تجلی اور رؤیت باری تعالیٰ کے متعلق شیخ احمد سرہندیؒ کا نقطہ نظر: ایک تحقیقی جائزہ

A Research Study of Shaikh Aḥmad Sarhindi's View Regarding Tajallī (The Manifestation) & Sighting of Allah

حافظ عطاء اللہ مصطفیٰ[I] ڈاکٹر ہمایون عباس[II]

Abstract

Since the era of companions of Holy Prophet (PBUH), contradiction is observed about the sighting of Lord's light in this world and afterlife. This theological concept has been described in co-relation with the basic Sufi term Tajallī. It is described as manifestation which means the gift of Allah to advanced mystic in which the seeker finds an inkling of the divine majesty and grandeur by way of an illumination. It talks about the aspect of divine disclosure and it emphasizes Allah's majesty and transformation wrought in the seeker in its wake. This term is co-related with contemplation (Mushāhadah) also. In this regard, Shaikh Ahmad's concept about the sighting of Lord's light is quite balanced to correlate the contradictory theories. The discussion has been premeditated to explore the view of Shiekh Ahmad Sirhindī about manifestation and his concept about sighting of Lord's light in this world and afterlife. The conductive method has been adopted for explanation of data. The complex terms have been explained and comprehended. The various opinions have been compared that are contradictory with the view point of Shiekh Aḥmad Sarhindi.

Key Words: Shaikh Aḥmad Sarhidi، Tajallī, Sighting of Allah

I پی ایچ-ڈی سکالر، ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک سٹڈیز، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

II پروفیسر، ڈیپارٹمنٹ آف اسلامک سٹڈیز، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، فیصل آباد

تمہید

قرآن مجید میں اللہ تعالی کی تجلی اور رؤیت کے بارے میں مختلف جگہوں پر آیات موجود ہیں، جن کے بارے میں مفسرین، محدثین، فقہاء اور صوفیاء کرام کے اقوال مختلف ملتے ہیں، یعنی ہر کسی کا اپنا ایک نقطہ نظر اور رائے ہے۔ شیخ احمد سرہندیؒ جو کہ مجدد الف ثانی کے نام سے مشہور ہیں۔ مغلیہ حکمران اکبر بادشاہ کے دور سے تعلق رکھتے تھے، آپؒ کی خدمات کسی سے پوشیدہ نہیں۔ تصوف اور اعلاء کلمۃ الحق میں آپ بے مثال تھے۔ تجلی اور رؤیت باری تعالی سے متعلق آپ کی بھی ایک الگ رائے اور نقطہ نظر ہے، جو کہ بہت دلچسپ اور معلوماتی ہے، جس پر اس مضمون میں تحقیق کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ طریقہ کار یہ اختیار کیا گیا ہے کہ پہلے تجلی کی لفظی اور اصطلاحی معنی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ پھر شیخ احمد سرہندیؒ کا تجلی اور رؤیت باری تعالی کے بارے میں نقطہ نظر تفصیل سے بیان کیا ہے اور آخر میں خلاصۃ البحث کے عنوان کے تحت اس مضمون کا نچوڑ پیش کیا ہے۔

تجلی کا تعارف:

لفظ تجلی کا مادہ ج۔ ل۔ و۔ بیان کیا گیا ہے, جس کا معنی کسی چیز کا کھلنا، ظاہر ہونا اور واضح ہونا ہے۔ قرآن مجید میں مختلف مشتقات سے اس لفظ کو مختلف جگہوں پر بیان کیا گیا ہے۔ اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّه لِلْجَبَلِ جَعَلَه دَكًّا[1]

"پس جب اُس کے رب نے پہاڑ پر اپنا جلوہ (حسن کا جلوہ) فرمایا تو اسے ریزہ ریزہ کر دیا۔"

لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَاۤ اِلَّا هُوَ[2]

"اسے اپنے وقت مقررہ پر اس (اللہ) کے سوا کوئی ظاہر نہیں کرے گا۔"

وَالنَّهَارِ اِذَا جَلّٰهَا[3]

"اور دن کی قسم جب وہ سورج کو ظاہر کر دے۔"

درج بالا تین مقامات پر قرآن مجید میں یہ لفظ ظاہر کرنے اور منکشف کرنے کے معانی میں مستعمل ہے۔ جبکہ ایک مقام پر یہ لفظ منزل کے تبدیل ہونے اور ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل ہونے کے معنٰی میں بھی مستعمل ہے۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

وَلَوْلَا اَنْ كَتَبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا[4]

"اور اگر اللہ نے ان کے حق میں جلاوطنی لکھ نہ دی ہوتی تو وہ انہیں دنیا میں اور سخت عذاب دیتا۔"

امام راغب اصفہانی جلو کے معنی بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اصل الجلو الكشف الظاهر، يقال اجليت القوم عن منازلهم فجلوا عنها، ومنه جلالي خبر، وخبر جلى وقياس جلى ولم يسمع جال- وجلوت العروس جلوة، وجلوت السيف جلاء ورجل اجلى انكشف بعض رأسه عن الشعر[5]

"الجلو کے اصل معنی کسی چیز کے نمایاں طور پر ظاہر ہو جانا کے ہیں، چنانچہ محاورہ ہے کہ میں نے اُنہیں جلا وطن کیا تو وہ چلے گئے اور اسی سے جلالی خبر یعنی کسی خبر کا ظاہر ہونا ہے، خبر کا واضح ہونا اور قیاس کا واضح ہونا کے محاورات بھی ہیں اور صیغہ صفت (فاعل) جال مسموع نہیں ہے۔ اسی سے جلوت العروس جلوة یعنی دلہن کا بناؤ سنگھار کرنا اور جلاء یعنی تلوار کو صیقل کرنا کے معانی مشتق ہیں اور رجل اجلی اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے سر کے کچھ بال نہ رہے ہوں۔"

ابوالحسین الرازی (م ۳۸۵ھ) کے نزدیک بھی جلو کسی چیز کے واضح ہونے اور ظاہر ہونے کے معانی میں مستعمل ہے۔ چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

جلو الجیم اللام والحرف المعتل اصل واحد وھو انکشاف الشئ وقال الکسائی السماء جلواء ای مصحیة[6]

"لفظ جلو، جیم لام اور آخر میں لام کلمہ کے وزن پر کسی بھی حرف علت کے ساتھ آئے تو اصل میں اس کا معنیٰ ایک ہی ہے کہ کسی چیز کا نکلنا واضح ہونا اور کسائی نے کہا کہ السماء جلواء یعنی آسمان واضح، صاف اور ظاہر ہے۔"

لغت میں لفظ جلو مختلف اوزان میں مستعمل ہے جن میں جلواً (تنوین کے ساتھ)، جلاء (ممدود بفتح الجیم) جلاء (ممدود بکسر الجیم) جلی (بکسر الجیم و تشدید باللام) وغیرھم شامل ہیں۔ مگر ان تمام اوزان میں اس لفظ کا اصل معنی نکلنے اور واضح ہونے کے اعتبار سے ہی ہے۔

ابن منظور افریقی احادیث مبارکہ کے تناظر میں اس لفظ کا معنیٰ یوں واضح کرتے ہیں:

وجلوت ای او ضحت وکشفت وفی حدیث ابن مالک فجلا رسول اللہ للناس امرھم ای کشف وفی حدیث ابن عمر ان ربی قد رفع لی الدنیا وانا انظر الیھا جلیاناً من اللہ ای اظھاراً وکشفا[7]

"اور کسی چیز کا جلوہ نما ہونا یعنی واضح ہونا اور کھلنا کعب ابن مالک والی حدیث میں (جلا) سے مراد رسول اللہ ﷺ کا لوگوں پر ان کے امور کو واضح کرنا ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ والی حدیث میں جلیانا (بکسر الجیم و تشدید اللام) سے مراد ظاہر ہونا اور واضح ہونا ہی ہے۔"

چنانچہ لغویین کے ہاں لفظ جلو مختلف مشتقات کے ساتھ، کھلنے، واضح ہونے، ظاہر ہونے اور ایک منزل سے دوسری منزل کی طرف منتقل ہونے کے معانی میں مستعمل ہے۔ اور اصطلاحی معانی میں مختلف محاورات کے استعمال میں جیسے جلاوطنی، دلہن کا بناؤ سنگھار، بجلی کی چمک، بادل کی گرج وغیرہ جیسے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

