Faith and Discovery
July – December 2025 Vol:3, Issue:2
ISSN(p): 3007-0643
ISSN(e): 3007-0651

عالم خیال بطور منبع ادراک
صوفی غلام رسول کی تعلیمات کی روشنی میں ایک مطالعہ

The Imaginal Realm as a Source of Perception: A Study in the Light of the Teachings of Sufi Ghulam Rasul

خواجہ اللہ رکھا سیاف
chmsin03@gmail.com

ABSTRACT: This article examines the Sufi concept of ʿAlim al-Khayal (the imaginal world) as a foundational source of human perception and a decisive means for attaining higher stages of divine gnosis (maʿrifah). Departing from approaches that privilege external senses or purely rational argumentation, the study argues that Sufi epistemology locates the center of human understanding within inner, imaginal perception. Drawing primarily on Shisha-e-Taliban-e-Haqq by Sufi Ghulam Rasul, the article demonstrates that human experiences of joy and sorrow, certainty and anxiety, guidance and misguidance arise not from objective external reality but from internally constructed imaginal forms. Through illustrative examples, the study shows how the same external reality produces radically different emotional and cognitive outcomes depending on the imaginal configuration of the perceiving subject. The article further explores how neglect of the disciplined training of the imaginal faculty—through heedlessness, excessive worldliness, uncontrolled desire, and distorted social attachments—leads to spiritual

decline and epistemic confusion. In contrast, practices such as presence of heart in prayer, righteous companionship, ethical restraint, and sustained spiritual struggle (mujahadah) refine the imaginal faculty and reorient it toward truth. The paper concludes that in Sufi thought the imaginal realm is neither illusory nor secondary but constitutes the very architecture of human consciousness. Mastery and purification of the imaginal faculty enable the seeker to transcend illusion, reconcile inner perception with divine reality, and advance toward higher levels of maʿrifah.

KEYWORDS: ʿIlm al-Khayal (Knowledge of the Imaginal), Sufi Epistemology, Inner Perception, Imaginal Realm, Maʿrifah (Divine Gnosis), Spiritual Discipline (Mujahadah), Sufi Ghulam Rasul

تصوف کی روایت میں معرفتِ الٰہی کی اعلیٰ منازل محض خارجی حواس یا عقلی استدلال سے حاصل نہیں ہوتیں، بلکہ اس کا بنیادی انحصار انسان کے باطنی ادراک پر ہوتا ہے جسے صوفیانہ اصطلاح میں علمُ الخیال کہا جاتا ہے۔ علمُ الخیال وہ داخلی قوت ہے جس کے ذریعے انسان نہ صرف ظاہری حقائق کو معنی دیتا ہے بلکہ حقیقتِ وجود کو بھی اپنے باطنی تناظر میں تشکیل دیتا ہے۔ صوفی غلام رسول علیہ رحمۃ نے اپنی عارفانہ تصنیف "شیشہ طالبان حق" میں اس اصول کی توضیح کی ہے کہ انسان کے رنج وراحت، یقین واضطراب، اور فہمِ حقیقت کا مرکز خارجی دنیا نہیں بلکہ اس کی خیالی وباطنی تشکیل ہے۔

عالمِ خیال کا وجود: ایک فکری اشکال اور اس کا جواب

عام طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ عالمِ خیال ظاہری آنکھ سے دکھائی نہیں دیتا، اس لیے اس کے وجود پر کس طرح اعتماد کیا جائے؟ اس اشکال کے جواب میں تصوف ایک نہایت بامعنی مثال پیش کرتا ہے، جو انسانی تعلقات اور ادراک کی ساخت کو واضح کرتی ہے۔ فرض کیجیے کہ ایک عورت اپنے قدرتی وجود کے ساتھ معاشرے میں موجود ہے۔ یہی ایک وجود مختلف افراد کے سامنے مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ والدین کے سامنے وہ بیٹی ہے، شوہر کے لیے زوجہ، بھائی کے لیے ہمشیرہ، بیٹے کے لیے ماں اور ماموں کے لیے بھانجی۔ اگرچہ عورت کا قدرتی وجود ایک ہی ہے، لیکن ہر رشتہ اسے ایک الگ زاویۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ ہر نظر کے ساتھ محبت، تعلق اور احساس کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ یوں ایک ہی وجود متعدد خیالی صورتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۰)۔

