں کہ صفات متقابل، عین وجود میں، بساطت وتنزہ از کثرت کے طورپر اجتماع کرنے کے سبب سب کے سب ایک دوسرے میں مندرج وداخل ہیں اور ہر صفت جمالیہ میں ایک جلال اور ہر جلال میں ایک جمال پوشیدہ ہے۔ البتہ بعض صفات، ظہور جمال وبطون جلال ہیں اور بعض دیگر اس کے برعکس ہیں ۔ پس ہر وہ صفت کہ جس میں جمال ظاہر ہو وہ صفت جمال ہے اور ہر وہ صفت کہ جس میں جلال ہویدا ہو اسے صفت جلال سمجھا جاتا ہے اور ''بہائ'' اگرچہ ہیبت ووقار کے ساتھ نور سے عبارت اور جامع جمال وجلال ہے لیکن ''بہائ'' کی ہیبت مرتبہ بطون میں اور اس کا نور مرتبہ

فرمائی اور اپنے دولت کدہ پر با استعداد نفوس کی تربیت کیلئے بزم موعظہ منعقد کی۔ ان کے علمی آثار میں: اسرار الصلاۃ، المراقبات اور رسالہ لقاء اللہ، قابل ذکر ہیں۔

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۴ ، کتاب التوحید، باب معانی الاسماء واشتقاقہا، ح ۱؛ توحید، ص ۲۳۰ ، باب معنی بسم اللہ الرحمن الرحیم، ح ۲۔

۲ . تفسیر برہان، ج ۱، ص ۴۳، تفسیر فاتحہ الکتاب، ح ۱۔

۳ . اسرار الصلاۃ، ص ۲۱۴۔

ظہور میں ہے۔ اس بنابر ''بہائ'' منجملہ ان صفات جمال میں ہے کہ جس میں جلال پنہاں ہے اور چونکہ جمال ایسی چیز سے عبارت ہے جو لطف سے متعلق ہو بغیر اس کے کہ اس میں ظہور یا عدم ظہور کا اعتبار کیا جائے لہٰذا بہاء کا جمال کے ذریعہ احاطہ کیا گیا ہے اور جمال، بہاء کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔

اور جو کچھ ہم نے کہا وہ مرتبہ فعل وتجلی عینی میں بھی بعینہ صادق ہے۔ پس بہاء، جمال حق کا ظہور ہے اور جلال اس میں نہاں ہے اور عقل، جمال حق کا ظہور ہے اور شیطان جلال حق تعالیٰ کا ظہور ہے اور بہشت اور اس کے درجات، جمال کا ظہور اور جلال کا بطون ہیں اور جہنم اور اس کے درکات اس کے برعکس ہیں ۔

اور اگر تم اشکال کے انداز میں کہو کہ کیا ائمہ اطہار (ع) سے وارد شدہ بعض احادیث میں یہ نہیں آیا ہے کہ ''وجود ''بائ'' کی وجہ سے ظاہر ہوا اور نقطہ زیر ''بائ'' کے ذریعہ عابد ومعبود کا امتیاز ہوا''[1] اور وجود کا ظہور مشیت سے ہوا کہ مشیت ہی حق ہے جو حق سے خلق ہوئی ہے اور بعض احادیث میں ہے کہ ''خدانے اشیاء کو مشیت کے ذریعہ اور مشیت کو خود مشیت سے پیدا کیا''[2]تو ان باتوں کے مدنظر ''بائ'' بہاء کو عالم عقل کے معنی میں قرار دینے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟

میں اس کے جواب میں کہوں گا کہ یہ بات بھی ایک جہت سے صحیح ہے، اس لئے کہ عقل ایک جہت سے مقام مشیت ہے، کیونکہ عقل، مشیت کا ظہور اور تمام عوالم کا مقام اجمال ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ پر اثبات کو پہنچی ہوئی ہے کہ کسی شے کی شیئیت، اس شے کے تمام وکمال کی صورت سے وابستہ ہے۔[3،4]

حق کا نور اور نور حق کے اظلال کا نور

نور حق جو کہ نور خالص ہے، سایوں پر امتداد رکھتا ہے لیکن سایوں کا نور، نور ظلی ہے، نور حق کے صفا ودرخشندگی اور سایوں کی کثافت وکدورت کی وجہ سے جس

---

۱ . مشارق انوار الیقین، ص ۳۸ (تھوڑے اختلاف کے ساتھ)۔

۲ . عن أبي عبد الله ؑ قال: {خَلَقَ للّٰهُ الْمَشِیْئة بِنَفْسِها ثُمّ خَلَقَ الأشْیاءَ بِالْمَشِیْئة} اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۰، کتاب التوحید، باب الارادة انها من صفات الفعل۔۔۔، ح ۴۔

۳ . اسفار اربعہ، ج ۲، ص ۳۲، سفر اول، مرحلہ چہارم، فصل ہفتم۔

۴ . شرح دعائے سحر، ص ۲۱۔

طرح سے نور آفتاب شیشے پر دراز ہوتا ہے جبکہ وہ خالص اور روشن نور ہوتا ہے پھر شیشے پر چمکتا ہے جبکہ وہ رنگ آمیز نور ہوتا ہے۔[1]

احد، واحد

وحدت کی قسمیں

واحد کی کئی قسمیں ہیں؛ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ واحد یا حقیقی ہے اور وہ عبارت ہے اس چیز سے کہ جو وحدت سے متصف ہونے میں واسطہ در عروض کا محتاج نہ ہو اور دوسرے لفظوں میں ؛ واحد حقیقی وہ چیز ہے کہ وحدت خود اس کے حال کا وصف ہے اور وحدت سے اس کا اتصاف اس کے حال متعلق کے اعتبار سے نہیں ہے، جیسے ہم جو یہ کہتے ہیں کہ زید وبکر واحد ہیں تو یہ حال متعلق کے اعتبار سے ہے چونکہ انسان ہونے کے اعتبار سے یہ دونوں واحد (ایک) ہیں ۔

یا واحد، غیر حقیقی ہے اور اس کی تعریف، واحد حقیقی کی تعریف سے معلوم ہوجاتی ہے، واحد غیر حقیقی وہ ہے کہ جس کا وحدت سے متصف ہونا اس کے حال متعلق کے اعتبار سے ہو واحد حقیقی یا ذاتی ہے کہ جس کیلئے وحدت ہے یا یہ کہ نفس وحدت عینیہ خارجیہ ہے اور مفہوم ذہنی نہیں ہے۔

وحدت ثانی یعنی نفس وحدت عینیہ ووحدت حقہ کہ جو حق وحدت ہے وہ حق واحد {حَقَّتْ كَلِمَتُہُ} کے مانند ہے، کیونکہ خدا کیلئے وجود بسیط صرف کے علاوہ کوئی ماہیت نہیں ہے اور اس کا وجود عین وحدت ہے جیسا کہ عین تشخص ہے؛ اگرچہ مفہوماً ایک دوسرے سے متغایر ہیں ۔ اس بنا پر تین مفہوم وجود، وحدت اور تشخص کا مصداق ایک ہے اور وہ عبارت ہے وجود حقیقی سے۔

اور وحدت اول یعنی واحد حقیقی کہ جس کیلئے وحدت ہے وہ یا واحد بالخصوص ہے یا واحد بالعموم۔[2]

معنی اسم واحِد واَحَد کے باب میں ایک حدیث

حضرت امام باقر (ع) نے فرمایا کہ ''احد'' فرد یکتا ہے اور ''احد'' و''واحد'' کے ایک معنی ہیں اور وہ یکتا ہے کہ جس کا کوئی نظیر نہیں ہے اور توحید وحدت کا اقرار ہے اور وہ منفرد ہونا ہے اور ''واحد'' اس متباین سے عبارت ہے جو کسی چیز سے نکلا نہ

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۱۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۲٤٦۔

ہو اور کسی چیز کے ساتھ متحد نہ ہو، اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ عدد کی بناء ’’واحد‘‘ سے ہے اور واحد عدد سے نہیں ہے، اس لئے کہ واحد کو عدد نہیں کہا جاتا، بلکہ دو کو عدد کہا جاتا ہے۔ پس اللہ کے ارشاد {اللهُ أَحَدٌ} کے معنی یہ ہیں کہ یعنی وہ معبود کہ جس کے ادراک اور جس کی کیفیت کا احاطہ کرنے سے خلائق عاجز وحیران ہیں، وہ خدائی میں یکتا ہے اور صفات خلق سے متعالی (بلند وبرتر) ہے۔[1،2]

وحدانیت عددی کے معنی

واحد اور اثنین کا دو طرح سے اعتبار ولحاظ کیا جاسکتا ہے: ایک اعتبار سے سبق بالطبع کی مثال ہے اور ایک اعتبار سے سبق بالتجوہر کی۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ اثنین، دو واحد عدد کا معلول ہے اور ہر واحد اس کے وجود کی علت کا جزء ہے تو اس اعتبار سے واحد اور اثنین میں سبق بالطبع ہے اور اگر نفس مفہوم واحد ومفہوم اثنین کا لحاظ کیا جائے جو اس مفہوم بسیط واحد سے ہم آہنگ ہے تو یہ سبق بالتجوہر ہے۔

جیسا کہ دعا میں ان دونوں معانی کی طرف اشارہ ہوا ہے: ایک جگہ فرماتا ہے: {لَکَ یٰا الٰهِي!وَحْدانِیَّۃُ الْعَدَد}[3] اور ایک دوسری جگہ فرمایا ہے: {سُبْحانَکَ الْواحِدُ لاٰ بِالْوَحْدانِیَّۃِ الْعَدَدِیَّۃ}[4] اس کی تفصیل یہ ہے کہ جیسا کہ قدیم علم حساب میں کہا جاتا تھا کہ ’’العدد نصف حاشیتیہ‘‘ (عدد اپنے دو حاشیوں کا نصف ہے) اسی لئے خود واحد کو عدد شمار نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ تمام اعداد کا مقوم، یہی واحد ہے، اسی لئے کہ اعداد واحد کے اجتماعات کا نام ہے اور یہ واحد ہی ہے کہ ایک کو دوسرے کے پہلو میں رکھنے سے دو ہوجاتا ہے تو اس لحاظ سے کہ وجود اثنین کے اجزا ناقصہ ایک اور ایک ہیں اور اس لحاظ سے کہ واحد خود عدد نہیں ہے جبکہ تمام اعداد کا قوام اسی سے ہے اس بنا پر {لَکَ یٰا إلٰهِي! وَحْدانِیَّۃُ الْعَدَد} یعنی تو وہ واحد ہے کہ جو ان اعداد سے نہیں ہے یہ سب سایہ ہیں تو وہ نور ہے جو ان اعداد سے خارج ہے جبکہ ان سایوں کا قوام تجھ سے ہے اور {سُبْحانَکَ الْواحِدُ لاٰ بِالْوَحْدانِیَّۃِ الْعَدَدِیَّۃ} کا مطلب یہ ہے کہ تو ان مرکبات کا جزء نہیں ہے جس طرح سے کہ اثنین کا جزء ترکیبی، واحد ہے، اسی لئے کہا گیا ہے: {مَن

---

۱ . التوحید، ص ۸۸، باب تفسیر {قُلْ ہُوَ اللّٰہُ أَحَد}، ح ۲۔

۲ . آداب الصلاۃ، ص ۳۱۵۔

۳ . صحیفہ سجادیہؑ، دعائے ۲۸۔

۴ . یہ عبارت ہمیں اس صورت میں نہیں ملی، ملاحظہ ہو: نہج البلاغہ، خطبہ ۱۵۲، ۱۸۵۔

قالَ اللہُ ثالِثُ ثَلاٰثَۃ فَقَدْ کَفَرَ وَشَرَکَ مَعَ اللہِ غَیْرَہ} (جس نے کہا کہ اللہ تین میں کا تیسرا ہے تو وہ کافر ہوگیا اور اس نے اللہ کے ساتھ غیر کو شریک ٹھہرایا)۔[۱]

وحدانیت عدد کا اثبات اور وحدت عددی کی نفی

زبور آل محمد ﷺ میں آیا ہے: ''خدایا تیرے لئے وحدانیت عدد ہے''[۲]اور حق تعالیٰ کے وصف میں ان کے بعض ارشادات میں آیا ہے: ''واحد ہے نہ کہ واحد عددی''[۳]پس وحدانیت عدد کو ثابت کیا گیا ہے جمع کثرات کی احدیت اور اس میں کثرات کے انضمام واستہلاک اور کثرات میں اس کے ظہور کے اعتبار سے اور وحدت عددی یعنی واحد در مقابل اثنین کی نفی کی گئی ہے، کیونکہ یہ واحد اعداد کے مراتب میں جاری نہیں ہے، بلکہ واحد جاری وساری، تعینات کے حجاب میں غیب (نہاں) ہے اور انہیں کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے اور یہ بھی حق تعالیٰ کیلئے ایک دوسری مثال ہے۔ پس حق تعالیٰ اپنے مرتبہ غیب کی وجہ سے نگاہوں سے محجوب ہے حالانکہ وہ لطیف وخبیر ہے اور عین غائب ہونے میں ظاہر ہے۔

اور تعینات اسمائیہ وافعالیہ اس کا حجاب بھی ہیں اور ظہور بھی اور حق تعالیٰ نور وظلمت کے ستّر ہزار حجاب سے محجوب اور انہیں حجابات سے ظاہر ہے جس طرح سے عدد واحد، اعداد میں نہاں اور پھر انہیں سے عیاں ہے، لہذا لا بشرط مطلق کا ظہور نہیں ہے مگر متعینات کے تعین میں اور یہ کلی طبیعی کے اسرار میں سے ہے کہ وہ بھی حضرت حق کیلئے ایک مثال ہے کہ اسماء حسنیٰ[۴]اور امثال علیا اسی کیلئے ہیں۔[۵]

ذات میں واحدیت اور احدیت کے مقام کا اعتبار

ذات مقدس حق جل وعلا کیلئے کئی اعتبارات ہیں اور ہر اعتبار کیلئے ایک اصطلاح مقرر کی گئی ہے---

اور ایک اور اعتبار، تعین غیبی اور عدم مطلق کے مقام میں ذات کا اعتبار ہے کہ اس مقام کو ''احدیت'' کہتے ہیں اور زیادہ تر وہ تعبیرات اس مقام کے ساتھ ہم آہنگی

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۱۴۰۔
۲ . صحیفہ سجادیہؑ، دعائے ۲۸۔
۳ . صحیفہ سجادیہؑ، دعائے ۲۸۔
۴ . سورۂ اسرار، ص ۱۱۰۔
۵ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۵۔

رکھتے ہیں اور اسی مقام میں علمائے اسماءکی اصطلاح کے بموجب اسماء ذاتیہ کا اعتبار ہوتا ہے جیسے باطن مطلق، اول مطلق، علی اور عظیم۔ چنانچہ کافی کی روایت سے استفادہ ہوتا ہے کہ سب سے پہلا اسم جسے حق تعالیٰ نے اپنے لئے اتخاذ وانتخاب فرمایا وہ ’’العليّ‘‘ اور ’’العظیم‘‘تھا۔[1]

اور ایک اور اعتبار، مقام واحدیت وجمع اسماء وصفات کے اعتبار سے ذات کا اعتبار ہے کہ اس مقام کو مقام ’’واحدیت‘‘ مقام ’’احدیت جمع اسماء‘‘ اور مقام ’’جمع الجمع‘‘ وغیرہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس مقام کو احدیت جمع کے اعتبار سے ’’اسم اعظم‘‘ اور ’’اسم جامع اللہ‘‘ کا مقام کہتے ہیں ۔

اور ایک اور اعتبار، ’’فیض اقدس‘‘ کی تجلی کے مرتبے اور اعیان کے آئینوں میں اسماء وصفات کے ظہور کے مقام کے اعتبار سے ذات کا اعتبار ہے۔ چنانچہ مقام ’’واحدیت‘‘ ’’فیض اقدس‘‘ کی تجلی ہے اور ظہور اسماء کے اس مقام کو مقام ’’ظہور اطلاقی‘‘ مقام ’’الوہیت‘‘ اور مقام ’’اللہ‘‘ بھی کہتے ہیں ۔ ان اعتبارات کے لحاظ سے جو اسماء وصفات میں مقرر ہیں اور راقم الحروف نے مصباح الہدایہ میں ان کی تشریح کی ہے۔[2]

اور معلوم ہونا چاہیے کہ یہ اعتبارات جو اہل معرفت اور اصحاب قلوب کی زبان میں ہیں یہ ان کے صاف وشفاف قلوب پر حضرت حق کے نقشہ تجلیات کی خبر دینے سے عبارت ہیں اور وہ تجلیات، سلوک اولیاء کے مقامات ومراتب اور سائرین الی اللہ کے سیر کے منازل ومراحل کے اعتبار سے ظہور اسماء وصفات کے مقام سے شروع ہوتی ہیں کہ جو الوہیت کا مقام ہے اور جسے ’’اللہ‘‘ بھی کہتے ہیں اور {اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْض}[3]کو اسی کی طرف اشارہ جانتے ہیں اور پھر غیب احدی کے مقام اور اسماء ذاتیہ واسم ’’مستأثر‘‘ کے مرتبہ پر ختم ہوجاتی ہیں کہ جو سیر کی غایت اور مقصد کا

---

۱ . محمد بن سنان سے روایت ہے ، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام رضا (ع) سے پوچھا کہ کیا اللہ عزوجل، خلائق کو خلق کرنے سے پہلے اپنی ذات سے آگاہ تھا ؟ فرمایا: ہاں ! میں نے پوچھا کہ وہ اسے دیکھ اور سن رہا تھا ؟ فرمایا: اسے اس کی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ نہ اس سے کوئی سوال کرنا اور نہ کوئی مطالبہ وہ خود تھا اور خود وہ تھا اس کی قدرت نافذ تھی لہذا اسے اس کی ضرورت نہیں تھی کہ خود کا نام رکھے لیکن اس نے اپنے لئے اسماء کو اختیار فرمایا دوسروں کیلئے تاکہ وہ اسے ان ناموں سے پکاریں اس لئے کہ اگر وہ اپنے نام سے پکارا نہیں جاتا تو پہچانا نہیں جاتا اور سب سے پہلا نام جو اس نے اپنے لئے اختیار کیا وہ ’’عليّ عظیم‘‘ تھا کیونکہ وہ تمام اشیاء سے برتر ہے تو اس کے معنی ’’اللہ‘‘ ہیں اور اس کا نام ’’علی عظیم‘‘ (بلند وبزرگ مرتبہ) ہے اور یہی اس کا پہلا نام ہے اور اسے ہر چیز پر برتری حاصل ہے۔اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳، کتاب توحید، باب حدوث الاسماء، ح ۲۔

۲ . مصباح الہدایۃ الی الخلافۃ والولایۃ، ص ۳۳۔

۳ . سورۂ نور، ۳۵۔

منتہیٰ ہے اور ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: {أَوْ أَدْنَىٰ}[1] کے ذریعہ جس مقام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ یہی مقام ہو۔[2]

وحدانیت اور فردانیت کا فرق

چونکہ سمع وبصر، مقام جمع میں حق کی طرف پلٹتے ہیں لہذا ''وأفْرَد''[3]کہا ہے اور ''وَوَحَّد'' نہیں کہا اس بات کی طرف متوجہ کرنے کیلئے کہ اس کی فردانیت محقق نہیں ہے مگر عین کثرت میں، اس لئے کہ فردیت کثرت پرمشتمل ہوتی ہے، کیونکہ اس کیلئے عدد ہونا ضروری ہوتا ہے جبکہ وحدانیت، کثرت کےمقابل میں ہوتی ہے---

مخفی نہ رہے کہ وحدانیت تقابل عزلی سے کثرت کے مقابل میں نہیں ہوتی ہے، بلکہ عین، کثرت سے خارج ہونے میں کثرت میں جاری وساری ہوتی اور اس کے ساتھ معیت قیومیہ رکھتی ہے جیسا کہ زبور آل محمد ﷺ سے نقل ہوا: ''خدایا! تیرے لئے وحدانیت عدد ہے'' اسی لئے ''وَحَّد'' کے بجائے ''أَفْرَد'' سے تعبیر کرنا اس دلیل کی بنیاد پر نہیں ہے جسے شارح نے ذکر کیا ہے جیسا کہ واضح ہے، بلکہ ممکن ہے باب تفعیل کے ''فَرَّد'' اور ''وَحَّد'' کے بجائے باب افعال کے ''أَفْرَد'' سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہو کہ شیخ کی نظر اس وحدت صرفہ کی طرف ہے جو ذات مقدس کیلئے اس کے مقام غیب میں حاصل ہے نہ کہ توحید کی طرف جو وحدت کی جانب، کثرات کے پلٹانے اور دریائے وجود مطلق میں تعینات کے فانی کرنے سے عبارت ہے اور توحید وتفرید معنی دوم کا افادہ کرتے ہیں، برخلاف افراد کے۔ اس نکتہ میں خوب غور کرو تاکہ اسے پا سکو۔[4]

---

۱ . سورۂ نجم، ۹۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۶۲۴۔

۳ . یہ شرح مقدمہ قیصری کے ایک جملہ کی طرف اشارہ ہے جس میں ''فصوص الحکم'' کی عبارت کا ایک حصہ اس طرح ذکر کیا ہے:

قالَ تعالیٰ:{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیئٌ} فنزّه و{وَهُوَ السّمِیْعُ الْبَصِیْر} فشبّہ۔ قال تعالیٰ:{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیئٌ} فشبّہ وثنیٰ {وَهُوَ السّمِیْعُ الْبَصِیْر} فنزّه وأفْرَد۔ (شرح مقدمہ قیصری، ص ۱۳۵)۔

۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۹۰۔

مقام احدیت کی حقیقت

مقام ''احدیت'' وہ مقام ہے جو اشارہ ہے بساطت تامہ عقلیہ وخارجیہ وماہویہ وجودیہ کی طرف اور مطلق ترکیبات عقلیہ سے منزہ ہونے کی طرف خواہ وہ جنس وفصل ہو یا مادہ وصورت عقلیہ ہو یا خارجیہ خواہ مادہ وصورت خارجیہ ہو یا اجزا مقداریہ ہو۔

اور برہان مطلب بھی برہان صرف الوجود وہویت مطلقہ ہے اس لئے کہ اگر ''أَحَدِيُّ الذّات'' صرف نہ ہو تو لازم آئے گا کہ وہ صرفیت سے خارج اور اپنی ذاتیت سے منسلخ ہوجائے۔[1]

مرتبہ ذات کے ساتھ مرتبہ احدیت کی عینیت وغیریت

مقدمات میں گزر چکا ہے کہ علم مرتبہ احدیت میں، مطلقاً عین ذات ہے۔ پس عالم، معلوم اور علم ایک ہی چیز ہیں ؛ ان میں کوئی مغایرت نہیں ہے۔

قولہ: العلم في المرتبۃ الأحديَّۃ؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے: ''علم مرتبہ احدیت میں'' تو اگر مرتبہ احدیت سے مراد وہ چیز ہے جو اس مقام پہ معروف ہے یعنی ذات غیبی تو کہنا چاہیے کہ یہ ذات نہ کوئی اسم رکھتی ہے نہ کوئی رسم، لہذا اس مرتبے میں ہرگز کسی صفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تاکہ یہ کہا جاسکے کہ عین ذات ہے یا عین ذات کے علاوہ اور جو کچھ مقدمات میں گزر چکا ہے وہ بھی اسی طرح ہے کہ وجود بشرط لا، علم اور دیگر صفات سے متصف نہیں ہوتا ہے۔ ہاں ! مرتبہ احدیت ایک اصطلاح میں ذات من حیث ہی کے مرتبہ کے علاوہ ہے کہ جو کسی صفت سے متصف نہیں ہوتا جیسا کہ صاحب مصباح الانس نے بھی اپنی کتاب کی ابتدا میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس بنا پر احدیت کا مرتبہ وہی مرتبہ ذات ہے جو اسماء ذاتیہ سے متعین ہوتا ہے اور علم بالذات کو اسی مرتبہ سے متعلق قرار دیا جاسکتا ہے۔[2]

احدیت ذاتی کا احدیت غیبی سے فرق

احدیت ذاتیہ سے مراد حضرت واحدیت کی احدیت جمعیہ ہے جو وحدانیت ذاتیہ کے تحفظ کے ساتھ تمام اسماء ومظاہر میں جاری وساری ہے نہ کہ (جیسا کہ شارح نے خیال کیا

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۱۲۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۵۔

ہے) احدیت غیبیہ جو کوئی اسم ورسم نہیں رکھتی ہے اور اس وحدانیت کے ساتھ ظہور نہیں کرتی ہے کہ جس میں تعینات، مستہلک اور موجودات جس میں مضمحل ہوتے ہیں ۔[1]

مقام احدیت سے بہرہ مند ہونے کا امکان نہیں

--- یعنی اس وجہ سے کہ موجودات میں سے ہر ایک، ربّ مطلق سے وہی کچھ بس لیتا ہے جو اس کے مناسب ولائق ہے اور تمام انواع ربوبیات سے نہیں لیتا ہے---

قولہ: ولا یأخذ من جمیع؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے: ''اور سب سے نہیں لیتا'' تو پوشیدہ نہ رہے کہ مقام الہٰیت سے لینا ایک ممکن چیز ہے جو اس کے مقام جمعی کے سبب واقع ہوتا ہے (اور نہ صرف یہ کہ یہ لینا ممکن ہے) بلکہ پہلی چیز جو عالم وجود میں ظاہر ہوئی وہ اسم ہے جو تمام انواع ربوبیات کا جامع ہے، اپنے اس مظہر جامع کے ساتھ کہ جو انسان کامل ہے اسے ظہور ملا۔

رہی بات حضرت احدیت سے لینے کی تو یہ کسی کیلئے حتی کہ اسماء الٰہیہ کیلئے ممکن نہیں ہے۔

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر کآنجا ہمیشہ باد بدست است دام را [2]، [3]

وحدت، عین ظہور وکثرت میں

حمد وستائش خدائے واحد متوحد، [4]وفرد متفرد کیلئے ہے جس نے توحید ؒسے اپنی وحدانیت میں یگانگی پائی اور تفرید سے اپنے تفرّد میں فردانیت پائی، تمام کثرتیں اس کی

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۵۔

۲ . عنقا کسی کا شکار نہیں ہوتا ہے لہذا تم جال واپس لے جاؤ کہ وہاں جال کیلئے ہمیشہ محرومی ہی ہاتھ آتی ہے۔ دیوان حافظ، غزل ۶۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۷۔

۴ . قولہ: الواحد المتوحّد---

یہ جو کہا ہے: ''وہ واحد متوحّد ہے---'' تو خدا (جل برہانہ) کا واحد ہونا روشن وآشکار ہے، رہا اس کا متوحّد (یگانہ ویکتا) ہونا تو وہ لباس کثرات میں اس کے ظہور اور تعینات کے آئینوں میں اس کی تجلی کی وجہ سے ہے تو حق تعالیٰ کثرات میں ظہور کرنے کے باوجود وحدت حقہ حقیقیہ سے خارج نہیں ہوتا ہے، لہذا وہ جس حیثیت سے واحد ہے اسی حیثیت سے متوحّد (منفرد ویکتا) ہے اور جس اعتبار سے متوحّد ہے اسی اعتبار سے واحد ہے اور کثرات درحقیقت موجود نہیں ہیں اور تعینات ازلاً وابداً غیب میں ہیں۔

وحدت کے سبب اسی سے حاصل ہوئی ہیں اور سارے موجودات اس کی فردیت کے سبب اسی سے

شروع ہوئے ہیں ۔[۲]

مقام واحدیت مقام کثرت اسماء

لیکن جناب الٰہی وحضرت اسمائی میں حاصل شدہ اعیان صفات کی بہ نسبت ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جناب الٰہی کا مقام، مقام جمع ہے اور وہاں دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پہ غلبہ حاصل نہیں ہے، اگرچہ ان میں سے بعض، بعض پر سبقت رکھتے ہیں جیسے رحمت، غضب پہ سبقت رکھتی ہے۔

مقام احدیت میں کثرتوں کا حاضر نہ ہونا

قولہ: لأنّہ مقام الجمع ولاٰ غلبۃ لأحدہما؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے: ''اس لئے کہ مقام، مقام جمع ہے اور وہاں کسی ایک کو دوسرے پہ غلبہ حاصل نہیں'' تو مقام واحدیت کہ جو وہی حضرت اسماء ہے وہ جمع مطلق کا مقام نہیں ہے تاکہ اس مقام میں اسماء کے مابین، غلبہ کا تصور نہ ہوسکے، بلکہ وہ کثرت اسمائیہ کا مقام ہے، لہذا اسماء اس حضرت میں، محیطیت، حاکمیت، غالبیت اور مغلوبیت رکھتے ہیں ۔ ہاں ! وہ کثرتیں مقام احدیت مطلقہ میں موجود نہیں ہوتی ہیں اگرچہ اس مقام

---

۱ . قولہ (قدس سرّہ): توحّد بالتوحید...

یہ جو فرمایا ہے (قدس سرّہ) نے کہ ''توحید سے اس نے یکتائی ویگانگی پائی...'' تو خدا تعالیٰ مجدہ کا توحید سے یکتائی اور تفرید سے فردانیت پانا اسی اعتبار سے ہے کہ امکان کی شان ہی کثرت اور ممکن کی ذات ہی غیریت ہے اور وحدت، ذات ربوبی کی جانب سے اس پر عارض ہوتی ہے تو ممکنات اپنے وضع ذاتی کے اعتبار سے متکثر اور اپنے وضع وجودی کے اعتبار سے واحد ہیں مگر یہ کہ وحدت، عالم وجود سے ہے۔ پس تمام وحدات، اسی کی جانب سے ہیں۔ اس بنا پر خدا تفرید سے متفرد اور توحید سے متوحّد ہے اور جو باتیں ہم نے ذکر کی ہیں ان سے (قاضی سعید) کا یہ سخن بھی روشن ہوجاتا ہے کہ ''تمام کثرتیں اس کی وحدت کی وجہ اس سے صادر ہوتی ہیں'' کہ یہ سخن ''اثولوجیا (ص ۱۳۴)'' میں معلم اول کے کلام سے اخذ کیا گیا ہے۔

تو وحدت کا مرجع، وجوب، غنی اور قیومیت ہے اور کثرت کا مرجع، امکان، فقر اور تقوّم (دوسرے سے قوام پانا) ہے لہذا تمام کثرتیں حضرت وحدت سے شروع اور اسی کی طرف واپس ہوتی ہیں: ''جس طرح اس نے تمہارا آغاز وجود کیا اسی طرح تم پلٹ کر آؤگے'' (سورۂ اعراف، ۲۹) تو وحدت، صدور کثرات کی علت اور فردیت، تعینات کا مصدر ہے؛ نیز، یہ دونوں حضرت حق کی طرف رجوع وبازگشت کرنے کی بھی علت ہیں۔

۲ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ۳۸۔

میں بھی اسماء ذاتیہ کا اعتبار ہوتا ہے لیکن مقام ذات میں ذات کی حیثیت سے ہرگز نہ کوئی اسم ہوتا ہے نہ صفت اور کثرت۔[1]

اسماء کے ادراک وامتیاز کا مقام

ادراک امتیازی اسمائی حاصل نہیں ہوتا ہے مگر تجلیات اسمائی سے، نہ حضرت واحدیت میں، نہ حضرت کونیہ میں اور احدیت جمع میں اسماء وصفات کے اضمحلال کے وقت کوئی حکم وجود نہیں رکھتا مگر اسماءذاتیہ کیلئے۔

اس بنا پر امتیاز، ادراک، مدرِک اور مدرک سب کے سب واحدیت کے ذریعہ ظہور میں اسماء کا حکم ہیں اور احدیت جمعیہ کے ذریعہ تجلی میں اسماء ذاتیہ کا حکم ہیں اور آسمان وزمین اور ان کے ساکنین کے صعق (بیہوش ہونے) کے وقت تو اصلاً کوئی حکم نہیں ہے، نہ اسماء کیلئے نہ اعیان کیلئے اور یہ اس صعق کے علاوہ ہے جو احتجاب قلوب کے وقت (سینے میں) نفخ کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔[2]

حضرت واحدیت میں تکثر

وہ تکثر جو حضرت ''واحدیت'' اور مرتبہ الوہیت میں واقع ہوتا ہے وہ اسماء وصفات کی صورتوں میں فیض اقدس کی تجلی سے اور اسماء وصفات کے آئینوں میں اس کے نور کے انعکاس سے پیدا ہوتا ہے تو جان لو کہ ان اسماء الٰہیہ کے دو رخ ہیں: ایک رخ خود اپنے انفس اور ان کے تعینات کی طرف ہے اور اسی سے کثرت وغیریت کے احکام ظاہر ہوتے ہیں اور حضرت علمیہ میں اس کے کچھ لوازم ہیں اور وہ خلق امر میں بھی اثر انداز ہوتا ہے جیسا کہ انشاء اللہ اس کی تفصیل آئے گی۔

اور دوسرا رخ حضرت غیب مشوب اور اس مقام فیض اقدس کی طرف ہے جو ذات احدیت میں فانی اور غیب ہویت میں مستہلک ہے اور اسی رخ کے اعتبار سے تمام اسماء کی ذات فانی اور ان کی انیت کبریائی احدیت کے تحت مقہور ہے اور ان کی ہویت وماہیت بھی متکثر نہیں ہے۔[3]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۰۲۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۰۔

۳ . مصباح الہدایہ، ص ۲۲۔

حضرت واحدیت میں تجلیات اسمائیہ

جان لو کہ اعیان ثابتہ وہی تجلیات اسمائیہ ہیں حضرت واحدیت میں ۔ پس تجلی اس حضرت میں فیض اقدس سے ہے اور متجلی ایک اعتبار سے عبارت ہے ذات مقدسہ سے ان اسماء کے تعین عینی احدی کے اعتبار سے کہ جو ہویت غیبی عمائی میں مستأثر ہیں ۔

حضرت حق کی تجلیات عینیہ

اور متجلّیٰ لہ، سب سے پہلے اسمائے محیطہ ہیں پھر اسماء محاطہ ہیں، حضرت واحدیت میں اور ''اعیان'' یا تو تعینات تجلی ہیں یا تعینات اسماء ہیں، دو اعتبار سے، تو اسماء کیلئے تجلی بالذات ہے اور اعیان کیلئے بالتبع ہے اور فیض مقدس کے اعتبار سے تجلیات عینی بھی بعینہ اسی طرح ہیں، صرف اتنے فرق کے ساتھ کہ وہاں متجلی، ذات ہے مقام الوہیت کے اعتبار سے اور تجلی، فیض مقدس ہے اور متجلی لہ، وجودات خاصہ ہیں اور ماہیات کہ جو اعیان خارجیہ ہی ہیں یا تو وہ تجلیات کا تعین ہیں یا متجلی لہ کا تعین ہیں دو اعتبار سے، اور ہویات وجودیہ کیلئے تجلی بالذات ہے اور ماہیات کیلئے بالتبع ہے اور اگر تم اصحاب سرّ میں سے ہو تو کہہ سکتے ہو کہ فیض مقدس کی تجلیات، تجلیات اسمائی وصفاتی ہیں، بلکہ وہ سب کی سب تجلیات ذاتی ہیں {مٰا مِنْ دآبَّۃٍ إلاّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا إنَّ رَبِّي عَلیٰ صِراطٍ مُسْتَقِیْم} [۱] اسی طرح تم کہہ سکتے ہو کہ تجلیات کے آئینے وہی اعیان ہیں جو علم وعین میں ثابت ہیں جیسا کہ بلند مرتبہ عرفاء کا طریقہ ہے۔

رہے علم وعین میں اسماء وصفات تو وہ فیض اقدس ومقدس کی تجلی میں مستہلک ہیں ۔ تو حضرت ذات کی جانب سے فیض اقدس ومقدس کے ذریعہ فرمان جاری ہوا اور اعیان نے فرمان کی اطاعت کی تو وہ موجود ہوگئے {إنَّمٰا أَمْرُہُ إذا أَرادَ شَیْئَاً أَنْ یَقُولَ لَہُ کُنْ فَیَکُونُ} ۔[۲]، [۳]

حضرت احدیت سے صفات کی نفی اور حضرت واحدیت میں صفات کا اثبات

جب تمہیں معادن حکمت ومقامات معرفت سے ایسے آثار واخبار ملیں جو حضرت ذات وواحد سے صفات کی نفی کرتے ہوں تمام جہات سے، تو جان لو کہ مراد اس ہویت غیبیہ احدیہ سے صفات کی نفی کرنا ہے کہ اسماء وصفات جس کے سامنے مقہور ومغلوب ہیں اور جب تمہیں پروردگار ''علی عظیم'' کی تنزیل ''عزیز حکیم'' میں یا احادیث ائمہ

---

۱ . ''کوئی رینگنے والا نہیں ہے مگر یہ اس کی پیشانی اسی (خدا) کی گرفت میں ہے یقینا میرا پروردگار صراط مستقیم پر ہے'' سورۂ ہود، ۵۶۔

۲ . ''حق تعالیٰ کا امر جس وقت وہ کسی چیز کا ارادہ فرمائے یہ ہے کہ اس سے کہے کہ ہوجا تو وہ چیز ہوجاتی ہے'' سورۂ یٰس، ۸۲۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۲۔

معصومین (ع) میں اس کی طرف صفات کی نسبت نظر آئے تو جان لو کہ یہ نسبت اس کے فیض اقدس کے ذریعہ حضرت "واحدیت" ومقام جمعیت الٰہیہ میں ظہور کرنے کے اعتبار سے ہے۔[1]

کنز مخفی اور مقام اطلاق کے ساتھ اس کا تفاوت

--- اور وہ قید واطلاق سے یا امر ثبوتی یا سلبی میں حصر ہونے سے مبرا، اطلاق صرف ہے اور یہ وہی ہے جسے کنز مخفی سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لئے کہ وہ بطون میں سب سے بڑا بطن ہے اور ایسے نفیس ترین جواہراسماء پر مشتمل ہے جن میں وہ اسم مستأثر بھی جو غیب خدا کے مکنون سے اختصاص رکھتا ہے اور جسے اس کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے۔

قولہ: وہو المکنّیٰ عنہ بالکنز المخفي؛ الخ؛

اور یہ جو کہا ہے: "یہ وہی ہے جسے کنز مخفی سے تعبیر کیا جاتا ہے" تو کنز مخفی[2] وہی واحدیت، اسماء اور صفات کا مقام، کنوز وکثرات کے جمع[3] اور اسماء وصفات کے علم ذاتی کا مقام اور مقام جمعی ہے لیکن تمام قیود سے اور امر ثبوتی یا سلبی میں حصر ہونے سے مبرا جو مقام اطلاق ہے، وہ مقام واحدیت وکنز مخفی سے الگ ہے، بلکہ مقام احدیت سے بھی الگ ہے، بلکہ وہ ایسا وجود ہے جو اختفاء وکنزیت اور دیگر اوصاف جلالیہ کی قید سے جو خفا کی طرف پلٹتے ہیں اور اوصاف جمالیہ کی قید جو کنزیت کی جانب پلٹتے ہیں سے، آزاد ہے اور بطون یا ابطن بطون سے متصف نہیں ہوتا ہے اور اس کی طرف اس توصیف کے ساتھ اشارہ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ وہ نفیس ترین جواہر اسماء پر مشتمل ہے نہ مقام احدیت میں اسماء ذاتی پر اور نہ مقام واحدیت میں اسماء صفتی پر اور اسم مستأثر، غیب ہویت اور اعلیٰ ترین مقام احدیت کی طرف پلٹتا ہے۔[4]

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص۲۳۔

۲ . حضرت امام خمینیؒ کتاب "تعلیقات علی شرح فصوص الحکم" صفحہ ۵٦ میں، مقام واحدیت میں کثرت اسمائی کے مخفی ہونے کے بارے میں فرماتے ہیں: "مقام کنزیت وہی مقام واحدیت ہے کہ جس میں کثرت اسمائی مخفی کی گئی ہے"۔

۳ . واضح ہے کہ یہ کثرت، کثرت مفہومی ہے جیسا کہ حضرت امامؒ کتاب "شرح حدیث جنود عقل وجہل" صفحہ ۵۹ میں اس مطلب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "کثرات مفہومیہ جیسے کثرت اسماء وصفات مقام واحدیت میں۔۔۔"

۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۴۔

احدیت میں فنا اور واحدیت میں بقا کا مقام

مقام مشیت مطلق، مقام ''تدلِّي'' ہے اور اس سے بلندتر مقام ''أَوْ أَدْنَىٰ'' جو احدیت میں فنا واضمحلال اور واحدیت کے ذریعہ بقا وثبات سے عبارت ہے۔[1]

حوض کوثر

یہ جو کہا ہے: ''حوض کوثر'' تو حوض کوثر وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کا اور علم توحید تفصیلی اور وحدت غیر محجوب بہ کثرت وکثرت غیر محجوب بہ وحدت کا مقام ہے لہذا وہ ظاہر وباطن کے درمیان جامع ہے۔[2]

اسماء وصفات مختلف

حق تعالیٰ کا قرب وبعد اور اس کا احاطہ قیومی

عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثمالِيّ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قالَ مَكْتُوبٌ فِي التوراةِ الَّتِي لَمْ تُغَيَّرْ أَنَّ مُوسَىٰ ؑ سَأَلَ رَبَّہُ فَقالَ: يٰا رَبِّ! أَقَرِيبٌ أَنْتَ مِنِّي فَأُناجِيْکَ أَمْ بَعِيْدٌ فَأُنادِيکَ؟ فَأَوْحَى اللّٰہُ عَزَّوَجَلَّ إِلَيْہِ: يٰا مُوسَىٰ! أَنَا جَلِيْسُ مَنْ ذَکَرَنِي۔ فقالَ مُوسَىٰ: فَمَنْ فِي سِتْرِکَ يَومَ لاٰ سِتْرَ إِلاّٰ سِتْرُکَ؟ فقالَ: الَّذِينَ يَذْكُرُونَنِي فَأَذْكُرُہُمْ وَيَتَحابُّونَ فِيَّ فَأُحِبُّہُمْ فَأُولٰئِکَ الَّذِينَ إذا أَرَدْتُ أَنْ أُصِيْبَ أَہْلَ الأَرْضِ بِسُوءٍ، ذَكَرْتُہُمْ فَدَفَعْتُ عَنْہُمْ بِہِمْ۔[3]

ترجمہ: ابو حمزۂ ثمالی حضرت امام باقر (ع)سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ؑ نے فرمایا: اس توریت میں لکھا ہوا ہے جس میں تبدیلی نہیں کی گئی ہے کہ موسیٰ نے اپنے پروردگار سے پوچھا کہ اے میرے پروردگار! کیا تو مجھ سے قریب ہے کہ تجھ سے مناجات کروں یا دور ہے کہ تجھ آواز دوں؟ تو خدا عزوجل نے وحی کی کہ اسے موسیٰ! میں اس شخص کا ہمنشین ہوں جو مجھے یاد کرے۔ تو موسیٰ نے پوچھا کہ کون ہوگا تیری پناہ میں جس دن تیری پناہ کے علاوہ کوئی پناہ نہ ہوگی؟ فرمایا: وہ لوگ جو مجھے یاد کرتے ہیں تو میں انہیں یاد کرتا ہوں اور میری راہ میں باہم دوستی کرتے ہیں تو میں انہیں دوست رکھتا ہوں ۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ جب میں ارادہ کرتا ہوں کہ اہل زمین کو کسی بدی میں مبتلا کروں تو انہیں یاد کرلیتا ہوں اور ان کے ذریعہ اہل زمین سے اس بدی کو دور کردیتا ہوں ۔

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم،ص ١٣٢۔

٢ . ایضاً، ص٢١٣۔

٣ . اصول کافی، ج ٢، ص ٤٩٦، کتاب الدعائ، باب ما یجب من ذکر اللّٰہ فی کل مجلس، ح ٤۔

محدث محقق مرحوم مجلسی (رحمہ اللہ) فرماتے ہیں کہ گویا اس سوال سے حضرت موسی (ع) کی غرض یہ تھی کہ دعا کے آداب پوچھ لیں جبکہ وہ جانتے تھے کہ حق تعالیٰ ہم سے رگ گردن سے زیادہ قریب ہے احاطہ علمی اور قدرت وعلیت کے سبب۔

مطلب یہ ہے کہ کیا تو پسند کرتا ہے کہ میں تجھ سے مناجات کروں جس طرح سے قریب کا انسان مناجات کرتا ہے یا تجھے پکاروں جس طرح سے دور کا انسان پکارتا ہے۔

دوسرے لفظوں میں؛ جب میں تیری جانب نظر کرتا ہوں تو، تو ہر قریب سے زیادہ قریب ہے اور جب اپنی جانب نظر کرتا ہوں تو خود کو بے انتہا دوری پہ دیکھتا ہوں تو میں نہیں جانتا کہ دعا میں تیرے حال کو نظر میں رکھوں یا اپنے حال کو اور احتمال پایا جاتا ہے کہ یہ سوال، سوال رؤیت کی طرح کسی اور کی طرف سے کیا گیا ہو؛ انتہیٰ کلامہ۔[1]

اور محتمل ہے کہ جناب موسیٰ کیفیت دعا سے اپنی عاجزی کی حالت بیان کر رہے ہیں، لہٰذا عرض کر رہے ہیں کہ بارخدایا! تو قرب وبعد کے ساتھ متصف ہونے سے منزہ ہے کہ تجھے قریبوں یا بعیدوں کی طرح پکاروں، تو میں اس معاملہ میں حیرت میں ہوں اور کسی طرح کی دعا کو تیری بارگاہ جلال کے شایان شان نہیں پاتا ہوں، تو خود مجھے دعا میں وارد ہونے کی اجازت اور اس کی کیفیت مرحمت فرما اور اس چیز کی تعلیم فرما مجھے جو تیرے مقام مقدس کے لائق ومناسب ہے۔

تو مصدر جلال عزت سے جواب آیا کہ میں تمام عوالم میں حضور قیومی رکھتا ہوں، تمام عوالم میرے حضور میں حاضر ہیں، میں ان لوگوں کا جلیس (ہمنشین) ہوں جو مجھے یاد کریں یقینا وہ ذات مقدس قرب وبعد سے متصف نہیں ہوسکتی وہ ذات تمام دائرۂ وجود وسلسلہ تحقق پہ احاطہ قیومی وشمول وجودی رکھتی ہے۔

لیکن کتاب الٰہی کی آیات کریمہ میں جو حق تعالیٰ کی توصیف، قرب کے ساتھ آئی ہے مثلاً اس کا یہ ارشاد: {وَإذا سَأَلَکَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ}[2] اور اس کا یہ ارشاد: {نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد}[3] اور اس کے علاوہ دیگر ارشادات، تو یہ ایک طرح کے مجاز واستعارہ پر مبنی ہیں، وگرنہ اس کی ذات مقدس حسی ومعنوی قرب وبعد سے منزہ ہے، کیونکہ ان باتوں سے ایک طرح کی تحدید وتشبیہ لازم آتی ہے جس سے حق تعالیٰ منزہ

---

۱ . مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۱۲۲۔

۲ . ''جب میرے بندے میرے بارے میں تم سے پوچھیں تو میں ان سے قریب ہوں'' سورۂ بقرہ، ۱۸۶۔

۳ . سورۂ ق، ۱٦۔

ہے، بلکہ اس کی بارگاہ قدس میں تمام موجودات کا حضور، حضور تعلّقی ہے اور اس ذات مقدس کا ذرات کائنات وسلاسل موجودات پر احاطہ، احاطہ قیومی ہے اور یہ حسی ومعنوی حضور اور ظاہری وباطنی احاطہ کی جنس سے الگ ہے۔[1]

ازلیت وابدیت

ازل وابد دو لفظ ہیں جو دو صفت کو بیان کرتے ہیں اور یہ دو صفت، حضرت احدیت کے اوصاف سے ہیں جس طرح کہ زمانی ہونا موجودات عالم طبیعت کے اوصاف سے اور دہری ہونا، عالم ماورائے طبیعت اور عالم مجردات کے موجودات کے اوصاف سے ہے۔

بیان مطلب یہ ہے کہ جسم کی ترقی اس طرح ہوتی ہے کہ وہی جسم، احساس کے ایک ضعیف مرتبہ یعنی لمس میں تبدیل ہوجاتا ہے اور تدریجاً لمس قوی ہوتا ہے اور اسی جسم کی حرکت جوہری سے لمس کے قوی ہوجانے کے بعد اس کا آخری مرتبہ سمع وبصر میں تبدیل ہوجاتا ہے اور قوائے دیگر بھی اسی طرح ہوتے ہیں یہاں تک کہ جوہری ترقی کے نتیجہ میں وہی جسم طبیعی ایک تجردی نورانیت حاصل کرلیتا ہے لیکن شفاف وخالص تجرد حاصل نہیں ہوتا اور پیہم جسم اپنے جوہر میں حرکت کرتا رہتا ہے کہ یہ حرکت اس کا عین زمان ہوتی ہے یہاں تک کہ طبیعت کے آخری درجہ پر پہنچ جاتا ہے جو کہ تجرد خالص کا پہلا درجہ ہوتا ہے اور وہ افق موجود کے روبرو کھول دیا جاتا ہے جو آفاق طبیعت کے سب سے وسیع اور آفاق تجرد کے سب سے تنگ افق کے نیچے واقع ہوتا ہے اس طرح کہ اگر جوہر موجود اس افق سے گزر جائے تو عالم تجرد میں واقع ہوجائے اور یہی عالم طبیعت سے غروب کرنا، عمر کا خاتمہ پانا اور زمانے کا ختم ہونا ہے۔ انسان اس طرح ہیولائے اولیٰ سے حرکت کرتا ہوا اور اس سیر امتدادی کو جو کہ اس کا زمانہ ہے طے کرتا ہوا اس منزل پہ پہنچ جاتا ہے کہ ایک استکمالی تبدل کے ساتھ خود وجود طبیعی سے ایک موجود مجرد حاصل ہوجاتا ہے اور یہی وجود نازل، انزل مراتب طبیعت سے حرکت کرتا ہوا نورانیت حاصل کر کے اس موجود تجردی سے پرورش پالیتا ہے اور وہ موجود تجردی افق طبیعت کے آخری مرتبے پر فائز ہو کر تجرد خالص میں چلا جاتا ہے اور اس بدنی خول اور غلاف بدن کو دور پھینک کر سانپ کی مانند غلاف سے باہر آجاتا، کھال کو علیٰحدہ کرلیتا اور عالم مجردات میں وارد ہوجاتا ہے: {فَإِذا جَآءَ أَجَلُهُمْ لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَلاٰ يَسْتَقْدِمُونَ} ۔[2]

خلاصہ یہ کہ سب کے سب عالم غیب کا رخ کئے جاتے ہیں اور سب کیلئے عالم طبیعت سے انصراف حاصل ہوتا ہے اور قوائے طبیعت میں ضعف ونقاہت پیدا ہوجاتی ہے اور پھر یا تو ایک سعید اور سعادت میں کامل طورپر موجود مجرد عمل میں آتا ہے

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۲۸۷۔

۲ . ''توجب ان کی مقررہ میعاد آجائے گی تو نہ ایک لمحہ تاخیر کرسکتے ہیں نہ تقدیم'' سورۂ اعراف۳۴۔

یا ایک شقی اور شقاوت میں کامل طورپر موجود مجرد اور جو سعید ہوگا اسے سعادت ابدی اور جو شقی ہوگا اسے شقاوت ابدی نصیب ہوگی۔

ہاں ! اگر حق کی عنایت شامل ہوجائے اور کسی موجود کو اپنی ذات میں فانی کرے تو اس موجود کیلئے بھی بالتبع سرمدیت حاصل ہوجائے گی نہ کہ بالاصالہ۔ یہ موجودات کے زمانی ہونے کے معنی ہیں جو موجودات عالم طبیعت کے ہر ذرے میں ہے اگرچہ یہ حرکت ہر ایک کی طبیعت میں بھی ہے کہ تمام موجودات اکٹھا افق تجرد تک پہنچ جائیں ۔

الحاصل یہ کہ زمان، وجود کی تدریجی ترقی اور نقص سے کمال کی جانب تدریجی سیر کرنے سے عبارت ہے اور یہ غیر مجرد موجودات میں ہوتا ہے۔

لیکن مجردات میں اس طرح کی سیر وجود نہیں رکھتی ہے اسی لئے ان میں زمان نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان کیلئے ''دہر'' کی تعبیر لائی جاتی ہے۔ البتہ دہریت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ایک مظروف ہو اور مجردات اس کے اندر ہوں، بلکہ دہریت کے معنی اس ثبوت وجودی کے ہیں جو غیر سے متعلق ہو اور یہ غیر سے متعلق، ثبوت وجودی، دہر سے عبارت ہے حالانکہ مجردات کا ثبوت، صرف الثبوت ہے لیکن چونکہ غیر سے متعلق ہے لہذا ابتدا وانتہا رکھتے ہیں اور اس غیر کے ثبوت کے ساتھ محدود ہوتے ہیں ۔

ازل، اس مستقل ثبوت سے عبارت ہے جس کا کوئی آغاز نہیں ہوتا ہے اور ابد اسی مستقل ثبوت سے عبارت ہے کہ جس کا کوئی انجام واختتام نہیں ہوتا ہے۔ پس ازلیت وابدیت اور دہریت وزمانیت، اوصاف وجود سے ہیں، اس بیان کے ساتھ جو گزر گیا۔

الغرض؛ اگر اس زمان کو وہاں تک لے جائیں تو ازل ہوجاتا ہے اور اگر عالم تجرد تک لے جائیں تو دہر ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اگر ازل اور دہر کو تنزل دیں تو یہ زمانہ ہوجاتا ہے جو کہ حدود میں محدود ہے اور جب اس عالم میں جو کہ تنگ ہے ایک غیر متناہی تنزل کرجائے تو یہ تنگ ومحدود ہوجاتا ہے۔

بالجملہ؛ زمان، اس عالم طبیعت میں اسم ازلیت کے تجلیات میں سے ہے اس لئے کہ جو کچھ اس عالم میں ہے وہ اس عالم کے جمال کا جلوہ ہے، اشیاء کا وجود اس کی تجلی وجودی ہے، اشیاء کی قدرت اس کی قدرت کا جلوہ، اشیاء کا علم اس کے علم کا جلوہ اور اسم ''علیم'' کی تجلی ہے، زمان بھی اس کی ازلیت کا جلوہ ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ ہر چیز کو اسماء الٰہی میں سے اس اسم کے تحت داخل ہونا چاہیے جو اس کے مناسب ہے اور زمان، خدائے ازلی کے اسم ''ازل'' سے مناسبت رکھتا ہے؛ یہ حاصل مطلب تھا۔[1]

حق، صرف تمام کمالات

جان لو کہ یہ بات اپنی جگہ پہ ثابت شدہ ہے کہ حقیقت وجود، عین تمام کمالات واسماء وصفات ہے اسی طرح صرف وجود، صرف کمال ہے، اسی وجہ سے حق تعالیٰ جو کہ صرف وجود ہے وہ صرف تمام کمالات اور عین جمع اسماء وصفات جمالیہ وجلالیہ ہے اور حدیث میں ہے کہ {عِلْمٌ کُلُّہُ، قَدْرَۃٌ کُلُّہُ} (وہ کل کا کل، علم اور کل کا کل، قدرت ہے)۔[2]

کمال کا حق تعالیٰ سے مخصوص ہونا

ہر کمال وجمال اور ہر عزت وجلال جو عالم میں ہے اور چشم احول وقلب محجوب جس کی نسبت، موجودات کی طرف دیتے ہیں وہ سب حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اور کسی موجود کا خود اپنا کچھ بھی نہیں ہے۔[3]

کمال، صفت جمالیہ

شرح الاسماء میں حکیم محقق سبزواری[4] کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''کمال'' جمال وجلال کے درمیان قدر جامع ہے[5] اور یہ بات اگرچہ سابق مطالب کی بنا پر کہ ہر صفت

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۶۴۔
۲ . شرح چہل حدیث، ص ۴۱۶۔
۳ . آداب الصلاۃ، ص ۱۹۹۔
۴ . ہادی بن مہدی (۱۲۱۲ ۔ ۱۲۸۹ ھ) فیلسوف وعارف، علمائے متاخر میں مشہورترین عالم تھے۔ انہوں نے مقدمات علوم کو مشہد الرضا (ع) میں گزارا پھر اصفہان جا کر استاد آیت اللہ اسماعیل اصفہانی واستاد آیت اللہ علی نوری کے محضر میں کسب فیض کیا اس کے بعد سبزوار واپس آگئے اور خود کو ۳۷ سال کی مدت تک حکمت وفقہ کی تعلیم دینے میں وقف کردیا۔ ان کے علمی آثار میں ہیں: شرح منظومہ فی المنطق والحکمہ، اسرار الحکم، کتاب شرح الاسمائ، حاشیہ بر اسفار اربعہ، الشواہد الربوبیہ اور شرحی بر مثنوی معنوی۔
۵ . شرح الاسماء (شرح دعائے جوش کبیر) ص ۱۵۱۔

جمال میں جلال اور ہر صفت جلال میں جمال نہاں ہے، صحیح ہے لیکن اسم ان دونوں میں سے ظاہر کا تابع ہے اور کمال، صفات جمال میں سے ہے جس میں جلال پنہاں ہے لہذا کمال، شے کی صورت تمامیت ہے اور وہ صفات ثبوتیہ میں سے ہے اگرچہ صفت سلبی اس کے ساتھ تلازم رکھتی ہے۔[۱]

کامل علی الاطلاق

تمام دار تحقق میں سوائے ذات مقدس کامل علی الاطلاق کے کوئی کمال وکامل نہیں ہے کہ وہ ذات مقدس کمال ہے بے نقص کے، جمال ہے بے عیب کے، فعلیت ہے بے شائبہ کے، قوہ وخیر ہے بغیر اختلاط شر کے اور نور ہے بلا شائبہ ظلمت کے۔

اور سارے دار تحقق میں جو کمال، جمال، خیر، عزت، عظمت، نوریت، فعلیت اور سعادت کا وجود ہے وہ اس ذات مقدس کے نور جمال سے ہے اور کسی کیلئے کمال ذاتی میں اس ذات مقدس کے ساتھ شرکت نہیں ہے اور کسی موجود کیلئے جمال وکمال اور نور وبہاء نہیں ہے بجز اس کے کہ وہ اس ذات مقدس کے جمال وکمال اور نور وبہاء کی وجہ سے ہے۔

بالجملہ؛ اس کے جمال مقدس کے نور کا جلوہ ہے جس نے عالم کو نورانی فرمایا اور اسے حیات وعلم اور قدرت بخشی وگرنہ پورا دار تحقق، عدم کی ظلمت، نیستی کے پردے اور بطلان کے شکم میں ہوتا، بلکہ جس کا دل نور معرفت سے روشن ہو وہ جمال جمیل کے نور کے علاوہ ہر چیز کو باطل، ناچیز اور معدوم سمجھتا ہے ازلاً اور ابداً (ازل اور ابد دونوں اعتبار سے)۔

حدیث میں ہے کہ رسول خدا ﷺ نے جب ''لبید'' کا یہ شعر سنا:

أَلاٰ كُلُّ شَيءٍ مٰا خَلاٰ اللهَ باطِلٌ وَكُلُّ نَعِيْمٍ لاٰ مَحالَۃَ زائِلٌ[۲]

تو فرمایا کہ عربوں نے جو اشعار کہے ہیں ان میں یہ سب سے سچا شعر ہے۔

--- عالم یکساں طورپر زائل، نابود، فانی اور باطل ہے۔ موجودات میں سے کسی کا کچھ اپنا نہیں ہے اور نہ کسی کی ذات میں اپنا کوئی جمال، بہاء اور نور وسناء نہیں ہے۔ جمال وبہائ، ذات حق میں منحصر ہےاور وہ ذات مقدس جس طرح الوہیت اور وجوب

۱ . شرح دعائے سحر، ص ٦٨۔

۲ . ''آگاہ ہوجاؤ کہ سوائے خدا کے ہر چیز باطل ہے اور لا محالہ ہر نعمت زائل ہونے والی ہے''

وجود میں منفرد ہے اسی طرح جمال وبہاء وکمال میں بلکہ وجود میں منفرد ہے اور دوسروں کی پیشانی پر عدم ذاتی اور بطلان کی ذلت ثبت ہے۔[1]

ابتلاء، لطف ہے جو قہر کی وجہ سے ظاہر ہے

نیز، صفات جلال وجمال وقہر ولطف میں سے دو صفت کو بیان فرمایا ہے کہ جو اعطاء وابتلاء کی تجلی ہیں ۔ اگرچہ ابتلائ، صفات لطف سے ہے لیکن چونکہ قہر کی وجہ سے ظاہر ہے لہذا اسی میں شمار ہوتا ہے جیسا کہ اسماء وصفات حق کی بحث میں مذکور ہے۔[2]

غنی، حق تعالیٰ کی صفت ذاتی

جاننا چاہیے کہ غنی، نفس کے اوصاف کمالیہ سے ہے، بلکہ موجود بما انہ موجود کے صفات کمالیہ سے ہے اور اسی وجہ سے غنی، ذات مقدس حق جل وعلا کے صفات ذاتیہ سے ہے۔[3]

حقیقت غنی کا بیان

علت مستقلہ تامہ وہ علت ہے کہ جو ذاتاً ان عدموں کو روکتی ہے جو ممکن ہے معلول میں راستہ بنالیں اور اس معنی کے اعتبار سے نظام وجود میں ایسی کوئی چیز ذات واجب الوجود (علت قدرتہ) کے سوا نہیں ہے اور نہیں ہوسکتی جو علیت وتاثیر میں مستقل ہو اور سوائے حق تعالیٰ کے دیگر ساکنان بقعہ امکان میں سے کسی کی یہ شان نہیں ہے اس لئے کہ اس کے سوا جتنے ہیں وہ سب کے سب خدا کے محتاج ہیں اور خدا غنی ولائق تعریف ہے۔

اور شاید ’’غنيّ‘‘ کی ’’حمید‘‘ کے ذریعہ قرآن کریم میں توصیف کرنے میں ایک لطیف اشارہ ہو۔[4] اس باب کی طرف جس کی طرف ہم نے پہلے اشارہ کرتے ہوئے کہا

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۱۱۷۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۵۳۵۔

۳ . شرح چہل حدیث، ص ۴۴۴۔

۴ . {وَاللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ} سورۂ فاطر، ۱۵۔

[1]کہ تمام حمد مخصوص ہے اس ذات واجب غنی سے جس نے اپنے غنائے ذاتی سے ہر صاحب کمال کو کمال اور ہر صاحب جمال کو جمال عطا کیا ہے۔ پس تمام محامد ومدائح کے مبادی اسی سے اور اسی کی طرف ہیں {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْباطِنُ وَہُوَ بِکُلِّ شَيئٍ عَلِیْمٌ} [2] اور وہ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔[3]

تمام مخلوقات سے بے نیازی

{فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِیْن} [4]"یقینا خدا بے نیاز ہے تمام مخلوقات سے" وہ ہماری عبادت، ہمارے اخلاص اور ہماری زندگی کی احتیاج نہیں رکھتا ہے۔ ہماری نافرمانی، شرک اور دو روئی اس کی مملکت کو کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی ہے۔[5]

عزت خدا اور عزیز کے مختلف معانی

"عزیز" یعنی غالب یا قوی یا ایسا یکتا جس کا کوئی معادل نہیں اور خدائے متعال "عزیز" ہے پہلے معنی میں اور کیونکر نہ ہو حالانکہ وہ ہر چیز پر غالب وقاہر ہے اور پورا سلسلہ وجود اس کے حکم کا تابع ہے: {مٰا مِنْ دآبۃٍ إلاّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا} [6] اور بغیر کسی سرکشی کے اس کی قہاریت سے مقہور اور بغیر کسی تمرد کے اس کی قدرت کے تحت واقع نہ ہو اور خدا سلطنت مطلق، مالکیت تام اور غلبہ کامل رکھتا ہے عالم خلق وامر پر اور ہر جاندار کی حرکت اس کی تسخیر سے اور ہر فاعل کا فعل وعمل اس کے امر وتدبیر سے انجام پاتا ہے۔

اور خدائے متعال "عزیز" ہے، دوسرے معنی میں بھی، اس لئے کہ واجب الوجود قوت لا متناہی کے اعتبار سے فوق لا متناہی ہے اور دائرۂ وجود میں اسی کے سوا کوئی قوی وجود نہیں رکھتا ہے اور ہر صاحب قدرت کی قوت وقدرت اس کی قدرت کا سایہ اور اس کی قوت کا ایک درجہ ہے اور موجودات اس میں فانی ہونے اور اس سے قریب ہونے کی جہت اور "یلي الرَّبِّي" کے پہلو سے قوی ہیں اور خود اپنی ذات کی طرف

---

۱ . طلب وارادہ، ص ۴۴۔

۲ . "وہی ہے اول وآخر وظاہر وباطن" سورۂ حدید، ۳۔

۳ . طلب وارادہ، ص ۶۲۔

۴ . سورۂ آل عمران، ۹۷۔

۵ . شرح چہل حدیث، ص ۴۲۔

۶ . "کوئی رینگنے والا ایسا نہیں ہے کہ جس کی زمام اختیار اس کے قبضہ میں نہ ہو" سورۂ ہود، ۵۶۔

منسوب جہتوں اور ''يلي الخلقي'' کے پہلو سے کمزور ہیں: {يٰا أَيُّهَا النّٰاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرآءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ}[1] اور {إِنْ هِيَ إِلاّٰ أَسْمٰاءٌ سَمَّيْتُمُوهٰا أَنْتُمْ وَآبٰاؤُكُمْ مٰا أَنْزَلَ اللهُ بِهٰا مِنْ سُلْطٰانٍ}۔[2]

یہ باتیں جو کہی گئیں اس صورت میں ہیں کہ جب قوت کو ضعف کے مقابل میں قرار دیا جائے لیکن اگر قوت ''مبدأ آثار ہونے'' کے معنی میں ہو تو پھر کہنا چاہیے کہ خدائے متعال لا متناہی آثار کا مبدأ ہے اور دار وجود میں اس کے اور اس کے صفات وآثار کے سوا کچھ بھی نہیں ہے اور ''عالم وجود میں سوائے خدا کے کوئی موثر نہیں ہے'' اور ہر موثر یا مبدأ آثار اس کے قوت وفعل کے مظہر کے زمرے میں ہے اور {وَلاٰ حَولَ وَلاٰ قُوَّةَ إِلاّٰ بِالله الْعَلِيِّ الْعَظِيْم} ۔

اور خدا تعالیٰ اپنے مظاہر خلقیہ میں موثر ہے، بلکہ وہ سمیع وبصیر ہے، ہمارے لئے عین سمع وبصر ہے جیسا کہ راسخین فی العلم والمعرفۃ جانتے ہیں، ہمارے شیخ عارف کامل جناب شاہ آبادی (ادام اللہ ظلّہ علیٰ رؤوس مریدہ) نے فرمایا کہ ''سمیع وبصیر ام الاسماء نہیں ہیں اور مقام ذات میں اس کے علم کی طرف پلٹتے ہیں اور اس سے جدا نہیں ہوتے ہیں مگر اس وقت جب مخلوقات اور مظاہر پر واقع ہوتے ہیں تو اس موقع پر خدائے متعال کے حق میں سمع وبصر، عین مظاہر کے سمع وبصر سے محقق ہوتے ہیں''آنجناب کا کلام تمام ہوا۔[3]

پس پورا دائرۂ وجود اور عالم غیب وشہود کے تمام مبادی تاثیر، حق تعالیٰ کی قوت وقدرت کے مظہر ہیں اور وہ ظاہر وباطن اور اول وآخر ہے۔

شیخ کبیر محی الدین اپنے فصوص میں کہتے ہیں کہ جان لو کہ علوم الٰہیہ ذوقیہ جو اہل اللہ کو حاصل ہوتے ہیں وہ ان قویٰ کے اختلاف کے تناسب سے کہ جن سے علوم حاصل ہوتے ہیں مختلف ہوتے ہیں جبکہ سب ایک ہی سرچشمہ کی طرف پلٹتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''میں اس کا کان ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ حرکت وفعالیت انجام دیتا ہے اور اس کا پیر جس سے وہ راستہ چلتا ہے''[4]تو خدا نے متوجہ کیا

---

۱ . ''اے لوگو! تم سب کے سب خدا کے محتاج ہو اور وہ بے نیاز اور لائق حمد ہے'' سورۂ فاطر، ۱۵۔

۲ . ''یہ بت صرف کچھ نام ہیں جو تم اور تمہارے آباء واجداد نے رکھ لئے ہیں اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں اور خدا نے ان کے سلسلہ میں کوئی دلیل نازل نہیں کی ہے'' سورۂ نجم، ۲۳۔

۳ . الانسان والفطرۃ، ص ۵۴۔

۴ . اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲، کتاب الایمان والکفر، باب من اذی المسلمین واحتقرہم، احادیث ۸،۷ (کچھ اختلاف کے ساتھ)۔

ہے کہ اس کے سمع وبصر کی ہویت، بعینہ وہ اعضاء وجوارح ہیں کہ جو خود عین عبد ہیں، لہذا ہویت، واحد ہے اور جوارح مختلف ہیں'' شیخ کا کلام تمام ہوا۔[1]

اور یہ ہے امر بین الامرین کی حقیقت جس کو اولیاء حکمت ومنابع تحقیق میں سے سلف صالح جیسے مولانا فیلسوف صدر الحکماء والمتألہین (رضوان اللہ علیہ) نے ثابت کیا ہے اور دوسرے محققین نے بھی ان کی پیروی کی ہے۔[2]

اور خدائے متعال ''عزیز'' تیسرے معنی میں بھی ہے کہ اس لئے کہ محض، خالص اور صرف دو یا زیادہ یا مکرر نہیں ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جسے تم اس کا ثانی فرض کروگے وہ در واقع خود وہی ہوگا جیسا کہ اپنی جگہ پہ یہ بات ثابت ہے اور اس مختصر میں اس کے ذکر کی گنجائش نہیں ۔[3]

اور ''عزیز'' جیسا کہ شیخ نے انشاء الدوائر [صفحہ ۲۸] میں (ان کی طرف منسوب شدہ نقل کی بنا پر) کہا ہے کہ اسماء ذات سے ہے لیکن تحقیق اور واقعیت مطلب یہ ہے کہ اگر ''عزیز'' تیسرے معنی میں ہو تو اسماء ذات سے ہے اور اگر دوسرے معنی میں ہو تو اسماء صفات سے اور اگر پہلے معنی میں ہو تو اسماء افعال سے ہے۔

ہمارے شیخ عارف (دام ظلہ) فرماتے ہیں کہ ''جو اسم ''فعول'' اور ''فعیل'' کے وزن پر ہو وہ اسمائے ذات سے ہے، اس لئے کہ وہ ذات کی معدنیت پر دلالت کرتا ہے'' اور آنجناب کی اصطلاح ان اسماء کے سلسلے میں ''صیغ معدنیہ''[4]ہے اور اس بنیاد پر شیخ کبیر ؒ کی نظر سے بہت سارے اسمائے صفتی وافعالی، جناب شاہ آبادی (دام ظلہ) کی نظر میں اسمائے ذات سے ہیں ۔

تذییل

شاید دعا کے {اللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ عِزَّتِکَ بَأَعَزِّہا} کے فقرہ میں ''عزت'' سے مراد وہ صفات ہوں جو قوت وغلبہ رکھتے ہیں جیسے قہاریت، مالکیت، واحدیت، احدیت اور معیدیت وغیرہ اور ان میں سے ''أَعَزّ'' (با عزت ترین) وہ صفت ہے جس میں قہر وغلبہ کامل تر ہو جیسے واحد قہار جیسا کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ {لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَومَ اللهِ الْواحِدِ

۱ . فصوص الحکم، فص ہودی، ص ۱۰۷۔
۲ . اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۳۳۱، سفر سوم، موقف چہارم، فصل ۶۔
۳ . ایضاً، ج ۳، ص ۳۳۸، سفر اول، مرحلہ دہم، فصل ۹۔
۴ . الانسان والفطرة، ص ۱۰۔

الْقَهّٰار}[1] یا جیسے ''مالک'' جیسا کہ فرماتا ہے: {مٰالِکِ یَومِ الدِّین}[2] اور روز رجوع تام، سلطنت مطلق اور اسم واحد قہار کی حکومت وحاکمیت کا دن ہے کہ یہ سلطنت وحکومت، سلسلہ وجود کے اس اسم کی طرف پلٹنے اور اسکے قہر میں فانی ہونے سے حاصل ہوگی یہاں تک کہ سارا سلسلہ وجود معدوم ہوجائے گا اور پھر عالم آخرت وجود میں آ جائے گا جیسا کہ مثنوی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

پس عدم گردم چون ارغنون گویدم کأنّا اِلَیْہِ راجِعُون[3]

[پس میں عدم ہوجاؤں گا ارغنون کے عدم کی طرح جو مجھ سے کہتا ہے کہ ''ہم اسی کی طرف پلٹ کر جانے والے ہیں'']۔[4]

حضرت غیب سے لے کر ہویات جزئیہ تک سلطنت مطلقہ

خدائے متعال، حضرت غیب میں فیض اقدس کے ذریعہ اسماء وصفات الٰہی پر اور صور اسماء یعنی اعیان ثابتہ پر اور حضرت شہادت میں فیض اقدس کے ذریعہ ماہیات کلیہ وہویات جزئیہ پر سلطنت رکھتا ہے۔ البتہ تمام موجودات کے اس کی طرف پلٹنے (یعنی معاد عام) کے وقت سلطنت تامہ انسان کامل وولی مطلق کے توسط سے ظہور میں آئے گی: {لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَومَ للهِ الْواحِدِ الْقَهّٰار}[5] اور اشیاء ممکنہ خود اپنی طرف نسبت رکھنے کے اعتبار سے کوئی سلطنت نہیں رکھتی ہیں {إنْ هِیَ إلاّ أَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُکُمْ مٰا أَنْزَلَ اللهُ بِها مِنْ سُلْطان} ۔[6] اور یہ اشیاء ممکنہ اس کی طرف نسبت رکھنے کے اعتبار سے سلطنت خدا کے مراتب میں شمار ہوتی ہیں ۔[7]

---

۱ . ''آج ملک کس کا ہے ؟ خدائے واحد قہار کا'' سورۂ غافر، ۱٦۔

۲ . ''مالک روز جزا'' سورۂ فاتحہ، ۴۔

۳ . مثنوی معنوی، دفتر۳، ص ۲۲۲۔

۴ . شرح دعائے سحر، ص۹۳۔

۵ . ''آج سلطنت کس کی ہے ؟ خدائے واحد قہار کی'' سورۂ غافر، ۱٦۔

٦ . ''یہ سوائے کچھ ناموں کے کچھ نہیں ہیں جو تم نے اور تمہارے آباء واجداد نے رکھ لئے ہیں اور خدا نے ان کے اوپر کوئی دلیل نہیں بھیجی ہے'' سورۂ نجم، ۲۳۔

۷ . شرح دعائے سحر، ص ۱۳۷۔

موجودات پر سلطنت الٰہی کی وسعت

اور اسی طرح خدا کی سلطنت، تمام مراتب وجود پر پھیلی ہوئی ہے اور کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس کی سلطنت ومالکیت کے تحت واقع نہ ہو ''اے موسیٰ! میں ہوں تیرا بڈِ لازم (ناگزیر چارہ)'' اور وہ تمام اشیاء پر غلبہ تامہ رکھتا ہے اور ہر غلبہ وسلطنت اسی کے غلبہ وسلطنت کا ظہور ہے ''اور کوئی رینگنے والا ایسا نہیں ہے جس کی زمام اختیار اس کے قبضے میں نہ ہو''[1]،[2]

حق تعالیٰ کی عظمت

تمہارے سرّ قلب اور بصیرت عقل پر روشن ہوگیا کہ عوالم عقول اور ارواح سے لے ساکنین دیار اجساد واشباح تک تمام موجودات اس حضرت رحموت سے ناشی ہوئے ہیں کہ جو ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور جس کے پرتو سے عالم ماہیات کی تاریکیاں نورانی ہوئی ہیں اور جس کے نور کی وسعت سے موجودات مستعدہ کے ذوات کی تیرگیاں روشن ہوئی ہیں اور عقول مجردہ، انوار اسفہبدیہ، مُثُل نوریہ اور طبیعت سافلہ کے عوالم میں کسی کو اس کے نور عظمت وجلال کے مشاہدہ کی طاقت اور حضرت کبریائے متعالی کی رؤیت کی تاب وتوانائی نہیں ہے۔

عظمت کے ساتھ تجلی حق کے سامنے موجودات کا مقہور ہونا

اگر حضرت قہاریہ، نور عظمت وہیبت سے ان پر تجلی کرے تو تمام موجودات کی انیت اس کے نور عظمت وقہر میں فانی اور بلند آسمانوں کے ارکان متزلزل ہوجائیں اور موجودات سب کے سب اس کے فرط عظمت سے مدہوش ہو کر زمین پہ گر جائیں اور نور عظمت کی تجلی کے دن سارے موجودات اس کے نور عظمت کی تابش کے پرتو میں نابود ہوجائیں گے اور وہ دن رجوع تام اور ظہور احدیت ومالکیت مطلق کا دن ہے۔ اس دن حق تعالیٰ فرمائے گا: {لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَومَ}[3] اور اس کے نور جلال کے پرتو کی درخشندگی اور اس کی سلطنت مطلقہ کے ظہور کے سبب کوئی جواب دینے والا نہیں ہوگا جو اس کا جواب دے سکے تو وہ خود ہی یہ جواب دے گا: {للهِ الْواحِدِ الْقَہّار} ۔[4]

---

۱ . سورۂ ہود۔۵٦۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۱۳۹۔

۳ . ''آج کا دن، ملک کس کا ہے'' سورۂ غافر۔۱٦۔

۴ . ''(ملک) خدائے واحد قہار کا ہے'' سورۂ غافر۔۱٦۔

اور رحمانیت ورحیمیت کے بجائے واحدیت وقہاریت سے توصیف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دن انہیں دو اسموں کی حکومت وسلطنت کا دن ے اور رحمت کا دن تو وجود کے بسط وافاضہ کا دن تھا، اسی وجہ سے خدا نے فتح باب وشروع کتاب کے وقت اپنی ''رحمن ورحیم'' سے توصیف فرمائی ہے اور عظمت وقہاریت کا دن، اسی کے ذریعہ قبض ونزع کرنے کا دن ہے لہذا اس کو وحدانیت وقہاریت سے توصیف فرمایا ہے اور دفتر تکوین وتدوین کے خاتمہ میں مالکیت سے توصیف فرماتے ہوئے کہا ہے: {مٰالِکِ یَومِ الدِّین} ۔[1]

عظمت کے ساتھ خدا کی تجلی کا دن

اور ایسے دن کا وجود ضروری ہے جس میں پروردگار عظمت ومالکیت کے ساتھ تجلی فرمائے اور ان دو اسموں کی حکومت حاصل ہو، اس لئے کہ ہر اسم کی ایک حکومت ہے جس کا ظہور لازم وضروری ہے اور اسم معید ومالک وغیرہ جیسے اسماء کی حکومت کا ظہور، رجوع تام ونزع مطلق کا دن ہے اور یہ بات عوالم نازلہ سے مخصوص نہیں ہے، بلکہ عالم مجردات منجملہ عقول مقدسہ وملائکہ مقرب میں بھی جاری ہے اور اسی وجہ سے روایت میں آیا ہے کہ تمام موجودات کی روح قبض کرنے کے بعد حضرت عزرائیل کی روح خدا کی قدرت سے، قبض کی جائے گی۔ خدائے متعال فرماتا ہے: {یَومَ نَطْوِي السَّمٰاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُب}[2] نیز فرماتا ہے: {یٰا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلیٰ رَبِّکِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً}[3] نیز فرماتا ہے: {كَمٰا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ}[4] وغیرہ۔۔۔

رحمت کے ساتھ عظمت کا آمیختہ ہونا

اور ''عظمت'' صفت جلال سے ہے اور ہم نے کہا کہ ہر صفت جلال میں ایک جمال چھپا ہوا ہے کہ اگر قہر وعظمت میں لطف ورحمت پنہاں نہ ہوتے تو موسی (ع) ہرگز غشی وبیہوشی کی حالت سے اٹھ نہیں سکتے تھے اور کسی سالک کا دل ان کے شہود پر اور کسی عارف کی آنکھ ان کے مشاہدہ ومعاینہ پر قادر نہیں ہوسکتی تھی لیکن رحمت خدا ہر چیز پہ محیط ہے۔ اس بنا پر عظمت میں ایک رحمت اور ہر رحمت میں ایک عظمت ہے جیسا کہ سید الموحدین وقطب الاقطاب فی العالمین حضرت امیر المومنین (ع) سے دعائے

---

۱ . سورۂ حمد، ۴۔

۲ . ''جس دن کہ آسمان کو ہم لپیٹ دیں گے صفحہ نامہ کی طرح'' سورۂ انبیاء، ۱۰۴۔

۳ . ''اے نفس مطمئنہ! اپنے پروردگار کی طرف پلٹ آ اس حال میں کہ تو راضی ہے اور مورد رضا بھی ہے'' سورۂ فجر، ۲۷، ۲۸۔

۴ . ''جس طرح اس نے تم کو پیدا کیا ہے اسی طرح تم اس کی طرف پلٹ کر آؤگے'' سورۂ اعراف، ۲۹۔

کمیل بن زیاد [1]میں آیا ہے: {اللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْأَلُکَ بِرَحْمَتِکَ الَّتِي وَسِعَتْ کُلَّ شَيئ؛ وَبِعَظَمَتِکَ الَّتِي مَلَأَتْ کُلَّ شَيء} ۔[2]

ذات، صفت اور فعل میں عظمت

اور عظیم اپنے علوّ وکبریاء کے اعتبار سے اسماء ذاتیہ سے ہے اور واضح ہے کہ موجودات قدر حق کی عظمت کے مقابلہ میں کوئی قدر وقیمت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ عظمت میں اس کا کوئی شبیہ وجود ہی نہیں رکھتا ہے اور سارے عظماء اس کی عظمت کے سامنے خاضع ومتواضع ہیں اور ہر عظیم کی عظمت اسی کی عظمت سے ہے اور عظیم، ملکوت اشیاء پر خدا کے قہر وسلطنت اور غیب وشہادت کی کنجیاں حق تعالیٰ کے ہاتھوں میں ہونے کے اعتبار سے اسماء صفاتیہ سے ہے۔ پس خدا تعالیٰ ذات، صفت اور فعل تینوں کے لحاظ سے عظیم ہے اور اس کے فعل کی عظمت سے اس اسم کی عظمت معلوم ہوجاتی ہے کہ جو اس کی ربوبیت کے تحت ہے اور اس اسم کی عظمت سے اس ذات کی عظمت، مقدور بشری کے بقدر، روشن ہوجاتی ہے کہ یہ اسم جس کی تجلیات سے ہے۔[3]، [4]

''علی'' خدا کا پہلا اسم ذاتی

کافی کی حدیث مبارک میں ہے کہ[5]''پہلا نام جسے خدا نے اپنے لئے اپنایا وہ ''العلي؛ العظیم'' تھا'' اور شاید ''العلی'' اسماء ذاتیہ میں پہلا اسم اور ''العظیم'' اسماء صفاتیہ میں پہلا اسم ہو۔[1]

---

۱ . کمیل بن زیاد نخعی، (۱۲ ۔ ۸۲ یا ۸۳ ھ ق) تابعین میں اور امیر المومنینؑ کے خاص اصحاب میں تھے۔ اپنے قوم وقبیلہ کی بزرگ شخصیت تھے جن کے فرمان کی اطاعت ہوتی تھی۔ جنگ صفین میں شریک تھے۔ وہ امیر المومنینؑ سے روایت کرتے ہیں منجملہ اس گراں قدر دعا کے جو ''دعائے کمیل'' کے نام سے مشہور ہے۔ وہ ابن مسعود وغیرہ سے بھی روایت کرتے ہیں ۔ وہ معتمد اور بلند مرتبہ شخص تھے۔ جب حجاج بن یوسف کوفہ آیا تو انہیں گرفتار کیا اور حضرت عثمان کی مخالفت کرنے کے سبب ان کے قتل کا حکم جاری کردیا۔

۲ . ''خدایا! میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیری اس رحمت کے واسطے سے جس نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے اور تیری اس عظمت کے واسطے سے جس نے ہر چیز کو پر کر رکھا ہے''اعمال شب نیمہ شعبان، مصباح المتہجد، ص ۷۷۴ سے نقل کرتے ہوئے۔

۳ . مطلب کے کامل تر ہونے کیلئے، دیکھئے: شرح دعائے سحر، ص ۳۳۔

۴ . شرح دعائے سحر، ص ۳۱۔

۵ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۳، کتاب التوحید، باب حدوث الاسمائ، ح ۲۔

علوّ ذاتی اور اس مقام میں تسبیح
وصل:

حدیث میں ہے کہ ''لَمَا نَزَلَ قَوْلُہُ سُبْحانَہُ:{سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلَیٰ} قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: اِجْعَلُوہا فِي سُجُودِکُمْ''۔[۲]

اور کافی کی حدیث میں ہے کہ ''پہلا نام جسے خدا نے اپنے لئے اپنایا وہ ''العلي؛ العظیم'' تھا'' اور شاید یہ علوّ ذاتی ہو جو خالص اہل معرفت کے نزدیک مقام احدیت میں حضرت اسماء ذاتیہ ہے اور تسبیح اس مقام میں، کثرات اسمائیہ سے حق تعالیٰ کو منزہ کرنے سے عبارت ہے اور مقام ربوبیت، فیض اقدس کی ربوبیت سے عبارت ہے کہ جس کی طرف شیخ کبیر نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے: {وَالقابِلُ مِنْ فَیْضِہِ الأَقْدَس} ۔[۳]، [۴]

ذات کیلئے ذات کی پہلی تجلی

''العلی'' اسماء ذاتیہ سے ہے اور حسب روایت کافی، وہ پہلا نام ہے جسے حق تعالیٰ نے خود کیلئے اپنایا یعنی خود کیلئے ذات کی پہلی تجلی ہے۔[۵]

عین قرب میں عالی

اللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ عُلُوِّکَ بَأَعْلاہُ وَکُلُّ عُلُوِّکَ عال؛ اللّٰہُمَّ إني أَسَأَلُکَ بِعُلُوکَ کُلِّہ۔

خدا اپنے نزدیک ہونے میں عالی اور اپنے عالی ہونے میں نزدیک ہے، اسی کیلئے علوّ مطلق ہے اور تمام مراتب وجود اس سے پست تر ہیں، اس کے سوا کسی چیز کیلئے علوّ مطلق نہیں ہے، بلکہ ہر موجود کا علوّ اسی کے علوّ کا سایہ ہے اور 'علی'' ہمارے شیخ عارف کامل (دام مجدہ) کی تحقیق کے مطابق اسمائے ذاتی سے ہے اور کافی میں شیخ المحدثین محمد بن یعقوب کلینی (رضوان اللہ علیہ) کے طریق سے ابن سنان سے نقل شدہ روایت سے بھی یہی مستفاد ہوتا ہے؛ وہ کہتے ہیں کہ ''میں نے ابو الحسن الرضا (ع) سے پوچھا کہ کیا خدائے متعال قبل اس کے کہ مخلوقات کو خلق کرے اپنے نفس کے تئیں معرفت رکھتا تھا؟ فرمایا: ہاں ! میں نے کہا: اسے دیکھ اور سن رہا تھا؟

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۵۹۔

۲ . ''جب کلام خدا {سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الأَعْلَیٰ} نازل ہوا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسے تم اپنے سجود میں قرار دو'' علل الشرائع، ص ۳۳۳، باب ۳۰، ح ٦؛ وسائل الشیعہ، ج ۴، ص ۹۴۴، کتاب الصلاۃ، ابواب الرکوع، باب ۲۱، ح ۱۔

۳ . یہ جملہ محی الدین عربیؒ کا ہے؛ فصوص الحکم، فص آدمی۔

۴ . سرّ الصلاۃ، ص ۱۰۷۔

۵ . آداب الصلاۃ، ص ۳٦۰۔

فرمایا: اسے ان باتوں کی ضرورت نہیں تھی اس لئے کہ وہ اپنے نفس سے کسی چیز کا سوال اور مطالبہ نہیں رکھتا تھا بلکہ خود وہی اپنا نفس اور اس کا نفس خود وہی تھا اس کی قدرت نافذ ہے لہذا اسے ضرورت نہیں تھی کہ اپنے نفس کا کوئی نام رکھے لیکن اس نے اپنے لئے نام چنا تاکہ دوسرے اسے اس نام سے پکار سکیں اس لئے کہ جب تم اسے اس کے نام سے نہیں پکاروگے تو وہ پہچانا نہیں جائے گا اور پہلا نام جو اس نے اپنے لئے چنا وہ ''علی عظیم'' تھا اس لئے کہ خدا تمام موجودات سے برتر وبلندتر ہے۔ پس اس کے معنی ''اللہ'' ہیں اور دو اسم ''علی وعظیم'' اس کے سب سے پہلے نام ہیں، وہ ہر شے پر برتری رکھتا ہے۔[۱]

علوّ کیلئے اسم ذات وصفت کا اعتبار

تو حدیث مبارک سے روشن ہوتا ہے کہ ''علی'' اسماء ذاتیہ سے ہے جسے خدانے قبل اس کے کہ خلق کو پیدا کرے اپنے نفس کیلئے اختیار فرمایا اور ایک دوسرے اعتبار سے اسماء صفتیّہ سے ہے جیسا کہ روایت کے آخر سے کہ فرمایا: ''وہ ہر شے پر برتری رکھتا ہے'' معلوم ہوتا ہے۔

عارف کامل محدث کاشانی (قدس سرّہ) نے اس حدیث مبارک کی شرح میں جو فرمایا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ خدائے سبحان کیلئے علوّ حقیقی ہے اسی طرح اس کیلئے علوّ اضافی بھی ہے اور پہلو علوّ اس کے خواص میں سے ہے جس میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ شریک نہیں ہے اسی لئے امام ؑ نے فرمایا کہ ''علی عظیم کو اس نے اپنے لئے چنا''۔ محدث کاشانی کا کلام تمام ہوا۔[۲]

حقیقت علوّ کا خدا سے مختص ہونا

میں کہتا ہوں کہ غیر خدا حقیقت علوّ میں اس کے ساتھ اصلاً مشارکت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ موجودات کیلئے ان کے اپنے نفسی جہات سے کوئی علوّ نہیں ہے اور اپنے حقی جہات سے وہ حق تعالیٰ میں فانی ہیں اور کوئی حکم وحیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ سب کے سب ذات حضرت حق میں مستہلک ہیں ۔[۳]

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳، کتاب توحید، باب حدوث الاسماء، ح ۲۔

۲ . وافی، ج ۱، ص ۴۶۶، باب حدوث الاسماء۔

۳ . شرح دعائے سحر، ص ۱۴۱۔

''ہو'' غیب ذات یا غیب ہویت یا اسماء ذاتیہ کا مقام

جان لو کہ اس سورہ (توحید) کی ''بسم اللّٰہ'' اور اس کے متعلق میں وہی احتمالات ہیں جو سورۂ مبارکہ حمد میں ذکر ہوچکے ہیں لیکن یہاں پہ اس کے {قُلْ ہُوَ} کے ساتھ تعلق کی مناسبت سے کہ جو ذات من حیث ہو کے مقام مقدس کا یا غیب ہویت کے مقام کا یا اسمائے ذاتیہ کے مقام کا ترجمان ہے سالک کو چاہیے کہ ان مقامات میں سے ہر ایک میں مستہلک ہونے کی حالت میں رہے اور مطلقاً تعینات اسمائی وصفاتی کا انکار کرتے ہوئے کلمہ مبارکہ ''ہو'' کے ساتھ گویا ہوجائے تو اس مقام میں اسم، ممکن ہے کہ فیض اقدس کی غیبی تجلی ہو کہ جو ذات اور اسمائے ذاتیہ یا غیب اور اسمائے صفتیّہ کے مابین رابطہ ہے۔

پس گویا اس طرح فرمایا ہے کہ اے محمد! کہ افق کثرات وتعین سے منسلخ ہو اور عشق ومحبت کے قدم سے اسماء، صفات اور تعینات کے غبار کثرت کو دور کر چکے ہو فیض اقدس کی تجلی کے مقام سے غیب ہویت ووحدت صرف کے مقام میں ''ہُوَ'' کہو اور یہ اشارہ ہے ذات یا غیب ہویت یا اسماء ذاتیہ کے مقام کی طرف اور وہ اس کے باوجود کہ غیب مطلق ہے، ''اللّٰہ'' ہے کہ جو جمیع اسماء اور حضرت واحدیت کا مقام ہے اور اس کثرت اسمائی کی وحدت وبساطت مطلقہ کے ساتھ کوئی منافات نہیں ہے۔ پس وہ ''أَحَد'' ہے اور اس کے باوجود کہ کثرت کمالی اس کے اندر راہ نہیں رکھتی ہے، بلکہ وہی اس کثرت کا مبدأ ہے، وہ ''صَمَد'' ہے اور مطلق نقائص سے منزہ ہے۔ پس اس کیلئے ماہیت، امکان اور جوف (خلا) نہیں ہے لہذا نہ وہ کسی چیز سے منفصل ہے اور نہ کوئی چیز اس سے منفصل ہے اور ظہور وتجلی کے اعتبار سے سارا دار تحقق اسی پہ منتہی ہوتا ہے اور وجود، صفت اور فعل کے اعتبار سے اسی کی ذات، اسماء اور صفات میں فانی ہے اور اس کیلئے کوئی مِثل، مثال، کُفو اور شریک نہیں ہے۔

تو ''ہُوَ'' مقام غیب کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ حدیث میں بھی وارد ہوا ہے۔[۱]اور ''اللّٰہ'' اسمائے کمالی اور واحدیت کے مقام کی طرف جو اسم اعظم کا مقام ہے اور ''أَحَد'' سے لے کر آخر سورہ تک اسماء تنزیہی ہیں ۔ پس سورۂ مبارکہ تمام مقامات کی طرف حق کی نسبت ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے ''ہُوَ'' ذات من حیث ہو کی طرف اشارہ ہو اور ''أَحَد'' اسماء ذاتیہ کی جانب اشارہ ہو؛ والعلم عندہ۔[۲]

---

۱ . وہو اسمٌ مکنّی مشارٌ إلیٰ غائب؛ فالہائ، تنبیہٌ علیٰ معنی ثابتٍ؛ والواو، إشارۃٌ إلیٰ الغائب عن الحواس۔۔۔ (التوحید، ص ۸۸)۔

۲ . سرّالصلاۃ، ص۹۳۔

''ہو'' اسم ذات

کلمہ ''ہُوَ'' کہ جس کے ذریعہ غیب ہویت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے، اسماء ذاتیہ سے ہے اس لئے کہ مقام ذات کی طرف اصلاً اشارہ نہیں کیا جاسکتا ہے لہٰذا اس کیلئے نہ کوئی اسم ہے نہ رسم ہے نہ اشارہ۔[1]

ہویت مطلقہ من حیث ہی

''ہُوَ'' یہ کلمہ مبارکہ اشارہ ہے مقام ''ہویت مطلقہ'' من حیث ہي ہي، کی طرف، بغیر اس کے کہ متعین ہو تعین صفاتی سے یا متجلی ہو تجلیات اسمائی سے حتی کہ وہ اسماء ذاتیہ کہ جو مقام احدیت میں اعتبار کئے جاتے ہیں ۔

اور یہ اشارہ اس قلب کے مالک اور اس مقام کے حامل کے علاوہ کسی اور سے ممکن نہیں ہے اور اگر وہ مامور نہ ہوتا اس بات پر کہ حق کے نسب کو ظاہر کرے تو اس کلمہ مبارکہ کو ازلاً وابداً زبان پر نہیں لاتا لیکن قضائے الٰہی میں حتمی ہے کہ نبی ختمی ﷺ اس اشارہ کا اظہار فرمائیں ---

بالجملہ؛ اس بیان کی بنیاد پر ''ہُوَ'' اشارہ ہے ایک ایسے مقام کی طرف کہ جس سے اشارہ اور عارفوں کی امیدیں منقطع ہیں اور جو اسم ورسم سے مبرا اور تجلی وظہور سے منزہ ہے۔

اور ''أَحَد'' اشارہ ہے اسماء باطنہ غیبیہ کی تجلی کی طرف اور ''اللّٰہ'' اشارہ ہے اسماء ظاہریہ کی تجلی کی طرف، اور ان تین سے حضرت ربوبیت کے اعتبارات اولیہ کا جمع محقق ہوتا ہے اور چار دیگر اسم کہ ''صمدیت'' جن کا جامع ہے بعض روایات[2] کے مطابق اسماء سلبیہ تنزیہیہ سے ہیں کہ جو اسماء ثبوتیہ جمالیہ کے تبع میں اعتبار کئے جاتے ہیں جیسا کہ ایک حدیث کے ذیل میں اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔[3]

ہمارے شیخ عارف کامل شاہ آبادی (روحی فداہ) فرماتے تھے: ''ہُوَ'' چھ دیگر اسم وکمال کے اوپر برہان ہے کہ جو سورۂ مبارکہ ''توحید'' میں اس کلمہ مبارکہ کے بعد مذکور ہیں، اس لئے کہ ذات مقدس چونکہ ''ہو'' مطلق ہے کہ جو صرف وجود کی طرف

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۴۔

۲ . امام باقر (ع) فرماتے ہیں: {فقالَ: للّٰہُ أحدٌ، للّٰہُ الصَّمَدُ؛ ثُمّ فَسّرَہُ فَقالَ: لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَہُ کُفُوَاً أحَد} توحید صدوق، ص ۹۱، باب ۴، ح ۳؛ تفسیر برہان، ج ۴، ص ۵۲۵۔

۳ . قال الباقر (ع): {أنّ الصَّمَدَ ہُوَ السّیّدُ الْمَضْمُودُ إلَیْہِ ہُوَ مَعْنیً صَحِیْحٌ مُوافِقٌ لِقَولِ اللّٰہِ عَزّوَجَلّ: ''لِیْسَ کَمِثْلِہِ شَیئٌ''} اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۴، کتاب التوحید، باب تاویل الصمد، ح ۲۔

اشارہ ہے لہذا تمام کمالات اسمائیہ کی جامع ہے، پس ''اللہ'' ہے اور چونکہ صرف وجود، حقیقت بسیطہ کے ساتھ جمیع اوصاف واسماء کا حامل ہے اور یہ کثرت اسمائی ذات مقدس کی وحدت کو رخنہ انداز نہیں کرتی ہے، پس ''أَحَد'' ہے اور چونکہ صرف کی ماہیت نہیں ہوتی ہے پس ''صَمَد'' ہے اور چونکہ صرف کو نقص حاصل نہیں ہوتا اور وہ غیر سے حاصل نہیں ہوتا اور تکرار اس پر محال ہوتی ہے، پس ''والد اور مولود'' نہیں ہے اور اس کا کوئی ''کُفو'' نہیں ہے۔ ان کا کلام ختم ہوا۔[1]

''ہو'' کا مشار الیہ

اور جو کہا ہے کہ (سورۂ توحید کی پہلی آیت میں) ضمیر، ضمیر شان وقصہ ہے یعنی قصہ یہ ہے کہ محدثات کے صفات، حق تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں جیسا کہ فرمایا ہے: {قُلْ ہُوَ اللہُ أَحَدٌ} ۔

اور اس آیت میں ضمیر ''ہو'' ضمیر شان نہیں ہے، بلکہ اس ہویت غیبیہ کی طرف اشارہ ہے جس کے یہاں اوصاف مستہلک اور جس کی بارگاہ میں اسماء وصفات نابود ہوتے ہیں اور لفظ ''اللہ'' جمع کثرات اسماء وصفات کی احدیت کی طرف اشارہ ہے اور حق تعالیٰ کے اس ارشاد میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ذات احدی وہ ذات ہے جو مستجمع اسماء وصفات ہے، بلکہ وہ ذات ہے جو تمام اسماء وصفات واعیان میں ظہور رکھتی ہے۔[2]

اسم مبارک ''ہو'' کے باب میں ایک حدیث

شیخ صدوق (رضوان اللہ علیہ) نے روایت فرمائی ہے، ابو البختری، وہب بن وہب القرشی سے انہوں نے حضرت امام صادق (ع)سے اور آنحضرت ؑ نے اپنے پدر بزرگوار حضرت امام باقر (ع) سے کہ آنحضرت ؑ نے خدا تعالیٰ کے ارشاد: {قُلْ ہُوَ اللہُ أَحَدٌ} کے بارے میں فرمایا: ''قُل''یعنی ظاہر کردو اس چیز کو جس کی ہم نے تمہاری طرف وحی کی اور تم کو اس سے باخبر کیا ہے ان حروف کی ترکیب کے ساتھ جن کی ہم نے تمہارے لئے قرائت کی ہے تاکہ ان سے ہدایت ہو اس کی کہ جس نے کان کھول رکھا ہے اور جو مشاہدہ کر رہا ہے اور ''ہُوَ'' اسم کنایہ ہے جو غائب کی جانب اشارہ ہے، پس ''ہائ'' متوجہ کرتی ہے معنائے ثابت کی طرف اور ''واو'' اشارہ ہے اس کی طرف جو حواس سے غائب ہے جس طرح ''ہذا'' اشارہ ہے اس کی طرف جو حواس کے نزدیک

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۶۵۲۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۲۔

شاہد وحاضر ہو اور یہ اشارہ غائب کی طرف اس لئے ہے کہ کفار نے اپنے خداؤں کے بارے میں حرف اشارۂ شاہد مدرَک کے ذریعہ توجہ دلاتے ہوئے کہا کہ ''یہ ہمارے خدا ہیں کہ جو محسوس اور نگاہوں سے قابل ادراک ہیں، پس اے محمد! آپ بھی اشارہ کردیں اپنے خدا کی طرف تاکہ ہم اسے دیکھیں، اس کا ادراک کریں اور اس کے سلسلہ میں متحیر نہ ہوں'' تو خدا نے وحی بھیجی کہ کہہ دو: ''ہو''، پس ''ہائ'' تثبیت کرتی ہے ثابت کو اور ''واو'' اشارہ ہے اس ذات کی طرف جو نگاہوں کے درک اور حواس کے لمس سے غائب ہے اور اس بات کی طرف کہ وہ ان باتوں سے برتر ومتعالی ہے، بلکہ وہ نگاہوں کا مدرِک اور حواس کا آفریدگار ہے۔[1]، [2]

ذات کی ہویت مطلقہ سے اللہ، اَحَد اور صَمد پر استدلال

سورۂ مبارکہ توحید کہ جو حق جل وعلا کی نسبت کو بیان کرتا ہے (ہمارے شیخ بزرگوار [مرحوم شاہ آبادی] روحی فداہ کے ارشاد کے مطابق) اس ہویت مطلقہ کے بارے میں جو فطرت کا مرکز توجہ ہے اور آغاز سورۂ مبارکہ میں کلمہ کریمہ ''ہو'' کے ذریعہ جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یہ سورۂ مبارکہ ایسی چھ صفت کے اوپر برہان ہے جو ''ہو'' کے بعد مذکور ہیں، اس لئے کہ اس کی ذات مقدس، ہویت مطلقہ ہے اور ہویت مطلقہ کو کامل مطلق ہونا چاہیے ورنہ ہویت محدودہ ہو کر رہ جائے گی لہذا وہ تمام کمالات کا مستجمع ہے، پس ''اللہ'' ہے اور تمام کمالات کے عین استجماع میں بسیط ہے ورنہ ہویت مطلقہ نہ ہوگی، پس ''اَحَد'' ہے اور اَحدیت کا لازمہ واحدیت ہے اور چونکہ ہویت مطلقہ جو کہ مستجمع جمیع کمالات ہے تمام ان نقائص سے مبرا ہے کہ جن کا سرچشمہ ماہیت کی طرف برگشت کرتا ہے، پس وہ ذات مقدس ''صمد'' ہے اور خالی الجوف نہیں ہے اور چونکہ ہویت مطلقہ ہے لہذا کوئی چیز اس سے تولید ومنفصل نہیں ہوسکتی اور وہ بھی کسی چیز سے منفصل نہیں ہوسکتا،بلکہ وہ تمام اشیاء کا مبدأ اور سارے موجودات کا مرجع ہے بغیر اس انفصال کے کہ جس سے نقص لازم آتا ہے اور ہویت مطلقہ کا کوئی ''کفو'' بھی نہیں ہے اس لئے کہ صرف کمال میں تکرار کا تصور نہیں ہوتا ہے۔

تو سورۂ مبارکہ (توحید) حکم فطرت اور حق تعالیٰ کی نسبت ہے۔[3]

---

١ . التوحید، ص٨٨، باب تفسیر {قُلْ ہُوَ اللّٰہُ اَحَد}، ح١۔

٢ . آداب الصلاۃ، ص٣١٤۔

٣ . شرح چہل حدیث، ص ١٨٥۔

مقام صمدیت

تیسرا مقام ''صمدیت'' ہے جو نفی ماہیت کی طرف اشارہ ہے اور جوف نہ رکھنا اور تہی میان نہ ہونا بھی ماہیت نہ رکھنے اور نقص امکانی نہ رکھنے کی جانب اشارہ ہے، چونکہ تمام ممکنات کا مرتبہ ذات کہ جو ان کے جوف ومیان کے قائم مقام ہے، خالی وتہی ہے اور چونکہ ذات مقدس صرف وجود اور ہویت مطلقہ ہے لہذا اس میں وہ نقص امکانی نہیں ہے کہ جس کی اصل وبنیاد، ماہیت ہوتی ہے، اس لئے کہ ماہیت کا حد وجود سے انتزاع اور تعین وجود سے اعتبار ہوتا ہے اور صرف الوجود، حد وتعین سے منزہ ومبرا ہوتا ہے، کیونکہ ہر محدود، ہویت مقید ووجود مخلوط ہوتا ہے نہ کہ مطلق وصرف۔[1]

{اللّٰہُ الصَّمَد} کی ایک تفسیر

جاننا چاہیے کہ اخبار کریمہ میں ''صمد'' کے بہت سارے معانی واسرار ذکر فرمائے ہیں کہ ان سب کا بیان ان اوراق کے دامن سے خارج اور ایک جداگانہ رسالہ کا محتاج ہے۔ اس مقام پر ہم ایک نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر ''صمد'' نفس ماہیت کی طرف اشارہ ہو {اللّٰہُ الصَّمَد} میں ''اللہ'' کے بعض اعتبارات ومعانی کے اعتبار سے تو وہ مقام واحدیت اور مقام احدیت جمع اسماء کے اعتبارات سے ہے اور اگر ''صمد'' صفت اضافی کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ بعض روایات سے استفادہ ہوتا ہے وہ فیض اقدس کی حضرت تجلی میں جمع اسماء کی احدیت کی طرف اشارہ ہے اور اس کے معنی {اللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْض} کے معنی کے ساتھ موافق وہم آہنگ ہوں گے۔[2]

اسم شریف ''صمد'' کے باب میں ایک حدیث

حضرت امام باقر (ع)نے فرمایا: ''حدیث بیان کی مجھ سے میرے پدر زین العابدین (ع) نے اپنے پدر حسین بن علی (ع) سے کہ انہوں نے فرمایا: صمد وہ ہے جو جوف نہیں رکھتا ہے اور ''صمد'' وہ ہے جس کی سرداری وآقائی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے اور ''صمد'' وہ ہے جو کھاتا اور پیتا نہیں اور ''صمد'' وہ ہے جو سوتا نہیں اور ''صمد'' وہ دائم ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا''۔

حضرت امام باقر (ع)نے فرمایا کہ محمد بن حنفیہ کہتے تھے: ''صمد، وہ ہے جو قائم بنفسہ اور غنی از غیر ہو، ''صمد'' کون وفساد سے برتر ومتعالی ہے اور ''صمد'' وہ ہے جو تغایر کے ساتھ موصوف نہ ہو''۔

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۱۲۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۶۵۴۔

اور حضرت امام باقر (ع)نے فرمایا: ’’صمد، وہ عظیم اور لائق اطاعت ہے کہ جس کے اوپر کوئی امر ونہی کرنے والا نہ ہو‘‘ آپ نے فرمایا کہ علی بن الحسین زین العابدین (ع) سے ’’صمد‘‘ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ فرمایا: ’’صمد، وہ ہے کہ جس کا کوئی شریک نہ ہو اور جس کیلئے کسی چیز کی حفاظت کرنا مشکل ودشوار نہ ہو اور جس سے کوئی چیز پوشیدہ نہ ہو‘‘۔[۱]

وہب بن وہب قرشی کہتے ہیں کہ ’’زید بن علی نے کہا: ’’صمد‘‘ وہ ہے کہ جب کسی چیز کا ارادہ کرے تو اس سے کہے ہوجا اور وہ ہوجائے اور ’’صمد‘‘ وہ ہے جو اشیاء کا ابداع کرے، پس انہیں خلق فرمائے اس حال میں کہ وہ باہم اضداد ہوں ہم شکل اور جفت ہوں، وہ خود وحدت کے ساتھ متفرد ہو نہ ضد رکھتا ہو نہ شکل، نہ مثل رکھتا ہو نہ شبہ‘‘۔[۲]

وہب بن وہب، حضرت علی بن الحسین (ع) سے بھی ’’صمد‘‘ کی تفسیر میں ایک کلام نقل کرتے ہیں اور حضرت امام باقر العلوم (ع) سے بھی حروف ’’الصمد‘‘ کے اسرار کے متعلق ایک کلام ذکر کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ حضرت ؑ نے فرمایا: ’’اگر مجھے اس علم کیلئے جو خدا نے مجھے مرحمت فرمایا ہے حاملین مل جاتے تو میں ’’الصمد‘‘ سے توحید، اسلام، ایمان، دین اور شریعتوں کو ضرور نشر کرتا۔ میرے لئے ایسا کیسے ہوسکتا ہے جبکہ میرے جد امیر المومنین (ع) کو ان کے علم کے حاملین نہ ملے یہاں تک کہ وہ دردناک آہ کھینچتے اور بالائے منبر فرماتے تھے: "مجھ سے سوال کرو قبل اس کے کہ تم مجھے نہ پاسکو، یقینا میرے سینے کی پسلیوں کے بیچ بے پایاں علم ہے؛ آہ آہ کہ میں اس کیلئے حاملین نہیں پا رہا ہوں "‘‘۔[۳]، [۴]

نہ پیدا کرنا اور نہ پیدا ہونا

قول شیخ در متن: {قُلْ ہُوَ اللهُ أَحَدٌ} ’’اللہ اَحد‘‘ ہے، عین کے اعتبار سے؛ ’’اللہ صمد‘‘ ہے، اس کی طرف ہمارے استناد کے اعتبار ہے؛ ’’لم یلد‘‘ ہے، اپنی اور ہماری ہویت کے لحاظ سے اور ’’لم یولد‘‘ ہے، اسی لحاظ سے یعنی اپنی اور ہماری ہویت کے لحاظ سے اور حاصل کلام یہ ہے کہ وہ ہویت مطلقہ کہ جس کے علاوہ کوئی اور ’’ہو‘‘ نہیں اور مرتبہ احدیت غیبیہ اور مرتبہ واحدیت جمعیہ سب کے سب اس کے عین کے اعتبار سے ہیں اور اس کی صمدیت (صمدیت کے دونوں معنی کے ساتھ) اس کی طرف ہمارے استناد

---

۱ . التوحید، ص ۸۸، باب تفسیر {قُلْ ہُوَ اللّٰہُ أَحَد} ح ۲۔

۲ . ایضاً، ح ۴۔

۳ . التوحید، ص ۸۸، باب تفسیر {قُلْ ہُوَ للّٰہُ أَحَد} ح ۶۔

۴ . آداب الصلاۃ، ص ۳۱۵۔

کے اعتبار سے ہے اور باقی اوصاف ان دونوں کے مابین جمع کے اعتبار سے ہیں یعنی اس کی اس ہویت کے لحاظ سے کہ جو صرف کمال ہے ممکن نہیں کہ کوئی چیز اس سے منفصل اور اس کے مماثل ہو اور اس کی طرف ہمارے اس ظلی استناد کے لحاظ سے کہ جو انفصال وتقابل کے منافی ہے۔[1]

الوهيت

مقام الوہیت

مقام ''الوہیت'' جمیع کمالات کے استجماع اور جمع ''جمال وجلال'' کی احدیت کا مقام ہے جیسا کہ مسفورات حکمیہ کے مقامات مناسبہ میں ثابت ہوچکا ہے کہ صرف وجود اور ہویت مطلقہ، صرف کمال ہے وگرنہ لازم آتا ہے کہ صرف وجود بھی نہ ہو اور چونکہ ان مطالب کی توضیح وتبیین، طول طلب اور محتاج مقدمات ہے لہذا اشارہ پر اکتفا کرتا ہوں ۔[2]

اِلٰہ کا مأخذ ومعنی

جان لو کہ ''اِلٰہ'' ایک اعتبار سے اسم ذات ہے من حیث ہي ہي، یعنی اسماء وصفات سے قطع نظر کرتے ہوئے اور ایک دوسرے اعتبار سے اسم ذات ہے تمام اسماء وصفات کے ساتھ۔

یہ جو کہا ہے: ''من حیث ہي'' تو اس اعتبار سے ''اِلٰہ'' لغت میں ''وَلِہَ'' بمعنی ''متحیر ہوا'' سے اخذ کیا گیا ہے، اس لئے کہ عقلیں اس کے ادراک سے متحیر ہیں یا اس لئے کہ کثرات ونعوت وصفات اس کے کبریاء جلال میں سرگرداں ہیں جیسا کہ زبور آل محمد ﷺ میں آیا ہے کہ ''صفات تیرے اندر گم ہوئے ہیں اور اوصاف ونعوت تیرے سامنے بے قیمت ہوگئے ہیں''[3] اور اس اعتبار سے ''اِلٰہ، اَلِہَ'' بمعنی عبادت کی، سے ماخوذ نہیں ہے۔ پس حق اپنے مقام غیبی میں معبود نہیں ہے، کیونکہ وہاں نہ وہ قابل مشاہدہ ہے نہ شناختہ شدہ اور معبود کیلئے ضروری ہے کہ مشہور ومعروف ہو اور عبادت حتی کہ انسان کامل کی عبادت ہمیشہ اسماء وصفات کے حجاب میں واقع ہوتی ہے۔ البتہ وہ اسم اللہ اعظم کی عبادت کرتا ہے اور دوسرے مشاہدات ومعارف میں اپنے درجات ومقامات کے اعتبار سے دیگر اسماء کی عبادت کرتے ہیں اور کبھی لفظ ''اِلٰہ'' فیض مقدس حق پر جو نشأت عین میں ظاہر ہے، اطلاق ہوتا ہے کہ اس صورت میں بھی

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ١٥٣۔

٢ . آداب الصلاۃ، ص ٣١٢۔

٣ . صحیفہ سجادیہؑ، دعائے ٣٢۔

وہ ''اَلِہَ'' بمعنی عبادت کی، سے ماخوذ ہے اس لئے کہ عبادت، اوائل سلوک میں جس طرح حجاب اسماء میں واقع ہوتی ہے اسی طرح حجاب اعیان ومظاہر میں بھی واقع ہوتی ہے اگرچہ اتحاد مظہر وظاہر کے باعث، حقیقت میں ظاہر سے متعلق ہوتی ہے۔[1]

الوہیت کے دو مقام

جان لو کہ الوہیت کے کئی مقامات ہیں جو بحسب جمع، دو مقام سے تعبیر کئے جاتے ہیں: ایک مقام الوہیت ذاتیہ اور دوسرے مقام الوہیت فعلیہ اور اگر الوہیت کے حق میں منحصر کرنے کی گواہی سے مراد الوہیت ذاتیہ ہو تو اس کی حقیقت تکبیر کے قریب ہوگی۔ اگر ''أَلِہَ في الشيئ'' بمعنی ''متحیر ہوا'' سے یا ''لَاہَ'' بمعنی ''بلند ہوا'' سے یا ''لَاہَ یَلُوہُ'' بمعنی ''پوشیدہ ہوا'' سے مشتق ہو۔۔۔

لیکن اگر ''اَلِہَ'' بمعنی ''عبادت کی'' سے مشتق ہو اور ''مألُوہ'' بمعنی ''معبود'' ہو تو سالک کو چاہیے کہ حق تعالیٰ جلت عظمتہ میں معبودیت کے منحصر کرنے کی صوری شہادت کو قلبی وباطنی شہادت پر منطبق کرے اور جان لے کہ اگر دل میں کوئی دوسرا معبود ہو تو وہ اس شہادت میں منافق ہے۔

تو جس ریاضت سے سہی الوہیت کی شہادت کو قلب تک منتہی کرے اور کعبہ دل سے چھوٹے بڑے بتوں کو جو شیطان اور نفس امارہ کے دست تصرف سے تراشے گئے ہیں نکال پھینکے تاکہ بارگاہ مقدس میں حاضری کے لائق ہوسکے اور جب تک حبّ دنیا وشئون دنیویہ کے بت کعبہ دل میں موجود ہیں سالک کو اپنے مقصود تک رسائی حاصل نہیں ہوسکتی تو الوہیت کی شہادت، قوائے ملکیہ وملکوتیہ کیلئے اعلان ہے کہ باطل معبودوں اور منحرف مقصودوں کو کچل ڈالیں تا کہ انہیں معراج قرب کا عروج حاصل ہوسکے۔

اور اگر حصر الوہیت سے الوہیت فعلیہ مراد ہو جو دوسرے لفظوں میں تصرف، تدبیر اور تاثیر سے عبارت ہے تو شہادت کے معنی یہ ہوں گے کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ دار تحقق میں کوئی متصرف اور غیب وشہود میں کوئی موثر نہیں ہے سوائے ذات مقدس حق جل وعلا کے۔

اور اگر قلب سالک میں کسی موجود پہ اعتماد اور کسی فرد پہ اطمینان ہو تو اس کا قلب علیل اور اس کی شہادت جھوٹی اور جعلی ہے، لہذا سالک پر لازم ہے کہ پہلے {لاٰ مُؤثِّرَ فِي الْوُجُودِ إلاّ اللهُ} (وجود میں کوئی موثر نہیں ہے سوائے اللہ کے) کی حقیقت کو برہان حکمی سے مستحکم کرے اور معارف الٰہیہ سے کہ جو بعثت انبیاء کی غایت

---

۱ ۔ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۵۔

ہیں فرار نہ کرے حق اور اس کے شئون ذاتیہ وصفاتیہ کے تذکر سے اعراض نہ کرے کہ تمام سعادتوں کا سرچشمہ، تذکر حق ہے: {وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيْشَةً ضَنْكاً}۔[1]

اور بعد اس کے کہ اس لطیفہ الٰہیہ کی حقیقت تک کہ جو معارف الٰہیہ کا سرچشمہ اور حقائق غیبیہ کا باب الابواب ہے تفکر وبرہان کے قدم سے پہنچ گیا تذکر وریاضت کے قدم سے قلب کو اس سے مانوس کرے تاکہ قلب اس پہ ایمان لے آئے۔

اور یہ اس کے صدق گفتار کا پہلا مرتبہ ہے اور اس کی علامت حق کی طرف انقطاع اور جمیع موجودات سے چشم طمع وامید کا اغماض ہے اور اس کا نتیجہ وہ توحید فعلی ہے جو اہل معرفت کے عظیم مقامات میں سے ایک ہے۔[2]

خدا کی الوہیت فعلیہ وقیومیت مطلقہ

معنائے الوہیت عبارت ہے وجود وبقاء اور ان دونوں میں دوسروں کے اس کا محتاج ہونے سے اور الوہیت فعلیہ ظہوریہ کہ جو اسم اللہ کا مظہر ہے، ہر چیز پر حق تعالیٰ کی قیومیت مطلقہ سے عبارت ہے اور اس کا لازمہ ہے غیر سے اس کی مطلق بے نیازی اور غیر کا اس کا مطلق نیازمند ہونا، نہ یہ کہ حقیقت الوہیت، مذکورہ دو امر کے مجموع سے عبارت ہو جیسا کہ شیخ کبیر کے ظاہر عبارت سے توہم ہوتا ہے۔[3]

حق تعالیٰ کی طرف حبّ وبغض کی نسبت دینا

جان لو کہ حبّ وبغض وغیرہ کی حق تعالیٰ شانہ کی طرف نسبت جو کہ زبان قرآن واحادیث مبارکہ میں وارد ہوئی ہے اس کے وہ معنی نہیں ہیں جو عرف میں سمجھے جاتے ہیں اس لئے کہ ان جیسے صفات کا لازمہ انفعال نفسانی ہے جس سے حق تعالیٰ منزہ ہے اور اس مختصر میں اس باب کی تفصیل مناسب نہیں ہے لہذا اجمالی اشارہ پہ اکتفا کرتے ہیں:

جاننا چاہیے کہ بہت سے اوصاف واحوال ہیں جو عوالم غیبیہ تجردیہ سے تنزل کرنے اور نشأت ملکیہ طبیعیہ میں نازل ہونے کے بعد کہ جو عالم فرق بلکہ فرق الفرق ہے ایسی صورت اختیار کر لیتے ہیں کہ جو آثار ولوازم میں صور غیبیہ تجردیہ سے

---

١ . ''جو کوئی میرے ذکر سے اعراض کرے گا اس کیلئے سخت ودشوار زندگی ہوگی'' سورۂ طٰہٰ، ١٢۴۔

٢ . آداب الصلاۃ، ص ١٣٠۔

٣ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٩۵۔

الگ ہوتی ہے، چنانچہ افلاطونی حضرات جو تمام موجودات ملکیہ کو ارواح غیبیہ کا مظہر، حقائق ملکوتیہ کا مرتبہ نازلہ اور مُثُل افلاطونیہ کا مِثل جانتے ہیں وہ ان عوارض وکیفیات کو جو اس عالم میں وجود غیر جوہری سے موجود ہیں اس عالم میں ان کی تجلیات ذاتیہ کی صورت مانتے ہیں جو ان کے عین وجود سے موجود ہیں ۔

اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح کے احوال واوصاف جو عالم ملک میں ایک قسم کے تجدد وانفعال کے ساتھ متلازم ہیں وہ عوالم غیبیہ اور نشأت تجردیہ میں بالخصوص عالم اسماء الٰہی ومقام واحدیت میں جمیع نقائص سے منزه ومبرا صورت میں موجود ہوتے ہیں اور ان کے بارے میں تعبیرات، نشأت تجردیہ یا صُعق ربوبی کے اعتبار سے اس عالم سے مختلف ہوتی ہیں، مثلاً تجلیات رحمانیہ ورحیمیہ کہ جنہیں ہم تجلیات جمالیہ ولطفیہ وحبّیہ وانسیّہ بھی کہتے ہیں، اگر اس عالم میں ظہور پیدا کریں تو حبّ ورحمت وتلطف کی صورت میں انفعال کے ساتھ متلازم ہوں گی اور یہ اس عالم کی شدت تنگی کے باعث ہے۔

اور حدیث میں ہے کہ رحمت کے سو جزء ہیں اور اس کا ایک جزء اس عالم میں نازل ہوا ہے اور اسی ایک جزء سے اس عالم کی ساری رحمتیں محقق ہیں جیسے فرزند اور والدین کے بیچ کی رحمت وغیرہ اسی طرح تجلیات قہریہ ومالکیہ جو تجلیات جلال سے ہیں، اس عالم میں بغض وغضب کی صورت میں ظہور کرتی ہیں ۔

بالجملہ؛ حبّ وبغض وغضب کا باطن، رحمانیت وقہاریت اور جمال وجلال کی تجلیات ہیں اور یہ تجلیات عین ذات سے موجود ہیں، ان میں کثرت، تجدد اور انفعال کیلئے کوئی راہ نہیں ہے۔

اسی طرح رحمانیت وقہاریت کا ظہور وہ حبّ وبغض ہے جو اس عالم میں موجود ہے اور چونکہ مظہر، ظاہر میں فانی اور ظاہر مظہر میں متجلی ہوتا ہے لہذا بعض مقامات پہ ایک کی تعبیر دوسرے سے کرنا ناروا نہیں ہے۔

بنابریں، عبد سے حق تعالیٰ کا بغض، قہاریت وانتقام کا ظہور ہے اور عبد سے اس کی محبت، رحمت اور کرامت کا ظہور ہے؛ واللہ العالم ۔[1]

ہیبت اور انس

یہ جو کہا ہے کہ ’’اس لئے کہ ہیبت کبھی صفات فعلیہ سے ہوتی‘‘ تو میں کہتا ہوں کہ ہیبت، حضرت انسانی میں جلال الٰہی کا ظہور ہے اور وہ ہمیشہ آشفتگی، سرگشتگی اور قہر کا باعث ہوتی ہے۔ چنانچہ قلب رعایا میں ہیبت سلطان کا ظہور رعایا کی مقہوریت

---

١ . شرح چہل حدیث، ص ٣٦٢۔

ومغلولیت کا موجب ہوتا ہے لہذا ہیبت ہمیشہ صفات فعلیہ سے ہوتی ہے جس طرح انس، نشأت انسانی میں جمال الٰہی کا ظہور ہے اور ہر جلال میں ایک جمال اور ہر عظمت وہیبت میں ایک انس ورحمت اور ہر انس وجمال میں ایک عظمت وہیبت کا وجود ہوتا ہے۔[1]

حبّ وعشق کے متعلق ایک توضیح

چونکہ حضرت احدیت عین علم وخیر وطلب ہے اس جہت سے عاشق ومحبّ ہے اور اس حیثیت سے کہ عین خیر اور محض حسن وبہاء ہے، لہذا عین معشوقیت ومطلوبیت ہے۔

بالجملہ؛ اس مقام پہ اس امر کی طرف متوجہ کرنا لازم ہے کہ محبت وعشق کا ملاک ومعیار کیا ہے؟ محبت میں تاکید وشدت کیا ہے؟ اَحَبِّیّت وحبیبیِّت کا معیار ومناط کیا ہے؟ اور عشق کے قوت وضعف کی بنیاد کیا ہے؟

یقینا حبّ ومحبت، اوصاف حقیقیہ ذات الاضافہ سے ہے، حبیب کیلئے حبّ اور محبوب کیلئے عشق ومحبت لازم ہے اور معیار محبت، کمال محبوب کا ادراک کرنا ہے، اگر محبوب کا کمال ضعیف ہو یا کمال معشوق کا ادراک ضعیف ہو یا پھر کمال کا ادراک کرنے والا ضعیف ہو تو حبّ وعشق ضعیف تر ہوگا اور اگر مدرِک قوی ومحکم ہو؛ ادراک، قوی وموکّد ہو اور محبوب کا کمال کامل ہو تو محبت، قوی، موکّد اور شدیدتر ہوگی مثلاً اگر کمال محبوب کے ثبوت پر برہان اتم قائم ہوجائے تو محبت اس صورت سے کہیں زیادہ ہوگی جبکہ کمال محبوب کے ثبوت پر برہان ضعیف قائم ہوا ہو۔

خدا کی نسبت، معرفت وعشق

الحاصل؛ قوت ادراک، قوت محبت میں دخیل ہے اسی طرح اگر کمال محبوب، قوی ہو تو محبت قوی ہوگی، مثلاً اگر انسان اس بات کا معتقد ہوجائے کہ ایک علم ہے کہ اسے حاصل کرنے کی صورت میں وہ ماورائے طبیعت کے احوال وکیفیات کا عالم ہوجائے گا اور عالم غیب سے باخبر اور دائرۂ مادیات سے باہر کی چیزوں سے آگاہ ہوجائے گا تو اس کمال کی وجہ سے وہ علم زیادہ محبوب اور اس کے تئیں عشق زیادہ قوی ہوجائے گا۔

اسی طرح اگر عاشق قوی الوجود اور شدید الکمال ہو تو کمال کے تئیں عشق زیادہ اور شدید ہوجائے گا یہی وجہ ہے کہ خداوند عالم کی محبت کے سلسلہ میں اولیاء اللہ کے درجات میں اختلاف ہے حضرت حق کے تئیں ان کے درجہ معرفت وادراک کے بقدر،

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٦٤۔

مثال کے طورپر چونکہ حضرت ختمی مرتبت ﷺ کہ جو موجودات ممکنہ کے مابین، وجود اکمل واشد ہیں، کا ادراک حضرت حق وحقوق حق کی نسبت، سب سے زیادہ تھا لہذا حضرت حق سے ان کی محبت بھی سب سے زیادہ تھی۔

اور جب کوئی شخص کسی چیز کا محب ہوتا ہے تو محبوب کے آثار ومتعلقات سے محبت کرنے لگتا ہے اور شے کی محبت سے شے کے آثار سے محبت پیدا ہوجاتی ہے کہ جو حبِّ شے کی تنزلی صورت ہے، اسی لئے انبیاء ومرسلین (ع) اپنے ادراک کامل کے باعث کہ جو حضرت حق سے شدید عشق ومحبت رکھتے ہیں، وہی اس کے آثار ومتعلقات سے بھی رکھتے ہیں ورنہ یہ بات معقول نہیں ہے کہ ایک پیغمبر ہزاروں زحمتیں برداشت کرے اس امید میں کہ کسی کی ہدایت ہوجائے اور کوئی ضلالت سے رہائی پا جائے۔ یہیں سے کہا جاسکتا ہے کہ حضرت خاتم الانبیاء ﷺ حقیقتاً ہمیں، خود ہم سے زیادہ دوست رکھتے ہیں لہذا اگر کوئی ہدایت کو قبول نہیں کرتا تھا تو آنحضور ؐ اس بات سے کہ وہ ضلالت وگمراہی میں رہ گیا اس سے کمال محبت کی خاطر آزردہ خاطر ہوتے اور آپ کا نفس مبارک تنگی کرنے لگتا تھا {فَلَعَلَّکَ بٰاخِعٌ نَفْسَکَ عَلىٰ آثارِہِمْ إِنْ لَمْ یُؤمِنُوا بِہٰذَا الْحَدِیْثِ أَسَفَاً} ۔[1]کیونکہ کمال مبدأ کا انہیں سب سے زیادہ ادراک تھا اور اس کے نتیجہ میں سب سے زیادہ اس سے محبت رکھتے تھے، نیز اس کے آثار ومتعلقات سے جو کہ ظل محبوب ہیں، بہت زیادہ عشق رکھتے تھے۔

اور چونکہ ذات حضرت حق أَشدُّ الوجود، فوقَ التَّأَکُّد، حقیقت وجودیہ، واجب الوجود اور صرف الوجود ہے، لہذا وہ کل کمالات، فوق کمالات، صرف الادراک اور شدید الادراک ہے اور اسی لئے وہ حبّ شدید اور عشق وجوبی رکھتا ہے اور مرتبہ ذات میں اپنی ذات کے کمالات کو علم ودرک حضوری اور محکم ترین ادراک سے درک کرتا ہے اور کسی شے کا اپنی ذات کے تئیں ادراک وآگہی، کمال ادراک وآگہی ہے، کیونکہ ذات، ذات کیلئے بطور حضور جمعی وبدون شائبہ غیبت، مدرَک ومنکشف ہوتی ہے۔ پس حضرت حق جو تام وتمام ادراک کے ساتھ اپنی ذات کے فوق التمام کمالات کا مدرِک اتم واکمل ہے وہ اپنی تجلیات اور اپنے جمیل مطلق کے جمال کا عاشق ہے اور چونکہ وہ عاشق ذات ہے اور بذاتہ وبہ علم حضوری جو کہ عین ذات ہے کمالات ذات کا مدرک ہے اور کمالات، عین ذات ہیں (کیونکہ وہ صرف الوجود ہے اور صرف الوجود، عین تمام کمالات ہے) لہذا وہ عاشق ومحب ذات ہے، درک وادراک، عین ذات ہے اور مدرک

---

١ ۔ ''شاید آپ اپنی جان ہلاک کردیں ان کے پیچھے اس افسوس میں کہ وہ اس نئی بات پر ایمان نہیں لا رہے ہیں'' سورۂ کہف ۶۔

ومحبوب ومعشوق بھی عین ذات ہے۔ پس وہی عاشق، وہی عشق، وہی معشوق، وہی ساقی، وہی مئے اور وہی جام ہے۔

صیاد ہمو، صید ہمو، دام ہمو، دانہ ہموست ساقی ہمو، می ہمو، بادہ وپیمانہ ہموست

وبالجملہ؛ تم نے سنا ہے کہ ارادہ عین رضا بہ مراد ہے اور وجود صرف، عین رضا وعشق بہ ذات وآثار ہے {إذا كان الغالب على العبد الإشتغال بي، عشقني عشقتہ، فإذا عشقني وعشقتہ رفعت الحجاب فيما بيني وبينہ۔۔۔} ۔[1]

ہاں! چونکہ لفظ عشق ایسا لفظ ہے جو عرفاء کی اصطلاحات سے ناآشنا افراد کے ہاضمے میں تحلیل نہیں ہو پاتا ہے لہٰذا وہ لفظ عشق کو سنتے ہی وحشت میں پڑ جاتے ہیں لہٰذا عشق کو حبّ سے تعبیر کرنا چاہیے جو کہ ذہن سے زیادہ مانوس ہے، اگرچہ حبّ بھی عشق ہی کے معنی میں ہے۔[2]

الٰہی فعل وفیض کا قدیم ہونا

اللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ مَنِّکَ بَأَقْدَمِہِ وَکُلُّ مَنِّکَ قَدِيم. اللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْأَلُکَ بِمَنِّکَ کُلِّہِ۔

"خدایا! میں تیرے قدیم ترین منت واحسان کے واسطے سے تجھ سے سوال کرتا ہوں اور تیرا ہر احسان قدیم ہے؛ پروردگارا! میں تجھ سے تیرے تمام احسانوں کے واسطے سے سوال کرتا ہوں"

دعا یہ کہ حصہ صریح ترین وروشن ترین شاہد ہے ائمہ حکمت متعالیہ، اصحاب قلوب واہل معرفت کے مدعا پر فیض کے قدیم ہونے کے باب میں کہ خدائے متعال نے موجودات پر وجود کا افاضہ فرما کر ان پر منت واحسان کیا ہے، بلکہ خدا کا احسان، خود وجود ہی ہے جو ذوات ممکنہ پر منبسط ہوا ہے اور وجود منبسط، قدیم کا ظل ہونے کے اعتبار سے اس کے قِدَم کے باعث قدیم سمجھا جاتا ہے اور ذاتاً اس کیلئے کوئی حکم نہیں ہوتا ہے، بلکہ اصلاً اس کیلئے ذات ہی نہیں ہوتی ہے اگرچہ وہ "یلی الخلقي" کی جہت سے حادث ہے اس جہت کے حادث ہونے کی وجہ سے۔

پس حدوث، تغیّر، زوال، فنا اور ہلاک، ماہیات کی طبیعت، ممکنات کی جبلّت، مادۂ ظلمانی کا قریہ اور ہیولائے مظلمہ خبیثہ کا شجرہ ہیں اور ثبات قدم، استقلال، تمامیت،

---

۱ . "جب بندہ پر میری ذات میں اشتغال غالب آجاتا ہے تو وہ مجھ سے اور میں اس سے عشق کرنے لگتا ہوں اور جب ایسا ہوجاتا ہے تو میں اپنے اور اس کے مابین حجاب اٹھا دیتا ہوں۔۔۔" کنز العمال، ج ۱، ص ۴۳۳، ح ۱۸۷۲۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۳۹۔

غنی اور وجوب، عالم قضائے الٰہی وظل نورانی ربانی سے تعلق رکھتے ہیں کہ جن میں کسی طرح کا تغیّر، فنا، زوال اور اضمحلال داخل نہیں ہوتا ہے۔

اور مراتب وجود کی اَقْدَمِیَّت، قدیم ذاتی کے ساتھ شدت اتصال اور اس کی بارگاہ سے کمال قرب کے اعتبار سے ہے۔ اس بنا پر، وجود جس قدر اپنے مبدأ سے زیادہ قریب ہوگا اس میں اتنا ہی حکم قِدَم ظاہر ہوگا ورنہ اس اعتبار سے کہ ہر موجود کا اپنے پروردگار کے ساتھ ایک خاص رابطہ ہے تمام موجودات ہی قدیم ہیں اور اسی وجہ سے فرمایا: {وَکُلُّ مَنِّکَ قَدِیم} (تیرا سارا احسان ہی قدیم ہے)۔[1]

عفو ودرگزر، حضرت حق کی صفت جمالیہ

عفو ودرگزر کی صفت، حق تعالیٰ کے صفات جمالیہ سے ہے کہ اس سے متصف ہونا مبادی عالیہ سے مشابہت رکھنا ہے اور جو شخص ربّ العالمین کے زیر تربیت واقع ہوا اور ذات مقدس حق تعالیٰ کا مربوب قرار پایا اس میں جمال حق کے صفات کا کوئی جلوہ حاصل ہونا اور جمال جمیل الٰہی کا آئینہ ہونا ضروری ہے اور اوصاف حق میں سب سے بڑا وصف، بندوں پر رحمت کرنا، گناہوں سے درگزر کرنا اور خطاؤں کا معاف کرنا ہے۔[2]

خدا کی ستّاریت

حق تعالیٰ (جس کی رحمت عظیم اور ستاریت وسیع ہے) خلق کے تمام عیوب اور خرابیوں کا چھپانے والا (ستّار) ہے۔ اس نوع بشری کو گوناگوں لباس مرحمت فرما کر جو اسے بدن کی ظاہری قباحتوں سے چھپاتے ہیں اور اس نے اعمال کی خرابیوں کو پردۂ ملکوت سے چھپا رکھا ہے اور اگر ہم بندوں کے اعمال کی صورتوں پر ستاریت ملکوتیہ کا یہ پردہ نہ ہوتا اور اعمال کی صورت غیبی ظاہر ہوجاتی تو ہم اسی دنیا میں خوار ورسوا ہوجاتے لیکن حق تعالیٰ جل شانہ نے اپنی ستاریت سے انہیں انظار عالم سے مستور فرمایا اور چھپایا، ہماری اخلاقی برائیوں اور ہمارے ملکات خبیثہ کے ملکوت کو اس معتدل ومستقیم، صورت ملکیہ کے ذریعہ۔

اور اگر اس نے اس پردہ کو چاک کردیا ہوتا اور ہمارے ملکات اخلاق کی صورتیں ظاہر ہوجاتیں تو ہم سب کے سب اس ملکہ باطنیہ سے مناسبت رکھنے والی صورت کے ساتھ ہوتے۔ چنانچہ دوسرےجہان میں جو سرائر کے ظہور کا وقت اور

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص۱۴۳۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۴۲۵۔

ملکات کے بروز کا دن ہوگا ایسا ہی ہوگا اور حدیث میں آیا ہے: {یُحْشَرُ بَعْضٌ عَلیٰ صُوَرٍ تَحْسُنُ عِنْدَہا الْقِرَدَۃُ وَالْخَنٰازِیرُ} ۔[1]

اور کتاب کافی میں ہے کہ ''متکبّر شخص ایک کمزور چیونٹی کی صورت میں محشور ہوگا اور خلائق اسے پامال کریں گے یہاں تک کہ لوگ حساب سے فارغ ہوجائیں''۔[2]

بالجملہ؛ یہ صورت انسانی ہمارے باطنی عیوب پر حق تعالیٰ کی ستاریت کا پردہ ہے، اسی طرح وہ ہمارے قلوب واسرار کی برائیوں پر پردہ ڈالتا ہے، ستاریت افعالیہ واسمائیہ وذاتیہ کے ذریعہ، تمام موجودات ملکیہ وملکوتیہ سے، ان کے مراتب کے اعتبار سے۔[3]

ستّار وغیور

حق تعالیٰ ''ستّار'' ہے لیکن ''غیور'' بھی ہے، وہ ''ارحم الراحمین'' ہے لیکن ''اَشَدُّ المُعاقِبِین'' (سخت ترین سزا دینے والا) بھی ہے۔[4]

حِلْم

حلم (بردباری) کے فضائل بحسب عقل معلوم اور ثابت ہیں اور اس پر مرتب ہونے والے نیک آثارصاحب عقل سلیم پر پوشیدہ نہیں ہیں اور حلم کی فضیلت کیلئے یہی کافی ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن مجید میں اپنا حلم سے تعارف فرمایا ہے، سورۂ بنی اسرائیل، آیت ۴۴ میں فرماتا ہے: {إِنَّہُ کانَ حَلِیْماً غَفُوراً} اور سورۂ احزاب، آیت ۵۱ میں فرماتا ہے: {وَکانَ اللہُ عَلِیْمَاً حَلِیْمَاً} اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حِلم ان اوصاف کمالیہ سے ہے کہ جو کمالات مطلقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور جس سے موجود بما اَنہ موجود متصف ہوتا ہے۔[5]

---

۱ . ''بعض لوگ ایسی شکل وصورت میں محشور ہوں گے کہ ان سے بندر اور سور تک اچھے ہوں گے''علم الیقین، ج ۲، ص ۱۰۹۔

۲ . اصول کافی، ج ۳، ص ۴۲۴، کتاب الایمان والکفر، باب الکفر، ح ۱۱۔

۳ . سرّ الصلاۃ، ص ۴۹۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۴۶۔

۵ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۸۲۔

فصل ششم:

توحید افعالی

- حق تعالیٰ کی فاعلیت
- خیر وشر کی نسبت سے خدا کی فاعلیت
- ظہور وتجلی
- ظہور کے مراتب
- قدیم کے ساتھ حادث کا ربط
- غایت خلقت

حق تعالیٰ کی فاعلیّت

حق تعالیٰ کی فاعلیت، ارادہ کے اعمال سے

واجب الوجود تعالیٰ شانہ کی علیت ومبدئیت، فاعل ہائے طبیعی کی علیت جیسی نہیں ہے کہ مواد موجودہ کو باہم ترکیب وتفصیل دیں جیسے بڑھئ جو مادہ موجودہ کو تبدیلی عطا کر کے ترکیب وتفصیل دیتا ہے اور جیسے معمار جو موجودہ موارد کو ترکیب دیتا ہے، بلکہ حق تعالیٰ فاعل الٰہی ہے جو اشیاء کو نفس ارادہ سے بغیر کسی سابقہ کے بغیر موجود کرتا ہے اور خود اس کا علم وارادہ، اشیاء کے ظہور ووجود کی علت ہوتا ہے لہذا دار تحقق اس کے احاطہ علمی میں ہے اور اس کے ظاہر کرنے سے غیب ہویت کے پردوں سے ظاہر ہوتا ہے: {وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إلاَّ هُوَ} ۔[1]

کہتے ہیں کہ صفحہ اعیان کو ذات مقدس حق جل جلالہ سے وہی نسبت حاصل ہے جو اذہان کو نفس انسانی سے نسبت حاصل ہے کہ وہ خود ارادہ سے ایجاد کرتا اور جو کچھ غیب ہویت میں ہے اسے ظاہر کرتا ہے۔ پس سب کچھ دار تحقق کے احاطہ علم میں ہے اور وہیں سے ظاہر ہوتا اور وہیں بازگشت کرتا ہے:

{فَإنّا للهِ وَإنّا إلَيْهِ راجِعُونَ} ۔[2]، [3]

فیض حق تعالیٰ کا وجوب ودوام

چونکہ واجب الوجود بالذات، تمام جہات وحیثیات سے واجب ہے لہذا موضوع قابل سے فیض کو روکنا اس کے اوپر محال ہے، کیونکہ استعداد کے کامل ہونے اور قابل میں کسی طرح کا نقص نہ ہونے کے بعد اس کا فیض سے روکنا فاعل میں وجود نقص یاجہت امکان کا مستلزم ہے (تعالیٰ عنہ) اور یہ لزوم ووجوب، عدم صدور قبیح کے لزوم وامتناع صدور ظلم کی طرح ارادی واختیاری ہے اور اس کے مرید ومختار وقادر ہونے میں ضرر رساں نہیں ہے۔

تو جب موجودات قابلہ میں استعداد، تام وتمام ہوجاتی ہے تو فیض ووجود کا افاضہ مبادئ عالیہ کی طرف سے ہوتا ہے اور فیض وجودی کا افاضہ، مواد کی قابلیت واستعداد کے بقدر ہوتا ہے تاکہ مادہ وصورت کے درمیان تناسب رہے ان کے بیچ ترکیب طبیعی اتحادی کیلئے اور ممکن نہیں ہے کہ مادہ اس صورت سے زیادہ لطیف وکامل صورت قبول کر سکے جو اس کی استعداد کے تقاضے کے مطابق ہے اسی طرح ممکن نہیں ہے

---

۱ . سورۂ انعام۹ ۵۔

۲ . سورۂ بقرہ۱۵۶۔

۳ . شرح چہل حدیث، ص ۶۱۱۔

کہ مادہ کو اس چیز سے روکا جاسکے جس کیلئے وہ استعداد رکھتا ہے جیسا کہ تمہیں معلوم ہوا۔[1]

دیگر فاعلوں سے فاعلیت خدا کا تفاوت

عالم کے اندر جتنے فاعل ہیں ان کی دو قسمیں ہیں: [2]

ایک فاعل بالحرکہ اور دوسرے فاعل بالالٰہیہ۔

فاعل بالحرکہ؛ عالم طبیعت میں ہوتا ہے اور اس کی فاعلیت، صرف حرکت میں ہوتی اور کتم عدم سے کسی چیز کا ایجاد کرنا اس کے بس سے باہر ہے، بلکہ اس کی حرکت، صرف وضع اشیاء میں تغیّر کا سبب بنتی ہے، مثلاً معمار سے جو کچھ بن پڑتا ہے یہ ہے کہ وہ اپنے ہاتھ کو حرکت دے کر چونے-- مٹی، بھوسے، پتھر اور پانی کے اوضاع کو تبدیل کردیتا ہے۔ ایک جگہ سے اینٹ کو اٹھا کر پایہ دیوار پر رکھتا اور موجود پتھر کو عمارت کی بنیاد میں رکھ کر موجود چونے کو موجود پانی کے ساتھ ملا کر دیوار کے اندر رکھ دیتا ہے یہاں تک کہ وہ کمرہ بنا دیتا ہے جس کے تمام وسائل موجود تھے اور وہ صرف ان کے اوضاع کو بدلتا ہے۔ البتہ جو شکل موجود ہوئی ہے، مسلّم ہے کہ پہلے تو وہ خود اجسام سے متعلق ہے اور دوسرے یہ کہ عالم میں اشکال کوئی چیز نہیں ہوتی ہیں یعنی یہ کہ کمرہ سے الگ دیگر موجودات کے مقابل میں ایک شکل کا وجود نہیں ہوتا ہے۔

---

١ . طلب وارادہ، ص ٧٩۔

٢ . رجل ہمدانی کا دوسرا برہان جیسا کہ ذکر ہوا یہ تھا کہ علیت میں مستقل دو چیزیں، ایک معلول بسیط پر توارد کے وقت لازم ہے کہ اجتماعی شکل میں اور قدر جامع کے ساتھ تاثیر کریں جیسا کہ یہ معنی ہر محصّل ومدّرس کے زبان زد ہے اور کتب اصولیہ، حکمیہ، کلامیہ واستدلالیہ اس سے پر ہیں اور اگر کوئی اس کا منکر ہو تو برہان کے زور وجبر سے اسے اس کی گردن پر رکھیں گے اور برہان کا قوی ہاتھ اس بار کو اس کے دوش پر ڈال دے گا۔ اس تفصیل کے ساتھ کہ اگر ہم کہتے ہیں کہ در واقع احدہما المعین موثر ہے تو یہ ترجیح بلا مرجّح ہے اور اگر کہتے ہیں کہ احدہما غیر المعین موثر ہے تو اس کا تو وجود نہیں ہے اور اگر کہتے ہیں کہ ہر ایک معلول کے ایک جزء میں تاثیر کرتا ہے تو یہ خلاف فرض ہے اس لئے کہ معلول بسیط ہے، لہذا کہنا چاہیے کہ قدر جامع اپنی جامعیت واحدہ کے ساتھ ہی موثر ہے اور یہ قدر جامع خارج میں موجود بھی ہے، کیونکہ امر اعتباری تاثیر نہیں کرتا ہے اور اثرات، وجود کے حقوق حقہ سے متعلق ہیں نہ کہ اعتبار سے، لہذا بحکم برہان قائل ہونا ضروری ہے کہ قدر جامع ہی اپنی وحدت کے ساتھ موجود اور موثر ہے۔ اس برہان کے جواب کیلئے ایک مقدمہ لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ عالم میں جتنے فاعل ہیں دو طرح کے ہیں: ١) فاعل الحرکہ؛ ٢) فاعل بالالہیہ۔

بالجملہ؛ عالم طبیعت میں کوئی ایسا فاعل اور علت نہیں ہے جو کسی چیز کو کتم عدم سے موجود کرسکے مگر عوامی نظر سے اور وہ بھی وہ عوام جن کی حد نظر، سطح وقشر سے پار ہوتی ہی نہیں اور جو کچھ ان کی چشم ونظر کے سامنے ہوتا ہے بس اسی کو دیکھتے ہیں اور کچھ بھی نہیں۔

ہاں ! عوام ایک شے کے اوپر اس طرح کی علتوں کے توارد کو جائز سمجھتے ہیں، مثلاً سو من کا ایک پتھر کہ اسے ایک آدمی نہیں اٹھا سکتا ہے اسی طرح دو آدمی بھی جمع ہوجائیں تو نہیں اٹھا سکتے ہیں جبکہ ہر آدمی کی قوت دس من کے برابر فرض کی جائے، کیونکہ جسم بالطبع، اپنے وزن اور سنگینی کے بقدر مرکز کی طرف متوجہ ہے اس بنا پر اتنی قوت درکار ہے جو جسم کے اندر موجود قوت کو دفع کرسکے لہٰذا فرض کی بنیاد پر دس آدمی درکار ہیں جن کی قوت، سو من کے پتھر کی قوت کے برابر ہو تب وہ اس پتھر کو زمین سے بلند کرسکیں گے اور اگر ایک کمزور شخص کی قوت بھی پتھر کو زمین سے بلند کرنے میں ان کی مدد کردے تو عام آدمی یہی گمان کرے گا کہ اس فعل کے اوپر متعدد علتیں جمع ہوئی ہیں ۔

ترازو کا معاملہ بھی اسی طرح ہے کہ اگر ایک سو من کے جسم کو ترازو کے ایک پلہ میں اور دس من کے پتھر کو ترازو کے دوسرے پلہ میں رکھ دیا جائے تو یہ پتھر اپنے دس من کی قوت کے بقدر اس جسم کے دس من کی قوت کے ساتھ برابری رکھتا اور اس کے درجات کے ساتھ دس درجہ کے بقدر مزاحمت کرتا ہے اور وہ جسم نوے درجہ کے ساتھ مرکز کی جانب متوجہ ہے، اسی طرح اگر دس من کا ایک دوسرا پتھر ترازو کے اس پلہ میں بڑھا دیا جائے اور بڑھایا ہی جاتا رہے یہاں تک کہ ان پتھروں کا وزن بھی سو من ہوجائے تو پھر ان تمام پتھروں کا وزن، قوت جسم کے ساتھ مدافعت کر کے مرکز کی جانب اس کی توجہ کی طاقت کو ختم کردے گا اور ترازو کے دونوں پلے برابر ہوجائیں گے اور اگر دو مثقال بھی ان پتھروں پہ اضافہ کردیئے جائیں تو دو مثقال کے بقدر وہ پلہ اوپر ہوجائے گا۔

تو اب تک معلوم ہوا کہ عالم طبیعت اور علل طبیعی میں مزاحمت ومدافعت اسی قوت کے بقدر ہوتی ہے جو طرف میں ہوتی ہے۔ اس بنا پر اگر دو طاقتور اور پہلوان آدمی کہ ان میں سے ہر ایک سو من اٹھا سکتا ہے اتفاق سے یہ دونوں مل کر سو من والے پتھر کے ایک ایک گوشے کو پکڑ لیں تو ایسا نہیں ہے کہ ہر ایک نے اپنے سارے زور اور قوت کا استعمال کردیا ہو، نہیں ! بلکہ ہر ایک کی پچاس درجہ قوت ہی صرف ہوئی ہے اور پچاس درجہ بالکل صرف نہیں ہوئی ہے۔

الحاصل؛ عالم طبیعت، قدر ومقدار کا عالَم ہے اور اس کے علل وفواعل کی کیفیت، حرکت ومقدار گیری کی کیفیت ہے، مثلاً بدن کے نفس سے تعلق رکھنے کی ایک مقدار ہے اور بالفرض مثلاً وہ قوت تمام نہیں ہوتی ہے جب تک کہ خون بدن میں موجود ہوتا ہے، چنانچہ اگر ایک چھری بدن میں لگ جائے اور بدن زخمی ہوجائے اور زخم ایسا ہے

کہ آدھے گھنٹے میں بدن سے خون کو خارج کرسکتا ہے اور پھر ایک دوسری چھری بدن میں لگ جائے اور پہلے والے زخم جیسا ایک دوسرا زخم بدن میں پیدا ہوجائے اور دونوں زخموں میں ۱۵ منٹ خون آئے اور آدھا گھنٹہ تمام ہوجائے تو اب بدن کے روح سے تعلق رکھنے کی قوت تمام ہوجائے گی لہذا کہا جاسکتا ہے کہ دونوں علتوں نے اثر کیا ہے مگر جس مقدار میں معلول میں قوت تھی اسی کے بقدر دونوں علتوں سے بطور مشترک قوت کا استعمال ہوا ہے اور اس معنی اور بیان کے اعتبار سے کوئی حرج نہیں ہے کہ کلی دونوں علتوں سے حاصل ہو لیکن دونوں کے اندر موجود ساری قوت کا معلول میں استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ معلول کی قوت کے بقدر ان کی قوت صرف ہوئی ہے اور باقی قوت کا مصرف نہیں ہوا ہے۔

یا یہ کہ اگر ایک تدریجاً دو گھنٹے میں تاثیر کرسکتا تھا اور ایک اور کی شمولیت سے وہ دونوں دو گھنٹے کا کام ایک گھنٹے میں انجام دے دیں مثلاً انسان کو ایک ایسا زہر دیں کہ جو دو گھنٹے میں اسے ہلاک کرسکتا ہے اور ایک دوسری گیس بھی ہو جو دو گھنٹے میں انسان کو ختم کرسکتی ہو تو ان دونوں کے اجتماع سے قوت بڑھ جائے گی اور کام ایک گھنٹے میں تمام ہوجائے گا، ایسا علل وفواعل طبیعی میں ہے جن کی فاعلیت بالحرکہ ہے۔

لیکن علل الٰہی میں کہ جو اپنی قوت فعالہ سے شے کو عدم کے پردہ سے وجود میں لاتے ہیں ہم نے کہا کہ معلول اس نشأت میں حقیقت معلولیت کے ہمراہ مبدأ کے ساتھ عین ربط وعین تعلق ہے اور معلول کا وجود اس کا ظل ہے اور اس فاعلیت الٰہی میں محال ہے کہ کسی چیز کے ساتھ عین الربط کی کوئی دوسری علت بھی ہو اور یہ جو فریق نے اس طرف سے استنتاج کیا ہے کہ ایک شے کی کئی مستقل علتیں ہوسکتی ہیں اور وہ علتیں معلول واحد پر اجتماعی شکل میں وارد ہوسکتی ہیں تو ہم کہہ چکے ہیں کہ فاعلیت الٰہیہ میں ایک فعال کے علاوہ کسی کا ہونا محال ہے۔

الحاصل؛ فاعل بالحرکہ میں اس عالم طبیعت میں کہ جو عالم وحدت نہیں ہے، بلکہ عالم تجزیہ ہے مذکورہ معالیل (جمع معلول) اپنے اوپر وارد ہونے والی علتوں کے درجات کا تجزیہ کر کے اپنے اندر موجود قوت کے بقدر بطور تجزیہ علتوں سے قوت حاصل کرسکتے ہیں لیکن فاعل الٰہی میں فریق کی بات بے نتیجہ، بلکہ محال ہے اس لئے فاعل الٰہی قابل تجزیہ نہیں ہوتا ہے۔[1]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۹۴۔

فاعلیت الٰہی کے ساتھ موجودات کے ارتباط کی کیفیت

فاعل الٰہی میں کہ جو فاعل وجود ہوتا ہے اور فواعل طبیعی میں بہت فرق ہوتا ہے، ان میں سے ایک فرق یہ ہے کہ وہ چیز جو مبدأ الٰہی کہ (جسے فاعل الٰہی بھی کہا جاتا ہے) سے صادر ہوتی ہے وہ مصدر میں اس طرح فانی ہوتی ہے کہ اس کی اپنی کوئی حیثیت اور اپنا کوئی استقلال ہوتا ہی نہیں، تو اب ہم مطلب کو ذہن سے قریب تر کرنے کیلئے کہتے ہیں کہ اس کی مثال شعاع آفتاب اور آفتاب جیسی ہے اگرچہ اس طرح بھی نہیں ہے، اس سے الگ ہے، اس سے بالاتر ہے لیکن شعاع آفتاب کا آفتاب کے مقابل میں اپنا کوئی استقلال نہیں ہوتا ہے، فاعل الٰہی میں کہ نفس ایجاد، نفس وجود، مبدأ خیر سے صادر ہوتا ہے یہ خود اپنا کوئی استقلال نہیں رکھتا ہے نہ تحقق میں اور نہ ہی بقا میں، وہ ایک ایسا موجود نہیں ہے کہ اگر اس سے شعاع وجود لے لی جائے اور وہ موجود رہنا چاہے تو موجود رہ سکے، ایک آن بھی موجود نہیں رہ سکتا ہے تو ممکن جس طرح وجود وتحقق میں مبدأ کا محتاج ہے اسی طرح بقاء میں بھی اس کا محتاج ہے اور چونکہ خود اپنی کوئی حیثیت نہیں رکھتا ہے اور مبدأ میں فانی ہوتا ہے لہذا اس جہت سے اسماء اللہ کا ظہور ہونے کے ساتھ ہی خود اسماء اللہ ہے، اسماء اللہ فعلی ہے اور باوجودیکہ نور سماوات وارض، نور خدا کا ظہور ہے لیکن {اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ}[1] اور باوجود اس کے کہ یہ اس کا ظہور ہے ایسا نہیں ہے کہ خود وہی ہو، بلکہ یہ ظاہر اس طرح مبدأ ظہور میں فانی ہے اور یہ موجود اس طرح اپنے مبدأ میں فانی ہے اور اپنا کوئی استقلال نہیں رکھتا ہے کہ یہ وہ ہے اور یہ ظہور اس میں فانی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ {اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ} ۔[2]

فاعلیت حق میں، تجلی وظہور کی تعبیر

حق کی فاعلیت، سببیّت ومسبّبیّت اور علیت ومعلولیت کے باب سے نہیں ہے، بلکہ اس کی بہترین تعبیروہی ہے جو قرآن میں آئی ہے کہ کبھی ''ظہور'' سے {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاہِرُ وَالبَاطِنُ}[3] اور کبھی ''تجلی'' سے {تَجَلّٰیٰ رَبُّہُ لِلْجَبَل} سے تعبیر کیا ہے اور یہ قضیہ سببیّت ومسبّبیّت سے جدا ہے، کیونکہ سببیّت ومسبّبیّت میں ایک ایسا تمایل فرض شدہ ہوتا ہے کہ جو ذات حق تعالیٰ میں موجودات کے ساتھ مقتضی نہیں ہے۔ مجھے یاد نہیں آتا ہے کہ کتاب وسنت میں سببیت اور علیت کی تعبیر واقع ہوئی ہو یہ ایک فلسفی

---

۱ . سورۂ نور، ۳۵۔
۲ . تفسیر سورۂ حمد، ص۱۱۳۔
۳ . سورۂ حدید، ۳۔

تعبیر ہے جو لسان فلاسفہ میں واقع ہوئی ہے۔ مجھے یاد نہیں آتا کہ علیت وسببیت، کتاب وسنت میں اس معنی میں آئی ہے، بلکہ خلق، ظہور اور تجلی جیسی تعبیرات آئی ہیں ۔[1]

خالق ومخلوق کا رابطہ اور حق تعالیٰ کا احاطہ قیومی

علیت ومعلولیت کی نظر میں یہ ہوتا ہے کہ معلول ایک طرف واقع ہوتا ہے اور علت ایک طرف، یہ ایک طرف اور وہ ایک طرف یعنی چہ؟ مکان کے لحاظ سے دونوں الگ الگ ہیں جیسے نور آفتاب اور خود آفتاب کہ آفتاب کا یہ نور ہے اسی سے صادر ہوا ہے اور اسی کا جلوہ بھی ہے لیکن ایسا ہے کہ آفتاب ایک موجود ہے اور ایک جگہ پہ واقع ہے اور نور آفتاب ایک دوسرا موجود ہے اور دوسری جگہ پہ واقع ہوا ہے گو کہ وہ اسی کا اثر اور اسی کا معلول ہے۔

تو کیا ذات واجب کی بہ نسبت، معلولیت وعلیت، اسی طبیعی معلولیت وعلیت جیسی ہے؟ آگ، حرارت کیلئے علت ہے، آفتاب روشنی کیلئے علت ہے تو کیا وہ اس طرح ہے؟ کیا ایک اثر اور ایک موثر ہے کہ مکان کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں؟ وہ ایک مکان رکھتا ہے اور یہ دوسرا مکان رکھتا ہے؟

طبیعت کے اثر وموثر غالباً اسی طرح ہوتے ہیں کہ بعد مکانی بھی رکھتے ہیں حتی کہ مکان کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں تو کیا ہم مبدأ اعلیٰ میں اس طرح کی بات کے قائل ہوسکتے ہیں کہ موجودات اس سے جدا ہیں اور ہر ایک کا الگ مکان اور الگ زمان ہے؟

میں نے عرض کیا کہ ان امور کا تصور بہت دشوار ہے، اس بات کا تصور کہ موجود مجرد کی خود اپنی وضع کس طرح کی ہے، مشکل ہے اور خصوصاً مبدأ اعلیٰ کہ تم جو چاہو اس کے بارے میں تعبیر کرو، وہ نہیں ہوگا، اس احاطہ قیومیہ کی کیا وضع ہے جو حق تعالیٰ کیلئے موجودات پر ہے؟ {ہُوَ مَعَکُمْ} (وہ تمہارے ساتھ ہے) یعنی چہ؟ قرآن فرماتا ہے: {وَہُوَ مَعَکُمْ أَیْنَ مٰا کُنْتُم} (تم جہاں رہو وہ تمہارے ساتھ ہے) یعنی کیا وہ کسی انسان کے پہلو میں ہوتا ہے؟ کیا وہ انسان کے ساتھ مصاحبت کے طورپر ہوتا ہے؟ یہ جو انہوں نے اس طرح تعبیر کی ہے اس لئے ہے کہ وہ واقع کی تعبیر نہیں کرسکتے تھے جو تعبیر واقعیت سے زیادہ قریب تھی اسی اقرب کو اختیار کیا ہے، چنانچہ کتاب وسنت میں بھی جو تعبیر زیادہ قریب تھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے، اس مسئلہ کا سمجھنا بہت مشکل ہے کہ خالق ومخلوق کی موقعیت کیا ہے، کیفیت کیا ہے؟ کیا خالق ومخلوق کی کیفیت آگ اور اس کے اثر کی کیفیت جیسی ہے؟ نفس اور آنکھ، کان اور دیگر قویٰ کی کیفیت جیسی ہے؟ کہ شاید مسئلہ ان مثالوں میں اکثر سے نزدیکتر ہو

---

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص۱۵۳۔

لیکن پھر بھی یہ نہیں ہے، احاطہ ہے، ایک احاطہ قیومی کہ اسے تنگی گلو سے کہنا چاہیے، احاطہ قیومی تمام موجودات پر اس طرح سے کہ موجودات کی کوئی جگہ نہیں ہے مگر یہ کہ وہاں وہ موجود ہے۔[۱]

خدا کی تمام ایجادات میں ابداع

اور ابداع واختراع اس چیز کیلئے ہے جس میں مادہ وزمان نہیں ہوتا ہے۔ البتہ ابداع، قدرت کے ساتھ اور اختراع، حکمت کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے لیکن تکوین اس چیز سے متعلق ہے جس میں مادہ تو ہوتا ہے لیکن زمان نہیں ہوتا اور احداث اس چیز سے مربوط ہے جس میں مادہ بھی ہوتا ہے اور زمان بھی یہ جو کچھ کہا گیا اہل نظر کی رائے کے مطابق ہے لیکن تحقیق مطلب یہ ہے کہ تکوین ساری چیزوں کو شامل ہوتی ہے، بلکہ تحقیق مطلب یہ ہے کہ ابداع، تمام مخلوقات کو شامل ہے اس لئے کہ ایجاد حق تعالیٰ ہر طرح مادہ وزمان ودیگر علامات مخلوقات سے مبرا ہے اور اس طرح کے امور مخلوق کی جانب سے ہوتے ہیں نہ کہ خالق کی جانب سے، تو اس کی ایجاد اس فیض کے ساتھ ہوتی ہے جو ہر قسم کی تکوین وتدریج سے منزہ ہے۔ اس بنا پر عالم خرد سے لے کر کلاں تک سارا کا سارا ''مُبْدَع'' (ابداع شدہ) ہے، اگرچہ عالَم کے بعض حصوں پر جنبہ خلقی کے اعتبار سے ''خَلْق'' کا اطلاق ہوتا ہے؛ خوب غور کرو۔[۲]

دو جہاں کے افعال پر ایک منظم حاکمیت

حق تعالیٰ کے افعال عبث اور بیہودہ نہیں ہوتے بلکہ اس عالم میں ایک نظام اور اسباب ومسبَّبات کی ترتیب کے تحت واقع ہوتے ہیں ۔[۳]

استقلال ایجاد، استقلال وجود کا لازمہ

مراتب وجودات امکانیہ، حقیقت وجود حق (جلت قدرتہ) کا سایہ اور ربط محض ہیں اور ان میں سے کسی کیلئے کسی عنوان سے خود اپنا استقلال وقیام نہیں ہے اسی وجہ سے کسی تاثیر ایجاد کی کسی بھی طرح سے انکی طرف نسبت نہیں دی جاسکتی ہے اس لیے کہ تاثیر میں، استقلال ایجاد، لازم ہے اور ایجاد استقلال، استقلال وجود کا مستلزم ہوتا ہے

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱٤٦۔
۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲٤٦۔
۳ . شرح چہل حدیث، ص ۱۲۵۔

اور اہل ذوق کی لفظوں میں وجودات ظلیہ کی حقیقت، خلقی آئینوں میں قدرت حق کا ظہور ہے اور {لاٰ اِلٰہَ اِلاّ اللہ} کے معنی ہیں خلق میں فاعلیت وقدرت حق کا مشاہدہ کرنے، تعینات خلقیہ کی نفی کرنے اور ان کی فاعلیت وتاثیر کے مقام کو حق میں فنا کرنے کیلئے۔[1]

استقلال یعنی امکان سے خارج ہوجانا

عالَم میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جو ایک طرح کا استقلال رکھتا ہو، استقلال کے معنی یہ ہیں کہ امکان سے خارج ہو کر حد وجوب میں پہنچ جائے۔[2]

ہر فاعل کے اثر کا اس کے ربّ ظاہر سے انتساب

جان لو کہ ہر موجود کیلئے ایک جہت ربوبی ہے جو اس موجود میں حضرت ربوبی کے ظہور کرنے سے عبارت ہے اور عالم میں ہر قسم کی تاثیر، فاعلیت اور ایجاد اس ربّ کی جانب سے ہوتی ہے جو اس موجود میں ظہور رکھتا ہے۔ پس دار وجود میں کوئی موثر نہیں ہے سوائے اللہ کے لیکن ظہور ربوبیت میں آئینے مختلف ہوتے ہیں ۔ بعض آئینے ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں ربوبیت مقید ومحدود ظہور کرتی ہے ان کے محیطیت یا محاطیت کے مرتبہ کے تناسب سے یہاں تک کہ آئینہ اتم احمدی تک پہنچتی ہے کہ جو ازل سے ابد تک صاحب ربوبیت مطلق ومالک خلافت کلی الٰہی ہے۔[3]

علیت وتاثیر میں مستقل ذات

علت مستقلّہ تامہ وہ علت ہے جو بذات خود عدم کی ممکنہ تمام راہوں کو معلول پر بند کردے اور اس معنی میں عالم وجود میں ایسی کوئی چیز سوائے ذات واجب الوجود کے نہیں ہے اور نہیں ہوسکتی جو کہ علیت وتاثیر میں مستقل ہو اور واجب تعالیٰ کے علاوہ موجودات عالم امکان میں کوئی اس شان کا حامل نہیں ہے، کیونکہ وہ سب کے سب خدا کے محتاج ہیں اور خدا ہی بے نیاز اور لائق حمد ہے اور شاید ''غنی'' کی وصف ''حمید'' سے قرآن کریم میں[4] توصیف کرنے میں اس بات کی طرف لطیف اشارہ ہو جس کی جانب

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۷۲۔

۲ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۰۱۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۸۔

۴ . {وَاللّٰہُ ہُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِیْد} سورۂ فاطر، ۱۵۔

ہم اشارہ کرچکے ہیں کہ تمام محامد اس ذات واجب غنی سے مخصوص ہیں کہ جس نے اپنے غنائے ذاتی سے ہر صاحب کمال کو کمال اور ہر صاحب جمال کو جمال عطا کیا ہے، لہٰذا تمام محامد ومدائح کے مبادئ اسی سے ہیں اور اسی کی طرف پلٹتے ہیں اور {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْباطِنُ وَہُوَ بِکُلِّ شَیئٍ عَلِیْم} ۔[1]، [2]

افعال کا تعینات اسمائیہ سے منسوب ہونا

صاحبان بصیرت کے نزدیک عوالم کی کسی عالم میں کوئی فاعل بذاتہ وبحسب ذات، مختلف نشآت میں کسی اثر وظہور کا منشأ (سرچشمہ) نہیں ہے اس لیے کہ اس فاعل کی ذات، بذاتہ حجاب صفات وپردۂ غیب اسماء وملکات میں ہے، صرف اور صرف پس پردہ سے ظہور کرتی ہے اور اس کی تاثیرات، تعینات اسمائی کی جانب سے ہیں نہ کہ اس کی ذات کی جانب سے اور اس کلام کے تحت میں ایک ایسا راز ہے جس کے اظہار کی طاقت نہیں ہے اور بہتر ہے کہ اسے زیر پردہ ہی رہنے دیں ۔[3]

عالم تحقق میں تاثیر گزاری کا خدا میں منحصر ہونا

جب تک بندہ کے دل میں سرایت الوہیت حق کی حقیقت کا نقش نہ ابھر جائے اور جب تک وہ اس بات پر ایمان نہ لائے کہ وجود میں اللہ کے سوا کوئی موثر نہیں ہے، اس وقت تک اس کے قلب میں شرک وشک کی کدورت ہے جو شخص اسباب پہ نظر رکھتا اور تاثیر موجودات کو مستقل سمجھتا ہے اور نعمت کو ولی وصاحب نعمت کی طرف نہیں پلٹاتا ہے وہ نعمت حق تعالیٰ کا کفران کرتا ہے، اس نے کچھ بت تراش لیے ہیں اور انہیں میں سے ہر ایک کو ایک موثر جانتا ہے کبھی اعمال کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے، بلکہ خود کو امور میں متصرف سمجھتا ہے اور کبھی عالم کون کی طبیعتوں کو موثر خیال کرتا ہے اور کبھی نعمتوں کو ان کے ارباب ظاہریہ صوریہ سے منسوب کرتا ہے اور حق کو تصرف سے عاری اور ''یَدُ اللّٰہ'' کو معلول تصور کرتا ہے {غُلَّتْ أَیْدِیْہِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا}[4] دست تصرف حق کھلا ہوا ہے اور سارا دار تحقق بالحقیقہ اسی سے ہے کسی اور کیلئے اس میں کوئی جگہ نہیں، بلکہ سارا عالم اس کی قدرت ونعمت کا ظہور ہے اور اس کی رحمت ہر چیز کو شامل ہے، تمام نعمتیں اسی سے ہیں اور کسی کیلئے کوئی نعمت ہے ہی نہیں کہ وہ منعم ہو، بلکہ وجود عالم اسی سے ہے اور کسی کیلئے

---

۱ . ''وہی اول وآخر اور وہی ظاہر وباطن ہے اور وہی ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے'' سورۂ حدید، ۳۔

۲ . طلب وارادہ، ص ۶۲۔

۳ . مصباح الہدایہ، ص ۴۴۔

۴ . ''ان کے ہاتھ بندھ جائیں اور جو کچھ انہوں نے کہا ہے اس کی وجہ سے ان پر خدا کی لعنت ہو'' سورۂ مائدہ، ۶۴۔

