حضرت شاہ ولی اللہؒ کا تصورِ رُوح

(حافظ عباد اللہ فاروقی ایڈوکیٹ)

حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک مسئلہ رُوح اِس قدر دشوار نہیں کہ اسے بعید از عقل سمجھ کر چھوڑ دیا جائے۔ وہ اسے متشابہات کے ضمن میں داخل کر کے اس پر غور و فکر کے دروازے بند کر دینے کے حق میں نہیں۔ شاہ صاحب اگر ایک طرف اِس مسئلہ کا حل پیش کر کے مسلمانوں سے باہمی اختلافات مٹانا چاہتے ہیں تو دُوسری طرف ان کی کوشش یہ ہے کہ اسلامی عقیدۂ رُوح کو یونانی اور مسیحی معتقدات سے بچائیں۔ مُسلم حکماء میں سے جن بزرگوں نے رُوح سے متعلق سیر حاصل بحث کی ہے، ان کے نام حسب ذیل ہیں:-

(۱) ابن سینا (۲) امام غزالیؒ (۳) امام فخر الدّین رازیؒ

(۴) شیخ الاسلام ابن قیم الجوزی (۵) مولانا رُومؒ (۶) صاحب شرح مقاصد علامہ تفتازانی

(۷) شریف جرجانی (۸) امام راغب اصفہانی (۹) ابن مسکویہ

(۱۰) صدر الدین شیرازی۔

مقالہ زیر بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ کا نقطۂ نظر پیش کرنا ہی مقصود ہے۔ تاہم مسئلہ کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ ازمنۂ قدیم کے رُوح کے متعلق تصوّرات پیش کئے جائیں۔ اور ان کا مختصر جائزہ لیا جائے۔

(۱) بابلی معتقدات

اہلِ بابل کا عقیدہ تھا کہ خالق نے رُوح کو اپنے خون سے پیدا کیا ہے۔ اِس لئے وہ اس کو حادث اور لافانی مانتے تھے۔ وہ نیک اور بد رُوحوں میں بھی امتیاز کرتے تھے۔ اُن کے نزدیک تمام ارواح نیک ہوتی ہیں، لیکن جن ارواح کے ساتھ مرنے کے بعد ان کے خویش و اقارب کی طرف سے اچھا سلوک نہیں کیا جاتا (رسومات سے

بجالانے میں کوتاہی برتی جاتی ہے) وہ عالمِ ارواح میں داخل نہیں ہو سکتیں بلکہ اِس ناسوتی دنیا میں بھٹکتی رہتی ہیں۔ ان کے انتقامی جذبے کی وجہ سے دُنیا میں طوفان آتے اور وبائیں وغیرہ پھیلتی ہیں۔ اس سے بچنے کے لئے وہ نذر و نیاز کے قائل تھے۔

(ب) مِصری تصوّرات

اہلِ بابل کی طرح مصری لوگ بھی رُوح کو حادث مگر غیر فانی تصوّر کرتے تھے۔ ان کے نزدیک نیک ارواح بہشت میں چلی جاتی ہیں۔ اِس کے برعکس ارواحِ خبیثہ دنیا میں بھٹکتی رہتی ہیں۔ قدیم مصری رُوح کے ساتھ ہمزاد کے بھی قائل تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق رُوح تو عالمِ بالا پر چلی جاتی ہے۔ مگر ہمزاد دُنیا میں رہ جاتا ہے۔ وہ ہمزاد کو نذریں چڑھاتے تھے۔ ورنہ اِن کے نزدیک اِس بات کا احتمال تھا کہ وہ کسمپرسی کی حالت میں مَر نہ جائے۔ اِس خیال سے کہ موت کے بعد بھی ہمزاد جسم میں سکونت رکھتا ہے۔ وہ نعش کو مصالحہ لگا کر محفوظ کر لیتے تھے، اگر اِس کے باوجود نعش خراب ہو جاتی ہے تو اس کی جگہ مرحوم کی تصویر یا بُت بنا کر رکھتے تھے، تاکہ اس کے ہمزاد کو اس میں داخل ہونے کے لئے تلاش نہ کرنی پڑے۔

ہمزاد کے برعکس، وہ رُوح کا قیام عالمِ بالا میں دیوتاؤں کے ساتھ تسلیم کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اگر نذر و نیاز سے رُوحوں کی مدد نہ کی جائے تو ہمزاد کی طرح وہ بھی لقمۂ اجل بن جاتی ہیں۔ یا کوئی عفریت بن کر اپنے پڑوسیوں کو تنگ کرتی رہتی ہیں۔ اہلِ بابل اور اہلِ مصر دونوں دوزخ اور بہشت کے قائل تھے۔

مصری عقیدۂ تناسخ کے مطابق ارواح کا تنزّل کسی جرم کی پاداش میں نہیں (جیسا کہ ہندوؤں کا خیال ہے) بلکہ تناسخ کا دَور پُورا کرنے کے لئے انھیں تمام ذی رُوح مخلوق کے جسم میں رہنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد پھر وہ جسم انسانی میں آتی ہیں۔ تناسخ کا یہ دَور تین ہزار سال میں ختم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زمانۂ قدیم میں مصر کے لوگ لاشوں کو خوشبودار مصالحہ سے محفوظ کیا کرتے تھے۔ تاکہ جب رُوح تناسخ کا چکّر کاٹ کر آئے تو جسم اُسے قبول کر سکے۔

زرتشتی معتقدات

اوستا کے دفتر یاسنا میں لکھا ہے کہ مرنے کے بعد تین دن تک رُوح بیم و رجا کی حالت میں زمین پر پڑی رہتی ہے، اس کے بعد سروش اسے لے کر ایک پُل جس کا نام "کنود" ہے، پہنچتا ہے۔ یہ پُل دوزخ پر قائم ہے اور بال سے زیادہ باریک ہے۔

نیک لوگوں کے اعمال ایک نوخیز حسینہ کی صورت میں سامنے آکر نوید امن سناتے ہیں۔ اس کے برعکس بداعمال لوگوں کے اعمال مہیب صورت اختیار کرکے انھیں سزا و جزا سے خائف کرتے ہیں۔ یہاں اعمال بھی وزن کئے جاتے ہیں۔ اعمال وزن کرنے کے بعد روحوں کو بہشت یا دوزخ میں بھیج دیا جاتا ہے جن لوگوں کے نیک اور بداعمال برابر ہوتے ہیں۔ انھیں اعراف میں قیام کرنا پڑتا ہے۔

