۵۲۱ - الدیرینی[1]، عبد العزیز بن احمد بن سعید (م ۶۹۷ھ) ص ۲۰۱

۵۲۲ - الدمیاطی، عبد المومن بن خلف بن ابی الحسن، ابو محمد شرف الدین، التونی (۶۱۳ - ۷۰۵ھ) ص ۲۰۱

۵۲۳ - الدرکزینی[2]، محمود بن محمد بن محمود شرف الدین الطالبی (م ۷۴۳ھ) ص ۲۰۲

باب الذال المعجمہ

اعلم أنه لم يقع شيء في هذا الحرف من الأسماء الاصلية اى المذكورة فى الرافعى والروضه فلنذكر ما وقع من الزيادة

۵۲۴ - الذیمونی[3]، حکیم بن محمد بن علی، ابو محمد (م ۴۱۰ھ) ص ۲۰۳

۵۲۵ الذھبی، محمد بن احمد بن عثمان، شمس الدین، ابو عبد اللہ، الترکمانی (۶۷۳ - ۷۴۸ھ) ص ۲۰۳

باب الراء

فيه فصلان، الأول فى الاسماء الواقعة فى الرافعى والروضه

۵۲۶ - الرازی، سُلیم بن ایوب بن ایوب [بالتصغیر فیہما] (م ۴۴۷ھ) ص ۲۰۴

---

(۱) قال الاسنوی: "الدیرینی نسبة الى ديرين بدال مهملة مكسورة بعدها ياء ساكنة بنقطتين من تحت ثم راء ثم ياء ونون وهى بلدة بالديار المصرية من اعمال الغربية" (طبقات ص ۲۰۱)

(۲) درکزین (بفتح اولہ وسکون ثانیہ وفتح الکاف ونون ےمعجمۃ مکسورۃ) کی طرف نسبت ہے یہ ہمذان اور زنجان کے مابین ایک چھوٹا سا شہر ہے (معجم ۲/ ۴۵۱ - ۴۵۲)

(۳) ذیمون (بفتح اولہ وسکون ثانیہ) کی طرف نسبت ہے... بخارا سے ڈھائی میل کی دوری پر ایک گاؤں ہے۔ (معجم ۳/ ۱۰)

۵۲۷۔ الرویانی، احمد بن محمد بن احمد، ابو العباس۔ ص ۲۰۵

۵۲۸۔ الرویانی، عبد الواحد بن اسماعیل المذکور، الملقب فخر الاسلام، صاحب البحر
(۴۱۵ - ۵۰۲ھ) ص ۲۰۵

۵۲۹۔ الرویانی، اسماعیل بن الشیخ ابی العباس: ص ۲۰۵

۵۳۰۔ الرویانی، محمد بن عبد الواحد، صاحب البحر، ابو القاسم (ص ۲۰۶

۵۳۱ الرویانی، ابو مسلم، ص ۲۰۶

۵۳۲ الرویانی، ہبۃ اللہ بن سعد بن طاہر، ابو الفوارس (۴۷۰ - ۵۴۷ھ) ص ۲۰۶

۵۳۳ الرویانی، ابو المکارم (وھو ابن اخت صاحب البحر) ص ۲۰۶

۵۳۴۔ الرویانی، ابو نصر، شریح ص ۲۰۸

۵۳۵ الرافعی، محمد بن عبد الکریم بن الفضل (م ۵۸۰ھ) ص ۲۰۹

۵۳۶۔ الرافعی، عبد الکریم بن محمد، امام الدین، ابو القاسم، صاحب الشرح الوجیز
(م ۶۲۴ھ) ص ۲۰۹

۵۳۷۔ الرافعی، ابو الفضائل، محمد (م ۶۲۸ھ) [اخو الرافعی] ص ۲۱۰

ندوۃ المصنفین دہلی

۱۹۷۰ء کی مطبوعات		۱۹۷۱ء میں زیر طبع	
۱۔ تفسیر مظہری اردو نویں جلد	۱۷۔۰۰	۱۔ تفسیر مظہری اردو دسویں جلد زیر طبع	
۲۔ حیات (مولانا) سید عبد الحیٔ رح	۱۱۔۰۰	۲۔ بیماری اور اس کا روحانی علاج	"
۳۔ احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت	۹۔۔۔	۳۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان	"
۴۔ مآثر و معارف	۱۰۔۰۰	۴۔ ابوبکر صدیق کے سرکاری خطوط	"

غالب کی فلسفیانہ شاعری

از جناب مولانا محمد کفیل فاروقی بجنوری کلکتہ

ایرانی نژاد شاعر ابن العمید کے بارے میں کہا گیا ہے۔

عربیٌ لسانہٗ فلسفیٌ   رایہٗ فارسیۃٌ اعیادہ

ابن العمید کی زبان عربی ہے   فکر فلسفی ہے اور تہوار ایرانی ہیں

یہی بات مرزا غالب کے متعلق جو ہندی نژاد شاعر تھے کہی جا سکتی ہے۔

فارسیٌ لسانہٗ فلسفیٌ   رایہٗ ہندیۃٌ اعیادہ

غالب کی زبان فارسی ہے   فکر فلسفی ہے اور تہوار ہندوستانی ہیں۔

وہ خود بھی اپنے ایک خط میں جو مفتی میر عباس صاحب کو لکھا تھا اپنی اس خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

"مبدأ فیاض کا مجھ پر احسان عظیم ہے۔ ماخذ میرا صحیح اور طبع میری سلیم ہے۔ فارسی کے ساتھ ایک مناسبت ازلی اور سرمدی لایا ہوں، مطابق اہل پارس کے منطق کا مزہ بھی ابدی لایا ہوں۔"

آزاد نے آبحیات میں ایک لطیفہ لکھا ہے:

"دلی میں مشاعرہ تھا مرزا نے اپنی فارسی غزل پڑھی مفتی صدرالدین خاں صاحب اور مولوی امام بخش صاحب صہبائی جلسہ میں موجود تھے مرزا صاحب نے جس وقت یہ مصرعہ پڑھا کہ بلوئیکہ دہاں خضر را عصا خفت است

مولوی صہبائی کی تحریک سے مفتی صاحب نے فرمایا کہ "عصا خفت است"
میں کلام ہے مرزا صاحب نے برجستہ کہا حضرت میں ہندی نژاد ہوں میرا عصا
پکڑ لیا اس شیرازی کا عصا نہ پکڑا گیا۔ ؎

ولے بحملۂ اول عصائے شیخ بخفت

غالب ہندی نژاد ہونے کے باوجود زیادہ تر فارسی میں شاعری کرتے تھے اور اسی پروہ فخر کرتے تھے چنانچہ اپنے ایک معاصر پر طنز کرتے ہوئے فرماتے ہیں ؎

فارسی بیں تا بہ بینی نقشہائے رنگ رنگ — بگذر از مجموعۂ اردو کہ بے رنگ من است
راست میگویم من و از راست سر نتواں کشید — ہر چہ در گفتار فخر تست آں ننگ من است

غالب خود کو فارسی گوئی میں نظامی، عرفی، نظیری، خاقانی اور زلالی وغیرہم کا ہمسر قرار دیتے ہیں ؎

مسنج شوکت عرفی کہ بود شیرازی — مشو اسیر زلالی کہ بود خونساری
بسومنات خیالم در آئی تا بینی — رواں فروز بود دستہائے زناری

چوں منا ز و سخن از رحمت دہر بخویش — کہ بود عرفی و غالب بعوض بازو بند
امروز من نظامی و خاقانیم بدہر — دہلی زمن بہ گنجہ و شرواں برابر است

اپنے ایک قصیدے میں خسرو اور سعدی پر تفوق ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ؎

باخذ فیض زمبدأ فزونم از اسلاف — کہ بودہ ام قدرے دیر تر دراں درگاہ
نزول من بجہاں یکہزار و دو و بیست — ظہور سعدی و خسرو بشصد و پنجاہ

چوں کہ مرزا شاعری میں مجتہدانہ مزاج رکھتے تھے۔ اس لیے فارسی قصائد میں قدماء کے اسلوب کی پیروی کرنے کے باوجود وہ اپنا خاص انداز نہیں چھوڑتے تھے۔ مثلاً ایک قصیدہ میں لکھتے ہیں ؎

خاک کویش خود پسند افتادہ در جذب سجود — سجدہ از بہر حرم نگذاشتہ در سیمائے من

عاجزم چوں در ثنائے دوست باشم چکار　　　میروم از خویش تا گیرد عطا ر جائے من

غالب فلسفی فکر رکھتے تھے اس کا ثبوت بڑی حد تک ان کے اردو کلام سے ملتا ہے۔ میرے عزیز ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری مرحوم نے فرمایا تھا

"ہندوستان کی الہامی کتابیں دو ہیں ۔۔۔۔ مقدس وید اور دیوان غالب"