وجود ہے ہی نہیں کہ اس کی طرف کسی چیز کی نسبت دی جاسکے لیکن آنکھیں اندھی، کان بہرے اور دل محجوب ہیں ”دیدہ می خواہم سبب سوراخ کن“ [1] [میں سبب کو سوراخ کردینے والی نگاہ چاہتا ہوں]۔[2]

کثرت افعالی کا حجاب

غلیظ ظلمانی حجابوں میں، کثرت افعالی کا حجاب ہے اور ایسی تکثیر کے احتجاب میں واقع ہونا ہے کہ جس کا نتیجہ موجودات کی فاعلیت وموثریت کی رؤیت ہے اور پھر اس کا نتیجہ، فاعلیت میں موجودات کا مستقل دیکھنا، تفویض محال اور شرک اعظم ہے۔ چنانچہ شہادت الوہیت اور حق تعالیٰ میں اس کے منحصر کرنے کا نتیجہ توحید افعالی، فعل حق میں کثرتوں کا فنا کرنا، غیر سے تاثیر وفاعلیت کی نفی کرنا اور غیر حق تعالیٰ سے استقلال کا دور کرنا ہے۔[3]

تمام امور کی زمام کا حضرت حق کے ہاتھ میں ہونا

جان لو کہ عوالم جبروت کے غیب سے لے کر اس کے اوپر یا نیچے کے موجودات میں سے کوئی موجود کچھ نہیں رکھتا ہے اور کسی قدرت، علم اور فضیلت کا مالک نہیں ہے، بلکہ جو کچھ ہے اسی جل وعلا سے ہے وہی ہے جس کے ہاتھ میں ازل سے ابد تک تمام امور کی زمام ہے، وہ ”أَحَد اور صَمَد“ ہے، ان بے دست وپا اور بے حقیقت مخلوقات سے کوئی خوف نہ رکھو اور ان سے کوئی چشم امید نہ لگاؤ کہ اس کے علاوہ کسی سے چشم امید لگانا شرک اور اس کے غیر سے خوف رکھنا کفر ہے۔[4]

استعانت کا خدا میں حصر حقیقی

اے عزیز! طریق معرفت کے سالک بندہ نے جب تمام محامد ومدائح کو ذات مقدس حق سے مخصوص جان لیا قبض وبسط وجود کو اسی کی طرف سے مان لیا، اول وآخر اور مبدأ ومنتہیٰ میں تمام امور کی زمام کو اسی کے دست مالکیت میں گردان لیا اور توحید ذات وافعال کی تجلی اس کے دل میں ہوگئی تو اب وہ عبادت واستعانت کو حضرت حق

---

۱ . دوسرا مصرعہ یہ ہے: ”تا حجب را بر کند از بیخ وبن“ [تا کہ حجابوں کو جڑ سے اکھاڑ پھینکے] مثنوی معنوی۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۳۴۵۔

۳ . آداب الصلاۃ، ص ۱۳۴۔

۴ . صحیفہ امام، ج ۲۰، ص ۴۳۷۔

میں حصر کرے اور سارے دار تحقق کو طوعاً وکرہاً ذات مقدس حق کا خاضع جانے اور دار وجود میں کسی کو قادر نہ مانے کہ اعانت کی اس کی طرف نسبت دیدے۔

اور یہ جو بعض اہل ظاہر کہتے ہیں کہ حصر عبادت تو حقیقی ہے لیکن حصر استعانت حقیقی نہیں ہے، کیونکہ استعانت غیر حق سے بھی ہوتی ہے اور قرآن کریم بھی فرماتا ہے: {تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوىٰ}[1] اور فرماتا ہے: {إِسْتَعِيْنُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاٰةِ}[2] نیز بالضرورۃ معلوم ہے کہ نبی اکرم ؐ، ائمہ ہدیٰ ؑ ان کے اصحاب اور مسلمانون کی غیر حق سے استعانت کے اوپر سیرت قائم رہی ہے اکثر مباح امور میں جیسے سواری کے جانور، خادم، زوجہ، رفیق، قاصد اور اجیر وغیرہ سے استعانت؛ تو یہ اہل ظاہر کے اسلوب سے گفتگو ہے لیکن جو شخص حضرت حق کی توحید فعلی سے آگاہ ہے، نظام وجود کو حق تعالیٰ کی صورت فاعلیت مانتا ہے اور ''لاٰ مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُود'' کو برہاناً یا عیاناً درک کرتا ہے، وہ چشم بصیرت اور قلب نورانی سے حصر استعانت کو بھی حصر حقیقی جانتا ہے اور دیگر موجودات کی اعانت کو حضرت حق کی صورت اعانت سمجھتا ہے اور ان لوگوں کے بقول، محامد کا اختصاص، حق تعالیٰ سے بھی کوئی وجہ نہیں رکھتا ہے اس لیے کہ اس مسلک کی بنیاد پر دیگر موجودات کیلئے بھی تصرفات واختیارات اور جمال وکمال ہے کہ جو لائق مدح وحمد ہے، بلکہ احیاء واماتہ اور رزق وخلق بھی دیگر وہ امور ہیں جو حضرت حق اور خلق کے درمیان مشترک ہیں جبکہ یہ باتیں اہل اللہ کی نظر میں شرک ہیں اور روایات میں ان باتوں کو شرک خفی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ کوئی چیز یاد رہنے کیلئے انگوٹھی کا گھمانا بھی شرک خفی میں شمار کیا گیا ہے۔[3]، [4]

استعانت حقیقی وصوری کا فرق

وہ حضرات (ع) الٰہی وانسانی مقاصد کیلئے تمام لازمی کوششیں انجام دیتے تھے لیکن ہم کور دلوں کی طرح نہیں جو استقلال کے ساتھ اسباب پر نظر کرتے ہیں، بلکہ وہ اس مقام پر جو کہ ان کے معمولی مقامات میں سے ہے ہر چیز کو اس کی طرف سے جانتے تھے اور کسی چیز سے استعانت کو مبدأ خلقت سے استعانت مانتے تھے اور ایک فرق ان کے اور دوسروں کے بیچ یہی ہے۔ ہم آپ اور ہمارے جیسے لوگ خلائق اور ان سے استعانت پہ نظر رکھتے ہوئے حق تعالیٰ سے غافل رہتے ہیں اور وہ حضرات بحسب واقع،

---

۱ . ''نیکو کاری اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی مدد کرو'' سورۂ مائدہ، ۲۔

۲ . ''صبر اور نماز سے مدد طلب کرو'' سورۂ بقرہ، ۴۵۔

۳ . قال أبو عبد الله (ع):{إنّ الشّرْکَ أخْفَىٰ مِنْ دَبِيْبِ النّمْلِ} وقال:{منه تحويل الخاتم ليذكر الحاجة وشبه هٰذا } ؛ معانی الاخبار، باب نوادر المعانی، ص ۳۷۹، ح ۱؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۹۶۔

۴ . آداب الصلاة، ص ۲۷۶۔

استعانت کو اسی سے جانتے تھے اگرچہ صورت (ظاہر) میں وسائل واسباب سے استعانت ہے اور حوادث کو اسی کی طرف سے جانتے تھے اگرچہ ظاہر میں ہم لوگوں کے نزدیک اس سے مختلف ہے،اسی وجہ سے حوادث چاہے ہماری نظر میں جتنے تلخ وناگوار ہوں لیکن ان کے ذائقہ جان میں خوشگوار ہوتے ہیں ۔[1]

خالص توکل، توحید افعالی کا نتیجہ

ہم سب جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی مملکت میں اس کے اجازۂ قیومی واشارۂ اشراقی کے بغیر کوئی کسی طرح کا تصرف نہیں کرسکتا ہے اور کسی کا ارادہ ذات مقدس حق کے ارادۂ قیومیہ پر قاہر وغالب نہیں آسکتا ہے اس کے باوجود اس میں اہل دنیا اور ارباب ثروت واقتدار سے حاجات طلب کرتے اور حق تعالیٰ سے غفلت برتتے ہیں ۔

اوضاع طبیعت وامور طبیعی پر ہمارا توکل، توکل بر حق کے مقابلہ میں سینکڑوں گنے زیادہ اور بالاتر ہوتا ہے اور ایسا صرف اس لیے ہے کہ توحید افعالی کی حقیقت ہمارے دلوں میں حاصل نہیں ہوئی ہے اور حکیم فلسفی ''لاٰ مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إلاّٰ اللّٰہ'' (وجود میں اللہ کے سوا کوئی موثر نہیں ہے) کہتا ہے اور خود غیر خدا سے حاجت طلب کرتا ہے اور متعبِّد متنسِّک (عبادت گزار) ''لاٰ حَولْ وَلاٰ قُوَّةَ إلاّٰ بِاللّٰہ'' اور ''لاٰ إلٰہَ إلاّٰ اللّٰہ'' کو اپنا ورد بنایا ہے اور پھر دست دیگراں پہ نظر رکھتا ہے، ایسا محض اس لیے ہے کہ اس کا برہان حد عقل وادراک عقلی سے نکل کر اس کے دل میں نہیں اترا ہے اور اس کا یہ ذکر وورد لقلقہ لسانی سے آگے بڑھ کر اس کے ذائقہ قلب تک نہیں پہنچا ہے۔[2]

لاٰ حَولَ وَلاٰ قُوَّةَ إلاّٰ بِاللّٰہ

کوئی شخص کسی بات کا مستقل مالک نہیں ہے، کسی سے اللہ کی غیبی مدد کے بغیر خود سے کچھ بن نہیں پڑتا ہے اور خداوند عالم کی پشت پناہی کے بغیر انبیاء بھی جو کہ انسان کا اعلیٰ نمونہ ہیں، اس عالم میں کوئی کام انجام نہیں دے سکتے اور کسی نفع ونقصان کے مالک نہیں ہوسکتے ہیں اور اگر تمہارے بقول کوئی یہ کہنا چاہے کہ میں کسی طرح اپنے نفع ونقصان کا مالک نہیں ہوں تو ہمیں اسے ایک جماد بھی نہیں ماننا چاہیے جبکہ اس نے ذہن بشر کو اس طرح جھنجھوڑا ہے کہ اس کے آثار قیامت تک باقی رہیں گے اس لیے کہ جماد بھی قوۂ تماسک رکھتا ہے جو اس کیلئے نفع بخش ہوتا ہے۔

---

۱ . صحیفہ امام، ج ۱۸، ص ۵۱۵۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۹۰۔

ہم سب جانتے ہیں کہ انسان جو بھی اور جیسا بھی ہو ایک معنی میں خود کو نفع پہنچا سکتا ہے، نیک کام، اچھے کردار، صحیح افکار اور محکم نظریات سے اور خود کو نقصان پہنچا سکتا ہے، برے کام، برے کردار ناپسندیدہ خیالات اور فاسد افکار ونظریات سے؛ آپ کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام ﷺ کو خدا نے حکم دیا ہے کہ وہ کہہ دیں کہ میں کچھ نہیں کرسکتا نہ میں اچھے کام کا مالک ہوں نہ پختہ ومحکم آراء وافکار کا اور نہ اس کے مد مقابل کا تو کیا وہ اس طرح کا ایک جھوٹ اور بکواس جس کا نابالغ بچے بلکہ دیوانے بھی یقین نہیں کرتے ہیں، مجمع کے سامنے کہہ رہے ہیں اور اسے دنیا تک پہنچا رہے ہیں یا ان کی مراد یہ ہے کہ دنیا والے جو نفع ونقصان اٹھاتے ہیں وہ سب تقدیرات الٰہی سے ہے اور ایک مضبوط وتوانا ہاتھ اس پردہ کے پیچھے ہے کہ وہی استقلال واستحقاق کے ساتھ سود وزیاں کا مالک ہے۔

حضرت موسیٰ [علیہ وعلیٰ نبیّنا وآلہ السلام] اگر اپنے عصا کو اژدہا بناتے اور عالم کو ید بیضا دکھاتے ہیں تو یہ خود ان کی قدرت کا اثر نہیں ہے؛ جناب عیسی (ع) اگر مردوں کو زندہ اور اندھوں کو بینا کرتے ہیں تو یہ خود ان کی توانائی کا نتیجہ نہیں ہے اور حضرت محمد ﷺ اگر آیۂ کریمہ {اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ}[1] کے بموجب چاند کے دو ٹکڑے کرتے ہیں تو یہ خدا کی بے نہایت قدرت سے کرتے ہیں یہ خود ان کی اپنی قدرت سے نہیں ہوا ہے، یہ حضرات ایسے بشر ہیں کہ وحی الٰہی کا راستہ ان کے سامنے کھلا ہوا ہے اور خدا کے اذن اور خدا داد قدرت کے سہارے طاقت بشری سے بالاتر بڑے بڑے کام انجام دیتے ہیں ۔[2]

ہر چیز خدا سے ہے

روحانیین ملأ اعلیٰ انبیاء معظم اور اولیاء مکرم سے لے کر اشقیاء وغیرہ تک کوئی موجود ایسا نہیں ہے جو خود سے کچھ رکھتا ہو، بلکہ کوئی بھی چیز ایسی نہیں ہے جو اسی کے جلوے سے نورانی اور موجود نہ ہوئی ہو۔[3]

کوئی شخص اس کے مقابلہ میں کسی چیز کی قدرت نہیں رکھتا ہے جو کچھ بھی ہے اسی سے ہے۔ تمام قدرتیں، اسی کی قدرت ہیں ورنہ تمہیں کہاں سے قدرت حاصل ہوئی؟ بشر کیا ہے کہ قدرت کا مالک ہو بشر تو درکنار، کوئی بھی نہ ملائکہ مقربین نہ

---

١ . سورۂ قمر، ١۔

٢ . کشف اسرار، ص ۴۸۔

٣ . صحیفہ امام، ج ١٨، ص ۴٦١۔

انبیائے مرسلین اور نہ دیگران خود سے کچھ بھی نہیں رکھتے ہیں جو کچھ ہے سب مبدأ خیر سے ہے۔[1]

حافظ ملک وملکوت

اگر ایک لمحہ، حق تعالیٰ کی عنایتیں عالم سے ہٹ جائیں تو عالم معدوم ہوجائے، عالم ہے تو حق تعالیٰ کے ارادہ کی مدد سے ایک آن، عنایت ہٹ جائے تو سارا ملک وملکوت معدوم ہوجائے، ہمیشہ ارادۂ حق ہے جو حفاظت کئے ہوئے ہے۔[2]

امور میں تصرف سے موجودات کی عاجزی

بندوں کا اختیار حق تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، وہ سانس لینے اور دیکھنے پر قدرت نہیں رکھتے ہیں مگر حق تعالیٰ کی قدرت ومشیت سے، وہ حق تعالیٰ کی مملکت میں ہر طرح کے تصرف سے عاجز ہیں خواہ ناچیز تصرف ہی کیوں نہ ہو مگر اس ذات مقدس کے اذن وارادہ سے جیسا کہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ ’’صرف خدا تعالیٰ جو چاہتا ہے خلق کرتا ہے اور جس کا ارادہ کرتا ہے اسے اختیار کرتا ہے، کسی کو اپنے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے یعنی خدا تعالیٰ مملکت وجود کے تصرف میں، شریک سے استقلالاً منزہ ہے۔[3]

امور کا مقدِّر، اسباب کا مسبِّب

حق تعالیٰ امور کا مقدر، اسباب کا مسبِّب اور دار وجود میں موثر ہے اور اس کی قدرت اور تصرف کسی حد میں محدود نہیں ہے۔[4]

فعل حق اور غیر کی دخالت

خداوند عالم جو خلق کرتا یا روزی دیتا یا مرض وصحت دیتا ہے تو اس کے یہ کام دوسری قوت سے مدد لیے بغیر ہوتے ہیں اور اس کے کام میں کسی کی کوئی کلی یا

---

۱ . صحیفہ امام، ج ۱۰، ص ۱۵۴۔

۲ . صحیفہ امام، ج ۲۰، ص ۴۷۱۔

۳ .آداب الصلاۃ، ص ۳۶۵۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۲۱۶۔

جزئی دخالت نہیں ہوتی ہے اور اس کی قدرت وقوت، عاریت اور غیر سے کسب شدہ نہیں ہے۔[1]

تمام افعال، خدا سے ہیں

تمام قوتیں اور قدرتیں، حرکات وسکنات اور آلات وادوات خدا ہی سے ہیں اور بشر خود سے کچھ نہیں رکھتا ہے۔[2]

تمام ارادہ وافعال پر حق تعالیٰ کی قاہریت

قدرت صرف، قدس ربوبیت کے کارخانہ میں پیدا ہوئی اور فاعل علی الاطلاق اور مسبِّب الاسباب، وہی ذات مقدس ہے، تمام مخلوقات اگر ایک دوسرے کی پشت پناہی کر کے ایک مچھر پیدا کرنا چاہیں تو نہیں کرسکتے ہیں اور ایک مچھر اگر ان سے کوئی چیز لے لے تو اسے واپس نہیں لے سکتے ہیں ؛ قدرت، حق تعالیٰ کے پاس ہے؛ وہی تمام موجودات میں موثر ہے، جتنی زحمت وریاضت سے ہوسکے اپنے دل میں قلم عقل سے تحریر کر لو کہ {لاَ مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إلاّٰ الله} (دار وجود میں سوائے خدا کے کوئی کسی کام کا نہیں ہے) توحید فعلی کو جو کہ توحید کا پہلا درجہ ہے جس طرح بھی ممکن ہو جاگزین قلب کرو، قلب کو اس کلمہ مبارک سے مومن ومسلم بناؤ، دل پہ لگاؤ {لاٰ إلٰہَ إلاّٰ الله} کی مہر گرامی، صورت قلب کو کلمہ توحید کی صورت بناؤ اور اسے مقام اطمینان تک پہنچاؤ اور اسے سمجھاو کہ لوگ نفع ونقصان نہیں پہنچا سکتے ہیں، نافع وضار، خدا ہے؛ اس اندھے پن اور نابینائی کو اپنی آنکھ سے بر طرف کرو کہ ڈرہے کہ {رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ}[3] کے مشمول نہ ہوجاؤ اور سرائر کے ظہور کے دن اندھے محشور نہ ہوجاؤ۔

حق تعالیٰ کا ارادہ تمام ارادوں پر قاہر وغالب ہے، اگر تمہارے دل کو اس کلمہ مبارکہ پر اطمینان حاصل ہوجائے اور وہ اس عقیدہ پر سر تسلیم خم کر لے تو امید ہے کہ تمہارا کام انجام کو پہنچ جائے اور شرک، ریا، کفر اور نفاق کی جڑیں تمہارے دل سے کٹ جائیں۔

اور جان لو کہ یہ عقیدۂ حقہ، عقل وشریعت کے مطابق ہے اور اس میں جبر کا توہم نہیں ہے ممکن ہے بعض لوگ جو اس کے مقدمات ومبادیٔ سے ناآگاہ ہیں اور جن کے کان بعض مطالب سے ناآشنا ہیں وہ اسے جبر سے منسوب کریں جبکہ یہ جبر سے

---

۱. کشف اسرار، ص۲۸۔

۲ . ایضاً، ص۱۴۱۔

۳ . ''میرے پروردگار! تونے مجھے اندھا کیوں محشور کیا ہے'' سورۂ طٰہٰ ۱۲۵۔

مربوط نہیں ہے، یہ توحید ہے، جبر شرک، ہے یہ ہدایت ہے اور جبر ضلالت ہے، یہاں یہ جبر وقدر کا بیان کرنا مناسب نہیں ہے لیکن اہل افراد کے نزدیک مطلب روشن ہے اور نا اہل کو ان مطالب میں وارد ہونے کا حق نہیں ہے۔[1]

تمام افعال میں اسم الٰہی کی قیومیت

ہر قول وعمل جو انسان سے صادر ہوتا ہے وہ اسم الٰہی کی قیومیت سے ہے اس لیے کہ تمام ذرات وجود ''اسم اللہ'' کا تعین ہیں اور ایک اعتبار سے وہی خود اسماء اللہ ہیں ۔[2]

برہان عقلی سے توحید فعلی کا اثبات

توحید فعلی کے بیان میں برہان عقلی یا سمعی (نقلی) سے گفتگو کرنا لازم ہے، ادلہ سمعی سے یقینی عقیدہ نہیں پیدا کیا جاسکتا ہے اگرچہ سورۂ مبارکہ توحید کی دلیل سمعی، محکم ترین براہین عقلیہ سے ہے لیکن وہ ایک بیان کی محتاج ہے جس کی مدد سے چند مطالب، برہان عقلی سے ثابت ہوجائیں گے:

۱) توحید ذات؛ ۲) واحدیت؛ ۳) اَحدیت؛ ۴) صمدیت؛

بالجملہ؛ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ واجب الوجود بالذات کو واجب الوجود من جمیع الجہات ہونا چاہیے واجب در ذات کو واجب در علم اور واجب در فیّاضیت ہونا چاہیے۔ وجود واجب، ازلی، ابدی اور قدیم ہے۔ اس کا علم بھی ازلی اور اس کا فیض بھی ازلی ہے۔ جن ماہیتوں کو وجود نہیں ملتا ہے وہ فاعل کی فاعلیت میں نقص کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ وہ تو تام الفاعلیت ہے اور ممتنع الوجود ماہیتیں اجتماع نقیضین کی طرح فیض کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں ۔ واجب الوجود، فاعلیت میں نقص نہیں رکھتا ہے جو یہ ماہیتیں وجود نہیں حاصل کر پاتیں، بلکہ یہ ماہیتیں بطلان محض ہیں اور فیض کو محفوظ نہیں کرسکتی ہیں ۔

دو فاعل تام الفاعلیت کی نفی

بالجملہ؛ ہر چیز جو وجود اور فیض الٰہی کے افاضہ کی صلاحیت رکھتی ہے اس کے اوپر فیض کا افاضہ واجب اور تعطیل فیّاضیت محال ہے تو وجودات کا تاخر اس وجہ سے ہے کہ مواد کو کچھ مراحل کا طے کرنا لازم ہے تاکہ وہ اخذ فیض کے قابل ہوسکیں اور جیسے ہی مادہ اس قابل ہوا تام الفاعلیت اسے ایجاد کردیتا ہے، لہذا اگر ہم دو واجب

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۵۳۔

۲ . آداب الصلاۃ، ص ۲۴۲۔

فرض کریں تو دونوں کا تام الفاعلیت ہونا لازم ہے، نیز لازم ہے کہ دونوں ہی بطور مستقل اخذ فیض کے قابل مواد کو ایجاد کریں اور ان دونوں میں سے ایک اپنا کام دوسرے کے حوالے کر کے اس سے نہیں کہہ سکتا کہ میں تھک گیا ہوں اور اس مادۂ قابلہ کی فاعلیت اب تمہارے ذمے ہے اس لیے کہ واجب الفاعلیت کیلئے ایجاد فعل لازم ہے اور واجب بھی تام الفاعلیت ہے اور اگر دو علت مستقلہ الٰہیہ کسی ایک پر توارد کریں تو افساد وابطال لازم آئے گا اور موجودیت موجود محال ہوجائے گی اور کسی موجود کو وجود حاصل نہ ہوسکے گا لہٰذا ابطال موجودات وافساد فعل الٰہی لازم آئے گا۔ پس ضروری ہے کہ فاعل الٰہی اور معطئ وجود ایک وجود واجب ہو۔

یہ ہے:

''وفي كلّ شيئٍ له آيةٌ   تدلّ علىٰ أنّه واحدٌ''[1] کا بیان؛

اور:

''ہر گیاہی کہ از زمین روید   وحدہ لا شریک لہ گوید'' کا معنی ومفہوم۔

وبالجملہ؛ اس بیان سے ثابت ہوا کہ فعل الٰہی میں شریک ممکن نہیں ہے اور یہ بات محال ہے کہ حضرت احدیت عقل اول کو مثلاً خلق کرے اور اس سے فرمائے کہ ہم تمہارے ساتھ مل کر دیگر اشیاء کی خلقت کے مسئلہ میں فعالیت کریں گے، اسی طرح محال ہے کہ فعل الٰہی کو اس کے حوالے اور سپرد کردے۔

اس بنا پر اس بیان سے ہم نے ثابت کیا کہ فعل الٰہی میں نہ کوئی شریک ہونا چاہیے اور نہ اس میں تفویض ہونا چاہیے اور انشاء اللہ آئندہ مباحث میں ہم عالم میں حدوث کثرت کی کیفیت کا ذکر کریں گے جو کہ حکمت وفلسفہ کے پیچیدہ مسائل میں ہے۔

فاعلیت میں شریک کی نفی

اس بیان کے ساتھ کہ اگر دو واجب ہوتے تو فساد لازم آتا اور کوئی موجود خلق نہیں ہوسکتا تھا اس لیے کہ ایک معلول کے اوپر علل مستقلّہ الٰہیہ کا توارد محال ہے اور آیہ کریمہ {لَوْ كانَ فِيْهِما آلِهَةٌ إلاّ اللهُ لَفَسَدَتا}[2] کے معنی یہی ہیں، نہ یہ کہ اگر خدا دو ہوتے تو اختلاف ہوتا اور جنگ ونزاع شروع ہوجاتی۔ ایک کہتا کہ بہتر ہے میں رات کو پیدا کروں اور دوسرا کہتا کہ بہتر ہے کہ رات رہے؛ ایک کہتا کہ اچھا ہے میں بارش برساؤں اور

---

۱ . ''اور ہر چیز میں ایک نشانی ہے جو دلالت کرتی ہے کہ وہ واحد ہے'' ابو العتاہیہ سے منسوب ہے؛ فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۱۸۴۔

۲ . سورۂ انبیاء، ۲۲۔

دوسرا کہتا کہ اچھا ہے میں بارش نہ برساؤں اور ان کی مثال ایک گاؤں دو چودھری یا ایک ملک کے دو بادشاہ جیسی ہوتی اس لیے کہ دو چودھری چونکہ ہوا وہوس والے ہوتے ہیں یا جاہل ہوتے ہیں لہذا ممکن ہے ان میں سے ایک اپنی ریاست کو برقرار رکھنے کیلئے ہوس وشہرت کا تابع ہو اور ایسی چیز کا ارادہ کر لے کہ جس میں صلاح نہیں ہے اور دوسرا اس میں رکاوٹ کھڑی کرے یا یہ کہ ایک اپنی جہالت کی بنیاد پر کسی چیز کے صالح وبہتر ہونے کی تشخیص دے اور دوسرا اس کے صالح وبہتر نہ ہونے کی تشخیص دے۔

اسی طرح سے دو بادشاہ یا جہالت ونادانی کی بنیاد پر یا شہوت، ظلم اور ہوا پرستی کی بنا پر ایک دوسرے سے جنگ وجدال کرتے ہیں لیکن اگر خدا دو ہوں اور دونوں عاقل، تمام مصالح ومفاسد سے آگاہ اور عادل ہوں اور شہوت اور ہوا وہوس نہ رکھتے ہوں تو اگر ایک کسی چیز کے بہتر ہونے کی تشخیص دے رہا ہے تو ضروری ہے کہ دوسرا بھی اس کے بہتر ہونے کی ہی تشخیص دے گا اور اس طرح دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ہوجائیں گے۔

دوسری جانب سے چونکہ فرض کیاگیا ہے کہ دونوں واجب الوجود ہوں گے لہذا ہوا وہوس والے نہیں، بلکہ عادل ہوں گے اور کمال موافقت کے ساتھ ایک دوسرے کی ہمراہی اور ہم مزاجی کریں گے تو آیہ کریمہ کے معنی وہ نہیں ہیں جو آپ عوام کیلئے پیش کرتے اور کہتے ہیں کہ قرآن ایک فیض عام ہے جو سب کیلئے پھیلا ہوا ہے، بلکہ اس کے معنی وہی ہیں جو ہم نے بیان کیا۔ البتہ عوامی نشستوں میں اس بیان کو نہیں پیش کیا جاسکتا ہے جسے بطن آیت پیش کرنا چاہتا ہے، بلکہ وہاں پہ اسی معنائے ظاہری کا بیان ہونا چاہیے جو عوام کی نظر میں ہوتا ہے۔

الحاصل؛ آیت فرماتی ہے کہ اگر زمین وآسمان میں دو خدا ہوتے تو زمین وآسمان فاسد ہوجاتے یعنی معلول واحد پر دو مستقل علتوں کے توارد کے محال ہونے کے باعث زمین وآسمان کا سرے سے کوئی نام ونشان ہی نہ ہوتا۔

البتہ فاعلیت الٰہی، عوامل طبیعی سے مختلف ہے کہ توارد کی صورت میں دو یا تین چیزیں قدر جامع میں شریک ہوجاتی ہیں جیسا کہ اس کا بیان سابق میں گزر چکا۔

یہ جو ہم نے کہا کہ آیت کا باطن یہ ہے تو یہ ویسا ہی ہے جیسا کہ {إذاً لَذَہَبَ کُلُّ إلٰہٍ بِمٰا خَلَقَ} [1] کا بیان ہے۔

[1] . سورۂ مومنون، ۹۱۔

اس کے علاوہ؛ فاعل الٰہی کا معلول، مبدأ کے ساتھ صرف تعلّق وربط ہے جیسا کہ ہم نے امکان وجود کے باب میں کہا اور محال ہے کہ ایک چیز جو ایک مبدأ کے ساتھ عین تعلّق وربط ہو اس کا کسی اور چیز کے ساتھ ربط وتعلّق ہو۔

توحید فعلی کے سلسلہ میں امام خمینی ؒ کا بیان

بالجملہ؛ ہم نزدیک ترین راستہ طے کرنا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی نہ بھی ہو تب بھی ذات واجب ثابت ہے اور جو دلیلیں اصل ذات کے اثبات کیلئے پہلے قائم کی جا چکی ہیں اگر عالَم نہ بھی ہو تب بھی وہی قائم کی جائیں گی اور اب ہم یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عالم کا خدا ایک ہے اور الہٰیت میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور حاجی (سبزواری ؒ) یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عالَم، واحد شخصی ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور عالم نہیں ہے اور پھر مقدمہ ’’الواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ إلاّ عَنِ الواحِدِ‘‘ (واحد صادر نہیں ہوتا مگر واحد سے) اور ’’الواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ عَنْہُ إلاّ الواحِدُ‘‘ (واحد سے صادر نہیں ہوتا ہے مگر واحد) کا ضمیمہ کر کے ثابت کرتے ہیں کہ عالم کا خدا ایک ہے جبکہ ہم نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کوئی فاعل الٰہی کے ساتھ معالیل الٰہیہ کے ربط وتعلّق کے معنی کا صحیح تصور کرے تو خداوند عالم کی وحدانیت کی ضرور تصدیق کرے گا۔

گزشتہ مباحث میں ہم نے کہا کہ فاعل کی دو قسمیں ہیں: ایک، فاعل طبیعی جو فاعل حرکت ہے؛ دو، فاعل الٰہی جو اشیاء کو عدم کے پردہ سے عرصہ وجود میں لاتا ہے اور سابق میں ہم نے یہ بھی کہا کہ ان موارد کا مصدر، ایک حقیقت نوریہ وجودیہ بسیطہ ہے اور اس مصدر سے ایک ہویت وجودیہ بسیطہ صادر ہوتی ہے۔

اور اصالت الوجود کے براہین میں ہم نے کہا کہ مصدر وجاعل کی تمام حقیقت، ایک حقیقت واحدۂ نوریہ بسیطہ ہے اور مجعول کی بھی پوری حقیقت، ایک حقیقت بسیطہ واحدہ ہے اور مصدر اپنی وجودی حیثیت کے سوا کچھ نہیں رکھتا اور اس کی تمام حیثیت ایک حقیقت واحدہ ہی ہے اور ایسا نہیں ہے کہ مرتبہ ذات میں کوئی حقیقت ہو اور اس کی مصدری جہت، ہویت ذات کے مرتبہ کی حقیقت سے الگ ہو اور صادر بھی اپنی تمام ذات کے ساتھ ایک حقیقت واحدۂ بسیطہ ہوتا ہے اور شے وحدانی بسیط ہوتی ہے، اس کے

صدور کی تمام حیثیت، اس کی عین ذات ہویت وحیثیت ہوتی ہے، ایسا نہیں ہے کہ اس کے صدور کی حیثیت کچھ اور ہو۔

خلاصہ یہ کہ اصدار وصدور میں، مبدأ جعل سے صرف ایک ہی حیثیت صادر ہوئی ہے اور اس بیان میں ہم کہہ چکے ہیں کہ شے واحد بسیط کا مجعول، مبدأ کے ساتھ عین ربط وتعلّق ہوتا ہے اور تعلّق کی صورت ہی اشیاء کی حقیقت ہے کہ حضرات معصومین (ع) نے جس کا خدا سے مطالبہ کیا ہے کہ {اللّٰہُمَّ أَرِنِي الأَشْیاءَ کَمٰا ہِيَ} [1] اس جملہ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اشیاء کی جوہریت، عرضیت اور حقائق کو عنصریت اور مادہ وصورت کے اعتبار سے مجھے دکھا دے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جو اشیاء کی ظل حق ہونے کی صورت ہے اور مبدأ کے ساتھ ان کے عین تعلّق ہونے کی جو صورت ہے وہ مجھے دکھا دے۔

الحاصل؛ وجود ممکنات جو جعل بسیط سے مجعول ہوا اور مبدأ سے صادر ہوا ہے یہ تمام ہویت مجعولہ، ایک حقیقت بسیطہ واحدہ ہے جسے جاعل نے جعل بسیط سے جعل کیا ہے، لہذا دو چیز نہیں ہے تاکہ ہم یہ کہیں کہ ایک چیز ایک واجب سے اور دوسری، دوسرے واجب سے مرتبط ہے، مرکب بھی نہیں ہے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ ایک جزء ایک واجب سے اور دوسرا جزء دوسرے واجب سے صادر ہوا ہے، بلکہ ایک حقیقت بسیطہ نوریہ وجودیہ ہے جو اپنی تمام ذات کے ساتھ تمام تحقق ووجود کی حامل ہے اور وجودی حیثیت کے علاوہ کوئی اور حیثیت نہیں رکھتی ہے۔

بالجملہ؛ اگر ہم فاعلی الٰہی کے ساتھ اس کے مجعول کے تعلّق وربط کا صحیح تصور نہ کرسکیں تو پھر اِلٰہ عالم کی واحدنیت کی تصدیق نہیں کرسکتے ہیں ۔[2]

ذات بسیط سے خلقت اشیاء کے ساتھ قاعدۂ الواحد کا جمع کرنا

علت ومعلول کے درمیان مشترک احکام میں کہ جو محصِّلین کے زبان زد ہیں، دو قاعدے ہیں:

۱) قاعدۂ ''الواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ مِنْہُ إلاَّ الواحِد'' (واحد سے صرف واحد ہی صادر ہوتا ہے)

۲) قاعدۂ ''الواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ إلاّ مِنِ الواحِد'' (واحد صرف واحد ہی سے صادر ہوتا ہے)

---

۱ . ''خدا مجھے اشیاء کو ان کی اصلی صورت میں دکھا'' عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۲؛ جامع الاسرار، ص ۲۸۷۔
۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۸۰۔

قاعدۂ اول کا بیان یہ ہے:

ہر معلول کیلئے ذات علت میں ایک خصوصیت کا موجود ہونا لازم ہے اور درحقیقت، وہی خصوصیت، وجود معلول کا موجب ہوتی ہے، مثلاً آفتاب میں ایک خصوصیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ وہی خصوصیت احراق (سوزش) یا نور کا موجب ہو اور وہی خصوصیت ہے کہ جس چیز میں پیدا ہوجائے معلول، اسی کی شعاع اور ظل ہوجاتا ہے اور ہر چیز کا ظل خود اسی چیز سے قائم رہتا ہے اور محال ہے کہ کسی چیز کا ظل کسی دوسری چیز سے وجود میں آئے، لہٰذا ظل شے واحد کو ناچار واحد ہی ہونا لازم ہے اور دو ظل متعدد، ایک شے سے موجود نہیں ہوسکتے ہیں لہٰذا ایک شے ایک ہی جہت رکھتی ہے اور اس سے ایک ہی شے صادر ہوتی ہے۔

یہی معاملہ قاعدۂ ثانیہ کا بھی ہے کہ شے واحد جو کہ واحد کا معلول ہے وہ ایک شے کا ظل ہے اور ظل واحد کا دو شے سے تحقق پانا، تحقق اثنینیت کا مقتضی ہے اور اثنینیت، منافئ وحدت ہے لہٰذا شے واحد صرف واحد ہی سے صادر ہوتی ہے۔

بالجملہ؛ علت ومعلول کے درمیان سنخیت کا ہونا شرط ہے، چونکہ معلول، علت کے ترشحات سے ہوتا ہے اور محال ہے کہ کسی چیز سے ترشح کرنے والا ''مُتَرَشِّحٌ مِنْہُ'' (جس سے ترشح کر کے آیا ہے) الگ ہو، پس علت ومعلول کے بیچ ایک مناسب خصوصیت کا ہونا لازم ہے اور اگر دو متباین چیزیں ایک مصدر سے پیدا ہوں تو لازم آئے گا کہ وہ مصدر دو خصوصیت کا حامل ہو اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک، ایک ایک جہت اور خصوصیت سے پیدا ہوئی ہو لہٰذا اگر ایک چیز تمام جہات سے بسیط ہو اور اس شے معلول کا بھی مصدر ہو اور اس شے معلول کا بھی مصدر ہو تو لازم آتا ہے کہ ہم اس بسیط کے اندر دو خصوصیت کے قائل ہوں کہ ہر معلول کے مقابل میں ایک خصوصیت قرار پائے اور اس سے مصدر میں ترکیب اور عدم بساطت لازم آتی ہے۔

اور چونکہ ایک طرف سے مبدأ عالم، تمام جہات سے بسیط ہے اور دوسری طرف سے عالم میں ہم جہات تکثیر دیکھتے ہیں تو قاعدۂ بالا کی بنا پر یا لازم آتا ہے کہ ہم مبدأ کو بسیط نہ جانیں ورنہ عالم میں تکثّر محال ہے یا یہ کہیں کہ مبدأ تکثّر، جہات خارجی ہیں ۔

اسی لیے کہ چونکہ قاعدۂ عقلیہ ''الواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ مِنْہُ إلاّ الواحِد'' محکم ہے کہا گیا ہے کہ ''مبدأ واحد بسیط سے شے بسیط صادر ہوئی ہے اور وہ عقل اول ہے''۔[1]

---

١ . شرح اشارات ج ٣، ص ١٢٢؛ التحصیل، ص ٥٣١؛ اسفار، ج ٢، ص ٢٠٤؛ ج ٧، ص ٢٠٤۔

امر خلقت کا عقل اول کو تفویض نہ کرنا

لہذا یہ خیال کر لیا گیا ہے کہ چونکہ مبدأ اول سے کثرت کا ظہور محال ہے لہذا وہ ایک گوشے میں اونگھ رہا ہے اور اس نے تمام امور، عقل اول کے سپرد کردیئے ہیں، [1] پس لازم آتا ہے کہ مبدأ اول (نعوذ باﷲ) ''مغلولۃ الیدین'' ہو ''کَلَّتِ الأَلْسُنُ وَنَطَقَتْ بِہا مِنْ حَيْثُ لاٰ تَشْعُر'' (زبانیں گنگ ہوجائیں کہ بے شعوری میں یہ بات بول بیٹھی ہیں)۔

نہیں ! بلکہ قاعدۂ ''الواحِدُ لاٰ يَصْدُرُ مِنْہُ إلاّٰ الواحِد'' کیلئے ایک بطن ہے کہ اگر اسے درک کرلیں تو اعتراضات کی شمشیریں اپنے اوہام کی نیاموں سے نہ نکالیں اور تفویض کے قائل نہ ہوں، اس لیے کہ جیسا کہ اس بحث میں کہ علت محدثہ، علت مبقیہ ہوتی ہے، ہم نے کہا کہ اشیاء صرف الربط وعین الربط ہیں اور وجودات ممکنہ خود سے کوئی وجود نہیں رکھتے ہیں، بلکہ ہست نما، نیست اور جمال حق کا جلوہ ہیں اور یہ حقیقت، تمام جہات سے کمال وفوق الکمال ہے کہ یہ سارا نظام، اسی کے ظہور جمال کا ایک مرتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ یہ منظم الوجود کا رواں، جمال مطلق ہے پس جمال، صرف الربط اور تمام جہات سے فقیر ومحتاج ہے یہاں تک کہ اس کا وجود اس نور واحد بالوحدۃ الحقہ کا پرتو ہے۔

تو عقل اول جو تمام جہات سے عین ربط ہے اور وجود تبعی وعرضی رکھتی ہے وہ اپنے وجود میں مستقل نہیں ہے اور جو چیز وجود میں مستقل نہ ہو وہ ایجاد میں استقلال کی مالک نہیں ہوسکتی ہے، آفتاب کا نور کہ جس کا وجود مستقل نہیں ہے وہ کہاں دوسرے کو وجود یا نور عطا کرسکتا ہے؛ اگر آفتاب کی شعاع کسی صیقل شدہ اور صاف وشفاف جسم پر پڑے اور اسے نورانی کردے تو یہ جسم کا نور اس نور جیسا نہیں ہوجائے گا جیسا شعاع آفتاب کا نور ہے، بلکہ یہ نور جسم وہی شعاع آفتاب اور فیض آفتاب ہے۔

فاعلیت نفس، فاعلیت حق کا ایک نمونہ

بالجملہ؛ جو تمام جہات سے فقیر ومحتاج ہے حتی کہ وجود کی جہت سے، وہ آخر کیا رکھتا ہے کہ کچھ عطا کرسکے؟ جبکہ معطئ شے کو واجد شے ہونا چاہیے ''اور اگر تم چاہتے ہو کہ اس بات پر تمہارے دل کو اطمینان حاصل ہوجائے تو اپنی کتاب نفس پہ نگاہ کرو---''

البتہ ایسا نہیں ہے کہ نفس، خود ایک عالم ہو اور قوائے تکلّمیہ، باصرہ، سامعہ ولامسہ نفس سے ہٹ کر دوسرے عوالم ہوں اور حلقہ گوش وچشم میں ایک مستقل قوت ہو کہ جو سن اور دیکھ رہی ہو نہ کہ نفس، بلکہ قوائے باصرہ وسامعہ ولامسہ، ظہور

---

١ . ایضاً، ص ۲۴۹؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ٦١؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۰۷۔

نفس کے مراتب ہیں حتی کہ اگر یہ کہیں کہ قویٰ، نفس کے مراتب نازلہ ہیں تو یہ اچھی عبارت نہیں ہوگی۔

یہی وجہ ہے کہ جس وقت تم کہتے ہو کہ میری آنکھ نے دیکھا، عین اسی نسبت کے ساتھ کہتے ہو کہ میں نے دیکھا اور جب تم کہتے ہو کہ میرا کان سن رہا ہے، عین اسی سننے کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ میں سن رہا ہوں، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آنکھ دیکھ رہی ہے اور نفس نہیں دیکھ رہا ہے اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ نفس دیکھ رہا ہے اور آنکھ کچھ نہیں کر رہی ہے، نہ اس کے یہاں عزلت ہے نہ اس کے وہاں، نہ یہ تنہا ہے اور نہ وہ، نہ یہ ہے اور نہ وہ، ہاں ! آنکھ نفس کے طفیل میں دیکھتی ہے۔

اس راز کی بہترین تعبیر جسے حکیم علی الاطلاق کے علاوہ کوئی حکیم پیش نہیں کرسکا یہ ہے کہ فرمایا: {وَمٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمِيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ} [1] جس وقت آپ نے کنکری پھینکی آپ نے نہیں پھینکی بلکہ اللہ نے پھینکی، کہ ''ما رمیت'' سے ان کی ''رمی'' کی نفی بھی کر رہا ہے اور ''إذ رمیت'' سے ان کی ''رمی'' کو ثابت بھی کر رہا ہے۔

الحاصل؛ فرماتا ہے کہ اگر اللہ کی ''رمی'' نہ ہوتی تو تمہاری ''رمی'' بھی نہ ہوتی، ''رمی'' تم نے کی مگر وہ اللہ کی ''رمی'' ہے اور جب تم نے ''رمی'' کی تو اللہ نے ''رمی'' نہیں کی اور ''لاٰ جَبْرَ وَلاٰ تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بِيْنَ الأَمْرِين'' (نہ جبر ہے نہ تفویض بلکہ دونوں باتوں کے بیچ کی بات ہے) اسی معنی میں ہے۔

اور اسی طرح نفس، کان، آنکھ اور احساس سے خطاب کر کے کہہ سکتا ہے کہ جب تم نے سنا تو تم نے نہیں سنا بلکہ میں نے سنا اور جب تم نے دیکھا تو تم نے نہیں دیکھا بلکہ میں نے دیکھا، مراد واحد صادر ہوا ہے کہ اس جلوے کے ساتھ سارا عالم ایک مراد ہے۔ البتہ وہ ایک ارادہ ایک ایسے مراد سے متعلق ہوا ہے جس کے کئی مراتب ہیں اور صاحب جمال نے ان وسائط کے ساتھ اس طرح جلوہ کیاہے کہ اس کے جلوے کا پردہ ایک دوسرا جلوہ رکھتا ہے اور سلسلہ نظام وجود کے آخر تک یہی صورتحال ہے۔

البتہ جلوہ کا جلوہ، متجلی کا جلوہ ہے اور ظل الظل، صاحب ظل اصلی کا ظل ہے اور نور النور، صاحب نور اصلی کا نور ہے، اس معنی میں سورۂ حدید کے شروع میں آیات معاد میں سے چھ آیتوں کے ضمن میں اشارہ فرمایا ہے: {هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاٰہِرُ وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيئٍ عَلِيْمٌ} ۔[2]

---

۱ ۔ سورۂ انفال، ۱۷۔

۲ ۔ سورۂ حدید، ۳۔

وبالجملہ؛ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ بادشاہ درویش کے ساتھ بیٹھ نہیں سکتا بلکہ درویش اس قابل نہیں ہے کہ بادشاہ کے ساتھ بیٹھ سکے، وجود کا آخری جلوہ ومرتبہ اس قابل نہیں ہے کہ بلا واسطہ جمال جمیل کا جلوہ ہو لہذا ہمیشہ مراتب نزول کو اپنے مرتبہ بالا کا عکس ہونا چاہیے تاکہ جلوہ کے اس مرتبہ پر پہنچ جائے کہ جو بلا واسطہ جلوہ ہو۔

دوسرے لفظوں میں؛ آفتاب سے صرف ایک ہی وسیع شعاع صادر ہوئی ہے۔ البتہ یہ شعاع مبدأ سے جس قدر زیادہ نزدیک ہوگی اس کے نور کی شدت اتنی ہی زیادہ ہوگی پھر بھی مراتب شدیدہ، مراتب نازلہ سے بالاتر ہوں گے اور مرتبہ نازلہ، مرتبہ بالا کی تجلی ہوگا جبکہ صادر ایک ہی ہے؛ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر آئینہ میں ایک عکس منعکس ہو اور اس سے دوسرے آئینہ میں اور پھر اس سے تیسرے آئینہ میں منعکس ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آخری عکس کا وجود جو ماقبل کے عکس سے حاصل ہوا ہے وہ صاحب عکس کی دخالت کے بغیر حاصل ہوا ہے، نہیں ! بلکہ صاحب عکس ان کے پس پشت تمام عکسوں کو حفظ کئے ہوئے ہے، پس کسی تفویض کا معاملہ درمیان میں نہیں ہے اگرچہ صاحب عکس بطور استقلال آخری آئینہ میں نہیں ہے {وَاللهُ مِنْ وَرآئِہِمْ مُحِيْط} ۔[۱]

بالجملہ؛ بعد اس کے برہان سے ''تفویض'' باطل ہوگئی اور اسی طرح برہان سے ''جبر'' بھی باطل ہوگیا اور معلوم ہوگیا کہ ناقص کے ساتھ بلا واسطہ ارتباط فوق الکمال کیلئے مناسب اور شایان شان نہیں ہے تو اب نتیجہ یہ سامنے آتا ہے: {لاَ جَبْرَ وَلاَ تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الأَمْرِين} ۔

اس مسئلہ میں عرفاء کا بیان

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شبہہ تفویض کو ہم نے ذکر کیا اور اشکال کی وضاحت کی اور مناسب انداز میں حق بیان بھی ادا ہوگیا۔

اشکال کے جواب میں ہم عرض کرتے ہیں کہ مرحوم حاجی (سبزواری ؒ) نے اشکال کا دو طرح سے جواب دیا ہے ایک عقیدۂ عرفاء کی بنیاد پر اور دوسرا حکماء کے عقیدہ اور مسلک کی بنیاد پر اور جو شروع میں فرمایا ہے کہ اس کلام کیلئے بطن ہے وہ طریقہ عرفاء کو اختیار کرتے ہوئے کہ ان کی روش کی بنیاد پر اشکال بے محل اور ناقابل ورود ہے، کیونکہ ان کے عقیدہ کی بنا پر خدا سے صادر ہونے والا ایک منبسط اور وسیع وجود ہے جو اپنی وسعت کے ساتھ کل الوجود ہے اور اس کے علاوہ دوسرا کوئی وجود ہی نہیں ہے کہ یہ کہا جاسکے کہ یہ دوسرا اور ثانی مبدأ اعلیٰ سے صادر

۱ . سورۂ بروج، ۲۰۔

نہیں ہوا ہے، بلکہ پہلے والے سے صادر ہوا ہے تاکہ موجب تفویض ہو، نہیں ! بلکہ ایک ہی نور ہے جو اول عالم سے لے کر آخر عالم تک پھیلا ہوا ہے اور یہ تغایرات تو ماہیات اعتباریہ کے تعینات وتحدیدات ہیں اور وہ وسیع اصل، ان حدودات تعینی ماہیتی کے حدود میں محدود ہوگئی ہے اور اس حقیقت وجود منبسط کی تجلیات ماہیات کے تعینات اور عالم طبیعت کے کثرات میں ہیں، بلکہ سارا عالم اس کے ظہور کے مراتب میں ہے۔

اور جو مظہر اور ذات ہے اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہے، بلکہ اس کے جلوے اور مظاہر ہمیں معلوم ہیں جیسا کہ آفتاب کی وسیع شعاعوں کے سلسلہ میں ایک حقیقت نوریہ آفتاب سے صادر ہوئی ہے جو کہ وسیع ومنبسط ہے اور صفحہ عالم کو پر کردیتی ہے، اس کے باوجود حجروں، مکانوں اور کاشانوں کے حدود میں محدود ہوتی ہے۔

پس وہ نور ہستی ایک ایسا وسیع وجود ہے کہ جو عالم میں ہے اور ماہیتوں کے جھروکوں سے ظہور وبروز کرتا ہے اس بنا پر عالم ایک وسیع وجود سے زیادہ اور سارا سلسلہ نظام ایک حقیقی شعاع اور ایک صاحب ظل کے ظل سے زیادہ نہیں ہے اگرچہ منازل، ماہیات اور ان کے جھروکوں میں ظہور کرتا ہے۔

تو اس وسیع وجود سے کوئی وجود صادر نہیں ہوا ہے تاکہ مسئلہ تفویض پیش آئے، ہاں ! یہ تعینات، مراتب کے لحاظ سے ہیں لہذا کہا جاسکتا ہے کہ {لَہُ الأَمْرُ وَالْخَلْقُ} اور امر، اسی وجود منبسط سے عبارت ہے اور خلق، تعینات کی کثرتوں سے عبارت ہے اور اگر فرمایا گیا ہے کہ {أَوَّلُ مٰا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ} تو شاید اول سے مراد تعین ہو۔

یہ سارا بیان مسلک عرفاء کی بنیاد پر تھا۔ البتہ اگر ہم یہ نہ کہیں کہ وہ عالم کو صرف ایک خیال سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اصلاً عالم میں حق کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں اور سارا عالم خیال ہے اور تعینات بھی ایک دوسرا خیال ہیں اسی وجہ سے ان کا کہنا ہے کہ ''العالَمُ خَیالٌ فِي خِیالٍ'' (عالم خیال در خیال ہے) جیسا کہ آغاز بحث میں اس مسلک کی طرف اشارہ کیا گیا۔

حکماء کا جواب

اب رہا جواب، حکماء کے مسلک کی بنیاد پر تو وہ یہ ہے کہ حکماء سلسلہ وجودات کیلئے منازل اور مراتب کے قائل ہیں لہذا عقیدۂ فلسفی کی بنا پر عالم عقل ایسا عالم نہیں ہے کہ عالم نازل سے خالی ہو اور اس کےخلق کے ساتھ عوالم خلق نہ ہوئے ہوں، بلکہ حکماء وجود کے مرتبہ اول کو جو کہ فوق التمام ہے اکمل جانتے اور کہتے ہیں کہ

---

۱ . شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۲۷؛ نقد النصوص، ص ۳۴؛ جامع الاسرار، ص ۱۴۴۔

فعلیات کے تمام مراتب اس میں لفّ وبساطت اور اجمال کے انداز میں موجود ہیں اس لیے کہ کامل کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے مادون کے کمال کو کمال زائد کے اضافہ کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔

بالجملہ؛ عقل کی ایجاد کے ساتھ تمام موجودات کی قیومیت ہوگئی اور عقل تمام اشیاء پر محیط ہے اور االله اس کے پس پشت تمام اشیاء کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور عقل کے دست قیومیت سے کہ جو تمام موجودات کا اسم حاوی ہے تمام موجودات کی قیومیت فرمائی ہے۔ پس تمام اشیاء قیومیت حق کے نام سے قائم ہیں ۔ بنابریں، عالم عقل کے صدور کے ساتھ تمام کائنات صادر ہوئی ہے {وَجَفَّ الْقَلَمُ بِمَا ہُوَ کائِنٌ} (اور جو کچھ ہونے والا ہے قلم اس کے تئیں خشک ہوگیا) اور عالم عقل، تمام عالم خلق پر محیط ہے اور اس کی خلقت کے ساتھ تمام عالم خلق ہوا ہے۔ البتہ بطور لفّ واجمال اور عالم سافل ونازل اس لبّ لبیب کی شرح وتفصیل ہے اور جو عقل میں بنحو اجمال موجود ہے وہ ان منازل میں مشروح ومفصّل ہے۔

الحاصل؛ عالَم عقل، کمال مطلق ہے، کیونکہ جمیل مطلق کا جمال بلا واسطہ ہے، پس عالم عقل، نور وجود کے آخری زاویہ تک جو کہ کمال ہی ہے وجود کے تمام شئون کمالیہ تک پہنچا ہوا ہے اور ان کا مأوا ومحتویٰ ہے اور مراتب نازلہ اس کا رشحہ وجلوہ ہیں جیسا کہ نفس کے سلسلہ میں یہ بات کہی گئی کہ نفس اپنے عین بسیط ہونے میں باصرہ وسامعہ ولامسہ وغیرہ جیسے تمام قوائے نفس کا جامع ہے۔[1]

ذات بسیط واحد سے کثرتوں کا صدور

اگر ہر علت میں اس کے معلول کی نسبت ایک ایسی خصوصیت نہ ہو جو خود اس علت سے مخصوص ہو تو اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ ہر چیز کی ہر چیز کیلئے علیت ممکن ہوجائے گی، اس بنا پر اگر ہم فرض کریں کہ تمام جہات سے ایک بسیط حقیقت دو چیز کی علت ہو تو اس بات کے پیش نظر کہ بالکل طے شدہ ہے کہ خارج میں دو چیز ہمیشہ متغایر ہوتی ہیں اور مابہ الاشتراک کے عنوان سے جو کچھ ان سے انتزاع کیا جاتا ہے وہ صرف انتزاعی اور اعتباری عنوان ہوتا ہے اس لیے کہ ما بہ الاشتراک اور دو شے کے درمیان جامع، خارج میں وجود نہیں رکھتا ہے مثلاً زید کی ایک مشخص ہویت ہے جو عمرو کی مشخص ہویت سے متغایر ہے اور اگرچہ دونوں انسان ہیں لیکن وہ انسان جو دونوں کے بیچ جامع ہے وہ خارج میں جداگانہ وجود نہیں رکھتا ہے ورنہ اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ جامع شے کا وجود تمام اشیاء کے درمیان حتی کہ جماد اور واجب الوجود کے درمیان بھی ہوجائے گا لہذا قاعدۂ سابق کے مطابق کہ ہر علت میں اس کے

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۳۳۵۔

معلول کی نسبت ایک خصوصیت کا ہونا لازم ہے، شے بسیط میں کہ جو تمام جہات سے بسیط ہے اور جسے ہم نے علت فرض کیا ہے، ایک خصوصیت کا ہونا لازم ہے کہ وہ خصوصیت، علت کے بسیط ہونے کے باعث، اس علت بسیط کی عین ہویت وذات قرار پائے گی اور ایسا نہیں ہے کہ ذات ایک چیز ہو اور خصوصیت اس سے الگ چیز ہو، بلکہ علت کی تمام ہویت وذات وہی خصوصیت ہوگی اور چونکہ ہم نے اسے دو متغایر معلول کی علت فرض کیا ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ علت بسیط دو متغایر خصوصیت کی حامل ہو اور چونکہ علت بسیط ہے اور خصوصیت، اس کی تمام ذات ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ علت تمام حقیقت وذات کے ساتھ بعینہ یہ خصوصیت بھی ہو اور بعینہ وہ خصوصیت بھی ہو جبکہ یہ محال ہے، کیونکہ اس کا لازمہ یہ ہے کہ جسے ہم نے بسیط فرض کیا ہے وہ بسیط نہ ہو۔

اور چونکہ یہاں گفتگو فاعل الٰہی اور علت الٰہی کے بارے میں ہے اور معلول، علت کے ساتھ عین تعلّق وربط ہے لہذا ایک معلول کیلئے دو علت نہیں ہوسکتی، اسی طرح دو معلول بھی ایک علت کا معلول نہیں ہوسکتے ہیں --- البتہ یہ ساری باتیں اس مبنیٰ کی بنیاد پر ہیں کہ شخص کی نظر حکیمانہ ہو اور وہ موجودات کو مختلف دیکھ رہا ہو ایسا شخص خواہ وہ اصالت الوجود کا قائل ہو چونکہ مراتب وجود میں اختلاف دیکھ رہا ہے لہذا کثرتوں کو دیکھے گا ورنہ محی الدین جیسا شخص جو عارفانہ نظر رکھتا ہے، اسے ان ہنگاموں اور شور شرابوں کا انکار کرنے میں کوئی تامل نہیں ہے۔

نفس کی طرف افعال کے انتساب کی وضاحت کے ساتھ توضیح مطلب

--- اب اس مطلب کی تحقیق ہو کہ جو افعال انسان سے ظاہر ہوتے اور عمل میں آتے ہیں وہ اعضاء وجوارح سے ظہور وعمل میں آنے کے باوجود شائبہ مجازیت اور کسی عنایت کے بغیر نفس کی طرف کیسے نسبت دیئے جاتے ہیں؟

البتہ بالکل واضح ہے کہ نفس سے تجرد کے مقام بلند میں تصورات مجردہ کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً نفس اس مقام میں کلی طورپر اور تجرد کے انداز میں تصور کرتا ہے کہ جلب نفع واجب اور ضرر سے دوری کرنا لازم ہے، پھر جب نفس مرتبہ نازلہ میں دیکھتا ہے کہ فلاں چیز منفعت رکھتی ہے تو باطن نفس میں ایک صغریٰ وکبریٰ پیدا ہوتا ہے اور تیسرے مرتبہ میں کہ جو یقینا زیادہ مرتبہ نازل ہے اشتیاق حاصل ہوتا ہے اور پھر شوق، موکّد ہوتا ہے اس وقت نفس کی ایک قوت جو اعضاء وجوارح میں منتشر ہے حرکت کرتی ہے اور اعضاء وجوارح میں بھی ہم آہنگی واتحاد کا وجود ہوتا ہے تو اس قوت کا حرکت کرنا اعضاء وجوارح کے متحرک ہونے کا باعث ہوتا ہے اور آخرکار وہ کام انجام پاتا ہے، انسان اس کام کو واسطوں کے ہونے کے باوجود بغیر کسی شائبہ مجاز کے اپنی طرف نسبت دیتا اور کہتا ہے کہ میں نے یہ کام کیا ہے اور

اگر اس سے کہیں کہ تمہارے ہاتھ نے یہ کام کیا ہے تو کہے گا کہ کیا تم مجھے میرے ہاتھ سے اور میرے ہاتھ کو مجھ سے الگ سمجھتے ہو؟ حالانکہ میرا ہاتھ میرے بدن کا جزء ہے جبکہ نفس ایک دن اس بدن کو چھوڑ کر اس نشأت سے باہر چلا جائے گا۔

امور عالم کا ایک دوسرے پر ترتب ہونا اور تفویض بغیر کی نفی کرنا

اور یہ نسبت ''بنی الأمیر المدینۃ'' (راجہ نے شہر بنایا) جیسی نہیں ہے چہ جائیکہ حضرت حق کہ سارا عالم جس کا ظل اور اس کے ساتھ عین ربط ہے لہذا حضرت حق اول سے آخر تک تمام موجودات کیلئے علیت تامہ حقیقیہ رکھتا ہے اگرچہ ہر موجود اپنے سے عالی تر موجود کے ساتھ ربط رکھتا ہے یہاں تک کہ اس عقل اول تک پہنچتا ہے کہ جو حضرت حق کے ساتھ صرف الربط ہے اس بنا پر تمام موجودات واسطہ کے ساتھ یا بلا واسطہ اس کے ساتھ ربط محض ہیں ۔

تو اگر حکیم اس بات کا قائل ہے کہ مصدر حق بسیط من جمیع الجہات سے ایک ہی حقیقت بسیط کا صادر ہونا ضروری ہے کہ جو اس کا مظہر ہو یعنی جس طرح وہ عالم وقادر ومختار ہے اسی طرح اسے بھی اسی کا نمونہ ہونا چاہیے تو اس بات کا لازمہ یہ نہیں ہے کہ خدا نے تمام امور اسی حقیقت صادرہ کے سپرد کردیئے اور خود تمام امور سے برکنار ہوگیا جیسا کہ بعض متکلّمین کہتے ہیں کہ خدا نے عالم کو خلق کر کے کچھ استعداد بھی اسے دیدی ہے اور عالم اپنی استعداد کے بقدر چاہے (نعوذ باﷲ) خدا نہ بھی ہو کام کرتا رہے گا۔[1]

اصلاً تفویض امر محال ہے اور ممکن نہیں ہے کہ روابط محض اور تعلّقات صرف کہ جو ہرگز وجود میں استقلال نہیں رکھتے ہیں وہ مستقل ہوں اور اگر حکماء ترتیب خلق کے قائل ہیں تو وہ اس کے باوجود تمام موجودات کو اسی سے مربوط کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایسا ہوتے ہوئے بھی کہ ہر فعل جو کسی موجود سے وجود میں آتا ہے حقیقتاً اس موجود کی طرف نسبت رکھتا ہے، وہ حقیقتاً خدا کی طرف بھی نسبت رکھتا ہے {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ} ۔[2]

یہ گمان نہ ہو کہ پیغمبر اکرم ﷺ کی ''رمی'' ظاہری کے علاوہ کوئی اور ''رمی'' بھی رہی ہو، بلکہ صرف ''رمی'' حاکی تھی اور اسی کی دونوں کی طرف نسبت دی جا رہی ہے اور حکیم اسی نسبت کو سارے موجودات عالم میں خواہ ان کے افعال ہوں یا غیر افعال، سب میں جاری وساری مانتا ہے اور عقل اول سے لے کر عالم وجود کے

---

۱ . نقد المحصّل، ص ۱۲۱؛ کشف المراد، ص ۸۱؛ شوارق الالہام، ص ۱۳۸۔

۲ . سورۂ انفال، ۱۷۔

منتہیٰ تک اسی بات کا قائل ہے کہ تمام موجودات حقیقتاً اسی کی طرف نسبت رکھتے ہیں جبکہ حکیم خلق ترتیبی کا قائل ہے لیکن آپ جب کواکب اور آفتاب وماہتاب تک پہنچتے ہیں تو کہتے ہیں کہ خدا کے علاوہ کون ہے جس سے یہ صادر ہوئے ہوں؟ مگر جب افعال پہ پہنچتے ہیں تو کہتے ہیں کہ میں گیا، میں نے کیا، میں نے کہا اور میں ان افعال میں مستقل ہوں اور خدا بالکل ان میں دخیل نہیں ہے جبکہ افعال بھی موجودات ہیں ۔

ایسا کرنے کی وجہ وہی غفلت اور توحید افعالی کا اعتقاد نہ ہونا ہے، اس لیے کہ ہم اگر توحید افعالی کو مانتے ہوتے تو جیسا کہ خود قرآن نے گوش زد کیا ہے کہ {ءَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ}[1] {ءَ أَنْتُمْ أَنْشَأتُمْ شَجَرَتَہا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ}[2] تو تمام موجودات وافعال کی اسی کی طرف نسبت دیتے۔

وبالجملہ؛ حکیم کے ہاتھ میں ایک علمی میزان ہے جو تمام مراحل میں میزان ہے اور وہ یہ ہے کہ حکیم ترتیب خلق کا قائل ہے، چونکہ قاعدۂ ''الواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ مِنْہُ إِلاَّ الواحِد'' (واحد سے واحد ہی صادر ہوسکتا ہے) مسلّم ہے اور اس کی دلیل اسی دلیل میں منحصر نہیں ہے جو ہم نے ذکر کی، بلکہ اس پر بہت سے برہان قائم ہیں اور فلسفہ میں اتنا محکم قاعدہ بہت کم وجود رکھتا ہے، اس کے باوجود تفویض کو بھی محال جانتا ہے۔[3]

شیخ اشراق کی نظر سے، عالَم میں حصول کثرت کی کیفیت

شیخ اشراق نے حصول کثرت کی کیفیت کیلئے ایک دوسرا کارخانہ پھیلایا ہے اور ایک دوسری اساس قائم کی ہے۔[4]

اور وہ عبارت ہے بہت زیادہ عقول کے سلسلے سے جو قابل شمار نہیں ہیں، اگرچہ وجود میں تسلسل ترتّبی کے محال ہونے کی وجہ سے غیر محدود نہیں ہیں لیکن اتنے زیادہ ہیں کہ بشری قوتیں انہیں حصر وعدد میں لانے سے عاجز ہیں، کیونکہ عقول، کثرت طولیہ کے علاوہ کثرت عرضیہ بھی رکھتے ہیں اسی لیے حضرت حق کا عقل اول کو ایجاد کرنا حضرت حق کا اس پر اشراق کرنا ہے اور عقل اول حضرت حق کا مشاہدہ کرتی ہے، چونکہ مجردات کیلئے کوئی حائل نہیں ہوتا ہے۔ پس عقل اول کیلئے دو جہت

---

١ . ''اسے (دانہ کو) تم اگاتے ہو یا ہم اگانے والے ہیں'' سورۂ واقعہ ٦٢۔

٢ . ''کیا اس (آگ) کے درخت کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم اس کے پیدا کرنے والے ہیں'' سورۂ واقعہ ٧٢۔

٣ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ٣٦٢۔

٤ . مجموعہ تصنیفات شیخ اشراق، مطارحات، ج ١، ص ٢٥٠؛ مجموعہ تصنیفات شیخ اشراق، حکمۃ الاشراق، ج ٢، ص ١٣٨۔

حقیقیہ ہیں ایک حضرت حق کا اس کے اوپر اشراق کرنا اور دوسرے اس کا جمال وجلال حق کا مشاہدہ کرنا۔

عقل ثانی جو کہ عقل اول کے ذریعہ ایجاد ہوتی ہے علاوہ اس کے کہ وہ حضرت حق کا اشراق ہے اور وہ جمال حق کا مستقل طورپر مشاہدہ کرتی ہے، چونکہ مجرد ہے اس لیے اس میں دو جہتیں اور بھی ہیں اور یہ وہی دو جہتیں ہیں جو عقل اول میں ہیں کہ اس میں بھی منعکس ہوئی ہیں اور عقل سوم علاوہ اس کے کہ اشراق حق ہے اور جمال حق کا مشاہدہ کرتی ہے، چونکہ مجرد ہے لہذا وہ چار جہتیں جو عقل ثانی میں ہیں اس میں بھی منعکس ہوئی ہیں اور وہ دو جہتیں جو عقل اول میں ہیں وہ اس میں بھی منعکس ہوئی ہیں ۔ پس عقل سوم میں جہات حقیقیہ، آٹھ جہتیں ہیں اور عقل چہارم میں سولہ جہتیں، عقل پنجم میں بتیس جہتیں اور پھر اسی تصاعدی ترتیب سے دیگر عقول میں الی ما شاء اللہ جہتیں بڑھتی جائیں گی۔

لہذا ان جہات حقیقیہ سے کہ جو عقول طولیہ میں ہیں سوائے ایک جہت کے کہ جس کے ذریعہ عقل طولی ایجاد ہوتی ہے اور وہ جہت ان پر حضرت حق کا اشراق کرنا ہے (ان جہات حقیقیہ سے) عقول متکافئہ عرضیہ ایجاد ہوئی ہیں ۔

بنابریں، عقول کی تعداد عرضاً وطولاً بہت ہے لہذا اس میں کوئی مانع نہیں ہے کہ ذرات عالم طبیعت کے ہر ذرہ کو اللہ کی مدد سے ان عقول میں سے ایک نے خلق کیا ہو، پس ہر ذرہ پر ایک عقل موکل ہے کہ جو ملائکۃ اللہ سے ہے اور ہر نبات وبرگ کو عقول میں سے ایک نے پرورش دی ہے اور وہی عالم طبیعت کے مربی اور مکثّر ہیں ۔

بالجملہ؛ ہمارے لئے یہاں پہ دو چیز لازم ہے: ۱) حصول کثرت نوعیہ؛ ۲) حصول کثرت فردیہ؛ اور ان کیلئے اہم یہ ہے کہ کثرت نوعیہ کی تصحیح کریں اس طرح سے کہ اس بات سے کوئی مانع نہ ہو کہ ایک عقل، ایک نوع کی موجِد ومربی ہو۔

پس اشراقی حضرات اس طرح سے عالم میں حصول کثرت کے قائل ہیں اور عقول کیلئے کچھ تقسیمات کرتے ہیں ۔ البتہ الٰہی حضرات کے علاوہ اس زمانہ کے مادی وطبیعی لوگ، ارباب اور عقول کو کام میں مستقل مانتے تھے لیکن جو الٰہی طبیعی لوگ ہیں انہیں کوئی منافات نظر نہیں آتی ہے اس بات میں کہ عقول مربی ہوں اور ایک ان سے برتر ومافوق بڑا مربی یعنی خدا بھی ہو اور وہ (عقول) صرف واسطہ ہوں کہ عالم طبیعت کے اطفال کے ہاتھوں کو تھامیں اور بلا واسطہ ان کے ساتھ رہیں، ان پر موکل اور ان کی تربیت کے ذمہ دار ہیں ۔

تو ارباب اور عقول، ایجاد میں مستقل نہیں ہیں، بلکہ ان کی تربیت، اطفال کے تئیں معلّموں کی تربیت جیسی ہوتی ہے جیسا کہ لوگ پہلے مربئ اطفال کو آخوند اور ملا کہتے تھے۔

خواجہ طوسی کا کلام اشراقیوں کے طریقہ کو قبول کرنے سے متعلق

خواجہ (نصیر الدین طوسی ؒ) نے ایک بات ذکر کی ہے جس سے لگتا ہے کہ اشراقیوں کا طریقہ ان کیلئے مورد رضایت تھا۔[1]

وہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم فرض کریں کہ مبدأ اولی ''الف'' ہو اور اس سے ایک واحد صادر ہو کہ جو ''ب'' ہو تو ''ب'' معلولات ''الف'' کے مراتب میں پہلا مرتبہ ہوگا پھر ممکن ہے کہ ''الف'' سے ''ب'' کے توسط سے ایک چیز صادر ہو جو کہ ''ج'' ہو اور تنہا ''ب'' سے ایک چیز صادر ہو جو کہ ''د'' ہو تو دوسرے مرتبہ میں دو عرضی چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے پر تقدم نہیں رکھتا ہے اور اگر ہم جائز سمجھیں کہ ''ب'' سے ''الف'' کی طرف نظر کرتے ہوئے ایک اور چیز صادر ہو تو دوسرے مرتبہ میں تین چیزیں ہوجائیں گی۔

پھر ممکن ہے کہ ''الف'' سے ''ج'' کے توسط سے ایک چیز اور ''د'' کے توسط سے ایک دوسری چیز اور ''ج د'' کے توسط سے تیسری چیز اور ''ب ج'' کے توسط سے چوتھی چیز اور ''ب د'' کے توسط سے پانچویں چیز اور ''ب ج د'' کے توسط سے چھٹی چیز اور ''ب'' سے ''ج'' کے توسط سے ساتویں چیز اور''د'' کے توسط سے آٹھویں اور ''ج د'' کے توسط سے نویں اور تنہا ''ج'' سے دسویں اور تنہا ''د'' سے گیارہوں اور ''ج د'' دونوں سے مل کر بارہویں چیز صادر ہو اور یہ سب کی سب تیسرے مرتبہ میں ہوں ؛ وہکذا۔۔۔

اور اگر ہم جائز قرار دیں کہ سافل سے اس کے مافوق کے مدنظر ایک چیز صادر ہو اور ترتیب کو ان متوسطات میں کہ جو ایک سے زیادہ ہیں ملاحظہ کریں تو جو کچھ تیسرے مرتبہ میں ہے وہ بہت زیادہ ہوجائے گا، پس عقول، سلسلہ طولیہ وعرضیہ میں متکثّر اور غیر محدود ہیں ۔ البتہ حقیقی معنی میں وہ غیر محدود نہیں ہیں ۔

مثلاً آخری عقل کہ جس سلسلہ عقول وافاضہ نور کی جوتیوں کی صفت میں داخل واقع ہے عقل بالاتر سے مشاہدہ کرنے کے ذریعہ ایک چیز کو ایجاد کرتی ہے اور اس سے بالاتر عقل سے بلا واسطہ مشاہدہ کرنے کے ذریعہ ایک چیز کو ایجاد کرتی ہے اور اس سے بالاتر عقل سے بالواسطہ مشاہدہ کرنے کے ذریعہ ایک چیز کی موجد ہوتی ہے اور اسی طرح سلسلہ کے اول تک کہ عقول میں سے ہر ایک عقل بارہا مثلاً مبدأ اول کو عقول بالاتر کے توسط سے مشاہدہ کرتی ہے اور خود بلا واسطہ بھی اس کو مشاہدہ کرتی ہے۔

بالجملہ؛ جیسا کہ محقق (طوسی ؒ) نے کہا کہ ایک مرتبہ اوپر سے حساب کریں گے کہ مبدأ اول نے عقل اول کو خلق کیا اور عقل اول نے عقل ثانی کو اور عقل ثانی نے

---

۱ . شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۴؛ شرح ہدایہ اثیریہ، ص ۳٦٦۔

عقل ثالث کو ایجاد کیا اور مبدأ اول نے عقل اول کے توسط سے ایک چیز کو اور عقل ثانی کے توسط سے دوسری چیز کو ایجاد کیا وہکذا۔۔

اور پھر ایک دفعہ نیچے سے حساب کریں گے جیسا کہ بیان ہوا۔

والحاصل؛ مبدأ اول جو نور بالذات ہے اس نے عقل اول کو نورانیت وجود عطا کی اور اس نے فاعلیت الٰہی سے عقل ثانی کو ایجاد کیا اور مبدأ اول نے عقل اول کے توسط سے ایک دوسری چیز کو ایجاد کیا وہکذا، اس لیے کہ جس بات کے اوپر ہم نے برہان قائم کیا وہ یہ تھا کہ بسیط من جمیع الجہات سے صرف واحد ہی صادر ہوسکتا ہے لیکن اس بات کے اوپر برہان قائم نہیں کیا کہ بسیط سے دوسری چیز کے توسط سے بھی کچھ صادر نہیں ہوسکتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہ عقل اول اس آئینہ کی منزل میں ہو جو خود سے کوئی نور نہ رکھتا ہو، بلکہ ایک صاحب نور نے اسے نور عطا کیا ہو اور اس پر صاحب نور کی تابش سے ایک دوسرا نور بھی منعکس ہوجائے۔

قاعدۂ الواحد اور تکثّر وتفویض امر کے درمیان جمع

بالجملہ؛ مذکورہ بیان سے مطلب صحیح ہوجاتا ہے، اگرچہ ہم یہاں امکان تکثّر کے علاوہ کچھ صحیح نہیں کرنا چاہتے ہیں اس لیے کہ اس وقت ہم عالم میں وقوع کثرت کے بعد کی گفتگو کر رہے ہیں اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ کثرت واقع ہوئی ہے اور اس طرف سے برہان ہم سے کہتا ہے کہ بسیط سے کثیر صادر نہیں ہوسکتا ہے اور ہم صرف حصول کثرت کے امکان کو ثابت کر کے وقوع تکثّر کیلئے راستہ پیدا کرسکتے ہیں، کیونکہ بسیط وواحد سے صدور کثیر کے محال ہونے پر برہان محکم ومتقن ہے اگرچہ آپ کہہ سکتے ہیں کہ واقعاً کثرت کا وقوع اس راستے سے نہیں ہے لیکن اگر ہم نے وقوع کثرت کے امکان کو ثابت کردیا تو یہی ہمارے لیے پیش آمده مشکل کے واسطے کافی ہے۔

لہٰذا اشراقیوں نے اپنے اس بیان سے امکان کو ثابت کیا ہے کہ ممکن ہے بے شمار عقول طولاً وعرضاً ہوں اور وہ ملائکۃ اللہ ہوں {وَجآءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّاً صَفًّاً}[1] {فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً}[2] {وَمٰا یَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّکَ إِلاَّ ہُوَ}[3] یا پھر ارباب انواع ہوں ۔

ہاں ! سابق میں ہم نے جو کہا یہ تھا کہ اجسام فاعل الٰہی نہیں ہوسکتے ہیں لیکن عقول کے بارے میں ہم نے اس طرح کی کوئی بات نہیں کہی اور اس سے تفویض لازم نہیں آتی ہے اس لیے کہ عقول خود محتاج ہیں، اسی طرح عقل اول بھی مبدأ کی محتاج

---

۱ . سورۂ فجر، ۲۲۔

۲ . سورۂ نازعات، ۵۔

۳ . سورۂ مدّثّر، ۳۱۔

ہے، جبکہ تفویض یہ ہے کہ غیر واجب کسی جہت سے احتیاج کے بغیر کچھ کرسکتا ہو، ہم اگر کہتے ہیں کہ عقل اول خلق ہوئی پھر عقل ثانی خلق ہوئی تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کچھ مدت گزری اس کے بعد صدور، محقق ہوا۔

اور صادریت، مصدریت، صدور اور صادر کہنا تو تنگئ عبارت ہے ورنہ سب ہی موجود تھے۔ البتہ بعض کو بعض کی نسبت رتبہ علیت اور بعض کو بعض کی نسبت رتبہ معلولیت حاصل ہے تو یہ ''ثُمَّ'' پھر اور اس کے بعد وغیرہ کہنا تعبیر کی تنگی ہے۔

خلاصہ؛ عالَم میں وقوع کثرت کے بعد دو قسم کی کثرت ہے: ۱) کثرت نوعیہ؛ ۲) کثرت فردیہ؛ کثرت نوعیہ عقول سے استناد وانتساب رکھتی ہے، اس لیے کہ ہر عقل، ربّ النوع ہوتی ہے لیکن کثرت فردیہ اتنی اہمیت نہیں رکھتی ہے، اس لیے کہ مادۂ قابل، اپنی فاعلیت کے ذریعہ اخذ فیض کرتا ہے اور اگرچہ ممکن ہے کہ فعل وافاضہ واحد ہو لیکن مادہ کی قابلیت اور فیض کی نسبت سے اس کا قرب وبعد، متفاوت ہو اور مادہ کی یہ قابلیت ممکن ہے کہ حرکت افلاک کے باعث ہو جیسا کہ اشراقیوں کو اس بات کا قائل ہونے سے کوئی انکار نہیں ہے یا ممکن ہے کہ حرکت زمین کے سبب ہو جیسا کہ اشراقی حضرات اس بات کا انکار نہیں کرتے ہیں ۔

بہرحال، ایک حرکت کا ہونا لازم ہے جو اس مادہ کو آفتاب وکواکب کے مقابل میں محفوظ رکھے تا کہ ہر کوئی دوسرے کے بعد اس مادہ کے پختہ ہونے کا موجب بنے اور اسے اخذ فیض کے قابل بنا دے۔[1]

خدا کے فعل اور ہمارے فعل کا ایک ہونا

لکن کما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل اللہ وہو فعلنا

(لیکن جس طرح وجود ہماری طرف منسوب ہوتا ہے اسی طرح فعل ہمارا فعل ہوتے ہوئے اللہ کا فعل ہے)

چونکہ گزشتہ کلمات اور قائم شدہ دلیلوں سے ان افراد کیلئے جو دلیلوں کے تدبر میں ناقص ہیں جبر کا توہم پیدا ہوسکتا ہے لہذا پہلے ہم مسلک جبر کا ذکر کرتے ہیں کہ جبری کیا کہتا ہے اور اس کے مسلک کی بنیاد کیا ہے (کیونکہ ہم نے ایک جبری مسلک سنا ہے لیکن اس کی حقیقت سے بے خبر ہیں) پھر مسلک تفویض کا ذکر کریں گے اور چونکہ دونوں مذہب کے بطلان پر برہان رکھتے ہیں لہذا اس کے بعد قہراً ''لاٰ جَبْرَ وَلاٰ تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ الأَمْرِین'' ثابت ہوجائے گا۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۴۰۵۔

الحاصل؛ ہمارے پاس لا جبر ولا تفویض پر کوئی دلیل نہیں ہے سوائے اس کے اگر وہ دو مسلک باطل ہوگئے تو ہم سمجھ جائیں گے لا جبر ولا تفویض کو ثابت ہونا چاہیے، خود روایت سے اس سلسلہ میں ہم کچھ نہیں سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ روایت، مجملات سے تعلق رکھتی ہے---

اب ہم جبریوں کا عقیدہ بیان کر رہے ہیں:

کچھ عقلائے عالَم، افعال میں شرک سے حضرت حق کی تنزیہ وتقدیس کیلئے اور بہت سی آیتوں کے ظواہر کی وجہ سے جیسے {وَمٰا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ}[1] اور {يُضِلُّ مَنْ يَشَاۤءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاۤءُ}[2] وغیرہ جیسی دیگر آیتیں جو اس مطلب پر دلالت کرتی ہیں اور {لاٰ حَوْلَ وَلاٰ قُوَّةَ إلاّٰ بِالله}[3] جیسی روایتوں کی وجہ سے معتقد ہیں کہ اشیاء کے درمیان علیت ومعلولیت وجود نہیں رکھتی ہےاور ہر چیز کا مبدأ ایک وجود واجب قادر ہے اور یہ لوگ تمام اشیاء سے سلب قدرت کرتے اور کسی فعل کو بھی انسان سے (صادر شدہ) نہیں مانتے ہیں ۔[4]

جبر وتفویض اور ان سے مراد

مثال کے طورپر یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ خداوند عالم نے جِرم آفتاب کو پیدا کیا ہے لیکن روشنی، سوزش اور حرارت، آفتاب کی نہیں ہے، بلکہ خدا ہی نے آفتاب کے پیچھے ایک روشنی اور حرارت کو بھی خلق فرمایا ہے اور ان کا آفتاب سے بالکل کوئی ربط نہیں ہے۔

ہاں ! جاہل اور غافل انسان گمان کرتا ہے کہ حرارت، روشنی اور شعاع، آفتاب کی ہے یا خدا نے آگ کو پیدا کیا ہے اور اللہ کی عادت قائم ہے اس بات کے اوپر کہ آگ کے پیچھے سوزش واحراق کو خلق فرمائے۔

مطلب کو زیادہ واضح کرنے کیلئے ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ گرمی اور آگ کو مثلاً خدا نے عرضاً (درعرض ہم) پیدا کیا ہے، ان کے بیچ کسی علیت ومعلولیت کا وجود نہیں ہے۔ ہاں ! آگ خدا کی جانب سے محل ومنزل ہے خلقت حرارت

---

١ . سورۂ انفال، ١٧۔

٢ . سورۂ فاطر، ٨۔

٣ . اصول کافی، ج ٢، ص ٣٤٨؛ توحید صدوق، ص ٢۴٢، ح ٣۔

۴ . نقد المحصّل، ص ٦٠؛ شرح مواقف، ج ۴، ص ١٨٠؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ١٠٥۔

کیلئے لیکن حرارت آگ سے نہیں ہے، جیسا کہ خدا نے خلیل الرحمن کے واقعہ میں آگ کے پس پشت، پھول پیدا کردیا۔

الحاصل؛ کوئی فعل کسی سے صادر نہیں ہوتا ہے اور تمام اشیاء کو خدا نے بلا واسطہ خلق فرمایا ہے اور اشیاء سے افعال کا صادر ہونا ایسے ہی ہے جیسے ایک شخص کوئی بوجھ اٹھائے اور آپ اسے نہ دیکھ پائیں اور کوئی دوسرا جھوٹ موٹ میں اپنا ہاتھ بوجھ کے نیچے لگا دے جبکہ بوجھ اس کے ہاتھ پر بالکل نہیں ہےاور آپ چونکہ اس کے علاوہ کسی کو دیکھ نہیں رہے ہیں لہذا غفلت کی روسے کہتے ہیں کہ بوجھ یہی شخص اٹھائے ہوئے ہے۔

تو تمام اشیاء اور اسی طرح تمام صفات وافعال سب کے سب بطور استقلال، خدا کی مخلوق ہیں ۔ البتہ جاہل شخص گمان کرتا ہے کہ انسان افعال کا موجِد ہے حالانکہ وہ خدا کی طرف سے خلق افعال کا محل اور منزل ہے اور تمام اشیاء میں صورتحال یہی ہے، یہ صرف بندوں سے مخصوص نہیں ہے اور اگر ہم حدقہ (حلقہ) چشم کو کھول لیں تو عالم میں کوئی چیز کسی چیز کا مبدأ نہیں ہے اور اگر حدقہ نگاہ کو چھوٹا اور محدود کرلیں تو بحث، افعال بندگان میں واقع ہوگی۔

پس اصل مسلک تمام اشیاء میں جاری ہے لیکن چونکہ متکلمین بندوں کے بارے میں ہی بحث کرتے ہیں لہذا افعال بندگان میں ہی بحث کو پیش کیا ہے۔[1]

اس کے مقابل میں دوسرا گروہ کہتا ہے کہ معاملہ بطور تفویض امر وتسلیم امر ہے اور تفویض کے معنی یہ ہیں کہ اشیاء ایجاد میں مستقل ہیں ؛ [2]یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک آدمی گھڑی میں چابی بھر دے اور پھر وہ گھڑی دو دن یا ایک ہفتہ خود سے کام کرتی رہے اور جیسے کہ عمارت اور معمار کا معاملہ ہے کہ اگر (نعوذ بااللہ) خدا مرجائے تو بھی ان اشیاء سے آثار وافعال جس طرح ظاہر ہو رہے تھے اسی طرح ظاہر ہوتے رہیں گے۔ ہاں ! خدا کیلئے جو بات ہے وہ یہ ہے کہ وہ موضوع ہی کو ختم کردے، ورنہ جب تک موضوع باقی ہے وہ خود تاثیر میں استقلال رکھتا ہے۔

اب جو ہم عقیدہ رکھتے ہیں وہ وہی ''لاٰ جَبْرَ وَلاٰ تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ الأَمْرَین'' کا عقیدہ ہے۔

روایات میں جب جبر وتفویض کا سوال بیچ میں آتا ہے تو حضرات معصومین (ع) دونوں کی نفی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ ایک چیز ہے جو زمین سے آسمان تک

---

١ . نقد المحصّل، ص ٣٢٥؛ شرح مواقف، ج ۴، ص ١٨٠؛ ج ٨، ص ١۴۵؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ١٠۵۔

٢ . نقد المحصّل، ص ٣٢٥، ٣٢٨؛ شرح مواقف، ج ٨، ١۴٦، ١۵۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ٢٢٣، ٢۴٨۔

وسعت رکھتی ہے اور وہ نہایت وسعت رکھنے والی چیز جو تمام اشیاء میں جاری ہے نہ وہ ہے جو اہل جبر کہتے ہیں اور نہ ہی وہ ہے جس کے مفوّضہ قائل ہیں ۔[۱]

بعض درویش کہتے ہیں کہ تمام امور علی (ع) کے سپرد کردیئے گئے ہیں اور کچھ کا کہنا ہے کہ تمام امور عقل اول کو تفویض کردیئے گئے ہیں ۔[۲]

اس بات میں ہم دونوں مسلک کے ابطال کے سوال کوئی عقیدہ نہیں رکھتے ہیں کہ ان کے بطلان کے بعد امر بین الامرین کا عقیدہ ثابت ہوجاتا ہے۔

ابطال جبر کی پہلی دلیل

مذہب جبر کے بطلان پر پہلی دلیل؛ محکم ترین ومضبوط ترین قاعدہ ''الواحِدُ لاٰ یَصْدُرُ مِنْہُ إلاّ الواحِد'' (واحد سے صرف واحد ہی صادر ہوسکتا ہے)، ہے۔ فلسفہ میں اتنا مستحکم اور متقن قاعدہ بہت کم ہے۔ البتہ یہ قاعدہ جیسا ہے اس طرح اسے سمجھا نہیں گیا ہے لہذا خوب تسلیم بھی نہیں کیا گیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت دقیق ہے۔

یہ قاعدہ مذہب جبر کو باطل کرتا ہے اس لیے کہ اس مبدأ واحد سے جو تمام جہات سے بسیط ہے اشیاء متکثّر، متضاد ومتباین بلا واسطہ صادر نہیں ہوسکتی ہیں ۔

ابطال جبر کی دوسری دلیل

مسلک جبر کے بطلان پر دوسری دلیل؛ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ ان کے وجود کی حیثیت، تعلّق ہے اور ان کی پوری ذات، ربط وتعلّق ہے کہ اگر کسی بھی جہت سے ان کا ربط وتعلّق ختم ہوجائے تو اصلاً ان کا وجود نہیں رہ جائے گا بلکہ وہ ایک دوسرے کا وجود ہوجائیں گے، کیونکہ ہر جہت سے وہ ربط وتعلّق سے خارج ہوچکے ہیں ۔

اہل جبر جو مبدأ مطلق اور تمام موجودات کے بیچ بلا واسطہ علیت ومعلولیت کے قائل ہیں اور ہر چیز کو اس کی بلا واسطہ مخلوق مانتے ہیں، اس بات کے اوپر ان کے پاس کوئی برہان نہیں ہے، بلکہ آیات وروایات کی روسے یہ بات کہی ہے اور ان کی یہ بات عقلی نہیں بلکہ عقلائی ہے جیسے کہ بعض باتیں جو فقہ میں کہی جاسکتی ہیں ۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ جبر کا قول، شرک سے حق تعالیٰ کی تنزیہ وتقدیس کا مستلزم ہے۔یہ قول باطل ہے اس دلیل سے جو ہم نے بیان کی کہ بعض اشیاء کے وجود

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۱، احادیث ۹، ۱۱؛ توحید صدوق، ص ۳۶۰، ح ۳۔

۲ . مرآۃ العقول، ج ۲، ص ۲۰۶۔

کی حیثیت، تعلّق ہے اور جس چیز کے وجود کی حیثیت، تعلّق ومعلولیت ہے اس کا بلا واسطہ اور من جمیع الجہات، ربط وتعلّق ہونا لازم ہے اسی لیے بعض اشیاء جو بعض دیگر سے متاخر ہیں جیسے وہ تکلّم جو کل تم سے صادر ہونے والا ہے وہ زمان کے اعتبار سے تم سے متاخر ہے وہ اگر چاہے کہ خدا کی طرف سے ہو تو پھر تمہیں بیچ میں نہیں ہونا چاہیے اور تم سے اس کی طرف نسبت نہیں پہنچنا چاہیے۔

الحاصل؛ بلا تشبیہ، ایک مبدأ کو فرض کرو جسے کسی چیز پر افاضہ نور کرنا ہے اور اس چیز کے آگے ایک اور چیز ہے تو اگر یہ مبدأ نور چاہے کہ اپنی جگہ سے ہٹ کر نیچے آئے تاکہ اس کی شعاع براہ راست بعد والی چیز تک پہنچ جائے تو فرض سے خارج ہوجائے گا کیونکہ فرض یہ ہے کہ بعد والی چیز پہلے والی چیز کے بعد اور اس کے پیچھے ہے تو ناچار ضروری ہے کہ افاضہ پہلی والی چیز سے عبور کرے تاکہ اس کے پیچھے والی چیز تک پہنچ سکے۔ اس بنا پر شے متاخر کے وجود کی کیفیت، مبدأ نور کیلئے تمام تعلّق اور معلول بلا واسطہ نہیں ہوسکتی ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ شے متقدم سے نسبت، استناد اور ربط رکھتی ہو۔

اگر کوئی کہے کہ یہ اشیاء بھی طولی نہیں بلکہ عرضی ہیں لہٰذا افاضہ سب پر یکساں ہے اور کوئی چیز حائل اور واسطہ نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ اگر فیض کسی چیز کے پیچھے سے پہنچے تو شے متاخر، بلا واسطہ معلول نہیں قرار پاسکتا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ جو تم کل تکلّم کروگے تو کیا آج اس کے متکلم ہو یا کل؟ اگر کہو کہ آج تو یہ جھوٹ ہے اور اگر کہو کل تو تمہارے اور اس کے بیچ زمان کا فاصلہ ہے لہٰذا تقدم وتاخر ہے۔

ابطال تفویض کی دلیل

اب رہا قول مفوّضہ کا بطلان تو وہ اس طرح ہے کہ حکم علیت ومعلولیت، معلول کا صرف تعلّق اور عدم استقلال ہے اور اگر معلول چاہے کہ اپنے تعلّق سے زائل ہوجائے تو ضروری ہے کہ معلولیت سے خارج ہوجائے اس لیے کہ تعلّق کا زوال، عین معلولیت کا زوال ہے۔

بالجملہ؛ علیت، اجنبی شے میں کسی چیز کی تاثیر اور اس کے ایجاد کرنے کا نام ہے، بلکہ معلول کی ہویت، علت کے ساتھ اس کا تمام استناد وتعلّق ہے اور علت کی ہویت، معلول کی ہویت کی جامع ہے۔

---

۱ . شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۴۵۔

خلاصہ؛ معلول میں استقلال محال ہے اور جو چیز بھی استقلال رکھنا چاہتی ہے اسے حقیقت علیت کے تعقّل کے بموجب واجب الوجود ہونا چاہیے۔

پس مبدأ المبادئ وہی چیز ہے جو بالذات استقلال رکھتی ہے اور تبعی وجود {أَلَمْ تَرَ إِلیٰ رَبِّکَ کَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}[1] کے بموجب، سب کے سب اس کے ظل ہیں اور اس کے ظل کے امتداد میں واقع ہیں کہ جو بحکم حقیقت علیت ومعلولیت، ایک عقلی بات ہے۔

اور تمام وجودات، اس کے ساتھ عین ربط ہیں اور حدوث وبقاء کے اعتبار سے اسی سے وابستہ ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا اور جو اثر بھی کسی چیز سے صادر ہوتا ہے وہ اس جہت خصوصیت کی وجہ سے جو اس چیز میں ہوتی ہے اور وہی خصوصیت اس چیز کی حیثیت وجود ہے اور مبدأ تاثیر وہی وجود ہے نہ یہ کہ وجود کے علاوہ کوئی اور چیز ہو کہ اثر اس کا ہو اور اگر اثر کسی اور چیز کا ہو تو خود اس چیز کے وجود کے متعلق ہم نقل کلام کریں گے (اور وہی بات دہرائیں گے)۔

دوسرے لفظوں میں؛ وجودات ممکنہ میں وجودات اور ماہیات ہوتی ہیں لیکن ماہیات ایسی چیز نہیں ہیں کہ اثر ان سے صادر ہوسکے بلکہ وہ وجود کے طفیل میں موجود ہوتی ہیں اور اگر کبھی ان کی طرف کسی اثر کی نسبت دی جاتی ہے (جیسے ان کی طرف تحقق اور موجودیت کی نسبت دینا) تو یہ نسبت مجازی ہے۔

جس وقت ہم ان اعتباریات کو وجودات ممکنہ سے تجرید کرتے ہیں تو اصل وجود اور ہویت نوریہ حقیقیہ کو دیکھتے ہیں اور جو اثر بھی عالم میں ظہور وبروز کرتا ہے وہ انہیں وجودات کا ہوتا ہے۔ البتہ ہر اثر اسی خصوصیت کی وجہ سے جو اس کے مبدأ میں ہوتی ہے اس مبدأ سے پیدا ہوتا ہے اور وہی خصوصیت اس کا نحوۂ وجود ہے اور وہی وجود، جہت تاثیر کا مبدأ ہے اور چونکہ جہت تاثیر، عین وجود ہوتی ہے اور موثریت، اصل وجود کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہوتی ہے اور وجود ممکنات بھی استقلالی نہیں بلکہ ربطی وتعلّقی ہوتا ہے لہذا ان کی تاثیر وموثریت بھی استقلالی نہیں ہے اور استقلالی ہونا محال ہے اس لیے کہ استقلال تاثیر، استقلال وجود کی فرع ہے اور وجود کی استقلالیت، معلولیت وجود کے ساتھ منافات رکھتی ہے پس ممکن کا وجود کبھی استقلال کا حامل نہیں ہوتا۔ البتہ واقعاً وجود ہوتا ہے لیکن مستقل نہیں ہوتا ہے۔

اور چونکہ ہم نے کہا کہ موثریت ومبدئیت، عین وجود ہے، لہذا موثریت ومبدئیت بھی غیر مستقل ہے۔ البتہ ایسا نہیں ہے کہ ممکن کا وجود موثر نہ ہو اس لیے کہ جو وجود، عین جہت تاثیر ہے وہ واقعیت رکھتا ہے، کیونکہ ممکن کا وجود حقیقتاً وجود ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کی موثریت بھی واقعیت رکھتی ہے، مجاز نہیں ہے۔

---

۱ . سورۂ فرقان، ۴۵۔

درحقیقت وجود فاعل ہے اور چونکہ وجود مستقل نہیں ہے اس لیے تاثیر بھی مستقل نہیں ہے اور چونکہ وجود بسیط ہوتا ہے لہذا موثریت، زائد بر وجود کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ مصداق میں موثر اور وجود ایک حقیقت ہوتے ہیں ۔

بالجملہ؛ جس طرح باوجود اس کے کہ وجود ممکن مستقل نہیں ہوتا ہے لیکن حقیقتاً متحقق اور واقعیت کا حامل ہوتا ہے اسی طرح اس کا علم، قدرت، تکلّم، حیات، ارادہ، تاثیر اور فاعلیت بھی ہوتے ہیں ۔

تو جس طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تم موجود ہو لیکن خود سے نہیں بلکہ اللہ سے موجود ہو اسی طرح کہہ سکتے ہیں تم عالم ہو لیکن خود سے نہیں بلکہ اللہ سے اور اسی طرح حقیقتاً کہہ سکتے ہیں کہ تم قادر ہو لیکن ''لاٰ مِنْ نَفْسِکَ بَلْ مِنَ اللہ''۔

اور یہ جو ہم کہتے ہیں ''أَنْتَ مَوجُودٌ'' (تم موجود ہو) تو یہ مجاز نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں تم وجود رکھتے ہو لیکن وجود خود تمہارا نہیں ہے، بلکہ خدا کی طرف سے ہے، اسی طرح تم قادر ہو لیکن ''لاٰ مِنْ نَفْسِکَ بَلْ مِنَ اللہ'' تم نے سنا حقیقتاً اور نہیں سنا حقیقتاً بلکہ اللہ نے تمہیں سنایا، تم نے نطق کیا حقیقتاً اور نطق نہیں کیا حقیقتاً بلکہ تمہیں اللہ نے ناطق کرایا جیسا کہ اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے: {وَمٰا رَمَیْتَ إذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللہَ رَمَیٰ} ۔[۱]

بالجملہ؛ اگر ہم انسان کا تجزیہ وتحلیل کریں تو وہ دو جہت کا مالک ہے: ۱) جہت ماہیت؛ ۲) جہت وجود؛ اور ان میں سے ہر چیز واقعیت رکھتی ہے وہ اس کی جہت وجود ہے اور جو چیز واقعیت نہیں رکھتی ہے وہ اس کی جہت ماہیت ہے، انسان کی جہت وجودی جو مبدأ تاثیر ہوتی ہے وہ خود ربط اور غیر مستقل ہوتی ہے، کیونکہ معلولی وجود ہے اور وجود معلولی کی شان، حقیقت معلولیت کے حکم سے، غیر مستقل ہونا ہے باوجودیکہ وہ حقیقت رکھتا ہے اور چونکہ مبدأ تاثیر ہے لہذا اگر ہم کہیں کہ موثر نہیں ہے تو یہ خلف (خلاف فرض) ہے۔

تو حقیقت میں موثر اور انسان کی ہویت موثریت، اس کی تمام ہویت وجودی ہے جس طرح کہ اس کی تمام ہویت وجود اس کی تمام ہویت مبدئیت وموثریت ہے اور چونکہ اس کا وجود غیر استقلالی ہے لہذا اس کی تاثیر بھی غیر استقلالی ہے۔

پس باوجود اس کے کہ انسان حقیقتاً موثر ہے لیکن حقیقی استقلالی موثر نہیں ہے اور باوجود اس کے کہ استقلالی موثر نہیں ہے لیکن موثر حقیقی ہے {وَمٰا رَمَیْتَ إذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللہَ رَمَیٰ} بنابریں، دونوں مسلک کے ابطال کے بعد ''امر بین الامرین'' ثابت ہوگیا اور یہ تمام موجودات امکانیہ میں ہے اور اس قدر وسعت رکھتا ہے کہ وجود امکانی کے

۱ . سورۂ انفال، ۱۷۔

تمام مراتب میں اول سے لے کر آخر تک جاری ہے اور آسمانوں، زمینوں اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ان سب سے زیادہ وسیع ہے۔

لیکن طریقہ عرفاء کی بنا پر، چونکہ وہ ایک وجود حقیقی کے قائل ہیں اور وجود واحد کے مقابل میں کسی اور وجود کے معتقد نہیں ہیں ؛ [1] لہذا جبر وتفویض یا امر بین الامرین کی بحث کی کوئی جگہ نہیں ہے کہ بحث کی جائے کہ آیا دیگر وجودات، بطور تفویض یا جبر یا امر بین الامرین، فاعلیت رکھتے ہیں یا نہیں، کیونکہ اصلاً ان باتوں کی نوبت ہی نہیں آتی ہے۔

ملت عشق از ہمہ دینہا جداست　　　عاشقان را مذہب وملت خداست [2]

نفی جبر وتفویض کے سلسلہ میں ایک دوسرا بیان

قضیہ ’’لاٰ جَبْرَ وَلاٰ تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ الأَمْرِین‘‘ کا دوسرا بیان یہ ہے کہ انسان کیلئے دو قسم کے فعل ہیں: ۱) ارادہ کی روسے؛ ۲) بغیر ارادہ کے۔

پہلی قسم کبھی تصورات عقلیہ وصور کلیہ ہیں کہ جو مرتبہ عقلانی میں ہوتے ہیں اور کبھی تصورات جزئیہ ہیں جو مرتبہ خیال یا وہم میں ہوتے ہیں اور کبھی رؤیت بصری اور استماع سمعی وغیرہ جیسے حرکات وحسیات ہیں جو مرتبہ خارج وشہود میں ہوتے ہیں ۔

اگر کوئی شخص انسانی ادراکات میں سے صرف ادراک بصری کو دیکھے اور غیب انسانی کے سرّ سے غافل ہو اور انسان کے باطنی وتجردی مرتبہ کو نہ دیکھے تو وہ انسان کے بارے میں جو کچھ دیکھ رہا ہے وہ یہی ظاہری نشأت ہے اور وہ پس پردۂ اعضاء کے کسی نہان سے آگاہ نہیں ہے، صرف سمع وبصر، گوشت، رگ اور خون کو دیکھ رہا ہے اور اس قشر کے علاوہ کسی لب اور مغز کو درک نہیں کر رہا ہے۔ ایسا شخص تمام ادراکات کو انہیں قوائے ظاہری کی طرف منسوب کرتا اور کہتا ہے کہ آنکھ اور کان ہیں جو دیکھ اور سن رہے ہیں ۔

اگر کسی کی نظر میں یہ تمام کثرتیں کھل جائیں اور اس کی نظر کے سامنے سے پردہ ہٹا دیا جائے تو اسے بس سرّ وغیب اور نفس کا مرتبہ تجردی اور اس کی بساطت ووحدت ہی نظر آئے گی اور پورے طورسے ان جلوہ گاہوں اور مظاہر سے غافل ہو کر

---

۱ . شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۵؛ الانسان الکامل، ص ۴۴؛ تمهید القواعد، ص ٦٨؛ شرح کاشانی بر فصوص الحکم، ص ۴۔

۲ . (عشق کا مذہب وملت تمام دینوں سے جدا ہے ، عاشقوں کا مذہب وملت خدا سے) مثنوی معنوی، دفتر ۲، بیت ۱۷۷۰۔

وہ آنکھ، کان اور زبان کو ہرگز نہیں دیکھے گا لہذا وہ ہر فعل کی نفس کی طرف نسبت دے گا اور صرف نفس کو دیکھنے، سننے اور بولنے والا سمجھے گا اور اگر کوئی سمع وبصر اور لسان وشمّ کی کثرتوں کو بھی اور عالَم سرّ وخفا اور تجرد نفس کو بھی ان کے پیچھے دیکھ رہا ہے تو ایسا شخص نفس وبصر میں سے کسی کو تنہا مبصر (دیکھنے والا) نہیں سمجھتا اور نفس وگوش میں سے کسی کو تنہا سننے والا نہیں سمجھتا اور کسی کی طرف تنہا سننے کی نسبت نہیں دیتا ہے۔ البتہ ایسا نہیں ہے کہ سننے کی نسبت کو مجموع من حیث المجموع کی طرف صحیح جانتا ہو اور ان کے مجموع کو باہم سننے والا سمجھتا ہو بلکہ اس کی نظر میں آنکھ حقیقتاً دیکھتی ہے اور اس کی طرف دیکھنے کی نسبت دینا صحیح ہے اور نفس بھی دیکھتا ہے اور دیکھنے کی نسبت اس کی طرف دینا بھی صحیح ہے، یہ بھی دیکھتی ہے اور وہ بھی دیکھتا ہے، اسی طرح سننے کی نسبت دینا کان اور نفس میں سے ہر ایک کی طرف صحیح ہے، ایک دیکھنا اور ایک سننا ہے جس کی نفس، آنکھ اور کان میں سے ہر ایک کی طرف حقیقت میں نسبت دی جاتی ہے۔

جو چیز مسلّم ہے وہ آخری قسم ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ چنانچہ مسئلہ ابصار میں انشاء اللہ آئے گا کہ جو حدقہ چشم میں ہے وہ شہادت نفس کا مرتبہ ہے اگرچہ نفس کیلئے اس مرتبہ کے ہونے کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا مرتبہ بھی ہے کہ وہ پورے طورپر نفس کے ساتھ تعلّق وربط اور اس کا معلول ہے اور تمام ہویت کے ساتھ وہ نفس سے متعلّق ووابستہ ہے اور وہ مرتبہ غیب ہے، اس مرتبہ شہادت میں نفس دیکھتا ہے اور جب اس میں رؤیت حاصل ہوجاتی ہے تو نفس رؤیت کے مرتبہ تجرد وغیبت وسرّ میں دیکھتا ہے۔

الحاصل؛ ایسا نہیں ہے کہ نفس اپنے مرتبہ غیبی کے ساتھ آیا ہو اور آنکھ میں جگہ لی ہو اور پھر دیکھتا ہو اور ایسا بھی نہیں ہے کہ یہ چربی اور حدقہ چشم (پتلی) دیکھتا ہو بلکہ یہ اجزاء شہادت نفس کا ایک مرتبہ ہے اور اس بات کیلئے مناسب منزل ہیں کہ نفس کا مرتبہ شہادت بصری، ان میں تجلی کرے اور یہ اجزا شہادت نفس کی جلوہ گاہ اور اس کا شہادتی مظہر ہیں اس طرح کہ نفس، مرتبہ شہادت میں ان کے ساتھ مخلوط ہوگیا ہے اور اگر وہ کنارے چلے جائیں اور نفس مکمل شہودی تجلی کرے کہ جو معلول نفس کا مرتبہ ہے تو آنکھ جتنی قوت ہے اس سے کہیں زیادہ ہوجائے گی جیسا کہ {فَبَصَرُکَ الْیَومَ حَدِیدٌ}[1] جیسی آیتوں میں نیز روایتوں میں آیا ہے کہ انشاء اللہ معاد (قیامت) کی بحث میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔

---

۱ . ''آج تمہاری نگاہ تیز ہوگی'' سورۂ ق، ۲۲۔

یہ لمس جو بدن میں دیکھتے ہو چربی، رگ اور پوست وغیرہ سے مخلوط ہے اور اگر یہی لمس نفس جو فی الحال بطور ضعیف وبطور اختلاط ہے، خالص ہوجائے تو اس لمس سے کہیں زیادہ محکم تر وشدید تر ہوجائے گا۔

بالجملہ؛ یہ مرتبہ کہ جو مرتبہ شہادت ہے دیکھتا ہے اور نفس بھی مرتبہ تجرد وغیب میں دیکھتا ہے اسی لیے تم کہتے ہو کہ میری آنکھ نے دیکھا اور تم کہتے ہو کہ میں نے دیکھا جبکہ ان دونوں میں سے کوئی مجاز نہیں ہے بلکہ دونوں حقیقت ہے۔

تم کہتے ہو کہ میرے کان نے سنا، میں نے سنا، میرے پیر نے لمس کیا، میں نے لمس کیا کہ یہ تمام نسبتیں حقیقت ہیں ۔

تو بعض لوگ اپنی داہنی آنکھ کو بند کرلیتے اور بائیں آنکھ سے دیکھتے ہیں تو صرف آنکھ اور کان کو دیکھتے ہیں اور کچھ اپنی داہنی آنکھ کھلی رکھتے اور بائیں آنکھ کو بند کرلیتے ہیں تو صرف باطن، سرّ اور غیب کو دیکھتے ہیں اور کثرتوں سے گزرتے اور انہیں توڑ جاتے ہیں۔

تیسرا گروہ اپنی دونوں آنکھیں کھلی رکھتا ہے لیکن ممکن ہے وہ صحیح دیکھ نہ پائے بلکہ ’’اَحْوَل‘‘ (بھینگا) ہو اور ایک کو دو دیکھتا ہو۔

چوتھا گروہ وہ ہے جو اپنی دونوں آنکھیں کھلی رکھتا اور حقیقت جیسی ہے اسے ویسا ہی دیکھتا ہے۔ اہل جبر نے عالم میں داہنی آنکھ سے دیکھا اور بائیں آنکھ کو بند کر لیا وہ تکثّرات کو نہیں دیکھتے اور خدا کی تنزیہ کرتے ہوئے تقدس مآبی کی حد میں کہتے ہیں کہ فعالیت خدا سے مخصوص ہے وہی افراد کیلئے اطاعت یا فعل معصیت کو خلق کرتا ہے اور جاہل یہ سمجھتا ہے کہ عمل اور فعل افراد کا اپنا ہے اگر صادر ہونے والا فعل افراد کا اپنا ہو تو فعل میں خدا کا شریک پیدا ہوجائے گا لہذا تمام افعال بلا واسطہ اسی سے ہیں اور کسی موجود سے کوئی فعل صادر نہیں ہوتا ہے۔

مفوّضہ نے اپنی بائیں آنکھ کھلی رکھی ہے اور داہنی آنکھ بند کر لی ہے یا اندھی ہوگئی ہے لہذا انہیں صرف کثرت ہی کثرت نظر آتی ہے۔

اور جس کی دونوں آنکھیں کھلی اور نگاہیں سلامت ہیں اور ان میں کوئی خرابی اور کجی نہیں ہے وہ ’’لاٰ جَبْرَ وَلاٰ تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَیْنَ الأَمْرِین‘‘ کہتا ہے اور جلوۂ جمالی وذات کو بھی دیکھتا ہے اور ذات کے مظاہر اور جلوہ گاہوں کو بھی اور غیب وسرّ کے بلند وبالا مرتبہ میں ایک وجود کو دیکھتا ہے اور عقول، افلاک اور طبیعت کے عوالم میں کچھ جلوے دیکھتا ہے جو اسی کے جلوے ہیں اور ان کے پاس جو کچھ ہے وہ اسی سے ہے اور وہ جو کچھ رکھتے ہیں وہ رکھتا ہے اور وہ ہرگز اس کے کمال وتجرد کے مقام شامخ کو نہیں پہنچ سکتے ہیں ۔

تو اگر ان مظاہر اور جلوہ گاہوں کی کوئی فعالیت ہے تو وہ اس سے ہے باوجودیکہ حقیقتاً فعل کی ان کی طرف بھی نسبت دی جاتی ہے، کیونکہ ان کا فعل ہے۔ اس بنا پر وہ فعال ہیں لیکن مستقل نہیں بلکہ وہ اس کے طول فعالیت میں فعال ہیں اور وہ ان پر مرتبہ غیب نفس کی اس کے مرتبہ شہادت پر قہاریت کی طرح قاہر ہے۔ خلاصہ یہ کہ فعل کی حقیقتاً ان کی طرف بھی اور اس کی طرف بھی نسبت دی جاتی ہے۔

الحاصل؛ ان مطالب کو لے کر جن کو ہم نے بحث علم میں مکمل کیا اور بیان کیا سارا نظام وجود اپنی تمام ہویت کے ساتھ علم خدا عزوجل ہے اور منبسط وجود کی تمام ہویت، حضرت حق کا فعلی علم ہے اور علم کی تمام ہویت، قدرت کی تمام ہویت ہے اور قدرت کی تمام ہویت، فعل کی تمام ہویت ہے اور فعل کی تمام ہویت، ارادہ ومشیت کی تمام ہویت ہے، ہمیں امید تھی کہ جبر وتفویض سے دوچار نہ ہوتے ہوئے اشارہ میں گزر جائیں گے، اس لیے کہ جب منبسط وجود، اس کا علم ہے اور یہی علم اس کی قدرت ہے (کیونکہ علم وقدرت میں افتراق وجدائی نہیں ہے) اور واحد معیار سے سب کا سب ایک متجلی بسیط کا جلوہ ہے تو پھر یہ علم، عین فعل بھی قرار پائے گا۔

جیسا کہ ان مطالب کی طرف روایات میں اشارہ کیا گیا ہے کہ {خَلَقَ اللهُ الْمَشِيْئَةَ بِنَفْسِها ثُمَّ خَلَقَ الأشْياءَ بِالْمَشِيْئَةِ} (اللہ نے مشیت کو خود پیدا کیا پھر اشیاء کو مشیت سے پیدا کیا) اسی طرح حضرت امیر المومنین (ع) کے ارشاد میں آیا ہے کہ {إنَّما كَلامُهُ سُبْحانَهُ فِعْلُهُ} (اللہ سبحانہ کا کام بس اس کا فعل ہے)۔

بالجملہ؛ منبسط وجود اسی سے ہے اور افعال بھی خود وجود سے ہیں اور چونکہ خود وجود، تعلّق صرف ہے اور اسی سے قائم ہے لہذا افعال بھی اسی سے قائم ہوں گے۔

خلاصہ؛ عالَم کو جلوہ اور اس کو متجلی دیکھو، یہ نظام عالَم، اس کے جمال کا نور ہے {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} کیا اس سے بہتر انداز میں مطلب کو بیان کیا جاسکتا ہے؟

ہاں ! حضرت امیر المومنین (ع) کیا کریں؟ آنحضرت کا ایسی جماعت سے سابقہ تھا کہ جس میں سمجھنے کی قدرت نہیں تھی۔ اسی لیے جب {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} [1] کے بارے میں آپ سے دریافت کیا گیا تو فرمایا: {أَيْ: مُنَوِّرِ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} [2] تو آپ نے اسی مطلب کو پردہ میں بیان کیا ہے، اس لیے کہ ذات ہی کو مُنَوِّر نور ہونا چاہیے نہ کہ اس چیز کو جس کے اوصاف میں غیر کو نورانی کرنا ہے لیکن وہ خود نورانی نہیں ہے، لہذا وہ نور حقیقی یعنی وجود صرف ہے اور عالم اس کا نور ہے۔

---

۱ . سورۂ نور، ۳۵۔

۲ . مجمع البیان، سورۂ نور کی آیت ۳۵ کے ذیل میں؛ بیان السعادہ، ج ۳، ص ۱۱۹۔

امر بین الامرین کے اثبات میں ایک دوسرا بیان

دوسرا بیان یہ ہے کہ افعال یا اختیار، علم اور شعور کے اعتبار سے صادر ہوتے ہیں یا پھر قوۂ طبعیہ اور میلان وطبع کے اعتبار سے، بہرحال دونوں صورت میں منشأ آثار، وجود ہی ہوتا ہے۔

الحاصل؛ یہ جو ہم کہتے ہیں کہ تمام افعال، خواص اور آثار، جبر اور تفویض کے اعتبار سے صادر نہیں ہوتے ہیں اس لیے کہتے ہیں کہ اگر اس کے علاوہ کچھ کہیں تو یا اس بات کے قائل ہوں کہ وجود، بسیط نہیں ہے اور عالم میں حقیقت وجود کے سوا کوئی اور چیز مبدأ آثار ہے یا یہ کہیں کہ ایک مستقل وجود ہے جو مبدأ المبادئ کے ساتھ کوئی ربط نہیں رکھتا ہے جبکہ یہ دونوں قول باطل ہیں، کیونکہ آثار کا منشأ ومبدأ، ذات وجود کی تمام ہویت ہی ہے اور وجود کی تمام ہویت، آثار کیلئے مبدأ ہونے کی ہی ہویت ہے اور چونکہ ایسا ہے لہذا جو وجود منشأ آثار ہے وہ ربطی، تعلّقی اور غیر مستقل وجود ہے۔ بنابریں، ایسا نہیں ہے کہ درمیان میں دو نسبتیں ہوں اور فعل واثر کی ایک نسبت مبدأ المباد‌ء کی طرف اور ایک نسبت اس غیر مستقل وجود ممکن کی طرف ہو کہ جو اس (فعل واثر) کا منشأ ہے بلکہ فعل واثر ایک ہی نسبت سے دونوں کی طرف منسوب ہیں اور عین جبکہ ممکن فاعل ہے حق بھی فاعل ہے اور حق کی فاعلیت کا ظہور ممکن کے ذریعہ ہوا ہے۔

جیسا کہ ہم نے علم کے بارے میں کہا کہ یہ نظام عالم، تمام ہویت ذات اور پورے نظام کون کے وجود کے ساتھ، عین علم فعلیٔ حق ہے اور مرتبہ ذات کے علم کا ظہور وبروز، مرتبہ فعل کے علم سے ہوتا ہے اور جس طرح سے یہ نظام اپنی ہویت کے ساتھ علم کا عین ظہور وبروز ہے اسی طرح وہ اس کی عین فعالیت اور اس کے فعل کا عین ظہور وبروز ہے۔

اور جیسے مرتبہ ذات میں صرف الوجود وحقیقت الوجود، ایک ہویت بسیطہ تامہ حقہ ہے لیکن اس کے آثار واطوار کے ظہور کی خاطر اور اس سے مشاہدۂ آثار کے اعتبار سے ہم قدرت، علم، ارادہ اور مشیت کا انتزاع کرتے ہیں حالانکہ واقع میں بسیط وجود کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے اور واقع بھی قابل تعدد وتفکیک نہیں ہوتا ہے اسی طرح وجود غیر مستقل بھی قابل تفکیک نہیں ہوتا اور واقع میں بھی تعدد نہیں رکھتا ہے کہ آثار کیلئے مبدئیت اور موثریت کی حیثیت، مبدئیت وحیثیت وجود کے علاوہ کوئی اور چیز ہو بلکہ ایک ہی ہویت بسیطہ ہے جو اپنی تمام ہویت کے ساتھ، منشأ ومبدأ آثار ہے اور اپنی تمام ہویت کے ساتھ وجود ہے اور جس طرح اصل وجود اس سے ہے اسی طرح موثریت ومبدئیت بھی اسی سے ہے۔

الحاصل؛ جہاں بھی کوئی مبدأ اثر ہے وہ وجود ہے۔ البتہ موجود میں اثر کیلئے مبدئیت اسی حصہ کے بقدر ہے جو وجود سے اسے نصیب ہوا ہے، ہیولائے اولیٰ بھی

اپنے حصہ وجود کے بقدر، منشأ آثار ہے اور یہ خیال نہ ہو کہ اس کی مبدئیت کو سماوات وارض کیلئے مبدئیت ہونا چاہیے، نہیں بلکہ وجود سے اس کا حصہ (جو کہ قوہ ہے) ضعیف حصہ ہے اور وہ وجود کے آخری مرتبہ میں واقع ہے اسی لیے اس کی مبدئیت بھی منشائیت ومبدئیت کا آخری مرتبہ ہے (جو کہ صرف قبول کرنا ہے)۔

مثال کے ذریعہ بیان مطلب

چاہو تو یہ مثال ذکر کرسکتے ہو کہ اگر ایک کمرہ میں ایک آئینہ ہو اور اس کمرہ میں ایک بچہ ماں سے پیدا ہوا ہو اور وہ صرف کمرہ کے اندر کو ہی دیکھے اور بالفرض نور آفتاب غروب نہ کرے اور ایک جھروکے سے شعاع آفتاب، صفحہ آئینہ پر چمکے اور کمرہ کی فضا میں ایسے ذرات بھی نہ ہو کہ وہ بچہ یہ دیکھ پائے کہ وہ روشنی باہر سے آکر آئینہ میں چمکی ہے تو یقینا یہ بچہ جب بڑا اور صاحب عقل ہوگا تو یہی گمان کرے گا کہ آئینہ ذاتاً متنور ہے اور وہ روشنی جو آئینہ سے پھیلی ہے وہ اسی کی ہے تو اب اگر کوئی حکیم ایسے شخص سے جو آئینہ کو متنور بالذات سمجھتا ہے یہ کہے کہ یہ جسم طبیعی ومادی، تاریک ہے اور ممکن نہیں ہے کہ اس کی ذات سے نور چمکے تو وہ نہیں مانے گا۔

اگر کوئی آفتاب کی طرف رخ کر کے کھڑا ہو اور نور آفتاب نے اس کی آنکھ کو خیرہ کردیا ہو تو وہ نور آفتاب کے علاوہ کچھ نہیں دیکھ سکتا، وہ اب آئینہ کو نہیں دیکھ رہا ہے، اپنی داہنی آنکھ سے جو کچھ دیکھ رہا ہے بس آفتاب کو دیکھ رہا ہے اور اس کی بائیں آنکھ بند ہے اور کوئی آفتاب وآئینہ ایک ساتھ دیکھے اور کہے کہ جو روشنی آئینہ سے چمک رہی ہے وہ دونوں کی طرف نسبت رکھتی ہے تو پھر ایسا شخص ''أَحْوَل'' (بھینگا) ہے۔

اور کوئی اس طرح دیکھے کہ جو نور آئینہ سے روشن ہوا ہے وہ آئینہ کا ہے اور جس نسبت سے آئینہ کا ہے اسی نسبت سے آفتاب کا ہے، اگر آئینہ نہ ہوتا تو وہ نور نہ ہوتا اور اگر آفتاب نہ ہوتا تو وہ نور بھی نہ ہوتا۔ البتہ آئینہ وآفتاب، عرض واحد میں مجموعاً، علت ومبدأ نور نہیں ہیں بلکہ آئینہ مبدأ نور ہے اور جس جہت سے نور آئینہ سے تعلق رکھتا ہے اسی جہت سے مبدأ المبادی سے بھی تعلّق رکھتا ہے، اس نگاہ کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ آئینہ مشمَّس ہے یا شمس (آفتاب) آئینہ میں ہے اور دوسرے لفظوں میں اگر کہا جائے کہ نور، آفتاب کا ہے تو صحیح ہے اور اگر کہا جائے کہ نور، آئینہ کا ہے تب بھی صحیح ہے، کیونکہ نور دونوں میں ہے اور دونوں ہی نور کی نسبت سے فاعلیت رکھتے ہیں ۔ البتہ وہ دونوں باہم اور عرض واحد میں موثر نہیں ہیں، بلکہ آئینہ اثر رکھتا ہے تو اس کا اثر آفتاب سے ہے اور آفتاب فاعل ہے۔ چنانچہ آئینہ بھی اس کی فعالیت کا مظہر ہے۔

ہاں ! وہ نور جو آئینہ سے دیوار پر پڑا ہے اس کے کمالات آفتاب کے ہیں اور اس کے نقائص آئینہ کے ہیں، وہ شعاع دیوار، ایک حقیقت نوریہ رکھتی ہے کہ جو آفتاب سے ہے اور اگر شعاع آفتاب آئینہ پر نہیں چمکتی تو شعاع دیوار بھی نہ ہوتی اور وہ نقائص وحدود جیسے ایک میٹر اور دو میٹر ہونا وغیرہ بھی رکھتی ہے کہ جو آئینہ سے ہیں ۔

الحاصل؛ وہ نور جو آفتاب سے اس کے مقابل میں رکھے گئے آئینہ پر چمکتا ہے وہ آئینہ سے اس کے صفحہ کے بقدر اور بطور اعوجاج (کجی) دیوار پر چمکتا ہے یہ نور جو دیوار پر ہے اصل نور کے کمالات بھی رکھتا ہے اور نقائص وحدود جیسے ایک میٹر یا ایک بالشت کی حد اور کجی بھی رکھتا ہے جو اصل نور ہے وہ آفتاب سے ہے، کیونکہ اصل نور اسی سے صفحہ آئینہ پر چمکا ہے اور نقائص خود آئینہ سے ہے جیسے کہ شعاع، راست آئی تھی اور صفحہ آئینہ سے کج ومُعْوَج دیوار پر چمکی جبکہ اصل نور جو آفتاب سے آئینہ پر چمکا ہے اس میں کوئی حد وکدورت نہیں ہے لیکن چونکہ آئینہ محدود ہے لہذا دیوار کی شعاع بھی محدود ہے اور چونکہ صفحہ آئینہ کدورت رکھتا ہے لہذا وہ بھی کدورت رکھتی ہے کدورت وکثافت آفتاب سے عطا ہو کر صفحہ آئینہ پر نہیں آئی ہے۔

بالجملہ؛ اگر عالم میں آفتاب نہ ہوتا تو نور نقص، حد، محدودیت، کثافت وکدورت اور صفا وشفافیت بھی نہ ہوتے اس لیے کہ آئینہ خود سے نور نہیں رکھتا کہ بطور محدود یا کج یا کدورت وکثافت کے ساتھ دیوار پر چمکے۔

جب نور آیا اور آئینہ پر چمکا تو اب نور، صفحہ آئینہ سے چمک رہا ہے تو اصل نور آفتاب سے ہے اور نقائص وحدود وکدورات اس سے مربوط نہیں ہیں، بلکہ یہ سب کے سب آئینہ کی طرف پلٹتے ہیں باوجودیکہ اگر آفتاب نہ ہوتا تو یہ سب بھی نہ ہوتے۔

عالم کو بھی اس مثال سے منطبق کرو کہ اگر آفتاب وجود اور حقیقت صرفہ نوریہ نہ ہوتی تو انسان اور مراتب وجود بلکہ سارا عالم نہ ہوتا، مبدأ آثار، آثار اور کمال ونقص کچھ بھی نہ ہوتا، کیونکہ عدم من حیث العدم کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عالم میں ظلمت اور عدم محض تھا۔

لیکن چونکہ مبدأ المبادی، صرف الوجود اور وجود فوق التمام کہ تمام وجودات اسی سے ہیں ایسا موجود ہے کہ اس میں کوئی نقص نہیں ہے اور جو بھی کمال ہے اسی سے ہے اور صرف الحقیقہ جو خارج میں واقعیت رکھتا ہے وہ کمال ہے اور اصل کمال اسی سے ہے، جو چیز بھی اصل وجود سے مجعول ہے وہ اسی سے ہے اور چونکہ اصل وجود اسی سے ہے اور جعل کا تعلق بھی اصل وجود سے ہے لہذا مرتبہ تامہ، جاعل ہے اور اس سے کمتر مرتبہ جو کہ غیر تام ہے وہ مجعول ہے۔ البتہ چونکہ مرتبہ کمتر، مجعول ہے لہذا معلول ہے اور حکم معلولیت یہ ہے کہ محدود ہو لیکن اس کی حد علت سے نہیں ہے، بلکہ اس کی حد، اس کا تضیق اور محاطیت ہے جو کہ عدمی جہت ہے

اور یہ عدمی جہت، معلولیت کی خاطر ہے، علت کی جانب سے نہیں ہے جو چیز علت کی جانب سے ہے وہ اصل حقیقت وواقعیت ہے۔

تو اگر یہ معلول کسی اثر کا مبدأ ہو تو اثر کے تمام جہات کمالیہ، علت العلل اور اس کی موثر علت کی طرف سے ہوں گے اور اس میں جو نقص، خامی اور قباحت ہے وہ عدمی امر ہے اور وہ خود اسی سے مربوط ہے اس کی علت موثر سے اس کا کوئی ربط نہیں ہے۔

بالجملہ؛ جیسا کہ ہم نے کہا کہ تمام کمالات، وجود سے ہیں اور وجود تمام کمالات کا منشأ ہے اور کمالات، عین وجود ہیں اور وجود سے وجود ہے، چونکہ وجود صرف سے سوائے خیر یعنی وجود کے کچھ صادر نہیں ہوتا لہذا اس کا معلول ومجعول حقیقی ذات وجود اور ذات کمال ہے لیکن معلول، معلولیت کی خاطر، محدودیت رکھتا ہے یعنی عدمی جہت رکھتا ہے کہ جو کمال مرتبہ علت کے فقدان سے عبارت ہے اور اگر اس معلول سے دوسرا اثر کہ وہ بھی وجود ہی ہوگا وجود میں آئے تو اصل کمال اور اس کا وجود، اس معلول کی علت ہی سے ہوگا لیکن چونکہ علت جو ایک جہت کمال یعنی وجود رکھتی ہے کہ موثریت بھی بعینہ وہی وجود ہے تو وہ وجود، غیر سے ہے لہذا وہ اثر بھی غیر سے ہوگا۔ البتہ چونکہ اس اثر کی علت، معلولیت کی خاطر ایسی ذاتی محدودیت رکھتی ہے جو کہ مجعول نہیں ہے لہذا اس اثر میں جہات نقص وعدم اور کدورت ومحدودیت حاصل ہوگئی ہے۔

تو یہ جہات عدمی، اس اثر کی علت سے ہیں، ان کا علت العلل سے کوئی ربط نہیں ہے، کیونکہ علت العلل نے اس علت میں محدودیت ونقص کو جعل نہیں کیا ہے اس لئے کہ جعل کا تعلّق اصل وجود سے ہے اور اصل وجود، معلول ہے، بلکہ اس علت میں محدودیت ونقص، خود اس کی ذاتی معلولیت کی خاطر ہے اور جعل اور تعلّق علم وقدرت کے قابل نہیں ہے، کیونکہ عدمی امر ہے اور ان عدمیات اضافیہ میں سے ہے کہ جو حقیقت نہیں رکھتے ہیں خواہ اس کا نام عدم رکھ لیں یا ماہیت: {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ} ۔[1]

مثلاً اگر کوئی شخص کسی کے قتل کا ارادہ کرے اور اس قتل کردے تو اصل ارادہ بذاتہا خیر ہے، چونکہ وجود ہے اور اگر ارادہ بذاتہا خیر نہ ہوتا تو اس سے اس کی ذات کا جدا ہونا ممکن نہیں تھا، اصل علم واختیار بھی بالذات خیر ہیں، کیونکہ وجودی امر ہیں ۔

قوت وقدرت بھی جو فاعل کے بازو میں ہے بذاتہا امور وجودیہ سے ہے اور من حیث ہو ہو، خیر ہے اور اگر بذاتہا خیر نہ ہو تو بذاتہا شر ہونا چاہیے اور کبھی بھی قوت

---

۱ . سورۂ نساء، ۷۹۔

وقدرت کو خیر نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ ذاتی امور قابل تغیّر نہیں ہوتے ہیں ۔ اس تیز چھری کی کاٹ بھی جسے فاعل نے ہاتھ میں لے رکھا ہے امر وجودی، نیز چھری کے نمایاں اوصاف میں ہے لہٰذا خیر ہے۔ رہا مقتول کا لطیف حلقوم کہ جو تاثیر کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ بھی خیر ہے تو پھر اس فعل میں وہ کیا ہے جو برا ہے؟ برا وہ عدمی امر یعنی اختلال نظام اور سر کا بدن سے جدا کرنا ہے اور چونکہ عدمی ہے لہٰذا بالذات قبیح ہے اور یہ قبح بالذات ان تمام وجودات میں سرایت کر کے انہیں بالعرض قبیح کئے ہوئے ہے اور چونکہ وہ شخص اور اس کا ارادہ بالعرض قبیح ہوچکے ہیں لہٰذا فی الحال مبغوض ہیں اور وہ شخص قابل جہنم ہوگیا ہے حتی کہ وہ چھری بھی بالعرض مبغوض ہوجاتی ہے اور انسان کو بری لگنے لگتی ہے۔

تو یہ جو اس شخص کو فعلاً سزا دی جاتی ہے وہ اس لیے ہے کہ وہ اس عدمی امر کے باعث قبیح بالعرض کا سبب کیوں بنا ہے، ایسا نہیں ہے کہ اس کی سزا اس وجہ سے ہو کہ اس کے پاس ارادۂ بالذات اور علم وقدرت کا وجود کیوں تھا اور گوشت، رگ اور خون کیوں موجود تھے؟ کیونکہ یہ تمام امور وجودی خدا کی طرف سے ہیں لیکن وہ عدمی ونقصی امر، خود اس کی طرف سے ہے لہٰذا عذاب الیم اور نار جحیم کا مستحق ہے اس امر عدمی کے باعث کہ جو خود اسی کی طرف سے۔

اور ایسے موجود کا قائل ہونا ممکن نہیں ہے جو من حیث الوجود، شر ہو اور جس نے اس طرح کی بات کہی ہے وہ بے شعوری میں کہی ہے اس لیے کہ یا تو وہ مبدأ کے تعدد کا قائل ہو جیسے ثنویہ جو اہریمن اور یزداں کے قائل ہیں یا پھر مبدأ کو ''أَقْبَحُ الْمَوجُودات'' جانے۔

اب تک مطلب عقلی تھا اور ہم نے برہان کی میزان کی روسے گفتگو کی، مسئلہ کے تار وپود میں عقلی دقت برتی، تقاضائے برہان کے مطابق جبر وتفویض کو باطل کیا، ہر موجود ممکن کو من ذاتہ ''لَيْس'' (نہیں ہے) اور من علتہ ''أَلَيْسَ'' (موجود ہے) جانا، برہان کے ساتھ کہا کہ موجودات ممکنہ کے بیچ اس بات میں کہ ان سب کی پیشانی وجود پر بطلان لکھا ہوا ہے، کوئی فرق نہیں ہے اور اس بطلان میں کہ جو قلم جبلّت کا اثر ونتیجہ ہے، موجودات علویہ وسفلیہ، ملائکۃ اللہ، انبیاء ومرسلین، جمیع بشر، نیز آسمان وزمین اور ان کے بیچ کے موجودات میں کوئی تفاوت نہیں ہے۔

اور پھر ثابت کیا کہ تمام موجودات بلا واسطہ ذات حق سے متعلق نہیں ہوسکتے ہیں حالانکہ وہ سب کے سب، عین تعلّق وربط ہیں ۔ خلاصہ یہ کہ یہاں تک ہم نے مطلب کو برہانی بنا کر اس کے حدود وثغور کو حکمت وفلسفہ کی روسے محکم کیا اور کوئی شخص برہان کی مخالفت نہیں کرسکتا ہے اور ہم فرزندان برہان، مقدمات برہان کی تکمیل کے بعد اگر سارے اہل عالم ایک دوسرے کی پشت پناہی کرتے ہوئے خلاف برہان بات کہیں تو بھی ہم برہان سے ہاتھ نہیں کھینچیں گے۔

اور قول جبر وتفویض کے بطلان اور امر بین الامرین کے ثبوت پر تمام مراتب وجود میں برہان قائم ہوا۔

امر بین الامرین کا بیان، عقلائی وکلامی روش پر

اب اس عقلی روش سے دستبردار ہو کر مطلب کو ہم عقلائی طریقہ سے آگے بڑھاتے ہیں:

یہ بات مسلّم ہے کہ تمام عقلاء کے یہاں نظام دنیا کی صلاح، دوران زندگی کے بہتر گزرنے اور امر معاش کے صحیح چلنے کیلئے حاکموں اور محکوموں اور آقاؤں اور غلاموں کے بیچ میں کچھ قوانین بنائے جاتے ہیں ۔

غلام کے کچھ حدود ہوتے ہیں کہ اگر ان کی رعایت کریں تو ثواب وجزا پاتے ہیں اور اگر ان سے تجاوز کریں تو عقاب وسزا کے مستحق ہوتے ہیں اسی طرح مولا وآقا حضرات کے بھی کچھ حدود ہوتے ہیں جن کی رعایت کرنا خود ان کی آقائیت کی حد میں لازم ہوتا ہے، بلا وجہ سزا نہ دیں، غلاموں کو شاقّ اور ناقابل تحمل اوامر وتکالیف پر مجبور نہ کریں کہ اگر مولا اپنی حد سے تجاوز کرے تو اسے ظالم کہیں گے اور اگر غلام اپنی حد سے تجاوز کرے تو اسی عاصی کہیں گے اور مستحق سزا سمجھیں گے اور اگر مولا اپنی حد سے آگے نہ بڑھے تو عادل ہے اور اگر غلام اپنی حد سے نہ گزرے تو ثواب کا مستحق ہے۔

بالجملہ؛ عقلائ، غلاموں کے تئیں آقاؤں کیلئے تربیت اولاد کی منزل میں صاحبان اولاد کیلئے اور مملکت کی منزل میں حاکموں کیلئے چند چیزوں کو استحقاق ثواب وعقاب کا معیار جانتے ہیں کہ ان کے جمع ہوجانے کی صورت میں آدمی چون وچرا کے بغیر ثواب وعقاب میں سے کسی ایک کا مستحق ہوجاتا ہے اور اگر غلام اس کام کے سلسلہ میں جس کا اسے حکم دیا گیا ہے یا جس سے اسے روکا گیا ہے مولا کے امر ونہی کی طرف متوجہ نہ ہوسکے لیکن خود اس فعل کے حسن وقبح کی تمیز کرلے تو موافقت کی صورت میں مستحق ثواب اور مخالفت کی صورت میں مستحق عقاب قرار پائے گا۔

عقلائ، استحقاق ثواب وعقاب کے باب میں اختیار کے علاوہ ایک اور چیز کی شرط جانتے ہیں اور صرف اختیار کو کافی نہیں مانتے ہیں اس لیے کہ حیوانوں میں بھی اختیار وشعور ہوتا ہے، اسی لیے تم دیکھتے ہو کہ گائے، گدھا اور گھوڑا پہلے گھاس اور بھوسے کو سونگھتا ہے پھر اسے کھانے کیلئے اختیار کرتا ہے۔ البتہ ان کا اختیار انہیں چیزوں سے متعلق ہے جو ان کے ادراک کے افق میں ہوتی ہیں اور جو چیز ان کے

افق ادراک سے باہر ہوتی ہے تو چونکہ وہ اس کے حسن وقبح کی تشخیص نہیں کرسکتے ہیں لہٰذا اختیار کے بغیر اس کے مرتکب ہوتے ہیں ۔

بالجملہ؛ باب استحقاق عقاب وثواب میں علاوہ اس کے کہ فعل از روئے علم ہونا چاہیے، ضروری ہے کہ اسی کی شروعات، ارادہ، مشیت، اختیار اور مصالح ومفاسد کی تمیز کی بنیاد پر ہو، یہاں پر فلسفی باتیں کام نہیں آئیں گی اور ممکن نہیں ہے کہ جس وقت چور پہ مقدمہ چلایا جا رہا ہو اور اس کی تقصیر ثابت کی جا رہی ہو یہ کہا جائے کہ یہ اختیار اگر ایک دوسرے اختیار کی روسے تھا تو تسلسل لازم آتا ہے اور وہ باطل ہے ''وكلّ ما بالعرض لابد ان ينتهي إلىٰ ما بالذات'' (ہر وہ چیز جو بالعرض ہے ضروری ہے کہ اس چیز تک پہنچے جو بالذات ہے) لہٰذا میرا اختیار، اختیاری نہیں تھا اور میں کہاں خود سے وجود رکھتا ہوں کہ کسی چیز کی چوری کر سکوں ۔ یہ ہاتھ اور گوشت میرا نہیں ہے، بلکہ اس کے پس گردن پر ایک ہاتھ ماریں گے اور کہیں گے کہ بکواس نہ کرو، یہ کیسی باتیں کر رہے ہو؟ یہ تو دیوانہ ہوگیا ہے اسے پاگل خانے لے جاؤ۔

الحاصل؛ یہاں پر اب حکیمانہ وفیلسوفانہ عقل کا کام نہیں ہے، بلکہ کلامی عقل ہے اور متکلّمین کی روش پر ہم بات کر رہے ہیں۔

متکلم کہتا ہے کہ یہ جو کہا گیا ہے کہ تمام وجودات، تعلّق وربط صرف ہیں بے ربط بات ہے اور ہم اس طرح کی باتوں سے کوئی سروکار نہیں رکھتے ہیں جو چیز عقلاء کے نزدیک استحقاق ثواب وعقاب کے سلسلہ میں تمام الموضوع ہے، یہ ہے کہ فعل، علم، شعور، اختیار اور تمیز کی روسے صادر ہو ہمیں ان کے مبادی سے کوئی مطلب نہیں ہے کہ علم واختیار کے مبادی کیا ہیں، مبادی جو بھی ہوں، عقلاء اس بارے میں کہ کہاں ظلم ہے اور کہاں عدل ہے جو کچھ ہم نے کہا اس سے زیادہ کسی چیز کو مدنظر نہیں رکھتے ہیں ۔

سارا عالم اسی بنیاد پر رواں دواں ہے، اگر حکیم جبری بھی ہو تو اپنی بات سے ہاتھ کھینچ کر تربیت اولاد کی منزل میں طبیعی طورپر اقدام کرتا ہے اور اپنے اہل وعیال اور عبد واولاد سے سروکار رکھنے میں اپنی فطری حالت کے ساتھ علم، شعور، اختیار اور تمیز کے علاوہ کسی اور چیز کو باب ثواب وعقاب میں معیار نہیں جانتا بلکہ اس باب میں تمام موضوع اسی کو جانتا ہے اگر اس کے حکم کی علم، شعور، اختیار اور تمیز کی روسے تعمیل کریں تو انہیں مدح وثواب کا مستحق جانتا ہے اور اگر علم، شعور، اختیار اور تمیز کے ہوتے ہوئے اس کے حکم کو پامال کردیں تو فلسفی مسائل میں غور وخوض کئے بغیر انہیں سزا دے گا اور خود کو ظالم نہیں سمجھے گا اور اگر وہ کہیں کا امام جماعت ہو تو دوسرے لوگ اس کے پیچھے نماز بھی پڑھیں گے اور جیسا کہ ہم نے کہا یہ بات تمام انسانوں کی فطرت ہے اور کوئی بھی اس عقلائی روش سے تجاوز نہیں کرتا ہے۔

تو یہ روش، عقلائی اور از روئے عقل فطری ہے اور تمام الٰہی ومادی ادیان میں صورت امر یہی ہے کہ اگر کوئی ملک کے قانون کی مخالفت کرے اور پھر ان باتوں کا سہارا لے کہ اگر میرا اختیار ایک دوسرے اختیار کی بنیاد پر ہے تو اس دوسرے اختیار میں یہی بات دہرائیں گے اور نقل کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا اور انسان بلکہ ہر موجود ممکن کا وجود ربط محض وتعلّق صرف ہے تو اس کے منہ پر ماریں گے اور اگر خاموش نہیں ہوا تو اسے پاگل خانے بھیج دیں گے اور اس سے کہیں گے کہ یہ کیسی باتیں کر رہے ہو یہ بے تکی باتیں ہیں، وجود تعلّقی کس چڑیا کا نام ہے؟ اختیار اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ ہم نے اطراف اور راستے تمہیں دکھا دیئے اور کہہ دیا کہ اگر اس طرف سے جاؤگے تو ایسا ہوگا اور اگر اس طرف سے گئے تو ویسا ہوگا اور تم بھی یہ اختیار وتمیز رکھتے تھے۔

دست مرتعش ودست مختار کے ساتھ مطلب کی تطبیق

بالجملہ؛ عقلائ، مرتعش ہاتھ اور با اختیار ہاتھ کی حرکت کے بیچ فرق کو ناقابل انکار مانتے ہیں اگر ہاتھ ارتعاش کی روسے کسی کے سر پر لگ جائے تو کچھ نہیں بولیں گے بلکہ دلوں میں ہمدردی پیدا ہوگی لیکن اگر ہاتھ از روئے اختیار حرکت کرے اور کسی کے سر پر لگ جائے تو اسے مستحق سزا قرار دیں گے اور اس کی باتیں بے نتیجہ ثابت ہوں گی۔

تو اسی کلامی وعقلائی بیان کی بنیاد پر حالات قیامت اور پاداش اخروی وجزائے الٰہی قائم ہیں ۔ رسولوں کی بعثت اور رسول باطنی (عقل) کی عطا، حسن وقبح کی تمیز کیلئے اور اطاعت گزاروں اور معصیت کاروں کے واسطے پاداش وجزا کی تعیین کیلئے اختیار، علم اور شعور کی بنیاد پر ہے؛ اس کے بعد اور باتیں غلط ہیں اور اس چور کی بکواس کی طرح ہیں جسے اختیار حاصل تھا اور چوری کی قباحت کا علم بھی تھا اور وہ محاکمہ واستفسار کی منزل میں بکواس کر رہا تھا تو اسے جیل میں بند کر کے، کوڑے ماریں گے اور کوئی ظلم بھی نہیں ہوگا بلکہ عین عدل ہوگا۔

کیا قانون الٰہی کی نوعیت قوانین تقنینی کی نوعیت سے مختلف ہے؟ یقینا قانون سازی بطور اتم واکمل یہی ہے تو باب معصیت واطاعت میں جو چیز عقلاء کے درمیان تمام موضوع ہے وہ یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

اس بنا پر اگر مولائے حقیقی نے ہمیں حکم دیا اور ہمیں ساری نعمتیں اسی سے حاصل ہیں اور علاوہ اس کے کہ وہ تمام مصالح ومفاسد کا بطور اعلیٰ واتم، عالم ہے، ہمیں بھی دیدۂ بصیرت اور فہم عطا کیا اور ہم نے بھی سمجھا اور مزید برآں، ارسال رسل وانزال کتب فرمایا، ہمیں اختیار دیا اور ہم نے عقل ووجدان کی بداہت سے سمجھا کہ

ارتعاشی حرکت اختیاری حرکت سے الگ ہے تو اگر ہم اس کے حکم کی مخالفت کریں تو عاصی اور اگر موافقت کریں تو مطیع قرار پائیں گے۔

اینکہ گویی این کنم یا آن کنم   این دلیل اختیار است ای صنم [1]

بنابریں، علاوہ اس کے کہ مطلب، برہان عقلی اور اس کے مبادی میں دقت کے ساتھ ثابت ہوا ''لاٰ جَبْرَ وَلاٰ تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الأَمْرِين'' کے معنی روش عقلائی کے ساتھ بھی مبرہن ہوا اور کلامی نہج سے بھی ثابت ہوگیا۔

اور اس روش کے مطابق جیسا کہ مرحوم مجلسیؒ نے فرمایا ہے، جبر نہیں ہے [2]یعنی ایسا نہیں ہے کہ انسان کو مجبور کیا گیا ہو اور فعل میں اس سے اختیار کو سلب کر لیا گیا ہو اور ایسا بھی نہیں ہے کہ انسان جوچاہے انجام دے اور ہر جگہ مطلق العنان ہو۔

ہاں ! وہ قادر ہے جب تک کہ اسے روک نہ دیا گیا ہو لیکن ایسا بھی نہیں ہے کہ کوئی اتفاق اسے پیچھے نہیں بٹھا سکتا ہے، بلکہ کبھی تو خدائے متعال اس پر روک لگا دیتا ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس سے کوئی سروکار نہیں رکھتا ہے اور تفویض کے بطلان پر اس معنی میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ انسان مثلاً چوری کرسکتا ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس پر روک لگ جاتی ہے۔ وہ تفویض جس کے بطلان پر دلیل قائم ہے وہ اس معنی میں تھی کہ اگر خدا نہ ہو تب بھی وہ کچھ کرنے کی توانائی رکھتا ہو اور خدا کی طرف سے اس کی جانب کوئی دست اختیار دراز نہ ہو۔

اور یہ تفویض ایک دوسری چیز ہے تو ان افعال میں کہ جو موجب ثواب یا عقاب ہوتے ہیں تمام موضوع، اختیار وارادہ ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ارادہ ایک دوسرے ارادہ سے اور اختیار ایک دوسرے اختیار سے وابستہ ہو۔۔۔

آیات سے استناد کے ساتھ مطلب کی تکمیل

اب جو شخص ان مباحث کو جو ہم نے ذکر کئے مدنظر رکھے اور مبحث علم کو جو پہلے گزر چکا اس سے ملحق کر لے اور پھر اس باب میں وارد شدہ اصول کافی کی روایات گرامی اور قرآن کی آیات کریمہ کی طرف رجوع کرے تو وہ سمجھ سکتا ہے کہ مطلب کیا ہے؟ اس لیے کہ قرآن کریم نے تمام مطالب ومباحث کو صراحت لہجہ کے ساتھ بیان نہیں فرمایا ہے، بلکہ وہ مطالب جو عام لوگوں کے فہم کے لائق ہیں انہیں کو

---

١ . (یہ جو کہتے ہو کہ یہ کروں یا وہ کروں ؛ اے صنم! یہ اختیار کی دلیل ہے) مثنوی معنوی، دفتر ۵ ، بیت ۳۰۲۴۔

٢ . بحار الانوار، ج ۵ ، ص ۸۲؛ مرآۃ العقول، ج ۲ ، ص ۲۰۷۔

وضاحت وصراحت کے ساتھ بیان کیا ہے، مثلاً نقائص اور پستیوں سے حضرت حق کے منزہ ہونے کو کہ جو افہام عموم میں سما سکتا ہے، صراحت لہجہ کے ساتھ عوام کیلئے بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ خدا کے سلسلہ میں خالص تشبیہ ممکن نہیں ہے اور خالص تنزیہ بھی بے معنی ہے، بلکہ ایک اعتبار سے تشبیہ وتنزیہ کو باہم مخلوط کردیا ہے۔

لیکن بعض وہ مطالب جو افہام عموم سے میل نہیں کھاتے اور اذہان عوام ان کا استقبال نہیں کرسکتے انہیں وضاحت اور صراحت لہجہ کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے اور کبھی انہیں اہل افراد کیلئے مبہم انداز اور راز ورمز میں بیان کیا ہے لیکن ان کے رخ سے پردہ نہیں اٹھایا ہے، بلکہ لطیف عبارت میں لطیف معنی کو بیان کردیا ہے۔

حمد، غیر خدا کیلئے واقع نہیں ہوتی

مثلاً قرآن کریم کی پہلی آیت میں ایک لطیف معنی کے ساتھ تفویض کے باطل مسلک سے ممانعت کی ہے اور اس مسلک کے بطلان کے سلسلہ میں فرمایا ہے: {الحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِیْن} یعنی ساری حمد وستائش اس کیلئے ہے، کیونکہ کوئی چیز اپنے سے کوئی جمال رکھتی ہی نہیں کہ حمد وستائش اس کیلئے ہو، تمام جمال وکمال اس سے ہے اور کوئی جمال وکمال، بطور استقلال موجودات سے ہے ہی نہیں کہ ان کی حمد کی جاسکے۔

اگر ایک انسان زید کی حمد کرتا ہے تو کیا وہ اس کی انسانیت اور تحرک ارادی کی حمد کرتا ہے؟ زید کی انسانیت وحیوانیت تو اعتباری چیز ہے، بلکہ وہ زید کی حمد وستائش اس لیے کرتا ہے کہ وہ عالِم ہے لیکن اگر ہم یہ ملاحظہ کریں کہ علم زید تو محدود ہے تو کیا انسان، زید کی اس کے علم کی محدودیت کی خاطر مدح وتعریف کرتا ہے؟ محدودیت تو نقص ہے تو کیا نقص کی تعریف وتمجید کی جاسکتی ہے، نہیں ! بلکہ اگر انسان، زید کی تمجید کرتا ہے تو اس لیے کہ وہ عالم ہے، اس کے صرف علم کی جہت کو نظر میں رکھتے ہوئے وہ صرف العلم کی تعریف کر رہا ہے تو کیا عالم طبیعت میں صرف العلم کا امکان ہے؟ صرف العلم حضرت حق کے علاوہ کہیں نہیں ہوسکتا ہے لہذا حمد وستائش اسی کیلئے ہے اور انسان خیال کرتا ہے کہ اس نے زید کی ستائش کی ہے۔

اور بداہت عقلی سے کسی کی ستائش کرنا اصلاً محال ہے، کیونکہ کوئی اپنے سے کوئی کمال رکھتا ہی نہیں کہ اس کمال کے باعث اس کی تعریف وستائش کی جاسکے، اسی طرح جیسے عبادت اور سجدہ کرنا غیر حق کیلئے محال ہے۔ ہاں ! آدمی خیال کرتا ہے کہ بت کیلئے سجدہ کر رہا ہے اور عذاب اسی خیال کی خاطر ہوگا ورنہ تمام عبودیتیں حضرت حق اور واجب الوجود ہی کیلئے واقع ہوتی ہیں اور اگر کوئی شخص ایسا کمال رکھتا ہو جو اسی سے قائم ہو چاہے خدا نے ہی اسے پیدا کیا ہو مگر

پھر اسے خدا نے چھوڑ دیا ہو تو اس صورت میں ممکن ہے کہ اس کی حمد وستائش کی جائے لیکن چونکہ ایسا نہیں ہے لہٰذا فرماتا ہے: {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم} اس بنیاد پر کہ ''بسم اللہ'' ہر سورہ میں اسی سورہ سے مخصوص ہے (جیسا کہ تحقیق یہی ہے) تو ''بسم اللہ'' لسانِ ذاکرین ہے اور بس اور {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم} کے بعد کہا جاتا ہے: {اَلحَمْدُ للهِ رَبَّ الْعالَمِیْن} کہ ساری حمد وستائش حقیقتاً خدا سے مخصوص ہے اور یہ تفویض کے باطل مسلک کا سد باب ہے۔

بضرورت برہان، کسی کی حقیقت میں حمد نہیں کی جاسکتی ہے جیسا کہ ''زید عالم'' کے قضیہ میں ہم نے بیان کیا، آیا کوئی شخص خود سے علم رکھتا ہے؟ جو کچھ خود شخص سے ہے وہ نقص ہے اور صرف علم، اس کا ہے اور مدح وستائش، صرف علم کی خاطر ہے اور جب انسان مقام مدح وستائش میں واقع ہوتا ہے تو وہ ستائش، بضرورت عقل، نقص اور حد علم کے واسطے نہیں ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ سب جاہل اور علم میں ناقص ہیں ۔

قرآن میں موسیٰ اور خضر (ع) کی داستان

حضرت موسیٰ نے رسالت میں اس قدر مقام وعظمت رکھنے کے باوجود جب منبر کے اوپر خود پہ ایک نظر ڈالی اور کہا کہ کیا روئے زمین پر مجھ سے بڑا کوئی عالم ہے؟ تو انہیں اشارہ ہوا کہ ابھی منبر سے نیچے اترو اور اس شخص کے پاس جاؤ اور علم حاصل کرو جسے ہم نے خصوصی تعلیم عطا کی ہے۔ منبر سے نیچے آئے، بیٹھے نہیں، بلکہ کہا کہ میں جب تک کہ اسے ڈھونڈھ نہ لوں بیٹھوں گا نہیں اور پھر اپنے رفیق کے ساتھ آئے اور اس شخص تک پہنچے۔[1]

دیکھئے کس تعبیر کے ساتھ اس سے التماس کرتے ہیں: {قالَ لَہُ ہَلْ أَتَّبِعُکَ عَلیٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمٰا عُلِّمْتَ رُشْدَاً}[2] شہید ثانی کہتے ہیں کہ اس آیہ کریمہ میں آداب متعلّم میں سے گیارہ ادب موجود ہے۔[3]

البتہ شاید انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ علم حاصل کرنے کا حکم صرف انہیں چیزوں کیلئے نہیں ہے جو ظاہر میں سنی جاتی ہیں، بلکہ شاید ''امر بین الامرین'' کا قضیہ بھی اس علم حاصل کرنے کا ایک حصہ ہو جیسا کہ آپ ملاحظہ کرسکتے ہیں کہ ایک جگہ

---

١ . تفسیر عیاشی، ج ٢، ص ٣٣٢۔

٢ . ''(موسیٰ نے اس شخص سے) کہا کہ کیا میں آپ کے ساتھ اس بنیاد پر رہ سکتا ہوں کہ آپ مجھے اس علم میں سے کچھ تعلیم کردیں جو رشد وہدایت کا علم آپ کو ملا ہے'' سورۂ کہف، ٦٦۔

٣ . منیۃ المرید، ص ١١٥۔

فرماتا ہے: {فَأَرَدْتُ} [1]دوسری جگہ فرماتا ہے: {فَأَرَدْنا} [2]اور تیسری جگہ فرماتا ہے: {فَأَرادَ رَبُّکَ} ۔[3]

انسان تین مقام رکھتا ہے: مقام اول میں صرف کثرات اور بحر انانیت میں مستغرق ہوتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے کہا، میں نے کیا اور میں نے چاہا۔

جب تھوڑی ترقی کرتا ہے تو دیکھتا ہے کہ صرف وہی نہیں ہے، بلکہ ایک اور ہاتھ بھی بیچ میں ہے تو کہتا ہے: {فَأَرَدْنٰا} اور جب اوپر جاتا ہے تو دیکھتا ہے کہ اس کے پاس کچھ نہیں ہے، وہ ہیچ ہے اور ساری قہاریت اور ارادہ پروردگار کیلئے ہے۔

ہاں ! اس مقام پہ آنے کے بعد معرفت کی روسے نگاہ کرتا اور نقص، عیب، تعییب، تنقیص اور احداث کرنے کو جو کہ عدمی امر ہے خود اپنی طرف نسبت دیتا اور کہتا ہے: {فَأَرَدْتُ} ۔

اور جہاں خشیّت کا معاملہ ہے کہ جو وجود وعدم میں الجھا ہوا معاملہ ہے، کیونکہ خشیّت، ناسازگار ادراک کو کہتے ہیں اور عقلانی ادراک، کمال ہوتا ہے تو پھر اپنے کو اور غیر کو بیچ میں لاتا اور کہتا ہے: {فَأَرَدْنٰا} تاکہ عدم اس کی طرف سے اور کمال غیر کی طرف سے قرار پائے۔

اور جہاں پر صرف کمال اور خالص کنز ہے وہاں {فَأَرادَ رَبُّکَ} کہتا ہے، کیونکہ مقام، مقام انانیت نہیں ہے، انانیت وہاں ہوتی ہے جہاں کوئی نقص ہو یا نقص کمال کے ساتھ الجھا ہوا ہو کہ اسے اس کے کمال کے اعتبار سے صرف الکمال کی طرف نسبت دی جاسکے جیسا کہ {يٰا مَنْ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَالأَنْوارَ وَيٰا مَنْ خَلَقَ الظِّلَّ وَالْحَرُورِ} [4] میں جعل کا نور سے (جو کہ بالاصالت مخلوق ہے) اور ظل سے (کہ اگر نور نہ ہو تو وہ بھی پیدا نہیں ہوسکتا) تعلّق ہوا ہے اور گرچہ ظل، عدمی امر ہے لیکن چونکہ عدم وجود کے ساتھ الجھا ہوا ہے لہٰذا جعل کا ظل سے بھی تعلق ہوا ہے جبکہ ظل، مخلوق اور بالعرض مجعول ہے۔[5]

---

۱ . ''میں نے چاہا'' سورۂ کہف، ۷۹۔

۲ . ''ہم نے چاہا'' سورۂ کہف، ۸۱۔

۳ . ''تمہارے پروردگار نے چاہا'' سورۂ کہف، ۸۲۔

۴ . مصباح کفعمی، ص ۲۵۵؛ مفاتیح الجنان، فقرہ ۶۲ (دعائے جوش کبیر)۔

۵ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۰۸۔

فاعل ہائے غیر الٰہی کے فعل پر اثر مترتب ہونے سے متعلق

اگرچہ ''جبر وتفویض'' کی بحث کلام کی کتابوں میں مذکور ہے لیکن یہ مطلب ایک اصل عقلی کی فرع ہے اور اس کی بحث عقلی اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے، بلکہ آسمان وزمین کے مابین سے زیادہ وسیع ہے جیسا کہ روشن ہوگا اور یہ جو وارد ہوا ہے کہ ''جبر وتفویض کے بیچ ایک منزل ہے جو آسمان وزمین کے مابین سے زیادہ کشادہ ہے'' تو وہ شاید اسی بات کی طرف اشارہ ہو؛ لہٰذا خوب غور کرو۔

تو اب ہم کہتے ہیں کہ کیا وہ معلول جو اپنی علتوں سے صادر ہوئے ہیں، وہ آثار وخواص جو اشیاء پر مترتب ہیں، وہ مسبَّبات جو اپنے اسباب سے مربوط ہیں اور وہ افعال جو اپنے فاعلوں سے صادر ہوئے ہیں خواہ عالم ملک میں ہوں یا ملکوت میں، عالم مجردات میں ہو یا مادیات میں اور خواہ یہ افعال، طبیعی فاعلوں سے صادر ہوئے ہوں جیسے سورج کا چمکنا اور آگ کا جلانا یا حیوانی وانسانی فاعلوں سے اور یا اشیاء پر مترتب ہونے والے آثار وخواص سے ہوں جیسے شہد کی شیرینی اور حنظل (ایلوا) کی تلخی اور خواہ فاعل مختار ہو یا غیر مختار۔ خلاصہ یہ کہ کیا ہر وہ چیز جو کسی طرح کسی دوسری چیز پر مترتب ہوتی ہے وہ بطور مستقل اس طرح خود اس چیز سے صادر ہوتی اور اس پر مترتب ہوتی ہے کہ خدائے متعال کی اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی ہے اور خدا کی شان صرف مبادئ افعال کا خلق کرنا تھا اور بس اور عالم کے ساتھ خدا کی نسبت عمارت کے ساتھ معمار کی نسبت جیسی ہے کہ عمارت قائم کردینے کے بعد وہ اس میں ہر طرح کی تاثیر وتدبیر سے کنارہ کش ہے؟ اور کیا ایسا ہے کہ سورج اپنے روشن ہونے میں، آگ اپنے جلانے میں، انسان اپنے اعمال میں اور فرشتے اپنے متعلقہ امور وشئون میں مستقل اور خود پہ واگذار کئے ہوئے ہیں اور (العیاذ باﷲ) باری تعالیٰ کا وجود وعدم بندہ کی فاعلیت اور موجودات کے منشأ آثار ہونے میں یکساں ہے اور خدا نے مثلاً عقل کو ایجاد کر کے سارے کام اس کے وا گزار کردیئے ہیں یا مکلّف کو وجود عطا کر کے اس کے تمام کام خود اس کی تفویض میں دے دیئے ہیں؟ یا ایسا نہیں ہے، بلکہ خدا جس طرح مبادئ افعال کا فاعل ہے اسی طرح بلا واسطہ آثار کا بھی فاعل ہے اور کوئی شے فاعلیت وتاثیر نہیں رکھتی ہے، کوئی موجود اپنے غیر کی نسبت، علت نہیں سمجھا جاتا ہے اور کوئی مخلوق کوئی خاصیت نہیں رکھتی ہے، بلکہ تمام اشیاء علیت وتاثیر اور خواص وآثار سے دور اور بے بہرہ ہیں لیکن خدا کی سنت وعادت اس بات پر قائم ہے کہ بعض چیزیں بعض دوسری چیزوں کے بعد وجود میں آئیں مثلاً چمکنا، سورج کے وجود کے بعد وجود میں آئے، جلانا، آگ کے وجود کے بعد، ارادہ وقدرت انسان میں، فعل اور ارادہ کے بعد اور نتائج کا علم قیاسوں کے بعد وجود میں آئے اور اشیاء سب کی سب موثر نہ ہونے میں مشترک ہیں لیکن حقیقت امر سے غفلت کے باعث بس جاہل اس بات کا معتقد ہوگیا کہ آثار موثروں پر مترتب ہوتے ہیں یہاں تک کہ اگر ہم کہیں کہ ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان جسم ہے تو یہ نتیجہ نہیں دے گا کہ ہر انسان جسم ہے اور ان مقدمات کی نسبت نتیجہ کی طرف، فعل ماضی ضَرَبَ، فعل مضارع

يَضْرِبُ کی نسبت کی مانند ہے، نتیجہ کی طرف، لیکن خدائے متعال کی عادت قائم ہے پہلے کے دو مقدمات کے بعد نتیجہ کے وجود میں لانے پر نہ کہ بعد کے دو فعل کے بعد۔

تو تفویضی معتقد ہے کہ خدا بطور مطلق تاثیر گزاری سے معزول ہے مگر مبادیٔ میں، [1] اور جبری معتقد ہے کہ خلائق تاثیر گزاری سے دور ہیں [2] اور ہر چیز براہ راست اور بلا واسطہ خدا سے استناد رکھتی ہے۔

ذات میں احتیاج، فعل میں احتیاج

لیکن عقیدۂ تفویض کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ ایک موجود کا دوسرے موجود کو ایجاد کرنے میں مستقل ہونا اس وقت معقول ہے جب علت نے تمام ممکنہ اعدام کا راستہ معلول پر بند کردیا ہو ورنہ علت، اس چیز کو ایجاد کرنے میں مستقل نہیں ہوگی، لہٰذا اگر معلول کا وجود ہزار شرطوں پر تکیہ کرتا ہو اور فاعل ایک کے علاوہ تمام شرطوں کو ایجاد کرنے پر قادر ہو یا اس فاعل کی طرف سے ایک راستے کے علاوہ عدم وجود معلول کے تمام راستے بند کردیئے گئے ہوں تو بھی وہ فاعل، علت تامہ مستقلہ اور فاعل استبدادی ومستقل نہ ہوگا اور یہ مقدمہ بدیہی ہے، اثبات کا محتاج نہیں ہے اور منجملہ ان اعدام کے کہ جو معلول پہ عارض ہوسکتے ہیں ایک اس معلول کا عدم اس کے فاعل اور مقتضی کے عدم کی وجہ سے بھی ہے کہ اس عدم کا برطرف کرنا ممکنات میں سے کسی کی شان نہیں ہے خواہ وہ مجرد ہو یا مادی ورنہ (اگر کوئی ممکن اس عدم کا سد راہ کرسکے) تو پھر ممکن بالذات واجب بالذات میں تبدیل ہوجائے گا۔

مذہب تفویض کے بطلان کی دوسری دلیل؛ معلول بالذات فاعل الٰہی (یعنی فاعل وجود) میں اپنی تمام ہویت اور کنہ حقیقت ذات کے ساتھ علت سے وابستہ اور اس کا محتاج ہے اور اس کی ذات، عین فقر وتعلّق وربط اور احتیاج محض ہے اور اگر وہ معلول ایسی چیز ہو کہ جو فقر واحتیاج سے متصف ہو تا کہ اس کا فقر زائد بر ذات ہو اور علت سے اس کا تعلّق ایک ایسا وصف ہو جو اس کی اصل ہویت پر عارض ہوا ہو تو اس فرض سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا وجود وجوہر واجب اور اس کی معلولیت عرضی ہو کہ اس فرض کا محال ہونا روشن ہے۔

اور معلول بالذات سے ہماری مراد وہی وجود ممکن ہے کہ جو جعل جاعل کا اثر ہے ورنہ ماہیات نہ تو مجعول ہیں اور نہ وجود رکھتی ہیں مگر بالعرض، اس لیے کہ ماہیات، حدود وجود کے اعتبارات وانتزاعات کا نام ہے اور معلولی وجود کی ذات ہی فقر

---

١ . نقد المحصّل، ص ٣٢٥؛ کشف المراد، ص ٣٠٨؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١۴٦۔

٢ . شرح المقاصد، ج ۴، ص ٢٢٣؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١۴٥۔

وتعلّق ہے اور اگر وہ اپنی کسی حیثیت میں بے نیاز ہو تو اس صورت میں امکان وفقر ذاتی سے وجوب واستغنائے ذاتی کی طرف پلٹ جائے گا اور ایسی بات بداہت وضرورت عقل سے محال ہے۔

فعل میں ممکنات کا مستقل ہونا محال ہے

اور یہ بھی ہے کہ جو چیز ایجاد میں مستقل ہے اسے قطعی طورپر وجود میں بھی مستقل ہونا چاہیے اس لیے کہ ایجاد، فرع وجود ہے اور ایجاد کا وجود سے اشرف ہونا ممکن نہیں ہے لہٰذا تفویض اس معنی میں کہ ممکن کو فاعلیت میں مستقل قرار دیا جائے محال اور مستلزم انقلاب محال ہے یعنی ممکن کے واجب میں تبدیل ہونے کا مستلزم ہے اور اس مقام میں موجود مجرد ومادی یکساں ہیں اور فاعل مختار وغیر مختار میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بنابریں، امر خلقت، فعل، اثر اور خواص کی تفویض کسی دوسرے موجود کی طرف، عقل کیلئے قابل قبول نہیں ہے:

{إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَہُ وَإِنْ يَسْلُبْہُمُ الذُّبابُ شَيْئاً لاٰ يَسْتَنْقِذُوہُ مِنْہُ ضَعُفَ الطّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ * مٰا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِہِ إِنَّ اللهَ لَقَوِىٌّ عَزِيْزٌ} ۔ [1]

ابطال جبر

اب رہی مسلک جبر کے بطلان کی دلیل تو اگرچہ اس کے سلسلہ میں کما حقہ بحث وتحقیق، مسلک تفویض کے ابطال کی طرح ایسے مقدمات کے بیان کرنے پر موقوف ہے جن کے اوپر حکمت متعالیہ میں استدلال ہوچکا ہے لیکن ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کئے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے۔

پہلا یہ کہ چونکہ عالَم تحقق میں وجود، اصل اور بسیط ہے لہٰذا جنس وفصل نہیں رکھتا ہے اور ذی مراتب ہونا، نیز تشکیک خاص سے مشکک ہونا اس کی ذات میں داخل ہے لہٰذا لا محالہ اس کا ہر مرتبہ ناقصہ اس کے ماقبل کے مرتبہ سے ذاتی وبلا فصل، تعلّق رکھتا ہے اس طرح سے کہ اس مرتبہ کے علاوہ کسی اور مرتبہ سے اس کا متعلق

---

۱ . ''وہ لوگ جنھیں تم اللہ کے سوا پکارتے ہو اگر سب کے سب جمع ہوجائیں تو ایک مکھی نہیں پیدا کرسکتے اور اگر مکھی ان سے کوئی چیز چھین لے جائے تو وہ اسے چھڑا نہیں سکتے ہیں طالب ومطلوب دونوں ناتواں ہیں، لوگوں نے خدا کو جیسے پہچاننا چاہیے نہیں پہچانا ، بے شک خدا توانا اور صاحب عزت ہے'' سورۂ حج، ۷۳، ۷۴۔

ہونا ذاتی انقلاب کے مساوی اور محال ہے اور اس برہان کے مقدمات کو ان کی جگہوں سے حاصل کرنا چاہیے۔[1]