یونانی تصوّرات

تقریباً چھ سو برس قبل مسیح یونان میں ارفک مذہب پھیلا ہوا تھا۔ اس کا اصل اصول یہ تھا کہ خدا سے متحد ہونے کے قابل وہی ہوتا ہے جو خدائی عنصر (یعنی پاک روح) کا مالک ہو۔ ان کا عقیدہ تھا کہ روح گناہوں کی وجہ سے عالم لاہوت سے الگ ہو گئی ہے۔ اس کا جسم میں مقیّد ہونا اس کی موت ہے۔ روح کی حقیقی زندگی اُس وقت شروع ہوتی ہے جب وہ اِس فانی جسم سے رہائی حاصل کرتی ہے۔ سقراط اور افلاطون آرفی مذہب کے اِس عقیدے سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ افلاطون کا آخری پیغام ساری دُنیا کے لئے یہ تھا :-

> "انسانوں کے لئے ان تمام چیزوں کی نسبت جو اس کے قبضہ میں ہیں، قابلِ اعتنا چیز خداؤں کے بعد اس کی روح ہے۔ جو ایک الٰہی عنصر اور حقیقت میں اس کی ہستی ہے"
>
> (Laws. P59)

روح کی قدامت اور اس کے لاہوتی ہونے کے متعلق Phaedrus. P245 میں یہ بیان ملتا ہے:-

> "روح غیر فانی ہے کیونکہ وہ حقیقی ہستی اور جوہر ہے۔ روح بذاتہٖ متحرّک اور محرّک ہے۔ روح ہی حرکت کا سرچشمہ اور مبداء ہے، جو دوسری اشیاء کو حرکت دیتی ہے۔
> ایک چیز جو کسی امر داخلی سے متحرک ہو جاتی ہے، وہ ذی روح ہے"

افلاطون کے نزدیک صرف نفسِ ناطقہ ہی لاہوتی اور غیر فانی ہے۔ باقی ارواح جو بدن کے مختلف حصّوں میں سرایت کئے ہوئے ہیں، فانی ہیں۔ ان کی تقسیم وہ یوں کرتا ہے :-

(۱) نفسِ ناطقہ یا روحِ عقلی جو دماغ میں رہتی ہے۔ یہ خدا کی خاص الخاص غیر فانی نعمت ہے جو انسان کے لئے مخصوص کردی گئی ہے (۲) روحِ حیوانی جو دِل میں رہتی ہے اور فانی ہے (۳) روحِ طبعی جو جو جسم کے اسفل حصّہ میں رہتی ہے اور فانی ہے۔

واضح رہے حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک رُوحِ حیوانی کا دُوسرا نام نسمہ ہے ـــ جس پر رُوحِ قدس سوار رہتی ہے وہ فنا نہیں ہوتی نسمہ درحقیقت رُوحِ حیوانی کے اُس حصّہ کو کہتے ہیں جو فنا ہونے سے بچ جاتا ہے۔

ارسطو کا تصوّرِ رُوح

ارسطو کے نزدیک رُوح کی تین قسمیں ہیں :-

(۱) رُوحِ نباتی :- جو پھلوں اور پودوں میں پائی جاتی ہے۔ اس سے بالیدگی اور نشوونما کا ظہور ہوتا ہے۔ (۲) رُوحِ حیوانی :- جو تمام جانوروں میں پائی جاتی ہے۔ اس میں حِس اور ادراک کی قوّت بھی موجود ہوتی ہے۔ (۳) رُوحِ انسانی :- جو نباتی و حیوانی قوّتوں کے علاوہ تعقّل اور فکر و نظر پر مشتمل ہے۔ رُوح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ خیال کیا جاتا ہے، اس اعلیٰ درجہ پر پہنچنے کے لئے زیریں منازل کا طے کرنا ضروری ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ انسان اپنی خاص قوّتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہے، جو حیوانوں میں پائی جاتی ہیں۔ علیٰ ہٰذا القیاس، حیوانات اپنی خاص قوّتوں کے علاوہ نباتات کی قوّتوں کے بھی مالک ہُوا کرتے ہیں۔

رُوح اور نفسِ ناطقہ

یونانی حکمائے قدیم مثلاً دیمقراطیس (Democritus.) وغیرہ نفسِ ناطقہ اور رُوح کو ایک ہی تصوّر کرتے تھے۔ افلاطون اور اس کے بعد ارسطو نے نفسِ ناطقہ اور رُوح میں تفریق ثابت کی۔ ارسطو کے نزدیک نفسِ ناطقہ (یا رُوحِ عقلی) کا کوئی مستقر نہیں۔ البتہ جسم اور جسمانی قوّتوں پر اس کے فعل و عمل کا انحصار ہے۔ ارسطو نفسِ ناطقہ کا مستقر اجرامِ سماوی بتاتا ہے۔ عالمِ سفلی میں اسے چند اغراض پوری کرنے کے لئے بھیجا جاتا ہے، ورنہ اِس عالم کے تشخصات سے اس کو علاقہ نہیں۔ نفسِ ناطقہ کا وظیفۂ عمل محض کلّیات و صور کا ادراک کرنا ہے۔ انسان کو محض یہی غرض پُوری کرنے کے لئے نفسِ ناطقہ عطا کیا گیا ہے، تاکہ انسان حسّیات کی دنیا سے نکل کر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے اندر پیدا کرے۔

ہندوؤں کا تصوّرِ رُوح

ویدوں سے اِس امر کا پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان کے رشی رُوح کی بقا اور ترقی کے قائل تھے، بعد میں وہ تناسخ کے قائل ہوگئے جس کا ذکر ویدوں میں کہیں نہیں ملتا، البتہ بعد میں اپنشدوں میں یہ بیان کیا گیا ہے