یہ فرمودہ شاعرانہ اغراق و غلو نہیں بلکہ ایک تاریخی حقیقت کی نشاندہی ہے، آپ فلسفہ ویدانت اور اس کے تحولات کا پہلے تاریخی جائزہ لیجئے پھر دیوان غالب میں ان اشعار کا انتخاب کیجئے جو فلسفہ وحدۃ وجود سے تعلق رکھتے ہیں تو اس کے بعد آپ کو صاف اندازہ ہوگا کہ مقدس وید اور دیوان غالب میں کیا معنوی ربط ہے ، مثال کے طور پر چند اشعار ملاحظہ ہوں ؎

دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر　　　ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن　　　ہم کو تقلید تنک ظرفی منصور نہیں

قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے　　　کام اچھا ہے وہی جس کا مآل اچھا ہے

دام ہر موج میں ہے حلقۂ صد کام نہنگ　　　دیکھیں کیا گزرے ہے قطرے پہ گہر ہونے تک

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے　　　حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا　　　ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود　　　ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

شاعر کا کمال یہ ہے کہ وہ حقائق و معارف کو تغزل میں پیش کرے، یہ بات صوفیانہ شاعری اور فلسفیانہ شاعری دونوں پر صادق آتی ہے۔ تصوف کی اساس ہی عشق حقیقی ہے ۔صوفی کو ذات و صفات کے مسائل سے والہانہ دلچسپی ہوتی ہے ۔ لہٰذا اس کی تخیل میں بلندی اور محاکات میں دلکشی کا پیدا ہونا قدرتی امر ہے۔ فلسفہ عالم کے حدوث یا قدم پر بحث کرتے ہوئے علۃ العلل تک پہنچنا چاہتا ہے خواہ وہ علت مادہ اور حرکت ہو یا واجب الوجود و مبدأ اول ۔ بہر دو صورت تخیل میں ندرت اور آفاقیت پیدا ہو جاتی ہے اور چونکہ شاعری میں فلسفہ، تصوف کی راہ سے

داخل ہوا ہے۔ بنا بریں تغزل کی کمی بھی تصوف سے پوری ہو جاتی ہے۔ ہم فلسفیانہ شاعری کو صوفیانہ شاعری سے جدا نہیں کر سکتے ؎

یہ مسائلِ تصوف یہ ترا بیانِ غالبؔ   تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا

یہ تصوف ہی ہے کہ جس کی قلمرو میں فلسفی داخل ہو کر "وحدۃ الوجود" کے نشہ میں ہر مادی فکر کو بھول جاتا ہے اور بقول خواجہ حافظ کے شیشۂ دل میں غمِ دوراں بھی غمِ جاناں سے مبدل ہو جاتا ہے ؎

در دلِ ما غمِ دنیا غمِ معشوق شود   بادہ گر خام بود پختہ کند شیشۂ ما

اصغرؔ نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے ؎

آلامِ روزگار کو آساں بنا دیا   جو غم دیا اسے غمِ جاناں بنا دیا

غالبؔ کے نزدیک دل کی موجودگی میں "غمِ عشق" کا ہونا لازمی ہے، دل اور غمِ عشق دونوں موجود ہیں غمِ جاناں اور غمِ دوراں جمع نہیں ہو سکتے ؎

غم اگرچہ جاں گسل ہے پہ کہاں بچیں کہ دل ہے   غمِ عشق گر نہ ہوتا غمِ روزگار ہوتا

جس طرح آلامِ روزگار یا غمِ دوراں کی کثرت ایک غمِ عشق اور ایک غمِ جاناں پر منتہی ہو کر بہ مقتضائے "ہر کمالے را زوالے" فنا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح غمِ جاناں آخر کار عادۃ ثانیہ بن کر غم و رنج نہیں رہتا، فلسفہ تضاد کی رو سے نشاط و سرور پیدا ہو جاتا ہے ؎

رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج   مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہو گئیں

ان اشعار سے اندازہ کیجئے کہ فلسفہ نے تصوف سے ہم آہنگ ہو کر کس قدر تغزل کی شان پیدا کر لی۔ علیٰ ہذا حکماء میں فرقۂ "لا ادریہ" کا مذہب ہے کہ کسی شے کی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی یہ فلسفہ نہایت خشک بے مزہ اور جذبات میں افسردگی پیدا کر دینے والا فلسفہ ہے لیکن صوفیانہ شاعری میں آنے کے بعد یہی فلسفہ دلکش بن جاتا ہے اور عاشقانہ رنگ سمجھا جاتا ہے ؎

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو | کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمّا را
آں کہ بر نقش زد ایں دائرۂ مینائی | نیست معلوم کہ در پردۂ اسرار چہ کرد
بروا اے زاہد خود بیں کہ ز چشم من و تو | راز ایں پردہ نہاں است و نہاں خواہد ماند

غالب نے بھی وحدۃ الوجود کے اسلوب پر اس فلسفہ میں نغمہ سرائی کی ہے ؎

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں | ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

فلسفہ کا اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ عالم عدم سے وجود میں کیوں کر آیا؟ حادث کا قدیم سے کیا ربط و تعلق ہے؟ ہر ایک نے اس کا جواب اپنی اپنی بساط اور فہم و فراست کے موافق دیا ہے، ہم ذیل میں چند مکاتب خیال کا تذکرہ کرتے ہیں۔ بعد میں مرزا غالب کی توحید وجودی پر تبصرہ کریں گے۔

فلسفۂ ویدانت | آدم علیہ السلام "انسان اول" تھے اور اسلامی تاریخ کی روشنی میں نبی اور خلیفہ ہونے کی حیثیت سے جنت سے ہندوستان کے اعلیٰ جزیرہ یا دارالخلافت "سورن دیب" میں اتارے گئے تھے، مولف سبحۃ المرجان مولانا آزاد بلگرامیؒ کی تحقیق کے مطابق نوح علیہ السلام بھی ہندوستان میں پیدا ہوئے تھے جن کی عمر تقریباً ایک ہزار سال ہوئی، ابتدائی تاریخی دور میں اولادِ آدم توحیدی تصور پر یعنی "فطرت" کے موافق زندگی گزارتی تھی۔ نوح علیہ السلام .... کی پیدائش سے کچھ عرصہ پہلے تک یہی کیفیت رہی، پھر اصنام اور تماثیل کی پوجا شروع ہوگئی۔

ہم انسان کے توحیدی تصورات کا ان کے مختلف عہدوں میں جب جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں ان کے تغیرات و تحولات کی رفتار عجیب سی نظر آتی ہے، کائنات کے ہر گوشہ میں تدریجی ارتقاء کا قانون کارفرما رہا لیکن جہاں تک خدا کی ہستی کے تصورات کا معاملہ ہے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کا دماغ ارتقاء کی بجائے تنزل و انحطاط قبول کرتا رہا۔ خدا پرستی کی جگہ بت پرستی نئی نئی صورتوں میں ابھرتی رہی ہے، یہ صورت حال کیوں کر پیدا ہوئی؟ کہاں کہاں پیدا ہوئی اس کی داستان

طویل ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان سے اس کا آغاز ہوا، علامہ فرید وجدی کا "مقدمہ صفوۃ القرآن" اور میکس مولر کی محققانہ کتاب "اصل الدین وارتقاءہ" کا مطالعہ اس موضوع پر کرنا چاہئے، بیسویں صدی کی علمی تحقیقات ہمیں جس طرف لے جارہی ہے وہ انسان کا قدیم ترین توحیدی اور غیر اصنامی تصور ہے اب اشراکی تصور کی جگہ توحیدی تصور لے رہا ہے ۔

من ملک بودم و فردوس بریں جایم بود ۔۔۔ آدم آورد دریں خانہ خراب آبادم

قدماء یونان کا فلسفی دور جس میں عقلی رجحانات نے برہان واستدلال کا سہارا لینا شروع کردیا تھا۔ وہ دراصل اسی اصنامی اور اشراکی تصور کا ترقی یافتہ دور تھا۔ حالانکہ بقول مصنف "اخبار الحکماء" وزیر جمال الدین قفطی "فلسفی دور میں جن علوم و فنون کو یونانیوں نے اپنایا تھا ان کا مآخذ درحقیقت حضرت ادریس کا وہبی ولدنی علم تھا۔ یہی وہ پہلے نبی تھے جنہوں نے الٰہیات کے ساتھ طبعیات و ریاضیات کو سب سے پہلے اپنا روقت کے سامنے پیش فرمایا تھا اور مخالفین کو لاجواب کرنے کے لیے منطق اور طبعیات کو بطور معجزہ استعمال کیا تھا، یونانیوں میں پانچ فلاسفر جو مشہور و معروف ہیں اور طبقۂ اولیٰ کے سمجھے جاتے ہیں۔ وہ سب بالواسطہ انبیاء علیہم السلام سے مستفیض ہیں۔ بندقلیس (سنہ ۵۰۰ ق م) اس نے بزمانۂ داؤد علیہ السلام حضرت لقمان سے علم حاصل کیا تھا فیثاغورس اصحاب سلیمان کا شاگرد تھا، سقراط، فیثاغورس کا شاگرد تھا۔ افلاطون بھی فیثاغورس کا تلمیذ تھا۔ ارسطو جو صاحب المنطق کے لقب سے مشہور ہے اور خاتم حکماء یونان سمجھا جاتا ہے وہ افلاطون کا شاگرد تھا۔ زمانۂ مابعد کے فلاسفہ ارسطو کے خوشہ چین اور متبع ہیں اور "مشائیہ" کے نام سے موسوم ہیں ۔