صوفیاء کرام کی اصطلاحات میں بھی/ لفظ تجلی (ج ل و) انہیں لغوی معانی کی تعبیرات کے طور پر مختلف مقامات پر استعمال ہوتا ہے۔ ذیل میں چند بڑی کتب تصوف کے تناظر میں لفظ تجلی سے متعلق صوفیاء کرام کی آراء پیش کی جاتی ہیں۔

صوفیاء کرام کے نزدیک تجلی سے مراد اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات کا کھلنا اور واضح ہونا ہے یا اسرار الغیوب کا بندگان خدا کے قلوب پر منکشف ہونا ہے۔ چنانچہ قاضی عبدالنبی لکھتے ہیں:

التجلي ما ينكشف للقلوب من انوار الغيوب[8]

"تجلی سے مراد انوار الغیوب میں سے انوار کا بندہ کے قلب پر منکشف ہونا ہے۔"

بعض صوفیاء کرام کے نزدیک تجلی سے مراد اللہ تعالیٰ کے انوار کی توجہ ہے۔ کہ جب بندہ مومن اپنے مالک ایزدی کی طرف توجہ کرتا ہے تو اس توجہ کرنیوالے پر اللہ تعالیٰ کے انوار کا اشراق ہونا یا حق کا اس بندہ کی طرف توجہ کرنا تجلی کے ضمن میں آتا ہے۔ چنانچہ صاحب اللمع رقم طراز ہیں:

التجلي هو اشراق الانوار اقبال الحق علي قلوب المقبلين عليه[9]

تجلی سے مراد اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ کرنیوالوں کے قلوب کی طرف حق کا اقبال اور اللہ تعالیٰ کے انوار و تجلیات کی توجہ ہے۔"

اسی طرح امام قشیریؒ کے نزدیک بھی تجلی سے مراد حق کے انوار کا کھلنا اور واضح ہونا ہے۔

التجلي هو اشراق انوار الحق علي قلوب المريدين[10]

اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے والوں یا ارادہ کرنیوالوں کے قلوب پر حق تعالیٰ کے انوار کا کھلنا، تجلی کہلاتا ہے۔"

بعض صوفیاء کرام کے نزدیک تجلی سے مراد بشری حجابات کا اٹھ جانا ہے، یعنی بندہ پر سے جب بشری حجابات اٹھ جاتے ہیں تو انوار الٰہیہ اس پر منکشف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ شیخ ابو بکر الکلاباذیؒ کا موقف ہے:

التجلي هو رفع حجبة البشرية، لا ان تتلون ذات الحق تعالي جل و عز عن ذلک و علا[11]

"تجلی سے مراد حجابات بشریہ کا رفع ہو جانا (اٹھ جانا یا دور ہو جانا) ہے اور ایسا نہیں کہ ذات حق تعالیٰ اپنے بندوں پر متلون نہ ہو۔"

اسی سے ملتا جلتا موقف شیخ العراقیؒ کا بھی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

التجلي هو ما يظهر من انوار الحضرة الاحدية[12]

"تجلی سے مراد وہ شئے ہے جو اللہ تعالیٰ کی احدیت کے قرب کے انوار میں سے ظاہر ہو۔"

متصوفین کے نزدیک حق تعالیٰ کے انوار و تجلیات ہمیشہ متجلّی لہ کی کیفیت اور استعداد کے مطابق اس پر منکشف ہوتے ہیں اور جس پر تجلیات الٰہیہ کا ظہور ہوتا ہے وہ ابتدائی مراحل میں ہی اس بات کو جان جاتا ہے کہ یہ تجلی حق تعالیٰ کے نور یا اس کی صفات کی تجلی میں سے ہے، مگر تجلی کا حصول اور ورود متجلّی لہ کی استعداد، مراتب روحانیہ اور طبعی کیفیات کی بناء پر ہوتا ہے۔ تجلیات الٰہیہ کا حضرۃ القدس سے وجود کی طرف ظہور دراصل بارش ہی کی طرح کی کیفیت میں ہوتا ہے اور جس طرح بارش کچھ کھیتوں کو سیراب کرتی ہے، جبکہ کچھ کے لیے مہلک بھی ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح متجلّی لہ کی کیفیت کی بناء پر انوار الٰہیہ کی تجلی بندگان خدا پر منکشف ہوتی ہے اور متجلّی لہ کی قابلیت و استعداد کے مطابق مرتبہ حصول تک پہنچتی ہے۔

متصوفین کے نزدیک تجلی کی اقسام لا محدود ہیں، لیکن بنیادی طور پر تجلی کی انواع چار ہیں۔ جن میں تجلی آثاری، تجلی افعالی، تجلی صفاتی اور تجلی ذاتی شامل ہیں۔ ان میں تجلی آثاری، افعالی اور صفاتی ہمیشہ متجلّی لہ کی استعداد کے مطابق وارد ہوتی ہیں جبکہ تجلی ذاتی کا محل محال ہے کہ اس کے نتیجے میں متجلّی لہ اپنی ہیئت کھو دیتا ہے۔ اگر کوئی شخص تجلی ذاتی کے متحمل ہونے کا دعویٰ کرے تو متصوفین کے نزدیک یہ اس کا وہم ہے اور کوئی بھی شخص اسکا متحمل نہیں ہو سکتا۔

صوفیاء کے ایک طائفہ صوفیہ کے نزدیک مذکورہ چار قسم کی تجلیات کے علاوہ ایک اور قسم تجلی اسمائی کا بھی معترف ہے۔ تجلی کی اس قسم میں اللہ تعالیٰ بالترتیب اسم اللہ، رحمٰن، رب، الملک، العلیم اور القادر کی تجلی فرماتا ہے اور ہر مابعد اسم کی تجلی میں اس سے ماقبل اسم کی تجلی کے اجمال کی تفصیل ہوتی ہے۔ان تجلیات کے نتیجہ میں بندہ رب کی محبت میں دوام حاصل کرتا ہوا روحانی منازل میں ترقی کرتا ہے۔

شیخ سرہندیؒ کا نقطہ نظر

شیخ مجددؒ نے تجلی، اس کے متعلقات اور اقسام پر کلام کرتے ہوئے تجلی کا تعلق بندۂ مومن کی لطائف سبعہ کی سیر اور کمالاتِ ولایت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ لغوی معانی کے اعتبار سے شیخؒ کے نزدیک کسی شئے کا ظہور اور ایک مقام سے دوسرے مقام میں منتقل ہونا تجلی کہلاتا ہے۔ چنانچہ شیخ کے مطابق تجلی سے کسی شئے کا ظہور مراد ہے، جو لطائف سبعہ کی سیر اور کمالاتِ ولایت میں دوسرے، تیسرے یا چوتھے مرتبہ میں ہو اور اس کی انتہا وہاں ہے جہاں تک اللہ تعالیٰ بندۂ مومن کو مشاہدہ کرائے۔[13]

جب باری تعالیٰ بندۂ مومن پر تجلی فرماتا ہے تو باری تعالیٰ کے اعتبار سے اس تجلی کو شان الٰہی کہا جاتا ہے اور اس حکم خاص کی طرف قرآنِ مجید میں یوں اشارہ فرمایا گیا ہے:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَاْنٍ[14]

"وہ ہر آن نئی شان میں ہوتا ہے۔"

جبکہ تجلی الٰہی یا شانِ الٰہی کو بندۂ مومن کے اعتبار سے حال کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی بناء پر شیخ مجددؒ کے نزدیک تجلیاتِ الٰہیہ کو محدود کرنا درست نہیں، کیونکہ باری تعالیٰ ہر آن ایک نئی شان سے تجلی فرماتا ہے اور بندۂ مومن ہر بدلتے حال میں ایک نئی تجلی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کے ظہور کی شانیں بے انتہا ہیں، اس لیے تجلیات بھی لامحدود ہیں۔ شیخ مجددؒ کے نزدیک بھی تجلیاتِ الٰہیہ کا ورود انسان پر اس کی استعداد کے مطابق ہوتا ہے۔ جو ایک تجلی ایک مرتبہ میں کسی شخص پر وارد ہوتی ہے وہ دوبارہ اس پر یا کسی دوسرے شخص پر وارد نہیں ہوتی۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ تجلیاتِ الٰہیہ میں تکرار بھی نہیں اور تجلیات متجلّی لہ کی استعداد کے مطابق متنوع بھی ہوتے ہیں۔ اسی لیے تجلیات الٰہی کا احاطہ اور حد و حَصر قطعی طور پر ناممکن ہے۔