ذات حق سے متغیرات کے بلا واسطہ صادر نہ ہونے کی علت

دوسرا یہ کہ چونکہ خدائے متعال غایت بساطت میں بسیط ہے اور اس کے تمام ذاتی صفات وشئون، وجود صرف بسیط کی طرف پلٹتے ہیں لہذا تجدد، زوال اور دگرگونی کا تصور اس کی ذات اور صفات میں نہیں ہوسکتا ہے حالانکہ بساطت ذات وصفات کا لازمہ یہ ہے کہ جو چیز اس سے صادر ہو رہی ہے وہ اس کی حقیقت ذات، تمام ہویت اور صرف حقیقت سے صادر ہو لہذا اگر امور متجدد ومتصرم، خداوند متعال سے براہ راست اور بلا واسطہ صادر ہوں تو اس کا لازمہ اس کی ذات اور ان صفات میں زوال ودگرگونی ہے کہ جو عین ذات حق تعالیٰ ہیں اور اس سے پہلے ہم بیان کرچکے ہیں کہ ارادہ کا صفات فعل سے ہونا نہ کہ صفات ذات سے باطل ہے تو جو چیز خدا سے صادر ہوگی ممکن نہیں ہے کہ اس کے ارادہ سے صادر ہو اور اس کی ذات سے صادر نہ ہو یا ذات سے صادر ہو اور ارادہ سے صادر نہ ہو اس لیے کہ اس کا ارادہ عین ذات ہے لہذا خداوند متعال سے کسی موجود متغیّر ومتصرّم کا صادر ہونا وجود قدیم کے حادث ہونے یا حادث بالذات کے قدیم ہونے اور متغیّر بالذات کے ثابت ہونے کا مستلزم ہے۔

واحد سے کثیر کا بلا واسطہ صادر ہونا محال ہے

تیسرا یہ کہ کثیر چیزوں کا بلا واسطہ ایسی چیز سے صادر ہونا جو تمام جہات سے واحد اور بسیط ہو، اس شے واحد میں ترکیب وتکثّر کا مستلزم ہے اور یہ وحدت وبساطت کے خلاف ہے اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ایسی چیز فاعل غیر مختار ہیں، محال ہے لیکن خدا تو ہر کام اپنے اختیار سے انجام دیتا ہے؛[2] (لہذا اس سے کثیر کا بلا واسطہ صادر ہونا محال نہیں ہے) تو یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ ارادہ واختیار، عین ذات بسیط ہے اور جو چیز ارادہ واختیار سے صادر ہوگی وہ در واقع، ذات سے صادر ہوگی اور ارادہ میں کثرت وتجدد کا وجود عین ذات میں کثرت وتجدد کا وجود ہے، خداوند متعال کے ارادہ واختیار کو اور اس سے امور ارادی کے صادر ہونے کو انسان سے قیاس کرنا، قیاس مع الفارق ہے اور زیادہ تر غلطیاں اسی باطل قیاس سے پیدا ہوتی ہیں، ذات وصفات میں ناقص، متکثّر، متغیّر اور زوال پذیر انسان کہاں اور ذات وصفات میں بسیط، ربّ الارباب کہاں؟ اور یہ توہم کہ واحد بسیط سے کثیر کا بلا واسطہ صادر نہ ہونا خدائے متعال کی

۱۔ اسفار اربعہ، ج ۱، ص ۳۸، ۴۲۷؛ شرح منظومہ؛ حکمت، ص ۱۰، ۲۲، ۴۳۔

۲۔ کشف المراد، ص ۱۱۶؛ شرح المواقف، ج ۴، ص ۱۲۵۔

قدرت میں کوتاہی اور اس کی مغلولیت ید کا مستلزم ہے،[1] فاسد توہم ہے کہ جس کے بطلان کا بیان آئے گا۔

افعال اختیاری کے صادر ہونے میں تاثیر حق وخلق کی کیفیت

چوتھا یہ کہ حقیقت وجود بذات خود، عین منشائیت آثار ہے اور ذات وجود سے آثار کی نفی کسی طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ امر، وجود سے ذات وجود کو سلب کرنے کے مترادف، لہٰذا ممکن نہیں ہے کہ کوئی موجود اس حالت میں جبکہ اس سے اس کے آثار کی نفی کردی گئی ہو وجود رکھتا ہو بلکہ ایک وجود سے اثر کی نفی تمام وجودات حتی کہ وجود واجب سے نفی اثر کی مستلزم ہے اور یہ اس لیے کہ حقیقت وجود بسیط ہے اور اس کا اشتراک معنوی ہے؛ اس مطلب میں خوب غور کرو۔

صحیح نظریہ کے بیان کے سلسلہ میں جو کہ امر بین الامرین اور منزلت بین منزلتین سے عبارت ہے کئی راستے ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ روشن ہوجانے کے بعد کہ تفویض جس کے معنی ہیں ممکن کا ایجاد وفاعلیت میں مستقل ہونا اور جبر جس کے معنی میں موجود سے تاثیر کا سلب کرنا اور خدا کا افعال وآثار کو براہ راست اور بلا واسطہ انجام دینا، دونوں محال ہیں، اب امر بین الامرین کا راستہ روشن ہوجاتا ہے کہ جو عبارت ہے موجودات امکانی کے بلا استقلال موثر ہونے سے کہ ان میں فاعلیت، علیت اور تاثیر پائی جاتی ہے لیکن بغیر استقلال واستبداد کے اور دار ہستی میں خداوند متعال کے علاوہ کوئی فاعل مستقل نہیں ہے اور دیگر موجودات جیسا کہ موجود ہیں لیکن بالاستقلال نہیں، بلکہ ربط محض ہیں اور ان کا وجود، عین فقر وتعلق اور صرف ربط واحتیاج ہے، صفات وآثار وافعال میں بھی اسی طرح ہیں اور باوجودیکہ صفات وآثار وافعال رکھتے ہیں لیکن ان میں سے کسی میں مستقل نہیں ہیں جیسا کہ اس کا استدلال گزر چکا ہے۔[2] اور جو شخص اس حقیقت کو کہ ممکن ربط محض ہے سمجھ لے وہ جان لے گا ممکن کا فعل اس کا اپنا ہوتے ہوئے خدا کا فعل ہے اور عالم اس اعتبار سے کہ ربط صرف اور تعلّق محض ہے قدرت خدا اور اس کے ارادہ وعلم وفعل کا ظہور ہے اور یہ عین منزلت بین منزلتین وامر بین الامرین ہے اور شاید خدا نے اپنے اس قول میں جو کہ عین حق ہے اسی کی طرف اشارہ کیا ہو کہ {وَمٰا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ رَمَیٰ} ؛ [3]کیونکہ کنکر مارنے کو جس جہت سے ثابت کیا ہے اسی جہت سے نفی بھی کی ہے اور کہا ہے کہ ''آپ نے کنکر پھینکے

---

۱ . نقد المحصّل، ص ۳۰۰؛ کشف المراد، ص ۱۱۶؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۴۹۔

۲ . طلب وارادہ، ص ۳۲۔

۳ . ''جس وقت آپ نے کنکر پھینکے آپ نے نہیں پھینکے بلکہ اللہ نے پھینکے'' سورۂ انفال، ۱۷۔

اور کنکر نہیں پھینکے‘‘ اس لیے کہ ’’رَمْی‘‘ کا ان سے ہونا خود ان کی قوت اور استقلال سے نہیں ہے، بلکہ اللہ کی قوت وقدرت سے ہے اور خدا کے اس ارشاد میں کہ {وَمَا تَشَآؤُونَ إلاّ أَنْ يَشَآءَ اللهُ}[1] مشیت کو خدا کیلئے ثابت کیا ہے مشیت کے ان کیلئے ہونے کی جہت سے نہ یہ کہ موثر بطور مشترک دو مشیت یا دو فعل ہو بلکہ اس طرح سے کہ ممکن کی مشیت، خدا کی مشیت اور اس کی مشیت کے ساتھ عین ربط وتعلّق ہے۔

شرک تفویضی اور کفر جبری

تنبیہ

تفویضی نے ممکن کو اس کی حد سے نکال کر حدود واجب بالذات تک پہنچا دیا ہے لہذا مشرک ہے اور جبری نے خدائے متعال کو اس کے علوّ مقام سے بقعہ امکان کے حدود میں اتار دیا ہے لہذا کافر ہے۔ ہمارے مولیٰ علی بن موسیٰ الرضا (ع) جبر کے قائل کو کافر اور تفویض کے قائل کو مشرک کہا ہے۔ صدوق الطائفہ (شیخ صدوق ؒ) کی عیون الاخبار میں [2]روایت کے مطابق اور امر بین الامرین کو راہ وسط واعتدال قرار دیا ہے کہ جو امت محمد ﷺ کیلئے پسندیدہ ہے اور یہ راہ، مقام ربوبیت اور حدود امکانی کے تحفظ کی راہ ہے۔

جبری نے واجب کے حق میں بلکہ ممکنات کے حق میں ظلم کیا ہے اور تفویضی نے بھی یہی کیا ہے اورامر بین الامرین کے قائل نے ہر صاحب حق کو اس کا اپنا حق دیدیا ہے۔ جبری کی داہنی آنکھ اندھی ہے اور اس کا اندھاپن اس کی بائیں آنکھ تک سرایت کرگیا ہے اور تفویضی کی بائیں آنکھ اندھی ہے اور اس کا اندھاپن اس کی داہنی آنکھ تک سرایت کرگیا ہے اور امر بین الامرین کا جو قائل ہے اس کی دونوں آنکھیں سلامت اور بینا ہیں ۔

جبری اس امت کے ’’مجوسی‘‘ ہیں کہ جنہوں نے پست امور اور نقائص کی خدا کی طرف نسبت دی ہے اور تفویضی اس امت کے ’’یہودی‘‘ ہیں کہ جنہوں نے خدا کے

---

۱ . ’’تم لوگ نہیں چاہتے ہو مگر یہ کہ خدا چاہے‘‘ سورۂ انسان، ۳۰؛ سورۂ تکویر، ۲۹۔
۲ . عیون اخبار الرضاؑ، ج ۱، ص ۱۲۴، ح ۱۷۔

ہاتھ کو بندھا ہوا قرار دیا ہے {غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبسُوطَتَان}[1] اور امر بین الامرین کے قائل، حنیف اسلامی کی راہ وروش پر ہیں ۔[2]

تفویض کا اثبات یا نفی

جان لو کہ تفویض کے ایک معنی ہیں جو بحث جبر وتفویض میں مذکور ہے اور وہ عبارت ہے اس سے کہ حق تعالیٰ کسی امر میں، خلقت عوالم غیبیہ ومجردہ کی غایت قصویٰ سے لے کر عالم خلق وتکوین کے منتہیٰ النہایات تک خود کو (نعوذ باالله) تصرف قیومی سے منعزل کر لے اور اس امر کو کسی موجود کامل وتام وروحانی وصاحب اختیار یا کسی موجود طبیعی ومسلوب الشعور والارادہ کو وا گزار کردے کہ وہ موجود اس امر میں تصرف تام ومستقل رکھتا ہو اور ''تفویض'' اس معنی میں نہ امر تکوین میں نہ امر تشریع میں اور نہ سیاست وتأدیب عباد میں کسی کیلئے ممکن نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس سے واجب میں اثبات نقص وامکان اور ممکن میں نفی امکان واحتیاج لازم آتی ہے۔

اور اس کے مقابل میں ''جبر'' ہے اور وہ عبارت ہے مراتب وجود سے آثار خاصہ کے سلب کرنے، بالکل سے اسباب ومسبَّبات کی نفی کرنے اور بطور مطلق واسطوں کو نظر انداز کرنے سے اور یہ بھی مطلقاً باطل اور برہان قوی کے خلاف ہے اور یہ بھی افعال مکلفین سے مخصوص نہیں ہے جیسا کہ مشہور ہے بلکہ اس معنی میں جبر وتفویض کی نفی، الله کی سنت جاریہ ہے تمام مراتب وجود اور مشاہد غیب وشہود میں اور اس کی تحقیق ان اوراق کے حوصلے سے باہر ہے اور جو روایات جبر وتفویض کی نفی کرتی ہیں وہ تفویض کے اسی معنی پر حمل کی گئی ہیں اور جو روایات تفویض کو ثابت کرتی ہیں خواہ بعض احکام کی تشریع میں جیسے ایک روایت کریمہ کہ جس کی سند کافی میں حضرت امام باقر (ع) تک پہنچتی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ''رسول خدا ﷺ نے آنکھ اور نفس کی دیت مقرر کی اور نبیذ (کھجور کی شراب) اور ہر مسکر (نشہ آور) کو حرام قرار دیا۔ ایک شخص نے آنحضرتؐ سے پوچھا کہ ''وحی کے آئے بغیر'' تو آپؐ نے فرمایا: ہاں ! تاکہ معلوم ہوجائے کہ کون رسول خداؐ کی اطاعت کرتا ہے اور کون ان کی معصیت کرتا ہے''۔[3] اور جیسے نمازوں میں چند رکعت کا اضافہ

---

۱ . ''خود انہیں کے ہاتھ بندھے ہوئے ہیں اور جو بات انہوں نے کہی اس کے سبب وہ ملعون واقع ہوئے ہیں'' سورۂ مائدہ، ۶۴۔

۲ . طلب وارادہ، ص ۲۹۔

۳ . اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۷، کتاب الحجہ، باب التفویض الیٰ رسول الله ﷺ والی الأئمة (ع) في أمر الدين، ح ۷۔

کرنا، [1] اور ماہ شعبان کا اور ہر مہینہ کے تین دن کا روز مستحب قرار دینا [2] یا (تفویض کو ثابت کرتی ہیں) مطلق امور خلائق میں جیسا کہ دیگر روایات کریمہ میں ہے جیسے کافی کی روایت میں:

بِإسنادِهِ عَنْ زُرَارَةَ قالَ سَمِعْتُ أَبا جَعْفَرٍ (ع) وَأَبا عَبْدِ اللهِ (ع) يَقُولاٰنِ:

إنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ فَوَّضَ إلىٰ نَبِيِّهِ أَمْرَ خَلْقِهِ لِيَنْظُرَ كَيْفَ طاعَتُہُمْ. ثُمَّ تَلاٰ ہٰذِهِ الآيَۃَ: {مٰا آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمٰا نَہاكُمْ عَنْہُ فَانْتَہُوا} [3]

اور دیگر روایات جو اسی مضمون یا اس سے قریب کے مضمون کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہیں وہ تفویض کے اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر حمل کی گئی ہیں ۔

اور علمائے اعلام نے کچھ وجہیں اور تاویلیں ذکر فرمائی ہیں، ایک یہ ہے کہ جناب محدث خبیر علامہ مجلسیؒ نے ثقۃ الاسلام کلینی اور اکثر محدثین سے نقل فرمایا ہے اور خود انہوں نے بھی اسی کو اختیار فرمایا ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ خداوند متعال نے پیغمبرؐ کو اس طرح کامل کرنے کے بعد کہ وہ کسی امر کو اختیار نہ فرمائیں مگر یہ کہ وہ حق وصواب کے مطابق ہو اور آنحضورؐ کے خاطر مبارک میں کوئی ایسی چیز خطور نہ کرنے جو خواست خدا کے خلاف ہو، بعض امور کی تعیین کو آپ کی طرف تفویض فرما دیا۔ مثلاً واجب نمازوں کی رکعتوں میں اضافہ کرنا اور روزہ ونماز میں نوافل کی تعیین کرنا وغیرہ اور یہ تفویض، آنحضورؐ کے شرف وکرامت کے اظہار کیلئے ہے بارگاہ قدس الٰہی جل جلالہ میں اور آنحضورؐ کی اصل تعیین اور اختیار وحی والہام کے راستے سے ہٹ کر نہیں ہے اور آنحضورؐ کے اختیار کے بعد وحی کے ذریعہ اس امر کی تاکید کردی جاتی ہے۔[4]

اور اسی وجہ سے ملتی جلتی دوسری وجہیں مرحوم مجلسیؒ نے بیان کی ہیں جیسے یہ کہ امر سیاست اور تعلیم وتأدیب خلق، آنحضورؐ کو تفویض کردیا گیا ہے یا بیان

---

۱ . وسائل الشیعہ، ج ۳، کتاب الصلاۃ، باب ۱۳، ابواب اعداد الفرائض، احادیث ۱۲، ۱۴۔

۲ . ''رسول خداؐ نے ماہ شعبان کا اور ہر مہینے کا تین روزہ سنت قرار دیا تاکہ مستحبی روزے واجب روزوں کے دو برابر ہوجائیں تو خدا نے پیغمبرؐ کیلئے اس بات کی اجازت دیدی'' وسائل الشیعہ، ج ۷، ص ۳٦۱، باب ۲۸، ابواب صوم مندوب، ح ۵۔

۳ . کلینیؒ اپنی سند کے ساتھ زرارہ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے امام باقر وامام صادق (ع) کو فرماتے ہوئے سنا کہ خدا نے خلائق کے امور اپنے پیغمبرؐ کے سپرد کردیئے تاکہ یہ دیکھے کہ وہ کس طرح سے اطاعت کرتے ہیں پھر اس آیت کی تلاوت فرمائی کہ ''جو کچھ تمہارے لیے پیغمبرؐ لائے ہیں اسے لے لو اور جن چیزوں سے روکا ہے، ان سے باز رہو''اصول کافی، ج ۱، ص ۲٦٦، کتاب الحجہ، باب التفویض الی رسول اللہؐ والی الأئمۃؑ في أمر الدین، ح ۳۔

۴ . مرآۃ العقول، ج ۳، ص ۱۴۴، کتاب الحجہ، باب التفویض الی رسول اللہؐ، ح ۱۔

واظہار احکام یا وقت کی مصلحت کے مطابق جیسے تقیہ کے وقت احکام کا اظہار نہ کرنا، آنحضور ؐ اور دیگر معصومین ؑ کو تفویض کردیا گیا ہے۔[1]

لیکن ان وجوہ میں سے جنہیں ان بزرگواروں نے ذکر کیا ہے کسی ایک وجہ میں اس طرح ایک برہانی ضابطہ کے طورپر تفویض امر کی کمیت بیان نہیں کی گئی ہے کہ جو اصول حقہ سے منافات نہ رکھتی ہو، نیز اس تفویض اور تفویض محال کے بیچ فرق کو واضح نہیں کیا گیا ہے، بلکہ ان کیلئے مخصوصاً مرحوم مجلسی ؒ کے کلمات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایجاد، اماتہ، رزق اور احیاء کا معاملہ بطور مطلق، حق تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ میں ہو تو یہ تفویض ہے اور اس کا قائل کافر ہے اور کسی عاقل کو ایسے شخص کے کافر ہونے میں شک نہیں ہے۔

اور کرامات ومعجزات کا معاملہ مطلقاً استجابت دعوات کی مانند قرار دیا ہے اور حق کو ان امور کا فاعل مانتے ہیں لیکن خلق کی تعلیم وتربیت، انفال وخمس میں منع واعطاء اور بعض احکام کے جعل کو درست اور صحیح جانتے ہیں ۔

اور یہ بحث ان بحثوں میں سے ہے جن کے مورد کی تنقیح وتوضیح کم ہوئی ہے چہ جائیکہ ایک صحیح میزان کے تحت آئی ہو اور غالباً مطلب کے ایک گوشے کو لیا گیا اور اسی کے بارے میں بحث ہوئی ہے۔ راقم الحروف بھی اپنے قصور باع (کم بضاعتی)، نقص استعداد واطلاع، کاغذ پارہ اور قلم شکستہ کے ساتھ اس حیرت انگیز وادی میں مقدمات کی روسے نہیں وارد ہوسکتا ہے لیکن نتیجۂ برہان کے طورپر اجمالی اشارہ کئے بغیر چارہ نہیں اور حق کا اظہار کئے بغیر چھٹکارا نہیں ہے۔

تفویض محال

جان لینا چاہیے کہ تفویض محال میں کہ جو مغلولیت ید اللہ اور بطور مستقل، قدرت وارادۂ عبد کی موثریت وتاثیر سے عبارت ہے، بڑے اور چھوٹے امور کے بیچ کسی طرح کا کوئی فرق نہیں ہے جس طرح سے احیائ، اماتہ، ایجاد، اعدام اور ایک عنصر کا دوسرے عنصر میں بدلنا کسی موجود کو تفویض نہیں کیا جا سکتا اسی طرح ایک تنکے کو حرکت دینا بھی کسی کو تفویض نہیں کیا جاسکتا ہے چاہے وہ ملک مقرب یا نبی مرسل ہی کیوں نہ ہو، عقول مجردہ اور ساکنان جبروت اعلیٰ سے لے کر ہیولائے اولیٰ تک اور تمام ذرات کائنات، حضرت حق کے ارادۂ کاملہ کے تحت مسخر ہیں اور کسی عنوان سے اور کسی بھی کام میں مستقل نہیں ہیں اور سب کے سب وجود اور کمال وجود میں، حرکات وسکنات، ارادہ وقدرت اور دیگر امور وشئون میں محتاج وفقیر بلکہ فقر محض ومحض فقر ہیں، اسی طرح قیومیت حق، نفی استقلال عباد کی نفی اور ارادۂ الٰہی

---

١ . مرآة العقول، ج ٣، ص ١٤١، کتاب الحجہ، باب التفویض الی رسول اللہ ؐ، ح ١۔

کے ظہور، نفوذ اور سرایت میں بھی بڑے اور چھوٹے امور کے بیچ کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح سے ہم ضعیف وناتواں بندے حرکت وسکون ودیگر افعال جیسے ضعیف وکمزور اعمال پر قادر ہیں اسی طرح خدا کے خاص بندے اور ملائکہ مجردہ احیائ، اماتہ، رزق، ایجاد اور اعدام جیسے عظیم افعال پر قادر ہیں اور جس طرح جناب ملک الموت اماتہ پر موکل ہیں اور اماتہ، استجابت دعا کے قبیل سے نہیں ہے اور جناب اسرافیل احیاء پر موکل ہیں اور احیائ، استجابت دعا کے قبیل سے نہیں ہے اور تفویض باطل کے قبیل سے بھی نہیں ہے اسی طرح اگر کوئی ولی کامل اور نفس زکیہ قویہ، جیسے نفوس انبیاء واولیاء (ع) اعدام وایجاد اور اماتہ واحیاء پر حق تعالیٰ کے قادر بنانے سے قادر ہو تو یہ تفویض محال نہیں ہے اور اسے باطل نہیں سمجھنا چاہیے اور امور بندگان کو ایک ایسی روحانیت کاملہ کو تفویض کرنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ حق ہے کہ جس کی مشیت، حضرت حق کی مشیت میں فانی اور جس کا ارادہ، ارادۂ حضرت حق کا ظل ہو اور جو ارادہ نہ کرے مگر اسی چیز کا جس کا حضرت حق ارادہ کرے اور حرکت نہ کرے مگر وہی جو نظام اصلح کے مطابق ہو خواہ وہ خلق وایجاد سے متعلق ہو یا تشریع وتربیت سے اور یہ حقیقتاً تفویض نہیں ہے جیسا کہ اس مطلب کی جانب ابن سنان کی روایت میں اشارہ کیا ہے کہ جو آئندہ فصل میں ذکر کی جائے گی۔

ارادۂ حق کے سائے میں ارادۂ ولی کی طرف امور کی تفویض

بالجملہ؛ اس پہلے معنی میں تفویض کسی امر میں جائز نہیں اور محکم براہین کے خلاف ہے اور دوسرے معنی میں تمام امور میں ممکن اور جائز ہے، بلکہ نظام عالم درست نہ ہو مگر اسباب ومسبَّبات کی ترتیب سے {أَبَىٰ اللهُ أَنْ يُجْرِيَ الأَمُورَ إلاّ بِأَسْبابِها} ۔[۱]

اور جان لو کہ یہ تمام معانی جو بطور اجمال ذکر کئے گئے برہانی ہیں اور میزان برہانی صحیح، ذوق ومشرب عرفانی وشواہد سمعیہ کے مطابق ہیں ؛ واللہ الهادي۔

معصومین ؑ کو امور خلقت تفویض کرنے سے متعلق ایک حدیث

جان لو کہ اہل بیت عصمت وطہارت (ع) کیلئے اللہ کی جانب سیر معنوی میں وہ بلند روحانی مقامات ومدارج ہیں جن کا علماً ادراک کرنا بھی طاقت بشر سے خارج اور ارباب عقول کے عقول اور اصحاب عرفان کے شہود سے بالاتر ہے۔ چنانچہ احادیث کریمہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حضرات، مقام روحانیت میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ شریک ہیں

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۳ ، کتاب الحجہ، باب معرفة الامام والرد الیہ؛ امام صادق (ع) سے روایت کی ہے: {أَبَى للهُ أَنْ يُجْرِيَ الأَشْياءَ إلاّ بِالأَسْبابِ۔۔۔} اور اسی طرح بصائر الدرجات، ص ۲٦ ، جزء اول، باب ۴، ح ۲۔

اور ان کے انوار مطہرہ عوالم کی خلقت سے پہلے خلق ہوئے اور ذات اقدس حضرت حق کی تسبیح وتحمید میں مشغول تھے۔

کافي، بِإسْنادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنانٍ قالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ الثّانِي (ع) فَأَجْرَيْتُ اخْتِلافَ الشِّيْعَةِ؛ فَقالَ:

يٰا مُحَمَّدُ! إنَّ اللهَ تَبارَکَ وَتعَالیٰ لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدانِيَّتِهِ؛ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَعَلِياً وَفاطِمَةَ، فَمَكَثُوا أَلْفَ دَہْرٍ؛ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيْعَ الأَشْياءِ فَأَشْہَدَہُمْ خَلْقَہا وَأَجْرَى طاعَتَہُمْ عَلَيْہا وَفَوَّضَ أُمُورَہا إلَيْہِمْ، فَہُمْ يُحِلُّونَ مٰا يَشَاءُونَ وَيُحَرِّمُونَ مٰا يَشَاءُونَ، وَلَنْ يَشاؤُوا إلاّ أَنْ يَشاءَ اللهُ تَعالیٰ؛ ثُمَّ قالَ: يٰا مُحَمَّدُ! ہٰذِہِ الدِّيانَةُ الَّتِي مَنْ تَقَدَّمَہا مَرَقَ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْہا مُحِقَّ وَمَنْ لَزِمَہا لَحِقَ. خُذْہا إلَيْکَ يٰا مُحَمَّدُ![1]

کافی میں اپنے اسناد کے ساتھ محمد بن سنان سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو جعفر ثانی (امام محمد تقی ؑ) کی خدمت میں شیعوں کے اختلاف کی بات کہی تو آنحضرت ؑ نے فرمایا:

اے محمد! خدا تبارک وتعالیٰ ہمیشہ سے اپنی وحدانیت میں بے ہمتا ہے پھر سب سے پہلے اس نے محمد ؐ ، علی ؑ اور فاطمہ ؑ کو پیدا کیا۔ یہ حضرات ہزار دہر تک رہے پھر دوسری تمام چیزوں کو پیدا کیا اور ان حضرات کو خلق پر گواہ بنایا، ان کی اطاعت کو ان پر فرض کیا اور ان کے امور کو ان کے سپرد کردیا لہذا یہ حضرات جس چیز کو چاہیں حلال اور جس چیز کو چاہیں حرام قرار دیں اور ہرگز کچھ نہ چاہیں سوائے اس کے کہ جو خدا چاہے۔ پھر فرمایا: اے محمد! یہ ہے وہ دین وآئین کہ جو اس سے آگے بڑھ جائے وہ دین سے خارج ہوجائے اور جو اس سے پیچھے رہ جائے وہ ہلاک ہوجائے اور جو اس کے ہمراہ رہے وہ حق تک پہنچے۔ اے محمد! جو کچھ میں نے کہا اسے غنیمت جان کر لے لو۔[2]

خدا کی فاعلیت مطلق اور وسائط کی بلا واسطہ مزاولت

تمام عوالم میں سے ہر عالم میں جو کوئی فعل بھی ہے وہ فعل خدا ہے جو بلا واسطہ یا فرشتوں کے واسطے سے انجام پاتا ہے یا ان کے مددگاروں اور لشکر والوں کے توسط سے۔

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۱، کتاب الحجہ، باب مولد النبیؐ ووفاتہ، ح ۵۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۵۴۸۔

صدر الحکماء والمتألہین وشیخ العرفاء والسالکین ÷ نے اسفار اربعہ میں یہ عبارت بیان کی ہے:

جو شخص علم الٰہی اور اس حکمت کی راہ میں جو تمام علوم طبیعی سے بالاتر ہے قدم راسخ رکھتا ہے اسے اس بات میں کوئی شک ہی نہیں کہ تمام موجودات، فعل خدا ہیں، قید زمان ومکان کے بغیر لیکن قویٰ، نفوس اور طبائع کی تسخیر سے اور وہی زندہ کرنے والا، مارنے والا، روزی دینے والا، ہدایت کرنے والا اور گمراہ کرنے والا ہے لیکن جو براہ راست زندہ کرنے کا کام کرتا ہے وہ بنام ''اسرافیل'' ایک فرشتہ ہے اور مارنے کا براہ راست کام کرنے والا بنام ''عزرائیل'' ایک فرشتہ ہے جو ارواح کو ابدان سے، ابدان کو اغذیہ سے اور اغذیہ کو تراب سے قبض کرتا ہے، روزی دینے کا براہ راست کام کرنے والا بنام ''میکائیل'' ایک فرشتہ ہے جو غذاؤں کے اوزان ومقدار اور پیمانوں کو جانتا ہے اور ہدایت کا براہ راست کام کرنے والا بنام ''جبرئیل'' ایک فرشتہ ہے اور گمراہی کا براہ راست کام کرنے والا فرشتوں سے ہٹ کر بنام ''عزازیل'' ایک شیطانی جوہر ہے اور ان فرشتوں میں سے ہر ایک کے کچھ مددگار اور سپاہی ان طاقتوں میں سے ہوتے ہیں جو اوامر خدا کے مسخر ہیں اور خدائے سبحان کے دیگر افعال کے سلسلہ میں بھی صورتحال کچھ ایسی ہی ہے اور اگر خدا خود ہر عمل حقیر کو براہ راست انجام دینے لگے تو پھر ان واسطوں اور ذریعوں کا وجود میں لانا جو اس کے امر کو اس کی مخلوقات تک لے کر نازل ہوتے ہیں عبث اور بے کار ہوجائے گا اور خدا اس سے برتر ہے کہ اپنی مملکت میں کوئی عبث اور بے کار موجود خلق کرے اور یہ خیال تو کافروں کا خیال ہے۔

ملا صدرا ؒ کا کلام تمام ہوا۔ اللہ ان کے مقام کو بلند کرے۔[1]، [2]

تمام تصرفات وتدبیرات کا تصرف حق میں مستہلک ہونا

دوسری آیت کریمہ میں [3] ملکوت سماوات وارض کے تئیں حضرت حق جل جلالہ کی مالکیت کی طرف اشارہ ہے کہ اس مالکیت، احاطہ سلطنت اور نفوذ قدرت وتصرف کے ذیل میں احیاء واماتہ، ظہور ورجوع اور بسط وقبض واقع ہوتے ہیں اور یہ تمام تصرفات وتدبیرات کے حضرت حق کے تصرف وتدبیر میں مستہلک ومضمحل ہوجانے کا نظریہ ہے جو کہ توحید فعلی کا منتہیٰ ہے اور اسی وجہ سے احیاء واماتہ کی (کہ جو یا تو

١ . اسفار اربعہ، ج ٨، ص ١١٨ ، سفر چہارم، باب سوم، فصل ۷۔

٢ . شرح دعائے سحر، ص ٨٤۔

٣ . {لَہُ مُلْکُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ یُحْیِی وَیُمِیْتُ وَہُوَ عَلیٰ کُلِّ شَیئٍ قَدِیرٌ} سورۂ حدید، ٢۔

تصرفات ملکوتی کا ایک بڑا مظہر ہے یا پھر تمام قبض وبسط ہے) خود ذات اقدس کی مالکیت کی طرف نسبت دی ہے۔[1]

افعال حق کا انتساب خلق کی طرف

اس آیت کریمہ میں اور بہت سی آیات کریمہ میں تنزیل قرآن کی اپنی ذات مقدس کی طرف نسبت دی ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے: {إنّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةٍ مُبارَكَةٍ} [2] {إنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وَإنّا لَهُ لَحافِظُونَ} ۔[3] اور اس کے علاوہ دیگر آیات کریمہ اور بعض آیات میں تنزیل قرآن کی نسبت جبرئیل روح الامین کی طرف دی ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے: {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِيْن} ۔[4]

علمائے ظاہر ان موارد میں کہتے ہیں کہ یہ {يٰا هامانُ ابْنِ لَي صَرْحَاً}[5] کے قبیل سے مجاز ہے، نسبت تنزیل مثلاً حق تعالیٰ کی طرف اس باب سے ہے کہ ذات مقدس، تنزیل کا سبب اور اس کا امر کرنے والی ہے یا یہ کہ تنزیل، حضرت حق کی نسبت سے حقیقت ہے اور چونکہ روح الامین واسطہ ہیں لہذا ان کی طرف بھی مجازاً نسبت دیتے ہیں اور یہ اس لیے ہے کہ فعل حق کی خلق کی طرف نسبت کو فعل خلق کی خلق کی طرف نسبت جیسا سمجھ لیا ہے لہذا حق تعالیٰ کی طرف سے عزرائیل وجبرائیل (ع) کی ماموریت کو فرعون کی طرف سے ہامان کی اور ہامان کی طرف سے معماروں اور کاریگروں کی ماموریت جیسا مانتے ہیں جبکہ یہ قیاس بے انتہا باطل اور مع الفارق ہے اور حق کی طرف خلق کی نسبت اور فعل خلق وخالق کا فہم وادراک، معارف الٰہیہ میں اہم ترین اور مسائل فلسفیہ میں بنیادی ترین حیثیت رکھتا ہے کہ اس سے بہت سے اہم امور حل ہوجاتے ہیں منجملہ جبر وتفویض کا مسئلہ ہے کہ ہمارا یہ مطلب، اسی کی ایک شاخ ہے۔

---

١ . شرح چہل حدیث، ص٦٥٦۔
٢ . سورۂ دخان،٣۔
٣ . سورۂ حجر،٩۔
۴ . سورۂ شعراء،١٩٣۔
۵ . ''اے ہامان! میرے لیے ایک محل بناؤ'' سورۂ غافر،٣٦۔

امر بین الامرین کے بیان میں ایک لطیف نکتہ

جان لینا چاہیے کہ علوم عالیہ میں مقرر اور ثابت ہے کہ تمام دار تحقق اور مراتب وجود اس ''فیض مقدس'' کی صورت ہے کہ جو حضرت حق کی اشراقی تجلی ہے اور جس طرح ''اضافہ اشراقیہ'' محض ربط وصرف فقر ہے، اس کے تعینات وصور بھی محض ربط ہیں اور خود سے کوئی حیثیت واستقلال نہیں رکھتے ہیں ۔

دوسرے لفظوں میں ؛ تمام دار وجود، ذاتاً، صفتاً اور فعلاًفانی در حق ہیں، اس لیے کہ اگر کوئی موجود کسی ایک ذاتی شان میں استقلال رکھتا ہو خواہ ہویت وجودیہ میں اور خواہ اس کے شئون میں تو وہ بقعہ امکان کے حدود سے خارج اور وجوب ذاتی میں تبدیل ہوجائے گا اور یہ واضح البطلان ہے اور جب یہ لطیفہ الٰہیہ قلب میں راسخ ہوجائے اور دل کما حقہ اس کا ذائقہ چکھ لے تو اس پر اسرار قدر کا ایک سر آشکار ہوجائے اور ''امر بین الامرین'' کی حقیقت کا ایک لطیف نکتہ منکشف ہوجائے۔

پس آثار وافعال کمالیہ کی جس طرح خلق کی طرف نسبت دی جاتی ہے اسی طرح حق کی طرف بھی نسبت دی جاسکتی ہے بغیر اس کے کہ کسی طرف مجاز کا معاملہ ہو اور یہ بات وحدت وکثرت اور جمع بین الامرین کے نظریہ میں حاصل ہوتی ہے۔ ہاں ! جو شخص کثرت محض میں واقع ہے اور وحدت سے محجوب ہے وہ فعل کی خلق کی طرف نسبت دیتا ہے اور حضرت حق کی طرف سے غافل رہتا ہے، ہم محجوبوں کی طرح اور جو ایسا ہے کہ اس کے دل میں وحدت کا جلوہ ہے وہ خلق سے محجوب رہتا اور تمام افعال کی حضرت حق کی طرف نسبت دیتا ہے اور عارف محقق، وحدت وکثرت کو جمع کرتا ہے اور عین جبکہ فعل کی حضرت حق کی طرف بلا شائبہ مجاز، نسبت دیتا ہے، خلق کی طرف بھی بلا شائبہ مجاز، نسبت دیتا ہے اور آیہ کریمہ {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ} [1] کہ عین، اثبات رَمْی میں، نفی رَمْی کی ہے اور عین، نفی میں، اثبات فرمایا ہے، اسی شیریں ترین عرفانی مشرب، دقیق ایمانی مسلک کی طرف اشارہ ہے۔

اور یہ جو ہم نے کہا کہ افعال وآثار کمالیہ اور نقائص کو ہم نے خارج کردیا وہ اس لیے کہ نقائص، اعدام کی طرف پلٹتے ہیں اور وہ تعینات وجود سے ہیں اور حضرت حق کی طرف منسوب نہیں ہوتے ہیں مگر بالعرض اور اس بحث کی تشریح، ان اوراق میں نہیں کی جاسکتی ہے۔

اور جب یہ مقدمہ معلوم ہوگیا تو ''تنزیل'' کی نسبت حق وجبرئیل کی طرف، ''احیائ'' کی نسبت اسرافیل وحق کی طرف اور ''اماتہ'' کی نسبت عزرائیل، نفوس پر موکل ملائکہ اور حضرت حق کی طرف معلوم ہوجائے گی اور قرآن مجید میں اس مطلب

---

۱ ۔ سورۂ انفال، ۱۷۔

کی طرف اشارہ بہت ہے اور یہ معارف قرآن میں سے ایک ہے کہ اس کتاب مجید سے پہلے حکماء وفلاسفہ کے آثار میں اس کا کوئی نام ونشان نہیں ہے اور اس لطیف نکتہ کے سلسلہ میں کاروان بشریت، اس صحیفہ الٰہیہ کا مرہون عطیہ ہے، دوسرے قرآنی معارف الٰہیہ کی طرح۔[1]

ارادۂ انسان کا نفوذ اور تفویض محال

ایک حدیث میں منقول ہے کہ جب اہل بہشت، مستقر ہوجائیں گے تو حق تعالیٰ کی جانب سے ان کیلئے ایک نامہ آئے گا جس کا مضمون یہ ہے کہ ''اس زندہ پائندہ کی طرف سے جسے موت نہیں آئے گی اس زندہ پائندہ کی طرف جسے موت نہیں آئے گی، میں جس چیز کو چاہتا ہوں کہ موجود ہوجائے تو اس سے کہتا ہوں ہوجاؤ تو وہ موجود ہوجاتی ہے، آج میں نے تمہیں بھی ایسا بنا دیا کہ جس چیز کو چاہو کہ موجود ہوجائے اسے حکم دو تو موجود ہوجائے گی''۔[2]

تم اس قدر خود خواہی نہ کرو، اپنے ارادہ کو خدا کے حوالے کر دو تو ذات مقدس بھی تم کو اپنے ارادہ کا مظہر بنا دے گی، تمہیں وہ اپنے امور میں متصرف قرار دے گی، آخرت میں مملکت ایجاد کو تمہارے زیر قدرت لا دے گی اور یہ سب وہ تفویض نہیں ہے جو کہ محال اور باطل ہے جیسا کہ اپنی جگہ پہ یہ بات معلوم وروشن ہے۔[3]

فعل میں خدا کی طرف تردد کی نسبت دینا

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلیٰ ثِقَةِ الإسلامِ، مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ الْکُلَیْنِي (قُدِّسَ سِرُّہ)، عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحابِنا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خالِدٍ، عَنْ إسْماعِیْلَ بْنِ مِهْرانَ، عَنْ أَبِي سَعِیْدٍ الْقَمّاطِ، عَنْ أَبانِ بْنِ تَغْلِبَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قالَ لَمّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ قالَ: یا رَبِّ! ما حالُ الْمُؤمِنِ عِنْدَکَ؟ قالَ: یا مُحَمَّدُ! مَنْ أَہانَ لِي وَلِیاً فَقَدْ بارَزَنِي بِالْمُحارَبَةِ وَأَنا أَسْرَعُ شَيءٍ إلیٰ نُصْرَةِ أَوْلِیائِي؛ وَما تَرَدَّدْتُ فِي شَيءٍ أَنا فاعِلُہُ کَتَرَدُّدِي فِي وَفاةِ الْمُؤمِنِ یَکْرَہُ الْمَوتَ وَأَکْرَہُ مَساءَ تَہُ...[4]

---

١ . آداب الصلاۃ، ص ٣١٨۔

٢ . {منَ الْحَيّ الْقَیُّومِ الّذي لا یَمُوتُ إلَی الْحَيّ الْقَیُّومِ الّذِي لا یَمُوتُ؛ أَمّا بَعْدُ: فَإِنّي أَقُولُ لِلشّیئِ کُنْ فَیَکُونُ وَقَدْ جَعَلْتُکَ تَقُولَ لِلشّیئِ کُنْ فَیَکُونُ} علم الیقین، ج ٢، ص ١٠٦١۔

٣ . شرح چهل حدیث، ص ۴٧۔

۴ . اصول کافی، ج ٢، ص ٣۵٢، کتاب ایمان وکفر، باب من اذی المسلمین واحتقرہم، ح ٨۔

جناب باقر العلوم (ع) نے فرمایا کہ جب رسول خدا ؐ کو شب معراج بارگاہ قدس میں لے جایا گیا تو عرض کیا: اے پروردگار تیرے نزدیک مومن کی حالت کیا ہے؟ فرمایا: اے محمد! جس نے میرے کسی ولی کی اہانت کی وہ میرے ساتھ جنگ کیلئے اٹھ کھڑا ہوا اور میں ہر چیز سے جلد اپنے اولیاء اور دوستوں کی مدد کرتا ہوں اور میں جو کام بھی انجام دینے والا ہوتا ہوں اس میں اتنا تردد نہیں ہوتا ہے جتنا مومن کی وفات کے سلسلہ میں مجھے تردد ہوتا ہے، وہ موت کو ناپسند کرتا ہے اور میں اس کی بدی کو ناپسند کرتا ہوں ---

جان لو کہ اس حدیث شریف میں جو حق تعالیٰ کی طرف تردد کی نسبت وارد ہوئی ہے، اسی طریقےسے بعض دوسرے امور جو کہ احادیث صحیحہ بلکہ کتاب حکیم الٰہی میں مذکور ہیں اور جن کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف دی گئی ہے جیسے ''بدائ'' اور ''امتحان'' کی نسبت تو یہ مورد انظار علماء واقع ہوئی ہے اور ہر ایک نے اپنے مسلک ومشرب کے اعتبار سے اس کی تاویل وتوجیہہ کی ہے۔ چنانچہ شیخ اجل بہائی (رہ)[1] نے کتاب اربعین میں تین توجیہہ کی ہے کہ ہم یہاں مختصراً اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

مومنین کو موت دینے میں تردد حضرت حق کے معنی

پہلی توجیہہ یہ ہے کہ کلام میں اضمار ہے یعنی کہ اگر میرے لیے تردد جائز ہو۔

دوسری توجیہہ یہ ہے کہ چونکہ لوگ ان افراد کی بدی کے سلسلہ میں جنہیں وہ قابل احترام سمجھتے ہیں تردد ہوتے ہیں اور دوسرے لوگوں کی بدی کے سلسلہ میں تردد نہیں ہوتے ہیں لہذا جائز ہے کہ احترام کے بدلے استعارہ کے طورپر تردد کا ذکر کیا جائے اور مراد یہ ہے کہ مخلوقات میں سے کوئی مخلوق میرے نزدیک مومن کی سی قدر وحرمت نہیں رکھتا ہے۔

تیسری توجیہہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ (جیسا کہ حدیث میں ہے) بندۂ مومن کیلئے حالت احتضار میں نعمتوں اور بشارتوں کا اظہار کرتا ہے تاکہ موت کی کراہت کو زائل اور دار قرار کی طرف مائل کرسکے، لہذا اس حال کی تشبیہ دی ہے اس شخص کے حال سے جو چاہتا ہے کہ اپنے دوست کو ایک ایسی تکلیف پہنچائے کہ جس کے پیچھے ایک بڑا فائدہ ہے تو وہ شخص مردد ہوجاتا ہے کہ یہ تکلیف اس پر کس طرح وارد کرے

---

۱ . شیخ بہاء الدین محمد بن حسین بن عبد الصمد عاملی، معروف بہ ''شیخ بہائی'' (۹۵۳ ـ ۱۰۳۰ ھ ق) متعدد علوم وفنون میں استاد اور یگانہ دوراں تھے۔ انہیں اپنے عہد میں اصفہان کے شیخ الاسلام کا لقب ملا۔ صدر المتألہین، ملا محمد تقی مجلسی، محقق سبزواری اور فاضل جواد، ان کے شاگردوں میں تھے، ان کے علمی آثار میں: جامع عباسی، حواشی بر قواعد شہید (در فقہ)، اسطرلاب وتشریح الافلاک (در ہیئت)، مشرق الشمسین، حبل المتین، شرح دعائے صباح، شرح اربعین حدیثاً (در حدیث ودعا) اور درایۃ الحدیث جیسی کتابیں ہیں۔

کہ اسے اذیت کم ہو لہذا برابر رغبت آور چیزوں کا اظہار کرتا ہے تاکہ وہ مورد قبول واقع ہوجائے؛ انتہیٰ۔[1]

لیکن حکماء وعرفاء کا طریقہ اس باب میں اور اس کے امثال واشباہ میں، مذکورہ توجیہات سے الگ ہے اور ہم اذہان سے اس کے بعید ہونے کی وجہ سے اس کے اطراف میں تفصیل نہیں دیں گے اور اس کے مقدمات کو بیان نہیں کریں گے بلکہ جو بات کسی حد تک اعتبار کے قریب اور ذوق کے موافق ہے، اسے ذکر کریں گے۔

مخلوقات کی فاعلیت مستقل کی نفی اور ان کی فاعلیت ظلی کا اثبات

جان لینا چاہیے کہ تمام مراتب وجود، اوج ملکوت کی غایت اور جبروت کی چوٹی کی آخری حد سے لے کر عالم ظلمات وہیولیٰ کے منتہی النہایات تک، جمال وجلال حق کے مظہر اور تجلیات ربوبیت کے مراتب ہیں اور کسی موجود کیلئے خود سے کوئی استقلال نہیں ہے بلکہ ہر موجود، بطور اطلاق، ذات اقدس حضرت حق کے ساتھ صرف تعلّق وربط اور عین فقر وتدلّی ہے اور سب کے سب علی الاطلاق امر حق سے مسخر اور اوامر الٰہیہ کے اطاعت گزار ہیں جیسا کہ اس معنی کی طرف آیات قرآنی میں بے شمار اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ}[2] یہ اثبات ونفی، مقام ''امر بین الامرین'' کی طرف اشارہ ہے یعنی آپ نے رَمْی کی جبکہ آپ نے رَمْی نہیں کی، اپنی انانیت اور استقلال سے، بلکہ آپ کے آئینہ میں قدرت حق کے ظہور اور آپ کے ملک وملکوت میں قدرت حق کے نفوذ سے رَمْی واقع ہوئی، لہذا آپ رامی ہیں اور عین اسی وقت حق جل وعلا رامی ہے اور اسی کے مثل ہیں وہ آیات کریمہ جو سورۂ مبارکہ ''کہف'' میں حضرت خضر وموسی (ع) کی داستان سے متعلق ہیں کہ حضرت خضر ؑ نے اپنے افعال کے اسرار کو بیان کیا: ایک مقام پہ جو نقص وعیب کا مقام تھا اپنی طرف نسبت دی اور ایک مقام پہ جو مقام کمال تھا حضرت حق کی طرف نسبت دی اور ایک اور جگہ دونوں نسبتوں کو ثابت کیا، ایک جگہ کہا: {أَرَدْتُ} (میں نے چاہا) دوسری جگہ کہا: {أَرادَ رَبُّکَ} (تمہار ربّ نے چاہا) اور ایک جگہ کہا: {أَرَدْنا} (ہم نے چاہا) اور سب کا سب صحیح تھا۔[3]

---

١ . اربعین، ص ۳۰۰، ح ۳۵۔

٢ . سورۂ انفال، ۱۷۔

٣ . سورۂ کہف، ۷۹ الی ۸۲۔

اور انہیں آیات میں سے خدا کا یہ ارشاد ہے کہ فرماتا ہے: {اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِہا}[1] جبکہ ملک الموت، توفیٔ نفوس پر موکل ومامور ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی ہدایت کرنے والا اور گمراہ کرنے والا ہے: {يُضِلُّ مَنْ يَشآءُ وَيَہْدِي مَنْ يَشآءُ}[2] جبکہ جبرئیل ؑ ہادی ہیں اور رسول اکرم ﷺ ہادی ہیں: {إنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَومٍ ہادٍ}[3] اور شیطان، گمراہ کرنے ولا ہے اور اسی طرح صور حضرت اسرافیل ؑ سے نفخہ الٰہیہ، عین نفخہ اسرافیلیہ سے پھونک مارے گا۔

ایک نظر سے، اسرافیل وعزرائیل، جبرئیل (ع) ومحمد ﷺ، تمام انبیاء (ع) اور پورا دار وجود یہ سب ہیں کیا جو کلک علی الاطلاق کے ملک اور حضرت حق کے ارادۂ نافذہ کے مقابلے میں ان کی طرف کسی چیز کی نسبت دی جاسکے؟ سب کے سب قدرت وارادۂ حق کے مظہر ہیں: {ہُوَ الَّذِی فِي السَّماءِ إلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إلٰہ} ۔[4]

اور ایک نظر سے اور وہ کثرت اور اسباب ومسبَّبات کی طرف توجہ کی نظر ہے، تمام اسباب اپنی جگہ پہ درست ہیں اور نظام اکمل، اسباب پر مسبَّبات کے مترتب ہونے کے نظم وترتیب کے ساتھ چل رہا ہے کہ اگر تھوڑا سا کسی سبب اور واسطہ کو کام سے روک دیں تو چرخ دائرۂ وجود رک جائے اور اگر مقرر شدہ وسائط کے ذریعہ حادث کا ثابت کے ساتھ ربط نہ ہو تو فیض بند اور رحمت ٹھہر جائے اور اگر کوئی مقرر شدہ مقدمات ومبانی کے ساتھ اپنے محل ومقام پہ خصوصاً شامخین کی عرفانی کتب اور فلاسفہ میں صدر الحکماء والفلاسفہ وافضل الحکماء الاسلامیہ (ملا صدرا) کی کتابوں میں اس شیریں ترین شرب ایمانی کا ادراک کرے اور اسے مقام قلب تک پہنچا دے تو اس کے دروازے اس کے اوپر کھل جائیں گے اور وہ محسوس کرے گا کہ تحقیق عرفانی کے مرحلہ میں یہ تمام نسبتیں صحیح اور اس میں قطعی شائبہ مجاز نہیں ہے، چونکہ بعض ملائکہ جو نفوس مومنین پر موکل اور ان کی ارواح مقدسہ کے قبض کرنے پر مامور ہیں جب مومنین کے مقامات ومنازل کو بارگاہ مقدس حق تعالیٰ میں دیکھتے ہیں اور دوسری طرف سے مومنین کی کراہت وناپسندیدگی کو دیکھتے ہیں تو ان کے اندر تردد وتزلزل کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور اسی کیفیت کی حق تعالیٰ نے اپنی طرف نسبت دی ہے جس طرح اصل توفّی، ہدایت اور ضلالت کی اپنی طرف نسبت دی ہے اور جیسے وہ سب نسبتیں عرفانی مسلک کے مطابق صحیح ہیں اسی طرح یہ نسبت بھی صحیح ہے لیکن

---

۱ . سورۂ زمر، ۴۲۔

۲ . ''خدا جسے چاہتا ہے گمراہ اور جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے'' سورۂ نحل، ۹۳۔

۳ . ''تم صرف ڈرانے والے ہو اور ہر قوم کیلئے ایک ہادی ورہنما ہے'' سورۂ رعد، ۷۔

۴ . ''وہی ہے جو آسمان میں خدا ہے اور زمین میں خدا ہے'' سورۂ زخرف، ۸۴۔

اس مشرب کی ادراک، حسن قریحہ اور لطافت وصحت ذوق کا محتاج ہے؛ واللہ العالم والہادي۔

خدا کی طرف افعال ابداعی کے انتساب اور افعال ملکی کی عدم انتساب کا سبب

اور یہ نکتہ ناگفتہ نہ رہے کہ چونکہ حقیقت وجود، عین حقیقت کمال وعین تمام ہے اور نقائص وقبائح کی حق تعالیٰ کی طرف نسبت نہیں دی جاسکتی اور یہ مجعول نہیں ہیں (جیسا کہ اپنے مقام پر ثابت اور مبرہن ہے) اسی وجہ سے فیض جتنا افق کمال سے زیادہ قریب اور ضعف وفتور سے جتنا زیادہ مبرا ہوگا تو اس کا ربط حضرت حق سے اتنا ہی زیادہ تام وتمام ہوگا اور اس کی نسبت ذات اقدس سے اتنی ہی زیادہ اَحق واَولیٰ ہوگی اور اس کے برعکس، تعین ونیستی کی ظلمت جس قدر غالب ہوگی اور حدود ونقائص جس قدر زیادہ ہوں گے ربط اتنا ہی ناقص اور نسبت اتنی ہی بعید ہوگی اور اسی لیے لسان شریعت میں افعال ابداعی کی حق کی طرف زیادہ نسبت دی گئی ہے اور افعال تجددی ملکی کی بہت کم نسبت دی گئی ہے اور اگر کھلی آنکھ اور بیدار دل، کمال ونقص میں، اچھے اور برے اور قبیح اور خوش نما میں تمیز پیدا کر لے تو اس وقت سمجھ سکتا ہے کہ تمام دار تحقق، حضرت حق کی فعلی تجلی اور اس کی طرف منتسب ہے اور اس کے تمام افعال جمیل اور کامل ہیں اور کسی طرح کے نقائص وقبائح اس ذات اقدس کی طرف نسبت نہیں رکھتے ہیں اور نسبت بالعرض جو لسان حکماء × میں شہرت رکھتی ہے وہ اوائل تعلیم اور مروجہ حکمت میں شہرت رکھتی ہے اور اس مقام پہ کچھ اشتباہات ہیں کہ ان سے صرف نظر کرنا ہی بہتر ہے۔

اور اس نکتہ کے بیان کرنے سے مقصود پہلے بعض فاسد توہمات کا ازالہ ہے جو ممکن ہے اس مقام پر معارف سے عاری جاہل کے وہم میں آجائیں ۔

دوسرے اس بات کو واضح کرنا کہ یہ تردد اور دواعی کا ترجح چونکہ بعض ملکوتی افراد سے واقع ہوتا ہے لہذا اس کی نسبت حضرت حق کی طرف اتم ہے ان امور کے مقابلہ میں جو اس عالم میں واقع ہوتے ہیں ۔

تیسرے یہ کہ حقائق سے آگاہ انسان اس تردد اور ترجح دواعی میں نقص اور کمال کی جہت کو تمیز دے اور جہت کمال کو حق کی طرف منسوب اور جہت نقص کی نفی کرے۔

اللہ کا تردد کے بارے میں امام ؒ کی نظر

یہاں پہ حدیث شریف کی توجیہہ کیلئے ایک اور وجہ ہے جو بہت پہلے ضعیف اور قاصر کی نظر سے گزری ہے اور وہ یہ ہے کہ خدا کے بندے یا عرفاء واولیاء ہیں جو

سیر الی اللہ کی راہ میں سلک ارباب قلوب میں منسلک ہیں، بندوں کا یہ گروہ حضرت حق کا مجذوب اور اس کے جمال بے مثال کا شیفتہ ہے، ان کی توجہ اور آرزوؤں کا قبلہ حضرت حق کی ذات مقدس ہے۔ یہ اس کے علاوہ عوالم میں سے کسی پر یہاں تک کہ اپنے اور اپنے کمال پر نظر نہیں کرتے ہیں ۔

یا دنیا کی آرائشوں اور رنگینیوں میں ڈوبے ہوئے اور حبّ جاہ ومال کی ظلمتوں میں غرق بندے ہیں جن کے قلوب کا نقطہ نظر، اپنی انانیت وانیت ہے، نہ تو عالم قدس کی جانب ان کی کچھ توجہ ہوتی ہے اور نہ محفل انس کی طرف کوئی نظر، یہی وہ لوگ ہیں جو اسماء الٰہی میں الحاد کرتے ہیں ۔

اور بندوں کا تیسرا گروہ وہ مومنین ہیں جو اپنے نور ایمان کے بموجب، عالم قدس کی جانب نظر رکھتے ہیں اور اس عالم کی طرف توجہ رکھنے کے بموجب موت سے کراہت رکھتے ہیں اور خدا نے اسی ملکی وملکوتی، الٰہی وخلقی اور آخرتی ودنیائی تجاذب (کشش) کو ''تردد'' سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ تردد میں قضیہ کے دونوں رخ کا تجاذب موجود ہے، گویا کہ اس نے فرمایا ہے کہ موجودات میں سے کسی موجود میں یہ ملکی وملکوتی تجاذب، بندۂ مومن جیسا نہیں ہے کہ ایک طرف سے موت سے کراہت رکھتا ہے، عالم ملک کی طرف توجہ رکھنے کے باعث اور دوسری طرف سے جاذبہ الٰہی اسے اپنی طرف جذب کر رہا ہے اس کے کمال تک پہنچانے کیلئے، پس حق تعالیٰ اس کے رنج وملال اور بدی کو ناپسند کرتا ہے کہ جو ملک میں اس کی بقاء کے مترادف ہے اور وہ خود موت کو ناپسند کرتا ہے لیکن دوسرے لوگ ایسے نہیں ہیں، اس لیے کہ اولیاء کے یہاں جاذبہ ملکی نہیں ہوتا ہے اور دنیا میں ڈوبے ہوئے لوگوں کے یہاں جاذبہ ملکوتی مفقود ہوتا ہے۔

اور اس تجاذب کی نسبت، حضرت حق کی طرف اسی نکتہ کے سبب ہے جو وجہ سابق میں مذکور ہوا اور اس مقام پہ محقق کبیر سید جلیل داماد [۱] اور ان کے تلمیذ بزرگوار [۲] کی اپنی تحقیقات [۳] ہیں کہ جن کا بیان تطویل کا باعث ہے۔[۴]

---

۱ . میر محمد باقر بن شمس الدین محمد، معروف بہ ''میر داماد'' (۔ ۱۰۴۱ ھ ق) امامیہ کے کم نظیر علماء میں، عظیم فیلسوف اور جامع علوم عقلی ونقلی اور بعض فقہی وحدیثی مشکلات کے حل کرنے کے سلسلے میں بے مثل تھے۔ گیارہویں صدی ہجری میں بوعلی واشراق کے فلسفہ کا رواج ورونق پانا اور ملا صدرا کی حکمت متعالیہ کیلئے زمین ہموار ہونا اسی عظیم فلسفی کا مرہون زحمات ہے ان کی تالیفات میں ہے: قبسات، تقدیسات، سدرۃ المنتہیٰ اور حاشیہ بر من لا یحضرہ الفقیہ وغیرہ۔

۲ . حکیم الٰہی میر داماد اور ان کے شاگرد ملا صدرا۔

۳ . قبسات، ص ۴۶۹؛ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۳۹۵ ، سفر سوم، موقف چہارم، فصل ۱۳۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۵۸۱۔

خیر وشر کی نسبت سے خدا کی فاعلیت

کمالات کا انتساب اور حق تعالیٰ سے نقائص کی نفی

کمالات تمام کے تمام اسی سے اور خلق میں اسی کے ظہور سے پیدا ہوئے لیکن نواقص، خود ماہیات سے پیدا ہوتے ہیں تو ''خدا تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے''[1] اور رہیں ظلمتیں جو کہ تعینات کا لازمہ ہیں تو وہ کلمہ خبیثہ سے پیدا ہوتی ہیں اور اگر ہم کہتے ہیں کہ ہر چیز خدا کی جانب سے ہے تو جیسا کہ واضح ہے کہ وہ عرضیت ولازمیت کے طورپر ہونا ہماری مراد ہے۔[2]

انتساب کمال اور حق تعالیٰ سے سلب نقائص

ظاہر کی طرف کمال کی نسبت، ذاتی وحقیقی ہے اور تعین ونقص کی نسبت اس کی طرف عرضی ومجازی ہے اگرچہ سب اسی سے اور اسی کی طرف منتہی ہے {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ} ۔[3] اگرچہ سب اللہ کی طرف سے ہے۔[4]

خیر وشر کی ماہیت کے بیان میں

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إلیٰ رُکْنِ الإسْلاٰمِ، مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ الْکُلِیْنِيِّ (رضوان اللہ علیہ)، عَنْ عِدَّۃٍ مِنْ أَصْحابِنا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خالِدٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ وَعَلِيِّ بْنِ الْحَکَمِ، عَنْ مُعاوِیَۃَ بْنِ وَہَبٍ، قالَ: سَمِعْتُ أَبٰا عَبْدِ اللهِ (ع) یَقُولُ:

إنَّ مِمٰا أَوْحَی اللهُ إلَیٰ مُوسَی (ع) وَأَنْزَلَ عَلَیْہِ فِي التوراۃِ: أَني أَنَا اللهُ لاٰ إلٰہَ إلاّٰ أَنٰا؛ خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الْخَیْرَ، وَأَجْرَیْتُہُ عَلیٰ یَدَيْ مَنْ أُحِبُّ، فَطُوبَیٰ لِمَنْ أَجْرَیْتُہُ عَلیٰ یَدَیْہِ۔ وَأَنَا اللهُ لاٰ إلٰہَ إلاّٰ أَنٰا؛ خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَخَلَقْتُ الشَّرَّ، وَأَجْرَیْتُہُ عَلیٰ یَدَيْ مَنْ أُرِیْدُہُ، فَوَیْلٌ لِمَنْ أَجْرَیْتُہُ عَلیٰ یَدَیْہِ۔[5]

---

١ . سورۂ نور، ٣۵ کی طرف اشارہ ہے۔

٢ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٦٨۔

٣ . ''کوئی اچھائی آپ تک نہیں پہنچتی مگر اللہ کی طرف سے اور کوئی بدی آپ تک نہیں پہنچتی مگر خود تمہارے نفس کی جانب سے'' سورۂ نساء، ٧٩۔

۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢۵٦۔

۵ . اصول کافی، ج ١، ص ١۵۴، کتاب التوحید، باب الخیر والشرّ، ح ١۔

معاویہ بن وہب کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام صادق (ع) کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ یقینا وہ چیز کہ جس کی خدا نے موسی (ع) کو وحی کی اور جسے ان کے اوپر توریت میں نازل کیا یہ تھی کہ ”بے شک میں ہوں وہ خدا کے میرے علاوہ کوئی خدا نہیں ہے، میں نے خلق کو پیدا کیا اور خیر وخوبی کو پیدا کیا اور اسے جاری کیا ایسے شخص کے ہاتھوں پہ کہ جسے میں دوست رکھتا ہوں پس کیا کہنا اس شخص کا جس کے ہاتھوں پر میں نے خیر کو جاری کیا اور میں ہوں وہ خدا کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں ہے، میں نے خلق کو پیدا کیا اور شرّ وبدی کو پیدا کیا اور اسے جاری کیا ایسے شخص کے ہاتھوں پر کہ جس کا میں ارادہ کرتا ہوں پس وائے ہو اس شخص پر کہ جس کے ہاتھوں پر میں نے اسے جاری کیا“۔

حدیث میں جو ”الخیر“ آیا ہے تو محقق محدثین مجلسی ÷ اس حدیث شریف کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ ”خیر وشر کا اطلاق ہوتا ہے طاعت ومعصیت پر اور ان کے اسباب ودواعی پر، مخلوقات نافعہ پر جیسے غلہ جات، پھل اور حیوانات مأکول اللحم وغیرہ اور مخلوقات ضارّہ پر جیسے زہر، سانپ اور بچھو وغیرہ اور نعمتوں اور مصیبتوں پر اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ یہ سب کے سب خدا تعالیٰ کا فعل ہیں اور معتزلہ وامامیہ نے افعال عباد میں ان سے مخالفت کرتے ہوئے اس چیز کی جو وارد ہوئی ہے کہ حق تعالیٰ خالق خیر وشر ہے تاویل کی ہے افعال عباد کے علاوہ دیگر معانی سے“ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ رہے حکماء توان میں اکثریت کا کہنا ہے کہ ”لاٰ مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إلاّ الله“اور بندوں کا ارادہ معِدّ (مقدمہ) ہے کہ افعال کو اس کے ہاتھوں حق تعالیٰ ایجاد کرے اور یہ مطابق ہے خود حکماء اور اشاعرہ کے مذہب سے اور ان روایات کا تقیہ پر حمل کرنا بھی ممکن ہے؛ انتہیٰ کلامہ رفع مقامہ۔[1]

خیر وشر کا جہاں بھی اطلاق ہوتا ہ وہ ذات یا صفات کے کمال ونقص پر اور وجود اور کمالات وجود کےکمال ونقص پر ہوتا ہے اور تمام خیر وخوبیاں بالذات، حقیقت وجود کی طرف پلٹتی ہیں اور دوسری چیزوں پر جوان کا اطلاق ہوتا ہے وہ ان کی کیفیت وجود کے لحاظ سے ہوتا ہے، اسی طرح شر وبدی بالذات، عدم وجود یا عدم کمال وجود سے عبارت ہے اور دیگر اشیاء پر اس کا اطلاق جیسے آزار رساں چیزوں اور نقصان پہنچانے والے جانوروں پر تو یہ اطلاق بالعرض ہے اور یہ بالذات، تصور اطراف کے ساتھ ضروریات وبدیہیات میں شمار کی جانا چاہیے؛ علاوہ برایں، اس کے اوپر برہان قوی بھی موجود ہے اور یہ جو فرمایا ہے کہ خلق افعال عباد کے باب میں امامیہ ومعتزلہ نے اشاعرہ کی مخالفت کی ہے اور ان آیات وروایات کی کہ جو خیر وشر کو حق کی طرف منسوب کرتے ہیں کی تاویل کی ہے تو جہاں تک اشاعرہ کی مخالفت کی بات ہے جو کہ جبری المسلک ہیں اور جن کا مسلک، صریح عقل وبرہان ووجدان کے خلاف ہے تو یہ صحیح ہے لیکن آیات وروایات کی معتزلہ کے مذہب کے مطابق کوئی وجہ نہیں

---

١ . مرآۃ العقول، ج ٢، ص ١٤١، کتاب التوحید، باب الخیر والشرّ، ح ١۔

بنتی ہے، کیونکہ وہ تفویضی المسلک ہیں اور ان کا مسلک، اشاعرہ کے مسلک سے باطل تر اور اس کی قباحت وفضاحت کہیں بیشتر ہے۔

خیر وشر کی نسبت سے حق تعالیٰ کی فاعلیت

رہے امامیہ (رضوان اﷲ علیہم) تو انہوں نے اہل بیت عظام (ع) کے نور ہدایت اور خاندان وحی وعصمت ؑ کی برکت سے مسلک حق کو اختیار کیا ہے جو کہ آیات کریمہ وبراہین متقنہ سے مطابق اور عرفائے شامخین کے مذہب اور ارباب قلوب کے ذوق سے ہم آہنگ ہے اور انہیں ان روایات وآیات کثیرہ کی تاویل کی احتیاج نہیں ہے کہ جن کی اس معنی میں تاویل کی ہے کہ جس کی طرف محدث موصوف نے اشارہ فرمایا ممکن ہی نہیں ہے، بلکہ امامیہ اور ان کے ائمہ بندوں کے کسی بھی فعل میں حق تعالیٰ کے ارادہ کو معزول نہیں سمجھتے اور کسی بھی چیز کے معاملہ کو بندوں کو تفویض شدہ نہیں جانتے ہیں ۔

اور یہ جو انہوں نے آخر کلام میں فرمایا کہ اکثر حکماء قائل ہیں کہ ’’لاٰ مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إلاّ اللّه‘‘ اور یہ ان کے اور اشاعرہ کے مذہب سے مطابق ہے تو یہ بات کہ ’’لاٰ مُؤَثِّرَ فِي الْوُجُودِ إلاّ اللّه‘‘ اکثر حکماء کا مذہب ہے، صحیح ہے، بلکہ یہی تمام حکماء اور اہل معرفت کا مذہب ہے (بلکہ کہتے ہیں کہ حکماء میں جو اس قضیہ کا قائل نہ ہو اس کے دل میں نور حکمت داخل نہیں ہوا ہے اور اس کے باطن نے معرفت کو مسّ نہیں کیا ہے) لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ارادۂ عبد ایجاد حق تعالیٰ کیلئے معِدّ (مقدمہ) ہے جیسا کہ اہل افراد کے نزدیک واضح ہے اور اس کا مذہب اشاعرہ کے ساتھ موافق ہونا بھی قابل تسلیم نہیں ہے اور زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ انہوں نے مذہب اشاعرہ کو عطف کیا ہے مذہب حکماء پر جبکہ دونوں کے درمیان بہت فرق ہے اور شاید ہی کوئی ایسا حکیم محقق ہو جس نے مذہب اشاعرہ کو باطل نہ جانا ہو اور اس کی مخالفت نہ کی ہو۔

اور انہوں نے یہ جو فرمایا کہ ممکن ہے کہ ان اخبار وروایات کو ہم تقیہ پر حمل کریں تو پہلے تو یہ حمل بلا سبب ہے، کیونکہ ان روایات کے ظواہر، مذہب حق کے موافق اور برہان کے مطابق ہیں اور دوسرے یہ کہ یہ روایات، قرآن کریم کی آیات کثیرہ سے موافقت رکھتی ہیں لہذا آیات اور اسی طرح آیات سے موافق روایات کو تقیہ پر حمل کرنا معنی نہیں رکھتا ہے اور تیسرے یہ کہ ان روایات کا کوئی معارض نہیں ہے کہ مقام معارضہ میں ہم تقیہ پر کہ جو مرجحات میں سے ایک ہے، حمل کریں، بلکہ یہ ان روایات کے ساتھ جو دلالت کرتی ہیں کہ انسان، فاعل خیر وشر ہے، قابل جمع ہیں اور چوتھے یہ کہ یہ روایات خود انہیں کے بقول، مذہب اشاعرہ کے موافق ہیں جو علی الظاہر مذہب غالب نہیں تھا تو ایسے میں تقیہ پر حمل کرنا خوب نہ ہوگا اور پانچویں یہ

کہ یہ باب اور اس کے جیسے دیگر اعتقادی امور، روایات متعارضہ کے باب میں مورد مرجحات نہیں ہیں جیسا کہ واضح ہے---

خیر وکمال کی بازگشت، حقیقت وجود کی طرف

جان لو کہ علوم عالیہ میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ نظام وجود، کمال وخیر کے اعلیٰ مرتبہ اور حسن وجمال کے انتہائی درجہ پر فائز ہے اور یہ برہان لمّی کی ایک قسم سے بطور اجمال اور بیان کی دوسری قسم سے بطور تفصیل ثابت ہے، اگرچہ اس کی تفصیل سے آگاہی اس کے ایجاد کرنے والے کی ذات سے مختص ہے (تقدَّست أسمائہ) یا پھر وحی وتعلیم الٰہی کے ذریعہ ممکن ہے اور جو کچھ یہاں ان اوراق کے مناسب ہے اور جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے یہ ہے کہ جو کچھ بھی کمال، جمال اور خیر کی سنخ وجنس سے ہے وہ اصل حقیقت وجود کے مقابل میں یا عدم ہے یا ماہیت ہے کہ ان میں سے کوئی بحسب ذات وخود بخود کچھ بھی نہیں ہے، کوئی حقیقت نہیں رکھتا ہے اور بطلان صرف یا اعتبار صرف ہے اور جب تک نور وجود سے متنور اور ظہور وجود سے ظاہر نہ ہو اصلاً اس کیلئے کوئی ثبوت نہیں ہے، نہ ذات میں ثبوت، نہ صفات وآثار میں ثبوت اور جب ظل وجود اس کے سر پہ سایہ فگن ہوتا ہے اور دست رحمت واسعہ اس کے رخ پر پھیرا جاتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ظہور، خاصیت اور آثار نصیب ہوتے ہیں لہذا تمام کمالات، جمیل علی الاطلاق کے جمال کا پرتو اور کامل مطلق کے نور مقدس کی تجلی ہیں اور دیگر موجودات خود سے کچھ نہیں رکھتے ہیں، بلکہ فقر محض اور لا شے مطلق ہیں، پس تمام کمالات اسی سے ہیں اور اسی کی طرف پلٹتے ہیں ۔[1]

ذات حق سے نواقص اور ماہیت کا صادر نہ ہونا

اپنے مقام پر یہ بات بھی ثابت ہے کہ جو چیز ذات مقدس سے صادر ہوئی ہے وہ اصل حاقّ وجود اورصرف متن تحقق ہے بغیر اس کے کہ حدود عدمیہ وماہویہ سے محدود ہو، اس لیے کہ عدم وماہیت، صادر نہیں ہوئے ہیں اور فیض کی محدودیت فیض رساں کی محدودیت سمجھی جائے گی اور جو شخص افاضہ (فیض رسانی) وفیض کی کیفیت کو جس طرح اہل معرفت نے بیان کیا ہے جان لے تو وہ تصدیق کرے گا کہ باری تعالیٰ کے فیض میں کسی طرح سے تحدید وتقیید کا تصور نہیں ہوسکتا ہے تو جس طرح سے ذات مقدس کو نقص وامکان ومحدودیت سے منزہ کرنا ضروری ہے اسی طرح اس کے فیض مقدس کو بھی تمام حدود امکانیہ، ماہیات کی طرف پلٹنے والے امکانات اور حدود

---

۱ . اسفار اربعہ، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ج ۱، بحث اصالت الوجود۔

ونقائص کی جانب بازگشت کرنے والی تقییدات سے منزہ کرنا لازم ہے، لہٰذا اس کا فیض جو کہ جمیل مطلق کا ظل ہے جمیل مطلق، جمال تام اور کمال تام ہے تو وہ جمیل ہے اپنی ذات، صفات اور افعال میں اور اصل وجود کے علاوہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس سے جعل وایجاد کا تعلّق ہوا ہو۔[1]

شرور کا دائرۂ جعل سے خارج ہونا

اپنی جگہ پہ یہ بات بھی مبرہن ہے کہ یہ شر، تباہی، ہلاکت، امراض، عجیب وغریب ہلاکت خیز حوادث اور اذیت رساں امور وغیرہ جو کہ اس عالم طبیعت اور ہاویہ مظلمہ کے تنگنا میں پائے جاتے ہیں یہ سب کے سب موجودات کے درمیان تصادم وتضاد سے پیدا ہوتے ہیں لیکن جہات وجودیہ کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی نشأت کے نقص اور ان کی قرار گاہوں کی تنگنائی کی وجہ سے اور یہ چیز حدود ونقائص کی طرف پلٹتی ہے جو کہ پورے طورسے نور جعل کے دائرہ خارج اور درحقیقت جعل کے لائق نہیں ہے، اصل حقیقت، نور وجود ہے جو تمام شرور، عیوب اور نواقص سے پاک ہے اور نقائص، شرور اور ضرر رساں واذیت رساں چیزیں جہات نقص وضرر کے ساتھ اگرچہ بالذات مورد جعل نہیں ہیں لیکن بالعرض مورد جعل ہیں، نظر تحقیقی وبرہانی کے بموجب، کیونکہ اگر اصل عالم طبیعت، متحقق نہ ہو اور جہات وجودیہ کے ساتھ متعلّق جعل نہ ہو تو نقائص وشرور اس میں متحقق نہ ہوں اور اسی طرح نفع، خیر اور کمال اس میں متحقق نہ ہوں، اس لیے کہ اس قبیل کے اعدام، اعدام مطلقہ نہیں، بلکہ اعدام مضافہ ہیں جو ملکات کی تبعیت میں بالعرض ایک تحقق رکھتے ہیں اور ان سے منعقد ہونے والا قضیہ، قضیہ معدولہ یا موجبہ سالبۃ المحمول ہے نہ کہ سالبۂ محصَّلہ۔[2]

بالجملہ؛ جو چیز بالذات متعلق خلقت اور مورد جعل الٰہی ہے وہ خیر اور کمالات ہیں اور شرور ومضرت رساں امور وغیرہ کا قضائے الٰہی میں متخلل ہونا تبعیت وانجرار سے ہوتا ہے اور مقام اول کی طرف اشارہ فرمایا ہے اس آیہ کریمہ میں کہ {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ}[3] اور مقام دوم کی طرف اس آیہ کریمہ میں کہ {قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ}[4] اور آیات کریمہ وروایات اہل بیت عصمت (ع) میں ان دو

---

۱ . سابقہ ماخذ، فصل ہائے ۲۵ ـ ۲۹، ص ۲۹۲۔

۲ . اسفار اربعہ، ج ۷، ص ۵۸، سفر سوم، موقف ہشتم، فصل دوم۔

۳ . ''جو خیر وخوبی تم کو لاحق ہوتی ہے وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو شر وبدی تم تک پہنچتی ہے وہ خود تمہاری طرف سے ہے'' سورۂ نساء، ۷۹۔

۴ . ''(اے رسول) کہہ دیجئے کہ سب اللہ کی طرف سے ہے'' سورۂ نساء، ۷۸۔

اعتباروں کی طرف بے حد اشارہ کیا گیا ہے منجملہ اس حدیث شریف میں کہ فرمایا ’’خیر وشر دونوں، متعلق جعل وخلقت ہیں‘‘۔

ایجاد میں موجودات کے استقلال کی ردّ

گزشتہ مطالب میں تامل کرنے سے اہل افراد کو حق تعالیٰ کے خیر وشر کو مخلوقات کے ہاتھوں جاری کرنےکی کیفیت معلوم ہوسکتی ہے اور اسے مفاسد جبر بھی لازم نہیں آتے ہیں اور اس کی اس طرح سے تحقیق کرنا کہ مطلب روشن اور اس باب کے اشکالات برطرف ہوجائیں، مذاہب کی تفصیل اور مقدمات کثیرہ کا محتاج ہے لہذا ان اوراق میں ان کے ذکر سے میں معذور ہوں لیکن اجمالی اشارہ کرنے سے ناگزیر ہوں اس طرح سے کہ بحث کے نظریہ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہو۔

جان لو کہ موجودات میں سے کسی موجود کا کسی عمل میں مستقل ہونا ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ فاعل وموجِد، تمام اعدام ممکنہ کا راستہ معلول پر بند کردے کہ اگر کوئی موجود وجود میں سو شرطیں رکھتا ہو اور علت کا معلول کی طرف سے ممکنہ اعدام میں سے ننانوے شرطوں کا راستہ بند کردے اور ایک شرط زمین پر پڑی رہ جائے تو ممکن نہیں ہے کہ وہ علت، اس معلول کو ایجاد کرنے میں مستقل قرار پائے، پس علیت میں مستقل ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ علت تمام اعدام ممکنہ کو معلول پر مسدود کرے تاکہ معلول کو حد وجوب میں پہنچائے اور اسے موجود کرے۔

اور ضرورت وبرہان سے یہ بات معلوم ہے کہ تمام دائرۂ ممکنات میں باشندگان جبروت عظمیٰ وملکوت علیا سے لے کر ساکنین عالم ملک وطبیعت تک تمام قوائے فعالہ باطنہ وظاہرہ اس شان ومقام سے منعزل ہیں، اس لیے کہ پہلا عدم جو ممکن بر معلول ہے وہ معلول کا عدم ہے، علت فاعلہ وموثرہ کے عدم کی وجہ سے اور سلسلہ موجودات میں کوئی ایسا موجود نہیں ہے جو اس جہت سے معلول کے عدم کو مسدود کرسکے، کیونکہ اس سے امکان ذاتی کا وجوب ذاتی سے منقلب ہونا اور ممکن کا بقعہ امکان کے حدود سے خارج ہونا لازم آتا ہے اور یہ عقل ضروری کی بدیہیت میں محال ہے تو معلوم ہوا کہ ایجاد میں استقلال کیلئے وجود میں استقلال لازم ہے اور ایسا ممکنات میں ہو ہی نہیں سکتا ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ ایجاد، نیز شئون وجودیہ کی کسی شان میں موجودات میں سے کسی کیلئے تفویض ممکن نہیں ہے اور یہ مکلفین اور ان کے افعال سے مخصوص نہیں ہے اگرچہ متکلمین کی زبانوں پر جاری کلمات کے مطابق اختصاص سمجھ میں آتا ہے لیکن ابواب متفرقہ سے نزاع کی عمومیت کو سمجھا جاسکتا ہے۔ البتہ چونکہ اصحاب کلام کی روش میں افعال مکلّفین کے بارے میں ہی بحث اہم ہے لہذا نزاع کو اسی سے متعلق پیش کیا گیا۔

بالجملہ؛ ہمیں متکلمین کی نزاع سے کوئی کام نہیں ہے، بلکہ ہم تو حق کی جستجو اور تحقیق میں لگے ہوئے ہیں اور واضح وروشن ہوگیا کہ موجودات میں سے کسی کیلئے کسی بھی معاملہ میں تفویض ممکن نہیں ہے۔

جبر کا ابطال اور غیر خدا سے فاعلیت کی نفی

رہا مذہب جبری کا بطلان تو ان کے مذہب کی طرف اشارہ کرنے کے بعد وہ بھی معلوم ہوجائے گا اور وہ یہ ہے کہ کہتے ہیں وسائط وجودیہ میں سے ایجاد موجودات میں کوئی واسطہ، مدخلیت نہیں رکھتا ہے اور انسان مدخلیت کا توہم کرتا ہے، مثلاً قوۂ ناریہ کسی طرح سے حرارت میں موثر نہیں ہے اور اللہ کی عادت جاری ہوگئی ہے کہ صورت ناریہ کی ایجاد کے پیچھے حرارت کو ایجاد کرے بغیر اس کے کہ صورت ناریہ اصلاً اس میں کوئی مدخلیت رکھتی ہو کہ اگر اللہ کی عادت جاری ہوگئی ہوتی کہ صورت ناریہ کے پس پشت برودت کو ایجاد کرے تو اس وقت جو موجودہ ترتیب کے ساتھ ہے اس سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔

وبالجملہ؛ حضرت حق، وسائط کو واسطہ بنائے بغیر، خود اپنی ذات مقدس سے تمام افعال مکلفین وآثار موجودات کو براہ راست انجام دیتا ہے،[1] اور اپنے خیال میں اس مذہب کو انہوں نے حق تعالیٰ کی تنزیہ وتقدیس کیلئے اختیار کیا ہے تا کہ ید اللہ کو مغلولہ (بندھا ہوا) نہ جانیں {غُلَّتْ أَيْدِيْہِمْ وَلُعِنُوا}[2] اس تنزیہ وتقدیس کے ساتھ کہ جو سنت برہان ومذہب عرفان میں مستلزم نقص وتشبیہ ہے اور یہ مستلزم تعطیل ہے جیسا کہ اس کی طرف فصل سابق میں ہم نے اشارہ کیا کہ حق تعالیٰ کمال مطلق اور وجود صرف ہے اور اس کی ذات وصفات میں تحدید ونقص کا تصور نہیں ہوسکتا ہے اور جو چیز ایجاد وجعل الٰہی سے تعلق رکھتی ہے وہ وجود مطلق اور فیض مقدس علی الاطلاق ہے اور ممکن نہیں ہے کہ محدود وناقص وجود اس ذات مقدس سے صادر ہو، کوئی نقص، ایجاد میں نقص کے باعث نہیں ہے، بلکہ تمام محدودیتیں اور نقائص، مستفیض ومعلول کے نقص کے باعث ہیں جیسا کہ متکلمین نے تصور کیا ہے اور یہ بات اپنی جگہ پر ثابت ہے۔[3]

---

١ . کشف المراد، ص ٢٣٩؛ فی علم الکلام، ج ٢، ص ٦٢۔

٢ . ''انہیں کے ہاتھ بندھ جائیں اور ان پر لعنت ہو۔۔۔'' سورۂ مائدہ، ٦۴۔

٣ . اسفار اربعہ، ج ٢، ص ١٢٧، سفر دوم، مرحلہ ہشتم، بحث علت ومعلول (بالخصوص فصل ہائے ٢، ١٣، ١۴، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩؛ اور ج ٦، ص ٣٢٠، سفر سوم، موقف چہارم، فصل ٣۔

پس جو وجود معلول، ذات مقدس حق تعالیٰ سے بلا واسطہ مرتبط ہوسکتا ہے وہ موجود مطلق اور صریح وجود ہے؛ یا وہ مسلک عرفاء کی بنا پر فیض مقدس ہے یا مذہب حکماء کی بنا پر عقل مجرد اور نور شریف اول ہے۔

دوسرا بیان؛ اس میں شک نہیں کہ موجودات، وجود کو قبول کرنے میں مختلف ہیں بعض موجودات ہیں جو وجود کو قبول کرتے ہیں ابتداء اً واستقلالاً جیسے جواہر اور بعض موجودات ہیں جو قبول وجود نہیں کرتے ہیں مگر دوسری شے کی موجودیت کے بعد اور دوسرے موجود کی تبعیت میں جیسے اعراض اور اشیائے ضعیف الوجود، مثلاً اگر زید کا تکلّم موجود ہونا چاہے تو یہ ان امور میں سے ہے کہ جو قبول وجود نہیں کرتے ہیں مگر بالتبع اور اعراض اوصاف، بغیر جواہر وموصوفات کے وجود کے، وجود سے ابا وانکار کرتے ہیں اور تحقق کا امکان نہیں رکھتے ہیں اور یہ خود ان موجودات کا نقص ذاتی ووجودی ہے نہ کہ حق تعالیٰ کی فاعلیت وموجِدیت میں کوئی نقص ہو تو معلوم ہوا کہ جبر کا اور سلسلہ موجودات میں وسائط وجودیہ کی نفی کا امکان نہیں ہے۔

اور اس باب کے قوی براہین میں سے ایک یہ ہے کہ جس طرح ماہیات، نفس کے اعتبار سے تاثیر وتاثر سے منعزل ہیں اور ان سے جعل کا بالذات تعلق نہیں ہوتا ہے اسی طرح حقیقت وجود بالذات منشأ تاثیر ہے اس سے تاثیر کی نفی، مستلزم انقلاب ذاتی ہے لہذا بے آثار اور منفی الاثر وجود کے مراتب کا ایجاد کرنا مطلقاً ممکن نہیں ہے اور اس سے خود اپنی ذات سے شے کی نفی لازم آتی ہے۔

حق اور عبد کی فاعلیت کے سلسلہ میں امر بین الامرین کا مسلک

بالجملہ؛ معلوم ہوا کہ تفویض وجبر دونوں، برہان تام وضوابط عقلیہ کے مشرب میں باطل وممتنع ہیں اور ''امر بین الامرین'' کا مسلک، طریقہ اہل معرفت اور حکمت عالیہ میں ثابت ہے۔ البتہ اس کے معنی میں علماء (رضوان اللہ علیہم) کے درمیان عظیم اختلاف ہے اور جو بات تمام مذاہب کے مابین زیادہ محکم، مناقشات سے زیادہ محفوظ اور مسلک توحید سے زیادہ مطابق ہے وہ بلند مرتبت عرفا اور اصحاب قلوب کا مشرب ہے لیکن یہ مسلک معارف الٰہیہ میں سے ہر ایک میں سہل ممتنع کے قبیل سے ہے کہ جس کا حل، روش بحث وبرہان سے ممکن نہیں ہے اور تقوائے تام قلبی اور توفیق الٰہی کے بغیر، دست آرزو اس کے ادراک سے عاجز ہے، اسی لیے ہمیں اسے اس کے اہل یعنی اولیائے حق کے حوالے کرنا چاہیے اور ہم تو ارباب بحث کی روش پر اس وادی میں وارد ہوتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہم تفویض کی جو تاثیر میں موجودات کے استقلال سے عبارت ہے اور جبر کی جو نفی تاثیر سے عبارت ہے سرے سے نفی کرتے ہیں اور منزلت بین المنزلتین کے قائل ہیں جو اثبات تاثیر اور نفی استقلال سے عبارت ہے اور کہتے ہیں کہ

ایجاد کی منزلت، وجود اور اوصاف وجود جیسی ہے تو جس طرح موجودات موجود ہیں لیکن وجود میں مستقل نہیں ہیں اور ان کیلئے اوصاف ثابت ہیں لیکن وہ ان میں مستقل نہیں ہیں اسی طرح آثار وافعال ان کیلئے ثابت ہیں اور ان سے صادر ہوتے ہیں لیکن وجود میں وہ مستقل نہیں ہیں اور فاعلیت وایجاد میں غیر مستقل، فواعل وموجِدات ہیں ۔

اور جان لینا چاہیے (ان مطالب میں تامل وتدبر کرنے سے جن کی طرف فصل سابق میں اشارہ ہوا معلوم ہوجاتا ہے) کہ باوجودیکہ خیرات وشرور دونوں کی حق تعالیٰ کی طرف بھی نسبت دی جاتی ہے اور خلق کی طرف بھی اور دونوں نسبتیں صحیح ہیں اور اسی وجہ سے اس حدیث میں فرمایا ہے کہ خیرات وشرور کو میں نے جاری کیا اپنے بندوں کے ہاتھوں پر پھر بھی خیرات، حق تعالیٰ کی طرف بالذات منسوب ہیں اور بندگان وموجودات کی طرف بالعرض منسوب ہیں اور شرور اس کے برعکس دیگر موجودات کی طرف بالذات منسوب ہیں اور حق تعالیٰ کی طرف بالعرض اور اس معنی کی طرف اشارہ فرمایا ہے حدیث قدسی میں کہ ''اے فرزند آدم! میں تیری نیکیوں کا تجھ سے زیادہ اولیٰ وسزاوار ہوں اور تو اپنی برائیوں کا مجھ سے زیادہ اولیٰ وسزاوار ہے''۔[۱،۲]

نفع وضرر کے مبدأ صدور کے متعلق تین رائے

اور اس بحث میں ایک اعلیٰ صنف ہے جس کا اعتقاد ہے کہ فعل وحدانی الٰہی جو اصل میں مطلق اور ہر طرح کے وصف سے آزاد ہے اس کا تعین، تاثیر وتاثّر تکیّفی سے ان مراتب کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ جن سے وجوب وامکان کے بعض احکام ایک ایسے موجود میں حاصل ہوتے ہیں جو دونوں کو قبول کرنےوالا ہوتا ہے۔

قولہ: صنْف أعلیٰ وذوقہم۔۔۔

یہ جو کہا ہے کہ ''ایک صنف اعلیٰ ہے جس کا اعتقاد ہے'' تو صنف اول نے نفع وضرر کی نسبت، معِدّات کی طرف دی ہے اور اس صنف نے نفع کو جہت وجوب کی طرف اور ضرر کو جہت امکان کی طرف منسوب کیا ہے اور اس صنف کی زبان حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللہِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ}[۳] اور تیسری صنف وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہر چیز کو خدا کی طرف منسوب کیا ہے اور

۱ . عن الرضا (ع)۔۔۔ قال اللّٰہ:{یا بن آدم! أنا أولیٰ بحسناتک منک وأنت أولیٰ بسیِّئاتک منّي} الجواہر السنیّہ، ص ۲۷۹۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ٦۳۹۔

۳ . ''جو نیکی تم تک پہنچتی ہے وہ خدا کی طرف سے ہے اور جو بدی تمہیں لاحق ہوتی ہے وہ خود تمہاری طرف سے ہے''سورۂ نساء، ۷۹۔

ان کی زبان خدا کا یہ ارشاد ہے کہ {قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ} [1]اور خدا کا یہ ارشاد ہے کہ {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ} ۔[2]

اگرچہ اس مقام پہ دوسرے مقامات ومراتب بھی ہیں کہ یہاں ان کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔[3]

حق تعالیٰ کی طرف نواقص کے عدم انتساب کی وجہ

باوجود اس کے کہ ہر ذی اثر کا اثر اور ہر فاعل کا فعل (جیسا کہ تمہیں معلوم ہوا) خداوند متعال کی طرف اور (دوسری طرف سے) خود ان کی طرف منسوب ہے لیکن خیر وخوبی، کمالات اور ان کی سعادت خدا کی طرف سے ہے اور وہ خود ان سے ان چیزوں کا زیادہ سزاوار ہے اور شر، بدی، نقائص اور شقاوت خود ان کے طرف پلٹتے ہیں اور وہ ان کے خدا سے زیادہ سزاوار ہیں اس لیے کہ خداوند متعال چونکہ صرف وجود ہے لہٰذا صرف ہر کمال وجمال بھی ہے وگرنہ ''صرف'' نہیں ہوگا اور یہ فرض، ذات حق میں ترکیب وامکان ہونے کی طرف پلٹتا ہے، اسی طرح اس فرض کا لازمہ یہ ہے کہ عالم وجود میں دو اصل ہوں ایک وجود اور ایک اس کا مقابل، جبکہ وجود کا مقابل، عدم اور ماہیت ہیں کہ جن کا حال معلوم ہے تو خداوند متعال صرف وجود وصرف جمیع کمالات ہے اور جو چیز صرف وجود سے صادر ہوگی وہ وجود وکمال کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہوسکتی ہے، نقائص اور شرور ذات معالیل کے لوازم ہیں کسی طرح کے جعل کے بغیر، کیونکہ جعل، سوائے وجود کے (جو کہ عین کمال وسعادت وخیر ہے) کسی چیز سے متعلق نہیں ہوتا ہے، لہٰذا تمام خیرات مجعول ہیں اور ان کا مبدأ جعل، حق تعالیٰ ہے۔

خیرات کا انتساب واجب الوجود کی طرف اور شرور کا ممکنات کی طرف

اور جہاں طبیعت میں پائے جانے والے شرور مادیات کے تصادم اور جہان طبیعت کی تنگی کا نتیجہ ہیں اور وہ سب کے سب عدم وجود یا عدم کمال وجود کی طرف پلٹتے ہیں، اعدام بطور کلی، متعلق جعل واقع نہیں ہوتے ہیں، بلکہ اعدام مضافہ، مجعول کے لوازم سے، دنیائے فانی کے تنگنا سے اور زندان طبیعت وزنجیر زمان میں گرفتار قیدیوں کے تصادم سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کے سب ممکن کی طرف پلٹتے ہیں ۔

---

۱ . ''(اے رسول) کہہ دیجئے کہ سب اللہ کی جانب سے ہے'' سورۂ نساء، ۷۸۔

۲ . ''جس وقت آپ نے کنکر پھینکے تو آپ نے نہیں پھینکے بلکہ خدا نے پھینکے'' سورۂ انفال، ۱۷۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۷۷۔

لہذا خیر وخوبی اور کمال وسعادت جو تمہیں ملتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہیں اور شر وبدی اور نقائص وشقاوت خود تمہاری جانب سے ہیں لیکن چونکہ نقائص وشرور (جو وجودات امکانی کا لازمہ ہیں) اعدام اضافی کی سنخ سے ہیں اور حدود وماہیات، بالعرض وجود رکھتے ہیں اور جو چیز ایسی ہو وہ خدا کی جانب سے ہے لیکن بالعرض ہے لہذا خیر وخوبی بالذات خدا کی جانب سے ہے اور بالعرض ممکنات کی طرف اس کی نسبت دی جاتی ہے اور شر وبدی بالذات ممکنات کی جانب سے ہے اور بالعرض اس کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف دی جاتی ہے۔

اس بنا پر ہمارا یہ کہنا صحیح ہے کہ ''ہر چیز خدا کی طرف سے ہے'' اس لیے کہ اگر ایجاد، افاضہ اور خیر وخوبی کی وسعت نہ ہوتی تو نہ وجود ہوتا اور نہ اس کی حد اور نہ طبیعت ہوتی اور نہ اس کی تنگی اور شاید آیہ کریمہ میں جو روش کلام بدل گئی ہے اور آیہ {قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ} کے درمیان میں جو لفظ ''عند'' وارد ہوا ہے وہ شاید مجعولیت بالعرض کی طرف اشارہ کرنے کی خاطر ہو۔

بیان مطلب کیلئے ایک مثال

ایک مثال اس بات کو دھیان میں رکھتے ہوئے کہ مثال کسی ایک جہت سے معنی کو ذہن سے قریب کرتی ہے نہ کہ تمام جہات سے، جہت سورج کسی آئینہ پر چمکے اور آئینہ کا نور دیوار پر تو پھر دیوار کا نور، خود آئینہ کا نہیں ہے اس لیے کہ آئینہ کا اپنا کوئی نور ہی نہیں ہے اور آفتاب مطلق یعنی واسطہ اور قید سے آزاد آفتاب کا نور بھی نہیں ہے، بلکہ وہ آئینہ میں چمکے ہوئے آفتاب کا نور ہے تو اگر کوئی آفتاب سے غافل ہو کر آئینہ کی طرف دیکھے تو نور کو آئینہ کا نور سمجھے گا اور اگر آفتاب کو دیکھے آئینہ سے غافل ہو کر تو نور کو آفتاب بلا واسطہ کا نور سمجھے گا لیکن جس کے پاس دونوں آنکھیں سلامت ہوں گی وہ آفتاب وآئینہ دونوں دیکھے گا اور سمجھ لے گا کہ یہ نور آئینہ کے اندر کے آفتاب کا ہے، اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ حکم کرے گا کہ نور اور جو بھی سنخ نور سے ہے وہ بالذات خورشید سے ہے اور بالعرض آئینہ سے تعلق رکھتا ہے اور نور کی محدودیت جو کہ آئینہ کی حد کے مطابق ایجاد ہوتی ہے وہ بالذات آئینہ سے اور بالعرض نور سے ہے لیکن پھر بھی اگر آفتاب اور اس کا پرتو نہ ہو تو نہ نور کا وجود ہو نہ حد نور کا تو نور صرف اور صرف آفتاب کی جانب سے ہے۔

اور جو انوار، عالم غیب کے افق سے چمکتے ہیں وہ اسی نور کا نور ہیں {وَمَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمٰا لَهُ مِنْ نُورٍ}[1] اور نور وجود، حضرت رحیمیت سے ہے اور نور الٰہی

---

۱ . ''اور جس کیلئے اللّٰہ کوئی نور قرار نہ دے تو اس کیلئے کوئی نور نہ ہوگا'' سورۂ نور، ۴۰۔

کا ظل ہے {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[1] اور کوئی نور نہیں سوائے اس کے نور کے، کوئی ظہور نہیں سوائے اس کے ظہور کے، کوئی وجود نہیں سوائے اس کے وجود کے، کوئی ارادہ نہیں سوائے اس کے ارادہ کے اور کوئی حول وقوت نہیں سوائے اس کے واسطے اور اس کے حول وقوت کے اور حدود وتعینات وشرور سب کے سب، حدود امکان، ذات ممکنات کے لوازم، مادہ کی محدودیت اور مادیات کے تصادم (ٹکراؤ) سے تعلق رکھتے ہیں ۔

نفس اور اس کے قویٰ کی فاعلیت

زیادہ قریب کی مثال؛ قوائے نفس کی طرف نگاہ کرو جو نفس کے باطن وغیب سے اس عمارت بدنی میں پھیلے ہوئے ہیں کہ یہ قویٰ اس جہت سے کہ ذات نفس سے متعلق اور اس کے ساتھ ربط محض ہیں، ان کا فعل، نفس کا فعل ہے، بلکہ قویٰ، نفس کا ظہور اور نفس کے اسماء وصفات ہیں لہذا جس صورت سے آنکھ کی طرف دیکھنے اور کان کی طرف سننے کی نسبت دینا صحیح ہے اسی صورت سے ان کی نفس کی طرف نسبت دینا بھی صحیح ہے۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ نفس کان سے سنتا ہے اور آنکھ سے دیکھتا ہے۔ بنابریں، نہ نسبت کو قویٰ سے سلب کیا جاسکتا ہے نہ ہی نفس سے، اس لیے کہ قویٰ، نفس کے روابط وظہورات ہیں ۔

اور جان لینا چاہیے کہ نور وجود کا نور الانوار میں فنا ہونا قوائے نفس کے نفس میں فنا ہونے سے کہیں سے زیادہ اور ناقابل موازنہ حد میں شدید ہے اس لیے کہ نفس اس اعتبار سے کہ ایک موجود متعین ہے اور حد وماہیت رکھتا ہے اور تباین وغیریت بھی ماہیت کی ذاتی چیز ہے، اپنے قویٰ کے ساتھ تباین وغیریت رکھتا ہے اس کے باوجود قوائے نفس کی نسبت نفس کی طرف حقیقی نسبت ہے، کیونکہ دونوں ہی وجود سے بہرہ مند ہیں، چہ جائیکہ وہ موجود جو جہات نقص وتعین سے پاک، ماہیت ولوازم ماہیت سے منزہ، عیوب کثرت اور موجبات غیریت وتضاد وتباین سے مبرا ہے۔

تائیدات نقلی

تائیدات نقلی، اس سے کہیں زیادہ ہیں کہ ان کا ذکر کیا جاسکے؛ آیات کریمہ واحادیث مبارکہ پر ہیں اس لطیفہ ربانی اور حقیقت الٰہی کے بیان سے خواہ صراحت کے ساتھ خواہ اشارے سے اور خواہ نص کے ساتھ، خواہ کنایہ سے۔

---

۱ ۔ ''اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے'' سورۂ نور، ۳۵۔

ہم اس سے پہلے جو آیات ذکر کرچکے ہیں جیسے کہ {وَمٰا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللهَ رَمیٰ}[1] اور {وَمٰا تَشاۤؤُونَ إِلاّٰ أَنْ یَشاءَ اللهُ}[2] اور {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ۔۔۔} ۔[3]

ان کے علاوہ، ان آیات کو دیکھا جاسکتا ہے جو حضرت موسیٰ وحضرت خضر (علیٰ نبیّنا وآلہ وعلیہما الصّلاۃ والسّلام) کی داستان سے متعلق وارد ہوئی ہیں [4] کہ ان میں اس حقیقت کی طرف لطیف اشارہ کیا گیا ہے۔

اور وہ آیات جن میں ایک مرتبہ ''توفّی'' کی نسبت خداوند متعال کی طرف دی گئی ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے: {اللهُ یَتَوَفَّی الأَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِہا}[5] اور ایک دفعہ، ملک الموت کی طرف نسبت دیتے ہوئے فرماتا ہے: {قُلْ یَتَوَفّٰاکُمْ مَلَکُ الْمَوتِ الَّذِي وُکِّلَ بِکُمْ}[6] اور ایک مرتبہ فرشتوں کی طرف نسبت دیتے ہوئے فرماتا ہے: {وَلَوْ تَریٰ إِذْ یَتَوَفَّی الَّذِینَ کَفَرُوا الْمَلاۤئِکَۃُ} ۔[7]

اور وہ آیات جن میں ایک دفعہ ''اضلال'' (گمراہ کرنا) کی نسبت خداوند متعال کی طرف دی گئی ہے۔ چنانچہ فرماتا ہے: {وَیُضِلُّ اللهُ الظّٰالِمِیْنَ}[8] اور ایک دفعہ شیطان کی طرف نسبت دی ہے اور فرماتا ہے: {إِنَّہُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِیْنٌ}[9] اور ایک دفعہ بندوں کی طرف نسبت دیتے ہوئے فرماتا ہے: {وَأَضَلَّ فِرْعُونُ قَومَہُ}[10] اور {وَأَضَلَّہُمُ السّٰامِرِيُّ} ۔[11]

اور اگر تم ایسا دل رکھتے ہو جو تعلق مادہ وطبیعت کی پلیدی سے پاک ہونے کے بعد فہم قرآن کے نور سے منور ہو {إِنَّہُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ * فِي کِتابٍ مَکْنُونٍ * لاٰ یَمَسُّہُ إِلاّٰ الْمُطَہَّرُونَ}[12] تو اس ظریف نکتہ کو ان آیات کے اندر درک کرسکتے ہو جنہیں عام افراد

---

۱ . ''(اے رسول) آپ نے پتھر نہیں پھینکے جب آپ نے پتھر پھینکے بلکہ اللہ نے پتھر پھینکے'' سورۂ انفال، ۱۷۔

۲ . ''تم نہیں چاہتے ہو مگر یہ کہ اللہ چاہے'' سورۂ انسان، ۳۰؛ سورۂ تکویر، ۲۹۔

۳ . ''جو نیکی تم تک پہنچتی ہے وہ اللہ کی طرف سے ہے۔۔۔'' سورۂ نساء، ۷۹۔

۴ . سورۂ کہف، آیات ۶۰ تا ۸۲۔

۵ . ''خدا ہے جو موت کے وقت جانوں کو لے لیتا ہے'' سورۂ زمر، ۴۲۔

۶ . ''کہہ دو کہ تمہاری جان وہ ملک الموت لیتا ہے جو تم پر موکل کیا گیا ہے'' سورۂ سجدہ، ۱۱۔

۷ . ''اگر آپ دیکھ لیں کافروں کے حال کی شدت جس وقت فرشتے ان کی جان لیتے ہیں'' سورۂ انفال، ۵۰۔

۸ . ''خدا ظالموں کو گمراہ کرتا ہے'' سورۂ ابراہیم، ۲۷۔

۹ . ''وہ کھلا ہوا گمراہ کرنے والا دشمن ہے'' سورۂ قصص، ۱۵۔

۱۰ . ''فرعون نے اپنی قوم کو گمراہ کیا'' سورۂ طٰہٰ، ۷۹۔

۱۱ . ''سامری نے انہیں گمراہ کیا'' سورۂ طٰہٰ، ۸۵۔

۱۲ . ''یہ ایک ایسا قرآن کریم اور کتاب مکنون ہے لوح محفوظ میں کہ سوائے پاک افراد کے اسے کوئی مس نہیں کرسکتا ہے'' سورۂ واقعہ، آیات ۷۷، ۷۸، ۷۹۔

مس نہیں کرسکتے ہیں ۔ چنانچہ یہ ارشاد خدا ہے کہ فرماتا ہے: {اَلْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِیْنَ}[1] اور تمام محامد کو خدا تعالیٰ سے مخصوص کردیا ہے اور ہر تعریف وستائش کو اسی کی طرف پلٹا دیا ہے اور اگر ایسا نہ ہوتا کہ ہر کمال وجمال بالذات وبحسب حقیقت، اسی کا کمال وجمال ہوتا تو اس اختصاص کے صحیح ہونے کی کوئی وجہ نہیں تھی اور اگر اہل معرفت کے قول کو کہ کہتے ہیں: {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} متعلق ہے {اَلْحَمْدُ للهِ}[2] سے، مذکورہ مطالب میں اضافہ کر لو تو تمہیں نظر آئے گا کہ ہر حمد کرنے والے کی حمد وستائش الله کے اسم سے ہے لہذا اسی کے اسم سے ہر حمد خدا تعالیٰ کیلئے ہوتی ہے تو وہ حامد بھی ہے، محمود بھی ہے۔

یہ بعض آیات تھیں جنہیں ہم نے غیر ذکر شدہ آیات کیلئے نمونہ کے طورپر ذکر کیا۔

اب رہیں روایات جو اہل بیت وحی وتنزیل (ع) کے طریق سے وارد ہوئی ہیں تو وہ بہت زیادہ ہیں اور محقق داماد (جزاہ الله عن الحقیقۃ خیرا)[3] ان میں سے بعض کو جمع کیا ہے اور ایقاظات کے چوتھے ایقاظ کے آخر میں کہا ہے کہ چونکہ اس بات کی احادیث فراواں ہیں اور جو کچھ ہم نے احادیث ذکر کی ہیں صاحب بصیرت کیلئے کافی ہیں ۔ اب صرف انہیں احادیث کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں جو اس ایقاظ کے اندر ہیں اور یہ کل ۹۲ حدیثیں ہیں؛ (محقق داماد کا کلام تمام ہوا)[4] تو جو چاہے وہ ان احادیث کی طرف اور ان کتابوں کی طرف رجوع کرے جنہوں نے عترت طاہرین ؑ کی احادیثوں کو ذکر کیا ہے۔

ہم اس وقت تبرّکاً ایک روایت صحیحہ کو ''کافی''[5] سے ذکر کرتے ہیں:

الشیخ الکلیني، عن محمّد بن یحییٰ، عن أحمد بن محمّد، عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، قال: قال أبو الحسن الرضا (ع):

قالَ اللهُ: یابن آدم بمشیّتي کُنت أنت الّذي تشاء لنفسک ما تشاءُ، وبقوّتي أدّیت فرائضي، وبنعمتي قوّیت علیٰ معصیتي، جعلتک سمعیاً بصیراً قوّیاً {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ} وذٰلک أنّي أولیٰ بحسناتک منک وأنت أولیٰ بسیّئاتک منّي، وذاک أنّي لاٰ أُسئل عمّا أفعل وہم یسألون۔

---

۱ . سورۂ حمد، ۲۔

۲ . فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۴۲۲۔

۳ . الایقاظات، بمعہ قبسات، ص ۹۴۔

۴ . ایضاً، ص ۱۳۳۔

۵ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۲، کتاب توحید، باب المشیئۃ والارادۃ، ح ٦۔

شیخ کلینی محمد بن یحییٰ سے، انہوں نے احمد بن محمد سے، انہوں نے احمد بن محمد بن ابی نصر سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو الحسن رضا (ع) نے فرمایا:

خدا نے فرمایا ہے کہ اے فرزند آدم! تم میری مشیت سے اپنے لیے جو چاہتے ہو، چاہتے ہو، میری قوت سے اپنے فرائض کو ادا کرتے ہو اور میری نعمت سے میری معصیت کے اوپر قوت حاصل کرتے ہو، میں نے تم کو سمیع، بصیر اور قوی بنایا ہے ''اور جو نیکی تم تک پہنچتی ہے وہ اللہ کی طرف سے ہوتی ہے اور جو بدی تم کو لاحق ہوتی ہے وہ خود تمہارے نفس کی طرف سے ہوتی ہے'' اور وہ اس لیے کہ میں تمہاری نیکیوں کا تم سے زیادہ اولیٰ وسزاوار ہوں اور تم اپنی برائیوں کے مجھ سے زیادہ اولیٰ وسزاوار ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میں جو کچھ کر رہا ہوں اس کے متعلق مجھ سے کوئی بازپرس نہ ہوگی لیکن لوگوں سے بازپرس کی جائے گی۔

اور ہم نے اس حدیث کی کتاب ''اربعین''[1] میں تفصیل کے ساتھ تشریح کی ہے۔

اور اگر تم ان تمام باتوں میں جو ہم پہلے پیش کر چکے ہیں خوب غور کرو تو تمہیں نظر آئے گا کہ روایات کریمہ کا مضمون ایک دوسرے سے ہم آہنگ اور ان کی حقیقت باہم متعارض نہیں ہے، ہر چند جاہل انسان گمان کرتا ہے کہ ان کے مابین اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو بصیر کی روایت میں امام جعفر صادق (ع) کے اس ارشاد میں کہ {مَن زعم أنّ الخير والشّرّ إليہ فقد كذب على الله}[2] اور آپ ؑ کے اس ارشاد میں کہ {مَن زعم أنّ الخير والشّرّ بغير مشيّۃ الله فقد أخرج الله عن سلطانہ}[3] کوئی منافات نہیں ہے اور اسی طرح اس روایت میں جو وارد ہوئی ہے کہ {إنّ الشّرّ ليس إليہ والخير بيديہ}[4] اور اس روایت میں جو اس طرح وارد ہوئی ہے کہ {إنّ الخيرات والشّرور كلّها مما أجرى الله تعالىٰ علىٰ يدي العباد}[5] اور اس کے علاوہ دیگر روایات میں کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے۔[6]

---

١ . شرح چھل حدیث، ح ٣٥۔

٢ . ''جو شخص یہ گمان کرے کہ خیر وشر اس کی طرف پلٹتے ہیں تو اس نے خدا پر بہتان باندھا'' اصول کافی، ج ١، ص ١٥٦، ح ٢۔

٣ . ''جو شخص یہ گمان کرے کہ خیر وشر مشیت خدا کے علاوہ کسی اور چیز سے مربوط ہیں تو اس نے خدا کو سلطنت وحاکمیت رکھنے سے خارج کردیا'' اصول کافی، ج ١، ص ١٥٨، ح ٦؛ توحید، ص ٣٥٩، ح ٢۔

۴ . ''شر خدا کی طرف سے نہیں ہے اور خیر خدا کے ہاتھوں میں ہے'' مسند احمد بن حنبل، ج ١، ص ١٠٢؛ کنزل العمال، ج ١١، ص ۴٣۴، ح ۴٢٠۴٢٣۔

٥ . ''خیرات وشرور سب ان امور سے ہیں جنہیں خدا نے اپنے بندوں کے ہاتھوں جاری فرمایا ہے'' اصول کافی، ج ١، ص ١٥۴، باب الخیر والشر۔

٦ . طلب وارادہ، ص ٣٨۔

امکان، نواقص وشرور کا سرچشمہ

اس حدیث گرامی[1] سے ایک گرامی نکتہ جو حکمت متعالیہ کا لبّ لباب اور اسرار الٰہیہ کے لطائف میں سے ایک ہے، سے سمجھ میں آتا ہے جس کی حقیقت کا سمجھنا ریاضات عقلیہ کے بعد قریحہ کی لطافت اور صفائے باطن کا محتاج ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ اس میں عقل کی نور حق کی طرف نسبت دی ہے اور جہل کی بحر اجاج (کھارا سمندر) کی طرف، اس بات کو بتانے کیلئے کہ تمام کمالات کا سرچشمہ، تمام مقامات کا منبع، عالم ملک وملکوت کے تمام انوار معنویہ کا سر منشأ اور حضرت جبروت ولاہوت کے جملہ اضواء منیرہ کا مبدأ، حضرت حق جل جلالہ کا نور مقدس ہے اور موجودات میں سے کسی موجود کیلئے کوئی نور وضیاء وکمال وبہاء نہیں ہے مگر یہ کہ نور ازل کا ظل اور جمیل اول کے جمال کا پرتو اس میں جلوہ گر ہوا ہے۔ چنانچہ اس کریمہ الٰہیہ {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[2] میں اسی مقصد اعلیٰ ومطلوب بالا کی طرف اشارہ جلیہ وحکایت جمیلہ ہے اور آیات کریمہ الٰہیہ واحادیث مبارکہ اصحاب وحی وسفارت میں اس لطیفہ توحید کے متعلق بڑی صراحتیں اور اشارے موجود ہیں ۔

حسنات کی خدا کی طرف اور سیّئات کی خلائق کی طرف نسبت دینا

جس طرح تمام عوالم کی نورانیت اور جملہ نشآت کا جمال وکمال، ذات اقدس حضرت حق (جل اسمہ) کی نورانیت کا ظہور اور اسی کے کمال وجمال کا ظل وپرتو ہے، اسی طرح تمام نقائص وقصورات، تمام ظلمات وکدورات، جملہ اعدام وفقدانات، جمیع قذارات وکثافات، ساری کی ساری خسّت ومصیبت اور جملہ اقسام کی ذلت ووحشت، نقص امکانی اور بحر اجاج ہیولائی کی طرف برگشت کرتے ہیں اور یہ شجرۂ خبیثہ، ان تمام امور کی ام الفساد اور مادة المواد ہے {وَمٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِک} ۔[3]

بلکہ ہر نور وجمال جو بارگاہ مقدس حضرت حق جل وعلا سے افاضہ ہوا ہے اور ہر ضیاء وبہاء جو جمیل ازل کے جلوہ سے آئینہ امکان میں متجلی ہوئی ہے اور دیو پلید کا دست تصرف اس کی جانب دراز ہوا ہے اور قصور امکانی نے اس کے ساتھ خیانت وجنایت کی ہے، وہ سب کا سب، معرض کدورت وظلمت میں، نیز عدم وقصور کے ساتھ مخلوط واقع ہوا ہے سوائے عالم عقلی کے کہ درحقیقت، جلوۂ اسمائی کے کمال اور انوار سبحانی کی جلاء کے باعث، اس عالم سے حکم امکان ساقط ہے، بلکہ وہ عالم نور محض

---

۱ . اس سے مراد ، جنود عقل وجهل کی حدیث ہے۔

۲ . سورۂ نور، ۳۵۔

۳ . سورۂ نساء، ۷۹۔

اور کمال خالص ہے اور اس کی بارگاہ مقدس سے غیر وغیریت کا دست تصرف بہت دور ہے۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ جنود عقل، جنود الٰہیہ ہیں اور جنود جہل، جنود ابلیسیہ ہیں ۔ جو بھی نقص وقصور ہے وہ ابلیس کی طرف منسوب اور جو بھی کمال وتمام ہے وہ حق تعالیٰ سے مربوط ہے۔ اگرچہ توحید تام کی نظر میں اور بساط کثرت کے سمٹ جانے کی صورت میں {کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللہ}[1] کی محکم اساس پیش آتی ہے۔

اس مطلب کو سمجھنے کیلئے ہم ایک مثال ذکر کرتے ہیں:

آفتاب کا نور جو ایک روشندان سے گھر کے اندر چمک رہا ہے اس کی نورانیت آفتاب سے ہے اور اس کی محدودیت روشندان سے ہے، یہ ایک نظر کے اعتبار سے لیکن دوسری نظر کا اعتبار یہ ہے کہ اگر آفتاب نہ ہوتا تو نہ روشندان کا نور ہوتا اور نہ ہی روشندان کے نور کی محدودیت ہوتی (کچھ نہ ہوتا)۔

دوسری مثال؛ ایک آئینہ کو ہم آفتاب کے مدمقابل قرار دیں جس کی مساحت ایک ذراع (ہاتھ) ہے اب ایک نور اس آئینہ کے تناسب سے دیوار پر پڑتا ہے تو یہ نور، آفتاب کا ہے اور محدودیت، آئینہ کی (یہ ایک نظر) اور ایک نظر یہ ہے کہ اگر آفتاب نہ ہو تو نور بھی نہ ہو اور جب نور ہی نہ ہو تو آئینہ کا نور کہاں سے ہو اور جب آئینہ کا نور ہی نہ ہو تو نور آئینہ کی محدودیت کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔[2]

ارادۂ خدا کے شرور سے متعلق ہونے کی کیفیت

ہم اس شبہہ کو دفع کرنے کے سلسلہ میں ایک دوسرا جواب رکھتے ہیں جس کی طرف اختصار کے ساتھ اشارہ کرتے ہیں اور اس کی تفصیل اور برہان کو اس کے موقع ومحل پہ وا گزار کرتے ہیں اور وہ جواب یہ ہے کہ وہ علم جو اللہ تعالیٰ کا عین ذات ہے (جو کہ عین بساطت ووحدت میں کشف تفصیلی سے عبارت ہے) اس کی حقیقت وہی وجود صرف کی حقیقت ہے کہ جو بطور وحدت ہر وجود کا جامع ہے اور وہ کشف تام جو اشیاء کی نسبت، علم ذاتی کے کشف کے تابع ہے وہ وجود بما ہو وجودٌ بالذات کے تئیں کشف کرنے سے عبارت ہے۔

اور شرور ونقائص کے جہات کہ جو اعدام ونیستی کی طرف پلٹتے ہیں وہ اس اعتبار سے کہ نقص رکھتے ہیں ان سے علم ذاتی کا تعلق نہیں ہوسکتا ہے نہ یہ کہ علم

---

۱ . ''سب اللہ کی طرف سے ہے'' سورۂ نساء، ۷۸۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۵۔

میں کوئی نقص ہو اور اس طرح کے امور سے جو علم کا تعلق ہوتا ہے وہ بطور تبعیت اور بالعرض ہوتا ہے اور اسی طرح ارادہ کا بھی ان امور سے اسی انداز سے تعلق ہوتا ہے لہذا علم وارادہ، تعلّق ذاتی وعرضی میں ایک دوسرے کے ہم وزن ہیں ۔

اس بنا پر یہ بات [1] کہ علم کا ہر چیز سے تعلق ہوتا ہے نہ کہ ارادہ کا، کامل نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز جس سے بالذات علم کا تعلق ہوتا ہے اس سے ارادہ کا بھی بالذات تعلّق ہوتا ہے اور ہر وہ چیز جس سے بالعرض علم کا تعلق ہوتا ہے اس سے ارادہ کا بھی بالعرض تعلق ہوتا ہے۔

تو حاصل کلام یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ، صفات ذات سے تعلق رکھتا ہے۔ البتہ یہ گزر جانے والا متجدد ارادہ جو ہم انسانوں میں پایا جاتا ہے وہ اللہ کے یہاں نہیں پایا جاتا ہے جس طرح دیگر صفات اپنے حدود امکانی کے ساتھ اللہ کے یہاں نہیں پائے جاتے ہیں ۔

اب رہے وہ روایات واخبار جو اس مقام سے متعلق وارد ہوئے ہیں اور جن سے ہمارے نظریہ کے برخلاف کا توہم ہوتا ہے ان کی ایک لطیف تاویل وتوجیہہ ہے کہ یہاں اس کے ذکر کی گنجائش نہیں ہے۔[2]

توحید افعالی میں ثنویہ کا شبہہ اور اس کا جواب

دو خدا کے ماننے والوں (ثنویہ) نے ایک شبہہ وارد کیا ہے اور اس کے ذریعہ یہ کہنا چاہا ہے کہ واجب الوجود دو ہونے چاہئیں ایک مبدأ خیر اور دوسرا مبدأ شر، وہ پہلے

---

۱ . ربّما یقال:۔۔۔

بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا ارادہ اس کا عین علم نہیں ہوسکتا ہے ، کیونکہ وہ ہر شے کو جانتا ہے لیکن شر، ظلم اور کسی قبیح چیز کا ارادہ نہیں کرتا ہے تو اس کا علم ہر شے سے متعلق ہے لیکن اس کے ارادہ کا ہر شے سے تعلّق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کا علم اس کے ارادہ سے الگ ہے جبکہ اس کا علم، عین ذات ہے۔ بنابریں، لازم ہے کہ اس کا ارادہ اس کی ذات سے الگ ہو تو وہ مرید ہے لیکن ارادۂ ذاتیہ کے ساتھ نہیں جبکہ وہ عالم ہے ، عالم ذاتی کے ساتھ۔

تو اس شبہہ کو دفع کیا جاتا ہے ائمہ فلسفہ کی کتابوں کے تعلق سے اس طرح کہ خیرات کا افاضہ، ذات جواد مطلق کے ساتھ منافات نہیں رکھتا ہے ، بلکہ خیرات کا اختیار کرنا اس کی ذات کا لازمہ ہے اور افاضہ خیرات کا اس کی ذات کے مطابق پسندیدہ وقابل رضایت ہونا ہی اس کے ارادہ کے معنی ہیں اور خیرات سے متعلق ارادہ کی مثال علم کی بہ نسبت، سمع وبصر کی سی مثال ہے کہ یہ دونوں عین ذات ہیں باوجودیکہ مسموعات ومبصرات سے متعلق ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کی ذات ہر معلوم کی عالم، ہر مسموع کے تئیں سمع اور ہر مبصر کے تئیں بصر ہے ، اسی طرح اس کا ارادۂ حقہ خیرات سے متعلق ہونے کے باوجود ، عین ذات ہے۔

۲ . طلب وارادہ، ص ۱۷۔

والے کو یزداں اور دوسرے والے کو اہریمن کہتے ہیں[1] اور انہوں نے دو دلیل ذکر کی ہے ایک تکلّفاتی اور مقدس مآبی کی روسے ہے اور دوسری برہانی وحکمی دلیل ہے۔

ان کی پہلی دلیل جو بطرز استحسان ہے، یہ ہے کہ لازم ہے کہ خدا منشأ خیرات ہو اور یقینا وہ موجود مقدس جس کے دست احسان پہ نگاہیں مرکوز ہیں اسے فیاض، صاحب خیرات اور منشأ منافع وجود ہونا چاہیے تو وہ ذات جو نا امیدوں کی امید کا مرکز ہے، جس سے فطرت، عطا وکرم کی آرزو رکھتی ہے اور حلّال مشکلات کے عنوان سے ہر صاحب مشکل کا دل جس کی جانب متوجہ ہوتا ہے وہ شرور ومضرات کا منشأ ومبدأ نہیں ہوسکتا ہے؛ اس بنا پر ضروری ہے کہ ہم تمام خیرات (نیکی وخوبی) کیلئے ایک ایسے مبدأ کے قائل ہوں جو محض خیر، محسن قدیم اور فیاض علی الاطلاق ہو اور دوسری جانب سے ہم دیکھتے ہیں کہ عالم میں شرور قائم ہیں اور ناخوشگوار امور موجود ہیں تو پھر ضروری ہے کہ ان کا بھی ایک مبدأ ہو جو ان کا موجِد قرار پائے، کیونکہ اگر ہم خیرات وشرور کیلئے مبدأ کے قائل ہوں تو لازم آتا ہے کہ خیرات وشرور میں سے ہر ایک واجب الوجود ہو اور اسے موجِد کی احتیاج نہ ہو اور نتیجتاً ناقابل شمار واجب الوجود لازم آئیں گے!

دوسری دلیل جو انہوں نے اثبات یزداں واہریمن کیلئے قائم کی ہے، برہانی ہے اور قواعد حکمی کے میزان کے مطابق ہے اور اس کی بنا انہیں کی اساس پر ہے اور وہ یہ کہ علت ومعلول کے درمیان سنخیت،توافق اور ملائمت کا ہونا ضروری ہے اور دو ایسے معلول جو ایک دوسرے کے ساتھ متقابل ومتضاد ہیں ایک علت سے وجود پیدا نہیں کرسکتے ہیں، مثلاً آگ گرمی کی علت ہے اور محال ہے کہ اس سے ٹھنڈک پیدا ہوجائے، اس لیے کہ علت میں ایک ایسی خصوصیت لازم ہے کہ اس خصوصیت سے یہ اثر حاصل ہو اور پھر ممکن نہیں ہے کہ اس خصوصیت سے ایک ایسا اثر پیدا ہوجائے جو اس اثر کے مخالف ہو، بلکہ ضروری ہے کہ دو متقابل کا منشأ ومبدأ ایک دوسرے کے ساتھ تقابل رکھتا ہو اور دو متضاد کا محل صدور ایک دوسرے کے ساتھ مبائن ومخالف ہو اور اگر ہم قائل ہوجائیں کہ خدا خیرات وشرور دونوں کا مبدأ ہے تو ضروری ہے کہ اس میں دو متبائن خصوصیتیں پائی جائیں اور یہ چیز اس کے بسیط ہونے کے ساتھ منافی اور مستلزم ترکیب ہے اور مرکب چونکہ دو جزء کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا واجب الوجود نہیں ہوسکتا ہے۔

حاصل کلام؛ مفہوم خیر وشر، مفہوم علم وقدرت کی مانند مفاہیم کمالیہ سے تعلق نہیں رکھتا ہے کہ ان کا انتزاع، منشأ واحد سے ممکن ہو بلکہ خیر وشر، علم وجہل اور قدرت وعاجزی کی طرح دو متبائن اور متضاد مفہوم ہیں لہٰذا مذکورہ بیان کی روشنی میں محال ہے کہ دو متقابل مفہوم خیر وشر، ایک ایسے مبدأ سے منتزع ہوں جو واحد، بسیط

---

۱ ۔ شرح مواقف، ج۸، ص۴۳؛ شرح مقاصد، ج۴، ص۴۰؛ شوارق الالہام، ص۵۰۸۔

اور غیر مرکب ہے اور چونکہ ہم دو طرح کے موجودات (خیرات وشرور) دیکھتے ہیں تو اگر دونوں کیلئے الگ الگ دو متقابل مبدأ کے قائل نہ ہوں تو لازم ہے کہ دونوں کو واجب اور بلا مبدأ جانیں اور نتیجہ میں لازم آتا ہے کہ حد شمار سے بالاتر واجب الوجود وجود رکھتے ہوں ۔

وبالجملہ؛ واجب الوجود کہ جسے تمام جہات سے بسیط اور غیر مرکب ہونا چاہیے وہ دو متقابل مفہوم کا مبدأ اور خیرات وشرور کا منشأ نہیں ہوسکتا ہے اور ضروری ہے کہ دو مبدأ خیر وشر دو واجب خیر وشر ہوں کہ ثنویہ نے مبدأ خیر کو یزداں کا اور مبدأ شر کو اہریمن کا نام دیا ہے۔

دو یہ دلیلیں جن میں سے ایک برہانی اور دوسری تقدسی واعتباری ہے ثنویہ سے نقل ہوئی ہیں اور حکماء نے دونوں کا جواب دیا ہے۔[۱]

شبہہ ثنویہ کا جواب اعتباری

ایک جواب اعتباری ان کی دلیل اعتباری کے مقابل میں ہے جو ارسطو کا ہے اور ایک برہان حکمی وفلسفی ہے جسے افلاطون[۲] نے بیان کیا ہے اور میر داماد نے ارسطو کی بات کو دو گنا کرتے ہوئے قابل تصور صورتوں کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا ہے؛ [۳]ارسطو نے ان تصورات کو موجودات خیر وشر کے باب میں ذکر کیا ہے:

اول یہ کہ موجود، بنفسہ وبذاتہ وبالنسبۃ الی ذاتہ، خیر محض ہو؛

دوم یہ کہ بذاتہ وبنفسہ، شر محض ہو؛

سوم یہ کہ اپنے نفس کی بہ نسبت، کثیر الخیر وقلیل الشر ہو؛

چہارم یہ کہ اپنے نفس کی بہ نسبت ولذاتہ کثیر الشر وقلیل الخیر ہو۔

---

۱ . شفا، الہٰیات، ص۵۳۸؛ اسفار، ج ۷، ص۵۸؛ شوارق الالہام، ص۵۰۸۔

۲ . افلاطون، ارسطن کا فرزند اور اس کے معنی وسیع وکشادہ کے ہیں۔ وہ یونان کے اشراف اور حکماء میں شمار کیا جاتا تھا۔ اوائل عمر میں اس کا تمایل شعر وسخن کی جانب تھا اور اس میں بڑی مہارت حاصل کی پھر بزم سقراط میں داخل ہونے اور اس کی طرف سے شعر وسخن کی مذمت کا مشاہدہ کرنے کے بعد شعر وسخن سے ہاتھ کھینچ لیا اور اشیاء معقولہ میں فیثاغورس کے نظریہ کا پیرو ہوگیا۔ ۸۱ سال کی زندگی گزاری۔ ارسطو اس کا شاگرد تھا۔ اس سے علم حاصل کیا اور اس کا جانشین قرار پایا۔ اس کی تالیفات میں ہے: طیماوس، المناسبات، التوحید، الحس واللّذۃ، تادیب الاحداث، سوفسطس، فرمایندس، غورجیاس، مانکسانس، اطلیطقوس، کتاب النفس والعقل والجوہر و۔۔۔۔

۳ . قبسات، ص۴۳۳۔

میر داماد نے مذکورہ وجوہ کو مضاعف کرتے ہوئے انہیں بالنسبۃ الی غیرہ بھی بیان کیا ہے کہ ایک موجود دوسرے موجود کی بہ نسبت: محض خیر، یا محض شر یا کثیر الخیر وقلیل الشر یا کثیر الشر وقلیل الخیر ہوگا اور مجموعاً آٹھ صورتیں حاصل ہوتی ہیں -

اور ہم کہتے ہیں کہ موجود کا یا بذاتہ خیر وشر مساوی ہوگا یا غیر کی بہ نسبت اس کا خیر وشر مساوی ہوگا کہ مجموعی طورپر دس صورتیں بن جائیں گی؛ اگرچہ ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کرنے سے اور صورتیں بھی حاصل ہوسکتی ہیں جیسے یہ کہ موجود بذاتہ خیر محض اور غیر کی بہ نسبت شر ہو یا اس کے برعکس۔

ارسطو کے اعتباری مشرب کی بنیاد پر اور متکلمین کے مسلک کے مطابق اگر کسی موجود کا وجود خیر محض ہے تو ضروری ہے کہ مبدأ اسے ایجاد کرے اور اگر شر محص ہے تو ضروری ہے کہ مبدأ سے خلق نہ کرے اور اگر کثیر الخیر وقلیل الشر ہے تو بھی ضروری ہے کہ مبدأ سے ایجاد کرے اس لیے کہ اس کا خیر ہونا راجح ہے اور اگر کثیر الشر وقلیل الخیر ہے تو یہاں بھی ضروری ہے کہ مبدأ اسے خلق نہ کرے ورنہ ترجیح مرجوح لازم آئے گی اور ہم مدعی ہیں کہ اس تصور عقلی کے مطابق کچھ موجودات خلق ہوئے ہیں کہ یا تو عقول عشرہ، ملائکہ مقربین اور انبیاء ومرسلین کی طرح خیر محض ہیں یا کثیر الخیر ہیں اور ہر موجود کو موجودات کے تین گروہ کے ساتھ ملاحظہ کرنا چاہیے: ایک ان کی علتوں کے ساتھ؛ دوسرے ان کے معلولوں کے ساتھ اور تیسرے ان موجودات کے ساتھ جو ان کے عرض میں ہیں یعنی نہ ان کی علت ہیں اور نہ ان کے معلول۔

لیکن اگر موجود کا اس کی علت کے ساتھ قیاس کیا جائے تو وہ اس کی بہ نسبت شر اور مضر نہیں ہوسکتا، کیونکہ معلول کا ہاتھ اپنی علت تک پہنچ ہی نہیں سکتا کہ اس میں تاثیر کرسکے اور اسے ضرر پہنچا سکے بلکہ معلول کا وجود علت کے وجود کے تحت واقع ہوتا ہے اور اس کا علت کے ساتھ سازگار ہونا ضروری ہے اس لیے کہ معلول، علت کے آثار میں سے ہے اور کسی شے کا اثر اس شے میں تاثیر کر ہی نہیں سکتا ہے۔

رہی علت اپنے معلول کی بہ نسبت تو وہ اس کے ساتھ سازگار ہوتی ہے اور معلول کی حیثیت اسی سے ہے اور معلول کے تمام شئون وشرافت اس کی علت سے ہوتے ہیں اور کبھی بھی علت اپنے معلول کے ساتھ ناسازگار نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے ساتھ سنخیت اور توافق رکھتی ہے۔

اگر کوئی موجود ایسا کر سکے کہ کوئی ضرر یا نفع دوسرے کو پہنچائے تو وہ دوسرا ایسا موجود ہوگا جو اس کے عرض میں ہوگا اور اس کی علت یا معلول نہ ہوگا، ہم

اس صورت کا بھی حساب کریں گے اور دیکھیں گے کہ کیا عالم میں کوئی ایسا موجود ہے یا نہیں؟ کہ جس کا ضرر وشر اس کے ہم عرض موجودات کی بہ نسبت اس کے نفع سے زیادہ ہو اور تجربہ کر کے دیکھیں گے کہ ایسا کوئی موجود وجود نہیں رکھتا ہے۔

مثلاً اگر ہم بچھو کو نظر میں رکھیں جو دیگر موجودات کی بہ نسبت زیادہ ضرر رساں اور شر والا سمجھا جاتا ہے تو ہم دیکھیں گے کہ وہ ہوا کے زہر کو جذب کرتا ہے اور اس کا روغن، بہت سی بیماریوں کی دوا ہے؛ اگرچہ ہم اسے کے بہت سے منافع کو دریافت نہیں کرسکے ہیں لیکن عدم دریافت اور ہے اور اس کے اندر خیر کا نہ ہونا اور ہے۔ ہاں ! کبھی سال میں اتفاق ہوجاتا ہے کہ بچھو دو تین آدمیوں کو ڈنک مار دیتا ہے اور وہ بھی بعض افراد کیلئے جن کا مزاج گرم ہے، نافع ہے اور بعض کیلئے جن کا مزاج مرطوب ہے، ضرر پہنچاتا ہے۔ اسی طرح آگ مزاج میں ان موجودات کی بہ نسبت جن کا قوام اس سے وابستہ ہے خیر ہے، اگرچہ کربلا میں امام حسین (ع) کے خیمے آگ سے جلائے گئے اور کوفہ میں چھتوں پر سے امام زین العابدین (ع) کے سر وگردن پر آگ برسائی گئی، ان مضرات کے باوجود یہ نہیں کہا جاسکتا کہ آگ شر ہے اور اسے مبدأ خیر سے صادر نہیں ہونا چاہیے۔

اسی طرح پانی کو ملاحظہ کیجئے کہ {وَجَعَلْنا مِنَ الْمٰاءِ كُلِّ شَيئٍ حَيّ}[1] اگرچہ کبھی اس میں کوئی شخص ڈوب بھی جاتا ہے اور بارش جو کہ رحمت ہے اگرچہ کبھی برستی ہے تو کسی کی چھت خراب ہوجاتی ہے۔

وبالجملہ؛ جو کچھ عالم میں ہے یا خیر محض ہے یا یہ کہ اس کا خیر زیادہ ہے اور مبدأ خیر ہونا اس بات کے ساتھ منافات نہیں رکھتا ہے کہ وہ ایک ایسی چیز کو پیدا کرے کہ جس کا خیر اس کے ضرر سے زیادہ ہے۔

مذکورہ باتوں کے علاوہ، جو کچھ مبدأ اول سے صادر ہوا ہے وہ طبائع اور ارباب انواع ہیں اور افراد مادۂ قابلہ ولواحق مادہ کے ذریعہ وجود پاتے ہیں اور عالم کے نظام اکمل واتم میں طبائع اور انواع مدخلیت رکھتے ہیں اور یہ نظام بعنوان اکمل، مرتب ومنظم ہے۔

بالجملہ؛ یہ جواب اعتباری جو ارسطو نے دیا ہے اور دوسروں نے بھی اس کی پیروی کی ہے، کلامی مشرب ومسلک کی بنیاد پر ہے اور اس دلیل اعتباری کا جواب ہے کہ جو کلامی مشرب کی بنیاد پر تھی۔

لیکن اس دلیل دوم کا اعتباری جواب نہیں دیا جاسکتا کہ جو حکمی وفلسفی برہان ہے، اس لیے کہ اگر شر ایک ذرہ ہو اور بقیہ سب خیر ہو تو بھی وہ ذرہ اس خیر کے

۱۔ ''ہم نے پانی سے ہر زندہ شے کو بنایا'' سورۂ انبیاء، ۳۰۔

مقابل میں جو کہ جہت صدور چاہتا ہے جہت صدور کا طالب ہے اور اگر ہم یہ کہیں کہ ایک مبدأ سے کوئی شر صادر ہوا ہے چاہے کم ہی سہی تو اس کیلئے مبدأ میں ایک ایسی خصوصیت کا موجود ہونا ضروری ہے، اس خصوصیت کے مقابل میں کہ جو خیرات کے ساتھ سنخیت رکھتی ہو اور نتیجتاً اس میں ترکیب لازم آئے گی اور واجب الوجود کے بسیط ہونے کے قول کو فرض کرنے کی صورت میں (جیسا کہ اس کے بسیط ہونے کا قائل ہونا لازم ہے) اشکال لازم آتا ہے اور اعتبارات سے اسے دفع نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا دفع اشکال کیلئے موازین حکمت کی بنیاد پر ایک برہانی وفلسفی جواب تلاش کرنا ہوگا۔

والحاصل؛ اگر کوئی متکلم، دلیل اعتباری ذکر کرے تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ اگر آگ کسی رسول کا کپڑا جلا دے تو آگ کے بے شمار فوائد ومنافع سے چشم پوشی کرتے ہوئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ عالم طبیعت جس کا ایک حصہ، آگ ہے، اس جزئی شر کی وجہ سے (کہ کہیں کسی دن کسی پیغمبر کا کپڑا نہ جلا دے) خلق نیہں ہونا چاہیے!

تو ان کی وہ دلیل اعتباری کہ خدا خیر ہے، اس سے شر نہیں آسکتا اور خیر سے سوائے خیر ونیکی کے کچھ نہیں آسکتا اور خدا کا منبع خیرات ہونا لازم ہے اور اسے ہرگز ایسی چیز نہیں خلق کرنا چاہیے جس کے فوائد ومنافع چاہے اس کے مضرات سے زیادہ ہی کیوں نہ ہوں ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو چیز کثیر النفع وقلیل الشر ہے اس کے عدم سے شر کثیر ونفع قلیل لازم آتا ہے اور یہ ترجیح مرجوح بر راجح ہے، لہذا ایسے موجود کا نظر انداز کرنا خدائے خیر سے ممکن نہیں ہے۔

بالجملہ؛ یہ دلیل تکلفاتی ہے اور اس کا جواب بھی تکلّف کے ساتھ آگے بڑھا دیا گیا ہے۔

شبہہ ثنویہ کا جواب برہانی

رہی دلیل برہانی تو یہ ہے کہ ایک حکیم (فلسفی) ہمارے ساتھ بیٹھے اور گفتگو کرے (نہ یہ کہ ایک متکلم ہمارے ساتھ بیٹھے اور ہمارے ساتھ تعارف وتکلف کرے اور ہم بھی اس کے مقابل میں اس کے ساتھ تعارف وتکلف کریں) اور یوں کہے کہ اگرچہ تمام عالم خیر در خیر ہو لیکن اگر دنیا میں ایک چھوٹا سا شر بھی نظر آجائے تو اس کا مبدأ ہونا ضروری ہے۔ اگر ہم کہتے ہیں کہ مبدأ خیرات ہی اس شر کا مبدأ ومنشأ ہے تو اس میں ترکیب لازم آتی ہے اور اگر کوئی مبدأ میں ترکیب کا قائل ہوجائے تو اس نے اسے نہیں

پہچانا ہے، کیونکہ ہم پہلے عرض کرچکے ہیں کہ ترکیب سے اثنینیّت (دوئیّت) لازم آتی ہے اور خداوند عالم ہرگز مرکب نہیں ہوسکتا ہے۔

لہذا حکماء نے کہ جن میں سب سے پہلے حکیم الٰہی افلاطون ہیں، اس حکیمانہ مشرب ومسلک پہ نظر کی ہے اور سرے سے عالم میں وجود شر کے منکر ہوئے ہیں اور کہا ہے کہ تمام شرور، اَعدام ہیں اور اعدام، بطلان محض ہوتے ہیں اور یہ جو ہم اعدام بھی کہتے ہیں تو یہ متعدد موجودات ووجودات کی بہ نسبت کہتے ہیں، کیونکہ تکثر وتعدد، وجود کا خالص حق ہے اور عدم میں تکثر وتعدد نہیں ہوتا ہے اور اصلاً عدم کوئی چیز ہی نہیں ہے، بلکہ بطلان محض ہے اور جو چیز کچھ نہیں ہے اور وجود نہیں رکھتی ہے وہ متعدد کیونکر ہوسکتی ہے اور اعدام کا تعدد، موجودات اصیلہ کے ساتھ تقابل کے اعتبار سے ہے۔

بالجملہ؛ اَعدام کوئی چیز ہی نہیں ہیں کہ ان کا کوئی مبدأ ہو، متحصِّل ومتحقق چیز کیلئے مبدأ ضروری ہوتا ہے لیکن جو کچھ نہیں ہے اس کیلئے ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کا کوئی مبدأ ہے، اعدام کا مبدأ، عدم کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے اور اعدام کی تعبیر بھی دامان عبارت کی تنگی کا نتیجہ ہے اس لحاظ سے کہ اگر وجودات، طرف قیاس نہ ہوں تو شر عدمی شے ہے اور وجود نہیں رکھتا ہے۔

بہت سے حکماء نے اس معنی کو وجدان کے حوالے کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ مطلب بدیہی وضروری ہے اور ضروریات برہانی ہوتے ہی نہیں کہ ان کے اوپر برہان قائم کیا جاسکے اور اگر کوئی حکیم برہان قائم کرلے تو شاید وہ وجدان کے مانند واضح وروشن ہو۔

آپ جس چیز کو بھی شر فرض کریں گے ہم دقت وباریکی نظر کے بعد اسے عدم کی طرف پلٹا دیں گے مثلاً آپ فرمائیں گے کہ نبی کا قتل شر ہے تو ہم ایک ایک چیز کا حساب کرتے ہیں:

اس مقتول شخص کا وجود تو شر نہیں ہے اور اس قاتل کا وجود بھی شر نہیں ہے، اس چھری کا وجود بھی شر نہیں ہے جو قاتل کے ہاتھ میں تھی، نبی کا حلقوم لطیف بھی کہ جو لطافت کے باعث قابل تأثّر تھا اور فولاد کی طرح نہیں تھا کہ چھری سے متاثر نہ ہوسکے، وہ حلقوم کا کمال وجودی تھا اور چھری کی تیزی بھی اس کا کمال وجودی تھی، قائل کی قوت بازو بھی فی حد نفسہ، وجود اور خیر تھی تو پھر یہاں پہ کیا چیز تھی جسے ہم شر کہہ سکیں؟ کیا روح کا نکلنا اور سر کا بدن سے جدا ہونا شر تھا؟ یہ دو جزء میں جدائی ہے کیا؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود جو قابل استمرار تھا اور جو سیر وجودی کا حامل تھا اس پہ روک لگا دی اور اس کے سیر کمالی کو آگے بڑھنے نہیں دیا اور اسے اپنی سیر مکمل کرنے سے روک دیا تو یہ عدم استمرار وجود کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے۔ بنا بریں ؛ شر، بالذات مدارج وجودی وتکاملی کی نسبت، مانعیت ہے اور

قتل اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، لہذا شر بالاصالہ عدم ہے اور قاتل بالذات شر نہیں ہے؛ مثلاً آپ کہتے ہیں کہ شمر شر تھا، کیونکہ اس نے فرزند پیغمبر ؐ کا سر کاٹا ہے اور اسی وجہ سے آپ اس پر لعنت کرتے ہیں ؛ تو آپ کی لعنت کس بات کیلئے ہے؟ کیا اس لحاظ سے کہ شمر موجود تھا آپ اس پر لعنت کرتے ہیں؟ یا اس جہت سے کہ وہ انسان تھا اس پر لعنت کرتے ہیں؟ یا اس اعتبار سے کہ وہ حضرت حق کا معلول تھا اس پر لعنت کرتے ہیں؟ کیا اس حیثیت سے کہ وہ قائم بالذات جوہر تھا آپ کا مورد لعنت ہے؟ یہ سب کچھ نہیں ہے۔ وہ ملعون، ہمارا ملعون نہیں ہے مگر قتل کی حیثیت سے کہ جو ایک امر عدمی تھا اور بالذات شر وہی امر عدمی ہے اور شمر بالعرض شر ہے اس لیے کہ وہ امر عدمی اگر شمر سے منسوب نہ ہوتا تو وہ قابل لعنت نہیں تھا لہذا شرور بالذات اَعدام ہیں اور جو چیزیں اس بات سے مانع ہوتی ہیں کہ وجودات، اپنی حد وجودی کی سیر کرسکیں وہ بالعرض شرور ہوتے ہیں تو شرور کے فواعل، بالذات خیر ہیں، کیونکہ وجود ہیں اور وجود شر نہیں، بلکہ خیر محض ہوتا ہے جہاں بھی وجود ہوتا ہے، خیر ہوتا ہے اور شرور، اَعدام ہیں، شرور بالذات اَعدام ہیں اور اعدام بطلان محض ہیں ان کیلئے مبدأ لازم نہیں ہے۔

اس بنا پر، اس معنی کو ذہن نشین کرنا چاہیے کہ شرور بالذات اعدام ہیں اور شرور بالعرض، وجودات کیلئے کمال اور مراتب کمالیہ سے مانع ہوتے ہیں اور انہیں خود کو تکمیل نہیں کرنے دیتے ہیں اور جو چیز بھی مراتب کمالیہ وجودیہ تک رسائی کے مدمقابل ہوتی ہے وہ اعدام سے تعلق رکھتی ہے۔

مثلاً بچھو کو فرض کیجئے (کہ ہم اسے شر خیال کرتے ہیں) کیا اس کا وجود بنفسہ شر ہے؟ نہیں ! یا یہ کہ اس نے جو فضا کے زہر کو جمع کر رکھا ہے وہ شر ہے؟ نہیں ! بلکہ یہ جو اس نے فضا کے زہر کو سمیٹ لیا ہے یہ آپ کیلئے خیر ہے؛ کیا زہر کا آپ کے بدن میں داخل کرنا شر ہے؟ نہیں ! اس لیے کہ اگر لازم مقدار میں زہر آپ کے وجود میں نہ ہو تو آپ کو زہر لینا پڑے گا۔ تو آخر کیا چیز شر ہے؟ شر یہ ہے کہ اگر زہر زیادہ بدن میں پہنچ جائے تو اجزائے بدن کا منفصل ہونا لازم آتا ہے اور اجزاء کا انفصال، عدمی امر ہے؛ لہذا بالذات شر، حیات کا منقطع ہوجانا ہے جس سے ہم بیزار ہوتے ہیں ورنہ ہمیں بچھو سے کیا لینا دینا ہے؟ ہاں ! بچھو انقطاع حیات کا باعث ہے اور اسی وجہ سے ہم اس سے خار کھاتے ہیں نہ اس وجہ سے کہ وہ حیوان ہے اور حیات وزہر رکھتا ہے۔ اس بنا پر، جہاں وجود ہے وہاں خیر ہے اور شر، عدم محض ہے اور اس کیلئے مبدأ لازم نہیں ہے۔

شرور سے منسوب آثار کے باب میں ایک توضیح

چونکہ ہم نے کہا ہے کہ شر عدم ہے لہٰذا ممکن ہے یہ اشکال ہو کہ عدم موثر نہیں ہوسکتا ہے جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ شرور موثر ہوتے ہیں تو ہمیں کہنا ہوگا کہ شر وجود ہے۔

دفع اشکال کا بیان یہ ہے کہ اَعدام کسی صورت میں موثر نہیں ہوسکتے ہیں اور شرور بھی اعدام ہوتے ہیں لیکن جو چیز موثر ہوتی ہے وہ صورت ذہنیہ ہے جو کہ وجود ہے اور اس کمال کے فقدان کا ادراک جو موضوع قابل میں مفقود ہوگیا ہے وہ درد ورنج کا باعث ہے۔

والحاصل؛ وجود، مطلوب شے ہے اور صورت ذہنیہ جو تصور کی جاتی ہے وہ بھی مطلوب شے ہے اور چونکہ وصل، آتش عشق کو خاموش کرتا ہے لہٰذا مطلوب ہوتا ہے اور انسان اس کی صورت ذہنیہ کی طرف ملتفت ومتوجہ ہوتا ہے اور جب مطلوب خارجی کا اثر اس میں نہیں پاتا ہے تو صورت ذہنیہ اس کے دل وجگر کو پگھلاتی ہے اور جب صورت ذہنیہ، خارج کے ساتھ مطابقت نہیں کرتی ہے تو یہ بات سوزش کا باعث بنتی ہے، لہٰذا تمام ناخوشگوار امور میں خوشگوار امر کا ادراک اور پھر اس خوشگوار امر کا نہ ہونا (کہ جو ہمارے بیان کردہ معنی کے اعتبار سے وجود سے بہرہ مند ہوتا ہے) موثر ہوتا ہے۔

والحاصل؛ موضوع قابل میں کہ جو بالقوہ وبالشان، قابلیت کمال رکھتا ہے مقبول ایک طرح کا وجود رکھتا ہے اگرچہ وہ مقبول، مفقود ہوگیا ہو، لہٰذا شاخ اور بینائی کے درمیان انسان کیلئے فرق ہے، کیونکہ شاخ کا مفقود ہونا موثر نہیں ہے برخلاف بینائی کے مفقود ہونے کہ جو اثر انداز ہوتا ہے۔[1]

ظہور وتجلّی

جلوہ ومتجلی اور ان کا رابطہ

علت ومعلول کی تعبیر کا ظاہر ومظہر اور جلوہ ومتجلی کے ساتھ تفاوت

ہماری بحث اس سلسلہ میں ہے کہ فلاسفہ کا ایک طبقہ ہے جس کی تعبیرات یہ ہیں کہ ''علّۃ العلل، معلول اول، معلول ثانی'' الخ؛ وہ ہمیشہ علیت ومعلولیت سے تعبیر کرتا ہے، خاص طورسے وہ طبقہ جو ماقبل اسلام کے فلاسفہ سے تعلق رکھتا ہے اس کی تعبیرات وہی علیت ومعلولیت سببیّت ومسبّبیّت اور مبدأ واثر جیسی خشک تعبیرات ہیں اور ہمارے فقہاء بھی معلولیت وعلیت کی تعبیر لاتے ہیں اس سے انہیں کوئی باک نہیں ہوتا ہے، خالق ومخلوق کی بھی سبھی تعبیر لاتے ہیں اس سے بھی کسی کو کوئی باک نہیں

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۹۰۔

ہوتا ہے، ایک گروہ اہل عرفان کا بھی ہے جو اپنی تعبیرات میں اختلاف کے ساتھ مختلف تعبیرات رکھتا ہے، مثلاً ظاہر ومظہر اور تجلی ومتجلی وغیرہ، وہ اس طرح تعبیر کرتا ہے اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا ہوا ہے کہ یہ گروہ اس طرح تعبیر کرتا ہے اور کیا وجہ ہے کہ ہمارے ائمہ ؑ کی زبان پہ بھی اس طرح کی تعبیر آئی ہے؟ مجھے تو بالکل یاد نہیں آتا ہے کہ علیت ومعلولیت اور سببیّت ومسبّبیّت وغیرہ کی تعبیر آئی ہو۔ خالقیت ومخلوقیت ہے، تجلی ہے اور ظاہر ومظہر وغیرہ ہے؛ ہمیں دیکھنا ہوگا کہ اہل عرفان نے فلاسفہ کی اس تعبیر سے یا عوام الناس کی اس تعبیر سے جو ہاتھ کھینچا ہے اور ایک ایسا مطلب کہا ہے جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ اہل ظاہر کے درمیان وجہ اشکال بھی ہے تو آخر یہ کیوں کہا ہے؟ ہم اب ان کا حساب کرتے ہیں:

علت ومعلول: ایک موجود (علت) نے ایجاد کیا ایک دوسرے موجود (معلول) کو، بات علیت ومعلولیت کی نظر میں یہ ہوتی ہے کہ معلول ایک طرف واقع ہوتا ہے تو علت ایک طرف، یہ ایک طرف کو اور ایک طرف کو یعنی کیا؟ مکان (جگہ) کے اعتبار سے یہ دونوں باہم مختلف ہیں ! جیسے آفتاب کا نور اور خود آفتاب کہ آفتاب میں یہ نور ہوتا ہے، اسی سے صادر ہوا ہے اور اسی کا جلوہ بھی ہے لیکن صورت حال یہ ہے کہ آفتاب ایک موجود ہے جو ایک جگہ پہ واقع ہوا ہے اور نور آفتاب بھی ایک دوسرا موجود ہے جو ایک دوسری جگہ پر واقع ہوا ہے گو کہ اسی (آفتاب) کا اثر ہے گو کہ اسی کا معلول ہے تو کیا ذات واجب کی نسبت، علیت ومعلولیت اسی علیت ومعلولیت کی مانند ہے جو مادہ وطبیعت میں ہوتی ہے؟ آگ، گرمی کیلئے علت ہے، آفتاب روشنی کیلئے علت ہے، تو کیا وہ بھی اسی طرح ہے؟ کیا ایک اثر اور ایک موثر کا سا معاملہ ہے کہ حتی کہ مکان (جگہ) کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں ۔ اس کی ایک الگ جگہ ہے اور اس کی ایک دوسری جگہ؟

اثر وموثر جو طبیعت میں ہوتا ہے وہ غالباً اسی طرح ہوتا ہے کہ حتی کہ دونوں بعد مکانی بھی رکھتے ہیں حتی کہ مکان (جگہ) کے لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں، تو کیا ہم مبدأ اعلیٰ کے سلسلہ میں اس طرح کی کسی بات کے قائل ہوسکتے ہیں کہ موجودات اس سے جدا ہوں اور ہر کسی کا الگ مکان اور ایک الگ زمان ہو؟ میں نے عرض کیا کہ ان امور کا تصور بڑا دشوار ہے، اس بات کا تصور کہ موجود مجرد کی خود اپنی وضع کیا ہے، مشکل ہے اور خصوصاً مبدأ اعلیٰ کہ اس کے بارے جو بھی تعبیر لانا چاہو وہ، وہ نہیں ہوگا۔ اس احاطہ قیومیہ کی کیا وضع وکیفیت ہے جو موجودات کے تئیں حق تعالیٰ کو حاصل ہے؟ {ہُوَ مَعَکُم} (وہ تمہارے ساتھ ہے) یعنی کیا؟ قرآن فرماتا ہے: {وَہُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُم} [1] (تم جہاں بھی رہو وہ تمہارے ساتھ ہے) {مَعَکُم} (تمہارے ساتھ) یعنی آدمی کے پہلو میں ہے؟ آدمی کے ہمراہ ہے بطور مصاحبت؟ یہ جو اس طرح تعبیر کی ہے وہ اس لیے ہے کہ واقعیت کی تعبیر کر ہی نہیں سکتے

---

۱ . سورۂ حدید، ۴۔

تھے جو تعبیر واقعیت سے جتنی زیادہ قریب تھی اسی کو اختیار کیا گیا ہے، اس مسئلہ کا سمجھنا بڑا مشکل ہے کہ خالق ومخلوق کی مکانت کیا ہے؟ کیفیت کیا ہے؟ کیا خالق ومخلوق کی کیفیت، آگ اور اس کے اثر کی کیفیت جیسی ہے؟ کیا نفس اور آنکھ کان اور قوائے جسمانی جیسی کیفیت ہے؟ کہ شاید ان مثالوں میں زیادہ تر سے نزدیک تر ہو لیکن پھر بھی یہ نہیں ہے، احاطہ ہے، ایک احاطہ قیومی کہ اب اسے تنگی گلو سے کہنا ہوگا کہ تمام موجودات پر اس طرح سے احاطہ قیومی ہے کہ موجودات کی کوئی جگہ ایسی نہیں ہے جہاں پر وہ نہ ہو۔

اشیاء کے ساتھ حق کی معیت اور ان کے تئیں احاطہ قیومی

{لَوْ دُلّیتُم بِحَبلٍ إلی الأرضینَ السُّفْلیٰ لَہَبطْتُم علَی اللهِ}[1] یہ جو اس طرح تعبیر کر گئے ہیں ایسا نہیں ہے کہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فلاں چیز کے حق ہونے سے مراد یہ ہے کہ مثلاً ایک انسان ممکن جو عصا وعمامہ رکھتا ہے یہ حق تعالیٰ ہے، کوئی عاقل یہ نہیں کہہ سکتا ہے لیکن یہ بات کہ ہم ایک ایسی تعبیر لا سکیں جو لا اقل اس مسئلہ سے نزدیک ہو، حق تعالیٰ اور مخلوق کے مابین کی نسبت اور ربط کے تعلق سے یہ مشکل ہے، تعبیر ذہن سے نزدیک ہونا چاہیے تو اس حد تک پہنچ جاتی ہے کہ ایک دفعہ آپ دیکھیں گے کہ اس باب سے کہ اس انسان کی ان مسائل کی جانب اب کوئی توجہ نہیں ہے تو تعبیر کہتی ہے کہ یہ تھی حق ہے، سب کچھ وہی ہے، لہذا آپ دیکھیں گے کہ فلاسفہ اسلام کی تعبیر میں بھی ہے کہ ''صِرْفُ الْوُجُودِ کُلُّ الأَشْیاءِ وَلَیْسَ بِشَيئٍ مِنْہا'' (صرف وجود تمام اشیاء ہیں اور صرف وجود کوئی چیز نہیں ہے) ''کُلُّ الأَشْیاء'' (تمام اشیاء) اور ''لَیْسَ بِشَيئٍ مِنْہا'' (کوئی چیز نہیں ہے) یہ خود تناقص ہے، یہ تعبیر یہ کہنا چاہتی ہے کہ اس میں کوئی نقص نہیں ہے، صرف الوجود میں کوئی کمی نہیں ہے، جو بھی سنخ کمال ہے وہ اس کے یہاں پائی جاتی ہے اور تمام موجودات، ناقص ہیں تو اگر ''لَیْسَ بِشَيئٍ مِنْہا'' کوئی دوسرا موجود ہونا چاہیے تو ناقص ہوجائے گا، وہ ایک ایسا موجود تام ہے جس میں کوئی نقص نہیں ہے، ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ اس میں کوئی ایک کمال موجود نہ ہو جس موجود میں جو کمال بھی ہے اسی سے ہے، اسی کا رشحہ اور اسی کا جلوہ ہے اور جب اسی کا جلوہ ہے تو ذات بطور بساطت، تمام کمال ہے، ذات، کل الکمال ہے۔

---

۱ . ''اگر ایک رسی سے تمھیں نیچے کی زمینوں تک روانہ کیا جائے تو تم خدا کے پاس جا کر اترو گے'' علم الیقین، ج۱؛ مقدمہ قیصری، فصل اول، ص ۵۴، قدرے اختلاف کے ساتھ۔

تمام اشیاء کے صرف الوجود ہونے کے معنی

''كُلُّ الأَشْياء'' یعنی ''كُلُّ الكَمال'' اور ''لَيْسَ بِشَيْئٍ مِنْہا'' یعنی اس میں کوئی نقص نہیں ہے۔ یہ تعبیر یہ نہیں کہنا چاہتی ہے کہ ''صرف الوجود کل الاشیاء'' یعنی صرف الوجود تم ہو اور اسی لیے کہتی ہے ''ولیس بشيء منہا'' بلکہ یہ کہنا چاہتی ہے کہ وہ تمام کمال ہے اور کوئی موجود، تمام کمال نہیں ہے اور وہ چونکہ تمام کمال ہے لہذا وہ ہر کمال کا مالک ہے، اسی لیے یہ تعبیر لائی گئی ہے۔

مسائل سے ناآشنا شخص جو ایک اشکال کرتا ہے یہ ہے کہ اہل عرفان کہتے ہیں کہ ''چونکہ بی رنگی اسیر رنگ شد...''[1] حالانکہ یہ شعر دراصل، اس بات سے مربوط نہیں ہے، حقیقت سے متعلق نہیں ہے، بلکہ دو انسانوں کے بیچ واقع ہونے والی جنگ سے متعلق ہے اور چونکہ اس کے مقصود کی جانب متوجہ نہیں ہوسکے ہیں لہذا کہہ گئے ہیں کہ یہ کفر ہے جبکہ اس کا اس مسئلہ سے کوئی ربط ہی نہیں ہے، ایک اور مسئلہ ہے کہ یہ ساری جنگیں جو دنیا میں واقع ہوتی ہیں کس بات پر ہوتی ہیں اور اصل میں جنگ واقع کیوں ہوتی ہے، اس شعر میں جو رنگ کی بات کہی گئی ہے اس سے مراد رنگ تعلق ہے کہ جو بعض دوسرے شعراء کی تعبیرات میں بھی آیا ہے: ''از آنچہ رنگ تعلُّق پذیرد آزاد است''[2] اور بے رنگی یہ ہے کہ کسی مادی وطبیعی چیز سے اس کا تعلق نہ ہو اور جب مادہ وطبیعت سے تعلق نہ ہوگا تو یہ جنگ ونزاع واقع نہیں ہوگی، تمام اختلافات جو واقع ہوتے ہیں وہ اس لیے ہیں کہ انسان طبیعت سے تعلق رکھتا ہے اور طبیعت کو بھی وہ اپنے لیے اس وجہ سے چاہتا ہے کہ اس کے ساتھ اس کا رابطہ وتعلق ہوتا ہے، وہ دوسرا انسان بھی چونکہ مادہ سے تعلق رکھتا ہے اور اسے اپنے لئے چاہتا ہے لہذا بات، بات پہ نزاع واقع ہوتی ہے۔

یہ شاعر کہنا یہ چاہتا ہے کہ فطرت اصلیہ میں جہاں کہ کوئی رنگ کا تعلق نہیں ہوتا ہے وہاں نزاع بھی نہیں ہوتی ہے، اگر جس طرح حضرت موسیٰ ؑ بے تعلق تھے، فرعون بھی بے تعلق ہوتا تو نزاع نہ ہوتی۔ اگر سارے عالم میں انبیاء ہی انبیاء ہوتے تو کبھی جنگ ونزاع نہ ہوتی۔ یہ جنگ ونزاع، انہیں مادی تعلّقات کے اوپر ہوتی ہے ''بی رنگی اسیر رنگ شد'' یعنی فطرت کہ جہاں رنگ نہیں ہوتا ہے وہاں تعلق بھی نہیں ہوتا ہے، جب فطرت، اسیر رنگ ہوجاتی ہے تو یہ جنگ وجدال ہونے لگتا ہے۔ اگر اس رنگ کو اٹھا لیا جائے تو موسیٰ ؑ اور فرعون کی بھی آشتی ہوجائے، یہ بات وہ باب نہیں ہے

---

۱ . پورا شعر یہ ہے: چونکہ بی رنگی اسیر رنگ شد موسی ای با موسی در جنگ شد
(یعنی جبکہ بے رنگی، اسیر رنگ ہوئی تو ایک موسیٰ کی دوسری موسیٰ سے جنگ ہوئی)۔ (مولانا روم)

۲ . پورا شعر یہ ہے: غلام ہمت آنم کہ زیر چرخ کبود از آنچہ رنگ تعلق پذیرد آزاد است (حافظ)
(میں ایسی ہمت اور حوصلہ کا بندہ ہوں کہ جو نیلگوں آسمان کے نیچے ہر اس چیز سے جو رنگ تعلق قبول کرتی ہے آزاد ہے)

پھر بھی جس کسی نے یہ اعتراض کیا ہے وہ اس بات کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا ہے کہ یہ دو ایسے موجود سے متعلق ہے جن کی آپس میں جنگ ونزاع قائم ہے نہ کہ اصل مسئلہ سے متعلق۔

ذات حق سے متعلق عرفانی تعبیرات

آپ ملاحظہ فرمائیں کہ وہ تعبیرات جو ائمہ (ع) کی دعاؤں میں وارد ہوئی ہیں وہ ان تعبیرات سے جو لسان عرفاء میں واقع ہوئیں اور اس بات کا باعث ہوئی ہیں کہ بعض افراد جو مقصود کی طرف متوجہ نہیں ہوسکے ہیں وہ حد تکفیر تک بھی جا چکے ہیں، کتنی مغایرت رکھتی ہیں، مناجات شعبانیہ جو بر حسب روایت تمام ائمہ ؑ کی مناجات تھی، روایت کے مطابق تمام ائمہ ؑ اسے پڑھتے تھے اور روایات میں، میں نے نہیں دیکھا کہ کوئی ایک دعاء، تمام ائمہ ؑ کی دعا رہی ہو۔ اس مناجات میں آیا ہے:

إلٰهِي! هَبْ لِي كَمالَ الإنْقِطاعِ إلَيْکَ وَأَنِرْ أَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِياءِ نَظَرِها إلَيْکَ حَتَّیٰ تَخْرِقَ أَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النورِ فَتَصِلَ إلَیٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَتَصِيْرَ أَرْواحُنا مَعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِکَ[1]

اور اس کے بعد یہ ہے:

إلٰهِي! وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نادَيْتَهُ فَأَجابَکَ وَلاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِک۔ [2]

ان کے معنی کیا ہے؟ ہمارے سارے حضرات ائمہ (ع) اسے پڑھا کرتے تھے لیکن ان کی نظر سے ان کا کیا مقصود تھا؟ {هَبْ لِي كَمالَ الإنْقِطاعِ إلَيْکَ} ”خدایا! مجھے اس بات سے نواز دے کہ میں خلائق سے منقطع ہو کر صرف تیری جانب متوجہ رہوں“ یعنی کیا؟

رابطہ خالق ومخلوق کے بارے میں بہترین تعبیر

وہ خدا سے ”کمال انقطاع“ مانگتے ہیں جبکہ اسے خود ان کی اپنی سیر وحرکت سے واقع ہونا چاہیے یہ باب، خود انسان کے مرتبہ سیر وحرکت کا باب ہے اور وہ اپنی سیر وحرکت کو خدا سے مانگتا ہے اس کے کیا معنی ہیں؟ ”ابصار القلوب“ (دلوں کی نگاہیں) کیا ہیں کہ جن کے ذریعہ وہ حق تعالیٰ کی جانب نگاہ کرنا چاہتے ہے؟ یہ قلب اور یہ

---

١ . ”خدایا! مجھے خلق سے ہٹ کر اپنی جانب کمال انقطاع عطا کر اور ہمارے دلوں کی آنکھوں کو اپنی جانب نگاہ کرنے کی روشنی سے منور فرما تا کہ دل کی آنکھیں نور کے حجابوں کو چاک کر کے معدن عظمت تک پہنچ جائیں اور ہماری روحیں عز قدس سے معلّق ہوجائیں“ اقبال الاعمال، ص ٦٨٧؛ مصباح المتہجّد وسلاح المتعبّد، ص ٣٧٩۔

٢ . ”خدایا! تو مجھے ان لوگوں میں سے قرار دے جنھیں تو نے آواز دی تو انہوں نے لبیک کہی اور ان جانب نگاہ کی تو وہ تیرے جلال سے بے ہوش ہوگئے“۔

بصر قلب کیا ہے کہ اس بصر قلبی کے نور سے حق تعالیٰ کی جانب نظر کرنا چاہتا ہے؟ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ یہ سب کچھ مجھے عطا فرما، کیونکہ مقصد وغایت یہ ہے کہ {حَتَّىٰ تَخْرِقَ أَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النورِ} (تاکہ دلوں کی نگاہیں نور کے پردوں کو چاک کردیں) اور جب وہ نور کے حجابوں کو چاک کردیں گی تو {تَصِلَ إِلىٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَۃِ وَتَصِيْرَ أَرْواحُنا مُعَلَّقَۃً بِعِزِّ قُدْسِکَ} (وہ معدن عظمت تک پہنچ جائیں گی اور ہماری ارواح، تیرے عز قدس سے معلَّق وآویزاں ہوجائیں گی) یہ یعنی کیا؟ میں اس سے آویزاں ہوجاؤں؟ یہ {صَعِقَ لِجَلاٰلِکَ} (وہ تیرے جلال سے بے ہوش ہوگیا) جسے قرآن بھی جناب موسیٰ کیلئے بیان کرتا ہے، کیا اس فنا سے الگ چیز ہے جسے یہ لوگ کہتے ہیں؟ مرتبہ پر مرتبہ بلند ہوا یہاں تک کہ ابصار قلوب تمام حجابوں کو پارہ کر ڈالیں اور پھر پہنچ جائیں عظمت کی کان تک ''معدن العظمۃ'' کیا ہے؟ یہ پہنچنا کیا ہے؟ کیا یہ اس پہنچنے سے جدا ہے جسے لوگ کہتے ہیں؟ وہ پہنچنا بھی یہی ہے: {فَتَصِلَ إِلىٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَۃِ} ''معدن العظمۃ'' کیا حق تعالیٰ کے علاوہ کوئی اور چیز ہوسکتی ہے؟ معدن عظمت وہی ہے کہ جس سے ساری عظمتیں لی جانی چاہئیں، اس کا معدن وہاں ہے ''فتصل'' (پہنچ جائیں) {إِلىٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَۃِ وَتَصِيْرَ أَرْواحُنا مَعَلَّقَۃً بِعِزِّ قُدْسِک} اور جب پہنچ گئیں تو روحیں تیرے عز قدس سے ''معلَّق'' (آویزاں) ہوجائیں گی۔

یہ وہی معنی ہے جسے عرفا بیان کرتے ہیں، ایک شخص جو اطراف قضیہ کی جانب متوجہ ہے وہ نہیں کہہ سکتا ہے علت ومعلول ہے یہ تنگی تعبیر ہے، اسے علت ومعلول اور اثر وموثر سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ خالق ومخلوق بھی مذاق عامہ کے مطابق ایک بیان ہے اور ان تعبیرات سے بہتر ہے لیکن تجلی سب سے بہتر ہے اور پھر اس معنی سے نزدیک تر بھی ہے جسے کسی چیز سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

یہ حق اور خلق کے درمیان کا ربط ان مسائل سے ہے جس کا تصور اس کی تصدیق سے زیادہ مشکل ہے اس کی تصدیق ہوسکتی ہے اگر آدمی تصور کر لے، ہم کس طرح تصور کریں کہ ایک موجود کسی جگہ غائب نہ ہو، ایک جگہ نہ ہو؟ باطن اشیاء ہے، ظاہر اشیاء سے اور سب اس کے معلول ہیں لیکن اس سے اس کی تعبیر نہیں کرسکتے ہیں، ایسے موثر کی جو باطن اشیاء میں ہے، ظاہر اشیاء میں ہے ''لاٰ يَخْلُو مِنْہُ شَيئٌ'' کوئی جگہ ایسی نہیں ہے جو اس سے خالی ہو، کس طرح سے تعبیر کریں کہ وہ مطلب بیان کرسکیں، جو تعبیر کریں وہ نہیں ہوسکتی ہے سوائے اس کے کہ وہ لوگ دعا کریں جو اس کے اہل ہیں، ایسی دعا جو مناجات شعبانیہ میں ہے۔