اپنشدوں کی چند سطور کا ترجمہ ملاحظہ ہو:۔

"مُردوں کی رُوحیں چاند میں رہتی ہیں، پھر وہاں سے واپس لوٹتی ہیں اور قطرۂ باراں بن کر برستی ہیں۔ پھر چاول یا کوئی اور غلّہ یا جھاڑی یا درخت یا کوئی اور قسم کا تخم بن جاتی ہیں۔ اِس درجہ پر پہنچ کر جو رُوحیں سعید تھیں وہ تو برہمن یا چھتری کے گھر میں غذا کے ذریعہ سے دُوسرا جنم لیتی ہیں، لیکن جن کے اعمال بُرے تھے وہ سُور یا کتّوں کی صُورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔" (چندرگیا باب پنجم)

حکمائے اسلام کا تصوّرِ رُوح

امام غزالی رح کے نزدیک رُوح نہ جوہر ہے نہ عرض بلکہ وہ ایک غیر منقسم شے ہے۔ اس لئے قائم بنفسہ ہے۔ ان کے الفاظ کا ترجمہ حسب ذیل ہے:۔

"جان لو کہ رُوح جسم نہیں ہے کہ بدن میں اس کا حلول ایسے ہو جیسے برتن میں پانی۔ اور نہ رُوح عرض ہے کہ وہ دِل اور دماغ میں اس طرح حلول کر سکے جس طرح سیاہی سیاہ میں یا علم عالم میں، بلکہ وہ نہ جوہر ہے نہ عرض، کیونکہ رُوح اپنے نفس کا اور اپنے خالق کا ادراک کرتی ہے۔ رُوح جسم نہیں ہے، اس لئے کہ جسم کی تقسیم ہو سکتی ہے لیکن رُوح کی تقسیم نہیں ہو سکتی، لہٰذا رُوح غیر منقسم ہے اور اس کی دو حالتیں ہیں (ا) متمیّز (ب) غیر متمیّز — امرِ اوّل باطل ہے کیونکہ ہر متمیّز منقسم ہوتا ہے، اور متمیّز کا منقسم نہ ہونا، دلائلِ عقلی اور نقلی کی رُو سے باطل ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ رُوح غیر منقسم ہے، تو یہ ماننا پڑے گا کہ وہ قائم بنفسہ ہے، اور بالکل غیر متمیّز ہے۔"

(باب الفتوح لمعرفۃ احوال الرّوح۔ صفحہ ۳۱-۳۲)

جو لوگ رُوح کو عرض مانتے ہیں، ان کے نزدیک:۔

"انسان کے نوعی اعتدالِ مزاج کا نام رُوح ہے۔ اِس قول کے قائل یہی اطبّا ہیں مگر یہ لوگ قویٰ ثلاثہ کے مجموعہ یا اخلاطِ اربعہ کے معتدل مرکّب کو رُوح کہنے کے بجائے اُن کی اعتدالی کیفیت کو رُوح کہتے ہیں۔"

جو لوگ رُوح کو جوہر مانتے ہیں، اُن کے نزدیک :-

" رُوح ایک لطیف اور نُورانی جسم ہے، اور بدنِ انسانی میں اِس طرح سمایا ہوا ہے جیسے گلاب کے پھُول میں عرقِ گلاب یا دہکتے ہوئے کوئلوں میں آگ یا مغز بادام میں روغنِ بادام۔ یہ جسم لطیف نورانی نہ تبدیل ہوتا ہے نہ تحلیل۔ تبدیل و تحلیل انسان کا بدن ہوتا ہے، جو رُوح سے الگ ایک چیز ہے۔ وہ جسم لطیف نورانی یعنی رُوح تو پیدا ہونے کے وقت سے مرتے دم تک علیٰ حالہٖ قائم رہتا ہے اس کو ہر شخص " میں " سے تعبیر کرتا ہے، اور جانتا ہے کہ میں ہی پیدا ہوا تھا، اور میں ہی زندہ ہوں اور میں ہی مروں گا۔ حتیٰ کہ اگر بدن کا کوئی حصّہ کاٹ دیا جائے تو رُوح کا وہ حصّہ جو اس میں تھا، باقی تمام اعضاء میں سمٹ آتا ہے۔ مساماتِ بدن کا بند ہو جانا اسے تنگ سے تنگ جگہ میں داخل ہونے اور سرایت کرنے سے نہیں روک سکتا۔ اسی طرح بُعد مسافت اسے ادراک حقائق سے باز نہیں رکھ سکتا۔ تمام ممکنات میں سب سے اعلیٰ و اشرف ہے۔ اس کو صرف جسم بھی کہہ سکتے ہیں۔ مگر وہ پتھر وغیرہ اجسامِ کثیفہ کی طرح کثیف نہیں۔ بلکہ غایت درجہ لطیف ہے ہوا کی طرح لطیف نہیں بلکہ اس سے بدرجہا زائد لطیف اور قوی ہے۔ باوجود اس قدر لطیف اور غیر محسوس اور نازک ہونے کے اپنے اعمال و افعال میں غایت درجہ قوی اور زود اثر ہے۔ بخلاف اجسامِ ظاہریہ کہ وہ جتنے لطیف اور نازک ہوتے ہیں اتنے ہی ضعیف و کمزور اور جتنے کثیف اور بھاری ہوتے ہیں اتنے ہی قوی اور طاقتور ہوتے ہیں۔" (بیّنات کراچی مارچ ۱۹۶۵ء صـ ۷۹)

امام رازیؒ

امام رازیؒ تفسیر کبیر میں اس نظریہ کی کہ " رُوح بدن میں حلول شدہ ایک عرض ہے" تردید فرماتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان علم و قدرت وغیرہ صفات کمال سے موصوف ہے اور یہ صفات کا حامل موصوف اِس کا نفس ہی ہے۔ اور یہ علم و قدرت وغیرہ صفات یقیناً اعراض و کیفیات ہیں۔ اگر نفس انسانی جو اِن صفات کے ساتھ متصف ہے وہ بھی عرض ہے تو قیام العرض بالعرض لازم آئے گا، جو غیر ممکن اور بداہتاً محال

ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ نفس (رُوح) جو ان صفات کے ساتھ متصف ہے خود بدن میں حلول شدہ کوئی صفت اور عرض نہ ہو۔"

اِس مسئلہ کی مزید صراحت وہ اس آیت کی تفسیر میں وَ یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ ۔ الخ کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ امام رازیؒ کے نزدیک یہودیوں کا یہ سوال دو مسئلوں سے متعلق تھا۔