افلاطون کے "اعیانی نظریہ" سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ذہن تخلیط و تشکیک کو قبول کرچکا تھا اور مشرکانہ تصور سے پاک وصاف نہ تھا، فلسفۂ اشراق جس کو افلاطون کے متبعین نے تحقیقی لباس پہنایا اور فلسفۂ قدیم میں اخلاقی وروحانی عنصر کے امتزاج سے اس کو دنیا کے سامنے پیش کیا اس پر "فلسفۂ ویدانت" کی چھاپ تھی ۔

فلسفۂ ویدانت بتاتا ہے کہ خدا کی ہستی وجودِ مطلق ہے لیکن یہی مطلق وجود متقید ہوجاتا ہے یعنی مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے۔ تمام عالم اور موجوداتِ عالم اسی وجودِ مطلق کے تشخصات ہیں، آفتاب کی روشنی ایک ہے لیکن وہی آئینہ میں، پانی میں، ذرّہ میں مختلف روپ بدل لیتی ہے، اعداد جس قدر ہیں اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے۔ مثلاً دس چند اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے لیکن اکائی اور دس میں کوئی فرق نہیں یعنی کوئی نئی چیز اس اکائی میں شامل نہیں ہوئی۔ بلکہ اسی اکائی کو دس دفعہ شمار کیا تو دس بن گیا۔ اسی طرح تمام عالم ذاتِ واحد ہے اگرچہ وہ مرتبۂ کثرت میں مختلف اور متعدد معلوم ہوتا ہے۔ اٹھارہ ہزار عالم کی حیثیت اٹھارہ صفر کی سی ہے جو عددی وجود نہیں رکھتے بلکہ ایک "واحد حقیقی" سے مل کر متشخص ہوتے ہیں جس طرح ریاضی کا پہاڑہ "ایک اور احد" کیساتھ اٹھارہ صفر لگا کر انتہا کو پہنچ جاتا ہے اسی طرح یہ عالم کثرت "ایک واحد حقیقی" سے جڑ کر فنا فی الوجود ہو جاتا ہے۔ علیٰ ہذا ہم اپنی زندگی کے ظاہری اختلافات کی تہ میں ایک "وحدت" دیکھتے ہیں اسی طرح تمام عالم کائنات میں ایک روح ساری ہے جو ازلی اور قدیم ہے، یہی روح وجودِ مطلق ہے، انسان فانی ہو کر وجودِ مطلق میں شامل ہو جاتا ہے۔ بندہ، بندہ نہیں رہتا خدا بن جاتا ہے۔ جس طرح قطرہ دریا میں مل کر قطرہ نہیں بلکہ دریا ہو جاتا ہے۔

مادہ پرستوں کا بھی یہی نظریہ ہے کہ "صانع عالم" کوئی الگ ہستی نہیں بلکہ وہ ازل سے ایک مادہ ہے جس نے مختلف صورتیں اختیار کیں اور اختیار کرتا رہتا ہے، ابتداء میں چھوٹے چھوٹے ذرات تھے جن کو اجزائے "دیمقراطیسی" کہتے ہیں یہ اجزا باہم ملے اور ان کے ملنے سے زمین و آسمان، نجوم و کواکب وغیرہ وجود میں آئے، چونکہ ان ذرات و سالمات میں حرکت اور قوت بھی ازل سے موجود رہے اس لیے یہ تغیرات ذاتی طور پر وجود میں آئے ہیں کسی اور خالق یا محرک کی ضرورت نہیں ہوئی۔

نظامی جنہوں نے ناصر خسرو کے بعد فلسفیانہ شاعری کو ترقی دی ہے انھوں نے

سکندر نامہ میں حکماء یونان کے علمی مباحثوں کو قلمبند کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جب سکندر نے بڑے بڑے حکماء کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ تخلیقِ عالم کا یہ راز آخر کب تک پوشیدہ رہے گا سب کو اپنے اپنے خیالات کا اظہار کرنا چاہیے ۔

بگوئید ہر یک بہ فرہنگ خویش   کہ ایں کار زآغاز چوں بود پیش

تو شاہی آداب بجالانے کے بعد ارسطو نے سب حکماء کی نمائندگی کی اور کہا کہ حضور کے فرمان کے مطابق میں ابتدا سے عالم کی کیفیت بیان کرتا ہوں ۔ ابتداء میں صرف ایک "حرکت" تھی یہ حرکت دو حصوں میں بٹ گئی ۔ ان دو حرکتوں کے ملنے سے نئی حرکات پیدا ہوئیں اور عالم رفتہ رفتہ وجود میں آگیا ۔

نخستیں یکے جنبشے بود فرد   بہ جنبید چنداں کہ جنبش دو کرد

چوں آں ہر دو جنبش بہ یکجا فتاد   زہر جنبشے ، جنبشے نو بزاد

فلسفۂ ویدانت یا فلسفۂ اشراق کے مطالعہ کے بعد "جبر و اختیار" کی بحث بھی ایک لایعنی بحث ہو جاتی ہے اور مسئلہ تقدیر پر ایمان لانا بھی معاذ اللہ مضحکہ خیز بن جاتا ہے ۔

سوفسطائیہ کے نزدیک اکوان و اعیان کا حقیقی وجود ہی نہیں کہ جبر و اختیار کی بحث آئے ۔ یہ عالم ہی کل کا کل فرضی ، وہمی اور خیالی ہے ، بندہ اور ساری مخلوق سرے سے موجود ہی نہیں بلکہ وجود کا ہر حصہ اور کمالات وجود کا ہر گوشہ صرف واجب الوجود کے ساتھ مخصوص ہے اس کے سوا وجود کا کسی نوعیت سے بھی کہیں نام و نشان نہیں ہے ، جب بندے کی ذات ہی نہیں تو جزا و سزا کا تصور لغو اور عبث ہے ۔

جبریہ کے نقطۂ نظر سے خدا مختارِ مطلق اور بندہ مجبورِ محض ہے ، اس گروہ کے نزدیک حق تعالیٰ کی تنزیہہ و تقدیس اسی صورت میں ہے کہ بندے کی "مثبت صفات" کا انکار کر دیا جائے اور انسان و جماد کو یکساں درجہ دیا جائے ، افعال عباد کی نفی کا مطلب یہی ہے کہ بندے کے

اچھے برے افعال بندے کے نہیں بلکہ وجود مطلق کے افعال ہیں، اور مآل فکر کے لحاظ سے جب سب افعال وصفات آثار وجود ہیں تو خلاصہ یہ ہے کہ بندہ اگر موجود ہے تو درحقیقت وہ موجود نہیں بلکہ خدا موجود ہے۔ اس طرح یہ مسلک دراصل کثرت موجودات کی نفی پر آکر منتہی ہو جاتا ہے بالفاظ دگر اس نظریہ کا حاصل کثرت موجودات کی نفی ہے" اعیان ثابتہ" کا برملا انکار۔ اور ساری کثرتوں کو ایک فرضی ووہمی کارخانہ باور کرنا نکل آتا ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ کائنات میں ہر چیز موجود ہو کر بھی کالعدم اور معدوم ہی ہے۔ موجود صرف ذات واحد ہے دائرہٗ وجود میں وجود کی صرف ایک ہی نوع ہے جو واجب الوجود ہے اور ممکن الوجود کا کوئی نشان نہیں ہے۔ فلسفہٗ ویدانت بھی یہی بتاتا ہے۔

قدریہ نے جبریہ کے علی الرغم بندے کے لیے مثبت صفات کا اعتراف تو کیا لیکن "صفات الٰہیہ" کے ساتھ ان کے حقیقی ربط وتعلق سے انکار کر دیا، انھوں نے تخلیق قدرت کو تقسیم کر کے نہ صرف مجوس کے قدیم" ایرانی نظریہ" کو زندہ کیا بلکہ بے شمار خداؤں اور دیوتاؤں کا گویا وجود تسلیم کر لیا اور فکری طور پر اصنام پرستوں اور مادہ پرستوں سے اپنا تعلق قائم کر لیا، قدریہ کا یہ اشتراکی تصور عقیدۂ توحید کو مضحکہ خیز بنانے کے بعد درحقیقت وجود مطلق اور خدائے برحق کی نفی پر منتہی ہوتا ہے۔ اور ارسطو کے نظریات کی ترجمانی کرتا ہے۔