وحدت خالق ومخلوق کے متعلق ذہن سے دور کی تعبیرات استعمال کرنے کا سبب

اس بنا پر، کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک گروہ دوسرے گروہ کی تکفیر کرے، ایک جماعت دوسری جماعت کی تجہیل کرے، اختلاف کیوں ہو؟ آپ بھی اگر اس معنی کی تعبیر کرنا چاہیں تو کس طرح تعبیر کریں گے سمجھئے کہ وہ کیا کہتے ہیں: سمجھئے کہ اس آدمی کے دل میں کیا ہے جو اظہار نہیں کرسکتا ہے سوائے اس کے کہ

اسی طرح کی تعبیرات کا سہارا لے، ایک مرتبہ جب اس کے دل میں اس طرح نور واقع ہوتا ہے تو کہتا ہے کہ سب کچھ اسی سے ہے، سب کچھ وہی ہے۔ آپ کے یہاں بھی دعا میں ہے کہ {عَلِيٌّ عَيْنُ اللهِ، أُذُنُ اللهِ، يَدُ اللهِ}[1] جو معروف بھی ہے یہ کس معنی میں ہے؟ یہ وہی تعبیر ہے جو وہ لوگ کہتے ہیں، آپ کے یہاں کی روایات میں بھی ہے کہ جو تم فقیر کے ہاتھ میں صدقہ دیتے ہو وہ خدا کے ہاتھ میں پہنچتا ہے،[2] قرآن میں بھی آیا ہے کہ {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ} یہ یعنی کیا؟ یعنی خدا نے آ کے ایسا کیا؟[3] یہ وہی معنی واحد ہے کہ جو آپ سب ہی کہتے ہیں ۔

وہ بے چارہ کہ مطلب جس کے ہاتھ میں ہے وہ اس طرح نہیں کہہ سکتا ہے، دیکھتا ہے کہ اس طرح غلط ہے اور جب اس طرح نہیں کہہ سکتا تو اس طرح کہتا ہے اور وہ تعبیرات لاتا ہے، قرآن اور دعائیں ان باتوں سے پُر ہیں جو یہ لوگ کہتے ہیں، ہم ان افراد سے سوء ظن کیوں رکھیں جو اس طرح کی تعبیرات لائے ہیں، سمجھئے کہ اس نے جو اس طرح کی تعبیر کی ہے تو اس تعبیر سے اس کی غرض اور اس کا مقصد کیا تھا؟ اس آدمی کی مجبوری کیا تھی کہ جو اس نے عام لوگوں کی تعبیرات سے ہاتھ کھینچ لیا؟ البتہ یہ شخص بھی آگاہ ہے کہ کیا ہو رہا ہے اس کے باوجود اپنی اس بات سے دستبردار نہیں ہوا ہے، کیونکہ اس نے حقیقت کو خود پہ فدا نہیں کیا بلکہ خود کو حقیقت پہ قربان کردیا ہے۔ اگر ہم بھی اس کی بات کو سمجھ لیں تو ہم بھی اسی طرح تعبیر کریں گے جیسا کہ قرآن نے بھی اسی طرح تعبیر کیا ہے۔ ائمہ (ع) نے بھی اسی طرح تعبیر کی ہے اور مطلب یہ نہیں ہے کہ اگر وہ کہیں کہ یہ حق ہے تو یہ کہنا چاہتے ہوں کہ واقعاً یہ خدا ہے،کوئی عاقل یہ بات نہیں کہہ سکتا ہے لیکن وہ دیکھتا ہے کہ ایک ایسا ظہور ہے کہ کوئی بھی تعبیر ایسی نہیں ہے کہ اس سے ایک طرح کی جدائی کو سمجھایا جاسکے۔ ایک دعا میں بھی اولیاء کے متعلق فرماتے ہیں کہ {لاَ فَرْقَ بَيْنَکَ وَبَيْنَهَا إلاَّ أَنَّهُمْ عِبادُکَ وَخَلْقُکَ فَتْقُهَا وَرَتْقُهَا بِيَدِکَ} ۔[4] یہ تنگی تعبیر کے باب سے ہے کہ تعبیر نہیں کرسکتے ہیں، اسی لئے اس طرح کی تعبیرات جو کتاب وسنت سے زیادہ نزدیک ہیں

---

١ . {سَمِعْتُ أمير المؤمنينؑ يقولُ: أنا عَيْنُ للّٰه وَأنَا يَدُ للّٰه وَأنَا جَنْبُ للّٰه وَأنَا بابُ للّٰه } ؛ ہاشم بن ابی عمارہ کہتے ہیں کہ میں نے امیر المومنینؑ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں عین اللّٰہ، ید اللّٰہ، جنب اللّٰہ، اور باب اللّٰہ ہوں۔اصول کافی، ج ١، ص ١٩٩، کتاب التوحید، باب نوادر، ح ٨۔

٢ . قال أبو عبد للّٰه (ع){۔۔۔وَہُوَ تَقَعُ فِي يَدِ الرَّبِّ تَبارَکَ وَتَعالىٰ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِي يَدِ الْعَبْدِ } ؛ صدقہ دست پروردگار تبارک وتعالیٰ میں قرار پاتا ہے قبل اس کے کہ بندہ کے ہاتھ میں قرار پائے۔فروع کافی، ج ۴، ص ٣، کتاب الزکاة، باب صدقة اللیل، ح ٣۔

٣ . امام خمینیؒ اس حالت کی جانب ہاتھوں سے خود کو بلند وبالا قرار دے کر اشارہ کر رہے ہیں۔

۴ . ''تیرے اور ان کے درمیان (جو کہ تیری نشانیاں ہیں) کوئی فرق نہیں ہے مگر یہ کہ وہ تیرے بندے اور مخلوق ہیں اور ان کے امور کا انتظام تیرے ہاتھ میں ہے'' اقبال الاعمال، ص ۶۴۶ (ماہ رجب کے ہر روز کی دعائیں)۔

اور وہ تعبیرات جو دوسرے کرتے ہیں انہیں کو بیان کرتے ہیں لیکن آپ یہ خیال نہ کریں کہ ایک آدمی مل جائے وہ بھی کس طرح کا آدمی! ہم تو ایسے افراد کے معاصر تھے جنہیں قریب سے جانتے تھے، ہم دیکھتے تھے کہ وہ کیسے افراد ہیں، وہ آ کر ایسا کرتے تھے، وہ افراد جو تمام علوم میں دقیق النظر اور باکمال تھے، وہ اس طرح ''جلوہ'' سے تعبیر کرتے تھے، دعائے سمات میں ''طَلَعْتَ'' کی تعبیر آئی ہے؛ جلوہ، طلعت اور نور کی تعبیر آئی ہے، آپ مصالحت کیجئے۔ میں نے عرض کیا کہ میں یہ نہیں کہنا چاہتا ہوں کہ سب نے صحیح ودرست کہا ہے، میں کہنا چاہتا ہوں کہ ایسا نہیں ہے کہ سب نے غلط کہا ہو، میں جب علماء وروحانیوں کی تائید کرتا ہوں تو یہ نہیں کہنا چاہتا ہوں، علماء سب کے سب ایسے ہیں، میرا اعتراض واشکال یہ ہے کہ سب کو ردّ مت کیجئے، نہ یہ کہ سب کو مان لیجئے بلکہ سب کو ردّ مت کیجئے؛ یہاں بھی یہی ہے میری بات کہ یہ گمان نہ کیجئے کہ جس نے بھی ایک عرفانی بات کہی وہ کافر ہے؛ یہ دیکھئے کہ وہ کیا کہتا ہے۔ سب سے پہلے آدمی کو یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ شخص جو بات کہہ رہا ہے، وہ ہے کیا؟ جب آپ سمجھ جائیں گے کہ وہ بات کیا ہے تو پھر میں نہیں سمجھتا کہ وہ آدمی اس کی بات کا انکار کرے گا، یہ وہی انگور، عِنَب اور اوزوم والا قضیہ ہے۔ آپ اسے اس طرح تعبیر کرتے ہیں اور ایک شخص علیت ومعلولیت کہتا ہے، دوسرا سببیّت ومسبّبیّت کہتا ہے، تیسرا ظہور ومظہر کہتا ہے اور یہ لوگ جب اس مرحلہ پہ پہنچتے ہیں کہ اب ہم کس طرح سے تعبیر کریں ایک ایسے موجود کے بارے میں جو ہر جگہ ہے اور ان اشیاء میں سے بھی کوئی چیز نہیں ہے؛ ایک دفعہ آپ دیکھیں گے وہ ''عَلِيٌّ يَدُ اللهِ عَلِيٌّ عَيْنُ الله؛ وَمٰا رَمَيْتُ إذْ رَمَيْتُ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ'' کہتا ہے۔ جس نے تمہارے ساتھ عہد وپیمان کیا اس نے خدا کے ساتھ عہد وپیمان کیا، {يَدُ اللهِ فَوقَ أَيْدِيْہِم} (االلہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے مافوق ہے) لیکن کیا اس ''فوق'' کے معنی یہ ہیں کہ ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کے اوپر واقع ہو یا ''فوق'' معنوی ہے، ایسا فوق ہے جس کی کوئی تعبیر نہیں ہوسکتی ہے، ایک ایسا فوق ہے جس کی ہم ایک ایسی تعبیر نہیں کرسکتے ہیں جو حق تعبیر ہو۔

جس طرح سے خدا تبارک وتعالیٰ اس بات سے برتر ہے کہ اس معنی میں کسی شے کے ساتھ مخلوط یا مربوط ہو اسی طرح وہ اس بات سے بھی برتر ہے کہ ہم اس کے جلوہ تک کو بھی سمجھ سکیں کہ وہ کیسا ہوتا ہے، ہمارے لئے اس کا جلوہ تک مجہول ہے لیکن ہم ایمان رکھتے ہیں کہ اس طرح کے مسائل ہیں، ہم انہیں ردّ نہیں کرتے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ جب ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس طرح کے مسائل ہیں، اس طرح کی چیزیں ہیں اور جو کچھ کتاب وسنت میں واقع ہوا ہے وہ ایک واقعیت ہے تو پھر ہم اس کا انکار نہ کریں ؛ قرآن جہان خلق کے تئیں جلوۂ حق کے متعلق بات کرتا ہے تو ظہور کی تعبیر لاتا ہے: {ہُوَ الظّاہِرُ وَالباطِنُ} اور یہ ظاہراً سورۂ حدید میں ہے۔ روایت میں وارد ہوا ہے کہ سورۂ حدید کی شروع کی چھ آیتیں ان افراد کیلئے ہیں جو آخری زمانہ میں آئیں

گے وہی انہیں سمجھیں گے؛[1] اور اس میں کیفیت خلقت وغیرہ واقع ہوئی ہے، وہاں {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِنِ؛ ہُوَ مَعَکمْ أَیْنَما کُنْتُمْ} آیا ہے، آخری زمانہ میں بھی کوئی اتنی آسانی سے نہیں سمجھ سکتا ہے، پوری دنیا میں شاید کوئی ایک دو ہی سمجھ سکے تو سمجھ سکے۔[2]

تمام مراتب وجود میں حق کا حضور

جان لو کہ اگر کوئی شخص ملک وملکوت میں تجلی حق اور سماوات وارضین میں ذات مقدس کے ظہور کی کیفیت کو مشاہدۂ حضوریہ یا مکاشفہ قلبیہ یا ایمان حقیقی کے ذریعہ سمجھ لے اور خلق کے ساتھ حق کی اور حق کے ساتھ خلق کی نسبت کو کما حقہ درک کر لے اور تعینات میں مشیت الٰہیہ کے ظہور اور اس میں ان کے فنا کی کیفیت کو بطور حقیقت جان لے تو اسے معلوم ہوجائے گا کہ حق تعالیٰ تمام اماکن وبقاع عالم میں حضور رکھتا ہے اور تمام موجودات میں اس کا علم حضوری سے مشاہدہ کرسکے گا جیسا کہ حضرت صادق مصدَّق (ع)فرماتے ہیں: {مٰا رَأَیْتُ شَیْئَاً إلاّٰ وَرَأَیْتُ اللّٰہَ مَعَہُ أَوْ فِیْہِ} (میں نے کوئی چیز نہیں دیکھی مگر یہ کہ اس کے ساتھ یا اس میں اللہ کو دیکھا) اور قرب نوافل میں {کُنْتُ سَمْعَہُ وَبَصَرَہُ ویَدَہُ}[3] وغیرہ کی حقیقت اس پر منکشف ہوجائے گی پھر حق تعالیٰ کا اپنے مقام ومرتبہ کے اعتبار سے تمام مراتب وجود میں علماً یا ایماناً یا عیناً وشہوداً مشاہدہ کرے گا۔[4]

خدا کی تجلی، حقیقت وجود کی اصل

حق تعالیٰ کی تجلی سے سارے عالم کو وجود ملا ہے اور وہی تجلی ونور، حقیقت وجود کی اصل ہے یعنی اسم اللہ ہے: {اللّٰہُ نورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[5] اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے یعنی جلوۂ خدا ہے جو چیز بھی کوئی تحقق رکھتی ہے وہ یہی نور ہے یا کوئی ظہور رکھتی ہے تو وہ یہی نور ہے ہم اسے نور کہتے ہیں اس لئے کہ ایک ظہور رکھتی ہے، انسان بھی ظاہر ہے تو نور ہے؛ اسی طرح حیوانات بھی نور ہیں ۔ سارے موجودات

---

١ . اصول کافی، ج ١، ص ٩٣، کتاب التوحید، باب النسبہ، ح ٣۔

٢ . تفسیر سورۂ حمد، ص ١٤٥۔

٣ . ''میں اس کا کان، آنکھ اور ہاتھ ہوجاتا ہوں''۔ اصول کافی، ج ٢، ص ٣٥٢، کتاب ایمان وکفر، باب من اذی المسلمین، ح ٨۔

٤ . شرح چھل حدیث، ص ٤٨٢۔

٥ . سورۂ نور، ص ٣٥۔

نور ہیں اور سب کے سب ’’اللہ‘‘ کا نور ہیں {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} یعنی سماوات وارض کا وجود جو کہ نور سے عبارت ہے خدا سے ہے اور اس قدر اس میں فانی ہے کہ {اللهُ نُورُ السَّمٰوات} نہ یہ کہ {اللهُ يُنَوِّرُ السَّمٰوات} (اللہ سماوات کو روشن ومنور کرتا ہے) اس سے ایک طرح کی جدائی وعلیٰحدگی سمجھ میں آتی ہے {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} یعنی عالم میں کوئی موجود ایسا نہیں ہے جو کسی طرح کا استقلال رکھتا ہو، استقلال کے معنی یہ ہیں کہ امکان سے خارج ہوجائے اور حد وجوب کو پہنچ جائے، حق تعالیٰ کے علاوہ ایسا کوئی موجود نہیں ہے۔[۱]

عالَم، خدا کا جلوہ

عالم میں کوئی کمال نہیں ہے سوائے اس کے کمال کے اور عالم میں کوئی جمال نہیں ہے سوائے اس کے جمال کے۔ موجودات خود کچھ بھی نہیں ہیں ۔ اگر موجودات سے اس جلوہ کو لے لیا جائے تو کوئی چیز باقی نہ بچے گی۔ موجودات اسی جلوہ سے موجود ہیں۔

--- سارے موجودات وہی جلوۂ خدا اور نور خدا ہیں {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} اور اگر یہ جلوہ ہٹالیا جائے تو کوئی موجود باقی نہ رہ سکے گا۔[۲]

جلوہ ومتجلّی کا رابطہ

{ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ} (اول بھی وہی آخر بھی وہی) شاید اس بات کی جانب اشارہ ہو کہ دوسرے اصلاً منفی ہیں {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْباطِنُ} جو بھی ظہور ہے وہی ہے نہ یہ کہ وہ ظہور اس سے ہو {ہُوَ الظّاہِرُ وَہُوَ الْباطِنُ وَہُوَ الأَوَّلُ وَہُوَ الآخِرُ} (وہی ظاہر وہی باطن، وہی اول وہی آخر)۔

جلوؤں کے مراتب ہیں لیکن ایسا نہیں ہے کہ جلوے متجلی سے کسی طرح کی جدائی رکھتے ہوں ۔ البتہ اس کا تصور مشکل ہے لیکن تصور کے بعد اس کی تصدیق آسان ہے---

ہماری نظر میں کہ ہمارے ادراکات، عقلی ادراکات ہوتے ہیں یا برہان یا شبیہ برہان کے قِدم سے جو کچھ واقعیت ہے یہی ہے کہ ہم اپنے عقلی ادراک کے مطابق، واقعیات کو اسی طرح درک کرتے ہیں یہاں تک کہ اس شخص کی نظر میں بھی جس کا ادراک

---

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۰۰۔

۲ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۱۵۔

ان مسائل سے ایک درجہ بالاتر ہے صورت حال یہی ہے کہ واقعیات یہی ہیں کہ ذات مقدس ہے اور اس کا جلوہ ہے، ہم جس طرح بھی ادراک کریں صورت واقعہ یہی ہے، واقعیت مسئلہ یہ ہے کہ ذات مقدس ہے اور اس کا جلوہ ہے، خواہ وہ مقام ذات کی تجلی ہو یا مقام صفات کی یا پھر مقام فعل کی، کہ یہی آیات کہ جن کی طرف میں کبھی اشارہ کرتا ہوں یہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْباطِنُ} کیلئے شاہد ہوسکتی ہیں، واقعیت مسئلہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا کوئی مقابل نہیں ہے، ایک ایسا موجود جو اس کے وجود مطلق کے مقابل میں ہو اصلاً معنی نہیں رکھتا ہے، ایک دفعہ ہم اپنے ادراکات کے اعتبار سے بھی حساب کرتے ہیں کہ ہم نے خود کیا ادراک کیا ہے؛ ہمارا عقلی ادراک کیا ہے اور کیا ہم نے اس ادراک عقلی کو قلب تک بھی پہنچایا ہے کہ اس کا نام ایمان ہو یا قدیم سیر وسلوک سے بھی ہم نے حرکت کی ہے کہ اس کا نام عرفان ومعرفت ہو، ان منازل ومقامات کی انتہا تک کہ جہاں بشر کی رسائی ہوسکتی ہے۔

ظل وصاحب ظل سے زیادہ قریب کا رابطہ

یہ سب، واقعیات کے تئیں ہمارے ادراک کا قضیہ ہے ورنہ واقعیات تو ویسے ہی ہیں جیسے کہ ہیں، واقع کے اعتبار سے اصلاً حق تعالیٰ کے علاوہ کچھ نہیں ہے، جو کچھ ہے وہی ہے، جلوہ بھی اسی کا جلوہ ہے، ہم ایک منطبق ہونے والی مثال نہیں پیدا کرسکتے ہیں ’’ظل‘‘ اور ’’صاحب ظل‘‘ ناقص ہے، شاید تمام مثالوں میں نزدیک ترین مثال موج دریا کی ہو، موج، دریا سے خارج نہیں ہے، دریا کی موج ہے خود دریا نہیں ہے، یہ موجیں جو پیدا ہوتی ہیں یہاں دریا ہوتا ہے جو موج زن ہوتا ہے لیکن جب ہم اپنے ادراک کے اعتبار سے تصور کرتے ہیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ دریا اور موج دو الگ چیز ہیں حالانکہ موج کے ایک عارضی معنی ہیں، واقعیت مطلب یہ ہے کہ دریا کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے، دریا کی موج دریا ہی ہے عالم بھی ایک موج ہے۔ البتہ مثال پھر بھی ویسی ہی ہے جیسا کہ کہنے والے نے کہا ہے کہ ’’خاک بر فرق من وتمثیل من‘‘ اس کی کوئی مثال نہیں ہوسکتی ہے۔

صرف الوجود

ہم اپنے ادراکات کے مطابق اگر چاہیں کہ ان مسائل میں وارد ہوں تو ایک مرتبہ ان مسائل کے تصورات ہوتے ہیں: اسم ذات، اسم صفات، اسم افعال، فلاں مقام کہ یہ سب مفاہیم ہیں ایک مفہومی ادراک ہے؛ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ ہم نے جو ان مفاہیم کا ادراک کیا ہے قدم برہان سے ثابت کریں کہ واقعیت یہی ہے، یہی معنی جو بیان ہوئے کہ سب کچھ ذات ہے اور اس کا جلوہ ہے، اس کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے، اسی معنی کے اوپر جب برہان قائم کرنا چاہتے ہیں تو کہا جاتا ہے کہ صرف الوجود، وجود مطلق، ایسا وجود جو کوئی

قید نہیں رکھتا ہے نہ یہ کہ فلاں کا وجود، بلکہ صرف وجود، وجود مطلق، ”تو وجود مطلق وہستی ما“ [1] جب برہان قائم کرنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اگر وجود میں کوئی حد ہو کوئی نقص ہو تو یہ وجود مطلق نہیں ہے، وجود مطلق وہ ہے کہ جس میں کوئی تعین اور کوئی نقص نہ ہو، جب طے ہوگیا کہ کوئی نقص وتعین اس میں نہیں ہے تو وہی وجود مطلق اور تمام وجود ہے، ”تمام“ بھی ناقص ہے یعنی ہو ہی نہیں سکتا کہ کوئی حیثیت اس میں مفقود ہو، تمام اوصاف بطور مطلق، نہ بطور متعین، نہ تو اس کی رحمانیت متعین ہے، نہ اس کی رحیمیت متعین ہے اور نہ ہی اس کی الوہیت متعین ہے۔

وجود مطلق، تمام کمالات کا جامع

جب وہ نور مطلق ٹھہرا تو اس کا وجود بلا تعین ہوا لہذا ضروری ہے کہ وہ جامع تمام کمالات ہو اس لئے کہ کسی بھی کمال کے فقدان سے تعین آ جاتا ہے، لہذا اگر ذات ربوبیت کی منزل میں کوئی نقطہ نقص ہو یا کوئی نقطہ وجود نہ ہو تو یہ اطلاق سے باہر آ جائے گا اور ناقص ہوجائے گا، ناقص ہوا تو ممکن ہوجائے گا واجب نہیں رہ جائے گا، واجب کمال مطلق ہے، جمال مطلق ہے، اسی وجہ سے ہم جب اس برہان کے ناقص قدم سے اللہ کو حساب میں لاتے ہیں تو اللہ اسی ذات مطلق کا نام ہے جو تمام جلوؤں کا مالک ہے، تمام اسماء وصفات کا جامع ہے، تمام کمالات کا مالک ہے، کمال مطلق ہے، کمال بے تعین ہے، کمال مطلق اور کمال بے تعین کسی چیز کا فاقد نہیں ہوسکتا ہے، اگر فاقد ہوگا تو کمال مطلق نہیں ہوگا، اگر فاقد ہوگا تو ممکن ہوگا اور ممکن وہی ہوتا ہے جو ناقص ہوتا ہے، موجود ناقص، ممکن ہوتا ہے چاہے کمال کے جس مرتبہ پر فائز ہوجائے، جیسے ہی مرتبہ اطلاق سے باہر آیا، ممکن ہوگیا، وجود مطلق میں ہر چیز موجود ہوتی ہے وہ تمام کمالات کا مالک ہوتا ہے، برہان کہتا ہے: {صِرْفُ الْوُجُودِ کُلُّ الأَشْیاءِ وَلَیْسَ بِشَیَئٍ مِنْہا} [2] سب کچھ ہے لیکن تعینات کے ساتھ نہیں، سارے وجود کا واجد ہے لیکن بطور تعین نہیں بلکہ بطور کمال مطلق--- نور، ظہور، نور وظہور اس طرح نہیں ہے کہ ایک جہت سے نور اور ایک جہت سے ظہور ہو، ظہور بھی عین نور ہے، نور بھی عین ظہور ہے۔ البتہ مثال پھر بھی ناقص ہے، وجود مطلق کمال مطلق ہے، کمال

---

١ . پورا شعر یہ ہے: ما عدمہا ئیم ہستی ہا نما　　　　تو وجود مطلق وہستی ما

(ہم ہستی نما عدم ہیں اور تو ہماری ہستی اور وجود مطلق ہے)۔　　　(مولانا روم)

٢ . (صرف وجود کل اشیاء سے اور ان میں سے کوئی چیز نہیں ہے) اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١١٠، سفر سوم، موقف اول، فصل ١٢۔

مطلق سب کچھ ہے، بصورت مطلق، تمام اوصاف ہے بطور مطلق، اس طرح سے کہ اس سے کسی طرح کی جدائی کو ہم فرض ہی نہیں کرسکتے ہیں ۔[۱]

ایک تجلی، ہزاروں تعین

ذات کی تجلی موجودات پر نہ یہ کہ تجلی موجودات پر ایک ایسی تجلی کہ جب ہم اس کی تعبیر لانا چاہیں تو کہیں گے کہ ہمارے وجودات، وہی ایک تجلی ہیں، ایک ایسا نور کہ جو متکثر آئینوں میں منعکس ہوتا ہے، یہ دور کی مثال ہے، سو آئینے یہاں رکھ دیجئے اور سورج یا کسی اور چیز کا نور اس میں منعکس ہو تو ایک اعتبار سے آپ کہیں گے کہ سو نور ہے؛ آئینہ کا نور وہی نور ہے لیکن محدود ہے، سو نور ہے لیکن وہی نور ہے، وہی سورج کا جلوہ ہے، نور آفتاب ہے جو سو آئینے میں ظاہر ہوا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ دور کی مثال ہے، یہ جو تعینات ہیں ان میں حق تعالیٰ کا جلوہ ہے، تعینات ہیں، نہ کہ ایک تعین ہو اور ایک نور، نور جب فعلی جلوہ کرتا ہے تو تعینات اس کا لازمہ ہوتے ہیں ۔[۲]

جلوہ، متجلی کے کمالات کا حامل

وجود منبسط اور جلوۂ حق جو کہ سارا عالم ہے اصالت وجود کی بنیاد پر سنخ وجود سے ہے (کیونکہ عدم وماہیت ووجود کے درمیان کا تردد، عقل تردد ہے اور اصالت وجود کی بنیاد پر عدم اور ماہیت ہیچ ہیں) لہذا عالم میں وجود کے سوا کچھ بھی نہیں ہے اور چونکہ مفہوم علم کوئی چیز نہیں ہے اور جو چیز حقیقت رکھتی ہے وہ مصداق علم ہے لہذا مصداق علم، عین وجود ہے۔

دوسرے الفاظ میں؛ حق جو کہ صرف الوجود ہے، ضروری ہے کہ اس کا جلوہ، وجود ہو اور جس طرح متجلی، مرتبہ ذات میں صرف الوجود ہوتا ہے اور صرف الوجود، عین تمام کمالات اور عین علم وحیات ہوتا ہے، اسی طرح جلوہ بھی جو کہ عین ربط ہے، مرتبہ فعل میں عین کمالات اور عین علم وحیات ہے۔

والحاصل؛ متجلی نے اپنی ہویت ذاتیہ اور تمام ہویت کے ساتھ تجلی کی ہے اور جلوہ، تمام ہویت کے ساتھ اس کی تجلی ہے لہذا جس طرح سے متجلی مرتبہ ذات، عین تمام کمالات ذاتی ہے اسی طرح سے جلوہ بھی مرتبہ تجلی میں تمام کمالات یعنی علم، قدرت، حیات اور ارادہ ہے۔

---

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۵۵۔

۲ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱٦۵۔

اور یہ فیض مقدس اطلاقی اور وجود منبسط کہ جو صرف الوجود وواجب الوجود کا جلوہ ہے سنخ وجود سے ہے اور تمام کمالات وجود کی طرف پلٹتے ہیں لہذا وجود منسبط، عین معلوم ہونے کے باوجود، علم ہے اور عین مقدور ہونے کے باوصف، قدرت ہے اور عین حی ہوتے ہوئے قدرت ہے اور چونکہ خلق شدہ وجود ہے لہذا از خود کوئی کمال نہیں رکھتا ہے بلکہ سارے کمالات، کمالات واجب الوجود کا جلوہ ہیں جیسا کہ اس کا وجود، وجود اصلی ووجود واجب کا جلوہ ہے۔

وبالجملہ؛ جس طرح سے نفس کی صور عملیہ وتصوریہ، نفس سے جدا نہیں ہیں اور فعل نفس، عین تصور نفس ہے اور فعل نفس، افعال خارجیہ کے مانند نہیں ہے کہ اس کیلئے تصور، فائدہ کی تصدیق اور ارادہ لازم ہو تاکہ ایجاد محقق ہوسکے، بلکہ نفس کا صرف تصور، اس کا عین ایجاد کرنا ہے، نیز اس کا عین علم ہے اسی طرح سے مخلوقات احدیت کہ جو اضافہ اشراقیہ ہیں ان میں بھی صورت امر یہی ہے۔

عالم کو تین نگاہ سے دیکھا جاسکتا ہے:

ایک نگاہ کثرت ہے کہ عقل، نفس اور طبیعت کو دیکھیں اس نگاہ میں مضاف، مضاف الیہ اور ایک اضافت ہے، ماہیات، مضاف الیہ، وجود منبسط، اضافت اور ذات حق مضاف ہے۔ البتہ یہ اضافت مقولیہ نہیں ہے کہ جس میں دو طرف ہوں تاکہ اضافت، منتزع ومحقق ہوسکے اور طرفین اضافت، اصیل ہوں، بلکہ یہاں اضافہ اشراقیہ ہے اور مضاف، مضاف الیہ کی قیومیت وقیمومیت کے عہدہ ومنصب کا حامل ہے اور مضاف، متقدم اور اضافت اس سے متاخر ہے اور مضاف الیہ آخری مرتبہ پر ہے، اس نگاہ میں فیض مقدس اطلاقی یعنی وجود منبسط کا نور اور نور عالم کی شعاع جو کہ مبدأ نور کا جلوۂ وجودی ہے علم وقدرت وحیات ہے اور ماہیتیں معلوم ومقدور ہیں تو اس نگاہ میں تین چیزیں ہیں: ''متجلی، جلوہ اور متجلّیٰ بہ'' عالم کی طرف دوسری نگاہ میں جلوہ اور متجلی ہی دو چیزیں ہیں اور ماہیتیں ہیچ ہیں ۔

تیسری نگاہ: نگاہ وحدت ہے کہ اس نگاہ میں صوفی وعارف کہتے ہیں کہ ''لَیْسَ فِي الدّارِ غَیْرُہ دَیار'' (دار وجود میں اس کے سوا کوئی نہیں ہے) اور جلوہ کو متجلی میں فانی دیکھتے ہیں ۔

اگر تائیدات الٰہیہ شامل حال ہوں تو اسی نگاہ سے وجود کے تمام مراتب، اسی کی شان نظر آتے ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ عالم میں کوئی غیریت ہو۔

آیات کریمہ میں شاید انہیں نگاہوں کی جانب اشارہ ہو، مثلاً آیت {وَہُوَ مَعَکُمْ أَیْنَما کُنْتُم} [1] اسے شاید پہلی نگاہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہو کہ اس میں ''ہویت، معیت'' اور

---

۱ . سورۂ حدید ۴۔

’’کمیت‘‘ ہے اور ’’ہو‘‘ اشارہ ہو غیب الغیوب کی جانب اور ’’معیت‘‘ اضافہ اشراقیہ اور ’’کم‘‘ مضاف الیہ ہو۔

اور دوسری آیت میں جو کہ سورۂ حدید کے شروع میں ہے {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْباطِنُ وَہُوَ بِکُلِّ شَيئٍ عَلِيْم}[1] نگاہ کو دقیق بنا دیا ہے کہ وحدت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔[2]

مظہریت میں ایک اسم کا دوسرے اسماء پر غلبہ

سارے مظاہر وجود، مظہر حق ہیں اگرچہ بعض اسم ’’علیم‘‘ کا مظہر، بعض اسم ’’قدیر‘‘ کا مظہر اور بعض اسم ’’قابض‘‘ کا مظہر ہیں جیسا کہ ہم نے نفس کے بارے میں کہا کہ وہ عین وحدت میں مختلف مظاہر رکھتا ہے۔ البتہ یہ مظاہر، قہری مظاہر ہیں، مثلاً جبرئیل فرشتہ ہیں اور اسم ’’علیم‘‘ کا مظہر ہیں اور اسی طرح دوسرے فرشتے بھی اور یہ جو روایات میں ثابت ہے کہ ملائکہ الٰہی موکل ہیں تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کی وکالت، موکلین کی وکالت جیسی ہو کہ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک شخص، ایک شخص کو ایک کام پر اور دوسرے کو دوسرے کام پر مامور کرتا اور وکیل کو اس منصب سے معزول کر کے دوسرے منصب پر نصب کرسکتا ہے بلکہ ملائکہ الٰہی میں توکیل کے معنی، توکیل الٰہی کے ہیں جو کہ قہری ہے اور ممکن نہیں ہےکہ اس سے ہٹ کر مظہریت رکھتا ہو اس لئے کہ مثلاً جبرئیل کا وجود مظہر علم ہے لہذا اب وہ قبض میں حصہ دار نہیں ہوسکتے ہیں ۔

والحاصل؛ اگرچہ مرتبہ ذات میں (کیونکہ وجود صرف ہے) ساری قدرت، عین علم ہے اور سارا علم، عین قدرت ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں چونکہ بسیط نہیں ہے لہذا مختلف مظاہر رکھتا ہے، اسی لئے اگرچہ ایک معنی کے لحاظ سے ہر موجود، اسماء الٰہی کا مظہر

ہے لیکن مظاہر میں ایک چیز ’’غلبہ اسمی‘‘ بھی ہوتی ہے لہذا ایک اس اسم کا مظہر ہے تو دوسرا، دوسرے اسم کا مظہر۔[3]

---

۱ . سورۂ حدید، ۳۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۴۱۔

۳ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۳، ص ۴۶۔

حق وخلق اور ظاہر ومظہر کے درمیان اضافہ اشراقی
اس لئے کہ شے کی اصل تاثیر، اس کے اقتضاء کے اعتبار سے اس بات پر مبنی ہے کہ دو متضائف چیزوں میں سے ایک کا وجود (اس جہت سے کہ وہ مضاف ہے) دوسرے کے وجود کا اقتضا کرتا ہے جیسے ''مألوہ'' کی بہ نسبت ''إلہ'' اور ''مربوب'' کی بہ نسبت ''ربّ''۔

قولہ: بناء علیٰ أنّ وجود أحد...؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''یہ اس بات پر مبنی ہے کہ دو متضائف چیزوں میں سے ایک کا وجود...'' یہ بناء فاسد اور باطل مبنیٰ ہے، کیونکہ حق وخلق اور علت ومعلول کے درمیان تاثیر وتاثر تضایف کے باب سے نہیں ہے، بلکہ اضافہ اشراقیہ، نور منبسط اور فیض محیط ہے کہ جس میں اضافہ مضاف پر اور فیص، مستفیض پر بالحقیقہ تقدم رکھتا ہے؛ ہاں! مفاہیم کے درمیان تضایف ہوتا ہے جیسے علت کا مبدأ تاثیر ہونا اور معلول کا اثر پذیر ہونا وغیرہ۔

لیکن ظاہر ومظہر کے بیچ کی نسبت اس سے الگ ہے جو اکثر لوگوں نے سمجھا اور عقلوں نے درک کیا ہے، بلکہ اس نسبت کا ادراک، خود ظاہر ومظہر کے ادراک کی طرح ایک ذوقی وشہودی چیز ہے جو اہل افراد کے نزدیک اپنی جگہ پر برہان سے ثابت ہے۔[۱]

عالم کا ظلّی اور وجود ظل کا اعتباری ہونا
جان لو کہ جسے ''ما سوَی الحق'' یا ''مسمّای عالم'' کہا جاتا ہے وہ حق کی بہ نسبت سایہ کی مانند ہے، شخص (یعنی صاحب سایہ) کیلئے۔

قولہ: ''کالظِلّ''؛

یہ جو کہا ہے کہ ''سایہ کی مانند'' تو جان لو کہ عالم اپنے اعیان وحقائق کے لحاظ سے سایہ کی مانند اور اپنے وجود کے لحاظ سے خود سایہ ہے، کیونکہ سایہ در واقع وہی انتسابی وجود ہے جسے جاہل گمان کرتا ہے کہ وہ عالم کا ہے جبکہ عارف ایک دوسری نظر رکھتا ہے۔

... تو عالم کو حق تعالیٰ سے وہی نسبت حاصل ہے جو سایہ کی صاحب سایہ سے نسبت ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ سایہ وجود نہیں رکھتا ہے مگر صاحب سایہ کے وجود سے اور عالم کی بھی خدا کی نسبت سے یہی صورت حال ہے۔

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۳۔

قولہ: لاٰ وجود لہ إلاّ بالشّخص؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''سایہ وجود نہیں رکھتا ہے مگر صاحب سایہ کے وجود سے۔۔''بلکہ خود سایہ سرے سے کوئی وجود ہی نہیں رکھتا ہے، اس کا وجود، وجود خیالی ہے، کیونکہ سایہ عبارت ہے شے منیر کے نور سےمحل کے منور نہ ہونے سے لیکن گمان یہ کیا جاتا ہے کہ سایہ بھی خود کوئی مستقل چیز ہے جبکہ حقیقت میں کچھ نہیں ہوتا ہے، اسی طرح ''عالَم'' کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ایک چیز ہے جو وجود رکھتی ہے حالانکہ واقعاً حقائق عرفانی کی نظر سے وہ موجود نہیں ہے؛ جان لو کہ ''االلہ'' کے سوا ہر چیز باطل ہے۔[1]

مظاہر خلقی میں حق کا ظہور اور مخلوقات سے مبرا

جب سالک الی االلہ ومجاہد فی سبیل االلہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے اور حق اس کیلئے مظاہر خلق میں تجلی کرتا ہے اور حق وخلق سے پردہ اٹھ جاتا ہے بلکہ تجلی لباس کثرت میں بطور وحدت اور عین وحدت میں بطرز کثرت ہوتی ہے تو پھر ماورائے حدود ورسوم سے، معرفت، علوم اور اسرار الٰہیہ کے دروازے اس کیلئے کھل جاتے ہیں منجملہ حقیقت ''امر بین الامرین'' کی معرفت جو کہ خدائے حکیم وعلیم کی جانب سے رسول اکرم ﷺ اور اہل بیت طاہرین (ع) کی زبانوں پر وارد ہوئی ہے کہ اس حقیقت کا سمجھنا اور اس کے سر وحقیقت کا درک کرنا میسر نہیں ہے مگر {لِمَنْ کانَ لَہُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَی السَّمْعَ وَہُوَ شَہِیْد}[2] ایسا شخص چشم بصیرت وتحقیق سے پردۂ تقلید وحجاب تعصب کے بغیر دیکھتا ہے کہ ہر موجود اپنی ذات اور قوائے ظاہری وباطنی کے ساتھ حق کے شئون واطوار اور ظہورات وتجلیات کا حصہ ہے اور خدا تبارک وتعالیٰ اپنی شان کی بلندی، مخلوقات کے ساتھ مجانست سے دوری اور لباس تعینات سے منزہ ہونے کے باوجود مظاہر خلقیہ، نیز آئینہ بندگان میں ظاہر ہوا ہے اور وہی اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے اسی طرح افعال وحرکات اور تاثیرات، مظاہر خلق میں سب کے سب اسی کی طرف سے ہیں ؛ اس بنا پر حق فاعل ہے فعل عبد کے ساتھ اور عبد کی قوت، ظہور ہے قوت حق کا {وَمٰا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللہَ رَمَیٰ}[3] پس تمام ذوات موجودات، صفات، مشیتیں، ارادے اور آثار وحرکات، ذات وصفت حق کی شان، اس کے مشیت وارادہ کا سایہ اور اس کے نور وتجلی کا ظہور ہیں اور سب کے سب اس کے سپاہی اور اس کی

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ١٤٨۔

٢ . ''اس شخص کیلئے جو صاحب دل اور گوش برآواز حق ہے اور خود گواہ ہے'' سورۂ ق، ٣٧۔

٣ . ''(اے رسول!) آپ نے پتھر نہیں پھینکے جس وقت آپ نے پھینکے بلکہ اللہ نے پتھر پھینکے'' سورۂ انفال، ١٧۔

قدرت کے درجات ہیں اور حق، حق ہے اور خلق، خلق ہے اور حق تعالیٰ ان میں ظاہر ہے اور وہ اس کے ظہور کا مرتبہ ہیں ۔

ظہور تو بہ من است ووجود من از تو   ولستَ تُظہر لو لاي لم أكن لو لاک

(تیرا ظہور مجھ سے اور میرا وجود تجھ سے ہے اور اگر تو اگر میں نہ ہوتا کو ظاہر نہ کرتا تو میں اگر تو نہ ہوتا، نہ ہوتا)۔[1]

ذات حق اور اس سے صادر ہونے والی چیزوں کے درمیان، شدت اتصال

اگر ہم اصالت الوجود کی اصل شریف کے قائل ہوں جیسا کہ برہان عقل کو اس پہ ایمان لانے پر مجبور کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ تمام اسماء وصفات مصداق کے اعتبار سے عین واحد اور حقیقت واحد ہیں اور ایک ہویت بسیط کے سوا کوئی اور چیز ہے ہی نہیں اور جو چیز اس سے صادر ہوتی ہے اس کی ذات سے صادر ہوتی ہے، کیونکہ ارادہ، عین ذات ہے اور تمام ارادہ، تمام ذات ہے لہذا جو چیز بھی ارادہ سےصادر ہوتی ہے، لازم، عین مراد اور مراد، عین لازم ہے اور ذات ومراد کے درمیان لزوم اس قدر شدید ہے کہ اس سے شدیدتر لزوم کا تصور نہیں ہوسکتا ہے، چونکہ مراد، لوازم ارادہ سے ہے اور ارادہ بھی عین تمام ذات ہے لہذا مراد، عین لازم ذات ہے، نہ یہ کہ ذات ایک الگ چیز ہو اور ارادہ الگ چیز تا کہ لازم ارادہ، عین لازم ذات نہ ہو۔

اور اتنا شدید لزوم، کسی لازم وملزوم کے بیچ نہیں ہے، اس لئے کہ اربعہ اور زوجیت میں ذات اربعہ بما ہو ذات کا مقام، زوجیت سے الگ ہے، بلکہ اربعہ وہ چیز ہے جس کیلئے زوجیت ثابت ہے لیکن جو چیز ارادہ سے صادر ہوتی ہے وہ اس کی عین تجلی ہے اور ارادہ بھی اس کا عین کنہ ہے لہذا مراد، عین تجلی، ظہور وجلوۂ ذات ہے اور محال ہے کہ ذات ابدی وسرمدی کا جلوہ ابدی نہ ہو اور عدم کا طاری ہونا اس پر ممکن ہو۔

پس تمام لوازم، ملزوم کے ثبات سے ثابت ہیں اور چونکہ ملزوم ازلی ہے لہذا لازم بھی موجود ازلی کا لازم ہے اور لازم وملزوم کے درمیان عدم کا متخلّل ہونا محال اور ناممکن ہے۔[2]

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص۱۰۳۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج۳، ص۵۵۶۔

اشقیاء میں ظاہر اور اشیاء سے منزہ

تو تمام مراتب وجود، علم، قدرت، ارادہ اور دیگر اسماء وصفات کا مرتبہ ومقام ہیں بلکہ تمام مراتب، اسماء حق تعالیٰ ہیں ۔ پس خدا تعالیٰ اشیاء کے ساتھ اختلاط سے منزہ ہونے کے باوجود تمام اشیاء میں ظاہر ہے اور اشیاء میں ظاہر ہونے کے باوجود تمام اشیاء سے مقدس ومنزہ ہے۔ اس بنا پر عالَم، بزم حضور حق اور موجودات، اس کی بزم کے حاضرین ہیں ۔[1]

مظاہر خلقی میں ذات کا ظہور

حقیقت مقدسہ الٰہیہ، عوالم غیب وشہود کے تمام وجودی آئینوں اپنے ظہور وتجلی کے باوجود، تمام تعینات سے مبرا اور تمام نقائص ونواقص سے منزہ ہے، ہر چیز کے ہمراہ ہے نہ بطور مداخلہ اور ہر چیز سے الگ ہے نہ بطور مزایلہ (جدائی)۔[2]

خدا اور عالم کی عینیت وغیریت

تو خدا تعالیٰ نور ہے، شائبہ ظلمت کے بغیر، کمال ہے بغیر غبار منقصت کے اور روشنی ہے بغیر تیرگی کی آمیزش کے، کیونکہ وہ وجود ہے بلا عدم کے اور انیت ہے بلا ماہیت کے اور عالم اس اعتبار سے کہ اس کی علامت اور اس کی جانب منسوب ہے اور ظلمانی ہیکلوں پر اس کا پھیلا ہوا سایہ اور ہیولانی زمینوں پر اس کی گسترده رحمت ہے لہٰذا بہاء ونور اور اشراق وظہور ہے: {قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلىٰ شاكِلَتِہِ}[3] اور نور کا سایہ بھی نور ہوتا ہے: {أَلَمْ تَرَ إِلىٰ رَبِّکَ کَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}[4] اور اپنے اعتبار سے ہلاکت وظلمت اور وحشت ونفرت ہے: {كُلُّ شَيئٍ ہالِکٌ إلاَّ وَجْہَہ}[5] اور تعینات کے ہلاک اور ماہیات کے فنا ہوجانے کے بعد جو وجہ باقی رہے گا وہ عبارت ہے اس جہت وجوب سے جو ان اشیاء میں موجود ہے کہ جو تقوّم وتحقق میں مستقل نہیں ہیں اور مستقل کوئی حکم نہیں رکھتی ہیں اور اشیاء اس نظر سے خود حق ہیں اور پیغمبر اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۴۶۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۶۱۔

۳ . ''(اے رسول!) کہہ دیجئے کہ ہر شخص اپنے طریقہ کے مطابق عمل کرتا ہے'' سورۂ اسراء، ۸۴۔

۴ . ''کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ آپ کے پروردگار نے کس طرح سایہ کو پھیلا دیا ہے'' سورۂ فرقان، ۴۵۔

۵ . ''ہر چیز ہلاک ونابود ہونے والی ہے سوائے وجہ حق تعالیٰ کے'' سورۂ قصص، ۸۸۔

’’اگر تم ایک رسی کے ذریعہ نیچے کی زمینوں تک روانہ کئے جاؤ تو خدا کے پاس جا کر اتروگے‘‘۔

تو خدا مطلق اور روشنی تام ہے، کوئی ہویت وروشنی اس کے سوا کسی اور کیلئے نہیں ہے اور عالم اپنی غیریت کی جہت نہ روشنی رکھتا ہے نہ ہویت اور نہ وجود رکھتا ہے نہ حقیقت، بلکہ خیال درخیال ہے۔[1]

حق اور عالم کی تجلی ایک دوسرے کی صورت میں

[شے واحد دیکھنے والوں کی نگاہ میں گوناگوں ہوجاتی ہے اور تجلی الٰہی بھی اسی طرح ہے][2]

لہذا تم کہہ سکتے ہو کہ خدا نے اسی طرح تجلی کی ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ عالَم، عالم کی طرف اور عالم میں نظر کرنے کے اعتبار سے حق کی مانند ہے، تجلی کرنے میں یعنی اگر کثرتوں میں وحدت کے ظہور کی طرف نظر کروگے تو فیصلہ کروگے کہ حق نے اسی طرح تجلی کی ہے اور اگر وحدت میں کثرتوں کے ظہور کی طرف نظر کروگے تو حکم کروگے کہ عالم میں حق کی طرح مختلف صورتوں میں تجلی کی ہے۔[3]

حق کے ظہور کا کلی طبیعی کے ساتھ موازنہ

جیسا کہ ارباب بصیرت کے نزدیک روشن ہے کہ مظاہر خلقی میں حقیقت الٰہیہ کے ظہور کا قیاس، افراد میں کلی طبیعی کے ظہور کے ساتھ قیاس مع الفارق ہے مگر بعض اعتبارات کی بنیاد پر جو کہ بعید ہیں ۔[4]

---

١ . شرح دعائے سحر، ص ٢٠۔

٢ . ابن عربی اس عبارت سے پہلے کہتے ہیں: [الشيء الواحد يتنوّع في عيون الناظرين، هٰكذا التجلّي الالهيّ، فإن شئت---] کہ اس کا ترجمہ، متن کے ترجمہ کے ساتھ یوں ہے۔

٣ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ١٩٩۔

٤ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٦٠۔

مراتب وجود کی حق تعالیٰ کی طرف نسبت

تمام مراتب وجود کی نسبت، حق تعالیٰ کی طرف، حقیرترین چیز کی لا متناہی کی طرف نسبت کے سوا کچھ بھی نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ شانہ اور اشیاء کے درمیان اصلاً کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔[1]

تعین وجودی، عدمی فردی اور جمعی

جان لو کہ ذات اس اعتبار سے کہ ذات ہے اصلاً کوئی تعین نہیں رکھتی ہے، کیونکہ تعین، تجلیات اسمائی کے آثار سے ہے اور پہلا تعین، اسماء ذاتی کے ذریعہ حضرت احدیت غیبی میں تعین سے اور حضرت احدیت اس خصوصیت کے ساتھ دیگر حضرات سے ممتاز ہے، پھر حضرت احدیت، اس تعین سے تجلی اسمائی کا مبدأ قرار پائی اور حضرت علمیہ میں تجلیات اسمائی واقع ہوئیں اور ہر اسم اپنے مخصوص مقام سے متعین ہوگیا، تعین کبھی وجودی ہوتا ہے جیسے اسماء جمالیہ کا تعین اور کبھی عدمی ہوتا ہے جیسے اسماء جلالیہ کا تعین اور کبھی مرکب بھی ہوتا ہے بلکہ تمام تعینات میں ترکیب کا شائبہ ہوتا ہے لہذا ہر جمال کے تحت جلال اور ہر جلال کے تحت جمال ہوتا ہے۔

نیز کبھی تعین فردی ہوتا ہے جیسے اسمائے بسیطہ کا تعین اور کبھی جمعی ہوتا ہے اور تعین جمعی کبھی محیط ہوتا ہے اور کبھی غیر محیط اور جو جمع تعینات کی احدیت کا حامل ہے اسے اسم اعظم اور انسان کامل کہتے ہیں ۔[2]

ظہور عوالم کا منشأ

ذات، تعینات اسمائی سے ایک تعین کے ساتھ ایک ایسے عالم کے ظہور کا منشأ وسرچشمہ ہے جو اس تعین سے مناسب رکھتا ہے جیسے ذات کا اسم ''رحمن'' سے بسیط وجود کیلئے تعین پانا اسم ''رحیم'' سے بسط کمال وجود کیلئے، اسم ''علیم'' سے عوالم عقلی کے ظہور کیلئے اور اسم ''قدیر'' سے عوالم ملکوت کے بسط کیلئے اور چونکہ ہر اسم ہی ذات ہے اس تعین کے ساتھ جو عوالم میں سے ایک عالم کے ظہور کا سرچشمہ اور حقائق میں سے ایک حقیقت ہے لہذا اسمائے الٰہی توقیفی ہیں ۔[3]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۹۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۔

۳ . مصباح الهدایہ، ص ۴۳۔

ذات کا پہلا اور دوسرا تعین

تعین ثانی، عبارت ہے مقام واحدیت سے جس طرح سے تعین اول، عبارت ہے مقام احدیت سے۔[1]

فیض اقدس ومقدس، خدا کی تجلی اول ودوم

میرا خیال یہ ہے کہ تعین ثانی چونکہ احدیت وواحدیت کے درمیان برزخ جامع ہے بلکہ طرف وحدت میں سرایت واحدیت کے ساتھ نسبت احدیت کی قوت پر مشتمل ہے اور طرف کثرت میں سرایت احدیت کے ساتھ نسبت واحدیت پر مشتمل ہے دو جہت سے جیسا کہ ان سب باتوں کا بیان سابق میں گزر چکا، لہٰذا عمائیت کا اعتبار جو کہ حقائق الٰہیہ وممکنہ کے تئیں برزخیت جامع سے عبارت ہے، صحیح ہے---

قولہ: وظنّي أن التّعيّن الثاني؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''میرا خیال یہ ہے کہ تعین ثانی---'' اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ حقیقت عمائیہ ونفس رحمانی کی ایک حقیقت ہے اور رقیقت، ایک باطن ہے اور ظاہر اور ایک غیب ہے اور شہادت جیسا کہ تمام حقائق الٰہی واسمائے ربوبی کے سلسلہ میں بھی صورت حال یہی ہے لیکن ان دونوں کی حقیقت، باطن اور غیب عبارت ہے ''فیض اقدس'' اور ''تجلی اول'' سے مگر برزخیت اور احدیت جمعی کے اعتبار سے اسے ''عمائ'' کہتے ہیں اور کثرات اسمائیہ ذاتیہ میں ظہور کے لحاظ سے ''نفس الرحمن'' کہا جاتا ہے اور ان دونوں کی رقیقت، ظاہر اور شہادت عبارت ہے تجلی ظہوری فعلی، فیض مقدس اور وجود منبسط سے، مگر برزخیت کے اعتبار سے اسے ''عمائ'' کہتے ہیں اور مراتب تعینات میں بسط وظہور کے لحاظ سے ''نفس الرحمن'' کہتے ہیں تو بات کو خوب سمجھو اور شکر گزار رہو اور غافلوں کے زمرہ میں نہ قرار پاؤ۔[2]

''أَوْ أَدْنَىٰ، قَابَ قَوْسَيْنِ'' اور ''تدلّیٰ'' کا مقام

پس تجلی اول، حضرت احدیت جمع اور وجود ہے اور اس کا تعین اول، قابل اول اور مقام {أَوْ أَدْنَىٰ} اس سے کنایہ ہے اور تجلی ثانی کو (کہ جو ان حقائق ومراتب کے تمیز پرمشمل ہے جن کا حکم، حضرت تعین میں مستہلک ہے اور ظاہر ہے اس نفس پراگندہ ومنتشر کی مثال پر کہ جو خود تجلی اول کی صورت اور اس کے تمام اعتبارات وتعینات

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۲۶۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۹۱۔

کا ظل جامع ہے) مرتبہ الوہیت اور حضرت ''قاب قوسین'' کہا جاتا ہے اور اس کا تعین، تعین ثانی اور قابل ثانی کہا جاتا ہے جو صرف اجمال ووحدت کا جامع ہے۔۔۔

اور مقام ''قاب قوسین'' عبارت ہے اس تجلی ثانی کے تعین ثانی اور قابل ثانی ہے کہ جو تمام اعتبارات کی جامع ہے۔ چنانچہ مقام ''تدلّی'' عبارت ہے قابل فیض منبسط ظہوری اور وجود بسیط نوری سے۔[1]

فیض اقدس ومقدس کی تجلی کا تفاوت

جان لو کہ اعیان ثابتہ، حضرت احدیت میں تجلیات اسمائیہ کے تعین سے عبارت ہیں اور اس حضرت میں تجلی، فیض اقدس سے ہے اور متجلی، ذات مقدس ہے ان اسماء کے تعین غیبی احدی کے اعتبار سے جو ہویت غیبیہ عمائیہ میں مستاثر ہیں (بعض اعتبارات ممکن کے لحاظ سے) اور حضرت واحدیت میں جس چیز کیلئے تجلی واقع ہوتی ہے وہ سب سے پہلے اسماء محیطہ ہیں اور دوسرے مرحلہ میں اسماء محاطہ ہیں اور ''اعیان'' یا تعینات تجلی ہیں یا تعینات اسمائی، دو اعتبار سے۔ اس بنا پر اسماء کیلئے تجلی بالذات اور اعیان کیلئے بالتبع ہے۔ چنانچہ فیض مقدس کے اعتبار سے تجلیات عینی بھی بعینہ اسی طرح ہیں ۔ بس اتنے فرق کے ساتھ کہ یہاں متجلی، ذات ہے مقام الوہیت کے اعتبار سے اور تجلی، فیض مقدس ہے اور متجلّیٰ بہ، وجودات خاصہ ہیں اور ماہیات جو کہ در واقع اعیان خارجی ہیں وہ دو اعتبار سے تجلیات کا یا متجلی لہ کہ تعین ہیں اور تجلی، ہویات وجودی کیلئے بالذات اور ماہیات کیلئے بالتبع ہیں اور اگر تم اصحاب سر میں سے ہو تو کہہ سکتے ہو کہ فیض اقدس کی تجلیات، تجلیات اسمائی وصفاتی ہیں بلکہ (دراصل) تمام تجلیات، تجلیات ذاتی ہیں: ''کوئی رینگنے والا ایسا نہیں ہے جس کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں نہ ہو یقینا میرا پروردگار صراط مستقیم پر ہے''۔

اسی طرح تم کہہ سکتے ہو کہ تجلیات کے آئینے علم وعین میں ثابت اعیان سے عبارت ہیں جیسا کہ عرفائے شامخ کا یہی طریقہ ہے۔

لیکن اسماء وصفات، عالم علم وعین میں فیض اقدس ومقدس کی تجلی میں مندکّ الہویات ہیں ؛ پس حضرت ذات سے فیض اقدس ومقدس [2] کو فرمان جاری ہوا اور اعیان

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۹۔

۲ . حضرت امام خمینیؒ نے فیض اقدس وفیض مقدس کے درمیان ایک دوسرے تفاوت کی جانب بھی اشارہ کیا ہے کہ ہم اس مطلب کے کامل تر ہونے کیلئے ذیل میں اسے بیان کرتے ہیں (آپ نے کتاب تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم میں دیگر مقامات منجملہ صفحہ ۱۶۹، ۱۸۳ پر بھی اس مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے)۔

جس طرح سے تجلیات کا تنوع کبھی استعدادوں کے اختلاف کے مطابق ہوتا ہے اسی طرح بعض اوقات استعدادوں کا اختلاف بھی تجلیات کے تنوع کے مطابق ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ تجلیات کا تنوع، فیض مقدس کے مطابق اور استعدادوں

نے فرمان کی اطاعت کی اور موجود ہوگئے: {إِنَّما أَمْرُهُ إذا أَرادَ شَيْئَاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} ۔[۱،۲]

فیض اقدس ومقدس کے اعتبار سے تجلی قولی وفعلی وحالی

فیض مقدس کی تجلی اسمائی ''قولی'' ہے ممکنات واعیان کے کان شگافتہ کرنے کے اعتبار سے اور ''فعلی'' ہے اس کے کمال وجمال وجلال کے اظہار کے اعتبار سے اور ''حالی'' ہے حضرت اسماء وصفات وذات میں اس کے مستہلک ہونے کے اعتبار سے اور فیض اقدس کی تجلی ''قولی'' ہے گوش اسماء کو شگافتہ کرنے کے لحاظ سے اور ''فعلی'' ہے سر احدی میں پنہاں اسماء ذاتی کے اظہار کے لحاظ سے اور ''حالی'' ہے کہ جس کی دلیل معلوم وآشکار ہے۔[۳]

مقام قیومیت اور فعلی تجلی

وہ مقام قیومیت حق ہے کہ جو فیض مقدس کی تجلی اور فعلی تجلی ہے، اس تجلی میں فاعلیت حق کا مقام ظاہر ہوتا ہے اور تمام موجودات تجلی فعلی میں مستہلک اور کبریائے ظہوری کے تحت میں مضمحل ہوتے ہیں ۔[۴]

ظہور ذات کے مراتب کی تجلیاں اور عوالم مختلف کا اظہار

جب حبّ ذاتی کا مشاہدۂ ذات سے آئینہ صفات میں تعلق ہوا تو عالم صفات کو ظاہر فرمایا اور تجلی ذاتی کے ساتھ پہلے ایک جامع آئینہ میں حضرت واحدیت میں تجلی کی پھر دیگر آئینوں میں ان کے استحقاق اور وسعت وتنگی کی ترتیب سے، پھر اس کے بعد عالم عین میں حبّ کا دیدار ذات سے تعلق ہوا تو خدا نے اسمائی حجابوں کی پشت سے خلقی آئینوں میں تجلی فرمائی اور نتیجہ میں عوالم مختلف کو منظم ترتیب کے ساتھ ظاہر فرمایا اور مرتب نظم ونسق کے ساتھ آئینوں میں ظاہر ہوا، پہلے اسم اعظم کے ذریعہ آئینہ اتم اعظم میں پھر دیگر آئینوں میں ان کی ترتیب وجودی کے ساتھ ملائکہ مقربین اور صف

کا اختلاف، فیض اقدس کے مطابق ہو جیسا کہ شیخ نے کہا ہے اور قابل، حق تعالیٰ کے فیض اقدس سے ہے۔ (تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۰۰)۔

۱ . سورۂ یٰس، ۸۲۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۲۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۴۴۔

۴ . آداب الصلاۃ، ص ۱۴۶۔

بستہ ملائکہ بُہم سے لے کر عوالم ملک وشہود کے اوپر سے نیچے کی جانب آخری درجہ تک ۔[1]

ذات کی تجلی اور تمام مراتب وجود کا اشراق

اول (جل مجدہ) نے جب وجودات میں ظہور کرنے کا ارادہ فرمایا تاکہ اپنے نفس کا اور اپنی ذات کے کمالات کا ایک کامل اور جامع آئینہ میں مشاہدہ کرے تو اپنے اسم اتم اعظم کے ذریعہ کہ جو مقام احدیت جمع کا حامل ہے تجلی فرمائی اور آسمان ارواح وزمین اشباح اس تجلی سے منور ہوگئے۔ چنانچہ تمام مراتب وجودی اور حقائق نزولی وصعودی اس تجلی ذاتی حق کے تعین پانے سے نمودار ہوئے کہ جو اسم اعظم کے ذریعہ حاصل ہوئی ہے اور مقام خلافت، تمام حقائق الٰہی اور اسمائے مکنونہ مخزونہ کی جامعیت کا مقام ہے اور چونکہ وجود میں ربّ ودود کی جانب سے کوئی حجاب نہیں لہذا حجاب، تعینات وحدود کا نتیجہ ہے اور چونکہ عالم قدس میں کوئی تعین نہیں ہوتا ہے لہذا وہاں سے بھی کوئی حجاب نہیں ہے تو ذات حق نے بذاتہ اشیاء میں ظہور کیا اور آسمان وزمین کو اس کے اطلاق کے بقدر، اشراق ملا: { وَ أَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّہا}[2] کہ جو حقیقت اطلاقیہ ہے اور عوالم میں تمام حقائق وتعینات مشہودہ ومعلومہ کا جامع ہے، عالم کثرت اور خلقی پہلو کے لحاظ سے {وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ}[3] تو جو شخص وجود منبسط کے استہلاک وفنا کی حقیقت، ذات واجب کے احاطہ قیومی اور ذات حق اور خلق کے درمیان ہر طرح کی نسبت کی معدودمیت اور تمام تعینات سے حق کے تنزہ کو جان لے وہ اس ظہورذات اور تجلی اسمائی وصفاتی کی معرفت حاصل کرسکتا ہے۔

تو باوجود اس کے کہ تجلی اسماء کے ذریعہ اور ممکنات کی صورت میں ہوتی ہے لیکن وہ تجلی ذاتی ہوتی ہے تعینات خلقی کی آلودگیوں سے آمیزش کئے بغیر اور عوالم میں سے کسی عالم کے ساکنین کے ساتھ کسی نسبت ومناسبت کے بغیر؛ لہذا خوب جانو اور غلط فہمی کا شکار نہ ہو۔

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۴۴۔

۲ . ''زمین اپنے اس پروردگار کے نور سے منور ہوگئی'' سورۂ زمر، ۶۹۔

۳ . ''اور جو بدی تمہیں لاحق ہوتی ہے وہ تمہارے نفس کی طرف سے ہے'' سورۂ نساء، ۷۹۔

ظہور محض اور بطون تام

نور

جس طرح سے عالم اعیان ثابتہ بھی اس بات سے مانع نہیں ہے کہ ظہور ذاتی ہو (اگرچہ ترتیب اقتضا کرتی ہے کہ اعیان ظاہر ہوں لیکن آپ پہلے جان چکے ہیں کہ اعیان ثابتہ حضرت علمیہ میں مطلقاً موجود نہیں ہیں اور ''وجود ثبوت'' کے سوا کوئی وجود ان کیلئے ثابت ومحقق نہیں ہے) اسی طرح حقائق اعیان ثابتہ بھی ظہور ذاتی اور تجلی اسمائی وصفاتی کیلئے مانع وحاجب نہیں ہیں ۔

اس بنا پر حق تعالیٰ کل موجودات کے آئینہ میں ظاہر ہے بغیر اس کے کہ کوئی پردہ اس کے اور مخلوقات کے درمیان آویزاں ہو جیسا کہ فرماتا ہے کہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِنُ}[1] اور لفظ ''ہو'' سے حضرت اسمائی وصفاتی میں مستور حقیقت غیبی کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا: حقیقت غیبی جو اسماء وصفات کے ساتھ تلبّس (اتصاف) سے منزہ ومبرا ہے چہ جائیکہ زوال پذیر اور نا چیز وجودات کے ساتھ تلبّس سے، وہ اپنی حقیقت شریفہ کے ساتھ ظاہر، باطن، اول اور آخر ہے؛ لہذا ظہور سب کا سب اسی کا ہے اور بطون بھی کل کا کل اسی کا ہے، موجودات میں سے کوئی موجود کوئی ظہور نہیں رکھتا ہے اور بطون، حقائق میں سے کسی حقیقت سے تعلق نہیں رکھتا ہے بلکہ اصلاً کوئی موجود، صاحب حقیقت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے مولا وآقا حضرت ابو عبد اللہ الحسین (ع) کی دعائے روز عرفہ میں آیا ہے:

أَیَکُونُ لِغَیْرِکَ مِنَ الظُّہُورِ ما لَیْسَ لَکَ، حَتّیٰ یَکُونَ ہُوَ الْمُظْہِرُ لَکَ؟مَتَیٰ غِبْتَ حَتّیٰ تَحْتاجَ إلیٰ دَلِیْلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ...؟ صدق وليّ الله.

کیا یہ ہوسکتا ہے کہ تیرے غیر کیلئے کوئی ایسا ظہور ہو جو تیرے لئے ہو کہ وہ اس کے ذریعہ تیرے لئے مظہر قرار پائے تو کب غائب تھا کہ تجھے ایک ایسی دلیل کی ضرورت پڑے جو تجھ پر دلالت کر سکے؟...[2] ولی خدا نے سچ فرمایا۔

اور اسی معنی کی طرف آزاد منش افراد کا کلام ناظر ہے کہ ''عالم خیال در خیال ہے'' اور عارف شیرازی ؒ کا شعر اسی مقام کی جانب اشارہ ہے:

مدعی خواست کہ آید بہ تماشاگہ راز　　　دست غیب آمد وبر سینۂ نامحرم زد

(مدعی نے تماشا گاہ راز میں آنا چاہا تو دست غیب آیا اور اس نے سینہ نامحرم پہ دے مارا)[1]

---

۱ . ''وہی اول وآخر ہے اور وہی ظاہر وباطن ہے'' سورۂ حدید، ۳۔

۲ . اقبال الاعمال۔

حضرت کے معنی اور ذات من حیث ہي، پر اس کا اطلاق نہ ہونا

عوالم کلی اور پانچ حضرات الٰہی کا بیان

قولہ: والحضرات الخمس؛

یہ جو کہا ہے کہ ''اور حضرات خمسہ'' تو حضرات خمسہ کو مظاہر میں ظہور اور مظاہر کے نزدیک حضور کےاعتبار سے ''حضرت'' کہا جاتا ہے، کیونکہ عوالم سب کے سب ربوبیت کے محاضر اور مظاہر ہیں، اسی وجہ سے ذات پہ ذات کے اعتبار سے ''حضرت'' کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ کسی محضر ومظہر میں ظہور وحضور نہیں رکھتی ہے لیکن مقام غیب احدی، اسماء ذاتی اور اس رابطہ غیبی احدی کے اعتبار سے جو سر وجودی غیبی کے ذریعہ اس کے اور موجودات کے درمیان قائم ہے، اسم، مظہر اور ظہور رکھتا اور عنقریب ہم اپنے عرفانی مشرب کے مطابق حضرات کے بیان کی توضیح پیش کریں گے۔

عوالم وحضرات کی ترتیب، امام خمینیؒ کی نظر سے

اور حضرات کلیہ میں سب سے پہلا حضرت غیب مطلق ہے اور اس کا عالم، حضرت علمیہ میں اعیان ثابتہ کا عالم ہے۔

قولہ: وعالمہا عالم الاعیان...

یہ جو کہا ہے کہ ''اور اس کا عالم، اعیان ثابتہ کا عالم ہے'' تو جو کچھ شارح نے عوالم کی ترتیب کے بارے میں کہا ہے وہ ذوق عرفانی کے مطابق نہیں ہے، بلکہ پہلا حضرت، حضرت غیب مطلق ہے یعنی حضرت احدیت اسماء ذاتیہ اور اس کا عالم ''سرّ وجودی کا عالم'' ہے جو حضرت احدیت کے ساتھ خاص رابطہ غیبیہ رکھتا ہے اور کوئی شخص اس رابطہ کی کیفیت کو نہیں جانتا ہے جو کہ علم غیب خداوندی میں مکنون ومستور ہے اور یہ سر وجودی، سر وجودی علمی اسمائی اور سر عینی وجودی سے اعم ہے اور دوسرا حضرت، حضرت شہادت مطلقہ ہے کہ جس کا عالم حضرت علمی وغیبی میں ''عالم اعیان'' ہے اور تیسرا حضرت غیب مضاف ہے کہ جو حضرت غیب مطلق سے نزدیک ہے اور یہ حضرت، جہت غیبیہ اسمائیہ ہے اور اس کا عالم ''جہت غیبیہ

---

١ . مصباح الہدایہ، ص ٥١۔

اعیانیہ‘‘ ہے اور چوتھا، حضرت غیب مضاف ہے جو شہادت سے نزدیک تر ہے اور وہ جہت ظاہرۂ اسمائیہ ہے اور اس کا عالم ’’جہت ظاہرۂ اعیانیہ‘‘ ہے اور اس مقام پہ ترتیب حضرات وعوالم کے سلسلہ میں ایک دوسرا بیان بھی ہے کہ فی الحال اس کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔[1]

عوالم پنجگانہ حضرات خمسۂ الٰہیہ کا سایہ

اے دوست! جان لو کہ پانچ عوالم کلیہ پانچ حضرات الٰہیہ کا سایہ ہیں تو خدا تعالیٰ نے اپنے اسم جامع کے ساتھ حضرات پر تجلی فرمائی اور آئینہ انسان میں ظہور کیا: ’’بے شک خدا نے آدم کو اپنی صورت پر خلق فرمایا‘‘۔[2]

نظری کرد کہ بیند بہ جہان صورت خویش — خیمہ در آب وگل مزرعۂ آدم[3]

(اس نے ایک نظر ڈالی کہ اس جہان میں اپنی صورت دیکھے تو آدم کے مرزعہ (کشت) کے آب وگل میں خیمہ ڈالا)۔

اور وہی اسم اعظم، ظل ارفع اور عالمین میں خلیفۃ اللہ ہے اور پھر دوبارہ خدا نے اپنے فیض اقدس اور ظل ارفع کے ساتھ تجلی فرمائی تو اس کے نتیجہ میں غیب مطلق اور حضرت عمائیہ سے اعیان ثابتہ کے لباس میں ظہور فرمایا، پھر فیض مقدس رحمت واسعہ اور نفس رحمانی کے ساتھ غیب مضاف، کنز مخفی اور مرتبہ عمائیہ سے (ہمارے شیخ عارف (مدظلہ) کے طریقہ کے مطابق) مظاہر ارواح جبروتی وملکوتی یعنی عالم عقول مجردہ ونفوس کلیہ میں تجلی فرمائی، پھر عالم مثال اور خیال مطلق یعنی عالم مُثُل معلّقہ کے آئینوں میں اور پھر عالم شہادت مطلقہ یعنی عالم ملک وطبیعت میں تجلی فرمائی)

تو انسان جو کہ تمام عوالم وما فیہا کا جامع ہے، حضرت جامعہ الٰہیہ کا ظل ہے اور عالم اعیان، حضرت غیب مطلق کا ظل ہے اور عالم عقول ونفوس، حضرت غیب مضاف کا ظل ہے (کہ جو غیب مطلق سے بہت قریب ہے) اور عالم ملک، حضرت شہادت مطلقہ کا ظل ہے۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے پروردگار نے کس طرح سایہ کو پھیلایا؛ حضرت اسمائیہ واعیان ثابتہ میں ظل اقدس کے ساتھ اور حضرت شہادت، عالم ملک، ملکوت اور عالم جبروت میں ظل مقدس کے ساتھ۔[4]

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۳۱۔

۲ . توحید، ص ۱۰۳، ح ۱۸؛ ص ۱۵۲، ۱۵۳، احادیث ۱۰، ۱۱۔

۳ . حافظ شیرازیؒ۔

۴ . شرح دعائے سحر، ص ۱۲۰۔

تعینات وجودی، شئون الٰہی کے مظاہر

وجود نے اپنے کمال احدیت کے ساتھ شئون ذاتیہ کے ذریعہ تجلی کی اور اس کے نتیجہ میں تعینات وجودیہ ظاہر ہوئے، لہذا تعینات، شئون الٰہی کے مظاہر اور شئون الٰہی، احدیت جمعیہ کے مظاہر ہیں ۔ اس بنا پر جو کچھ ظاہر ہوا ہے، وہ حق ہے، اپنے شئون کے تعینات کے ساتھ۔[1]

تجلی ذات اور مفاتیح غیب کی طلب

اور وہ صورتیں ذات الٰہی سے فیض اقدس اور تجلی اول کے ذریعہ فیضاب ہوئیں حب ذاتی اور ان مفاتیح غیب کے طلب کے نتیجہ میں جن کے ظہور وکمال کو سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا ہے۔

قولہ: وطلب مفاتح الغیب...

اور جو کہا ہے کہ ''طلب مفاتیح غیب'' تو مفاتیح غیب، حضرت واحدیت میں اسماء سے عبارت ہیں اور طلب مفاتیح، ہویت غیبیہ سے اس حب ذاتی غیبی کے ذریعہ ہوتی ہے کہ جو فیض اقدس کی جہت غیبیہ کا تعین ہے اور ما بہ الطلب (جس کے باعث طلب انجام پاتی ہے) فیض اقدس ہے۔

تو ذات نے تجلی کی اسم ''اول'' و''اَحد'' کے تعین کے ساتھ فیض اقدس کی بدولت، مفاتیح غیب کو طلب کرنے کیلئے کہ جو غیب، مقام کنزیہ مختفیہ سے عبارت ہے اور مفاتیح غیب اسی کے پاس ہیں اس کے علاوہ انہیں کوئی نہیں جانتا اور ممکن ہے کہ مفاتیح سے مراد حضرت احدیت ہو کہ جو مقام کثرت اسمائی کے اعتبار سے اسمائے ذاتی کی احدیت جمع کا حامل ہے اور غیب سے مراد، حضرت واحدیت میں مقام اسماء ہو۔[2]

حق کی تجلیاں اور ان کے مظاہر

جان لو کہ ارباب معرفت واصحاب قلوب فرماتے ہیں کہ اسمائے الٰہیہ میں سے ہر ایک کی حضرت واحدیت میں ایک صورت ہوتی ہے جو حضرت علمیہ میں فیض اقدس کی تجلی کی تابع ہوتی ہے حبّ ذاتی اور ان مفاتیح غیب کی طلب کے نتیجہ میں جنہیں

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٣٠٠۔

٢ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٢٤۔

سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا،[1] اور اہل اللہ کی اصطلاح میں اس صورت کو ’’عین ثابت‘‘ کہتے ہیں اور فیض اقدس کی اس تجلی سے سب سے پہلے تعینات اسمائیہ حاصل ہوتے ہیں اور اسی تعین اسمی سے صور اسمائی جو کہ اعیان ثابتہ میں محقق ہوتی ہیں اور سب سے پہلا اسم جو حضرت علمیہ واحدیہ میں احدیت اور فیض اقدس کی تجلی سے ظہور پاتا اور اس تجلی کا آئینہ بنتا ہے وہ اسم اعظم جامع الٰہی اور مقام مسمّائے ’’اللہ‘‘ ہے کہ جو وجہہ غیبیہ میں عین تجلی ہےفیض اقدس کی اور کمال کی تجلی ظہوری میں عین مقام جمع واحدیت کا جلاء واستجلاء ہے ایک اعتبار سے اور عین مقام کثرت اسمائیہ ہے ایک اعتبار سے اور اسم جامع کا تعین وصورت، عبارت ہے انسان کامل اور حقیقت محمدیہ ؐ کے عین ثابت ہے، اسی طرح فیض اقدس کی تجلی غیبی کا مظہر فیض مقدس ہے، مقام واحدیت کی تجلی کا مظہر، مقام الوہیت ہے اور انسان کامل کے عین ثابت کی تجلی کا مظہر، روح اعظم ہے اور دیگر موجودات اسمائیہ، علمیہ وعینیہ انہیں حقائق ودقائق کے مظاہر کلیہ وجزئیہ ہیں، اس قدر بدیع ترتیب کے ساتھ کہ اس مختصر میں اس کا بیان نہ سما سکے اور اس کی تفصیل ہم نے رسالہ ’’مصباح الہدایہ‘‘ میں ذکر کی ہے۔[2]

قوس صعود ونزول میں کلمات الٰہی اور عوالم وجودی کی ترتیب

عوالم وجود اور اقلیم ہستی، غیب سے لے کر شہود تک بمنزلہ کتاب وآیات وکلام وکلمات ہیں اور اس کے ترتیب شدہ ابواب اور تقسیم یافتہ فصول ہیں اور ایسے سر آغاز جن سے ابواب کھلتے اور ایسے خاتمے جن سے کتاب بند وختم ہوتی ہے اور ہر سر آغاز کے کچھ ابواب، ہر باب کی کچھ فصلیں، ہر فصل کی کچھ آیتیں، ہر آیت کے کچھ کلمات، ہر کلمہ کے کچھ حروف اور ہر حرف کے کچھ علامات ونشانات ہیں۔[3]

رہا فاتحہ وسر آغاز کتاب تکوینی الٰہی کہ جسے خداوند متعال نے اپنے دو دست قدرت کاملہ سے تصنیف فرمایا ہے اور تمام کتاب، وجود جمعی الٰہی کے ساتھ اس میں

---

۱ . سورۂ انعام، ۵۹ کی طرف اشارہ ہے۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۶۳۴۔

۳ . پوشیدہ نہ رہے کہ سلسلہ وجود کے دو اعتبار اور بھی ہیں ایک وحدت میں کثرت کا اعتبار اور دوسرا کثرت میں وحدت کا اعتبار اور سلسلہ وجود پہلے اعتبار میں وہ کلمہ واحدہ ہے جو کلمہ کن وجودی سے عبارت ہے اور خدا تعالیٰ نے اسی کی طرف اپنے اس کلام میں اشارہ کیا ہے کہ ’’جب وہ کسی بھی چیز کا ارادہ فرماتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہوجاؤ! تو وہ چیز ہوجاتی ہے‘‘ [سورۂ یٰس، ۸۲] اور عید الفطر کے خطبہ میں امیر المومنینؑ سے وارد ہوا ہے کہ ’’وہ ذات جس کے کلمہ سے ساتوں آسمان قائم اور ساتوں زمینیں برقرار، مضبوط ومستحکم پہاڑ استوار، بار آور کرنے والی ہوائیں جاری، فضائے آسمان میں ابر متحرک وساری اور اپنے حدود میں دریا قائم وبر پا ہوئے ہیں تو کتنا با برکت ہے اللہ جو عالمین کا پروردگار ہے‘‘ اور دوسرے اعتبار میں کلمات اور کتاب ہے۔ (فٹ نوٹ، امام خمینیؒ سے)۔

ہے اور کثرت سے دور اور عیب وکدورت سے پاک ہے۔ وہ ایک جہت سے عبارت ہے عالم عقول مجردہ، روحانیین ملائکہ اور مشیت کے تعین اول سے اور دوسری جہت سے عبارت ہے خود مشیت سے کہ مشیت، غیب وجود کی کلید ہے اور زیارت جامعہ میں آیا ہے کہ ''آپ حضرات کی وجہ سے خدا نے ساری چیزوں کا دروازہ وا کیا''[1] کیونکہ ان حضرات (ع) کا افق، افق مشیت سے ہم آہنگ اور مطابق ہے۔

اور اس کتاب الٰہی اور نوشتہ ربانی کا نقطہ پایانی، عالم طبیعت اور کتاب وجود ہے اور یہ جو کچھ کہا گیا یہ قوس نزول کے اعتبار سے ہے ورنہ در واقع، انتہا وابتدا ایک ہے، کیونکہ جو کچھ آسمان الٰہی سے نازل ہوا ہے، ''اس دن کہ جس کی مقدار، تمہاری گنتی کے حساب سے ہزار سال کے برابر ہے''[2] اسی کی طرف بلند ہو کر جائے گا اور یہی نکتہ اس نبی مکرم ورسول معظّم ؐ کی وجہ خاتمیت ہے کہ جو اول وجود ہیں جیسا کہ حدیث میں آیا ہے کہ ''ہم ہی سابق اور آخر ہیں''[3] اور ابتدا وانتہائے کتاب کے درمیان، سورے، آیتیں، باب اور فصلیں ہیں تو اگر وجود مطلق وکتاب تصنیف شدۂ الٰہی کو جو کہ اپنے مراتب ومنازل کے ذریعہ ترتیب پائی ہے، ایک کتاب شمار کیا جائے تو پھر عوالم کلیہ کا ہر عالم ایک باب اور جزء ہوگا اس کے ابواب واجزا میں سے اور عوالم جزئیہ کا ہر عالم ایک سورہ اور فصل اور ایک عالم کے مراتب یا اجزا کا ہر مرتبہ وجزء ایک آیت اور کلمہ شمار ہوگا اور گویا کہ خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ {وَمِنْ آيَا تِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ إذا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ--}[4] اسی اعتبار سے متعلق ہے۔

اور اگر سلسلہ وجود کو متعدد کتابوں اور مختلف تالیفوں کی شکل میں مان لیا جائے تو ہر عالم، ایک مستقل کتاب قرار پائے گا جو کہ مراتب، انواع اور افراد کے اعتبار سے ابواب، آیات اور کلمات پرمشتمل ہے اور گویا کہ خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ {لاَ رَطْبٍ وَلاٰ يابِسٍ إلاّٰ فِي كِتابٍ مُبِيْنٍ}[5] اسی اعتبار کے مطابق ہے اور اگر ہم ان دونوں اعتباروں کو جمع کردیں تو وجود مطلق ایک ایسی کتاب قرار پائے گا کہ جس کی متعدد جلدیں ہوں اور ہر جلد میں ابواب، فصول، آیات اور بینات ہوں۔[6]

---

١ . من لا یحضرہ الفقیہ، ج ٢، ص ٣٧٤، باب ما یجزی من القول عند زیارۃ جمیع الائمہؑ، ح ٢۔

٢ . سورۂ سجدہ کی آیت ۵ سے اقتباس۔

٣ . بحار الانوار، ج ١٦، ص ١١٨؛ الکتاب نفسہ، ج ١٥، ص ١٥؛ ج ٢۴، ص ٢؛ ج ٦١، ص ٢٣٢؛ صحیح مسلم، ج ٢، ص ۵٨۵؛ صحیح بخاری، ج ١، ص ٣٦۔

۴ . ''اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تم کو مٹی سے پیدا کیا پھر جب تم انسان ہوگئے تو منتشر وپراگندہ ہوئے---'' سورۂ روم، ٢٠ تا ٢۵۔

۵ . ''کوئی خشک وتر نہیں ہے مگر یہ کہ وہ کتاب مبین میں موجود ہے'' سورۂ انعام، ۵٩۔

٦ . شرح دعائے سحر، ص ۵١۔

عالم وجود کے سات مراتب کلیہ

جیسا کہ پیغمبر اکرم ﷺ نے خبر دی ہے کہ ''قرآن کا ایک ظہر، بطن، حد اور ایک مطلع ہے'' اور ایک روایت میں آیا ہے کہ ''اس کے بطن کا بھی بطن ہے، سات بطون تک'' اور ایک روایت میں ہے کہ ''اس کا بطن ایک سے ستّر بطون تک''۔

اگر قرآن سے مراد صفحہ وجود ہو تو ممکن ہے کہ اس کے مطلع سے مراد وہ ذاتی کلام اور حضرت واحدیت میں وہ اعرابی تجلی ہو کہ جو لائق فیض، تعینات غیبیہ وشہادتیہ پر نظارت رکھتے ہیں اور حد سے مراد وہ کلام ظلی فیضی ہو کہ جو حضرت واحدیت اور مظاہر غیبیہ وشہادتیہ کے بیچ حد فاصل ہے اور جسے ''عماء'' سےتعبیر کیا گیا ہے اور بطن سے مراد عالم غیبی ہو منتہائے مُثُل نوری وعرشی تک اور ظہر سے مراد عالم شہادت ہو اور یہ جو بیان کیا گیا یہ اس ذیل میں بیان کی گئی تمام باتوں میں جامع تر ہے، اسی طرح مخفی نہ رہے کہ ''بطون سبعہ'' سے مراد سات مراتب کلیہ ہیں جو مقام احدیت غیبیہ، حضرت واحدیت، مقام مشیت وفیض منبسط، عالم عقل، عالم نفوس کلیہ، عالم مثال مطلق اور عالم طبیعت کو شامل ہیں ۔[1]

کتب تکوینی الٰہی

تنبیہ ''تو عقل اول اور نفس کلیہ کہ دونوں ام الکتاب کی دو صورتیں ہیں اور جو حضرت علمی سے عبارت ہیں وہ دو کتاب الٰہی ہیں''۔

قولہ: ہما صورتا أمّ الکتاب...

یہ جو کہا ہے کہ ''دونوں ام الکتاب کی دو صورتیں ہیں'' تو جان لو کہ ام الکتاب تمام کی تمام، عبارت ہے حضرت اسم اللہ سے؛ حضرت واحدیت میں تجلی تام جمعی کے ساتھ لیکن اس کتاب جامع الٰہی کی صورت، دو مقام جمع یعنی حضرت رحمانیت ورحیمیت کے ساتھ مقام الوہیت ہے اور رحمانیت ورحیمیت میں سے ہر ایک، ایک کتاب جامع الٰہی ہے اور ایک اعتبار سے رحمانیت ''ام الکتاب'' اور رحیمیت ''کتاب مبین'' ہے۔

کتاب محو واثبات

رہی کتاب محو واثبات تو وہ وجہہ خلقی پر فیض مطلق منبسط کا مقام ہے۔ البتہ تم کہہ سکتے ہو کہ وجہہ یلی الحقّی،ام الکتاب ہے جس میں تغیّر وتبدل نہیں ہوتا ہے اور وجہہ

١ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص٢١٣۔

یلی الخلقی، کتاب محو واثبات ہے اور مشرب عرفانی کے مطابق، کیفیت محو واثبات، تمام موجودات کا ایجاد کرنا ہے اسم رحمن وباسط سے اور ان کا معدوم کرنا ہے اسم مالک وقہار سے تو ہر آن، اعدام وایجاد بطور استمرار انجام پا رہا ہے ’’عنکبوتان مگس قدید کنند؛ عارفان ہر دمی دو عید کنند‘‘ (مکڑیاں مکھیوں کے گوشت کے ٹکڑے کرتی ہیں اور عرفاء ہر آن دو عید مناتے رہتے ہیں) اور اس طرح سے حدوث زمانی کا راز، تمام مراتب وجود میں اہل معرفت کیلئے روشن ہوجاتا ہے؛ خوب غور کرو۔

جمیع کتب الٰہی کی جامعیت

اور جن کتابوں کا ذکر ہوا وہ اصول کتب الٰہی تھیں لیکن فروع کتب الٰہی عقل، نفس اور قوائے روحانی وجسمانی وغیرہ سے لے کر جو کچھ عالم وجود میں ہے ان سب کو شامل ہیں ۔

قولہ: فکلّ ما في الوجود؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ’’جو کچھ عالم وجود میں ہے‘‘ تو عرفانی تحقیق یہ ہے کہ تمام موجودات عالم، جامع کتابیں ہیں کہ جن میں تمام احکام الٰہی لکھے ہوئے ہیں جس طرح سے تمام اسماء ایک اعتبار سے جامع جمیع اسماء ہیں اور وہ اعتبار، احدیت جمع جمع میں ان کے استہلاک کی جہت ہے، جیسا کہ دعا میں اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے کہ ’’خدایا! میں تجھے تیرے سب سے بڑے اسم کے ذریعہ سے پکارتا ہوں اور تیرے تمام اسماء ہی بڑے ہیں‘‘۔

تو ظہور کثرت کے اعتبار سے، اسماء میں اعظم وغیر اعظم ہوتے ہیں اور الٰہی کتابیں بعض جامع اور بعض غیر جامع ہوتی ہیں لیکن جمع احدی میں اضمحلال کثرت کے اعتبار سے سب کے سب ہی اعظم اور جامع ہوتے ہیں ۔[1]

ماہیات کے تعین وظہور کا عامل

حضرت علمیہ میں تجلی سب سے پہلے اللہ کے نام سے اور پھر اس کے بعد دیگر اسماء سے حضرت علمیہ میں ماہیات کے تعین وظہور کا سبب قرار پائی ہے اور خارج میں مقام الوہیت کی تجلی، عالم عین میں ماہیتوں کے ظہور کی عامل بنتی ہے اور بعض اعتبارات میں اس ظہور تعاقبی (استتباعی) کو ’’جعل‘‘ کہا جاتا ہے۔

---

١ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٣٣۔

لیکن عالم علم وعین میں تجلیات وجودی اسمائی پر سوائے محجوبوں کے مشرب کے مطابق، کہیں اور مجعول وجعل کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔[1]

استدعاء کے مطابق، وجود کیلئے ظہور کے مراتب

جان لو (اللہ تمہیں صاحبان ادعیہ مستجابہ وارباب اسئلہ محبوبہ میں قرار دے) کہ سوال یعنی مسئول سے سائل کی استدعا ودرخواست، مسئول کی جانب، سائل کی توجہ کے ساتھ، وجود یا کمالات وجودی جو مورد نیاز واحتیاج ہیں ان کے حاصل ہونے کی خاطر، خواہ توجہ ذاتی ہو یا حالی، باطنی ہو یا ظاہری، زبان استعداد سے ہو یا لسان حال یا مقال سے اور سلسلہ موجودات اور تمام ممکنات محتاج ونیازمند اپنے فقر ذاتی واحتیاج صفتی کے باعث حضرت قیوم مطلق ومفیض حق کی جانب رخ کرتے اور وجود وکمالات وجود کواسی سے طلب کرتے ہیں اور اگر یہ استدعا وطلب نہ ہو توان پر فیض کا افاضہ بھی ہو اگرچہ خود یہ استدعا بھی غیب جمع کی طرف سے ہوتی ہے جیسا کہ شیخ محی الدین ابن عربی نے کہا ہے کہ ''قابل نہیں ہوگا مگر اس کے فیض اقدس کی جانب سے''۔

پہلی استدعا اور پہلا سوال جو عالم وجود میں واقع ہوا وہ اسماء وصفات الٰہیہ کا سوال واستدعا تھا ان کے مقام کے شایان شان زبان سے اور حضرت غیب مطلق سے حضرت واحدیت میں ظہور کی درخواست تھی تو خدا نے فیض اقدس ارفع وظل ابسط اعلیٰ کے افاضہ سے حضرت جمعیہ میں ان کی اجابت فرمائی اور اسماء وصفات ظہور میں آئے اور ہر اول سے اول، اسم جامع ہے کہ جو اس انسان کا ربّ ہے جو خود جامع اور دیگر اسماء وصفات الٰہی پر حاکم اور ان کے ظہور سے ظاہر ہے، پھر اس کے توسط سے دیگر اسماء کو اپنے احاطہ وشمول کی ترتیب سے ظہور ملا۔

اس کے بعد، اعیان ثابتہ وصور اسماء الٰہیہ کا سوال واستدعا ہے اور ان میں سے سب سے پہلے، اسم جامع وعین ثابت انسانی کی صورت ہے، پھر اس کے بعد اسی کے توسط سے دیگر اعیان ہیں، کیونکہ دیگر اعیان، سلسلہ نزول وصعود میں اپنے وجود وکمالات وجود میں عین ثابت انسانی کے تابع اور فرع ہیں اور وہ ایسا شجرۂ مبارکہ ہے جس کی اصل ثابت اور فرع آسمان میں ہے، پھر اعیان ثابتہ ممکنہ بلکہ اسمائے الٰہیہ کی استدعا ودرخواست ہے حضرت علمیہ میں، عالم عین وشہادت میں ظہور پانے کیلئے تو خدا نے فیض مقدس وظل منبسط کے ذریعہ پہلے انسان کامل کی نسبت ان کی ترتیب وتنسیق کے مطابق پھر دوسرے مرحلہ میں دیگر مراتب کی ترتیب کے مطابق انسان کامل کے توسط سے ان کی اجابت فرمائی۔[2]

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصول الحکم، ص ۲۵۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۱۲۷۔

عوالم میں محبت الٰہی کے ظہور کے مراتب

جان لو کہ اس محبت الٰہی کا ظہور اور حاکمیت کہ جس کی بدولت وجود کو ظہور ملا ہے نشآت وقوابل کے مطابق الگ الگ اور مختلف شکل میں نمودار ہوتا ہے (اور محبت عبارت ہے اس خاص نسبت سے جو ربّ الارباب وباعث ظہور کے بیچ بطور تاثیر وافاضہ اور مربوبین کے بیچ بعنوان تاثر واستفاضہ قائم ہے)۔

تو بعض مراتب حاکمیت میں محبت کامل تر اور اس کا ظہور بیشتر ہوتا ہے جیسے عالم اسماء وصفات اور عالم صور اسماء واعیان ثابتہ نشأۃ علمیہ میں اور بعض مراتب میں محبت کمتر ہوتی ہے یہاں تک کہ آخری مرتبہ پر انتہائے ہبوط وغایت نزول تک پہنچ جاتی ہے۔ چنانچہ ظہور ذات کے تئیں حبّ ذاتی متعلق ہوئی حضرت اسمائی وعوالم غیبی وشہادتی میں ؛ خدا فرماتا ہے: ''میں چھپا ہوا خزانہ تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو میں نے خلق کو پیدا کیا تا کہ پہچانا جاؤں'' تو حبّ ذاتی، موجودات کے ظہور کا سرچشمہ ہے۔

کلید ظہور

اور خدا کو سب سے زیادہ محبوب سوال وہ سوال ہے جو اسمائے الٰہیہ کی جانب سے حضرت علمی جمعی میں واقع ہوا، کیونکہ یہ سوال، ذات حق کے ظہور ومعرفت کی کلید تھا اور محبوب ترین سے زیادہ محبوب تر انسان جامع کامل کے ربّ کا سوال ہے جو کہ اسماء وصفات اور شئون واعتبارات پر حاکم ہے۔

اور جو کچھ بیان ہوا یہ مقام تکثیر کے اعتبار سے ہے لیکن مقام توحید کے اعتبار سے اور اس بات کے مدنظر کہ ہر موجود کا اس کے ربّ کے ساتھ بغیر کسی واسطہ کی وساطت کے خاص ارتباط ہوتا ہے، تمام سوالات ہی اسے محبوب ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے متعلق ہم پہلے تحقیق پیش کرچکے ہیں ۔[1]

خلوص وجود اور عوالم مختلف کی بہاء

وجود جس قدر امور عدمی، نواقص اور فقدانات کے شائبے اور جہل وظلمت کی آمیزش سے دور اور خالص ہوگا وہ اتنا ہی اپنے خلوص کے بقدر نورانی اور حسین ہوتا چلا جائے گا، اسی لئے عالم مثال، طبیعت ومادہ کی ظلمتوں سے نورانی تر ہے اور عالم روحانیات ومقربین مجرد، دونوں سے زیادہ نورانی ہے اور عالم ربوبی سارے عوالم سے زیادہ نورانی ہے، کیونکہ وہ شائبہ نقص سے پاک، عدم کی آمیزش سے خالص اور ماہیت

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۱۳۰۔

ولواحق ماہیت سے منزہ ہے، بلکہ اس کے نور کے علاوہ کوئی نور ہی نہیں ہے اور اس کے یہاں کے علاوہ کہیں کوئی حسن وضیاء ہی نہیں ہے، وہی کل نور وبہاء ہے اور اس کا کل کا کل ہی نور وبہاء ہے، سید محقق داماد ؒ کتاب ''تقدیسات'' میں بنا بر نقل صحیح فرماتے ہیں: خدا کل وجود اور اس کا کل کا کل وجود ہے، وہ کل نور وکمال اور اس کا کل کا کل نور وکمال ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے

وہ اسی کے نور کا پرتو، اسی کے وجود کا رشحہ اور اسی کی ذات کا سایہ ہے؛ (محقق داماد کا کلام تمام ہوا)۔ [1]،[2]

قوس نزول وصعود میں وجود کی منزلیں

خدا تعالیٰ فرماتا ہے: ''بے شک ہم نے انسان کو اعتدال کی بہترین حد میں پیدا کیا پھر اسے پستی کی پست ترین منزل میں پلٹا دیا'' یہ ارشاد، قوس نزولی کے اعتبار سے ہے اور عالم طبیعت سے پہلے کے وجود پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ اہل تحقیق کے نزدیک محقق ہے۔

اور اعلیٰ علیین سے اسفل سافلین کی طرف پلٹنا ممکن نہیں ہے مگر درمیان کی منزلوں سے گزرتےہوئے، لہذا حضرت واحدیت وعین ثابت در علم الٰہی سے عالم مشیت کی طرف نزول کرتا ہے اور وہاں سے ملائکہ مقربین کے عالم عقول وروحانیین کی طرف اور وہاں سے نفوس کلیہ کے ملکوت علیا کے عالم کی طرف اور وہاں سے عالم برزخ ومثال کی طرف اور وہاں سے عالم طبیعت کی طرف کہ اس عالم کے مراتب کی ترتیب کے ساتھ نزول کرتا ہوا اسفل سافلین کی منزل تک آتا ہے جو کہ عالم ہیولیٰ سے عبارت ہے اور جو زمین اول کہی جاتی ہے اور ایک اعتبار سے ساتویں زمین اور سب سے نچلا طبقہ کہا جاتا ہے اور یہی انسان کی آخری حد نزول ہے، پھر تدریجاً اس ہیولیٰ سے سیر کرتا ہوا جو کہ قبضہ کمان کی حیثیت رکھتا ہے {دَنَیٰ فَتَدَلَّیٰ فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنَیٰ} کی منزل عروج وکمال کو پہنچ جاتا ہے۔[3]

---

١ . تقدیسات، نسخہ خطی مجلس شورائے اسلامی، ش١٨٠٦۔

٢ . شرح دعائے سحر، ص ٢٠۔

٣ . شرح دعائے سحر، ص ٥٥۔

وجود کا طولی سلسلہ اور گونا گوں عوالم

وجود کے دو سلسلے ہیں ؛ ا۔ سلسلہ طولیہ؛ ۲۔ سلسلہ عرضیہ۔

سلسلہ عرضیہ وہ ہوتا ہے کہ اس سلسلہ کے وجودات کے بیچ، علیت ومعلولیت نہیں ہوتی ہے جیسے عالم طبیعت کے وجودات، ایک دوسرے کی بہ نسبت یا عالم جبروت کے وجودات ایک دوسرے کی بہ نسبت، اور سلسلہ طولیہ وہ ہوتا ہے کہ ایک معنی میں ایک سلسلہ دوسرے سلسلہ کی علت ہوتا ہے۔

اس اجمال کی تشریح یہ ہے کہ سلسلہ نزولی کے مبدأ کو وجود کا وہ مرتبہ نہیں سمجھا جاتا ہے جس کا نہ کوئی اسم ہوتا ہے نہ رسم اور جو صرف الغیب، مرتبہ غیب الغیوب، غیب مکنون وغیب مصون ہے (کہ وہی حقیقت وجود ہے) بلکہ سلسلہ نزولی کے مبدأ کو ان تمام اسمائے حسنیٰ وصفات علیا کیلئے وجود جامع سمجھا جاتا ہے کہ جو فیض مقدس ونور منبسط کا منبع ہیں، تجلیات انوار، اسی عالم سے شروع ہوئی ہیں اور اس عالم کو عالم لاہوت کہتے ہیں اور یہ عالم ایک معنی میں اس عالم کی علت ہے کہ جس کے وجودات، مادی وجودات نہیں ہیں، مادہ سے تعلق نہیں رکھتے ہیں، مادہ ان کا موضوع نہیں ہے اور وجود پانے (تکوّن) میں حالت انتظاریہ نہیں رکھتے ہیں اور اس عالم کو عالم جبروت کہتے ہیں، اس لئے کہ اس کے وجودات میں تمام نقائص کا جبران کیا جا چکا ہے۔

اس عالم کے بعد، عالم نفوس ہے کہ جسے عالم ملکوت کہتے ہیں جو مادہ سے عاری لیکن اس سے متعلق ووابستہ ہے، یہ نفوس کلیہ کے ملکوت کا عالم ہے کہ جسے ملکوت اعلیٰ کہتے ہیں اور جہاں ایسے مُثُل معلّقہ پائے جاتے ہیں جو کہ مادہ سے عاری لیکن صورت کے حامل ہوتے ہیں ۔

اس عالم کے بعد، عالم حضور وشہود یعنی عالم طبیعت وعالم ناسوت ہے اور اس عالم کے آخری درجہ میں ہیولیٰ ہوتا ہے کہ جو صرف القوہ اور ضعیف وجود ہوتا ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ وہ نور وجود کا مقبض ہے اور حاشیہ وجود پر واقع ہوا ہے اور وہیں سے سلسلہ صعود شروع ہو کر اپنے مبدأ کا رخ کرتا ہے؛ جماد، معدن، نبات، حیوان اور انسان اپنے پانچ مراتب انسانی کے ساتھ مبدأ پہ جا کر ختم ہوجاتے ہیں ---

محقق داماد کے قول کا اجمال یہ ہے کہ ہر وجود کیلئے ظرف یا ایسی چیز ہوتی ہے جو ظرف کی قائم مقام ہوتی ہے اور اس اجمال کے چہرے سے سلسلہ ونظام وجود موجودات کی کیفیت کے بیان کے ذریعہ پردہ اٹھایا جاتا ہے، اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وجود صرف اپنی صرافت کے ساتھ، خود نمائی سے قطع نظر، تجلی غیب ہے اور اس کیلئے کوئی اسم ورسم نہیں ہے اور اس مرتبہ کو مرتبہ غیب الغیوب ومرتبہ غیب مطلق کہتے ہیں، اس مرتبہ میں نہ تو کوئی ظرف ہوتا ہے اور نہ ہی ظرف کی قائم مقام کوئی

اور چیز بلکہ وہ قابل اشارہ ہی نہیں ہوتا ہے اور اس عالم غیب سے نیچے عالم تجلیات وعالم اسماء ہے کہ جو عالم نمائش ہے، نیز مبدأ قوس نزولی، اسی عالم سے شروع ہوتا ہے۔

ظہور اسماء کے مراتب اور تعین عوالم

اور خداوند تبارک وتعالیٰ کے ایسے اسماء ہیں کہ عالم شہود، غیب، عقول، مجردات، نفوس اجسام وکل ما کان کی ان اسماء کے تحت تدبیر انجام پاتی ہے اور ان اسماء میں سے بعض، بعض پر محیط اور بعض، بعض دیگر کے محاط ہیں اور کلمہ جامع ومحیط اور اسم اعلیٰ جو تمام اسماء اور سارے عالم پر محیط ہے وہ کلمہ مبارکہ ''اللہ، رحمن، اول، آخر، ظاہر'' اور ''باطن'' ہے کہ جن میں سے بعض کی طرف اس آیت {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاہِرُ وَالْباطِنُ}[1] میں اور بعض دیگر کی طرف سورۂ مبارکہ حشر کے آخر میں اشارہ کیا گیا ہے:

ہُوَ اللهُ الَّذِي لاٰ إِلٰہَ إِلاَّ ہُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلاٰمُ الْمُؤمِنُ الْمُہَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبارُ سُبْحانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِکُونَ * ہُوَ اللهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَہُ الأَسْمآءُ الْحُسْنٰیٰ يُسَبِّحُ لَہُ مٰا فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَہُوَ الْعَزِيزُ الْحَکِيْمُ۔[2]

وبالجملہ؛ یہ مرتبہ اسماء کے ظہور کا پہلا مرتبہ ہے اور ان میں سے بعض اسماء محیط ہیں جیسے اسم ''سرمد'' جو تمام اسماء پر احاطہ رکھتا ہے، چونکہ تمام اسماء سرمد ہیں کہ جس کے اول کا کوئی اول اور جس کے آخر کا کوئی آخر نہیں ہے، لہٰذا وہ عالم سرمدی، قادر سرمدی، رحیم سرمدی، کریم سرمدی اور غنی سرمدی ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہ عالم سرمد اپنے احاطہ کلیہ سے، مبتدعات ومخترعات اور کائنات کے تمام عوالم اور سارے کرۂ وجودی پر محیط ہے۔

عالم غیب الغیوب، غیب مکنون، غیب مصون وغیب مطلق یعنی صرف الوجود کہ جس کا نہ کوئی اسم ہے نہ کوئی رسم اور جس کی طرف اشارہ کا امکان ہے، اس عالم کے بعد دوسرا مرتبہ ہے کہ جسے عالم اسمائ، عالم تجلی اور عالم لاہوت کہتے ہیں، پھر عالم جبروت ہے یعنی عقول کلیہ جو مادہ وصورت سے عاری ہوتے اور کامل ہوتے اور مبدأ سے تقرب رکھتے ہیں، یہ جو انہیں عالم جبروت کہتے ہیں یا اس لئے کہ خداوند تعالیٰ نے ان کے نقائص کی تلافی کر رکھی ہے یا پھر اس لئے کہ وہ اپنے سے کمتر رتبہ کے نقائص کا تدارک وتلافی کرتے ہیں ۔

---

۱ . سورۂ حدید، ۳۔

۲ . سورۂ حشر، ۲۳، ۲۴۔

اس عالم کے بعد عالم ملکوت ہے اور عالم ملکوت اعلیٰ عالم نفوس کلیہ ہوتا ہے اور عالم ملکوت اسفل، مُثُل معلّقہ ہے (اس اختلاف کی بنا پر جو اس کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے) بعض حضرات اسے عالم مثال کہتے ہیں اور بعض عالم معلّقہ اور بعض ارباب انواع اور بعض دیگر مُثُل افلاطونیہ کہتے ہیں اور عالم شہادت، یہی عالم حضور ہے کہ فلک الافلاک اس کا محیط ہے اور اس کا مرکز زمین کو مانتے ہیں جو کہ نزول کا آخری مرتبہ، سایوں کا سایہ، عدم کا حاشیہ اور نور وجود کا آخری درجہ ہے اور اس فلک الافلاک کا دور حرکت، زمانہ ہے اور اس کرۂ ارضی کے اندر جو کچھ ہے وہ زمانی ہے۔

اگر تم کاسہ چشم کو بڑا کر لو اور اس کرہ کے اوپر بیٹھ جاؤ اور زمان وزمانیات سے خارج ہوجاؤ تو دیکھوگے کہ عالم عقول ومجردات، عالم ناسوت پر محیط ہے اور زمان وزمانیات اس کرہ کے مجموعہ کے ساتھ اس کے محاط ہیں کہ وہ عالم دہر ہے تو عالم دہر، عالم زمان پر محیط ہے اور جس طرح زمان، زمانیات کی روح اور موجودات زمانیہ پر محیط ہے، اسی طرح دہر اس عالم پر محیط اور زمان کی روح ہے اور اگر اس عالم سے بھی پرواز کرتے ہوئے عالم سرمد میں جو کہ عالم اسماء وعالم لاہوت ہے جا بیٹھو تو تمہیں نظر آئے گا کہ عالم لاہوت، عالم دہر کی روح ہے اور دہر وموجودات دہریہ، سرمد میں واقع ہیں ۔

الحاصل؛ ان بیانات سے ظاہر ہوا کہ عالم سرمد، کل عوالم کیلئے بمنزلہ ظرف ہے، اسی طرح روشن ہوا کہ عالم کا ایک عرضی سلسلہ ہے، نیز ایک طولی سلسلہ ہے جو لاہوت سے شروع ہوتا اور قوس نزولی میں ناسوت پہ جا کر ختم ہوجاتا ہے۔[1]

لوح محفوظ اور عالم قضا وقدر

ہر فلک کیلئے کچھ نفوس کے قائل رہے ہیں ؛[2] ایک نفس کلی تجردی ہے جو کہ عالم عقل کی جانب متوجہ ہے اور ''یلی العقل'' کا صفحہ ہے اور ایک نفس جزئی ہے کہ جس میں جزئیات کی صورتیں منتقش ومنطبع ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے اسے نفس منطبعہ کہتے ہیں جیسے انسان کہ عقل وخیال وواہمہ رکھتا ہے اور جزئیات کی صورتیں اس کے خیال وواہمہ میں اور کلیات کی صورتیں اس کی عقل کے اندر ہوتی ہیں، لہذا فلک کا نفس کلی، لوح محفوظ ہے، اس لئے کہ کلی صورتیں جو اس سے وابستہ ہیں قابل تغیّر وتبدّل نہیں ہیں اور جزئی صورتیں جو فلک کے نفس جزئیہ منطبعہ کے ساتھ قائم ووابستہ ہیں وہ قدر

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۲۱۔

۲ . شفاء، الہیات، ص ۵۱۵؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۴۱۴؛ مجموعہ تصنیفات شیخ اشراق، مطارحات، ج ۱، ص ۴۳۹؛ مبدأ ومعاد، ص ۱۲۷۔

ہے، اسی طرح وہ صور کلیہ جو عقل کے ساتھ قائم ہیں وہ قضا ہے کہ جو قابل ردّ وتبدیل نہیں ہے اور یہ صور جزئیہ قدریہ، مشائین کے نزدیک ان صور مرتسمہ کے مانند ہیں جو کہ ہمارے خیال کے اندر مرتسم ہوتی ہیں ۔[1]

اور صور قدریہ اشراقیوں کے نزدیک، عالم مثال کی صورتیں ہیں کہ جنہیں مُثُل معلَّقہ بھی کہتے ہیں ۔[2]قدر کے متعلق جو کچھ آپ نے سنا وہ قدر علمی تھی، کون ووجود اور عالم طبیعت کا دفتر اپنی ہویت وتمامیت کے ساتھ جیسا کہ ہم نے علم فعلی میں بیان کیا علم احدیت ہے اور علاوہ اس کے کہ متعدد آئینوں میں بارہا وبارہا منکشف رہا ہے خود بھی بنفسہ یعنی دوسرے کسی آئینہ کے منکشف ہوئے بغیر ہی مکشوف ہے اور یہ وجودات عینیہ اور صور طبیعیہ، قدر عینی ہیں، یہ رہا اشیاء کے کشف متعدد کا سارا معاملہ وقضیہ۔

تو قضا، عقل سے قائم صور تجردی عقلانی یا مُثُل افلاطونی ہیں اور قدر، وہ صور مثالی ومُثُل معلّقہ ہیں جو کہ تجرد میں خالص نہیں ہیں یا نفوس منطعبہ جزئیہ فلکیہ میں مرتسم صورتیں ہیں اور یہ قدر علمی ہے اور قدر عینی بھی جو کچھ عین میں ہے وہ کل اس کے مادہ، زمان اور مکان میں ہے؛ خلاصہ یہ کہ قدر طبیعی، قدر عینی ہے۔

لیکن سید محقق داماد نے قضا وقدر کے بیان میں ایک بات فرمائی ہے جو کہ حق ہے اور وہ یہ ہے کہ عالم کا نظام اکمل واتم ابتدا سے لے کر انتہا تک اور تمام عالم ''یلی الربی'' کی جہت سے کہ جو فیض مقدس اور وجود منبسط ہے قضاء الٰہی ہے اور ''یلی الخلقی'' کی جہت سے کہ جو ماہیت، مظاہر ومجالی کے ظہور وبروز اور حدودات کی جہت اور وجہہ غیری ہے وہ قدر الٰہی ہے۔[3، 4]

عالم امر، عالم جبروت

موجودات پہ وجود کے اشراق کی دو نوعیت ہے، کچھ موجودات اپنی پیدائش میں امر ''کن'' کے منتظر ہوتے ہیں، کیونکہ مادہ نہیں رکھتے ہیں، زمانی نہیں ہوتے ہیں اور مکان کی احتیاج نہیں رکھتے ہیں، صرف الوجود ہیں، موجودات کی یہ قسم اپنے ظہور وپیدائش میں ''کن'' سے ہی موجود ہوجاتے ہیں ۔

---

۱ . شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۴۲؛ ص ۳۱۶۔

۲ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمۃ الاشراق، ص ۹۲، ۱۴۴۔

۳ . قبسات، ص ۴۱۷۔

۴ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۸۴۔

اور کچھ دیگر موجودات، مکانی، زمانی اور صاحب مادہ ہوتے ہیں، اس قسم کے موجودات، اپنے ظہور ونمود میں لفظ امر ''کن'' کے علاوہ معدّات اور سیر تکاملی کے محتاج ہوتے ہیں جیسے انسان کہ چونکہ مکانی، زمانی اور صاحب مادہ ہے لہٰذا اپنی پیدائش ونمود میں ماں باپ کی احتیاج رکھتا ہے اس پیدائش اور مسیر تدریجی کی وہ ''کن'' سے سیر نہیں کرسکتا ہے۔

توضیح وتشریح کیلئے عرض کرتے ہیں کہ آیات قرآنی نے ہمارے افق فہم کے مطابق، مطالب کو ہم تک پہنچایا ہے ورنہ اگر خدا تعالیٰ اپنے افق خدائی کے مطابق ہم سے ہمکلام ہوتا تو ہمیں کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا مثلاً اگر کوئی صاحب حکمت ودانش کسی بچہ سے گفتگو کرنا چاہے تو اس کے بغیر چارہ نہیں ہے کہ وہ خود کو اپنی سطح سے نیچے لائے اور بچہ کے افق فہم کے مطابق زبان کھولے۔

اور مخفی نہ رہے کہ الفاظ کی وضع، ارباب معانی کے فہم کی بنیاد پر استوار ہے ورنہ حکماء (فلاسفہ) کے نزدیک وضع کا دائرہ اس سے وسیع ہے مثال کے طورپر عام افراد کی نظر میں امر، فرمان قولی کا نام ہے لیکن ارباب حکمت کی نظر میں اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔

وبالجملہ؛ امر ہماری نظر میں یہ ہوتا ہے کہ کسی شے کے تحقق کے ارادہ کی صورت میں دوسرے کو تحریک کرتا اور قول کے ذریعہ اسے تحقق شے کی جانب برانگیختہ ومنبعث کرتا ہے، کیونکہ ہم بچوں کی نظر میں امر یہی ہوتا ہے لہٰذا قرآن نے فرمایا ہے: {إنَّما أَمْرُهُ إذا أَرادَ شَيْئَاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [1] جو شخص سو رہا ہے اور خیال کرتا ہے کہ جب حضرت احدیت کا ارادہ ہوتا ہے کہ فلاں شے موجود ہوجائے تو قول وگفتار سے اس سے فرماتا ہے کہ ''ہوجا'' لیکن جو شخص خواب سے بیدار ہے اور اس کی خواب آلودہ آنکھوں کو بھی ذرا بیدار کرنا چاہا ہے تو فرمایا: {أَمرُ الله لاٰ بلفظةٍ ولاٰ بقولٍ ولاٰ بتفكّرٍ---} ۔[2]

اس مقصد سے کہ امر خدا کی وضاحت ہوجائے ہم تقریب ذہن کیلئے ایک مثال بیان کرتے ہیں اگرچہ ایک شخص کہتا ہے کہ ''خاک بر فرق من وتمثیل من'' (میرے فرق وتمثیل دونوں پر خاک ہو) مثلاً وہ نور جس نے اس فضا کا احاطہ کر رکھا ہے وہ نور ہونے کی حیثیت سے کوئی محدودیت اور تعین نہیں رکھتا ہے، اس نور کے عالم طبیعت پر اشراق وتابش کے بعد اس طبیعت سے تعینات وجود میں آئے اور ان مکانوں کے مطابق، انوار نے اپنے لئے تعینات حاصل کرلئے اور مثلث، مربع اور مدوّر ہوگیا لیکن اگر نظر کو ان تعینات کے افق سے اوپر لے جائیں اور ایک ایسے روشندان سے

---

۱ . ''اس کا امر یہ ہے کہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہوجا تو وہ ہوجاتی ہے'' سورۂ یس، ۸۲۔
۲ . اصول کافی، ج ۱، ص ۸۵، ح ۳۔

نگاہ کریں جو ان تعینات کے اوپر ہے تو ہمیں بس ایک ہی حقیقت نظر آئے گی اور کچھ بھی نہیں اور یہ تمام تعینات، ذات نور سے خارج اور یہ کثرتیں اس سے دور ہوں گی۔

اس نور سے آگے بڑھیں اور نور الوجود کو نظر میں لائیں تو ہمیں نظر آئے گا کہ ایک ہی حقیقت کاملہ منبسطہ تمام عالم میں کار فرما ہے اور وہ وجود ہے، افاضہ حق وامر خدا، اسی نور وجود کا افاضہ ہے کہ جسے کلمۃ النور اور کلمہ نور الوجود کہتے ہیں، اصل کلمہ نور الوجود، وہی نور الوجود کا اشراق وتابش ہے اور وہی حق کی طرف سے افاضہ ہے، یہ ہیں قول خدائی کے معنی، اسی لئے کہا گیا ہے: {وأنت الکتاب المبین}[1] {ونحنُ الکلماتُ التامّات}[2] اور حضرت عیسیٰ ؑ کو ''کلمۃ الحقّ''[3] کہا گیا ہے۔

اور اگر ہم اس افق تعینات کو روندتے ہوئے اوج اور بلندی سے عالم پہ نظر ڈالیں تو ہمیں صرف الوجود نظر آئے گا اگرچہ اس وجود کے مراتب ہیں لیکن یہ مراتب، خود وجود کے مراتب ہیں اور وجودماہیت نہیں رکھتا ہے، بلکہ صرف الکمال ہوتا ہے اور یہ وجود کامل جو ماہیت نہیں رکھتا ہے اور جو افاضات واشراقات سے عبارت ہے تمام عوالم میں منبسط ہے اور یہ حقیقت نوریہ، وجود حق کا سایہ ہے کہ جس نے اپنی حقیقت کے اوج بلند سے سارے عالم پہ سایہ ڈال رکھا ہے، یہی وجہ ہے کہ کہنے والے نے کہا: ''لب بام آمدی وقالیچہ تکاندی قالیچہ گرد نداشت خودت را نمایاندی''۔ (یعنی تم لب بام آئے قالین کو جھاڑا جھٹکا، قالین میں گرد نہیں تھی تم نے خود کو نمایاں کردیا)

خلاصہ یہ کہ تم اس نور محسوس سے آگے بڑھ کر ایک ایسے موجود کو فرض کرو جو حق سے قرب وتقرب رکھتا ہے اور صرف الکمال ہے اور وہ عالم میں اذن الٰہی سے فعال ہے اور سارے عالم میں منبسط ہے اور تم تعینات کو زیر قدم قرار دو، پھر لسان الٰہی حق میں عالم جبروت کو عالم امر کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اس میں تمام نقائص کا تدارک ہوچکا ہے اور نقائص، کثرات وتعینات کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔

یہ مادہ وطبیعت ہے جو وجود کے آخری مرحلہ میں واقع ہے لہذا کثرتیں اور انانیت پیدا ہوگئی ہیں تم کہتے ہو: ''میں یہاں اور خواجہ حافظ شیراز میں'' عالم کے اس گوشتے میں کہ جہاں اشراق ضعیف ہے، مختلف ماہیتیں اور متعدد تعینات حاصل ہیں اور آتش افتراق بھڑکتی رہتی ہے یہی وجہ ہے کہ اولیاء الٰہی فرماتے ہیں: {جُزْنا وَہِيَ خامِدَۃٌ}۔[4] یعنی ہم اس عالم طبیعت سے گزرے اس عالم میں کہ وہ خاموش تھا، انہوں نے

---

۱ . {وأنت الکتاب المبینُ الّذي بأحرُفہ یظہرُ المضمرُ } امیر المومنینؑ سے منسوب شعر ہے۔ ملاحظہ کریں: کلمات مکنونہ، ص ۱۲۴۔

۲ . احتجاج، ج ۲، ص ۴۴۹؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۵۱۔

۳ . اشارہ ہے سورۂ نساء، آیۃ ۱۷۱ کی طرف۔

۴ . علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱۔

خود کو ان کثافتوں اور کثرتوں سے آلودہ نہیں کیا، شیخ اشراق کہتے ہیں کہ ''کبھی میں خود کو دیکھتا ہوں کہ ماہیت سے خود کو الگ کر رکھا ہے۔[1]

وبالجملہ؛ اہل اللہ اس وجود منبسط سے قریب اور ظل احدیت کا پہلا مرتبہ ہیں کہ جو منزل کمال میں ہےاور دیگر سائے اسی سے وجود میں آئے ہیں، کہتے ہیں کہ عالم امر کثرت قرب کے باعث، نور احدیت میں مستغرق ومستہلک ہے، بلکہ انوار اسفہبدیہ کہ جو منصب فعالیت کے حامل ہیں (کہا جاسکتا ہے کہ یہ لفظ، عجم سے لیا گیا ہے اس لئے کہ عجم، صاحب منصب کو سپہبد کہتے ہیں) ماہیت نہیں رکھتے ہیں بلکہ بسط وجود اور وجود کے مرتبہ عالی پر فائز ہیں اور منشأ وسرچشمہ وجود سے جدائی نہیں رکھتے ہیں، اس لئے کہ ماہیتوں کی جدائی کا ملاک ومعیار، مادہ ہے (خواہ وہ مادۂ خارجیہ ہو یا مادۂ عقلیہ) اور مادہ ان میں مفقود ہوتا ہے یہ ہے مجرد وجود جو کہ امر الٰہی ہے اور کلمہ ''کن'' جو کہ کلمہ وجودیہ نوریہ ہے۔[2]

عالم جبروت میں نواقص امکانی کا نہ ہونا

عالم عقلی میں اجسام کے ساتھ کسی صورت تعلق نہیں ہوتا ہے اور وہاں ماہیت، نور حق کے تحت الشعاع میں محکوم ومقہور ہوتی ہے اور اس عالم میں نقص امکانی کمال وجوبی سے پورا ہوتا ہے، شاید اسی وجہ سے اسے عالم جبروت کہتے ہیں ۔[3]

عالَمِ خلق

ہر موجود جو مادہ سے تعلق رکھتا ہے (جس قسم کا بھی تعلق ہو) تعلق ذاتی ہو یا تعلق فعلی، خواہ مادہ میں منطبع ہونے والی قوتوں سے ہو کہ جو عالم قدس سے اپنی پست منزل کی طرف نزول اور مقام انس سے کوچ کرچکی ہیں یا موجودات متوسط وساکنان برزخ کے زمرہ سے ہو کہ جن کیلئے مادہ کے صفات وحیثیات کا ہونا لازم ہے یا عالی موجودات اور آسمانی فرشتوں کے گروہ سے ہو کہ جن کا تعلق مادہ کے ساتھ، تدبیری تعلّق ہے، وہ موجود ان میں سے جس سے بھی ہو بہرحال عالم خلق سے ہے اور اسی عالم کا نام اس پر بولا جائے گا اور وہیں کا نشان اس میں ظاہر ہوگا اور ''خلق'' کا اطلاق ایسے ہر موجود پر ارباب حکمت ومعرفت اور اہل بیت وحی ونبوت (ع) کی زبان پر رائج اور معروف ہے۔

---

۱ . مجموعہ تصنیفات شیخ اشراق، تلویحات، ج ۱، ص ۱۱۵۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۲۰۔

۳ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۴۔

ہاں ! یہ اطلاق سابق کے دو مرتبوں کے سلسلہ میں کہ جن سے تم اس سے قبل کے مسوّدات ونگارشات سے آشنا ہوچکے ہو، خاص طورسے پہلے مرتبہ کے سلسلہ میں کہ جو عبارت ہے خود اس مشیت سے کہ جو حق مخلوق بہ ہے یہ اطلاق حقیقی ہے۔[1]

فیض اقدس وفیض قیومی حق کے تعینات

''جوہر'' نام ہے وجود منبسط اور ظہور قیومی حضرت الٰہی کا اور وہ فیض اقدس احدی کا یا اسم اعظم کے وجہہ غیبیہ احدیہ کا ظل ہے اور ''اعراض'' عبارت ہیں فیض قیومی کے تعینات سے، عقل سے لے کر ہیولیٰ تک سب حضرت واحدیت میں تعینات اسمائیہ کا ظل ہیں اور جواہر ہمیشہ تعینات عرضیہ کے ہمراہ ہوتے، ان کے ذریعہ محجوب ہوتے اور انہیں کے لباس کے نیچے مستور ہوتے ہیں جس طرح سے فیض اقدس احدی اسماء الٰہیہ کے حجاب میں محجوب اور ان کے لباس کے تحت مستور ہوتا ہے۔[2]

آسمانوں اور زمین کی چھ دن میں خلقت سے متعلق ایک تفسیر

وہی چوتھی آیت کریمہ[3] تو وہ آسمانوں اور زمین کی خلقت کی جانب اشارہ ہے چھ دنوں کے اندر اور اشارہ ہے عرش پر استواء واستیلاء کی جانب اور ارباب عقل کی عقلیں اس آیت کریمہ کی تفسیر کے سلسلہ میں متحیر ہیں، ہر شخص نے علم وعرفان میں اپنے مسلک کے مطابق ایک طرح کی تفسیر کی ہے۔ چنانچہ علمائے ظاہر کہتے ہیں کہ چھ دن میں خلق کرنے سے مقصود یہ ہے کہ اگر زمان سے اس کا اندازہ لگایا جائے تو چھ دن پہ منطبق ہوگا اور جناب فیلسوف عظیم الشان صدر المتألہین (رہ) نے اسے ایام ربوبیت پہ منطبق کیا ہے کہ جو ہزار سال ہیں اور تطبیق فرمائی ہے نزول آدم کے زمانہ سے لے کر طلوع شمس محمدی ﷺ کے زمانے تک کی جو کہ چھ ہزار سال ہوتے ہیں، ایام ستہ (چھ دن) پر اور طلوع روز جمعہ وروز جمع کی ابتدا قرار دیا ہے جو کہ یوم سابع (ساتواں دن) اول روز قیامت اور عرش پر استواء واستیلاء رحمن کی ابتدا ہے اور اس کے اجمال کو اصول کافی کی شرح میں اور اس کی تفصیل کو اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے۔[4]

اور بعض اہل معرفت نے ایام ستہ کو نزول وصعود کے آئینوں میں نور شمس وجود کے مراتب سیر سے عبارت جانا ہے۔

---

۱ . التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ۱۲۷۔

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۔

۳ . سورۂ حدید، ۴۔

۴ . شرح اصول کافی، ص ۲۴۹؛ تفسیر صدر المتألہین، ج ۶، ص ۱۶۰، تفسیر سورۂ حدید۔

اور عرفانی مسلک کے مطابق، مراتب نزول وجود، اپنے آخری مرتبہ نزول تک کہ جو تعینات کے پردوں میں شمس وجود کے محجوب ہونے کا مرتبہ ہے اور وہی ''لیلۃ القدر'' کی حقیقت ہے اور روز قیامت کی ابتدا، ملکوت کی طرف ملک کے رجوع کرنے اور تعینات کے پردوں کے پارہ پارہ ہونےکے پہلے مرتبہ سے لے کر ظہور ورجوع کے آخری مراتب تک کہ جو قیامت کبریٰ کا ظہور تام ہے۔ یہ چھ دن کہ جن کے اندر سماوات وارض کی خلقت تمام ہوئی ہے اور اس عرش اللہ وعرش الرحمن پر منتہی ہوئی ہے کہ جو حق کے استواء واستیلاء اور قہاریت کی غایت الغایات ہے، عالم کبیر میں، چھ صعودی مراتب ہیں اور عرش استوائے حق کہ جو قہاریت تامہ ومالکیت کا ظہور ہے مشیت وفیض مقدس رحمانی کا مرتبہ ہے اور جب تک سماوات وارض کا وجود متحقق ہے ان کی خلقت، اہل معرفت کے نزدیک تمام نہیں ہوئی ہے {كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأنٍ}[1] کے تقاضے کے مطابق اور تجلی میں، نیز انسان کبیر اور مراتب ستہ کے عالم اکبر میں عدم تکرار کے تقاضے کے تحت اور اس کا ساتواں لطیفہ عرش الرحمن ہے کہ جو قلب حقیقی کا مرتبہ ہے اور اگر تطویل کا خوف نہ ہوتا تو دیگر وجوہ کی بہ نسبت اس وجہ کی انسبیّت کو بطور مستفیض بیان کرتا اگرچہ کتاب الٰہی کا علم حق تعالیٰ اور خطاب قرآنی سے مختص افراد کے پاس ہے لیکن ہم تو احتمال اور مناسبات کے مطابق بات کرتے ہیں، ظاہر پر بات حمل کرنے کی مجبوری کے بعد۔

اور اس مقام پہ ایک اور احتمال ہے کہ جو اس عرفانی بیان سے تضاد نہیں رکھتا ہے اور وہ عصر حاضر کی ہیئت کے حساب سے ہے کہ جس میں ہیئت بطلمیوسیہ کو باطل کیا جا چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے اس منظومہ شمسی کے علاوہ اور بھی بے شمار منظومات شمسیہ وجود رکھتے ہیں کہ جن کی تعداد کا کوئی احصا نہیں کرسکتا ہے (جیسا کہ اس کی تفصیل جدید کتب ہیئت میں موجود ہے) اور سماوات وارض سے مراد یہی منظومہ شمسی اور اس کے کواکب اور کواکب کے مدارات ہوں اور چھ دن میں اسے محدود کرنا دوسرے منظومات شمسیہ کے حساب سے ہو۔

یہ احتمال تمام احتمالات کے مقابلہ میں ظاہر سے زیادہ قریب ہے لیکن عرفانی احتمالات سے ٹکراؤنہیں رکھتا ہے، کیونکہ وہ بطون قرآن کے ایک بطن کے حساب سے ہے۔[2]

---

۱ . سورۂ رحمن، ۲۹۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۴۵۸۔

عالم کا ظاہر جاننا ظہور میں کفر

ہر چیز کا کفر اس بات کا چھپانا ہے جس کی وہ چیز ذات، صفت یا فعل کے اعتبار سے مستحق ہے۔ اس بنا پر اس بات کا اعتقاد کہ یہ عالم، ربّ الارباب کے ظہور کے مقابلہ میں ظہور رکھتا ہے خدائے رحمن کے تئیں مشرک ہونے کے ساتھ شیطان کا کفر ہے۔

بیان مطلب: مراتب وجود کیلئے انوار درخشان کے عوالم سے لے کر پست ترین منازل تاریکی تک ایک نورانی سایہ اور حقانی چہرہ عالم قدس وطہارت کی جانب ہے اور ایک تاریک سایہ اور شیطانی چہرہ معدن پستی وکثافت کی جانب، نورانی چہرہ وہ چیز ہے کہ جو حضرت جمع کی طرف سے فیض مقدس اطلاقی وسایہ دراز رحمانی کے ذریعہ افاضہ کی گئی ہے؛ خدا تعالیٰ فرماتا ہے: {مٰا مِنْ دآبَّۃٍ إلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا}[۱] اور فرماتا ہے: {أَلَمْ تَرَ إِلیٰ رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ}[۲] نیز فرماتا ہے: {وَاللہُ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماء اً فَأَحْیا بِہِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوتِہا}[۳] تو آسمان الہٰیت سے خلقت پہ پانی آیا مردوں کو زندہ کرنے کیلئے اور ہیاکل ممکنات کی طرف پھیلا ہوا سایہ اور موجودات کی پیشانی کو اپنے قبضہ واختیار میں رکھنے والی ہویت، خدا کا باقی رہنے والا چہرہ ہے کہ جس کی طرف اپنے اس ارشاد میں اشارہ کیا ہے کہ {کُلُّ شَيئٍ ہالِکٌ إلاّٰ وَجْہَہ} ۔[۴] اور {کُلُّ مَنْ عَلَیْہا فانٍ وَیَبْقَیٰ وَجْہُ رَبِّکَ ذُو الْجَلاٰلِ وَالإِکْرام}[۵] اور وجہ ظلمانی وسایہ شیطانی کہ جس کی جانب اس طرح اشارہ کیا ہے کہ {إِنْ ہِيَ إلاّٰ أَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوہا أَنْتُمْ وَآبائُکُمْ مٰا أَنْزَلَ اللہُ بِہا مِنْ سُلْطانٍ}[۶] وہ نفسیّت، تعینات ذاتیہ اور شیئیت ماہیت کی جہت ہے؛ خلاصہ یہ کہ وہ موجودات کی غیریت وسوائیت کی جہت اور ان کا ناقص، فانی اور ہلاک ہونے والا چہرہ ہے؛ نیز دنیائے پست ومنکوس کا چہرہ ہے۔

روشن ہے کہ عالم جو کہ ما سوی اللہ سے عبارت ہے (اور جسے اس عارف جلیل وشیخ کامل نبیلؒ نے شیطان سے تعبیر کیا ہے) وہ اس کی سوائیت اور تاریک غیریت کی جہت ہے، ورنہ جہت نوریہ تو وہی اللہ کا باقی رہنے والا وہ چہرہ ہے جو

---

۱ . ''کوئی رینگنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کا اختیار اسی (خدا) کے ہاتھ میں ہے'' سورۂ ہود، ۵٦۔

۲ . ''کیا تم نے اپنے پروردگار کو نہیں دیکھا کہ اس نے سایہ کو کس طرح پھیلایا'' سورۂ فرقان، ۴۵۔

۳ . ''خدا نے آسمان سے پانی نازل کیا تو اس کے ذریعہ مردہ ہوجانے کے بعد زمین کو زندہ کردیا'' سورۂ نحل، ٦۵۔

۴ . ''ہر چیز نابود اور ہلاک ہونے والی ہے سوائے وجہ پروردگار کے'' سورۂ قصص، ۸۸۔

۵ . ''ہر چیز فنا ہونے والی ہے اور تمہارے پروردگار کا وجہ جو کہ صاحب جلال وجمال ہے باقی رہنے والا ہے'' سورۂ رحمن، ٢٦،٢٧۔

٦ . ''یہ صرف کچھ نام ہیں جو تم نے اور تمہارے آباء واجداد نے رکھ لئے ہیں خدا نے ان کے اوپر کوئی دلیل نازل نہیں کی ہے'' سورۂ نجم، ٢٣۔

حق تعالیٰ میں فانی ہے اور وہ عالم کا حصہ نہیں ہے، بلکہ ربّ حکیم کی الوہیت اور حق علیم کی قیومیت کا مقام ہے۔

اگر تم نے مطلب کو کما حقہ سمجھ لیا اور اس میں خوب غور کر لیا تو جان لو کہ عالم ایسا غیب ہے جو کبھی ظاہر نہیں ہوا اور حق ایسا ظاہر ہے جو کبھی غیب میں نہیں رہا اور یہی ہے صاحب فتوحات کی مراد جیسا کہ آخر میں انہوں نے اس کی طرف توجہ دلائی ہے۔

اس بنا پر خدا کا کفر یہ ہے کہ ہم خدا تعالیٰ کو فقط غیب یا فقط ظاہر مان لیں اور شیطان کا کفر یہ ہے کہ ظہور ربّ الارباب کے مقابلہ میں ہم ظہور عالم کے قائل ہوجائیں، کیونکہ ''ظہور'' وجہ نورانی ہے اور تم نے جان لیا کہ وہ رحمن کی جانب سے ہوتا ہے اور عالم کا حصر نہیں ہے اور اس شرک سے پاک نہیں ہوسکتا ہے مگر وہ شخص جو تمام موجودات کو ذاتاً، صفةً اور شاناً (فعلاً) حق قیّوم میں فانی ومستہلک سمجھے، بلکہ توحید تام اسی مقام کا تحقق ہے۔[1]

ظہور کے مراتب

عرش‌سلطنت الٰہیہ کے ظہور کا مظہر

معلوم ہونا چاہیے کہ عرش کے اطلاقات ومصادیق ہیں کہ ان میں سے بعض کی روایات مبارکہ میں تصریح کی گئی ہے؛[2] اور کچھ اہل معرفت کی زبان میں آئے ہیں جیسے جسم کل محیط؛[3] یا مجموع عالم، یا مجموع علم یا انبیاء وحجج کو عطا شدہ علم؛[4] اور ان اطلاقات میں سے ایک جو خدا تعالیٰ کے اس ارشاد {الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ}[5] سے

---

۱ . التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص٦٦۔

۲ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰، کتاب التوحید، باب ۲۰؛ توحید صدوقؒ، ص ۳۲۱، باب ۵۰۔

۳ . فیض کاشانیؒ، تفسیر صافی، ج ۲، ص ۲۰۴۔

۴ . تینوں معانی، امام صادق (ع) کے ارشاد سے ماخوذ ہیں جو آپ نے معنی عرش سے متعلق بیان فرمائے ہیں کہ {العرشُ في وجہٍ: ہُوَ جُمْلَة الْخَلْقِ۔۔ وَفِي وَجْہٍ آخَرَ: ہُوَ الْعِلْمُ الّذي أطْلَعَ للّہُ عَلَيْہِ أنْبِيائَ ہُ وَرُسُلَہُ وَحُجَجَہُ۔۔} عرش ایک اعتبار سے مجموع عالم اور جملہ خلائق کا نام ہے اور ایک دوسرے اعتبار سے وہ علم ہے کہ جس سے اللّٰہ نے اپنے انبیاء، مرسلین اور حجج کو آگاہ ومطّلع کیا ہے۔ معانی الاخبار، باب معنی العرش والکرسی، ص ۲۹۔

۵ . سورۂ طہٰ، ۵۔

مناسبت رکھتا ہے، نفس فیض منبسط ہے کہ جو رحمن اور سلطنت الٰہیہ کے ظہور کا مظہر ہے۔[1]

عرش اللہ وعرش استوائے حق

عرش اللہ وعرش الرحمن جو کہ حق کی قہاریت، استیلاء اور استواء کی غایت الغایات ہے۔۔۔ اور عرش استوائے حق جو کہ قہاریت تامہ ومالکیت کا ظہور ہے مشیت وفیض مقدس رحمانی کا مرتبہ ہے کہ جس کا ظہور تام، تعینات کے برطرف ہونے اور خلق سماوات وارضین سے فراغت پانے کے بعد ہے۔[2]

عرش، مقام ذات، صفات وظہور میں

اور اس کی قدرت کا مظہر، افعال میں اس کی سنت کے مطابق اس کی حکمت کا ذریعہ، سرّ قبض وبسط، ابداء واخفائ، غیب وشہادت وکشف وحجاب صوری نسبی (کہ نسخہ بدل میں ''سببی'' آیا ہے)کا محل ظہور کہ جس کے ذریعہ سے خدا مذکورہ امور کو (نہ کہ مطلق امور کو) انجام دیتا ہے، عرش مجید ہے۔

قولہ: وآلۃ حکمتہ في أفعالہ۔۔۔

یہ جو کہا ہے کہ ''افعال میں اس کی حکمت کا ذریعہ'' تو یہ عرش عبارت ہے مقام ظہور کے عرش سے؛ رہا عرش ذات [3]اور منزل سلطنت ذاتیہ تو وہ اسم جامع احدی ہے اور مقام واحدیت وکثرات اسمائیہ اسی سے ظاہر ہوتے ہیں ۔ چنانچہ عرش صفات

---

١ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ٣٠۔

٢ . شرح چہل حدیث، ص ٦٥٨۔

٣ . ''عرش ذات'' کے تعلق سے تکمیل مطلب کیلئے اس حصہ پر بھی توجہ دی جائے:

۔۔۔ آنحضورؐ جب رکوع کرنے پر مامور ہوئے تو خطاب ہوا: {فانظر الیٰ عرشي۔ قال رسول للّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم: فنظرتُ الیٰ عظمة ذہبت لہا نفسي وغشي عليّ فالہمت أن قلت: ''سبحان ربّي العظیم وبحمدہ''لعظم ما رأیت۔ فلما قلت ذٰلک، تجلّی الغشيُ عني حتّیٰ قلتُہا سبعاً أُلہِمَ ذٰلک فرجعتُ الیٰ نفسي کما کانت} الخ۔

(میرے عرش کی جانب نگاہ کرو؛ رسول اللہ ؐ فرماتے ہیں کہ میں نے ایسی عظمت کا مشاہدہ کیا کہ جس کے باعث میں خود سے بے خود ہوگیا اور مجھ پر غشی طاری ہوگئی، پھر مجھے الہام ہوا کہ کہوں: {سُبحانَ رَبّيِ العَظِیمِ وَبِحَمْدِہِ} کیونکہ میں نے عظیم شے کا مشاہدہ کیا تھا تو جب میں نے اسے زبان پہ جاری کیا تو میری غشی کی کیفیت غشی زائل ہوگئی یہاں تک کہ میں نے اسے سات مرتبہ دہرایا اور پھر خودی کی حالت میں واپس آگیا) اور عرش کے کئی اطلاقات ہیں کہ ممکن ہے اس مقام پہ مراد، عرش واحدانیت وعظمت مقام واحدیت وحضرت اسماء وصفات ہو (جو کہ عرش ذات ہے)۔

عبارت ہے عین ثابت احدی جمعی سے اور اس سے ظاہر ہوتے ہیں اعیان ثابتہ وصور اسماء الٰہیہ اور بسط وقبض، ابداء واخفاء اور کشف وحجاب کی کیفیت کے بیان کی گنجائش، مقامات میں سے ہر ایک کے سلسلہ میں اس انداز سے کہ جو خدا کے فضل دائم سے مجمع عطا ہوا ہے، یہاں نہیں ہے۔[1]

عرش وحاملان عرش

حضرت رسول خدا ﷺ کا یہ ارشاد کہ "وہ لوگ جو حامل عرش ہیں ---" تو عرش کے کئی اطلاقات ومعانی ہیں اور یہاں عرش سے مراد "جملہ خلائق" یا "جسم محیط" ہے اور حاملان عرش، چار فرشتے ہیں اور یہ چار فرشتے چار انواع کے ربّ ہیں (جیسا کہ اعتقادات صدوق ؒ میں نقل ہوا ہے)[2] نہ کہ حضرت علمیہ کے، کیونکہ حامل علم خود آنحضور ؐ کی ذات اور آپ کے شئون ہیں جیسا کہ کافی شریف میں امام صادق ؑ سے وارد ہوا ہے؛ آپ ؑ فرماتے ہیں: {حَمَلَةُ الْعَرَشِ؛ وَالْعَرَشُ الْعِلْمُ؛ ثَمانِيَةٌ: أَرَبَعَةٌ مِنّا وَأَرَبَعَةٌ مِمَّنْ شاءَ اللهُ} ۔[3]

اور دوسری روایت میں امام کاظم (ع) سے مروی ہے:

إذا كان يومُ القيامة، كان حَمَلَةُ العرش ثمانيةً: أربعةٌ من الأوّلين: نوحُ وإبراہيم وموسىٰ وعيسىٰ (ع)وأربعةٌ من الآخرين: محمدٌ وعليٌّ والحسنُ والحسينُ (ع)۔[4]

"جب قیامت کا دن ہوگا تو حاملان عرش آٹھ افراد ہوں گے، چار اولین سے یعنی حضرات نوح، إبراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (ع) اور چار آخرین سے یعنی حضرات محمد، علی، حسن اور حسین (ع)"۔[5]

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۲۔

۲ . اعتقادات، ص ۴۷۔

۳ . "حاملان عرش (کہ عرش سے مراد علم ہے) آٹھ افراد ہیں: چار ہم میں سے اور چار ان میں سے جنہیں خدا نے چاہا" اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۲، کتاب التوحید، باب العرش والکرسی، ح ٦۔

۴ . مرآة العقول، ج ۲، ص ۸۰۔

۵ . مصباح الہدایہ، ص ۷۷۔

عرش وحاملان عرش کی حقیقت

جان لو کہ عرش اور حاملان عرش کے باب میں اختلافات ہیں، ظواہر روایات کریمہ میں بھی اختلاف ہے اگرچہ باطن کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ نظر عرفانی وطریق برہانی میں عرش کا بہت سارے معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

ان معانی میں سے ایک (کہ جسے میں لسان قوم میں نہیں دیکھا) حضرت واحدیت ہے کہ جو فیض اقدس کا مستویٰ اور اس کے حامل، امہات اسماء میں سے چار اسم ہیں جو ''اول، آخر، ظاہر'' اور ''باطن'' سے عبارت ہیں ۔

اور دوسرا معنی (کہ اسے بھی میں لسان قوم میں نہیں دیکھا) فیض مقدس ہے کہ جو ''اسم اعظم'' کا مستویٰ ہے اور اس کے حامل ''رحمن، رحیم، ربّ'' اور ''مالک'' ہیں ۔

اور اس کے اطلاقات ومعانی میں سے ایک جملہ ''ما سوی اللہ'' ہے کہ اس کے حامل چار فرشتے ہیں: ''اسرافیل، جبرائیل، میکائیل'' اور ''عزرائیل''۔

ایک اور معنی ''جسم کل'' ہے کہ اس کے حامل چار فرشتے ہیں جو ارباب انواع کی صورتیں ہیں اور کافی کی روایت میں اس کی جانب اشارہ ہوا ہے۔[1]

اور کبھی عرش کا اطلاق ''علم'' پر ہوتا ہے کہ شاید علم سے مراد حق کا ''علم فعلی'' ہو کہ جو ولایت کبریٰ کی منزل ہے اور اس کے حامل گزشتہ امتوں میں سے چار اولیاء کُمّل ہیں یعنی نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ (علیٰ نبیّنا وآلہ وعلیہم السّلام) اور اس امت میں سے چار کُمّل ہیں یعنی حضرت ختمی مرتبت ؐ ، امیر المومنین ؑ امام حسن اور امام حسین (ع)۔

جب اس مقدمہ کا علم ہوگیا تو جان لو کہ سورۂ مبارکہ ''حمد'' میں اسم ''اللہ'' کے بعد (کہ جو ذات کی جانب اشارہ ہے) یہ جو چار اسم گرامی یعنی ''ربّ، رحمن، رحیم'' اور ''مالک'' ذکر سے مخصوص قرار دیئے گئے ہیں ممکن ہے اس لئے ہو کہ یہ چار اسم گرامی باطن کے اعتبار سے عرش ''وحدانیت'' کے حامل ہیں اور ان کے مظہر چار مقرب حق فرشتے ہیں جو عرش ''تحقق'' کے حامل ہیں ۔ چنانچہ اسم مبارک ''ربّ'' باطن ''میکائیل'' ہے کہ جو ربّ کی مظہریت کے ساتھ ارزاق پہ موکل اور دار وجود کے مربّی ہیں اور اسم شریف ''رحمن'' باطن ''اسرافیل'' ہے کہ جو منشئ ارواح ونافخ صور اور باسط ارواح وصور ہیں اور بسط وجود بھی اسم ''رحمن'' سے ہی ہے اور اسم شریف ''رحیم'' باطن ''جبرائیل'' ہے کہ جو تعلیم وتکمیل موجودات پر موکل ومامور ہیں اور اسم شریف ''مالک'' باطن ''عزرائیل'' ہے کہ جو ارواح وصور کے قبض کرنے اور ظاہر کو باطن کی طرف پلٹانے پر موکل ومامور ہیں، لہذا سورۂ مبارکہ حمد {مالِکِ یَومِ الدِّین} تک

---

١ . اصول کافی، ج ١، ص ١٣١۔

عرش وحدانیت اور عرش تحقق پرمشتمل ہے؛ نیز اس کے حاملین کی طرف اشارہ کرتا ہے۔[1]

نور عرش کی حقیقت

اولیاء الٰہی کی نظر میں نور عرش، بے آئینہ جلوۂ ذات کو کہتے ہیں ۔[2]

مقام عماء

ذات مقدس حق جل وعلا کیلئے کچھ اعتبارات ہیں کہ ہر اعتبار کیلئے ایک اصطلاح مقرر کی گئی ہے۔

عنقائے مغرب وغیب مطلق کا مقام

ایک ذات کا اعتبار ہے من حیث ہی کہ اس اعتبار کے مطابق، ذات مجہول مطلق ہے اور اس کیلئے کوئی اسم ورسم نہیں ہے اور عرفاء، اصحاب قلوب اور اولیاء کے دست آمال وآرزو اس سے کوتاہ ہیں اور ارباب معرفت کی زبان میں کبھی اسے ''عنقائے مُغْرِب'' سے تعبیر کیا جاتا ہے: ''عنقاء شکار کس نشود دام باز گیر'' (یہ عنقاء کسی کا شکار نہیں بن سکتا لہذا دام (جال) واپس لے جاؤ) اور کبھی اسے ''عماء'' یا ''عمیٰ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے:

رُوِيَ أَنَّہُ قيل للنَّبيِّ ﷺ أَيْنَ كانَ رَبُّکَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟ قالَ: في عَماءٍ۔[3]

اور کبھی ''غیب الغیوب'' اور ''غیب مطلق'' وغیرہ سے تعبیر کیا گیا ہے اگرچہ تمام تعبیرات اس سے کوتاہ ہیں اور ''عنقائ'' و''عماء'' اور دیگر تعبیرات، ذوق عرفانی کے اعتبار سے برہان کی ایک قسم کے مطابق اس مقام سے متعلق نہیں ہیں ۔[4]

---

١ . آداب الصلاۃ، ص ٢٤٢۔

٢. آداب الصلاۃ، ص ٣٥١۔

٣. روایت کی گئی ہے کہ پیغمبر اکرمؐ سے پوچھا گیا کہ آپ کا پروردگار خلائق کو خلق کرنے سے پہلے کہاں تھا؟ آپ نے فرمایا: ایک عماء (ابر) میں تھا''۔عوالی اللئالی، ج ١، ص ٥۴؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ١٢ (عبارت میں قدرے تبدیلی کے ساتھ)

۴ . شرح چھل حدیث، ص ٦٢۴۔

اسم اللہ کا وجہہ غیبی

--- اور دوسرے، ان دونوں کے درمیان جامع، عبارت ہے حقیقت انسانیت سے کہ جسے حکم وحدت کے غلبہ کے اعتبار سے حقیقت محمدیہ ؐ کہا جاتا ہے اور حکم تفصیل وکثرت کے غلبہ کے اعتبار سے حضرت عماءیہ کہتے ہیں ۔

قولہ: باعتبار غلبۃ حکم الوحدۃ---

یہ جو کہا ہے کہ ''حکم وحدت کے غلبہ کے اعتبار سے'' تو میری نظر میں حقیقت محمدیہ ؐ اسم اللہ کی صورت ہے جو کہ احدیت جمع اسماء کی جامع ہے؛ نیز جمع اعیان کی احدیت کی بھی جامع ہے اور ''عماء'' عبارت ہے اسم اللہ کے وجہہ غیبی قدسی سے کہ جو ہر طرح کی کثرت وتفصیل سے منزہ ہے۔[1]

حضرت عماء کی حقیقت

حقیقت حضرت عماءیہ عبارت ہے فیض اقدس اور اس تجلی غیبی احدی اول سے کہ جو اسم اللہ اعظم کا باطن ہے اس کے وجہہ غیبی کے اعتبار سے اور اس اسم اعظم کا ظاہر، حضرت اسم اللہ ہے، احدیت جمع اسمائے الٰہی کے اعتبار سے---

حقیقت عماءیہ کا ظاہر وباطن

قولہ: وظنّي أنّ التّعيّن الثاني؛ الخ؛[2]

یہ جو کہا ہے کہ ''میرا خیال ہے کہ تعین ثانی'' تو تحقیق مطلب یہ ہے کہ حقیقت عماءیہ اور نفس رحمانی کی ایک حقیقت ہے اور ایک رقیقت اور ایک باطن ہے اور ایک ظاہر اور ایک غیب ہے اور ایک شہادت، چنانچہ تمام حقائق الٰہیہ واسمائے ربوبیہ کی یہی نوعیت اور صورت حال ہے۔

---

١ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٣٠٨۔

٢ . اور میرا خیال ہے کہ تعین ثانی اس جہت سے کہ احدیت وواحدیت کے بیچ برزخ جامع ہے بلکہ اس جہت سے کہ طرف وحدت میں سرایت واحدیت کے ساتھ نسبت احدیت کی قوت پرمشتمل اور طرف کثرت میں سرایت احدیت کے ساتھ دو جہت سے نسبت واحدیت کی قوت پرمشتمل ہے (جیسا کہ ان تمام امور کا بیان گزر چکا) لہذا اس عمائیت کا اعتبار صحیح ہے کہ جو عبارت ہے حقائق الہیہ وحقائق ممکنہ کی برزخیت جامع سے۔

تو ان دونوں کا باطن وغیب اور حقیقت، عبارت ہے فیض اقدس اور تجلی اول سے لیکن واحدیت جمع کی برزخیت کے اعتبار سے اسے ''عماء'' کہتے ہیں اور کثرات اسمائی ذاتی میں ظہور کے لحاظ سے اس پر ''نفس الرحمن'' کا اطلاق ہوتا ہے اور ان دونوں (حقیقت عماءی ونفس الرحمن) کی حقیقت، عبارت ہے تجلی ظہوری فعلی، فیض مقدس اور وجود منبسط سے۔ البتہ برزخیت کے اعتبار سے اسے ''عماء'' کہتے ہیں اور مراتب تعینات میں بسط وظہور کے لحاظ سے اسے ''نفس رحمانی'' کا نام دیتے ہیں ۔ اس مطلب کوخوب سمجھو اور شکر گزاروں میں شامل رہو؛ غافلوں کے زمرہ میں قرار نہ پاؤ۔[1]

نفس الرحمن، جوہروں کا جوہر

--- اور اسی طرح نفس رحمانی جب خارج میں وجود پیدا کرتا اور تعین پاتا ہے تو اسے جوہر کہا جاتا ہے۔

قولہ: وحصل لہ التّعیّن؛

اور یہ جو کہا ہے کہ ''اور تعین پاتا ہے'' بلکہ کہنا چاہیے کہ نفس الرحمانی، جوہروں کا جوہر ہے، کیونکہ استقلال تام اسی کا ہے اور اس کے تعینات وہ عوارض ہیں جو اس کے ہمراہ ملے ہوتے ہیں ۔[2]

نفس رحمانی کا محجوب ہونا

نفس رحمانی، حجاب تعینات میں ہوتا ہے، لہذا ہمیشہ اسماء وصفات کے ذریعہ (کہ جو اعیان موجودات ہیں) محجوب ہوتا ہے۔[3]

حقیقت عماء سے متعلق مختلف آراء

اس لئے کہ وجود ایک جہت سے عدم ومعدوم پر بھی عارض ہوتا ہے اور سوائے تجلیات ذات حق کے کچھ نہیں ہے؛ ذات حق کے مراتب کے اعتبار سے کہ مرتبہ الوہیت جو زبان شریعت میں ''عماء'' سےمتصف ہے ان تمام مراتب کا جامع ہے۔

---

١ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٢٩١۔

٢ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ١٦٢۔

٣ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ١٨٤۔

قولہ: المنعُوتۃ بلسان الشّرع بالعماء

یہ جو کہا ہے کہ''زبان شریعت میں ''عماء'' سے متصف ہے'' تو جان لو کہ ارباب معرفت اس حقیقت ''عماء'' کے بارے میں اختلاف نظر رکھتے ہیں جو حدیث نبوی ؐ میں وارد ہوئی ہے، سوال کیا گیا کہ ہمارا پروردگار خلائق کو خلق کرنے سے پہلے کہاں تھا؟ نبی اکرم ؐ نے فرمایا: ''عماء'' میں؛ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ ''عماء'' مقام واحدیت ہے، کیونکہ ''عماء'' آسمان وزمین کے بیچ ایک باریک ابر کو کہتے ہیں اور مقام واحدیت، آسمان احدیت اور زمین خلق کے بیچ کا برزخ ہے اور بعض نے کہا ہے کہ ''عماء'' وہ فیض منبسط ہے جو برزخوں کا برزخ اور آسمان واحدیت وزمین تعینات خلقیہ کے بیچ حد فاصل ہے اور یہ احتمال بعض اعتبارات کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہے اور اگر ہم لفظ ''خلق'' کو اتنی تعمیم دیں کہ وہ تعینات اسمائیہ کو بھی شامل ہوجائے تو پھر ممکن ہے کہ ''عماء'' مقام فیض اقدس کی جانب اشارہ ہو اور ممکن ہے اسم اعظم کی طرف اشارہ ہو، کیونکہ وہ حضرت علمیہ میں احدیت غیب اور اعیان ثابتہ کے بیچ کا برزخ ہے۔

اور ایک دوسرا احتمال بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ''عماء'' ذات کی طرف اشارہ ہو اور ''خدا کے عماء میں ہونے'' سے مراد اسمائے ذاتی کے حجاب میں ہونا ہو یا اشارہ ہو ''احدیت ذات'' کی طرف اس جہت سے کہ وہ فیض اقدس کے حجاب میں ہوتا ہے یا ذات اس اعتبار سے کہ وہ حضرت واحدیت میں اسماء کے حجاب میں ہوتی ہے یا احدیت ذات اس لحاظ سے کہ تعینات خلقیہ کے احتجاب کے اعتبار سے وہ اعیان یا فیض مقدس کے حجاب میں ہوتی ہے۔[1]

مقام ''عماء'' کی تفسیر میں اختلاف

سابقہ مصابیح میں جو مطالب ہم نے بیان کئے اس کی بنیاد پر آپ اس حقیقت عماء کی تحقیق سے متعلق عرفائے کامل کے بیچ فیصلہ کرسکتے ہیں جس کے بارے میں حدیث نبوی ؐ وارد ہوئی ہے کہ پیغمبر اکرم ؐ سے سوال کیا گیا کہ ہمارا پروردگار خلائق کو خلق کرنے سے پہلے کہاں تھا؟ آنحضرت ؐ نے فرمایا: (جیسا کہ آپ ؐ سے نقل ہوا ہے) کہ ''عماء'' میں تھا۔

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۔

حضرت امام خمینی ؒ کا نظریہ

اور اس سلسلہ میں ارباب عرفان کے اقوال، متفاوت ہیں بعض نے کہا ہے کہ ''عماء'' حضرت احدیت ہے، کیونکہ حضرت احدیت، متعلق معرفت واقع نہیں ہوتی اور حجاب جلال میں نہاں ہوتی ہے، بعض دیگر کا کہنا ہے کہ ''عماء'' واحدیت اور حضرت اسماء وصفات ہے، کیونکہ ''عماء'' اس نازک ابر کے معنی میں ہے جو آسمان وزمین کے مابین حائل ہے اور حضرت واحدیت بھی آسمان احدیت وزمین کثرت کے بیچ حد وسط ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ شاید حقیقت ''عماء'' حضرت فیض اقدس اور خلیفہ کبریٰ ہو، کیونکہ در واقع، یہی وہ حقیقت ہے کہ جسے اس کے مقام غیبی کے ساتھ کوئی نہیں جانتا اور وہی واسطہ قرار پاتی ہے حضرت احدیت غیبی وہویت غیر ظاہر اور اس حضرت واحدیت کے بیچ کہ جس میں ہر مقدار میں کثرت واقع ہوتی ہے اور ہم نے اس معنی کو حقیقت غیبیہ پر حمل نہیں کیا، کیونکہ حدیث مذکور میں سوال ''ربّ'' کے متعلق ہے اور یہ حقیقت غیبیہ کسی صفت سے متصف نہیں ہوتی ہے (جیسا کہ گزشتہ مطالب سے آپ کو معلوم ہوچکا ہے) نیز ہم نے حضرت واحدیت پر بھی اس کا اطلاق نہیں کیا کیونکہ وہ کثرت علمی کے اعتبار کا مقام ہے۔

قونوی کی رائے

محقق قونوی مفتاح الغیب میں کہتے ہیں:

وہ ''عماء'' جس کا پیغمبر اکرم ﷺ نے ذکر فرمایا تنزل ربانی کا مقام ہے اور غیب ہویت اور حجاب عزت انیت سے وجود ذاتی رحمانی کی خیزش کی منزل ہے اور اس عماء میں نکاح اول غیبی ازلی کا مرتبہ متعین ہوتا ہے جو توجہات ذاتیہ ازلیہ کی مدد سے حضرات اسمائے الٰہیہ کا فاتح ہے؛ انتہیٰ۔[1]

اگرچہ ان کا یہ بیان بعض جہات سے مورد تنقید ونظر ہے لیکن ہمارے بیان کردہ مطالب کی نسبت ایک طرح سے تائید سے خالی نہیں ہے۔[2]

---

۱ . مفتاح الغیب والوجود، ص ۷۷۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ۲۹۔

اعیان ثابتہ

فیض اقدس اور وجود مطلق کی اثر گزاری میں تعین کا کردار

وجود کا مطلقاً کوئی اثر نہیں ہے مگر ایک خاص تعین اور خاص حقیقت کے ساتھ جیسا کہ فیض اقدس کے سلسلہ میں بھی حقیقت امر یہی ہے، بلکہ اصلاً ذات من حیث ہی غیب مطلق ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوئی یہاں تک کہ موجودات عالم کون کی ذوات کے سلسلہ میں بھی جو چیز موثر (اثر گزار) ہے وہ ذات متعین ہے خاص تعین کے ساتھ[1]

اسماء واعیان، فیض اقدس ومقدس کے بسط کا مقام

اعیان کی تاثیر اس تجلی وجودی میں جو کہ فیض منبسط ہے، سے عبارت ہے تعین اور اس کے غیب میں چھپے ہوئے تعدد سے، کیونکہ یہ فیض وجودی، احدیت اسماء کا مظہر ہے یعنی اسماء کی طرف غیب کی نسبت کا مظہر کہ جسے ''فیض اقدس'' سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کے مظہر کو (جو کہ اعیان کی طرف احدیت جمع کی نسبت سے عبارت ہے) ''فیض مقدس'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔

تو اسی مظہریت کے اعتبار سے حقائق اس فیض مقدس میں پنہاں ہیں لیکن تعدد، تعینات کے بغیر ظہور نہیں پاتا ہے۔ چنانچہ فیض اقدس میں حقائق اسمائیہ زیادہ مبسوط شکل میں پوشیدہ ہیں اور ان کی تفصیل حقائق اسمائیہ سے عبارت ہے۔

لہذا فیض اقدس ومقدس، جمع اسماء واعیان کا مقام ہے اور اسماء واعیان، ان دونوں کے بسط کی منزل ہے اور جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے مدنظر روشن ہوجاتا ہے کہ تجلی وجودی میں حقائق کی تاثیر کی کیفیت، ''تعین وتشخص'' کی صورت میں ہے اور حقائق میں تجلی وجودی کی تاثیر ''ظہور'' کی شکل میں ہے۔[2]

اعیان ثابتہ، اسمائے الٰہیہ کی صورت

جان لو کہ ارباب معرفت وصاحبان قلوب فرماتے ہیں کہ اسمائے الٰہیہ میں سے ہر ایک کی ایک صورت ہے جو حضرت علمیہ میں فیض اقدس کی تجلی کی تابع ہوتی ہے حبّ ذاتی اور ان مفاتیح غیب کی خواہش کے باعث جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے اور اس صورت کو اہل اللہ کی اصطلاح میں ''عین ثابت''کہتے ہیں اور فیض اقدس کی

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۳۔

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۲۔

اس تجلی سے سب سے پہلے تعینات اسمائیہ وجود میں آتے ہیں اور خود اسی تعین اسمی سے صور اسمائی محقق ہوتے ہیں جو کہ اعیان ثابتہ کہلاتے ہیں ۔[1]

حضرت علمی میں ذات کی تجلیات کا تعین جلوۂ اسماء میں

ذات مقدس کی مبدئیت ومصدریت، اسمائی حجابوں میں ہوتی ہے اور اسم عین مسمّیٰ ہونے کے باوجود بھی اس کا حجاب ہے۔ اس بنا پر عوالم غیب وشہادت میں تجلی اسماء کے حساب سے اور اسماء کے حجاب میں ہوتی ہے اور اس جہت سے ذات مقدس کی اسماء وصفات کے جلوہ میں تجلیاں ہیں حضرت علمیہ میں کہ جن کے تعینات کو اہل معرفت ''اعیان ثابتہ'' کہتے ہیں لہذا ہر تجلی اسمی کیلئے حضرت علمیہ میں ایک عین ثابت لازم ہے اور ہر اسم کا تعین علمی کے ساتھ نشأت خارجیہ میں ایک مظہر ہوتا ہے جس کا مبدأ ومرجع وہی اسم ہوتا ہے جو اس سے مناسبت رکھتا ہے اور موجودات میں سے ہر ایک کا عالم کثرت سے اس اسم کے غیب کی طرف رجوع کرنا کہ جو اسم اس کا مصدر ومبدأ ہے یہ اس کے ''صراط مستقیم'' سے عبارت ہے۔ اس بنا پر ہر ایک کیلئے ایک مخصوص سیر وصراط ہے اور ایک معین مبدأ ومرجع ہے حضرت علم میں ''طوعاً أو کَرہاً'' (رضا ورغبت یا ناگواری وکراہت کے ساتھ) اور مظہروں اور صراطوں کا اختلاف، ظاہر اور حضرات اسماء کے اختلاف کے باعث ہے۔[2]

اعیان ثابتہ کے ذریعہ ظہور اسماء کے باب کا کھلنا

جب عالم اسماء وصفات کا ظہور ہوچکا اور ممکن مقدار میں ظہور فیض اقدس کے ذریعہ کثرت اسمائی، لباس کثرت اسمائی میں واقع ہوچکی تو صور اسمائے الٰہیہ کے ابواب کھولے حضرت اعیان ثابتہ نے نشأت علمیہ میں اور لوازم اسمائیہ نے حضرت واحدیت میں اور نتیجتاً ہر صفت ایک صورت کے ساتھ متعین ہوئی اور ہر اسم اپنے مقام ذات کے تناسب سے لطف، قہر، جلال، جمال، بساطت، ترکیب، اولیت، آخریت، ظاہریت اور باطنیت میں سے ایک لازم کا متقاضی ہوا۔

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۶۳۴۔

۲ . آداب الصلاۃ، ص ۲۹۳۔

مصباح

پہلا اسم جو طالب ظہور ہوا

سب سے پہلا اسم جو اس امر کا متقاضی ہوا وہ اﷲ کا اسم اعظم اس عین ثابت محمدیؐ کا ربّ تھا جو کہ حضرت جامع حقائق اسمائیہ ہے۔ چنانچہ اس نے عین ثابت محمدیؐ کی صورت میں نشأت علمیہ میں ظہور کیا اور ارتباط یعنی ظاہر ومظہر، روح وجسم اور بطون وظہور کا ارتباط برقرار ہوا۔

اس بنا پر انسان کامل کا عین ثابت، نشأت اعیان ثابتہ کا پہلا ظہور اور جملہ خزائن الٰہیہ وکنوز مخفیہ ربانیہ کی شاہ کلید (مفتاح المفاتیح) ہے حضرت الوہیت میں حبّ ذاتی کی بنا پر۔

مصباح

دیگر اعیان ولوازم اسماء کا ظہور

دیگر لوازم اسمائی کا ظہور، حضرت اعیان میں عین ثابت انسانی کے ذریعہ ہے، اسی طرح ان اسماء کے ربّ کا ظہور، حضرت اسمائی میں انسان کامل کے ربّ کے ذریعہ یعنی اﷲ کے اسم اعظم کے ذریعہ ہے۔ اس بنا پر یہ عین بھی تمام اعیان پر خلافت، ان کے مراتب پر نفوذ اور گونا گوں مقامات اعیان میں نزول رکھتا ہے تو یہ ان کے صور میں ظاہر، ان کے حقائق میں رواں دواں اور ان کے منازل میں نازل ہوتا ہے اور اعیان کا ظہور، محیط یا محاط ہونے یا اول وآخر ہونے کے اعتبار سے ہر ایک کے مقام وموقعیت کے تناسب سے اسی کے ظہور کا تابع ہے جیسا کہ ارباب شہود ومعارف جانتے ہیں اور کتابیں اور صحیفے جس کے شمار کرنے سے عاجز ہیں ۔

مصباح

استعدادوں کی تعیین اور اعیان کا ظہور

یہ حضرت (یعنی حضرت اعیان) حضرت قضائے الٰہی وقدر ربوبی ہے اور وہاں پہ ہر صاحب مقام اپنے مقام سے اختصاص پاتا اور ہر استعداد ولیاقت کی ایک خاص وجہہ کے باعث جو کہ فیض اقدس اور حضرت اعیان کے درمیان حاصل ہوتا ہے تقدیر وتعیین ہوتی ہے۔ اس بنا پر حضرت علمی میں اعیان کا ظہور، نشأت خارجی میں ظہور عینی کی

تقدیر وتعیین ہے اور عین میں ظہور اس کے اوقات وشرائط کے حصول کے اعتبار سے ہوتا ہے۔[1]

اعیان ثابتہ واعیان خارجیہ کے صدور کی کیفیت

جان لو کہ اعیان ثابتہ ہی حضرت واحدیت میں تجلیات اسمائیہ کا تعین ہیں پس اس حضرت میں تجلی فیض اقدس کے ذریعہ ہے اور متجلی وہ ذات مقدسہ ہے غیبی احدی کے تعین کے اعتبار سے ہویت غیبیہ عماءیہ میں اسماء مستاثرہ سے عبارت ہے بعض اعتبار سے اور متجلی لہ (جس کیلئے تجلی ہے) اولاً اسمائے محیطہ اور ثانیاً حضرت واحدیت میں اسمائے محاطہ ہیں اور اعیان تجلی یا اسماء کے تعینات ہیں دو اعتبار سے۔

حق کی تجلیات عینیہ

پس اسماء کیلئے ذاتی تجلی ہے اور اعیان کیلئے عرضی اور تبعی جس طرح عینی تجلیات فیض مقدس کے اعتبار سے ہیں اسی طرح مو بہ مو مگر یہ کہ متجلّیٰ یہاں پہ مقام الوہیت کے اعتبار سے وہی ذات اور تجلی، فیض مقدس ہے اور جس کیلئے وہ جلوہ افروز ہے وہ وجودات خاصہ ہیں اور وہ ہیئات ہیں کہ جو اعیان خارجیہ ہیں اور تجلیات کو معین کرتی ہیں یا پھر متجلّیٰ لہ دو اعتبار سے اور تجلی ذاتی ہویات وجودیہ کیلئے اور ماہیات کیلئے عرضی اور تبعی اعتبار سے۔ آپ کو اختیار ہے کہ آپ کہیں اگر آپ اصحاب سرّ میں ہیں تو فیض مقدس کے ذریعہ تجلیات، تجلیات اسمائیہ اور صفاتیہ ہیں بلکہ کل کے کل ذاتی تجلیات ہیں {مَا مِنْ دَآبَّۃٍ اِلاَّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا اِنَّ رَبِّي عَلیٰ صِراط مُسْتَقِیْم} ''کوئی زمین پر رینگنے والا نہیں ہے جو اس کے قبضہ اختیار سے باہر ہو بے شک میرا ربّ صراط مستقیم پر ہے'' اور آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تجلیات کے مظاہر، علم اور عین میں اعیان ثابتہ ہیں جیسا کہ بزرگ مرتبہ عرفاء کا یہی طریقہ ہے۔ رہے علم وعین اسماء اور صفات تو فیض اقدس اور مقدس کے ذریعہ تجلی میں ہویات کا پر باران ابر ہے پھر فیض اقدس اور مقدس کے ذریعہ حضرت ذات سے امر صادر ہوا اور اعیان کو مطیع بنایا: {إنَّمَا أَمْرُہُ إذا أَرادَ شَیئاً أَنْ یَقُولَ لَہُ کُنْ فَیَکُونُ} ''اس کا امر صرف اور صرف یہ ہے کہ جب وہ چاہتا ہے تو کہتا ہے ہوجا تو وہ چیز ہوجاتی ہے'' کو درک کیا۔[2]

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۳۰۔

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۲۲۔

اعیان ثابتہ واعیان خارجیہ کے حصول کے بارے میں قیصری کی رائے

قیصری نے شرح فصوص الحکم کے مقدمات میں کہا ہے:

ماہیات عبارت ہیں ان صور کلی اسمائی سے جو حضرت علمی میں تعین اولی سے متعین ہوئی ہیں اور یہ صورتیں ذات الٰہی کی طرف سے فیض اقدس اور تجلی اول کے توسط سے حاصل ہوئی ہیں حبّ ذاتی اور غیب کی ان کنجیوں کی طلب کے باعث جن کے ظہور وکمال کو سوائے اس کے کوئی نہیں جانتا ہے۔