(۱) رُوح کی ماہیّت۔

(۲) رُوح کی قدامت۔

بالفاظ دیگر ان کا سوال یہ تھا کہ آیا رُوح عبارت ہے ان اجسام سے جو بدن کے اندر موجود ہیں۔ اور طبائع اور مزاج سے پیدا ہوتے ہیں۔ یا عبارت ہے نفس مزاج اور ترکیب سے یا عبارت ہے ایک عرض سے جو ان اجسام پر قائم ہو۔ یا عبارت ہے ایک ایسے موجود سے جو ان اجسام و اعراض کی مغائر ہے کیونکہ یہ اجسام امتزاجِ اخلاط و عناصر سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن رُوح ایسی نہیں ہے۔ بلکہ ایک جوہر بسیط و مجرّد جو خدا کے حکم "کُنْ" سے پیدا ہوتی ہے۔ پس ان اجسام و اعراض سے مغائر ہونے کی وجہ سے یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ رُوح کی کوئی حقیقت یا ہستی نہیں ہے۔

رُوح کی حقیقت کو مسلّم بنانے کے بعد امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ:

"رُوح قدیم نہیں بلکہ حادث ہے کیونکہ وہ خدا کے فعل اور تکوین سے پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے رُوح کو فعلِ ربّی بھی کہا گیا ہے۔ قرآن شریف میں لفظ "امر" کثرت کے ساتھ فعل کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً (۱) وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ (۲) فَلَمَّا جَآءَ اَمْرُنَا۔ ان دونوں آیات میں لفظ "امر" فعل کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ پس رُوح کے معنی فعلِ ربّی ہے۔ اور یہ حادث ہے۔"

امام رازیؒ نے رُوح کے حدوث پر یہ دلیل قائم کی کہ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا یعنی ارواح مبداء فطرت ہیں۔ اور علوم و معارف سے خالی ہوتی ہیں پھر ان کو علوم اور معارف حاصل ہو جاتے ہیں۔ پس یہ تغیر و تبدل ان کے حادث ہونے کی علامت ہے۔

مولانا شبیر احمد عثمانی "اَلرُّوْحُ فِی الْقُرْاٰن" کے صفحہ ۴ پر امام رازیؒ کے نظریہ کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں؛

"روح کی صفات علم و شعور وغیرہ بتدریج کمال کو پہنچتی ہیں۔ اور ارواح میں حصولِ کمال کے اعتبار سے بے حد تفاوت اور فرقِ مراتب ہے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کی تربیت سے ایک روح ایسے بلند اور اعلیٰ مقام پر پہنچ جاتی ہے۔ جہاں دوسری ارواح کی قطعاً رسائی نہ ہوسکے، جیسے روحِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ہمارا اعتقاد ہے۔ محققین کہتے ہیں کہ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي میں امر کی اضافت رب کی طرف اور رب کی یا متکلم کی طرف جس سے مراد نبی کریم صلعم ہیں۔ امام راغبؒ کی تصریح کے موافق رب اُس ہستی کو کہتے ہیں جو کسی چیز کو بتدریج حدِ کمال تک پہنچائے، جہاں تک پہنچنے کی اس میں استعداد پائی جاتی ہو۔ چنانچہ دیکھ لو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ و اکمل استعداد کے موافق اللہ تعالیٰ نے آپ کو حسی و معنوی ہر حیثیت سے کس قدر بلندی پر پہنچایا۔ آپ کو علوم و معارف سے بھری ہوئی وہ کتاب مرحمت فرمائی جس کی نسبت ارشاد فرماتے ہیں:

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ ـ الخ

اور حسی طور پر آپ کو شب معراج میں سدرۃ المنتہیٰ سے بھی اُوپر لے گئے جہاں تک کسی نبی یا فرشتہ کو عروج میسر نہ ہوا تھا۔"

آگے چل کر فرماتے ہیں کہ روح کے جملہ کمالات ذاتی نہیں بلکہ وہابِ حقیقی کے عطا کئے ہوئے اور محدود ہیں چنانچہ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا سے معلوم ہوا کہ علم کسی اور کا دیا ہوا ہے۔ اور جو علم تم کو دیا گیا وہ دینے والے کے علم کے سامنے نہایت قلیل ہے۔

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ روح مخلوق ہے، خالق نہیں البتہ قدیم ہے۔ مولانا موصوف فرماتے ہیں کہ روح انسانی خواہ علم و قدرت وغیرہ صفات میں کتنی ہی ترقی کر جائے حتیٰ کہ اپنے تمام ہم جنسوں سے گوئے سبقت لے جائے پھر بھی اس کی صفات محدود رہتی ہیں۔ صفاتِ باری کی طرح لامحدود نہیں ہوجاتیں۔ اور یہی بڑی دلیل اس کی ہے کہ روح خدا سے علیحدہ کوئی قدیم و غیر مخلوق ہستی نہیں ہوسکتی ورنہ تحدید کہاں سے ہوتی۔

کتنی ہی بڑی کامل روح ہو، حق تعالیٰ کو یہ قدرت حاصل ہے کہ جس وقت چاہے اُس کے

کمالات سلب کرے۔ جس طرح حضرت داؤد علیہ اسلام کی خوش آوازی سلب کرلی گئی تھی۔

شیخ الرئیس بوعلی سینا نے اپنی کتاب "اشارات" میں رُوح پر بحث کی ہے۔ لکھتے ہیں:

"رُوح بدن سے جُدا ہونے کے بعد باقی رہتی ہے۔ رُوح یا نفس بدن سے اور بدن رُوح سے متاثر ہوتا ہے۔ رُوح اور جسم دونوں آزادانہ طور پر کام کرتے ہیں لیکن ایک دُوسرے پر منحصر نہیں۔"