اسی مضمون کو شیخ مجددؒ نے مبدأ و معاد میں یوں بیان کیا ہے کہ ولایت کے درجات اور کمالات میں تفاوت پایا جاتا ہے اور سیر آفاقی و انفسی اور مابعد میں پیش قدمی متفاوت ہوتی ہے۔ کچھ سالکین ایسے ہوتے ہیں کہ جن میں درجات ولایت میں سے ایک درجہ کے حصول کی استعداد ہوتی ہے، کچھ دو درجات کی استعداد کے حامل ہوتے ہیں، ایک طائفہ اولیاء تیسرے درجے تک کی استعداد رکھتا ہے، جبکہ ایک گروہ چوتھے درجے تک کی استعداد کا متحمل ہوتا ہے اور بہت کم ایسے ہوتے ہیں جو پانچوں درجات

کی استعداد رکھتے ہیں۔[15]

ولایت کے ان درجات کا ربط تجلی و شان الٰہی کے وصول کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح تجلیات کے ساتھ مربوط درجاتِ ولایت مختلف ہیں، اسی طرح تجلیات کی بھی مختلف انواع ہیں اور ہر نوع ولایت کے کسی نہ کسی درجہ کے ساتھ خاص ہے۔ چنانچہ بنیادی طور پر شیخ مجددؒ کے نزدیک تجلی کی درج ذیل اقسام ہیں:

۱۔ تجلی افعال ۲۔ تجلی صفات ۳۔ تجلی ذاتی ۴۔ تجلی صوری و شہودی

1. تجلی افعال یا تجلی فعلی

شیخ مجددؒ کے نزدیک ولایت صغریٰ یا ولایت عامہ کے پہلے درجہ کا تعلق تجلی فعلی کے منکشف ہونے سے ہے۔ آپؒ فرماتے ہیں تجلی افعال سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالی کے فعل کا ظہور یا انکشاف بندۂ مومن پر اس طرح سے ہو کہ وہ بندگان خدا کے افعال کو حق تعالی کے فعل اصلیہ کے ظلال جانے۔ بندوں کے افعال کی اصل حق تعالی کے فعل کو جانے اور بندوں کے افعال کے قیام کو حق تعالی کے فعل واحد سے سمجھے۔ یعنی جس طرح وجودِ ظلی کو وجودِ اصلی کے ساتھ مابہ القوام کا درجہ حاصل ہے اسی طرح بندوں کے افعالِ ظلی کو حق تعالی کے افعالِ اصلیہ کے ساتھ قائم ہونے کے درجہ میں مشاہدہ کرے۔ اس تجلی کے شہود کا کمال یہ ہے کہ بندوں کے افعال کی صورت میں یہ ظلال بندہ مومن کی نظر سے کلی طور پر پوشیدہ ہو کر اپنی اصل سے ملحق ہو جائیں اور ان افعال کا فاعل یعنی اپنے آپ کو یا دوسرے بندگان کو جمادات کی طرح بے حس و حرکت جانے[16]۔

تجلی افعال کے ضمن میں شیخ مجدد کا نقطہ نظر توحید وجودی سے مختلف ہے۔ شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک بندوں کے بے شمار افعال کو ایک ہی فاعل یعنی حق تعالی کا فعل جاننا درست نہیں کہ اس میں عینیت کا شائبہ ہے، البتہ بندوں کے افعال کا فاعل اصلی کے افعال سے الحاق جاننا اور بندوں کے نفس فعل کو اخفاء جاننا ہی بہتر تعبیر ہے۔

دوسرے مقام پر شیخ مجددؒ راہ سلوک کی سات منازل کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ راہ سلوک کے سات قدم ہیں۔ دو قدم عالمِ خلق سے متعلق ہیں، جبکہ پانچ قدم عالم امر سے متعلق ہیں اور سالک جب عالمِ امر میں پہلا قدم رکھتا ہے تو تجلی افعال کا ظہور ہوتا ہے[17]۔

ان منازل سبعہ میں ہر منزل کو طے کرنے کے بعد بندہ مومن اپنی ذات سے دور حق تعالی کے نزدیک ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ ان تمام منازل کو طے کر لینے کے بعد فنائے اتم کے درجہ پر فائز ہوتا ہے۔ لیکن عالمِ امر میں ان منازل کی ابتداء تجلیات افعال کے مشاہدہ سے ہوتی ہے پھر اس میں کمال حاصل ہوتا ہے۔

حق تعالی کے افعال بھی اگرچہ حقیقت میں ذاتِ باری تعالی کے ظلال کی حیثیت رکھتے ہیں اور زوائد از ذاتِ حق کے زمرہ میں آتے ہیں، لیکن اس کے باوجود اصل کے دائرے میں داخل ہوتے ہیں[18]۔

شیخ مجددؒ کے مطابق یہ سیر جس کی ابتداء تجلی افعال کے ظہور سے ہوتی ہے (جو کہ عالمِ امر میں پہلا درجہ ہے) حق تعالیٰ کے مقام اقربیت میں ہوتی ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کا فعل ہماری نسبت ہم سے زیادہ نزدیک ہے۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ[19]

"اور ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں۔"

تجلی افعال کا انتہا یہ ہے کہ بندہ مومن سے ظلال پوشیدہ ہو جائیں تو اس مقام پر وہم کا دائرہ اور غلبہ بھی ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ وہم کی حد ظل کی انتہا تک ہے۔ جہاں پر ظل کا وجود نہ ہو وہاں وہم بھی نہیں ہوتا۔

شیخ مجددؒ مشائخ نقشبند کے سلوک کو بیان کرتے ہوئے عالم امر کے درجات بھی بیان کرتے ہیں۔ عالمِ امر جس کا پہلا قدم تجلی افعال سے مربوط ہے، کے پانچ مراتب پانچ لطائف کے ساتھ منسلک ہیں۔ پہلا لطیفہ قلب، پھر روح، سر، خفی اور اخفیٰ تک کے پانچ لطائف کی سیر عالمِ امر میں واقع ہوتی ہے اور ان میں لطیفہ قلب کی سیر تجلی افعال کے ساتھ مربوط ہے[20]۔

2. تجلی صفات

شیخ مجددؒ کے نزدیک ولایت صغریٰ یا ولایت عامہ کا دوسرا درجہ تجلی صفات کے ظہور کے ساتھ مربوط ہے۔ تجلی صفات سے مراد یہ ہے کہ بندہ مومن پر حق تعالیٰ کی صفات کا ظہور اس طرح سے ہو کہ بندوں کی صفات اس کو حق تعالیٰ کی صفات کا ظلال نظر آئیں اور ان صفات کے قیام کو اصل الصفات کے ساتھ معلوم کرے۔ مثلاً ممکن کے علم کو واجب تعالیٰ کے علم کا ظل سمجھے اور اس کے ساتھ تصور کرے۔ ممکن کی قدرت کو حق تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ تصور کرے اور اسی طرح باقی صفاتِ ممکنات کو واجب تعالیٰ کی صفاتِ اصلیہ کا پرتو جانے[21]۔ یہ معاملہ صفات ثمانیہ حقیقیہ میں عبد اور ذاتِ باری تعالیٰ کی صفات کے ساتھ جانے کہ بندہ کی صفات حق تعالیٰ کی صفات ثمانیہ حقیقیہ کا پرتو ہیں۔ تجلی صفات کی انتہاء شیخ مجددؒ کے نزدیک یہ ہے کہ تمام ظلالی صفات سالک کی نظر سے پوشیدہ ہو جائیں اور اصول کے ساتھ ملحق ہو جائیں اور اس تجلی کے کمال پر بندہ مومن اپنی صفات کو بے علم اور بے ثبات جاننے لگتا ہے۔ شیخ مجددؒ کے نزدیک جب سالک اس تجلی کے کمال پر فائز ہو جاتا ہے تو کلمہ اُنا کی بے ثباتی سے مکمل طور پر آگاہ ہو جاتا ہے اور اپنی ذات کو لفظ اُنا کے ساتھ تعبیر نہیں کرتا۔ جب کوئی شیخ انا الحق یا سبحانی جیسے الفاظ منہ پر لاتا ہے تو اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ سالک تجلی صفات کے کمال تک نہیں پہنچا اور سُکر کی کیفیت میں اس مقام کے عدم حصول کی بناء پر ایسے الفاظ صادر کر رہا ہے[22]۔ چنانچہ تجلی صفات میں کمال تک پہنچنا وہ مقام صحویت ہے جہاں سُکر زائل ہو جاتا ہے اور ظلال کے پردے ہٹ جاتے ہیں۔ تجلی صفات کا ظہور مقام سر کے لطیفہ کی سیر سے تعبیر کیا جاتا ہے اور عالم امر کے پانچ مقامات میں سے یہ مقام ثانی ہے۔ شیخ مجددؒ کی اصطلاحات میں ولایت صغریٰ، ولایت عامہ اور ولایت ظلی ایک ہی معنی میں مستعمل ہیں۔ چنانچہ تجلی کے ذیل میں متعدد مقامات پر ولایت اور اقسام تجلی کے ربط کو بیان