رہا فیض الٰہی تو وہ فیض ''اقدس'' و''مقدس'' میں تقسیم ہوتا ہے اور فیض اقدس کے ذریعہ اعیان ثابتہ اور ان کی اصلی صلاحیتیں، علم میں حاصل ہوتے ہیں اور فیض مقدس کے ذریعہ وہ اعیان اپنے لوازم وتوابع کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتے ہیں اور شیخ نے اپنے اس قول میں کہ ''قابل، وجود نہیں پاتا ہے مگر اس کے فیض اقدس کی جانب سے'' اسی مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے؛ قیصری کا کلام تمام ہوا۔[1]

مصباح

امام خمینیؒ کی نظر میں اعیان، فیض اقدس کی تجلی دوم

گزشتہ مصابیح میں آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ فیض اقدس کی تجلی اول، عبارت ہے حضرت واحدیت میں اللہ کے اسم اعظم کے ظہور سے، قبل اس کے کہ اعیان کا کوئی نام ونشان رہا ہو۔

اب رہے اعیان ثابتہ تو وہ فیض اقدس کی تجلی دوم سے حاصل ہوتے ہیں اور یہ تجلی، حضرت علمی میں الوہیت کی تجلی ہے اور اس مرتبہ میں غیب کی کنجیاں کہ جن سے اس کے سوا کوئی آگاہ نہیں ہے عبارت ہیں ان اسماء وصفات سے جو حضرت ''عندیت'' کیلئے حاصل ہیں تو فیض اقدس بغیر واسطہ کے حضرت اعیان میں تجلی نہیں کرتا ہے بلکہ اسم ''اللہ'' کے واسطہ سے تجلی پاتا ہے کہ اگرچہ وہ اس کے ساتھ متحد ہے لیکن جہات کو مدنظر رکھنا ناگزیر ہے جیسا کہ بزرگان حکمت کا قول صحیح یہ ہے کہ ''اگر حیثیات وجہات نہ ہوں تو حکمت باطل وعاطل ہوجائے''۔

رہا شیخ کا یہ قول کہ ''قابل، وجود نہیں پاتا ہے مگر اس کے فیض اقدس کی جانب سے'' [2] تو یہ اس اعتبار سے ہے کہ ہر چیز اسی کی طرف سے ہے نہ یہ کہ اعیان، فیض اقدس کی تجلی اول کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں ۔

---

۱ . مقدمہ قیصری بر فصوص، فصل سوم۔

۲ . فصوص الحکم، فصّ آدمی، ص ۱۸۳۔

یہ ہماری نظر تھی، اگرچہ شارح کے کلام میں بھی صحت کا پہلو موجود ہے۔[1]، [2]

انسان کامل کے عین ثابت کی تجلی کے باب میں جناب قمشہ ای کا کلام

ہمارے شیخ المشائخ آقا محمد رضا قمشہ ای ؒ نے مقدمات شرح فصوص الحکم کے اوپر اپنے تعلیقہ میں کہا ہے بعد اس کے کہ اعیان ثابتہ واسمائے الٰہیہ کو ماہیت ووجودیہ پہ قیاس کیا ہے اور بعد اس کے کہ یہ بیان کیا ہے کہ جس طرح ماہیت، وجود کا تعین ہے اور اشیاء اس کی طرف منسوب ہیں نہ کہ وجود کی طرف کیونکہ شے اپنے تعین کے ساتھ عمل انجام دیتی ہے، اسی طرح اعیان، اسماء کا تعین ہیں اور عالم انسان کامل کے اسی عین ثابت کی طرف منسوب ہے، ان کے کلام شریف کا متن حسب ذیل ہے:

نقد وتلخیص: اعیان ثابتہ، اسمائے الٰہیہ کے تعینات ہیں اور تعین، عالم عین میں، عین متعین اور عالم عقل غیر متعین ہے، جس طرح کہ ماہیت، خارج میں عین وجود اور عقل میں غیر وجود ہے تو اعیان ثابتہ عین اسمائے الٰہیہ ہیں اور اسمائے الٰہیہ ایک اعتبار سے اسم اللہ کی تجلیات اور دوسرے اعتبار سے اس کے اجزاء ہیں لہٰذا اعیان ثابتہ ایک اعتبار سے حقیقت انسانی کی تجلیات اور ایک اعتبار سے اس کے اجزاء ہیں، کیونکہ حقیقت انسانی عین اسم جامع ہے تعین ومتعین کے اتحاد کے باعث۔

اس بنا پر عین ثابت احمدی ؐ جو کہ حقیقت انسانی ہے (اور حقیقت انسانی عبارت ہے حقیقت محمدی ؐ سے) وہی چیز ہے جو عالم اسماء واعیان میں اسماء واعیان کی صورت میں متجلی ہوئی ہے اور "عالم" ما سوی اللہ کے معنی میں اسماء کی صورتوں اور ان کے مظہر سے عبارت ہے، لہٰذا عالم، حقیقت انسانی کی صورت اور اس کا مظہر ہے، کیونکہ ہم نے کہا کہ اسماء واعیان ایک اعتبار سے حقیقت انسانی کی تجلیات اور دوسرے اعتبار سے اس کے اجزاء ہیں اور ہم نے کہا کہ اس کی صورت، حقیقت انسانی کی صورت اور اس کا مظہر ہے۔ پس در واقع، حقیقت محمدیہ ؐ ہے جس نے عالم کی صورت میں تجلی کی ہے اور عالم ذرہ سے لے کر درّہ تک اسی کی تجلی اور ظہور ہے۔

اس کے بعد شیخ (قدس سرّہ) فرماتے ہیں:

اگر آپ یہ کہیں کہ جب اسم "اللہ" اور عین ثابت محمدی ؐ، عالم میں عین متحد ہیں تو کیوں عالم اس عین کی طرف منتسب ہوتا ہے لیکن اس اسم کی طرف منسوب نہیں ہوتا ہے؟ جواب میں ہم کہیں گے کہ یہ عین ثابت، اس اسم کا تعین ہے اور شے اپنے تعین کی

---

۱ . رجوع کریں: تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۳ کی طرف۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ۳۴۔

وجہ سے فعل وعمل انجام دیتی ہے تو جو کچھ ملک وملکوت اور جبروت ولاہوت میں متجلی ہے (خدا کے اذن سے اور اس کی جانب سے خلافت کے باعث) وہ وہی حقیقت ہے اور خدا ملک حق مبین ہے۔

ان کا کلام تمام ہوا؛ خدا روحانیوں میں ان کا مقام بلند کرے۔

نور

اس باب میں امام خمینیؒ کی نظر

جو پردے ہم نے آپ کی نگاہ سے اٹھا دیئے ہیں اور جواب آپ کی نگاہ تیز ہوگئی ہے اس کے نتیجہ میں آپ جان چکے ہیں کہ ایک نظر سے اعیان ثابتہ کا علم الٰہی میں ثابت ہونا نور تام میں انوار ناقص کے ثابت ہونے یا عقل بسیط اجمالی میں عقل تفصیلی کے ثابت ہونے کی مانند ہے اور چونکہ اعیان اور اسماء کے بیچ میں کوئی حجاب نہیں ہے لہٰذا عین ثابت کی طرف نسبت دی جانے والی تمام چیزیں ذات مقدس اور اسماء وصفات الٰہی کی طرف بھی نسبت دی جاتی ہیں لہذا تجلیات، اسماء وصفات کے لباس اور اعیان کے جامہ میں ہونے کے باوجود ذاتی ہیں ۔

اس بنا پر ان کا ماہیت اور وجود سے قیاس کرنا ایک تو قیاس مع الفارق ہے اس کے علاوہ طرف قیاس کے سلسلہ میں اصل مطلب بھی صاحبان بصیرت وارباب ذوق وسلوک کے نزدیک وہ نہیں ہے جو شیخؒ نے بیان فرمایا ہے اس لئے کہ آثار کا انتساب، ماہیت کی طرف یا اس نظر سے ہے کہ کثرت میں وحدت پائی جاتی ہے اور وجود تعینات سے مبرا ہونے کے باوجود ان میں ظہور رکھتا ہے اور وہی اصل تمام اشیاء ہے یا اصحاب فلسفہ رسمی کی نظر سے ہے کہ عالم (یعنی کلیات طبیعی) موجود ہے نہ کہ مشرب ومسلک عرفانی کے نظر سے کہ آزاد منش افراد کے نزدیک عالم خیال در خیال کا نام ہے۔

خلاصہ یہ کہ اگر ان کے اس قول سے کہ ''شے اپنے تعین کی وجہ سے امور کو انجام دیتی ہے'' یہ مراد ہو کہ ذات شے بذاتہ یعنی تعین اسمی وصفتی کے بغیر یا لباس اعیان میں فعل انجام نہیں دیتی ہے تو یہ بات صحیح ہے جیسا کہ آپ کو اس کی صحت کا علم ہوچکا ہے لیکن یہ بات متعین کی طرف انتساب کی نفی کا باعث نہیں ہوسکتی بلکہ فعل حقیقت میں متعین کی طرف انتساب رکھتا ہے نہ کہ تعین کی طرف۔

اور اگر ان کی مراد یہ ہو کہ تعین ہی فاعل ہوتا ہے تو پھر ان کی بات کی کوئی صحیح وجہ نظر نہیں آتی ہے اور اگر ان کی مراد یہ ہو کہ تعین، متعین کا ذریعہ وآلہ ہوتا ہے تو اس صورت میں علاوہ اس کے کہ یہ بات خلاف تحقیق ہے نفی انتساب کا باعث بھی نہیں بنے گی اور لائق تصدیق اور تحقیق وہی ہے جس سے آپ انوار الٰہیہ کے ذیل میں آگاہ ہوئے کہ ذات، تعینات اسمائی کے لباس میں اعیان ثابتہ پر اور اعیان ثابتہ

کے لباس میں اعیان خارجی پر تجلی کرتی ہے لیکن حجاب نہ ہونے اور آئینہ کے شفاف ہونے کے باعث یہ تجلی، تجلی ذات ہے اور خدائے متعال اپنی الہٰیت میں شریک نہیں رکھتا ہے اور یہ اس حدیث کے معانی میں سے ایک ہے (جو منقول بالمعنی ہے لیکن اس کے الفاظ یہ نہیں ہیں) جو کہ اہل بیت عصمت (ع)سے وارد ہوئی ہے کہ ''توحید حقیقی نام ہے مسمّیٰ پر، اسم کے واقع کرنے کا وگرنہ اسم کی عبادت کفر اور اسم ومسمّیٰ کی عبادت شرک ہے''[1]واقعاً ولی خدا نے سچ فرمایا۔[2]

انسان کامل کے عین ثابت کی نسبت تمام اعیان کی طرف

جان لو کہ نسبت، انسان کامل کے عین ثابت اور دیگر اعیان کے درمیان، حضرت اعیان میں ''اللہ'' کے اسم اعظم اور دیگر اسماء کے درمیان کی نسبت جیسی ہے حضرت واحدیت میں اپنی دونوں جہتوں کے ساتھ یعنی جہت غیب کہ جسے ''فیض اقدس'' سے تعبیر کرتے ہیں اور جہت ظہور کہ جسے ''اسم اللہ اعظم، مقام الوہیت، حضرت واحدیت'' اور ''جمع'' سے تعبیر کرتے ہیں ۔

تو جس طرح سے یہ اسم اپنے غیب کی جہت سے کسی آئینہ میں ظہور نہیں کرتا اور کسی تعین کے ذریعہ متعین نہیں ہوتا ہے اور اپنی دوسری جہت سے تمام مراتب اسمائی میں ظہور کرتا اور اپنے نور کی شعاع کو آئینوں میں منعکس کرتا ہے، نیز دیگر اسماء کا ظہور اسی کے ظہور کا تابع ہے اسی طرح سے انسان کامل کا عین ثابت اپنی اس جمعی اجمالی کی جہت سے کہ جو حضرت جمعی کی طرف منتسب ہے اعیان کی صورتوں میں ظہور نہیں کرتا ہے، کیونکہ وہ اس جہت سے غیب ہوتا ہے اور اپنی دوسری جہت سے اعیان کی صورتوں میں ظہور کرتا ہے ہر صورت میں اس کے استعداد ومقام کی بہ نسبت اور اس کے آئینہ کی شفافیت وکثافت کے بقدر۔[3]

انسان کامل کے عین ثابت پر اسم اللہ کا ظہور

انسان کامل کا عین ثابت اللہ کا خلیفہ اعظم، ظہور میں جامعیت اور نشأت علمی میں صور اسمائی کے اظہار کے مرتبہ پر فائز ہے، کیونکہ اسم اعظم، جلال وجمال اور ظہور وبطون کی جامعیت کے باعث اپنے مقام جمعی کے ساتھ کسی عین کے اوپر تجلی کر ہی نہیں سکتا ہے اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ آئینہ تنگ، محدود اور کثیف ہے اور

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۴، کتاب التوحید، باب معانی الاسماء واشتقاقها، ح ۲۔

۲ . مصباح الهدایہ، ص ۵۷۔

۳ . مصباح الهدایہ، ص ۳۳۔

آئینہ میں نظر آنے والی صورت، وسعت اور شفافیت کی حامل ہے لہٰذا ایسا آئینہ ہونا چاہیے جو دیکھی جانے والی صورت سے تناسب رکھتا ہو اور مرئی کے انعکاس نور کا امکان موجود ہو تاکہ اس انعکاس کے اثر سے عالم قضائے الٰہی ظہور پاسکے۔

اور اگر عین ثابت انسانی نہ ہوتا تو کوئی عین ثابت ظہور نہیں کرتا اور اگر اعیان ثابتہ کا ظہور نہ ہوتا تو کوئی عین خارجی ظہور نہیں کرتا اور رحمت الٰہی کا کوئی دروازہ وا نہیں ہوتا۔ پس عین ثابت انسانی کے ذریعہ اول، آخر سے متصل اور آخر، اول سے مرتبط ہوا۔ اس بنا پر عین ثابت انسان، تمام اعیان کے ساتھ معیت قیومیہ رکھتا ہے۔

حضرت اعیان واسماء میں تکثر وغیریت کا وارد نہ ہونا

خبردار! خبردار! (خدا دنیا وآخرت میں تمہارا نگہبان ہو) کہ عرفائے سالک کے کلمات اور اولیائے کامل کے بیانات میں متشابہات اور وہم انگیز امور کے پیچھے رہو اور گمان کرو کہ حضرت اعیان واسماء میں تکثر، تغیّر یا تمیّز پایا جاتا ہے یا آئینہ اور آئینہ میں صورت پائی جاتی ہے یا گمان کرو کہ اس حضرت میں کسی شے کا وجود ہے یا کسی حقیقت کا حصول ہے یا کسی عین کا نام یا کسی اسم کا نشان ہے، اس انداز میں کہ جو امور ممکن میں ہوتا ہے کہ خدا اس نسبت سے بلند وبالا اور برتر واعلیٰ ہے اور ان بزرگوں کے کلمات کی پیروی، ان کے مقصد کی گہرائی کا جائزہ لئے بغیر اور ان کی مراد کی حقیقت کی پوری تحقیق کئے بغیر، وہ بھی ایک ایسے ولی مرشد کے زیر نظر جو ان امور تک رسائی حاصل کرنے میں تمہاری ہدایت کرسکے، یہ بے سمجھی بوجھی پیروی تمہیں اس طریقہ توحید سے خارج کردے گی جو کہ ارباب معرفت واولیاء کا نور چشم وقرة العین ہے اور ان اسماء اللہ کے تئیں انکار والحاد کا باعث بنے گی جو کہ قلوب سالکین وعرفاء کا کعبہ ہیں۔[1]

اسمائے الٰہی کے اقتضا کے ساتھ اعیان خارجی کے ظہور کا تناسب

اعیان خارجی کا ظہور، اسمائے الٰہی کے اقتضا کے مطابق اس نظام وترتیب کی بنیاد پر ہوتا ہے جو علم ربوبی اور حضرت اعیان ثابتہ میں وجود رکھتا ہے۔ پس حقائق اسمائے الٰہی میں سے ہر حقیقت کی ایک رقیقت ہوتی ہے کہ جس کا مظہر، عالم غیبی میں ہوتا ہے اور سنت الٰہی میں ظاہر ومظہر کا حکم ایک ہوتا ہے اس بنا پر جو چیز اسم ''رحمن'' کا مظہر ہے اس میں رحمت غالب ہوتی اور وہ مظہر دیگر مظاہر لطفی وجمالی پرمحیط

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۳۵۔

وحاکم ہوتا ہے اور جو چیز اسم مالک وواحد کا مظہر ہے وہ مظاہر قہریہ کی بہ نسبت یہی صورت رکھتی ہے۔[1]

وجود سے اعیان ثابتہ کے بہرہ مند ہونے کی میزان کے باب میں قیصری کے نظریہ کی تنقید

تتمیم: اعیان اپنے تعینات عدمی کے لحاظ سے اور وجود مطلق سے اپنے امتیاز کی جہت سے عدم کی طرف پلٹتے ہیں ۔

قولہ: تتمیمٌ

یہ جو کہا ہے ''تتمیم'' تو میں کہتا ہوں کہ یہ تتمیم، ذوق ارباب معرفت کے مخالف اور ان کے کلمات کے منافی ہے، بلکہ توحید کے مخالف ایک مبتذل وبیہودہ مطلب ہے؛ کیا آپ کی نظر میں اس بات سے کہ ''اعیان ثابتہ نے ازل وابد کے اعتبار سے وجود کی بو نہیں سونگھی ہے'' اور اس بات سے کہ ''عالم غیب ہے اور کبھی اس نے ظہور نہیں کیا ہے اور خدا ظاہر ہے ہرگز نہاں وغائب نہیں رہا'' عرفاء کی یہی مراد ہے جو شارح فاضل نے ذکر کیا ہے؟ یا یہ کہ حضرت امیر المومنین (ع) کا کلام اپنی تمام لطافت کے ساتھ یہی رکیک توجیہ رکھتا ہے؟ نہیں ! بلکہ ان کی مراد بتوں کو توڑنا، اوہام کو مٹانا، غیر کو چھوڑنا اور بطور مطلق شرک کو دور پھینکنا ہے۔[2]

عین تجلیات میں آئینہ تجلیات

جائز ہے کہ وہ اعیان، اعیان خارجی ہوں، اسی وجہ سے کہا ہے کہ ''اگر تم چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ وہ عین حق کو دیکھے'' اس لئے کہ تمام حقائق اسمائیہ، حضرت احدیت میں عین ذات ہیں ---

قولہ: ویجوز أن یکون تلک الأعیان---

یہ جو کہا ہے ''جائز ہے کہ وہ اعیان، اعیان خارجی ہوں'' تو جائز نہیں ہے کہ اعیان سے مراد اعیان خارجی یا اعیان ثابتہ ہوں، کیونکہ خلقت وتجلی کی غایت، ذات واسماء کے سوا کچھ نہیں ہے، نیز اعیان، آئینہ تجلیات ہیں نہ کہ عین تجلیات اور یہ امر، حدیث قدسی سے بھی موافقت رکھتا ہے کہ فرمایا: میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا تو میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں'' یعنی اپنی ذات کو پہچنواؤں مقام کنزیت میں کہ جو مقام واحدیت

---

١ . مصباح الہدایہ، ص ٨٢۔

٢ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٢٤۔

ہے اور کثرت اسمائی جس میں نہاں کی گئی ہے تو خلق کو پیدا کیا تاکہ حضرت اسمائی سے اعیان خلقی میں تجلی کروں اور اپنے آپ کو تفصیلی آئینوں میں پہچنواؤں ۔[1]

اعیان ثابتہ وحقائق خارجیہ کے ظہور کی ترتیب کا بیان

مناسب ہے کہ شیخ عارف کامل، قاضی سعید قمی (رہ) نے بعض ارباب معرفت کے تفصیلی بیان کی جو تلخیص کی ہے، ہم اسے ذکریں ؛ وہ ''بوارق ملکوتیہ'' میں کہتے ہیں:

حقائق خارجی نے ان اسماء کے پردوں کے پیچھے نہاں ہونے کی حالت میں کہ جو ان کے شہود کا ذریعہ ہیں احتیاج ونیاز کے انداز میں اسماء سے درخواست کرتے ہوئے عرض کیا کہ عدم باعث بنا ہے کہ ہم ایک دوسرے کو دیکھنے اور اس حق کو پہچاننے سے جو آپ ہمارے اوپر رکھتے ہیں ناتواں اور عاجز ہیں اگر آپ ہمارے اعیان کو ظاہر کردیں تو آپ کا ہمارے اوپر انعام واحسان ہوگا اور ہم آپ کے حقوق کی ادائیگی پر قادر ہوسکیں گے، نیز آپ کی سلطنت وحاکمیت بالفعل حاصل ہوجائے گی جبکہ آج آپ بالقوہ اور لاؤ لشکر کے بغیر حاکم ہیں اور یہ چیز جو ہم آپ سے مانگ رہے ہیں اس کا فائدہ ہم سے زیادہ خود آپ کو حاصل ہوگا۔

جب اسمائے الٰہی نے حقائق غیبی کی بات سنی تو اپنے آپ کو دیکھا اور ممکنات کے قول کی تصدیق کی اور ان کے احکام کے ظہور کا مطالبہ کیا تاکہ ان کے اعیان ان کے آثار کے ذریعہ تمایز پیدا کرسکیں تو خلّاق ومدبّر وغیرہ نے اپنے آپ کو دیکھا تو نہ کوئی خلّاق نظر آیا نہ مدبّر اور نہ کچھ اور، لہذا یہ اسماء حضرت باری کے پاس آئے اور اس سے خطاب کر کے کہا کہ ''مناسب ہے کہ تم ان احکام کو ایجاد کرو جو ان کے حقائق کا تقاضا ہے'' تو حضرت باری نے فرمایا کہ یہ مسئلہ اسم ''قادر'' سے متعلق ہے اور میں اسی کے زیر احاطہ ہوں لہذا جاؤ اس کی پناہ حاصل کرو۔

تو ''قادر'' نے کہا کہ میں ''مرید'' کے زیر حاکمیت ہوں اور میں تمہارے کسی عین کو ایجاد نہیں کرسکتا ہوں مگر اختصاص پانے کے بعد اور یہ بات واقع نہیں ہوسکتی مگر مرید کے ذریعہ تخصُّص دیئے جانے اور اس حضرت کی جانب سے فرمان آ جانے کے بعد، اگر ایسا ہوتا ہے تو میرا ایجاد کرنے سے تعلّق ہوسکتا ہے اور میں ایجاد کرسکتا ہوں ۔ لہذا اسماء ''مرید'' کی خدمت میں شکوہ لے گئے اور ''قادر'' کی بات اس کے سامنے دہرائی۔

---

١ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٥٦۔

تو ’’مرید‘‘ نے کہا کہ ’’قادر‘‘ نے سچ کہا ہے لیکن مجھے یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا اسم ’’علیم‘‘ میں تمہارے آثار کے ظہور کا علم حاصل ہوا ہے؟ تاکہ میں تمہارے ان احکام کو تخصیص دوں جن کا خدا نے ارادہ کیا ہے، کیونکہ میں اس کی حاکمیت کے ماتحت ہوں ۔

تو سب کے سب اسم ’’علیم‘‘ کی جانب روانہ ہوئے تو ’’عالم‘‘[۱] نے فرمایا کہ تمہاری ایجاد کا علم حاصل ہوچکا ہے لیکن ادب کی رعایت، اَولیٰ ہے اور مسئلہ یہاں پر صرف احتیاج ونیاز سے وابستہ نہیں ہے، بلکہ دوبارہ اجازت لینا ضروری ہے اور ہم سب پر حاکم، حضرت صاحب ہیمنہ وسلطان ہے یعنی اسم ’’اللہ‘‘ ہے۔

چنانچہ اسماء حضرت الٰہی کے پاس جمع ہوئے اور اپنا ماجرا اس سے بیان کیا اور اپنے حقائق کے تقاضے کو اس کے سامنے واضح کیا، اس نے فرمایا: میں حق کہتا ہوں کہ میں ہی تمہارے حقائق کا جامع اور تمہارے مراتب پرمشتمل ہوں اور میں ذات مقدس وحضرت احدیت پر دلیل ورہنما ہوں، لہذا تم اور تمہارے دوست اپنی اپنی جگہ پہ ٹھہرے رہو تاکہ میں تمہارے مطالبے تمہیں عطا کردوں ۔

پھر فرمایا: {یٰا مَنْ ہُوَ} اے وہ کہ وہ ہے {یٰا مَنْ لاٰ ہُوَ اِلاّٰ ہُوَ} اے وہ کہ اس کے سوا کوئی وہ نہیں ہے؛ ملأ اعلیٰ میں نزاع چھڑی ہے اور اعیان یہ کہتے ہیں ۔ تو اس کے سرّ وباطن سے ندا آئی کہ ان کے پاس جاؤ اور اسماء میں سے ہر ایک سے اس کی حقیقت سے تعلق رکھنے والے اقتضا کو بیان کردو تو اسم ’’اللہ‘‘ اس حال میں باہر آیا کہ اسم ’’متکلم‘‘ بھی اس کے ساتھ تھا تاکہ وہ اس کی باتوں کا ممکنات واسمائے الٰہی کے سامنے ترجمہ کرے اور جو کچھ صاحب اسم کہہ رہا ہے ان کے روبرو بیان کرے تو اسم ’’عالم‘‘ ممکن اول کے ظہور سے متعلق ہوا اور ’’قادر‘‘ ممکن دوم کے ظہور سے اور ’’مرید‘‘ دیگر اعیان کے ظہور سے اور اس طرح زمانے اور وجودات، ظہور میں آئے۔

اور بات منازعت ومخالفت تک پہنچی جیسا کہ اسمائے جمالیہ وجلالیہ کا تقاضا ہے تو اعیان نے کہا کہ ہمیں ڈر ہے کہ کہیں ہمارا نظام خراب نہ ہوجائے اور ہم میں سے بعض دوسروں پر طغیان وزیادتی نہ کریں اور پھر ہم اسی عدم سے ملحق نہ ہوجائیں کہ جس میں ہم پہلے تھے لہذا دوبارہ اسم ’’علیم‘‘ و’’مدبّر‘‘ کی تعلیم سے اسماء کی پناہ میں گئے اور عرض کیا: اے وہ اسماء جو ہم پر سلطنت وحاکمیت رکھتے ہو اگر تمہارا کام معین میزان اور مشخص حد کے مطابق اس طرح ہو کہ تمہارے بیچ ایک ایسا امام وپیشوا ہو جو ہم سب کو اپنے زیر سایہ رکھے اور تمہاری تاثیرات کو ہم تک پہنچائے تو یہ ہمارے اور تمہارے دونوں کیلئے بہتر ہے تو انہوں نے سنا اور اس سلسلہ

---

۱ . البوارق میں ’’العلیم‘‘ ہے۔

میں اسم ''مدبّر'' کی پناہ حاصل کی اور ''مدبّر'' صاحب اسم کے پاس گیا اور حکم حق سے اسم ''ربّ'' کی خدمت میں جا کر عرض کیا کہ فرمان صادر ہوا ہے کہ تم بقائے ممکنات کیلئے جو مصلحت اقتضا کرتی ہے اسے انجام دو اس نے کہا میں دل وجان سے سنتا اور اطاعت کرتا ہوں پھر اس نے دو وزیر سے مدد لی جو ان کے مصالح سے متعلق تعاون کریں اور وہ دو ''مدبّر'' اور ''مفصّل'' ہیں ۔ قال اللہ تعالیٰ: {يُدَبِّرُ الأَمْرَ وَيُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُون}[1] یعنی تمہارا وہ پروردگار جو امام وپیشوا ہے۔ تو دیکھو کہ کلام خدا کس قدر محکم اور صنعت پروردگار کتنی متقن ہے۔[2] قاضی سعید کا کلام تمام ہوا۔[3]

ومیض (چمک)

حقائق عرفانی کو سمجھنے میں تامل کرنے کی ضرورت

شاید تم توفیق الٰہی اور اس کے حسن تائید سے اس رسالہ میں ذکر شدہ باتوں کا احاطہ کر لینے کے بعد (اور میں نہیں سمجھتا ہوں کہ ان باتوں کو تم نے کہیں اور سنا ہو) اس بات پہ قادر ہوگئے ہوگے کہ جو کچھ اس عارف نے رمز واشارہ میں کہا ہے اسے سمجھ سکو اور جو کچھ اس مکاشف نے اجمال سے بیان کیا ہے اس کی تاویل کو درک کرسکو۔

---

۱ . خدا فرماتا ہے کہ ''وہ اس کے امر کی تدبیر فرماتا اور آیات کی تفصیل دیتا ہے ، ہوسکتا ہے کہ تمہیں اپنے پروردگار کی ملاقات کا یقین حاصل ہوجائے'' سورۂ رعد، ۲۔

۲ . مجموعہ الرسائل، رسالۃ البوارق الملکوتیہ، ص ۳۰۷۔

۳ . جناب قاضی سعید قمی ایک دوسرے مقام پر بھی اس مطلب کی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ شرح الفوائد الرضویہ، ص ۸۸ میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

جب حقائق غیبی نے حضرت جمع وواحدیت واعیان ثابتہ میں (کہ جو اسمائے الٰہی کی صورتیں ہیں) ملاحظہ کیا کہ اسماء کے پردے میں وہ ایک دوسرے کے مشاہدہ سے محجوب ہیں تو حضرت اسمائے الٰہی میں جمع ہوئے اور ایک عاجز محتاج کی طرح اس کے حضور میں توسل کرتے ہوئے عرض پرداز ہوئے کہ ''عدم نے ہمیں ایک دوسرے کے دیدار سے بلکہ خود ہماری اپنی ذات کے دیدار سے محجوب کر رکھا ہے پس تو ہمیں فیض وجود عطا فرما اور ہمیں عالم شہود میں ظاہر فرما۔ جب اسماء نے ان کے سوال ودرخواست کی حقیقت کو سمجھا لیا تو حضرت اسم اعظم میں اجتماع کیا درگاہ حضرت غیبی میں ان کی شفاعت کی، اس حضرت نے اسماء کی شفاعت طلبی قبول کی اور ہویت غیبی وحضرت احدیت کا دامن تھام کر عرض کیا: ''اے ''ہُوَ''! اے وہ کہ تو ''ہُوَ'' ہے اور اے وہ کہ تیرے سوا کوئی ''ہُوَ'' نہیں ہے'' اور ان کی درخواست کو اس حضرت کے محضر میں پیش کیا تو یہ حکم اس حضرت سے صادر ہوا کہ میں نے ان کی درخواست کو قبول کیا اور تمہیں اجازت دی کہ تم ان کے حقائق کو حضرت غیب سے عالم شہادت میں ظاہر کرو۔

اس طرح خدا نے رحمت رحمانیہ (جو کہ بسط اصل حقیقت وجود ہے) کے ساتھ تجلی فرمائی اور اس تجلی سے حقائق کو لباس مخلوقات میں ظاہر فرمایا اور چونکہ حضرت جمع کے اندر، درگاہ حضرت ذو الجلال تک پہنچنے اور حق تعالیٰ کی بارگاہ میں نازل ہونے کا شوق، ودیعت کردیا گیا تھا لہذا زبان استعداد سے جو سب سے گویا زبان ہے اور زبان حال کے ذریعہ سوال سے جو سب سے رسا سوال ہے اور بیان ذاتی کے ذریعہ جو سب سے روشن بیان ہے اس نے دیگر اسماء کے توسط سے اسم اعظم سے کمال وجود کی استدعا کی تو اس (اسم اعظم) نے اپنی رحمت رحمانیہ (جو کہ بسط کمال وجود ہے) کے ساتھ اس پر تجلی کی اور قوس نزول وصعود وا ہوگئی اور عوالم غیب وشہود کو بسط رحمت رحمانیہ ورحمت رحیمیہ کے سبب، کمال ملا اور اس طرح وارد ہوا کہ ''اے رحمت کے ساتھ دونوں کو کھلا رکھنے والے'' اور خدا نے فرمایا کہ ''بلکہ اس کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں'' اسی وجہ سے ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' میں اس نے رحمن ورحیم کو اسم ''اللہ'' کا تابع قرار دیا۔

اور شیخ، صاحب فتوحات نے، فتوحات میں کہا ہے کہ ''وجود، بسم اللہ الرحمن الرحیم کے سبب ظاہر ہوا'' لہذا رحمت رحمانیہ ورحمت رحیمیہ اسم اللہ کی تفصیل کا مقام ہیں کہ جو مشیت مطلقہ کا مقام ہے۔

خبردار! خبردار! (خدا دنیا وآخرت میں تمہارا نگہبان ہو) کہ تم اس طرح کی باتوں کو اس کے ظاہر پر حمل کرو بغیر اس کے کہ اس کی گہرائی میں جاؤ اور ان بزرگوں کے خلاف طعن وتشنیع کا راستہ اختیار کرو بغیر اس کے کہ ان کے مقصود ومرام کو درک کرو جیسا کہ بعض عالم نماؤں کی روش ہے کہ مطالب کے عدم صحت کا معیار ان کے تئیں اپنی ناآگاہی، عدم درک اور عدم فہم کو قرار دیتے ہیں اور تم دیکھ رہے ہو کہ یہ افراد، بزرگوں پہ ہر طرح کی تہمت لگاتے اور ہر قسم کی غیبت کو ان مکاشفین کے حق میں جائز سمجھتے ہیں جبکہ غیبت، زنا سے بدتر ہے اور ان کا یہ عمل جاہلی تعصّب پر مبنی ہے۔ خدا ہمیں شیطان کے شر سے جو راہ رحمن کا رہزن ہے، محفوظ رکھے۔

ومیض

اور جان لو کہ جو کچھ ہم نے تمہیں سنایا اور تمہارے لئے اس کے راز سے پردہ اٹھایا وہ مسبَّبات کو اسباب کی طرف اور مربوبات (پرورش یافتہ) کو ان کے ارباب کی

جانب پلٹانے پر مبنی ہے جیسا کہ شیخ عارف خواجہ عبد اللہ انصاری [1] کہتے ہیں: ''ہمہ از آخر کار می ترسند ومن از اول'' [سب انجام کار سے ڈرتے ہیں اور میں آغاز کار سے] اور مولوی نے مثنوی میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے: ''دیدہ می خواہم سبب سوراخ کن'' [میں سبب کو سوراخ کرنے والی نگاہ چاہتا ہوں]۔

خلاصہ یہ کہ جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس عارف مکاشف کے ذوق کی بنا پر ہے جو عہد ازلی وقضا اولی کا یاد آور ہو، ورنہ انبیاء واولیاء کے پاک ومقدس ہیکلوں میں ظہور حقائق الٰہی کی ترتیب کے سلسلہ میں اس مطلب سے پردہ اٹھانے کیلئے دوسری نوعیت کا کلام لازم ہے۔ تو اگر تم آزاد منش ہو تو جو اسرارتمہیں سنائے جا رہے ہیں انہیں غور سے سنو۔[2]

عالَم، اسم اعظم کا ظہور اور مشیت مطلقہ کا مظہر

صادر اول: اسم اللہ کی تجلیات

سارا دار تحقق (وجود) عقول مہیمنہ قادسہ کی غایت القصویٰ سے لے کر عالم ہیولیٰ وطبیعت کی صف نعال کی نہایۃ النہایہ تک، حضرت اسم اللہ اعظم کا ظہور اور اس مشیت مطلقہ کی تجلی کا مظہر ہے جو کہ ام اسمائے فعلیہ ہے جیسا کہ کہا گیا ہے: {ظَہَرَ الْوُجُودُ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ} (وجود کو بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ظہور ملا ہے)۔[3]

فیض اقدس سے پہلا فیض حاصل کرنے والا

پہلا موجود جو حضرت فیض اقدس وخلیفہ کبریٰ سے فیض حاصل کرتا ہے وہ حضرت اسم اعظم یعنی اسم ''اللہ'' ہے اپنے مقام تعین کے اعتبار سے، تمام اسماء وصفات کی جامعیت اور تمام مظاہر وآیات میں ظہور کے ساتھ۔

پس، حقیقت لا متعین کا تعین اول، (درحقیقت) تمام تعینات وظہورات ہیں اور اسماء وصفات میں سے کوئی اسم وصفت اس فیض اقدس سے مرتبط نہیں ہے مگر اسم اعظم

---

١ . عبد اللہ بن محمد انصاری ہروی (٣٩٦ ـ ۴٨١ ھ ق) ملقب بہ ''پیر ہرات'' بزرگ محدث وعارف تھے؛ شیخ ابوا لحسن خرقانی کی بزم میں حاضر ہوئے، ان کے طریقہ کو پسند کیا اور ان کے جانشین ہوئے، ان کے علمی آثار میں ہے: منازل السائرین، زاد العارفین، رسالہ دل وجان۔

٢ . مصباح الہدایہ، ص ۸۴۔

٣ . سرّ الصلاۃ، ص ٨٥۔

کے توسط سے، وہ بھی منظم ترتیب کے ساتھ اور ہر ایک کے اپنے خاص مقام ومرتبہ کے اعتبار سے۔[1]

اسم اعظم کی تجلی میں تمام تجلیات کا منحصر ہونا

ازل سے لے کر ابد تک اسم اعظم کی تجلی کے سوا کوئی تجلی نہیں ہے اور اسم اعظم، محیط مطلق ازلی ابدی ہے اور دیگر اسمائ، اسم اعظم اور اس کے تجلیات جمالی وجلالی کے رشحات ہیں ۔[2]

تمام موجودات کے ظہور کا مبدأ

{ظَہَرَ الْوُجُودُ بِبِسْمِ اللہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْم} یعنی جو کچھ ظہور پاتا ہے اسم اللہ سے ظہور پاتا ہے۔ یہ اسم، تمام موجودات کے ظہور کا مبدأ ہے اور یہ اسم عبارت ہے شاید اسی سے جو ایک روایت میں ہے کہ {خَلَقَ اللہُ الْمَشِیْئَۃَ بِنَفْسِہا ثُمَّ خَلَقَ الأَشْیاءَ بِالْمَشَیْئَۃِ} اس نے مشیت کو کہ جو ظہور اول سے عبارت ہے بنفسہ یعنی بغیر واسطہ کے خلق کیا اور دیگر اشیاء کو مشیت کے ذریعہ خلق کیا۔[3]

باطن الوہیت اور اسم اللہ

رہا اسم اللہ تو کہا گیا ہے کہ وہ اسم ہے مرتبہ الوہیت کیلئے اور ظاہر امر یہ ہے کہ اللہ اپنے اس مرتبہ جامع کے اعتبار سے اسم وجود وتجلی ہے۔

قولہ: وامّا الإسم اللہ؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''رہا اسم اللہ۔۔'' تو بلکہ تحقیق مطلب یہ ہے کہ اسم ''اللہ'' اسم ہے احدیت جمعی اسمائی کیلئے عالم اسماء وصفات میں وجہہ ظہور کے اعتبار سے اور اس کی صورت، انسان کامل کا عین ثابت ہے۔ چنانچہ مقام الوہیت، اعیان وجودی اور مظاہر خلقی میں اسم اللہ کے ظہور کا مقام ہے احدیت جمع کے اعتبار سے، اسی طرح تدلّی الوہیت کا اور اس کے جمع الجمع کا مرتبہ عبارت ہے فیض مقدس سے کہ جو باطن الوہیت ہے، نیز باطن اسم اللہ اور اس کا مقام غیب بھی عبارت ہے فیض مقدس سے۔

---

۱ . مصباح الهدایہ، ص ۱۷۔

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۴۱۔

۳ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۱٦۔

پس مقام الوہیت اپنے باطن اور ظاہر کے لحاظ سے اسم اللہ کا مظہر ہے۔ اس اسم کے ظاہر اور باطن کی حیثیت سے۔[1]

مختلف وجودات پر اسم اللہ کی کیفیت تجلی کا تفاوت

بعض اسماء کی تجلی، بعض دیگر پر مقدم ہے تو ابتداء اً اسمائے محیط میں سے ہر ایک اسم کیلئے واقع ہوتی ہے اور اس کے حجاب میں اسم محاط کیلئے، لہذا دیگر اسماء کیلئے تجلی، اسم اللہ ورحمن کے احاطہ کے سبب ان دونوں کے واسطہ اور ذریعہ سے انجام پاتی ہے اور یہ غضب پر رحمت کے سبقت رکھنے کے اسرار میں سے ایک ہے اور اسم اللہ کی تجلی دیگر اسماء کیلئے اولاً (یعنی بلا واسطہ) ہے اور ہر حقیقت کے اعیان ثابتہ کیلئے؛ ثانیاً یعنی اسم اللہ کے واسطہ سے ہے سوائے انسان کامل کے عین ثابت کے کہ اس کیلئے تجلی ابتداء اً یعنی کسی بھی چیز کی وساطت کے بغیر واقع ہوتی ہے اور اعیان خارجیہ کیلئے تجلی تیسرے مرتبہ میں انجام پاتی ہے۔

اور تجلی عینی میں بھی اسم اللہ کی تجلی انسان کامل کیلئے کسی بھی صفت یا اسم کی وساطت کے بغیر اور دیگر تمام موجودات کیلئے اسماء کی وساطت سے واقع ہوتی ہے اور یہ ملائکہ کو آدم ؑ کا سجدہ کرنے سے متعلق حکم خداوندی کے اسرار میں سے ایک ہے، اگرچہ شیطان ملعون نے اپنے قصور کے باعث اس کی حقیقت کو نہیں سمجھا اور اگر اللہ تعالیٰ نے اپنے اسم جامع محیط کے ساتھ آدم ؑ پر تجلی نہ کی ہوتی تو تمام اسماء کی تعلیم حاصل کرنے کا امکان فراہم نہ ہوتا اور اگر شیطان، اسم اللہ کا مربوب ہوتا تو اس پر سجدہ کرنے سے متعلق خطاب واقع نہ ہوتا (یعنی وہ سجدہ کرنے پر مامور نہ ہوتا) اور آدم ؑ کی روحانیت سے کوتاہ ثبات نہ ہوتا اور آدم کے اسم اللہ اعظم کا مظہر ہونے نے اقتضا کیا کہ وہ عالمین میں اللہ کی جانب سے خلیفہ قرار پائیں ۔[2]

اسم جامع، ظہور اول

سب سے پہلی چیز جسے عالم وجود میں ظہور ملا وہ تمام انواع ربوبیات کا اسم جامع ہے، اپنے اس مظہر جامع کے ساتھ کہ جو انسان کامل سے عبارت ہے، اسے ظہور ملا۔[3]

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۲۹۳۔
۲ . شرح دعائے سحر، ص ۴۷۔
۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۸۔

اسم اعظم کا مظہر اول

اسم اعظم کے مظاہر میں سے سب سے پہلا مظہر جو ظاہر ہوا وہ رحمانیت ورحیمیت ذاتیہ کا مقام ہے اور یہ دونوں اسمائے جمالیہ سے تعلق رکھتے ہیں جو تمام اسماء پر مشتمل ہیں، اسی وجہ سے خدا کی رحمت اس کے غضب پر سبقت رکھتی ہے؛[۱] اور ان دونوں کے بعد، اسمائے

جلالیہ میں سے دیگر اسماء نے اپنے مقام ومرتبہ کے تناسب سے بالترتیب ظہور پایا۔[۲]

کعبہ، اسم اعظم کی تجلی گاہ

کعبہ جو امّ القریٰ اور بسط ارض کا مرکز ہے: {وَالأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِکَ دَحیٰها}[۳] اور ید اللہ ہے، اللہ کے روبرو ہے اور اس بیت المعمور کے روبرو ہے کہ جو سرّ قلب ہے اور آسمان چہارم پر ہے تو کعبہ جو امّ القریٰ ہے وہ اس بیت المعمور کا سرّ ہے کہ جو سرّ قلب ہے اور اس کا سرِّسرّ، ید اللہ ہے اور اس کا سرِّ مستسرِّ، اسم اللہ اعظم ہے۔[۴]

عقل کی ہویت

عقل اول

کیا حکمائے متألہ وفلاسفہ متقدم جیسے مفید ومعلّم صناعت فلسفہ اور اس کے بعد کے محققین کے ظاہر کلمات کا اختلاف، عرفائے بزرگوار اور بزرگواران عارف کے کلمات کے ساتھ، اس پہلی چیز کی کیفیت صدور اور تعین کے سلسلہ میں جو مبدأ اول سے صادر ہوا تمہارے کانوں تک پہنچا ہے؟ اثولوجیا کے ''دسویں میمر'' میں کہا ہے کہ اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ کیسے ممکن ہے کہ اشیاء وموجودات متکثر نے ایک ایسے واحد مبسوط سے وجود پایا ہو کہ جس میں کسی جہت سے ثنویت وکثرت نہیں ہے؟ تو ہم کہیں گےکہ اس لئے کہ وہ ایسا واحد محض مبسوط ہے کہ جس میں کوئی بھی چیز نہیں ہے تو جب وہ واحد محض ہوا تو تمام اشیاء اس سے صادر ہوتی ہیں اور اس کا

---

۱ . علم الیقین، ج ۱، ص ۱۰ (از رسولخداؐ)۔
۲ . مصباح الہدایہ، ص ۱۸۔
۳ . ''اور اس کے بعد زمین کو اس نے بچھایا'' سورۂ نازعات، ۳۰۔
۴ . سرّ الصلاۃ، ص ۶۵۔

سبب یہ ہے کہ وہ کسی طرح کی کوئی خاص ہویت نہیں رکھتا ہے لہذا ہر طرح کی ہویت اس سے صادر ہوتی ہے اور میں کہتا ہوں اور بات کا خلاصہ کرتا ہوں کہ وہ اشیاء میں سے کوئی شے نہیں ہے لہذا ہم تمام اشیاء کو اسی سے جانتے ہیں ۔ البتہ اگرچہ تمام اشیاء اسی سے صادر ہوئی ہیں لیکن پہلی ہویت (کہ میری مراد اس سے ہویت عقل ہے) وہ چیز ہے جو ابتداءً یعنی بلا واسطہ اس سے صادر ہوئی ہے، پھر ہویت عقل اور عالم عقلی کے توسط سے تمام ان اشیاء کی ہویتیں جو عالم اعلیٰ وعالم اسفل میں وجود رکھتی ہیں ۔ اس سے صادر ہوئی ہیں[1] حکیم کا کلام تمام ہوا۔

وجود منبسط، صادر اول

پھر انہوں نے اپنے مطلب کے اوپر اقامہ برہان کا سلسلہ شروع کیا کہ ہمیں اس کی احتیاج نہیں ہے، دیگر محققین جیسے رئیس فلاسفہ اسلام کا کلام کتاب شفاء [2] اور دیگر کتب میں اور شیخ مقتول[3] اور دوسرے بزرگان حکمت وائمہ فلسفہ کا کلام، فلسفی مذکور کے کلام کی طرف پلٹتا ہے۔

ایک دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ پہلا موجود جو خداوند متعال سے صادر ہوا اور حضرت جمع سے ظاہر ہوا وہ وجود عام ہے جو ذوات موجودات پر منبسط (گسترده) ہے کہ جس کی طرف خدا کے اس ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے کہ {وَمٰا أَمْرُنا إلاّ واحِدَةٌ}[4] اور {أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ} ۔[5]

صدر الدین قونوی، خلیفہ شیخ اکبر محیی الدین اپنی کتاب ”نصوص“ میں کہتے ہیں کہ حق سبحانہ سے اس کی وحدت وجود کی حیثیت سے بجز واحد کے کچھ صادر نہیں ہوسکتا، اس وجہ سے کہ واحد سے واحد ہونے کی جہت سے ایک سے زیادہ چیز کا ظاہر وموجود ہونا محال ہے لیکن ہماری نظر میں وہ واحد عبارت ہے اس وجود عام سے جو افاضہ کیا گیا ہے اعیان مکوّنات پر اور ان چیزوں پر جو اعیان مکوّنات سے ایجاد ہوچکے ہیں اور جو ابھی ایجاد نہیں ہوئے ہیں مگر ان کے وجود کے متعلق پہلے علم حق کا تعلق ہوچکا ہے اور یہ وجود اس قلم اعلیٰ کے بیچ کہ جو پہلا موجود ہے اور جسے عقل اول بھی کہا جاتا ہے اور دیگر موجودات کے بیچ مشترک ہے اور وہ ویسا

---

١ . اثولوجیا، ص ٢٩٣۔

٢ . شفا، الهیات، ص ٤٠٢، مقالہ نہم، فصل چہارم۔

٣ . شرح حکمة الاشراق، ص ٣٤٢، قسم ثانی، مقالہ دوم۔

٤ . ”ہمارا امر نہیں ہے سوائے ایک امر کے“ سورۂ قمر، ٥٠۔

٥ . ”تم جہاں رخ کروگے وہاں وجہ خدا ہوگا“ سورۂ بقرہ، ١١٥۔

نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ اہل نظر اب تک کہتے آئے ہیں ۔[1] ان کا کلام تمام ہوا۔ اور اسی طرح کی بات مفتاح الغیب والوجود میں بھی کہی گئی ہے۔[2]

اور کمال الدین عبد الرزاق کاشانی نے شرح اصطلاحات میں کہا ہے کہ تجلی شہودی، ظہور وجود ہے کہ جسے ''نور'' کا نام دیا جاتا ہے اور وہ عبارت ہے اسماء کی صورت میں اکوان کے اندر ظہور حق سے کہ جو اکوان، اسماء کے مظاہر ہیں اور یہ ظہور ہی نفس الرحمن ہے کہ جس سے ہر چیز وجود پاتی ہے۔[3] ان کا قول تمام ہوا۔

مطلع

اب وقت آ پہنچا ہے کہ ہم جامعہ علمی وعرفانی واخوت ایمانی کے بموجب اپنے اس فریضہ کی ادائیگی کے تئیں اقدام کریں جو ہم پر واجب ہوچکا ہے اور ان کے مطلوب ومقصود کے رخ سے اس طرح حجاب اٹھائیں کہ اختلاف برطرف اور اصلاح ذات البین حاصل ہوجائے کہ عرفاء کا شیوہ اگرچہ ماورائے عقل ہوتا ہے لیکن ہرگز عقل صریح وبرہان فصیح کے خلاف نہیں ہوتا ہے، بعید ہے کہ ذوقی مشاہدات، مخالف برہان ہوں اور براہین عقلی، اصحاب عرفان کے شہود کے برخلاف قائم ہوں ۔

تو اب ہم کہتے ہیں کہ اے برادر گرامی! جان لو کہ چونکہ حکمائے بزرگوار اور فلاسفہ معظّم، کثرت پہ اور عالم غیب وشہود میں مراتب وجود کے تحفظ، نیز اسباب ومسبَّبات کی ترتیب اور عوالم علیا وسفلی پہ نظر رکھتے ہیں لہذا ان کا یہ کہنا بجا ہے کہ پہلے عقل مجرد صادر ہوئی، پھر نفس، پھر اسی ترتیب سے ایک ایک کر کے مراتب کثرت کا آخری مرتبہ صادر ہوا تو مقام مشیت مطلقہ میں کسی قسم کی کثرت نہیں ہے، بلکہ کثرت اس کے بعد کے مرتبہ میں محقق ہوتی ہے کہ جو عبارت ہے مشیت مطلقہ کے تعینات سے لیکن ذات احدیت میں فانی ہونے اور کبریائے سرمدی میں مستہلک ہونے کے باعث، مشیت کا کوئی حکم ہی نہیں ہے تاکہ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکے کہ وہ صادر ہے یا غیر صادر۔

فلاسفہ کے مقصود کے متعلق امام خمینیؒ کی طرف سے وضاحت

البتہ چونکہ عرفاء واولیائے بزرگوار کی نظر، وحدت اور عدم مشاہدۂ کثرت پہ ہوتی ہے لہذا انہوں نے تعینات عالم پر خواہ ملک ہو یا ملکوت، ناسوت ہو یا جبروت نظر نہیں کی

---

۱ . رسالۃ النصوص، ص ۴۷۔

۲ . مفتاح الغیب والوجود، ص ۶۹۔

۳ . اصطلاحات، ص ۱۱۸۔

ہے اور ان کا ماننا ہے کہ وجود مطلق کے تعینات (کہ جنہیں ''ماہیات'' اور ''عوالم'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، وہ جو بھی عوالم ہوں) اعتبار وخیال ہیں اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ ''عالم، آزاد منش افراد کی نظر میں خیال در خیال سے عبارت ہے'' اور شیخ کبیر محیی الدین کا کہنا ہے کہ ''عالم غیب ہے اور کبھی اس نے ظہور نہیں کیا ہے اور حق ظاہر ہے، کبھی غیب میں نہیں رہا''؛ تمام شد۔

تو دار تحقق اور بزم غیب وشہود میں سوائے حق تعالیٰ کے کوئی ظاہر وباطن اور اول وآخر نہیں ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے وہ سب وہم کی فریب کاریاں اور خیال کے اختراعات ہیں ۔

مطلع

صدور یا تجلی وظہور

بلکہ ہم (مطلب سابق کی طرف) لوٹتے اور کہتے ہیں کہ محقق قونوی کا کلام بھی عرفائے کامل کی نظر میں معتبر نہیں ہے، بلکہ جسے انہوں نے اولیائے بزرگوار کے کلمات میں شمار کیا ہے وہ ان کے یہاں باطل ہے اور اہل معرفت کے بازار میں بے قیمت، کیونکہ صدور میں ایک صادر اور ایک مصدر کا ہونا ناگزیر ہے اور صدور، غیریت وسوائیت سے متقوّم ہوتا ہے اور یہ بات شیوۂ عرفاء کے خلاف اور ذوق صاحبان یقین کے ساتھ غیر متناسب ہے، اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ جب وہ اس کی تعبیر کرنا چاہتے ہیں تو ''ظہور'' اور ''تجلی'' سے تعبیر کرتے ہیں ؛ آیا خدا کے سوا کوئی چیز وجود رکھتی ہے کہ اس کی طرف صدور کی نسبت دی جاسکے؟ نہیں بلکہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْباطِنُ} ۔[۲]

ہمارے مولا ابو عبد اللہ الحسین (ع) دعائے عرفہ میں فرماتے ہیں کہ ''کیا تیرے غیر کیلئے وہ ظہور ہوسکتا ہے جو تیرے لئے نہ ہو'' اور ولی خدا نے (کہ میری جان ان پہ قربان) کتنا صحیح فرمایا ہے۔

پس عالم اپنی سوائیت کی جہت سے کبھی ظاہر نہیں ہوا اور کلی طبیعی تو اہل حق کی نظر میں غیر موجود ہے لیکن جہت سوائیت سے ہٹ کر عالم خدا کا اسم ''ظاہر'' ہے۔

---

۱ ۔ کلمات مکنونہ، ص ۱۱۔

۲ ۔ ''وہی اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے'' سورۂ حدید، ۳۔

مطلع

شہود کثرت ووحدت کے منظر سے ظہور حق کی حقیقت

یہ جو کچھ بیان کیا گیا حکم ہے اس شخص کا جس کے اوپر سلطان وحدت غالب اور حق نے قہر کے ساتھ اس کے کوہ انیت پر تجلی کی ہو اور اسے پارہ پارہ کردیا ہو اور وحدت تامہ وملکیت عظیمہ کے ساتھ اس کے اوپر ظہور کیا ہو جیسا کہ قیامت کبریٰ میں تجلی فرمائے گا لیکن جو شخص کثرت کو (حجاب وحدت کے بغیر) مشاہدہ کرتا اور وحدت کو کثرت کی طرف سے غفلت کئے بغیر دیکھتا ہے وہ ہر صاحب حق کو اس کا حق دیتا ہے اور ایسا شخص ''حکم عدل'' کا مظہر ہوتا ہے کہ جو حد سے تجاوز نہیں کرتا اور بندوں پر ظلم روا نہیں رکھتا ہے تو وہ کبھی حکم کرتا ہے کہ کثرت کو تحقق ملا ہے اور کبھی حکم کرتا ہے کہ کثرت، ظہور وحدت سے عبارت ہے۔ چنانچہ صاحب مقام برزخیت کبریٰ، فقیر متوکل برخدا {قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ}[1] کا اوج حاصل کرنے والا، برگزیدہ ومحبوب ومورد رضا کی جانب سے ایک امام معصوم ؑ کے بیان میں آیا ہے کہ ''ہمارے لئے خدا کے ساتھ ایسے حالات ہوتے ہیں کہ ان حالات میں وہ، وہ ہوتا ہے اور ہم، ہم ہوتے ہیں اور وہ ہم ہوجاتا ہے اور ہم وہ ہوجاتے ہیں''۔[2]

اور اہل معرفت مخصوصاً شیخ کبیر محی الدین کے کلمات اس طرح کی باتوں سے پر ہیں جیسے ان کا یہ کہنا کہ ''حق، خلق ہے اور خلق، حق؛ جبکہ حق، حق ہے اور خلق، خلق''۔[3] اور اپنے فصوص میں کہا ہے:

جو شخص اعداد کے بارے میں ہماری بیان کردہ باتوں، نیز اس بات سے آگاہ ہو کہ ان کی نفی، ان کا عین اثبات ہے تو وہ جانتا ہے کہ حق منزہ، خلق مشبّہ ہے اگرچہ خلق، خالق سے متمایز ہے تو امر خالق، مخلوق اور امر مخلوق، خالق ہے۔

یہاں تک کہ وہ کہتے ہیں:

فالحقّ خلق بہذا الوجہ فاعتبروا — ولیس خلقاً بذاک الوجہ فادّکروا

من یدر ما قلتُ لم تخذل بصیرتہ — ولیس یدریہ إلا من لہ البصر

جمّع وفرّق فإنّ العین واحدۃ — وہی الکثیرۃ لا تبقی ولا تذر

یعنی حق اس نظر سے خلق ہے پس دقت کیجئے اور اس جہت سے خلق نہیں ہے لہذا خوب غور کیجئے۔ جو کوئی میری کہی ہوئی باتوں کو درک کر لے گمراہ نہیں ہوگا

---

۱ . سورۂ نجم، ۹۔

۲ . کلمات مکنونہ، ص ۱۰۱ (کچھ اختلاف کے ساتھ)۔

۳ . فصوص الحکم، ص ۱۱۲ (کچھ اختلاف کے ساتھ)

اور سوائے صاحب بصیرت کے کوئی میری ان باتوں کو درک نہیں کر سکتا ہے، اس نے جمع وپراگندہ کیا جبکہ حقیقت ایک اور واحد ہے اور وہی حقیقت، کثیر بھی ہے نہ کسی چیز کو باقی رکھتی ہے نہ چھوڑتی ہے۔[1]

موجودات کا مطالعہ اور صادر اول کی تعیین

اب موجودات عالم کو زیر مطالعہ قرار دیتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون صادر اول بننے کی قابلیت ولیاقت رکھتا ہے۔

موجودات ممکنہ یا جوہر ہیں یا عرض، جوہر عرض کے برخلاف، وجود میں مستقل ہوتا ہے اور وہ یا فعلیت تمام یا قوۂ محض یا فعلیت وقوہ سے مجتمع ہوتا ہے؛ آخری قسم میں حالّ کی فعلیت، قوہ میں وہ صورت جسمیہ ہے جو تمام صورتوں کے ساتھ مرکب ہے اور وہ صورتیں بالترتیب عبارت ہیں صورت عنصریہ، صورت معدنیہ، صورت نباتیہ، صورت حیوانیہ اور صورت انسانیہ سے۔

صورت نباتیہ، صورت حیوانیہ اور صورت انسانیہ کو (کتاب نفس میں) نفوس میں شمار کرتے ہیں کہ جو بدن سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکہ اشیاء عالم، ان اقسام سے خارج نہیں ہیں -

اب یہ دیکھنا ہے کہ ان میں سے کون صادر اول ہے۔

اگر عَرَض، صادر اول ہو تو اس سے پہلے جوہر کو صادر ہونا چاہیے اور یہ خلاف فرض ہے یا لازم آتا ہے کہ عرض جو رتبہ متاخر میں واقع ہے جوہر کو ایجاد کرے جو کہ رتبہ مقدم میں واقع ہے اور یہ محال ہے؛ علاوہ برایں، عَرَض، صادر اول بننے کی قابلیت ہی نہیں رکھتا ہے۔

اگر ہیولیٰ جو کہ قوۂ محض ہوتا ہے صادر اول ہو تو ہیولیٰ وصورت کے درمیان طبیعیات میں جو تلازم ثابت ہے باطل ہوجائے گا؛ علاوہ برایں، ہیولیٰ جو کہ قوۂ محض ہے وہ کیسے مستقل ہوسکتا ہے؟

اگر صورت، صادر اول ہو تو بھی صورت وہیولیٰ کے درمیان کا تلازم باطل ہوجائے گا جبکہ ان دونوں کا تلازم، برہانی ہے۔

اگر نفس، صادر اول ہو تو لازم آتا ہے کہ بدن جو نفس کا متعلق ہے اس سے پہلے ہو یا یہ کہ نفس اپنے متعلق کو ایجاد کرے جبکہ فعل نفس، متعلق کے توسط سے ہی انجام پاتا ہے۔

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص۶۴۔

اگر صادر اول، جسم ہو تو جسم چونکہ مرکب ہے لہذا الواحد کے برہان وقاعدہ کے خلاف لازم آتا ہے۔

صادر اول، صرف الفعلیۃ وبسیط الہویۃ

پس صادر اول ایک ایسا موجود ہونا چاہیے جو صرف الفعلیۃ اور بسیط الہویۃ ہو اور اس کے نام کا انتخاب بھی آپ کے اختیار میں ہے، اس کا ''نور'' یا ''روحانیت محمدیہ ﷺ'' یا ''عقل اول'' یا ''قلم'' یا جو آپ کا جی چاہے نام رکھ لیں ۔

اب رہی دلیل نقلی اس بات کے اوپر کہ صادر اول، عقل ہے تو وہ پیغمبر اکرم ؐ کا یہ قول ہے کہ {أَوَّلُ مٰا خَلَقَ اللہُ الْعَقْلَ} (سب سے پہلے اللہ نے عقل کو خلق کیا) اور حضرت امیر (ع) کا قول ہے کہ جب آپ سے عالم علوی کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ''وہ مادّوں سے عاری اور قوہ واستعداد سے خالی صورتیں ہیں جن کیلئے حضرت حق نے تجلی کی تو وہ روشن ہوگئیں اور ان کا مطالعہ کیا تو جگمگا اٹھیں، اس نے ان کی ہویت میں اپنی مثال ڈال دی اور ان سے اپنے افعال ظاہر کئے۔۔'' [1] اگرچہ اس حدیث کی ظاہری عبارتیں اس سے الگ ہیں ۔[2]

صادر اول کے بارے میں فلاسفہ وعرفاء کا اختلاف

اس بات میں فلاسفہ اور عرفاء کے درمیان اختلاف ہے کہ فلاسفہ صادر اول کو ماہیت اور محدود جانتے اور غیر حق کو صاحب حد مانتے ہیں ؛ [3]لیکن عرفاء اس بات کے قائل ہیں کہ وجود، وجود ہونے کی حیثیت سے غیر محدود اور صرف الوجود ہے اور وجود محدود وصاحب ماہیت کا صدور اس سے محال ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ مبدأ اعلیٰ اور وجود صرف بما انہ وجود سے عقل اول بطور اطلاق وعدم تحدد، صادر نہیں ہوئی ہے اور صادر اول، صرف الوجود کی صرافت وبساطت کی طرح اَبسط نہیں بلکہ ماہیت اور حد سے مقید ہے، اسی طرح صادر ثانی اور عقل دوم یہاں تک کہ عقول ونفوس کے مراتب تمام ہو کر عالم طبیعت شروع ہوجائے اور بالآخر ہیولائے اولیٰ تک سب کے سب ایک محدود وجود ہیں جو محدود اور صاحب ماہیت، وجود سے صادر ہوئے ہیں اور اس طرح وہ اشیاء کیلئے طولیت کے قائل ہیں کہ

---

۱ . غرر الحکم ودرر الکلم، ج ۲، ص ۲۱۷۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳٦۷۔

۳ . شفاء، الہیات، ص ۵۳۱؛ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق: حکمۃ الاشراق، ج ۲، ص ۱۲٦۔

ایک، دوسرے کے طول میں واقع ہوا ہے اور سب کے سب موجود محدود اور صاحب ماہیت ہیں ۔

عرفاء کہتے ہیں کہ موجود محدود کا موجود غیر محدود سے صادر ہونا محال ہے۔[1]

اس میزان کے تحت کہ خود فلاسفہ موجودات واشیاء ممکنہ کے سَبْر وتقسیم کے مقام پہ کہتے ہیں کہ موجودات یا قائم بالذات ہیں یا اپنے قیام میں غیر کے محتاج:

جو غیر کا محتاج ہے: وہ یا غیر میں حالّ ہے اور غیر اس سے مستغنی، یا غیر میں حالّ ہے اور غیر اس سے مستغنی نہیں ہے؛

وہ جو محلّ جس سے مستغنی ہے عَرَض ہے اور وہ جو محلّ جس سے مستغنی نہیں ہے صورت ہے؛

اور محلّ، مادہ وہیولیٰ ہے اور حالّ ومحلّ کا مجموع مرکب، جسم ہے؛

اور وہ جو اپنے قیام میں کسی چیز کا محتاج نہیں ہے: یا مادی ہے یا مادی نہیں ہے؛

وہ جو مادی ہے یا مادہ وطبیعت اور لواحق مادہ کے مقارن ہے یا مقارن نہیں ہے؛

وہ جو مادی نہیں ہے اور مقارن مادہ وطبیعت ہے نفس ہے اور جو مقارن مادہ وطبیعت نہیں ہے وہمجرد ہے۔[2]

پھر فلاسفہ کہتے ہیں کہ اعراض، حق بسیط ومبدأ اعلیٰ سے صادر نہیں ہوسکتے، کیونکہ عرض کیلئے موضوع لازم ہے اور پہلے موضوع محقق ہو تب عرض موجود ہو اور موضوع وجسم بھی صادر اول نہیں ہوسکتے، کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے اور مرکب من حیث انہ مرکب ایسے بسیط واحد سے صادر نہیں ہوسکتا جو تمام جہات سے بسیط ہو۔

رہا مادہ وہیولیٰ تو وہ بھی صادر اول نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اس کا قیام، صورت سے ہے اور جب تک صورت نہ ہو مادہ موجود نہیں ہوسکتا اور اس صدور، صدور صورت کے بغیر محال ہے۔

اور اسی طرح صورت، مادہ سے متقوّم ہے لہذا صورت بھی مادہ کے بغیر صادر اول نہیں ہوسکتی ہے، یہ بیان موجودات طبیعی ومادی سے متعلق تھا۔

---

۱ . فتوحات مکیہ، ج ۳، ص ۴۴۳؛ مصباح الانس، ص ۶۹؛ اسفار، ج ۲، ص ۳۲۳۔

۲ . شفاء، الہیات، ص ۳۱۲؛ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، مطارحات، ج ۱، ص ۲۲۰؛ اسفار، ج ۴، ص ۲۳۴۔

رہی وہ چیز جو مادی نہیں ہے اگر وہ مادہ ولواحق مادہ کے مقارن ہو تو بھی صادر اول نہیں ہوسکتی، کیونکہ وجود، مقارن مادہ ہے، اس بنا پر صادر اول کو مجرد ہونا چاہیے اور وہ عبارت ہے عقل اول سے۔[1]

عرفاء کا فلاسفہ پر اشکال یہ ہے کہ اسی بیان سے کہ اشیاء دیگر صادر اول نہیں ہوسکتی ہیں، عقیدۂ فلاسفہ کی بنا پر عقل اول بھی صادر اول نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ وہ محدود اور ماہیت والی ہے لہذا وہ اس بات کی قابلیت ولیاقت نہیں رکھتی ہے کہ ایسی چیز سے صادر ہوسکے کہ جو خود تعین ومحدودیت نہیں رکھتی ہے۔[2]

یعنی کیسے ہوسکتا ہے کہ متعین ومحدود چیز، محدود ہوتے ہوئے ایسے غیر متعین صرف الوجود سے صادرہوجائے جو صراحت میں کمال غیر محدودیت ہے؟

اس بنا پر حدود وماہیات کو بیان میں نہیں لایا جاسکتا اور ماہیات وحدود، شوائب واوہام کے علاوہ کچھ نہیں ہیں اور اصلاً تعین وحد، نظام وجود میں ناقابل تصدیق ہے اور ماہیات کا وجود بالکل باطل ہے جیسا کہ فلاسفہ اپنی کتاب کے مباحث میں آغاز ورود میں لکھتے ہیں کہ ماہیات، موجودات بالعرض ہیں اور ان کی طرف وجود کی نسبت کو بالعرض مانتے ہیں اس لئے کہ متعلّم، آغاز ورود میں تحقق ماہیات سے بھرے ہوئے دل اور وہم کی شیطنت کے ساتھ جو کچھ دیکھتا ہے تعینات، کثرات، انسان، حیوان اور نبات وغیرہ کو دیکھتا ہے لہذا ایسے شخص سے جس کی آنکھ، کان اور دل، اباطیل سے پر ہے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ماہیات، موجود نہیں ہیں ۔

اس بنا پر یہ لوگ حامل متعلمین کی رعایت کیلئے پہلے ماہیات کے اوپر بالعرض وجود کا اطلاق کرتے ہیں اور اواسط یا اواخر کتاب میں جب متعلمین دائرۂ تقلید سے ایک قدم باہر آجاتے اور اوہام کے چھلکے علمی تربیت کی راہ سے زائل ہوجاتے ہیں تب کہتے ہیں کہ ''الماہِیّۃُ مِنْ حَیْثُ ہِیَ لَیْسَتْ اِلاّٰ ہِیَ'' یعنی ماہیت موجود نہیں ہے اور وجود بالعرض معنی نہیں رکھتا ہے، اگر وجود بالحقیقہ نہ ہو تو وجود بالعرض کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ وہ عدم سمجھا جائے گا۔ بنابریں، ماہیات کو الگ رکھنا ضروری ہے: {اِنْ ہِیَ اِلاّٰ أَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوہا أَنْتُمْ وَآباؤُکُمْ ما أَنْزَلَ اللہُ بِہا مِنْ سُلْطانٍ} ۔[3]

(یہ تو بس کچھ نام ہیں جو تم نے اور تمہارے باپ داد نے رکھ لئے ہیں، اللہ نے ان کے سلسلہ میں کوئی برہان نازل نہیں کیا ہے)۔

---

۱ . شرح اشارات، ج۳، ص ۲۱۰؛ اسفار، ج ۷، ص۲۵۸۔

۲ . مصباح الانس، ص ۷۰۔

۳ . سورۂ نجم، ۲۳۔

صادر اول (وجود وسیع بسیط)

ماہیات والے وجودات، حق سے صادر نہیں ہوئے ہیں اور تشکیک، مراتب وجود میں باطل ہے، بلکہ ایک وجود مستقل بسیط ہے، ایسا نہیں ہے کہ پہلے عقل، پھر ایک ہیولیٰ ہو۔ ہیولیٰ، عقل اول کے ساتھ ایک ہے یعنی اصلاً کوئی حد ہی نہیں ہے کہ دو چیز ہوں اور کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو وجود کو مقید ومحدود کرے، بلکہ کہنا چاہیے کہ لفظ صدور کو ہٹا کر یا کہئے کہ صدور، عبارت ہے ظہور سے اور صرف الوجود غیر متعین ظہور رکھتا ہے اور یہ وجود بسیط ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ایک وجود ہو اور دوسرا وجود اس سے زیادہ بسیط ہو اور عقل اول، سب سے زیادہ بسیط ہو مگر متعین، نہیں بلکہ صرف الوجود نے پوری اَبسطیّت اور غیر محدودیت کے ساتھ ظہور کیا ہے، اب اس کا نام ظہور ہو یا صدور ہو یا جلوہ ہو، سب ایک کمال ہے جس نے ظہور کیا ہے اور ایک جمال ہے جس نے تجلی کی ہے اور ایک حقیقت نوریہ واحدہ کے علاوہ جو کہ وجود اَبسط اور وجود منبسط سے عبارت ہے کوئی اور چیز نہیں ہے اور وہ وجود ہے جو نور، ظہور، کمال اور جمال ہے اور وجود کی حقیقت نوریہ ہے جو علم، قدرت اور ارادہ ہے۔

حقیقت نوریہ وجودیہ ہے جو بطور لا محدود ولا متناہی، وسیع ومستطیل ہے، ایک ہویت اور ایک حقیقت کے ساتھ، بغیر مراتب، بغیر تفاوت اور بغیر ماہیات وحدود کے جس نے اعماق کو پر کر رکھا ہے اور یہ حدود، عدمیات کے سوا کچھ نہیں ہیں بلکہ شوائب واوہام ہیں ۔ یہ عقلوں اور نگاہوں کی کمزوری ہے کہ وہ نور کے مقابل میں ظلمت کو کوئی چیز سمجھتے ہیں ۔ مثلاً اگر آفتاب اشراق نور کرے اور نور جھروکوں سے تابش کرنے لگے تو انسان کو کئی نور نظر آئے گا جبکہ اگر قدرت عقل سے صرف نور کو دیکھ سکے اور ان وسائط کو جو عدم نور ہیں اور کچھ نہیں ہیں نظر میں نہ لائے اور ان حدود کو جو عدم محض ہیں لغو قرار دے تو اسے ایک حقیقت نوریہ سے زیادہ کچھ نظر نہ آئے گا جس طرح کہ اگر کمرے سے باہر جاتا تو ایک حقیقت دیکھتا اور اگر ان کھڑکیوں کو خراب کردیتا تو ایک نور دیکھتا اور پھر اگر کوئی رات میں ایک فانوس لے کر ایسی سڑک کے بیچ سے جائے کہ جس کے کنارے درخت لگے ہوں تو جس درخت کے کنارے پہنچے گا، دیکھے گا کہ اس کے مقابل کا درخت سایہ نہیں رکھتا ہے اور دیگر درخت سایہ رکھتے ہیں اور جب چلنے لگے گا تو دیکھے گا کہ سایے بھی چلنے لگے ہیں ؛ اسی طرح اگر آفتاب میں راستہ چلو اور آفتاب مثلاً مشرق کی جانب سے روشن ہو اور تمہارا قامت رسا، شعاع آفتاب کے مقابل میں ہو اور نور آفتاب تمہارے قامت بالا پہ پڑا ہو تو مخالف سمت سے ایک سایہ پیدا ہوگا اور جب چلنے لگو گے تو دیکھوگے کہ وہ سایہ بھی چل رہا ہے اور خیال کروگے کہ وہ سایہ کوئی چیز ہے جو تمہاری ہمراہی ومصاحبت کر رہا ہے جبکہ وہ کچھ نہیں ہے، عدم نور ہے اور تمہارے مقابلہ میں نور سے خالی ہے، ایک قدم جو اٹھاؤگے تو نور مانع کے بغیر تابش کرے گا اور تمہارا بدن آگے کے قدم پہ نور کے چمکنے سے مانع ہوگا اس طرح سے کہ اگر تم

متوجہ ہوجاؤ اور اصل نور کو دیکھ سکو تو ایک نور دیکھوگے اور یہ حد کوئی چیز نہیں ہے جو موجب تکثر ہو، ایک ہویت واحد بسیط وآبسط ہے کہ اس ہویت کے سوا کچھ نہیں ہے۔

یہ نہ کہئے کہ اگر سارا عالم ایک ہویت، ایک جلوہ اور ایک ظہور انبساطی ہے تو پھر تجدد معنی نہیں رکھتا ہے کہ ایک گروہ جائے اور اس کے پیچھے دوسرا گروہ آ جائے۔

کیونکہ پھر ہم کہیں گے کہ یہ خیال اور وہم ہے، اگر ایک آئینہ کمرے کے اندر رکھ دیا جائے اور آفتاب ایک روشندان سے اس کمرے میں تابش کرے تو یہ نور تو براہ راست، پشت دیوار پہ چمک نہیں سکتا ہے، اسے کمرے کے اندر کے آئینہ کے وسیلہ سے اور دیگر آئینوں کی مدد سے پشت دیوار پر چمکایا جاسکتا ہے اور اس نگاہ میں کثرت، تقدم وتاخر اور اول وآخر نظر آئے گا لیکن ذات نور پہ نگاہ کرنا اور نظر کو صرف النور تک پہنچانا اس طرح ممکن ہو کہ یہ خُلُوّ نظر، انسان کو تکثر نہ دکھائے (یعنی، اگر تمام آئینے توڑ دیئے جائیں) تو ایک نور نظر آئے گا اور درمیان میں تقدم وتاخر، اول وآخر اور مقدم وتالی نہ رہے گا بلکہ صرف ایک حقیقت رہ جائے گی لیکن قوت نظر کی ضرورت ہے کہ انسان اس تکثر کو ہٹا دے۔

چشم محاط ماہیت کے دیکھنے پر مجبور ہے

یہ تعمّق اور قوت نظر قوی اور تسویلات وشوائب سے خالی عقول کیلئے فراہم ہے تاکہ صرافت وجود کو دیکھ سکے اور اصل نور پہ نگاہ کرسکے۔

لیکن تمہارا حدقہ چشم چھوٹا ہے اور اس گھرے ہوئے حدقہ سے ان انوار سے عبور کر کے کہ جو نگاہ میں محدود لگتے ہیں اصل نور کو دیکھنا ممکن نہیں ہے اس حدقہ چشم نے صرف محدودیتوں کو دیکھا ہے اور انسان، حیوان، ما وشما اور عالم طبیعت کو دیکھتا ہے لیکن اگر حدقہ چشم کشادہ اور بڑا ہو کہ عالم، قصر اور دار امکان کے کنگرے سے عبور کر کے عالم طبیعت وعالم امکان پہ نگاہ کرسکے تو ایک ہویت اور ایک حقیقت کو صراحت ذات کے ساتھ، تفاوت، کثرت اور تعدد کے بغیر دیکھے گا اور سمجھ لے گا کہ حدود وماہیات کچھ نہیں ہیں اور عقل اول ایسا موجود نہیں ہے جو ماہیت اور وجود سے مرکب ہو بلکہ ایسا وجود ہے جو واجب الوجود کے کمال کا فاقد ہے۔ البتہ یہ فقدان ایسی چیز نہیں ہے جو عقل اول کی حقیقت وجودی سے منضم ہو۔

اسی طرح عقل ثانی ایسا نور ہے جس میں عقل اول کا کمال نہیں پایا جاتا ہے اور یہ اس میں عقل اول کے کمال کا نہ ہونا اس کے ساتھ مل کر دو چیز نہیں ہے بلکہ نور

وظلمت کے مانند ہے کہ ظلمت، عدم نور ہے اور ایسا نہیں ہے کہ اگر نور نہ ہو تو ظلمت کوئی چیز ہو۔

اور اسی طرح عقل ثالت ہے، الی آخرہ۔

بالجملہ؛ یہ اعدام کی جالیاں ہیں جو کثرت دکھاتی ہیں وگرنہ ایک حقیقت اور ایک ہویت ہے اور جہاں اس ہویت کا نور نہیں چمکا وہ عدم ہے اور ان عدموں سے، متخیّلہ عقل میں ظلمتیں پیدا ہوتی ہیں کہ انہیں ماہیات جان کر گمان کرتا ہے کہ عالم میں ایک وجود اور ایک ماہیت ہے اور نتیجتاً ما، شما اور انسان وحیوان کو دیکھتا اور گزشتہ وآئندہ خیال کرتا ہے جبکہ اگر دقت نظر اوج عالم پہ جا پہنچے اور وہاں سے نگاہ کرے تو ایک حقیقت کے سوا کچھ نہ دیکھے گا اور وہ بس صرف الوجود کا ظہور اور تجلی ہے۔

مطلق آوازہا از شہ بود   گرچہ از حلقوم عبد اللہ بود [1]

اگرچہ وہ انسانی وحیوانی آئینوں سے تجلی دکھاتا ہے اور تم نے چونکہ اپنے حدقہ چشم کو وسعت نہیں دی ہے لہذا ان ماہیات کو دیکھتے ہو اور اگر حدقہ کو وسیع کر لو تو ایک حقیقت دیکھوگے اور باقی سب تمہیں عدم، نظر آئے گا۔[2]

وجود، صادر اول

عقل اول اور صادر اول، وجود کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے، کیونکہ حق سے وجود کے علاوہ کچھ صادر نہیں ہوسکتا اور جہت صدور، فقط وجود ہے۔

مطلب تک پہنچنے کیلئے ہمیں چند مقدمہ کی احتیاج ہے:

مقدمہ اول یہ ہے کہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ بسیط من جمیع الجہات سے واحد کے سوا کچھ صادر نہیں ہوسکتا اور عقل اول جو کہ صادر اول ہے اس کی جہت وجودیہ، مبدأ اعلیٰ سے صادر ہوئی ہے۔

---

۱ . ''ساری آوازیں بطور مطلق، اسی شاہ کی ہیں اگرچہ وہ عبد اللہ کے حلق سے نکلیں'' مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۳۶۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۸۴۔

مقدمات مطلب کا بیان

اس مقدمہ کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم مقدمہ دوم یہ کہیں کہ چونکہ عقل اول، معلول ہے اور بحکم معلولیت، علت سے ناقص تر ہے تو عقل اول تجزیہ وتحلیل عقلی سے مرکب قرار پائے گی تو پھر یہ نہ کہا جائے کہ اس مبدأ سے جو تمام جہات سے بسیط ہے، مرکب صادر ہوا ہے لہذا اس قول کو برطرف کرنے کیلئے ہم کہتے ہیں کہ نقص جو کہ امر عدمی ہے مبدأ سے صادر نہیں ہوا ہے بلکہ وہ جہت جس کے باعث، صدور، محقق ہوا ہے وہ وہی عقل اول کی جہت وجودیہ ہے۔

مقدمہ دوم یہ ہے کہ بحکم معلولیت، معلول، وجود علت سے ناقص تر ہے اور محال ہے کہ دو ایسی چیزوں میں سے جو تمام جہات سے ایک دوسرے کے مساوی ہوں کوئی ایک، دوسرے کیلئے علت ہو، پس وجود علت، وجود معلول سے قوی تر اور وجود معلول، اس سے ضعیف تر ہے؛ درنتیجہ، معلول اول کا وجود، صرف وجود نہیں ہوسکتا کہ عقل اس کی تحلیل اور تجزیہ نہ کرسکے اور معلول اول، واجب تعالیٰ کے مثل نہیں ہے کہ وجود کے علاوہ کوئی ایسا مفہوم جس کا مصداق، غیر وجود ہے اس پر صادق نہ آ سکے۔

مقدمہ سوم یہ ہے کہ تحلیل کی دو قسمیں ہیں: تحلیل خارجی؛ تحلیل عقلی؛

اگر تحلیل کے بعد دو مختلف جنس پیدا ہوجائیں تو یہ تحلیل خارجی ہے جیسا کہ پانی کے تجزیہ کے بعد آکسیجن اور ہیڈروجن اور ہوا کے تجزیہ کے بعد ازٹ (نٹروجن) اور آکسیجن حاصل ہوتا ہے اور اگر خارج میں حاصل تحلیل، محلَّل کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو تو ایسے محلل کو بسیط کہتے ہیں جیسے قدماء کے نظریہ کی بنا پر عناصر اربعہ (یعنی آگ، پانی، مٹی اور ہوا) ہیں ۔

بسائط خارجیہ اور ترکیب عقلی

بسائط خارجیہ جب مورد تحلیل عقلی واقع ہوتے ہیں تو وہ مرکب عقلی ہوتے ہیں اس لئے کہ عقل، مقام تحلیل میں ان کیلئے ایک وجود اور ایک نقص وحد کی قائل ہوتی ہے، اگرچہ نقص وحد ومحدودیت، امر وجودی نہیں ہے کہ وجود کے ساتھ مل کر دو مستقل اور ایک دوسرے سے مخلوط چیز قرار پائیں ۔

ترکیب اس معنی سے اعم ہے جو سادہ ذہنوں میں پایا جاتا ہے، سادہ ذہن خیال کرتے ہیں کہ اردہ (کوٹا ہواتل) وشیرہ یا انگبین (شہد) وسرکہ ہونا چاہیے اور انہیں مخلوط کرنا ہوگا تب مرکب حاصل ہوگا۔

اگر دو مفہوم ایک دوسرے کے متقابل ہوں، ایک شے سے انتزاع ہوں اور ان کا مصداق مختلف ہو تو اس شے کو مرکب کہیں گے، برخلاف ان مفاہیم کے جو ایک

دوسرے کے ساتھ متوافق ہیں اگرچہ عالم مفہومیت میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہوں لیکن ان کا مصداق مختلف نہ ہو اور ان سب کیلئے ایک مصداق سے زیادہ نہ ہو جیسے علم، قدرت، حیات، ارادہ اور وجود کا مفہوم کہ اگرچہ مفہوم کی روسے ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں لیکن محال ہے کہ مصداق میں با ہم تفاوت رکھتے ہوں اور علم کا مصداق، قدرت، حیات، ارادہ اور وجود کے مصداق کے علاوہ ہو یا برعکس ہو۔

لہذا ذات باری سے باوجودیکہ بسیط من جمیع الجہات ہے، متعدد مفاہیم، انتزاع ہوتے ہیں اور عقل ہر چیز کی تحلیل کرسکتی ہے سوائے ذات بسیط من جمیع الجہات کے کہ اس کی اصلاً تحلیل نہیں ہوسکتی ہے اور وہ اس طرح صرف الوجود ہے اور صرافت رکھتی ہے کہ تحلیل عقل کا نتیجہ، عین محلَّل ہوتا ہے اور عقل جس قدر صرف الوجود کی تحلیل کرے گی اس سے وجود کے علاوہ کوئی اور چیز حاصل نہیں ہوگی لیکن موجودات ممکنہ میں اگر دو مفہوم ایک دوسرے سے مختلف ومتقابل ہوں تو محال ہے کہ جو چیز ایک جہت سے ان دو میں سے ایک کا مصداق ہے وہ اسی جہت سے دوسرے کا بھی مصداق ہو۔ مثلاً یہ کہیں کہ زید فقہ کا عالم اور موسیقی کا جاہل ہے یا جیسے کہ عقل اول کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ موجود اور ناقص ہے کہ مفہوم ناقص بھی اسی جہت پر منطبق ہو بلکہ اس کے اندر جو علت کی بہ نسبت، جہت تضییق، محدودیت اور حیثیت تعین پائی جاتی ہے وہ مفہوم ناقص کا مصداق ہے، برخلاف حضرت احدیت کی بہ نسبت، مفہوم موجود ومفہوم کامل کے کہ مصداق موجود وہی مصداق کامل اور مصداق کامل وہی مصداق موجود ہے بلکہ مصداق کامل، جہت وجود ہے شدت وقوت اور صرافت وکمال کی صفت کے ساتھ اور ان دونوں میں سے ہر مفہوم، حضرت باری پر وجود کی جہت وحیثیت سے صادق ہے لیکن دیگر موجودات پر دو مفہوم موجود وناقص میں سے ہر ایک، ایک حیثیت سے صادق نہیں ہے۔

تو وہ مفاہیم جو حضرت حق پر صادق ہیں جیسے مبدأ، ربّ، محیی، قادر، ازلی اور ابدی، ان سب کا مصداق ایک ہے اور سب اسی ایک جمال کی طرف اشارہ کرتے ہیں -

بالجملہ؛ خدا جس حیثیت وجودیہ سے ربّ العالمین ہے اسی سے قادر، مبدأ ازلی اور ابدی ہے۔

ترکیب کی چہارگانہ قسمیں

مطلب کی تشریح وتوضیح کیلئے ہم کہتے ہیں کہ ترکیبات مختلف ہیں، ایک ترکیب، صورت وہیولیٰ سے ہوتی ہے، ایک ترکیب، اجزا مقداریہ سے ہوتی ہے، ایک ترکیب، ترکیبات مشہور کے مانند امور موجودۂ مختلفہ سے ہوتی ہے اور ایک ترکیب وجود وعدم سے ہوتی ہے جو سب سے بری ترکیب ہے۔ البتہ آخری قسم کو جو ہم ترکیب کہتے ہیں

تو وہ دیگر ترکیبات کے مثل نہیں ہے کہ مرکب کے اجزائ، متأصل اور ایک دوسرے کی متقابل، اشیاء ہوں، بلکہ یہ ترکیب، ایک عقلی ترکیب ہے جو وجدان وفقدان سے مخلوط ہے اور مرکب کا ایک جزء موجود نہیں ہے اور اس کے مفہوم کا ایسا مابازاء خارجی نہیں ہے جو مشہود، محسوس، قابل اشارہ اور سنخ وجود سے ہو۔

بالجملہ؛ مرکب کی ایک قسم ایسی ہے جو انحلال عقلی سے وجدان وفقدان میں منحل ہوتی ہے اور یہ دو مفہوم، ایک حیثیت سے ایک وجود پر صادق نہیں آتے بلکہ مختلف ومتضاد حیثیتوں سے ایک وجود پر صادق آتے ہیں، برخلاف بسیط من جمیع الجہات کے کہ اگرچہ مختلف مفاہیم اس پر صادق آتے ہیں لیکن وہ حیثیت وجود کے علاوہ اور کوئی حیثیت نہیں رکھتے ہیں اور جو تمام جہات سے بسیط الحقیقہ ہے کہ وہی تمام جہات سے واجب الوجود بھی ہے اس پر تمام مفاہیم ایک حیثیت سے صادق ہیں اور اس کی وجود کے علاوہ کسی اور چیز سے تحلیل نہیں ہوتی ہے اور جتنی بھی اس کی تحلیل کی جائے وجود کے علاوہ کچھ اور حاصل نہیں ہوتا ہے اور مقابل میں جو مفہوم اس کے اوپر قابل صدق ہے وہ سوائے حقیقت واحدۂ خارجیہ کے کوئی وجود نہیں رکھتا ہے۔

اگرچہ عقل اول میں بھی علم، قدرت، حیات اور ارادہ وغیرہ کے مفاہیم، مصداق واحد رکھتے ہیں اور وہ سب کے سب ایک حیثیت سے اس پر صادق آتے ہیں لیکن دیگر مفاہیم جیسے واجب کی بہ نسبت ناقص ہونا اور وجود تام نہ ہونا وجود کی جہت وحیثیت سے اس پر صادق نہیں ہیں ۔

الحاصل؛ جب عقل، صادر اول کو ملاحظہ کرتی ہے تو دیکھتی ہے کہ یہ وجود، مرتبہ ذات میں، اپنے وجود میں مستقل نہیں ہے یعنی ممکن ہے کہ وجود رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور اس موجود سے اس حد ونقص کے ساتھ کہ جو وجود میں استقلال نہیں رکھتا ہے ایک حد کا انتزاع کرتی اور اسے اس حد کے ساتھ بھی تجزیہ کرتی ہے اگرچہ حد، موجود کے باہر نہیں ہے بلکہ واقعی فقدان ہے۔

مبدأ بسیط سے امر واحد کا صدور

ایک اور مقدمہ یہ ہے کہ جو چیز واجب الوجود سے صادر ہوتی ہے وہ ایک ایسا بسیط امر وجودی ہے جس میں اس کے صادر ہونے کی حیثیت سے کوئی ترکیب نہیں ہے لیکن جب وہ صادر ہوجاتی ہے تو امر عدمی اور نقص کے ہمراہ ہوتی ہے اور یہ جہت نقص، بحکم معلولیت ہے۔

الحاصل؛ واجب الوجود سے دو چیز صادر نہیں ہوتی تاکہ برخلاف قاعدہ، بسیط سے کثیر صادر ہوجائے بلکہ صادر، ایک حقیقت بسیطہ کے علاوہ کہ جو فقط وجود ہے

کچھ اور نہیں ہے اور دوسری چیز جو مابازاء رکھتی ہو صادر نہیں ہوتی اور صادر بسیط ہوتا ہے۔ البتہ اپنی علت کی بہ نسبت، معلول کے تنگ ہونے کے بموجب، صدور کے بعد اس صادر کے لوازم میں سے ہے کہ وہ اپنی علت کی بہ نسبت، ناقص ہو لہذا یہ صادر، صدور کے بعد، نقص کے ہمراہ ہوتا ہے اور نقص، خارج میں واقعیت نہیں رکھتا ہے، بلکہ نقص کا مصداق حقیقی وہی وجود معلول ہے اور ہم جو اصالت الوجود کی بحث میں برابر چیخ چلّا رہے تھے کہ وجود سے ہٹ کر کوئی چیز، متأصل نہیں ہے اور ماہیت ہیچ اور عدم ہے، واقعیت نہیں رکھتی ہے تو اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ اس کا نقص اور عدمی ہونا بھی واقعیت نہیں رکھتا ہے بلکہ ہماری مراد اس بات سے کہ ماہیت واقعیت نہیں رکھتی ہے یہ ہے کہ ماہیت ایسی چیز نہیں ہے جو کہ موجود اور متأصل ہو۔

اور اگر اب تک ہم یہ کہتے رہے ہیں کہ جو کچھ خارج میں ہے وہ وجود کے سوا کچھ نہیں ہے تو وہ اس معنی کو سمجھانے کیلئے تھا کہ یہ گمان نہ ہو کہ ماہیت خارج میں موجود ہے وگرنہ موجودات ممکنہ تو وجود وماہیت سے مرکب ہوتے ہیں اور یہ ترکیب حقیقی ہے اور وہ دو حیثیت کے لحاظ سے مفاہیم کے تحت واقع ہوتے ہیں اور جیسا کہ حمل شائع صناعی کے ساتھ ہم کہتے ہیں کہ عقل اول موجود ہے جبکہ حمل شائع میں محمول کے مصداق کا واقع اور خارج میں ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم اسی ترتیب سے حمل شائع کے ساتھ کہتے ہیں کہ عقل اول، علت اور واجب الوجود کی بہ نسبت ناقص ہے تو عقل اول، مفہوم ناقص کا مصداق ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے کہا کہ حمل شائع صناعی میں مصداق محمول کا حقیقتاً خارج میں ہونا ضروری ہوتا ہے ورنہ حمل شائع نہ رہ جائے گا۔ اس بنا پر عقل اول، وجود وعدم سے مرکب ہے۔

بالجملہ؛ عقل اول کا وجود ان دونوں جملوں ''ہٰذا موجودٌ بالحمل الشائع'' اور ''ہٰذا ناقصٌ بالحمل الشائع'' میں مشار الیہ ہے اور جس طرح وہ مفہوم وجود کا مصداق ہے اور اس کا وجود واقعیت رکھتا ہے اسی طرح مفہوم ناقص کا بھی مصداق ہے تو ناقص کا مصداق بھی خارج میں ہے۔ البتہ جیساکہ ہم نے کہا ہے اور پھر کہہ رہے ہیں کہ ہم قائل ہیں کہ نقص، خارج میں ما بازاء وجودی نہیں رکھتا ہے بلکہ خارج میں امر عدمی ہے لیکن یہ عدم خارج میں واقعیت رکھتا ہے۔

صادر اول کی ترکیب وجود وعدم سے

بنابریں، عقل اول، کمال ونقص اور وجود وعدم سے مرکب ہے اور ترکیب عقلی کے معنی یہی تھے جو کہ ہم نے بیان کئے تو ترکیب عقلی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ عقل اول، خارج میں، واجب الوجود کے مثل، تمام جہات سے بسیط ہو اور جس طرح واجب کسی طرح کی ترکیب نہیں رکھتا ہے وہ بھی ترکیب نہ رکھتی ہو اور عقل بغیر میزان کے اور بغیر اس کے کہ خارج میں ان کے وجود کی نوعیت مختلف ہو ایک کو مرکب اور دوسرے کو بسیط مان لے، کہا جاسکتا ہے کہ اصلاً معنی نہیں رکھتا ہے کہ عقل ایسی بے تکی بات کہے، بلکہ معلول اول، خارج میں عدم سے متشابک ومتعانق، وجود

ہے اور وجود وعدم سے مرکب ہے اور یہی ترکیب عقلی کے معنی ہیں اور ترکیب کے عقلی ہونے کی علت یہ ہے کہ عقل تحلیل میں فقدان ونقص وعدمیت کو ایک طرف اور وجدان ووجود کو دوسری طرف قرار دے سکتی ہے۔

پس عقل اول خارج میں مرکب ہے، اگرچہ اس کی ترکیب عدم اور وجود سے اور نقص اور کمال سے ہے اور اس کی عدمیت بھی خارج میں واقعیت رکھتی ہے۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں کہ زید اعمیٰ ہے تو عَمیٰ گرچہ امر عدمی ہے لیکن یہ عدمیت، خارجیت رکھتی ہے جیسے امیّت کہ خارجیت رکھتی ہے لیکن امر وجودی نہیں ہے۔

چونکہ عقل اول، خارج میں وجود وعدم سے ترکیب رکھتی ہے جو کہ سب سے بدتر ترکیب ہے لہٰذا صادر اول، تمام جہات سے بساطت نہیں رکھتا ہے اور جو چیز قاعدۂ ''الواحدُ لاٰ یصدر منہ إلاّ الواحد'' (واحد سے صادر نہیں ہوسکتا مگر واحد) میں مسلّم اور برہانی ہے فقط، بسیط من جمیع الجہات ہے کہ جس میں کسی طرح کی ترکیب راہ نہیں رکھتی ہے لہٰذا عقل اول سے کہ جو عدم سے متشابک وجود ہے کثیر صادر ہوسکتا ہے۔ البتہ اس کی عدمی جہت سے کوئی چیز صادر نہیں ہوسکتی تاکہ یہ کہا جاسکے کہ عدم منشأ اثر نہیں ہے، بلکہ بہرحال کثرتیں، وجود سے صادر ہوتی ہیں ۔ البتہ مُتَحیّث سے جو کہ وجود سے کثرت حیثیات کے باعث، صوادر کثیرہ صادر ہوتے ہیں ۔

بالجملہ؛ متحیث جو اصل وجود ہے مصدر آثار ہوتا ہے لیکن چونکہ اس میں مختلف ومتکثر حیثیتیں (جیسے حیثیت عدمی اور حیثیت وجودی) ہوتی ہیں لہٰذا مختلف، کثیر اور متفرق صوادر اس سے صادر ہوتے ہیں جس طرح سے آپ باوجود اس کے ایک ارادہ کے مالک ہیں لیکن چونکہ آپ کے اندر مختلف حیثیتیں کہ جن میں اکثر عدمی ہیں پائی جاتی ہیں لہٰذا مختلف کام اور متکثر صوادر آپ سے صادر ہوتے ہیں لیکن خدا ایسا ارادہ رکھتا ہے جو عین ذات ہے اور عدمی حیثیتیں اصلاً وہاں راہ نہیں رکھتی ہیں اور وہ تمام جہات سے بسیط ہے لہٰذا اس سے ایک چیز صادر ہوتی ہے جو کثرت نوعی یا کثرت فردی نہیں رکھتی ہے۔

اس مقدمہ کے ذکر کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اگر عقل اول اور صادر اول، کثیر ہو اور اس میں ترکیب ہو تو لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ سے واحد ہونے کی حیثیت سے کثیر صادر ہوا ہو۔

اب اگر عقل اول، واحد ہے تو اس سے بھی واحد صادر ہونا چاہیے اس طرح سے کہ عالم میں فقط ایک سلسلہ طولی ہو بغیر اس کے کہ عرضی کثرتیں حاصل ہوں اور مثلاً سو انسان ایک وقت میں اور ایک عرض میں نظر آئیں ۔

اس اشکال کو رفع کرنے کیلئے ہر صنف نے عالم میں حصول کثرت کی توجیہ کے سلسلہ میں الگ راستہ کھولا اور عالم میں وقوع کثرت کی توجیہ وتاویل کی اور اس

کی علت بیان کی ہے اور قاعدہ ’’الواحد لاٰ یصدر منہ إلاّ الواحد‘‘ کا موضوع ایسی چیز کو قرار دیا ہے جو واجب الوجود من جمیع الجہات اور بسیط من جمیع الجہات کے علاوہ کسی اور چیز پر منطبق نہ ہو اور صرف اسی پر قابل انطباق ہو کیونکہ اس کے علاوہ جو بھی ہے اس میں جہت کثرت ہے اور وہ نقص وکمال سے مختلط یا دو یا چند چیز سے مرکب ہے اور چونکہ شے سے کثرتوں کے صادر نہ ہونے کے اوپر قاعدۂ الواحد کے علاوہ کوئی اور دلیل نہیں ہے لہذا قاعدہ کی موضوعیت سے عقل اول کے باہر ہوجانے کے بعد تو عقل اول سے صدور کثرت کیلئے راستہ کھولا جاسکتا ہے۔

عقل اول سے صدور کثرت کی کیفیت سے متعلق فخررازی کا اشکال

ہاں! غلط فہمی نہ ہو جیسا کہ فخر رازی اس غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں کہ بعض کثرتیں، عدمی واعتباری جہت وحیثیت سے کیسے صادر ہوتی ہیں؟[1] جس طرح سے کہ بعض صوادر، جہت وجودی سے صادر ہوتے ہیں، اس لئے کہ کسی نے نہیں کہا ہے کہ عقل اول کی حیثیت وجودیہ کے مقابل کی حیثیت سے کچھ صادر ہوتا ہے، بلکہ حیثیت وجودی کے مقابل کی حیثیت کے لحاظ سے خود عقل اول کے وجود سے بعض کثرتیں صادر ہوتی ہیں ۔

بعض حضرات نے عقل اول میں تکثر کے اعتبارات وجہات کو دو چیز مانا ہے، ایک جہت وجودی اور دوسرے جہت نقص کہ پہلی جہت سے عقل ثانی کو وجود ملا اور جہت دوم کے لحاظ سے فلک اول موجود ہوا ہے۔[2]

بعض نے عقل اول میں جہات اعتباریہ کو کثیر جانا ہے؛[3]مثلاً انہوں نے کہا ہے کہ عقل اول کیلئے چند اعتبار سے کہ جو وجوب بالغیر، جہت امکان اور ماہیت سے عبارت ہے۔

دوسرے لفظوں میں؛ عقل اول کا وجود اس کی ماہیت میں ایک اضافہ رکھتا ہے، اس معنی میں کہ ایک ماہیت، اس وجود کو قبول کرنے والی ہوتی ہے، پس عقل اول کیلئے ایک وجوب بالغیر، ایک وجود اور ایک ماہیت ہوتی ہے۔

یا کہا جاتا ہے کہ عقل اول کیلئے مبدأ کا تعقّل اپنی ذات کا تعقل اور اپنی ماہیت کا تعقل ہے اور ان تعقّلوں میں سے ہر ایک کے لحاظ سے ایک چیز صادر ہوتی ہے، تعقل

---

۱ . فخررازی، شرح اشارات، ج ۲، ص ۴۸؛ مباحث مشرقیہ، ج ۲، ص ۵۳۱؛ نقد المحصل، ص ۳۳۷۔
۲ . شفاء، الهیات، ص ۵۳۴؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۲۵۶؛ شرح ہدایہ اثیریہ، ص ۳۶۴۔
۳ . شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۶؛ درة التاج، ص ۸۴۵۔

مبدأ سے کہ جو تعقل گرامی ہے عقل دوم تعقل وجود سے نفس فلک اول اور تعقل ماہیت سے کہ جو اَخَسّ ہے صورت فلک صادر ہوئی ہے۔

بعض اوقات جہات اعتبار کو عقل میں چار چیز بتایا گیا ہے:

الف: وجود عقل، اس لحاظ سے کہ وہ مبدأ اور اس کے اثر کا ربط ہے؛

ب: عقل کی ماہیت مظلمہ؛

ج: عقل کی جہت امکانیہ؛

د: اصل وجود عقل، کسی دوسری چیز کے ساتھ اس کے لحاظ کرنے اور دوسری چیز کیلئے اس کے ربط ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے۔

جہت اول کے لحاظ سے وجود عقل اول سے عقل دوم صادر ہوئی ہے اور جہت دوم کے لحاظ سے وجود عقل اول سے ہیولیٰ ومادہ فلک صادر ہوا ہے اور جہت سوم کے لحاظ سے وجود عقل اول سے صورت فلک صادر ہوئی ہے اور جہت چہارم کے لحاظ سے وجود عقل اول سے نفس فلک اول، صادر ہوا ہے۔

لیکن جہات متکثرہ کہ کبھی انہیں دو جہت، کبھی تین جہت اور کبھی چار جہت بتایا گیا ہے؛ غلط فہمی وخدشہ کے اسباب نہ بن جائیں جیسا کہ فخر رازی غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں ۔

ان کا ایک شبہہ (جیسا کہ گزر چکا) یہ ہے کہ حکماء کی بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کا کہنا ہے کہ عقل اول کی جہت نقص سے کچھ صادر ہوتا ہے جبکہ عدم سے کچھ صادر نہیں ہوتا ہے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ حکماء کی مراد یہ نہیں ہے کہ امر عدمی وسلبی سے کچھ صادر ہوتا ہے بلکہ ان کا مقصود یہ ہے کہ تمام صوادر، وجود عقل اول سے لیکن بلحاظ حیثیات، صادر ہوتے ہیں ۔ مثلاً عقل اول، وجود اشرف واکمل وکل الکمال سے قریب ہونے، اس کا اثر ہونے اور اس کا تعقل کرنے کے لحاظ سے ایک وجود بنا عقل دوم کے صدور کا موجب بنتی ہے اور اپنے نقص کے تعقل کے لحاظ سے کہ وہ وجود میں کوئی استقلال نہیں رکھتی ہے اور فقیر محض اور ناقص ہے اس کے وجود سے ایک اور چیز صادر ہوتی ہے جیسا کہ ہم ایک تخیل رکھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہم فلسفہ پڑھتے ہیں اور یہ علم ریاضی وفکری ہماری کمال کا باعث ہوتا اور اس سے ہم بوئے عالمیت کا استشمام کرتے ہیں لہذا شادماں وخراماں ہوجاتے اور انبساط پیدا کرلیتے ہیں پھر عالم کے مختلف فنون پہ نظر ڈالتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ ہم چند روز بیٹھے اور عالم میں وقوع کثرت کی علت کے بارے میں ہم نے مطالب کا ایک سلسلہ تیار کرلیا ہے اور آخر کار یقین بھی حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے ہمارے اندر شکستگی وافسردگی پیدا

ہوجاتی ہے تو یہ افسردگی وانبساط ہمارے وجود میں ہوتا ہے۔ اس بنا پر، وجود واحد سے کمال ونقص کی حیثیتوں کے لحاظ سے مختلف آثار ظہور وبروز پیدا کرسکتے ہیں ۔

فخر رازی کا ایک اور شبہہ

فخر رازی کا دوسرا شبہہ یہ ہے کہ اگر حکماء کا قول درست ہے تو پھر ان کے کلمات میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے جبکہ بعض کہتے ہیں کہ عقل اول ایک جہت وجود وکمال وتعقل، مبدأ کے تئیں رکھتی ہے کہ اس جہت سے عقل دوم موجود ہوئی ہے اور ایک جہت نقص رکھتی ہے کہ اس سے فلک اول، موجود ہوا ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ وہ ایک جہت ماہیتی اور ایک جہت امکانی رکھتی ہے کہ صورت فلک اس کی جہت ماہیت سے اور نفس فلک اول اس کی جہت امکان سے صادر ہوئی ہے تو یہ اختلاف کلمات بتاتا ہے کہ ان کا قول صحیح نہیں ہے۔[1]

اس شبہہ کا جواب بھی واضح ہے، کیونکہ فخر رازی کے فریق سخن، اہل خُبرہ فن ہیں اور یہ اختلاف کلمات، اختلاف لُبّی نہیں ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ اگر کسی نے فلک کو متکثر خیال کیا اور اس کیلئے، نفس مادہ وہیولیٰ اور صورت کا قائل ہوا تو ایسے شخص کے مقابل میں وہ لوگ بھی عقل اول کو متکثر مانتے ہیں اور اگر کوئی فلک کو ایک چیز حساب کرتا ہے تو اس کے مقابل میں وہ بھی عقل اول کیلئے صرف ماہیت کا اعتبار کرتے ہیں ۔

علاوہ بر این، یہاں دو مطلب ہے، ایک یہ کہ عالم میں کثرت کیوں واقع ہوئی ہے جبکہ قاعدۂ ''الواحدُ لاٰ یَصدُرُ منہ إلاّ الواحد'' برہانی ہے اور اس کا لازمہ یہ ہے کہ عالم میں صرف ایک سلسلہ طولی ہونا چاہیے کہ سب بسائط ہوں ولو یہ کہ جو حلقہ وسلسلہ طولی کے آخر میں واقع ہو وہ بسیط ہونے میں دوسروں سے ضعیف تر ہو۔

اس شبہہ کر رد کرنے کیلئے اتنا ہی کافی ہے کہ قاعدۂ الواحد کا موضوع، مبدأ المبادئ میں منحصر ہے اور عقل اول، واحد نہیں ہے اس لئے اس سے کثیر کا صادر ہونا ممکن ہے اگرچہ عقل اول میں جہات کا تین یا چار ہونا غلط ہو۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ عالم میں وقوع کثرت کی کیفیت کیا ہے اور کس طرح کثرت واقع ہوئی ہے؟ البتہ یہ ایک دوسرا مطلب ہے اس کا جواب اشکال سے کوئی ربط نہیں ہے اگرچہ حکماء نے اعتبار جہات کثرت میں غلطی بھی کیا ہو پھر بھی جواب تمام ہے۔

---

۱ . شرح اشارات، ج ۲، ص ۴۸؛ مباحث مشرقیہ، ج ۲، ص ۵۳۰۔

بالجملہ؛ عالم میں کثرت اسی طرح سے حاصل ہوئی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہاں تک کہ بات دسویں عقل اور نویں فلک تک پہنچی ہے۔

البتہ کسی کو یہ کہنے کا حق ہے کہ دسویں عقل سے بھی ایک نفس صادر ہوتا اور اس طرح آخر کار عرضی کثرتیں پیدا نہیں ہوتیں ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دسویں عقل نے ہیولیٰ ومادۂ اولیٰ کو صادر کیا ہے کہ جو حرکت افلاک کے ذریعہ (کہ جو لا متناہی حرکت دوریہ ہے) لا محدود انفعالات واستعدادات کی صلاحیت رکھتا ہے، جب لامتناہی انفعالات واستعدادات کی قابلیت رکھنے والا مادہ ایک ایسے فعال مربی کے ساتھ جمع ہوجائے کہ جس کی تاثیر لا متناہی ہے تو اس کی تربیت سے استعدادات، قوہ سے فعلیت کو پہنچ جائیں گی اور عالم میں عرضی کثرتیں اور اختلافات واقع ہوں گے۔

یہ مشائین کے قول کا ماحصل تھا۔

مشّائین، اتحاد عاقل ومعقول کے قائل نہیں ہیں [1] اور مبدأ، ذات اور اپنی ماہیت کے تئیں عقل اول کے تعقل کو صور ارتسامیہ کے ذریعہ مانتے ہیں ۔[2]

اور تعقلات مختلف کے انہیں صور ارتسامیہ کو کثرات مختلف کے صدور کا منشأ (سرچشمہ) جانتے ہیں اور چونکہ وہ علم ارتسامی کے قائل ہیں، اس لئے اصلاً وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کثرتیں، صور مرتسمہ علمیہ کے مطابق بلا واسطہ، حضرت حق سے صادر ہوتی ہیں ۔ ہاں ! وہ باری کی صور مرتسمہ علمیہ کو متکثر اور ذات سے منفصل مانتے ہیں ۔

عقول عشرہ، ہیئت قدیم کی یادگار

ایک تنبیہی جہت اس مسئلہ میں باقی رہ گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ کیوں عقول کو عقول عشرہ میں منحصر مانا گیا ہے؟

اس کی وجہ، حکیم کی عقل کا مترصّدین کے رَصَد کے ساتھ یکجا ہونا اور اس کی عقل کا منجّم کے رصد کے ساتھ جمع ہونا ہے، کیونکہ اگر حکیم اپنی عقل حکمی پر اکتفا کرے تو عقول کو لا متناہی دیکھتا ہے جیسا کہ اشراقیون کہ جنہوں نے رصد کو مدنظر نہیں رکھا ہے وہ قائل ہیں کہ عقول، لا متناہی ہیں ؛ [3] لیکن شیخ الرئیس جیسے

---

۱ ۔ شفاء، طبیعیات، ص ۳۵۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۲۔

۲ ۔ شفاء، الٰہیات، ص ۵۰۱؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸؛ التحصیل، ص ۵۷۴

۳ ۔ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، مطارحات، ج ۱، ص ۴۵۱؛ ایضاً، حکمۃ الاشراق، ج ۲، ص ۱۳۹، ۱۵۵، ۱۷۸۔

چونکہ اہل رَصَد تھے اور منجّمین کے عقیدہ کے مطابق نو فلک دیکھتے تھے لہذا عقول عشرہ کے قائل ہیں ۔[1]

اس بنا پر جب سے افلاک نُہ گانہ کو باطل گردانا گیا ہے اسی وقت سے عقول کا دس ہونا بھی باطل ہوگیا ہے۔[2]

اپنے مبدأ کے ساتھ صادر اول کے تعلق کی کیفیت

وجود ممکنات کے سلسلہ میں حقیقت مطلب یہ ہے کہ انہیں آنکھ کی آفت اور بھینگے پن کے بغیر وجود حق کے طفیل میں دیکھا جائے۔

بالجملہ؛ تعلّق کا اعلیٰ درجہ یہی تھا جو ہم نے بیان کیا کہ اضافات کو حذف کر کے وجود منبسط، مبدأ کمال کے ساتھ صرف تعلّق ہے تو یہ جو محال ہے کہ دو وجود کے درمیان، غیر کے ساتھ تعلق ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم میں ایک حقیقت کے سوا کچھ نہیں ہے ''لَيْسَ فِي الدّار غَيْرُهُ دَيارُ'' دار تحقق میں فقط وجود ہے اور تعلّق اس کے احکام میں سے ہے اور چونکہ وجود حقیقت مشکّکہ ہے لہذا تعلق بھی مشکّک ہوگا اور وجود امکانی کا اعلیٰ مرتبہ، تعلق کے اعلیٰ مرتبہ کا حامل ہے یعنی عقل اول کا تعلق، تعلق وربط کا اعلیٰ مرتبہ ہے اور وہی موجودات میں سب سے زیادہ فقیر ہے نہ کہ نفس۔

فقیر ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ موجودات، کمالات سے خالی ہوں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ وجود معلولی، وجود علّي کے ساتھ ربط وتعلق ہے اور چونکہ صادر اول کا وجود، دیگر وجودات سے اشد ہے لہذا مبدأ کے ساتھ اس کا تعلق اور ربط ہونا اشد ہے۔ البتہ اس معنی میں فقر، صادر اول کے وجود میں زیادہ ہے۔

اس بنا پر ہیولائے اولیٰ موجودات میں سب سے زیادہ غنی وبے نیاز ہے اس لئے کہ وہ صرف قوة الوجود ہے، کوئی فعلیت نہیں رکھتا ہے کہ ربط اور وجود تعلّقی اس کے یہاں پایا جاتا ہو، شاید اسی معنائے ''فقر منزلی'' کی طرف اشارہ ہو حضرت رسولخدا ﷺ کا یہ ارشاد کہ فرمایا: {الفَقْرُ فَخْرِي}[3] البتہ اگر آنحضرتؐ نے یہ جملہ باطنی نظر کی روسے فرمایا ہو۔

---

۱ . شفاء، الہیات، ص۵۲۸؛ شرح اشارات، ج۳، ص ۲۲۰؛ شرح ہدایہ اثیریہ، ص۳۶۸۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۷۰۔

۳ . عوالی اللئالی، ج ۱، ص۳۹، ح۳۸؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۴۹۔

بالجملہ؛ ایک نوع تعلق جو دیگر تعلقات سے اعلیٰ ہے وجود علت ومعلول کے درمیان ہے اور قابل تشکیک ہے اور اس لئے کہ وہی حیثیت صرفہ وبسیطہ کہ جس میں کوئی ترکیب نہیں ہوتی ہے، وہی متعلق بہا ہے اور یہ عین وہی حیثیت ہے کہ جو معلول بسیط میں ہوتی ہے، کیونکہ یہ وہی ہے جو بسیط اول سے صادر ہوئی ہے لہٰذا ''ما صدر'' بھی حیثیت بسیطہ ہوگی اور محلّ صدور کی حیثیت جس قدر اقویٰ ہوگی حیثیت صادرہ بھی اتنی ہی اقویٰ ہوگی اور حیثیت صادرہ، عین ربط وتعلق ہے یہاں تک کہ اس آخری درجہ تک کہ جو وجود سے بہرہ مند ہے پہنچ جائے اور چونکہ جس قدر وجود تنزل کرتا ہے اسی قدر حیثیت تنزل کرتی ہے لہٰذا متعلق بھی تنزل کرتا ہے۔

وجود منبسط، ذات حق تعالیٰ کا ظہور

بالجملہ؛ تعلق کی کیفیات کے سلسلہ میں ہم کہتے ہیں کہ تعلق کا اعلیٰ مرتبہ دو وجود مطلق کے بیچ ہے، وجود مبدأ اعلیٰ اور وجود منبسط کہ وجود اطلاقی ہے اور یہ وجود منبسط، صرف الوجود کے ساتھ عین تعلق ہے اس کے بغیر کہ اس میں حیثیت وجود کے علاوہ کوئی حیثیت پائی جاتی ہو۔ ''متعلق بہ'' کی تمام حیثیت، حیثیت وجود ہے کہ وہی حیثیت بتمامہا اس وجود منبسط کیلئے ''متعلق بہ'' ہے جس کی تمام حیثیت، حیثیت وجود ہے۔

الحاصل؛ متعلق، تمام حیثیت کے ساتھ کہ جو حیثیت بسیطہ ہے سے متعلق ہوتا ہے، چونکہ وجود صرف ومطلق بلا حد ہوتا ہے لہٰذا متعلق بھی اپنی تمام حیثیت کے ساتھ، حیثیت تعلق ہے۔

یہ نہ کہئے کہ وجود معلولی میں نقص ہونا ضروری ہے اور اس سے ماہیت لازم آتی ہے لہٰذا وجود معلول میں دو حیثیت ہوجائے گی ایک حیثیت وجود کہ اس حیثیت سے وہ متعلق ہے اور دوسری حیثیت، حد وماہیت ہے کہ اس حیثیت سے وہ متعلق نہیں ہے۔

کیونکہ ہم کہیں گے کہ پہلے تو لازم نہیں ہے کہ (جب علیت ومعلولیت، محقق ہوگئی) معلول میں ماہیت ہو۔

دوسرے یہ کہ یہ وجود مطلق جس کی بات ہم وجود مطلق میں کر رہے ہیں اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ وجود حق کے علاوہ کوئی وجود ہے بلکہ وہی ذات پر ذات کا ظہور ہے اور ظہور ذات بر ذات، کوئی الگ سے چیز نہیں ہے کہ ذات سے ناقص تر ہو اور حد رکھتی ہو، ظہور صرف اور تجلی لا محدود، لا محدود ہوتی ہے، کیونکہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ شے کا ظہور، مطلق نہ ہو اور وہ شے خود مطلق ہو۔

والحاصل؛ یہ توحید ذاتی کا مقام ہے کہ جس میں عارف محو ہوجاتا اور اس کے ظہور کے علاوہ اسے کچھ نظر نہیں آتا ہے۔ ہاں ! اگر عارف اس عرفان تام کے مقام

سے ایک قدم نیچے اور ایک رتبہ متنزل ہوجائے تو اسے توحید فعلی نظر آتی ہے اور توحید فعلی میں کہ جو ایک طرح کی کثرت ہے، صادر اول پیدا ہوتا ہے، یہ صادر اول اس تعلق اعلیٰ سے گزر کر تعلق عالی کے مرتبہ میں ہوتا ہے کہ یہ دیگر مراتب کی بہ نسبت اعلیٰ ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مبدأ اس حیثیت سے کہ اس کی تمام حیثیت، حیثیت وحدانی ہے اور وہ حیثیت الوجود ہے کہ وہی حیثیت الوجود مبدئیت رکھتی ہے اور چونکہ اس حیثیت کے علاوہ مبدأ اعلیٰ میں کوئی اور حیثیت نہیں ہوتی ہے لہٰذا صادر اول، تمام ذات سے تعلق تام رکھتا ہے۔

لیکن صادر اول کی طرف چونکہ اس کی صادریت کی جہت، وجود ہے، باوجودیکہ ایک محدود وجود معلولی ہے جو صدور کے بعد دو حیثیت رکھتا ہے لیکن اس کا صدور، اسی حیثیت وجود کی وجہ سے ہے نہ کہ حیثیت ماہیتی ونقصی کی خاطر (کیونکہ اس کی حیثیت ماہیتی امر عدمی ہے اور امر عدمی، صدور کی جہت نہیں بن سکتا ہے) اسی وجہ سے کہ صادر اول اگرچہ عقلی تحلیل سے دو حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کی تمام حیثیت، حیثیت تعلق نہیں ہے، بلکہ ایک حیثیت (یعنی اپنے وجود کی حیثیت) سے حیثیت تعلق ہے لیکن اس کی دوسری حیثیت، متعلق بالذات نہیں ہے، بلکہ متعلق بالتبع وبالعرض ہے لیکن بالعرض کے معنی یہ ہیں کہ حیثیت نہیں رکھتی ہے جیسا کہ بارہا ہم کہہ چکے ہیں کہ ماہیت جو بالعرض موجود ہے نہ بالذات، اس کے معنی یہ ہیں کہ ماہیت کی موجودیت جھوٹ ہے۔

مراتب صدور میں ''متعلق بہ'' کا تفاوت

بالجملہ؛ صادر اول میں مبدأ اور ''متعلق بہ'' تمام کا تمام ''متعلق بہ'' ہے لیکن متعلق کے دوسری طرف، صرف التعلّق نہیں ہے، بلکہ ایک حیثیت سے متعلق ہے اور ایک طرف سے متعلق نہیں ہے اور جب صادر ثانی تک بات آئے گی تو اب مبدأ تمام الحیثیت کے ساتھ بھی ''متعلق بہ'' نہیں ہے، چونکہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ وہ حیثیت وجودی اور حیثیت ماہیتی رکھتا ہے اور صادر بھی بتمام الحیثیت متعلق نہیں ہے، کیونکہ وہ ذو الماہیہ ہے اور حیثیت وجود بھی رکھتا ہے اور اگر ہم صادر وعقل ثالث کے پاس جائیں تو اس میں عدم تعلق کی حیثیت، زیادہ ہوجائے گی جیسا کہ عقل ثانی میں بھی کہ جو اس کی علت ہے، چونکہ اس کی حیثیت وجود جو کہ مبدأ صدور اور ''متعلق بہ'' ہے کم ہے، لہٰذا اس مرتبہ میں علت کے ''متعلق بہ'' ہونے کی جہت، کم ہے اور تعلق متعلق کی جہت بھی کہ جو اس کا وجود ہے کم ہے یہاں تک کہ نوبت اس دار کثرت وطبیعت تک پہنچ جائے کہ اس میں عدم تعلق کی جہت یعنی اس کی جہت ماہیت بہت قوی ہے اور جہت تعلق یعنی وجود، ضعیف ہے۔

دار کثرت چونکہ سلطنت ماہیت وشیطان کا مقر (قرار گاہ) ہے اور اس میں جہت ماہیت اس حد تک قوی ہے کہ دیدۂ عقل ودیدۂ شخص، ماہیات کو ایک دوسرے سے متباین دیکھتا ہے اور وحشیوں، درندوں اور کثرتوں سے بھرا ہوا ایک ایسا گھر ہے کہ ان موجودات طبیعی کے درمیان، سنخیت دیکھنے کو نہیں ملتی ہے، منزل کا آخری مرتبہ، متعلق ہے کہ متعلق کی بھی جہت تعلق، ضعیف ہے یہاں تک کہ قریب قریب وہ عدم ہے لہٰذا اصلاً غیر متعلق ہے لیکن یہاں سے جتنا اوپر جائیں گے جہت وجودی یعنی جہت تعلّقی زیادہ ہوتی جائے گی اسی طرح جہت ''متعلق بہ'' بھی بڑھتی جائے گی یہاں تک کہ بات پہنچ جائے اس مرتبہ تک کہ جہاں تمام حیثیت، مبدأ وصادر کی طرف سے، حیثیت ''متعلق بہ'' اور حیثیت متعلّقیت ہے جیسا کہ ہم نے کہا کہ وہاں سلطنت الٰہیہ کا قرار گاہ ہے۔

اور شاید آیۂ شریفہ {الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ}[1] سے یہ مراد ہو کہ جہت تعلّق الٰہیہ کے علاوہ کوئی جہت، قابل تصور نہیں۔[2]

روحانیین میں پہلی مخلوق

وہ عقل کہ جس کا ذکر، حضرت امام صادق (ع) کی زبان مبارک پر آیا ہے؛[3] (ان خصوصیات کی مناسبت سے کہ جو اس کیلئے بیان کئے گئے ہیں جیسے یہ کہ وہ روحانیین میں خلق اول ہے) عالم کبیر کی عقل کلی ہے کہ جو عقول جزئیہ کا باطن، سرّ اور حقیقت ہے اور اس حقیقت کو سمجھنے کے ساتھ ان کا مقصود نظر بھی معلوم ہوجاتا ہے اور وہ نورانی جوہر، جسمانی علائق سے مجرد اور روحانیین میں پہلی مخلوق ہے، فیض مقدس اور مشیت مطلقہ کا تعین اول اور پانی کی کینونت عذبیہ ہے؛[4] اور عالم تخلیق وابداع میں نور نبی ختمی ؐ ہے۔

اور اس کا انکار بہت سے ضروریات عقل ودین کے انکار کا مستلزم ہے جیسے نظام وجود میں واجب تعالیٰ سے اشرف کا تصور، واجب (جلّت قدرتہ) کی تحدید اور اس

---

۱ . سورۂ طٰہٰ ۵۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۳، ص ٦۳۔

۳ . اشارہ ہے اس مطلب کی طرف جو حدیث ''عقل وجہل'' میں آیا ہے۔

۴ . یہ تعبیر امام باقر (ع) کی حدیث سے لی گئی ہے کہ آپ نے فرمایا: {لَوْ عَلِمَ النّاسُ كَيْفَ ابْتِداءُ الْخَلْقِ ما اخْتَلَفَ اثْنانِ إنّ للّٰهَ عَزّ وَجَلّ قَبْلَ أنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ قالَ: كُنْ ماءً عَذْباً أخْلُقْ مِنْكَ جَنَّتِي وَأَہْلَ طاعَتِي۔۔۔}۔
حضرت امام باقرؑ نے فرمایا: اگر لوگ جان لیتے کہ خِلقت کی ابتدا کیسے ہوئی تو کوئی دو آدمی آپس میں اختلاف نہیں کرتے بے شک خدا نے مخلوقات کو خلق کرنے سے پہلے فرمایا: ''آب خوشگوار ہوجا تا کہ میں تجھ سے بہشت اور اپنے اہل اطاعت کو خلق کروں''۔ (اصول کافی، ج ۲، ص ۵، باب ۲، ح ۱)

ذات مقدس کی تجسیم اور اس کی جناب مقدس میں جہل، عجز اور بخل کا راہ پانا وغیرہ کہ ان سب کا شمار کرانا ہی موجب تطویل ہوگا چہ جائیکہ ان کے بارے میں بحث وتحقیق کرنا، اگرچہ جو لوگ بزرگان محدثین[1] میں سے اس کے منکر ہیں ان کی توجہ اس کے توالی فاسدہ ولوازم باطلہ پر نہیں تھی، کیونکہ یہ ان لوازم خفیہ میں سے ہے کہ جو توحید کے علوم حقیقیہ میں ممارست اور تجرید سے ظاہر ہوتے ہیں اور ارباب حدیث وظاہر اس سے بے خبر اور غافل تھے لہٰذا ان کے دامن قدس وطہارت میں کوئی نقص وارد نہ ہو، کیونکہ انہوں نے یہ گمان کیا ہے کہ عالم مجرد وعالم عقلی کا قائل ہونا، حدوث عالم کی نفی کا مستلزم ہے جبکہ محققین اور اکابر بزرگ[2] میں سے ایک نے دامن ہمت بلند کر کے تحقیق فرمائی اور اس طرح عالم کے حدوث زمانی کو ثابت کیا ہے کہ حق جل وعلا کی توحید، تنزیہ اور تقدیس کے قواعد کے منافی نہ ہو اور ہم نے (اللہ کے فضل اور حسن عنایت سے) ایسے رخ سے تمام عوالم غیب وشہادت کے حدوث زمانی کو ثابت کیا ہے[3] کہ جو اہل معارف واصحاب قلوب کے مسلک سے مناسبت رکھتا ہے اور مقدمات کے ساتھ اس کا بیان ایک جداگانہ رسالہ تحریر کرنے کا محتاج ہے {لَعَلَّ اللہَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْراً}[4] اور توفیق عنایت فرما دے کہ اس میں کامیاب ہوجائیں جبکہ جس حدوث کی نسبت، بعض محدثین بزرگوار[5] نے ملیّین کی طرف دی ہے وہ ان کی بارگاہ سے دور ہے اور اس قول سے کئی خرابیاں لازم آتی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک تنزیہ وتوحید کی بنیاد کو متزلزل کرتی ہے اور وہ اس کی طرف سے غفلت کا شکار رہے ہیں۔

عقل عالم کبیر اور آدم اول

بالجملہ؛ عقل مجرد کا ثبوت، بلکہ عوالم عقلیہ کا ثبوت، احادیث اہل بیت عصمت (ع)[6] کے اشارات بعض آیات کریمہ الٰہیہ،[7] ضرورت عقول اولوا الالباب[8] اور نتیجہ ریاضات

---

۱ . گویا مراد علامہ مجلسیؒ ہیں ؛ مرآۃ العقول، ج ۱، ص ۲۷، ۶۶؛ بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۰۴، کتاب السماء والعالم۔
۲ . اسفار اربعہ، ج ۵، ص ۲۰۵۔
۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۳۳۔
۴ . ''شاید اللہ اس کے بعد کوئی صورت پیدا کردے'' سورۂ طلاق، ۱۔
۵ . مرآۃ العقول، ج ۱، ص ۲۷۔
۶ . علم الیقین، ج ۱، ص ۲۵۵۔
۷ . سورۂ اسراء، ۸۵؛ سورۂ حجر، ۲۹۔
۸ . اسفار اربعہ، ج ۷، ص ۲۶۲۔

اصحاب معارف کے موافق ہے اور یہ جوہر مجرد، عقل عالم کبیر ہے اور بعض[1] کی زبان میں اسے ''آدم اول'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ آدم ابو البشر ؑ کے علاوہ ہے بلکہ آدم (ع) کی روحانیت اس کا ظہور ہے۔[2]

عقل، عالم امر سے ہے یا عالم خلق سے

پہلے یہ کہ فرمایا: {إِنَّ اللهَ خَلَقَ الْعَقْلَ} اور اس میں دو نکتے ہیں کہ جو اصل حقیقت عقلیہ کی طرف اشارہ ہوسکتے ہیں:

اول یہ کہ خلق کی نسبت، عقل کی طرف دی ہے اور اسے مخلوق شمار کیا ہے اور یہ ممکن ہے اشارہ ہو کہ حقیقت عقلیہ، امر کے مقابل میں اور اس کے تنزلات میں سے ہے، کیونکہ عالم امر، عبارت ہے فیض منبسط، نفس الرحمن، وجود مطلق، مقام بزرخیت کبریٰ، اضافہ اشراقیہ اور روحانیت محمدیہ وعلویہ (علیہما وعلیٰ آلہما الصّلاۃ والسّلام)سے اور اس کیلئے تعیّن، تقیّد اور کوئی مقابل نہیں ہے اور اس کی طرف تخلق کی نسبت نہیں دی جاسکتی مگر مجازاً۔ چنانچہ بعض احادیث میں نسبت مجازیہ کے ساتھ اسے منتسب فرمایا گیا ہے۔[3]

---

۱ . الانسان الکامل، ص ۴۷۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۲۱۔

۳ . گویا ان کی نظر، امام صادقؑ کی اس حدیث پر ہے کہ {إِنّ للّهَ كانَ إذْ لا كانَ، فَخَلَقَ الكانَ وَالْمَكانَ وَخَلَقَ نُورَ الأنْوارِ الّذي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأنْوارُ وَأجْرَىٰ فيْهِ مِنْ نُورِه الّذي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأنْوارُ وَهُوَ النُّورُ الّذي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمّداً وَعَلَياً}۔ خدا تھا جبکہ ''کان'' نہ تھا تو اس نے کان اور مکان کو خلق فرمایا اور اس نور الانوار کو خلق فرمایا کہ جس سے انوار منور ہوئے اور اس میں اپنا وہ نور جاری فرمایا کہ جس سے انوار نورانی ہوئے اور یہ وہ نور ہے کہ جس سے محمد ﷺ وعلی (ع) کو خلق فرمایا۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۷، کتاب الحجہ، ح ۹۔

کتاب تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ۲۳۵ کے اس حصہ پر توجہ فرمائیے:

جان لو کہ فیض منبسط اور ظل نوری کہ جو ساکنان ملک وملکوت وجبروت کے ہیکلوں پر پھیلا ہوا ہے وہ دو اعتبار رکھتا ہے؛ ایک اعتبار وحدت وبساطت کہ جو اس کی ذات میں کثرتوں کے مضمحل ہونے اور اس کی حضرت میں صور اور تعینات کے فانی ہونے کا اعتبار ہے اور اس اعتبار سے فیض مقدس (منبسط) کسی مظہر میں ظہور تعین نہیں رکھتا ہے اور یہ باطینت واولیت فعلی کا مقام ہے۔ ہاں! فیض مقدس کا استقلالی نظر سے اور معنی اسمی کے ساتھ اعتبار کیا جائے اور مدنظر قرار دیا جائے تو وہ بذات خود متعین ہے ہر چند کہ اس طرح سے اس پر نظر کرنا باطل اور شیطانی نظر ہے اور حقیقی وصحیح نظر جو کہ ہمارے بابا آدم (ع) کی نظر تھی وہ اس سے الگ تھی یعنی ان کی نظر فیض منبسط اور تمام اسماء پر، آلی واسمی تھی، کیونکہ وہ تعلیم الٰہی سے متعلّم تھے کہ خدا اپنے اس ارشاد کے ذریعہ اس کی گواہی دیتا ہے کہ ''خدا نے آدم کو تمام اسماء کی تعلیم دی'' یہ فیض منبسط کے دو اعتباروں میں سے ایک ہے اور دوسرا اعتبار، کثرت وترکیب کا ہے کہ جو مظاہر میں ظہور کا اعتبار ہے، خواہ وہ مظاہر، تعینات جبروتی وملکوتی کلی ہوں یا تعینات ملکی وناسوتی جزئی اور اس اعتبار سے فیض منبسط، کوئی خاص تعین نہیں رکھتا ہے بلکہ تمام تعینات کے ساتھ متعین ہوتا ہے بلکہ اس کی نسبت تمام تعینات کے ساتھ یکساں ہوتی ہے ''وہی ہے جو آسمان میں خدا ہے اور زمین میں خدا ہے'' اور ''اگر ایک رسی سے زمین

اور اہل معرفت کہتے ہیں کہ {أَلاٰ لَہُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ}[1] کا ایک محتمل، یہی فیض اشراقی منبسط ہے؛[2] چنانچہ {اللہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[3] اپنے ان لطائف واسرار عجیبہ کے ساتھ کہ جن کی طرف آیۂ کریمہ میں اشارہ فرمایا ہے۔ شاید اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہو، اس بنا پر حقیقت عقل (کہ جو روحانیین میں پہلی مخلوق ہے) فیض منبسط الٰہی کے نور پاک کا پہلا تعین اور پہلی منزل ہے۔

فیض منبسط کا تعیّن اول

اس تحقیق کے مطابق، ایک دوسرا وصف کہ جس سے حق تعالیٰ نے عقل کو متصف فرمایا ہے ظاہر ہوجاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس حقیقت کو اپنے نور سے خلق فرمایا ہے (یعنی اپنے فیض منبسط اور نور اشراقی سے) اس لئے کہ متعین ظہور مطلق اور اسی سے متقوّم ہے جیسا کہ اس معنی کی طرف اشارۂ جلیہ ہے حدیث شریف کافی، باب صفات فعل میں، جس کی سند، حضرت امام صادق (ع) تک پہنچتی ہے۔[4]

عقل اول کے آئینہ میں اسم اعظم کی تجلی

دوسرا نکتہ جو {إِنَّ اللہَ خَلَقَ الْعَقْلَ} میں ہے یہ ہے کہ خلق عقل کی نسبت اسم ''اللہ'' کی طرف دی ہے جو کہ اسم اعظم جامع ہے اور اس کیلئے احدیت جمع کا مقام ہے اور شاید ایک اشارہ ہو اس بات کی طرف کہ عقل اول کے آئینہ میں تجلی، تمام شئون اور حقیقت عقلیہ کے ساتھ تجلی، مراتب تعینات خلقیہ میں ظہور تام وکل ظہور ہے۔

نبی خاتمؐ عقل اول

اور حدیث کے اس فقرہ کا حاصل یہ ہوگا ''والعلمُ عند اللہ'' کہ ذات مقدس حق جلّ وعلا نے اسم اعظم اور مقام احدیت جمع کی تجلی کے اعتبار سے فیض مقدس اطلاقی اور عقل اول کے آئینہ میں اس کی وسطیت کے ظہور کے مقام میں تمام شئون ومقام جامعیت کے ساتھ تجلی فرمائی اور اس سبب سے اسی اول مخلوق کو نور مقدس نبی ختمیؐ سے تعبیر

سُفلیٰ تک تمہیں اتار دیا جائے تو تم اللہ کے پاس ہی اتروگے'' اور اسی اعتبار سے وارد ہوا ہے کہ حضرت یونس (ع) کی معراج شکم ماہی میں تھی اور ہمارے نبیﷺ کی معراج، ما فوق لاہوت کی بلندی پر تھی۔

۱ . ملا عبد اللہ مدرس زنوزی، انوار جلیہ، ص ۱۳۱۔

۲ . سورۂ نور، ۳۵۔

۳ . سورۂ اعراف، ۵۴۔

۴ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۲۵۔

کیا گیا ہے (کہ جو اسم اعظم کا مرکز ظہور اور مقام جمع وجمع الجمع کی تجلی کا آئینہ ہے)چنانچہ رسول خدا ﷺ کی حدیث میں آیا ہے کہ ''اول مخلوق، میرا نور ہے''[۱] اور بعض روایات میں ہے کہ ''اول مخلوق، میری روح ہے''۔[۲]

روحانیین میں اول مخلوق

عقل کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ روحانیین میں اول مخلوق ہے اور روحانیین میں کی اول مخلوق، اول مخلوق، بقول مطلق ہے، اس لئے کہ غیر روحانیین، روحانیین کے بعد کی مخلوق ہیں ۔

اور روحانیین سے مراد یا عالم عقلی وجملہ عقول قادسیہ طولیہ وعرضیہ ہے اور تخلل نسبت کے ساتھ ان پر روحانیین کا اطلاق، تجرید کی ایک قسم کے طور پر ہے یا مراد جملہ عوالم مجردہ ہے اور روحانی کا اطلاق بھی یا مبنی بر تجرید یا تغلیب ہے اور اس بات کا بیان اپنے محل یعنی کتب عقلیہ پر موکول ہے کہ عالم روحانیین، تمام موجودات پر مقدم اور عقل اعظم سب پر مقدم ہے۔[۳،۴]

حقیقت عقلیہ کی خلقت، یمین عرش سے

جاننا چاہیے کہ عرش کے اطلاقات یا مصادیق ہیں -- اور اس کے اطلاقات میں سے ایک جو کہ خدا کے ارشاد: {الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى}[۵] سے مناسبت رکھتا ہے، نفس فیض منبسط ہے کہ جو رحمن کا مستویٰ اور بروز سلطنت الٰہیہ کے ظہور کی جلوہ گا ہ ہے، اس اطلاق کی بنا پر معلوم ہوا کہ حقیقت عقلیہ، یمین عرش سے خلق ہوئی ہے اور وہ تعین اول، حق سے اقرب اور تمام جلوؤں پر مقدم جلوہ ہے کہ اس کیلئے یمینیت کا پہلو ہے۔[۶]

---

۱ . قالَ(ع): {أوّلُ ما خَلَقَ للّٰهُ نُوری} عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۹۹، ح ۱۴۰؛ بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۴، ح ۴۴۔

۲ . عن النّبيّ ﷺ: {أوّلُ ما خَلَقَ لَلّٰهُ رُوحِي} بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۰۹۔

۳ . اسفار اربعہ، ج ۷، ص ۲۶۲، موقف ۹، فصل ۷۔

۴ . شرح حدیث جنود عقل وجهل، ص ۲۹۔

۵ . سورۂ طٰہٰ ۵۔

۶ . شرح حدیث جنود عقل وجهل، ص ۳۰۔

فیض منبسط کا جلوۂ تام اور پہلی تجلی

عقل کی خلقت، نور منبسط واضافہ اشراقیہ سے ہے اور با وجودیکہ سارا دار تحقق، فیض منبسط کا ظہور اور فیض اشراقی کی تجلی ہے پھر بھی عقل اول یا جملہ عقول کا اختصاص شاید اس مطلب کے افادہ کیلئے ہو کہ عالم عقلی، اس فیض کا جلوۂ تام اور پہلی تجلی ہے اور دیگر موجودات کیلئے وسائط اور وسائل ہیں اسی وجہ سے وہ ظلمتوں سے آمیختہ نور ہیں، وسائط کے قرب وبعد اور کمی وزیادتی کے مراتب کے لحاظ سے، لہذا ان کی حقیقت کی نسبت، نور حق کی طرف نہیں دی جاسکتی ہے مگر نظر وحدت وجمع سے کہ وہ تخلیق کے ماوراء ہے جہاں کثرت پہ نظر ہوتی ہے۔

عقل کی خلقت کا جہل پر تقدّم وتأخّر

--- حقیقت جہلیہ، حقیقت عقل کے بعد خلق ہوئی ہے، تراخی کے ساتھ جو کہ لفظ ''ثم'' سے سمجھ میں آتا ہے اور یہ شاید اشارہ ہو اس بات کی طرف کہ یہ حقیقت، عقل کلی اور نفس کلی کے بعد خلق ہوئی ہے اور یہ اس بات کا شاہد ہے جس کی طرف اس سے پہلے ہم نے اشارہ کیا [1] کہ حضرت امام صادق (ع) نے عقل کل اور نفس کل کا بیان پہلے فرمایا اور اس کے بعد عقول جزئیہ وجہل جزئی کی طرف اشارہ فرمایا کہ جو سائل کے مدنظر تھا، کیونکہ اگر عقل وجہل سے مراد عقل وجہل جزئی ہو تو عقل کی خلقت، جہل کی خلقت کے بعد ہے اس لئے کہ قوس صعود، قاعدۂ شریفہ ''امکان اَخسّ'' کے مطابق، اخس سے اشرف تک منتہی ہوتی ہے اور وہ سلسلہ نزول میں ہے تو حضرت نے سلسلہ نزول کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور اس میں عقل، جہل پر مقدم ہے۔

--- یہ حقیقت، بحر مخلوق سے ہے اور یہ شاید اشارہ ہو حقیقت نفس کل کی جانب اور نفس کل کا اتصاف، بحریت سے اس لئے ہوا ہے کہ وہ وجود جمعی محدود ہے اور اس میں کثرت بلکہ کثرتیں راہ رکھتی ہیں جیسا کہ بحر، کثرتوں کا مجمع اور مجتمعات کا مرکز ہوتا ہے اور یہ اشارہ ہے جہل کے مبدأ فاعلی کی طرف نہ کہ اس کے مبدأ قابلی کی طرف۔[2]

حق کے مظہر اول کا عوالم کے تئیں احاطہ اور اس کا سریان

جان لو (خدا اپنے جبروت کی طرف تمہاری ہدایت کرے اور اپنے ملکوت کی راہیں تمہیں دکھا دے) کہ یہ حقیقت عقلی کہ جس کی شان ومنزلت کو تم نے پہچانا کیونکہ وہ

---

۱ . رجوع کریں: شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۲۱۔

۲ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۱۔

مکان ومکانیات کی جانب انتساب سے انتہائے تجرد میں اور تغیّر زمانی وزمانیات سے کمال تنزہ میں ہے، نیز اس سبب سے کہ اس کی ماہیت اس کے وجود میں رچ بس گئی ہے اور اس کا نور وجود اس کی ظلمت ماہیت پر غالب ہے، بلکہ اس سبب سے کہ وہ اپنی حقیقت ونفسیت سے مجرد ہے عوالم غیب وشہادت پر احاطہ رکھتی ہے جس طرح مشیت ان عوالم وغیرہ پر احاطہ رکھتی ہے اور وہ عوالم میں سریان رکھتی ہے جس طرح حقیقت، رقیقیت میں سریان رکھتی ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ یہ حقیقت، حقیقت عوالم ہے اور عوالم اس کا سایہ ہیں، وہ روح ہے اور باقی سب، اس کے قویٰ اور جسم ہیں ۔

وبالجملہ؛ وہ عالم کی جہت وحدت ہے اور عالم اس کی جہت کثرت بلکہ وحدت کی صورت میں وہی عالم ہے اور کثرت کی صورت میں عالم وہی ہے۔

شیخ عارف کامل، قاضی سعید قمی (رحمہ اللہ)نے اپنی بعض کتب اور رسائل میں کہا ہے کہ ''نفس، عقل ہے بالعرض اور نفس ہے بالذات''[1] اور توحید شیخ صدوق (رہ) کی شرح میں لکھا ہے کہ ''عقل نے امر الٰہی کا امتثال کیا تو مادہ کا تصور کرانے کیلئے نفس کلی کی صورت میں متصور ہوئی'' قاضی سعید قمی کا کلام تمام ہوا۔

قاضی سعید نے گو کہ اسی مقدار پہ اکتفا کی ہے یعنی عقل فقط نفس کی صورت میں متصور ہو لیکن مراتب وجود وملکوت غیب وشہود کا علم ہمیں عقل کا جسم کی صورت میں متصور ہونا بھی عطا کرتا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور قدماء جیسے افلاطون الٰہی اور معلّم مشّائین ارسطو[2] کی مراد اثولوجیا میں نفس کے عالم سفلی [3] کی طرف ہبوط کرنے سے یہی ہے جبکہ دلیل وبرہان، مادہ سے نفس کے حدوث کو ثابت کرتے ہیں ۔

اور جو کچھ اس عارف قمی ؒ نے بیان کیا ہے اسے قدماء جیسے ارسطو وغیرہ کے کلمات سے اخذ کیا ہے۔ ارسطو اثولوجیا کے ''میمر اول'' میں کہتا ہے کہ نفس وہی عقل ہے جو شوق کی صورت میں متصور ہوا ہے اور جو چیز ہماری بات کی بتمام وکمال تائید کرتی ہے وہ اسی ''میمر'' میں اس کا یہ کلام ہے:

بے شک نفس جب سلوک اور اس بات کا مشتاق ہوتا ہے کہ اپنے افعال کو ظاہر کرے تو مرتبہ اول میں عالم اول سے حرکت کرتا ہے پھر عالم دوم اور اس کے بعد عالم سوم تک آتا ہے مگر یہ کہ جب اپنے عالم سے سیر وحرکت کرتا ہوا عالم سوم تک آتا

---

۱ . مجموعہ الرسائل، رسالۃ البوارق الملکوتیہ، ص ۲۹۵۔

۲ . ارسطو یا ارسطاطالیس (۳۸۴ ۔ ۳۲۱ قبل عیسوی) افلاطون کا شاگرد اور یونان قدیم کے مشہورترین حکماء میں سے ہے ''معلم اول'' کے نام مشہور ہے ، حکمت ارسطو کو ''حکمت مشائی'' کے نام سے جانا جاتا ہے اور اسے علم منطق کا واضع کہا جاتا ہے۔

۳ . اثولوجیا ، المیمر السابع، ص ۲۳۷ ، ۲۴۲۔

ہے تو عقل اس کا ساتھ نہیں چھورتی ہے بلکہ وہ اسی کی مدد سے اپنے سارے کام انجام دیتا ہے۔[1]انتہیٰ۔

اس کے کلمات گرامی کے درمیان، بے شمار ایسی عبارتیں ہیں جو ہمارے مطلوب پر دلالت کرتی ہیں مخصوصاً دسویں ''میمر'' کے باب نوادر میں، لہٰذا جو شخص خواہشمند ہے اس کتاب شریف کی طرف رجوع کرسکتا ہے لیکن رموز واسرار قوم کی پوری تحقیق وتفتیش اور اہل کی طرف رجوع کرنے کے بعد۔[2]

عقل اور تعین اول سے متعلق ایک حدیث کی تشریح

کافی شریف کی روایت میں ہمارے مولا ابو جعفر حضرت امام باقر (ع) سے وارد ہوا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لَما خَلَقَ اللهُ تَعالَی الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَہُ۔ ثُمَّ قالَ لَہُ: أَقْبِلْ! فَأَقْبَلَ۔ ثُمَّ قالَ لَہُ: أَدْبِرْ! فَأَدْبَرَ۔ ثُمَّ قالَ: وَعِزَّتِي وَجَلاٰلِي، مٰا خَلَقْتُ خَلْقاً ہُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْکَ وَلاٰ أَکْمَلْتُکَ إلاّٰ فِيمَنْ أُحِبُّ۔ أما، إِنّي إيّاکَ آمُرُ وَإِيّاکَ أَنْہَیٰ؛ وَإِيّاکَ أُثِيْبُ وَإِيّاکَ أُعاقِبُ۔۔۔[3]

اب ہم اس حدیث کی توضیح وتشریح میں کہتے ہیں کہ حضرت ؑ کا یہ ارشاد کہ {اسْتَنْطَقَہُ} یعنی اسے جعل ذات کے ساتھ ہی صاحب نطق وادراک قرار دیا، اس لئے کہ مبادئ عقلیہ میں خصوصاً اس عقل میں جو اول تعینات ہے علم، عین ذات ہے اور یہ مطلب ایک جہت سے خدا تعالیٰ کے اس ارشاد کے مانند ہے: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمآءَ کُلَّہا}[4] کیونکہ اس مقام میں تعلیم، ان کے اندر اسماء وصفات کی صورتوں کو لف واجمال اور احدیت جمع کے طورپر ودیعت کرنا ہے نہ یہ کہ خدا نے آدم کو علم اسماء سے عاری پیدا کیا ہو اور پھر انہیں اسماء کی تعلیم دی ہو اس لئے کہ انسان اس اسم اعظم کا مظہر ہے جو بطور احدیت جمع، تمام مراتب اور اسماء وصفات کا جامع ہے اور عقل بھی علم حق کا مظہر ہے لہٰذا وہ اپنے مرتبہ ہویت اور لبّ حقیقت میں عالم ہے۔

---

۱ . اثولوجیا، المیمر السابع، ص ۱٦۹۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ٦٤۔

۳ . ''جب اللّٰہ تعالیٰ نے عقل کو پیدا کیا تو اسے آمادۂ سخن کیا اور اس سے فرمایا: آگے آ! تو عقل آگے آئی؛ پھر اس سے فرمایا: پیچھے جا! تو عقل پیچھے گئی؛ پھر فرمایا: میری عزت وجلال کی قسم! میں نے تجھ سے زیادہ محبوب وعزیز کوئی مخلوق نہیں پیدا کی ہے اور میں تجھے کامل نہ کروں گا مگر اس شخص کے اندر جسے میں دوست رکھتا ہوں۔ بس میں تجھے امر کروں گا اور بس تجھے نہی کروں گا اور صرف تجھے ثواب دوں گا اور فقط تجھ عقاب کروں گا''۔ (اصول کافی، ج ۱، ص ۱، کتاب عقل وجہل، ح ۱)۔

۴ . ''اور اس نے آدم کو تمام اسماء کی تعلیم دی'' سورۂ بقرہ، ۳۱۔

اور خدا کا یہ فرمانا کہ ''''آگے آ'' یہ حضرت جمع کی جانب سے امر ہے مظہر اول کو، عالم ملک وملکوت کے تمام مراتب تعینات میں ظہور کرنے کیلئے؛ پس یہ وہی ہے جو تمام عوالم میں اپنے خالق کے حکم سے نافذ ہے تاکہ عالم اسماء وصفات کے کمالات کو ظہور کی منزل تک پہنچائے، مراتب کائنات میں نیکیوں کو منتشر کرے اور انہیں صراط مستقیم کی جانب ہدایت کرتے ہوئے راہ اعتدال کی رہنمائی کرے۔

اور یہ جو فرمایا کہ ''پیچھے جا'' یعنی جمع مظاہر کے ساتھ عالم تفصیل سے حضرت جمع کی جانب اور وہاں سے اپنے مقام کے مناسب اسم اور مظاہریت کے مقام کی جانب واپس جا! یا اسم ''رحمن'' کی جانب کہ اس صورت میں تو مثاب ہوگی یا اسم ''منتقم'' کی جانب کہ پھر معاقب ہوگی۔

پس عوالم نازلہ میں بھی عقل ظاہر، اتحاد ظاہر ومظہر کے اعتبار سے مثاب ومعاقب ہوگی اور تمام اشیاء کا معاد اسی کے ذریعہ بلکہ اسی کے معاد سے ہوگا، کیونکہ اشیائے کونیہ جب تک کہ عالم عقلی سےمتصل یا اس میں فانی نہ ہوں حق تعالیٰ کی طرف پلٹ کر نہیں جاسکتے ہیں اگرچہ سب کی بازگشت اور معاد انسان کامل کے ذریعہ ہے کہ یہ عقل اسی کا مرتبہ عقل ہے۔[1]

اور حضرت (ع) نے یہ جو فرمایا کہ ''میں تجھے کامل نہ کروں مگر اس شخص کے اندر جسے میں دوست رکھتا ہوں'' تو یہ ایک اشارہ ہے مراتب موجودات میں ظہور عقل کی طرف، اس استعداد کے بقدر جو ان کیلئے حضرت علمیہ میں حبّ ذاتی کے سبب

---

۱ . حضرت امام خمینیؒ شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۹، ۴۰، ۴۲ میں عقل کے اقبال وادبار کے متعلق فرماتے ہیں کہ عقل کلی کے ادبار کی حقیقت کہ جسے دوسری حدیث میں اقبال سے تعبیر کیا گیا ہے (اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰، کتاب عقل وجہل، ح ۲۶؛ اس میں آیا ہے: {قالَ لَہُ أقْبِلْ! فَأقْبَلَ۔ ثُمّ قالَ لَہُ أدْبِرْ! فَأدْبَرَ}) عبارت ہے حجابات غیبی کے ماوراء سے ترتیب نزولی کے ساتھ تعینات خلقیہ کے آئینوں میں اس کے ظہور نور سے، ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ تک نزول کرتے ہوئے یہاں تک کہ حضرت شہادت مطلقہ تک نزول کرجائے کہ طبیعۃ الکل جس کا آئینہ ہے:''العقلُ نفسٌ ساکنٌ والنّفسُ عقلٌ متحرّکٌ'' (اثولوجیا، ثانی، ص ۳۴؛ اور فصل ۲۲، ص ۲۰۹)۔ اور یہ اقبال، عوالم کے درمیان، کمال اتصال اور ان کی شدت اتحاد کی طرف اشارہ ہے کہ جسے ظاہریت ومظہریت، جلوہ وتجلی اور بطون وظہور سے تعبیر کرتے ہیں اور حق تعالیٰ کا قول اقبال وادبار، قول تکوینی ہے، اس قول قرآنی کی طرح {إذا أرادَ شَیْئاً أنْ یَقُولَ لَہُ کُنْ فَیَکُونُ} (سورۂ یٰس، ۸۲) کہ جو عبارت ہے افاضہ اشراقی اور تجلی غیبی الہی سے۔۔۔ چونکہ حقیقت عقلیہ، تعینات سوائیہ سے عاری وبری ہے لہذا ظلمت ماہیات کا اس میں کوئی تصرف نہیں ہے اور نور جمال جبروت، نکتہ سودائے خلقی پر قہر وغلبہ رکھتا ہے، اسی وجہ سے حقیقت غیبیہ کی طرف رجوع کرنے اور حضرت لاہوت میں فنا ہوجانے سے انکار نہیں کرتا ہے، برخلاف حقیقت وہمیہ کے کہ وہ ظلمات ماہیات وتعینات متکثرہ کے ساتھ اشتباک اور اعدام وتحددات متشتّتہ کے ساتھ اعتناق کے باعث، بارگاہ قرب ازلی وآستان قدس سرمدی سے دور اور اس حضرت میں فنا سے مہجور ہے لہذا اس اشراق نوری وفیض سرمدی کو قبول کرنے کی لیاقت اور اس امر الہی سے مخاطب ہونے کی استعداد نہیں رکھتی ہے۔

مقدّر ہوئی ہے اور اگر یہ حبّ ذاتی نہ ہوتی تو کوئی موجود ظہور نہیں کرتا اور کوئی شخص اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتا تھا کیونکہ آسمان عشق کی وجہ سے قائم ہیں ۔[1]

اور ارباب ذوق کیلئے حضرت (ع) کے اس ارشاد میں کہ ''میں تجھے امر کروں گا، تجھے نہی کروں گا، تجھے ثواب دوں گا اور تجھے عقاب دوں گا'' اس بات کے مدنظر کہ ''بائ'' کا بھی فاصلہ نہیں ہوا ہے، روشن اشارہ ہے اس نکتہ کی طرف جو ذکر ہوا کہ عقل ہی ظاہر ہے، عقل ہی باطن ہے، وہی ملک وملکوت میں نافذ ہے اور وہی ہے جس نے اپنے مقام رفیع سے اس ادنیٰ منزل کی طرف نزول کیا ہے اس کے بغیر کہ اپنی اعلیٰ منزل اور بلند وبالا مقام سے دور ہوئی ہو اور خدا ہی دنیا وآخرت میں توفیق عطا کرنے والا ہے۔[2]

اسماء وصفات کے ظہور واظہار میں عقل کلی کی خلافت

اب وقت آ پہنچا ہے کہ تم عالم خلقی میں خلافت عقل کلی کے معنی جان لو کہ اس کی خلافت، حقائق وجودی میں ظہور کرنے کی خلافت ہے اور اس کی نبوت، عبارت ہے اس کے خالق متعال کے کمالات کے اظہار اور حضرت جمع ذو الجلال سے، اسماء وصفات کے اظہار سے اور اس کی ولایت عبارت ہے تمام مراتب غیب وشہود میں تصرف تام سے، جس طرح نفس انسانی اپنے بدن کے اجزا میں تصرف کرتا ہے، بلکہ اصلاً اس کے تصرف کو تصرف نفس پہ قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ قوہ سے مختلط نہ ہونے اور عدم ونقص سے دور ہونے کے باعث، وجود وایجاد وتصرف وامداد میں کہیں زیادہ قوی ہے۔ پس در واقع وہی ہے جو ظاہر ہے اور حق اسی کے ذریعہ ''ظاہر'' ہے اور وہی ہے جو باطن ہے اور حق اسی کے باعث ''باطن'' ہے۔

خدا نہ کرے کہیں تم اس تعبیر سے یہ گمان کرو کہ حق کا ظہور وبطون، اس کے ظہور وبطون کا تابع ہے یہ گمان باطل ہے اور ایسا توہم ہے جو اہل یقین ومعرفت کے بازار میں گرمی نہیں رکھتا ہے، بلکہ اصل میں ظہور واظہار، عبارت ہے حق تبارک وتعالیٰ کے ظہور واظہار سے، بلکہ اصلاً حق تعالیٰ کے علاوہ کسی کیلئے کسی قسم کا کوئی ظہور ووجود نہیں ہے اور عالم تو آزاد منش افراد کی نظر میں خیال در خیال کا نام ہے۔[3]

---

١ . صدر المتألہین سے تقریباً یہی معنی نقل ہوئے ہیں، سہ رسالہ، ص ١٢٩۔
٢ . مصباح الہدایہ، ص ٧٠۔
٣ . مصباح الہدایہ، ص ٧٢۔

اپنے مادون پر عقل مجرد اور مظہر اول کے احاطہ کی کیفیت

عقل مجرد کا احاطہ اپنے مادون پر خواہ وہ ملک ہو یا ملکوت، ایک محسوس شے کے دوسری محسوس شے پر احاطہ رکھنے کی طرح نہیں ہے، کیونکہ محسوس شے میں بعض زاویوں اور پہلوؤں سے احاطہ ہوتا ہے اور محسوس شے کا دوسری محسوس شے پر احاطہ، ذات سے باہر کی صرف بعض سطحوں سے ہی متعلق ہوتا ہے لیکن عقل مجرد کا احاطہ، تمام جوانب پر ہوتا ہے اور وہ جس طرح سے ظاہر محاط پر احاطہ رکھتی ہے اسی طرح باطن محاط پر بھی محیط ہوتی ہے۔

تو عقل مجرد کا احاطہ، بطور سریان ونفوذ ہوتا ہے اور عقل مجرد، حقائق عالم اور اس کی ذوات میں اور اس کے لبّ حقائق وانیات میں سریان رکھتی ہے اور آسمان وزمین کا کوئی ذرہ (خواہ وہ جواہر ہوں یا اعراض، عرض بھی عرض ذاتی ہو یا مقارن) اس کے معنوی احاطہ وسریان کے دائرے سے باہر نہیں ہے اور آسمان وزمین سے رگ گردن سے زیادہ قریب ہے اور بدن میں روح کے نفوذ سے زیادہ ان میں نفوذ رکھتی ہے، بلکہ ان سب سے بڑھ کر یہ کہ عوالم کا حضور، عقل مجرد کے وہاں خود اپنے یہاں ان کے حضور سے زیادہ شدید وعالی تر ہے، یہ جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وجہ سے کہ مادہ (جو کہ غیریت وتباعد کا مناط ومعیار ہے) اس میں وجود نہیں رکھتا ہے اور ماہیت جو غیریت کی اصل اور سرچشمہ سمجھی جاتی ہے وہ عقل مجرد میں فانی اور مضمحل ہوتی ہے اور اس علاقے میں ماہیت کوئی حاکمیت نہیں رکھتی ہے، بلکہ ساری حاکمیت، وجود کی ہوتی ہے، بلکہ وجود مطلق ہوتا ہے اور وجود مطلق، ماہیت پر غلبہ رکھتا، نیز ہر انیت وحقیقت پر حاکم ہوتا ہے۔

اس احاطہ وجودی اور سریان ذاتی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے معلّم مشّائین کہتا ہے کہ ''حقائق بسیطہ اپنی ذات کے اعتبار سے حقیقی اور تام وتمام دائرہ ہونے کا اقتضا نہیں کرتے ہیں ۔ البتہ ان دائروں میں حسی دائروں کی طرح محیط، مرکز کا احاطہ نہیں کرتا ہے، بلکہ عقلی دائروں میں معاملہ حسی دائروں کے برعکس ہے'' اور ہم نے ''مشکات اول'' میں اس راز سے متعلق تحقیق کے ایک گوشے کی طرف اشارہ کیا ہے (بصورت اشتیاق) اس کی طرف رجوع کریں ۔[1]

موجودات کے ساتھ عقل کا ارتباط

پیغمبر اکرم ﷺ اپنے اس ارشاد سے کہ ''خلائق کے سروں کی تعداد کے برابر عقل کے سر ہیں''[2] اشارہ فرمایا ہے کہ اشیاء کے عالم عقلی میں ہونے اور وجود رکھنے کی

---

١ . مصباح الهدایہ، ص ٦٩۔

٢ . علل الشرائع، ص ٩٨۔

طرف، عوالم سافلہ میں نازل ہونے یا مراتب نازلہ میں ظہور پانے سے پہلے اور یہ ان مسائل میں سے ایک ہے کہ ظاہراً جس میں ارسطاطالیس معلّم حکمت مشاء اور اس کے استاد بزرگوار افلاطون الٰہی کے بیچ اختلاف نظر پایا جاتا ہے اور موسس فلسفہ عالیہ، شیخ مشائخ اولیاء وحکماء صدر صدور متألہین وعرفاء نے اپنی کتاب کبیر (اسفار اربعہ) میں [1]ان دو فلاسفہ کی نظر کو جمع کرتے ہوئے دونوں کے قول میں ہم آہنگی ومصالحت بر قرار کی ہے۔

اور آنحضور ؐ نے اپنے اس ارشاد سے کہ ''جو خلق ہوچکے ہیں اور جو خلق نہیں ہوئے ہیں'' اشارہ کیا ہے ایجاد خلائق سے پہلے موجود عقلی کے علم کی فعلیت کی طرف اور اس بات کی طرف کہ حقیقت بسیطہ، بطور بساطت، تمام اشیاء کی جامع ہے اور اس بات کی طرف کہ موجود عقلی، تمام موجودات کی ذات تک دسترسی رکھتا اور اگر موجود عقلی ایسا ہے تو پھر موجود حق وحق مطلق (بَہَرَ بُرہانُہ وجَلّت عظمتُہ وسلطانُہ) کیسا ہوگا؟اور ایجاد سے قبل، علت کا مسئلہ بھی مورد اختلاف، مسائل میں سے ایک ہے کہ جس کے اوپر حکماء کی کتابوں میں استدلال کیا گیا ہے اور مطالب مذکورہ ارباب طریقت کے مشاہدے اور اولیائے معرفت کے کشف کے بھی مطابق ہے اور پیغمبر اکرم ؐ نے اصل مسئلہ، اس کے برہان، بیان حقیقت اور اس کے تبیان کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور اس ارشاد کے ذریعہ کہ ''ہر آدمی کیلئے عقل کے سروں میں سے ایک سر ہے'' اشارہ کیا ہے اس موجود عقلی اور دیگر موجودات کے درمیان ارتباط تام ہونے کی طرف اور اس حکیم متألہ نے اس ارتباط کو ''وجود رابط'' سے تعبیر کیا ہے اور جیسا کہ میرے ذہن میں ہے انہوں نے اس مضمون کی بات کہی ہے کہ ''عقل ایک وجود نفسی اور ایک وجود رابط رکھتا ہے اور اس طرح شیخ مشائین اسلام (ابن سینا) کے برخلاف، عقل فعال کے ساتھ نفس کے ایجاد کی بات کو صحیح قرار دیا ہے اور یہ ارتباط، خلق کے ساتھ حق کے ارتباط کی مانند، فیض مقدس اطلاق اور اس ارشاد کے ذریعہ کے ''اس انسان کا نام اس سر کی پیشانی پر لکھا ہوا ہے'' اشارہ کیا ہے ہر موجود کے ساتھ عقل کے بوجہ خاص رابطہ رکھنے کی طرف کہ جو دیگر موجود کے ساتھ اس کے ارتباط کی کیفیت سے مختلف ہے، لہٰذا لازم نہیں آتا ہے کہ بسیط میں نفوس جزئی کے ساتھ اس کے اتحاد کے باعث، تجزیہ واقع ہو اور لازم نہیں آتا ہے کہ ایک قضیہ عقلی کے تئیں نفس کا علم، تمام مراتب وجود کے تئیں اس کا عین علم ہو جیسا کہ یہ مسئلہ ان اشکالات میں سے ایک ہے جسے اس شیخ فیلسوف (بو علی ؒ) نے ان لوگوں پر وارد کیا ہے جو عقل فعل کے ساتھ اتحاد نفس کے قائل ہیں اور اشکال کو بہت پیچیدہ

---

[1] ۔اسفار اربعہ، ج۸، ص۳۳۰۔

ودشوار قرار دیا ہے اور اس حکیم متألہ نے اس کا حل پیش کیا اور شیخ کے بنے ہوئے کو ادھیڑا ہے۔[1]

ظہور میں خلیفۃ اللہ کی ضرورت

اور جب تمہارے سرّ وباطن پر منکشف ہوگیا کہ حقیقت غیبی [2] اس بات سے برتر ہے کہ اس کی حضرت تک غور وخوض کرنے والوں کی دسترسی ہوسکے یا اس کی بارگاہ قدس سے کوئی فیضاب ہوسکے اور اسماء وصفات میں سے کوئی اپنے اپنے تعین کے سبب، اس کا محرم راز بن سکے اور مذکورات میں سے کسی ایک کو اس کے سرا پردہ میں داخل ہونے کا اذن نہیں مل سکا ہے تو تمہیں معلوم ہوجائے گا کہ اسماء کے ظہور وبروز اور ان کے خزانوں کے اسرار کو کشف کرنے کیلئے ایک غیبی خلیفہ الٰہی کا ہونا لازم ہے جو اسماء میں ظہور اس کا جانشین وخلیفہ ہو اور اس کے نور کو آئینوں میں منعکس کرے تاکہ برکتوں کے دروازے کھل جائیں، خیر ونیکی کے چشمے پھوٹ پڑیں، صبح ازل کی پوپھٹے اور آخر، اول سے جا ملے، لہذا منبع غیب سے زبان غیبی کے ساتھ حجاب اکبر وفیض اقدس انور کو حکم ہوا کہ لباس اسماء وصفات اور جامہ تعینات میں ظہور کرے۔ چنانچہ اس نے بھی امتثال امر کیا اور فرمان غیب کو نفاذ کے مرحلہ میں لایا۔[3]

خلیفہ حق کا وجود ظاہر وغیر ظاہر

یہ خلیفہ الٰہی وحقیقت قدسی کہ جو اصل ظہور ہے اس کیلئے ہویت غیبی کی طرف ایک غیبی جہت ناگزیر ہے کہ وہ اس جہت کے ساتھ کبھی ظہور نہیں کرتا ہے اور ایک جہت عالم اسماء وصفات کی طرف رکھتا ہے کہ اسی جہت سے ان عوالم میں تجلی کرتا اور حضرت واحدیت جمعی میں اسماء وصفات کے آئینوں میں ظہور کرتا ہے۔[4]

---

١ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ٩٠۔
٢ . اشارہ ہے ہویت غیبیہ احدیہ کی طرف۔
٣ . مصباح الہدایہ، ص ١٦۔
۴ . مصباح الہدایہ، ص ١٧۔

ظہور، افاضہ اور اسماء وصفات کے تعین میں خلافت

یہ خلافت، ظہور وافاضہ میں، اسماء سے متعین ہونے اور صفات جمال وجلال سے متصف ہونے میں خلافت ہے، کیونکہ تعینات صفاتیہ واسمائیہ اس حضرت میں فانی ہوگئے ہیں کہ جس کا یہ خلیفہ وجانشین ہے اور تمام انیات وتمایزات اس کے مقام غیب میں نابود ہوگئے ہیں اور ان میں سے کوئی اپنے لئے کوئی حکم وظہور نہیں رکھتا ہے۔[1]

اسماء میں خلیفہ الٰہی کے سریان کی کیفیت

تو یہ خلیفہ الٰہی اسماء کے آئینوں میں نمود کرتا، اس کا نور، آئینوں کی پذیرش واستعداد کے مطابق، ان میں منعکس ہوتا، اپنے قوا میں نفس کے سریان وجریان کی طرح ان میں جاری وساری ہوتا اور اپنے تعینات کے ساتھ حقیقت ''لا بشرط'' کے تعین کی مانند حقیقت مخلوطہ کے ذریعہ تعین پاتا ہے اور اس سریان ونفوذ کی کیفیت اور اس تحقق ونزول کی حقیقت سوائے ان اولیائے مخلص وکامل اور عرفائے بلند مرتبہ کے کوئی نہیں جانتا کہ جنہوں نے ہیاکل ماہیات پر فیض مقدس کے نفوذ وانبساط کا عرفانی شہود وایمانی ذوق سے مشاہدہ کیا ہے اور سالک عارف کیلئے اس قبیل کے معارف بلکہ تمام حقائق کا زینہ،معرفت نفس ہے، لہٰذا اس معرفت کے حصول کی پوری کوشش کرو کہ یہی شاہ کلید (کنجیوں کی کنجی) اور چراغوں کا چراغ ہے جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے قطعاً اپنے پروردگار کو پہچان لیا۔[2]

پہلے تکثر کا مظہر اور اختلاف مراتب کی اصل

پہلا تکثر جو دار وجود میں واقع ہوا وہ حضرت علمی ومقام واحدیت جمعی میں کثرت اسمائی وصفاتی سے عبارت ہے کہ جو تعینات اسمائی کی صورت میں خلیفہ الٰہی کے ظہور کرنے، لباس کثرات سے اس کے متلبّس ہونے اور اس کے جامہ صفات زیب تن کرنے سے انجام پائی اور یہی کثرت اسمائی وصفاتی ان تمام کثرتوں کی مبدأ المبادئ ہے جو عالم عین میں واقع ہوتی ہیں اور جو دونوں عالم میں مراتب وجود کے اختلاف کی اصل الاصول ہے۔[3]

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص۱۸۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص۱۸۔