امام ابنِ قیّم جوزی کا تصوّر رُوح

ابن قیّم نہ تو رُوح کو من اعراض بدن تسلیم کرتے ہیں، اور نہ جوہر مجرّد۔ بلکہ رُوح ان کے نزدیک ایک خاص جسم نُورانی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ رُوح ایک نُورانی علوی جسم ہے، جو لطیف زندہ اور متحرک ہے۔ یہ اعضاء کے جوہر میں نفوذ کرتی ہے اور ان میں اس طرح ساری رہتی ہے جس طرح گلاب میں پانی، زیتون میں چکنائی اور کوئلہ میں آگ۔ جب تک انسانی اعضاء اس جسمِ لطیف کے فیضان کی قبولیت کی صلاحیت رکھتے ہیں، اس وقت تک یہ جسمِ لطیف ان اعضاء میں رہتا ہے اور برابر اس کو حس و حرکت اور ارادہ سے مستفید کرتا ہے۔ اور جب یہ اعضاء اخلاطِ غلیظ کے غلبہ کی وجہ سے فاسد ہوجاتے ہیں۔ اور ان آثار کی قبولیت کی صلاحیت اِن میں باقی نہیں رہتی تب رُوح بدن سے علیحدہ ہوکر ارواح کی طرف کوچ کرتی ہے۔ (کتاب الروح مطبوعہ حیدرآباد دکن۔ صفحہ ۲۸۴)

ابنِ قیّم یہ بھی فرماتے ہیں کہ:-

"رُوح کو جسم نہیں کہہ سکتے۔ بعض اوقات ہمیں فلسفیوں کی اصطلاح اور اُن کے طرزِ خطاب پر اس کو جسم کہنا پڑتا ہے۔ لیکن لغت کے اعتبار سے اس کو جسم نہیں کہہ سکتے۔ رُوح کو جسم کہنے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ ہم اس کی ذیل کی صفات کو ثابت کریں۔ مثلاً رُوح صاحب ادراک ہے۔ متحرک بالارادہ ہے۔ وہ منتقل ہوتی ہے صعود کرتی ہے۔ نزول کرتی ہے۔ وہ عذاب لذت اور الم سے متکیف ہوجاتی ہے۔ خارج ہوسکتی ہے۔ (دیکھئے کتاب الرّوح صفحہ ۳۱۶/۳۱۷)

مولانا رُومؒ کا نظریہ رُوح

مولانا رُومؒ رُوح کے مدارج تسلیم کرتے ہیں، جو جمادات حیوانات اور انسان سے ہوتے ہوئے مجرّدہ محض تک

منتہی ہوتے ہیں۔ یعنی اُن کے نزدیک انسان پہلے ہوا اور پانی تھا، لیکن بعد میں اُس نے انسانی صُورت اختیار کرلی۔ مولانا رُوم جالینوس، فیثاغورث و دیگر حکمائے طبیعین کے برعکس جو رُوح کو ترکیب عناصر سے پیدا شدہ مزاج تسلیم کرتے ہیں، رُوح کو ایک جوہرِ مستقل مانتے ہیں۔ بُوعلی سینا، امام غزالیؒ و دیگر حکماء و صوفیائے اسلام کا یہی مذہب ہے۔ امام غزالی کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، نفس (رُوح) ایک لطیف نُورانی جسم ہے۔ جو تمام بدن میں جاری وساری ہے مولانا رُومؒ کا بھی رُوح کے بارے میں کم و بیش یہی تصوّر ہے۔ بعض متکلمین کا خیال ہے کہ رُوح یا نفس کے اعضاء و جوارح بھی ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے رُوح اور جسم میں شکل و ہیئت کے اعتبار سے مماثلت ومشابہت موجود ہے۔ کثافت اور ظلمت کے اعتبار سے نہیں۔ ملّا صدر الدّین شیرازی اسفار اربعہ میں فرماتے ہیں :-

"رُوح کے اعضاء و جوارح جسمانی اعضاء و جوارح کے مشابہ اور مماثل ہوتے ہیں۔"

حکمائے مشائین میں سے معلّم اوّل ارسطو کے مندرجہ ذیل قول سے بھی اس کی پوری تائید ہوتی ہے:

" حسّی اور ظاہری انسان رُوحانی اور عقلی انسان کا لباس اور غلاف ہے جس طرح خود عقلی انسان رُوحانی ہے۔ ایسے ہی اس کے تمام اعضاء و جوارح بھی رُوحانی اور انتہائی لطیف در لطیف ہوتے ہیں۔"

احادیث سے بھی "عالمِ برزخ" میں رُوحِ انسانی کی نقل و حرکت، کھانا، پینا، باتیں کرنا، خوش ہونا وغیرہ جسمانی اعمال و افعال کی نسبت رُوح کی جانب ثابت ہے۔

غرض تمام مسلمان حکماء اور صُوفیاء رُوح کو جوہرِ مستقل تسلیم کرتے ہیں۔ افلاطون کا مذہب بھی یہی تھا۔ مادہ پرست رُوح کی حقیقت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں۔ اُن کے نزدیک رُوح دماغ کے افعال و کردار کی پیداوار ہے۔ مولانا رُوم فرماتے ہیں کہ انسان اور حیوان کی رُوح میں فرق صرف اتنا ہے کہ انسان کی رُوح مدرک ہونے کی وجہ سے مقامِ اعلیٰ پر فائز ہے۔ اس کے برعکس حیوانات کی رُوح نچلے درجے میں ہوتی ہے۔ رُوح ہمیشہ ترقّی کرتی رہتی ہے۔ اور ادنیٰ سے اعلیٰ مقام کی طرف بڑھتی ہے مگر رُوحِ حیوانی ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ رُوحِ حیوانی انسان میں بھی ہے اور حیوان میں بھی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ رُوحِ انسانی رُوحِ عالمِ ملکوت کے نُور سے منوّر ہونے کی وجہ سے زیادہ

مدرک اور باشعور ہوتی ہے. مولانا فرماتے ہیں کہ رُوحِ انسانی ترقی کرتے کرتے مقامِ نبوت (ولایت) تک پہنچ جاتی ہے، جس طرح رُوحِ انسانی رُوحِ حیوانی سے بالاتر ہوتی ہے اسی طرح رُوحِ نبوت (ولایت) رُوحِ انسانی سے بالاتر ہوتی ہے فرماتے ہیں :ؔ

غیر فہم وجان کہ در گاؤ خراست ؛ آدمی را عقل وجان دیگر است
باز غیر عقل وجانِ آدمی ؛ ہست جانے در نبی و در ولی
رُوح وحی از عقل پنہاں تر بود ؛ زانکہ او غیب است واو زاں تر بود