بہرحال سوفسطائیہ ہوں یا جبریہ یا قدریہ افراط وتفریط کا شکار ہونے اور نقطۂ اعتدال کو چھوڑ دینے کے بعد وہ نہ صرف مسئلہ تقدیر اور مجازات کے اثبات و تحقیق سے محروم ہو گئے بلکہ ان کے اصول پر اسلام کے تمام بنیادی اصول وعقائد (وجود صانع، توحید باری تخلیق عالم تدبیر کائنات، ربوبیت خلائق، وجود کائنات) کا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے۔ یعنی ان تمام حقائق کی نفی ہو کر وجود کا سلسلہ ہی باقی نہیں رہتا، عدم ہی کی ظلمت ساری کائنات پر چھائی ہوئی رہ جاتی ہے اور عالم کی آفرینش کیوں کر ہوئی ؟ اصولاً اس پر غور کرنے کی نوبت ہی نہیں آتی ہے۔

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

وحدۃ الوجود | ارسطو سے لے کر خلافت عباسیہ تک گیارہ صدیاں گزر چکی تھیں لیکن فلسفہ نے ترقی نہیں کی تھی عباسی خاندان کے خلیفۂ دوم ابو جعفر المنصور عبداللہ بن محمد نے سب سے پہلے منطق و فلسفہ کی طرف توجہ مبذول کی، ارسطو کی مختلف کتابوں کے تراجم کرائے، ماموں رشید نے ۱۹۸ھ میں تخت نشین ہونے کے بعد قیصر روم سے ارسطو کی کتابوں کو طلب کیا اور کامل و ناقص نسخوں کے دستیاب ہونے کے بعد حنین بن اسحاق اور ثابت بن قرہ کو عربی میں منتقل کرنے کے لیے مامور کیا، چوتھی صدی ہجری میں شاہ منصور بن نوح سامانی کی درخواست پر حکیم ابونصر فارابی نے ان علوم کو مزید جلا دی اور معلم ثانی کا لقب پایا اور فلسفۂ ارسطو میں مہارت پیدا کرنے کے بعد تقریباً دو درجن تصانیف کیں، جو سلطان مسعود کے زمانہ تک اصفہان کے کتب خانہ "صوان الحکمۃ" کی زینت بنی رہیں۔ سلطان مسعود نے شیخ الرئیس ابو علی بن سینا المتوفی ۴۲۷ھ کو اپنا وزیر بنایا اور فارابی کی تصانیف سے اقتباسات کرائے۔ اور کتابیں لکھوائیں۔

عباسی خلفاء کی ان کوششوں سے جہاں یہ فائدہ پہنچا کہ علوم و فنون کی ترقی اور ترویج ہوئی، فارابی، شیخ بو علی سینا، غزالی، ابن رشد اور فخر الدین رازی جیسے ائمہ فن و حکمت پیدا ہوئے، ساتھ ہی یہ نقصان بھی پہنچا کہ اسلام میں اختلافات و مناقشات کے دروازے کھل گئے فتنوں نے سر اٹھایا اور قدیم و جدید فرقوں کے باہمی مباحثوں اور مناظروں کی بدولت عوام راہ سے بے راہ ہو گئے، معتزلہ، روافض، خوارج مرجیہ، جہمیہ، جبریہ، قدریہ وغیرہ فرقوں نے اسلامی وحدت کا شیرازہ منتشر کر دیا۔ اور وہ منطق و حکمت جس کو حضرت ادریسؑ نے بطور معجزہ مخالفین سے مقابلہ کے لیے استعمال کیا تھا خود مسلمانوں کے درمیان تباہی کا ذریعہ بن گئی، سنہ ۶ھ میں فتنۂ تاتار نے اور بھی رہی سہی اسلامی قبا کو تار تار کر دیا اور عظیم الشان سلطنت خوارزم کو تباہ و برباد کرنے کے بعد یہ فتنہ مصر کی سرحد میں داخل ہو گیا۔ اس ہنگامہ نے تمام اسلامی دنیا کو

زیروزبر کردیا۔ اینٹ سے اینٹ بج گئی، مشرق سے مغرب تک سناٹا چھا گیا، سارا تعیش ختم ہو گیا۔ مگر قدرتی طور پر دنیا و مافیہا کی بے قدری اور بے ثباتی جب سب کو آنکھوں سے نظر آ گئی، تو متاثر قلوب کو خدا یاد آ گیا، انابت و توبہ، خضوع، تضرع، رضا بالقضا، اعتماد علی اللہ، توکل وقناعت جو تصوف کے خاص مقامات ہیں خود بخود دل پر طاری ہو گئے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ جس کثرت سے صوفی شعراء اور اولیاء اس زمانہ میں پیدا ہوئے کسی زمانہ میں پیدا نہیں ہوئے، خواجہ بہاء الدین ذکریا ملتانی، شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی، شیخ اکبر محی الدین بن عربی، مولانا روم، سعدی، اوحدی، عراقی اسی زمانہ کے اکابر ہیں۔ یہ سب حضرات منطق وفلسفہ، الہیات و طبعیات کے ماہر تھے۔ اس لیے خود بخود ان کی تصنیفات میں بھی فلسفہ وحکمت کا امتزاج ہو گیا۔ پھر تصوف کے بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کی سرحد فلسفہ سے ملتی ہے مثلاً وجود باری، وحدۃ الوجود، جبر وقدر، حقیقت روح وغیرہ اس لیے صوفیانہ مسائل میں فلسفہ کا اثر آنا ضرور تھا۔

فتنۂ تاتار اور فلسفہ کے غلط استعمال نے مسلمانوں میں جو ذہنی انتشار اور بے اطمینانی پیدا کر دی تھی اس کا علاج ضروری تھا اس کی طرف ہمارے صوفی شعراء اور اہل اللہ خاص طور سے متوجہ ہوئے اور "وحدۃ الوجود" کو اصلی علاج خیال کیا مولانا رومؒ نے مختلف طریقوں سے اپنی مثنوی میں اس مسئلہ کی تفہیم کی، شیخ سعدی نے اپنے انداز میں "وحدۃ الوجود" کو بیان کیا۔ عراقی نے اپنے عارفانہ انداز میں پیش کیا لیکن شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ اس مسئلہ کے امام سمجھے گئے، انھوں نے اپنے حال او سکر میں وہ وہ اسرار وغوامض آشکار کیے کہ عوام جہالت کی وجہ سے گمراہ ہو گئے، علماء ظواہر برافروختہ ہو گئے، عارفین کے حق میں معرفت، وعبودیت کی راہیں روشن ہو گئیں۔ اور عشق ومحبت کے غلبہ میں سارا عالم ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو کر صرف وجود حقیقی کا جلوہ انہیں نظر آنے لگا۔ شیخ سعدیؒ نے جس "وحدت الوجود"، کو اپنی صوفیانہ شاعری کے ذریعہ سمجھایا تھا صوفیا نے اس کو آنکھوں سے دیکھ لیا،

خود شیخ سعدیؒ نے بھی دیکھا۔ آپ بھی دیکھئے ۔

مگر دیدہ باشی کہ در باغ و راغ	بتابد بشب کرمکے چوں چراغ
یکے گفتش اے مرغکِ شب فروز	چہ بودت کہ بیروں نیائی بروز
بہ بیں کاتشیں کرمکِ خاک زاد	جواب از سرِ روشنائی چہ داد
کہ من روز و شب جز بصحرا نیم	ولے پیشِ خورشید پیدا نیم

یعنی سمجھنا چاہیے کہ گو ممکنات موجود ہیں۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو وجود دیا ہے، موجود کیوں نہ ہوتے۔ مگر وجودِ حق کے سامنے ان کا وجود نہایت ناقص وضعیف اور حقیر وجود ہے، اس لیے گو اس کو عدم نہ کہیں مگر کالعدم ضرور کہیں گے ، آفتاب کی موجودگی میں "مرغکِ شب تاب" (جگنو) کہاں نظر آتا ہے؟ یہی معنی ہیں" وحدۃ الوجود" کے کیوں کہ اس کا لفظی ترجمہ ہے " وجود کا ایک ہونا " سو ایک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ دوسرا ہے تو سہی مگر اس کا ہونا ایسا ہی جیسا نہیں ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ساری موجودات فنا ہو کر معاذ اللہ ایک وجود میں مدغم ہو گئی۔ شیخ سعدی نے دوسری جگہ قطرہ اور دریا کی مثال دے کر یوں "وحدۃ الوجود" کو سمجھایا ہے ؎