یہ مثال واضح کرتی ہے کہ انسان جس وجود سے تعامل کرتا ہے وہ محض خارجی یا طبعی وجود نہیں بلکہ اس کا خیالی و مفروضہ وجود ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی شخص سے مختلف افراد کو مختلف نوعیت کی رنج و راحت حاصل ہوتی ہے۔ اس مفروضہ و خیالی وجود کو صوفیانہ اصطلاح میں خیالی مخلوق کہا جا سکتا ہے، جو اگرچہ طبعی حواس سے ماورا ہے، لیکن انسانی تجربے میں نہایت مؤثر اور حقیقی حیثیت رکھتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۰)۔

الفتوحات المکیۃ میں "عینُ الخیال" اور "عینُ الحس" کے فرق کے ضمن میں ملتا ہے، جہاں شیخِ اکبر فرماتے ہیں کہ آدمی بہت سی چیزیں حقیقت کے خلاف حس سے نہیں بلکہ خیال کی آنکھ سے دیکھتا ہے (یہاں تک کہ بیداری میں بھی)، اور اسی "التباسِ خیال بالحس" سے غلط تعامل / فہم پیدا ہوتا ہے۔ شیخِ اکبر فرماتے ہیں:

وَمَا تَرَاهُ إِلَّا بِعَيْنِ الْخَيَالِ لاَ بِعَيْنِ الْحَسِّ ...... وَكما ترى اللبن في الخيال فشربته ولم يكن ذلك اللبن سوى عين العلم...
وَكُلُّ مَا تَرَاهُ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ مَا تَرَاهُ إِلَّا بِعَيْنِ الْخَيَالِ لاَ بِعَيْنِ الْحَسِّ ......فلو رأيته بعين الحس لكان كذبا لأنك رأيت الأمر على خلاف ما هو عليه... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۳، ص۴۹۱)

ترجمہ: اور تم جو کچھ دیکھتے ہو، وہ درحقیقت حس کی آنکھ سے نہیں بلکہ خیال کی آنکھ سے دیکھتے ہو۔ (جیسے تم خیال میں دودھ دیکھتے ہو اور اسے پی لیتے ہو، حالانکہ وہ دودھ دراصل علم ہی کی ایک صورت ہوتا ہے۔)

اور ہر وہ چیز جسے تم اس کی حقیقی حالت کے خلاف دیکھتے ہو، تم اسے حس کی آنکھ سے نہیں بلکہ خیال کی آنکھ سے دیکھتے ہو۔ (کیونکہ اگر تم اسے حس کی آنکھ سے دیکھتے تو وہ جھوٹ ہوتا، اس لیے کہ تم نے اس شے کو اس کے اصل حال کے برخلاف دیکھا ہے۔)

یہاں ابن عربیؒ یہ بنیادی نکتہ بیان فرماتے ہیں کہ انسانی ادراک کا ایک بڑا حصہ عالمِ خیال کے ذریعے وقوع پذیر ہوتا ہے، نہ کہ محض ظاہری حواس کے ذریعے۔ آدمی کا "دیکھنا / ادراک" کئی مواقع پر عینِ حس نہیں بلکہ عینِ خیال کے ذریعے ہوتا ہے، اور جو شے "اپنی حقیقت میں جیسی ہے" اس کے خلاف جو کچھ نظر آئے، وہ دراصل خیال کے دائرے میں نظر آتا ہے — یہی وہ بنیاد ہے جس پر "تعامل" بھی اکثر خیالی / متخیل صورت کے ساتھ واقع ہوتا ہے، محض خارج کے ساتھ نہیں۔