مولانا فرماتے ہیں کہ جس طرح انسان کے جسم پر رُوح کا سایہ پڑتا ہے. اسی طرح رُوح پر عالمِ قدس کا سایہ پڑتا ہے. ان کے نزدیک رُوح ایک جوہرِ مجردہ ہے جو رُوحِ حیوانی (جان) سے بالکل مختلف ہے. یہ لافانی ہے. رُوحِ حیوانی (یعنی جان) اس رُوح کا قالب ہے. مولانا فرماتے ہیں :

جان ہمہ نور است وتن رنگست و بُو ؛ رنگ و بُو بگذار و دیگر آں مگو
رنگ دیگر شد ولیکن جانِ پاک ؛ فارغ از رنگست واز ارکانِ خاک

مولانا اگرچہ مجردات کے قائل ہیں لیکن اُن کے نزدیک اس دُنیا میں مجرّدِ محض کا درجہ محال ہے مثلاً پھول میں خوشبو ہر چند لطافت کی مثال ہے لیکن کمال لطافت کی مثال نہیں کیونکہ خوشبو وغیرہ میں بھی مادیت کا شائبہ پایا جا سکتا ہے. اس لئے رُوحِ مجرّدہ کا درجہ اُس رُوح سے اُوپر ہے، جسے ہم رُوحِ جسمانی یا حیوانی کہتے ہیں. مولانا فرماتے ہیں کہ مجرّدات تمام پر متصرف ہیں. مجرّدات رُوح کو عالمِ امر اور مادیات کو عالمِ خلق کہتے ہیں. آیت قرآنی اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْر کے یہی معنی ہیں. مولانا رُوح یا عالمِ امر کو حادث تسلیم کرتے ہیں. اُن کا عقیدہ ہے کہ عالمِ امر کا خالق رُوح یا عالمِ امر سے بھی زیادہ لطیف ہے ؎

بے جہت داں عالمِ امر اے صنم
بے جہت تر باشد آمر لاجرم

غرض رُوح حادث ہے. مگر خالق قدیم ہے اور رُوح سے زیادہ لطیف ہے. رُوح ایک جوہرِ مجرّد اور جسمانیت سے بالکل بری ہے. اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ رُوحِ حیوانی سے ہے. یہ جوہرِ مجرّد عالمِ ملکوت سے رُوحِ حیوانی پر شعاع افگنی کر رہا ہے. ؎

حاشا للہ تو بردنی زین جہان ⁂ ہم بوقتِ زندگی ہم بعد آن
در ہوائے غیب مُرغے مے پرد ⁂ سایۂ اُو بر زمین گسترد
مردِ خفتہ رُوح اُو چون آفتاب ⁂ در فلک تابان و در تن جامہِ خواب

مولانا روم کے نزدیک رُوح کی ماہیت ادراک ہے۔ وہ شخص زیادہ رُوحانی قوی اور زندہ ہے جو اپنے اندر ادراک اور شعور کی خاصیت رکھتا ہے فرماتے ہیں :۔

اقتضائے جان چو اے دل آگہیت ⁂ ہرکہ آگاہ تر بود جانش قویست
رُوح را تاثیر آگاہی بود ⁂ ہرکرا این بیش الہٰی بود

حضرت شاہ ولی اللہ کا تصوّرِ رُوح

ہم نے سطور بالا میں رُوح کے متعلق مختلف نظریات پیش کئے ہیں تاکہ اس بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ کا موقف سمجھ میں آسکے۔

حضرت شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ میں رُوح کی حقیقت اور اس کے اقسام کے متعلق فرماتے ہیں : جسم کے اندر ایک لطیف بخار ہے۔ جو چاروں اخلاط کا نچوڑ ہے۔ یہ لطیف بخار نسمہ ہے۔ یہ نسمہ رُوحِ حیوانی یا زندگی کہلاتا ہے۔ جب جسم کسی مہلک بیماری یا کسی اور وجہ سے یہ لطیف بخار پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے تو اس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ موت کی وجہ سے نسمہ (یا رُوحِ حیوانی) بالکل فنا نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا کچھ حصہ نحیف و نزار ہونے کی صورت میں زندہ رہتا ہے۔ کچھ عرصہ بعد اسے توانائی نصیب ہوتی ہے۔ اور اس کی استعداد کے بموجب عالمِ مثال سے اسے ایک جسم عطا کیا جاتا ہے۔ یہ جسم اتنا پائیدار ہوتا ہے کہ تا قیامت باقی رہتا ہے۔ جس طرح اِس ناسُوتی دُنیا میں نسمہ (رُوحِ حیوانی) جسم پر سواری کرتا ہے۔ اسی طرحِ نسمہ آخرت کی زندگی میں مثل سواری کے ہوگا جس پر رُوحِ انسانی سوار ہوگی۔ اس دُنیا میں بھی نسمہ کا تعلق رُوحِ انسانی کے ساتھ رہتا ہے۔ نسمہ ایک لطیف بخار ہے۔ اور مادّی چیز ہے۔ اس کے برعکس رُوحِ انسانی ایک غیر مادّی چیز ہے جو نسمہ پر سوار ہوتی ہے۔ نسمہ تبدیل ہوتا رہتا ہے لیکن رُوحِ انسانی بذاتِ خود غیر متبدّل ہے۔ ہر انسان میں وہ یکساں طور پر موجود رہتی ہے۔ براہِ راست اس کا تعلق رُوحِ حیوانی سے (جو در حقیقت ایک لطیف بخار ہے اور مادہ سے پاک نہیں ہے) اور بالواسطہ اس کا تعلق جسمِ خاکی سے ہے، جس میں براہِ راست

رُوحِ حیوانی کا تصرف ہوتا ہے۔ نسمہ (رُوحِ حیوانی) اپنی استعداد کے مطابق رُوحِ انسانی کے توسط سے عالمِ قدس کا فیض اخذ کرتا ہے۔ براہِ راست اس کی وہاں تک رسائی ممکن نہیں۔