کرتے ہوئے شیخ نے ان اصطلاحات کا استعمال کیا ہے۔ تجلی افعال اور تجلی صفات کا ظہور ولایت عامہ، صغریٰ اور ولایت ظلی ہی کے مراتب سے منسلک ہے۔

شیخ مجددؒ کے نزدیک مشائخ کے سلوک کی سیر جن قدموں پر مبنی ہے اُن سات مراتب میں سے ہر ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ تک پہنچنے کے لیے دس ہزار پردوں سے گزرنا ہوتا ہے اور یہ حجابات نورانی بھی ہو سکتے ہیں اور ظلمانی بھی ہو سکتے ہیں[23]۔ ظلمانی حجابات سے مراد غفلت کے حجابات ہیں اور نورانی حجابات سے مراد اللہ تعالیٰ کی عظمت کے حجابات ہیں۔ ان حجابات کے متعلق صراحت درج ذیل حدیث سے بیان کرتے ہیں:

ان للّٰه سبعين الف حجاب من نور وظلمة[24]

"بے شک اللہ تعالیٰ (کے قرب کے حصول) کے لیے ستر ہزار پردے ہیں جن میں نورانی بھی ہیں اور ظلماتی بھی ہیں۔"

شیخ مجددؒ کے نقطہ نظر کے مطابق تجلی افعال اور تجلی صفات کا کمال ظلال کے پوشیدہ ہو جانے سے ہے اور ولایتِ صغریٰ میں یہ مقامِ امر کے پہلے اور دوسرے درجات کے ساتھ مختص ہے۔ شیخ کے نقطہ نظر کی صراحت درج ذیل حدیث مبارکہ کی روشنی میں ہے:

وما يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها[25]

"میرا بندہ ہمیشہ نوافل کے ذریعے میرا قرب حاصل کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس کو اپنا محبوب بنالیتا ہوں، پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کے کان بن جاتا ہوں جن سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کے ہاتھ بن جاتا ہوں جن سے وہ پکڑتا ہے اور اس کے پاؤں بن جاتا ہوں سے وہ چلتا ہے۔"

3. تجلی ذاتی

شیخ مجددؒ کے مطابق تجلی ذاتی مقامِ امر کے آخری تین درجات ولایت کے ساتھ مربوط ہے۔ تجلی ذاتی مختلف اقسام کے ساتھ ولایت صغریٰ و کبریٰ دونوں کے ساتھ منسلک ہے۔ فنا و بقاء اور غیبت و حضور کا تعلق بھی تجلی ذاتی ہی کے متعلقات کے ساتھ ہے۔ تجلی ذاتی سے مراد ذات الٰہی کی وہ تجلیات ہیں کہ جن کا ظہور اسماء و صفات کے اعتبارات و حجابات کے بغیر ہوتا ہے۔ شیخ مجددؒ کی اصطلاحات میں اس کو وصل عریانی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے[26]۔

تجلی افعال و صفات میں درجہ کمال کا حصول جس میں ظلال پوشیدہ ہو جاتے ہیں، وہ تجلی ذات کے پرتو کے بغیر ممکن نہیں۔ شیخ مجددؒ تجلی ذاتی کے پرتو اور نفس تجلی ذاتی میں فرق بیان کرتے ہیں۔ آپؒ کے مطابق جب انسان فناء کے اس مقام تک پہنچ جاتا ہے کہ جہاں خود کے لیے وہ لفظ انا کو استعمال کرنا نامناسب سمجھتا ہے تو یہ مقامِ فناء تجلی ذاتی کے پرتو اور تجلی صفاتی کے نفس کے ساتھ منسلک ہے جبکہ اس فناء کے بعد بقاء کا مقام تجلی ذاتی کے نفس سے متعلق ہے۔ جیسے اسفار صبح اور طلوع آفتاب کے مابین پرتو

اور نفس وجود کا فرق ہے کہ صبح کی سفیدی طلوع آفتاب کے پرتو سے ہی ہے بالکل اسی طرح حصول فنائیت کا تعلق تجلی ذات کے پرتو کے ساتھ ہے اور نفس تجلی ذاتی کا وصل جس کو وصل عُریانی کہتے ہیں اس کا تعلق دولتِ فناء کے حصول کے بعد سے ہے [27]۔

چونکہ تجلی کے وصول کا تعلق بندۂ مومن کی استعداد کے ساتھ ہے، لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ ایک شخص تجلی ذاتی کے پرتو کی استعداد رکھتا ہے مگر نفس تجلی ذاتی کی استعداد نہیں رکھتا۔ جیسے اسفار صبح طلوع آفتاب کے لیے شہود کے درجے میں ہیں، بالکل اسی طرح تجلی ذاتی کا پرتو، تجلی ذاتی کے نفس کے لیے شہود کا درجہ رکھتا ہے، لیکن نفس تجلی ذات شیون و اعتبارات کے ملاحظہ کے بغیر ہے۔

تجلی ذاتی کی اقسام

شیخ مجددؒ کے نزدیک تجلی ذاتی کی درج ذیل دو اقسام ہیں:

تجلی ذاتی برقی تجلی ذاتی دائمی

اَ. تجلی ذاتی برقی

شیخ مجددؒ تجلی ذاتی برقی کو وصل عُریانی کے مرتبہ میں بیان کرتے ہیں۔ ولایت کے درجات میں تفاوت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مختلف مقامات ولایت مختلف انبیاء کے قدم پر ہیں۔ ولایت کا وہ مقام جس میں اسماء وصفات و شیون و اعتبارات کا بھی کوئی اعتبار نہیں رہتا، وہ سرور دو عالم ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان حجابات کا اُٹھنا اگر برق کی مانند تھوڑے سے وقت کے لیے ہو تو اسے تجلی ذاتی برقی کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے [28]۔ یعنی کچھ وقت کے لیے حجابات کے اُٹھنے کے بعد دوبارہ اسماء وصفات کے حجابات حائل ہو جاتے ہیں اور وصل عُریانی کی کیفیت ختم ہو جاتی ہے۔ تجلی برقی کا حصول ایک ایسا مقام ہے جو ولایت صغریٰ اور ولایت کبریٰ کے مابین برزخ کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی تجلی ذاتی برقی کا حصول ولایت ظلی یا ولایت صغریٰ کا درجہ کمال ہے اور ولایت کبریٰ میں پہلا قدم ہے۔ جبکہ ولایت کبریٰ انبیاء علیہم السلام کی ولایت ہے۔ یعنی یہ مقام ولایت اولیاء اور ولایت انبیاء میں انتہاء و ابتداء کی نسبت قائم کرتا ہے اور انبیاء کرام علیہم السلام کی نبوت کی ابتداء و ولایت کبریٰ کی انتہاء ہے [29]۔