رنج وراحت کا سرچشمہ: حقیقت یا خیال؟

اسی اصول کو مزید واضح کرنے کے لیے عورت اور اس کے شوہر کی مثال دی جاتی ہے۔ اگر عورت کی محبت کسی اور شخص سے قائم ہو جائے تو عورت اور اس کا دوست خوشی محسوس کرتے ہیں، لیکن شوہر شدید رنج میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ یہاں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ عورت کا قدرتی وجود اپنی جگہ موجود رہتا ہے، مگر شوہر کے ذہن میں موجود خیالی عورت اس کے موافق نہیں رہتی۔ چنانچہ اس کا رنج دراصل خارجی حقیقت سے نہیں بلکہ اپنی خیالی تشکیل سے پیدا ہوتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۱)۔ یہ نکتہ تصوف کے ایک بنیادی اصول کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ انسانی دکھ، خوشی، حسرت اور اطمینان کا اصل منبع خارجی اشیاء نہیں بلکہ وہ خیالی تصورات ہیں جو انسان اپنے باطن میں قائم کرتا ہے۔ یوں انسان حقیقت کے بجائے اپنی خیالی مخلوق کے ساتھ جیتا ہے۔

شیخ اکبر نے انسانی دکھ / خوشی کا اصل مدار خارجی اشیاء نہیں بلکہ باطن میں قائم ہونے والے تصورات / ادراک پر ہونا فتوحاتِ مکّیہ میں "مقامِ حزن" کے بیان میں واضح کیا ہے، جہاں ابنِ عربیؒ حزن کو "فائت" (جس چیز کو آدمی فوت شدہ / کھویا ہوا سمجھتا ہے) کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں اور ساتھ یہ اصول دیتے ہیں کہ حزن کو زائل کرنے والی چیز علم / معرفت ہے — یعنی کیفیتِ نفس کا سرچشمہ محض خارجی واقعہ نہیں، بلکہ اس کی باطنی دلالت اور علمی / ادراکی صورت ہے۔ شیخ اکبر فرماتے ہیں:

> وَما يَزيلُ الحُزنَ إلّا العِلمُ خاصَّة... فالحُزنُ مِثلُ العِلمِ سواء...
>
> (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۸۳)
>
> ترجمہ: اور غم کو دور کرنے والی کوئی چیز خصوصاً علم کے سوا نہیں؛... پس غم کی نوعیت بھی علم ہی کی مانند ہے... (یعنی دونوں کا تعلق ادراک اور شعور سے ہے)۔

فَمَا	تَرى	مِن	فائِتٍ
قَد	فاتَ	فالحُزنُ	سُدى
الحُزنُ		حُكمٌ	واقِعٌ
لِفائِت		وما	عدا

(ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۸۳)

ترجمہ: پس جو چیز تمہیں کھوئی ہوئی نظر آتی ہے، اس پر غم کرنا بے سود ہے؛ غم دراصل ایک حکم (فیصلہ / کیفیت) ہے جو انسان اپنے ادراک میں کسی شے کے فوت ہو جانے پر قائم کرتا ہے۔

یہ ترجمہ اس نکتے کو واضح کرتا ہے کہ ابنِ عربیؒ کے نزدیک حزن کوئی خارجی حقیقت نہیں بلکہ باطنی ادراک کا نتیجہ ہے، اور اسے زائل کرنے کا راستہ علم و معرفت ہے۔

یہاں ابنِ عربیؒ پہلے "مقام الحزن" کی توضیح کرتے ہیں، پھر واضح کرتے ہیں کہ حزن "فائت" پر ہوتا ہے (یعنی جسے آدمی اپنے ادراک میں کھویا ہوا قرار دیتا ہے)؛ حزن کو ختم کرنے والی چیز "علم" ہے؛ اور حزن کی نوعیت / قدر (جیسے علم کی) "متعلَّق" کے مطابق کم و بیش ہوتی ہے۔

گویا ابنِ عربیؒ کے نزدیک حزن ایک 'حکم' ہے جو انسان کے ادراک میں 'فائت' کے قائم ہونے سے پیدا ہوتا ہے، اور اسے زائل کرنے والی شے علم / معرفت ہے؛ اس سے واضح ہوتا ہے کہ رنج و راحت کی جڑ خارجی شے نہیں بلکہ باطن میں اس کی ادراکی تشکیل (تصورِ فائت / علمی معنی) ہے۔ (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۸۳)۔

مثالِ ثانی: عالمُ الخیال اور نفسیاتی حقیقت

عالمُ الخیال کی اس تاثیر کو دوسری مثال سے مزید واضح کیا گیا ہے۔ دو سوداگروں کے بیٹے تجارت کی غرض سے یورپ جاتے ہیں۔ ایک بیٹا بیماری سے فوت ہو جاتا ہے اور دوسرا کثیر دولت کما لیتا ہے۔ واپسی پر ایک دوست غلط فہمی سے دونوں سوداگروں کو ایک دوسرے کے