یکے قطرہ از ابر نیساں چکید	خجل شد چو پہنائے دریا بدید
کہ جائیکہ دریا است من کیستم	گر او ہست حقا کہ من نیستم
ہمہ ہر چہ ہستند از و کمتر اند	کہ با ہستیش نامِ ہستی برند

وحدۃ الوجود کی حقیقت کو علمی و نظری موشگافیوں کے درجہ میں سمجھ لینا نہ کوئی کمال ہے نہ عرفان! اس توحید کا تعلق قال سے نہیں حال اور استغراق سے ہے، فرعون نے بھی انا اللہ اور انا الحق کا نعرہ بلند کیا اور منصور نے بھی " انا الحق " کہا مگر کیا دونوں برابر ہیں؟ یا دونوں پر یکساں حکم لگایا جائے گا؟ شیخ اکبر کے معاصر اور فیض یافتہ مولانا رومؒ فرماتے ہیں ؎

گفت فرعونے انا الحق گشت پست	گفت منصورے انا الحق گشت مست

لعنۃ اللہ ایں انا را در قفا رحمۃ اللہ ایں انا را در وفا

اپنے ملفوظات "فیہ مافیہ" میں مولانا روم غلبۂ حال واستغراق کی عجیب لطیف توجیہ فرماتے ہیں اور انا الحق میں "انا العبد" سے زیادہ عبودیت اور تواضع وتذلل کی شان دیکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"پانی میں پوری طرح غرق ہوجانا یہ ہے کہ آدمی میں اپنے ارادہ کی کوئی حرکت باقی نہ رہ جائے جو حرکت بھی ہو وہ پانی کا فعل ہوتی کہ جب تک وہ ہاتھ پاؤں اور رہا ہے یا یہ شور مچاتا ہے کہ میں ڈوبا، اس وقت تک وہ ڈوبا نہیں اور استغراق کامل نہیں منصور کا "انا الحق" کا منشا یہ استغراق کامل ہی تھا۔ لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ کوئی بڑا دعویٰ ہے حالانکہ بڑا دعویٰ "انا العبد" کہنا ہے۔ انا العبد کہنے میں خدا کے ساتھ اپنی یا عبد کی ہستی کا بھی دعویٰ ہے۔ اور انا الحق کے معنی یہ ہیں کہ میں کچھ نہیں ہوں عدم محض ہوں، وجود صرف خدا ہی کا ہے۔ اس میں تواضع زیادہ ہے، بس یہ بات ہے کہ لوگ اس کو سمجھتے نہیں۔

(ترجمہ فارسی صفحہ ۱۱۱)

خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمۃ ارشاد فرماتے ہیں:۔

"معنی عبارت "انا الحق" نہ آن است کہ من حقم بلکہ آن است کہ من نیستم ووجود حق است سبحانہ"

حضرت ابونصر سراج نے تصوف کی قدیم ترین کتاب "کتاب اللمع" میں ایک عاشق کا مقولہ نقل کیا ہے سے

انا من اھوی ومن اھوی انا فاذا ابصرتنی ابصرتنا

نحن روحان حلنا بدنا الیس اللہ علینا بدنا

میں محبوب کا عین ہوں اور محبوب میرا عین ہے جب تو مجھے دیکھے گا ہم دونوں

کو دیکھے گا ، ہم دو روحیں ایک بدن میں جمع ہیں اللہ نے ہم دونوں کو ایک
قالب پہنا دیا ہے۔

اس کو نقل کر کے امام سراج فرماتے ہیں کہ یہ محبت کے غلبہ سے ایک مخلوق کا دوسری مخلوق کے ساتھ حال وخطاب ہے تو اس شخص کا کیا حال ہوگا جو اس "ذات" کی محبت کا مدعی ہے جو شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ اسی قسم کے اشعار حضرت منصور کے بھی ہیں جو حلول و اتحاد کو ظاہر کرتے ہیں مگر یہ سب "حال" سے مغلوب ہو کر کہے گئے ہیں جو ہوش و حواس کی حالت میں ادا نہیں کیے جا سکتے اگر عشق و محبت کے استیلائی غلبہ سے مجنوں "انا لیلیٰ" کہہ سکتا ہے تو عاشق حقیقی عشق حق میں "انا الحق" بھی کہہ سکتا ہے۔ پس یہ وزیر حامد کی سازش اور عداوت کا نتیجہ تھا کہ منصور کو دار پر چڑھا دیا گیا۔ جس کی طرف مولانا روم اشارہ فرماتے ہیں ؎

چوں قلم در دستِ غدارے فتاد لاجرم منصور بر دارے فتاد

شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ جو "وحدۃ الوجود" کے امام ہیں اپنی مختلف کتابوں میں حلول و عینیت کی سخت تردید فرماتے ہیں، (فتوحات مکیہ باب ۵۵۷) میں ارشاد فرماتے ہیں:

إنّ العالم ما هو عين الحق تعالیٰ	عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں کیوں کہ اگر وہ
إذ لو كان عين الحق تعالیٰ ما صحّ	عین حق ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح
كون الحق تعالیٰ بديعاً۔	نہ ہوتا۔

فصوص الحکم جو شیخ کی مشہور تصنیف ہے۔ اس میں بھی خالق و مخلوق کی عینیت کی صریح تردید فرماتے ہیں، فص آدم میں رقمطراز ہیں کہ

"اگرچہ حق تعالیٰ نے ہم کو بھی تمام وجوہ سے ان چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے پھر بھی کوئی بات فرق کی ضرور ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں، ہمارا وجود اس پر موقوف ہے بوجہ اس کے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی چیز سے غنی ہے

جس میں ہم اس کے محتاج ہیں ۔"

اپنی تصنیف "العقیدۃ الصغریٰ" میں صاف صاف حلول و اتحاد کی مخالفت کرتے ہیں۔

تعالی اللہ ان تحلہ الحوادث اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ اس میں حوادث
او یحلہا ..... حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول کرے۔

رہا یہ سوال کہ "وحدۃ الوجود" کے نقطۂ نظر سے عالم کیوں کر عدم سے وجود میں آیا؟ اگرچہ مسئلہ تجلی کو سمجھے بغیر تکوین عالم کی کیفیت کا "کشفی طور" پر سمجھنا دشوار ہے تاہم وجودیہ کے نزدیک عالم کی حقیقت اسماء وصفات باری تعالیٰ ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے اور اس سے عالم کے وجود کا ارادہ ہوا چونکہ شیخ اکبر عالم کی حقیقت عین صفات کو مانتے ہیں اس لیے وجود ظلی کی وہ نفی کرتے ہیں لیکن اس سے مطلقاً وجود کی نفی لازم نہیں آتی۔

جدید عقلیات وفلسفیات نے خصوصاً اس کے مادہ ومکان کے مباحث نے شیخ اکبر کی وجودیت بلاعینیت کو اقرب الی الفہم کردیا ہے، اور ایک وجود کی تشریح کے بعد شریعت سے بھی اس کا تعارض وتصادم نہیں رہتا اور رہنا سکو سمجھ لینے کے بعد "حلول و اتحاد" کا اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اگرچہ یہ قیاس غائب علی الشاہد ہے تاہم تفہیم کے طور پر کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح ہم خود النفس میں اپنے خیالات وتصورات کو پیدا کرتے ہیں خصوصاً خواب کی صورت میں ہمارا ذہن ہوبہو بیداری کی دنیا کو پیدا کرلیتا ہے یا یوں کہیے کہ خود ہی اپنے معلومات وخیالات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو زیادہ قدرت والی ذات نہ صرف بیداری میں اس طرح سارا عالم پیدا کرسکتی ہے بلکہ ہمارے خواب سے بڑھ کر یہ قادر مطلق ذات اپنی تصوری مخلوقات انسان وحیوانات وغیرہ کو ایسا بناسکتی ہے کہ وہ خود کو اپنی اپنی جگہ مستقلاً ذی حس و ادراک مخلوق پائیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ سوال ہی آغاز آفرینش کے سلسلہ میں جب اٹھایا جاتا ہے جب عبودیت کی راہیں نظروں سے اوجھل ہو جائیں اور روحانیت کی بجائے مادیت کا دل ودماغ پر تسلط

ہو جائے۔ ورنہ عاشق آغاز نہیں انجام دیکھتا ہے اور حیات بعد الممات کو عین زندگی سمجھتا ہے ؎

مرنا تو ہے ابتدا کی ایک بات جینا ہے کمال منتہی کا

تمنّت سلیمیٰ ان اموت بحبها واسهل شیئ عندنا ما تمنّت

میری محبوبہ سُلیمٰی کی آرزو ہے کہ میں اس کی محبت میں مرجاؤں حالانکہ عشاق کے نزدیک اس قسم کی آرزو پر عمل بہت آسان ہے۔