اس مقام پر فائز ہونے والے صوفیاء کو مجددؒ صاحب کی اصطلاح میں کائن بائن صوفیاء سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شیخ مجددؒ کائن بائن صوفیاء کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو لوگ اس مقام پر فائز ہوتے ہیں وہ درج ذیل حدیث کے مطابق محبان باری تعالیٰ کے زمرے میں داخل ہوتے ہیں:

المرءُ مع من احب [30]

"آدمی اُسی کے ساتھ ہے جس سے وہ محبت کرتا ہے۔"

کائن سے مراد صحبت یافتہ اور بائن سے مراد منفرد و یکتا ہے۔ اس مقام پر فائز شخص کا دل قرب و معیت و محبت الٰہیہ سے سرشار ہوتا ہے اور وہ حق تعالیٰ کے ساتھ واصل ہو کر مخلوق میں ہوتے ہوئے بھی جدا ہوتا ہے۔ اب وہ سیر آفاقی وانفسی سے ماوراء ہو کر تمام نفسانی خواہشات سے بالاتر ہو جاتا ہے اور مطلق فناء کے حصول کے ساتھ اس درجہ پر فائز ہوتا ہے۔ جب تک بندہ خواہش نفسانی سے پوری طرح آزاد نہیں ہو جاتا وہ خود اپنے اور حق تعالیٰ کی تجلیات کے مابین حجاب رہتا ہے۔[31]

اس حجاب کو صوفیاء کی اصطلاح میں حجاب غینی سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی تفصیل سید علی ہجویریؒ نے کشف المحجوب میں بیان کی ہے۔ خواہشاتِ نفسانی سے منسلک حجاب آئینہ کے زنگ آلود ہونے کی مثل ہے۔ جس طرح آئینہ تھوڑی سی صفائی کے ساتھ مجلی و مصفی ہو جاتا ہے بالکل اسی طرح خواہشاتِ نفسانی کے دور ہو جانے سے بندۂ مومن کا دل بھی تجلیاتِ الٰہیہ کی تجلی گاہ کا مرتبہ حاصل کر لیتا ہے۔

شیخ مجددؒ تجلی ذاتی برقی کے مشاہدہ کو غیبت سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی جن اشخاص کو فنائے مطلق کے حصول کے بعد تجلی ذاتی برقی کا مشاہدہ حاصل ہوتا ہے ان پر غیبت کا غلبہ رہتا ہے کیونکہ وصل عُریانی کا وقت بہت کم ہوتا ہے اس لیے سُکر کے زائل ہونے کے بعد مقام صحویت کے حصول کے باوجود حضور مع اللہ میں دوام حاصل نہیں ہوتا اور کیفیت غیبت غالب رہتی ہے۔ اس کیفیت میں حضور ذاتی کا اثر کم ہوتا جس کی وجہ اسماء وصفات کے حجابات کے رفع ہونے کے بعد ان حجابات کا دوبارہ حائل ہو جانا ہے۔

ب. تجلی ذاتی دائمی

تجلی ذاتی دائمی سے مراد وہ تجلی ذاتی ہے کہ جس میں رفع حجابات و شیون واعتبارات محض برق کی مانند نہ ہو، بلکہ دائم ہو اور اس کا متحمل صوفی اس تجلی میں وصل عریانی کا دوام حاصل کرے۔ اس کیفیت میں حضور ذاتی بے غیبت ہو گا۔ یہاں شیخ مجددؒ سلسلہ نقشبندیہ کے صوفیاء اور دیگر کے مابین فرق یوں بیان کرتے ہیں:

> وحال آنکہ این تجلی را مشائخ سلاسل دیگر نهاية النهايہ گفتہ اندو هرگاه این حضور دوام پذیر استتار قبول نکند، وآن حضور بے غیبت خواهد بود۔ پس نسبت این اکابر را بانسبت های دیگران قیاس باید فوق همہ باید داشت[32]
>
> "یعنی (ایک ذرا سے لمحے کے لیے حجابات کے رفع ہو جانے کو) دوسرے سلاسل کے مشائخ نے نہایت النہایت سے تعبیر کیا ہے اور آخری مقام کہا ہے جبکہ جس وقت یہ حضور دائمی ہو جائے اور پوشیدگی ہرگز قبول نہ ہو تو یہ حضور غیبت ہو گا اور جو مشائخ اس درجہ پر فائز ہیں ان کو دوسرے مشائخ سے بالاتر قیاس کرنا چاہیے۔"

شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ تجلی ذاتی دائمی کے مشاہدہ کے ساتھ دوامِ حضور مع اللہ بلاغیبۃ ایک ایسا مقام ہے کہ جس پر اکثر صوفیاء نقشبند فائز ہوئے ہیں اور دیگر سلاسل کے صوفیاء جنہوں نے تجلی ذاتی برقی ہی کو نہایت النہایت کہا ہے ان سے یہ صوفیاء نقشبند فائق ہیں اور تجلی ذاتی دائمی ولایت کبریٰ کا خاصہ ہے۔ صوفیاء نقشبند اس سے بقدر حصہ حظ اُٹھاتے ہیں۔

شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ تجلی ذاتی کی وہ قسم جس کو شیخ ابن عربیؒ نے فناء کر دینے والی قسم فرمایا ہے اور وما بعد هذا الا العدم المحض فرمایا ہے اور ابن عربیؒ نے اس کو عروج کی انتہا قرار دیا ہے، فقیر اس تجلی سے مشرف ہوا ہے۔[33]

یعنی شیخ ابن عربیؒ جس مقام سے آگے عدم المحض کے درجہ میں فرماتے ہیں شیخ مجددؒ اس درجہ پر تجلی ذاتی سے مشرف ہوئے ہیں۔ شیخ مجددؒ کے نزدیک وہ مقام جہاں سے آگے ابن عربی عدم المحض فرماتے ہیں، تجلی ذاتی برقی کا مقام ہے جو تجلی صفات اور تجلی ذاتی دائمی کے مابین تجلی برزخی ہے۔ شیخ مجددؒ اس مقام پر شیخ اکبرؒ پر نقد لگاتے ہوئے اپنے مشرب کو بیان کرتے ہیں کہ وہ مقام جس سے آگے جانے سے شیخ اکبرؒ نے ممانعت کی ہے اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ شیخ اس سے آگے گزرنے کو اپنے عدم میں کوشش کرنے سے تعبیر کرتے ہیں جبکہ ہمارے (شیخ مجدد کے) نزدیک ایسا ہرگز نہیں۔ اس مقام میں سیر بھی ممکن ہے اور بہتر یہ تھا کہ شیخ اکبرؒ یوں فرماتے کہ اس سے آگے خالص وجود اور نور محض ہے۔

شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اگر کوئی شخص تجلی ذاتی برقی سے آگے نہ گزرے اور شیون وصفاتِ ذاتیہ سے ماوراء ہو کر اصل الاصل تک نہ پہنچے تو اس نے کیا کام کیا اور کس لیے کیا؟ یعنی اُس کی یہاں تک پہنچنے کی سعی لاحاصل نظر آتی ہے اور مقصود تک نہ پہنچا تو اس سیر روحانی کا ثمر حاصل نہ کیا[34]۔

شیخ مجددؒ عدم المحض کے اعتبار سے نقد لگانے کے باوجود شیخ اکبر کے حوالے سے حسن ظن رکھتے ہوئے کہتے ہیں:

"لیکن حسن ظن تقاضای آں می کند کہ بہ فضل خداوندی آن بزرگوار از آن مقام ترقی فرموده باشد و حقیقت کار راویافته باشد حال بزرگاں را بہ میزان قال او نباید سنجید[35]۔"

یعنی حسن ظن اس بات کا متقاضی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس بزرگوار (شیخ اکبرؒ) نے اس مقام سے ترقی کر لی ہو گی اور حقیقت کار کو دریافت کر لیا ہو گا، لہٰذا ان کے حال کو ان کے قال کے میزان میں نہیں تولنا چاہیے۔ یہاں ایک اور بات قابل ذکر ہے کہ شیخ مجددؒ تجلیاتِ ذاتیہ کے حوالے سے تجلی ذاتی برقی کو اخص الاخواص صوفیاء کے لیے فی الحقیقت تجلی ذاتی سے تعبیر نہیں کرتے۔ آپؒ فرماتے ہیں کہ عام صوفیاء کے لیے تو تجلی برقی، ذاتی ہی کے زمرہ میں شامل ہے مگر وہ عارف جو فنائے اتم کا مرتبہ حاصل کر چکا ہے اُس کے لیے تجلی برقی شیون ذات میں کسی شأن کی تجلی ہے اور تجلی ذاتی درحقیقت تجلی ذاتی دائمی ہی ہے[36]۔