بیٹوں کے حالات الٹ کر سنا دیتا ہے۔ نتیجتاً جس سوداگر کا بیٹا حقیقت میں مر چکا ہوتا ہے، وہ خوشی میں مبتلا ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے ذہن میں موجود خیالی بیٹا زندہ اور کامیاب ہے۔ اس کے برعکس، جس کا بیٹا حقیقت میں زندہ اور مالدار ہوتا ہے، وہ رنج و ماتم میں ڈوبا ہوتا ہے کیونکہ اس کے ذہن میں موجود خیالی بیٹا مر چکا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۱)۔

یہ مثال نہایت صراحت کے ساتھ ثابت کرتی ہے کہ انسان کا رنج و راحت خارجی حقیقت کے تابع نہیں بلکہ اس کی باطنی و خیالی صورت گری کا نتیجہ ہوتا ہے۔(غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۱)۔

یہ تصور کہ انسان کا محسوسات بشمول رنج وراحت کا مشاہدہ محض حسی آنکھ کے مشاہدے کے تابع نہیں بلکہ خیال کی باطنی و خیالی صورت گری کا نتیجہ ہوتا ہے کی وضاحت شیخ اکبر کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے:

ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومن الناس من يدركه بعين الخيال وأعني في حال اليقظة وأما في النوم فبعين الخيال قطعا فإذا أراد الإنسان أن يفرق في حال يقظته حيث كان في الدنيا أو يوم القيامة فلينظر إلى المتخيل وليقيده بنظره فإن اختلفت عليه أكوان المنظور إليه لاختلافه في التكوينات وهو لا ينكر أنه ذلك بعينه ولا يقيده النظر عن اختلاف التكوينات فيه كالناظر إلى الحرباء في اختلاف الألوان عليها فذلك عين الخيال بلا شك ما هو عين الحس فأدركت الخيال بعين الخيال لا بعين الحس وقليل من يتفطن إلى هذا ممن يدعي كشف الأرواح النارية والنورية إذا تمثلت لعينه صورا مدركة لا يدري بما أدركها هل بعين الخيال أو بعين الحس وكلاهما أعني الإدراكين بحاسة العين فإنها تعطي الإدراك بعين الخيال وبعين الحس وهو علم دقيق أعني العلم بالفصل بين العينين وبين حاسة العين وعين الحس وإذا أدركت العين المتخيل ولم تغفل عنه ورأته لا تختلف عليه التكوينات ولا

رأته في مواضع مختلفات معاً في حال واحدة والذات واحدة لا يشك فيها ولا انتقلت ولا تحولت في أكوان مختلفة فتعلم أنها محسوسة لا متخيلة وأنه أدركها بعين الحس لا بعين الخيال ومن هنا يعرف إدراك الإنسان في المنام ربه تعالى وهو منزه عن الصورة والمثال وضبط الإدراك إياه وتقييده ومن هنا تعرف۔ (ابن عربی،۱۹۹۸،ج۱،ص۳۸۱)

ترجمہ: لوگوں میں سے بعض ایسے ہیں جو اس متخیَّل کو حِس کی آنکھ سے ادراک کرتے ہیں، اور بعض ایسے ہیں جو اسے خیال کی آنکھ سے پہچانتے ہیں—اور میری مراد یہ ہے کہ بیداری کی حالت میں۔ رہا خواب، تو اس میں تو یقینی طور پر خیال ہی کی آنکھ سے ادراک ہوتا ہے۔

پس اگر انسان یہ چاہے کہ بیداری کی حالت میں—خواہ وہ دنیا میں ہو یا قیامت کے دن—فرق کر سکے، تو اسے چاہیے کہ متخیَّل کی طرف دیکھے اور اپنے دیکھنے کے ذریعے اسے مقید کرے۔ اگر اسے منظورِ نظر چیز کے احوال میں اختلاف نظر آئے، اس کے تکوینی تغیرات کی بنا پر، اور وہ اس بات کا انکار نہ کرے کہ وہی چیز بعینہٖ ہے، اور نظر اسے ان تکوینی اختلافات کے باوجود مقید نہ کر سکے—جیسے کوئی شخص گرگٹ (حرباء) کو دیکھے جس پر مختلف رنگ ظاہر ہوتے رہتے ہیں—تو یہ بلا شک وشبہ عینِ خیال ہے، نہ کہ عینِ حِس۔ پس تم نے خیال کو خیال ہی کی آنکھ سے ادراک کیا، حِس کی آنکھ سے نہیں۔