۳ . مصباح الہدایہ، ص۱۸۔

صفات واسماء کا باب ظہور وسبب بروز

یہ خلافت، شئونات الٰہی میں سب سے عظیم، مقامات ربوبی میں سب سے مکرّم، ظہور ووجود کا باب الابواب اور غیب وشہود کی مفتاح المفاتیح ہے اور یہی وہ مقام ''عندیت'' ہے جس میں غیب کی وہ کنجیاں ہیں جنہیں اس کے سوا کوئی نہیں جانتا ہے اور اسی کے ذریعہ اسماء کو بطون میں رہنے کے بعد ظہور ملا اور صفات پردۂ خفاء میں رہنے کے بعد آشکار ہوئے اور یہی وہ حجاب اعظم ہے جس کے روبرو ہر صغیر وکبیر معدوم اور جس کی بارگاہ میں ہر فقیر وغنی نابود ہوجاتا ہے اور یہی وہ لا متناہی فضا ہے جو اس عرش کے اوپر واقع ہے کہ جس میں نہ کوئی خلاء ہے نہ ملأ اور یہی وہ انوار جلال وعظمت خداوندی ہے کہ اگر نورانی وظلمانی حجابات اٹھا لئے جائیں تو وہ حد نگاہ خرد تک سب کو جلا ڈالیں [1] سبحان اللہ کہ اس کی قدر ومنزلت کس قدر عظیم، اس کی شان وشوکت کس قدر بلند، اس کی وجاہت کس قدر با عظمت اور اس کی سلطنت کتنی رفیع وبرتر ہے، وہ منزہ ومقدس، سماوات اسمائیہ اور اراضی خلقیہ کا پروردگار رہے---

یہی خلافت، خلافت محمدیہ ؐ کی روح، ربّ، اصل اور مبدأ ہے، اسی سے تمام عوالم میں اصل خلافت کا آغاز ہوا، بلکہ وہی اصل خلافت، خلیفہ اور مستخلف عنہ سب کچھ ہے اور یہی خلافت، حضرت اسم اللہ اعظم میں کہ جو حقیقت مطلقہ محمدیہ ؐ کا ربّ اور حقائق کلیہ الٰہیہ کی اصل ہے، ظاہر ہوئی۔ اس بنا پر حضرت اسم اعظم اللہ، خلافت کی اصل اور خلافت اسی کا ظہور ہے، بلکہ خلافت ہی اس حضرت میں ظاہر ہے، کیونکہ ظاہر ومظہر ایک ہیں جیسا کہ وحی الٰہی اس کی طرف لطیف اشارہ کرتی ہے اس ارشاد الٰہی کے ذریعہ کہ {إنا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} ۔[2]

ہمارے شیخ اور معارف الٰہیہ میں ہمارے استاد، عارف کامل میرزا محمد علی شاہ آبادی اصفہانی (ادام اللہ ایام برکاتہ) نے پہلی نشست میں جو میں ان کی خدمت میں شرفیاب ہوا اور ان سے، میں نے وحی الٰہی کی کیفیت کے بارے میں دریافت کیا؛ اپنے بیانات کے ضمن میں فرمایا کہ {إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ} میں ''ہائ'' اشارہ ہے اس بنیۂ محمدیہ ؐ میں نازل ہونے والی حقیقت غیبیہ کی طرف کہ جو حقیقت لیلۃ القدر ہے۔[3]

ذات کے پہلے مظہر کا اسماء وصفات کے ساتھ ارتباط

شاید تم مصابیح گزشتہ کے مطالعہ کے بعد جان گئے ہوگے کہ اسماء حسنیٰ وصفات علیا کا رابطہ، خلیفہ کبریٰ کے ساتھ رابطہ فقر ووجود خواہی ہے۔ چنانچہ خلیفہ کبریٰ کا

---

١ ۔ حدیث نبویؐ سے ماخوذ ہے: بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۴۵؛ التجلیات الالہیہ، ص ۲۵۸۔

٢ ۔ سورۂ قدر، ١۔

٣ ۔ مصباح الہدایہ، ص ٢٦۔

رابطہ اسماء وصفات کے ساتھ رابطہ تجلی وظہور ہے، اس لئے کہ حقیقت غیبی اطلاقی اپنی حقیقت کے لحاظ سے کوئی ظہور نہیں رکھتی ہے لہذا اس کے ظہور کیلئے ایک آئینہ ضروری ہے کہ جس میں اس کی تصویر تجلی کرسکے۔ بنا بریں، تعینات صفاتی واسمائی اس نور عظیم کے انعکاس کے آئینے اور اس کے ظہور کی منزلیں ہیں ۔[1]

ظہور میں خلیفہ حق

رسالت مطلقہ ختمیہ، خلافت کبرائے الٰہیہ برزخیہ ہے اور یہ خلافت، ظہور وتجلی اور تکوین وتشریع میں خلافت ہے اور خلیفہ کیلئے اور خود کسی صورت سے استقلال وتعین نہیں ہونا چاہیے ورنہ خلافت، اصالت میں بدل جائے گی اور اصالت، موجودات میں سے کسی کیلئے ممکن نہیں ہے۔[2]

ظہور اسماء میں خلیفہ حق

خلیفہ حق، تصرف میں استقلال نہیں رکھتا ہے، بلکہ وہ تمام عوالم پر خلافت رکھتا ہے ظہور وتصرف کی خلافت، لہذا اس کے ظہور سے اسماء کو غیب ہویت سے حضرت شہادت میں ظہور ملا اور اس کا تصرف،حضرات اسمائی کے تصرف کے عین مطابق ہے۔[3]

حضرت غیب سے عالم شہادت میں مخفی خزانوں کے اظہار کا مظہر

حضرت قیوم جل برہانہ وعظم شانہ وسلطانہ، اپنی ذات مقدس میں چھپی ہوئی محبت کے سبب، کنوز مخفیہ کے ظاہر کرنے کا مشتاق ہوا حضرت غیب سے عالم شہادت میں اور مقام جمع سے مقام تفصیل میں تاکہ خلقی آئینوں میں اپنی ذات مقدس کی رؤیت کرے اور ظاہر مبدع کا مظاہر مبدعیہ میں مشاہدہ کرے لہذا اس نے فیض مقدس اطلاقی واسم اعظم کے ساتھ تجلی کی کہ اسی کو کبھی مشیت مطلقہ سے کبھی ولایت کلیہ سے کبھی رحمت واسعہ سے کبھی حقیقت محمدیہ ؐ سے کبھی علویت علی ؑ سے کبھی نفس الرحمن سے اور کبھی مقام حضرت علمیہ سے، نیز اختلاف مقامات کے لحاظ سے دیگر اشارات وعبارات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۲۷۔

۲ . آداب الصلاۃ، ص ۱۴۰۔

۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۴۹۔

ہماری عبارتیں مختلف ہیں جبکہ تیرا حسن واحد ہے اور یہ ساری عبارتیں اسی جمال بے مثال کی طرف اشارہ کرتی ہیں ۔[1]

ظہور اول کی مختلف تعبیرات

سب سے پہلی چیز جس نے صبح ازل کو شگافتہ کیا، دیگر مخلوقات پر تجلی کی اور اسرار کے پردوں کو چاک کیا وہ مشیت مطلقہ اور ظہور غیر متعین ہے کہ جسے نواقص امکان وملحقات امکان اور کثرت وتوابع کثرت سے منزہ ہونے کے باعث کبھی ''فیض مقدس'' سے اور سماوات ارواح واراضی اشباح کے ہیکلوں پراس کے انبساط وگستردگی کے سبب کبھی ''وجود منبسط'' سے کبھی ''نفس رحمانی ونفخ ربوبی'' کے نام سے کبھی مقام ''رحمانیت، رحیمیت'' مقام ''قیومیت، حضرت عماء، حجاب اقرب، ہیولائے اولیٰ، برزخیت کبریٰ، مقام تدلّی'' اور مقام ''أَوْ أَدْنَیٰ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ اگرچہ اس مقام کی حقیقت ہماری نظر میں اس سے مختلف ہے، بلکہ یہ اصلاً مقام نہیں ہے اور کبھی اسے مقام محمدیہ ؐ اور علویت علی ؑ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نام، الگ الگ مقام اور مورد کے اعتبار سے بولا جاتا ہے۔[2]

ظہور اول کا مظہر جامع

پہلی چیز جس نے دار وجود میں ظہور پایا وہ عبارت ہے اس اسم سے جو اپنے مظہر جامع کے ساتھ کہ جو انسان کامل ہے تمام انواع ربوبیات کا جامع ہے۔[3]

خدا کا تمام نما آئینہ

حق، انسان کامل کے آئینے میں اپنے جمال کا شاہد ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں فرمایا کہ ''میں نے خلق کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤں'' یعنی تفصیل کے آئینے میں میری ذات، میری ذات کیلئے پہچانی جائے اسی طرح سے کہ جیسے حضرت جمع میں اولاً وازلاً شناختہ شدہ تھی۔[4]

---

۱ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ۸۶۔
۲ . مصباح الہدایہ، ص ۴۵۔
۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۸۔
۴ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۴۲۔

کلمات الٰہی میں سب سے زیادہ تام وتمام

ہر موجود کے جس کے آئینہ ذات میں تجلی حق زیادہ تام ہو وہ عالم غیب پر زیادہ دلالت کرنے والا ہے اس بنا پر عوالم عقول مجردہ ونفوس اسفہبدیہ، ظلمت مادہ سے منزہ ہونے، تیرگی ہیولیٰ سے پیراستہ ہونے اور تعین ماہیت کے غبار سے پاکیزہ ہونے کے باعث، کلمات تامہ الٰہیہ ہیں لیکن چونکہ ان میں سے ہر ایک کسی ایک صفت یا اسم الٰہی کا آئینہ ہے لہذا وہ ناقص ہیں جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ''ان میں سے بعض ہمیشہ رکوع میں ہیں کہ سجدہ میں نہیں جاتے اور بعض ہمیشہ سجدہ میں ہیں کہ رکوع میں نہیں جاتے ہیں اور انسان کامل چونکہ وجود جامع اور تمام اسماء وصفات الٰہی کا مکمل آئینہ ہے لہذا کلمات الٰہی میں سب سے زیادہ تام وتمام ہے، بلکہ وہ ایسی کتاب الٰہی ہے جس میں تمام الٰہی کتابیں سمٹی ہوئی ہیں ۔[1]

طریق فرق وجمع پر تمام تجلیات اسمائی کا جامع

چونکہ انسان، اسم جامع کا آئینہ اور اسم اعظم کا مربوب ہے لہذا وہ جمعاً وفرقاً تمام تجلیات اسمائیہ کا جامع ہوسکتا ہے؛ پس فرق کے طریق پر، ہزار اسم کلی الٰہی کی اس کے قلب پر ہزار تجلی ہوسکتی ہے اور جمع کے طریق پر، اسماء میں سے ہر اسم میں دوسرے اسم کے ساتھ یا دو اسم یا تین اسم یا تمام اسماء کے ساتھ مزدوج ہو کر اور اسی طرح ترکیبات اسمائی کے مراتب متصورہ، ان ہزار اسم کلی میں ہر ترکیب کے حساب سے تجلی واقع ہوسکتی ہے، نیز قلب انسان کہ جو ان تجلیات کے قابل ہے خود تمام اسماء کا مظہر ہے اور بطور کلی، ہزار اسم کا مظہر ہے اور ہر ایک کی مظہریت کے اعتبار سے جمعاً وتفریقاً اور مراتب جمع میں اسی ترتیب سے جس کا ذکر ہوا تجلیات مختلف ہوسکتی ہیں اور کہنا چاہیے کہ یہ عدد دائرۂ احصاء سےباہر ہے {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لاٰ تُحْصُوہا}[2] اور وہ حدیث جو حضرت امیر المومنین (ع) سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ''رسول اکرم ﷺ نے وقت رحلت میرے لئے علم کے ہزار باب کھولے کہ ہر باب سے ہزار باب کھل گئے'' وہ اشارہ ہے تجلیات فرقی کے کھل جانے کی طرف۔

اور تجلیات اسمائیہ کے بعد تجلیات ذاتیہ کا نمونہ کہ جو محضر معبود میں حضور قلب کا آخری مرتبہ ہے، حاصل ہوتا ہے۔[3]

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۵۴۔

۲ . ''اگر تم خدا کی نعمتوں کو شمار کرو تو انہیں شمار نہیں کر پاؤگے'' سورۂ نحل، ۱۸۔

۳ . سرّ الصلاۃ، ص ۲۲۔

انسان کامل میں تمام شئون کے ساتھ تجلی

جان لو اے سالک طریقت وطالب حقیقت کہ خدا تعالیٰ اسم {كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأنٍ} کے مطابق، ہر لمحہ ایک شان رکھتا ہے اور ممکن نہیں ہے کہ وہ انسان کامل کے علاوہ کسی اور شخص پر اپنے تمام شئون کے ساتھ تجلی کرے تو موجودات میں سے ہر ایک عوالم عقول مجردہ، ملائکہ مہیمنہ اور ملائکہ صافات سے لے کر نفوس کلیہ الٰہیہ، ملائکہ مدبّرہ، مدبّرات امر، سکان ملکوت اعلیٰ اور دیگر مراتب ملائکہ زمینی تک ایک خاص اسم کا مظہر ہے کہ ان کے ربّ نے اس اسم کے ساتھ ان پر تجلی کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مقام معلوم ہے، بعض رکوع کرنے والے ہیں کہ ہرگز سجدے میں نہیں جائیں گے اور بعض سجدہ گزار ہیں کہ ہرگز رکوع میں نہیں جائیں گے اور ان میں سے کسی کیلئے اپنے مقام سے تجاوز کرنے اور اپنے محل ومنزل سے آگے بڑھنے کا امکان نہیں ہے اسی وجہ سے جب پیغمبر اکرم ﷺ نے جبرئیل سے آپ کی ہمراہی نہ کرنے کی وجہ دریافت کی تو جبرئیل نے عرض کیا: ''اگر میں سر انگشت کے برابرنزدیک تر ہونا چاہوں تو جل جاؤں گا''۔

لیکن جو یثرب انسانیت اور مدینہ نبوت کے رہنے والے ہیں ان کیلئے ناقابل تغیّر کوئی مقام معلوم نہیں ہے اسی وجہ سے وہ اس ولایت مطلقہ علویہ ؑ کے حامل ہوئے کہ جو کل شئون الٰہیہ ہے اور خلافت تامہ کبریٰ کے مستحق قرار پائے، نیز اس ظلومیت کے مقام کے مالک بنے کہ جو بقولے تمام مقامات سے گزر جانے اور انانیات وانیات اور اس جہولیت کے بتوں کو توڑ دینے سے عبارت ہے کہ جو فنا سے فنا ہے اور جہل مطلق وعدم محض کا مرتبہ ہے۔[1]

انسان کامل میں ایک اسم کا دوسرے اسم پر غالب نہ ہونا

انسان کامل چونکہ تمام اسماء وصفات کا مظہر اور اسم جامع کے ساتھ حق تعالیٰ کا مربوب ہے لہٰذا اسماء میں سے کسی ایک کا اس میں غلبہ تصرف نہیں ہے اور وہ خود بھی اپنے ربّ کی طرح، وجود وکون جامع ہے اور اس کی مظہریت ایک اسم کے تئیں دوسرے اسم پر زائد نہیں ہے، وہ مقام وسطیت وبرزخیت کبریٰ کا مالک ہے اور اسم جامع کے طریقہ مستقیمہ وسطیہ پر چلتا ہے اور دیگر موجودات واکوان میں اسماء محضہ یا غیر محیطہ میں سے ہر ایک متصرف ہوتا ہے اور وہ اسی اسم متصرف کے مظہر ہوتے ہیں اور ان کا آغاز وانجام اسی اسم کے ساتھ ہے اور اس کا اسم مقابل، بطون میں ہوتا ہے، اس میں متصرف نہیں ہوتا ہے مگر احدیت جمع اسماء کی صورت میں کہ اس کا بیان یہاں مناسب نہیں ہے۔

---

١ . شرح دعائے سحر، ص ١۴٩۔

پس حق تعالیٰ اسم جامع وربّ الانسان کے مقام کے ساتھ صراط مستقیم پر ہے جیسا کہ فرماتا ہے:

{إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيْمٍ}[۱] یعنی مقام وسطیت وجامعیت، اس کے بغیر کہ ایک صفت کو دوسری صفت پر فضیلت حاصل ہو یا یہ کہ ایک اسم ظہور کرے اور دوسرا ظہور نہ کرے اور اس مقام کے ساتھ اس ذات مقدس کا مربوب بھی صراط مستقیم پر ہے اس کے بغیر کہ ایک مقام دوسرے مقام سے اور ایک شان دوسری شان سے تفاضل رکھتی ہو۔ چنانچہ وہ معراج صعودی حقیقی اور مقام قرب پہ پہنچنے کی آخری منزل میں، عبودیت کو پیش کرنے، ہر عابد کی ہر عبادت وعبودیت کو ذات مقدس تک پلٹانے اور تمام مقامات قبض وبسط میں اعانت کو اس ذات مقدس میں اپنے اس قول: {إِيَّاکَ نَعْبُدُ وَإِيَّاکَ نَسْتَعِيْنُ} کے ذریعہ منحصر کرنے کے بعد عرض کرتا ہے: {إِہْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيْمَ} اور یہ صراط مستقیم وہی صراط ہے کہ جس کے اوپر ربّ انسان کامل ہے، وہ بر وجہ ظاہریت وربوبیت اور یہ بر وجہ مظہریت ومربوبیت اور دیگر موجودات اور اللہ کی طرف سیر وسلوک کرنے والے کوئی صراط مستقیم پر نہیں ہیں، بلکہ ان میں یا لطف وجمال کی جانب یا قہر وجلال کی طرف کجی ہے۔[۲]

اعیان ثابتہ اور ان کے لوازم کا کشف مطلق

اسم جامع اعظم کے تحت میں انسان کامل پھر ازلاً وابداً اعیان ثابتہ اور ان کے لوازم کا کشف مطلق ہوتا ہے اور موجودات کے حالات واستعداد اور ان کی کیفیت سلوک ونقشہ وصول سب اس پر منکشف ہوتے ہیں اور خاتمیت ونبوت ختمی ؐ کی پوشاک جو کشف مطلق کا نتیجہ ہے اس کے قامت زیبا ومستقیم پر راست آتی ہے اور دیگر انبیاء ؑ میں سب پر اسی اسم کی مناسبت سے جس کی وہ مظہریت رکھتے ہیں اور اسی اسم کے دائرہ کی وسعت اور احاطہ کے بقدر، بس انہیں اعیان کا کشف ہوتا ہے جو اس اسم کے تابع ہوتے ہیں اور کمال ونقص اور اشرفیت وغیرہ اور دائرہ دعوت کی وسعت وتنگی کا باب وہیں سے شروع ہوتا اور اسماء الٰہیہ کی تبعیت میں پلٹ آتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل ہم نے رسالۂ مصباح الہدایہ میں بیان کی ہے۔[۳]

---

۱ . سورۂ ہود، ۵۶۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۵۳۱۔

۳ . شرح چہل حدیث، ص ۵۹۱۔

عالم اسماء میں ظہور کثرت کا پہلا مرتبہ اور تمام عوالم میں پہلا وجود

اسم ''اللہ'' جو تمام اسماء پر محیط وحاکم ہے وہ عالم اسماء وحضرت واحدیت میں پہلا ظہور کثرت ہے اور دیگر اسماء کو اس کے ذریعہ سے ظہور ملا بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ دیگر اسمائ، اس اسم کے مظاہر اور تجلیات ہیں اور در واقع یہی اسم، ظہور کے مختلف مراحل میں ظاہر اور بطون کے مراتب میں باطن ہے اور اس اسم کی صورت کہ جو عین ثابت انسان کامل سے عبارت ہے پہلی صورت ہے جس کو بطور ثبوت نہ کہ بطور وجود حضرت علمیہ میں ظہور ملا اور دیگر صورتوں کو اسی کے ذریعہ سے ظہور ملا بلکہ کہنا چاہیے کہ بقیہ اسماء کی صورتیں، عین ثابت انسانی کی صورت کے مظاہر اور تجلیات ہیں اور اسی اساس وقیاس پر ہم کہتے ہیں کہ پہلا نور جس نے صبح وجود کو شگافتہ اور دریائے وجود وشہود کو شق کیا وہ انسان کامل ہے، اللہ کا خلیفہ، اس کا اسم اعظم، اس کی مشیت اور اس کا نور اقدم واکرم اور تمام مراتب وجود، غیب سے شہود تک اور قوس وجود کے سارے منازل نزول وصعود، اسی کے ذریعہ موجود ہوئے بلکہ دیگر وجودات؛ درحقیقت، نور انسان کامل کے ظہورات اور اس کی حقیقت کے مظاہر ہیں جیسا کہ ہم نے باب اعیان واسماء میں بیان کیا کہ اسماء واعیان، ربّ انسان کامل کا ظہور اور اس کے عین ثابت کا ظہور ہیں ۔

تو انسان کامل ووجود جامع یقینا اسم اعظم اور اسم اعظم اللہ کا ظل ہے اور اول ہونا، آخر ہونا، ظاہر ہونا، باطن ہونا اسی کے شایان شان ہے اور وہی وہ مشیت ہے جس کے ذریعہ اللہ نے خود اس کو اور دیگر اسماء کو پیدا کیا جیسا کہ کافی کی روایت میں آیا ہے---

جناب قاضی سعید (قدس سرّہ) کے اس قول کے بارے میں کہ ''یعنی اس کا تعقّل کرتے ہی اسے خلق کردیا... الخ ۔[1]

الوہیت کے اعتبار سے ذات کا مظہر

(عرض ہے) کہ چونکہ انسان مقام الوہیت کے اعتبار سے ایسا مظہر ذات ہے جو تمام کمالات ظاہری وباطنی کا جامع ہے اور چونکہ تمام کمالات، بطور بساطت وجمع، اپنے پروردگار کی ذات میں نہاں ہیں اصول میں فروع کے اور عقل فعال میں کثرتوں کے نہاں ہونے کی اور شائبہ کثرت وترکیب سے کاملاً دور اور کثرات وحیثیات واعتبارات کے نقص وعیب سے منزہ ہیں لہذا اس مربوب میں (کہ جس نے اس مقام جمعی سے ظہور کیا ہے) جمال، جلال، ظہور، بطون، اولیت، آخریت، بلکہ تمام اشیاء کو بطور وحدت

---

١ . قاضی سعید قمیؒ کی عبارت کے اس حصہ کی تشریح:

{علّمہ البیان} ''اسے بیان سکھایا'' یہ جو حرف عطف کا فاصلہ نہیں کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ایک بیان ہے خلق کیلئے یعنی خدا عز شانہ نے اس کا تعقّل کرتے ہی اسے خلق کردیا اس طرح سے کہ اسے اپنے معقولات کا مظہر اور اپنے علم کا امانتدار قرار دیا---

وبساطت واجمال وبطور جزئیت وانضمام، ودیعت کردیا گیا ہے۔ اس بنا پر اس کا خلق کرنا، سلسلہ نزول وصعود سے متعلق تمام وجودی کمالات کا عین ودیعت کرنا ہے۔[1]

عالم ظہور میں اسم اللہ کا مظہر اور انسان کامل کا مظہر

جاننا چاہیے کہ یہ بات اپنی جگہ پہ ثابت ہے کہ انسان کامل کا عین ثابت، اس اسم اللہ اعظم کا مظہر ہے کہ جو اسماء کا امام الائمہ ہے اور دیگر موجودات کے اعیان، عین انسان کامل کے سایہ میں، علم اور عالم اعیان میں ثابت اور عین اور عالم تحقق میں موجود ہیں ۔ پس سارے دائرۂ وجود کے اعیان، عین انسان کامل کا مظہر ہیں عالم اعیان میں اور سارے موجودات، اس کے جمال وجلال کے مظاہر ہیں عالم ظہور میں ۔[2]

مجموع عوالم کی صورت اور جمیع مراتب کا جامع

انسان کامل اپنی وحدت جمعی اور بساطت ذاتی کے باعث، مجموع عوالم کی صورت ہے۔ چنانچہ عوالم وجود بھی انسان کامل کی صورت تفصیلی ہیں تو انسان اس اسم رحمن کا مظہر ہے جو حقیقت وجود اور سلسلہ نزول وصعود وجود کو بسط دینے کیلئے مختص ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ ''وجود کو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے سبب سے ظہور ملا'' پس رحمت رحمانیہ سراسر حقائق وجود کو بسط دینے اور رحمت رحیمیہ کمال وجود کو بسط دینے کیلئے ہے تو اگر مربوب اسم رحمن (کہ جو تمام مراتب کا جامع اور تمام حقائق ذاتی عرضی کا مالک ہے) ''انسان کامل'' ہے تو انسان، مجموع عوالم کی صورت ہے۔[3]

خلیفہ حق کا عالم کی صورت پر ہونا

اور یہ اس لئے کہ وہ ''وجود'' سے متصف ہے اور اسماء وصفات، وجود کا لازمہ ہیں لہذا ضروری ہے کہ لوازم وجود سے بھی متصف ہو ورنہ لازم کا ملزوم سے تخلّف لازم آئے گا۔

قولہ: والأسماء والصّفات لازمۃ للوجود

---

١ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ۴۸۔

٢ . شرح چہل حدیث، ص ۳۳۸۔

٣ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ۵۱۔

یہ جو کہا ہے کہ ''اور اسماء وصفات، وجود کا لازمہ ہیں'' تو میں کہتا ہوں کہ بلکہ اسماء وصفات، حضرت جمعی میں عین وجود ہیں اور حضرت احدیت میں مستہلک ہیں اور چونکہ عالم، حضرت جمع کا ظہور ہے لہٰذا تمام اسماء وصفات، بطریق ظہور، اس میں وجود رکھتے ہیں اور وجوب کا حکم بھی دیگر اسماء وصفات کے حکم کی مانند ہے۔ پس عالم واجب ہے اپنے ربّ کے وجوب سے، جس طرح حی ہے اپنے پروردگار کی حیات سے اور عالم ہے اپنے پروردگار کے علم سے۔[1]

احدیت جامعہ اور حضرت واحدیت کا مظہر

اس کے حقائق ومفردات عالم کے تئیں جامع ہونے کے سبب یعنی انسان کے ان حقائق عالم کے تئیں جامع ہونے کے سبب کہ جو تمام صفات جمال وجلال حق کے مظاہر ہیں اور جو سب کے سب اعیان ثابتہ ہیں ---

قولہ: لحقائق العالم،

یہ جو کہا ہے کہ ''حقائق عالم کے تئیں'' تو حقائق عبارت ہیں اعیان واسماء سے اپنی احدیت جمع کے ساتھ اور مفردات عبارت ہیں اعیان واسماء سے، کثرت وتفصیل کے اعتبار سے۔ پس انسان کامل، احدیت جمع اسماء واعیان کا مالک ہے اور اس مقام کے سبب، حضرت احدیت جامعہ کی مظہریت کا مالک ہے اور کثرت تفصیلی کا مقام بھی رکھتا ہے اور اس مقام کے سبب، حضرت واحدیت کا مظہر ہے۔[2]

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٦٣۔ تکمیل مطلب کیلئے تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۴ ''صورت خدا کے اوپر انسان کے متصور ہونے کے معنی'' سے متعلق ملاحظہ ہوں۔ وہو کما قال (ع): {إنّ للّٰہَ خَلَقَ آدَمَ عَلیٰ صُورتہِ}۔
جو مطالب ہم نے پہلے تحقیق عدد کے بارے میں ذکر کئے وہ ان امور میں سے ایک ہے جو ہمیں رسول خدا ﷺ کے اس قول سے کہ ''خدا نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا'' قریب کرتا ہے، کیونکہ احدیت جمع کثرت کے اعتبار سے وحدت، حضرت حق کیلئے مثال ہوگئی یہاں تک کہ ہمارے مولا حضرت سجاد (ع) عرض کرتے ہیں کہ اے میرے خدا تو وحدانیت عدد جیسی وحدانیت رکھتا ہے اور انسان بھی اپنی وحدت کی حیثیت سے تمام تعینات خلقی وامری کے برابر اور احدیت جمع کثرت کا مالک ہے، لہٰذا حق تعالیٰ شانہ اس کی صورت پر ہے اور انسان کی صورت، حق تعالیٰ کی مثال ہے اور اس مطلب کے باب میں اور تحقیقات بھی ہیں کہ یہاں ان کے ذکر کئی گنجائش نہیں ہے۔
نیز ملاحظہ ہوں: تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۹ ''مظہر اسم جامع کے صورت الٰہی پر خلق کرنے سے متعلق:{فَحِفْظُہُ لِلأَشْیاءِ کُلِّہا حِفْظُہُ لِصُورَتِہِ}۔''پس تحفظ کرنا تمام اشیاء کا اس کے ذریعہ، خود اس کی صورت کا تحفظ کرنا ہے''

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ٦٤۔

انسان کامل کے عین ثابت کا علوّ ذاتی

حاصل کلام یہ کہ غیر مسمّائے اللہ (یعنی ذات احدئ جامع جمیع اسماء وصفات) یا اس کی جلوہ گاہیں اور مظاہر ہیں یا اسماء ہیں تو اگر یہ غیر، مجالی سے ہیں تو قطعاً مراتب علو میں ان کے درمیان، تفاضل واقع ہوگا۔

قولہ: فحفظہ للاشیاء؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ”تحفظ کرنا تمام اشیاء کا اس کے ذریعہ۔۔۔“ تو روایت میں آیا ہے کہ ”خدا نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا نہ کہ دیگر اشیاء کو“ لہٰذا انسان اسم جامع الٰہی کا مظہر ہے، کیونکہ اسم جامع، صورت حق ہے، تمام ان اسمائے حسنیٰ وامثال علیا کے ساتھ جو کہ اس میں موجود ہیں لیکن انسان کے علاوہ دیگر موجودات، حق کا مظہر تام نہیں ہیں مگر نظر استہلاک میں اور یہ مقام کثرت اور مقام فرق کے ساتھ منافات رکھتا ہے اور یہ مطلب ایک نظر سے لسان فرق ہے نہ کہ لسان جمع مطلق۔

جان لو (اللہ تمہیں اپنے اسماء وصفات کے عرفان کی ہدایت فرمائے اور ہمیں اور تمہیں اپنی آیات کے دریائے معرفت میں ڈوب جانے والوں میں قرار دے) کہ جس طرح مسمّائے اسم اللہ کیلئے یعنی اس ذات کیلئے علوّ ذاتی ثابت ہے جو احدیت جمع کے ساتھ تمام اسماء وصفات کو وحدت بخشنے والا ہے، اسی طرح انسان کامل کے عین ثابت یعنی حقیقت محمدیہ ؐ کیلئے بھی ثابت ومحقق ہے۔

تو حقیقت محمدیہ ؐ بھی تمام اعیان کی احدیت ہے، ان کا حاکم اور ان کا جامع ہے اسی طرح جیسے تمام اسماء پر اللہ کی حاکمیت اور ان کے تئیں اس کی جامعیت ہے، کیونکہ سایہ کا حکم بعینہ صاحب سایہ کا سا حکم ہوتا ہے کہ یہ سایہ اس میں فانی ہوتا ہے۔

اور اسی طرح یہ علوّ ذاتی، مشیت مطلقہ یعنی اس کے اسم اعظم کیلئے مقام فعل میں بھی بعینہ ثابت ومحقق ہے اور یہاں اس مطلب کی تشریح کا مقام نہیں ہے اور ہم نے حقیقت خلافت وولایت سے متعلق اپنی کتاب میں اس کی مفصّل تحقیق پیش کی ہے۔[1]

مظہر تام میں جمیع اسماء وصفات کا ظہور

۔۔۔ اسم جامع کے مظہر جیسے انسان کامل میں خواہ وہ قطب ہو یا غیر قطب، تمام کمالات الٰہی اس میں ظہور پا سکتے ہیں سوائے قسم اول کے ان اقسام ثلاثہ میں سے کہ جن کا تذکرہ سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں کیا گیا ہے یعنی سوائے ان کمالات کے جو جناب حق تعالیٰ سے اختصاص رکھتے ہیں جیسے وجوب، ازلیت اور احاطہ۔۔۔

قولہ: غیر القسم الأوّل (الی قولہ:) غیر ما یختصّ بجناب الحقّ تعالیٰ

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص۱۰۸۔

یہ جو کہا ہے کہ ''سوائے قسم اول کے'' یہاں تک کہ جو کہا ہے کہ ''سوائے ان کمالات کے جو جناب حق تعالیٰ سے اختصاص رکھتے ہیں'' تو میں کہتا ہوں کہ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ وجوب وجود اور اس کے بعد کی چیزیں (یعنی ازلیت واحاطہ) سب انسان کامل اور مظہر اتم کیلئے ثابت ہیں اور ان کے اور ان چیزوں کے درمیان جو مقام احدیت ذات میں خدا تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں وہی فرق ہے جو ظاہر ومظہر، غیب وشہادت اور جمع وفرق کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔

پس تمام اسمائے الٰہی (خواہ ذاتی ہوں یا غیر ذاتی) سب مظہر اتم میں ظہور پاتے ہیں اور اسم مستاثر، حقیقت میں، اسماء سے تعلق نہیں رکھتا ہے، لہذا بنیادی طورپر وہ کوئی ظہور ومظہر نہیں رکھتا ہے لیکن اسمائے ذاتی حتی کہ ہویت صرفہ اور غیب احدی ایک دوسرے معنی میں، ظہور رکھتے ہیں، بلکہ کہنا چاہیے کہ وہ ہر موجود میں ایک ایسے معنی غیبی احدیٔ سرّی کے ساتھ ظہور رکھتے ہیں کہ جسے خدا کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے، کیا تم نے خدا کا یہ ارشاد ملاحظہ نہیں کیا کہ ''کوئی رینگنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی زمام خدا تھامے ہوئے ہے یقینا میرا پروردگار صراط مستقیم پر ہے''۔

اور یہی ہے وہ وجہ خاص، اسماء میں سے کسی اسم یا مظاہر میں سے کسی مظہر کی وساطت کے بغیر۔[1]

انسان کامل کی طینت میں مسمّیات اسماء کی ودیعت

{عَلَّمَهُ الْبَيَانَ} [2]''اسے بیان کی تعلیم دی'' تعلیم سے مراد خمیر فطرت میں ودیعت کرنا اور طینت میں چھپا کر رکھنا ہے، اسی طرح ''بیان'' سے مراد (جیسا کہ حواشی سابقہ میں ہم نے کہا) ان اسماء کےمسمّیات ہیں کہ جن کی خدا نے ہمارے بابا آدمؑ کو تعلیم دی تو انسان کامل جس کے اندر حقائق اسماء اور ان کے مقتضیات جیسے لطف وقہر، رحمت وغضب، ہدایت واضلال اور ظہور وبطون کو ودیعت کردیا گیا ہے، یہ تمام حقائق، بطریق لف وبساطت اس کے اندر محقق اور ثابت ہیں ۔[3]

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۸۔

۲ . سورۂ الرحمن، ۴۔

۳ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ۵۲۔

موجودات کے ظہور کی انسان کامل کے ظہور سے وابستگی

انسان کامل اور ولی مطلق اس مشیت مطلقہ کے مقام کا مالک ہے کہ جس کے ذریعہ موجودات کو ظہور ملا ہے اور حقائق وذوات جس کی وساطت سے محقق اور ثابت ہوئے ہیں تو وہ بمنزلہ اصل اور سارے خلائق اس کی شاخیں ہیں، وہ تمام مراتب وجود اور منازل غیب وشہود پر احاطہ رکھتا ہے لہٰذا اس کو حق پہنچتا ہے کہ وہ ''میں'' کی جگہ ''ہم'' کہے اور اس کی مراد ثابتات ازلیہ کی ابتدا کے نقطہ آغاز سے لے کر زائلات ہالکۂ فانیہ کے اختتام کے نقطہ انتہاء تک سارے موجودات ہوں، کیونکہ یہ سب کے سب قشر وفرع اور وہ ان کا لبّ واصل ہے، یہ صورت اور وہ ان کا معنی ہے۔ یہ ظاہر اور وہ ان کا باطن ہے، بلکہ وہی صورت بھی ہے اور وہی معنی بھی، وہی قشر وفرع بھی ہے اور وہی لبّ واصل بھی، وہی ظاہر بھی ہے اور وہی باطن بھی، پس روح ولی، روح کل نفس ولی، نفس کل اور جسم ولی، جسم کل ہے جیسا کہ زیارت جامعہ میں آیا ہے کہ ''آپ کی روحیں، (دیگر موجودات کی) روحوں میں اور آپ کے نفوس (ان کے) نفوس میں اور آپ کے اجسام (تمام موجودات عالم وجود کے) اجسام میں ہیں''۔[1]

ولی مطلق، روح، نفس اور جسم کامل کا سرّ

دوسرے لفظوں میں یہ کہ جو راہ حق پر گامزن اور انانیت سے خارج ہوا اور اپنی ذات، صفت، فعل اور شان کو پروردگار متعال میں فانی کردیا، اپنی مملکت وجود کو قیوم ذو الجلال کے سپرد کردیا۔ قلب سلیم کے ساتھ خدا کے محضر میں حاضر ہوا، طریق مستقیم کو طے کرتا ہوا مقام عبودیت تک پہنچا ''لاٰ موجود سوی اللہ'' اور ''لاٰ ہُوَ اِلاّ ہُوَ'' کی حقیقت کو اپنے اندر محقق کیا اور (اس حقیقت کے ادراک کی منزل پر فائز ہوا) چہ بسا رحمت واسعہ الٰہی اور فیوضات کاملہ ربوبی اس کے شامل حال ہوں اور اسے اس کی مملکت وجود تک پلٹا دیں اور فنا کے بعد بقا عطا کردیں تو جب وہ پلٹے گا تو اس حال میں کہ اس الٰہی تجارت میں ربح (منافع) کے ساتھ اور خدا کے ساتھ اپنے معاملہ میں کوئی نقصان اٹھائے بغیر پلٹے گا، کیونکہ خدا تعالیٰ بڑا کریم معاملہ گر اور بڑی سخاوت والا خریدار ہے تو اب خدا تعالیٰ اسے روح جزئی سپرد کرنے کے بدلے میں روح کل، نفس جزئی کے عوض میں نفس کل اور جسم جزئی کے مقابلہ میں جسم کل عطا فرمائے گا اور پھر سارا عالم وجود، اس کی مملکت وجود، اس کا مقر سلطنت اور محل حکومت ہوگا۔

جب تمہیں ہماری بیان کردہ باتوں کا علم ہوگیا تو جان لو کہ آنحضرتؐ کا یہ ارشاد کہ ''جس حال میں کہ تو، تو تھا ہم، ہم ہوگئے'' آنحضرتؐ کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ ''وائے ہو تم پر تم کیا کہہ رہے ہو۔۔۔'' اور جان لو کہ آنحضرتؐ ایک دوسری راہ سے

---

۱ . من لا یحضرہ الفقیہ، ج ۲، ص ۳۷۲۔

سائل کو یہ سمجھانا چاہتے تھے کہ اس کا سوال بے جا اور بے محل ہے، نیز اس کو یہ سمجھا دیا کہ تمام مراتب وجود، حضرت کے مشہود، بلکہ اس کی ذات سے پورے طورپر وابستہ ہیں اور وہ ہر نفس کا قیوم (قائم رکھنے والا) ہے اور سلسلہ موجودات خواہ وہ غائب ہوں یا حاضر، قابل دید ہوں یا ناقابل دید، سب کے سب اس کی مملکت کے اجزا اور اس کی سلطنت وحکومت کے تابع ہیں، لہذا حضرت ؑ نے فرمایا: ''جس حال میں کہ تو، تو تھا'' یعنی حجاب تعین اور زندان تقیّد میں تھا ''ہم، ہم ہوگئے'' یعنی قید وبند تعین سے خارج ہوگئے اور مقام اطلاق پہ پہنچ گئے اور مقام اطلاق ''ہر نفس پہ قائم رہنے کا مقام'' اور ''ہر چیز پہ احاطہ کا مقام'' ہے تو یہ جو ''تو'' فرمایا ہے یہ اشارہ ہے سائل کے تعین اور اس کے ضیق وجود کی طرف اور ''ہم'' اشارہ ہے حضرت ؑ کے احاطہ اور سعہ وجود کی طرف اور جو فرمایا کہ ''ہم ہوگئے'' تو یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے یہ مقام ''کسب کرنے اور حاصل کرنے کا مقام'' ہے کہ قوت سلوک، فنائے تام اور تسلیم کامل سے سالکین کو حاصل ہوتا ہے۔[1]

ولی مطلق، سلسلہ وجود کا مفتاح وختام

معصومین (ع) ''اطلاق مشیت''[2] کے اور سارے خلائق مقام ''تعینات مشیت'' کے حامل ہوتے ہیں اور مقیّدات، بمنزلہ تنزلات ومظاہر مشیت مطلقہ ہیں ۔ چنانچہ ان حضرات ؑ کی جانب سے وارد ہوا ہے ''خدا نے عرش، کرسی، جنت، جہنم، سورج اور چاند کو ہمارے نور سے پیدا کیا''[3] نیز زیارت جامعہ میں آیا ہے کہ ''خدا نے خلقت کا آپ حضرات سے آغاز کیا اور آپ حضرات پر ہی ختم کرے گا''[4] تو مقام ولایت مطلقہ الٰہی، اسم اعظم ''اللہ'' کا مظہر، سلسلہ وجود کا نقطہ آغاز واختتام اور اس کا اول وآخر ہے، ولایت مطلقہ، وجود کے مختلف مراحل میں ایک نقطہ سیال (متحرک) کی مانند ہے کہ اسی سے آغاز اور اسی کی طرف بازگشت ہے اور معصوم ؑ کا یہ ارشاد کہ ''ہم خدا کے بنائے ہوئے اور مخلوقات ہمارے بنائے ہوئے ہیں''[5] اگرچہ ''لام'' کے واقع ہونے کی وجہ سے معنی غایت کا افادہ بھی کر رہا ہے لیکن توجہ رہے کہ غایت وفاعل ایک ہوتے ہیں

---

۱ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ٦٠۔

۲ . بحار الانوار، ج ٢٦، ص ١۴، ح ٢۔

۳ . تفسیر برہان، ج ١، ص ٣٩٢، ح ٥؛ بحار الانوار، ج ۴٠، ص ۴٣، ح ٨١۔

۴ . من لا یحضرہ فقیہ، ج ٢، ص ٣٧۴، ح ٢۔

۵ . بحار الانوار، ج ٥٣، ص ١٧٨۔

مخصوصاً جب فاعل مادہ ولواحق مادہ کی تیرگی وکدورت سے عاری ومنزہ ہوں جیسا کہ اپنی جگہ پہ یہ بات روشن اور ارباب حکمت متعالیہ کے نزدیک محقق ہوچکی ہے۔[۱]، [۲]

جمال وجلال حق کے مظاہر تامہ وآیات

وہ بزگوار حضرات، انوار غیبیہ الٰہیہ، مظاہر تامہ اور جلال وجمال کے آیات باہرہ ہیں اور سیر معنوی اور سفر الی اﷲ میں فنائے ذاتی کی غایت القصویٰ اور {قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ} کے منتہی العروج تک پہنچے ہوئے ہیں ۔[۳]

تجلی ذاتی اولی کے آئینے

وہ اولیاء کہ جن کی طینت کو حق تعالیٰ نے اپنے جمال وجلال کے دو دست قدرت سے گوندھا ہے تجلی ذاتی اولی میں تمام اسماء وصفات اور مقام احدیت جمع کے ساتھ ان کے آئینہ کامل میں اس نے ظہور کیا ہے۔[۴]

پہلا ظہور اور پہلی مخلوق

صاحبان وحی وتنزیل سے وارد شدہ احادیث میں ان حضرات (ع) کی ابتدائے خلقت وطینت ارواح کے بارے میں نیز اس سلسلہ میں کہ مخلوق اول، روح رسول خدا ﷺ وحضرت علی (ع) ہے یا حضرات معصومین ؑ کی ارواح ہیں؛[۵] ان کی روحانیت کے تعین کی طرف اشارے ہیں کہ جو مشیت مطلقہ اور رحمت واسعہ ہے بطور ''تعین عقلی'' کیونکہ پہلا ظہور، ان ہی حضرات ؑ کی ارواح ہیں اور ''خلق'' کی تعبیر اس مقام کے مناسب ہے تو مقام مشیت میں خلق کا کوئی عنصر نہیں ہے، بلکہ وہاں ''امر'' ہے جس کی طرف خدا نے اشارہ کیا ہے کہ {أَلاٰ لَہُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ}[۶] اگرچہ اس پر ''خلق'' کا بھی اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ ائمہ ؑ سے وارد ہوا ہے کہ ''خدا نے اشیاء کو مشیت سے اور

---

۱ . اسفار اربعہ، ج ۲، ص ۲۷۰۔
۲ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ۵۶۔
۳ . شرح چہل حدیث، ص ۵۴۴۔
۴ . شرح چہل حدیث، ص ۵۴۵۔
۵ . بصائر الدرجات، جزء اول، باب دہم ص ۳۹؛ کمال الدین، ص ۲۵۴، باب ۲۳۔
۶ . ''آگاہ ہوجاؤ کہ اسی کیلئے خلق اور امر ہے'' سورۂ اعراف، ۵۴۔

مشیت کو خود اسی سے پیدا کیا'' اور ہم تیمّن وتبرّک کیلئے ایک روایت ذکر کر رہے ہیں جو تمام مقصود پر دلالت کرتی ہے جس پر ہم نے خدا کے فضل سے برہان ذوقی قائم کیا ہے۔

کتاب شریف کافی میں احمد بن محمد بن عبد اللہ بن عمر بن علی بن ابی طالب کی ابو عبد اللہ صادق (ع) سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

إِنَّ اللهَ كانَ إِذْ كانَ، فَخَلَقَ الكانَ وَالْمَكانَ وَخَلَقَ الأَنْوارَ وَخَلَقَ نُورَ الأَنْوارِ الَّذِي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأَنْوارُ؛ وَأَجْرَى فِيهِ مِنْ نُورِهِ الَّذِي نُوِّرَتْ مِنْهُ الأَنْوارُ؛ وَہُوَ النُّورُ الَّذِي خَلَقَ مِنْهُ مُحَمَّداً وَعَلَياً. فَلَمْ يَزالاٰ نُورَيْنِ أَوَّلَيْنِ، إِذْ لاٰ شَيئَ كُوِّنَ قَبْلَہُما. فَلَمْ يَزالاٰ يَجْرِيانِ طاہِرَيْنِ مُطَہَّرَيْنِ فِي الأَصْلاٰبِ الطّاہِرةِ حَتَّى افْتَرَقا فِى أَطْہَرِ طاہِرَيْنِ فِي عَبْدِ اللهِ وَأَبِي طالِب۔[1]

بے شک اللہ تھا جب کہ کوئی نہ تھا تو اس نے کون ومکان کو پیدا کیا، نیز انوار اور نور الانوار کو پیدا کیا کہ جس سے دیگر انوار منور ہوئے اور اس نور الانوار میں اپنا وہ نور جاری فرمایا کہ جس سے سارے انوار منور ہوئے اور وہ نور جاری وہی نور ہے کہ جس سے محمد وعلی (ع) کو پیدا کیا تو وہ دونوں حضرات ہمیشہ انوار اولیہ میں تھے اسی لئے کہ کوئی چیز ان سے پہلے موجود نہیں ہوئی تھی۔ پس وہ دونوں نور پاک ومطہر، طیب وطاہر صلبوں میں جاری ہوئے یہاں تک کہ پاک ترین صلبوں یعنی عبد اللہ اور ابو طالب میں آکر ایک دوسرے سے جدا ہوگئے۔ ولی خدا نے سچ فرمایا۔

ہم اس وقت اس حدیث شریف کی شرح کرنے کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں، کیونکہ اس کی شرح، علاوہ اس کے کہ میرے جیسوں کے بس میں نہیں ہے، بہت طولانی ہے لیکن ہم اس کے بعض ان فقرات کی طرف اشارہ کریں گے جو ہمارے مقصود کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔

تو ہم خدا سے توفیق طلب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شاید حضرت علی (ع) کا یہ ارشاد کہ''بے شک اللہ تھا جبکہ کوئی نہ تھا'' تمام موجودات پر خدا کے تقدّم بالحقیقہ کی طرف اشارہ ہو اور ''وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا'' چنانچہ جنید بغدادی[2] نے جب یہ جملہ سنا کہ ''خدا تھا جبکہ اس کے ساتھ کوئی اور موجود نہ تھا'' تو کہا کہ ''وہ اب بھی ویسا ہے کہ جیسا پہلے تھا''[3] اور صدوق الطائفہ ؒ کی توحید میں آیا ہے کہ ''خدا

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۱، کتاب الحجہ، باب مولد النبیؐ، ح ۹۔

۲ . جنید بغدادی (۲۹۸ یا ۲۹۹ ھ ق) وہ اصل میں نہاوند کے بزرگان عرفاء میں سے ہیں، بعض نے انہیں شیعہ اور ایک جماعت نے سفیان ثوری کا پیرو جانا ہے۔

۳ . رسائل قیصری، رسالہ توحید، ص ۱۳؛ مصباح الانس، ص ۲۶ ، ۴۹؛ شرح قیصری بر فصوص، ص ۲۲۱؛ فتوحات مکیہ، ج ۱، ص ۲۹۲۔

تبارک وتعالیٰ ہمیشہ زمان ومکان کے بغیر تھا اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا‘‘[1]

مراتب وجود کے امہات کی ترتیب

اور یہ جو فرمایا کہ ’’تو اس نے کون ومکان کو خلق کیا‘‘ یہاں تک کہ یہ جو فرمایا کہ ’’تمام انوار کو اس سے پیدا کیا‘‘ تو یہ اشارہ ہے مراتب وجود کے امہات کی نیچے سے اوپر تک کی ترتیب کی طرف، کیونکہ ’’کون اور مکان‘‘ یعنی کائنات ومکانیات طبیعی اور اجرام آسمانی وزمینی یا مطلق وہ چیزیں جو عالم طبیعت میں ظاہر ہوتیں اور ہیولائے مظلمہ کے دریا سے نکلی ہیں تاکہ یہ معنی نفس کو بھی شامل ہوجائے جو کہ ذاتاً عالم انوار سے ہے لیکن مطلع مادہ سے طلوع ہو کر کائنات نازلہ میں ظاہر ہوا ہے۔

اور ’’انوار‘‘ عبارت ہیں پورے عالم عقلی سے یا عالم عقلی سے، عالم نفسی کے اضافہ کے ساتھ اس کی اصل حقیقت کے اعتبار سے کہ جو انوار ہیں اور ’’نور الانوار‘‘ عبارت ہے فیض منبسط اور وجود مطلق سے کہ حقائق عقلی وغیر عقلی اور عوالم صاعدہ ونازلہ اسی سے پیدا ہوئے ہیں اور خلقت انوار کا ذکر اس سے مختص کرنا جبکہ سارے ہی مراتب وجود کا وہ سرچشمہ ہے اس تناسب کی وجہ سے ہے جو ان کے بیچ موجود ہے یا اس وجہ سے ہے کہ عقل اول، مشیت مطلقہ کا ظہور ہے یا اس وجہ سے ہے کہ اس کی جانب سے صدور انوار کے بعد صدور کائنات کے ذکر کی احتیاج نہیں رہ جاتی ہے، کیونکہ جب کسی چیز سے انوار صادر ہوجائیں تو سلسلہ وجود اور قوس نزول وصعود کی ترتیب کے مطابق، اکوان بھی اسی چیز سے صادر ہوں گے۔

اور حضرت کے اس ارشاد میں کہ ’’اور اس میں جاری کیا‘‘ ضمیر مجرور یا ’’کون ومکان‘‘ کی طرف پلٹ رہی ہے اور اس کی طرف ضمیر پلٹانے میں آسمانوں اور زمین میں نور خدا کے ظہور کی طرف اشارۂ لطیف ہوا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے: {اللّٰہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض} یا یہ ضمیر ’’انوار‘‘ کی طرف پلٹ رہی ہے تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ مقیّدات کہ جو انوار ہیں وہ عین مطلق ہیں کہ جو ’’نور الانوار‘‘ ہے۔

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضمیر ’’نور الانوار‘‘ کی طرف پلٹ رہی ہو کہ اس صورت میں نور الانوار سے مراد پہلی عقل مجرد ہے اور انوار سے مراد نفوس کلیہ ہیں یا دیگر عقول کے ضمیمہ کے ساتھ نفوس کلیہ عقل اول کے سوا ۔

---

۱ . توحید، باب ۲۸، ص ۱۷۹، ح ۱۲۔

اور نور خدا سے مراد کہ جس سے سارے انوار منور ہوئے، فیض منبسط ہے اور یہ دو جہت سے عبارت کے ساتھ تناسب رکھتا ہے: پہلی جہت، خلق کی نور الانوار کی طرف نسبت دینا کہ جو عوالم امر سے ہے نہ کہ خلق سے جیسا کہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں، اگرچہ کبھی سابق الذکر حدیث کی طرح عالم خلق کی طرف نسبت دے دی جائے اور دوسری جہت یہ ہے کہ نور کی ذات خدا تعالیٰ کی طرف اضافت دی ہے، اس جملہ میں جو فرمایا ہے کہ ''اور اس میں اپنا نور جاری کیا'' کیونکہ یہ ایک اشارہ ہے ظاہر اور مظہر کے اتحاد کی طرف، ہر چند جائز ہے کہ تمام دیگر انوار کے نور کی بھی بعض اعتبارات کی بنیاد پر ذات متعال کی طرف اضافت کی جائے لیکن نور الانوار کی اضافت، ذات کی طرف زیادہ مناسب ہے۔

ایسا نہ ہو کہ کہیں تم ''جاری کرنے'' سے وہی مفہوم عرفی کو سمجھ لو کہ جو اس سے عرف کی سمجھ میں آتا ہے جیسے کہ نور حسی، کسی نورانی شے میں جاری ہوتا ہے، نہیں بلکہ اس جاری کرنے کے معنی، ظہور اور احاطہ قیومیہ کے ہیں ۔ چنانچہ نور سے بھی مراد نور حسی نہیں ہے۔

اولیاء ؑ کے نور مقدس کا عالم وجود پر تقدّم

یہ جملہ جو فرمایا کہ ''یہ وہ نور ہے کہ جس سے محمد وعلی (ع) کو پیدا کیا'' اس سے مراد یہ ہے کہ ان دو حضرات کے نور مقدس کو اس نور الانوار سے پیدا کیا (کہ جو عبارت ہے اس وجود منبسط سے کہ جو حقیقت محمدیہ ؐ وعلویہ ؑ ہے۔ البتہ بطور وحدت ولا تعیّن) اور یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس میں صریح ہے لہذا اس میں غور کرو تاکہ اسرار تم پر وا ہوجائیں ۔

اور یہ جو فرمایا کہ ''تو وہ دونوں، دو نور اول تھے، کیونکہ کوئی چیز ان سے پہلے پیدا نہیں ہوئی تھی'' اس سے مراد یہ ہے کہ ان دو حضرات کا نور مقدس کہ جو نور خدا سے جاری ہوا ہے وہ عقل مجرد ہے جو عالم کون پر مقدّم ہے۔

عوالم نازلہ میں حضرات معصومین ؑ کے ظہور کے مراتب

اور یہ ارشاد کہ ''فلم یزالا---'' یہ اشارہ ہے عوالم نازلہ میں اس نور کے ظہور کی طرف، عالم جبروت کے صلب سے عالم ملکوت علیا کے بطن میں اور عالم ملکوت علیا کے صلب سے عالم ملکوت سفلی کے بطن میں اور ملکوت سفلی کے صلب سے عالم ملک کے بطن میں ۔

پھر وہ نور تمام عوالم کے عصارہ وخلاصہ اور نسخہ جامع یعنی ''انسان'' میں ظاہر ہوا جو کہ ابو البشر ؑ ہے اور اس سے منتقل ہوتا ہوا وہ نور واحد پاک ترین صلبوں یعنی عبد اللہ اور ابو طالب (ع) میں جدا ہوا اور دو ہوگیا۔

اور ہر بالا عالم کو اس سے نیچے کی بہ نسبت ''صلب'' سے اور ہر عالم نازل کو اس سے بالاتر کی بہ نسبت ''بطن'' سے تعبیر کرنے کا راز روشن ہے، محتاج تفصیل نہیں ہے۔[1]

عالم خلق میں پہلا تعیّن

پیغمبر اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کہ {مَا خَلَقَ اللهُ خَلْقَاً أَفْضَلُ مِنِّي}[2] مقام تعین خلقی میں آپ کی افضیلت کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ آنحضرت ؐ نشأت خلقی میں، تعینات میں اول،

---

١ . مصباح الهدایہ، ص ٦١۔

٢ . ''خدا نے مجھ سے افضل وبرتر کوئی مخلوق نہیں پیدا کی''

یہ اشارہ ہے اس حدیث کی طرف جو خلق کے علوّ وشرافت سے متعلق، عیون اخبار الرضاؑ، ج ١، باب ٢٦، ص ٢٠٤، ح ٢٢ میں آئی ہے:

عیون اخبار الرضا (ع) میں اپنے اسناد کے ساتھ مولا علی بن موسیٰ الرضا (ع) سے، انہوں نے اپنے آباء طاہرین (ع) سے اور ان حضرات نے حضرت علی بن ابی طالب (ع) سے روایت کی ہے کہ رسول خدا ﷺ نے فرمایا: ''خدا نے مجھ سے زیادہ افضل واشرف، مخلوق پیدا نہیں کی ہے''۔ حضرت علیؑ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: ''اے اللہ کے رسول! آپ افضل ہیں یا جبرئیل؟'' آپ نے فرمایا: ''اے علی! خدا تبارک وتعالیٰ نے اپنے انبیائے مرسلین کو ملائکہ مقربین پر فضیلت عطا فرمائی اور مجھے تمام انبیاء ومرسلین پر فضیلت دی اور میرے بعد فضیلت وبرتری تمہارے لئے اور تمہارے بعد کے ائمہ کیلئے ہے، فرشتے تو ہمارے اور ہمارے دوستداروں کے خادم ہیں؛ اے علی! حاملان عرش اور اطراف عرش کے تمام فرشتے ہماری ولایت کے ساتھ خدا کی حمد وتسبیح کرتے اور مومنین کیلئے طلب مغفرت کرتے ہیں؛ اے علی! اگر ہم نہ ہوتے تو آدم وحوا، جنت وجہنم اور آسمان وزمین خلق نہ ہوتے، تو پھر کیسے ممکن ہے کہ ہم فرشتوں سے افضل نہ ہوں جبکہ خدا کی معرفت اور اس کی تسبیح وتہلیل وتقدیس میں ہم نے ان پر سبقت کی، اس لئے کہ پہلا موجود جسے خدا عزوجل نے خلق فرمایا وہ ہماری روحیں تھیں اور ہمیں اپنی توحید وتمجید کے ساتھ اس نے گویا کیا پھر ملائکہ کو پیدا کیا تو جب انہوں نے ہماری روحوں کو نور واحد کی صورت میں مشاہدہ کیا تو ہماری شان ومنزلت کو عظیم جانا تو ہم نے تسبیح کرنا شروع کردیا تاکہ ملائکہ جان لیں کہ ہم خدا کی خلق کردہ مخلوق ہیں اور یہ جان لیں کہ خدا ہمارے صفات سے منزہ ہے تو ملائکہ نے ہماری تسبیح کو دیکھ کر تسبیح کہی اور حق تعالیٰ کو ہم مخلوقات کے صفات سے منزہ جانا اور جب ملائکہ نے ہماری شان ومنزلت کی عظمت کو مشاہدہ کیا تو ہم نے تہلیل ''لا إلهَ إلاّ الله'' کہنا شروع کردیا تاکہ ملائکہ جان لیں کہ اللہ کے سوا کوئی خدا نہیں ہے اور جان لیں کہ ہم اس کے بندے ہیں اور ہم خدا نہیں ہیں کہ اس کے ساتھ ساتھ یا مستقل طورپر ہماری عبادت کی جائے تو ملائکہ نے ''لا إلهَ إلاّ الله'' کہا اور جب انہوں نے ہمارے مقام ومنزل کی بڑائی کو دیکھا تو ہم نے تکبیر کہہ کر خدا کو بڑا بتایا تاکہ ملائکہ جان لیں کہ خدا تعالیٰ اس سے کہیں بزرگ وبرتر ہے کہ اس کے سوا کسی اور سے مقام ومنزلت کی بڑائی حاصل کی جا سکے (یا بزرگی وعظمت کی نسبت اس کے علاوہ کسی اور کو سزاوار ہو) اور جب انہوں نے اس عزت وقوت کو دیکھا جو خدا نے ہمیں عطا کی ہے تو ہم نے ''لا حَولَ وَلا قُوَّة إلاّ بِالله'' (کوئی قوت وطاقت نہیں ہے سوائے اللہ کی قوت وطاقت کے)

اسم اعظم سے اقرب اور ائمہ اسماء وصفات کے امام ہیں ورنہ آپ اپنی ولایت کلیہ عظمیٰ کے مقام میں اور اپنی برزخیت کبریٰ وہیولویت اولیٰ کی منزل میں کہ جسے {دَنَیٰ فَتَدَلَّیٰ} اور ''وجود انبساطی اطلاقی'' سے تعبیر کیا جاتا اور کبھی ''وجہ دائم باقی'' سے یاد کیا جاتا ہے کہ جس میں تمام موجودات وتعینات مستہلک اور تمام نشائات وعلامات جس کے سامنے محو ومضمحل ہیں، آپ کی دیگر اشیاء کے ساتھ کوئی نسبت ہی نہیں ہے اور یہ ہر نور وسایہ پر آپ کے احاطہ قیومیہ کے باعث ہے، لہذا بنیادی طورپر اس مقام ومنزل میں اکرمیت وافضیلت کی نسبت دینا صحیح نہیں ہے اور اولیت وآخریت قابل تصور نہیں ہے، بلکہ یہ موجود اول ہے عین آخریت میں اور آخر ہے عین اولیت میں، ظاہر ہے جس جہت سے کہ باطن ہے اور باطن ہے جس جہت سے کہ ظاہر ہے جیسا کہ فرمایا کہ ''ہم ہی سابقین اولین ہیں''۔[1]

دیگر مظاہر حق کی بہ نسبت، رسول اللہ ؐ کی منزلت

اب رہی بات حضرت علی (ع) کے اس سخن کے بارے میں کہ ''آپ افضل ہیں یا جبرئیل؟'' تو جان لو کہ رسول اللہ ﷺ جمع حقائق غیبی وشہادتی کی احدیت کے مقام کے مالک ہیں اور مراتب کلی وجزئی کے اصل اصول ہیں اور آپ کی نسبت، عموم الناس سے، اسم اعظم کی تمام اسماء وصفات سے نسبت کی مانند ہے حضرت جمعی میں، بلکہ آنحضرت ؐ خود عین اسم اعظم ہیں کہ جو نشأت خلقی وامری میں تمام اسمائے الٰہی پر محیط ہے۔[2]

اصل اور کمالات وجود میں حق وخلق کے درمیان وسائط

آنحضرت ؐ کا یہ ارشاد کہ ''اگر ہم نہ ہوتے تو خدا آدم کو پیدا نہیں کرتا...'' اس جہت سے ہے کہ وہ حضرات حق وخلق کے بیچ واسطے اور حضرت وحدت محض کو کثرت تفصیلی کے ساتھ ربط دینے والے ہیں اور اس فقرے میں ان حضرات کی وساطت کا اصل وجود کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے بیان ہے کہ وہ اس رحمت رحمانیہ کے

کہنا شروع کیا تاکہ ملائکہ جان لیں کہ ہم سوائے اس قوت وطاقت کے جو اللہ نے ہمیں عطا کی ہے کچھ نہیں رکھتے ہیں اور جب انہوں نے ان نعمتوں کو جو خدا نے ہمیں عطا فرمائی ہیں اور اس فرض اطاعت کو جو اس نے ہمارے لئے واجب کیا ہے، مشاہدہ کیا تو ہم نے ''اَلْحَمْدُ لله'' کہنا شروع کیا تاکہ ملائکہ جان لیں کہ خدا نے جو نعمتیں ہمیں دی ہیں ان کے تئیں وہ ہم پر کس قدر حق حمد رکھتا ہے پھر ملائکہ نے بھی ''اَلْحَمْدُ لله'' کہا تو فرشتوں کو ہمارے ذریعے سے توحید خدا تعالیٰ اور اس کی تسبیح وتہلیل وتحمید وتمجید کی معرفت کا راستہ ملا۔

۱ . بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۱۵، ح ۱۹۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ۷۵۔

مظہر ہیں جو اصل وجود کی فیض رسانی کرنے والی ہے، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ مقام ولایت کے اعتبار سے وہ حضرات خود رحمت رحمانیہ ہیں، بلکہ خود اسم اعظم ہیں کہ رحمن ورحیم جس کے تابع ہیں ۔ چنانچہ اس حدیث کے بعد کا فقرہ یعنی آنحضرتؐ کا یہ فرمانا کہ ''ہم کیسے ملائکہ سے افضل نہ ہوں'' کمال، وجود کے اعتبار سے ان حضرات کے واسطہ ہونے کا بیان ہے اور اس بات کا کہ وہ اس رحمت رحمانیہ کے مظہر ہیں کہ جس کی بدولت کمال وجود کو ظہور ملتا ہے۔ پس انہیں حضرات کی وجہ سے دائرۂ وجود کامل، غیب وشہود ظاہر اور وجود کے قوس نزول وصعود میں فیض الٰہی جاری ہوتا ہے۔

شیخ محی الدین بن عربیؒ اپنی فتوحات میں کہتے ہیں کہ ''وجود کو {بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ} سے ظہور ملا'' تو یقین کرنا چاہیے کہ پورا دائرۂ وجود انہیں تین اسماء کے تسلط اور احاطہ کے تحت میں ہے پہلے اسم (یعنی االلہ) کے تحت میں بطور جمع اور آخر کے دو اسم (یعنی رحمن ورحیم) کے تحت میں بطور تفصیلی ہے۔[1]

حادث وقدیم کے درمیان رابط اور رابطہ کونیہ نزولیہ کا موجِد

قدیم کے ساتھ حادث اور ثابت کے ساتھ متغیّر کے ارتباط میں ایک ایسے واسطہ ورابطہ کی احتیاج ہے جو ثبات وتغیّر اور قدوم وحدوث دونوں کی جہت رکھتا ہو کہ اگر وہ واسطہ نہ ہو تو سنت الٰہی میں قدیم ثابت کا فیض متغیّر حادث تک پہنچ نہ سکے اور رابطہ کونیہ وجودیہ حاصل نہ ہو پائے اور ان دونوں کے بیچ رابط کے متعلق ارباب علوم برہانی کے علمی نظریات مختلف ہیں اور ذوق عرفانی کا اقتضا تو اور ہی ہے کہ اس کی تفصیل ان کے حوصلے سے باہر ہے اور ذوق عرفانی میں رابط، فیض مقدس اور وجود منبسط ہے کہ جو برزخیت کبریٰ اور وسطیت عظمیٰ کا مقام رکھتا ہے اور وہ بعینہ رسول ختمیؐ کی روحانیت وولایت کا مقام ہے اور ولایت مطلقہ علویہؑ کے مقام کے ساتھ ایک ہے اور اس کی تفصیل راقم الحروف کے رسالہ ''مصباح الہدایہ'' میں بیان کی گئی ہے۔

رابطہ روحانیہ عروجیہ کے وسائط

اسی طرح رابطہ روحانیہ عروجیہ کہ جو رابطہ کونیہ نزولیہ کا عکس ہے اور دوسرے لفظوں میں قبض وجود اور آغاز کی طرف رجوع ہے، اس میں بھی ایک واسطہ کی احتیاج ہے کہ اس واسطہ کے بغیر وہ رابطہ برقرار نہیں ہوسکتا ہے اور قلوب ناقصہ

---

١ . مصباح الہدایہ، ص ٤٨۔

مقیّدہ وارواح نازلہ محدودہ کا تام فوق التمام اور مطلق من جمیع الجہات کے ساتھ ارتباط، روحانی واسطوں اور غیبی رابطوں کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

اور اگر کوئی یہ گمان کرے کہ حق تعالیٰ ہر موجود پہ قیوم اور وسائط کے واسطہ کے بغیر ہر کون پر محیط ہے جیسا کہ آیہ شریفہ {مٰا مِنْ دآبَّۃٍ إِلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا}[1] میں اس کی طرف اشارہ کیاگیا ہے تو اس نے مقامات کو خلط ملط اور اعتبارات میں اشتباہ کیا ہے اور کثرت مراتب وجود کے مقام کو فنائے تعینات کے مقام سے مخلوط کردیا ہے اور اس بحث کا اس رسالہ سے کوئی خاص ربط نہیں ہے اور یہ بھی طغیان قلم سے واقع ہوگیا۔[2]

برزخیت اور جامع وحدت وکثرت کا مقام

مقام محمدی ؐ وہی برزخیت کبریٰ اور وحدت وکثرت اور حق وخلق کے جامع کا مقام ہے اور وہی اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے۔[3]

جمع اسمائی کے مقام میں مقام اقدم کا مالک

نبی ختمی ؐ تجلی اقدس میں مقام اقدم احدی کے اور حضرت واحدیت میں مقام جمع اسمائی کے مالک ہیں اور اولیت وآخریت اور ظاہریت وباطنیت انہیں حضرت کیلئے ہے۔[4]

وجود رسول اکرم ؐ کا احاطہ

چونکہ رسول اکرم ﷺ تمام دائرۂ وجود کے ساتھ متحقق اور سارے عوالم غیب وشہود میں تمام کمالات کے جامع ہیں، نیز آنحضرت ؐ برزخیت کلیہ، مشیت مطلقہ اور فیض مقدس اطلاقی کے مالک ہیں لہذا کوئی کمال یا وجود آپ کے احاطہ کمال ووجود سے باہر

---

۱ . سورۂ ہود، ۵۶۔

۲ . آداب الصلاۃ، ص ۱۳۵۔

۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۹۶۔

۴ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۴۶۔

نہیں ہے۔ آپ کل وجود ظلی اور سرا پا وجود ہیں اور کوئی وجود اور کمال وجودی آپ کے وجود اور کمال وجود سے خارج نہیں ہے۔[1]

رسول اکرم ؐ کے عین ثابت اور عین خارجی کا تمام اعیان پرمشتمل ہونا

یہ جو کہا ہے کہ ''جس طرح ہمارے نبی، ازل سے نبی تھے۔۔۔'' تو یقینا نبی اکرم ؐ کا عین ثابت، موجودات منجملہ صاحبان شریعت (ع) کے تمام اعیان کے جامع ہیں اور ان حضرات کے اعیان، حضرت علمی میں آنحضرت ؐ کے عین کے مظاہر ہیں اور ان کے اعیان خارجی، آپ کی اس ہویت کے مظاہر ہیں کہ جو عین فیض مقدس اور نفس رحمانی ہے۔[2]

فیض حق کا واسطہ اور حق وخلق کا رابطہ

تمام دائرۂ وجود وہ عوالم غیب ہوں یا شہود، تکویناً، تشریعاً، وجوداً اور ہدایۃً سرور کائنات ؐ کے خوان نعمت کے ریزہ خوار ہیں اور آنحضرت ؐ فیض حق کیلئے واسطہ اور حق وخلق کے بیچ رابطہ ہیں اور اگر آنحضور ؐ کا مقام روحانیت وولایت نہ ہوتا تو موجودات میں سے کوئی مقام غیب احدی سے استفادہ کے لائق نہ ہوتا اور فیض حق کسی مخلوق کے پاس سے عبور تک نہ کرنا اور عوالم ظاہر وباطن میں سے کسی عالم میں نور ہدایت نہ چمکتا ہوتا۔[3]

عالم، حقیقت محمدی ؐ کا ظہور

حقیقت محمدی ؐ ہی وہ حقیقت ہے جس نے عقل سے لے کر ہیولیٰ تک کے سارے عوالم میں تجلی کی اور عالم اسی کی تجلی اور ظہور ہے اور وجود کا ایک ایک ذرہ اسی صورت کی تفصیل ہے اور وہی حقیقت، اسم اعظم ہے کہ جس کی حقیقت خارجی اس مشیت کے ظہور سے عبارت ہے کہ جو تعین نہیں رکھتی ہے اور ہر صاحب حقیقت کی حقیقت اسی سے متحقق اور ہر تعین والے کا تعین اسی سے حاصل ہوتا ہے ''خدا نے تمام اشیاء وموجودات کو مشیت سے اور مشیت کو خود مشیت سے پیدا کیا'' اور یہ وجودی ساخت جسے محمد بن عبد اللہ کہا جاتا ہے اور جو عالم الٰہی سے عالم ملک میں اس لئے

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۸۔

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۰۔

۳. آداب الصلاۃ، ص ۱۳۷۔

نازل ہوئی تاکہ زندان مادہ وطبیعت کے قیدیوں کو اس کے قید وبند سے رہائی دلائے وہ اس حقیقت کلی کا نچوڑ ہے کہ جس میں سارے مراتب وجود اسی طرح سمٹے ہوئے ہیں جس طرح عقل تفصیلی، عقل بسیط اجمالی میں سمٹی ہوتی ہے۔

امیر المومنین ؑ لوح وقلم، عرش وکرسی

امیر المومنین مولی الموحدین آقا ومولا حضرت علی بن ابی طالب(ع) کے ایک خطبہ میں آیا ہے کہ ''میں لوح، میں قلم، میں عرش، میں کرسی، میں ساتوں آسمان اور میں نقطہ بائے بسم اللہ ہوں'' اور وہ حضرت ؑ مقام روحانی کے لحاظ سے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ایک ہیں جیسا کہ آنحضور ؐ نے فرمایا کہ ''میں اور علی ایک شجر سے ہیں'' ''میں اور علی ایک نور سے ہیں'' اور اس کے علاوہ بے شمار احادیث ہیں جو ان دونوں حضرات (ع)کے اتحاد نور پر دلالت کرتی ہیں ۔[۱]

ولایت، حق کا تعین اول

ایک روایت ہے حضرت امیر (ع) سے کہ {أَنَا النُّقْطَةُ الَّتِي تَحْتَ الْباءِ}[۲] اگر یہ روایت وارد ہوئی ہو تو اس کی تعبیر یہ ہے کہ ''بائ'' ظہور مطلق کے معنی میں ہے؛ تعین اول، عبارت ہے مقام ولایت سے، ممکن ہے حضرت امیر (ع) کا مقصود یہ معنی ہو کہ مقام ولایت، ولایت کے واقعی معنی کے ساتھ، ولایت کلی، یہ تعین اول ہے، اسم، تجلی مطلق ہے، پہلا تعین، ولایت احمدی علوی ہے اور اگر یہ روایت وارد بھی نہ ہوئی ہو تو بھی مسئلہ اس طرح ہے کہ تجلی مطلق کا تعین اول، وجود کے مرتبہ اعلیٰ سے عبارت ہے کہ جو ولایت مطلقہ کا مرتبہ ہے۔[۳]

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۷۷۔

۲ . مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنینؑ، ص ۲۱۔

۳ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۵۴۔

مشیت

صادر اول، خلقت موجودات کا واسطہ

سارا سلسلہ وجود خواہ عوالم غیب ہوں یا شہود، سب مشیت کے تعینات ومظاہر ہیں اور سارے تعینات کی طرف مشیت کی نسبت یکساں ہے اگرچہ تعینات کی نسبت، مشیت کی طرف، متفاوت ہے۔

عرفائے شامخین کی روش کی بنا پر مشیت پہلا صادر ہے اور دیگر مراتب اسی کے ذریعہ موجود ہوئے ہیں جیسا کہ کافی میں ابو عبد اللہ الصادق (ع) سے ایک روایت نقل ہوئی ہے کہ ''خدا نے مشیت کو خود مشیت سے اور دیگر تمام اشیاء کو مشیت سے پیدا کیا''۔

مراتب خلقت میں اکیلا موجود حقیقی

بلکہ اس روایت کے مضمون میں تدقیق اور اصحاب سرّ وحقیقت اور بزرگان سلوک وطریقت کی نظر میں مطلب کی تحقیق یہ ہے کہ اصلاً مراتب خلقی میں مشیت مطلقہ الٰہیہ کے سوا کوئی موجود وجود ہی نہیں رکھتا ہے اور وہی موجود بالذات اور تمام تعینات وتعلّقات سے مجرد ہے اور وہی وحدت حقہ ظلّیہ کی مالک ہے کہ جو وحدت حقہ حقیقیہ کا ظل ہے۔ رہے تعینات تو انہوں نے وجود کی بو تک نہیں سونگھی ہے، بلکہ وہ اس سراب کی مانند ہیں کہ جسے پیاس سے جاں بلب، آب سمجھتا ہے {إِنْ ہِيَ إِلاّٰ أَسْمٰاءٌ سَمَّيْتُمُوہٰا أَنْتُمْ وَآبٰاؤُكُمْ مٰا أَنْزَلَ اللهُ بِہٰا مِنْ سُلْطٰانٍ}[۱] اور {كُلُّ شَيْئٍ ہٰالِکٌ إِلاّٰ وَجْہَہُ} ۔[۲]

شمول مشیت کے معنی

تو یہ کاغذ جس پر میں لکھ رہا ہوں، یہ قلم جس سے میں سطور کو مسطور کر رہا ہوں، یہ عضلہ (پٹھا) جو ان دونوں کو کنٹرول کئے ہوئے ہیں، یہ قوت جو عضلہ میں وجود رکھتی ہے، یہ ارادہ جو شوق سے پیدا ہوتا ہے اور یہ شوق جو علم سے پیدا ہوتا ہے وہی علم جو نفس انسان پہ قائم ہے یہ سب کے سب مشیت الٰہی کے شئون اور مظاہر ہیں اور تعینات تو اعتباری اور خیالی چیزیں ہیں جیسا کہ شیخ کبیر نے کہا ہے کہ ''عالم، خیال در خیال ہے'' لہذا اس کے ظہور کے علاوہ کوئی ظہور نہیں اور اس کی شان کے سوا کوئی شان وجودنہیں رکھتی ہے۔

---

۱. ''اور یہ بت سوائے چند ناموں کے جو تم نے اور تمہارے آباء واجداد نے رکھ لئے ہیں کچھ نہیں ہیں اور خدا نے اس سلسلہ میں کوئی دلیل وبرہان نہیں بھیجا ہے'' سورۂ نجم، ۲۳۔

۲. ''ہر چیز نابود ہونے والی ہے سوائے خدا کے وجہ (مبارک) کے'' سورۂ قصص، ۸۸۔

اور شمول مشیت، سریان وجود، اطلاق ہویت الٰہی اور بسط رحمت ومقام الہٰیت کے یہی معنی ہیں ۔

مشیت کا بسط واحاطہ اور فعل حق کے ساتھ اس کی عینیت

جب ثابت ہوگیا کہ تمام موجودات کو (ان کے مراتب عالی ودانی ان کی شرافت ودنائت میں تفاوت، ان کے افعال وذوات میں تفاوت اور آثار وصفات میں تباین کے ساتھ) ایک حقیقت واحدۂ الٰہیہ کہ جو مشیت مطلقہ الٰہیہ ہے جمع کئے ہوئے ہے اور ثابت ہوگیا کہ موجودات مختلف درجات اور متفاوت طبقات کے ساتھ عین مشیت میں مستہلک ہیں اور مشیت اپنی بساطت تامہ اور کمال وحدت واحدیت کے باوجود، کل اشیاء ہے اور تکثر اعتباری کے ساتھ اس کی وحدت میں کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اور زور پیدا ہوجاتا ہے اور نور مشیت ارضین سفلی سے لے کر سماوات عُلا تک نفوذ کئے ہوئے ہے اور کوئی بھی حقیقت، کوئی شان نہیں رکھتی ہے سوائے اس کی شان کے اور کوئی حیثیت نہیں رکھتی ہے سوائے اس کی حیثیت کے؛ نیز جب تمہارے لئے ثابت ہوگیا کہ امور تکوینی، عصیان نہیں کرتے ہیں اور کوئی موجود ایسا نہیں ہے جو اس کی کبریا کے تحت، مسخّر نہ ہو ''اور جب خدا کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے کہتا ہے کہ ہوجا! تو وہ ہوجاتی ہے'' بغیر اس کے کہ وہ چیز وجود کو قبول کرنے سے انکار کرسکے یا سرکشی وعصیان کی جرأت کرسکے اور تمام ماہیات، اس کے حکم کی فرمانبردار اور اس کی حاکمیت کے زیر تسلط ہیں {مٰا مِنْ دَآبۃٍ اِلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِنا صِیَتِہا} [1] اور جب تم نے سماوات وارض کی خلقت وآفرینش میں غور کر لیا، آسمان وزمین کے فرشتوں کے مختلف اصناف وصفوف اور خدا کے سپاہیوں کے گونا گوں گروہوں پر ایمان حاصل کرلیا (البتہ ان سب باتوں کی شرط یہ ہے کہ انانیت سے مکمل علیٰحدگی ہو، نور ولایت علوی کی تجلی سے دل کے بتوں کو توڑ دیا گیا ہو اور ظلمانی حجابات کو پارہ پارہ کردیا گیا ہو ''تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز'' [2] تو تمہارے لیے، مشیت الٰہی کے نفوذ، سریان، بسط اور احاطہ کی حقیقت منکشف اور مشیت کے ذریعہ اشیاء کو اللہ کی طرف سے خلق کئے جانے کی حقیقت واضح ہوجائے گی، نیز یہ بات روشن ہوجائے گی کہ مخلوقات اور ان کے خالق کے درمیان کوئی واسطہ وجود نہیں رکھتا ہے اور یہ بھی کہ فعل خدا، اس کی عین مشیت ہے اور اس کا قول، قدرت اور ارادہ، اس کا عین ایجاد کرنا ہے اور یہ بھی کہ مشیت سے وجود کو ظہور ملا اور

---

١ . ''کوئی رینگنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں ہے'' سورۂ ہود ،٥٦۔

٢ . ''تم خود اپنا حجاب ہو اے حافظ لہذا درمیان سے ہٹ جاؤ'' پورا شعر یہ ہے:

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز   میان عاشق ومعشوق ہیچ حائل نیست

مشیت، اسم اعظم اللہ ہے جیسا کہ محی الدین نے کہا ہے کہ ’’وجود کو بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ظہور ملا‘‘ اور یہ بھی کہ مشیت، آسمان الٰہی اور زمین خلقی کے بیچ ایک مضبوط رسی اور آسمان واحدیت کی جانب سے ایک مستحکم دستاویز ہے۔

مقام مشیت کی کچھ تعبیرات

اور وہ چیز جو مقام مشیت سے متحقق ہے اور وہ جس کا افق، افق مشیت سے متحد ہے وہ عبارت ہے اس ’’سبب اور وسیلہ سے جو آسمان وزمین کے بیچ اتصال ایجاد کرنے والا ہے‘‘ اور وہ وہی ہے کہ جس سے خدا نے آغاز کیا اور جس پر ختم کردے گا کہ وہ حقیقت محمدی وعلوی (صلوات اللہ علیہما) اعیان ماہیات پر خدا کا خلیفہ اور ولایت مطلقہ اور اس اضافہ اشراقیہ کا مقام ہے کہ جس سے تاریک زمینیں روشن ہوئی ہیں اور وہ وہی فیض مقدس ہے جو تاریکی میں ڈوبے ہوئے بااستعداد وجودات کو فیض رسانی کرتا ہے اور جو آب حیات ہے: {وَجَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيئٍ حَيّ}[1] اور وہ ایسا آب طہور ہے جسے مادی آلودگیاں، ظلمانی کثافتیں اور امکانی نجاستیں آلودہ ونجس نہیں کرسکتی ہیں اور وہی آسمانوں اور زمین کا نور ہے: {اللهُ نُورُ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْض}[2] اور وہ مقام الٰہیت کا حامل ہے: {وَہُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إلٰہٌ}[3] اور وہ ہیولائے اولیٰ ہے جو آسمان کے ساتھ آسمان اور زمین کے ساتھ زمین ہے اور وہ اشیاء کے اوپر قیومیت مطلق کا مقام ہے: {مٰا مِنْ دَآبَّۃٍ إلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا}[4] اور نفس رحمانی ہے: {وَنَفَخْتُ فِيْہِ مِنْ رُوحِي}[5] اور فیض منبسط، وجود مطلق، مقام قاب قوسین، مقام تدلّی، افق اعلیٰ، تجلی ساری، نور جاری، صفحہ منشور، کلام مذکور، کتاب مسطور، کلمہ ’’کن‘‘ وجودی اور خدا کا وجہ باقی ہے: {كُلُّ مَنْ عَلَيْہا فانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْہُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَالإكْرام}[6] اور اس کے علاوہ بے شمار القاب واشارات۔

عباراتنا شتّیٰ وحسنُک واحد وکلّ إلیٰ ذٰلک الجمال یشیر

---

١ . ’’اور پانی سے ہم نے ہر چیز کو زندہ کیا‘‘ سورۂ انبیاء، ٣٠۔

٢ . ’’اللّٰہ نور سماوات وارض ہے‘‘ سورۂ نور، ٣٥۔

٣ . ’’اور وہی وہ ہے جو آسمان میں خدا ہے اور زمین میں خدا ہے‘‘ سورۂ زخرف، ٨٤۔

٤ . ’’کوئی رینگنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی زمام امر اس کے ہاتھ میں ہے‘‘ سورۂ ہود، ٥٦۔

٥ . ’’اور اس نے اس میں اپنی روح پھونکی‘‘ سورۂ حجر، ٢٩۔

٦ . تمام وہ لوگ جو جہان میں ہیں فنا ہوجائیں گے مگر صرف تمہارے پروردگار کا وجہ ذو الجلال والاکرام باقی رہے گا‘‘ سورۂ رحمن، ٢٦، ٢٧۔

(ہماری عبارتیں مختلف ہیں اور تیرا حسن ایک ہے اور وہ سب تیرے اسی ایک جمال کی طرف اشارہ کرتی ہیں)

اور کیا خوب کہا گیا ہے:

ألاٰ إنّ ثوباً خیط من نسجٍ تسعۃ وعشرین حرفاً من معالیہ قاصر[۱]

جہان، مشیت کا پرتو

تمام مراتب وجود اور مشاہد غیب وشہود، تجلی ذات اقدس کے فیض کا پرتو ہیں اور عالم طبیعت کے آخری حصے سے لے کر ملکوت اعلیٰ وجبروت اعظم کے سرچشمہ تک سب کے سب ایک طور اور ایک انداز پر اس کی پیشگاہ مقدس میں حاضر ہیں اور سب جلوۂ مشیت کے پرتو ہیں جیسا کہ کافی کی حدیث شریف میں آیا ہے:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ (ع):{خَلَقَ اللهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِہا ثُمَّ خَلَقَ الأَشْياءَ بِالْمَشِيَّۃِ} ۔

(اللہ نے مشیت کو بنفس ذات مشیت، خلق کیا پھر دیگر اشیاء کو مشیت سے پیدا کیا) پس مشیت، بنفس ذاتہا، جلوۂ ذات ہے اور دیگر موجودات اس کے ذریعہ سے خلق کئے گئے ہیں ۔[۲]

مشیت کی بلا واسطہ خلقت اور خلقت جہاں میں مشیت کی وساطت

قٰالَ (ع): {خَلَقَ اللهُ الْمَشِيْئَۃَ بِنَفْسِہا ثُمَّ خَلَقَ الأَشْياءَ بِالْمَشِيْئَۃِ} ۔

اس حدیث شریف میں مشیت سے مراد شاید وہی فیض اشراقی منبسط ہو جو کہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے اور ''بنفسہا'' حق کی بلا واسطہ، تجلی ذاتی ہے، کیونکہ حقائق متعینہ خواہ عقلیہ ہوں یا غیر عقلیہ، اس ذات سے مرتبط نہیں ہوسکتے ہیں کہ جو تمام تعینات وتقیدات سے منزہ ومقدس ہے، اس لئے کہ یہ ربط ذاتی جو کہ مصحّح مخلوقیت ہے تقید وتعین کی صورت میں، متجلی اور خالق کے تعین کا مستلزم ہے، تعالیٰ اللہ عن ذٰلک (اللہ اس سے کہیں بلند وبرتر ہے)۔

پس حق کی تجلی ذاتی اور جمیل مطلق کے جمال کا نور ظہوری، یہی فیض مطلق اور مشیت اشراقیہ ہے اور یہ وہی نور ہے اس بیان واحتمال کی بنا پر جو ذیل کی حدیث میں فرماتے ہیں:

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۹۸۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۴۳۵۔

{إِنَّ اللهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَہُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحانِيِّيْنَ عَنْ يَمِيْنِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ} اي من نوره الإشراقي وفيضہ المنبسط الإطلاقي (یعنی اللہ نے عقل کو خلق کیا اور عقل تو روحانیین میں پہلی مخلوق ہے، یمین عرش سے اپنے نور سے یعنی اپنے نور اشراقی اور فیض منبسط اطلاقی سے)

اور اس بیان سے وہ شبہہ واشکال برطرف ہوجاتا ہے جو حدیث شریف {خَلَقَ اللہُ الْمَشِيْئَۃَ بِنَفْسِہا} پر وارد کیا گیا ہے اور ہمیں محقق عظیم الشان میر داماد (نضّر اللہ وجہہ) کی توجیہ بعید اور محقق بزرگوار ''فیض کاشانی'' کی تاویل غریب [1] اور محدث خبیر ''مجلسی ؒ'' کی تاویل عجیب [2] کی احتیاج نہیں ہے۔

اور عجیب بات یہ ہے کہ فیلسوف کبیر اسلامی صدر المتألہین (قدس سرّہ) نے بھی اس حدیث کے سلسلہ میں اہل معرفت وارباب قلوب کی تحقیق سے صرف نظر کرتے ہوئے دوسرے انداز میں اس حدیث [3] کی تاویل کی ہے جو کہ اس مشرب ومسلک کی عظیم شاہد ہے۔

اور ہم نے رسالہ ''مصباح الہدایہ'' میں عرفائے شامخ اور حکمائے عظام کے بیچ فیصلہ کرتے ہوئے''صادر اول'' کے متعلق، اس مطلب کی بطور کافی ووافی تحقیق پیش کی ہے؛ جو شخص چاہے وہاں رجوع کرے تاکہ حقیقت حال روشن ہوجائے۔[4]

مشیت کی بنفسہا خلقت کی حقیقت

کافی کی حدیث شریف میں فرماتے ہیں کہ ''خدا نے خلق فرمایا''مشیت'' کو بنفسہا، پھر خلق فرمایا اشیاء کو مشیت سے'' اور اس حدیث شریف کی ہر شخص نے اپنے مسلک کے مطابق، توجیہ کی ہے اور سب سے ظاہرتر وہ توجیہ ہے جو اس مسلک کے مطابق ہے اور وہ یہ ہے کہ ''مشیت'' سے مراد مشیت فعلیہ ہے جو کہ فیض منبسط سے عبارت ہے اور ''اشیاء'' سے مراد، مراتب وجود ہیں کہ جو اس حقیقت لطیفہ کے تعینات وتنزلات ہیں ۔ پس حدیث کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا تعالیٰ نے مشیت فعلیہ کو جو کہ مشیت ذاتیہ

---

۱ . وافی، ج ۱، ص ۴۵۸، باب ۴۴، صفات افعال، حدیث ۳۷۱ کے ذیل میں۔
۲ . مرآۃ العقول، ج ۲، ص ۱۸۔
۳ . شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۲۲۷۔
۴ . شرح حدیث جنود عقل وجهل، ص ۲۶۔

قدیمہ کا ظل ہے بنفسہا اور بلا واسطہ، خلق فرمایا ہے اور عالم غیب وشہادت کے دیگر موجودات کو اس کے واسطے سے پیدا کیا ہے۔[1]

مشیت فعلیہ ومشیت ذاتیہ

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلیٰ عِمادِ الإسْلامِ وَالْمُسْلِمِیْنَ مُحَمَّدِ بْنِ یَعْقُوبَ الْکُلَیْنِيِّ (رضوان الله علیہ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ [بْنِ مُحَمَّدِ] بْنِ أَبِي نَصْرٍ، قالَ: قالَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضا (ع):

قالَ اللهُ: یَا ابْنَ آدَمَ! بِمَشِیْئَتِي کُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشَاءُ لِنَفْسِکَ ما تَشَاءُ؛ وَبِقُوَّتِي أَدَّیْتَ فَرائِضِي وَبِنِعْمَتِي قَوِّیْتَ عَلَیٰ مَعْصِیَتِي؛ جَعَلْتُکَ سَمِیْعاً بَصِیْراً قَوِّیاً؛ ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ. وَذٰلِکَ أَنِّي أَوْلَیٰ بِحَسَناتِکَ مِنْکَ وَأَنْتَ أَوْلَیٰ بِسَیِّئَاتِکَ مِنِّي. وَذٰلِکَ أَنَّنِي لا أُسْأَلُ عَما أَفْعَلُ وَہُمْ یُسْأَلُونَ۔[2]

فرمایا حضرت رضا (ع) نے کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا:

ترجمہ: اے فرزند آدم! تو میری مشیت سے ایسا ہے کہ جو کچھ اپنے لئے چاہتا ہے، چاہتا ہے اور میری قوت سے تو میرے واجبات کو بجا لایا اور میری نعمت سے تو میری معصیت پر توانا ہوا، میں نے تجھے سمیع، بصیر اور قوی بنایا، تجھ کو جو نیکی پہنچتی ہے وہ خدا کی طرف سے ہے اور تجھ کو جو بدی لاحق ہوتی ہے وہ خود تجھ سے ہے، اس لئے کہ میں تیری نیکیوں کا تجھ سے زیادہ سزاوار ہوں اور تو اپنی بدیوں کا مجھ سے زیادہ سزاوار ہے، کیونکہ میں جو کچھ کرتا ہوں اس کے تئیں مجھ سے باز پرس نہیں کی جاسکتی ہے اور لوگوں سے باز پرس کی جائے گی۔

شرح: اس حدیث شریف میں بلند مطالب اور ایسے اہم مسائل، ما قبل طبیعت کے علوم عالیہ سے موجود ہیں کہ اگر مقدمات کی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جائے تو ان اوراق کی حد سے خارج اور موجب تطویل ہوگا لہذا ناچار، اعتدال واختصار کا راستہ اختیار کرتے ہوئے ان مسائل میں سے بعض کو نتیجہ برہان کے طورپر چند فصلوں کے ضمن میں بیان کر رہے ہیں ؛ وَعَلَی اللهِ التکلانُ۔

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۴۱۔

۲ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۲، کتاب توحید، باب المشیۃ والارادۃ، ح ٦۔

جان لو کہ حق تعالیٰ جلّت عظمتہ کی مشیت کے بلکہ علم، حیات اور قدرت وغیرہ جیسے تمام اسماء وصفات کے دو مقام ہیں:

ایک اسماء وصفات ذاتیہ کا مقام ہے کہ برہان سے ثابت ہے کہ ذات مقدس واجب الوجود، حیثیت واحدہ اور جہت بسیطہ محضہ کے ساتھ کل کمالات اور مستجمع جمیع اسماء وصفات ہے اور تمام کمالات اور اسماء وصفات جمال وجلال، حیثیت بسیطہ وجودیہ کی طرف پلٹتے ہیں اور جو کچھ ماورائے وجود ہے وہ نقص، قصور اور عدم ہے اور چونکہ اس کی ذات مقدس، صرف وجود اور وجود صرف ہے لہذا صرف کمال اور کمال صرف ہے، وہ سراسر علم، سراسر قدرت اور سراسر حیات ہے۔

اور دوسرے، اسماء وصفات فعلیہ کا مقام ہے کہ جو اسماء وصفات ذاتیہ کے ظہور کا مقام اور نعوت جلالیہ وجمالیہ کی تجلی کا مرتبہ ہے اور یہ مقام ''معیت قیومیہ'' کا مقام ہے: {ہُوَ مَعَکُمْ}[1] {مٰا یَکُونُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلاٰثَۃٍ إلاّٰ ہُوَ رابِعُہُمْ--}[2] اور ''وجہ اللہ'' کا مقام ہے: {أَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْہُ اللہِ}[3] اور مقام ''نوریت'' ہے {اللہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}[4] اور ''مشیت مطلقہ'' کا مقام ہے: {وَمٰا تَشَاۤؤُنَ إلاّٰ أَنْ یَشَاء اللہُ}[5] {خَلَقَ اللہُ الأَشْیاءَ بِالْمَشِیْئَۃِ وَخَلَقَ الْمَشِیْئَۃَ بِنَفْسِہا} اور اس کیلئے اہل اللہ کی لسان میں کچھ اور ہی اصطلاحات والقاب ہیں اور کتاب الٰہی کی آیت شریفہ میں دونوں مقام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّٰاہِرُ وَالْباطِنُ}[6] بعض وجوہ کی بنیاد پر۔

مشیت فعلیہ مطلقہ کا احاطہ قیومیہ

بالجملہ؛ مشیت فعلیہ مطلقہ کا مقام، تمام موجودات ملکیہ وملکوتیہ پر احاطہ قیومیہ رکھتا ہے اور سارے موجودات، ایک رخ سے اس کے تعینات اور ایک رخ سے اس کے مظاہر ہیں اور مشیت فعلیہ کے اس مقام اور بندوں کی مشیت کی مظہریت اور اس میں اس کے فنا کے مقام کے اعتبار سے بلکہ خود بندوں اور ان کے تمام شئون کی اس کے تئیں مظہریت ومرآتیت کے اعتبار سے اس حدیث شریف میں فرمایا ہے کہ اے فرزند آدم! تو میری مشیت سے ایسا ہے کہ اپنے لئے جو کچھ چاہتا ہے، چاہتا ہے، تیری ذات اور کمالات ذات میری عین مشیت سے ہیں، بلکہ تو خود اور تیرے کمالات، میری مشیت کے

---

۱ . سورۂ حدید، ۴۔

۲ . سورۂ مجادلہ، ۷۔

۳ . سورۂ بقرہ، ۱۱۵۔

۴ . سورۂ نور، ۳۵۔

۵ . سورۂ دہر، ۳۰۔

۶ . سورۂ حدید، ۳۔

مظاہر وتعینات ہیں: {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمَىٰ}[1] اور اس عرفانی مطلب کیلئے آیات وروایات سے بے شمار شواہد ہیں کہ ان کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور شیخ جلیل اشراقیؒ اشیاء کے تئیں حق تعالیٰ کے علم تفصیلی کو اسی علم فعلی کے مقام سے عبارت جانتے ہیں؛[2] اور محقق طوسیؒ نے اس باب میں انہیں کی پیروی کی ہے؛[3] اور حضرت صدر المتألہینؒ علم تفصیلی کو وہی مقام ذات بسیط مانتے ہیں ؛[4] اور ان دو بزرگوار کا کلام بطور اطلاق، انہیں پسند نہیں ہے اور راقم الحروف ان حضرات کی روح کلام کو ایک ہی امر کی جانب راجع مانتا اور ان کی نزاع کو لفظی جانتا ہوں، ایک خاص بیان کے ساتھ جو اس مقام سے مناسبت نہیں رکھتا ہے۔

اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ دار تحقق میں جو کچھ متحقق ہوتا ہے خواہ جواہر قدسیہ الٰہیہ یا ملکیہ طبیعیہ یا اعراض ہوں، خواہ ذوات واوصاف وافعال، یہ تمام کے تمام حضرت حق کی قیومیت، نفوذ قدرت اور احاطہ قوت سے متحقق ہوتے ہیں لہذا صحیح ہے کہ {بِقُوَّتِي أَدَّيْتَ فَرائِضِي} (میری قوت سے تونے میرے فرائض وواجبات کو انجام دیا) اور یہی مقام مشیت مطلقہ، رحمت واسعہ اور نعمت جامعہ کا مقام ہے جیسا کہ فرماتا ہے: {وَبِنَعْمَتِي قَوِّيْتَ عَلَىٰ مَعْصِيَتِي} (اور میری نعمت سے تو میری معصیت پر قوی ہوا)۔[5]

مشیت، مقام لا تعین ووحدت میں اور مقام تعین وکثرت میں

مشیت مطلق کے دو مقام ہیں:

ایک، مقام لا تعین ووحدت نہ کہ مقام ظہور وحدت؛

دوسرا خلق وامر کی صورت میں کثرت وتعین کا مقام اور مشیت اپنے مقام اول میں حضرت غیب یعنی فیض اقدس کے ساتھ ارتباط میں ہوتی ہے اور اس مقام میں کوئی

---

۱ . سورۂ انفال، ۱۷۔

۲ . شرح حکمۃ الاشراق، مقالہ دوم از قسم دوم، ص ۳۵۷۔

۳ . شرح اشارات، نمط ہفتم، فصل ۱۷؛ مصارع المصارع، ص ۱۴۱۔

۴ . اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۲۶۳۔

۵ . شرح چہل حدیث، ص ۵۹۷۔

ظہور نہیں رکھتی ہے اور اپنے دوسرے مقام میں وہ تمام اشیاء کا ظہور ہے بلکہ اصل میں وہ خود کل اشیاء ہے اول وآخر اور ظاہر وباطن کے لحاظ سے۔[۱]

مشیت مطلقہ کے دو مقام

اسم اللہ کہ جو مقام مشیت مطلقہ اور اسم اعظم الٰہی ہے وہ مقام مشیت رحمانیہ کا کہ جو بسط وجود مطلق ہے،نیز مقام مشیت رحیمیہ کا مالک ہے جو کہ بسط کمال وجود ہے۔[۲]

مشیت رحمانی ورحیمی، مشیت ربوبی ومالکی

حکمت رحمانیہ سے مراد دو ایسی رحمت صفاتیہ کے اسرار کا بیان ہے کہ جو دو رحمت ذاتیہ سے حاصل ہوئی ہیں کہ خدا نے اپنے اس ارشاد کے ذریعہ ان دو کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ''یہ سلیمان کی جانب سے ہے اور یہ کہ اللہ کے نام سے ہے جو کہ رحمن ورحیم ہے''۔

قولہ: المشار إلیہ بقولہ تعالیٰ؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''خدا نے ان دو کی طرف اشارہ کیا ہے۔۔۔'' تو ہمارے شیخ عارف کامل جناب شاہ آبادی (مدظلہ) فرماتے ہیں کہ رحمن ورحیم خدا کے اس کلام: {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم} میں اسم کی صفت ہیں نہ کہ اللہ کی اور یہ دو رحمت ذاتیہ نہیں ہیں، کیونکہ رحمت ذاتیہ، اسم جلالہ کے تحت میں مندرج ہے تو معنی تسمیہ کا حاصل (اور بسم اللہ الرحمن الرحیم کا بیان) یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی مشیت رحمانی ورحیمی سے حمد نے یعنی عالم حمد نے کہ جو عالم عقلی جبروتی ہے، ظہور پایا، اسی لئے کہ اس کی حقیقت، محامد الٰہیہ ہیں اور اس کی مشیت ربوبی سے عوالم یعنی عالم ملک نے کہ جو تربیت وترقی کی راہ میں واقع ہے، ظہور پایا اور ترقی کی غایت ونہایت، مشیت رحمانی ورحیمی تک پہنچتا ہے اسی لئے خدا تعالیٰ نے سورۂ فاتحہ میں ان کو دہرایا ہے۔

رہی مشیت مالکیت تو وہ مشیت رحمانی کے بالمقابل ہے، کیونکہ مشیت مالکیت، قبض وجود کیلئے اور مشیت رحمانی بسط وجود کیلئے ہے۔[۳]

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۴۵۔

۲ . سرّ الصلاۃ، ص ۸٦۔

۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۸۔

مشیت مطلقہ، مقام تدلّی

مشیت مطلقہ، مقام ''تدلّی'' ہے اور اس سے بالاتر مقام ''اَو اَدنیٰ'' ہے کہ جو احدیت میں فنا اور واحدیت میں بقا سے عبارت ہے۔[1]

مشیت مطلقہ، ممکنات میں ذات احدی کا ظہور

حضرت مشیت مطلقہ ذات احدیت میں فنا ہونے، حضرت الوہیت میں فنا ومضمحل ہونے اور تابش نور ربوبی کے پرتو میں مستہلک ومحو ہونے کے سبب، فی نفسہ کوئی حکم نہیں رکھتی ہے، بلکہ اساساً اس کیلئے کوئی نفسیت ہی متحقق نہیں ہے تو مشیت عبارت ہے پیکر ممکنات میں ذات احدی کے ظہور سے ان کے استحقاق کے بقدر اور آئینہ کائنات میں جمال سرمدی کے بروز سے آئینہ کی صفا وشفافیت کے بقدر اور مشیت کی وجہ سے کائنات، جامہ امکان پہنتی اور لباس وجود سے متلبّس ہوتی ہے۔ پس مشیت نے ظہور کیا ہے، مستتر ہوئی ہے، آشکار ہے، نہاں ہے اور مجرد ہے، اسے تجسم ملا ہے، وحدت رکھتی ہے اور متکثر ہے اور خدا نے کمال لطافت اور بڑے راز ورمز کے ساتھ اس بات کی طرف اپنے اس ارشاد میں اشارہ کیا ہے کہ {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}[2] تو گویا فرمایا ہے کہ خدا آسمانوں اور زمین کا ظہور ہے یعنی عالم غیب وشہادت اور عالم ارواح واشباح کا ظہور ہے اور حق تعالیٰ اپنے کمال تقدس کے ساتھ ان کے آئینوں میں ظہور رکھتا ہے اور آئینوں کا ظہور، عین خدا کا ظہور ہے۔

لہذا غور کرو کہ اس نے کس طرح اپنے نور کی مثال ایک چراغ سے دی ہے جو باریک شیشہ کی پشت سے فرش (بساط) پر روشن وتابندہ ہے۔

اور اب تم بحمد اللہ ہمارے بیانات کے مدنظر اور جو ہم نے تمہاری چشم بصیرت پر سے پردے ہٹا دیئے ہیں اس سے تم اس بات پر قادر ہو کہ اصحاب کشف ومعرفت ذوقی اور ارباب حکمت وطریق برہانی کے کلمات کو ملا سکو اور جان لو کہ ان کلمات کا حقیقت میں کوئی با ہم اختلاف نہیں ہے اگرچہ متکلم کی روش متفاوت ہو، کیونکہ اللہ کی طرف جانے کے راستے مخلوقات کے انفاس کے ہم تعداد ہیں[3] اگرچہ سب کا مقصود ومطلوب، خدائے خالق ہے۔

چنانچہ گروہ اول اس باب میں کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے تعینات کے آئینے میں، مخلوقات کے لباس میں، مجلائے حقائق اور مہبط رقائق میں ظہور کیا ہے جیسا کہ فرماتا

---

۱ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۲۔

۲ . ''خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے'' سورۂ نور، ۳۵۔

۳ . اشارہ ہے اس حدیث نبویؐ کی طرف: {الطّرقُ إلی للہ بعدد أنفاس الخلائق} شرح گلشن راز، ص ۱۵۳۔

ہے کہ {ہُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰہٌ}[1] اور پیغمبر اکرم ﷺ سے وارد ہوا ہے کہ ''اگر تم ایک رسی سے زمین کے سب سے نیچے طبقہ پر اترو تو خدا کے پاس اترو گے(اور اسے وہاں حاضر وموجود پاؤگے)'' اور اس کی طرف اشارہ دینے کیلئے حدیث میں آیا ہے کہ یونس (علیٰ نبیّنا وآلہ وعلیہ السّلام) کی معراج، شکم ماہی میں تھی جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کی معراج، ماورائے جبروت کی جانب، عروج کی شکل میں تھی۔[2]

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ عالم امر وخلق کے تمامی سلسلہ موجودات، فعل خدا کے مراتب اور اس کے خلق وامر کے درجات ہیں لیکن اس کے باوجود خدا تعالیٰ قدسہ سارے عالمین سے منزہ اور محفل موجودات سافل میں نزول کرنے سے مبرا ہے ''کہاں خاک اور کہاں ربّ الارباب''۔

اور تم اس نفس رحمت حق کی جانب سے حاصل شدہ تائید رحمانی سے کہ جو یَمَنِ قدس کی طرف سے چل رہی ہے جان چکے ہو کہ مشیت مطلقہ وحضرت الوہیت کا مقام، ذات احدیت میں استہلاک اور انیت صرف میں اندکاک کے باعث کوئی حکم نہیں رکھتا ہے تو اس لئے وہ اصل میں معنائے حرفی ہے جو حق تعالیٰ کے عز قدس سے آویزاں ہے۔

مشیت مطلقہ معنائے حرفی

اور اب تم جانتے ہو کہ وجودات خاصہ، نشآت میں سے جس نشأت میں ظاہر ہوں اور انوار متعینہ، مراتب میں سے جس مرتبہ میں آشکار ہوں سب کے سب حضرت الوہیت میں مستہلک ہیں ۔ پس مقیّد، ظہور مطلق ہے بلکہ عین مطلق ہے اور قید، ایک امر اعتباری ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ ''تعینات، امور اعتباری ہیں'' اور عالم، تعین کل ہے لہٰذا احرار (آزاد منش افراد) کے نزدیک عالم، اعتبار در اعتبار اور خیال در خیال ہے اور وجود اپنی جناب اور بارگاہ سے، بذاتہ کوئی حکم نہیں رکھتا ہے، بلکہ حکیم متألہ کو چاہیے کہ تعینات کو حضرت احدیت میں مستہلک کرے اور اپنی سیدھی آنکھ بند نہ کر لے اور صرف ترچھی آنکھ سے دیکھے، اسی طرح عارف مشاہد کے اوپر بھی فرض ہے کہ کثرات کی طرف توجہ کرے اور بائیں آنکھ سے تعینات کی طرف نگاہ کرے۔

بالجملہ؛ اگرچہ ان دو گروہ کے مقصود کا لبّ لباب، امر واحد اور مقصد ایک ہے لیکن قلب عارف پر حکم وحدت کا غلبہ وتسلّط اسے کثرت سے محجوب رکھتا ہے اور وہ توحید میں غرق رہتا اور عالمیان سے غافل ہوجاتا ہے اور حکیم کے اوپر کثرت کی حاکمیت اسے اظہار حقیقت سے باز رکھتی اور کمال توحید اور حقیقت تجرید تک پہنچنے

---

۱ . ''وہی ہے جو آسمان میں خدا ہے اور زمین میں خدا ہے'' سورۂ زخرف، ۸۴۔

۲ . علم الیقین، ج ۱، ص ۵۲۰۔

سے مانع ہوتی ہے اور یہ دونوں ہی اس عدل کے برخلاف ہیں کہ جس کے اوپر ساتوں انسانی لطائف کے آسمان قائم ہیں تو اگر تم قلب موحِد رکھتے ہو اور تمہارے لئے وہ استقامت حاصل ہوچکی ہے کہ جس کے بارے میں پیغمبر اکرم ﷺ نے اپنی امت کے نقص اور ان کی سرپرستی وکفالت کی ذمہ داری کے پیش نظر فرمایا کہ ''سورۂ ہود کی اس آیۂ کریمہ نے مجھے بوڑھا کردیا''[1] تو حق حقیق اور حقیقت لائق تصدیق کی پیروی کرو اور وہ یہ ہے کہ ذات میں مستہلک حضرت مشیت مطلق کہ جو اسم اعظم اللہ کا ظل اور اس کا حجاب اقرب واکرم اور ظہور اول ونور اتم ہے وہ اپنی حقیقت کے ساتھ حضرت احدیت میں مستہلک اور عوالم سافلات وصحرائے ظلمات کی طرف نازل ہوا ہے اور یہ مشیت بلند آسمانوں اور پست زمینوں میں حق اول کی الوہیت کا مقام ہے اور بنفسہ کوئی حکم نہیں رکھتی بلکہ اصلاً کوئی نفسیت نہیں رکھتی ہے تو اگر تم کہو کہ خدا تعالیٰ وجودات میں ظاہر اور لباس اعیان میں متلبّس ہے تو تم نے سچ کہا اور اگر یہ بھی کہو کہ خدا تعالیٰ سارے عالمیان سے منزہ ومبرا ہے تو بھی تم نے صحیح کہا ہے۔ اب تم پر لازم ہے کہ اس اساس کو محکم اور اس مقام کو محقق کرو کہ یہ دنیا وآخرت میں کام آنے والا علم ہے۔

یہاں مناسب ہے کہ حجاب کو چاک کر کے ذوی الالباب، ارباب سلوک علمی کی زبان سے ہم اصل حقیقت کی طرف اشارہ کریں، کیونکہ ان کا طریقہ، عموم مخاطبین کیلئے سہل الماخذ ہے، اگرچہ اہل اللہ کا طریقہ صواب سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ وہ چہرۂ حقیقت سے نقاب ہٹا دیتے ہیں ۔

فواعل ممکن کی اپنے فعل واثر کے ساتھ غیریت

تو ہم کہتے ہیں کہ چونکہ حق تعالیٰ شانہ اوضاع وجہات سے نہایت مبرا، مکان ومکانیات سے بے پایاں منزہ اور زمان وزمانیات سے حد درجہ رفیع وبرتر ہے لہذا اس کی نسبت اس کے فعل کے ساتھ اس نسبت کی مانند نہیں ہے جو دیگر فاعلوں کی ان کے افعال کے ساتھ ہوتی ہے، کیونکہ دیگر فواعل خواہ وہ کوئی فاعل ہو اور جہاں بھی ہو قید ماہیت اور بند تعین میں اسیر ہوتے ہیں اور اس فاعل کا مقام ماہیت وذاتیت، اس فعل واثر کے ساتھ غیریت ساز ہوتا ہے۔ پس فواعل غیر واجب اپنے مقام ذات کے اعتبار سے کہ جو تعین وماہیت سے عبارت ہے اپنے فعل واثر سے ذاتاً منفصل ہوتے اور ان کی حقیقت ایسی چیز سے کہ جس میں اثر واقع ہوا ہو جدا اور الگ ہوتے ہیں اگرچہ یہ فواعل بھی نوریت وکمال میں متفاوت مراتب اور شدت وضعف میں مختلف درجات کے حامل ہوتے ہیں ؛ اس بنا پر چونکہ عالم ملک وطبیعت کے فواعل، ابعاد مکانی کی حکومت اور جہات امکانی کی حاکمیت کے تحت ہوتے ہیں اور ہیولیٰ وہیولانیات کے بند میں اسیر اور مادہ ومادیات کی قید اور زمان وحرکات کی زنجیر میں مقید ہوتے ہیں لہذا ان کے آثار

---

۱ . علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱؛ مجمع البیان، سورۂ ہود کی آیۃ ۱۱۲ کے ذیل میں؛ تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۳۲۔

’’وضع‘‘ کے لحاظ سے ان سے جدا اور الگ اور مکان کے اعتبار سے ان سے منفصل الہویہ ہوتے ہیں کہ یہ عزل وانفصال کے بلندترین مراتب میں داخل ہے اور ایسا اس لئے ہے کہ ان کا وجود، عدم سے مخلوط اور وہ ملک علاّم کی ساحت قدس سے دور ہیں ۔

عالم عقل ومجردات میں نقص کا وارد نہ ہونا

لیکن موجودات عالم عقل، مقام تجرد، منزل انس وسرزمین تفرّد ان قشور سے دور ہونے اور عالم نور سے قریب ہونے بلکہ خود نور کی اصل سے ہونے اور نور علی نور ہونے کے باعث، نیز ان کے جہات امکان کے وجوب احدی میں محو ہونے اور ان کی ماہیت کے نقص کے وجود سرمدی سے جبران ہونے کے سبب (کہ اسی وجہ سے جس ظرف میں وہ رہتے ہیں اسے ’’عالم جبروت‘‘ کہتے ہیں، کیونکہ ان کے نواقص کا جبران ہوجاتا اور امکانات دور پھینک دیئے جاتے ہیں) وہ اوضاع سے منفعل امور سے مبرا اور اس جہان پست کی جہتوں سے دور ہوتے ہیں ؛ متقدمین واوائل کی جانب سے یہ بات صحیح قرار دی گئی ہے کہ عالم عقلی کل کا کل، کل میں ہے اور اس کے اجزا کے درمیان کوئی پردہ آویزاں نہیں ہے اور کوئی دوسرے کی یا کسی غیر کی بہ نسبت، خاص وضع وحالت نہیں رکھتا ہے، اس کے باوجود امکان کا نقطہ سیاہ اس کی صورت پر اور فقر ذاتی کی ذلت اس کی پیشانی پر نمایاں ہے۔

اشیاء میں حق کا ظہور اور بطون

تو جب امکان ذاتی کے ہوتے ہوئے عالم عقلی کا یہ حال ہے تو غور کرو کہ حضرت حق کا مبدأ وجود، کیسا ہوگا جو کہ ہر طرح کے تعین وکثرت اور جہت سے منزہ اور ماہیت وجہات غیریت سے مبرا ہے۔ تو خدا تعالیٰ اشیاء کے ظہور سے ظاہر ہے لیکن انوار حسیہ کے ذریعہ اجسام کے ظہور کی مانند نہیں، نیز ایک چیز سے دوسری چیز کے ظہور کی مانند نہیں اور خدا تعالیٰ اشیاء میں باطن ونہاں ہے لیکن ایک چیز میں دوسری چیز کے باطن ونہاں ہونے کی مانند نہیں، اس کے باوجود اشیاء کے ذریعہ خدا کا ظہور ہر صاحب ظہور کے ظہور سے شدیدتر اور اشیاء میں اس کا بطون، ہر محجوب ومستور کے بطون سے زیادہ تام وتمام ہے، خدا تعالیٰ عین ظہور میں بطون اور عین بطون میں ظہور ہے جیسا کہ ہمارے سید ومولا حضرت قائم (عجل اللہ فرجہ الشریف) توقیع مبارک میں جو کہ شیخ کبیر ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید(رہ)[1] کے

---

۱ . محمد بن عثمان بن سعید عمروی (۔ ۳۰۴ ھ ق) غیبت صغریٰ میں امام عصر (عج) کے دوسرے نائب ہیں، امام حسن عسکریؑ نے ان کی اور ان کے پدر کی شان میں فرمایا: عمری اور ان کے فرزند دونوں ثقہ ہیں یہ جو کچھ تم تک پہنچائیں وہ میری

ہاتھوں ہم تک پہنچی فرماتے ہیں: ’’اے وہ ذات جو اپنے ظہور میں باطن اور اپنے بطون ومکنون میں ظاہر ہے‘‘[1] ولی خدا روحی فداہ نے صحیح فرمایا۔

شیخ محی الدین بھی اپنی فتوحات کی فصل اول میں ترمذی کے جوابات کے حصہ میں کہتے ہیں کہ ’’رہی وہ بات جو کہ معرفت ذوقی کا مقتضا ہے یہ ہے کہ حق ظاہر ہے جس حیثیت سے کہ باطن ہے اور باطن ہے جس حیثیت سے کہ ظاہر ہے، اول ہے جس حیثیت سے کہ آخری ہے اور آخر ہے جس حیثیت سے کہ اول ہے‘‘ کلام شیخ تمام ہوا۔

اور یہ قصور ادراک کے باعث وہ مقام ہے کہ جس سے ہم خدا کی پناہ مانگتے ہیں لہذا کہا جائے گا کہ ’’چہ نسبت خاک را با عالم پاک‘‘[2] (خاک کو عالم پاک سے کیا نسبت)۔[3]

واحد متکثّر

إنَّ الواحد المتكثّر هو المشيّة المطلقة والفيض المقدّس عند نظري القاصر

یقینا واحد متکثر وہی مشیّت مطلقہ اور فیض مقدس ہے، میری نظر قاصر میں[4]

کثرت موجودات میں وحدت حق کا ظہور اور تجلی

وحدت وفردانیت، تمام کی تمام، عالم وجوب ووجود سے ہے کہ جو ماورائے غیب سے غیب وشہود پر ودیعت کی گئی ہے اور پردوں کے پیچھے سے خارج ہو کر مناظر دید میں قرار پائی ہے ورنہ تمام وہ عوالم جن کی پیشانی پر تعین وتقیّد لکھ دیا گیا ہے جنہیں لباس تقید اور تحدد پہنا دیا گیا ہے، قدر معلوم کو جن کیلئے مقرر اور رسم مرسوم کو جن کے چہروں پر مصور کردیا گیا ہے، جن کی ذات میں تکثر وغیریت اور جن کی حقیقت

طرف سے پہنچایا اور جو کچھ تم سے کہیں وہ میری طرف سے کہا ہے لہذا ان دونوں کی بات سنو اور اطاعت کرو کہ یہ دونوں مورد اعتماد اور امین ہیں۔ بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۳۴۸۔

۱ . اقبال الاعمال، ج ۳، ص ۲۱۴ (اعمال ماہ رجب)۔

۲ . یہ شیخ محمود شبستری کے شعر کا پہلا مصرعہ ہے؛ اس کا دوسرا مصرعہ یہ ہے کہ: ’’کہ ادراکست عجز از درک ادراک‘‘ شرح گلشن راز، ص ۷۲۹۔

۳ . مصباح الہدایہ، ص ۴۶۔

۴ . التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ۶۱۔

میں حیث وحیثیت کو قرار دیا گیا ہے ان کے گرد، وحدت گردش نہیں کرتی ہے مگر بطور امانت اور دار ہو ہویت میں وہ داخل نہیں ہوتی ہے مگر بصورت ودیعت۔

لیکن کثرت وتفرّق کے باوجود ان میں سے ہر ایک کی جبلّت میں عالم وحدت کی جانب میلان اور دار انس ومحل فردانیت سے عشق وجود رکھتا ہے اور سرائے فراق سے گریز اور منزل ظلمت وکدورت سے وحشت وخلاص کو ان کیلئے مقدر کردیا گیا ہے اور یہ بھی حضرت جمع واحدیت کی امانتوں میں سے ایک ہے جیسا کہ صاحب فتوحات نے کہا ہے کہ ''وہ حضرت جمع سے قبول کرنے والا ہے'' اور حضرت قیوم جل برہانہ وعظم شأنہ وسلطانہ کو چونکہ اپنی ذات مقدس میں پنہاں حبّ کے باعث، حضرت غیب سے شہادت میں اور مقام جمع سے تفصیل میں چھپے ہوئے خزانوں کا ظاہر کرنا پسند کرتا تھا تاکہ اس طرح اپنی ذات مقدس کو خلقی آئینوں میں دیکھے اور ایجاد کرنے والے ظاہر کو ایجاد شدہ مظاہر میں مشاہدے کرے لہذا اس نے فیض مقدس اطلاقی اور اسم اعظم کے ساتھ تجلی فرمائی کہ جسے کبھی مشیت مطلقہ سے تو کبھی ولایت کلیہ سے کبھی رحمت واسعہ سے کبھی حقیقت محمدیہ ؐ سے کبھی علویت علی ؑ سے کبھی نفس الرحمن سے کبھی مقام حضرت علمیہ سے اور کبھی اختلاف مقامات کے تناسب سے دوسرے اشارات وعبارات سے تعبیر کیا جاتا ہے، ہماری عبارتیں مختلف اور تیرا حسن، واحد ہے اور یہ سب اسی جمال واحد کی طرف اشارہ کرتی ہیں ۔

مشیت مطلقہ، واحد متکثر

اور حضرت جمع سے نازل ہونے والا یہ فیض، وہی واحد متکثر ہے کہ جس پر دو عقلی ونقلی جہت سے دلیل لائی جاسکتی ہے۔

دلیل نقلی یہ ہے کہ خدا تعالیٰ شانہ وعظمت قدرتہ فرماتا ہے کہ {أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً}[1] کہ اس ارشاد میں حضرت جمع وہویت غیبیہ کو بلندی ورفعت مرتبہ، علوّ شان، تمام نقائص سے منزہ ہونے اور عموم کثرات سے مبرا ہونے کے سبب ''آسمان'' سے تعبیر فرمایا ہے اور اجسام ممکنات میں حق تعالیٰ کی تجلی کو مظاہر موجودات میں اس کے ظہور کو عوالم مجردات سے عالم مادیات کی ظلمتوں تک اور عالم جبروت کے بلندترین نقطہ سے عالم ناسوت کے پست ترین حصہ تک اس کے فیض کے عبور کرنے کو ''نزول'' سے تعبیر فرمایا ہے اور آسمان احدیت سے اراضی خلقی پر نازل ہونے والے فیض کو بندوں کی بخشی گئی عطا کو اور سرزمینوں پر پھیلی ہوئی رحمت واسعہ کو ''پانی'' سے تعبیر کیا ہے کہ جس سے

---

١ . ''اس نے آسمان سے پانی نازل کیا تو ہر وادی اپنے اندازہ بھر جاری ہوئی اور سیلاب نے اضافی کف کو اپنے اوپر اٹھالیا'' سورۂ رعد، ١٧۔

اشیاء کی حیات وابستہ ہے اور ماہیات کے ہیکلوں اور متعینات کی شیئیتوں کو ’’وادیوں‘‘ سے اور مراتب استعدادات کے اختلاف اور منازل قبول استعدادات کے تشتّت کو ’’قدر‘‘ سے تعبیر فرمایا ہے۔

اور روشن ہے کہ وہ فیض واحد جو ان منازل متعددہ میں نازل اور ان مراحل مختلفہ میں مقیم ہوا ہے وہ ان کے تکثر کے ساتھ متکثر، ان کی دگرگونی کے ساتھ دگر گوں اور ان کے تعین کے ساتھ متعین ہوجاتا ہے تو خدا تعالیٰ نے نازل شدہ فیض کی وحدت ذاتی اور ظروف ماہیات میں اس کے تکثر عرضی کو بہترین اسلوب اور خوبصورت ترین عنوان کے ساتھ اس آیت میں بیان فرمایا ہے اور اہل بیت نبوت ومعدن علم وحکمت کے آثار واخبار میں ہماری بیان کردہ باتوں کی طرف اشارات، رموزات، تلویحات اور تصریحات اس سے کہیں زیادہ ہیں کہ ان کا احصاء کیا جاسکے۔

رہی عقلی دلیل تو چونکہ ارباب حکمت متعالیہ کے مباحث میں یہ بات ثابت شدہ ہے کہ وجود اپنی وحدت کے باوجود، بالعرض، طولی وعرضی مختلف مراتب رکھتا ہے، برہان بھی اس مطلب کی تصدیق کرتا اور صاحبان قلوب وعرفان کا کشف بھی اس کی موافقت کرتا ہے لہٰذا جان لینا چاہیے کہ وجود کا تکثر، ذات اور حقیقت کے اعتبار سے نہیں ہے اور وجود میں حیث وحیثیت اور تفرّق وغیریت نہیں پائی جاتی ہے، منازل میں سے جس منزل میں وجود رہا ہو یا صورتوں میں سے جس صورت میں وہ متجلی ہوا ہو۔

اور اصحاب قلوب ومعرفت وارباب سلوک وطریقت کے کلمات میں ایسی باتیں مقدار احصاء سے زیادہ ہیں جو ہمارے مذکورہ مطلب کا تلویحاً یا تصریحاً افادہ کرتے ہیں اور ابھی میرے پاس ان کی کتابیں موجود نہیں ہیں لہٰذا جو طالب مطلب ہے وہ ان کی طرف رجوع کرے۔

لیکن وحدت دیگر تمام موجودات متعینہ حتی کہ عالم عقل کے ساکنین اور ظرف دہر کے رہنے والوں کی ذات کا جزء نہیں ہے بلکہ ان سب کی ذات پر تکثر عارض ہوتا ہے۔[1]

مشیت مطلقہ کا تکثّر

عالم عقلی وتعین اولی، شدت نوریت، کمال وتمامیت ذات اور لواحق مادہ ولوازم زمان سے خالص وعاری ہونے کے باوجود ذات میں تکثّر سے خالی نہیں ہے اور جہات وحیثیات اس سے بغل گیر ہیں کیونکہ وہ تعین وتقیّد کے حجاب اور تقدّر وتحدّد کی نقاب میں ہے اور قدر معلوم اور حق معین ومحتوم رکھتا ہے۔

---

۱. التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ۸۵۔

لیکن ہیولیٰ واستعداد سے پاک ہونے، تعلق وامتداد سے مبرا ہونے، تصرف مکان ومکانیات سے خارج ہونے، تسلط زمان وزمانیات سے آزاد ہونے، تجلی ربانی کیلئے اس کے آئینے کے صاف وشفاف ہونے اور نور رحمانی کو منعکس کرنے کے واسطے اس کی ذات کے صیقل شدہ ہونے کے سبب، جب حضرت کریم کی جانب سے اس پر کسی فیض کا افاضہ ہوتا ہے اور قیوم قدیم اس پر تجلی کردیتا ہے اور اس کی ذات تماماً اس کے نور پروردگار میں مستہلک وفانی اور اس کے سلطان کبریاء کے تحت میں مقہور ہوجاتی ہے، اسی لئے اس کی ذات کیلئے کوئی حکم واثر اور اس کے لازم ذات کیلئے کوئی اصل وخبر باقی نہیں رہ جاتی ہے اور کثرت جو کہ ذاتیات کا حصہ ہے عدم ذات کی صورت میں کوئی حکم واثر نہیں رکھتی ہے اور اس کا حکم اس کے ملزوم کا حکم برطرف ہونے کے ساتھ ساتھ برطرف ہوجاتا ہے اور اس کے مخدوم کے ثبت وضبط کے ساتھ وہ بھی ثبت وضبط ہوجاتا ہے تو اس طرح سلطان وحدت اپنی منزل پہ متمکن رہا اور تمام امور کی اس کے امر کی طرف بازگشت ہوئی۔

اور یہیں سے خردمند شخص، حدس (اندازہ) لگاتا ہے کہ متکثر متوحد عبارت ہے اس موجود عقلی سے جو ذات کے اعتبار سے متکثر ہے اور حیث وحیثیت رکھتا ہے لیکن واحد محض کی تجلی اور اس کی جانب، فرد احد کی توجہ کے باعث متوحد سمجھا جاتا ہے اور انسان عاقل، متوحد پر متکثر کے مقدم ہونے اور متکثر پر متوحد کے مقدم ہونے کی وجہ سابق بیانات کی روشنی میں جانتا ہے۔

اور اس فقرے ''المتکثّر الواحد'' میں جو صیغہ تفعُّل سے تعبیر لائی گئی ہے جبکہ کثرت ذاتی ہوتی ہے تو اس میں ایک خفی اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تجلی ربوبی کے بعد ذات کا حکم، عرضیات کے حکم کی مانند ہوجاتا ہے اور سارا کا سارا امر متجلی بالذات والصفات کی طرف پلٹ جاتا ہے۔

اور مقام مشیت کو ''واحد متکثّر'' سے اور موجود عقلی کو ''متکثّر متوحّد'' سے تعبیر کرنے کا راز یہ ہے کہ مشیت ایسی وحدانیت ذاتیہ حقیقیہ کی مالک ہے جو کہ وحدانیت حقہ حقیقیہ کا ظل ہے اور ذات کے اعتبار سے نہ تکثر رکھتی ہے نہ تعدد جہات وحیثیات اور مشیت وہی ''امر واحد'' ہے جس کی طرف خدا کے اس ارشاد میں اشارہ ہوا ہے: {وَمٰا أَمْرُنا إلاّ وَاحِدَةٌ}[1] اور اس کا تکثر اس لحاظ سے ہے کہ وہ تعینات کا لباس پہنتی اور مقیّدات کے منازل میں نزول کرتی ہے اور یہی تکثر عرضی ہے اور ارباب مشاہدات کی نظر میں تو تکثر ہوتا ہی نہیں ہے اور یہ وہی مقام الوہیت وربوبیت وقیومیت وقدوسیت اور مقام اسماء وصفات اور مقام رحمانیت ورحیمیت فعلیہ ہے۔

۱۔ ''ہمارا امر نہیں ہے مگر امر واحد'' سورۂ قمر، ۵۰۔

رہی بات موجود عقلی کی تو تم اس کے حال اور مرجع ومآل سے آگاہ ہوچکے ہو۔[1]

مشیت مطلق، فاعلیت حق کا مقام

علت، تمامیت معلول کی صورت ہے اور شے کی شیئیت اس کی صورت تامہ سے ہوتی ہے تو واحد متکثر کے بارے میں جواب (جو کہ اس عارف کامل کی تحقیق کے مطابق بمقام عقل سے اور نا چیز کی نظر میں مقام مشیت مطلقہ سے عبارت ہے) دیگر سوال شدہ حقائق کے بارے میں بھی جواب قرار پائے گا، ہمارے طریقہ کے مطابق تو واضح ہے، کیونکہ مشیت مطلقہ حق تعالیٰ کی فاعلیت اور قیوم ذو الجلال کی الہٰیت کا مقام ہے اور اہل بیت وحی وتنزیل (علیہم صلوات الربّ الجلیل) سے وارد ہوا ہے کہ ''خدا نے مشیت کو بنفس مشیت اور اشیاء کو مشیت سے پیدا کیا'' لیکن ان کے طریقہ کے مطابق یہ ہے کہ عقل ربّ العزۃ کی طرف سے پہلا صادر اور مظاہر مشیت میں سے پہلا ظہور ہے جیسا کہ براہین عالیہ اس پر دلالت کرتے ہیں اور حکمت متعالیہ[2] میں بھی کمال استحکام سے ثابت ہوچکا ہے اور دیگر مراتب وجود خواہ عالم غیب کے انوار ہوں یا عالم شہود کے ان کا صدور اسی کی وساطت سے ہے بلکہ عقل تمام عوالم کی صورت اور فعلیت ہے لہذا اس کا علم تمام عوالم کا علم ہے۔ پس خوب غور کرو اور ہدایت یافتہ افراد میں قرار پاؤ۔[3]

مشیت مطلق میں تعینات فعلی کا استہلاک

جب تجلیات خلقیہ اور مظاہر حسنائے فعلیہ مورد نظر ہوں تو ''مشیت مطلق'' کے تحقق کے مقام تک کہ جس میں تعینات فعلی مستہلک ہیں عروج ممکن نہیں ہے مگر مراتب تعینات میں تدرّج کے بعد، اس ترتیب سے کہ عالم طبیعت سے عالم مثال وملکوت تک عروج کرے اس حال میں کہ خود اس عالم کے مراتب کو تدریجاً طے کرے، پھر اس عالم سے عالم ارواح مقدس تک اس کے مراتب کی رعایت کرتے ہوئے اور عالم ارواح مقدس سے مقام مشیت تک کہ جس کے عین میں تمام موجودات خاصہ وتعینات فعلیہ مستہلک ہیں اور یہ وہی آیہ کریمہ {دَنَیٰ فَتَدَلَّیٰ}[4] کا مقام تدلّی ہے تو جو ذات میں متدلّی ہے اس کی تدلّی کے علاوہ کوئی حیثیت نہیں ہے نہ یہ کہ وہ ایک ذات ہو اور تدلّی اس

---

۱ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص۹۷۔

۲ . اسفار اربعہ، ج ۷، ص۲۵۸۔

۳ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص۶۳۔

۴ . سورۂ نجم، ۸۔

پر عارض ہوئی ہو اور ''فقر'' جو کہ ''فخر مطلق'' ہے وہ مشیت مطلقہ ہے کہ جسے فیض مقدس، رحمت واسعہ، اسم اعظم، ولایت مطلقہ محمدیہ ؐ یا مقام علوی ؑ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ وہی لواء (پرچم) ہے کہ آدم وغیر آدم اس کے نیچے جمع ہوں گے[1] اور اس کی طرف پیغمبر اکرم ﷺ کے اس ارشاد میں اشارہ کیا گیاہے کہ میں نبی تھا جبکہ بھی آب وگل[2] یا روح وجسد کے درمیان تھے[3] یعنی ابھی نہ کوئی روح تھی نہ کوئی جسم اور وہ متدلّی بالذات وہی عروۃ الوثقیٰ اور ریسمان ہے جو آسمان الوہیت کو اراضی خلقیہ سے متصل کرتی ہے۔

اور دعائے ندبہ میں آیا ہے کہ کہاں ہے وہ باب خدا کہ جس سے خدا کی طرف جایا جاتا ہے، کہاں ہے وہ آئینہ خدا کہ اولیاء جس کی طرف رخ کرتے ہیں اور کہاں ہے وہ سبب وریسمان جو زمین وآسمان کو متصل کرتی ہے۔[4]

اور کافی میں مفضّل سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام صادق (ع) سے عرض کیا کہ جب آپ ''أَظِلَّة'' میں تھے تو کیسے تھے؟ فرمایا: اے مفضّل! ہم اپنے پروردگار کے پاس تھے، اس کے پاس ہمارے سوا کوئی نہ تھا، سبز رنگ کے سایہ میں ہم اس کی تسبیح وتقدیس وتہلیل وتمجید کرتے تھے، ہمارے علاوہ کوئی ملک مقرب اور ذی روح نہ تھا یہاں تک کہ خدا نے موجودات کو خلق کرنے کا ارادہ کیا تو حق تعالیٰ نے جتنا اور جیسے چاہا فرشتوں اور دیگر مخلوقات کو خلق فرمایا پھر اس کا علم ہم کو پہنچا دیا۔[5]

اور طریق اہل بیت (ع) سے اس مضمون کی روایات بے شمار ہیں ۔[6]

تمام اسماء کی طرف نسبت مشیت کا یکساں ہونا

تو اس مقام کا شہود یا تحقق ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ تعینات کے زینوں سے تدریجاً آگے بڑھا جائے اور اس مقام تک پہنچنے سے پہلے سالک کو بعض اسمائے الٰہی جیسے عقول مجردہ اور ملائکہ مہیمنہ بعض دیگر اسماء سے خوبصورت نظر آتے ہیں لہذا

---

١ . اشارہ ہے اس حدیث نبویؐ کی طرف {آدمُ ومَن دونَہ تحت لوائي یوم القیامة} مناقب آل ابی طالب، ج ٣، ص ٢٦٣۔

٢ . اسرار الشریعہ واطوار الطریقہ وانوار الحقیقہ، ص ٤٦، ٩٢؛ ینابیع المودة، ج ١، ص ٩۔

٣ . ینابیع المودة، ج ١، ص ٩۔

٤ . بحار الانوار، ج ٩٩، ص ١٠٤، کتاب مزار، باب زیارة الحجة بن الحسنؑ۔

٥ . اصول کافی، ج ١، ص ٤٤١، کتاب الحجہ، باب مولد النبیؐ ووفاتہ، ح ٧۔

٦ . اصول کافی، ج ١، ص ٤٤١؛ بحار الانوار، ج ٥، ص ٢٣٤، ٢٥٩، ٢٦١۔

خوبصورت ترین، جمیل ترین اور کامل ترین اسماء سے درخواست کرتا ہے اور جب مقام قرب مطلق تک پہنچ جاتا ہے اور رحمت واسعہ، وجود مطلق، ظل منبسط اور وجہ باقی کا مشاہدہ کرتا ہے (کہ جس میں تمام موجودات فانی اور سارے عوالم خواہ وہ اجساد مظلمہ ہوں یا ارواح نورانی اس میں مستہلک ہیں) تو اسے نظر آتا ہے کہ مشیت کی نسبت ان سب کے ساتھ یکساں ہے اور مشیت ہر چیز کے ساتھ ہے {أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}[1] {وَہُوَ مَعَکُمْ}[2] {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ}[3] {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد}[4] تو اس وقت وہ افضیلت کی نفی کرتا اور کہتا ہے کہ {وَکُلٌّ بَہائِکَ بَہِيٌّ وَکُلُّ جَمالِکَ جَمِيْلٌ} ’’تیرا ہر شکوہ پر جلالت اور تیرا ہر جمال، حسین وجمیل ہے‘‘۔[5]

مشیت اور عرش

پس مشیت کی حاکمیت وسلطنت عظیم ہے اسی لیے ابو طالب نے مشیت کو ’’عرش ذات‘‘ قرار دیا۔

اگر مشیت سے مراد مشیت ذاتی ہو کہ غالباً اسے ارادہ سے تعبیر کرتے ہیں تو مشیت ذات احدئ جمعی کا عرش اور اس کا مستقر قرار پائے گی اور اگر اس سے مراد وہی اصطلاحی مشیت یعنی فیض مقدس اطلاقی ہو تو مشیت، ذات الٰہی کا عرش قرار پائے گی اور پہلے کے ذریعہ نشأت علمیہ اور حضرت اعیان میں وجود علمی کا ظہور ہوتا ہے اور دوسرے کے ذریعہ نشأت کونیہ اور حضرت امکان میں وجود عینی کا ظہور ہوتا ہے۔[6]

عین ظہور میں کنہ مشیت کا مجہول ہونا

مشیت اگرچہ حقیقت وجود کے ظہور کا مقام ہے اور مشیت ہر چشم اور بصیرت بلکہ ہر مدرِک کیلئے مشہود ہے اور اساساً کوئی مدرَک ومشہود بجز اس کے نہیں اور کوئی ظہور سوائے اس کے ظہور کے نہیں، اس کے باوجود وہ لباس تعینات میں محجوب، اس کی کنہ مجہول اور اس کی حقیقت مخفی ہے یہاں تک کہ علماء کے مدارک میں حقائق علمی کا ظہور اسی کے ذریعہ ہوتا ہے جبکہ وہ ان کیلئے نامعلوم اور کنہ وحقیقت کے لحاظ سے غیر منکشف ہے اگرچہ ہویت ووجود کے اعتبار سے مشہود ہوتی ہے لیکن

---

١ . ’’تم جہاں رخ کروگے وہاں وجہ اللہ ہوگا‘‘ سورۂ بقرہ، ١١٥۔

٢ . ’’اور وہ تمہارے ساتھ ہے‘‘ سورۂ حدید، ۴۔

٣ . ’’اور ہم اس کے تئیں تم سے زیادہ قریب ہیں‘‘ سورۂ واقعہ، ٨۵۔

۴ . ’’ہم انسان سے اس کی رگ گردن سے زیادہ قریب ہیں‘‘ سورۂ ق، ١٦۔

۵ . شرح دعائے سحر، ص ١٧۔

٦ . تعلیقات علیٰ فصوص الحکم، ص ١٩٨۔

اپنے اطلاق وسریان اور بسط وفیضان کے ساتھ کسی کیلئے مشہود نہیں ہوتی ہے، بلکہ ہر شخص کا شہود اس کے وجود کے بقدر اور اس کی معرفت اس عارف کے مقام کے بقدر ہوتی ہے۔[۱]

مقام ظہور میں ارادہ اور مشیت کی عینیت

گزشتہ مطالب سے ثابت ہوا کہ ''مشیت'' حقیقت وجود کے ظہور، اس کے اطلاق وسریان اس کے نور کے بسط اور اس کی رحمت کی وسعت کا مقام ہے اور واضح ہوا کہ مقام ظہور وتجلی میں مشیت بعینہ،ارادۂ حقیقت وجود ہے، اسی طرح ثابت ہوا کہ مراتب تعینات عقول مقدسین وملائکہ مقربین سے لے کر قوائے طبیعیہ اور تدبیر کرنے والے ملائکہ ارضیہ تک سب کے سب مقام تجلی وفعل میں مراتب وجود اور حدود ارادہ سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ بات اس بات کے ساتھ منافات نہیں رکھتی ہے کہ خدا کا ارادہ اس کی عین ذات مقدس ہو اور یہ صفت (ارادہ) قدیم ہو اور ارادہ مقام فعل میں تعینات کے اعتبار سے حادث اور قابل زوال ہو اگرچہ اپنے مقام اطلاق کے اعتبار سے قدیم بھی ہو اور ایسا ظاہر ومظہر کے اتحاد کے سبب ہے۔

اور اسی نکتہ سے ائمہ معصومین (علیہم صلوات اللہ ربّ العالمین) سے وارد شدہ ان روایات سے عقدہ حل ہوجاتا ہے کہ جن میں آیا ہے کہ ارادہ حادث ہے اور صفات فعل سے ہے نہ کہ صفات ذات سے۔

چنانچہ شیخ بزرگوار محمد بن یعقوب کلینیؒ کے طریق سے کافی میں اپنے اسناد کے ساتھ عاصم بن حمید کی حضرت ابو عبد اللہ امام صادق (ع) سے روایت ہے کہ میں نے عرض کیا کہ ''کیا خدا ہمیشہ سے مرید (صاحب ارادہ) ہے؟ فرمایا: مرید، مرید نہیں ہوگا مگر یہ کہ مراد اس کے ساتھ ہو اور خدا ہمیشہ سے قادر وعالم تھا پھر اس نے ارادہ فرمایا'' نیز کافی میں حضرت ابو عبد اللہ (ع) سے روایت ہے کہ ''مشیت حادث ہے''۔

اور یہ بات روشن ہے کہ اس ارادہ ومشیت سے مراد مقام ظہور وفعل کا ارادہ ہے۔ چنانچہ ایک دوسری روایت میں آپ کا ارشاد اس مطلب کا شاہد ہے کہ ''خدا نے مشیت کو خود مشیت سے اور دیگر اشیاء کو مشیت کے توسط سے پیدا کیا'' اور ایک اور روایت میں حضرت ابو الحسن رضا (ع) سے وارد ہوا ہے کہ خلق کا ارادہ عبارت ہے ضمیر سے اور اس فعل سے جو اس کے بعد ان سے ظاہر ہوتا ہے لیکن خدا کا ارادہ عبارت ہے اس کے احداث (ایجاد) سے۔

تو جس طرح علم کی کئی مراتب ہیں جیسے مفہوم مصدری کا مرتبہ، جوہر اور عرض کا مرتبہ اور ایسے واجب کا مرتبہ جو کہ قائم بذاتہ اور موجود لذاتہ ہے، اسی طرح ارادہ بھی ہے اور رہا مشیت کو اس بات سے تخصیص دینا کہ وہ حادث اور صفات

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص۱۰۱۔

فعل سے ہے اور علم وقدرت کو اس بات سے تخصیص دینا کہ وہ قدیم اور صفات ذات سے ہے جبکہ مشیت اور علم وقدرت ایک ہی وادی سے تعلق رکھتے ہیں کہ ان کے بعض مراتب حادث اور بعض قدیم ہوتے ہیں تو یہ سائل اور مخاطب کی عقل وفہم کے اعتبار سے ہے، کیونکہ علم وقدرت کے بارے میں سوال، صفت ذاتیہ کی حیثیت سے ہے اس لئے کہ اذہان کی اسی کی طرف توجہ مرکوز ہے، برخلاف ارادہ کے کیونکہ یہاں سوال اشیاء خارجیہ سے تعلق رکھنے والی مشیت کے حوالے سے ہے لہذا جواب سائل کے فہم اور مخاطب کے مقام معرفت کے مطابق دیا گیا ہے۔[1]

مشیت، حضرت جمع کا ظہور

حضرت مشیت چونکہ حضرت جمع کا ظہور ہے لہذا تمام اسماء وصفات کو وہ احدیت جمع کے ساتھ جمع کرتی ہے اور یہ نشأت ظہور وعین میں تجلی علمی کا مقام ہے، اس بنا پر آسمان اور زمینوں کا کوئی ذرہ اس کے احاطہ علم سے باہر نہیں ہے۔[2]

تجلی میں تکرار کا نہ ہونا

تجلی کی تکرار یا فیض کا استمرار

خدا تبارک وتعالیٰ کہ ہر چیز اسی سے ہے اور اگر اس کی عنایت رحمانی سارے عالم وجود کے موجودات سے ایک لمحہ کیلئے منقطع ہوجائے تو انبیائے مرسلین اور ملائکہ مقربین (ع) تک کا اثر باقی نہ رہے، چونکہ سارا عالم اس کی رحمانیت کا جلوہ ہے اور اس کی رحمت رحمانی بطور استمرار (لفظ اور تعبیر کی کوتاہی کے ساتھ) نظام وجود کو باقی رکھے ہوئے ہے ’’اور اس کی تجلی میں کوئی تکرار نہیں ہے‘‘ اور کبھی اسے ’’بسط وقبض فیض بطور استمرار‘‘ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[3]

ایک صورت میں تکرار تجلی کا نہ ہونا

--- اور اس کی تجلی وجودی سے پوشیدہ امور ظاہر اور برکتیں عالم غیب سے جہان شہادت میں نازل ہوئیں اور یہ اس کے دو اسم ’’باسط‘‘ اور ’’مبدی‘‘ کے توسط سے ہوا

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص۱۰۶۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص۴۶۔

۳ . صحیفہ امام، ج۱۸، ص ۵۲۰۔

ہے اور اس کے حکم تدلّی کے برطرف ہونے کے ساتھ تمام موجودات، دو اسم ''قابض'' اور ''معید'' کے توسط سے مخفی اور معدوم ہوجائیں گے؛

اور یہی ہے ارباب معرفت کے اس قول کا راز جو وہ کہتے ہیں کہ ''تجلی میں کوئی تکرار نہیں ہوتی ہے اور خدا ایک صورت میں دوبار کبھی تجلی نہیں کرتا ہے'' تو خدا تعالیٰ ہمیشہ اپنے اسماء ظاہرہ جیسے ''الرحمن'' اور ''المبدأ'' کے ساتھ اور اسماء باطنہ جیسے ''المالک، القاہر'' اور ''المعید'' کے ساتھ تجلی میں ہوتا ہے اور حقائق ہمیشہ ظہور وبطون کی حالت میں رہتے ہیں ۔ اس بنا پر وہ ہر دن جمال، ظہور، جلال اور بطون کی ایک شان میں ہوتا ہے۔[1]، [2]

كُلَّ يَوْمٍ ہُوَ فِي شَأنٍ

اگر تجلیات ظہوری وبطونی اور تجلیات بسطی وقبضی کو ہر آن میں اعتبار کیا جائے تو حق تعالیٰ ہر دن ایک شان (اور نئی تجلی) میں ہوتا ہے تو وہ جو حق کے تمام تعینات ظاہرہ کی جلوہ گاہ ہے وہ اس کے نور کبریاء کے تحت مخفی رہتا ہے اور اسماء باطنہ کی تجلیات سے مقبوض ہوتا ہے پھر دوبارہ تجلی ظاہری کی پھر باطنی تجلی کی، اس کے بعد پھر ظاہری تجلی کی جلوہ گاہ ہوتا ہے اور یہ سلسلہ اسی ترتیب سے جاری رہتا ہے۔[3]

دائمی تجلی، بطور تجدد

تجلی اسماء ظاہرہ وباطنہ کے تحت میں دائماً تجدد امثال کے طریقہ پر واقع ہوتی ہے جیسا کہ اصحاب معرفت کہتے ہیں[4] اور اسی سے ہم نے حدوث زمانی کی تمام باشندگان ملک وملکوت اور ساکنان ناسوت وجبروت کے سلسلہ میں عرفانی روش پر تصحیح کی ہے، اس طرح سے کہ مقامات مقدسہ عقلیہ کے ساتھ منافات پیش نہ آئے۔[5]، [6]

---

۱ . سورۂ الرحمن، آیۃ ۲۹ کی اشارہ ہے۔

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۰۔

۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۵۔

۴ . قیصری، شرح فصوص الحکم، فصّ شئ، ص ۱۱۷؛ فصّ اسماعیلی، ص ۲۱۰؛ فصّ شعیبی، ص ۲۸۷؛ فصّ سلیمانی، ص ۳۵۹۔

۵ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۳۳؛ شرح تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، بحث حدوث وقدم۔

۶ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۴۱۔

انسان، اسم {كُلَّ يَومٍ ہُوَ فِي شَأنٍ} کا مظہر

جو باتیں گزر چکی ہیں اور تمہارے لئے پورے طورپر روشن ہوچکی ہیں ان کے مدنظر تمہاری بصیرت قلب پر منکشف، باطن سرّ پر واضح اور اندرون عقل پر آشکار ہوچکا ہے کہ سالک کیلئے اسماء الٰہی کے ذریعہ سوال کرنے اور صفات جلالیہ وجمالیہ کے ذریعہ توجہ پیدا کرنے کی حقیقت حاصل نہیں ہوسکتی مگر بعد اس کے کہ اس کا پروردگار اپنے اسم وصفت کے ساتھ اس پر تجلی فرمائے اور وہ چشم بصیرت اور مکاشفہ قلبی سے پروردگار کو اس کے آئینہ اسم وصفت میں دیکھے، اس کی جانب توجہ کرے، اس کی بارگاہ میں خضوع کرے اور پروردگار سے اس اسم وصفت کے ذریعہ طلب کرے۔

جیسا کہ سابق میں یہ بات ثابت ہوچکی ہے اور اس کی تحقیق حد کفایت کو پہنچ چکی ہے کہ سالک کے مقامات وحالات اس کے سیر وسلوک میں مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ انسان، اسم {كُلَّ يَومٍ ہُوَ فِي شَأنٍ}[۱] کا مظہر ہے لہذا ہر حال اور شان میں اس کا محبوب ایک اسم کے ساتھ اس پر ظہور کرتا اور اس کا معشوق ومطلوب، لطف وقہر اور جمال وجلال کی خاص تجلی کے ساتھ تجلی فرماتا ہے اور کبھی ایک اسم کے ساتھ دو طرح کی تجلی اور دو طرح کا ظہور کرتا ہے، ایک جلوہ وحدت میں کثرت کے طرز پر اور ایک جلوہ کثرت میں وحدت کے طرز پر، اب اگر پہلے طرز پر تجلی فرماتا ہے تو قلب سالک پر سلطان وحدت کا غلبہ ہوجاتا ہے اور اس کی زبان پر ایسا کلام جاری ہوتا ہے جو اس کے حال کے مناسب ہو لہذا وہ ایسے الفاظ سے مترنم ہوتا ہے جو وحدت پر دلالت کرتے ہیں ۔ چنانچہ کہتا ہے: {أَللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْئَلُکَ مِنْ قَولِکَ بِأَرْضاهُ} (اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے اس قول سے جو زیادہ مورد رضایت ہوتا ہے) لفظ مفرد کے ساتھ اور اگر وہ دوسرے طرز پر تجلی فرماتا ہے تو سالک کےدل پر سلطان کثرت غالب آجاتا ہے تو ایسے کلام کے ساتھ مترنم ہوتا ہے جو اس کے حال کے مناسب ہے اور کثرت پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ کہتا ہے: {أَللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْئَلُکَ مِنْ کَلِماتِکَ بِأَتَمِّہا} (اے اللہ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں تیرے ان کلمات سے جو زیادہ تام وتمام ہیں) لفظ جمع کے ساتھ اور یہ دعائے شریف میں لفظ ''قول'' اور ''کلمات'' کے ذکر کرنے اور ان کی طرف توجہ رکھنے کے اسرار ورموز میں سے ایک ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ وحدت میں کثرت کے طرز پر تجلی {بِأَرْضاهُ} اور {وَکُلُّ قَوْلِکَ رَضِيّ} کہنے کے ساتھ منافات رکھتی ہے، کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ حالات کا تغیّر، آنی ہوتا ہے لہذا ممکن ہے کہ حق ایک آن میں ایک اسم کے ساتھ اور دوسرے آن میں ایک دوسرے اسم کے ساتھ اپنے بندہ پر تجلی فرمائے یا ایک اسم کے ساتھ دو آن میں دو طرح سے تجلی فرمائے، جبکہ یہ دعا صاحب مقام جمع، مقام احدی احمدی وقلب

---

۱ . سورۂ الرحمن، ۲۹۔

باقری محمدی ﷺ سے صادر ہوئی ہے اور ایک آن میں کثرت ووحدت دونوں کے جمع کرنے میں کوئی حیرت کی بات نہیں ہے اور یہ بھی ان حضرات کے اوپر وحدت یا کثرت کے غلبہ کے باعث ان کے حالات کے اختلاف کے ساتھ منافات نہیں رکھتا ہے، یہ تو میری نظر تھی اور میں نے اپنے شیخ عارف کامل (ادام اللہ ظلہ) سے اس مطلب کی وجہ صحت کے بارے میں سوال کیا تو ان جناب کے جواب کا ماحصل یہ تھا کہ سالک کے حالات مختلف ہوتے ہیں تو کبھی اس کا پروردگار اس کے حالات میں ایک حالت کے حساب سے ایک خاص اسم کے ساتھ اس پر تجلی فرماتا ہے اور پھر اس کی ایک دوسری حالت کے اعتبار سے ایک دوسرے اسم کے ساتھ تجلی کرتا ہے پھر دوبارہ پہلی حالت کے عود کرنے پر اسی پہلے اسم کے ساتھ تجلی کرتا ہے لہذا پہلی اور تیسری حالت میں سوال اور طلب واحد اور یکساں ہوتا ہے۔[1]

ملک وملکوت میں دوام تجدد وتبدل

فنائ، عدم نہیں ہے بلکہ فنائ، ملک سے ملکوت کی طرف رجوع کرنا ہے لہذا ہر لمحہ ملکوت سے تجلی کا ظہور ہوتا اور عالم ملک کی طرف اس کا نزول اور پھر عالم ملک سے عالم ملکوت کی طرف اس کا صعود وعروج ہوتا ہے؛ اس بنا پر سارا عالم وجود ملک سے ملکوت تک ہمیشہ تبدل وتجدد کے عالم میں ہوتا ہے اور عالم، عقل سے لے کر ہیولیٰ تک ہر آن، حادث ہوتا ہے؛ (اس مطلب میں خوب غور کرو)۔[2]

قلب سالک پہ تجلی

تجلی، فنائے سالک کے مقام کے حساب سے

قدم معرفت سے سیر وسلوک کرنے والے کیلئے جب فنائے فعلی کی منزل حاصل ہوجاتی ہے تو حق تعالیٰ اس کے قلب پہ جو تجلیاں کرتا ہے وہ اسماء افعال کی تجلیاں ہوتی ہیں اور فنائے صفاتی کی منزل حاصل ہوجانے کے بعد، صفاتی تجلیاں اور فنائے ذاتی کی منزل حاصل ہوجانے کے بعد اس پر اسماء ذات کی تجلیاں ہوتی ہیں اور اگر اس کے قلب میں حفظ کی قدرت ہے تو اس حالت اور منزل سے باہر آنے کے بعد وہ

---

١ . شرح دعائے سحر، ص١٢٣۔

٢ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص١٤٣۔

مشاہدات افعالیہ کی جو خبر دیتا ہے وہ اسماء افعال ہوتے ہیں اور مشاہدات صفاتیہ کی جو خبر دیتا ہے وہ اسماء صفات اور اسی طرح اسماء ذات ہوتے ہیں ۔[۱]

سیر وسلوک کے مراتب اور خدا کی تینوں تجلیاں

معرفت افعالی... کے بے شمار اور لا متناہی شعبے ہیں اور مقام توحید اس مرتبہ میں، جمع تجلیات فعلیہ کی احدیت ہے کہ جو ''فیض مقدس'' اور ''ولایت مطلقہ'' کا مقام ہے اور اس کا نتیجہ، بہشت افعالی ہے کہ جو قلب سالک میں حق کی تجلیات افعالیہ ہے اور موسیٰ بن عمران (ع) پہ آغاز امر میں تجلی کی خوشی، تجلی افعالی کی تھی جو انہوں نے کہا: {آَنَسْتُ ناراً}[۲] اور وہ تجلی کہ جس کی طرف خدا کا یہ ارشاد: { فَلَمّا تَجَلّٰیٰ رَبُّہُ لِلْجَبَلِ جَعَلَہُ دَکّاً وَخَرَّ مُوسَیٰ صَعِقاً}[۳] اشارہ ہے کہ وہ تجلی اسمائی یا ذاتی تھی۔

تو ''منعم علیہم'' (جن پر نعمت نازل کی گئی) کا راستہ، اللہ کی ذات کی طرف سیر وسلوک کرنے کا راستہ ہے اور ''نعمت'' اس مقام میں تجلی ذاتی ہے اور مقام ثانی ہے ''صراط'' اسماء اللہ کی طرف سیر وسلوک کرنا ہے اور ''نعمت'' اس مقام میں، تجلیات اسمائیہ ہیں اور تیسرے مقام میں فعل اللہ کی طرف سیر وسلوک کرنا ہے اور ''نعمت'' اس مقام میں، تجلی افعالی ہے اور ان مقامات والوں کی جنتوں اور عام لذتوں پہ کوئی نظر نہیں ہوتی ہے خواہ وہ روحانی ہوں یا جسمانی۔ چنانچہ روایات میں بعض مومنین کیلئے بھی اس مقام کا اثبات کیا گیا ہے۔[۴]

قلوب اولیاء پر تجلیات اسمائی کے انداز

اولیاء کے قلوب، تجلیات اسماء کو قبول کرنے میں مختلف ہوتے ہیں ۔ چنانچہ بعض قلوب، عشقی اور شوقی ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ ایسے قلوب میں اسماء جمال کے ساتھ تجلی فرماتا ہے اور وہ تجلی شوق آمیز ہیبت لاتی ہے اور خوف کی ہیبت، عظمت کی تجلی اور اس کے ادراک سے ہوتی ہے، وقت ملاقات، عاشق کا دل تڑپتا ہے اور وحشت زدہ وخوفزدہ ہوتا ہے لیکن یہ خوف ووحشت، عام خوف سے الگ ہوتا ہے۔

اور بعض قلوب، خوفی اور حزنی ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ ان قلوب میں اسماء جلال وعظمت کے ساتھ تجلی فرماتا ہے اور وہ تجلی خوف ملی ہوئی سرگردانی اور

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۵۹۔

۲ . ''میں نے ایک آگ دیکھی ہے'' سورۂ طہٰ، ۱۰۔

۳ . ''تو جب ان کے پروردگار نے پہاڑ کیلئے تجلی کی تو اسے ریزہ ریزہ کردیا اور موسیٰ بیہوش ہو کر گر پڑے'' سورۂ اعراف، ۱۴۳۔

۴ . آداب الصلاۃ، ص ۲۹۵۔

حزن آمیز حیرت لاتی ہے؛ حدیث میں ہے کہ حضرت یحییٰ (ع)نے دیکھا کہ حضرت عیسیٰ (ع)ہنس رہے ہیں تو عتاب کے ساتھ ان سے خطاب کیا کہ گویا آپ خدا کی فکر اور اس کے عذاب سے بے فکر وبے خیال ہیں! حضرت عیسیٰ ؑ نے جواب دیا کہ گویا آپ خدا کے فضل اور اس کی رحمت سے مایوس ہیں! تو خدا تعالیٰ نے انہیں وحی فرمائی کہ تم سے جس کا حسن ظن میرے تئیں زیادہ ہے وہ میرے نزدیک زیادہ محبوب ہے۔[۱] چونکہ حق نے حضرت یحییٰ ؑ کے دل میں اسماء جلال کے ساتھ تجلی فرمائی تھی لہٰذا وہ ہمیشہ خائف رہا کرتے تھے اور حضرت عیسیٰ ؑ سے اس انداز میں خطاب کیا اور حضرت عیسیٰ ؑ نے تجلیات رحمت کے تقاضے کے مطابق اس انداز میں جواب دیا۔[۲]

مقام الوہیت کی تجلی اور ظہور اسماء وصفات کے مراتب

قدم ریاضت وتقوائے کامل سے اللہ کی جانب سیر وسلوک کرنے والا جب بیت سے خارج ہوجائے تعلق اور تعینات کو بر کنار کردے اور سفر الی اللہ محقق ہوجائے تو سب سے پہلی تجلی جو حق تعالیٰ اس کےقلب مقدس پر کرتا ہے وہ الوہیت کی تجلی اور ظہور اسماء وصفات کا مقام ہے اور یہ تجلی بھی ایک منظم ترتیب کے ساتھ اسمائے محاطہ سے شروع ہوتی ہے یہاں تک کہ اسمائے محیطہ تک جا پہنچتی ہے، سیر وسلوک؛ نیز سیر وسلوک کرنے والے کے قوت وضعف کے مطابق اور اس کی بھی تفصیل ہے، جو اس مختصر میں نہ سما سکے اور پھر وہ عالم وجود کے تمام تعینات کے انکار پر منتہی ہوتی ہے خواہ وہ تعینات اپنے ہوں یا غیر کے اور انکار مطلق کے بعد الوہیت اور مقام اللہ کی کہ جو جمع اسمائے ظہوری کی احدیت کا مقام ہے تجلی واقع ہوتی ہے اور {إعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ} (اللہ کو اللہ سے پہچانو) مرتبہ نازلہ اولیہ کے ساتھ ظہور پیدا کرتا ہے۔

اور اس مقام ومنزل میں جب عارف پہلی مرتبہ پہنچتا ہے تو اس تجلی میں فانی ہوجاتا ہے اور اگر ازلی عنایت، شامل حال ہوجائے تو عارف کو انس حاصل ہوجاتا، وحشت اور سیر کی تھکاوٹ برطرف ہوجاتی اور وہ آپے میں آجاتا، اسی مقام پہ قناعت نہیں کرتا اور قدم عشق سے سیر شروع کردیتا ہے اور اس عشقی سفر میں حق، مبدأ سفر، اصل سفر اور منتہائے سفر ہوتا ہے اور انوار تجلیات میں قدم رکھتا اور ’’تَقَدَّم‘‘ (آگے بڑھو) سنتا ہے یہاں تک کہ اسماء وصفات، مقام واحدیت میں اس کے قلب پر منظم ترتیب کے ساتھ تجلی کرتے ہیں اور پھر احدیت جمعی کے مقام اور اسم اعظم کے مقام میں جو کہ اسم اللہ ہے، ظہور کرتے ہیں اور اس مقام میں {إعْرِفُوا اللهَ بِاللهِ} مقام عالی

---

۱ . مولوی، فیہ ما فیہ، ص ۴۸۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۳۶۱۔

کے ساتھ تحقق پاتا ہے اور اس کے بعد بھی ایک اور مقام ہے کہ فی الحال ہمارے مورد نظر سے خارج ہے۔[1]

قلوب اولیاء میں تجلیات جمالیہ وجلالیہ

چونکہ قلوب اولیائ، فطرت اصلیہ کے حساب سے مختلف ومتمیز ہیں، لہذا ایک قسم کے قلوب وہ ہیں جو افق رحمت سے زیادہ قریب اور مناسب تر ہوتے ہیں اور یہ وہ قلوب ہیں جو اسمائے جمال ورحمت سے ظاہر ہوئے ہیں اور خود رحمت وجمال کا ظہور اور تجلی ہیں جیسے قلب عیسوی (علیٰ نبیّنا وآلہ وعلیہ السلام)[2] ان قلوب میں رجاء کا خوف پر غلبہ ہوتا ہے اور تجلیات جمال، تجلیات جلال پر غالب ہوتی ہیں اور ایک قسم کے قلوب وہ ہیں جو افق جلال وعظمت سے قریب تر ہوتے ہیں اور یہ وہ قلوب ہیں جو تجلی جلال سے ظاہر ہوئے ہیں اور خود تجلی جلال کا ظہور ہیں جیسے قلب یحیوی (ع) ان قلوب میں خوف کا رجاء پر غلبہ ہوتا اور تجلیات جلالیہ، تجلیات جمالیہ پر غالب ہوتی ہیں ۔

ایک قسم کے قلوب وہ ہیں جو دونوں تجلیوں کے جامع ہیں، اس قسم کے قلوب جس قدر، افق اعتدال سے زیادہ قریب ہوں اتنے ہی زیادہ کامل ہوں گے یہاں تک کہ جمال وجلال کی تجلیاں حد استوا اور اعتدال حقیقی پر ان قلوب پر ظاہر ہوتی ہیں کہ نہ جلال کو جمال پر غلبہ ہوتا ہے اور نہ جمال کو جلال پر، اس قلب جمعی احدی احمدی کا حامل، خاتم دائرۂ کمال اور جامع ولایت مطلقہ ونبوت مطلقہ ہے اور وہ خاتم نبوات اور مرجع ومآب ولایات ہے۔[3]

اور یہ خوف ورجاء کہ جو تجلیات اسمائی سے وابستہ ہیں ان کا سلسلہ منقطع ہونے والا نہیں ہے اور دار طبیعت کے منقطع ہونے اور ان حضرات کے نفوس شریفہ

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ٦٢٥۔

۲ . یہ اشارہ ہے امام موسیٰ کاظم (ع) کی اس حدیث کی طرف:
کان یحییٰ بن زکریا (ع) یبکي ولا یضحک وکان عیسیٰ بن مریم (ع) یضحک ویبکي وکان الذي یصنع عیسیٰؑ أفضل من الذي کان یصنع یحییٰؑ۔
یعنی یحییٰ بن زکریاؑ روتے تھے ، ہنستے نہیں تھے اور عیسیٰ بن مریمؑ ہنستے تھے اور روتے تھے اور جو کچھ عیسیٰؑ کرتے تھے وہ اس چیز سے بہتر تھا جو یحییٰؑ انجام دیتے تھے۔اصول کافی، ج ۲، ص ۴۸۸ ، کتاب العشرۃ، باب الدعابۃ والضحک، ح ۲۰؛ بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۱۸۸ ، باب قصص زکریا ویحییٰ (ع)، ح ۴۰؛ ملاحظہ کریں: قیصری، شیخ داود ، شرح فصوص الحکم، فصّ یحیوی، ص ۳۹۸۔

۳ . سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نصّ النصوص، ص ۱٦۹؛ جیلی، شیخ عبد الکریم، الانسان الکامل، ص ۱۳۲۔

کے اس عالم سے واپس چلے جانے سے بھی وہ منقطع نہ ہوں گے۔ ہاں ! ہر نشأت میں الگ طورپر ظاہر ہوں گے اور خاص اثر کے حامل ہوں گے۔

اور یہ جو شرح اصول کافی میں فیلسوف عظیم الشان اسلامی وحکیم بزرگوار ایمانی (رضوان اللہ علیہ) نے حدیث شریف کے اس فقرہ کے ذیل میں فرمایا کہ ''خوف، عالم آخرت میں باقی رہنے والا کمال نہیں ہے اور اس عالم کے انقطاع کے ساتھ منقطع ہوجائے گا''[1] تو اس سے مراد دوسرا خوف ہے جو جلال کی تجلیات سے ہے، کیونکہ یہ تجلیات، مادہ وطبیعت سے رفع اشتغال کے بعد بالاتر اور کامل تر ہوں گی اور ارواح ونفوس جس قدر غلاف مادہ وطبیعت میں ہوں گے ان تجلیات سے اتنے ہی زیادہ محروم رہیں گے۔

اور یہ خوف، سنخ عذاب اور جنس عقاب سے نہیں ہے کہ اس عالم کے ساتھ منافات رکھتا ہو اور ہوسکتا ہے کہ اس عالم میں بھی تمام نفوس وارواح کاملہ کے تئیں لطف ورحمت کی تجلی، جلال وعظمت کی تجلی پر غالب ہو اس بنا پر خوف منقطع ہوجائے۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ اصحاب قلوب وارباب معرفت کے نزدیک یہ بات ثابت ہے کہ ہر اسم جمال کے باطن میں جلال اور ہر اسم جلال کے باطن میں جمال ہوتا ہے؛[2] اور جب تجلیات جلالیہ کے بعد انس حاصل ہوگا تو عظمت سے حاصل شدہ خوف، طمأنینت اور سکون میں بدل جائے گا لہٰذا خوف (کہ جو اسماء جلال کی تجلیات ابتدائیہ کا نتیجہ ہے) منقطع ہوجائے گا اور انس، طمأنینت اور محبت حاصل ہوجائے گی؛ واللہ العالم۔[3]

حق تک پہنچنے اور تجلیات کو درک کرنے کے بعد سالک کی کیفیت

جان لو کہ مقام قرب تک پہنچ جانے والوں کیلئے آغاز تجلیات میں (اگرچہ وہ تجلیات حُبّیہ ہوں) ایک وحشت اور سرگردانی ہوتی ہے جو ان کے صاف دلوں کو متزلزل اور تجلی عظمت کے انوار میں غرق کردیتی ہے اور اگر قلوب میں استعداد وطاقت نہ ہو تو اسی وحشت ودہشت میں آخر تک رہ جاتے ہیں: {إنَّ أَوْلِيائِي تَحْتَ قِبابِي لاٰ يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي}[4] اور ملائکہ میں بھی ایسی صنف پائی جاتی ہے کہ جنہیں ''ملائکہ مہیّمنہ'' کہتے ہیں

---

١ . صدر المتألہین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ١، ص ۴١٨۔

٢ . جیلی، شیخ عبد الکریم، الانسان الکامل، ص ٩١۔

٣ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ١۴٢۔

۴ . ''میرے اولیاء میرے قُبّوں کے نیچے ہوتے ہیں میرے علاوہ انہیں کوئی نہیں پہچانتا ہے'' احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ٢۵٦۔