4. تجلی صوری و شہودی

تجلی صوری کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ دو مزید مجددی اصطلاحات کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ ان میں سے ایک شہود انفسی ہے اور دوسری اصطلاح شہود آفاقی ہے۔

شیخ مجددؒ کے نزدیک شہود انفسی سے مراد سالک کا اپنے اندر انوار و تجلیات کا ملاحظہ کرنا ہے یعنی متجلی لہ اپنے مطلوب حقیقی کی شہادت اپنے اندر ڈھونڈتا ہے اور شیخ مجددؒ کے نزدیک شہود انفسی حق الیقین کے مرتبہ میں داخل ہے۔

جبکہ شہود آفاقی سے مراد سالک کا سیر الی اللہ کے دوران کائنات کی مختلف اشیاء اور صورتوں میں حق تعالیٰ کی قدرتوں کا مشاہدہ کرنا ہے۔ کائنات کی مختلف اشیاء میں حق تعالیٰ کی قدرتوں کے آثار وانوار اور تجلیات کا مشاہدہ سیر آفاقی یا شہود آفاقی کے ضمن میں آتا ہے اور شہود آفاقی علم الیقین کے مرتبہ میں ہے۔ شیخ مجددؒ کے مطابق تجلی صوری خواہ کسی بھی قسم کی ہو سیر آفاقی میں داخل ہے اور علم الیقین کے مرتبہ میں ہے۔ لہٰذا شہود انفسی اور تجلی صوری میں فرق مرتبہ یقین کے ساتھ خاص ہے۔ تجلی صوری متجلیٰ لہ کو فنا کرنے والی نہیں اور اس تجلی میں سالک کا وجود باقی رہتا ہے[37]۔

تجلی صوری یا شہود آفاقی کی مثالوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کا شجر میں انوار دیکھنا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا سورج، چاند اور ستاروں میں تجلیات کا مشاہدہ کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

لیکن شیخ مجددؒ کے نزدیک شہود انفسی ہو یا شہود آفاقی دونوں غیر معتبر ہیں، کیونکہ یہ دونوں بالترتیب حق الیقین اور علم الیقین کے مراتب میں شامل ہیں، جبکہ حق تعالیٰ بے چون وبے کیف ہے، لہٰذا معتبر ترین درجہ عین الیقین کا ہی ہے، جس کا آغاز سیر الی اللہ میں عالم امر کے درجات سے ہوتا ہے اور عین الیقین کے مراتب تجلیات افعال وصفات کے بعد تجلیات ذاتیہ دائمہ تک جاتے ہیں۔ شیخ مجددؒ اس ضمن میں مبدا ؤ معاد میں رقمطراز ہیں:

"آن است کہ مشاہدہ در انفس نیز در رنگ مشاہدہ در آفاق معتبر نیست۔ آں مشاہدہ نہ مشاہدہ حقیقت است۔ حق سبحانہ وتعالیٰ بے چون و بے چگونہ است۔ در آئینہ چوں گنجائش ندارد چہ آئینہ آفاق وچہ آئینہ انفس[38]۔"

مشاہدۂ انفس مشاہدہ آفاقی کی طرح معتبر نہیں۔ اس لیے کہ وہ مشاہدہ، حقیقت حق کا مشاہدہ نہیں۔ حق تعالیٰ بے مثل اور بے کیف ہے۔ چوں کہ آئینہ میں گنجائش نہیں ہے خواہ وہ آفاق کا آئینہ ہو یا انفس کا آئینہ ہو۔

تجلی صوری یا شہود آفاقی اور شہود انفسی کی اصطلاحات شیخ مجددؒ نے درج ذیل آیت قرآنی سے اخذ کی ہیں:

سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ[39]

"عنقریب ہم انہیں اپنی نشانیاں آفاق اور خود ان کی ذاتوں میں دکھادیں گے یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہی حق ہے۔"

رؤیت باری تعالیٰ سے متعلق شیخ احمد سرہندیؒ کا نقطہ نظر

متجلیٰ لہ کی کیفیت اور رؤیت باری تعالیٰ کے متعلق شیخ مجددؒ کا نقطہ نظر ابن عربیؒ سے مختلف ہے۔ شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ اگر متجلّی لہ اپنی استعداد کے مطابق بمثل آئینہ اپنے آپ کو ہی دیکھتا ہے (جیسا کہ ابن عربیؒ کا نقطہ نظر ہے) تو ہمارے ہاں اس کو رؤیت تمثل اور رؤیت کیف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ مجددی اصطلاحات میں رؤیت تمثل اور رؤیت کیف رؤیت کے ذیل میں آنے والی اصطلاحات ہیں اور شیخ مجددؒ کے تفردات میں شامل ہیں۔ آپ کے نزدیک رؤیت تمثل اور رؤیت کیف رؤیت مخلوق ہے، رؤیت باری تعالیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ حق تعالیٰ بے مثل اور بے کیف ہے اور جو لوگ رؤیت تمثل کی صورت میں رؤیت باری تعالیٰ کے قائل ہیں ان پر اس بات سے بھی تعجب ہے کہ وہ تنزیہہ کو چھوڑ کر تشبیہ پر قانع ہیں۔ شیخ مجددؒ فرماتے ہیں کہ

میرا گمان ہے کہ ایسا اتحاد و عینیت والے قول کے سبب ہوا ہے۔ شیخ کے نزدیک اس دنیا میں رؤیت حق تعالی جائز ہے لیکن غیر واقع ہے، جبکہ آخرت میں بلا کیف حق ہے اور واقع ہے۔ آخرت میں تمثّل و مثال کے طور پر نہیں ہو گی[40]۔

موسیٰ علیہ السلام کی رؤیت باری تعالیٰ اور شیخ احمد سرہندیؒ

شیخ مجددؒ مرتبہ تنزیہہ میں امکان رؤیت کی نفی نہیں کرتے، لیکن ان کے نزدیک یہ اس دنیا میں ممکن و جائز ہونے کے باوجود غیر واقع ہے۔ اسی نقطہ نظر کی بناء پر شیخ مجددؒ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی رؤیت باری تعالی سے متعلق یہ رائے رکھتے ہیں کہ ان کو بھی اس دنیا میں مرتبہ تنزیہہ میں تقدیسی نہج پر رؤیت نصیب نہیں ہوئی اور دنیا میں رؤیت کا وقوع پذیر نہ ہونا اس بناء پر ہے کہ دنیا فانی اور حادث ہے، جبکہ فانی اس باقی کی رؤیت کے ظہور کی قابلیت نہیں رکھتا۔

شیخ مجددؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جو بھی اس دنیا میں رؤیت باری تعالی کے مرتبہ تنزیہہ و تقدیس میں واقع ہونے کی بات کرتا ہے وہ جھوٹا اور مفتری ہے، کیونکہ اگر ایسا ممکن ہوتا تو سیدنا موسیٰ علیہ السلام دوسروں کے مقابلے میں اس کے زیادہ حق دار تھے۔

"در دنیا رؤیت واقع نیست، ایں محل، لیاقت ظہور آن دولت ندارد و ہر کہ در دنیا بہ وقوع رؤیت قائل شہود، کذاب و مفتری است و غیر حق را حق دانستہ است ایں دولت در ایں نشا اگر می شد، حضرت کلیم اللہ علیہ السلام از دیگران بہ آن احق بود[41]۔"

یعنی جو کوئی اس دنیا میں رؤیت کے واقع ہونے کا قائل ہے وہ جھوٹا اور تہمت لگانے والا ہے اور اس نے حق تعالیٰ کے غیر کو حق جان لیا ہے، اگر اس دنیا میں یہ دولت میسر ہو سکتی تو سیدنا موسیٰ علیہ السلام اس کے زیادہ حق دار تھے۔