وحدۃ الشہود | وجود کلی مشکک ہے یا جزئی حقیقی؟ اس بارے میں دونوں خیال پائے جاتے ہیں، علمائے ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اس کے مصداق کو متعدد مانتے ہیں مثلاً بیاض یا سواد ہر ایک کلی ہے اور شدت وضعف کے اعتبار سے ان کی جزئیات میں تنوع ہے۔ یہی وجود کی شان ہے کہ واجب اور ممکن اگرچہ دونوں وجود میں شریک ہیں لیکن ممکن کا وجود، واجب کے وجود کا مساوی نہیں دونوں کے وجود میں فرق ہے اس کے بالمقابل صوفیائے وجودیہ، شہودیہ اور بعض حکمائے اسلام "وجود" کو جزئی حقیقی سمجھتے ہیں پھر شیخ احمد سرہندیؒ "وحدۃ الشہود" سے توحید وجودی کو تعبیر فرماتے ہیں اور عالم کی حقیقت "اسماء وصفات" نہیں بلکہ عدمات تسلیم کرتے ہیں کیوں کہ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ جس ملت نے بھی کائنات کے لیے خدا کا وجود تسلیم کیا ہے اور اسے کائنات کا خالق اور معطی وجود مانا ہے (جس میں قدریہ اور جبریہ بھی داخل ہیں) تو اس نے وجود کی اصل صرف ذات بابرکات حق ہی کو سمجھا ہے، جس سے مخلوق میں وجود آتا ہے کوئی مخلوق از خود موجود نہیں ہو جاتی لہٰذا یہ ماننا خود بخود ضروری ہو جاتا ہے کہ بارگاہ حق کا وجود خانہ زاد اور اصلی ہے، عطاء غیر اور مستعار نہیں جو ممکن الزوال ہو۔ حق تعالیٰ کی ذات اسی لیے ازلی الوجود، ابدی الوجود اور دائم الوجود ہے جس سے وجود کبھی زائل نہیں ہو سکتا لیکن اس کے برعکس مخلوق کا وجود اپنا نہیں عطاءِ حق اور مستعار ہے ورنہ اپنا ہونے کی صورت میں ماننی ہیں

معدوم اور لامحدود مستقبل میں فنا پذیر نہ ہوتی، بلکہ ازلی و ابدی ہوتی۔ کیوں کہ وجود اور زندگی طبعاً مرغوب و مطلوب ہے اور کوئی موجود بھی باختیار و برضا رخود اپنا عدم نہیں چاہتا۔

بہرحال مجدد صاحب کے نزدیک کائنات کی حقیقت عدم ہے، اس عدم پر جب وجود حق کا نورانی پرتوہ پڑا تو اس نے اصلی عدم کو ڈھانپ کر اس میں کبھی چمک دمک پیدا کردی، پھر یہ عدم بھی وجود کہلایا جانے لگا۔ آخر دن کی حقیقت کیا ہے وہی رات کی ظلمت یا عدم نور لیکن آفتاب کی روشنی جوں ہی اس ظلمت پر پڑی یہ جگمگا اٹھی، رات کو دن کہا جانے لگا ؎

ظلمت ز آفتاب گریزاں ہزار بود　　　　در ہر کشید نور شب تیرہ تار را

پس پوری کائنات کی حقائق عدمات ہیں، ہر حادث پیدائشی طور پر عدم کو ساتھ لیکر آتا ہے۔ اب خلق کے بعد اکوان داعیان کا انکار وہی شخص کرسکتا ہے جو آفتاب حقیقت کی تجلی سے ناآشنا ہو اور کور مغز ہو ؎

ناداں شدے نہ منکر اعیانِ کائنات　　　　دیدے اگر تجلی پروردگار را

شیخ اکبرؒ اور مجدد صاحبؒ دونوں اس پر متفق ہیں کہ حقیقی وجود ایک ہے اور وہی تمام موجودات و کائنات کی اصل ہے ؎

اصل نزدیک و اصل دور یکے است　　　　ما ہمہ سایہ ایم و نور یکے است

یعنی وجود کو جزئی حقیقی ماننے کے بعد شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ اور شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا اختلاف محض لفظی رہتا ہے حقیقی نہیں فرق صرف یہ ہے کہ شیخ اکبرؒ وجود ظلی کی نفی کرتے ہیں اور مجدد صاحبؒ اثبات، مجدد صاحبؒ اگرچہ وجود ظلی کا اثبات کرتے ہیں تاہم اس کا مشاہدہ نہیں کرتے وجود حق کا ہی کرتے ہیں جیسے دن میں ستاروں کا مشاہدہ نہیں ہوتا حالانکہ ستارے موجود ہیں اور موجود سمجھے بھی جاتے ہیں ؎

آورد در شہود قضا و قدر سرا پوشیدہ کرد جلوۂ او آشکار را

یہ نکتہ ملحوظ رکھیے کہ جزاور جزئی میں فرق ہے، جز اپنے کُل کا ایک حصہ ہوتا ہے اور جزئی اپنی کلی کا حصہ نہیں بلکہ فرد ہوتا ہے، کُل اپنے جزء پر صادق نہیں آتا لیکن کلی اپنی جزئی پر صادق آتی ہے مثلاً سکنجبین سرکہ اور انگبین (شہد) سے مرکب ہے۔ مجموعہ کو سکنجبین کہیں گے لیکن فقط سرکہ یا انگبین کو سکنجبین کہنا غلط ہے، دس کا عدد، دس اکائیوں سے مرکب ہے۔ دس اکائیاں اپنے کل کے اجزاء ہیں جزئیات نہیں ہیں۔ لہذا مجموعہ دس اکائیوں پر عشرہ کا اطلاق صحیح ہوگا الگ الگ اکائیوں پر عشرہ صادق نہیں آئے گا۔ اس کے برخلاف چوں کہ زید، عمر، بکر وغیرہ اپنی نوع "انسان" کی جزئیات ہیں لہذا انسان کا جو کلی ہے اپنی ہر جزئی پر اطلاق ہو سکتا ہے، زید عمر بکر ہر ایک کو انسان کہہ سکتے ہیں، علیٰ ہذا انسان، بقر، غنم، وحوش و طیور، جملہ حیوانات اپنی "جنس قریب" حیوان کی جزئیات اور انواع ہیں لہذا اپنی ہر نوع پر حیوان صادق آسکتا ہے اسی طرح تمام اجناس عالیہ اور سافلہ کا معاملہ ہے۔ اور آخر میں سب عوالم مادیات و روحانیات درجہ بدرجہ اپنی اعیان و حقائق "عالم صفات" پر اور عالم صفات، وجود حقیقی عز اسمہٗ پر منتہی ہو جاتا ہے وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَہٰی جزء اور جزئی، کُل اور کلی کی اس توضیح کے بعد عالم یا خلاصۂ کائنات انسان کو وجود حقیقی (اصل الکلیات و الجزئیات) کا مظہر تو کہہ سکتے ہیں مگر معاذ اللہ جزء یا حصہ کہنا، کفر و شرک اور مادہ پرستوں کے توحیدی نظریات کی ترجمانی اور فلسفۂ ویدانت کی تائید و توثیق ہے۔

آسمان پر بہت سے ستارے جگمگاتے ہیں جن میں ماہتاب و آفتاب بھی ہیں لیکن ماہتاب کو آفتاب سے فیض یاب ہونے کے باوجود آفتاب کا جز نہیں کہہ سکتے، مادی کائنات میں جس طرح سورج سب سے بڑا سیارہ اور نور کا مرکز و منارہ ہے اس "جزئی حقیقی" سے بالاتر عالم روحانیت میں بھی ایک "روحانی آفتاب" ہونا چاہیے کہ جس سے درحقیقت اس مادی آفتاب کو روشنی پہنچ رہی ہے ورنہ مخلوق و حادث ہوتے ہوئے اس مادی آفتاب میں روشنی کہاں سے آئی؟

پھر تمام ارواح اور مجردات کا سلسلہ ایک "روح اعظم" پر منتہی ہونا چاہیے جو "عالم امکان" (مادیات و روحانیات) میں مرکزی شان رکھتی اور مخلوق ہونے کے باوجود "عالم وجوب" (ذات و صفات واجب تعالیٰ) سے بلاواسطہ اخذ فیض و اقتباس نور فرمانے والی ہے۔ ہم اس روح اعظم کو "حقیقت محمدیہ" کہہ سکتے ہیں۔ اور حقیقی وجود کا مجدد الف ثانی کے نقطۂ نظر سے "ظلی وجود" مان سکتے ہیں، حضرت شیخ سرہندیؒ اپنے ایک مکتوب میں "خاتمہ حسنہ" کے زیر عنوان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود اطہر کے سایہ کی تردید فرماتے ہوئے مدعی ہیں کہ یہ "ظلی وجود" وجوب و امکان کے مابین منفرد ہے اور "جزئی حقیقی" کی حیثیت رکھتا ہے، بلند پایہ شاعر عرفی اپنے نعتیہ قصیدے میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے ؎