(یعنی ہیمان ودہشت میں ڈالنے والے فرشتے) اور اگر قلوب کی استعداد جو کہ فیض اقدس کے ابتدائی عطیات سے ہے زیادہ ہوگی تو اس حیرت، ہیمان، دہشت، وحشت، قلق، اضطراب، محو، غشیان، صعق اور محق کے بعد رفتہ رفتہ، سکون، بیداری، طمأنینہ، صحو اور ہوشیاری کی حالت پیدا ہوتی ہے یہاں تک کہ صحو تام (مکمل افاقہ) کی کیفیت حاصل ہوجاتی ہے اور اس مقام میں جو کہ تمکین کا مقام ہے وہ بلند تر تجلیات کے لائق ہوجاتا ہے اور اسی طرح ان کے قلوب کے تناسب سے تجلیات واقع ہوتی رہتی ہیں یہاں تک کہ وہ منتہائے قرب وکمال کو پہنچ جاتے ہیں اور اگر کُمّل (کاملین) سے ہوں تو ان کیلئے برزخیت کبریٰ کی حالت پیش آتی ہے اور وہ الہام کہ جو حضرت غیب سے قلب تقی نقی احمدی محمدی ﷺ پہ ہوتا تھا شاید وہ تجلیات لطفیہ تھیں جو تجلی عظمت کے غشوہ (مدہوشی) سے اس نور پاک کی تسکین کیلئے ہوتی تھیں ۔[1]

قدیم کے ساتھ حادث کا ربط لایزال میں حدوث عالم کا مرجح

ایک اہم مسئلہ جو فلاسفہ کا مطمح نظر رہا ہے اور ان مباحث سے تعلق رکھتا ہے جو مرکز نگاہ حکماء ہے قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کا مسئلہ ہے کہ ہم وجودات حادث کو جس شکل میں بھی مبدأ قدیم سے جو کہ موجودات کی علت تامہ ہے ربط دیں ؛ لا محالہ، خلاف ضرورت وبداہت کے یا خلاف برہان علمی کے مرتکب ہو کے رہیں گے، اس لئے کہ اگر ہم یہ کہیں کہ یہ موجودات جنہیں ہم دیکھ رہے ہیں یہ کچھ سال پہلے نہیں تھے اور بعد میں موجود ہوئے ہیں لہذا قدیم ہیں تو یہ خلاف ضرورت وبداہت ہے۔

اور اگر کہیں کہ ارادۂ حق حادث ہے تو توحید کی اصل محکم سے دست بردار ہوئے جاتے ہیں اور وہ اصل محکم یہ ہے کہ وہ ایک قدیم ذات مقدس ہے اور اس کے اوصاف ذاتیہ، عین اس کی ذات اقدس ہیں چونکہ یہ اوصاف اس کی ذات کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت سے منتزع ہوتے ہیں اور اصل ذات، قدیم ہے لہذا یہ اوصاف جو ذات کی حیثیات میں سے ایک حیثیت سے انتزاع ہوئے ہیں لایزال ہوں گے۔

اور اگر کہتے ہیں کہ معلول کا علت تامہ سے انفکاک جائز ہے تو یہ خلاف برہان ہے یا اگر قائل ہوں واسطوں کے اور کہیں کہ مثلاً آج کے امور حادث کی علت، غیر خدا ہے تو ہم مشرک ہوئے جاتے ہیں،کیونکہ حقیقی فاعلیت، ذات واجب الوجود سے مختص ہے اور فیض وجود اسی کا حق طلق (حق محض وخالص) ہے اور دوسرے سب کے سب اس کے خزانہ غیب کے بھیکاری ہیں ۔

---

۱ . سرّ الصلاۃ، ص ۹٦۔

ہمارے بعض محدثین خود کو راحت دیتے ہوئے ارادۂ اللہ کے حدوث کے قائل ہوئے ہیں ۔[۱]

چونکہ اصول کافی کی احادیث کے ظاہر پہ سطحی نظر کی ہے کہ جن کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ کا ارادہ حادث ہے۔[۲] لہذا ان احادیث کو ظاہری، عوامی اور قشری معنی پر حمل کیا ہے لیکن حدیث، اس کے اہل کے ہاتھ میں نہیں پڑی کہ وہ اس کے اصل معنی کو سمجھ سکے۔ البتہ ائمہ (ع) کے زمانے میں ایسے افراد نہیں تھے جو معارف حقہ کا حق ادا کرنے پر قادر رہے ہوں لیکن ائمہ ؑ سے کچھ سوالات کرتے تھے اور ائمہ ؑ بھی اس مقصد سے کہ کہیں وہ ملحد نہ ہوجائیں وہ ایسی بات فرما دیتے تھے جسے وہ اپنے فہم کے مطابق سمجھ لیں اور ان کا دل مطمئن ہوجائے لیکن ضمناً اصل مطلب اور حق مطلب بھی بیان فرما دیتے تھے تاکہ بعد میں آنے والے صاحبان ذکاوت، مراد ومقصود کو درک کرلیں، حضرات ائمہ ؑ کے اطرافیوں کے درمیان مختصر تعداد اہل اسرار کی بھی تھی جنہوں نے حق مطلب اور اسرار کو جانا اور سمجھا اور اسے اپنے ساتھ لے بھی گئے لیکن جو کچھ باقی رہ گیا ہے وہ ان سب کا ایک اجمال ہے اس لئے کہ ان میں سے اکثر افراد اونٹ چرانے اور چند روز بے کاری میں گزار نے کے بعد آتے تھے چند حدیث سیکھتے اور چلے جاتے تھے اور پھر اسے نقل کرتے تھے، اب یہ لازم نہیں تھا کہ ناقل اس چیز کے اصل معنی کو بھی جانتا ہو جو اس نے امام سے سنی تھی، جس طرح یہ بھی لازم نہیں ہے کہ ایک شخص آپ کے سامنے کوئی آیت پڑھ رہا ہے تو وہ اس کے معنی کو بھی آپ سے بہتر جانتا ہو۔

لہذا پہلے بطون احادیث کو دیکھنا ہوگا اور اگر یہ ظواہر، اصول اساسی میں سے کسی اصل کے مقابل میں ہوں (چاہے کافی میں شروع سے لے کر آخر تک یہی احادیث ہوں) تو ہم انہیں نظر انداز کردیں گے تاکہ ایسا نہ ہو کہ ذات اقدس الٰہی کیلئے کوئی امکان ثابت ہوجائے اور اصل کی تبعیت میں فروعات کو بطلان کی صورت عارض ہوجائے اور ان کی جبین پر ضعف واضمحلال کا غبار بیٹھ جائے۔

اس لئے محدثین کے اس قول کو چھوڑنا ہوگا اور اللہ کے ارادہ کو خود ہمیں اپنے ارادہ پر قیاس نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ہم تو جسم اور ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہیں، ارادۂ مجرد تو شروع سے ہی خود اس کی ذات سے قائم ہے۔

البتہ ہم جو ارادۂ حق کو ازلی مانتے ہیں تو یہ تکلّفاً اور اس کے احترام کے پاس ولحاظ میں نہیں ہے کہ خدا نخواستہ اس کی جناب قدس میں کوئی جسارت ہوجائے اور اس کیلئے کوئی صفت نقص ہم ثابت کر بیٹھیں، ان تکلّفات کی طرح جو ہمارے درمیان

---

۱ . مرآۃ العقول، ج ۲، ص ۲۳؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۴۴۔

۲ . اصول کافی، ج ۱، ص ۸٦۔

مرسوم ہیں اور حقیقت سے خالی ہیں، نہیں بلکہ ہم نے برہان علمی سے ثابت کیا ہے کہ ارادۂ مجرد، ازلی ہے اور خود اس کے وجود سے قائم ہے۔

معتزلہ نے بھی چاہا ہے کہ ایک عوام پسند بات کے ذریعہ راحت پالیں ۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ ''ہر وہ چیز جو زمانہ کے کسی حصہ میں حادث اور خلق ہو وہ بمقتضائے مصلحت ہے''۔[1]

خلاصہ یہ کہ جہاں پہ علمی وعقلی برہان موجود ہو وہاں اس طرح کی باتوں میں سرگرم نہیں ہوا جاسکتا ہے؛ نیز توسط کا بھی قائل نہیں ہوا جاسکتا ہے کہ معلول حق ازلاً ایک تھا پھر اس معلول حق نے دوسرے معلول کو خلق کیا اور اسی ترتیب سے آخر تک۔

کیونکہ ہم اس معلول اول کے تئیں نقل کلام کریں گے کہ آیا معلول اول، معلول ثانی کیلئے علت تامہ تھا یا نہیں؟ اگر علت تامہ تھا تو معلول کا علت تامہ سے انفکاک زمانی ممکن نہیں ہے اور اگر معلول اول، عقل اول ہو تو وہ مجرد ہے اور اس کا ارادہ اس کے وجود اول کے ساتھ ہے اور وہ مرکبات کی مانند نہیں ہے کہ جن کا ارادہ حادث ہوتا ہے، لہذا قدیم اور تمام موجودات کی علت تامہ کے ساتھ حادث کے ربط کے سلسلہ میں کوئی چارہ جوئی کرنی ہوگی کہ وہ براہین عقلی کے خلاف نہ ہو، نیز ذات اقدس متعال کی جناب میں امکان کو راستہ نہ مل سکے۔

بنابریں، ہم کہتے ہیں کہ مخفی نہ رہے کہ سلسلہ نزولیہ میں ارادۂ ازلیہ سے وجود کے تمام مراتب نزولیہ میں موجودات کا ایک خط طولی تشکیل پاتا ہے اور ہیولیٰ وجود کی آخری منزل اور مقبض فیض ہے کہ جو وجود کامل کے ظل کا آخری مرتبہ ہے۔

اس معنی کو سمجھنے کیلئے ہم ایک مثال ذکر کرتے ہیں مثلاً فرض کریں کہ یہ آفتاب، خود سے نور رکھتا ہے اور انوار نزولیہ کا منبع فیض ہے اور اسی منبع سے اشراق نور ہوتا ہے۔

البتہ فیض علی الاطلاق اور تہہ بہ تہہ انوار کا دریا لا محدود طریقہ سے منبسط ہوتا ہے لیکن جب عالم طبیعت تک پہنچتا ہے تو اس عالم میں بالعرض حدود قالبیہ میں محدود ہوجاتا ہے اور حدود امکنہ کے باعث حد تر بیع وتثلیت میں محدود ہوجاتا ہے اور یہ حدود جو اس پر عارض ہوتے ہیں اس کیلئے عدمی ونقصی حیثیت فراہم کرجاتے ہیں، جبکہ مبدأ کے اصل فیض میں کوئی نقص نہیں ہوتا ہے۔

انوار وجودیہ بھی کہ جو فیض علی الاطلاق کے منبع سے سلسلہ وجود کے تمام اعماق پر منبسط ہوتے ہیں ہر منزل میں ایک ماہیت سے دوچار ہوتے اور ماہیت کی جہت

---

١ . شرح اشارات، ج٣، ص ١٣٠؛ اسفار، ج٦، ص ٣٢٥۔

سے ان میں ایک نقص پیدا ہوجاتا ہے اور حد، اصل وجود کو محدود کر دیتی ہے اور آخری مرتبہ ومنزل میں وہ صرف القوہ اور استعداد بن کر رہ جاتا ہے اور قوالب مقیدہ اور ماہیات ناقصہ میں وہ صرف القوہ، نور وجود کا راستہ روک دیتا ہے لہٰذا نور وجود زیادہ کمزور ہوجاتا ہے اور جب تک ان فقدانات کو طے نہ کرے گا کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ وہاں پر سیر تکاملی کی بنا رکھتا ہے تاکہ رفتہ رفتہ یہ عدمی جہات، مضمحل ہوجائیں ۔

اس بنا پر فیض، قدیم ہے اور نور واشراق کہ جو اس منبع نوری قدیم ازلی کا معلول ہے وہ بھی ازلی ہے۔ البتہ یہ وجودات حادثہ جو ہم دیکھتے ہیں یہ ان اطفال کا تکامل اور ترقی ہیں جو آغاز وجود میں اس فیض کامل کو قبول کرنے کے قابل نہیں ہوتے ہیں اور اسم مبارک ''مُعَلِّم لاٰ یُعَلَّم'' اور اسم مبارک ''ربّ'' کے زیر تربیت (جیسا کہ سورۂ حمد میں {اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعالَمِیْن} کے ذریعہ اس مطلب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) قبول فیض کامل کے قابل ہوتے ہیں لہٰذا مرتبہ عنصری سے مرتبہ جماد تک اور وہاں سے مبدأ کی جانب، منزل طے کرتے، فیض نباتی کی استعداد حاصل کرتے اور پھر فیض حیوانی وانسانی کی استعداد کسب کرتے ہوئے {فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنَیٰ}[1] کی منزل پہ پہنچ جاتے ہیں ۔

اس معنی کی طرف حکیم صاحب مثنوی نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے:

از جمادی مُردم ونامی شدم وز نما مُردم ز حیوان سر زدم [2]

بحث یہ تھی کہ ما لایزال میں حدوث عالم کا مرجح کیا تھا اور بحث قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کے بارے میں تھی لہٰذا دو بارہ اسی بحث کو شروع کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ اس مطلب کی تحلیل ہونا چاہیے کہ متغیر شے، کسی طرح شے غیر متغیّر قدیم کا معلول ہوسکتی ہے؟ مثلاً ایک شے جو اپنے اول وجود میں ایک اور طرح کی تھی پھر تبدیل کر گئی اور زمان تغیّر میں بھی فرض یہ ہے کہ وہ علت سابقہ اولیہ کا معلول ہے تو علت میں تغیّر نہ ہونے کے باوجود، معلول میں کیسے تغیّر حاصل ہوگیا ہے؟ اور باوجود اس کے کہ علت، قدیم وازلی ہے اور ذات کہ جس میں ارادہ اور علم کے اعتبار سے کوئی تغیّر نہیں پیدا ہوا ہے اور علم وارادہ اس کا عین ذات ہے اور اس کی ذات، عین ارادہ ہے اور اس کی ذات لا یتغیّر ہے تو کیسے ہوسکتا ہے کہ معلول میں تغیّر پیدا ہوجائے؟ کیا اس کے ارادہ میں تغیّر حاصل ہوسکتا ہے؟ تعالیٰ اللہ عن ذٰلک (اللہ اس سے کہیں برتر ہے)۔

---

۱ . سورۂ نجم، ۹۔

۲ . (میں ایک جماد سے مرا اور نامی (نما والا) ہوگیا اور نما (نشو ونما) سے مرا تو حیوان (جاندار) بن کر نکلا)مثنوی معنوی، ص۵۲٦۔

متکلمین کی نظر میں حدوث کا مرجح

اس مقام میں بحث یہ کہ قول متکلمین کی بنا پر کہ یہ کرۂ مسمّط (مرتب ومنظم) حادث ہے؛ [1] لازم آتا ہے لازم آتا ہے کہ ایک امتدادی عرصہ وقت اور ایک طولانی زمان موہوم[2] میں اول غیر متناہی سے کہ جس کا کوئی اول نہیں ہے بس خدا تھا اور کوئی نہیں تھا اور پھر اس رشتہ موہوم ممتد غیر متناہی کے بعد کہ جس کے اول کا کوئی اول نہیں ہے یہ کرہ حادث ہوا ہے کہ جس کی سطح محدّب، فلک الافلاک ہے اور اس کے اوپر کی پوست، فلک اطلس اور اس کا مغز ومرکز، یہ عالم خاک ہے۔[3]

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ معلول کیوں اس رشتہ ممتد موہوم کے بعد حادث ہوا اور وہ کیا مرجح تھا جس نے اس معلول کو علت سے باز رکھا کہ وہ اس مخصوص وقت میں وجود میں آئے؟ جبکہ اوصاف ذاتیہ، عین ذات ہیں اور ارادہ، اوصاف ذات سے ہے۔ پس ارادہ قدیم ہے اس بنا پر کیسے ہوسکتا ہے کہ ارادۂ ازلی، عالم کی علت ہو لیکن معلول بہت بعد میں وجود میں آئے؟

پوشیدہ نہ رہے کہ حق سے معلول حق کے عدم انفکاک کے قول سے حق کا موجب ہونا لازم نہیں آتا ہے جیسا کہ بعض ان پڑھ متکلمین جب کسی جگہ پہ حکماء کی عبارتوں کو دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں کہ خدا فاعل موجب (جیم کے کسرہ کے ساتھ) ہے اور معلول، لم یزل میں اس کے ساتھ تھا تو اشتباہ میں پڑ کر کلمہ کو تحریف کر کے موجب (جیم کے فتحہ کے ساتھ) پڑھتے اور کہتے ہیں کہ حکماء تو قائل ہیں کہ خدا فاعل موجب (بفتح جیم) ہے۔[4]

چونکہ یہ مطلب یعنی معلول کا حق سے جدا نہ ہونا، ضعفاء کے دل پر سنگ توہم کوٹتا ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ کیا علم، ارادہ اور قدرت کے علاوہ فاعل کے مختار ہونے میں کسی اور چیز کا ہونا لازم ہے؟ نہیں! بلکہ اگر فعل قدرت، علم اور ارادہ کی روسے سرزد ہو تو یہ فعل اختیاری ہے اور اس فعل کا فاعل، فاعل مختار ہے؛ نیز ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک موجود ازلاً وابداً تھا اور رہے گا اور ایک دوسرا موجود صرف چند سال رہا ہو تو کیا اس پر جو ازلاً تھا اور ابداً رہے گا موجود صادق نہیں آئے گا لیکن اس دوسرے پر جو فقط چند سال تھا، موجود صادق آئے گا؟

---

۱ . کشف المراد، ص ۱۷۰۔

۲ . نقد المحصّل، ص ۱۲۲؛ شرح مواقف، ج ۵، ص ۹۵۔

۳ . کشف المراد، ص ۱۵۶؛ شوارق الالہام، ص ۳۱۶۔

۴ . نقد المصّل، ص ۱۲۴؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۷۹؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۰۔

اور اگر کوئی ایسا ہو کہ جس نے تعلیم حاصل نہ کی ہو، درس نہ پڑھا ہو اور استاد کے سامنے سبق نہ پڑھا ہو لیکن ازل سے اسرار کائنات اس کے سامنے طشت از بام ہوں اور اس کے مقال میں ایک ایسا شخص ہو جس نے دس سال درس پڑھا ہو اور جاہل رہنے کے بعد عالم ہوا ہو تو کیا اس شخص پر جو پہلے جہال تھا عالم صادق آئے گا اور اس پر جو اول سے عالم تھا صادق نہیں آئے گا؟ نہیں اور ہرگز نہیں ! بلکہ اس کے علم کا قدیم ہونا اس کی عالمیت کی تاکید کرے گا اور اسی طرح قدرت ہے کہ اگر کسی شے کا وجود اور ترک انسان کے ہاتھ میں ہو تو انسان اس شے پر قادر ہے لیکن اگر کوئی ازل سے قادر ہو اورلم یزل سے اس کی قدرت کا قوی بازو مستحکم ہو اور وہاں کسی طرح کی عاجزی کا گزر نہ ہو تو کیا اس پر قادر صادق نہیں آئے گا؟ نہیں، ہرگز نہیں ! بلکہ قدرت کا قدیم ہونا اس کی قادریت کی تاکید کرے گا اسی طرح ارادۂ قدیم، صاحب ارادہ کی مریدیت کی تاکید کرے گا۔ پس ارادہ قدیم، قدرت قدیم اور علم قدیم ہے۔

بنابر ایں، ان مقدمات کی روشنی میں معلول کو بھی ازلی ہونا چاہیے بغیر اس کے کہ فاعل میں کوئی موجَبیّت اور اضطرار لازم آئے۔

تو یہ قدرت کے جو معنی ہیں کہ ’’لَوْ شَاءَ فَعَلَ وَلَوْ شَاءَ تَرَکَ‘‘[1] (اگر چاہے تو کرے اور اگر چاہے تو نہ کرے) یہ اس کے خلاف نہیں ہیں، کیونکہ قضیہ شرطیہ کا صدق، طرف دیگر کے امتناع، طرفین کے وجوب اور طرفین کے امکان کے ساتھ میل کھاتا ہے۔

البتہ ہم بھی کہتے ہیں کہ خلقت عالم، مقدور خدا تھی، یعنی ’’لَوْ شَاءَ فَعَلَ وَلَوْ شَاءَ تَرَکَ إلاّ أَنَّہُ شَاءَ‘‘ یہی ہیں معنی اس بات کے کہ خدا مرید تھا اور اس نے ارادہ کیا ہے اور چونکہ ارادہ عین ذات ہے لہذا ’’شَاءَ وَأَرَادَ أَزَلاً‘‘ (یعنی ازل سے اس نے چاہا اور ارادہ کیا) اس بنا پر معلول کا ازلی نہ ہونا محال ہے۔ پس معلول، ازل سے واجب التحقق ہے۔

والحاصل؛ ’’اللہ نے ازلاً خلق کیا اپنی قدرت ازلیہ ابدیہ سے اور اپنے ارادۂ قدیمہ قویہ ازلیہ سے جو اللہ نے چاہا وہ ہوا اور جو نہیں چاہا وہ نہیں ہوا لیکن اللہ نے ازلاً چاہا تو ازلاً ہوا اور محال ہے کہ ازلاً نہ ہو جبکہ اس نے ازلاً چاہا اور اولاً بلا اول ارادہ کیا‘‘۔ پس توہم دفع ہوگیا۔

اب ہم اصل بحث کی طرف پلٹتے ہیں، سابق میں دو بحثیں تھیں، ایک قدیم کے ساتھ حادث کےربط کی بحث تھی کہ کیسے ممکن ہے کہ معلول حادث کی علت قدیم کی طرف نسبت دی جائے، جبکہ معلول کا انفکاک (جدا ہونا) علت تامہ سے محال ہے؟ اس لئے کہ علت نے عدم کے تمام راستوں اور نیستی کے سارے دروازوں کو معلول کے

---

۱ . شرح مواقف، ج۸، ص۴۹؛ اسفار، ج۶، ص۳۰۷؛ شوارق الالہام، ص۵۰۰۔

اوپر بند کردیا ہے اور وہ چیز کہ جس عدم کے تمام راستے بند ہوگئے ہوں وہ واجب الوجود ہوجاتی ہے اور اگر عدم کی ساری راہیں مسدود نہ ہوئی ہوں تو علت، علت تامہ نہیں ہے اور چونکہ اشیاء کی علت اللہ کا ارادہ ہے اور اللہ کا ارادہ قدیم وازلی ہے اور حدوث اس میں جائز نہیں ہے لہذا لازم ہے کہ عالم ازلی ہو۔

اور دوسری بحث ثابت کے ساتھ متغیّر کے ربط کی ہے کہ کس طرح ممکن ہے کہ ہم شے متغیّر کی نسبت شے ثابت کی طرف دیں ۔

ظاہراً مرحوم حاجی سبزواری نے دونوں مقام کو خلط کرتے ہوئے جواب میں فرمایا ہے کہ تجدد، عالم کی ذاتی چیز ہے اور ذاتی چیز معلّل نہیں ہوتی ہے، جبکہ متکلمین نے اس مطلب کو مسلّم جانا ہے کہ نامحدود اور غیر متناہی بعد طویل کے بعد یہ کرۂ مسمّط (مرتب ومنظم) حادث ہوا ہے۔[1] بحث یہ ہے کہ وہ کیا مرجح تھا کہ ازلی ولا متناہی پہلو میں یہ معلول علت سے جدا ہو اور ایک مخصوص عرصہ زمان میں وجود میں آیا؟ جبکہ علت سے معلول کے انفکاک کے محال ہونے کے بموجب لازم ہے کہ یہ عالم ازل سے موجود ہو۔

مرجح حدوث کے سلسلہ میں اقوال کا بیان

دوسروں کے جوابات ذکر کرنے سے پہلے ہم خود جواب میں کہتے ہیں کہ کس نے کہا ہے کہ یہ کرۂ عالم ایک مخصوص عرصہ وقت کے بعد حادث ہوا ہے؟ نہیں ! ہم اس معنی میں حدوث کو تسلیم نہیں کرتے ہیں، کیونکہ دائم الاحسان اور قدیم الفضل خدا نے اس کرۂ مسمّط پر فیض ازلی کی عطا مرحمت فرمائی ہے مخصوصاً قول متکلمین کی بنا پر جو اس کرہ کے علاوہ کسی اور عالم کے قائل نہیں ہیں ۔[2]

لہذا اگر ہم اس معنی میں حدوث زمانی کے قائل ہوجائیں تو اسمائے قدیم الاحسان ودائم الفضل، بلا مظہر رہ جائیں گے۔

کعبی[3] نے جواب میں کہا ہے کہ مخصِّص، ذات الوقف ہے؛ جس طرح سے مثلاً روز دوشنبہ کے وقت کا ذاتی امر یہ ہے کہ وہ روز سہ شنبہ سے پہلے ہو اور وقت

---

۱ . کشف المراد، ص ۱۷۰؛ شوارق الالہام، ص ۳۴۵۔

۲ . مباحث مشرقیہ، ج ۲، ص ۱۵۱؛ شرح مواقف، ج ۷، ص ۸۲۔

۳ . ابو القاسم عبد اللّٰہ بن احمد بن محمود بلخی کعبی (۔ ۳۱۷ ھ ق) چوتھی صدی ہجری کے اوائل میں مشہور علمائے معتزلہ میں ایک اور فرقہ کعبیہ کے رئیس شمار کئے جاتے تھے وہ بہت سے موارد میں بصرہ کے معتزلہ کے مخالف تھے اور خدا کے صفات وافعال کو مخصوص معنی پر حمل کرتے تھے، علامہ تہرانی ''الذریعہ'' میں لکھتے ہیں: بعید نہیں ہے کہ کعبی اعتزال کو علنی کرنے اور فرقہ کعبیہ کے ان کی طرف منسوب ہونے کے باوجود، ابو زید بلخی شیعی کے ساتھ

وزمان سے پہلے کوئی وقت تھا ہی نہیں کہ عالم اس وقت میں ہو اور اس وقت میں نہ ہو تاکہ آپ یہ کہہ سکیں کہ اس بات کا مرجح کیا تھا کہ عالم اس وقت میں نہیں تھا اور اس وقت میں ہے؟

لیکن کعبی کے جواب میں اشکال ہے، کیونکہ ہم خود وقت کے بارے میں نقل کلام کریں گے کہ وہ مخلوق اور حادث ہے اس لئے کہ وقت عبارت ہے حرکت افلاک سے اور اگر حرکت افلاک نہ ہو تو وقت بھی نہ ہو۔

بالجملہ؛ باوجود اس کے کہ وقت کی علت، لم یزل میں تھی، کیوں وقت ما لا یزال میں واقع ہو؟ جس چیز کی علت، لم یزل میں ہے اسے لم یزل ہونا چاہیے اور اگر لا یزال میں ہو تو اشکال ہوتا ہے کہ جب اس کی علت لم یزل ہے تو اسے لا یزال میں کیوں ہونا چاہیے؟

معتزلہ نے مقدس مآبی کا جواب دیا ہے اور حاجی سبزواری نے بھی ان کا جواب، مقدسی کے ساتھ آگے بڑھا دیا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ مصلحت اسی میں تھی کہ عالم ایک مدت تک، کتم عدم میں رہے۔[۲]

حاجی سبزواری نے بھی کہا ہے کہ کون سی مصلحت، قبض فیض میں ہوسکتی ہے۔

لیکن آپ آگاہ ہیں کہ یہ لوگ اصل میں اشکال عقلی کے مورد سے دور چلے گئے ہیں جیسے یہ کہ خیال کر بیٹھے ہیں کہ سوال واشکال، علت سے معلول کے انفکاک کو صحیح فرض کر لینے کے بعد ہے کہ کیا مصلحت تھی کہ معلول اس وقت میں وجود میں آیا اور اس وقت وقت میں وجود میں نہ آیا۔

جیسے یہ کہ ہم کہیں کہ کون سا مرجح، سبب ہوا کہ نماز صبح دو رکعتی ہوگئی؟ تاکہ کوئی جواب دے کہ کوئی مصلحت درمیان میں رہی ہوگی اور پھر حاجی سبزواری بھی آکر بحث ونزاع کو صغروی بنائیں اور کہیں کہ قبض فیض میں کیا مصلحت ہوسکتی ہے، بلکہ اصلاً اشکال ان باتوں سے الگ ہے۔

معاشرت ومصاحبت کے زیر اثر، باطن میں شیعہ، مستبصر اور حق کی معرفت رکھنے والے رہے ہوں اور تقیہ کی روسے اسے پوشیدہ رکھا ہو اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے شاگرد ابن قبہ رازی کا استبصار (شیعہ ہونا) ان سے پہلے تھا مگر کعبی سلطان احمد بن سہل مرندی والی بلخ کے وزیر ہونے اور حکومتی عہدوں کے عہدیدار ہونے کے باعث اظہار حق پر قادر نہیں تھے اور ابن قبہ مذکورہ موانع کے مفقود ہونے کے سبب، اس پر قادر تھے۔ ان کی تالیفات میں ہے: المقالات، اختیارات فی علم الکلام۔

۱ . شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۱۔

۲ . شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۱۔

اشاعرہ تو معتزلہ سے زیادہ مقدس بن کر کہتے ہیں کہ ہمیں مباحث عقلیہ سے کیا لینا دینا ہے یہ ہمارا چھوٹا سا مغز آخر مطالب کو سمجھنے کی کتنی قدرت رکھتا ہے؟ اور جہاں کوئی چیز اپنے وجدان کے خلاف دیکھی خدا کو عدالت میں کھڑا کردیا کہ ایسا کیوں نہ ہوا اور ویسا کیوں ہوا، لہذا مرجح کے منکر ہوکر وہ عالم میں کسی علیت ومعلولیت کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی علت سے معلول کے انفکاک کو محال جانتے ہیں۔[۲]، [۳]

قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کی کیفیت

وسبب الحادث کان حادثا

لکنّہ مع لا تناھي السلسلۃ

حرکۃ دوریۃ تجدّدت

کما بثابت ثباتہا ارتبط

وقیل أیضاً غیر ذا وقد مضیٰ

لو لاہ طول الدہر کان لابثا

تخلّف فالحکماء قائلۃ

نسبہا وذاتہا قد ثبت

کان لحادث حدوثہا وسط

ما من الأقوال لدینا المرتضیٰ [شرح منظومہ، حصہ حکمت، ص ۱۹۱-۱۹۳]

--- فن فلسفہ کے معضلات میں ایک یہی مطلب ہے کہ حادث کو قدیم کے ساتھ کیسے ربط دینا چاہیے؟ اور اسی طرح معلولات میں جو تغیّرات حاصل ہوتے ہیں وہ ثابت ولا یتغیّر شے سے کیسے مربوط ہیں؟ چونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ عالم متغیّر ہے۔

---

۱. نقد المحصّل، ص ۲۸۱؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۸۱؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۲۸۔

۲. نقد المحصّل، ص ۶۰؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۹۰؛ ج ۴، ص ۱۸۰؛ اسفار، ج ۶، ص ۳۷۰۔

۳. تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۱۲۶۔

الحاصل؛ یہاں پہ ایک دوسرے سے ملتے جلتے دو اشکال ہیں:

پہلا اشکال یہ ہے کہ ہم حوادث کو عالم میں دیکھ رہے ہیں اور بہت سارے موجودات حادث ہیں تو اگر ان کی علت قدیم ہے تو قدیم وحادث کے بیچ کس طرح سے ربط صحیح ہوسکتا ہے؟ کیونکہ اگر علت قدیم ہو تو معلول کو بھی قدیم ہونا چاہیے ورنہ علت سے معلول کا انفکاک لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اور اگر اس کی علت حادث ہے تو ہم اس کی طرف نقل کلام کریں گے اور ہمیشہ لازم آئے گا کہ بالفعل غیر متناہی حوادث کا ایک رشتہ وسلسلہ ہو جو ایک دوسرے پر مترتب ہو اور یہ وہی تسلسل ہے اور اگر وہ ایک قدیم تک جا کر منتہی ہوں تو دوبارہ قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کا اشکال زندہ ہوجائے گا تو یا تو ان سب کو قدیم ہونا چاہیے یا پھر ان کے سبب کو حادث ہونا چاہیے ورنہ قدیم کے ساتھ حادث کا ربط ممکن نہیں ہے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگر مبدأ ثابت ہے تو معلول میں تغیّر کیسے حاصل ہوجاتا ہے؟ تو یا تو مبدأ کو بھی متغیر ہونا چاہیے یا پھر معلول کو متغیّر نہیں ہونا چاہیے۔

بالجملہ؛ قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کے مسئلہ میں ہم ملتے جلتے دو اشکال سے دوچار ہیں:

اشکال اول کی توضیح یہ ہے کہ جیسا کہ متکلم معنائے حدوث کے سلسلہ میں کہتا ہے کہ حادث وہ چیز ہوتی ہے جو سبق عدم کے بعد وجود میں آئے؛[1] تو اگر ہم کہیں کہ حوادث اور موجودات حادثہ، علت قدیم سے مرتبط ہیں تو معلول کا علت تامہ سے انفکاک لازم آتا ہے اور وہ محال ہے اور اگر کہیں کہ حادث قدیم سے مرتبط نہیں اور قدیم حادث کیلئے مربوط الیہ نہیں ہے تو یہ خلاف فرض ہے اور اگر یہ کہیں کہ ان حوادث اور موجودات حادثہ کی علت، دوسرے علل حادثہ کا ایک سلسلہ ہے تو یہ بھی باطل ہے، کیونکہ یہ فرض، موجب تسلسل ہے اور اگرچہ بطلان تسلسل بھی ثابت نہ ہو (چنانچہ جو دلیل بھی بطلان تسلسل پر قائم کی گئی ہے کسی نہ کسی نے اس پر اعتراض وایراد کردیا ہے؛[2] البتہ اثبات صانع کیلئے بطلان تسلسل کی احتیاج نہیں ہے مگر اس دلیل میں جو کہ متکلمین کیلئے بہت خوب ہے) لیکن چونکہ اشیاءکیلئے علت قدیم وواجب الوجود کا ثابت ہونا مسلّم، مفروغ عنہ اور ثابت شدہ ہے کہ علت العلل قدیم ہے لہذا ہم ان حوادث کو علت قدیم کے ساتھ ربط نہیں دے سکتے ہیں تو پھر کیسے اس اشکال کا جواب دیا جانا چاہیے کہ علت قدیم کا معلول حادث کیونکر ہے؟ جبکہ خدا کا ارادہ اس کا عین وجود اور ازلی وقدیم ہے۔

---

۱ . کشف المراد، ص ۵۷؛ شرح مواقف، ج ۴، ص ۲۔

۲ . اسفار، ج ۲، ص ۱۴۴۔

ثابت کے ساتھ متغیّر کے ربط کی کیفیت

مسئلہ میں دوسری مشکل یہ موجودات متغیّر ہیں کہ جنہیں ہم دیکھ رہے ہیں ولو قدیم کے ساتھ حادث کا ربط صحیح ہو اور مثلاً ہم کہیں کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ علت اور اس کا ارادہ قدیم ہو اور حادث کو آج خلق کرے لیکن اگر یہ حادث متغیّر ہو جیسا کہ ہے بھی تو لازم آتا ہے کہ علت میں تغیّر ہو ورنہ متغیّر کی ثابت شے کی طرف نسبت نہیں دی جاسکتی ہے۔

یہ دو اشکال ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں لہذا ان کا جواب بھی ملتا جلتا ہوگا۔

طریقہ مشائین کی بنیاد پر اشکال کا حل

مشائین کی طرف سے جو جواب دیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر تسلسل، عالم افلاک تک منتہی ہوجائے تو کوئی اشکال باقی نہیں رہ جاتا ہے؛[1] کیونکہ اگر ثابت ہوجائے کہ عقول اور افلاک ازلی وابدی ہیں اور حادث کے معنی وہ نہیں ہیں جو متکلم کہتا ہے کہ ضروری ہے کہ ایک عرصہ زمان گزرے اور اس کے بعد حادث ہو تو عالم افلاک میں دو وجہہ ہوگا:

الف: وجہہ ''یلی الربّ'' کہ اس وجہہ کے ساتھ وہ غیر متغیّر اور غیر حادث ہے؛

ب: وجہہ ''یلی الطبیعہ'' کہ اس وجہہ کے ساتھ حادث اور متغیّر ہے۔

جواب کی تفصیل اس طرح ہے کہ افلاک کی ایک حرکت دوریہ ہے کہ یہ حرکت دوریہ دائمی اور ثابت ہے۔[2] اور ازل سے ابد تک یہ حرکت ہے اور یہ حرکت، حرکت واحدہ ہے، کیونکہ اگر حرکت، حرکت مستقیم ہو تو چونکہ ثابت شدہ ہے کہ عالم اجسام متناہی ہے؛[3] لہذا متحرک اسی خط کے اوپر سے کہ جہاں سے گیا ہے انتہاء میں واپس آجائے گا اور جانا اور واپس آنا دو حرکت شمار ہوگی، کیونکہ انتہائے خط میں نقطہ پیدا ہوتا ہے اور یہی نقطہ سکون کا سبب ہوتا ہے اور اگر فلک کی حرکت دائرہ کے علاوہ دوسری شکل میں ولو بیضی شکل میں ہو (چونکہ شکل بیضی، چار مربع محیط سے تشکیل پاتی ہے) تو چار نقطے پیدا ہوں گے لہذا چار حرکت حساب ہوگی اور موجب سکون ہوگی۔

---

۱ . شفاء، الٰهیات، ص ۴۳۵؛ مبدأ ومعاد شیخ الرئیس، ص ۲۷؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۸۔

۲ . نجات، ص ۱۳۸؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۳۰۔

۳ . شفاء، طبیعات، ص ۹۹؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۵۹؛ اسفار، ج ۴، ص ۲۱۔

مگر ہم کہیں کہ بیضی میں بھی ایک ایسا نقطہ نہیں ہے جو موجب سکون ہو اور حرکت بیضی شکل بھی حرکت دوریہ کے مثل ہے کہ فلک جس قدر گردش کرے (چونکہ دائرہ میں مبدأ ومنتہا نہیں ہوتا ہے) حرکت بغیر وقفہ وسکون کے ہوگی اور ایک حرکت حساب ہوگی، اب چونکہ یہ حرکت جو کہ موجود واحد ہے لہذا حادث ومتغیّر نہیں ہے اور اسے متغیّر اور حادث نہیں کہا جاسکتا ہے، اس لئے وہ اس وجہہ کے ساتھ قدیم وثابت سے ربط رکھتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ بعض موجودات ازلی وابدی اور غیر متغیّر ہیں اور بعض حادث ومتغیّر ہیں اور بعض ان دونوں کے بیچ برزخ ہیں کہ نہ انہیں قدیم وازلی وابدی کہا جاسکتا ہے اور نہ لا ثابت وحادث وقدیم، یہ موجود عبارت ہے حرکت افلاک سے کہ چونکہ حرکت دوریہ ہے لہذا اس میں نقطہ زاویہ نہیں ہے کہ موجب سکون ہو اور ایک سے زیادہ حرکت شمار ہو۔ پس ایک حرکت ثابت ہے اور اس جہت ثبات واستمرار کے ساتھ ثابت قدیم سے مربوط ہے، حرکت افلاک، ایک جہت ووجہہ ''یلی الطبیعہ'' بھی رکھتی ہے، کیونکہ جب افلاک حرکت کرتے ہیں تو ان تمام چیزوں کو بھی حرکت میں لا دیتے ہیں جو ان کے جوف میں ہیں اور اس حرکت میں ازلاً وابداً عقل فعال کی طرف سے دائماً فیض پہنچتا ہے اور چونکہ افلاک اور جو کچھ ان کے جوف میں ہے اس کے درمیان ایک وضع ومقابلہ ایسا ہے جو حرکت افلاک کی مناسبت سے بدلتا رہتا ہے لہذا حرکت افلاک کے ذریعہ جو کچھ جوف افلاک میں ہے وہ عقل فعال کے فیض سے قریب وبعید ہوتا رہتا ہے جیسے کہ ایک بخشش وعطا کا چشمہ ہو اور فقراء اس کی طرف ہاتھ پھیلائے ہوں اور جو ان میں سے اس کے پاس سے گزرتا ہے بخشش پاتا اور آب حیات سے ہاتھ پر کر لیتا ہے۔

اس وضع کی جہت سے جو حرکت افلاک، جوف افلاک میں رہنے والی چیزوں کے ساتھ حاصل کرتی ہے ان میں جہت حدوث وتغیّر کا قائل ہوا جاسکتا ہے۔ پس حرکت اس وجہہ کی خاطر حادث ومتغیّر ہے اور وجہہ ''یلی الربّ'' کی خاطر ثابت ہے اور ثبات رکھتی ہے تو یہ موجود جو حادث وقدیم اور ثابت ومتغیّر کے بیچ برزخ ہے قدیم کے ساتھ حادث کے اور ثابت کے ساتھ متغیّر کے ربط کا واسطہ ہے۔

صدر المتألہین کی طرف سے مشکل کاحل

آخوند (رحمہ اللہ) نے قدیم کے ساتھ ربط حادث کے اشکال کا جو جواب دیا ہے[1] اور جس سے ثابت کے ساتھ ربط متغیّر کے شبہہ کا بھی جواب ہوجاتا ہے یہ ہے کہ مرحوم آخوند عالم طبیعت میں حتی کہ عالم افلاک میں حرکت جوہریہ کے قائل ہیں ؛[2] البتہ عالم افلاک میں اس بات کے قائل ہیں کہ حرکت جوہریہ منتہی نہیں ہوگی اور ابد تک جوہر افلاک

---

۱ . اسفار، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ج ۳، ص ۱۳۳؛ شرح ہدایہ اثیریہ، ص ۳۴۱۔

۲ . اسفار، ج ۳، ص ۶۱، ۱۰۴؛ رسالہ حدوث، ضمن الرسائل، ص ۱۸۔

میں حرکت واقع ہوگی لیکن غیر افلاک میں مانتے ہیں کہ حرکت، جوہر اشیاء میں ہے اور اشیاء اپنے جوہر میں حرکت کرتی ہیں لیکن یہ حرکت ابد تک نہیں رہے گی، ان کا خیال یہ ہے کہ عالم طبیعت میں صورت وجود ایک ایسا وجود ہے کہ تغیّر جس کا ذاتی امر ہے اور ایسا نہیں ہے کہ تغیّر سے ہٹ کر ایک ذات ہو اور تغیّر وحدوث اس پر عارض ہوتا ہو تاکہ علت تغیّر کے بارے میں سوال ہوسکے، نہیں! بلکہ حرکت اس قسم کے وجودات کے جوہر میں ہے اور تغیّر، ان کی صورت وجود ہے یہاں تک کہ فلک الافلاک بھی اپنے جوہر میں حرکت رکھتا ہے۔ البتہ اس کے جوہر میں حرکت ازل سے ابد تک ہے لیکن غیر افلاک میں اگرچہ حرکت ازل سے ہے لیکن ابد تک نہیں رہے گی پس تغیّر، وجود عالم طبیعت کا ذاتی ہے اور عالم طبیعت کو صرف، اصل وجود میں علت کی ضرورت ہے۔

الحاصل؛ جیسا کہ ہم نے عقل اول کے بارے میں کہا کہ اس کا اصل وجود، معلول علت ہے اور مبدأ کی نسبت اس کی کمی وکاستی کہ جو اس کی دوسری جہت ہے وہ مبدأ سے صادر نہیں ہوئی ہے، بلکہ نقص، عقل اول کا عین وجود ہے اور محتاج جعل نہیں ہے، اسی طرح وجود عالم طبیعت کی صورت، تغیّر ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ایک وجود ہو اور پھر اس پر تغیّر عارض ہو اور تغیّر ایک اور جعل کا محتاج ہو، نہیں ! بلکہ ایک وجود ازلی ہے جو ذاتاً متغیّر اور اس کی صورت، تغیّر ہے تو عالم میں تغیّرات اس وجہ سے ہیں کہ وجودات، متغیّر ہیں، ایک معدوم ہوتا ہے اور دوسرا حادث ہوتا ہے یا یہ کہ ابتداء اً حادث ہوتے ہیں اور وہی وجودات مجعول ہیں اور پھر ان کا تغیّر، کسی اور جعل کا محتاج نہیں ہے۔

آخوند کا جواب، مشائین کی طرف سے دیئے گئے جواب کے مثل نہیں ہے۔

حل اشکال کے سلسلہ میں مشائین کے کلام کی دوبارہ تقریر

مشائین کا جواب بطور کامل تر یہ ہے کہ فلک کیلئے اس کی حرکت دوریہ کی مناسبت سے دو وجہہ ہے: ایک اس کی حرکت دوریہ کے ثبات ودوام کا وجہہ جیسا کہ اس کا بیان گزر چکا اور ایک وجہہ عالم عناصر کی بہ نسبت ہے کہ جو عالم عناصر کے ان موجودات کو جو اس کے جوف میں واقع ہیں حرکت دیتا ہے اور فلک اور ان موجودات کے درمیان جو اس کے جوف میں ہیں وضع ومقابلہ ہے اور یہ وضع، حال تغیّر وتبدّل میں ہے اور اس تغیّر وتبدّل میں ہر وضع کی مناسبت سے، عالم عناصر کا ہیولیٰ عقل فعال سے فیض حاصل کرنے کی لیاقت وقابلیت پیدا کرتا ہے۔

تو ہر استعداد جو فعلیت کو پہنچتی ہے اور ہیولائے اولیٰ جو ہر صورت کو قبول کرتا ہے وہ اس حدوث شرطی کے واسطہ سے ہے کہ جو صورت قبلی سے عبارت ہے، اس بات کے پیش نظر کہ ارادہ اور علت قدیم مستمر وجود رکھتی ہے۔

البتہ یہ گمان نہ ہو کہ پہلے ہیولیٰ تھا اور کوئی صورت نہ تھی، کیونکہ یہ گمان غلط ہے اس لئے کہ ہیولیٰ قوۂ محض ہے اور مستقلاً موجود نہیں ہوسکتا ہے لہذا ازل میں کچھ صورتیں تھیں اور ہیولیٰ انہیں صورتوں سے متلبّس تھا۔ البتہ یہ صورتیں کہ ہیولیٰ جن کا حامل ہوتا ہے حرکت افلاک کے توسط سے فلک کے ساتھ مختلف حالات پیدا کرتی ہیں اور یہ صورتیں ہر ایک نقطہ میں اس فیض سے قرب وبعد کی مناسبت سے جو فلک کیلئے دائمی وازلی ہے فیض جدید سے مستفیض ہوتی ہیں ۔

تو جیسا کہ ہم نے پہلے کہا کہ چونکہ حرکت فلک الافلاک دوری ہے لہذا حرکت ایک موجود برزخی ہے قوۂ صرف اور فعلیت محض کے بیچ اور بین بین ہے نہ پورے طور سے حادث ہے نہ پورے طورسے قدیم، نہ بالکل ثابت ہے نہ ہی بالکل متغیّر تو چونکہ پورے طورسے حادث نہیں ہے لہذا قدیم کے ساتھ اس کے ربط میں کوئی حرج نہیں ہے اور اسی لئے عقل اول سے اسے ہمیشہ فیض پہنچتا رہتا ہے اور چونکہ پورے طورسے متغیّر بھی نہیں ہے لہذا ثابت کے ساتھ مرتبط ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اسی لئے اس کے توسط سے دست حادثات فیض تک پہنچتا رہتا ہے۔

حکماء مشاء کے بیان کی تیسری تقریر

مطلب کے کاملاً واضح اور مبرہن ہونے کی غرض سے اس مقام پہ ایک دوسری تقریر اور زیادہ واضح پیش کر رہے ہیں:

وحدت کی چند قسمیں ہیں:

قسم اول: وحدت حقہ حقیقیہ کہ اصلاً اس میں تکثّر ممکن نہیں ہے اور اس میں وحدت کی حقیقت اس طرح سے ہے کہ صرف کمال ہے اور دوسرے لفظوں میں ؛ ممکن نہیں ہے کہ دوسرا، کمال کے کسی مرتبہ کا واجد ہو اور وہ اس کا فاقد ہو کہ موجب اثنینیت بنے یہاں تک کہ دائرۂ تعقل میں بھی ممکن نہیں ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ وہ کسی چیز کا فاقد اور دوسرا اس کا واجد ہے کہ تکثّر حاصل ہوسکے یا اصل حقیقت میں کہ جو وجود ہے صرافت نہ رکھتا ہو کہ نقص وکمال سے تکثّر لازم آجائے۔ پس صرف وجود اور بحت وجود، وحدت حقیقیہ کا مالک ہے۔

قسم دوم: وہ وحدت ہے کہ عقل جس کی مالک ہوتی ہے اور یہ وہ وحدت ہے کہ جو حقیقت ذات میں وحدت رکھتی ہے اس طرح سے کہ افراد عقول، تمام کمال نوعی کے حامل ہوتے ہیں اور بطور طولی، کمال کے جس مرتبہ میں ہوں، کمال کے اس مرتبہ کی گنجائش رکھتے ہیں اور ان کی نوع، فرد میں منحصر ہے، وحدت اور نیچے کے مرتبہ یعنی عالم اجسام تک جو پہنچتی ہے تو حقیقت میں کثرت میں گھری ہوتی ہے۔ البتہ یہاں پر عالم طبیعت کی وحدت، ہمارے مدنظر نہیں ہے، بلکہ مقصود، فلک کی حرکت دوریہ

ہے کہ جو عین واحد ہونے میں کثیر ہے اور عین کثیر ہونے میں واحد ہے، کیونکہ اگر حرکت فلک، مستقیم ہو اور اس کا منتہیٰ الیہ ہو تو پہلے تو وہ دلیلیں جو تناہی ابعاد کو ثابت کرتی ہیں اسے باطل کرتی ہیں اور دوسرے یہ کہ فلک جس راہ سے جاتا ہے اسی راہ سے پلٹ آتا ہے اور آخر میں اس کا منتہیٰ الیہ ہوگا اور نتیجتاً نقطہ حاصل ہوگا اور یہ خط سیر کی انتہا، موجب سکون ہوگی اور نقطہ آخر میں سکون حاصل ہوگا اور خلاصہ یہ کہ دو یا دو سے زیادہ حرکت ہوگی اور نتیجتاً درمیان میں کثرت آئے گی اور پھر اسے واحد کے ساتھ ربط نہیں دیا جاسکتا، اسی طرح جب حرکت متعدد ہوگئی تو دوسری حرکت عدم کے بعد حادث ہوگی اور اسے قدیم سے ربط نہیں دیا جاسکتا ہے لیکن اگر حرکت دوری ہو تو ایک حرکت ہوگی، کیونکہ اس کا منتہیٰ الیہ نہیں ہوگا تو فلک کی حرکت دوری کا ازل سے نہ تو اول ہے اور نہ ابد میں اس کا آخر ہوگا۔

یہ نہ کہئے کہ اس بنا پر حرکت فلک قدیم ہوجائے گی، کیونکہ جیسا کہ ہم نے حادث اور قدیم کے معنی کے متعلق کہا ہے کہ حدوث میں سبق عدم ضروری نہیں ہے کہ لازم ہو کہ فیض ایک عرصہ منقطع ہو اور اس میں وقفہ اور امساک حاصل ہو، نہیں ! بلکہ ایک حرکت ازل سے ابد تک ہے لیکن چونکہ حرکت فلک، دوری ہے لہذا فلک ان چیزوں کے ساتھ جو اس کے جوف میں ہیں، وضع وتقابل پیدا کرتا ہے، کیونکہ جو چیزیں جوف فلک میں ہیں وہ بھی حرکت رکھتی ہیں ۔

اس بنا پر حرکت فلک کا ہر نقطہ، جوف فلک میں رہنے والے موجودات میں سے ہر موجود سے روبرو ہوتا ہے اور چونکہ فلک کی حرکت دوری، بطور استمرار ہے لہذا جوف فلک میں رہنے والے اجسام میں سے ہر جسم، حرکت کے ضمن میں اس دائرہ کے نقطوں میں سے ایک نقطہ کے مقابل ہوتا ہے کہ جسے حرکت فلک تشکیل دیتی ہے۔

علاوہ اس کے کہ حرکت فلک کا ہر جزء گویا منعدم ہوجاتا اور اس کا ایک دوسرا جزء موجود ہوجاتا ہے اور بطور لا ینقطع، انعدام وانوجاد ہوتا رہتا ہے اور ان انوجادات سے کثرت حاصل ہوتی ہے اس کے باوجود چونکہ حرکت فلک ایک حرکت ہے لہذا یک چیز حساب ہوتی ہے۔ پس اس کے سلسلہ میں وحدت وکثرت میں سے کسی ایک کا قائل نہیں ہوا جاسکتا ہے، بلکہ ایک اعتبار سے حقیقتاً وحدت رکھتی ہے اور دوسرے اعتبار سے حقیقتاً کثرت رکھتی ہے، ایک نظر سے لا یتغیّر اور دوسری نظر سے متغیّر ہے، ایک نگاہ سے ایک جزء معدوم اور ایک جزء حادث ہوتا ہے اور دوسری نگاہ سے چونکہ ایک حرکت ہے لہذا باقی وثابت ہے، اس بنا پر حرکت فلک، واحد وکثیر، قدیم وحادث اور ثابت ومتغیّر کے بیچ برزخ ہے۔

بالجملہ؛ ہم دو نظر اور دو وجہہ سے دیکھتے ہیں ۔ البتہ ایسا نہیں ہے کہ فلک الافلاک کی حرکت میں درحقیقت دو رخ اور دو جہت ہوں کہ جہت ثبات، عالم ثابت کی طرف اور جہت تغیّر، عالم متغیّر کی طرف ہو بلکہ ایک حقیقت ہے جو ثابت بھی ہے اور متغیّر بھی، اپنی جہت ثبات کے ساتھ عالم ثابت سے مربوط ہے اور اپنی جہت تغیّر کے

ساتھ عالم متغیّر سے مرتبط ہے، جہت قدم کے ساتھ عالم قدیم سے اور جہت حدوث کے ساتھ عالم حادث سے مرتبط ہے لہذا وہ حادث وقدیم کے بیچ واسطہ ہے اور چونکہ فلک الافلاک دائماً حرکت میں ہوتا ہے اور ان موجودات کو جو اس کے جوف میں ہیں اور عالم عناصر کے مواد کو حرکت میں لاتا اور زیر وزبر کرتا ہے لہذا اختلاط اور پختگی حاصل ہوتی ہے اور اس فیض سے فیضیاب ہونے کیلئے استعدادات مہیا ہوتی ہیں کہ جو عقل اول ازلاً ودائماً حرکت فلک کو بخشتی رہتی ہے اور وہ تکمیل لیاقت وموقعیت وقابلیت کے ذریعہ کسب فیض کرتے ہیں ۔

ہاں ! ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ واحد سے کثیر کا صادر ہونا ممکن نہیں ہے لیکن امور مختلفہ کا اپنی لیاقت کے بقدر شے واحد سے ضیاء اور فیض حاصل کرنا ممکن ہے؛ یہ دو اشکال کے جواب میں مشائین کا مسلک تھا۔

صدر المتألہین کے جواب کی تقریر مجدّد

رہا آخوند کا مسلک کہ جو حرکت جوہریہ کے قائل ہیں تو وہ یہ ہے کہ آخوند حرکت افلاک کے علاوہ ہر چیز کی ذات اور جوہر میں حرکت کے قائل ہیں کہ ہر برگ، سنگ، خاک، حیوان اور انسان اپنی ایک مخصوص حرکت رکھتے ہیں ۔

دوسرے لفظوں میں ؛ ان موجودات جزئیہ میں سے ہر کوئی اپنا ایک مخصوص زمان جزئی رکھتا ہے، کیونکہ زمان، امتداد حرکت سے عبارت ہے یعنی اجزا زمان، حرکت کے ساتھ منطبق اور اس سے منتزع ہوتے ہیں اور چونکہ ہر چیز میں حرکت ہوتی ہے لہذا ہر چیز میں زمان ہوتا ہے اگرچہ زمان، زمان جزئی ہو۔ خلاصہ یہ کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان موجودات میں سے جو ہمارے مشاہد ہیں ہر موجود میں کمسنی، طفولیت، شباب، کہولت، پیری اور فرسودگی کا زمانہ ہوتا ہے، خواہ جماد ہو یا نبات وانسان۔

البتہ عالم اجسام زمینی پر افلاک کی تاثیر اور کہولت وطفولیت میں روز وشب کی آمد وشد کی تاثیر بہت واضح نہیں ہے۔ ہاں ! ہم دیکھتے ہیں کہ ایک موجود حرکت کرتا ہے اور ایک بالشت سے ایک ہاتھ کا ہوجاتا ہے؛ نقص سے کمال کی جانب رخ کرتا اور کوتاہی سے طول کی طرف حرکت کرتا ہے۔ البتہ موجودات عالم طبیعت کی حرکت حد رکھتی ہے اور سر انجام، اس حد کو پہنچ جاتی ہے جو اس کا منتہیٰ الیہ ہوتی ہے مثلاً زید کی حرکت، طفولیت سے کہولت تک ہے یا فلاں درخت کی حرکت مثلاً دانہ کے اندر سے دس گز تک ہے اور جب وہ اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے تو اس کی حرکت میں وقفہ پیدا ہوجاتا ہے اور وہ بوسیدہ ہو کر ختم ہوجاتا ہے تو یہ حرکات، حادث اور متغیّر ہیں، قدیم کے ساتھ مرتبط نہیں ہوسکتی ہیں لیکن ایک اور حرکت ہے اور وہ طبع کل کی حرکت ہے یعنی عالم اجسام مجموعاً ایک طبع رکھتا ہے جو کمال کی جانب، حرکت میں

ہے اور حرکت اس کے جوہر میں ہے لیکن یہ حرکت اول وآخر کی طرف سے حد نہیں رکھتی ہے۔ نبات، اگرچہ اپنی حد نباتی میں محدود حرکت رکھتا ہے لیکن طبع کل کی حرکت میں (کہ جو اس کی صورت نباتی سے مربوط نہیں ہے بلکہ اس کے مادہ سے مربوط ہے) محدودیت نہیں رکھتا ہے، اسی لئے نبات جب صورت نباتی میں حرکت کو تمام کر لیتا ہے تو ساکن نہیں ہوجاتا بلکہ اپنے جوہر میں حرکت رکھتا ہے اگرچہ نباتیت میں حرکت سے فارغ ہوچکا ہے۔

بالجملہ؛ یہی طبع کل ہے جو نقص سے کمال کی جانب، حرکت رکھتا ہے لہذا عالم برزخ میں وارد ہوجاتا ہے اور یہی عالم طبیعت، حرکت جوہری کے سایہ میں کمال کی جانب جاتے جاتے عالم برزخ میں پہنچ جاتا اور اس کی حقیقت جوہریہ برزخی ہوجاتی ہے اور سر انجام، قیامت بر پا ہوجائے گی۔

الحاصل؛ طبع کل کے وجود کی کیفیت، ایک ایسا وجود ہے کہ جو اس طرح حرکت میں ہے اور نقص سے کمال کی جانب جاتا ہے اور یہ حرکت ابدی وازلی ہے یعنی ہماری عقل جتنا قدم آگے بڑھائے اور اسی طرح اس کے بعد جو بھی قدم رکھے یہ طبع کل وہاں بھی ہوگا اور دائماً اس کے جوہر میں حرکت ہوگی۔

ہاں ! طبع کل کے قدیم ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کا قدم، باری تعالیٰ کے قدم کے مانند ہو کہ اس کے ہم رتبہ وہم دوش ہوجائے، نہیں ! بلکہ اس کی حیثیت، معلولیت ہے لیکن علت قدیم سے جدا نہیں ہے۔ اس بنا پر یہ اشکال نہیں کیا جاسکتا کہ کس طرح علت قدیم تھی اور اس کے ارادہ کا متعلق نہ تھا پھر جا کے علت نے ارادہ کیا تاکہ ان دونوں کے درمیان ربط صحیح نہ ہوسکے، نہیں ! بلکہ متعلق ارادہ بھی تھا۔ البتہ اس کا طرز وجود ایسا ہے کہ وہ تغیّر وحدوث والا ہے اور آناً فآناً متجدّد ہوتا ہے لیکن ایک حقیقت ہے اور جیسا کہ ہم نے پہلے شرح دی ہے کہ عقل اول کا اصل وجود، علت سے صادر ہوا ہے لیکن علت کی بہ نسبت نقص، اس کا ذاتی ہے اور نقص، مبدأ سے صادر نہیں ہوا ہے، اسی طرح مانحن فیہ میں اصل وجود جو کہ دائمی ہے علت سے صادر ہوا ہے اور اس کے علاوہ وجود کا تغیّر وحدوث، صادر نہیں ہوا ہے اور چونکہ طبع کل کی حرکت دائمی ہے لہذا اس کی تبعیت میں موجودات بھی حرکت دائمی رکھتے ہیں اور یہیں سے ہم دیکھتے ہیں کہ موجودات، حرکات موقتہ رکھتے ہیں، اس لئے کہ ان کا اصل مادہ، طبع کل میں ہے لہذا ان کی صورت نوعیہ میں بھی حرکت اس طبع کل کی حرکت کی تابع ہے۔ پس یہ حرکات طبع کل کی حرکت کے ساتھ اور اس کے واسطہ سے علل سابق کے ساتھ مربوط ہیں ؛ یہ جو کچھ بیان ہوا یہ مسلک آخوند کی بنیاد پر جواب کا خلاصہ تھا۔

حل اشکال کے سلسلہ میں تیسرا مسلک

یہاں پر ایک اور مسلک کی بنیاد پر بھی شبہہ کا جواب دیا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر تسلسل ترتُّبی نہ ہو بلکہ تعاقُبی ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔

اشکال یہ تھا کہ جو چیز عدم اور ایک عرصہ زمان گزر جانے کے بعد حادث ہوئی ہے اگر وہ قدیم سے مرتبط ہو تو یا علت سے معلول کا انفکاک لازم آتا ہے یا قدیم کا حادث ہونا یا حادث کا قدیم ہونا ضروری ہوجاتا ہے اور اگر یہ کہیں کہ حوادث کا یہ سلسلہ، علل غیر متناہی کا ایک سلسلہ رکھتا ہے تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے اور وہ باطل ہے لہذا یہ کہنا ضروری ہے کہ سلسلہ حوادث کا ایک آغاز ہے، پھر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حادث قدیم کے ساتھ کس طرح مرتبط ہوسکتا ہے جبکہ سلسلہ، آغاز متناہی سے ہے لیکن خدا ازل سے تھا تو ناگزیر بیچ میں ازل کی طرف سے ایک غیر متناہی عرصہ تھا کہ جس عرصہ میں حادث واقع نہیں ہوا ہے۔ اس بنا پر فیض کی تعطیل اور اس کا رکود لازم آتا ہے۔

ہم جواب میں کہیں گے کہ حوادث جو اس وقت انسان، حیوان، نبات اور جماد کی شکل میں ہیں، ان کے ما قبل کا سلسلہ یعنی ان کے ماں باپ، ان کی علت نہیں تھے، بلکہ وہ معدّات تھے کہ مادہ آباء کے اصلاب سے ماؤں کے ارحام میں قرار پایا ہے اور یہ حوادث وجود میں آئے ہیں اور یہ سلسلہ ورشتہ آغاز وانجام نہیں رکھتا ہے اور ازل وابد کی طرف سے انتہا نہیں رکھتا ہے اور ہماری عقل ہر قدم جو آگے بڑھاتی ہے وہاں ایک سلسلہ معدّہ ہے اور دائماً سلسلہ سابق معدوم اور سلسلہ لا حق موجود ہوا ہے۔ البتہ معدّات کے سلسلے فعلاً موجود نہیں ہیں کہ یہ کہا جائے کہ تسلسل ترتُّبی باطل ہے، بلکہ جیسا کہ ہم نے حادث وقدیم کی بحث میں کہا کہ یہاں پر تسلسل تعاقُبی ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ سلسلے وجود میں فعلیت نہیں رکھتے ہیں کہ برہان تضایف یا تطبیق وغیرہ جاری ہوسکے، بلکہ فعلاً ایک حلقہ وسلسلہ سے زیادہ موجود نہیں ہے اور باقی حلقات وسلاسل معدوم ہوچکے ہیں اور اگر آپ یہاں تطبیق وتضایف کو درست بھی کر لیں تو یہ وہم وخیال ہوگا جس کی واقعیت نہیں ہے۔

نتیجہ میں ہم کہتے ہیں کہ موجودات کی خلقت، دستہ بہ دستہ ازل سے تھی اور کوئی وقت ایسا نہیں تھا کہ اس وقت کوئی موجود خلق نہ ہوا ہو تاکہ آپ یہ کہہ سکیں کہ فیض میں تعطیل اور علت سے معلول کی جدائی لازم آتی ہے۔

حل اشکال کے سلسلہ میں چوتھا مسلک

ایک اور مسلک اشکال کے جواب کے سلسلہ میں ہے اور وہ یہ ہے کہ سابق میں ہم نے واحد سے کثرتوں کے صدور کی وجہ کے متعلق مشائین کے عقیدہ کی توضیح دی اور بیان کیا کہ عقول سے افلاک صادر ہوئے ہیں اور عقل میں مبدأ کے تعقُّل، اپنے امکان

ذاتی کے تعقل اور اپنے وجود ناقص کے تعقل جیسے اعتبارات سے کثرت پائی جاتی ہے اور خلاصہ یہ کہ عقل میں جہات اربعہ یا ثلاثہ پائی جاتی ہیں۔

فلک، نفس فلکیہ اور جسم (یعنی ہیولیٰ اور صورت) رکھتا ہے اور فلک کی حرکت، نفس فلکیہ کی وجہ سے ہے کہ جس میں کمال کا ذاتی شوق پایا جاتا ہے اور نفس فلکیہ اور اس کے ارادہ میں تغیّر وتجدّد کا ہونا کوئی حرج اور مانع نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ فلک صاحب ہیولیٰ ہے اور چونکہ ہیولیٰ رکھتا ہے لہٰذا قابل تجدّد وتغیّر ہے اور جس طرح سے نفس فلک، عقل اول کا معلول ہے اسی طرح اس کا مادہ وہیولیٰ اور صورت بھی اسی کا معلول ہے اور چونکہ عقل، ازل سے مبدأ کا معلول لا ینفکّ ہے لہٰذا فلک بھی ازل میں عقل کا معلول لا ینفک تھا۔ البتہ ان معلولوں کی قدامت، مبدأ المبادئ کی قدامت کے برابر نہیں ہے بلکہ ان کی قدامت اس طرح سے ہے کہ وہ مبدأ المبادئ اور علت العلل کے رتبہ میں نہیں ہیں لیکن ایسا نہیں ہے کہ ایک عرصہ زمان گزرا ہو اور پھر وہ موجود ہوئے ہوں تو عقل، مبدأ کے ساتھ اور فلک، عقل کے ساتھ مرتبط ہے۔ البتہ فلک کی ماہیت، صاحب نفس وہیولیٰ ہے اور جو چیز ہیولیٰ رکھتی ہو اس پر نہ صرف یہ کہ تجدّد محال نہیں ہے بلکہ بلا مانع ہے۔

اگر اس جہت سے اشکال ہو کہ کس طرح سے فلک جو کہ قابل تجدّد ہے اور نفس فلکیہ جو کہ قابل تغیّر ہے عقل سے مرتبط ہوسکتا ہے؟ اور یہ وہی اشکال ہے جس سے ہم فرار کرنا چاہتے تھے کہ کس طرح سے متغیّر، ثابت کے ساتھ ربط رکھتا ہے؟

جواب میں ہم کہیں گے کہ اشکال یہ تھا کہ اگر معلول حادث ہو اور ایک مدت زمانی کے بعد حاصل ہو تو اگر اس کی علت، ارادۂ ازلیہ ہے تو علت سے معلول کا تخلّف لازم آتا ہے حالانکہ یہاں پر یہ اشکال لازم نہیں آ رہا ہے، کیونکہ ہم نے کہا کہ فلک، عقل کے ساتھ تھا۔ البتہ اس کے رتبے میں نہیں ہے، بلکہ معلولیت کے رتبے میں واقع ہے۔

رہی یہ بات کہ چونکہ فلک، صاحب ہیولیٰ ہے لہٰذا اس میں تغیّر کا امکان ہے لیکن عقل میں تغیّر نہیں ہے، چونکہ وہ ہیولیٰ نہیں رکھتی ہے تو متغیّر کس طرح سے غیر متغیر سے ارتباط رکھتا ہے؟

اس کے جواب میں ہم ایک دقیق نکتہ ذکر کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تغیر، جہت وجودی نہیں ہے کہ طریقہ مشائین کی بنیاد پر ثابت کے ساتھ سنخیت نہ رکھتا ہو بلکہ تغیر جہت عدمی ہے اور جب فلک متغیر ہوا تو اس کے ارادۂ متغیر کی وجہ سے اس سے حرکت کی تولید ہوئی ہے اور عالم حادثات ومتغیرات اس سے مربوط ہیں ۔ خلاصہ یہ کہ حصول کثرت کی کیفیت کے سلسلہ میں طریقہ مشائین کو مان لینے سے ایک شبہہ وجود میں آتا ہے اور وہ قدیم کے ساتھ حادث کا ربط ہے اور اس شبہہ کا مرکز ومحور یہ ہے کہ مجرد موجود، قابل تغیر نہیں ہوتا ہے۔ تغیر، اصل تجرد سے منافات

رکھتا ہے اس لئے کہ تغیر کے معنی یہ ہیں کہ ایک محفوظ اصل ہے جو دوام رکھتی ہے اور اس کی قابلیت کی وجہ سے کچھ حالات اس پر طاری ہوتے ہیں، چونکہ اصل محفوظ میں حالات کو قبول کرنے کی استعداد ہونا ضروری ہے لہٰذا متغیر کیلئے مادہ (جو کہ ہیولیٰ سے عبارت ہے) لازم ہے تاکہ تمام حالات میں، اصل محفوظ، رہے اور تغیر محقق ہو ورنہ اگر انوجاد وانعدام ہو اور وجود کے ساتھ عدم کا تشابک حاصل ہو یعنی ایک وجود موجود ہو اور پھر عدم صرف ہوجائے اور کوئی اصل محفوظ بیچ میں نہ ہو، بلکہ ایک دوسرا موجود وجود میں آجائے تو پھر تغیر کے کوئی معنی نہیں رہ جائیں گے کیونکہ تغیر کو ایک اصل محفوظ کی احتیاج ہے (کہ جو انفعالات وحالات کی قابلیت واستعداد رکھتا ہو) اور ایک طرف سے ہیولیٰ، ابتدائے وجود سے صورت کے ساتھ ملازم ہے اور ہیولیٰ وصورت، جسم سے عبارت ہیں ۔ اس بنا پر اگر کسی چیز میں تغیر حاصل ہو تو اس کا متغیر ہونا اس کے جسم ہونے کے ساتھ مساوی ہے۔

الحاصل؛ فرض تغیّر کے ساتھ، مجرد اپنے تجرد سے باہر ہوجائے گا لہٰذا اگر کوئی موجود، ہیولیٰ وصورت رکھتا ہو تو اس پر تغیر اور تجدد ارادہ مانع نہیں رکھتا ہے اسی لئے اگرچہ آخوند کے مبنیٰ یعنی حرکت جوہری کو بھی باطل مان لیں تو قدیم کے ساتھ متغیر کے ربط کے سلسلہ میں عالم میں حصول کثرت کی کیفیت سے متعلق طریقہ مشائین کی بنیاد پر کوئی ایراد وجود نہیں رکھتا ہے، کیونکہ عقل میں جہات متکثرہ کے ہونے سے فلک کیلئے نفس وصورت اور ہیولیٰ ومادہ حاصل ہوا ہے اور جیسا کہ طبیعیات میں آئے گا کہ فلک کی حرکت دوریہ، فلک کے ارادۂ نفسانیہ سے استناد رکھتی ہے اور چونکہ فلک ہیولیٰ رکھتا ہے لہٰذا تغیر اس میں کوئی مانع نہیں رکھتا ہے اور اسی لئے اس کے تغیر ارادہ کی وجہ سے اس حرکت متجددہ کی اس کی طرف نسبت دی جاتی ہے اور عقل کی طرف نسبت نہیں دی جاتی ہے اور مواد عالم، حرکت کے واسطہ سے اس فیض کے باعث جو عقل فعال کی طرف سے حول وقوۂ الٰہی سے فلک کو افاضہ ہوتا ہے (کہ وہ افاضہ بھی قدیم زمانی ہے) قرب وبعد پیدا کرتے ہیں اور چونکہ صورتوں کو قبول کرنے کیلئے استعدادات کی قوت اور ضعف، فیض سے قریب اور دور ہونے سے وابستہ ہے لہٰذا لباس اور صورتیں استعدادات کے مطابق، اس فیض سے اخذ ہوتی ہیں جو کہ قدیم زمانی ہے اسی وجہ سے تغیرات وتجددات، حرکت فلک سے اور حرکت فلک، اس کے ارادۂ نفسانیہ سے مربوط ہے اور خود فلک بھی ایک ایسا موجود ہے جو قدم زمانی رکھتا ہے اور اس کا نفس اور جسم، قدامت زمانی کے ساتھ عقل سے صادر ہوئے ہیں کہ جو مبدأ سے مربوط ہے۔

پس، ثابت کے ساتھ متغیّر کا ربط بلا اشکال ہوگا اسی طرح قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کا اشکال بھی برطرف ہوجائے گا۔

قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کے سلسلہ میں متن منظومہ کا جائزہ

اب ہم قدیم کے ساتھ حادث کے ربط سے متعلق مذکورہ ابیات کے تحت اللفظی معنی ذکر کر رہے ہیں:

حادث کا سبب، حادث ہے اور اگر سبب حادث، حادث نہ ہو تو حادث اور مسبَّب کو بھی طول دہر میں لابث (مقیم) اور قدیم ہونا چاہیے اور یہ خلف (خلاف فرض) ہے، کیونکہ مسبَّب کو حادث فرض کیا گیا ہے تو جب مسبَّب حادث ہے تو سبب کو بھی حادث ہونا چاہیے اور ہم اس سبب کے سلسلہ میں نقل کلام کریں گے اور اسی طرح الی غیر النہایہ حوادث غیر متناہی جو کہ وجود میں مجتمع اور ایک دوسرے پر مترتب ہیں لازم آئیں گے اور یہ تسلسل ہے جو کہ باطل ہے لیکن سلسلہ حوادث کے عدم تناہی کے علاوہ مسبَّب کا سبب قدیم سے تخلّف بھی لازم آتا ہے حالانکہ دلیل وبرہان سے ضروری ہے کہ تمام ممکنات وحوادث واجب تک منتہی ہوں اور مسبَّب کا سبب سے تخلّف کرنا جائز نہیں ہے؛ یہ تھا اصل شبہہ۔

اب رہا اس کا جواب تو وہ یہ ہے کہ حکماء قائل ہیں اور ان کے قول کا مقول بعد کے دو بیت ہیں یعنی:

حرکۃ دوریۃ تجدّدت

نسبہا وذاتہا قد ثبتت

کما بثابت ثباتہا ارتبط

کان لحادث حدوثہا وسط

فلک کی حرکت دوریہ کی نسبت متجدد ہوتی ہے اور ذات حرکت ثابت ہے، اس لئے ایسا کہا گیا ہے کہ ہر حرکت میں ایک ایسا امر واحد بسیط مستمر ہوتا ہے کہ جو مبدأ ومنتہیٰ کے بیچ توسط یا حرکت توسطیہ ہوتا ہے اور وہ ایک ایسے امتدادی امر کو مرتسم کرتا ہے کہ وہ حرکت بمعنی قطع یا حرکت قطعیہ ہے۔

پس حرکت توسطیہ اپنی ذات کے اعتبار سے ایک ثابت ودائم امر ہے اور یقینا حدود مفروضہ کی طرف نسبت رکھنے کے اعتبار سے تجدد اس میں ہے جس میں حرکت ہے۔

اس بنا پر حرکت ذات کے اعتبار سے یعنی وہ امر بسیط جو ان حدود میں محفوظ ہے وہ مبدأ ثابت کی طرف استناد رکھتا ہے اور اپنی نسبت متجددہ کے اعتبار سے حوادث متجددہ کیلئے مسند الیہ ہے یعنی حوادث متجددہ، حرکت کی نسبت متجددہ کی طرف استناد رکھتے ہیں تو حرکت کا ہر قطعہ یا حد، شرط اور اس حادث کے حدوث کا مخصص ہے جو ایک خاص زمانے میں واقع ہوا ہے۔

اس بنا پر ہر حادث کی علت، قدیم شے سے (جیسے عقل فعال، حول وقوۂ الٰہی سے) اور اس حادث شے سے مرکب ہے کہ جو حرکت کا وہ قطعہ یا حد ہے۔

جیسا کہ ہم نے متن میں کہا ہے کہ جس طرح سے حرکت کا ثبات، ثابت قدیم بالزمان سے (جیسے عقل یا قدیم بالذات مثل واجب الوجود کہ جو سلسلہ حاجات (حادثات) کا منتہیٰ الیہ ہے) مرتبط ہے اسی طرح اس کا حدوث بھی حوادث کونیہ کا مربوط الیہ ہے یعنی متغیرات اور ثابت کے بیچ واسطہ اور رابطہ ہے۔

اور جب ہر قطعہ کے حدوث کی طرف نقل کلام کیا جائے گا (کیونکہ ہر حادث کیلئے ایک محدث کا ہونا ضروری ہے) تو نتیجتاً اشکال تخلّف، عود کر آئے گا اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حدوث وتجدد، ذاتی حرکت ہے اور ذاتی معلّل نہیں ہوتا ہے تو جاعل نے اصل حرکت کو جعل کیا ہے اور حرکت کو حرکت قرار نہیں دیا ہے، بلکہ نحوۂ وجود حرکت یہ ہے کہ وہ ذاتاً متصرّم اور متجدّد ہے اور اصل وجود، جاعل سے تعلق رکھتا ہے، اس لئے گزر چکا ہے کہ شے اور اس کی ذات یا شے اور اس کی ذاتیات کے بیچ جعل ترکیبی باطل ہے۔

صدر المتألہین نے اسفار میں ایک جگہ اس بات کی بنیاد پر جس کی انہوں نے تحقیق کی ہے اور جو عبارت ہے حرکت جوہریہ اور تجدّد ذاتی سے، کہا ہے کہ [1] لازم ہے کہ حوادث کی انتہا ایک ایسے حادث پر ہو کہ جس کی حقیقت یا ماہیت، عین حدوث وتجدد ہے جیسے حرکت کہ اس کی ماہیت میں حدوث اور اس کے مفہوم میں تجدد پایا جاتا ہے یا جیسے جسم وطبیعت کہ عین حدوث وتجدد ہیں لیکن طبائع منقطعۃ الوجود جیسے زید وعمرو وبکر کہ جن کا عدم، زمان سابق اور حرکت سابقہ میں ہے وہ ایک دوسری طبیعت سے مسبوق ہیں کہ جو طبیعت کل اور طبیعت فلکیہ سے عبارت ہے اور جو ان طبائع کے زمان کی حافظ ومحافظ ہے اور اس طبیعت محافظ زمان کیلئے دو جہت ہے؛ ایک جہت عقلی وثباتی کہ جو خدا کا علم ازلی اور صورت قضائیہ ہے اور اس عالم سے نہیں ہے اور دوسری جہت کوئی قدری حادث کہ ہر روز خلق جدید میں ہے اور {كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأنٍ} ۔[2]

دیگر جوابات میں سے ایک یہ ہے کہ ہم طرف ازل میں معدّات کے ایک سلسلہ غیر متناہی کے اورطرف ابد میں معدّات کے ایک سلسلہ غیر متناہی کے قائل ہوں اور اسی طرح علل الٰہی کے قائل ہوں یعنی دونوں آنکھیں کھول کر خدا کو بھی اور ان امورات طبیعیہ کو بھی دیکھیں اور احول (بھینگا) نہ ہوں تو اگر ہم خدا کے قائل ہیں تو امور طبیعی کے منکر نہ ہوں اور نہ کہیں کہ عالم کچھ نہیں ہے یا محض طبیعی نہ

---

۱ . اسفار، ج ۲، ص ۳۹۴۔

۲ . سورۂ الرحمن، ۲۹۔

ہوجائیں بلکہ خدا کے بھی معتقد رہیں اور ان معدّات ووسائل کے بھی قائل ہوں جو اس کی طرف سے قرار دیئے گئے ہیں، کیونکہ تسلسل تعاقبی میں کوئی مانع نہیں ہے۔

اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک جسم ثقیل کو ایک بلند جگہ سے چھوڑ دیں تو خود ثقالت ایسی چیز ہے جو اس جسم کے نیچے آنے کا سبب ہے اور وہ ثقالت ایک ثابت امر ہے اور تمام حدود متغیرہ میں محفوظ ہے اور حرکت اسی کی طرف مستند ہے لیکن جب وہ جسم وہاں پہنچ جائے کہ زمین تک اس کے پہنچنے میں ایک بالشت رہ گیا ہو تو اگر اس سے سوال کریں کہ زمین تک پہنچنے کیلئے اب اس کے بعد کیوں حرکت کر رہے ہو؟ تو وہ کہے گا کہ اس سے قبل کے بالشت تک کی حرکت، وسیلہ اور معدّ قرار پائی ہے کہ اس آخری بالشت تک بھی حرکت کروں اور اس سے قبل کے حدود کے بارے میں سوال کا جواب بھی یہی ہے۔

اب تک جتنے جواب دیئے گئے وہ ان افراد کی طرف سے ہیں جو انقطاع فیض کے قائل نہیں ہیں لیکن ہمارے بہت سارے محدثین کی طرح جو لوگ کہتے ہیں کہ آٹھ ہزار سال پہلے صرف خدا تھا اور اس کے ساتھ کوئی چیز نہ تھی، اس کے بعد خدا کیلئے بداء حاصل ہوا کہ ایجاد کرے، ان لوگوں کو در واقع، منکر خدا ہونا چاہیے، کیونکہ خدا کے سلسلہ میں تجدد ارادہ کے قائل ہیں اور خدا کے اندر تجدد کا گزر ہونا اس کے انکار کے مساوی ہے لہذا یہ لوگ ایسے درد میں مبتلا ہیں کہ جس کیلئے کوئی دوا کارآمد نہیں ہے۔[1]

غایت خلقت

حق اور خلق کی غایت

جان لو کہ محققین فلاسفہ کہتے ہیں کہ حق کے مطلق فعل کیلئے ذات مقدس اور اس کی تجلیات ذاتیہ کے سوا کوئی غایت وغرض نہیں ہے اور ممکن نہیں ہے کہ ذات مقدس کی، ایجاد اشیاء میں اپنی ذات اور ذات کے ظہور وتجلی کے علاوہ کوئی اور غایت ہو، کیونکہ ہر فاعل جو غیر ذات کے مقصد وغایت سے کوئی ایجاد کرتا ہے وہ جس غایت کیلئے ہو چاہے غیر کو نفع اور فائدہ پہنچانے کیلئے ہو یا عبادت ومعرفت یا حمد وثناء کیلئے ہو، وہ اس کے ذریعہ سے متکمّل ہوتا ہے اور اس کا وجود اس کیلئے اس کے عدم سے اولیٰ ہوتا ہے اور اس سے نقص، قصور اور انتفاع لازم آتا ہے اور یہ ایسی ذات پر

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۸۲۔

محال ہے جو کامل علی الاطلاق، غنی بالذات اور واجب من جمیع الجہات ہے، لہذا اس کے افعال میں لمّیت اور لمّیت کا سوال نہیں ہے {وَلاٰ یُسْئَلُ عَماٰ یَفْعَلُ} ۔[1]

لیکن دیگر موجودات اپنے افعال میں اپنی ذات سے ہٹ کر دوسرے اغراض ومقاصد رکھتے ہیں ۔ پس، جمال حق کے عشاق اور مقربین ومجذوبین کے افعال کی غایت، باب اللہ تک رسائی حاصل کرنا اور لقاء اللہ اور بارگاہ قدس الٰہی تک پہنچنا ہے اور دیگر موجودات، اپنے کمال ونقص اور شدت وضعف کے لحاظ سے اپنی ذات پر زائد غرض رکھتے ہیں ۔

وبالجملہ؛ جو چیز کمال مطلق، واجب بالذات اور واجب من جمیع الجہات ہے جس طرح اس کی ذات مقدس، لمّیت سے مبرا ہے اسی طرح اس کے افعال بھی مبرا ہیں --- چونکہ اس کی ذات مقدس کامل مطلق اور جمیل علی الاطلاق ہے لہذا وہ تمام موجودات کا کعبہ امید اور سارے سلسلہ کائنات کی غایت ومقصدہے اور وہ خود اپنے سے ماوراء کوئی کعبہ امید وآرزو اور غایت ومقصد نہیں رکھتا ہے، کیونکہ دوسرے موجودات ناقص بالذات ہیں اور ہر ناقص فطرتاً مہروب عنہ (جس سے فرار اختیار کیا جائے) ہوتا ہے، جس طرح ہر کامل، مرغوب فیہ (جس کی طرف رغبت کی جائے) ہوتا ہے۔ پس، تمام حرکات وافعال کی غایت، ذات مقدس ہے اور خود ذات مقدس کی اپنی ذات کے سوا کوئی غایت نہیں ہے: {لاٰ یُسْئَلُ عَماٰ یَفْعَلُ وَہُمْ یُسْئَلُونَ} ۔[2]

فعل خدا میں لمّیت اور غرض کا سوال باطل ہے

نیز چونکہ اس کی ذات مقدس، غایت قصوائے جمال وکمال میں ہے لہذا نظام دائرۂ وجود جو کہ اس ذات جمیل کا ظل ہے غایت قصوائے کمال ممکن ہے اور یہ نظام کلی، قابل تصور نظاموں میں اتم واکمل ہے، اس بنا پر لمّیت، غایت وغرض اور فائدہ کے بارے میں سوال جہالت اور نقص کی روسے سوال ہے جیسا کہ ابلیس لعین سے سات مشہور سوال کے سلسلہ میں جہالت اور نقص واقع ہوا ہے اور حق تعالیٰ نے بطریق اجمال اور بنحو احسن مجادلہ کی راہ سے ان سب کا ایک جواب دیا ہے۔[3]

پس حق تعالیٰ کو اپنے فعل کی غایت کمال کے باعث، مورد سوال نہیں ہونا چاہیے اور دیگر موجودات اپنے ذاتاً اور فعلاً نقص کی وجہ سے مورد سوال ہونے چاہئیں ۔

---

۱ . ''وہ جو کچھ کرتا ہے اس کے سلسلہ میں مورد سوال نہیں ہے'' سورۂ انبیاء،۲۳۔

۲ . سورۂ انبیاء،۲۳۔

۳ . شہرستانی، الملل والنحل، ترجمہ: افضل الدین صدر ترکہ اصفہانی، ص۲۸۔

نیز حق تعالیٰ چونکہ حکیم علی الاطلاق ہے لہٰذا جو فعل اس سے صادر ہوگا حد درجہ متقن اور مستحکم ہوگا لہٰذا اسے مورد سوال نہیں ہونا چاہیے برخلاف دیگر موجودات کے۔

نیز چونکہ حق تعالیٰ کے وجود مقدس سے جو فعل صادر ہوتا ہے اس کے حاق ذات، اصل حقیقت اور صراح ماہیت سے ہوتا ہے اور دوسرے موجودات ایسے نہیں ہیں لہٰذا وہ فاعل بالذات ہے اور اس کے متعلق لمّیت کا سوال باطل ہے برخلاف دیگر موجودات کے اور چونکہ ارادہ ومشیت وقدرت اس کی عین ذات مقدس ہے لہٰذا اس کی ذات مقدس میں فاعلیت بالذات، عین فاعلیت بالارادۃ والقدرۃ ہے اور فاعلیت بالطبع کا شبہہ نہیں آسکتا ہے اور ان مباحث شریفہ میں سے ایک ہے جو اپنی جگہ پر مبرہن ہے اور اس سے متکلمین کے معارف الٰہیہ کے متفرق ابواب میں بہت سے شبہے حل ہوجاتے ہیں ۔

اور ان بیانات سے ان جملوں کا ارتباط جو حدیث شریف میں ہیں اور ہر ایک کی دوسرے کیلئے علیت کے طورپر ہیں، معلول ہوجاتا ہے۔ پس، چونکہ فعل حق، کمال تام ونظام اتم میں ہے لہٰذا وہ جو کچھ کرے اس کے بارے میں وہ سوال نہ کیا جائے اور دوسرے چونکہ ایسے نہیں ہیں لہٰذا وہ سوال کئے جائیں گے۔[1]

غایت تجلی وخلقت

خلقت وتجلی کی غایت، ذات اور اسماء کے سوا کچھ نہیں ہے اور اعیان بھی آئینہ تجلیات ہیں نہ کہ عین تجلیات اور یہ بات متن حدیث قدسی کے مطابق ہے کہ فرماتا ہے: ’’میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا تو میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں‘‘ (یعنی میں نے چاہا کہ اپنی ذات کو مقام کنزیت میں کہ جو مقام واحدیت ہے اور جس میں کثرت اسمائیہ پوشیدہ ہے پہچانوں) لہٰذا خلق کو پیدا کیا تاکہ حضرت اسمائیہ سے عالم اعیان خلقیہ میں تجلی پاؤں اور اپنے نفس وذات کو تفصیلی آئینوں میں پہچانوں ۔[2]

ظہور کیلئے حبّ ذاتی

جان لو کہ وہ محبت الٰہی کہ جس کے باعث، وجود کو ظہور ملا ہے (اور یہ محبت ایک خاص نسبت سے عبارت ہے ربّ الارباب کے درمیان کہ جو تاثیر وافاضہ کی صورت میں محرک اظہار ہیں اور مربوبین کے درمیان تاثر واستفاضہ کی صورت میں) اس محبت الٰہی کا حکم اور ظہور نشآت اور قوابل کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے اس

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۶۰۱۔

۲ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۵۶۔

طرح سے کہ بعض مراتب میں اس کا حکم، اتم اور اس کا ظہور بیشتر ہوتا ہے جیسے عالم اسماء وصفات اور عالم صور اسماء واعیان ثابتہ نشأت علمی میں اور بعض دیگر مراتب میں اس سے کمتر ہوتا ہے یہاں تک کہ آخری مرتبہ اور کمال نزول ونہایت ہبوط تک پہنچ جاتا ہے۔

تو حبّ ذاتی، حضرت حق کے حضرت اسمائی اور عوالم غیبی وشہادتی میں ظہور سے متعلق ہوئی جیسا کہ خود فرماتا ہے کہ ''میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا تو میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں لہذا خلق کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤں''۔

بنابر این، حبّ ذاتی، ظہور موجودات کا منشأ (سرچشمہ) ہے۔[1]

غایت کا اثر فاعل پر اور فاعل کا اس سے متاثر ہونا

اوامر ونواہی الٰہیہ کہ جن کی اللہ نے اپنے پیغمبروں کو وحی کی ہے وہ ہماری طرف سے صادر شدہ اوامر کی مانند نہیں ہیں نہ کیفیت صدور میں، نہ اغراض ودواعی سے معلّل ہونے میں، کیونکہ اغراض ومقاصد اور دواعی ومحرکات سب کے سب فاعل میں موثر ہوتے ہیں اور فاعل ان کے زیر تاثیر واقع ہوتا ہے اور یہ بات مبادئ عالیہ روحانیہ کے سلسلہ میں غیر معقول ہے چہ جائیکہ مبدأ المبادئ جلّت عظمتہ، کیونکہ یہ بات اور تصور ایک ایسے قوہ کے وجود کا مستلزم ہے کہ جس کا حامل ہیولیٰ ہے اور مستلزم ہے کہ ذات حق، ہیولیٰ وصورت، قوہ وفعل اور نقص وکمال سے مرکب ہو اور یہ عین امکان واحتیاج ہے اور خدا تعالیٰ اس سے منزہ وبرتر ہے تو یہ بات جو لوگوں کے بیچ معروف ہے کہ ''خدا تعالیٰ اپنے افعال بندوں کو فائدہ رسانی کی غرض سے انجام دیتا ہے'' باطل اور محال ہونے میں اس بات کے ساتھ مشترک ہے جو کہتے ہیں کہ ''خدا کے افعال خود اپنی فائدہ رسانی کیلئے انجام پاتے ہیں'' اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

ذات حق میں فاعل اور غایت کا متحد ہونا

اور جو کچھ ہم نے بیان کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فعل خدا غرض وغایت کے بغیر انجام پاتا ہے پس عبث اور بے مقصد ہوتا ہے، کیونکہ اس کے فعل یعنی نظام اتم واکمل کی جو کہ تابع نظام ربانی ہے، غایت خود اس کی ذات متعال ہے اور فعل خدا کے سلسلہ میں فاعل وغایت ایک ہیں، ان کا مختلف ہونا ممکن نہیں ہے۔ البتہ یہ اس معنی میں نہیں ہے کہ خدا تعالیٰ اپنے فعل میں اپنی ذات کے زیر تاثیر ہوتا ہے، کیونکہ یہ بھی چند وجوہ سے محال ہے، بلکہ اس معنی میں ہے کہ اس کی حبّ ذات، مستلزم حبّ آثار ہے تبعاً نہ

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۱۳۰۔

کہ مستقلاً تو اس کا اپنی ذات کا علم ماسوائے ذات کا علم ہے مرتبہ ذات میں اور اپنے ما سویٰ کے تئیں اس کے علم کی علت، آئینہ تفصیل میں ہے اور اپنی ذات کے تئیں اس کی حبّ کی صورت حال بھی یہی ہے اور اس کا ارادہ جو اشیاء سے تعلق رکھتا ہے اس انداز سے کہ تغیّر وزوال سے منزہ ہوتا ہے وہ ذات کے نزدیک ذات کی محبوبیت اور پسندیدگی کی خاطر ہے نہ کہ بطور مستقل اشیاء کی محبوبیت اور پسندیدگی کے باعث ہے اور حدیث قدسی معروف بھی کہ ’’میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا تو میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں تو خلق کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤں‘‘ اسی معنی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس بنا پر ظہور ومعروفیت ذات کی محبت، محبت ذات ہے نہ کہ محبت اشیاء۔[1]

ذات حق کی نسبت حصول معرفت

حق تبارک وتعالیٰ نے ہمیں اپنے مقام قرب اور بارگاہ انس کی دعوت دی ہے {خَلَقْتُکَ لِأَجْلِي} (تجھے میں نے اپنے لئے پیدا کیا ہے) فرمایا ہے؛ مقصد خلقت، اپنی معرفت کو قرار دیا ہے اور طرق معارف اور راہ عبودیت کی ہمیں رہنمائی کی ہے۔[2]

شرک سے تنزیہ اور توحید کا حصول

تقویٰ کا کامل مرتبہ (جو کہ غیر حق کو ترک کرنے اور شرک سے تمام معانی شرک کے ساتھ منزہ رہنے سے عبارت ہے) توحید اور حق کی جانب توجہ واقبال کے حصول کا مقدمہ ہے اور یہی خلقت کا اصلی مقصود ہے جیسا کہ حدیث قدسی میں اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے: {کُنْتُ کَنْزَاً مَخْفِیَّاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلَقَ لِکَيْ أُعْرَفَ} ۔[3]

انسان، غایت خلقت

چونکہ فلکیات سے لے کر عنصریات تک اور جوہریات سے عرضیات تک نظام عالم ملک کی تربیت وپرورش وجود انسان کامل کا مقدمہ ہے اور درحقیقت یہ موجود، عالم تحقق کا عصارہ (نچوڑ) اور عالمیان کی غایت القصویٰ ہے اور اس جہت سے آخری موجود ہے اور چونکہ عالم ملک، حرکت جوہریہ ذاتیہ کے ساتھ متحرک ہے اور یہ حرکت ذاتی، استکمالی ہے جہاں پہ منتہی ہوجائے وہ غایت خلقت اور نہایت سیر وحرکت

---

۱ . طلب وارادہ، ص ۲۵۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۲۲۵۔

۳ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۳۸۰۔

ہے اور چونکہ بطور کلی اگر جسم کل، طبع کل، نبات کل، حیوان کل اور انسان کل پہ نظر ڈالیں تو انسان آخری موجود ہے جو عالم کے حرکات ذاتیہ جوہریہ کے بعد آیا اور اس پہ جا کر منتہی ہوا ہے لہٰذا حق تعالیٰ کا دست تربیت سارے دار تحقق میں، انسان کی تربیت میں مصروف رہا ہے ''والإنسانُ ہو الأوّلُ والآخرُ''۔

انسان کی غایت خلقت

اور یہ جو ذکر ہوا، یہ افعال جزئیہ کے سلسلہ میں اور مراتب وجود کے لحاظ سے ہے ورنہ فعل مطلق کے لحاظ سے حق تعالیٰ کے فعل کی کوئی غایت نہیں ہے سوائے اس کی ذات مقدس کے جیسا کہ اپنی جگہ پہ یہ بات مبرہن ہے اور جب ہم افعال جزئیہ پر بھی نظر کریں تو خلقت انسان کی غایت، عالم غیب مطلق ہے جیسا کہ احادیث قدسیہ میں وارد ہوا ہے کہ { یَابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الأَشْیاءَ لِأَجْلِکَ وَخَلَقْتُکَ لِأَجْلِي}[1] اور قرآن شریف میں موسیٰ بن عمران (علیٰ نبیّنا وآلہ وعلیہ السلام) سے خطاب کرتے ہوئے فرماتا ہے: {وَاصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسِي}[2] نیز فرمایا ہے: {وَأَنَا اخْتَرْتُکَ}[3] تو انسان ''لِأَجْلِ اللہ'' (اﷲ کی خاطر) پیدا کیا گیا ہے اور اس کی ذات مقدس کیلئے بنایا گیا ہے اور اس کے موجودات کے درمیان سے مصطفی ومختار (برگزیدہ ومنتخب) قرار دیا گیا ہے، اس کے سیر وحرکت کی غایت، باب اللہ تک پہنچنا، ذات اللہ میں فنا ہوجانا اور فناء اللہ (بارگاہ خدا) میں اقامت گزیں ہونا اور قیام کرنا ہے اور اس کا معاد (بازگشت) الی اللہ، من اللہ، فی اللہ اور باﷲ ہے۔[4]

انسان کا اپنے اصلی مقام تک پہنچانا

عوالم غیب وشہادت کے تمام موجودات، اس موجود شریف (انسان) کو اس کے اپنے مقام تک پہنچانے کیلئے خلق کئے گئے ہیں اور احادیث قدسیہ میں آیا ہے کہ {یَابْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الأَشْیائَ لِأَجْلِکَ وَخَلَقْتُکَ لِأَجْلِي} (اے فرزند آدم! میں نے تمام اشیاء کو تیرے لئے اور تجھے اپنے لئے پیدا کیا)۔[5]

---

١ . ''اے فرزند آدم! میں نے تمام اشیاء کو تیری خاطر اور تجھے اپنی خاطر پیدا کیا'' علم الیقین، ج ١، ص ٣٨١۔
٢ . سورۂ طٰہٰ ۴١۔
٣ . سورۂ طٰہٰ ١٣۔
۴ . آداب الصلاۃ، ص ٢٦٢۔
۵ . شرح حدیث جنود عقل وجهل، ص ٢١٢۔

فصل ہفتم:

توحید عبادی

- عبادت اور اس کی قسمیں
- شرک عبادی اور اس کی قسمیں
- باب شرک کے شبہات اور ان کے جوابات

عبادت اور اسکی قسمیں

حقیقت عبادت وعبودیت

''عبادت'' کو اہل لغت نے غایت خضوع وتذلُّل کے معنی میں مانا ہے اور کہا ہے کہ چونکہ عبادت، خضوع کا اعلیٰ ترین مرتبہ ہے لہٰذا سزاوار نہیں ہے مگر اسی کیلئے جو اعلیٰ ترین مرتبہ وجود وکمال اور عظیم ترین مرتبہ نعمت واحسان کا مالک ہے اور اس وجہ سے غیر حق کی عبادت شرک ہے اور شاید ''عبادت'' جو فارسی میں ''پرستش'' اور ''بندگی'' کے معنی میں ہے وہ اپنی حقیقت میں مذکورہ معنی سے زیادہ ماخوذ ہو اور وہ عبارت ہے خالق ومالک کیلئے خضوع کرنے سے اور اس جہت سے اس طرح کا خضوع، ملازم ہے معبود کو ''اللہ'' ''خدا'' یا اس کا نظیر وشبیہ ومظہر مثلاً قرار دینے سے اور اس وجہ سے غیر حق تعالیٰ کی عبادت شرک وکفر ہے لیکن مطلق خضوع، اس معنی کا جرم واعتقاد کئے بغیر (ولو تکلّفاً) چاہے وہ خضوع کی انتہا کو پہنچ جائے کفر وشرک کا باعث نہیں ہوتا ہے اگرچہ اس کی بعض قسمیں حرام ہیں جیسے خضوع کی خاطر خاک پہ پیشانی رکھنا کہ یہ اگرچہ عبادت اور پرستش نہیں ہے لیکن علی الظاہر شرعاً ممنوع ہے۔ اس بنا پر اہل مذاہب جوا اپنے بزرگان مذہب کا احترام اور تعظیم اس اعتقاد کے ساتھ کرتے ہیں کہ یہ بندے ہیں اور ہر چیز (اصل وجود اور کمال وجود) میں حق تعالیٰ کی محتاج ہے اور ایسے نیک بندے ہیں کہ نفع وضرر اور موت وحیات کے مالک نہ ہونے کے باوجود، عبودیت کے باعث، مقرب بارگاہ، مورد عنایات اور وسیلہ فیوض وبرکات حق تعالیٰ ہیں تو اس میں کسی طرح کا کفر وشرک کا شائبہ نہیں ہے اور خاصان خدا کا احترام، خدا کا احترام ہے اور ''حبّ خاصان خدا، حبّ خدا است''۔[۱]

ثنائے ربوبیت کا باب

عبادات کا باب، ثنائے مقام ربوبیت کا باب ہے کہ ہر عبادت ایک اسم یا چند اسماء سے وابستہ ہے۔[۲]

عبادت، فرع معرفت

جان لو کہ حق تعالیٰ کی عبادت کوئی مخلوق کما حقہ نہیں کرسکتی ہے، کیونکہ عبادت اس ذات مقدس کے مقام کی ثناء ہے اور ہر شخص کی ثناء اس کی معرفت پہ موقوف ہے اور چونکہ بندوں کے دست امید وآرزو، اس کی حقیقت ذات کی معرفت کے عز جلال

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۸۴۔

۲ . سرّ الصلاۃ، ص ۱۱۰۔

سے کوتاہ ہیں لہذا وہ اس کے جمال وجلال کی بھی ثناء نہیں کرسکتے ہیں ۔ چنانچہ اشرف مخلوقات اور مقام ربوبیت کے تئیں اعرف موجودات، قصور کا اعتراف کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں: {مٰا عَبَدْناکَ حَقَّ عِبادَتِکَ وَمٰا عَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ}[۱] اور دوسرا فقرہ پہلے فقرہ کیلئے بمنزلہ علت ہے اور کہتے ہیں: {أَنْتَ کَما أَثْنَیْتَ عَلیٰ نَفْسِکَ}[۲] پس، قصور ذاتی حقِ ممکن ہے اور علوّ ذاتی، ذات کبریائی جل جلالہ سے مخصوص ہے۔

باب عبودیت کھولنے کی نعمت

اور چونکہ بندوں کے ہاتھ ذات مقدس کی ثناء وعبادت سے کوتاہ ہے اور حق کی معرفت وعبودیت کے بغیر کوئی بندہ مقامات کمالیہ ومدارج اخرویہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے (جیسا کہ اپنی جگہ پہ علمائے آخرت کے نزدیک یہ بات مبرہن ہے) اور عام افراد اس سے غفلت برتتے اور مدارج اخرویہ کو فضول اور بکواس یا اس کے مانند مانتے ہیں (اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند وبزرگ ہے) لہذا حق تعالیٰ نے اپنے لطف عام اور رحمت واسعہ سے ان کیلئے رحمت اور عنایت کا باب کھولا، تعلیمات غیبیہ اور وحی والہام کے ذریعہ ملائکہ وانبیاء کے توسط سے (اور وہ باب عبادت معرفت ہے) اپنے بندوں کو عبادت کے راستے بتائے، ان کے واسطے معارف کی راہ کھولی تاکہ امکانی حد تک اپنے نقص کو دور اور کمال ممکن کو حاصل کرسکیں اور نور بندگی کے پرتو سے ہدایت پا کر کرامت حق کے عالم تک اور روح وریحان اور جنت نعیم بلکہ رضوان اللہ اکبر تک پہنچ سکیں تو باب عبادت وعبودیت کا کھولنا ان عظیم نعمتوں میں سے ایک ہے کہ تمام موجودات جس نعمت کے مرہون ہیں اور اس نعمت کا شکر ادا نہیں کرسکتے ہیں بلکہ ہر شکر ایک ایسی کرامت کے باب کا وا ہونا ہے کہ اس کے شکر سے بھی وہ عاجز ہیں ۔[۳]

معبودیت ذات، لباس اسماء میں

--- ''اَلَہَ أي عَبَدَ''[۴] کے معنی میں ہے، کیونکہ حق تعالیٰ اپنے مقام غیبی سے غیر معبود ہے اس لئے کہ حق تعالیٰ اسم مقام میں غیر مشہود وغیر معروف ہے جبکہ معبود کو

---

۱ . مرآۃ العقول، ج ۸، ص ۱۴۶۔

۲ . فروع کافی، ج ۳، ص ۳۲۴ (سجدہ میں حضرت رسول اکرم ﷺ کی دعا)۔

۳ . شرح چہل حدیث، ص ۲۲۴۔

۴ . تکمیل مطلب کیلئے ذیل میں ابتدائے متن کی چند عبارتیں ذکر کی جا رہی ہیں:

وأعلم أنّ الألہ اسم الذّات من حیث ہي ہي مع قطع النظر عن الأسماء والصّفات باعتبار واسم الذّات مع جمیع الأسماء والصّفات باعتبار آخر۔قولہ: من حیث ہي؛ وبہذا الأعتبار کان الألہ مأخوذاً لغة عن وَلِہ بمعنی تحیّر لتحیّر العقول عن درکہ أو لتحیّر

مشہود ومعروف ہونا چاہیے اور عبادت حتی کہ انسان کامل کی عبادت ہمیشہ اسماء وصفات کے حجاب میں واقع ہوتی ہے۔ البتہ انسان کامل، اسم اعظم اللہ کی عبادت کرتا ہے اور دوسرے، مشاہدات ومعارف میں اپنے درجات ومقامات کے اعتبار سے دیگر اسماء کی عبادت کرتے ہیں ۔

کبھی ''الہ'' حق تعالیٰ کے فیض مقدس پر بھی بولا جاتا ہے جو کہ عالم عین میں ظاہر ہے اور یہ معنی بھی ''اَلَہ'' بمعنی ''عَبَدَ'' سے ماخوذ ہے، کیونکہ اوائل سیر وسلوک میں عبادت جس طرح سے اسماء وصفات کے پردہ میں محجوب ہوتی ہے اسی طرح پردۂ اعیان ومظاہر میں بھی محجوب ہوتی ہے اگرچہ درحقیقت، اتحاد ظاہر ومظہر کی وجہ سے کہنا چاہیے وہ ظاہر کیلئے ہوتی ہے نہ کہ مظاہر کیلئے۔[1]

عبادات کا حقیر ہونا اور انسان کا نقص ذاتی رکھنا

حقائق سے آگاہ اور ممکن وواجب جل وعلا کی نسبت سے با خبر انسان دو نظر رکھتا ہے: ایک نظر اپنے اور تمام ممکنات کے ذاتی نقص اور کائنات کی سیاہ روئی پر کہ اس نظر میں علماً یا عیناً یہ پاتا ہے کہ ممکن کا سراپا ذلّت نقص میں اور امکان وفقر واحتیاج کے ظلمانی دریا میں ازلاً وابداً ڈوبا ہوا ہے اور کسی جہت سے اپنا کچھ نہیں رکھتا ہے، وہ نا چیز صرف، بے آبروئے محض اور ناقص مطلق ہے، بلکہ یہ تعبیرات اس کے سلسلہ میں صحیح نہیں اترتی ہیں بلکہ تنگی تعبیر اور مجال سخن کے ضیق کا نتیجہ ہیں ورنہ نقص وفقر واحتیاج تو شیئیت کی فرع ہیں اور تمام ممکنات اور سارے خلائق کیلئے از خود کچھ نہیں ہے، اس نظر میں اگر تمام عبادات، اطاعات، عوارف اور معارف کو قدس ربوبیت کے محضر میں لے جائے تو سوائے شرمندگی، خجالت، ذلت اور خوف کے کوئی چارہ نہیں ہے، کیسی عبادت واطاعت؟ کس کی اور کس کیلئے؟ تمام تعریفیں خود اسے سے متعلق ہیں اور ممکن کا ان میں کوئی تصرف نہیں ہے، بلکہ تصرف ممکن سے حمد وثنائے حق کے اظہار پر نقص عارض ہوجاتا ہے کہ اب ہم عنان قلم کو اس سے منصرف کرتے ہیں اور اسی مقام میں فرماتا ہے: {مٰا أَصٰابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصٰابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ} اور مقام اول میں فرماتا ہے: {قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ} اور کہنے والا اس مقام میں کہتا ہے:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

الكثرات والنعوت والصّفات في كبرياء جلاله كما ورد في زبور آل محمّد ﷺ ضلّت فيک الصّفات وتفسّخت دونک النعوت ولم يكن بهذا الأعتبار مأخوذاً من اَلَہ أي عَبَدَ۔

١ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ١١٦۔

(ہمارے پیر نے کہا کہ قلم صنعت پر خطا نہیں گئی ہے، اس کی خطا پوش، نظر پاک پر آفریں ہو)

پیر کا قول، مقام دوم سے اور خود قائل کا قول، مقام اول سے متعلق ہے تو اس نظر میں خوف، حزن، خجالت اور شرمندگی انسان کو گھیر لیتی ہے۔

اور دوسری نظر، واجب کے کمال، اس کی بساط رحمت کے بسط اور اس کے لطف وعنایت کی وسعت پر ہوتی ہے وہ دیکھتا ہے کہ اتنی ساری مختلف نعمتوں اور گونا گوں رحمتوں کی بساط کہ جس کا احاطہ حصر وتحدید کے حوصلہ سے باہر ہے بلا سابقہ استعداد وقابلیت ہے، اس نے بلا استحقاق، الطاف ومرحمت کے دروازے اپنے بندوں کیلئے کھول رکھے ہیں ---[1]

عبادت حقیقی کی دسترسی سے دوری

انسان، حتی کہ انبیاء کچھ نہیں ہیں، انسانوں کے کمال کی آخری حد یہ رہی ہے کہ وہ سمجھ لیں کہ عاجز ہیں وہ یہ درک کرلیں کہ خدا کی عبادت کرنے سے عاجز ہیں وہ جو کہ سر سلسلہ انبیاء واولیاء تھا اقرار کرتا ہے کہ ہم نے تیری معرفت نہیں حاصل کی (اور یہ صحیح بھی ہے) اور ہم نے تیری عبادت بھی نہیں کی (اور یہ بھی صحیح ہے)۔

اس لئے کہ عبادت، فرع معرفت ہے؛ یہ معرفت، انسانی حد میں ہے، جس قدر حدا انسانیت ہے یہ حضرات، معرفت رکھتے ہیں اور ان میں بھی بزرگ ترین شخصیت، پیغمبر اکرم ﷺ ہیں لیکن اللہ کی معرفت اس مقدار سے زائد ہے جو کہ حد انسانی ہے، وہ خود ہی بس سمجھ سکتا ہے، اپنے کو جان سکتا اور اپنی حمد وثنا کرسکتا ہے۔[2]

اللہ کی طرف انقطاع اور مقام عبادت سے تحقق

حقیقت عبودیت ہے حضرت ربوبیت میں فنا ہونا اور جب تک انیّت اور انانیّت کے لباس میں ہے لباس عبودیت میں نہیں ہے، بلکہ خود خواہ اور خود پرست ہے اور اس کا معبود، اس کی ہوائے نفسانی ہے: {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاه}[3] اور اس کی نظر، ابلیس لعین کی نظر ہے جس نے حجاب انانیّت میں خود کو اور آدم (ع) کو دیکھا اور خود کو ان پر

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۲۲۲۔

۲ . صحیفہ امام، ج ۱۷، ص ۵۲۴۔

۳ . ''کیا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی ہوائے نفس کو خدا بنا لیا ہے'' سورۂ فرقان، ۴۳۔

فضیلت دی: {خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِيْن}[1] کہا اور مقربین کی بارگاہ قدس سے مردود ومطرود ہوا تو بسم اللہ کہنے والے نے اگر اپنے نفس کو ''سِمَۃُ اللہ'' اور ''علامۃ اللہ'' سے متصف کیا تو خود مقام اسمیت پہ پہنچا اور اس کی نظر، آدم (ع) کی نظر ہوگئی کہ عالم تحقق کو (کہ خود بھی وہ اس کا خلاصہ تھے) اسم اللہ دیکھا: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمآءَ كُلَّها}[2] تو اس وقت اس کا بسم اللہ کہنا تسمیہ حقیقی ہوگا اور وہ مقام عبادت سے متحقق ہوگا کہ جو خودی وخود پرستی سے بے تعلّق ہونا، عز قدس سے وابستہ ہونا اور اللہ کی طرف انقطاع کرنا ہے۔ چنانچہ ''رزّام'' کی حدیث کے ذیل میں حضرت امام جعفر صادق (ع)فرماتے ہیں: {يَقْطَعُ عَلائِقَ الإهْتِمامِ بِغَيْرِ مَنْ لَهُ قَصَدَ وَإلَيْهِ وَفَدَ وَمِنْهُ اسْتَرْفَدَ۔۔۔}[3]

اور جب سالک کو مقام اسمیت حاصل ہوجاتا ہے تو وہ خود کو الوہیت میں مستغرق دیکھتا ہے: {العُبُودِيَّةُ جَوْہَرَةٌ كُنْہُہَا الرُّبُوبِيَّۃ}[4] پھر خود کو اسم اللہ، علامۃ اللہ اور فانی فی اللہ پاتا اور دیگر موجودات کو بھی ایسا ہی پاتا ہے اور اگر ولی کامل ہو تو اسم مطلق سے متحقق ہوتا ہے، اس کیلئے عبودیت مطلقہ سے تحقق حاصل ہوتا ہے اور وہ ''عبد اللہ'' حقیقی ہوجاتا ہے۔

عبودیت، رسالت کا زینہ

اور ہوسکتا ہے کہ آیہ شریفہ {سُبْحانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بَعَبْدِهِ}[5] میں عبد کی تعبیر اس لئے ہو کہ معراج قرب، افق قدس اور محفل انس کا عروج، قدم عبودیت وفقر سے ہوتا ہے۔ انیّت، خودی اور استقلال کا غبار دور کرنے سے ہوتا ہے اور تشہّد میں رسالت کی شہادت، شہادت عبودیت کے بعد ہے، کیونکہ عبودیت، رسالت کا زینہ ہے اور نماز میں کہ جو مومنین کی معراج اور معراج نبوت کا مظہر ہے، رفع حجابات کے بعد بسم اللہ سے آغاز ہوتا ہے کہ جو حقیقت عبودیت ہے {فَسُبْحانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِنَبِيِّهِ بِمِرْقاةِ الْعُبُودِيَّةِ الْمُطْلَقَۃ} (پس منزہ ہے وہ ذات جو اپنے نبی کو راتوں لے گئی عبودیت مطلقہ کے زینہ سے) اور اسے قدم عبودیت سے افق احدیت کی طرف جذب کیا اور کشور ملک وملکوت اور مملکت جبروت ولاہوت سے رہائی بخشی اور دیگر بندوں کو کہ جو اس نور پاک کے سایہ سے مستفیض ہیں سمات اللہ (علامات اللہ) میں سے کسی علامت وسمت اور اسم اللہ سے تحقق کے زینہ کے ذریعہ (کہ جس کا باطن، عبودیت ہے) معراج قرب تک پہنچایا۔

---

۱ . ''تونے مجھے آگ سے اور اسے مٹی سے پیدا کیا'' سورۂ اعراف، ۱۲۔

۲ . سورۂ بقرہ، ۳۱۔

۳ . ''وہ اس ذات کے ما سوا کے ساتھ توجہ اور اعتنا کے تعلّقات توڑ دیتا ہے جس کا اس نے قصد کیا ہے جس کی طرف وہ روانہ ہوا ہے اور جس سے اس نے بخشش اور مدد طلب کی ہے۔۔۔'' فلاح السائل، ص ۲۳۔

۴ . مصباح الشریعہ، باب ۱۰۰۔

۵ . سورۂ اسراء، ۱۔

مقام عبودیت، مقام حامدیت تک پہنچنے کا مقدمہ

اور جب سالک دائرۂ وجود کو اسم اللہ مان لے تو قدم سلوک کے بقدر، فاتحہ کتاب الٰہی اور مفتاح کنز اللہ کی منزل میں وارد ہوسکتا ہے پھر وہ ساری حمد وثنا کو (مقام اسم جامع کے ساتھ) حق کی طرف پلٹاتا اور موجودات میں سے کسی موجود کیلئے کوئی فضائل وفواضل نہیں مانتا ہے، کیونکہ حق کے سوا کسی موجود کیلئے اثبات فضیلت وکمال، رؤیت اسمیت سے منافات رکھتا ہے اور اگر اس نے بسم اللہ کو حقیقت کے ساتھ کہا ہے تو الحمداللہ کو بھی حقیقت کے ساتھ کہہ سکتا ہے اور اگر حجاب خلق میں ابلیس کی طرح، مقام اسم سے محجوب ہوگیا تو محامد کو بھی حق کی طرف نہیں پلٹا سکتا ہے اور جب تک پردۂ انانیت میں ہے عبودیت واسمیت سے محجوب ہے اور جب تک اس مقام سے محروم ہے مقام حامدیت تک نہیں پہنچ سکتا ہے اور اگر قدم عبودیت وحقیقت اسمیت سے مقام حامدیت تک پہنچ گیا صفت حامدیت کو بھی حق کیلئے ثابت مانتا اور حق کو حامد ومحمود جانتا اور سمجھتا ہے تو جب تک خود کو حامد اور حق کو محمود جانتا رہے حامد حق نہیں ہے، بلکہ حامد حق وخلق ہے، بلکہ صرف اپنا حامد ہے اور حق اور اس کی حمد سے محجوب ہے اور جب مقام حامدیت کو پہنچ گیا {أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلٰىٰ نَفْسِکَ} کہتا ہے اور حجاب حامدیت سے خارج ہوجاتا ہے کہ جو ادعا سے مقرون اور اثبات محمودیت سے ملازم ہے۔ پس اس مقام میں عبد سالک کا قول یہ ہوتا ہے کہ ''بِاسْمِہِ، اَلْحَمْدُ لَہُ، مِنْہُ الْحَمْدُ وَلَہُ الْحَمْدُ'' اور یہ قرب نوافل کا نتیجہ ہے کہ حدیث شریف میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ {فَإذا أَحْبَبْتُہُ كُنْتُ سَمْعَہُ وَبَصَرَہُ وَلِسانَہُ...} (تو جب میں اسے دوست رکھتا ہوں تو میں اس کا کان اس کی آنکھ اور اس کی زبان ہوجاتا ہوں)۔[1]

اہل خلوص کی عبادت

جب تک رسوم عبودیت وغیریت وانانیت باقی ہیں اور عابد ومعبود اور عبادت واخلاق ودین کا معاملہ بیچ میں ہے غیریت وانانیت کا شائبہ ہے اور یہ ارباب معارف کے نزدیک شرک ہے، اہل خلوص کی عبادت، تجلیات محبوب کا نقشہ ہے اور ان کے دل میں سوائے حق واحد کی ذات کے کسی چیز کا گزر نہیں ہے اور باوجودیکہ افق امکان، وجوب سے متصل ہے، تدلّی ذاتی اور دنو مطلق حقیقی ان کیلئے حاصل ہوچکا ہے اور رسوم غیریت بالکل منتفی ہوچکے ہیں پھر بھی عبودیت کیلئے تمام فرائض اقدام وقیام کرتے ہیں اور ان

---

۱ . سرّ الصلاۃ، ص ۸۸۔

کی عبودیت فکر وتفکر سے نہیں بلکہ ان کی عبودیت، بالتجلی ہے۔ چنانچہ اس معنی کی طرف رسول اللہ ﷺ کی نماز شب معراج اشارہ کرتی ہے۔[1]

ہویت وجودی کے ساتھ موجودات کی عبادت

سارا عالم وجود اپنے ہویات وجودیہ کے ساتھ مقام مقدس حق تعالیٰ کا حامد وثنا گر اور اس کی بارگاہ میں خاضع وعابد ہے، یہاں پہ جان لینا چاہیے کہ عرش تحقق، معبد موجودات کا قبہ اور ارض تعین، ان کی سجدہ گاہ ہے اور تمام موجودات اس معبد میں محضر ربوبیت کے قبہ کے نیچے عبادت حق میں مشغول ہیں اور حق جو، حق خواہ اور حق پرست ہیں ؛ تم ''جس ذرہ کا دل چاک کروگے'' اس کے بیچ میں نور فطرت الٰہی کے باعث جو انہیں خضوع کامل مطلق کی دعوت دیتا ہے تمہیں ''اس کی روشنی نظر آئے گی''[2] {يُسَبِّحُ لَہُ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْض}[3] {وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاٰ تَفْقَہُونَ تَسْبِيْحَہُم} ۔[4]، [5]

حمد وثنائے معبود کی فطرت

جان لو کہ ان فطری امور میں کہ جو سارے قافلہ بشری کی فطرت میں قدرت حق کے قلم سے ثبت اور جس میں سب کے سب یکساں اور مشترک ہیں منعم کی تعظیم اور اس کی حمد وثنا ہے، جو شخص اپنی خالص فطرت کی جانب رجوع کرے وہ درک کرے گا کہ منعم کی تعظیم ومحبت اس کی کتاب ذات میں ثابت وثبت ہے۔

ساری تعظیم وتعریف جو اہل دنیا، ارباب نعمت کی اور اپنے دنیاوی آقاؤں کی کرتے ہیں وہ اسی فطرت کا نتیجہ ہے، تمام تعریف وتمجید جو متعلّمین اپنے علماء ومعلّمین کی کرتے ہیں وہ بھی اسی فطرت کا نتیجہ ہے اور اگر کوئی کفران نعمت کرتا ہے یا ثنائے منعم کو ترک کرتا ہے تو یہ تکلّف وتصنّع پر مبنی، فطرت الٰہیہ کے برخلاف اور فطرت وطبیعت انسانیت سے خروج ہے، اسی لئے بر حسب فطرت، کفران نعمت کرنے والوں کی نوع بشری تکذیب وتوبیخ کرتی اور انسانیت کی فطرت ذاتی سے انہیں خارج مانتی ہے۔

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۳۲۹۔

۲ . ہاتف اصفہانی: دل ہر ذرّہ را کہ بشکافی آفتابیش در میان بینی

۳ . سورۂ حشر، ۲۴۔

۴ . سورۂ اسراء، ۴۴۔

۵ . سرّ الصلاۃ، ص ٥٦۔

یہ باتیں جو مذکور ہوئیں یہ منعم مطلق (خواہ حقیقی خواہ مجازی) کے شکر سے متعلق تھیں لیکن جان لینا چاہیے کہ جو بات فطریات سلیمہ سے ہے اور فطرت مخمورہ (اصلی) غیر محجوبہ کا لازمہ ہے وہ اس منعم علی الاطلاق کی ذات مقدس کی شکر گزاری اور ثنا خوانی ہے جس سے سارے دار تحقق میں اپنی رحمت کی بساط پھیلا رکھی ہے اور کائنات کے تمام ذرے جس کی ذات مقدس کے خوان نعمت اور ظل رزاقیت سے فیضیاب ہیں اور چونکہ اس کی ذات مقدس، کامل مطلق اور کمال مطلق اور کمال مطلق کا لازمہ، رحمت مطلقہ اور رزاقیت علی الاطلاق ہے لہذا دیگر موجودات اور ان کی نعمتیں اس کی رحمت کا ظل اور اس کی رزاقیت کا جلوہ ہیں اور ازلاً وابداً کسی موجود کیلئے از خود کوئی کمال، جمال، نعمت اور رزاقیت نہیں ہے۔

اور جوشخص بھی ظاہر میں کسی نعمت اور کمال کا مالک ہے وہ درحقیقت، اس ذات مقدس کی رزاقیت وکمال کا آئینہ ہے۔ چنانچہ اس آیہ کریمہ {إِنَّ اللّٰہَ ہُوَ الرَّزَّاقُ ذُوالْقُوَّۃِ الْمَتِیْنِ}[1] سے جو رزاقیت کو حق تعالیٰ میں منحصر کرتی ہے یہ مطلب بطور اکمل سمجھ میں آتا ہے اور اس سے زیادہ دقیق اس طرح کے مطالب کا کتاب کریم الٰہی کی مفتاح سے استفادہ ہوتا ہے کہ فرماتا ہے: {الحَمْدُ للّٰہِ رَبِّ الْعالَمِیْنَ}[2] جو کہ تمام حمد وثنا کو ذات مقدس سے حصر کردیتا ہے خاص طور سے {الحَمْدُ للّٰہ} سے {بِسْمِ اللّٰہ} کے متعلق ہونے سے جیسا کہ اولیائے عرفان وارباب ایقان کے مسلک میں ہے؛[3] اور اس دقیقہ میں ایسے اسرار ہیں کہ ان کا کشف کرنا خطرہ سے خالی نہیں ہے۔

بالجملہ؛ وہ فطرت سلیمہ جو تعینات کے پردوں کے تحت میں محجوب نہیں ہے اور امانت کو کما حقہ صاحب امانت کے سپرد کردیا ہے وہ ہر نعمت میں شکر حق کرتی ہے، بلکہ غیر محجوب فطرت کے نزدیک ہر شاکر کا شکر اور ہر حامد وثنا گر کی حمد وثناء جس عنوان سے جس شخص اور جس نعمت کیلئے ہو غیر ذات مقدس حق کی طرف رجوع نہیں کرتی ہے اگرچہ خود محجوب یہ گمان کریں کہ وہ غیر کی مدح وثنا کر رہے ہیں اس وجہ سے کہا جاسکتا ہے کہ انبیاء کی بعثت، اسی حجاب کو اٹھانے اور جمال ازلی (جلّت عظمتہ) کے جلوہ سے پردے ہٹانے کیلئے ہے اور شاید یہ آیہ کریمہ {إِنْ مِنْ شَیئٍ إلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِہِ وَلٰکِنْ لاٰ تَفْقَہُونَ تَسْبِیْحَہُم}[4] اور اسی جیسی دیگر آیتیں اسی دقیقہ کی طرف اشارہ ہوں لیکن بے چارہ محجوب انسان کہ جس نے اپنی الٰہی فطرت سلیمہ کو تعینات خلقیہ کی ظلمت کے پردوں کے پیچھے محجوب ومستور کر رکھا ہے اور جس نے اپنی جبلّت کے خدا داد نور کو خلقی کثرتوں کی ظلمتوں سے خاموش اور تیرہ کر

---

۱ . ''خدا ہی روزی دینے والا صاحب قوت اور استوار ومستحکم'' سورۂ ذاریات، ۵۸۔

۲ . سورۂ حمد، ۲۔

۳ . ابن عربی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۹۔

۴ . سورۂ اسراء، ۴۴۔

رکھا ہے وہ الٰہی نعمتوں کا کفران کرتا، ہر نعمت کو کسی موجود سے منسوب کرتا، اپنی نگاہ امید ہمیشہ اہل دنیا کی جانب کھلی رکھتا ہے اور اس کا دست طمع ان فقراء کی طرف دراز ہوتا ہے کہ جن سب کی پیشانی پہ خود اسی کی طرح فقر واحتیاج ثبت وضبط ہوتا ہے۔[۱]

حقیقت حمد اور اس کی قسمیں

چونکہ حمد وثناء کمال پر مترتب ہے اور کوئی کمال نہیں ہے مگر یہ کہ وہ خدا سے متعلق ہے اور اسی کی طرف سے ہے لہٰذا حمد صرف خدا کیلئے ہے اور حمد کی تین قسمیں ہیں قولی، فعلی اور حالی، حمد قولی عبارت ہے زبان کے ذریعہ اللہ کی وہ حمد وثناء کرنا جو حق تعالیٰ نے انبیاء (ع) کی زبان سے خود اپنی حمد وثنا کی ہے۔

عباد میں حق تعالیٰ کی حمد فعلی

قولہ: فحمد اللّسان۔۔۔

یہ جو کہا ہے کہ ''زبان کے ذریعہ حمد'' تو معلوم ہو کہ حمد عبارت ہے کمال محمود کے اظہار اور اس کے محامد کے اعلان سے تو حمد قولی کے معنی روشن ہیں ۔ رہی حمد فعلی وحالی تو وہ شارح فاضل نے جیسا کہا ہے ویسی نہیں ہے، کیونکہ اعمال کا بجا لانا خوشنودی پروردگار کو حاصل کرنے کیلئے حمد نہیں ہے، بلکہ حمد فعلی عبارت ہے عمل سے کمال محمود کا اظہار کرنے سے۔ اس بنا پر عبادات وخیرات (نیکیاں) اس اعتبار سے کہ وہ کمال حق کا اظہار اور اس کی ذات، صفات اور اسماء کی ثناء ہیں، خدا تعالیٰ کی حمد ہیں ۔ البتہ یہ عبادات وخیرات، باب حمد وثناء میں مختلف ہیں، اس لئے کبھی ممکن ہے کہ کوئی عبادت، اسمائے جمال یا جلال ولطف یا قہر کی ثناء ہو اور کبھی ''اللہ'' کی ثناء ہو اس کے مقام جامع اور اسم اعظم کے اعتبار سے جیسے نماز جو کہ مقام جامعیت رکھتی ہے اور تینوں فنا اس میں پائے جاتے ہیں اسی لئے وہ اس بات سےمختص ہوئی کہ اس معراج کی شب کی عبادت قرار پائی جو کہ مقام قرب احمدی احدی محمدی ؐ ہے، نیز اس بات سے مختص ہوئی کہ اس کے ذریعہ حق تعالیٰ نے خود اپنی ثناء کی ہے۔ چنانچہ جبرئیل (ع) سے وارد ہوا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ''یقینا آپ کا پروردگار نماز پڑھتا ہے'' اس بنا پر تمام عبادات وخیرات اس اعتبار سے کہ وہ محامد وصفات حمیدۂ حق تعالیٰ کا اظہار ہیں حمد کہی جائیں گی بلکہ تمام ملکات فاضلہ، محامد الٰہی کا اظہار کرنے کے اعتبار سے ''حمد'' ہیں اور آپ حمد حالی کو بھی اسی معیار پر قیاس کریں نہ کہ جیسا شارح نے بیان کیا ہے۔

---

۱ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۱۸۵۔

مقام جمعی میں ذات خدا کی اپنی ذات کے تئیں حمد

اب رہی خدا کی حمد قولی، اپنی ذات کے تئیں مقام جمعی الٰہی میں تو وہ عبارت ہے ان باتوں سے جو اس نے اپنی کتب وصحف میں صفات کمالیہ کے ساتھ اپنے آپ کو پہچنوانے کے سلسلہ میں بیان فرمائی ہیں ۔

قولہ: وامّا حمده ذاتہ في مقامہ الجمعي---

یہ جو کہا ہے کہ ''اب رہی خدا کی اپنی ذات کے تئیں قولی حمد، مقام جمعی الٰہی میں'' تو میں کہتا ہوں کہ جو کچھ شارح نے بیان کیا ہے حق کی حمد اس کے مقام جمعی الٰہی میں نہیں ہے، بلکہ وہ حق کی حمد اس کے آئینہ تفصیل میں ہے جس طرح سے بندہ کا کان اور آنکھ، آئینہ تفصیلی میں حق تعالیٰ کا کان اور آنکھ ہے۔ البتہ قرآن کیلئے لیلۃ القدر جمعی احمدی میں مقام جمعی ہے اور دیگر الٰہی کتابوں کیلئے شبہائے تفریقی میں مقام تفریقی ہے۔

رہی حق تعالیٰ کی حمد اپنی ذات کے تئیں قول وفعل وحال کے اعتبار سے مقام جمعی الٰہی میں تو وہ ذات کے لحاظ سے واحد اور تکثیر اسماء وصفات کے لحاظ سے مختلف ہے۔ اس بنا پر فیض مقدس کی تجلی اسمائی، ممکنات واعیان کے کان شگافتہ کرنے کے اعتبار سے قولی ہے اور اپنے کمال وجمال وجلال کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے فعلی اور حضرت اسماء وصفات وذات میں فانی ومستہلک ہونے کے اعتبار سے حالی ہے اور فیض اقدس کی تجلی اسماء کے کان شگافتہ کرنے کے اعتبار سے ''قولی'' اور سرّ احدی میں موجود اسماء ذاتیہ کے اظہار کرنے کے اعتبار سے فعلی ہے اور حالی کا حال تو معلوم ہے۔

پس خدا تعالیٰ حامد ہے زبان ذات سے اور اس کا محمود (مورد حمد) ذات ہے اور وہ حامد ہے زبان اسماء سے اور اس کا محمود ذات واسماء ہیں اور وہ حامد ہے زبان اعیان سے اور اس کا محمود ذات واسماء اور اعیان ہیں اور یہ سب کے سب حضرت جمعی وتفصیلی میں ہیں بلکہ سب کے سب حامد اور محمود ہیں یہاں تک کہ ذات، حامد اسماء واعیان ہے جیسا کہ اولی الابصار وارباب قلوب سے پوشیدہ نہیں ہے۔[1]

تمام محامد کا ذات حق تعالیٰ سے اختصاص

اس کا قول: {الحَمْدُلله} یعنی حمد وستائش کی تمام اقسام، ذات مقدس الوہیت سے مختص ہیں ۔ جان لو کہ اے عزیز کہ اس کلمہ شریفہ کے تحت میں توحید خاص، بلکہ اخصّ خواص کا سرّ ہے اور تمام حمد کرنے والوں کی محامد کا حق تعالیٰ سے مختص ہونا

---

١ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۴١۔

برہان کے اعتبار سے ارباب حکمت اور امامان فلسفہ عالیہ کے نزدیک واضح وآشکار ہے اس لئے کہ یہ بات برہان سے ثابت ہے کہ سارا دار تحقق، حضرت حق کا ظل منبسط اور فیض مبسوط ہے اور تمام ظاہری وباطنی نعمتیں چاہے وہ ظاہر کے اعتبار سے اور عام لوگوں کی نظر میں جس منعم کی ہوں وہ حق تعالیٰ جل وعلا کی طرف سے ہیں اور موجودات میں سے کسی کی اس میں شرکت نہیں ہے یہاں تک کہ شرکت اعدادی بھی فلسفہ عامیہ والوں کے نزدیک ہے نہ کہ فلسفہ عالیہ والوں کے یہاں تو چونکہ حمد، نعمت، انعام اور احسان کے مقابل میں ہوتی اور دار تحقق میں حق کے سوا کوئی منعم نہیں ہے لہٰذا تمام محامد (تعریفیں) اسی سے مختص ہیں ؛ نیز کوئی جمال اور جمیل اس کے جمال اور اس کے علاوہ نہیں ہے لہٰذا تمام مدائح بھی اسی کی طرف بازگشت کرتے ہیں -

دوسرے لفظوں میں ؛ ہر حامد ومادح کی ہر حمد ومدح اس جہت سے نعمت وکمال کے مقابل میں ہے اور محل ومورد نعمت وکمال جو کہ اس کی تنقیص وتحدید کرتا ہے وہ کسی طرح سے ثنا وستائش میں دخالت نہیں رکھتی ہے، بلکہ منافی ومتضاد ہے۔ پس تمام محامد ومدائح اس حظ ربوبیت کی طرف جو کہ کمال وجمال سے رجوع کرتے ہیں نہ کہ حظ مخلوق کی طرف جو کہ نقص وتحدید ہے۔

دوسرے لفظوں میں ؛ وہ فطرت الٰہیہ کہ جس کے اوپر تمام خلائق مخلوق ہیں کامل کی ثناء اور منعم کا شکر وحمد ہے، نیز فطرت الٰہیہ ہے نقص، ناقص اور منقِّص نعمت سے نفرت کرنا اور چونکہ ہر نقص کے شائبہ سے پاک نعمت مطلقہ اور ہر عیب سے مبرا جمال وکمال تامّ وتمام، حق تعالیٰ سے مخصوص ہے اور دیگر موجودات، نعمت مطلقہ اور جمال مطلق کی تنقیص وتحدید کرتے ہیں نہ کہ تزئید وتائید، لہٰذا سارے خلائق کی فطرت، ذات مقدس حق تعالیٰ کی ثنا خواں اور ستائش گر ہے اور دوسرے موجودات سے متنفر ہے مگر وہ وجودات جو ممالک کمال اور شہرہائے عشق میں سیر وسلوک کے باعث، ذات ذو الجلال میں فنا ہوگئے ہیں کہ ان سے عشق ومحبت اور ان کی ثناء وستائش، عین حق سے عشق ومحبت اور اس کی ثناء وستائش ہے ''حبّ خاصان خدا حبّ خدا است''۔

یہاں تک جو کچھ بیان ہوا وہ بھی متوسطین کے مقامات کے اعتبار سے ہے کہ جو ابھی حجاب کثرت میں ہیں اور شرک خفی واخفیٰ کے تمام مراتب سے مبرا نہیں ہوئے ہیں اور نہ ہی مراتب خلوص واخلاص کے کمال پر پہنچے ہیں لیکن بعض خاص حالات میں فانی قلوب والے افراد کے عرفان کے حساب سے ساری نعمتیں اور تمام کمال وجمال وجلال، تجلی ذاتی کی صورت ہے اور کل کے کل محامد ومدائح، حق تعالیٰ کی ذات

مقدس سے مربوط ومتعلق ہیں، بلکہ مدح وحمد اسی کی طرف سے اسی کے حق میں ہے۔[1] چنانچہ اسی معنی کی طرف اشارہ ہے {الحَمْدُ للهِ} سے {بِسْمِ اللهِ} کا متعلق ہونا۔[2]

تمام محامد کا حمد حق کی طرف پلٹنا

الحمد الله یعنی تمام محامد عالم اور ہر کمال، ہر حمد اور ہر ستائش اس پر واقع ہوتی اور اسی کیلئے ہوتی ہے انسان خیال کرتا ہے کہ جو کھانا کھا رہا ہے وہ اسی کی تعریف کر رہا ہے کہ کتنا لذیذ کھانا ہے، یہ خدا کی حمد ہے، آدمی جانتا نہیں ہے یا وہ کہتا ہے کہ یہ کتنا اچھا آدمی ہے! کتنا بڑا فلسفی اور دانشور ہے! یہ خدا کی ثناء ہے، خود آدمی اسے نہیں جانتا ہے، کیوں؟ اس لئے کہ وہ فلسفی اور دانشور اپنا کچھ نہیں رکھتا ہے، جو کچھ ہے اس کا جلوہ ہے، اس نے جس بات کا ادراک بھی کیا ہے اس عقل سے ادراک کیا ہے جو اس کا جلوہ ہے، خود ادراک اس کا جلوہ ہے، خود ادراک کرنے والا (مدرِک) اس کا جلوہ ہے، ہر چیز اس کی ہے، آدمی خیال کرتا ہے کہ مثلاً یہ فرش اس کا ہے اور اس کی تعریف کرتا ہے یا فلاں آدمی کا ہے اور تعریف کرتا ہے، کوئی حمد غیر خدا کیلئے واقع نہیں ہوتی ہے، کوئی ستائش غیر خدا کیلئے واقع نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ آپ جس کی تعریف کرتے ہیں اس وجہ سے کرتے ہیں کہ اس میں کچھ ہے لہذا تعریف کرتے ہیں، عدم کی آپ کبھی تعریف نہیں کرتے ہیں، ایک چیز جو اس کے اندر ہے اس کی وجہ سے تعریف کرتے ہیں، جو کچھ ہے اس کا ہے، جو تعریف آپ کرتے ہیں، وہ اس کی تعریف ہے اور جو حمد وثنا کرتے ہیں، اس کی کرتے ہیں ۔

الحمداللہ یعنی ہر حمد، جو بھی حمد ہے، حقیقت حمد، اس کیلئے ہے، ہم خیال کرتے ہیں کہ ہم کچھ رکھتے ہیں، زید کی تعریف کرتے ہیں، عمرو کی تعریف کرتے ہیں، ہم خیال کرتے ہیں کہ ہم کچھ رکھتے ہیں، نور آفتاب کی، نور ماہتاب کی تعریف کرتے ہیں، اس وجہ سے کہ نہیں جانتے ہیں، چونکہ ہم واقعیت سے محجوب ہیں لہذا خیال کرتے ہیں کہ کچھ رکھتے ہیں اور اس کی تعریف کرتے ہیں لیکن جب پردہ اٹھا دیا جائے گا تو ہم دیکھیں گے کہ نہیں، ساری تعریفیں، اس کی ہیں، اس میں اس کا جلوہ ہے جو آپ اس کی تعریف کرتے ہیں ۔

---

١ . بسمہ تعالیٰ

اور جان لینا چاہیے کہ تمام محامد یا جنس حمد کا اختصاص، الف ولام میں دو احتمال کی بنیاد پر فلسفی سببیّت کے ساتھ تضاد رکھتا ہے چاہے سببیّت اپنے دقیق معنی میں کیوں نہ ہو اور لسان قرآن وعرفان اولیاء (علیہم صلوات اللہ) سے ہٹ کر اس کی توجیہ نہیں کی جا سکتی ہے۔

٢ . آداب الصلاۃ، ص ٢٥١۔

{اللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[1] جو خوبی ہے اس کی ہے، تمام کمالات، اس کے ہیں، اس کے ہیں یعنی اسی کا جلوہ ہیں ۔[2]

مدح کا غیر خدا سے تعلّق نہ ہونا

سورۂ حمد میں تمام معارف ہیں ۔ البتہ جو شخص نکتہ سنج ہے اسے اس میں تامل وتدبر کرنا چاہیے، اچھا ہم تو اس کے اہل نہیں ہیں، ہم کہتے ہیں کہ ''الحمداللہ'' یعنی سزاوار ہے {الحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعالَمِيْن} یعنی خدا سزاوار ہے کہ تمام تعریفیں اس کیلئے ہوں لیکن قرآن یہ نہیں کہتا ہے، قرآن کہتا ہے کہ اصلاً کہیں کوئی حمد واقع نہیں ہوتی ہے مگر خدا کیلئے۔ وہ جو بت پرست ہے اور اس کی حمد ہے وہ بھی خدا کیلئے ہے، وہ خود نہیں جانتا ہے، اشکال، نہ جاننے اور ہماری جہالت میں ہے، جو کہتا ہے { اِيٰاکَ نَسْتَعِيْنُ} اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم سب ان شاء اللہ تجھ سے مدد چاہتے ہیں وغیرہ، نہیں ! بلکہ بالفعل ایسا ہے کہ غیر خدا سے اصلاً استعانت نہیں ہے، اصلاً کوئی دوسری قدرت نہیں ہے، ہم قدرت خدا کے علاوہ کون سی قدرت رکھتے ہیں؟ کیا جو تمہارے پاس ہے وہ خدا کی قدرت سے الگ ہے؟ یہ نہیں ہے کہ ہم انشاء اللہ عبادت کرتے ہیں خدا کیلئے، انشاء اللہ استعانت کرتے ہیں خدا سے، اصلاً واقعیت ایسی ہے واقعیت یہ ہے کہ عبادت، غیر خدا کی اور مدح اصلاً دنیا میں غیر خدا کی واقع نہیں ہوتی ہے، کوئی مدح ہو، یہ جو لوگ مثلاً شیاطین اور سلاطین وغیرہ کی مدح کرتے ہیں یہ نہیں سمجھتے ہیں کہ یہ سب خدا کی مدح ہے یہ اس سے غفلت رکھتے ہیں لیکن مدح، کمال کی ہوتی ہے؛ مدح، نقص کی نہیں ہوتی ہے؛ مدح، کمال کی خاطر ہوتی ہے اور جو کوئی جس سے بھی استعانت کرتا ہے وہ خدا سے استعانت ہے۔[3]

تہلیل اور معبود غیر حق کی نفی

... ''تہلیل''... کے کئی مقامات ہیں: ایک الوہیت فعلیہ کی نفی کا مقام ہے اور ایک معبود غیر حق کی نفی کا مقام ہے اور ''لاَ إلٰهَ إلاَّ اللّٰهُ'' یعنی ''لاَ مَعْبُودَ سِوَى اللّٰه'' اس بنا پر، مقام ''تہلیل'' مقام ''تحمید'' کا نتیجہ ہے، کیونکہ اگر حمد، ذات مقدس حق میں منحصر ہو تو عبودیت بھی اپنا بار اسی مقام مقدس میں ڈالتی ہے اور ساری عبودیتیں جو مخلوق، مخلوق کی کرتا ہے کہ جو سب حمد کی رؤیت کیلئے ہوتی ہیں، منتفی ہوجاتی ہیں ۔ پس

---

۱ ۔ سورۂ نور، ۳۵۔

۲ ۔ تفسیر سورۂ حمد، ص۱۰۳۔

۳ ۔ صحیفہ امام، ج۱۹، ص۳۶۳۔

گویا سالک یہ کہتا ہے کہ چونکہ تمام محامد، حضرت حق میں منحصر ہیں لہٰذا عبودیت بھی اسی میں منحصر ہونا چاہیے، اسی کو معبود ہونا چاہیے اور سارے بت توڑ دیئے جانے چاہئیں اور ''تہلیل'' کے اوربھی مقامات ہیں کہ جو اس مقام کے مناسب نہیں ہیں ۔[۱]

توحید عبادی، توحید در ذات وافعال کا ثمرہ

جان لو اے عزیز کہ جب طریق معرفت کے سالک بندہ نے تمام محامد ومدائح کو ذات مقدس حق سے مختص جان لیا، قبض وبسط وجود کو اس کی طرف سے مان لیا، زمام امور کو اول وآخر اور مبدأ ومنتہیٰ میں اس کے دست مالکیت میں مان لیا اور اس کے دل میں توحید ذات وافعال کی تجلی ہوگئی تو وہ عبادت واستعانت کو حق میں منحصر کرتا، سارے دار تحقق کو طوعاً یا کرہاً ذات مقدس کا خاضع پاتا اور دار تحقق میں کسی قادر کو نہیں دیکھتا ہے کہ اعانت کی اس کی طرف نسبت دے سکے۔

بالجملہ؛ {إِيَّاكِ نَعْبُدُ وَإِيَّاکَ نَسْتَعِيْنُ} الحمد اللہ کے متفرعات میں سے ہے کہ جو توحید حقیقی کی جانب اشارہ ہے اور جس شخص کے دل میں حقیقت توحید نے جلوہ نہیں کیا ہے اور اس نے اپنے قلب کو مطلق شرک سے پاک نہیں کیا ہے اس کے {إِيَّاکَ نَعْبُدُ} میں حقیقت نہیں ہے وہ عبادت واستعانت کو حضرت حق میں منحصر نہیں کرسکتا ہے اور خدا بین اور خدا خواہ نہیں ہوسکتا ہے اور جب توحید کا اس کے قلب میں جلوہ ہوگیا تو اس کے جلوہ کے بقدر، وہ موجودات سے منصرف اور عز قدس حق سے متعلق ہوجاتا ہے یہاں تک کہ مشاہدہ کرتا ہے کہ {إِيَّاکَ نَعْبُدُ وَإِيَّاکَ نَسْتَعِيْنُ} اسم اللہ پر واقع ہوتا ہے اور {أَنْتَ كَمٰا أَثْنَيْتَ عَلىٰ نَفْسِکَ} (تو ویسا ہے جیسا کہ تو نے خود اپنی ثنا کی ہے) کے بعض حقائق اس کے قلب میں تجلی کرتے ہیں ۔[۲]

تسبیح کی حقیقت

''تسبیح''۔۔ تحمید وتہلیل کے ساتھ توصیف سے تنزیہ کو کہتے ہیں کہ جو مقامات شاملہ میں سے ہے اور بندۂ سالک کو تمام عبادتوں میں اس کی جانب متوجہ رہنا چاہیے اور اپنے دل کو حق کی توصیف وثنا خوانی ادعا سے بچانا چاہیے، یہ گمان نہ کرے کہ عبد کیلئے حق عبودیت کو انجام دینا ممکن ہے، چہ جائیکہ حق ربوبیت کو انجام دینا کہ جس

---

۱ ۔آداب الصلاۃ، ص ۳۲۷۔

۲ ۔آداب الصلاۃ، ص ۲۲٦۔

سے اولیاء کاملین کی چشم امید منقطع اور بزرگان اصحاب معرفت کا دست طمع جس کے دامن تک رسائی سے کوتاہ ہے ''عنقاء شکار کس نشود دام باز گیر''۔[1]، [2]

تمام موجودات حق تعالیٰ کے تسبیح خواں

مدارک ائمہ برہان اور قلوب اصحاب عرفان میں یہ بات واضح وروشن ہے کہ تمام دائرۂ وجود (ملک سے لے کر ملکوت اور ظاہر سے لے کر باطن تک) حیوانی بلکہ انسانی حیات شعوری ادراکی رکھتا اور شعور وادراک کی روسے حق تعالیٰ کا حامد وتسبیح خواں ہے اور تمام موجودات خصوصاً نوع انسانی کی فطرت میں مقدس کامل اور جمیل مطلق کے روبرو خضوع کرنا ثبت ہے اور ان کی پیشانی اس کے آستانہ قدس میں خاک پر ہے جیسا کہ قرآن شریف میں فرماتا ہے: {وَإِنْ مِنْ شَيئٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيْحَهُمْ}[3] اور دیگر آیات کریمہ اور احادیث معصومین (ع) کہ جو اس لطیفہ الٰہیہ سے مملو ہیں متین حکمتی برہان کی موید ہیں ۔[4]

موجودات کی تسبیح نطقی، ارادی وشعوری

پہلی آیت کریمہ[5] تمام موجودات حتی کہ نبات وجمادات کی تسبیح پر دلالت کرتی ہے اور اسے ذوی العقول سے مخصوص قرار دینا ارباب عقول کی عقول کا احتجاب ہے اور بالفرض اگر یہ آیت کریمہ قابل تاویل ہو تو دوسری آیات کریمہ اس تاویل کے قابل نہیں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَسْجُدُ لَہُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيْرُ مِنَ النَّاس} ۔[6]

اسی طرح ''تسبیح'' کی تاویل، تسبیح تکوینی یا فطری سے، تاویل بعید اور بارد ہے اور اخبار کریمہ وآیات کریمہ اسے رد کرتی ہیں، اس کے ساتھ ساتھ حکمتی برہان

---

۱ . یہ عنقاء کسی کا شکار بننے والا نہیں ہے لہذا جال واپس لے جاؤ۔ حافظ شیرازیؒ۔

۲ . آداب الصلاۃ، ص ۳۷۰۔

۳ . سورۂ اسراء، ۴۴۔

۴ . آداب الصلاۃ، ص ۲۷۹۔

۵ . سورۂ حدید، ۱۔

۶ . ''کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جو بھی آسمانوں ور زمین میں ہیں اور سورج، چاند، ستارے، پہاڑ، درخت، جانور اور بہت سارے لوگ خدا کا سجدہ کرتے ہیں'' سورۂ حج، ۱۸۔

متین ودقیق اور عرفانی مشرب شیریں تر کے خلاف ہے اور تعجب ہے حکیم بزرگ، دانشمند کبیر صدر المتألہین ؒ سے کہ وہ تسبیح کو ان موجودات کے سلسلہ میں تسبیح نطقی نہیں مانتے ہیں اور بعض جمادات جیسے سنگریزہ کے نطق کو ان کے احوال کے مطابق، اصوات والفاظ کو نفس مقدس ولی کے ایجاد کرنے کی قسم سے جانتے ہیں اور بعض اہل معرفت کے قول کو کہ جو تمام موجودات کو حیات نطقی کا حامل مانتے ہیں وہ خلاف برہان اور تعطیل ودوام قسر کا ملازم سمجھتے ہیں ؛[1] جبکہ ان کا یہ فرمودہ خود انہیں بزرگوار کے اصول کے خلاف ہے اور ہرگز یہ قول کہ جو صریحاً حق ہے اور عرفان کا لبّ لباب ہے کسی مفسدہ کا مستلزم نہیں ہے اور اگر خوف تطویل نہ ہوتا تو ہم تحریر مقدمات کے ساتھ اس کی تشریح کرتے لیکن سر دست، اجمالی اشارہ پہ قناعت کرتے ہیں ۔

ہم سابق میں بھی اس مطلب کی جانب اشارہ کرچکے ہیں کہ حقیقت وجود، عین شعور، علم، ارادہ قدرت، حیات ودیگر شئون حیاتیہ ہے یہاں تک کہ اگر کسی شے میں مطلقاً علم وحیات نہ ہو تو وہ وجود نہیں ہے اور جو شخص اصالت وجود کی حقیقت اور اس کے اشتراک معنوی کو ذوق عرفانی کے ساتھ درک کر لے وہ ذوق یا علم کی روسے تصدیق کرے گا کہ تمام موجودات میں تمام شئون حیاتیہ جیسے علم، ارادہ اور تکلّم وغیرہ کے ساتھ حیات، جاری وساری ہے اور اگر معنوی ریاضتوں سے مقام مشاہدہ ومعائنہ کا حامل ہوگیا تو پھر موجودات کی تسبیح وتقدیس کا زمزمہ عیاناً مشاہدہ کرے گا اور ابھی یہ مادہ وطبیعت کا نشہ جس نے آنکھ، کان اور ہمارے دیگر حواس کو سن کر رکھا ہے اجازت نہیں دیتا ہے کہ ہم حقائق وجودیہ اور ہویات عینیہ سے آگاہی حاصل کرسکیں اور جس طرح ہمارے اور حق کے درمیان ظلمانی ونورانی حجابوں کا فاصلہ ہے اسی طرح ہمارے اور دیگر موجودات حتی کہ اپنے نفس کے بیچ حجابوں کا فاصلہ ہے جو ہمیں ان کے حیات، علم اور دیگر شئون سے محجوب کئے ہوئے ہے لیکن تمام حجابوں سے زیادہ سخت افکار محجوبہ کی روسے حجاب انکار ہے کہ جو انسان کو ہر چیز سے روک دیتا ہے اور ہم جیسے محجوبین کیلئے سب سے بہتر ذریعہ، اولیاء خدا کی احادیث اور آیات خدا کو تسلیم کرنا ان کی تصدیق کرنا اور تفسیر بالآراء وتطبیق بالعقول الضعیفۃ کے باب کو بند کرنا ہے۔

بالفرض ممکن ہو کہ ہم آیات ''تسبیح'' کو تسبیح تکوینی بارد یا تسبیح شعوریٔ فطری سے تاویل کریں لیکن اس آیہ کریمہ {قالَتْ نَمْلَةٌ يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمانُ وَجُنُودُهُ وَہُمْ لا يَشْعُرُونَ} [2] کے ساتھ ہم کیا کریں گے؟ یا پرندہ کی داستان

---

۱ . شرح اصول کافی، ص۲۴۸، کتاب التوحید، باب النسبۃ، ح ۳۔

۲ . ''چیونٹی نے کہا: اے چیونٹیو! اپنی اپنی بلوں میں چلی جاؤ تاکہ تمھیں سلیمان اور ان کا لشکر لا علمی میں پامال نہ کردیں'' سورۂ نمل، ۱۸۔

کو جو شہر سبا سے حضرت سلیمان (ع) کیلئے خبر لایا کیا کرنا چاہیے؟ اور وہ روایات جو متفرق ابواب میں اہل بیت عصمت وطہارت (ع) سے وارد ہوئی ہیں اور کسی طرح ان تاویلات کو قبول نہیں کرتی ہیں، ان کے ساتھ ہم کیا کرسکتے ہیں؟

بالجملہ؛ اشیاء میں حیات کے سریان اور ان کی تسبیح شعوریٔ علمی کو ضروریات فلسفہ عالیہ اور مسلّمات ارباب شرائع وعرفان میں محسوب کرنا چاہیے لیکن ہر موجود کی تسبیح کی کیفیت اور خاص اذکار جو ہر ایک سے اختصاص رکھتے ہیں اور یہ بات کہ صاحب ذکر جامع، انسان ہے اور دیگر موجودات اپنی نشأت کی مناسبت سے ذکر رکھتے ہیں، اس کے اجمال کی ایک علمی وعرفانی میزان ہے جو علم اسماء سے متعلق ہے اور اس کی تفصیل، ان علوم کشفی عیانی سے مربوط ہے کہ جو اولیاء کُمّل کے خصوصیات سے تعلق رکھتے ہیں ۔[1]

کیفیت تسبیح کا تناسب، مقدار ادراک اور وسعت وجود کے ساتھ

یہی موجودات سافل جو کہ انسان سے پست تر، حیوان سے پست تر اور موجودات ناقص ہیں ان میں بھی وہ تمام کمالات منعکس ہیں ۔ البتہ ان کے اپنے وجود کے بقدر، یہاں تک کہ وہ ادراک بھی رکھتے ہیں وہی ادراک جو انسان میں ہے ان کے اندر بھی ہے {إِنْ مِنْ شَيئٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيْحَهُمْ} بعض افراد اس جہت سے کہ وہ نہیں جانتے تھے کہ ایک موجود ناقص بھی ادراک کا حامل ہوسکتا ہے اسے اس بات پہ حمل کرتے تھے کہ یہ تسبیح تکوینی ہے حالانکہ آیت دوسری بات بیان کر رہی ہے، تسبیح تکوینی کو ہم جانتے ہیں کہ یعنی یہ بھی موجودات ہیں اور ایک علت رکھتے ہیں، نہیں ! مسئلہ یہ نہیں ہے، وہ تسبیح کرتے ہیں ۔

روایات میں بعض موجودات کی تسبیح کو بھی بیان کیا گیا ہے کہ وہ کیا ہے؟ اس سنگریزہ کی تسبیح کے مسئلہ میں جو رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ میں تھا، لوگوں نے سنا کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، ایک ایسی تسبیح ہے کہ جس سے ما وشما کے کان اجنبی ہیں، وہ نطق ہے، حرف ہے، زبان ہے لیکن نہ وہ زبان ہماری زبان ہے اور نہ اس کا نطق ہمارا نطق ہے۔ البتہ ادراک ہے مگر اس کی اپنی وسعت وجودی کے بقدر، ادراک ہے۔[2]

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۶۵۴۔

۲ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۹۸۔

قرب نوافل وفرائض کا مقام، حاصل عبادت

... کیونکہ فتح کے وقت ظاہر ہوتا ہے کہ تجلی کرنے والا حق، اس بندہ کے ادراک کرنے کا ذریعہ ہے جس کیلئے تجلی واقع ہوئی ہے، اس بنا پر وہ میرے ذریعہ سنتا اور میرے ذریعہ دیکھتا ہے۔

قولہ: إنّ الحقّ المتجلّی آلۃ؛ الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ''تجلی کرنے والا حق ذریعہ ہے'' تو عبد جب حق میں فنا ہوجاتا ہے تو حق اس کا کان، آنکھ اور ہاتھ ہوجاتا ہے اور بندہ کا اپنا کان اور آنکھ نہیں رہ جاتے ہیں اور یہی وہ قرب نوافل ہے جو سالک مجذوب کیلئے حاصل ہوتا ہے اور جس کی طرف حدیث قدسی میں اشارہ کیا گیا ہے کہ ''بندہ نوافل کے ذریعہ میرا تقرب حاصل کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ میں اسے دوست رکھنے لگتا ہوں'' اور جب بندہ اللہ کی توفیق شامل حال ہونے سے بقائے خدا کے ساتھ باقی ہوگیا تو وہ حق کا سمع وبصر ہوجاتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے ذریعہ سے سننے اور دیکھنے لگتا ہے، کیونکہ اس کا مقام اپنے نفس کی مملکت کی طرف پلٹنے کے وقت اللہ کی مشیت ظاہرہ کا مقام ہوتا ہے اور یہی وہ قرب فرائض ہے جو مجذوب سالک کیلئےحاصل ہوتا ہے اور جس کی طرف معصومؑ کے اس ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے کہ ''خدا کی رضا، ہم اہل بیت کی رضا ہے''[1] نیز معصومؑ کا یہ ارشاد کہ ''میں ید اللہ اور عین اللہ ہوں''[2] اور دیگر تعبیرات وارشادات اور مولوی نے اپنی مثنوی میں مقام اول کی طرف اپنے اس بیان سے کہ ''عبادت سے اللہ ہوا جاسکتا ہے'' اور دوسرے مقام کی طرف اپنے اس بیان سے کہ ''نہیں، موسیٰ کلیم اللہ ہوا جاسکتا ہے'' اشارہ کیا ہے۔[3]

شرک عبادی اور اسکی قسمیں

عبادت میں شرک کی حقیقت

عبادت میں شرک کی جامع تعریف جو اس کے تمام مراتب کو شامل ہو عبادت میں غیر حق کی رضا کو داخل کرنے سے عبارت ہے خواہ وہ اپنی رضا ہو یا اپنے علاوہ کسی اور کی۔ ہاں ! اتنا ضرور ہے کہ اگر اپنی رضا کے علاوہ دوسروں کی رضا ہو تو یہ شرک ظاہر اور ریائے فقہی ہے اور اگر اپنی رضا ہو تو یہ شرک خفی باطنی ہے اور اہل معارف کی نظر میں باطل اور بے کار ہے اور درگاہ حق میں مقبول نہیں ہے، مثلاً جو شخص روزی میں وسعت کیلئے نماز شب پڑھتا ہے یا رفع بلیات کیلئے صدقہ دیتا ہے یا مال میں زیادتی کیلئے زکات دیتا ہے یعنی یہ سب کچھ حق تعالیٰ کیلئے کرتا ہے اور

---

۱ . لہوف، ص۳۳۔

۲ . اختصاص، ص۲۴۸۔

۳ . تعلیقات علیٰ شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۱۔

اس کی عنایت سے ان امور کو چاہتا ہے تو یہ عبادت اگرچہ صحیح اور مجزی ہے اور اجزا وشرائط شرعیہ کے ساتھ بجا لانے پر یہ آثار بھی اس پر مرتب ہوتے ہیں لیکن یہ حق تعالیٰ کی عبادت نہیں ہے، نیز صادقانہ نیت اور خالصانہ ارادہ کی حامل نہیں ہے، بلکہ یہ عبادت دنیا کو آباد کرنے اور مطلوبات نفسانیہ دنیویہ تک پہنچنے کیلئے ہے لہذا اس کا عمل، مثاب نہیں ہے اور اگر عبادت، خوف جہنم اور شوق بہشت کیلئے ہو تو بھی حضرت حق کیلئے خالص نہیں ہے اور اس میں نیت صادقانہ نہیں رکھتا ہے، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ عبادتیں خالص شیطان اور نفس کیلئے ہیں اور اس طرح کی عبادتیں کرنے والے انسان نے رضائے حق کو کسی صورت سے ان عبادتوں میں داخل نہیں کیا ہے کہ شراکت کہی جاسکے بلکہ اس نے صرف بڑے بت کی پرستش کی ہے ''مادر بتہا بت نفس شما است''۔[1]

اس طرح کی عبادتوں کو حق تعالیٰ نے ہماری کمزوری اور اپنی وسیع رحمت کے باعث ایک دفعہ میں قبول فرمایا ہے یعنی ان کے اوپر آثار مرتب فرمائے اور ان کے مقابل میں عنایات قرار دیئے ہیں کہ اگر انسان ظاہری شرائط، اقبال وحضور قلب اور شرائط قبول کے ساتھ انہیں انجام دے تو وہ تمام آثار ان پر مرتب ہوں گے اور وہ تمام وعدے پورے ہوں گے۔[2]

قلب میں شیطان کا تصرف

جب تک اعضاء اور قلب، شیطان یا نفس کے تصرف میں ہیں، معبد حق اور جنود الٰہیہ (اللہ کے سپاہی) غصب شدہ ہیں اور ان کے اندر حق تعالیٰ کی عبادت انجام نہیں پاتی ہے، بلکہ تمام عبادتیں شیطان یانفس کیلئے واقع ہوئی ہیں وہ جس مقدار میں جنود شیطان کے تصرف سے خارج ہوں گی اسی مقدار میں جنود رحمن کے تصرف میں داخل ہوں گی۔[3]

---

۱ . مولویؒ کا پورا شعر یہ ہے:
مادر بت ہا بت نفس شما است　　زآنکہ آن بت مار واین بت اژدہا است
(سارے بتوں کی ماں تمہارے نفس کا بت ہے، کیونکہ وہ بت سانپ اور یہ بت اژدہا ہے)
۲ . شرح چہل حدیث، ص ۳۲٦۔
۳ . سرّ الصلاۃ، ص ٦۰۔

قلب کا غیر معبود حقیقی کی طرف متوجہ ہونا

چونکہ مشرک کا دل، عبادت وخضوع میں غیر معبود حقیقی اور غیر کمال مطلق کی طرف متوجہ ہوتا ہے لہٰذا اس کے دل میں دو خاصیت اور خصوصیت ہوتی ہے: ایک صادقانہ خضوع اور دوسرے یہ کہ یہ خضوع چونکہ نقائص اور مخلوقات سے متعلق ہے لہٰذا ان کے قلوب کے نقص وکدورت کا باعث ہوتا ہے اسی وجہ سے ان کے دل منکوس (اوندھے) ہوتے ہیں ۔[1]

غیر حق پہ اعتماد اور تکیہ کرنا

شرک خفی سے متعلق ہے اسباب پر اعتماد کرنا اور غیر حق کی طرف مائل ہونا یہاں تک کہ روایت میں وارد ہوا ہے کہ کسی بات کے ذہن میں یاد رہنے کیلئے انگوٹھی تبدیل کرنا شرک خفی ہے؛[2] اور غیر حق کا دل میں گزر ہونا شرک خفی شمار ہوتا ہے اور اخلاص نیت، غیر حق کو اس ذات مقدس کی منزل گاہ سے خارج کرنا ہے، اسی طرح شک کے بھی مراتب ہیں کہ بعض کو شک جلی اور بعض کو شک خفی کہنا چاہیے کہ جو ضعف اور نقص ایمان سے حاصل ہوتا ہے، غیر حق پر مطلق اعتماد اور مخلوق کی طرف رخ کرنا ضعف یقین اور ایمان کی کمزوری ہے۔ چنانچہ امور میں تزلزل بھی اسی کا حصہ ہے اور شک کا خفی ترین مرتبہ، توحید میں تلوّن اور عدم تمکّن کی حالت ہے تو توحید حقیقی، اضافات، تعینات اور کثرات کے ساقط کرنے سے عبارت ہے یہاں تک کہ کثرات اسمائی وصفاتی کا ساقط کرنا اور توحید میں تمکّن، شک سے رہا ہونا ہے اور ’’قلب سلیم‘‘ وہ قلب ہے جو مطلق شرک وشک سے خالی ہو۔[3]

حبّ دنیا اور حبّ نفس

اعمال کو تمام مراتب شرک وریا وغیرہ سے خالص کرنے کا طریقہ، نفس اور اس کے ملکات کی اصلاح میں منحصر ہے کہ وہی تمام اصلاحات کا سرچشمہ اور سارے مدارج

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۵۳۴۔

۲ . قال أبو عبد الله (ع):{إنّ الشّرک أخفیٰ من دبیب النّمل۔ وقال: منہ تحویلُ الخاتم لیذْکر الحاجة وشْبہُ ہٰذا } امام صادقؑ نے فرمایا: یقینا شرک چیونٹی کے رینگنے سے زیادہ مخفی ہوتا ہے اور فرمایا: شرک خفی سے ہے انگوٹھی کو بدلنا تاکہ بات یاد رہے وغیرہ۔ معانی الاخبار، ص ۳۷۹، باب النوادر، ح ۱؛ وسائل الشیعہ، ج ۳، ص ۴۰۹، کتاب الصلاة، باب احکام الملابس، باب ۶۱۔

۳ . شرح چہل حدیث، ص ۳۲۷۔

وکمالات کا منبع ہے۔ چنانچہ اگر انسان حبّ دنیا کو علمی وعملی ریاضتوں کے ذریعہ دل سے خارج کردے تو دنیا اس کا انتہائی مقصود نہ ہوگی اور اس کے اعمال شرک اعظم سے کہ جو اہل دنیا کی نظروں کو جذب کرنا اور ان کی نظر میں موقعیت ومنزلت کا حاصل ہونا ہے، خالص ہوجائیں اور اس کی جلوت وخلوت اور سرّ وعلن یکساں ہوجائیں اور اگر نفسانی ریاضتوں سے حبّ نفس کو دل سے نکالنے پر قادر ہوجائے تو جس قدر دل، خود خواہی سے خالی ہوگا اسی قدر خدا خواہ ہوگا اور اس کے اعمال، شرک خفی سے بھی خالص ہوجائیں گے اور جب تک حبّ نفس دل میں ہے اور انسان نفس کے تاریک گھر میں ہے، مسافر الی اللہ نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ مخلد الی الارض (زمین کی طرف جھکنے والا) ہوگا۔[1]

غیر وغیریت کی طرف توجہ

غیر اور غیریت کی طرف بے شائبہ توجہ، عشق ومحبت کے مذہب میں شرک ہے۔[2]

شرک خفی کی دقیق اور خفی قسم

--- ان کے قول کی بنا پر حق تعالیٰ سے محامد کا مختص ہونا بھی کوئی وجہ نہیں رکھتا ہے، کیونکہ اس مسلک کی بنا پر دیگر موجودات کیلئے تصرفات واختیارات اور جمال وکمال ہیں کہ جو لائق مدح وحمد ہیں، بلکہ احیاء واماتہ اور رزق وخلق، حق وخلق کے مابین امور مشترک ہیں اور یہ امور اہل اللہ کی نظر میں شرک ہیں اور روایات میں ان امور کو شرک خفی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ کسی بات کے یاد رہنے کیلئے انگوٹھی گھمانا شرک خفی شمار کیا گیا ہے۔

بالجملہ؛ {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ} الحمد اللہ کے متفرعات سے ہے کہ جو توحید حقیقی کی طرف اشارہ ہے اور جس کے دل میں حقیقت توحید نے جلوہ نہیں کیا اور اپنے قلب کو مطلق شرک سے پاک نہیں کیا، اس کا {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} حقیقت نہیں رکھتا ہے؛ وہ عبادت واستعانت کو حضرت حق میں منحصر کرنے پر قادر نہیں ہے اور خدا بین اور خدا خواہ نہیں ہوسکتا ہے۔[3]

---

١ . شرح چهل حدیث، ص ٣٣٢۔

٢ . شرح چهل حدیث، ص ٥٠٦۔

٣ . آداب الصلاة، ص ٢٤٤۔

کثرت فعلی اور آئینہ مخلوقات میں حق کا مشاہدہ

خواص اہل معرفت سے تعلق رکھنے والے ارباب ایمان، مقام ربوبیت کے شیفتہ اور جمال جمیل کےعاشق ہیں جو چشم قلب اور معرفت باطن سے تمام موجودات کو جلوۂ حق دیکھتے اور تمام آئینوں میں اللہ کے نور کا مشاہدہ کرتے ہیں اور آیۂ کریمہ {اللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}[1] کو معنوی مشاہدہ اور سیر قلبی سے درک کرتے ہیں ؛ ''رَزَقَنَا اللّٰهُ وَإِیّاکُم'' (ہمیں اور آپ کو اللہ یہ مقام عنایت فرمائے)۔

اس احتمال کے ساتھ، عشاق وخواص کی اس جماعت کو دیا گیا تقویٰ کا حکم دوسروں سے بہت فرق رکھتا ہے اور ممکن ہے رؤیت کثرت سے اور آئینوں اور آئینہ بینوں سے تقویٰ ہو غیر کی طرف توجہ کرنے سے تقویٰ ہو (ہر چند کہ وہ خلق سے حق کی طرف توجہ کرنے کی صورت میں ہو) {مَا رَأَیْتُ شَیْئاً إلاّ وَرَأَیْتُ اللّٰهَ قَبْلَهُ وَمَعَهُ وَبَعْدَهُ}[2] سے تقویٰ ہو کہ جو خود خُلَّص اولیاء کا عام مقام ہے کہ جہاں ''شے'' کا معاملہ بیچ میں ہے، مشاہدۂ {اللّٰهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ} سے تقویٰ ہو {هُوَ مَعَکُمْ}[3] اور {وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ}[4] کے مشاہدہ سے تقویٰ ہو، شجرہ میں جمال حق کے جلوہ سے تقویٰ ہو اور اسی قبیل کے امور سے جو کہ خلق میں حق کی رؤیت سے متعلق ہیں اور اسی طرز پر ان چیزوں پہ نظر کرنے کا حکم کہ جنہیں ہم نے اپنے آئندہ کیلئے پیش کیا وہی خلق میں حق کا اور کثرت میں وحدت کا مشاہدہ ہے کہ جو دوسرے عوالم میں اپنے سے تناسب رکھنے والی صورت رکھتا ہے۔