نبی کریم ﷺ کی رؤیت باری تعالیٰ اور شیخ احمد سرہندیؒ

نبی اکرم ﷺ کا شب معراج دیدار الٰہی کرنا یا نہ کرنا ایک اختلافی مسئلہ ہے، لیکن شیخ مجددؒ نے افراط و تفریط سے نکل کر معتدل رائے اختیار کی ہے۔ اس بات پر تو اجماع ہے کہ رؤیت باری تعالی اس دنیا میں وقوع پذیر نہیں ہو گی۔ اب بعض علماء امت نے اسی اجماع کی بناء پر اور اقوال سیدہ عائشہؓ و دیگر صحابہؓ کے ضمن میں شب معراج نبی اکرم ﷺ کا رؤیت باری تعالی سے مشرف ہونے سے انکار کیا ہے۔ ان میں امام غزالیؒ اور شیخ اکبر ابن عربیؒ بھی شامل ہیں۔ لیکن حضرت مجددؒ فرماتے ہیں کہ شب معراج نبی اکرم ﷺ کو رؤیت باری تعالی اس دنیا میں واقع نہیں ہوئی، بلکہ آخرت میں واقع ہوئی ہے۔ چنانچہ آپ رقمطراز ہیں:

"رؤیت آں سرور ﷺ درشب معراج در دنیا واقع نشدہ است، بلکہ درآخرت واقع شدہ زیرا کہ آن سرور علیہ السلام درآن شب، چوں از دائرہ مکاں و زمان بیرون جست واز تنگیٔ مکان برآمد ازل و ابد را آن واحد یافت، بدایت و نہایت را دریک نقطہ متحددید اہل بہشت را کہ بعد از چندین ہزار سال بہ بہشت خواہند رفت، در بہشت دید[42]۔"

"شب معراج آنحضرت ﷺ کو رؤیت اس دنیا میں واقع نہیں ہوئی، کیونکہ آپ ﷺ اس رات جب مکان و زمان کے دائرے سے باہر پہنچ گئے اور تنگیٔ مکان سے نکل گئے تو ازل و ابد کو آن واحد پایا اور بدایت و نہایت کو ایک نقطہ میں متحد

دیکھا۔ اصل بہشت کو جو ہزار سال بعد بہشت میں جائیں گے دیکھ لیا۔ پس اس طرح جو رؤیت اس مقام میں قائم ہوئی وہ آخرت ہی کی رؤیت تھی اور آخرت کی رؤیت دنیا میں رؤیت کے عدم وقوع پر اجماع کے منافی نہیں۔"

ایک اور مقام پر نماز کی اہمیت پر بات کرتے ہوئے شیخ مجدد فرماتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کو دولتِ رؤیت شب معراج بہشت میں میسر ہوئی اور دنیا میں نزول فرمانے کے بعد آپ ﷺ کو یہ دولت نماز میں میسر ہوئی۔[43]

یوں حضرت مجددؒ نے تجلیات الٰہیہ کے ابواب میں سے رؤیت باری تعالی کے باب میں ایک بہت بڑا اشکال واضح کر دیا۔ آپؒ کا مختار اور راجح قول افراط و تفریط کی بجائے اعتدال پر مبنی ہے۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ رؤیت باری تعالی اس دنیا میں اور آخرت میں ممکن ہی نہیں جیسا کہ معتزلہ و دیگر کا نقطہ نظر ہے تو یہ بہشت میں مومنین کے دیدار الٰہی پر اجماع کے منافی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ رؤیت باری تعالی اس دنیا میں بھی ممکن ہے تو ایسا کہنا بھی اجماع امت کے منافی ہے۔ لہٰذا اصح قول یہی ہے جو حضرت مجددؒ کا مختار قول ہے کہ اس دنیا میں رؤیت باری تعالی وقوع پذیر نہیں ہو گی، البتہ تنگی مکان و زمان کی قید سے نکل کر رؤیت باری تعالی ممکن ہے، جس کی واحد مثال شب معراج آنحضور ﷺ کا دیدار الٰہی سے مشرف ہونا ہے۔

آخرت میں رؤیت باری تعالی

فلاسفہ، معتزلہ و دیگر کا نقطہ نظر یہ ہے کہ رؤیت اُخروی بلا شیون واعتبارات وقوع پذیر نہیں ہو گی۔ ابن عربیؒ بھی اسی نقطہ نظر کے حامل نظر آتے ہیں، کیونکہ آپ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ آخرت میں رؤیت اس طرح سے ہو گی کہ اللہ تعالی کی عظمت و کبریائی کے حجابات نہیں اٹھیں گے اور رؤیت باری تعالی انہیں حجابات کے ساتھ نصیب ہو گی۔ لیکن شیخ مجددؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اُخروی رؤیت باری تعالی بلا کیف و تمثیل اور بلا چون ہو گی، جس میں شیون واعتبارات اور حجابات کا لحاظ نہیں ہو گا اور بہشت میں مومنین کو یہ استعداد حاصل ہو گی کہ وہ بلا کیف رؤیت باری تعالی کر سکیں۔

شیخ مجددؒ منکرین رؤیت پر اظہار تعجب فرماتے ہیں کہ جو رؤیت باری تعالی کا آخرت میں بھی انکار کرتے ہیں وہ کس طرح اس دولت سے بہرہ مند ہو سکیں گے، کیونکہ انکار کرنے والے کے نصیب میں محرومی ہوتی ہے اور یہ کیسے ممکن ہے کہ بندہ مومن بہشت میں بھی ہو اور دیدار نہ کرے[44]۔

بہشت میں نظارۂ رؤیت خداوندی کے متعلق شیخ مجددؒ کا نقطہ نظر درج ذیل آیت قرآنی کے ضمن میں ہے:

وُجُوْهٌ يَّوْمَىِٕذٍ نَّاضِرَةٌ ۙ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ[45]

"بہت سے چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اور (بلا حجاب) اپنے رب (کے حسن و جمال) کو تک رہے ہوں گے۔"

اسی موضوع پر آپ ﷺ کے ارشادات بھی منقول ہیں۔ چنانچہ امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ الجامع الصحیح میں نقل فرماتے ہیں:

عن جابر قال: كنا جُلوساً عند النبى اذ نظر الى القمر ليلة البدر قال: انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لاتضامون فى رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب

الشمس فافعلوا[46]

"جابرؓ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں بیٹھے تھے کہ آپ ﷺ نے چاند کی طرف دیکھا، چودھویں رات کا چاند تھا اور فرمایا کہ تم اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح اس چاند کو دیکھ رہے ہو اور اس کے دیکھنے میں تمہیں کوئی چیز مانع نہ ہو گی۔ پس اگر تمہیں اس کی طاقت ہو کہ سورج طلوع ہونے سے پہلے اور غروب ہونے کے بعد کی نمازوں میں سستی نہ کرو تو ایسا کر لو۔"

شیخ مجددؒ وضاحت کرتے ہیں کہ بندہ ضعیف اور حادث ہونے کے باوجود واجب تعالیٰ کا دیدار اس طرح سے کر پائے گا کہ اللہ تعالیٰ بروز قیامت بندوں کو بشری کدورتوں سے نجات دے گا اور مجرد ارواح وانوار کو دیدار الٰہی نصیب ہو گی۔ اس ضمن میں تغیر و تبدل کے احکام بندوں پر ہی لاگو ہوں گے، جبکہ حق تعالیٰ پر تغیر و تبدل جاری نہیں ہو گا، لہٰذا متغیر و متبدل شکلوں اور صورتوں کی بجائے بلا کیف و بلا چوں باری تعالیٰ کی رؤیت نصیب ہو گی اور شب معراج نبی اکرم ﷺ کا دیدار الٰہی سے بہرہ مند ہونا بھی اسی صورت میں تھا[47]۔