تا مجمع امکان و وجوبت نہ نوشتند　　مورد متعین نشد اطلاق عدم را
تقدیر بیک ناقہ نشانید دو محمل　　سلمائے حدوث تو و لیلائے قدم را

غالب کا توحیدی فلسفہ | مجدد الف ثانی نے "وحدۃ الوجود" کی اصطلاح کو بدل کر "وحدۃ الشہود" اسی لیے عنوان تجویز کیا کہ ہمارے بہت سے صوفیا، جو حال و استغراق کی کیفیت تو نہیں رکھتے لیکن اپنی صوفیانہ شاعری میں بلند پایہ عارف اور اہل طریقت سمجھے جاتے ہیں ان کی شاعری سے متاثر ہو کر بہت سے عوام گمراہ ہو گئے اور خود ناحقیقت شناس شعراء دانستہ یا نادانستہ "فلسفۂ ویدانت" کے علمبردار بن گئے، شیخ اکبرؒ (جو مجدد صاحب کے نزدیک بھی مقبولان بارگاہ الٰہی سے ہیں اور "ہر جا کہ مے رسیم کلبۂ شیخ سے یابیم" کے مصداق ہیں) ان کی تقلید میں خدا نے کتنے لوگ "لاادریہ"، کتنے صاحبان "جبریہ" اور کتنے اشخاص حلول و اتحاد کے معتقد ہو گئے۔ حالانکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ شیخ کا دامن ان ہفوات و خرافات سے مبرا و منزہ ہے اور وہ ایک زبردست ولی و بلند پایہ صوفی گذرے ہیں، اسی لیے مجدد زمان نے فرمایا تھا،

"مقلد او ہم در معرض خطر و منکر او ہم در معرض خطر"

میں ادباً اور احترازاً ایسے وجودی صوفیا کی تعیین و تشخیص نہیں کروں گا ہو سکتا ہے کہ

وہ اصحاب حال و استغراق ہوں اور نہ ایسے فارسی شعراء کے "وحدۃ الوجود" سے متعلق کلام پر تنقید مناسب سمجھتا ہوں جو عوام و خواص کی نگاہوں میں مقبول ہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ شعراء حلول و اتحاد کے معتقد نہ ہوں اور اپنی تخیّل و محاکات کو اونچا کرنے کے لیے اس قسم کی شاعری کرتے ہوں۔ پھر میری بساط ہی کیا ہے

زنہار مگو کہ رہرواں نیستر نیند کامل صفتان بے نشاں نیز نیند

زیں گونہ کہ تو محرم اسرار نۂ مے پنداری کہ دیگراں نیز نیند

صوفیائے کرام جو کچھ کہتے ہیں ایسا وہی شخص کہہ سکتا ہے جس نے کچھ دیکھا ہے ورنہ محض قیاس اور استدلال میں یہ جوش و خروش یہ جذبہ و ذوق کہاں ہو سکتا ہے ؟ ایک طرف عرفی نظیری، ظہوری، صائب، طالب، محتشم، شفائی وغیرہ ہیں کہتے ہیں اور خوب کہتے ہیں، مگر پھول میں خوشبو نہیں، شراب ہے نشہ نہیں، حسن ہے دلفریبی نہیں، قالب ہے روح نہیں ان کے بالمقابل مولانا روم، سنائی، اوحدی، سلطان ابو سعید، خواجہ فرید الدین عطار، جامی مغربی، شیخ سعدی، عراقی، خواجہ اجمیری، خواجہ بختیار کاکی رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں ... جو "وحدۃ الوجود" میں مستغرق ہیں، ان بزرگوں کا ہر شعر بتاتا ہے کہ کہاں سے نکلا ہے ؟

گویند کہ ہر آں یافت خامش گردد نے نے غلط است آنکہ یا بد گوید

میرے نزدیک "وحدۃ الوجود" میں مرزا غالب نے اس سے زیادہ نہیں کہا جو فارسی شعراء کہہ گئے ہیں البتہ انداز بیان مختلف ہے اور اسی لیے ان کی جدت پسندی و مجتہدانہ شان نے تمام اردو شاعروں میں ان کو سالار قافلہ اور جدید شاعری اور غزل کا مجدد قرار دیا ہے۔

غالباً مغربی کا یہ شعر ہے

در صورت قطرہ سر بسر دریائیم تو ذرہ مبیں مہر جہاں آرائیم

اسی کو غالب یوں کہتے ہیں

دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا

دوسرے مصرع کو بار بار پڑھیے کس قدر سادگی، نیازمندی، اور عبد و معبود کے درمیان نسبت و اضافت کی استواری پائی جاتی ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ مرزا خالق و مخلوق کے درمیان اتحاد و حلول کے قائل نہیں ہیں۔ پہلے مصرع میں انا الحق کی بجائے "انا البحر" کہتے ہیں جس سے پورا پورا ادب و احترام ٹپکتا ہے۔ دیوانگی و فرزانگی کی حدیں ممتاز ہو جاتی ہیں، رمز و کنایہ اور استعارہ کی زبان کلام میں بلاغت پیدا کر دیتی ہے جو بات انا البحر میں ہے وہ انا الحق صاف صاف کہنے میں کہاں ہے؟ پھر بحر اور قلزم کا فرق بھی ملحوظ رکھیے، انا البحر کہاں لازمی طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ حقیقی وجود سے استعارہ ہے؟ ہو سکتا ہے کہ ظلی وجود اور روح اعظم مراد ہو کیونکہ قطرہ اور بحر اصلاً دونوں مخلوق ہیں، ساز انا البحر قطرہ نہیں بلکہ دل قطرہ ہے جس نے کلام میں معنویت پیدا کر دی ہے، شعر کے مطالب پر غور کرنے کے لیے اس شعر کو سامنے رکھیے ؎

به بحر قلزم وحدت شناوری بکند   دلے کہ دادۂ موج و حباب را چہ کنم

اسی لیے غالب ابن منصور کی تقلید کرنا نہیں چاہتے ؎

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن   ہم کو تقلید تنک ظرفی منصور نہیں

اس شعر نے واضح کر دیا کہ قطرہ اور دریا یعنی نفس جزئی اور نفس کلی (روح اعظم) دونوں غیر حقیقی وجود ہونے میں برابر ہیں، مگر تاہم قطرہ قطرہ ہے اور دریا دریا ہے ؎

کجا قطرہ کجا آں بحر قلزم

پوری کائنات کی حقیقت عدم ہے، اسی عدم پر وجود کی روشنی پڑی یہ عالم نیست سے ہست ہو گیا۔ مجدد صاحب کا یہی مسلک ہے، غالب اس نظریہ کو اس انداز میں پیش کرتے ہیں ؎

نشو و نما ہے اصل سے غالب فروع کو   خاموشی ہی سے نکلے ہے جو بات چاہیے

خاموشی نام ہے عدم تکلم کا یعنی جس تکلم سے پہلے عدم تکلم تھا عالم کے وجود میں آنے سے پہلے

بھی عدم کا سناٹا چھایا ہوا تھا، بدیع السموٰت والارض نے "کن" فرمایا "ظلی وجود" عدم سے وجود میں آگیا۔ اب یہی ظلی وجود تمام کائنات کی اصل اور روح اعظم ہے اور اسی روح اعظم کے توسط سے تمام اکوان واعیان کو فیض پہنچ رہا ہے، دیگر شراح نے اسی شعر کی تشریح میں دونوں مصرعوں کی مناسبت کو مبہم اور پیچیدہ بنا دیا ہے۔

غالب عدم اور وجود کی بحث میں کس قدر عمیق نگاہ رکھتے تھے اس کا اندازہ اس عمدہ شعر سے ہوتا ہے ؎

دریائے معاصی تنک آبی سے ہوا خشک   میرا سرِ دامن بھی ابھی تر نہ ہوا تھا

تمام معاصی اور گناہوں کا تعلق عدم سے ہے اس کے برعکس جملہ حسنات وخیرات ... کا تعلق وجود سے ہے، (ما اصابک من حسنۃ فمن اللہ وما اصابک من سیئۃ فمن نفسک) جب انسان عدم سے وجود میں آیا ہے اور اس کا وجود مستعار ہے تو توابع وجود یعنی نیکیاں بھی مستعار ہیں، انسان کو تو اپنی حقیقت وماہیت (عدم) کے تقاضے سے صرف شرور و قبائح کا ہی ارتکاب کرنا چاہیے جن کی غلبۂ عدم کے اعتبار سے کوئی حد و نہایت نہیں ہے۔ لہٰذا انسان اپنی محدود ومختصر زندگی میں جس قدر بھی گناہ کرتا ہے وہ کیا ہیں کچھ بھی نہیں ہیں۔ نظامی نے بھی اس مضمون کو ادا کیا ہے مگر انداز بیان میں بڑا فرق ہے ؎