--- وہ خُلّص اولیاء ہیں جو خلق میں حق کی اور کثرت فعلی میں جمال حضرت وحدت کی رؤیت سے گزر چکے ہیں اور ان کے مشاہدات کے آئینہ میں غبار خلق کا کوئی نشان نہیں ہے اور اس مرحلہ میں وہ شرک خفی سے رہائی پا چکے ہیں لیکن اسمائے حق کی تجلیات کو دل دے کر حضرت اسماء کے عاشق دلباختہ ہیں اور تجلیات اسمائیہ انہیں غیر سے فانی کردیتی ہیں اور اسماء کے جلوؤں کے سوا وہ کسی اور چیز کا مشاہدہ نہیں کرتے ہیں، اس احتمال میں، تقویٰ کا حکم، کثرات اسمائی، جلوات رحمانی ورحیمی ودیگر اسماء الٰہی کی رؤیت سے اتقاء ہے گویا انہیں پکار پکار کے کہہ رہا ہے کہ ازل سے لے کر ابد تک بس ایک ہی جلوہ ہے اور دوسرے فقرے اسی حکم کی

---

۱ . سورۂ نور، ۳۵۔

۲ . ''میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر یہ کہ اس سے پہلے ، اس کے ساتھ اور اس کے بعد خدا کو دیکھا'' علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹۔

۳ . سورۂ حدید، ۴۔

۴ . ''میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا'' سورۂ انعام، ۷۹۔

مناسبت سے تعبیر کئے جاتے ہیں اور اس سے جو گزر گئے تو پھر نہ تو شاہد ہے نہ مشاہدہ ہے نہ شہود ہے، بلکہ {ہُوَ} مطلق میں فنا ہے اور {لاٰ ہُوَ اِلاّٰ ہُوَ} ہے۔[1]

باب شرک کے شبہات اور ان کے جوابات

بعض امور کے شرک ہونے سے متعلق کچھ سوالات

کیا پیغمبر ؐ اور امام ؑ سے حاجت مانگنا، خاک شفا (تربت کربلا) سے شفا حاصل کرنا اور اس پہ سجدہ کرنا اور یہ گنبد اور بارگاہ بنانا شرک ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو بیان کیجئے اور اگر نہیں ہے تو ہم خواہشمند ہیں کہ پہلے شرک کے معنی بیان کیجئے تاکہ ہم دیکھیں کہ وہ شرک جس سے اسلام وقرآن نے اتنی لڑائی لڑی ہے مذکورہ باتوں سے کیا فرق رکھتا ہے؟

پہلے سوال کا جواب

یہ سوال چند حصوں میں تقسیم ہوتا ہے:

۱۔ پیغمبر وامام (ع) سے حاجت مانگنا شرک ہے یا نہیں؟

۲۔ تربت کربلا سے شفا حاصل کرنا شرک ہے یا نہیں؟

۳۔ تربت کربلا پر سجدہ کرنا شرک ہے یا نہیں؟

۴۔ یہ گنبد اور بارگاہ بنانا شرک ہے یا نہیں؟

۵۔ اگر یہ سب شرک نہیں ہے تو وہ شرک کیا ہے جس سے اسلام وقرآن نے اس قدر جنگ لڑی ہے اور شرک کے معنی کیا ہے؟ تاکہ ہمیں ان امور اور شرک کا فرق معلوم ہوسکے۔

مقصود کی وضاحت کیلئے ایک مقدمہ

ہم ایک سوال کا اور اضافہ کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کیا قبروں کا احترام اور تعظیم شرک ہے یا نہیں؟ چونکہ ان سوالات کا جواب، شرک کے معنی، اس کے اقسام اور ظہور اسلام تک عرب اور غیر عرب کے افکار وعقائد کو سمجھنے پر موقوف ہے تاکہ

---

۱ . صحیفہ امام، ج۱۸، ص ۵۲۰۔

واضح ہوجائے کہ قرآن واسلام نے کن افکار وعقائد سے جنگ لڑی ہے لہذا ناگزیر ہم اس بحث میں ایک حد تک وارد ہوتے ہیں اور قارئین گرامی اگر اس سے زیادہ تفصیل کے خواستگار ہیں تو ملل ونحل اور تواریخ وسیر کی کتابوں کی طرف رجوع کریں ۔[1]

مجوسیوں کے شرک کا بیان اور ان کے گروہوں کا تذکرہ

شرک کے ایک معنی یہ ہیں کہ عالم کیلئے دو مبدأ ہیں ؛ ایک نور ہے اور وہ یزداں ہے اور ایک ظلمت ہے اور وہ اہریمن ہے اور اصلی مجوسی یزداں کو قدیم مانتے تھے اور اہریمن کو حادث اور نیکیوں اور خوبیوں کی نسبت یزداں کی طرف دیتے اور برائیوں اور خرابیوں کو اہریمن کی جانب سے جانتے تھے، اسی وجہ سے خود اہریمن کے وجود میں آنے کے سبب میں وہ اختلاف رکھتے تھے اور انہیں گروہوں میں سے ایک ''کیومرثیہ'' ہے کہ جو اہریمن کو نور کی (جو کہ یزداں ہے) فکر بد سے حادث مانتے ہیں اور ایک ''زروانیہ'' اور ''زردشتیہ'' گروہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے عجیب وغریب افکار ونظریات تھے۔

مذہب ثنویہ کا بیان

یہ لوگ در اصل قدیم ازلی کے قائل ہیں کہ دونوں قدیم اور ازلی ہونے میں مساوی ہیں اور جوہر، طبع، فعل، مکان، حیّز، اجساد، ابدان اور ارواح میں مخالف، انہی میں سے ایک گروہ ''مانویہ'' ہے جو شاپور بن اردشیر کے زمانہ میں ظاہر ہوا اور بہرام بن ہرمز نے اسے قتل کیا، یہ لوگ حضرت عیسیٰ کے بعد ظاہر ہوئے اور عالم کو دو اصل قدیم ازلی، عالم، قوی حساس کا مخلوق مانتے تھے اور ان دونوں کو نفس، صورت، فعل اور تدبیر میں متضاد اور حیّز میں متحاذی سمجھتے تھے، ان کا عقیدہ تھا کہ جوہر نور، خوب بافضل، خوشبودار، خوبصورت، خیر خواہ نفس کا مالک، حکیم اور نافع ہے اور اس کے افعال، خیر، صلاح اور سرور اور اس کا نظام وحیّز جہت فوق ہے اور ظلمت ان تمام امور میں اس سے جدا اور مختلف ہے اور نور وظلمت میں سے ہر ایک کیلئے پانچ جنس ہے، چار بدن اور ایک روح، نور کے بدن، آگ، نور ہوا اور پانی ہیں اور اس کی روح، نسیم ہے کہ جو ان بدنوں میں متحرک ہے اور ظلمت کے بدن، آگ، ظلمت، زہر اور کہرا ہیں اور اس کی روح، دھواں ہے کہ جو ان ابدان میں متحرک ہے اور اس کے علاوہ اور بھی عجیب وغریب افکار وعقائد ہیں کہ ہم ان کی بات نہیں کرنا چاہتے ہیں ۔

---

١ . شہرستانی، ملل ونحل، ج ١، ص ٢۴٢؛ فرید وجدی، دائرۃ المعارف، ج ۵، ص ٣٨٠؛ مروج الذہب، ج ٢، ص ١٣٣؛ ابو المعالی، بیان الادیان۔

مزدک اور مزدکی افکار

مزدک، انوشیرواں کے باپ قباد کے زمانہ میں ظاہر ہوا اور قباد کو اپنے دین کی دعوت دی تو اس نے بھی قبول کر لیا اور انوشیرواں نے اسے قتل کردیا، ان کے بھی عجیب وغریب آراء وافکار تھے؛ منجملہ یہ کہ دو اصل قدیم کے قائل تھے اور اس سے نقل ہوا ہے کہ کہتا تھا: میرا خدا عالم بالا میں کرسی پہ بیٹھا ہے، عالم پائین میں خسرو کے بیٹھنے کی طرح اور اس کے محضر میں چار قوتیں ہیں ؛ قوۂ تمیز، فہم، حفظ وسرور جس طرح سے خسرو کے محضر میں چار شخص ہیں ؛ موبدان، ہربد اکبر، اسپہبد اور رامشگر اور یہ چار، سات چیز کو لے کر امر عالم کی تدبیر کرتے ہیں ؛ سالا، پیشکار، بالون، بروان، کاردان، دستور اور کودک اور یہ سات بارہ روحانی میں گردش کرتے ہیں ؛ خواننده، دہنده، ستاننده، برنده، خورنده، دونده، خیزنده، کشنده، زننده، کننده، آبنده اور شنونده اور ان کا کہنا تھا کہ جس انسان میں یہ چار، سات اور بارہ جمع ہوجائیں وہ عالم پائین میں ربانی ہوجائے اور تکلیف اس سے ہٹا لی جائے۔

اہل اہواء ونحل کے عقائد کا بیان

یہ لوگ ادیان والوں اور پیغمبروں کے مقابل میں تھے اور ان کا اعتماد، اپنی فطرت، عقل اور صاف ذہن کے اوپر تھا، ان میں سے ایک گروہ، دہریوں کا ہے کہ محسوسات کے سوا کسی اور چیز کی طرف ان کی عقل ان کی ہدایت نہیں کرتی ہے اور ایک دوسرا گروہ اصل مبدأ ومعاد کو مانتا تھا لیکن باقی کو اپنی عقل سے عمل کرتے تھے جیسا کہ ہمارے آج کے بعض مصنفین بھی اسی گروہ کی تقلید کرتے اور خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک نئی فکر ہے جو ان کے مغز بے ادراک میں آئی ہے اور اس بات سے غافل ہیں کہ یہ کئی ہزار سال پرانی اور فرسودہ فکر ہے جس کی اساس وبساط کو پیغمبران الٰہی نے سمیٹ دی ہے۔

حرنانیوں کے آراء وعقائد کا بیان

یہ مجوسیوں کا ایک گروہ تھا جس نے تثلیث نصاریٰ اور شرک ثنویہ کو جمع کیا اور پانچ اصل کے قائل ہوئے دو حی اور فاعل کہ باری اور نفس ہیں اور ایک منفعل کہ ہیولیٰ ہے اور دو غیر فاعل وغیر منفعل کہ دہر اور خلا ہیں، ان کے بھی عجیب وغریب افکار تھے کہ ہم ان کے ذکر سے صرف نظر کرتے ہیں ۔

شرک کے ایک اور معنی، شرک درعبادت ہے اور وہ اس بات سے عبارت ہے کہ ایک خدا سے زیادہ کی عبادت کی جائے اور خداؤں یا خداؤں کی صورت کی پرستش کی جائے اور ہم اس کے بعد عبادت کے معنی بیان کریں گے، مشرکین کے زیادہ تر گروہوں

میں اسی قسم کا شرک پایا جاتا ہے، ان میں دو بڑے گروہ ہیں کہ ایک کو اصحاب ہیاکل اور دوسرے کو اصحاب اشخاص کہتے ہیں ۔

اصحاب ہیاکل کے آراء وافکار، شرک در عبادت

ان کا عقیدہ تھا کہ ہم سے ممکن نہیں ہے کہ خدائے عظیم کی عبادت وپرستش کرسکیں بلکہ ہم عبادت وپرستش میں ایک بیچ کی ذات کے محتاج ہیں کہ اس کی عبادت کریں اور اس کی عبادت کے ذریعہ خدائے بزرگ کا تقرب حاصل کریں لہذا یہ لوگ مجرد ارواح کے قائل ہوئے جنہیں مدبّر عالم مانتے تھے اور جب ان کی عبادت کرنا چاہا تو دیکھا کہ وہ ارواح کو بھی دیکھ نہیں پا رہے ہیں اور خود کو ایک ایسے موجود کی عبادت کا محتاج پایا کہ جسے دیکھ پائیں لہذا انہوں نے ہیاکل یعنی سیار ستاروں کا رخ کیا اور روحانیین میں سے ہر ایک کو کسی ایک ستارے سے متعلق اور ہیاکل کو ارواح کے بدن مان لئے اور ابدان سے ارواح کی نسبت کو ابدان انسانی سے نفوس انسانی کی نسبت جیسا قرار دیا اور کہنے لگے کہ ابدان سے تقرب ارواح سے تقرب ہے اور ستاروں کی پرستش ان کی ارواح کی پرستش ہے جو ہمیں خدائے بزرگ سے قریب کرتے ہیں ۔ پس سات سیار ستاروں کیلئے تشریفات کے قائل ہوئے اور پہلے ان کے خانے، منازل اور نام معین کئے، پھر ان کے مطالع ومقارب، پھر ان کے اتصالات، ان کے طبائع اور ان کے اشکال موافق ومخالف کی ترتیب سے معین کئے، پھر روز وشب اور ان کے ساعات کی ان کے اوپر تقسیم کی، پھر صورتوں، اشخاص، اقالیم اور شہروں کو ان کے اوپر مقرر ومقدر کئے، پھر دعائیں، عزائم اور ختومات درست کئے اور ہر سیارے کی صورت پھر انگوٹھی بنائی اور اس سیارے سے مخصوص دن اور ساعت میں اسے پہنا، اس سے مخصوص لباس پہنے، اگربتی اور لوبان وغیرہ سلگائی اور ہر ایک کی اس کے اپنے وقت میں عبادت کی، اس سے اپنی حاجتیں مانگیں، ہر سیارے کو مخصوص حاجت کیلئے معین کیا، ستاروں کو اِلٰہ، ارباب اور خدا مانا، خدائے عظیم کو ربّ الارباب، اِلٰہ الآلہہ اور خداؤں کا خدا جانا اور بعضوں نے سورج کو خداؤں کا خدا مانا اور سحر، کہانت، تنجیم، عزائم اور خواتیم انہیں کے علوم ہیں ۔

اصحاب اشخاص کے آراء وافکار

یہ کہتے تھے کہ روحانیین جو کہ ہمارے خدا ہیں یہ خدائے بزرگ کے یہاں ہمارے وسیلے ہیں اور نظر نہیں آتے ہیں ہم ان سے بات اور خطاب نہیں کرسکتے ہیں لہذا ان سے تقرب حاصل نہیں ہوسکتا ہے مگر ستاروں کے ذریعہ لیکن ستارے بھی تو طلوع وغروب کرتے ہیں اور ہم ہمیشہ نہ انہیں دیکھ سکتے ہیں اور نہ ان کو خطاب کرسکتے ہیں لہذا ان سے تقرب بھی میسر نہیں ہے تو وہ ہیاکل سبعہ کی شکل پر صورتیں بنانے

کیلئے ناچار ہوئے اور اصنام وبت درست کر کے ان کی عبادت وپرستش کرنے لگے تا کہ یہ بت انہی ہیاکل سے تقرب دلائیں اور ہیاکل، روحانیین سے قربت دلائیں اور روحانیین جو کہ چھوٹے خدا ہیں انہیں بڑے خدا سے قریب کریں اور جو بت جوہر میں ایسی دہات کے تھے کہ ان ستاروں میں سے کسی ایک سے تناسب رکھتے تھے تو ان کی ستائش وپرستش میں لگ جاتے تاکہ وہ خدا کی بارگاہ میں ان کے شفیع قرار پائیں اور وہ ساعت، منٹ، درجہ اور اتصالات واضافات نجومی کی رعایت کرتے اور ان باتوں کو اپنی حاجتیں پوری ہونے میں دخیل مانتے تھے اور پست وموذی چیزوں کی خلقت کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے اور کہتے تھے کہ خدا اس بات سے کہیں بڑا ہے کہ ان چیزوں کو خلق کرے، وہ ان کی خلقت کو اتفاقی اتصالات کواکب اور امتزاجات عناصر کا نتیجہ مانتے تھے اور اس مقام پہ بے شمار آراء وعقائد ہیں کہ جنہیں ہم ذکر نہیں کر رہے ہیں ۔

زمان جاہلیت میں عربوں کے آراء وعقائد

زمان جاہلیت میں ظہور اسلام تک عربوں کے آراء وافکار بہت ہیں ان کا ایک گروہ، ''دہریہ'' تھا جو طبع وطبیعت کو ''محیی'' (حیات عطا کرنے والا) اور دہر کو ''مفنی'' (فنا کرنے والا) مانتا تھا، موت وحیات کو عناصر کی ترکیب وتحلیل، جامع کو طبع اور مہلک کو دہر کہتا تھا، ان کا ایک گروہ خدا اور ابتدائے خلقت کو مانتا تھا لیکن معاد (قیامت) اور رسولوں کی بعثت کا منکر تھا اور ایک گروہ کسی حد تک خدا اور معاد کو مانتا تھا لیکن پیغمبروں کا منکر تھا اور بتوں کی عبادت کرتا تھا۔۔

عیسائیوں کے آراء وعقائد

جناب عیسیٰ (ع) کے آسمان پہ چلے جانے کے بعد حواریوں نے اور دوسروں نے ان کے بارے میں اختلاف کیا اور ان کا اہم اختلاف دو باتوں میں تھا؛ ایک حضرت عیسیٰ (ع)کے نزول اور اپنی ماں سے ملنے کی کیفیت کے بارے میں اور دوسرے ان کے عروج وصعود اور ملائکہ سے ملنے کی کیفیت کے سلسلہ میں تھا۔ حضرت عیسیٰ ؑ کی کیفیت نزول کے متعلق بڑی باتیں اور عقیدے ہیں اور کلمہ کے مجسَّم ہونے کے متعلق عیسائی قوم میں بڑے خرافات مشہور ہیں کہ ان کا ذکر کرنا لازم نہیں ہے۔ وہ خدا تعالیٰ کیلئے اقانیم ثلاثہ کے قائل ہیں اور خدا کو جوہر میں ایک اور اقنوم میں تین مانتے ہیں ''اُقْنُوم'' سریانی لفظ ہے اصل کے معنی ہیں، وہ ذات خدا کو اقنوم وجود کے ساتھ ''اب'' (باپ)، اقنوم علم کے ساتھ ''ابن'' (بیٹا) اور اقنوم حیات کے ساتھ ''روح القدس'' کہتے ہیں ۔ ان کا عقیدہ ہے کہ علم نے جسم پایا ہے اور عیسیٰ خدا کے یکتا بیٹے ہیں تو عیسائی بہتّر فرقے میں بٹے اور ان میں سے اہم تین فرقے ہیں ؛ ملکاییہ جن کا عقیدہ ہے کہ عیسیٰ ناسوت کلّی اور قدیم وازلی ہیں اور حضرت مریم * نے خدائے ازلی کو جنا، وہ عیسیٰ کو خدا کا بیٹا، غیر مخلوق اور ان کے پدر کی جنس سے مانتے ہیں ۔ ایک فرقہ

نسطوریہ ہے، یہ لوگ اقانیم ثلاثہ کو نہ زائد بر ذات مانتے ہیں اور نہ ذات کے ساتھ متحد، ان میں سے بعض اقانیم ثلاثہ کو خدا جانتے ہیں اور بعض عیسیٰ کو خدا اور انسان کہتے ہیں، لاہوت کو ناسوت کے ساتھ متحد مانتے ہیں اور ایک فرقہ یعقوبیہ ہے، یہ لوگ بھی اقانیم ثلاثہ کے اسی طرح قائل ہیں لیکن کہتے ہیں کہ لاہوت، ناسوت میں منقلب ہوگیا تو خدا عیسیٰ ہوگیا اور عیسیٰ خدا ہیں تجسُّم یافتہ۔۔۔

بیان توحید میں آیات قرآن

چونکہ اس وقت ایرانیوں، عربوں اور ہندوستانیوں کی اکثریت بت پرست تھی اور دہریین اور طبیعیین کی تعداد کم تھی لہذا قرآنی آیتیں دہریوں کے ساتھ مبارزہ میں کم نازل ہوئیں اور زیادہ تر بت پرستوں کا مقابلہ کیا ہے اس کے باوجود کچھ آیتیں ان کی رد میں وارد ہوئی ہیں کہ ہم ایک آیت پہ بطور نمونہ اکتفا کرتے ہیں اور مشرکین کے مذکورہ گروہوں میں سے ہر ایک کے متعلق قرآنی آیات کے چند نمونے پیش کریں گے جو لوگ اس سے زیادہ طالب ہیں وہ خود قرآن کریم کی طرف رجوع کرسکتے ہیں:

سورۂ جاثیہ (آیتہ ۲۴): {وَقالُوا مٰا هِيَ إلاّٰ حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمٰا يُهْلِكُنا إلاّٰ الدَّہْرُ وَمٰا لَہُمْ بِذٰلِکَ مِنْ عِلْمٍ إنْ ہُمْ إلاّٰ يَظُنُّونَ} (انہوں نے کہا کہ اس زندگانی دنیا کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ہم مریں گے اور زندہ ہوں گے اور ہمیں ہلاک کرنے والا صرف دہر ہے اور یہ لوگ بغیر علم کے، اپنے گمان سے یہ راہ طے کر رہے تھے)۔

یہ آیت عربوں کے ایک گروہ کی رد میں ہے جو زمان جاہلیت میں یہی عقیدہ رکھتے تھے، رجوع کریں زمان جاہلیت میں عربوں کے آراء وعقائد کی طرف، وہ آیتیں جو لوگوں کو اپنی فطرت کی طرف رجوع کرنے اور تفکر کرنے کا حکم دیتی ہیں ان میں سے بھی بعض آیتیں، اس گروہ کی رد میں وارد ہوئی ہیں ۔

دو خدا کے قائلین کی رد

قرآن میں بہت ساری آیتیں وارد ہوئی ہیں جو بطور کلی ان مشرکین کی رد کرتی ہیں جو دو یا زیادہ خدا کے قائل ہیں یا خدائے عالم کی توحید کو ثابت کرتی ہیں ؛ سورۂ انبیاء (آیت ، ۲۲): {لَوْ كانَ فِيْہِما آلِہَۃٌ إلاّٰ اللّٰہُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللّٰہِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمّٰا يَصِفُونَ} (اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ کئی خدا ہوتے تو یقینا فاسد ہوجاتے)۔

(آیت ، ۲۴): {أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِہِ آلِہَۃً قُلْ ہاتُوا بُرْہانَکُمْ} (کیا خدا کے علاوہ انہوں نے دوسرے خدا اپنا لیے ہیں، آپ کہہ دیں کہ تم لوگ اپنی دلیل لاؤ)۔

سورۂ توحید اور سورۂ حشر کی آخری آیات اور دیگر بہت سی آیتیں اس مضمون کی ہیں اور ان آیات میں جو خدائے عالم کی تنزیہ وتقدیس کرتی ہیں ان اوصاف سے جو وہ کہتے تھے مذہب ثنویہ اور مزدکیہ کی ردّ ہے؛ رجوع ہو ان کے آراء وعقائد کی طرف؛ اسی طرح وہ آیتیں جو ابطال مشرکین سے متعلق ہیں وہ ان کو شامل ہیں ۔

ستارہ پرستوں کی ردّ

بہت سی آیتیں جو عبادت میں شرک اور بطور کلی شرک کا ذکر کرتی اور اس کا ابطال کرتی ہیں وہ ان کو بھی شامل ہیں اور خاص ان کے سلسلہ میں بھی چند آیتیں ہیں، اس کا نمونہ ہے سورۂ انعام (آیت ۷۶):

فَلَمٰا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَباً قالَ هٰذا رَبِّي فَلَمّا أَفَلَ قالَ لاٰ أُحِبُّ الْآفِلِيْنَ * فَلَمّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هٰذا رَبِّي فَلَمّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَومِ الضّآلِّيْنَ * فَلَمّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هٰذا رَبِّي هٰذا أَكْبَرُ فَلَمّا أَفَلَتْ قالَ يٰا قَومِ إنِّي بَرِيئٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ۔

حضرت ابراہیم (ع)نے برہان غروب سے کہ جو ممکن کے خواص میں ہے ستارہ پرستوں اور سورج اور چاند کی پوجا کرنے والوں کو محکوم کیا اور قرآن نے حضرت ابراہیم ؑ کے برہان کو مشرکین عرب کے ابطال کیلئے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب رات ہوئی تو ابراہیم نے ایک ستارے کو دیکھا تو کہا کیا یہ میرا خدا ہے؟ جب وہ ڈوب گیا تو کہا خدا ڈوبتا نہیں ہے لہذا یہ خدا نہیں ہے، اسی طرح چاند اور سورج کو خدائی سے برکنار رکھتے ہوئے اپنی قوم کو خدائے عالم کی توحید کی تعلیم دی۔

بت پرستوں کی ردّ

چونکہ مشرکین عرب جیسا کہ ہم جانتے ہیں زیادہ تر بت پرست تھے اور اصنام وبت کی عبادت وپرستش کرتے تھے لہذا آیات قرآن زیادہ تر انہیں سے سروکار رکھتی، بیشتر انہیں کے مذاہب کا ابطال کرتی اور قرآن کے بہت سے سوروں میں مختلف بیانوں سے ان کی توبیخ وسرزنش کرتی ہیں ۔

سورۂ یونس (آیت ۱۸): {وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مٰا لاٰ يَضُرُّہُمْ وَلاٰ يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هٰؤُلاٰءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِما لاٰ يَعْلَمُ فِي السَّمٰواتِ وَلاٰ فِى الأَرْضِ سُبْحانَہُ وَتَعالَىٰ عَمّٰا يُشْرِكُونَ} (اور وہ عبادت وپرستش کرتے ہیں اللہ کے علاوہ ان چیزوں کی جو انہیں نفع ونقصان نہیں پہنچاتے ہیں اور وہ کہتے ہیں یہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں خدا کے یہاں ہمارے شفیع ہیں، آپ ان سے کہہ دیجئے کہ کیا تم لوگ خدا کو آگاہ کرتے ہو ایسے

خداؤں کے بارے میں جن کی وہ آسمان وزمین میں خبر نہیں رکھتا ہے، خدا کہیں برتر ومنزہ ہے ان شریکوں اور خداؤں سے جن کو وہ اس کے ساتھ قرار دیتے ہیں)۔

سورۂ انبیاء (آیت ۳۶): {وَإذا رَآکَ الَّذِینَ کَفَرُوا إنْ یَتَّخِذُونَکَ إلاَّ ہُزُواً أَہٰذَا الَّذِي یَذْکُرُ آلِہَتَکُمْ وَہُمْ بِذِکْرِ الرَّحْمٰنِ ہُمْ کافِرُونَ} (کافر جب آپ کو دیکھتے ہیں تو استہزا ومسخرہ کرتے اور کہتے ہیں کیا یہ وہی ہے جو تمہارے خداؤں کو برا کہتا ہے، وہ خدائے رحمن کی یاد سے کافر ہیں)۔

اور اسی سورۂ (آیت ۴۳) میں فرماتا ہے:

{أَمْ لَہُمْ آلِہَۃٌ تَمْنَعُہُمْ مِنْ دُونِنٰا لاٰ یَسْتَطِیْعُونَ نَصرَ أَنْفُسِہِمْ وَلاٰ ہُمْ مِنّٰا یُصْحَبُونَ} (اور جناب ابراہیم ؑ کے واقعات اسی سورہ میں ہیں کہ انہوں نے بتوں کو توڑا اور ان سے احتجاج کیا)۔

اور اسی سورۂ (آیت ۹۸) میں فرماتا ہے:

{إنَّکُمْ وَمٰا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ حَصَبُ جَہَنَّمَ أَنْتُمْ لَہا وارِدُونَ * لَوْ کانَ ہٰؤُلاٰئِ آلِہَۃٌ مٰا وَرَدُوہا وَکُلٌّ فِیْہا خالِدُونَ} ۔

عرب کے بتوں کے بارے میں چند آیات

بیان ہوا کہ قبائل عرب میں سے ہر ایک اپنے لیے ایک بت بنا کر اس کی پرستش وعبادت میں مشغول تھے اور ہم نے ان بتوں اور گروہوں کے نام ذکر کئے، اب وہ آیتیں پیش کر رہے ہیں جو لہجہ کی صراحت کے ساتھ بتوں کے نام بیان کرتی ہیں:

سورۂ نوح (ع)(آیت ۲۲): {وَمَکَرُوا مَکْرَاً کُبٰارَاً * وَقالُوا لاٰ تَذَرُنَّ آلِہَتَکُمْ وَلاٰ تَذَرُنَّ وَدّاً وَلاٰ سُواعَاً وَلاٰ یَغُوثَ وَیَعُوقَ وَنَسْرَاً} ۔

سورۂ نجم (آیت ۱۹): {أَفَرَأَیْتُمُ الْلاّتَ وَالْعُزّیٰ * وَمَنٰوۃَ الثّٰالِثَۃَ الْاُخْرَیٰ} ۔

نصاریٰ کے بارے میں چند آیات

سورۂ مائدہ (آیت ۷۳): {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قالُوا إنَّ اللهَ ثالِثُ ثَلاٰثَۃٍ وَمٰا مِنْ إلٰہٍ إلاَّ إلٰہٌ واحِدٌ} (کافر ہوگئے وہ لوگ جنہوں نے خدا کو تین میں سے ایک جانا (یعنی اب، ابن اور روح القدس) کے قائل ہوئے، جبکہ خدا صرف ایک ہے)۔

سورۂ نساء (آیت ، ۱۷۱):

يٰا أَہْلَ الْكِتابِ لاٰ تَغْلُوا فِي دِيْنِكُمْ وَلاٰ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيْحُ عَيْسَى بْنَ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُہُ أَلْقٰيہٰا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْہُ فَامِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِہِ وَلاٰ تَقُولُوا ثَلاٰثَۃٌ اِنْتَہُوا خَيْرَاً لَكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلٰہٌ واحِدٌ سُبْحانَہُ أَنْ يَكُونَ لَہُ وَلَدٌ۔

سورۂ مائدہ (آیت ، ۷۲): {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللهَ ہُوَ الْمَسِيْحُ بْنُ مَرْيَمَ} (کافر ہوگئے وہ لوگ جنہوں نے کہا کہ خدا وہی عیسیٰ بن مریم ہے)۔

سورۂ توبہ (آیت ، ۳۰): {وَقالَتِ الْيَہُودُ عُزَيْرُ بْنُ اللهِ وَقالَتِ النَّصارَى الْمَسِيْحُ بْنُ اللهِ} ۔

ماجرا جو افراد کی دستاویز

اس بات میں اور بھی بہت سی آیتیں ہیں کہ اختصار کے مدنظر ہم ان کے ذکر سے اجتناب کرتے ہیں ۔ بے خرد ماجرا جو یا نا دانستہ طور پر از روئے جہالت یا دانستہ طورپر عوام فریبی کی روسے قرآن کی ایک آیت کو اوپر نیچے کر کے دینداروں کے خلاف پیش کرتے اور اس کی وجہ سے اپنی دروغ پردازی کو رفو کرنا چاہتے ہیں ؛ یہاں پر ہم خود آیت کو صدر وذیل کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں تا خیانت کار کی مٹھی خوب کھل جائے اور روشن ہوجائے کہ یہ آیت بھی بت پرستوں اور نصرانیوں کے افکار وعقائد کا تتمہ ہے:

سورۂ زمر (آیت ، ۲):

إِنّٰا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصاً لَہُ الدِّيْنَ * أَلاٰ اللهِ الدِّيْنُ الْخالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِہِ أَوْلِيَآءَ مٰا نَعْبُدُہُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ بَيْنَہُمْ فِى مٰا ہُمْ فِيْہِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللهَ لاٰ يَہْدِي مَنْ ہُوَ كاذِبٌ كَفّٰارٌ * لَوْ أَرَادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدَاً لَاصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مٰا يَشٰآءُ سُبْحانَہُ ہُوَ اللهُ الْواحِدُ الْقَہّٰارُ *۔۔۔ ذٰلِكُمُ اللهَ رَبُّكُمْ لَہُ الْمُلْكُ لاٰ إِلٰہَ إلاَّ ہُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ۔

یعنی ''ہم نے آپ کی طرف کتاب نازل کی حق کے ساتھ، پس خدا کی عبادت وپرستش کیجئے اور دین کو اس کیلئے خالص کیجئے کہ دین خدا کیلئے خالص ہے جن لوگوں نے خدا کے علاوہ اولیاء اپنائے وہ کہتے ہیں کہ ہم ان کی عبادت نہیں کرتے ہیں مگر یہ کہ ہمیں خدا سے نزدیک ومقرب کریں خدائے عالم ان کے بیچ حکم کرتا ہے ان کے آراء وافکار مختلفہ کے سلسلہ میں یقینا خدا ہدایت نہیں کرتا ہے کافر اور دروغ پرداز کی اگر خدا اپنے لیے کوئی بیٹا اپنانا چاہتا تو اپنی مخلوق میں سے جس قدر چاہتا اختیار کر لیتا منزہ ہے خدا اور وہی ہے خدائے واحد قہار''۔۔۔

پھر دو آیت کے بعد کہ جس میں خلقت سماوات وارض اور خلقت انسان کو بیان کرتا ہے کہتا ہے:

''یہ تمہارا خدا ہے مملکت اسی کی ہے اس کے علاوہ کوئی خدا نہیں ہے تو پھر تم کہاں جا رہے ہو؟

اب ان آیات اور ان کے ترجمہ کو قارئین پیش نظر رکھیں اور عرب جاہلیت کے افکار وعقائد کو کہ جو بتوں کی عبادت اور پرستش کرتے تھے تاکہ وہ انہیں خدائے عظیم سے قریب کردیں اور نصاریٰ کے آراء وعقائد کو کہ جو عیسیٰ مسیح (ع) کو کبھی خدا کا بیٹا اور کبھی خود خدا مانتے تھے مدنظر قرار دیں تاکہ بات خوب واضح ہوجائے کہ یہ آیات بھی ان آیات کے ذیل میں ہیں جو مشرکین کی رد کرتی ہیں جو کئی خداؤں کو پوجتے اور نصاریٰ کہ جو خدا کیلئے بٹیا تراشتے تھے۔

اب جبکہ واضح ہوگیا کہ قرآن واسلام کا مبارزہ کن باطل عقائد وافکار کے ساتھ تھا، خداؤں کے ماننے والوں، بت پرستوں، ستارہ پرستیوں اور اس قبیل کے سیکڑوں بیہودہ افکار وخیالات کے ساتھ تھا۔ چنانچہ ایک چھوٹے سے سورہ میں تمام مطلب کفار کے گوشزد کرتے ہوئے سورۂ ''کافرون'' میں فرماتا ہے: {قُلْ يٰا أَيُّهَا الْكافِرُونَ لاٰ أَعْبُدُ مٰا تَعْبُدُونَ وَلاٰ أَنْتُمْ عابِدُونَ مٰا أَعْبُدُ} یہاں تک کہ فرماتا ہے: {لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ} آپ کفار مکہ سے کہہ دیجئے کہ اے کافرو! میں اس کی عبادت نہیں کرتا ہوں جس کی تم عبادت کرتے ہو اور تم بھی اس کی عبادت نہیں کرتے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں نہ میں تمہاری بت پرستی اختیار کرنے کو تیار ہوں اور نہ تم خدا پرستی اختیار کرنے کو تیار ہو لہذا تم اپنے دین کے ساتھ ہو اور میں اپنے دین کے ساتھ ہوں تاکہ خدائے عالم ہر ایک کو اس کی جزا دے۔

عبادت اور تواضع کا فرق

یہاں ضروری ہے کہ ہم عبادت اور تواضع کے فرق کو واضح کریں تاکہ معلوم ہوجائے کہ ان دو میں سے ایک کفر وشرک ہے اور قرآن واسلام نے اس کے ساتھ جنگ کی ہے اور دوسرا ایمان اور خیر وخوبی سے تعلق رکھتا ہے اور قرآن واسلام نے اس کا حکم دیا ہے۔

میرے قارئین گرامی! سارے فارسی [یا اردو] زبان والے ہیں اور بہت سے ان میں وہ لوگ ہیں جو عربی زبان سے بھی آشنا ہیں وہ جانتے ہیں کہ عبادت، عبودیت سے ہے یعنی بندگی کا اظہار کرنا یعنی پرستش اور عربی میں عبادت نام ہے اس بات کا کہ کسی کی اس عنوان سے کہ وہ خدا ہے ستائش وحمد کریں خواہ خدائے بزرگ کے عنوان سے ہو یا خدائے صغیر کے عنوان سے۔ چنانچہ مشرکین کی صورت حال یہی تھی اور ان

کے آراء وعقائد تو واضح ہوگئے اور تواضع جسے فارسی میں فروتنی کہتے ہیں وہ اس سے الگ ہے۔ چنانچہ فارسی وعربی میں ان دو لفظوں کے موارد استعمال کی طرف مراجعہ کرنے سے مطلب واضح وروشن ہوجائے گا، آپ اور دنیا کے سارے عقلائ، شب وروز میں، کم وبیش بعض دوستوں، بزرگوں اور محترم افراد سے سڑکوں اور گلیوں میں ملاقات کرتے اور ہر ایک کے شایان شان، تعظیم واحترام بجا لاتے اور خاکساری تواضع اور فروتنی کا اظہار کرتے ہیں، ایسا کرنے سے نہ آپ اس کے عبادت گزار ہوگئے، نہ اس کی پرستش کر ڈالی اور نہ وہ آپ کا معبود اور پرستیدہ ہوگیا، تواضع اور فروتنی کو عقلاء اور ہر ملت ومملکت کے علمائ، عظیم کمالات انسانی میں شمار کرتے ہیں اور جو شخص اس سے زیادہ متصف ہو اس کی وہ زیادہ تعریف کرتے ہیں، باوجودیکہ وہ غیر خدا کی عبادت اور دیگر موجودات کی پرستش کی مذمت ونکوہش کرتے ہیں پھر بھی دنیا کی تمام قوموں میں دین ودنیا کے پیشواؤں کیلئے احترام وتعظیم کے آداب ومراسم برقرار ہیں اور سارا قافلہ بشری کم وبیش دینی یا دنیاوی بزرگ کے تئیں احترام، تواضع واحترام کا لفظ دنیا کی ڈکشنری سے وہ مٹانہ دیں اور جب تک سارے لوگ ایک دوسرے سے ملاقات کے وقت حیوانوں کی طرح بے اعتنائی نہ برتیں شرک سے خارج نہیں ہوسکتے ہیں اور توحید تک پہنچ نہیں سکتے ہیں، کیا وہابی اور ان کے پیروکار جو ایران میں بے قدر وقیمت معدودے چند افراد ہیں وہ خود اپنے ہم مسلکوں سے ملاقات کے وقت کیا رویہ اپناتے ہیں؟ کیا کوئی احترام وتواضع نہیں کرتے ہیں؟ بلکہ حیوانوں کی طرح ایک دوسرے سے ملاقات انجام دیتے ہیں؟ یا انسانوں میں مرسوم آداب واحترام کے مطابق عمل کرتے ہیں؟ تو کیا اس صورت میں وہ اپنے جیسے کسی بشر کی عبادت کر بیٹھے اور غیر خدا کی پرستش کر ڈالی اور مشرک ہوگئے اور اگر نہیں تو وہ ناچار کہیں کہ عبادت الگ ہے اور تواضع وفروتنی الگ ہے اور دونوں کے فرق کو بیان کریں تاکہ رسوائی بھی واضح ہوجائے اور خیانت بھی۔

اس بات کے سلسلہ میں قرآن سے شاہد

تواضع کا سب سے بڑا مظہر اور خضوع کا سب سے اعلیٰ نمونہ، سجدہ ہے کہ جسے ہم غیر خدا کیلئے جائز نہیں سمجھتے ہیں کیونکہ شریعت اسلام میں اس سے منع کیا گیا ہے، یہی سجدہ جو ہر احترام وتعظیم سے برتر وبالاتر ہے اگر عبادت اور پرستش کے عنوان سے نہ ہو تو شرک نہیں ہے، بلکہ کبھی کبھی خدا کے حکم اطاعت ہے اور واجب ہے، قرآن کریم میں مکرّر در مکرّر آدم کیلئے ملائکہ کے سجدہ کو بیان فرمایا ہے کہ ہم ایک نمونہ ذکر کر رہے ہیں ؛ سورۂ بقرہ (آیت ، ۳۴): {وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلاٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاّٰ إِبْلِيْسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكانَ مِنَ الْكافِرِينَ} ۔

جب ہم نے ملائکہ سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے جس نے انکار کیا اور سرکشی کی اور وہ کافروں میں سے تھا، یہ لوگ جو کہتے

ہیں کہ تواضع، غیر خدا کیلئے شرک ہے انہیں اس قضیہ میں ابلیس کا طرفدار ہونا چاہیے اور تمام ملائکہ کو کافر ومشرک کہنا چاہیے سوائے ابلیس کے اور اس حکم میں خدا کو غلطی پر ٹھہرانا اور مذمت ونکوہش کرنا چاہیے کہ اس نے ملائکہ کو شرک کی دعوت کیوں دی اور ابلیس کی جو کہ موحّد ومتقی تھا کیوں توبیخ کی ہے؟ شاید یہ کہا جائے کہ ملائکہ کا آدم کو سجدہ، حکم خدا سے تھا لہذا شرک نہیں تھا اور تمہارا احترام وتعظیم حکم خدا سے نہیں ہے لہذا شرک ہے۔

اس بات کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو اگر ملائکہ کا سجدہ، خدائی اور پرستش آدم کے عنوان سے تھا تو اگرچہ اس کا خدا نے حکم دیا ہو وہ شرک ہوگا اور خدا کیلئے بھی ممکن نہیں ہے کہ وہ ایسا حکم دے، کیونکہ یہ دعوت شرک ہے اور خلاف عقل ہے اور اگر پرستش کے عنوان سے نہ ہو تو شرک نہیں ہے اگرچہ خدا نے حکم نہ دیا ہو اور دوسرے یہ کہ علماء اور بزرگوں کا احترام وتواضع، حکم کرنے کا محتاج نہیں ہے بلکہ خود عقل جو انسان کی رہنما ہے اس طرح کی چیزوں کو درک کرتی ہے، اسی وجہ سے دنیا کے دیندار عقلاء میں سے کوئی مروجہ احترامات کیلئے حکم خدا کے منتظر نہیں رہے۔ ہاں ! اگر خدا نے ایک خاص طرح کے تواضع سے منع کیا تو اطاعت کرنا ضرور ہے اگرچہ وہ شرک نہ ہو۔ چنانچہ ہم غیر خدا کے سجدہ کو بہ عنوان احترام بھی جائز نہیں سمجھتے ہیں اور اگر کوئی کسی بزرگ کا احترام کے عنوان سے سجدہ کرے تو ہم اسے گنہگار مانتے اور طاعت خدا سے باہر جانتے ہیں گو کہ اسے مشرک وکافر نہیں قرار دیتے ہیں ۔

اور تیسرے یہ کہ ہم جو مومنین، انبیاء اور ائمہ (ع) کا کہ جو ایمان اور کمال انسانیت کے اعلیٰ نمونے ہیں، احترام وتواضع کرتے ہیں وہ خدا کے حکم سے ہے۔ چنانچہ سورۂ مائدہ (آیت ، ۵۴) میں آیا ہے:

يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهِ فَسَوفَ يَأْتِى اللهُ بِقُومٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤمِنِيْنَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ۔

ذلت (نرمی اور جھکاؤ) جو کہ تواضع وفروتنی کا اعلیٰ ترین مرتبہ ہے ان افراد کے اوصاف سے ہے کہ جنہیں خدا دوست رکھتا ہے اور وہ خدا کو دوست رکھتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جو مومنین اور اپنے ہم عقیدہ افراد کیلئے نہایت فروتن اور متواضع ہیں اور اجانب وکفار کے ساتھ کمال عزت نفس اور بزرگواری کے ساتھ رویہ اپناتے ہیں ۔

کلام خدا سے ایک اور شاہد

اب ہم قرآن کریم کی ایک ایسی آیت اور خدائے عالم کا کلام پیش کر رہے ہیں کہ جس سے راہ سخن بالکل بند ہوجائے اور فضول گوئی کرنے والوں کیلئے پس وپیش کرنے کا کوئی راستہ نہ رہ جائے۔

سورۂ یوسف (آیت ، ١٠٠): {وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدَاً وَقالَ يا أَبَتِ هٰذا تَأْوِيْلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّي حَقّاً} ۔

یہ آیت، یوسف سے یعقوب (ع) اور ان کی اولاد کی ملاقات کے بارے میں وارد ہوئی ہے، قرآن کہتا ہے کہ یوسف ؑ اپنے ماں باپ کو تخت کے اوپر لے گئے اور وہ لوگ زمین پر گر گئے اور یوسف ؑ کیلئے سجدہ کیا۔ یوسف ؑ نے کہا: اے بابا! یہ اس خواب کی تعبیر ہے جو میں نے اس سے پہلے دیکھا، خدا نے اسے حق اور درست قرار دیا۔ اب ہم یا تو یعقوب ؑ نبی اور ان کی اولاد کو مشرک جانیں اور خدا کو جس نے ایک مشرک کو نبوت کیلئے منتخب کیا غلطی پر مانیں اور مذمت ونکوہش کریں یا پھر سجدہ کرنے کو اس زمانے کا عام اور رواج یافتہ احترام مانیں کہ خدا نے اس سے منع نہیں کیا تھا تا ہم پاک وپاکیزہ افراد کو پلیدی وناپاکی سے یاد نہ کریں اور بہت ساری آیتوں میں تکبّر سے کہ جو تواضع کی ضد ہے، شدید نہی وارد ہوئی ہے جیسے سورۂ بنی اسرائیل کی (آیت ، ٣٧): {وَلاٰ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحَاً} ؛ سورۂ لقمان کی (آیت / ١٨): {وَلاٰ تُصَعِّرْ خَدَّکَ لِلنّاسِ وَلاٰ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحَاً إِنَّ اللهَ لاٰ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ فَخُورٍ} جناب لقمان کی حکمتوں کے بیان کے ضمن میں کہ فرماتے ہیں: {يٰا بُنَيَّ لاٰ تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ} ۔[1]

اے میرے بیٹے! خدا کا شرک اختیار نہ کرو کہ شرک ایک بڑا ظلم ہے اور کہتے ہیں کہ اپنی صورت تکبّر کی روسے لوگوں سے نہ پھیرو اور زمین پر اکڑ کر نہ چلو کہ خدا فخر کرنے والے متکبروں کو دوست نہیں رکھتا ہے۔

اگر تواضع وفروتنی شرک ہوتا تو لقمان حکیم اپنی اس نصیحت میں خطا کے مرتکب قرار پاتے اور متنافی ومتناقض کلام کرنے والے سمجھے جاتے۔

قارئین سے ایک فیصلہ

اب ہم قارئین محترم سے فیصلہ کرنے کی گزارش کرتے ہیں کہ ہم کس بات کو اپنائیں، خدا کے خطا کار ہونے کو کہ جس نے آدم کے سجدہ کا حکم دیا ہے، مشرکوں کو جو کہ ملائکہ ہیں مطیع کہا ہے اور ابلیس کو جس نے سجدہ کرنے سے کہ جو شرک ہے، انکار

---

١. سورۂ لقمان، ١٣۔

کیا، مورد توبیخ وتکفیر قرار دیا ہے اور اپنی بارگاہ قرب سے نکال دیا ہے اور یعقوب مشرک کو پیغمبر بنا دیا ہے اور مشرکوں کو کہ جو مومنین کے ساتھ تواضع اختیار کرتے ہیں اپنا دوست مانا ہے-- نیز قائل ہوں کہ ملائکہ، انبیاء اور تمام عقلائے عالم نے شرک کیا ہے اور تمام موجودات میں صرف ابلیس کو موحّد مانیں کہ جس نے فقط خدا کو سجدہ کیا ہے اور ہم نہیں جانتے ہیں کہ اس نے کسی اور کا احترام وتواضع کیا ہو۔

اب ہم ختم کلام کرتے ہوئے وہابیوں اور ان کے پیروکاروں کی بے بنیاد باتوں کو ذکر کرتے ہیں اور ان کا جواب پیش کرتے ہیں ۔

پہلا سوال یہ تھا کہ نبی اور امام سے حاجت مانگنا شرک ہے یا نہیں؟

ہم جواب دیں گے کہ اگر خدا کے علاوہ نبی، امام یا کسی اور شخص سے حاجت مانگنا خدائی کے عنوان سے ہو اور انہیں ہم حاجت برآوری میں مستقل اور بالذات مان لیں تو یہ شرک ہے جیسا کہ عقل اور قرآن اس کے اوپر شاہد ہیں اور اگر اس عنوان سے نہ ہو تو شرک نہیں ہے۔ چنانچہ ساری دنیا کا نظام ایک دوسرے کی حاجت پوری کرنے پر قائم ہے اور دنیا کے تمدّن کی بنیاد ایک دوسرے کی مدد کرنے پر استوار ہے۔

اگر مطلق کسی سے حاجت مانگنا شرک ہوجائے تو چاہیے کہ سرے سے ساری دنیا والے مشرک ہوں اور دنیا کی بنیاد ہی شرک کے اوپر رکھی گئی ہو! انبیاء بھی زندگانی کے محتاج تھے اور اپنے طور پر دنیا والوں سے انہوں نے حاجتیں طلب کی ہیں اور ایک دوسرے کے تعاون سے قافلہ حیات وزندگانی کو آگے بڑھاتے رہے ہیں ۔

شاید یہ کہا جائے کہ ہر حاجت کا مانگنا شرک نہیں ہے، بلکہ ایسی حاجتیں مانگنا شرک ہے جو طاقت بشری سے باہرہیں ۔ دوسرے لفظوں میں ؛ جو خدا کے کام ہیں انہیں غیر خدا سے طلب کرنا کفر وشرک ہے۔

خدائی کاموں کا پیمانہ

اس بات کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو ہمیں خدا کے کام کو غیر خدا کے کاموں سے الگ کرنا ہوگا تا کہ معلوم ہوسکے کہ ہر معمول کا کام غیر خدائی نہیں ہے اور ہر غیر معمول کام، خدائی نہیں ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ خدائی کام، برہان ووجدان کے اعتبار سے عبارت ہے ان کاموں سے کہ جنہیں فاعل، غیر کی دخالت اور دوسرے کی قوت سے مدد حاصل کئے بغیر انجام دے۔ دوسرے لفظوں میں ؛ خدائی کام وہ ہے کہ اس کا کرنے والا اس کے کرنے میں پورے طورسے مستقل اور غیر کا محتاج نہ ہو اور غیر خدائی کام وہ ہیں جو ایسے نہ ہوں ۔ مثلاً خدائے عالم جو خلق کرتا ہے یا روزی دیتا ہے یا بیماری وصحت دیتا ہے اس کے یہ کام دوسرے کی قوت سے مدد حاصل کئے بغیر ہوتے ہیں ۔ اس کے کاموں میں کسی کی کوئی کلی یا جزئی دخالت نہیں ہے اور اس کی قدرت وقوت، عاریت

اور غیر سے حاصل کردہ نہیں ہے اور غیر خدا اگر کوئی کام کرتا ہے تو خواہ وہ معمول کا اور آسان کام ہو خواہ غیر معمول اور مشکل، اس کی قوت اپنی نہیں ہے، وہ اپنی قدرت سے وہ کام انجام نہیں دیتا ہے، تو اگر کوئی شخص کوئی کام چاہے وہ کتنا ہی چھوٹا ہی کیوں نہ ہو غیر خدا سے چاہے وہ جو بھی ہو طلب کرے اس عنوان سے کہ وہ غیر، خدا ہے تو یہ شخص مشرک ہے، عقل وقرآن کے حکم سے اور اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی چیز مانگے اس عنوان سے کہ خداوند عالم نے اسے یہ قوت بخشی ہے، وہ خدا کا بندۂ محتاج ہے اور اس کام میں بھی وہ مستقل نہیں ہے تو نہ یہ کام خدائی ہے اور نہ یہ حاجت طلب کرنا شرک ہے۔

اپنے اس مقصود کے سلسلہ میں کلام خدا سے شاہد

شاید یہ کہا جائے کہ غیر معمولی کوئی بھی کام چاہے جس عنوان سے ہوں ان کا کسی سے طلب کرنا شرک ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ علاوہ اس کے کہ اس مطلب کے اوپر کوئی دلیل نہیں ہے، عقل کا اس کے برخلاف، حکم ہے اور آپ کے پاس سوائے بلا دلیل انکار اور فتنہ جوئی کے کوئی شاہد نہیں ہے، ارشاد قرآنی سے ہماری بات کے اوپر روشن گواہ موجود ہے۔

سورۂ نمل (آیت ، ۳۸):

قالَ یا أَیُّہَا الْمَلَأُ أَیُّکُمْ یَأْتِینِي بِعَرْشِہا قَبْلَ أَنْ یَأْتُونِي مُسْلِمِیْنَ * قالَ عِفْرِیْتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِیْکَ بِہِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِکَ وَإِنِّي عَلَیْہِ لَقَوِيٌّ أَمِیْنٌ * قالَ الَّذِي عِنْدَہُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ أَنَا آتِیْکَ بِہِ قَبْلَ أَنْ یَرْتَدَّ إِلَیْکَ طَرْفُکَ فَلَمّا رَآہُ مُسْتَقِرّاً عِنْدَہُ قالَ ہٰذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي۔

یعنی سلیمان نے کہا کہ اے جماعت حاضرین! تم میں ہے کوئی جو تخت بلقیس کو میرے پاس حاضر کردے قبل اس کے کہ وہ لوگ مسلمان ہو کر میرے پاس آئیں، جنوں سے ایک عفریت (دیو) نے کہا کہ میں اس کے تخت کو آپ کے اپنی جگہ سے اٹھنے سے پہلے حاضر کردوں گا اور میں اس کام کے اوپر قوت وامانت رکھتا ہوں، پھر اس نے کہا جس کے پاس کتاب کا کچھ علم تھا کہ میں آپ کی پلک جھپکنے سے پہلے تخت بلقیس حاضر کردوں گا، اب جو سلیمان نے تخت کو اپنے سامنے حاضر دیکھا تو کہا یہ میرے خدا کے فضل سے ہے۔

اب قارئین سے سوال ہے کہ تخت بلقیس کو کئی طولانی منزل سے پلک جھپکنے سے پہلے حاضر کردینا برخلاف معمول، بات ہے یا معمول وعادت کے مطابق ہے؟ اگر برخلاف معمول ہے اور ان کے بقول خدائی کام ہے تو سلیمان جو کہ خدا کے فرمان سے پیغمبروں میں ہیں اور جن کی خدا نے ستائش کی ہے، اس غیر معمول وفوق العادۃ کام کو آیت ۳۸ کے بموجب ان لوگوں سے طلب کیا جو ان کے پاس موجود تھے اور یہ ایک

ایسی حاجت تھی کہ جسے عظیم الشان پیغمبر ؑ نے عفریتوں اور دوسرے افراد سے طلب کیا اور آصف برخیا نے اس حاجت کو روا کیا، اب یا سلیمان کو مشرک جانو اور خدا کو جس نے ایسے مشرک کو پیغمبر بنایا برا کہو اور اس کی خطا مانو یا پھر اس طرح کے غیر معمولی وغیر عادی امور کے طلب کرنے کو شرک نہ کہو اور مٹھی بھر مفت خور اور بیہودہ افراد کی بات کو ہیچ اور پوچ قرار دو۔

کلام خدا سے ایک اور شاہد

خدائے عالم، شایان شان تشریفات اور نمایاں تکریمات کے ساتھ عیسیٰ بن مریم (ع) کی انوکھی داستانیں قرآن میں ذکر کرتا اور قدرت انسانی سے بالاتر امور کی ان کی طرف نسبت دیتا اور روا رکھتا ہے۔

یہاں پہ ہم ایک نمونہ ذکر کرتے ہیں تاکہ فتنہ پروروں کی مشت کھل جائے:

سورۂ آل عمران (آیت ، ۴۸):

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوراةَ وَالإنْجِيْلَ * وَرَسُولاً إلىٰ بَنِي إسْرائِيْلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بَآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيْهِ فَيَكُونُ طَيْرَاً بِإذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإذْنِ اللهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمٰا تَأكُلُونَ وَمٰا تَدَّخِرُونَ في بُيُوتِكُمْ۔

ارشاد قرآن سے ایک اور شاہد

جناب عیسیٰ (ع) کی شان میں کہتا ہے کہ میں تمہارے خدا کی جانب سے نشانی لے کر آیا ہوں میں خلق کرتا ہوں تمہارے لیے مٹی سے پرندہ کی صورت اور اس میں پھونکتا ہوں تو وہ اذن پروردگار سے پرندہ ہوجاتا ہے اور مادر زاد اندھے اور ابرص کو شفا دیتا اور مردوں کو اذن خدا سے زندہ کرتا ہوں اور جو کچھ تم کھاتے اور اپنے گھروں میں ذخیرہ کرتے ہو میں تمہیں اس کی خبر دیتا ہوں ۔

یہ باتیں جو حضرت عیسیٰ ؑ نے کہی ہیں غیر معمولی کام اور ان کے بقول، خدائی کام ہیں اور بنی اسرائیل کا ان سے درخواست کرنا شرک وکفر ہے، اب ہمیں عیسیٰ ؑ کو ان باتوں کو لے کر خدائی کا مدعی اور شرک کا داعی کہنا چاہیے اور بنی اسرائیل کو جو شفا مانگتے تھے مشرک قرار دینا چاہیے اور خدا کو جس نے اس جیسے خدائی کے مدعی اور مشرک تراش کو پیغمبر بنایا خطا کار ماننا چاہیے تاکہ مٹھی بھر نجدی سیاہوں اور بیابانی وحشیوں کی بات صحیح ہوجائے گو جو چاہے خراب ہوجائے۔

یہاں پہ کلام قرآن سے اور بھی شواہد موجود ہیں لیکن ہم ان سے صرف نظر کرتے ہیں ۔

مردوں سے حاجت مانگنا شرک نہیں ہے

شاید یہ کہا جائے کہ مردوں سے حاجت مانگنا شرک ہے اور پیغمبر وامام ؑ ایک مردہ جماد سے زیادہ کچھ نہیں ہیں لہذا ان سے کوئی نفع ونقصان حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

اس بات کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو کفر وشرک کے معنی کو ہمارے ہاتھ میں نہیں دیا گیا ہے کہ ہم جس چیز کو چاہیں اپنے خیال سے شرک کہہ دیں تو جب معلوم ہوگیا کہ شرک یہ ہے کہ غیر خدا سے کوئی چیز مانگی جائے اس عنوان سے کہ وہ غیر، خدا ہے اور اگر اس سے ہٹ کے ہوا تو وہ شرک نہیں ہے تو پھر اس معنی میں زندہ اور مردہ کا کوئی فرق نہیں ہے اگرچہ کوئی ڈھیلے پتھر سے حاجت طلب کرے تو وہ مشرک نہیں ہوجائے گا گو کہ اس نے لغو اور باطل کام انجام دیا ہے اور دوسرے یہ کہ ہم انبیاء وائمہ (ع) کی ارواح مقدسہ سے استمداد کرتے ہیں کہ جنہیں خدا نے قدرت مرحمت فرمائی ہے اور براہین قطعیہ اور ادلہ عقلیہ محکمہ سے فلسفہ اعلیٰ میں یہ امر ثابت ومقرر ہے کہ روح بدن سے رہا ہو جانے کے بعد جسے موت سے تعبیر کیا جاتا ہے، باقی رہتی ہے اور موت کے بعد ارواح کاملہ کا احاطہ اس عالم پر بیشتر اور بالاتر ہوجاتا ہے اور روح کی نابودی کو فلاسفہ محال مانتے ہیں ۔

اور یہ مسئلہ مسائل فلسفہ کے مسلّمات میں سے ہے اور جس دن سے فلسفہ پیدا ہوا اسی وقت سے قبل اسلام وبعد اسلام کے علماء واعاظم فلاسفہ کے نزدیک یہ مسئلہ ثابت شدہ تھا اور یہودی، نصاریٰ اور مسلمان اقوام اس مطلب کو اپنے اپنے دین کے واضحات وضروریات میں سے مانتے ہیں، بلکہ روح کا باقی رہنا اور اس کا احاطہ رکھنا یورپ کے روحی والٰہی فلاسفہ کے یہاں بھی مسلّم اور واضح ہے اور چونکہ اس مختصر رسالہ میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ ہم ایک ایسے وسیع وعریض مسئلہ میں کہ جس کیلئے ایک پوری کتاب لکھنے کی ضرورت ہے بحث وتحقیق میں وارد ہوں لہذا بعض ان بزرگ فلاسفہ کے آراء ونظریات کے نقل پہ اکتفا کرتے ہیں کہ جن کی رائے مورد اعتماد ہے اور جو شخص خود کو برہان کا اہل سمجھتا ہے وہ ان کی کتابوں کی طرف رجوع کرے تا کہ صحت مطلب سے آگاہ ہوسکے۔۔[۱]

---

۱. مراجعہ ہو: تبیان ''معاد'' حضرت امام خمینیؒ کی نظر سے ، بحث ''تجرد نفس وبقائے روح''۔

روح کے زندہ ہونے پر قرآن سے شاہد

با وجودیکہ مرنے کے بعد روح کا زندہ رہنا تمام دینداروں، عقلاء اور فلاسفہ بلکہ تناسخ والوں کے نزدیک مسلّم امر ہے پھر بھی ہم یہاں پر مطلب کو روشن کرنے کیلئے قرآن خدا سے شواہد پیش کر رہے ہیں تاکہ کسی کیلئے شبہہ کی گنجائش باقی نہ رہے۔

سورۂ زمر (آیت ، ۴۲): {اللهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِيْنَ مَوتِہا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِہا فَيُمْسِکُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْہَا الْمَوتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَىٰ إلِىٰ أَجَلٍ مُسَمَّى إنَّ فِي ذٰلِکَ لَاٰيَاتٍ لِقَومٍ يَتَفَكَّرُونَ} خدا ہے جو روحوں کو موت اور سونے کے وقت لے لیتا ہے پھر جن کیلئے موت مقرر کردی گئی ہے ان کی روحوں کو روک لیتا ہے اور دوسری روحوں کو روانہ کردیتا ہے ان کے مرنے کے وقت تک۔

معلوم ہوا کہ خدا تمام مردوں کی روح کو ایک ایسے عالم میں محفوظ رکھتا ہے جو ان سے مخصوص ہے۔

سورۂ مومنون (آیت ، ۹۹): {حَتَّىٰ إذا جَآءَ أَحَدَہُمُ الْمَوتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فِيْما تَرَكْتُ كَلاَّ إنَّہا كَلِمَۃٌ ہُوَ قائِلُہا وَمِنْ وَرائِہِمْ بَرْزَخٌ إلِىٰ يَومِ يُبْعَثُونَ} جب ان میں ایک کو موت آگئی تو کہنے لگا خدایا مجھے دنیا میں واپس بھیج دے تاکہ میں اچھا عمل انجام دوں، ہرگز ایسا نہیں ہوسکتا یہ ایک بات ہے جو وہ کہہ رہا ہے اور ان کے پیچھے عالم برزخ ہے روز قیامت تک۔

سورۂ بقرہ (آیت ، ۱۵۴): {وَلاٰ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيْلِ اللهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَلٰكِنْ لاٰ يَشْعُرُونَ} ۔

سورۂ آل عمران (آیت ، ۱۶۹): {وَلاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيْلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّہِمْ يُرْزَقُونَ} خیال نہ کرو کہ جو لوگ راہ خدا میں قتل کر دیئے گئے وہ مردے ہیں بلکہ وہ زندہ ہیں اور اپنے پروردگار کے یہاں روزی پاتے ہیں ۔

سورۂ مومن (آیت ، ۴۵): {وَحاقَ بِآلِ فِرْعَونَ سُوَءُ الْعَذابِ * النّٰارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْہا غُدُوَاً وَعَشِيّاً وَيَومَ تَقُومُ السَّاعَۃُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَونَ أَشَدَّ الْعَذابِ} فرعونیوں پر برا عذاب نازل ہوا، انہیں آگ کے اوپر ہر صبح وشام پیش کیا جائے گا اور قیامت کے دن حکم ہوگا کہ فرعونیوں کو سخت ترین عذاب میں داخل کر دو۔

سورۂ ممتحنہ (آیت ، ۱۳): {قُلْ يَئِسُوا مِنَ الآخِرَۃِ كَما يَئِسَ الْكُفّٰارُ مِنْ أَصْحابِ الْقُبُورِ} ۔

قبر والوں سے مایوس ہونا کفار کے خصوصیات میں شمار کیا گیا ہے۔

ان اوراق کے قارئین سے فیصلہ

قارئین محترم، کشف واختراع والے یورپ کے فلاسفہ کے تازہ روحی اکتشافات سے با خبر جوان، تنویم مقناطیسی (مینا ٹیزم) کے پیروکار، اسلام سے پہلے اور بعد کے قرون گزشتہ کے بزرگ فلاسفہ کے آراء ونظریات سے آگاہ اور ماضی وحاضر کی صدیوں میں دنیا کے اقوام ومذاہب (ملل ونحل) کی تاریخ اور اہل ادیان کے آراء وافکار سے با خبر دانشور حضرات فیصلہ کریں کہ ہم ہزاروں علماء وفلاسفہ بزرگ کے افکار ونظریات اور ان کے عقلی وحسی ادلہ قطعیہ سے دست بردار ہوجائیں؟ پیغمبروں اور ان کے پیروکاروں کے آراء وافکار کو پامال کردیں جو کہ اربوں کی تعداد میں اہل دین ہیں اور قرآن خدا کی آیات کریمہ کو جو صراحت لہجہ کے ساتھ روحوں کی ابدی زندگی کا اعلان کر رہی ہیں نظر انداز کردیں؟...

تربت کربلا سے شفا حاصل کرنا

ان کا ایک سوال یہ ہے کہ ''تربت کربلا سے شفا حاصل کرنا شرک ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب، معنی شرک کو مدنظر رکھنے سے واضح ہوجائے گا کیونکہ شرک جیسا کہ آپ کو معلوم ہوا اس بت سے عبارت ہے کہ یا کسی کو خدا جانیں یا کسی کی عبادت کریں اس عنوان سے کہ وہ خدا ہے یا کسی سے حاجت مانگیں اس عنوان سے کہ وہ مستقل در تاثیر ہے اور خدا ہے۔ چنانچہ مشرکوں کے گروہ ایسے ہی تھے، آپ ان کے آراء وعقائد کی طرف رجوع کیجئے۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص تربت کربلا یا کسی چیز سے شفا چاہے اس عنوان سے کہ وہ خدا ہے یا شریک خدا ہے یا خدا کے مقابلہ میں قدرت ودستگاہ رکھتا اور تاثیر میں استقلال رکھتا ہے یا فلاں صاحب قبر، خدا ہے تو یہ شرک ہے، بلکہ دیوانگی اور جنون ہے اور اگر اس عقیدہ کے ساتھ ہو کہ ہر چیز پر قادر خدا نے اس ایک مشت خاک میں شفا قرار دی ہے ایک ایسے فداکار کی قدردانی کے نتیجہ میں کہ جس نے اس کے دین کی راہ اپنی ساری ہستی قربان کردی تو اس سے کوئی شرک وکفر لازم نہیں آتا ہے۔

قرآن سے ایک شاہد

اگر کہا جائے کہ مطلق شفا حاصل کرنا کسی چیز سے، شرک ہے چاہے وہ جس عنوان سے ہو تو ہم کہیں گے کہ آپ کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی شرک کی دعوت دی ہے!

سورۂ نحل (آیت ۶۹): {یَخْرُجُ مِنْ بُطُونِہا شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُہُ فِیْہِ شفاء لِلْنّاسِ إنَّ فِي ذٰلِکَ لَآیَۃً لِقَومٍ یَتَفَکَّرُونَ} ۔

شہد کی مکھی کے بارے میں فرماتا ہے کہ اس کے بدن سے ایک شربت نکلتا ہے مختلف رنگوں کا اس میں لوگوں کیلئے شفا ہے اور اس میں نشانی ہے غور وفکر کرنے والوں کیلئے۔

اب اگر ہم شہد سے شفا حاصل کریں اس واسطے کہ خدا نے اس میں شفا قرار دی ہے تو کیا ہم مشرک ہوجائیں گے اور خدائے عالم جس نے انبیاء کو نشر توحید کیلئے بھیجا ہے خود شرک کا راستہ کھول رکھا ہے اور انہیں شرک کی دعوت دے رہا ہے؟ یا یہ کہ شفا طلب کرنا خدا سے توسل وتوجہ کے سوا کچھ نہیں ہے اور بے خرد فتنہ پرور اس کی اپنے طورپر تاویل وتفسیر کرتے ہیں تاکہ اہل دین کو خرافات سے منسوب کرسکیں ۔

عوام فریبی اور عیاری

یہاں پہ ایک عجیب عیار اور فتنہ گر مصنفوں کو یاد آئی ہے وہ کہتے ہیں کہ ''تم کہتے ہو کہ امام حسین (ع) کی تربت ہر درد کی شفا اور ہر بلا کیلئے امان ہے تو پھر کہو کہ سارے اسپتال، دوا خانہ، میڈیکل کالج اور دوا سازی کے کارخانے بند کردیئے جائیں''۔

اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ تمہارے کہنے کے مطابق اگر قرآن سچ کہہ رہا ہے تو اچھا یہ ہوگا کہ ہر شخص شہد کی ایک مشک اپنے گھر میں رکھ لے اور ڈاکٹر اور دوا کے شر سے آزاد ہوجائے اور اچھا ہوگا کہ شہد میں اگر شفا ہے تو سارے اسپتال، میڈیکل کالج اور دوا سازی کے کارخانے بند کردئیے جائیں ۔

یہ فضول گوئی اور بکواس اس لیے ہے کہ تم ان الٰہی دواؤں کا محل استعمال نہیں جانتے ہو، تمام الٰہی دوائیں اور غیبی امور سے توسلات اس وقت کیلئے ہیں جب مادہ واسباب مادی جو کہ سب کے سب خدا کی کارخانے سے بنے ہیں اور حق تعالیٰ کی قدرت سے کام کرتے ہیں بیکار ہوجائیں، اسباب ظاہریہ سے راہ چارہ وتدبیر کوتاہ ہوجائے اور اطباء کا معالجہ اور ان کی دوائیں بے فائدہ ہوجائیں اس وقت کیلئے خدا نے اپنے بندوں کیلئے ایک امید کا راستہ کھول رکھا ہے کہ خدا اور اسباب غیبی سے بالکل مایوس نہ ہوجائیں، پورے طورسے مادہ وآثار مادہ سے دل نہ لگا لیں اور عالم کے خدا اور اپنے پروردگار سے غافل نہ ہوجائیں تو پھر یہ شفا طلبی کبھی قابل قبول ہوجاتی ہے ان شرائط کے ساتھ جو تربت کربلا کے اٹھانے اور اس کے استعمال کرنے میں عمل میں لائے جاتے ہیں ورنہ ایسا نہیں ہے کہ خدائے عالم اس آیۂ کریمہ کے ذریعہ چاہتا ہے کہ مادہ کی راہ وروش کو مفلوج اور مادہ کی محکم سنت کو تباہ کردے، تو پھر اسباب مادی کو عمل میں لانے اور ڈاکٹروں اور اس محکم راہ وروش مادی کے جانکاروں کے پاس جانے میں اور خدائے عالم وطبیعت (مادہ) سے توسل کرنے میں کوئی منافات نہیں ہے، کیونکہ مادی نظام بھی حق تعالیٰ کی قدرت کا ایک مظہر ہے اور خدا ہی نے ہر دوا کو

خاصیت اور تاثیر بخشی ہے، کیا دوا خانوں کی دواؤں میں جو آثار وخصوصیات ہم پاتے ہیں وہ خود ان کے اپنے ہیں؟ نہیں ! بلکہ یہ وہ آثار وخصوصیات ہیں جو خدائے عالم وقادر نے ان دواؤں کو دے رکھے ہیں، اب اگر کوئی خدا پرست اپنی قوت توحیدی سے یہ کہے کہ جو تاثیر خدا نے دواؤں کو دے رکھی ہے، کارخانہ مادی سے مایوس ہوجانے کے بعد خالق مادہ نے وہی تاثیر اس ایک مشت خاک کو بخشی ہے کہ جس کے اوپر ایک فداکار مظلوم کا خون راہ خدا میں بہایا گیا ہے تاکہ لوگوں کی نگاہ امید کو دم مرگ تک اپنے سے منقطع نہ کرے اور اگر اس کی مشیت ہوئی تو اس الٰہی دوا سے شفا دیدی اور اگر مشیت نہیں ہوئی تو بیمار ایک ایسے دل کے ساتھ جو اپنے خدا کی محبت سے پر ہے اور ایک ایسی نگاہ کے ساتھ جو آئندۂ جہان سے پر امید ہے اس بارگاہ مقدس میں جائے (تو کیا یہ شرک ہے یا عین توحید وخدا شناسی ہے؟) آپ کہیں گے یہ بہتر ہے یا مادہ سے دل لگانا، الٰہی غیبی آثار سے آنکھ موند لینا اور پروردگار کی غیر متناہی قدرت ورحمت سے مایوس ہوجانا؟

ایک روحانی علاج

شیخ الرئیس ابو علی سینا [۱] جیسے قدیم بزرگ اطباء ایک طرح کے روحی معالجات پر عقیدہ رکھتے تھے کہ بعض اوقات وہ معالجے، طبی معالجات سے بہتر کام کرتے تھے، اس نظریہ کی یورپ کے بڑے دانشوروں اور ڈاکٹروں نے تائید کی ہے یہاں تک کہ ان سے نقل ہوا ہے کہ اگر ایک بیمار کئی مرتبہ کہے کہ میں اچھاہوگیا تو یہ بیمار کے اچھے ہونے میں مددگار ہے اور اگر اسے اپنے اچھے ہونے کا پورا اعتقاد ہوجائے تو چہ بسا یہی روحی اعتقاد اسے اچھا کردے، اس عقیدہ کی بنیاد، بدن میں روح کی قوت تاثیر ہے اور بدن کا نفس کا تابع ہونا ہے۔ چنانچہ بعض بڑے فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ صحت اور بیماری دونوں کا تعلق روح سے ہے؛ بالفرض اس نظریہ کی تائید نہ کی گئی ہو لیکن پہلے نظریہ کی تائید کہ روحی علاج، روح مریض کی تقویت سے ہوتی ہے، آج یورپ میں ہوچکی ہے اور اسے بڑا مقام حاصل ہے۔

جو شخص تنویم مقناطیسی کے عصر جدید کے آراء ونظریات سے آشنا ہو وہ جانتا ہے کہ اس عالم میں روح اور اس کی تاثیرات کے بارے میں عقائد کس حد تک پائے جاتے ہیں، ایک راست گفتار دانشور کا کہنا تھا کہ میں شہر رے کے اسپتال میں علاج کیلئے گیا ہوا تھا کبھی کبھی میں بیماروں کے سر پر ہاتھ پھیرتا تھا ان کا خیال رکھتا اور ان کیلئے دعا کرتا تھا وہاں کا بڑا ڈاکٹر جو یورپ کا تھا اور ہمارا ہم مسلک نہیں تھا خاص طور پہ مجھے بیماروں کی خبر گیری کرتے رہنے کی تائید کرتا اور کہتا کہ آپ اپنا کام کیجئے اور ہم اپنا کام۔

---

۱. اسفار اربعہ، ج ۲، ص ۱۸۲ ، سفر اول، مرحلہ پنجم، فصل ہفتم۔

قدیم وجدید اطباء کی اس بات سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ بالفرض اگر کوئی دیندار بھی دنیا میں نہ ہو پھر بھی روحی تعلق، نفس کی امیدواری اور اس بات سے دل کی وابستگی کہ میری شفا فلاں چیز میں ہے، مادی شفا کا سبب ہوتی اور مادی سسٹم کی کمک کرتی ہے اور بالکل روحانیات سے دل توڑ لینا طبیعی ومادی اسباب سے بس سروکار رکھنا اور لوگوں کو معنویات سے دور رکھنا نوع انسانی کے ساتھ خیانت اور اسباب مرگ کی مدد کرنا ہے۔

زندوں کی خاک قدم، زندگی بخش ہے

یہاں ہم قرآن خدا کے فرمودات سے شاہد پیش کر رہے ہیں تاکہ سب جان لیں کہ خداوند عالم ایک مٹھی خاک کو جس کے اوپر سے ایک زندہ کا گزر ہوجاتا ہے آثار حیات عطا کر دیتا ہے۔

سورۂ طہٰ (آیت ۹۵): {قالَ فَما خَطْبُکَ یٰا سامِرِيُّ * قالَ بَصُرْتُ بِما لَمْ یُبْصِرُوا بِہِ فَقَبَضْتُ قَبْضَۃً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُہا} ۔

بعد اس کے کہ خداوند عالم، سامری کے گوسالہ بنانے اور اس کے زندہ ہونے اور آواز نکالنے کا قصہ اسی سورہ کی (آیت ۸۸) میں نقل کرتا ہے، (آیت ۹۵) تک پہنچتا ہے کہ موسیٰ ؑ نے سامری سے کہا کہ تونے یہ اتنا بڑا کام (یعنی گوسالہ کو زندہ کرنے کا کام) کیسے انجام دیا تو اس نے کہا کہ میں نے وہ چیز دیکھی جو ان لوگوں نے نہیں دیکھی میں نے رسول (یعنی جبرئیل ؑ) کے زیر قدم سے ایک مٹھی خاک اٹھائی اور گوسالہ پر ڈال دی اور وہ زندہ ہوگیا۔

یہ تاثیر ہے جو خدا نے ایک مٹھی خاک کو دیدی ایک زندہ کے وہاں سے گزر جانے سے اور پھر کسی کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ خدا اس بات پر قادر نہیں ہے کہ مردہ خاک کو زندگانی کا مظہر بنا دے۔ اب اگر وہ اس خاک کو جس پر ابد تک زندہ رہنے والوں کا خون بہایا گیا ہے تاثیر دیدے تو یہ اس کی قدرت سے بعید نہیں ہے۔ البتہ ہر چیز پر قادر خدا پہ عقیدہ کوئی اشکال نہیں رکھتا ہے کہ وہ بے تاثیر با اثر بنا دے یا اثر دار کو بے اثر کردے جیسا کہ قرآن کے بقول اس نے آتش نمرود کو بے اثر بنا دیا۔

سورۂ انبیاء (آیت ۶۹) میں کہتا ہے: {قُلْنٰا یٰا نٰارُ کُونِي بَرْدَاً وَسَلاٰمَاً عَلیٰ إبْراہِیْمَ} ۔

ہم اس خدا کو دنیا کے اس عظیم کارخانہ کا مدیر (چلانے والا) جانتے ہیں جس کی بارگاہ میں وجود کے تمام ذرات، خاضع ومتواضع ہیں، وہ جس طرح سے اپنے ایک ارادۂ نافذ سے بھڑکتی ہوئی آگ کو بے اثر کردیتا ہے اسی طرح اپنے ایک ارادۂ نافذ سے ایک شہید کی خاک کو پر تاثیر بنا دیتا ہے۔

تربت پر سجدہ کرنے کو شرک سمجھنا

ایک سوال یہ ہے کہ ''تربت کربلا پر سجدہ کرنا شرک ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب اب تک معلوم ہوچکا ہے، تکرار کرنے اور طول دینے کی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا ہم تلخیص پہ اکتفا کرتے ہیں:

بعد اس کے کہ آپ کو شرک کے معنی معلوم ہوچکے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص تربت یا کسی خاک پر سجدہ کا اس عنوان سے کرے کہ وہ یا صاحب تربت وخاک، خدا ہے اور قبر یا صاحب قبر کی عبادت وپرستش کرے تو ایسا شخص مشرک وکافر ہے لیکن اگر قبر یا غیر قبر کی خاک پر خدا کیلئے سجدہ کرے اور خدا کی اطاعت کرے تو یہ شرک نہیں ہے ہیچ، بلکہ عین توحید اور خدا پرستی ہے، اب آپ دس کروڑ شیعوں سے اور ایک کروڑ سے زیادہ فارسی زبان والے ایرانی شیعوں ُسے پوچھئے کہ تم تربت کربلا پر کس لیے سجدہ کرتے ہو، کیا حسین ابن علی (ع) کو خدا مانتے ہو یا خدا کا بیٹا سمجھتے ہو یا ان کی قدرت ودستگاہ کو خدا کی قدرت ودستگاہ کے مدمقابل قرار دیتے ہو اور انہیں تاثیر میں مستقل گردانتے ہو ان کی عبادت کرتے ہو انہیں پوجتے ہو تو اگر نابالغ بچے اور شیعہ اثنا عشری کی عام عورتیں آپ کو مثبت جواب دیدیں اور پوری شیعہ جمعیت میں ایک آدمی ایسا مل جائے جو اس طرح کا دعوی کردے تو ہم اپنی باتوں سے دستبردار ہوجائیں گے اور آپ کے کہنے کے مطابق بالکل استعفا دیدیں گے اور اگر آپ بھی جو کہ مدتوں شیعوں کے ساتھ ہم مسلک رہے ہیں اور شیعوں کی آبادی میں بڑے ہوئے ہیں مانتے ہیں کہ شیعوں کا تربت حسینی ؑ پر سجدہ کرنا خدا کیلئے ہے جس طرح سے تمام مسلمان خاک پر سجدہ کرتے ہیں بغیر کسی کم وکاست کے (تو پھر اعتراض کیسا) البتہ اتنا ضرور ہے کہ چونکہ شیعہ تربت کربلا پر سجدہ کرنے کو زیادہ موجب ثواب مانتے ہیں لہٰذا اس پر سجدہ کرتے ہیں خدا ہی کیلئے اور خدا سے اجر وثواب کے خواستگار ہوتے ہیں ۔

اپنی بات کے اوپر قرآن سے شاہد

شاید آپ کہیں کہ تربت پہ سجدہ کرنا جس انداز سے ہو شرک ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو اس بات کے بعد کہ شرک کے معنی دنیا کے سارے علماء کے یہاں واضح وروشن ہیں اور یہ ایسی چیز نہیں ہے جسے اپنی طرف سے تراشا جاسکے اور آپ سب جانتے ہیں کہ کسی چیز پر خداوند عالم کے فرمان کی پیروی کرنے کیلئے سجدہ کرنا، شرک نہیں ہے، بلکہ توحید اور اطاعت ہے، یہ اعتراض کسی کے سامنے قدر ووقعت نہیں رکھتا ہے اور دوسرے یہ کہ آپ کے قول کی بنا پر دنیا کے تمام مسلمانوں کو

---

١ ۔ یہ ارقام، کتاب ہذا کے تالیف کے زمانہ سے مربوط ہے۔

مشرک ہونا چاہیے کیونکہ سارے مسلمان خدا کیلئے خاک، پتھر اور لکڑی پر اور بہت سے فرش، معدن اور دوسری چیزوں پر سجدہ کرنے کو جائز سمجھتے ہیں ۔ ابو حنیفہ اہل سنت کے امام اعظم قاذورات (پلید وکثیف اشیائ) پر سجدہ کرنا جائز سمجھتے ہیں اس لیے تمام مسلمانوں کو مشرک ہونا چاہیے سوائے ان افراد کے جنہوں نے نماز پڑھی ہی نہیں اور اس عبادت کے گرد پھٹکے ہی نہیں، بس بے نمازی افراد کو ہی خدا پرست ہونا چاہیے۔

اور تیسرے یہ کہ قرآن کی بہت ساری آیتوں میں خدا نے لوگوں کو سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے، منجملہ سورۂ حج (آیت ، ٧٧): {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو! رکوع اور سجدہ کرو اور خدا کی عبادت کرو اور اچھے کام کرو شاید تم رستگار ہوجاؤ۔

اور آپ کے کہنے کے مطابق خدا نے مومنین کو حکم دیا ہے کہ ایمان سے باہر چلے جاؤ اور مشرک ہوجاؤ تاکہ رستگاری حاصل کرسکو، اب کس کی عقل پہ ہنسنا چاہیے!

چوتھے یہ کہ ہم نے بہت سی ان آیتوں کو ذکر کیا جو بیان کرتی ہیں کہ خدا نے ملائکہ کو آدم کے سجدہ کا حکم دیا اور اس آیت کا بھی ذکر کیا جو صراحت لہجہ کے ساتھ کہتی ہے یعقوب ؑ اور ان کی اولاد نے یوسف ؑ کا سجدہ کیا، آپ کے قول کی بنا پر سارے فرشتے، یعقوب ؑ اور ان کی اولاد بلکہ تمام انبیاء واولیاء (ع) مشرک ہیں کیونکہ سب نے خدا کے حکم سے اس عالم کے اجزا میں سے خاک، پتھر اور لکڑی جیسی کسی چیز پر سجدہ کیا، لہذا بہتر ہے کہ لفظ توحید کو دنیا کی ڈکشنری سے ہٹا دیں اور ایک طرف سے دنیا والوں کے جریدۂ عمل پر قلم شرک چلا دیں !

عالیشان مزار ومقبره تعمیر کرنا

ایک سوال ان کا یہ ہے کہ یہ گنبد اور بارگاہ بنانا شرک ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب بھی گزشتہ باتوں سے جو ہم نے شرک کا معیار معین کردیا، بخوبی واضح وروشن ہوجاتا ہے کہ اگر گنبد اور بارگاہ کا بنانا بت پرستی، امام پرستی اور پیغمبر پرستی کیلئے ہو جیسا کہ بت پرست کرتے تھے تو شک نہیں ہے کہ یہ شرک ہے اور جو لوگ بھی وہاں پیغمبر، امام یا امام زادہ کی عبادت وپرستش کرنے جاتے ہیں وہ مشرک اور کافر ہیں لیکن اگر (گنبد وبارگاہ) ان کے احترام کیلئے ہو یا وہاں آنے والے افراد کی آرام کیلئے ہو یا وہاں پہ خدا کی عبادت کرنے کیلئے ہو تو شرک تو نہیں ہے ہیچ، بلکہ عین خدا پرستی اور خدا کی فرمانبرداری ہے۔

آپ جانتے ہیں کہ ہر سال کئی لاکھ شیعہ، قبر پیغمبر ؐ ، امام ؑ ، امام زادہ ؑ ومومن ؒ کی زیارت کرتے ہیں، ہم آپ کو اور ساری دنیا کو اجازت دیتے ہیں کہ شیعہ اثنا عشری کے چھوٹے، بڑے، مرد، عورت، شہر نشین اور صحرا نشین سے پوچھ لیجئے (ہم شیعوں کے دوسرے گروہوں کے ذمہ دار نہیں ہیں) اور ان سے آپ جیسے چاہے کہلوا لیجئے، اگر وہ یا ان میں سے کسی ایک نے کہہ دیا کہ ہم امام ؑ اور پیغمبر ؐ کی عبادت وپرستش کرنے مدینہ اور کربلا جاتے ہیں اور ہم انہیں خدا یا زمین کا خدا مانتے ہیں تو ہم اپنی ساری بات واپس لے لیں گے اور---

قرآن سے ہماری بات کا شاہد

اس طرح کی باتوں کیلئے اگرچہ گواہ اور شاہد کی ضرورت نہیں ہے، صرف خدا اور قرآن کا اس سے نہی نہ کرنا ہی اس کے روا اور بلا مانع ہونے کیلئے کافی ہے، اسی وجہ سے کوئی شخص اپنے مکان کی تعمیر اور عمارت وپارک بنانے کیلئے یہ دیکھنے نہیں جاتا ہے کہ قرآن نے کیا حکم دیا ہے اور قرآن نے بھی اس سلسلہ میں کوئی حکم نہیں دیا ہے، صرف اس بات کی بنیاد پر کہ دین میں عمارت سازی کی ممانعت نہیں ہے۔ ہر شخص اپنے لیے جس نقشہ سے چاہے عمارت بنا سکتا ہے، اس کے باوجود اس موضوع کے سلسلہ میں اس نے سفارش فرمائی ہے اور ہم آیت کو اس کے شمارہ نمبر کے ساتھ ذکر کرتے ہیں تاکہ قیل وقال کا راستہ بند ہوجائے۔

سورۂ حج (آیت ، ۳۲): {وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّها مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ} یعنی جو شخص ان خدائی شعاروں کا کہ جو عبادت ہیں احترام کرے تو یہ اس کے دل کے پرہیز گاری کا حصہ ہے، پاکیزہ اور نورانی دل جو خدا کو عظیم مانتا ہے وہ خدائی شعار کی تعظیم کرتا ہے اور شعار الٰہی کی سب سے بڑی تعظیم یہ ہے کہ اس کی جگہ باعظمت اور بارونق ہو اور خدا کی عبادت کی جگہ، آنے والوں کیلئے مورد رغبت اور دلکش ہو، ان محترم جگہوں پہ ہم اور آپ جانتے ہیں کہ ہر روز لاکھوں پاک مسلمان، خدا کی عبادت، اس کی مدح وثنا اور اس کی بارگاہ مقدس میں نماز ونیاز میں مشغول رہتے ہیں تو اس سے بہتر کیا ہوسکتا ہے کہ عبادت خدا اور شعار الٰہی کی تعظیم کیلئے ایک اونچا عالیشان قبّہ یا پر عظمت اور با رونق مسجد بنائی جائے تاکہ لوگوں کی وہاں جانے کی رغبت بڑھے اور دنیا کے بڑے لوگ بھی جو کہ باعظمت وباشکوہ بارگاہوں میں جانے کے عادی ہیں عام لوگوں کے ساتھ عبادت ونماز میں شرکت کریں، اس کا شرک سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

سورۂ نور (آیت ، ۳۶) میں فرماتا ہے: {فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيها بِالْغُدُوِّ وَالآصالِ} ۔

آیۂ نور کو بیان کرنے کے بعد فرماتا ہے کہ وہ قندیل ایسے گھروں میں ہے کہ خدا نے جنہیں بلند کرنے کا اذن دے رکھا ہے اور جہاں اسم خدا کا ذکر ہوتا ہے اور ہر صبح وشام خدا کی تسبیح ہوتی ہے، شک نہیں ہے کہ ان گھروں میں صبح وشب، خدا کی تسبیح وتہلیل کی جاتی ہے اور وہاں آنے والے ذکر خدا میں مشغول رہتے ہیں اور خدا نے اجازت دی ہے کہ یہ گھر اونچے اور عالیشان ہوں اور باعظمت وباشکوہ تعمیر کئے جائیں اور سب جانتے ہیں کہ ظاہری شوکت وعظمت کا قلب میں کتنا اثر ہوتا ہے ایک با شکوہ وعظمت گھر، ایک پر شوکت وعظمت مملکت دیکھنے والوں کو اس کے مالک کے مقابل میں خاضع ومتواضع بنا دیتی ہے اگرچہ اسلام وقرآن کی عظمت اور بزرگان اسلام کی بزرگی، درست وصحیح قوانین، ان کے بلند مرتبہ معارف وحقائق اور ان کی خردمندانہ تعلیمات اور تربیت کے باعث ہے کہ وہ سعادت ابدی اور نورانیت دائمی کے کفیل اور دونوں جہاں کی زندگی کے ذمہ دار ہیں لیکن چونکہ ہماری ظاہر بین تنگ نظریں ظاہری عظمتوں سے بہت سی یادگاریں قلب کے حوالے کرتی ہیں اور مکان کی عظمت سے مکین کی عظمت کو درک کرتی ہیں لہذا اسلام نے ان مکانوں کی تعظیم کو جہاں عبادت کی جاتی ہے اور دینی شعار کی عظمت کو اہم گردانا اور اسے دستورات قرآنی کا جزء قرار دیا تاکہ یورپ کی دنیا کے مقابل میں جو کہ سراسر زر وزیور سے آراستہ ہے گو کہ فضائل انسانی سے تہی دست ہے اسلام بھی ظاہر کو پیش کرے، اسی وجہ سے وہ عمارتیں جو مسلمانوں اور اسلام نے کمال شکوہ وعظمت کے ساتھ دنیا کے حوالے کی ہی یورپ والوں کی نگاہوں کو خیرہ کر دیا ہے اور یورپ کی پر شکوہ دنیا کو اپنی جانب جذب کر لیا ہے جو شخص اس کے ایک شمّہ کا خواستگار ہے وہ کتاب ''تمدن اسلام'' کی طرف رجوع کرے تاکہ ان اسلامی عمارتوں کی عظمت کو سمجھ سکے جو دنیا کے متفرق ممالک میں بطور یادگار موجود ہیں ۔

گنبد وبارگاہ صرف ہم نے نہیں بنایا

یہ بے خبر فتنہ پرور، خیال کرتے ہیں کہ گنبد وبارگاہ، بزرگان دین کیلئے تعمیر کرنا شیعوں سے مخصوص ہے لہذا ہمیں مورد حملہ قرار دیتے ہیں جبکہ یہ خیال نادرست اور یہ گمان باطل ہے، تمام اسلامی اقوام اور تمام دینی فرقوں کے یہاں یہ عمارتیں اور باشکوہ وعظمت گنبد پائے جاتے ہیں، اس لیے سارے شیعہ سنی مسلمانوں اور تمام دینی فرقوں کو مشرک کہنا چاہیے۔

کم وبیش ہر سال ایک لاکھ ایرانی، ملک عراق وحجاز جاتے ہیں، سب دیکھتے ہیں کہ پیغمبر اسلام ﷺ کی قبر محترم، اہل سنت کی مملکت کے وسط میں گنبد وبارگاہ وضریح اور دیگر قابل عزت تشریفات کے ساتھ برقرار ہے اور ہر سال کم وبیش تیس ہزار مصری، ہندوستانی، یمنی، عراقی، ایرانی، افغانی اور دیگر ممالک اسلامی کے گروہ جن میں زیادہ تر اہل سنت ہوتے ہیں اور بہت تھوڑے شیعہ، قبر پیغمبر ؐ کی زیارت

کو جاتے ہیں اور جن آداب کے ساتھ شیعہ اس قبر مطہر اور قبور ائمہ دین (ع) کا احترام وتعظیم کرتے ہیں وہ لوگ بھی ویسا ہی عمل کرتے ہیں، اسی طرح ملک عراق میں شیخ عبد القادر اور ابو حنیفہ کا بڑا اور باعظمت قُبّہ بغداد میں سب دیکھتے ہیں اور ان کے تئیں اہل سنت کے احترام وتعظیم کو دیکھتے یا سنتے ہیں ۔ اس بنا پر کہنا چاہیے کہ ہر گروہ ومذہب کے تمام اسلامی فرقے کافر، مشرک اور بت پرست ہیں ! اور یہ جو بنایا ہے یہ بت پرستی ہے اور بت خانہ ہے! تاکہ بیکار میں مٹھی بھر کوڑا تیار ہوجائے چاہے جو خرابی پیدا ہوجائے، ان سب سے قطع نظر، خانہ کعبہ سوائے پتھر کی چہار دیواری کے، حجر اسود سوائے ایک سیاہ پتھر کے اور صفا ومروہ سوائے دو چھوٹی پہاڑیوں کے کچھ نہیں ہیں تو کیا بات ہے کہ کم وبیش ایک لاکھ مسلمان ان پتھروں کا طواف کرتے ہیں، اس سیاہ پتھر کو چومتے اور استلام کرتے ہیں اور صفا ومروہ کے بیچ سر وپا برہنہ دوڑتے اور سعی کرتے ہیں اور کوئی ان اعمال کی وجہ سے خانہ پرست، سنگ پرست اور کوہ پرست نہیں ہوجاتا ہے اور سارے لوگ اسے عبادت خدا مانتے ہیں، کیا مسلمان اس گھر میں اور ان پتھروں اور پہاڑیوں کے اطراف میں خدا کو پا لیتے ہیں یا چونکہ خدا نے کہا ہے لہذا یہ اس کی اطاعت اور عین توحید ہے، لہذا بہتر ہے کہ معاملہ کو ایک طرف کر ڈالئے اور کہئے کہ خانہ کعبہ کو بھی ویران کردینا چاہیے اور خدا سے گھر، سیاہ پتھر اور پہاڑی کے بغیر اتصال برقرار کرنا چاہیے۔

واقعاً ایک روز میں نے سنگلجی کی کتاب ''توحید در عبادت'' پڑھی اور پڑھتے پڑھتے وہاں پہنچا جہاں وہ کہتا ہے کہ چونکہ عقیق کی انگوٹھی پہننا شرک ہے لہذا میں نے اسے نکال کر حج کے راستے میں دور پھینک دیا، مجھے اس کے ادراک سے خالی بھیجے پر ہنسی آئی کہ یہ آدمی پھر مکہ کیا کرنے جاتا ہے اور ان پتھروں کا طواف کیوں کرتا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ انہیں خدا سمجھتا ہے یا اس گھر اور پتھر میں خدا کو ڈھونڈھ نکالتا ہے۔

اگر وہ کہیں کہ یہ فرمان خدا کی اطاعت ہے تو یہ سب بھی فرمان خدا کی اطاعت ہے ورنہ کوئی شخص تو ایک بے قیمت سیاہ پتھر کو پوجتا ہے اور نہ یاقوت وعقیق کی انگوٹھی سے حاجت طلب کرتا ہے---

زیارت جامعہ کبیرہ کے بعض فقرات کو شرک سمجھنا

ایک اور چیز جسے یہ لوگ اہل دین کے خلاف پیش کرتے ہیں زیارت جامعہ کبیرہ ہے، وہ کہتے ہیں کہ تم پڑھتے ہو:

{مَنْ أَرادَ اللهَ بَدَأَ بِكُمْ وَمَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ إِلَيْكُمْ بِكُمْ فَتَحَ اللهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ وَبِكُمْ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ}[1] (اگر یہ شرک نہیں ہے تو پھر دنیا میں کوئی چیز شرک نہیں ہے)۔

۱ . زیارت جامعہ کبیرہ۔

مجھے نہیں معلوم اس شخص نے ان سادہ سے فقرات کے کیا معنی اپنی طرف سے تراش لیے ہیں کہ اس سے شرک پیدا ہوگیا ہے اچھا یہ تھا کہ پہلے بتاتا کہ ان عبارات کے معنی کیا ہیں تاکہ معلوم ہوتا کہ اس میں کہاں سے شرک نکل آیا ہے۔ ہم نے پہلے بیان کیا کہ شرک یا تو دو خدا کا قائل ہونا ہے یا دو خدا کی عبادت کرنا ہے یا کسی بت یا ستارہ کی اس عنوان سے عبادت کرنا ہے کہ وہ خدا یا صورت خدا ہے یا اسی عنوان سے کسی سے حاجت مانگنا ہے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ عبارتیں شرک کے ان معانی میں کس معنی کو ادا کر رہی ہیں تاکہ ہم زیارت جامعہ کو اپنے سے الگ کردیں، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے فقرہ {مَنْ أَرادَ اللهَ بَدَأَ بِكُمْ} کے معنی، ایک معمول کی سادہ سی بات ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص چاہتا ہے کہ خدا کی معرفت حاصل کرے یا خدا کی اطاعت وعبادت کرے اسے پہلے آپ حضرات کے یہاں آکر دینی تعلیمات اور عبادت کے طور طریقے سیکھنا چاہیے۔ اپنی طرف سے ان دستورات الٰہی کے بغیر جو پیغمبر اسلام ﷺ نے آپ کو تعلیم فرمائے ہیں عبادت کو انجام نہ دے، عبادت خدا کے آداب ورسوم اور نماز، روزہ، حج وغیرہ کا نظام آپ حضرات کے پاس ہے؛ آپ کہہ سکتے ہیں کہ ہم اپنی طرف سے جیسے چاہیں عبادت خدا کا طریقہ تراش لیں، نماز دس رکعت پڑھ لیں، کوئی حرج نہیں ہے، ماہ رمضان میں جس چیز سے چاہیں پرہیز کریں فرق نہیں پڑتا ہے اور اگر دین کے تعلیمات اور دینداری کے آداب ورسوم کو پہلے کسی کے پاس جا کر سیکھ لیں تو یہ شرک ہوجائے گا مثلاً اگر آپ سے کہیں کہ صحت چاہتے ہو تو پہلے ڈاکٹر کے پاس جاؤ تو آپ اس عبارت سے کیا سمجھیں گے، یہی سمجھیں گے نا کہ اگر صحت چاہتے تو پہلے ڈاکٹر سےدستور العمل لے لو، آپ کیوں اس سادہ سے کلام کی اپنی طرف سے معنی نکالتے ہیں یہاں تک کہ مطلب کو حاکم شہر اور دربان کی طرح یا شاہ اور وزیر کی طرح فرض اور گمان کرتے ہیں پھر ہم پر دروغ اور بہتان باندھتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ ''اگر کسی کو حاکم شہر سے کام ہے تو پہلے دربان سے ملنا چاہیے'' کون کہتا ہے---

قرآن خدا سے ہمارے قول کا شاہد

سورۂ حج (آیت ۲۷): {وَأَذِنْ فِي النّاسِ بِالْحَجِّ يَأتُوکَ رِجالاً وَعَلَى كُلِّ ضامِرٍ يَأتِيْنَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيْقٍ} یعنی اعلان کردو کہ لوگ حج کرنے آئیں (تمہارے پاس اے ابراہیم) پا پیادہ اور سوار ہو کر دور دراز کے راستوں سے۔

آپ کہتے ہیں کہ اگر حاجی، ابراہیمؑ کے پاس جائیں تو مشرک ہوجائیں گے تو خدائے عالم نے اس دعوت میں لوگوں کو شرک کی طرف بلایا ہے اور حکم دیا ہے کہ ابراہیمؑ لوگوں کو خدا کی عبادت حج میں پہلے اپنے پاس بلائیں اور یہ شرک ہے لیکن ہم

کہتے ہیں کہ لوگ جس دن خدا کی دعوت کو لبیک کہنا چاہتے تھے اس دن ان کی تکلیف یہ تھی کہ پہلے ابراہیم ؑ کے پاس جائیں جو ان کے زمانے کے پیغمبر تھے اور حج کے آداب ومراسم سیکھیں پھر جا کر حج کریں تو اس دن خدا کا ارادہ رکھتا تھا یعنی عبادت کرنا چاہتا تھا یا اس کی معرفت حاصل کرنا چاہتا تھا پہلے اسے ابراہیم ؑ کے پاس جانا تھا اور پیغمبر اسلام ﷺ کے زمانے میں بھی پیغمبر کے پاس جانا تھا اور ائمہ ؑ کے زمانے میں ائمہ کے پاس جانا تھا، اسی لیے زیارت کی اس عبارت کے فوراً بعد یہ جملہ ہے کہ {وَمَنْ وَحَّدَهُ قَبِلَ عَنْكُمْ} یعنی توحید خدا کو ہم نے آپ سے صحیح صحیح سیکھا۔

زیارت جامعہ کو نقل کرنے میں مولف کی خیانت

چونکہ یہ جملہ مطلب کو خوب واضح کر رہا تھا اور توحید خدا کو بھی نمایاں کر رہا تھا لہذا خیانت کار مولف (کاتب) نے عمداً از روئے عناد اسے ذکر نہیں کیا۔۔ یہیں سے {مَنْ قَصَدَهُ تَوَجَّهَ إِلَيْكُمْ} کے معنی روشن ہوجاتے ہیں اس لیے کہ یہ بھی اسی معنی کو دوسرے لفظوں میں نمایاں کر رہا ہے۔

دوسری چیز جسے لے کر وہ ہم پر اعتراض جتاتے ہیں {بِكُم فَتَحَ اللهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ} ہے، یہاں با انصاف انسان کا قدم پورا مٹی میں چلا جاتا ہے اس لیے کہ جس سرے سے بھی جوڑ کر ہم اس عبارت کیلئے شرک کے معنی بنانا چاہیں پھر بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس کلام میں تین احتمال ہے کہ ان میں سے کوئی احتمال شرک سے ادنیٰ مناسبت بھی نہیں رکھتا ہے۔

پہلا احتمال جو ظاہرتر ہے یہ ہے کہ خدا نے آپ حضرات سے امامت کا دروازہ کھولا اور آپ ہی پر اسے ختم کرے گا یعنی امامت کسی صورت میں آپ کے خاندان سے باہر نہیں ہے، اماموں میں اول علی (ع) ہیں اور وہ آپ ہی سے ہیں اور آخری امام حجۃ بن الحسن (ع) ہیں اور وہ بھی آپ ہی سے ہیں ۔ اس احتمال کا کون سا حصہ شرک یا قریب شرک ہے مگر یہ کہئے کہ ان حضرات کی امامت کو بھی نہ مانا جائے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے خدا نے آپ حضرات کے نور کو خلق کیا اور آخری شخص بھی کہ جس پر دنیا ختم ہوجائے گی آپ ہی ہیں، یہ احتمال باوجود اس کے کہ شاید خلاف ظاہر بھی ہو شرک سے متعلق نہیں ہے یقینا خدا نے ایک موجود کو سب سے پہلے خلق کیا ہے وہ جو بھی ہو مخلوق خدا ہے اور مخلوق خدا شریک خدا سے الگ ہے لیکن آپ نے کس طرح سے اس عبارت کو نچوڑ کر اس سے شرک نکال لیا ہم نہیں جانتے! خوب تھا کہ آپ بیان کردیتے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ خدا نے آپ حضرات کے ذریعہ سے خلقت کی ابتدا کی اور آپ ہی کے ذریعہ خلقت کو ختم کردے گا، یہ احتمال بھی بعید ہے لیکن اگر بالفرض صحیح ہو تو اس کا شرک سے کیا ربط ہے؟

یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ دنیا کے سارے موجودات آفتاب عالمتاب سے لے کر جمادات، نباتات، حیوانات اور اس کارخانہ عالم کے دیگر اجزا تک سب کے سب انسان کے نفع کیلئے اور اس کے فرمان کے تحت خاضع ہیں جیسا کہ آج کی دنیا نے بعض کو ثابت کردیا ہے تو اگر کوئی شخص انسان کے مُثُل (نمونے) اعلیٰ سے کہے کہ خدا نے آپ کیلئے خلقت کی ابتدا وانتہا کی ہے تو اس کا شرک سے کیا تناسب ہے اور یہیں سے وہ دوسری عبارت بھی جو کہتی ہے: {وَبِکُمْ یُنَزِّلُ الْغَیْثَ} روشن ہوجاتی ہے، کیونکہ واضح ہے کہ بارش کا آنا انسان کیلئے اور انسان کے نفع میں ہے تو اگر خدا بارش کو انسان کے مُثُل اعلیٰ کی خاطر نازل کرے تو اس کا شرک سے کیا رشتہ ہے اور یہ کہا جائے کہ ''اگر یہ شرک نہیں ہے تو کوئی چیز شرک نہیں ہے'' اس جملہ میں نزول باراں کی خدا کی طرف نسبت دی گئی ہے نہ کہ کسی اور کی طرف، شاید خود مولف نے ان شیریں اور سادہ عبارتوں سے ایک ایسے معنی نکال لئے ہیں جس سے شرک کی ولادت ہوگئی ہے تو پھر ہمارا کیا قصور۔

ممکن ہے آپ یہ کہہ دیجئے کہ شیعہ جو کہتے ہیں {لاٰ اِلٰہَ اِلاّٰ اللّٰہُ} یہ اللہ یہاں پہ علی کے معنی میں ہے لہٰذا یہ لوگ مشرک وکافر ہیں !

زیارت جامعہ کبیرہ پر ایک نگاہ

قارئین محترم! بہتر ہے دقت کے ساتھ ایک نظر زیارت جامعہ کبیرہ پر ڈالیں کہ فضول گو لکھنے والے نے جس کی اس قدر مذمت ونکوہش کی ہے تاکہ ان کی بات کا فسانہ صحیح ہاتھ آجائے اور جان لیں کہ دینداروں کو اضطرار وناچاری میں کیسے کیسے افراد سے ہم سخن ہونا پڑتا اور سوال وجواب کا فریق بننا پڑتا ہے۔ کیا ہم اسی زیارت میں یہ کلمات نہیں پڑھتے ہیں کہ {أَشْہَدُ أَنْ لاٰ اِلٰہَ اِلاّٰ اللّٰہُ وَحْدَہُ لاٰ شَرِیکَ لَہُ کَمٰا شَہِدَ اللّٰہُ لِنَفْسِہِ وَشَہِدَتْ لَہُ مَلاٰئِکَتُہُ وَأُولُوا الْعِلْمِ مِنْ خَلْقِہِ لاٰ اِلٰہَ اِلاّٰ ہُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیْمُ وَأَشْہَدُ أَنَّ مُحَمَّدَاً عَبْدُہُ الْمُنْتَجَبُ وَرَسُولُہُ الْمُرْتَضیٰ} یہاں تک کہ ائمہ (ع) کے وصف میں کہتے ہیں: {وَأَشْہَدُ أَنَّکُمُ الأَئِمَّۃُ الرَّاشِدُونَ الْمَہْدِیُّونَ الْمَعْصُومُونَ} ۔

کیا اب توحید خدا، رسالت پیغمبر ؐ اور ائمہ ؑ کی امامت کے ان صریح اقرارات کے ساتھ اس زیارت کے مضامین ومندرجات کو شرک کہنا چاہیے؟ اور ان دروغ پردازیوں اور ہرزہ سرائیوں کا کس عدالت اور دادگاہ انصاف ووجدان وانسانیت میں محاکمہ ہونا چاہیے؟ ہاں ! ان کلمات سے ایک مالیخولیا کے خیال سے شرک کے معنی نکالے

جاسکتے ہیں ۔ مثلاً ہم کہیں {أَشَہَدُ أَنَّکُمُ الأَئِمَّۃُ} (میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ امام ہیں) یعنی آپ خدا ہیں ! اور امام کو خدا کے معنی میں لیں اور پھر مذاکرات ختم ہوجائیں گے!

خدا کے بجائے انبیاء کی پرستش

ان بیداد گروں میں سے بعض، دینداروں پر جھوٹی تہمت لگاتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعد اس کے کہ انبیاء نے لوگوں کو مقصود اصلی یعنی توحید کی راہنمائی کی، تھوڑا عرصہ گزرا کہ انہیں ہندوستان کی یاد آگئی اور کہنے لگے کہ ہم تو انبیاء کے خدا کو نہ آنکھ سے، نہ ہاتھ سے اور نہ خیال میں لا سکتے ہیں، اس طرف سے انبیاء کی باتوں کو نظر انداز بھی نہیں کیا جاسکتا ہے، لہذا ہمارا کہنا ہے کہ انبیاء کا خدا، انبیاء کا اور خود انبیاء ہمارے تاکہ ہم ان کی قبر پہ ایک کھڑکی تو لگا سکیں اور اسے پنجہ میں تولے سکیں، ہاں ! اگر خود کو وہاں تک نہیں پہنچا سکے تو انہیں اپنے ذہن میں حاضر تو کرسکتے ہیں !

پھر وہ اس بات کا جواب دینا شروع کرتا ہے، خوب ہوگا کہ ہمارے قارئین محترم جو سب کے سب مرکز تشیّع اور مملکت شیعہ کے بیچ میں بڑے ہوئے ہیں، شیعوں کے عقائد کو خوب جانتے ہیں، انہیں ہاتھ کا کھلونا نہیں بنایا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کے عقل وہوش کو چرایا جاسکتا ہے، اب آپ سڑکوں اور کوچوں میں اس مذہب کے ماننے والے افراد میں سے جس سے چاہیں پوچھ لیں کہ کیا تم خدا سے کوئی مطلب نہیں رکھتے ہو اور سارا سروکار تمہارا پیغمبروں سے ہے، تم صرف پیغمبروں کی پرستش وستائش کرتے ہو اور یہ نماز، روزہ، حج اور دیگر عبادتیں سب پیغمبر یا امام کیلئے ہیں؟ اگر شیعوں کی ایک بڑھیانے بھی اس بات میں تمہاری موافقت کردی یا ایک کوزہ پشت نے تمہاری بات مان لی تو تمہاری یہ باتیں صحیح ہیں اور جس راہ سے آئے ہیں اسی سے واپس ہولیں گے۔۔۔

روایت کافی کے نقل کرنے میں خیانت

ان فتنہ انگیزوں کی دستاویزات میں سے ایک یہ ہے کہ کافی میں جو کہ چار معتبر کتابوں میں سے ایک ہے، لکھتا ہے کہ ''خدا نے عالم کو پیدا کیا اور اس کا اختیار محمد، علی اور فاطمہ (ع)کے حوالے کردیا'' لیکن بعد میں جیسا کہ آپ جانتے ہیں اس تعداد کو بڑھایا گیا آج تک کہ بہت کم کوئی شہر اور دیہات ایسا ہوگا کہ جہاں ایک یا چند بت خانے قائم نہ ہوں ۔

--- اب ہم عین روایت کو ایڈریس کے ساتھ لکھتے اور اس کا ترجمہ کرتے ہیں اور فیصلہ قارئین محترم کے پاک ضمیروں کے حوالے کرتے ہیں:

کتاب مرآة العقول، شرح کافی، جلد اول، صفحہ ۳۵۴، حدیث ۵:

الحسین بن محمّد الأشعري عن معلی بن محمّد عن أبي الفضل عبد اللہ بن ادریس عن محمّد بن سنان قال کنت عند أبي جعفر الثاني ؑ فاجریت اختلاف الشیعۃ فقال یٰا محمّد أن اللہ تعالیٰ لم یزل متفرّداً بوحدانیّتہ ثمّ خلق محمّداً وعلیاً وفاطمۃ فمکثوا الف دہر ثمّ خلق جمیع الأشیاء فاشہدہم خلقہا واجری طاعتہم علیہا وفوّض أمورہا إلیہم فہم یحلّون ما یشآؤن ویحرمون ما یشآؤن ولن یشاؤا إلاّ أن یشاء اللہ تبارک وتعالیٰ ثمّ قال یٰا محمّد ہٰذہ الدّیانۃ الّتي من تقدّمہا مرق ومن تخلّف عنہا محق ومن لزمہا لحق خذہا إلیک یٰا محمّد۔

یعنی محمد بن سنان نے کہا کہ میں ابو جعفر ثانی (حضرت امام جواد، محمد تقی (ع)) کی خدمت میں تھا اور شیعوں کے اختلاف کی بات چھیڑی تو فرمایا: اے محمد! بے شک خدا تعالیٰ ہمیشہ سے اپنی وحدانیت میں متفرد تھا پھر اس نے محمد وعلی وفاطمہ (ع) کو خلق کیا، یہ حضرات ایک ہزار دہر ٹھہرے رہے پھر اس نے تمام اشیاء کو خلق کیا اور ان حضرات کو خلق اشیاء سے آگاہ کیا اور ان کی اطاعت ان پر واجب کی اور ان کے امور انہیں کے حوالے کردیئے تو یہ حلال کرتے ہیں جس چیز کو چاہیں اور حرام کرتے ہیں جس چیز کو چاہیں اور یہ حضرات ہرگز نہیں چاہتے ہیں سوائے اس کے جو خدا چاہتا ہے، پھر حضرت امام جواد ؑ نے فرمایا: اے محمد! یہ ہے وہ دین کہ جو اس سے پیش قدمی کرے اسلام سے خارج ہوجائے جو اس سے پیچھے رہ جائے اس کا دین باطل ہوجائے اور جو اس کے ہمراہ رہے وہ دین والوں سے ملحق ہوجائے، اے محمد! تم بھی اسے یاد رکھو۔

یہ ہے وہ حدیث کہ جس کو لے کر یہ بیہودہ شخص دینداروں کی طرف شرک کی نسبت دے رہا ہے کیا توحید کیلئے اس سے بہتر عبارت کہ ”خدا ہمیشہ سے متفرد ویکتا ہے“ ہم کہہ سکتے ہیں؟ اگر کوئی کہے کہ خدا نے نبی وعلی وفاطمہ (ع) کا نور ہر چیز سے پہلے خلق کیا تو کیا وہ مشرک ہے، یقینا ایک چیز کو اللہ نے پہلے خلق کیا ہے وہ چیز پانی ہو یا مٹی ہو یا انسان ہو، کیا فرق پڑتا ہے، اس میں سے کوئی ایک شرک نہیں ہے، کیا نبی وعلی وفاطمہ (ع)کی اطاعت کا واجب ہونا شرک ہے؟ کیا یہ بات ذکر کرنے کے بعد کہ خدا نے ان کی اطاعت کو واجب کیا اور پھر یہ کہنے کے بعد کہ وہ جس چیز کو حلال وحرام کرنا چاہیں کرسکتے ہیں، امور اشیاء کا اختیار ان کے حوالے کئے جانے سے مراد، احکام کے اختیار کے سوا کچھ اور ہوسکتا ہے؟

اب ہم آتے ہیں اس بات کی طرف کہ وہ حضرات کس طرح حلال وحرام کرتے ہیں تو خود امام ؑ نے فرمایا کہ وہ ہرگز اپنی طرف سے کسی چیز کو حلال وحرام نہیں کرتے ہیں جو چیز خدا نے حرام کی ہے اسی کو وہ بھی حرام کرتے ہیں اور جس چیز کو خدا

نے حلال کیا ہے اسی کو وہ بھی حلال کرتے ہیں، کیا مجموعی طورپر اس کلام سراپا حق وصداقت سے اس کے سوا کچھ اور روشن ہوتا ہے کہ یہ حضرات خدا کے تابع ہیں اور کوئی ارادہ نہیں کرتے ہیں مگر یہ کہ خدا ارادہ کرے اور وہ حلال خدا کو حلال اور حرام خدا کو حرام کرتے ہیں اور حاصل کلام یہ کہ احکام خدا کے نشر کرنے کا اختیار ان کے حوالے کیا گیا ہے اور یہ اس بات کا شرک سے کوئی ربط نہیں ہے، آپ کہتے ہیں کہ خدا نے نشر احکام کا اختیار ان کے سپرد نہیں کیا ہے (تو آپ ہی بتائیں) پھر کون نشر احکام کرے گا؟

اس روایت کا مضمون سورۂ نساء کی آیت ۵۹ {أَطِيْعُوا اللهَ وَأَطِيْعُوا الرَّسُولَ وَأُولِى الأَمْرِ مِنْكُمْ} کے مضمون سے زیادہ نہیں ہے---

شفاعت کا شرک قرار دینا

یہ بیہودہ شخص نے بے سر پیر کے اوراق میں منجملہ چیزوں کے لکھتا ہے کہ کیا خدا مکتب کے معلّم جیسا ہے کہ جب شاگرد کو لکڑی اور رسّی سے باندھتا ہے تو بہت مارتا ہے مگر یہ کہ کوئی دوسرا آئے اور بیچ بچاؤ کرے {تَعالىٰ اللهُ عَمّا يَقُولُ الظّالِمُونَ عُلُوّاً كَبِيْرَاً} (جو بات یہ ظالم کہتے ہیں الله ان سے کہیں بزرگ وبرتر ہے)۔

یہ بات اصل میں وہابیوں کی ہے، وہ بھی گویا مردوں سے شفاعت طلب کرنے سے متعلق، اس کے بعد مصر کے بعض لکھنے والوں نے اس بات کو دوسرے انداز میں بیان کرتے ہوئے شفاعت کا کلی طورپر انکار کیا ہے اور معنی شفاعت کو اپنے طورپر تعلیمات انبیاء سے عبارت جانا ہے---

شفاعت کے باب میں جو اشکالات کئے جاسکتے ہیں ہم انہیں ایک ایک کر کے شمار کر رہے ہیں اور ان کے جواب پیش کر رہے ہیں:

۱۔ مردوں سے شفاعت طلب کرنا شرک ہے۔

اس اشکال کا جواب، سابق میں تفصیل سے گزر چکا ہے اور ہم نے واضح کیا کہ شفاعت کرنے والے اس دنیا سے چلے جانے کے بعد مردہ نہیں ہوتے ہیں بلکہ مردوں یعنی ان کی ارواح کی زندگی اور اس عالم میں ان کی جاودانی اور اس عالم میں ان کا احاطہ امور مسلّمہ میں ہے فلسفہ قدیم میں بھی اور یورپ کے فلاسفہ روحی کے نزدیک بھی۔

بالفرض، ان کے بقول پیغمبر اور امام مرجانے کے بعد لکڑی، پتھر اور دیگر جمادات کی مانند ہوں تو ان سے شفاعت طلب کرنا شرک کیوں ہو، بس ایک لغو ولاطائل کام ہوسکتا ہے۔

۲۔ شفاعت طلب کرنا یعنی خدائی کاموں میں دوسرے کو دخیل بنانا ہے اور یہ شرک ہے۔

اس سخن کا جواب یہ ہے کہ شفاعت، خدائی کام نہیں ہے اس لیے کہ شفاعت درحقیقت، پیغمبر اور امام کا دعا کرنا ہے کہ خدا کسی کے گناہ کو بخش دے اور یہ بندہ کا کام ہے نہ کہ خدا کا اور ہم اس سے پہلے ہم خدائی کام کا پیمانہ اور خدائی کام اور خلق کے کام کا فرق واضح کرچکے ہیں ۔ ہم نے کہا کہ خدائی کام وہ ہیں جو کسی دوسرے کی قوت سے اکتساب کئے بغیر انجام پائے اور واضح ہے کہ شفاعت ایسا کام ہے جو اذن خدا سے واقع ہوتا ہے اور ایک ایسا رتبہ ہے جو خدا شفاعت کرنے کو عطا کرتا ہے۔

شفاعت اور فعل خدا میں غیر کی دخالت

۳۔ تیسرا ان بے لگام افراد کا اشکال یہ ہے کہ شفاعت اور ثالثی کا کام کرنا، مقام خدائی سے منافات رکھتا ہے اور دینداروں کے بقول خدا مکتب کے معلم جیسا ہے کہ جب تک کوئی بیچ میں نہ پڑے اپنے کام سے ہاتھ اٹھانے والا نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال اس حد تک ہو تو بے دلیل اور لا حاصل بات ہے اور آپ کے قول کی بنا پر اسے بندوں کو تعلیم بھی نہیں دینا چاہیے کیونکہ تعلیم دینا معلّم مکتب کا کام ہے لہذا تمام ادیان اور شریعتوں کو باطل ولاطائل ماننا چاہیے اور تعلیمات انبیاء سے دستبردار ہوجانا چاہیے بلکہ خدا کو موجود بھی ماننا چاہیے کیونکہ معلّم مکتب بھی موجود ہے، دیندار افراد کہتے ہیں کہ تم لوگ بھی خدا کو ایک ضدی معلّم مکتب جیسا مانتے ہو کہ جس کو لکڑی سے باندھ دے اس کی آخر تک پٹائی کرے اور رحم ومروت کی کوئی بات نہ ہو، صحیح بات یہ ہے کہ یہ سخن یہاں تک ناروا سخن ہے اور بچگانہ اشکال ہے اسی وجہ سے ہم اسے دوسرے بیان کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں ۔

خدا کے ارادۂ ازلی کے ساتھ شفاعت کا منافی ہونا

۴۔ چوتھا اشکال یہ ہے کہ شفاعت، خدا کے ارادۂ ازلی کے منافی ہے اور اس کا لازمہ خدا کا اپنے فیصلہ سے پھر جانا ہے اور یہ مقام خدا سے منافات رکھتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات فلسفہ کی کتابوں جیسے شیخ الرئیس ابو علیؒ محقق عظیم الشان داماد اور فیلسوف بزرگ اسلام صدر المتألہینؒ کی کتابوں میں مذکور ہے اور اس کا جواب تفصیل سے ان کتابوں میں موجود ہے اور یہ اشکال شفاعت پہ بس نہیں ہوتا

ہے بلکہ استجابت دعا اور توبہ کی قبولیت پر بھی ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک، تمام ادیان کے واضحات میں ہے اور قرآن نے ان سب کو بیان کیا ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ باتیں، مستلزم بداء ہیں اور بداء مقام خدا کے منافی ہے اور جواب کی جان یہ ہے کہ ازلی فیصلہ، شفاعت، دعا اور توبہ کا قبول کرنا ہے لہذا یہ فیصلہ بدلے گا نہیں اور چونکہ یہ علمی بات ہے ایسے بے شمار مقدمات کے ساتھ کے جس کا سمجھنا اکثر لوگوں کے فہم وتصور سے باہر ہے لہذا ہم اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے اور ان کی بات کا جواب عامیانہ باتوں سے خود انہیں کی طرح دیں گے ورنہ زیادہ تر یہ بحثیں دقیق علمی تحلیل چاہتی ہیں کہ ان بے عقل بچوں کا ہاتھ ان کے دامن تک پہنچنے سے کوتاہ ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ تمہارے بقول خدا کو چاہیے کہ توبہ بھی قبول نہ کرے اور دعا بھی مستجاب نہ کرے۔۔۔

شہادت کیلئے بعض قرآنی ارشادات

یہ خرافاتی لوگ کم سے کم ایک دفعہ بھی قرآن نہیں پڑھ سکے ہیں کہ وہاں دیکھتے کہ خدائے عالم نے شفاعت کے بارے میں کس قدر آیتیں نازل کی ہیں اور صراحت لہجہ کے ساتھ اسے لوگوں کے گوشزد کیا ہے تاکہ وہ کمال جرأت کے ساتھ نہ کہیں کہ {تَعالیٰ اللّٰہُ عَمّا یَقُولُ الظّالِمُونَ عُلُوّاً کَبِیْراً} ۔

ہم یہاں کلام خدا سے چند آیتیں پیش کرتے ہیں اور آپ قارئین سے فیصلہ چاہتے ہیں:

سورۂ بقرہ (آیت ، ۲۵۵): {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّ بِإذْنِہِ} یعنی؛ کون ہے جو شفاعت کرے پیش خدا مگر یہ کہ اس کے اذن سے ہو۔

سورۂ انبیاء (آیت ، ۲۸): {وَلاٰ یَشْفَعُونَ إلاّ لِمَنِ ارْتَضَیٰ وَہُمْ مِنْ خَشْیَتِہِ مُشْفِقُونَ} یعنی؛ وہ شفاعت نہیں کریں گے مگر اس شخص کیلئے جس سے خدا راضی ہو۔

سورۂ والنجم (آیت ، ۲۶): {وَکُمْ مِنْ مَلَکٍ فِي السَّمٰواتِ لاٰ تُغْنِي شَفاعَتُہُمْ شَیْئَاً إلاّ مِنْ بَعْدِ أَنْ یَأذَنَ اللّٰہُ لِمَنْ یَشَآءُ وَیَرْضَیٰ} یعنی؛ آسمان میں کتنے ہی فرشتے ہیں کہ جن کی شفاعت کچھ بھی کام نہیں آئے گی مگر خدا کے اس شخص کیلئے اذن دینے کے بعد جس کیلئے وہ چاہے اور جس سے راضی ہو۔[۱]

---

۱. کشف اسرار، ص ۱۰ سے ۸۰ تک۔

فہرست

فصل پنجم: بعض اسماء اللہ کے متعلق چند مباحث.. ۱

رحمانیت رحیمیت ربوبیت کے خاص صفات.. ۲

رحمن ورحیم کے معانی وضعیہ.. ۲

رحمن ورحیم کے معنی.. ۲

خدا کے اوپر رحمن ورحیم کی حقیقت صرف کا اطلاق.. ۴

وجوب رحمت کی جہت.. ۵

تمام دارالوجود پر رحمن ورحیم کا احاطہ.. ۶

مفتاح وجود.. ۶

قرآنی سوروں میں اسم رحمت کی تکرار کا راز.. ۷

رحمن ورحیم کے عام اور خاص ہونے کا بیان.. ۷

رحیم پر رحمن کے مقدم ہونے کا راز.. ۸

تحقیق عرفانی.. ۸

رحمت رحمانیہ ورحیمیہ کی دو تجلی.. ۹

رحمن ورحیم کے ''اللہ'' اور ''اسم'' کے تابع ہونے کی وجہ.. ۱۰

رحمانیت ورحیمیت کا اسم کی صفت واقع ہونا.. ۱۱

تجلی کا مقام، ظہور وتجلی باطنیت سے.. ۱۲

وجود کی نمود اور موجود کا کمالات تک پہنچانا.. ۱۲

رحمن ورحیم، دنیا وآخرت میں.. ۱۲

ذاتی اور فعلی رحمانیت ورحیمیت.. ۱۳

بسم اللہ کے معنی، رحمن ورحیم کے مدنظر.. ۱۴

دو اسم، رحمن ورحیم کا مرتبہ.. ۱۴

بسط وجود وبسط کمال وجود کا مرتبہ.. ۱۶

سورۂ حمد میں معارف اسمائی کا ایک اجمال.. ۱۶

عالم ملک وربّ ومالک میں اسماء کی سلطنت کا باقی رہنا.. ۱۷

رحمت کی کثرت عرضی وطولی.. ۱۸

عوالم وجود میں آب رحمت کی تطہیر ۱۸
عالم آخرت کی بنیاد تفضل اور بسط رحمت پر ۱۹
غضب کا تبعی ہونا ۲۰
رحمت حق کا غضب پر مقدم ہونا ۲۰
ضلالت پر شان ہدایت حق کا غلبہ ۲۰
آگ، رحمت حق کی صورت ۲۱
رحمت میں انتقام کا شائبہ نہ ہونا ۲۱
باب رحمت کا بند ہونا ۲۲
جلوہ وتجلیات رحمت ۲۲
مفتاح کتاب تکوین وتدوین ۲۲
ملکی وملکوتی حیات کے وسائل کا فراہم کرنا ۲۳
حق کی عطا سابقہ استحقاق کے بغیر ۲۳
انسان کامل، اسم رحمن کا مظہر ۲۳
انسان کی رأفت ومہربانی، رحمت حق کا جلوہ ۲۴
انبیاء واولیاء کی رأفت ورحمت ۲۴
غضب کے لباس میں رحمت کا جلوہ ۲۵
انبیاء، رحمت حق کا جلوہ ۲۵
رفق ومدارا، رحمت کا جلوہ ۲۵
مالکیت ۲۶
مالک، اسم باطن جلالی ۲۶
مالکیت حق تعالیٰ کی کیفیت ۲۶
یوم الجمع میں مالکیت کا ظہور ۲۸
رجوع مطلق اور مالکیت ۲۹
یوم الدین میں قبضہ مالکیت ۲۹
مالکیت خداوند اور اس کا فاخر ہونا ۳۰
احیاء واماتہ کی نسبت، اسم مالک کی طرف ۳۱

دائرۂ وجود کو حق کی طرف پلٹانے والا ۳۲
مالکیت اور قلوب اولیاء میں تصرف ۳۲
ظاہر وباطن ۳۲
ہر ظہور، اسی کا ظہور ہے ۳۲
باطن، عز جلال سے؛ ظاہر، نور جمال سے ۳۳
ظہور، عین بطون میں؛ بطون، عین ظہور میں ۳۳
خدا کا حضور، عوالم کے ظاہر وباطن میں ۳۳
حق کا ظہور وبطون اور عالم کا ظہور وبطون ۳۴
ہویت غیبیہ احدیہ کے بطون کے ساتھ اسم باطن کا تفاوت ۳۴
غیر حق سے ظہور کی نفی ۳۵
ربّ ۳۶
ربّ، اسم ظاہر جمالی ۳۶
آئینہ طبیعت میں اسم اللہ کا ظہور ۳۶
مقام ربوبیت کا ظہور ۳۶
اسم ربّ کے تین اعتبارات ۳۷
''ربّ العالمین'' میں ربّ کے صفتی، فعلی اور ذاتی معنی ۳۷
عالمین کے مختلف معانی ۳۷
ربوبیت اور الوہیت کا فرق ۳۹
فیض اقدس ومقدس کے ساتھ اسم ربّ کا ارتباط ۳۹
فیض اقدس ومقدس ۴۰
خدا کی ربوبیت ذاتیہ ۴۰
ربوبیت عامہ اور ربوبیت تشریعی ۴۱
نور، بہاء ۴۲
نور الٰہی کے تعلق ۴۲
نور ۴۳
ذات حق تعالیٰ کا ''کُلُّ النور'' ہونا ۴۴

عالم ملک وملکوت میں انوار معنویہ کا مبدأ ۴۵
نور خدا ، اصل حقیقت وجود ۴۵
خدا کے نور وبہاء کے متعلق ۴۶
حق کا نور اور نور حق کے اظلال کا نور ۴۸
احد ، واحد ۴۹
وحدت کی قسمیں ۴۹
معنی اسم واحِد واَحَد کے باب میں ایک حدیث ۴۹
وحدانیت عددی کے معنی ۵۰
وحدانیت عدد کا اثبات اور وحدت عددی کی نفی ۵۱
ذات میں واحدیت اور احدیت کے مقام کا اعتبار ۵۱
وحدانیت اور فردانیت کا فرق ۵۳
مقام احدیت کی حقیقت ۵۴
مرتبہ ذات کے ساتھ مرتبہ احدیت کی عینیت وغیریت ۵۴
احدیت ذاتی کا احدیت غیبی سے فرق ۵۴
مقام احدیت سے بہرہ مند ہونے کا امکان نہیں ۵۵
وحدت ، عین ظہور وکثرت میں ۵۵
مقام واحدیت مقام کثرت اسماء ۵۶
مقام احدیت میں کثرتوں کا حاضر نہ ہونا ۵۶
اسماء کے ادراک وامتیاز کا مقام ۵۷
حضرت واحدیت میں تکثر ۵۷
حضرت واحدیت میں تجلیات اسمائیہ ۵۸
حضرت حق کی تجلیات عینیہ ۵۸
حضرت احدیت سے صفات کی نفی اور حضرت واحدیت میں صفات کا اثبات ۵۸
کنز مخفی اور مقام اطلاق کے ساتھ اس کا تفاوت ۵۹
احدیت میں فنا اور واحدیت میں بقا کا مقام ۶۰
حوض کوثر ۶۰

اسماء وصفات مختلف.......... ۶۰
حق تعالیٰ کا قرب وبعد اور اس کا احاطہ قیومی.......... ۶۰
ازلیت وابدیت.......... ۶۲
حق، صرف تمام کمالات.......... ۶۴
کمال کا حق تعالیٰ سے مخصوص ہونا ۶۴
کمال، صفت جمالیہ.......... ۶۴
کامل علی الاطلاق.......... ۶۵
ابتلاء، لطف ہے جو قہر کی وجہ سے ظاہر ہے ۶۶
غنی، حق تعالیٰ کی صفت ذاتی ۶۶
حقیقت غنی کا بیان ۶۶
تمام مخلوقات سے بے نیازی.......... ۶۷
عزت خدا اور عزیز کے مختلف معانی.......... ۶۷
تذییل ۶۹
حضرت غیب سے لے کر ہویات جزئیہ تک سلطنت مطلقہ.......... ۷۰
موجودات پر سلطنت الٰہی کی وسعت.......... ۷۱
حق تعالیٰ کی عظمت ۷۱
عظمت کے ساتھ تجلی حق کے سامنے موجودات کا مقہور ہونا ۷۱
عظمت کے ساتھ خدا کی تجلی کا دن ۷۲
رحمت کے ساتھ عظمت کا آمیختہ ہونا.......... ۷۲
ذات، صفت اور فعل میں عظمت.......... ۷۳
''علی'' خدا کا پہلا اسم ذاتی ۷۳
علوّ ذاتی اور اس مقام میں تسبیح ۷۴
ذات کیلئے ذات کی پہلی تجلی ۷۴
عین قرب میں عالی ۷۴
علوّ کیلئے اسم ذات وصفت کا اعتبار.......... ۷۵
حقیقت علوّ کا خدا سے مختص ہونا ۷۵

''ہو'' غیب ذات یا غیب ہویت یا اسماء ذاتیہ کا مقام......۷۶
''ہو'' اسم ذات ۷۷
ہویت مطلقہ من حیث ہی ۷۷
''ہو'' کا مشار الیہ......۷۸
اسم مبارک ''ہو'' کے باب میں ایک حدیث......۷۸
ذات کی ہویت مطلقہ سے اللہ، اَحَد اور صَمد پر استدلال......۷۹
مقام صمدیت ۸۰
{اللّٰہُ الصَّمَد} کی ایک تفسیر ۸۰
اسم شریف ''صمد'' کے باب میں ایک حدیث ۸۰
نہ پیدا کرنا اور نہ پیدا ہونا ۸۱
الوھیت......۸۲
مقام الوہیت......۸۲
إلہ کا مأخذ ومعنی......۸۲
الوہیت کے دو مقام......۸۳
خدا کی الوہیت فعلیہ وقیومیت مطلقہ ۸۴
حق تعالیٰ کی طرف حبّ وبغض کی نسبت دینا ۸۴
ہیبت اور انس......۸۵
حبّ وعشق کے متعلق ایک توضیح ۸۶
خدا کی نسبت، معرفت وعشق......۸۶
الٰہی فعل وفیض کا قدیم ہونا ۸۸
عفو ودرگزر، حضرت حق کی صفت جمالیہ ۸۹
خدا کی ستّاریت ۸۹
ستّار وغیور ۹۰
حِلْم ۹۰
فصل ششم: توحید افعالی......۹۱
حق تعالیٰ کی فاعلیّت......۹۲

حق تعالیٰ کی فاعلیت، ارادہ کے اعمال سے ۹۲

فیض حق تعالیٰ کا وجوب ودوام ۹۲

دیگر فاعلوں سے فاعلیت خدا کا تفاوت ۹۳

فاعلیت الٰہی کے ساتھ موجودات کے ارتباط کی کیفیت ۹۶

فاعلیت حق میں، تجلی وظہور کی تعبیر ۹۶

خالق ومخلوق کا رابطہ اور حق تعالیٰ کا احاطہ قیومی ۹۷

خدا کی تمام ایجادات میں ابداع ۹۸

دو جہاں کے افعال پر ایک منظم حاکمیت ۹۸

استقلال ایجاد، استقلال وجود کا لازمہ ۹۸

استقلال یعنی امکان سے خارج ہوجانا ۹۹

ہر فاعل کے اثر کا اس کے ربّ ظاہر سے انتساب ۹۹

علیت وتاثیر میں مستقل ذات ۹۹

افعال کا تعینات اسمائیہ سے منسوب ہونا ۱۰۰

عالم تحقق میں تاثیر گزاری کا خدا میں منحصر ہونا ۱۰۰

کثرت افعالی کا حجاب ۱۰۱

تمام امور کی زمام کا حضرت حق کے ہاتھ میں ہونا ۱۰۱

استعانت کا خدا میں حصر حقیقی ۱۰۱

استعانت حقیقی وصوری کا فرق ۱۰۲

خالص توکل، توحید افعالی کا نتیجہ ۱۰۳

لا حَولَ وَلا قُوَّۃَ إلاّ بِاللّٰہ ۱۰۳

ہر چیز خدا سے ہے ۱۰۴

حافظ ملک وملکوت ۱۰۵

امور میں تصرف سے موجودات کی عاجزی ۱۰۵

امور کا مقدِّر، اسباب کا مسبِّب ۱۰۵

فعل حق اور غیر کی دخالت ۱۰۵

تمام افعال، خدا سے ہیں ۱۰۶

تمام ارادہ وافعال پر حق تعالیٰ کی قاہریت ۱۰۶

تمام افعال میں اسم الٰہی کی قیومیت ۱۰۷

برہان عقلی سے توحید فعلی کا اثبات ۱۰۷

دو فاعل تام الفاعلیت کی نفی ۱۰۷

فاعلیت میں شریک کی نفی ۱۰۸

توحید فعلی کے سلسلہ میں امام خمینیؒ کا بیان ۱۱۰

ذات بسیط سے خلقت اشیاء کے ساتھ قاعدۂ الواحد کا جمع کرنا ۱۱۱

امر خلقت کا عقل اول کو تفویض نہ کرنا ۱۱۳

فاعلیت نفس، فاعلیت حق کا ایک نمونہ ۱۱۳

اس مسئلہ میں عرفاء کا بیان ۱۱۵

حکماء کا جواب ۱۱۶

ذات بسیط واحد سے کثرتوں کا صدور ۱۱۷

نفس کی طرف افعال کے انتساب کی وضاحت کے ساتھ توضیح مطلب ۱۱۸

امور عالم کا ایک دوسرے پر ترتب ہونا اور تفویض بغیر کی نفی کرنا ۱۱۹

شیخ اشراق کی نظر سے، عالَم میں حصول کثرت کی کیفیت ۱۲۰

خواجہ طوسی کا کلام اشراقیوں کے طریقہ کو قبول کرنے سے متعلق ۱۲۲

قاعدۂ الواحد اور تکثّر وتفویض امر کے درمیان جمع ۱۲۳

خدا کے فعل اور ہمارے فعل کا ایک ہونا ۱۲۴

جبر وتفویض اور ان سے مراد ۱۲۵

ابطال جبر کی پہلی دلیل ۱۲۷

ابطال جبر کی دوسری دلیل ۱۲۷

ابطال تفویض کی دلیل ۱۲۸

نفی جبر وتفویض کے سلسلہ میں ایک دوسرا بیان ۱۳۱

امر بین الامرین کے اثبات میں ایک دوسرا بیان ۱۳۵

مثال کے ذریعہ بیان مطلب ۱۳۶

امر بین الامرین کا بیان، عقلائی وکلامی روش پر ۱۴۰

دست مرتعش ودست مختار کے ساتھ مطلب کی تطبیق ۱۴۲
آیات سے استناد کے ساتھ مطلب کی تکمیل ۱۴۳
حمد، غیر خدا کیلئے واقع نہیں ہوتی ۱۴۴
قرآن میں موسیٰ اور خضر (ع) کی داستان ۱۴۵
فاعل ہائے غیر الٰہی کے فعل پر اثر مترتب ہونے سے متعلق ۱۴۷
ذات میں احتیاج، فعل میں احتیاج ۱۴۸
فعل میں ممکنات کا مستقل ہونا محال ہے ۱۴۹
ذات حق سے متغیرات کے بلا واسطہ صادر نہ ہونے کی علت ۱۵۰
واحد سے کثیر کا بلا واسطہ صادر ہونا محال ہے ۱۵۰
افعال اختیاری کے صادر ہونے میں تاثیر حق وخلق کی کیفیت ۱۵۱
شرک تفویضی اور کفر جبری ۱۵۲
تنبیہ ۱۵۲
تفویض کا اثبات یا نفی ۱۵۳
تفویض محال ۱۵۵
ارادۂ حق کے سائے میں ارادۂ ولی کی طرف امور کی تفویض ۱۵۶
معصومینؑ کو امور خلقت تفویض کرنے سے متعلق ایک حدیث ۱۵۶
خدا کی فاعلیت مطلق اور وسائط کی بلا واسطہ مزاولت ۱۵۷
تمام تصرفات وتدبیرات کا تصرف حق میں مستہلک ہونا ۱۵۸
افعال حق کا انتساب خلق کی طرف ۱۵۹
امر بین الامرین کے بیان میں ایک لطیف نکتہ ۱۶۰
ارادۂ انسان کا نفوذ اور تفویض محال ۱۶۱
فعل میں خدا کی طرف تردد کی نسبت دینا ۱۶۱
مومنین کو موت دینے میں تردد حضرت حق کے معنی ۱۶۲
مخلوقات کی فاعلیت مستقل کی نفی اور ان کی فاعلیت ظلی کا اثبات ۱۶۳
خدا کی طرف افعال ابداعی کے انتساب اور افعال ملکی کی عدم انتساب کا سبب ۱۶۵
اللہ کا تردد کے بارے میں امامؑ کی نظر ۱۶۵

خیر وشر کی نسبت سے خدا کی فاعلیت ۱٦٤
کمالات کا انتساب اور حق تعالیٰ سے نقائص کی نفی ۱٦٤
انتساب کمال اور حق تعالیٰ سے سلب نقائص........ ۱٦٤
خیر وشر کی ماہیت کے بیان میں........ ۱٦٤
خیر وشر کی نسبت سے حق تعالیٰ کی فاعلیت........ ۱٦۹
خیر وکمال کی بازگشت، حقیقت وجود کی طرف........ ۱٤۰
ذات حق سے نواقص اور ماہیت کا صادر نہ ہونا ۱٤۰
شرور کا دائرۂ جعل سے خارج ہونا ۱٤۱
ایجاد میں موجودات کے استقلال کی ردّ........ ۱٤۲
جبر کا ابطال اور غیر خدا سے فاعلیت کی نفی ۱٤۳
حق اور عبد کی فاعلیت کے سلسلہ میں امر بین الامرین کا مسلک ۱٤۴
نفع وضرر کے مبدأ صدور کے متعلق تین رائے ۱٤۵
حق تعالیٰ کی طرف نواقص کے عدم انتساب کی وجہ........ ۱٤٦
خیرات کا انتساب واجب الوجود کی طرف اور شرور کا ممکنات کی طرف........ ۱٤٦
بیان مطلب کیلئے ایک مثال ۱٤٤
نفس اور اس کے قویٰ کی فاعلیت........ ۱٤۸
تائیدات نقلی........ ۱٤۸
امکان، نواقص وشرور کا سرچشمہ........ ۱۸۲
حسنات کی خدا کی طرف اور سیّئات کی خلائق کی طرف نسبت دینا ۱۸۲
ارادۂ خدا کے شرور سے متعلق ہونے کی کیفیت........ ۱۸۳
توحید افعالی میں ثنویہ کا شبہہ اور اس کا جواب........ ۱۸۴
شبہہ ثنویہ کا جواب اعتباری ۱۸٦
شبہہ ثنویہ کا جواب برہانی........ ۱۸۹
شرور سے منسوب آثار کے باب میں ایک توضیح ۱۹۲
ظہور وتجلّی........ ۱۹۲
جلوہ ومتجلی اور ان کا رابطہ ۱۹۲

علت ومعلول کی تعبیر کا ظاہر ومظہر اور جلوہ ومتجلی کے ساتھ تفاوت ۱۹۲
اشیاء کے ساتھ حق کی معیت اور ان کے تئیں احاطہ قیومی............ ۱۹۴
تمام اشیاء کے صرف الوجود ہونے کے معنی............ ۱۹۵
ذات حق سے متعلق عرفانی تعبیرات............ ۱۹۶
رابطہ خالق ومخلوق کے بارے میں بہترین تعبیر ۱۹۶
وحدت خالق ومخلوق کے متعلق ذہن سے دور کی تعبیرات استعمال کرنے کا سبب............ ۱۹۷
تمام مراتب وجود میں حق کا حضور............ ۲۰۰
خدا کی تجلی، حقیقت وجود کی اصل............ ۲۰۰
عالَم، خدا کا جلوہ............ ۲۰۱
جلوہ ومتجلّی کا رابطہ............ ۲۰۱
ظل وصاحب ظل سے زیادہ قریب کا رابطہ............ ۲۰۲
صرف الوجود ۲۰۲
وجود مطلق، تمام کمالات کا جامع ۲۰۳
ایک تجلی، ہزاروں تعین............ ۲۰۴
جلوہ، متجلی کے کمالات کا حامل............ ۲۰۴
مظہریت میں ایک اسم کا دوسرے اسماء پر غلبہ............ ۲۰۶
حق وخلق اور ظاہر ومظہر کے درمیان اضافہ اشراقی ۲۰۷
عالم کا ظلّی اور وجود ظل کا اعتباری ہونا ۲۰۷
مظاہر خلقی میں حق کا ظہور اور مخلوقات سے مبرا............ ۲۰۸
ذات حق اور اس سے صادر ہونے والی چیزوں کے درمیان، شدت اتصال ۲۰۹
اشقیاء میں ظاہر اور اشیاء سے منزہ ۲۱۰
مظاہر خلقی میں ذات کا ظہور ۲۱۰
خدا اور عالم کی عینیت وغیریت............ ۲۱۰
حق اور عالم کی تجلی ایک دوسرے کی صورت میں ۲۱۱
حق کے ظہور کا کلی طبیعی کے ساتھ موازنہ............ ۲۱۱
مراتب وجود کی حق تعالیٰ کی طرف نسبت............ ۲۱۲

تعین وجودی، عدمی فردی اور جمعی ۲۱۲
ظہور عوالم کا منشأ ۲۱۲
ذات کا پہلا اور دوسرا تعین ۲۱۳
فیض اقدس ومقدس، خدا کی تجلی اول ودوم ۲۱۳
''أَوْ أَدْنَیٰ، قَابَ قَوْسَیْن'' اور ''تدلّیٰ'' کا مقام ۲۱۳
فیض اقدس ومقدس کے اعتبار سے تجلی قولی وفعلی وحالی ۲۱۵
مقام قیومیت اور فعلی تجلی ۲۱۵
ظہور ذات کے مراتب کی تجلیاں اور عوالم مختلف کا اظہار ۲۱۵
ذات کی تجلی اور تمام مراتب وجود کا اشراق ۲۱۶
ظہور محض اور بطون تام ۲۱۷
نور ۲۱۷
حضرت کے معنی اور ذات من حیث ہي، پر اس کا اطلاق نہ ہونا ۲۱۸
عوالم کلی اور پانچ حضرات الہی کا بیان ۲۱۸
عوالم وحضرات کی ترتیب، امام خمینیؒ کی نظر سے ۲۱۸
عوالم پنجگانہ حضرات خمسۂ الہیہ کا سایہ ۲۱۹
تعینات وجودی، شئون الہی کے مظاہر ۲۲۰
تجلی ذات اور مفاتیح غیب کی طلب ۲۲۰
حق کی تجلیاں اور ان کے مظاہر ۲۲۰
قوس صعود ونزول میں کلمات الہی اور عوالم وجودی کی ترتیب ۲۲۱
عالم وجود کے سات مراتب کلیہ ۲۲۳
کتب تکوینی الہی ۲۲۳
کتاب محو واثبات ۲۲۳
جمیع کتب الہی کی جامعیت ۲۲۴
ماہیات کے تعین وظہور کا عامل ۲۲۴
استدعاء کے مطابق، وجود کیلئے ظہور کے مراتب ۲۲۵
عوالم میں محبت الہی کے ظہور کے مراتب ۲۲۶

کلید ظہور ۲۲۶
خلوص وجود اور عوالم مختلف کی بہاء ۲۲۶
قوس نزول وصعود میں وجود کی منزلیں ۲۲۷
وجود کا طولی سلسلہ اور گونا گوں عوالم ۲۲۸
ظہور اسماء کے مراتب اور تعین عوالم ۲۲۹
لوح محفوظ اور عالم قضا وقدر ۲۳۰
عالم امر، عالم جبروت ۲۳۱
عالم جبروت میں نواقص امکانی کا نہ ہونا ۲۳۴
عالَمِ خلق ۲۳۴
فیض اقدس وفیض قیومی حق کے تعینات ۲۳۵
آسمانوں اور زمین کی چھ دن میں خلقت سے متعلق ایک تفسیر ۲۳۵
عالم کا ظاہر جاننا ظہور میں کفر ۲۳۷
ظہور کے مراتب ۲۳۸
عرشسلطنت الہیہ کے ظہور کا مظہر ۲۳۸
عرش اللہ وعرش استوائے حق ۲۳۹
عرش، مقام ذات، صفات وظہور میں ۲۳۹
عرش وحاملان عرش ۲۴۰
عرش وحاملان عرش کی حقیقت ۲۴۱
نور عرش کی حقیقت ۲۴۲
مقام عماء ۲۴۲
عنقائے مغرب وغیب مطلق کا مقام ۲۴۲
اسم اللہ کا وجہہ غیبی ۲۴۳
حضرت عماء کی حقیقت ۲۴۳
حقیقت عمائیہ کا ظاہر وباطن ۲۴۳
نفس الرحمن، جوہروں کا جوہر ۲۴۴
نفس رحمانی کا محجوب ہونا ۲۴۴

حقیقت عماء سے متعلق مختلف آراء ۲۴۴
مقام ''عماء'' کی تفسیر میں اختلاف ۲۴۵
حضرت امام خمینیؒ کا نظریہ........ ۲۴۶
قونوی کی رائے ۲۴۶
اعیان ثابتہ ۲۴۷
فیض اقدس اور وجود مطلق کی اثر گزاری میں تعین کا کردار ۲۴۷
اسماء و اعیان، فیض اقدس و مقدس کے بسط کا مقام........ ۲۴۷
اعیان ثابتہ، اسمائے الہیہ کی صورت........ ۲۴۷
حضرت علمی میں ذات کی تجلیات کا تعین جلوۂ اسماء میں ۲۴۸
اعیان ثابتہ کے ذریعہ ظہور اسماء کے باب کا کھلنا ۲۴۸
مصباح ۲۴۹
پہلا اسم جو طالب ظہور ہوا ۲۴۹
مصباح ۲۴۹
دیگر اعیان ولوازم اسماء کا ظہور ۲۴۹
مصباح ۲۴۹
استعدادوں کی تعیین اور اعیان کا ظہور........ ۲۴۹
اعیان ثابتہ واعیان خارجیہ کے صدور کی کیفیت ۲۵۰
حق کی تجلیات عینیہ........ ۲۵۰
اعیان ثابتہ واعیان خارجیہ کے حصول کے بارے میں قیصری کی رائے ۲۵۱
مصباح ۲۵۱
امام خمینیؒ کی نظر میں اعیان، فیض اقدس کی تجلی دوم ۲۵۱
انسان کامل کے عین ثابت کی تجلی کے باب میں جناب قمشہ ای کا کلام........ ۲۵۲
نور ۲۵۳
اس باب میں امام خمینیؒ کی نظر ۲۵۳
انسان کامل کے عین ثابت کی نسبت تمام اعیان کی طرف........ ۲۵۴
انسان کامل کے عین ثابت پر اسم اللہ کا ظہور ۲۵۴

حضرت اعیان واسماء میں تکثر وغیریت کا وارد نہ ہونا ۲۵۵
اسمائے الٰہی کے اقتضا کے ساتھ اعیان خارجی کے ظہور کا تناسب ۲۵۵
وجود سے اعیان ثابتہ کے بہرہ مند ہونے کی میزان کے باب میں قیصری کے نظریہ کی تنقید ۲۵۶
عین تجلیات میں آئینہ تجلیات ۲۵۶
اعیان ثابتہ وحقائق خارجیہ کے ظہور کی ترتیب کا بیان ۲۵۷
ومیض (چمک) ۲۵۹
حقائق عرفانی کو سمجھنے میں تامل کرنے کی ضرورت ۲۵۹
ومیض ۲۶۰
عالَم، اسم اعظم کا ظہور اور مشیت مطلقہ کا مظہر ۲۶۱
فیض اقدس سے پہلا فیض حاصل کرنے والا ۲۶۱
اسم اعظم کی تجلی میں تمام تجلیات کا منحصر ہونا ۲۶۲
تمام موجودات کے ظہور کا مبدأ ۲۶۲
باطن الوہیت اور اسم اللہ ۲۶۲
مختلف وجودات پر اسم اللہ کی کیفیت تجلی کا تفاوت ۲۶۳
اسم جامع، ظہور اول ۲۶۳
اسم اعظم کا مظہر اول ۲۶۴
کعبہ، اسم اعظم کی تجلی گاہ ۲۶۴
عقل کی ہویت ۲۶۴
عقل اول ۲۶۴
وجود منبسط، صادر اول ۲۶۵
مطلع ۲۶۶
فلاسفہ کے مقصود کے متعلق امام خمینیؒ کی طرف سے وضاحت ۲۶۶
مطلع ۲۶۷
صدور یا تجلی وظہور ۲۶۷
مطلع ۲۶۸
شہود کثرت ووحدت کے منظر سے ظہور حق کی حقیقت ۲۶۸

موجودات کا مطالعہ اور صادر اول کی تعیین ۲۶۹
صادر اول، صرف الفعلیۃ وبسیط الھویۃ ۲۷۰
صادر اول کے بارے میں فلاسفہ وعرفاء کا اختلاف ۲۷۰
صادر اول (وجود وسیع بسیط) ۲۷۳
چشم محاط ماہیت کے دیکھنے پر مجبور ہے ۲۷۴
وجود، صادر اول ۲۷۵
مقدمات مطلب کا بیان ۲۷۶
بسائط خارجیہ اور ترکیب عقلی ۲۷۶
ترکیب کی چہارگانہ قسمیں ۲۷۷
مبدأ بسیط سے امر واحد کا صدور ۲۷۸
صادر اول کی ترکیب وجود وعدم سے ۲۷۹
عقل اول سے صدور کثرت کی کیفیت سے متعلق فخر رازی کا اشکال ۲۸۱
فخر رازی کا ایک اور شبہہ ۲۸۳
عقول عشرہ، ہیئت قدیم کی یادگار ۲۸۴
اپنے مبدأ کے ساتھ صادر اول کے تعلق کی کیفیت ۲۸۵
وجود منبسط، ذات حق تعالیٰ کا ظہور ۲۸۶
مراتب صدور میں ''متعلق بہ'' کا تفاوت ۲۸۷
روحانیین میں پہلی مخلوق ۲۸۸
عقل عالم کبیر اور آدم اول ۲۸۹
عقل، عالم امر سے ہے یا عالم خلق سے ۲۹۰
فیض منبسط کا تعیّن اول ۲۹۱
عقل اول کے آئینہ میں اسم اعظم کی تجلی ۲۹۱
نبی خاتمؐ عقل اول ۲۹۱
روحانیین میں اول مخلوق ۲۹۲
حقیقت عقلیہ کی خلقت، یمین عرش سے ۲۹۲
فیض منبسط کا جلوۂ تام اور پہلی تجلی ۲۹۳

عقل کی خلقت کا جہل پر تقدّم وتأخّر ۲۹۳
حق کے مظہر اول کا عوالم کے تئیں احاطہ اور اس کا سریان ۲۹۳
عقل اور تعین اول سے متعلق ایک حدیث کی تشریح ۲۹۵
اسماء وصفات کے ظہور واظہار میں عقل کلی کی خلافت ۲۹۷
اپنے مادون پر عقل مجرد اور مظہر اول کے احاطہ کی کیفیت ۲۹۸
موجودات کے ساتھ عقل کا ارتباط ۲۹۸
ظہور میں خلیفۃ اللہ کی ضرورت ۳۰۰
خلیفہ حق کا وجود ظاہر وغیر ظاہر ۳۰۰
ظہور، افاضہ اور اسماء وصفات کے تعین میں خلافت ۳۰۱
اسماء میں خلیفہ الٰہی کے سریان کی کیفیت ۳۰۱
پہلے تکثر کا مظہر اور اختلاف مراتب کی اصل ۳۰۱
صفات واسماء کا باب ظہور وسبب بروز ۳۰۲
ذات کے پہلے مظہر کا اسماء وصفات کے ساتھ ارتباط ۳۰۲
ظہور میں خلیفہ حق ۳۰۳
ظہور اسماء میں خلیفہ حق ۳۰۳
حضرت غیب سے عالم شہادت میں مخفی خزانوں کے اظہار کا مظہر ۳۰۳
ظہور اول کی مختلف تعبیرات ۳۰۴
ظہور اول کا مظہر جامع ۳۰۴
خدا کا تمام نما آئینہ ۳۰۴
کلمات الٰہی میں سب سے زیادہ تام وتمام ۳۰۵
طریق فرق وجمع پر تمام تجلیات اسمائی کا جامع ۳۰۵
انسان کامل میں تمام شئون کے ساتھ تجلی ۳۰۶
انسان کامل میں ایک اسم کا دوسرے اسم پر غالب نہ ہونا ۳۰۶
اعیان ثابتہ اور ان کے لوازم کا کشف مطلق ۳۰۷
عالم اسماء میں ظہور کثرت کا پہلا مرتبہ اور تمام عوالم میں پہلا وجود ۳۰۸
الوہیت کے اعتبار سے ذات کا مظہر ۳۰۸

عالم ظہور میں اسم اللہ کا مظہر اور انسان کامل کا مظہر ۳۰۹
مجموع عوالم کی صورت اور جمیع مراتب کا جامع ۳۰۹
خلیفہ حق کا عالم کی صورت پر ہونا ۳۰۹
احدیت جامعہ اور حضرت واحدیت کا مظہر ۳۱۰
انسان کامل کے عین ثابت کا علوّ ذاتی ۳۱۱
مظہر تام میں جمیع اسماء وصفات کا ظہور ۳۱۱
انسان کامل کی طینت میں مسمّیات اسماء کی ودیعت ۳۱۲
موجودات کے ظہور کی انسان کامل کے ظہور سے وابستگی ۳۱۳
ولی مطلق، روح، نفس اور جسم کامل کا سرّ ۳۱۳
ولی مطلق، سلسلہ وجود کا مفتاح وختام ۳۱۴
جمال وجلال حق کے مظاہر تامہ وآیات ۳۱۵
تجلی ذاتی اولی کے آئینے ۳۱۵
پہلا ظہور اور پہلی مخلوق ۳۱۵
مراتب وجود کے امہات کی ترتیب ۳۱۷
اولیاءؑ کے نور مقدس کا عالم وجود پر تقدّم ۳۱۸
عوالم نازلہ میں حضرات معصومینؑ کے ظہور کے مراتب ۳۱۸
عالم خلق میں پہلا تعیّن ۳۱۹
دیگر مظاہر حق کی بہ نسبت، رسول اللہ ؐ کی منزلت ۳۲۰
اصل اور کمالات وجود میں حق وخلق کے درمیان وسائط ۳۲۰
حادث وقدیم کے درمیان رابط اور رابطہ کونیہ نزولیہ کا موجِد ۳۲۱
رابطہ روحانیہ عروجیہ کے وسائط ۳۲۱
برزخیت اور جامع وحدت وکثرت کا مقام ۳۲۲
جمع اسمائی کے مقام میں مقام اقدم کا مالک ۳۲۲
وجود رسول اکرمؐ کا احاطہ ۳۲۲
رسول اکرمؐ کے عین ثابت اور عین خارجی کا تمام اعیان پر مشتمل ہونا ۳۲۳
فیض حق کا واسطہ اور حق وخلق کا رابطہ ۳۲۳

عالم، حقیقت محمدیؐ کا ظہور ۳۲۳
امیر المومنینؑ لوح وقلم، عرش و کرسی ۳۲۴
ولایت، حق کا تعین اول ۳۲۴
مشیت ۳۲۵
صادر اول، خلقت موجودات کا واسطہ ۳۲۵
مراتب خلقت میں اکیلا موجود حقیقی ۳۲۵
شمول مشیت کے معنی ۳۲۵
مشیت کا بسط واحاطہ اور فعل حق کے ساتھ اس کی عینیت ۳۲۶
مقام مشیت کی کچھ تعبیرات ۳۲۷
جہان، مشیت کا پرتو ۳۲۸
مشیت کی بلا واسطہ خلقت اور خلقت جہاں میں مشیت کی وساطت ۳۲۸
مشیت کی بنفسہا خلقت کی حقیقت ۳۲۹
مشیت فعلیہ ومشیت ذاتیہ ۳۳۰
مشیت فعلیہ مطلقہ کا احاطہ قیومیہ ۳۳۱
مشیت، مقام لا تعین ووحدت میں اور مقام تعین وکثرت میں ۳۳۲
مشیت مطلقہ کے دو مقام ۳۳۳
مشیت رحمانی ورحیمی، مشیت ربوبی ومالکی ۳۳۳
مشیت مطلقہ، مقام تدلّی ۳۳۴
مشیت مطلقہ، ممکنات میں ذات احدی کا ظہور ۳۳۴
مشیت مطلقہ معنائے حرفی ۳۳۵
فواعل ممکن کی اپنے فعل واثر کے ساتھ غیریت ۳۳۶
عالم عقل ومجردات میں نقص کا وارد نہ ہونا ۳۳۷
اشیاء میں حق کا ظہور اور بطون ۳۳۷
واحد متکثّر ۳۳۸
کثرت موجودات میں وحدت حق کا ظہور اور تجلی ۳۳۸
مشیت مطلقہ، واحد متکثر ۳۳۹

مشیت مطلقہ کا تکثّر ۳۴۰

مشیت مطلق، فاعلیت حق کا مقام ۳۴۲

مشیت مطلق میں تعینات فعلی کا استہلاک ۳۴۲

تمام اسماء کی طرف نسبت مشیت کا یکساں ہونا ۳۴۳

مشیت اور عرش ۳۴۴

عین ظہور میں کنہ مشیت کا مجہول ہونا ۳۴۴

مقام ظہور میں ارادہ اور مشیت کی عینیت ۳۴۵

مشیت، حضرت جمع کا ظہور ۳۴۶

تجلی میں تکرار کا نہ ہونا ۳۴۶

تجلی کی تکرار یا فیض کا استمرار ۳۴۶

ایک صورت میں تکرار تجلی کا نہ ہونا ۳۴۶

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۳۴۷

دائمی تجلی، بطور تجدد ۳۴۷

انسان، اسم {كُلَّ يَومٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} کا مظہر ۳۴۸

ملک وملکوت میں دوام تجدد وتبدل ۳۴۹

قلب سالک پہ تجلی ۳۴۹

تجلی، فنائے سالک کے مقام کے حساب سے ۳۴۹

سیر وسلوک کے مراتب اور خدا کی تینوں تجلیاں ۳۵۰

قلوب اولیاء پر تجلیات اسمائی کے انداز ۳۵۰

مقام الوہیت کی تجلی اور ظہور اسماء وصفات کے مراتب ۳۵۱

قلوب اولیاء میں تجلیات جمالیہ وجلالیہ ۳۵۲

حق تک پہنچنے اور تجلیات کو درک کرنے کے بعد سالک کی کیفیت ۳۵۳

قدیم کے ساتھ حادث کا ربط لایزال میں حدوث عالم کا مرجع ۳۵۴

متکلمین کی نظر میں حدوث کا مرجع ۳۵۸

مرجح حدوث کے سلسلہ میں اقوال کا بیان ۳۶۰

قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کی کیفیت ۳۶۲

ثابت کے ساتھ متغیّر کے ربط کی کیفیت ۳٦۴
طریقہ مشائین کی بنیاد پر اشکال کا حل ۳٦۴
صدر المتألهین کی طرف سے مشکل کا حل ۳٦۵
حل اشکال کے سلسلہ میں مشائین کے کلام کی دوبارہ تقریر ۳٦٦
حکماء مشاء کے بیان کی تیسری تقریر ۳٦۷
صدر المتألهین کے جواب کی تقریر مجدّد ۳٦۹
حل اشکال کے سلسلہ میں تیسرا مسلک ۳۷۱
حل اشکال کے سلسلہ میں چوتھا مسلک ۳۷۱
قدیم کے ساتھ حادث کے ربط کے سلسلہ میں متن منظومہ کا جائزہ ۳۷۴
غایت خلقت ۳۷٦
حق اور خلق کی غایت ۳۷٦
فعل خدا میں لمّیت اور غرض کا سوال باطل ہے ۳۷۷
غایت تجلی وخلقت ۳۷۸
ظہور کیلئے حبّ ذاتی ۳۷۸
غایت کا اثر فاعل پر اور فاعل کا اس سے متاثر ہونا ۳۷۹
ذات حق میں فاعل اور غایت کا متحد ہونا ۳۷۹
ذات حق کی نسبت حصول معرفت ۳۸۰
شرک سے تنزیہ اور توحید کا حصول ۳۸۰
انسان، غایت خلقت ۳۸۰
انسان کی غایت خلقت ۳۸۱
انسان کا اپنے اصلی مقام تک پہنچانا ۳۸۱
فصل ہفتم: توحید عبادی ۳۸۲
عبادت اور اسکی قسمیں ۳۸۳
حقیقت عبادت وعبودیت ۳۸۳
ثنائے ربوبیت کا باب ۳۸۳
عبادت، فرع معرفت ۳۸۳

باب عبودیت کھولنے کی نعمت ۳۸۴
معبودیت ذات، لباس اسماء میں ۳۸۴
عبادات کا حقیر ہونا اور انسان کا نقص ذاتی رکھنا ۳۸۵
عبادت حقیقی کی دسترسی سے دوری ۳۸٦
اللہ کی طرف انقطاع اور مقام عبادت سے تحقق ۳۸٦
عبودیت، رسالت کا زینہ ۳۸۷
مقام عبودیت، مقام حامدیت تک پہنچنے کا مقدمہ ۳۸۸
ہویت وجودی کے ساتھ موجودات کی عبادت ۳۸۹
حمد وثنائے معبود کی فطرت ۳۸۹
حقیقت حمد اور اس کی قسمیں ۳۹۱
عباد میں حق تعالیٰ کی حمد فعلی ۳۹۱
مقام جمعی میں ذات خدا کی اپنی ذات کے تئیں حمد ۳۹۲
تمام محامد کا ذات حق تعالیٰ سے اختصاص ۳۹۲
تمام محامد کا حمد حق کی طرف پلٹنا ۳۹۴
مدح کا غیر خدا سے تعلّق نہ ہونا ۳۹۵
توحید عبادی، توحید در ذات وافعال کا ثمرہ ۳۹٦
تسبیح کی حقیقت ۳۹٦
تمام موجودات حق تعالیٰ کے تسبیح خواں ۳۹۷
موجودات کی تسبیح نطقی، ارادی وشعوری ۳۹۷
کیفیت تسبیح کا تناسب، مقدار ادراک اور وسعت وجود کے ساتھ ۳۹۹
قرب نوافل وفرائض کا مقام، حاصل عبادت ۴۰۰
شرک عبادی اور اسکی قسمیں ۴۰۰
عبادت میں شرک کی حقیقت ۴۰۰
قلب میں شیطان کا تصرف ۴۰۱
قلب کا غیر معبود حقیقی کی طرف متوجہ ہونا ۴۰۲
غیر حق پہ اعتماد اور تکیہ کرنا ۴۰۲

حبّ دنیا اور حبّ نفس ۴۰۲
غیر وغیریت کی طرف توجہ ۴۰۳
شرک خفی کی دقیق اور خفی قسم ۴۰۳
کثرت فعلی اور آئینہ مخلوقات میں حق کا مشاہدہ ۴۰۴
باب شرک کے شبہات اور ان کے جوابات ۴۰۵
بعض امور کے شرک ہونے سے متعلق کچھ سوالات ۴۰۵
مقصود کی وضاحت کیلئے ایک مقدمہ ۴۰۵
مجوسیوں کے شرک کا بیان اور ان کے گروہوں کا تذکرہ ۴۰۶
مذہب ثنویہ کا بیان ۴۰۶
مزدک اور مزدکی افکار ۴۰۷
اہل اہواء ونحل کے عقائد کا بیان ۴۰۷
حرنانیوں کے آراء وعقائد کا بیان ۴۰۷
اصحاب ہیاکل کے آراء وافکار، شرک در عبادت ۴۰۸
اصحاب اشخاص کے آراء وافکار ۴۰۸
زمان جاہلیت میں عربوں کے آراء وعقائد ۴۰۹
عیسائیوں کے آراء وعقائد ۴۰۹
بیان توحید میں آیات قرآن ۴۱۰
دو خدا کے قائلین کی رد ۴۱۰
ستارہ پرستوں کی ردّ ۴۱۱
بت پرستوں کی ردّ ۴۱۱
عرب کے بتوں کے بارے میں چند آیات ۴۱۲
نصاریٰ کے بارے میں چند آیات ۴۱۲
ماجرا جو افراد کی دستاویز ۴۱۳
عبادت اور تواضع کا فرق ۴۱۴
اس بات کے سلسلہ میں قرآن سے شاہد ۴۱۵
کلام خدا سے ایک اور شاہد ۴۱۶

قارئین سے ایک فیصلہ ۴۱۷
خدائی کاموں کا پیمانہ ۴۱۸
اپنے اس مقصود کے سلسلہ میں کلام خدا سے شاہد ۴۱۹
کلام خدا سے ایک اور شاہد ۴۲۰
ارشاد قرآن سے ایک اور شاہد ۴۲۰
مردوں سے حاجت مانگنا شرک نہیں ہے ۴۲۱
روح کے زندہ ہونے پر قرآن سے شاہد ۴۲۲
ان اوراق کے قارئین سے فیصلہ ۴۲۳
تربت کربلا سے شفا حاصل کرنا ۴۲۳
قرآن سے ایک شاہد ۴۲۳
عوام فریبی اور عیاری ۴۲۴
ایک روحانی علاج ۴۲۵
زندوں کی خاک قدم، زندگی بخش ہے ۴۲۶
تربت پر سجدہ کرنے کو شرک سمجھنا ۴۲۷
اپنی بات کے اوپر قرآن سے شاہد ۴۲۷
عالیشان مزار ومقبرہ تعمیر کرنا ۴۲۸
قرآن سے ہماری بات کا شاہد ۴۲۹
گنبد وبارگاہ صرف ہم نے نہیں بنایا ۴۳۰
زیارت جامعہ کبیرہ کے بعض فقرات کو شرک سمجھنا ۴۳۱
قرآن خدا سے ہمارے قول کا شاہد ۴۳۲
زیارت جامعہ کو نقل کرنے میں مولف کی خیانت ۴۳۳
زیارت جامعہ کبیرہ پر ایک نگاہ ۴۳۴
خدا کے بجائے انبیاء کی پرستش ۴۳۵
روایت کافی کے نقل کرنے میں خیانت ۴۳۵
شفاعت کا شرک قرار دینا ۴۳۷
شفاعت اور فعل خدا میں غیر کی دخالت ۴۳۸

خدا کے ارادۂ ازلی کے ساتھ شفاعت کا منافی ہونا ۴۳۸
شہادت کیلئے بعض قرآنی ارشادات ۴۳۹
فہرست ۴۴۰