نسمہ اور رُوح موت کے بعد جُدا نہیں ہوتے بلکہ رُوح نسمہ میں حلول کر جاتی ہے جس طرح اس عالمِ کون و فساد میں نسمہ جسم میں حلول کر جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر رُوحِ انسانی جسے رُوحِ قدسی بھی کہا جاتا ہے، نسمہ پر برابر سوار رہتی ہے۔ اور یہ دونوں ایک دُوسرے سے کبھی بھی الگ نہیں ہوتے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جب آدمی مرجاتا ہے تو اُس کے نسمہ کو ایک گونہ اِرتقا حاصل ہوتا ہے۔ اور رُوحِ قدسی کے فیض سے اس حسِ مشترک میں جس کا کچھ بقیہ ابھی تک اس کے پاس موجود ہے۔ ایک نئی قوت پیدا ہوتی ہے۔ اس طرح عام مثال سے فیضان حاصل کر کے حسِ مشترک اس کے لئے دیکھنے، سُننے اور بولنے کا کام دیتی ہے۔ عالمِ برزخ میں نسمہ اپنی استعداد کے مطابق نُور یا ظلمت کا لباس اختیار کرتا ہے اور عالمِ برزخ کے دیگر عجائبات ظہور میں آتے ہیں۔ نسمہ اس کے بعد دُوسرا مرتبہ اِرتقا اُس وقت حاصل کرے گا جب صُور پھونکا جائے گا یعنی جب اللہ تعالیٰ کے فیض عمومی کا ہمہ گیر ظہور ہوگا۔ جو تخلیق عالم کے آغاز پر ہوا تھا جبکہ ہزاروں نباتات اور حیوانات خلعتِ حیات پہن کر رُوئے زمین پر پھیل گئے۔

غرض نسمہ رُوحِ قدسی اور جسم خاکی کے درمیان برزخ ہے۔ اس لئے اس میں دونوں کے خواص موجود ہیں۔ اُس کا رُخ جو عالمِ مادی کی جانب ہے بہیمیت کہلاتا ہے اور جو رُوحِ قدسی کی جانب ہے ملکیت کہلاتا ہے۔ موالیدِ ثلاثہ میں سے جمادات تو بے جان ہیں لیکن نباتات اور حیوانات جاندار ہیں۔ رُوحِ حیوانی (نسمہ یا زندگی) کے اعتبار سے نباتات، حیوانات اور انسان میں کوئی فرق نہیں۔ انسان اور دیگر حیوانات میں جو فرق ہے، وہ رُوحِ قدسی کے لحاظ سے ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک نسمہ مثل کاغذ کے ہے جس پر انسان کے اعمال کا پرتو نقش ہوتا رہتا ہے۔ مثالی قوت کے ذریعہ نسمہ کی حفاظت کی جاتی ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:
اِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَیْهَا حَافِظٌ۔ یعنی ایسا کوئی بھی ذی رُوح نہیں جس پر ایک نگہبان مقرر نہ ہو۔ اس طرح مرتکز مثالی قوت اسے مامون رکھتی ہے۔ نسمہ پر مثالی قوت کے اثر انداز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نسمہ جو انسان کے نیک و بد افعال کے نقوش لئے ہوتے ہے۔ اسے وہ

محفوظ رکھے۔ مثالی قوتوں کے علاوہ ملکوتی قوت جو ملاء اعلیٰ کا نور ہے، اور قوتِ نفسِ ناطقہ جو نوعِ انسانی کے امام کا پرتو ہے، نسمہ پر اپنے اپنے اثرات مرتب کرتی ہیں۔ ملکوتی قوت جس کی جگہ حظیرۃ القدس ہے، نسمہ سے متصل رہتی ہے۔ جس طرح نسمہ جسم پر سوار رہتا ہے۔ بعینہٖ رُوح ملکوتی نسمہ پر سوار رہتی ہے۔

حظیرۃ القدس ایک مقدس بارگاہ ہے، جہاں انسانی رُوحیں کھنچ کر جاتی ہیں جس طرح لوہے کے ذرات مقناطیس کی کشش سے اس کے ساتھ چمٹ جاتے ہیں۔ اس طرح ہر ایک نفسِ ناطقہ (رُوح) جسے قفسِ عنصری سے نجات حاصل ہوتی ہے، وہ رُوح اعظم کے ساتھ مل جاتا ہے۔ رُوحِ اعظم کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جتنے نوعِ انسانی کے افراد ہیں، انہی کی تعداد کے مُطابق اس کے چہرے اور اتنی ہی زبانیں ہیں۔ اور وہ سب بولیاں سمجھتی ہے۔ غرض انسانی رُوحوں کا اجتماع اس حظیرۃ القدس میں ہوتا ہے حضور نبی کریمؐ نے رُوح اعظم کی صُورت مجازی زبان میں پیش کی ہے۔ اِسے عالمِ مثال میں انسان کی صُورتِ نوعیہ کا تمثل کہنا چاہیئے۔ جب اِنسان اِس مقدس بارگاہ میں پہنچتا ہے۔ تو اس کو تمام انفرادی خصوصیات وعوارض وغیرہ سے تجرّد حاصل ہو جاتا ہے۔ صرف وہی باتیں رہ جاتی ہیں جو صُورتِ نوعیہ کے اقتضا کے مطابق ہوں۔

رُوحِ انسانی (رُوح ملکوتی) کو نُورانی نقطہ بھی کہتے ہیں حیوانات اور انسان میں یہی نقطہ مابہ الامتیاز ہے۔ حیوانات میں چونکہ استعداد ہی نہیں کہ وہ رُوحِ ملکوتی سے فیض حاصل کر پائیں، اس لئے اُن کا اِنسانی زمرہ میں آنا محال ہے۔ انسانوں میں بھی مدارج ہیں جن کے مطابق وہ اکتسابِ نُور کرتے ہیں۔ غرض جس قدر رُوحِ ملکوتی کا فیضان اِنسان پر زیادہ ہوگا اُسی قدر وہ باشعور قوی اور مدرک ہوگا۔ حاصل یہ کہ محسوسات میں ہر چیز کے لئے ایک رُوحِ مخلوق ہے جس سے ہر شے کی صُورتوں کا قیام ہے۔ یہ جُملہ ارواح لفظ کُن سے پیدا ہوئی ہیں۔ بعض صُوفیا کے نزدیک رُوحِ اعظم اللہ تعالےٰ کے وجود سے ایک وجود ہے جو کُن کے احاطہ سے خارج ہے، اور نقائص کونیہ سے کلیتاً پاک ہے۔ ان کا خیال ہے کہ آدم علیہ اسلام میں یہی رُوح پھونکی گئی تھی۔