تو نیکی کنی من نہ بد کردہ ام   کہ بد را حوالت بخود کردہ ام

نیکی و بدی کے فلسفہ پر یہ شعر بھی کس قدر اچھا ہے ؎

دریا میں جو مل جائے تو دریا ہو جائے   کام اچھا ہے وہی جس کا مآل اچھا ہے

معتزلہ حسن و قبح کو عقلی اور اشاعرہ شرعی کہتے ہیں، غالب کہتے ہیں کہ جب نیکیاں آثار وجود ہیں تو ان کا مرجع و مآب عقل نہیں بلکہ وجود حقیقی ہے، وجود سراسر خیر ہے جب اس میں حسن وخوبی ہے تو جو کچھ اس سے صادر ہوگا وہ بھی اچھا ہی ہوگا۔ پہلا مصرع دلیل و تمثیل ہے اور دوسرا دعویٰ ہے بمقتضائے کل شیء یرجع الی اصلہٖ قطرہ بحر میں شامل ہو جانے کے بعد جس طرح اپنا

تشخص ختم کر دیتا ہے اور وزنی و قیمتی ہو جاتا ہے اسی طرح وہ افعال جو اصلی وجود کی طرف عائد ہیں وہ وزنی اور باقی کیوں نہ ہوں گے؟ (اَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِيْنُهٗ فَهُوَ فِيْ عِيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ)

علماء میں یہ بحث مختلف فیہ ہے کہ "ذات احد عزّ اسمہٗ" پر وجود کا حمل بالمواطاۃ یعنی بلا توسط ہے، یا بالاشتقاق یعنی بالواسطہ؟ اللّٰہ وجودٌ کہنا اصل ہے یا اللّٰہ موجودٌ کہنا؟۔ قرآن حکیم میں بھی اللّٰہ نور السموات والارض" کہا گیا ہے جو حمل بالمواطاۃ کو ظاہر کرتا ہے اللّٰہ مُنَوِّر السموات والارض "نہیں فرمایا گیا۔ غالب حمل بالمواطاۃ کے قائل ہیں اسی لیے کہتے ہیں ؎

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

یعنی ایجادِ عالم سے پہلے ایک ہی ذات تھی وہی شہود، وہی مشہود، وہی شاہد۔ حسن کا اظہار ہوا اور انسان مظہر بن کر منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوا۔ اب مشاہدہ جس کا تعلق بندے سے ہے اس کو کس سے مربوط کیا جائے؟ شہود سے یا شاہد سے؟ یا مشہود سے؟ بڑی حیرانی ہے کیوں کہ اعتباری فرق تو بہر حال ان تینوں میں موجود ہے۔ حیرت کے مضمون پر غالب کا یہ بہترین شعر ہے، سچ کہا ہے خواجہ حافظ نے ؎

سرِّ خدا کہ عارف و سالک بکس نگفت
در حیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید

اس غزل کے اور اشعار بھی بلند پایہ ہیں ؎

اتنا ہی مجھ کو اپنی حقیقت سے بُعد ہے
جتنا کہ وہمِ غیر سے ہوں پیچ و تاب میں

یعنی جب عالم کی حقائق و اعیان، صفاتِ باری تعالیٰ ہیں جو ذات سے غیر نہیں تو میں جتنا بھی ماسوی اللّٰہ یعنی عالم کے بارے میں فکر کرتا اور پیچ و تاب کھاتا ہوں۔ بایں ہمہ عالم صفات و ذات تک رسائی نہیں ہوتی بس اتنا ہی مجھے اپنی حقیقت سے بھی بُعد اور اس تک عدم رسائی ہے۔ کیوں کہ میں بھی تو بہر حال عالم (غیر حق) سے باہر نہیں ہوں۔ یہ شعر صاف طور پر خالق و مخلوق میں امتیاز ظاہر کرتا ہے اور بندے کی عاجزی و درماندگی کو بتاتا ہے۔ لفظ

"وہم" نے تو بڑی بلاغت پیدا کردی ہے کیوں کہ عالم کا وجود وہم وخیال ہی کے درجہ میں ہے شیخ سعدیؒ نے اس مضمون کو یوں ادا کیا ہے ؎

توان در بلاغت بسحبان رسید نہ در کنہ بیچون سبحان رسید

ہے مشتمل نمودِ صور پر وجودِ بحر یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

اس شعر میں غالب نے ایک منطقی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

یعنی ایک نفس کلی ہے جو تمام کائنات میں دائر سائر ہے نفوس جزئیہ اس کے مظاہر ہیں۔ پس جس طرح وجود بحر کا مظاہرہ قطرہ و موج اور حباب ایسے تشخصات سے ہوتا رہتا ہے۔ اس نفس کلی کو بھی (جسے منطقی کلی طبعی کہتے ہیں) ہم نفوس جزئیہ یعنی جزئیات عالم کے اندر جو خارج میں موجود ہیں باور کرسکتے ہیں۔ اگرچہ یہ سب تشخصات و نفوس جزئیہ "نفس کلی" کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے ہیں کیوں کہ جو غیب میں قوت و لطافت ہے وہ شہود میں کہاں ہے؟ یہاں کیا دھرا ہے اس لفظ میں کس بلا کی بلاغت ہے؟

شرم اک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے سہی ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں

حسن و جمال ہے تو حیا و شرم بھی لازمی ہے، اپنی ہی ذات سے یہ شرم ہو معشوقانہ ادا ہے۔ لہٰذا معشوق کتنا ہی شرم و حیا کے سبب پردوں میں چھپنا چاہے مگر اس کا حسن خود بین " اسے ضرور بے حجاب کردے گا، جامیؒ نے بھی اس بے حجابی کے مضمون کو ادا کیا ہے مگر غالب نے شرم و حیا کا تذکرہ کرکے جو خوبی اور بلاغت پیدا کردی ہے وہ جامی کی صاف گوئی میں نظر نہیں آتی ؎

نکو رو تاب مستوری ندارد چو در بندی سر از روزن برآرد

لا ادریہ اعیان و حقائق کا گو کتنا ہی انکار کریں لیکن " نکو رو تاب مستوری ندارد" کا کیا جواب ہے؟ اور جب حسن بے حجاب ہوگیا تو " فلسفۂ ویدانت" کی رو سے "صُوَر کائنات" کا ذات میں فنا اور ناپید ہو جانا کیا معنی رکھتا ہے؟ کیا حسن کی خود نمائی ختم ہوگئی؟ اگر ایسا ہی ہونا تھا تو تخلیق و

تکوین کی کیا حاجت تھی ؟

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

(غالب)

عراقی کا یہ مقطع کس قدر دلچسپ اور ولولہ انگیز ہے ؎

چو خود کردند راز خویشتن فاش عراقی را چرا بدنام کردند

غالب کا یہ شعر بھی سابق شعر کی مناسبت سے ملاحظہ ہو ؎

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

یعنی جب حسن کا تقاضا رہی یہ ہے کہ نمائش و آرائش ہو، تا آنکہ نقاب میں بھی زیبائی ہوتی رہے اور آئینہ ہر وقت معشوق کے سامنے رہے تو معشوق حقیقی روزانہ اپنی "صور علمیہ" کے آئینہ میں گوناگوں شئون و صفات کا مظاہرہ کیوں نہ کرے؟ اور آرائش جمال کیوں نہ فرمائے (کل یوم ھو فی شان)

غالب کا یہ شعر ظاہر کرتا ہے کہ ابدالآباد تک یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ رہنا بھی چاہیے اسی میں زندگی ہے ؎

پیہم تجلیات ہیں وہ جلوہ گر تو ہے ہر جلوۂ جمال میں شان دگر تو ہے

چھپ چھپ کے دیکھتا ہے سر عالم مجاز اس کو تلاش چشم حقیقت نگر تو ہے

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

(غالب)

یعنی جس کو ہم عالم شہود سمجھتے ہیں یہ دراصل غیب الغیب ہے ہماری ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص خواب میں دیکھے میں جاگتا ہوں پس گو وہ اپنے تئیں بیدار سمجھتا ہے اور اپنے نفس میں مختلف پوشیدہ صورتیں مشاہدہ کرتا ہے لیکن حقیقت میں وہ سب کچھ خواب وخیال ہے۔ خواجہ میر درد علیہ الرحمۃ اس مثال کو یوں پیش کرتے ہیں ؎