خلاصۂ بحث

شیخ مجددؒ کے مطابق تجلیات کمالات ولایت کے ساتھ مربوط ہیں اور تجلی سے مراد کسی شئے کا کھلنا اور واضح ہونا ہے اور اس کی انتہاء وہاں ہے جہاں تک حق تعالیٰ بندہ مومن کو مشاہدہ کرائے۔ تجلی کو حق تعالیٰ کی نسبت سے شان الٰہی اور بندہ مومن کی نسبت سے حال کہتے ہیں اور تجلیات کا ورود انسان کے استعداد کے مطابق ہوتا ہے۔ تجلیات میں تکرار نہیں۔ تجلیات افعال وصفات کا تعلق ولایت صغریٰ یا ولایت عامہ یا ولایت ظلی سے ہے۔ تجلیات افعال وصفات سے مراد یہ ہے کہ انسان بندگان خدا کے افعال وصفات کو حق تعالیٰ کے افعال وصفات کے ظلال جانے اور ان افعال وصفات کو اللہ تعالیٰ کے افعال وصفات کے ساتھ مابہ القوام کے درجہ میں جانے۔ تجلیات افعال وصفات کا کمال اور نقطہ عروج یہ ہے کہ انسان کے سامنے بندگانِ خدا کے افعال وصفات پوشیدہ ہو جائیں اور اس کو کلمہ اُنا کی بے ثباتی پر یقین ہو جائے۔ تجلیات افعال وصفات کا درجہ کمال دراصل بندہ مومن کے لیے مقامِ فناء کی حیثیت رکھتا ہے۔ تجلی ذاتی سے مراد تمام شیون واعتبارات اور حجابات کے بغیر حق تعالیٰ کی تجلیات کا مشاہدہ کرنا ہے۔ تجلی ذاتی کی دو اقسام ہیں۔ تجلی ذاتی برقی سے مراد مانند برق حجابات کا رفع ہونا ہے اور تجلی ذاتی برقی کا حصول دراصل ولایت صغری وظلی کا کمال وانتہاء ہے۔ تجلی ذاتی برقی کے حصول میں غیبت کا غلبہ رہتا ہے۔ کیونکہ حجابات کا رفع کم وقت کے لیے ہوتا ہے اور حضور ذاتی کم وقت کے لیے نصیب ہوتا ہے۔ تجلی ذاتی دائمی سے مراد وہ تجلی ہے جس میں رفع حجابات برق کی مانند نہیں رہتا اور بندہ مومن کو اس کیفیت میں وصل عُریانی نصیب ہوتا ہے۔ جس مقام سے آگے ابن عربیؒ کے نزدیک عدم المحض ہے وہ مقام شیخ مجددؒ کے نزدیک تجلی ذاتی برقی کے حصول کے ساتھ منسلک

ہے اور شیخ مجددؒ اس مقام سے آگے تجلی ذاتی ودائمی کے ساتھ مربوط مقام کا حال بیان کرتے ہیں اور ابن عربیؒ کے عدم المحض والے مقام کو وجود محض یا نور محض کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں۔ تجلی صوری وشہودی کا تعلق سیر انفسی اور سیر آفاقی کے ساتھ ہے۔ سیر آفاقی علم الیقین کے درجے میں ہے اور سیر انفسی حق الیقین کے درجے میں ہے۔ شیخ مجددؒ اس دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ کو جائز مگر غیر وقوع پذیر تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر اس دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ وقوع پذیر ہوتی تو سیدنا موسیٰ علیہ السلام اس کے متحمل ہونے کے زیادہ حق دار تھے۔ شیخ مجددؒ کے نزدیک رؤیت باری تعالیٰ آخرت میں بے تمثل وبے کیف ہو گی جس میں شیون واعتبارات اور حجابات کو کوئی دخل نہ ہو گا۔ شب معراج نبی اکرم ﷺ کا دیدار الٰہی سے مشرف ہونا اس دنیا میں فی الحقیقت نہیں تھا بلکہ آخرت میں دیدار الٰہی کی مانند تھا۔ آخرت میں رؤیت باری تعالیٰ کی کیفیت پر سکوت بہتر ہے مگر اتنا ضرور ہے کہ انسانوں سے بشری کدورتیں ختم کر کے بہشت میں یہ استعداد عطاء کی جائے گی کہ بلاچوں، بے کیف اور بلا تمثل رؤیت باری تعالیٰ کے متحمل ہو سکیں۔

حواشی وحوالہ جات

1 سورۃ الاعراف 7: 143

2 سورۃ الاعراف 7: 187

3 سورہ الشمس 91: 3

4 سورۃ الحشر 59: 3

5 راغب اصفہانی، ابو القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن (دمشق: دار القلم، الدار الشامیۃ، 1412ھ) 1: 200

6 الرازی، ابو الحسین، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغۃ (بیروت: دار الفکر، 1399ھ) 1: 468

7 افریقی، ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب (بیروت: دار صادر، 1414ھ) 14: 150

احادیث رسول ﷺ: کعب بن مالک والی حدیث کا حوالہ یہ ہے (ابن اثیر الجزری المبارک بن محمد الشیبانی، النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر (بیروت: المکتبۃ العلمیہ، 1399ھ) 1: 290

ابن عمر والی حدیث کا حوالہ یہ ہے۔ (النہایۃ فی غریب الحدیث والاثر 1: 291)

8 نکری، القاضی عبد النبی بن عبد الرسول، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 1421ھ) 1: 187

9 طوسی، شیخ ابو بکر سراج، اللمع فی التصوف (بیروت: دار الکتب العلمیہ (س۔ن) ص: 439

10 ابو القاسم القشیری عبد الکریم بن ھوازن، رسالۃ عبارات الصوفیہ ومعانیہا (بیروت: دار الکتب العلمیہ (س۔ن) ص: 53

11 شیخ ابو بکر الکلاباذی، التعرف لمذہب اہل التصوف (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2000ء) ص: 91

12 العراقی، فخر الدین بن شہریار، اللمعات العادلیہ فی برزخ النبویۃ (عراق: دار المخطوطات العراقیہ، 1988ء) ص:11

13 سرہندی، شیخ احمد , مکتوباتِ امام ربانی، دفتر اول (کراچی: ادارۂ مجددیہ، 1996ء) مکتوب نمبر 221

14 سورۃ الرحمٰن 55: 29

15 سرہندی، شیخ احمد، مبدا ؤ معاد، (کراچی: ادارۂ مجددیہ، 1984ء) منہا نمبر 7

16 مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر 75

17 نفس مصدر، دفتر اول، مکتوب نمبر 196

18 مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر 3

19 سورۃ ق 50: 16

20 مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر 58

21 نفس مصدر، دفتر سوم، مکتوب نمبر 75

22 مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر 75

23 نفس مصدر دفتر اول، مکتوب نمبر 58

24 الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر (قاہرہ: مکتبہ ابن تیمیہ، 1994ء) حدیث (5802)

25 البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح (بیروت: داراحیاء التراث، 1422ھ) کتاب الرقاق، باب التواضع، حدیث (6502)

26 مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر 3

27 نفس مصدر دفتر سوم، مکتوب نمبر 75

28 مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر 21

29 نفس مصدر دفتر دوم، مکتوب نمبر 3

30 ترمذی، محمد بن عیسیٰ، السنن (بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1412ھ) کتاب الزهد، باب ما جاء أن المرء مع من احب، حدیث (2385)

31 مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر 24

32 نفس مصدر، دفتر اول، مکتوب نمبر 27

33 مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر 31

34 نفس مصدر، دفتر سوم، مکتوب نمبر 75

35 نفس مصدر

36 مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر 75

37 نفس مصدر، دفتر اول، مکتوب نمبر 30

38 مبدا ؤ معاد، منہا نمبر 9

39 سورۃ حم السجدہ 41: 53

40 مکتوبات امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب نمبر 74

41 نفس مصدر، دفتر سوم، مکتوب نمبر 17

42 مکتوبات امام ربانی، دفتر اول، مکتوب نمبر 283

43 نفس مصدر دفتر اول، مکتوب نمبر 261

44 مکتوبات امام ربانی، دفتر دوم، مکتوب نمبر 67

45 سورۃ القیامۃ 75: 22- 23

46 صحیح البخاری، کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی وجوہ یومئذ ناضرہ، حدیث (7434)

47 مجددی، محمد سعید احمد، سعادت العباد شرح مبداؤ معاد (گوجرانوالہ: تنظیم الاسلامی پبلی کیشنز، 2004ء) ص: 171