واضح رہے کہ جس طرحِ ارواحِ اِنسانی اپنے قیام وبقا کے لئے نُورِ ربّانی کی محتاج ہیں، اسی

طرح محسوسات میں جو رُوح (نسمہ) مخلوق ہے، وہ بھی اپنے قیام کے لئے مثالی قوت کی محتاج ہے۔ انسان کا مرتبہ عالمِ محسوسات میں بہت بلند ہے۔ ایک طرف اگر اس کا تعلق عالمِ خلق کے ساتھ ہے تو دوسری طرف وہ عالمِ امر کے ساتھ بھی وابستہ ہے۔ گویا رُوحِ انسانی برزخ ہے، رُوحِ اعظم (رُوح القدس) اور رُوحِ حیوانی کے درمیان۔ لیکن ان تمام ارواح کا سرچشمہ ایک ہی ہے، خواہ رُوح حیوانی ہو، یا رُوح ملکوتی یا رُوح القدس۔ سب ایک ہی اصل کی طرف رجوع کرتی ہیں۔ اور یہ ارواح متعددہ اللہ ہی کے نور سے روشن ہیں:-

رُوح شمع و شعاع اوست حیات ❊ خانہ روشن از و او از ذات

رُوحِ ملکوتی رُوح القدس (رُوحِ اعظم) کا عکس ہے جو پہلے عالمِ مثال پر پڑتا ہے۔ اس کے بعد اس کی تجلی رُوح انسانی پر جلوہ ریز ہوتی ہے۔ اس وقت انسان کو انشراحِ صدر ہوتا ہے اور رُوحِ انسانی متجلّٰی ہو کر حیات سرمدی کی اہل بن جاتی ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جب رُوحِ اعظم کا عکس عالمِ مثال پر پڑتا ہے تو اسے رُوحِ ملکوت کہا جاتا ہے۔

حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ عبقات (ص۲۳) میں فرماتے ہیں کہ جس طرح نفسِ ناطقہ کا تعلق قلب سے ہے، بعینہٖ تجلّی اعظم کا تعلق شخص اکبر کے قلب سے قائم ہے اور شخص اکبر پر مسلسل تجلّی اعظم کی طرف سے انوار کی بارش ہو رہی ہے۔

خلاصہ مطلب یہ ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک نسمہ یا رُوحِ حیوانی بدن پر سوار رہتی ہے۔ موت کے بعد بھی ان دونوں کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اس وقت نسمہ رُوح کا جسم بن جاتا ہے، جس پر وہ سوار رہتی ہے۔ جب نسمہ رُوح کا جسم یا سواری بن جاتا ہے۔ اُس وقت عالمِ مثال میں اُسے نیا جنم دیا جاتا ہے۔ جو تا قیامت قائم رہتا ہے۔ ایک طویل عرصہ گزرنے کے بعد نسمہ میں خلل آجاتا ہے اور اس کی جگہ مثالی قوت لے لیتی ہے۔ جب مثالی قوت کمزور پڑجاتی ہے تو تمام انسانیت جس کی وہ محافظ تھی، قوتِ ملکوتی کی پناہ میں آجاتی ہے۔ قوتِ ملکوتی کے کمزور پڑجانے کی صورت میں تمام انسانیت اور اس کے ملکات کا رُوحِ الٰہی کی حفاظت میں آجانا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ ملکات مرکزی نقطہ شخصِ اکبر تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔ غرض انسان

ترقی کرکے اِس مرکزی نقطہ کا جزو بن جاتا ہے جس پر تجلّیِ اعظم کا ہر وقت پرتو پڑتا رہتا ہے۔ جب انسان کی رُوح شخصِ اکبر کا جزو بن جاتی ہے تو وہ اس اتصال کی بدولت تجلّیِ اعظم کے انوار سے برابر فیض یاب ہوتی ہے جس کا مرکز شخصِ اکبر ہے۔ شاہ صاحب "البدور البازغہ" میں فرماتے ہیں کہ یہی بندے کا ذات باری تعالیٰ سے اتصال اور وصال ہے۔

بقول مولانا رومؒ ؎

اتصالے بے تکیف بے قیاس
ہست رب النّاس را با جانِ ناس

"اسلام جن احکام کے کرنے کا حکم دیتا ہے، اور عرف عام میں ہم اُسے شریعت کہتے ہیں۔ لطیفہ جوارح کا تعلق اسلام کے اس حصے سے ہے۔ لطیفہ جوارح کو یُوں سمجھئے کہ جب قلب، عقل اور نفس کی تمام تر قوتیں جوارح کی حرکت و عمل کا مدار بن جاتی ہیں اور جوارح کے اعمال ان کی وجہ سے تکمیل پاتے ہیں۔ یعنی دُوسرے لفظوں میں قلب، عقل اور نفس کے تمام کے تمام محرکات اور موثرات جوارح کے عمل میں فنا ہو جاتے ہیں تو اس ملکہ غلبیت کا نام لطیفہ جوارح ہے۔ اس لطیفہ کی وضاحت کے لئے مجھے ایک اُونٹ کی مثال دکھائی گئی۔ یہ اُونٹ موت کے قریب پہنچ چکا ہے اور اس میں زندگی کی تھوڑی سی رمق باقی رہ گئی ہے اور اس کے تینوں کے تینوں ظاہری لطائف کمزور ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ اُونٹوں کی قطار میں چلا جا رہا ہے۔ اس اُونٹ میں چلنے کے سوا اور کوئی قوت نہیں رہی۔ چنانچہ وہ قطار میں برابر قدم بڑھاتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ اس کی رُوح نکل جاتی ہے اور وہ مر جاتا ہے۔ اور اسی دم وہ چلتے چلتے گر پڑتا ہے۔ یہ اُونٹ جس وقت مرتا ہے، عین اسی وقت وہ چلنے سے رُک جاتا ہے۔ اُس کی موت اور اس کا چلنے سے رُکنا، دونوں فعل ایک وقت میں ہوتے ہیں۔ اِس مثال سے مجھ پر واضح کیا گیا کہ اس اُونٹ کا یہ لطیفہ جوارح فنا پذیر ہے، اور شریعت کے اعمال کا اسی لطیفہ سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔"

★ ——— (ترجمہ از الطاف القدس)