اور بہت کم لوگ اس نکتے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، ان لوگوں میں سے جو آتشیں اور نوری ارواح کے کشف کا دعویٰ کرتے ہیں؛ جب وہ ان کی آنکھ کے سامنے قابلِ ادراک صورتوں میں متمثل ہوتی ہیں تو وہ نہیں جانتے کہ انہوں نے انہیں کس کے ذریعے ادراک کیا—خیال کی آنکھ سے یا حِس

کی آنکھ سے۔ حالانکہ دونوں ادراک —یعنی دونوں طرح کے ادراک— آنکھ ہی کی حس کے ذریعے ہوتے ہیں؛ کیونکہ آنکھ، خیال کی آنکھ سے بھی ادراک عطا کرتی ہے اور حِس کی آنکھ سے بھی۔ یہ نہایت دقیق علم ہے— میری مراد دو آنکھوں کے درمیان فرق کے علم سے ہے: آنکھ (بصارت کی حس)، عینِ خیال اور عینِ حِس کے درمیان امتیاز۔

اور جب آنکھ متخیَّل کو ادراک کرے، اس سے غافل نہ ہو، اور اسے اس حال میں دیکھے کہ اس پر تکوینی اختلافات واقع نہ ہوں، اور نہ ہی وہ اسے ایک ہی حالت میں مختلف مقامات پر بیک وقت دیکھے، جبکہ ذات ایک ہی ہو، جس میں کوئی شک نہ ہو، اور وہ نہ منتقل ہوئی ہو نہ مختلف احوال میں تبدیل ہوئی ہو—تو انسان جان لے کہ وہ چیز محسوس (محسوسہ) ہے، متخیَّل نہیں، اور یہ کہ اس نے اسے خیال کی آنکھ سے نہیں بلکہ حِس کی آنکھ سے ادراک کیا ہے۔

اور اسی سے یہ بات جانی جاتی ہے کہ انسان خواب میں اپنے رب تعالیٰ کا ادراک کیسے کرتا ہے—حالانکہ وہ صورت اور مثال سے منزہ ہے—اور اس کے ادراک کو کس طرح مضبوط اور مقید کیا جاتا ہے۔ اور اسی سے تم پہچانتے ہو...

یعنی انسانی شعور میں بہت سے تجربات ظاہری حواس کے بجائے عالمِ خیال کے ذریعے حقیقت کا درجہ اختیار کرتے ہیں، اور یہی فرق معرفت کی منازل میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ ابنِ عربیؒ یہاں جسے عِلْمٌ دَقِیق کہتے ہیں، اس کا ادراک ہمیشہ حواسِ ظاہرہ سے نہیں ہوتا بعض صورتیں بیداری میں بھی خیالی ادراک کے ذریعے سامنے آتی ہیں اور عین الحس اور عین الخیال میں فرق کرنا معرفت کی ایک اعلیٰ شرط ہے۔

قدرتی مخلوق اپنی جگہ موجود رہتی ہے، مگر انسانی شعور اس سے براہِ راست نہیں بلکہ خیال کے پردے کے ذریعے رابطہ قائم کرتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، صفحہ ۱۰۱)۔

اس حقیقت کہ انسان براہِ راست خارجی حقیقت نہیں بلکہ "خیال" کے پردے سے ادراک کرتا ہے کو مولانا روم نے مثنوی میں "خیال" کو حجاب / سراپردہ اور ادراک کی میڈیم قرار دینے کے مضمون کے تحت بیان کیا ہے۔ مثنوی معنوی، دفتر پنجم کے بیت ۳۶۷ – ۳۶۸ میں مولانا "خیال" کو صراحتاً سراپردۂ جمال کے گرد لپٹی ہوئی غیرت / حفاظت کے طور پر لاتے ہیں —یعنی طالب کی نگاہ حقیقت تک براہِ راست نہیں پہنچتی، درمیان میں خیال کی تہہ / پردہ آ جاتا ہے:

دور باشِ غیرتت آمد خیال
گرد بر گرد سراپردۂ جمال
بستہ ھر جوینده را کہ راہ نیست
ھر خیالش پیش می آید بیست
(رومی، ۲۰۰۴، ص ۱۰۲۷)

ترجمہ: خیال تیری غیرت کی طرف سے ایک روک بن کر آ کھڑا ہوا ہے، اور حسن کے سراپردے کے گرد چاروں طرف سے گھوم رہا ہے۔
ہر وہ تلاش کرنے والا جسے راستہ معلوم نہیں، اس پر بندش عائد ہو جاتی ہے،
اور اس کے سامنے ہر خیال ایک رکاوٹ بن کر آ جاتا ہے۔

یعنی خیال اگرچہ ادراک کا وسیلہ ہے، مگر جب اس کی تربیت نہ ہو تو یہی خیال حجاب بن کر حقیقت تک براہِ راست رسائی میں مانع ہو جاتا ہے۔ ادراک کی سطح پر براہِ راست "حسّی" گرفت نہیں بلکہ "خیالی" واسطہ کارفرما رہتا ہے، اور جو راہ سے ناواقف ہو اس کے سامنے ہر "خیال" حائل ہو جاتا ہے۔

مولانا فرماتے ہیں کہ انسان کی بیداری / روزمرہ کیفیت میں نفس / جان دن بھر ”خیال“ کے لگدکوب میں رہتی ہے—یعنی شعور کی تشکیل اور ذہنی تجربہ براہِ راست نہیں بلکہ خیال کے اثرات کے تحت رہتاہے: مولانارومی مثنوی معنوی کے دفتر اول بیت ۴۱۰ – ۴۱۳ میں کہتے ہیں:

چون بحق بیدار نبود جانِ ما
ہست بیداری چو در بندان ما
جان ہمہ روز از لگدکوب خیال
وز زیان و سود وز خوفِ زوال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فَر
نی بہ سوی آسمان راہِ سفر
خفتہ آن باشد کہ او از ہر خیال
دارد اومید و کند با او مَقال

(رومی، ۲۰۰۴، ص۳۶ – ۳۷)

ترجمہ: جب تک ہماری جان حق کے ذریعے بیدار نہیں ہوتی، ہماری یہ بیداری بھی دراصل قید والوں کی سی بیداری ہوتی ہے۔
جان ہر روز خیال کی لاتوں سے پِستی رہتی ہے، نفع و نقصان اور زوال کے خوف میں گھری رہتی ہے۔
نہ اس میں صفا باقی رہتا ہے، نہ لطف و نور، نہ ہی اس کے لیے آسمان کی طرف سفر کی کوئی راہ رہتی ہے۔
حقیقی معنوں میں سویا ہوا وہی ہے، جو ہر خیال سے امید باندھتا ہے اور اسی خیال کے ساتھ گفتگو میں مشغول رہتاہے۔

خیال اگر حق کی بیداری سے منور نہ ہو تو انسان کی بیداری بھی دراصل غفلت ہی کی ایک صورت ہوتی ہے، اور شعور حقیقت سے کٹ کر وہم و تصور کے دائرے میں قید رہتا ہے۔ انسانی شعور "خیال" کی ضربوں کے زیرِ اثر رہتا ہے —یعنی خارجی دنیا سے تعلق اور داخلی کیفیتیں براہِ راست نہیں بلکہ خیالی سانچوں میں ڈھل کر محسوس ہوتی ہیں۔

تصوف میں عالمُ الخیال کی معرفتی اہمیت

ان مثالوں سے یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ تصوف میں عالمُ الخیال کوئی وہمی یا غیر حقیقی شے نہیں بلکہ انسانی ادراک کی بنیاد ہے۔ (غلام رسول، ۲۰۰۶، صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲)

تصوف میں عالمُ الخیال کے وہمی یا غیر حقیقی شے نہ ہونے بلکہ انسانی ادراک کی بنیاد ہونے کے مفہوم کے لیے مثنوی میں نہایت صریح اور براہِ راست دلیل دفتر دوم میں ملتی ہے، جہاں مولانا "عالمِ خیال" میں "حقیقت" کے وجود کو واضح طور پر ثابت کرتے ہیں۔ مولانا دفتر دوم، بیت ۲۹۳۳ - ۲۹۳۶ میں فرماتے ہیں:

پس مگو کین جمله دمها باطل‌اند
باطلان بر بوی حق دام دل‌اند
پس مگو جمله خیالست و ضلال
بی حقیقت نیست در عالم خیال
حق شب قدرست در شبها نهان
تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شبها بود قدر ای جوان
نه همه شبها بود خالی از آن

(رومی، ۲۰۰۴، ص ۳۶ - ۳۷)

ترجمہ: پس یہ مت کہہ کہ یہ سب سانسیں (لمحے) سراسر باطل ہیں، باطل
تو دراصل حق کی خوشبو سے ہی دلوں کے لیے جال بنتا ہے۔
اس لیے یہ نہ کہہ کہ سب کچھ خیال اور گمراہی ہی ہے، کہ عالمِ خیال میں
کوئی شے بھی حقیقت کے بغیر نہیں ہوتی۔
حق شبِ قدر کی طرح راتوں میں پوشیدہ ہے، تاکہ وہ ہر رات کے ذریعے
جانوں کو آزمائے۔
اے نوجوان! نہ ہر رات شبِ قدر ہوتی ہے، اور نہ ہی ہر رات اس سے
بالکل خالی ہوتی ہے۔

یہ اشعار مولانا رومؒ کے اس بنیادی تصور کو واضح کرتے ہیں کہ عالمِ خیال محض وہم نہیں بلکہ حق کے اشارات اور تجلیات کا میدان ہے، اور اسی بنا پر انسانی ادراک اور روحانی آزمائش اسی دائرے میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ مولانا کے نزدیک "خیال" محض فریب نہیں، بلکہ ایک ایسا دائرۂ ادراک ہے جس کے اندر حقیقت کی بنیاد موجود ہوتی ہے۔

باطل / وہم کی امکانیت بھی "حق" کی وجہ سے ہے۔ خیال کی بنیادِ حقیقت ہونے کے سیاق میں مولانا یہ اصول دیتے ہیں کہ "جب تک سچ (حق) نہ ہو، جھوٹ (باطل) کیسے ہو؟ جھوٹ بھی سچ ہی سے اپنی چمک لیتا ہے۔" مولانا دفتر دوم، بیت ۲۹۲۸ – ۲۹۳۱ میں فرماتے ہیں:

زانک بی حق باطلی ناید پدید
قلب را ابلہ بہ بوی زر خرید
گر نبودی در جہان نقدی روان
قلبہا را خرج کردن کی توان
تا نباشد راست کی باشد دروغ
آن دروغ از راست می گیرد فروغ

بر امید راست کژ را می خرند
زھر در قندی رود آنگہ خورند
(رومی، ۲۰۰۴، ص ۴۲۳ - ۴۲۴)

ترجمہ: اس لیے کہ حق کے بغیر کوئی باطل ظاہر ہی نہیں ہو سکتا، نادان دل
توسونے کی خوشبو پا کر کھوٹے سکے کو خرید لیتا ہے۔
اگر دنیا میں چلتا پھرتا کھرا سکہ (نقدِ صحیح) موجود نہ ہوتا، تو کھوٹے سکوں کو
خرچ کرنا ممکن ہی نہ تھا۔
جب تک سچ نہ ہو، جھوٹ کیسے وجود میں آ سکتا ہے؟ وہ جھوٹ بھی سچ ہی
سے اپنی چمک اور رونق لیتا ہے۔
لوگ سچ کی امید پر ٹیڑھے (باطل) کو خرید لیتے ہیں، اور یوں زہر قند میں
مل کر جاتا ہے، تبھی اسے کھالیا جاتا ہے۔

یہاں مولانا رومؒ اس فکری اصول کو نمایاں کرتے ہیں کہ باطل، وہم اور فریب کی ساری قوت دراصل حق ہی سے مستعار ہوتی ہے؛ اسی لیے عالمِ خیال میں موجود ہر گمراہی بھی کسی نہ کسی درجے میں حقیقت کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ یہاں مولانا کا استدلال یہ بنتا ہے کہ "باطل / وہم / خیال" بالکل بے اصل نہیں؛ اس کی نمود کے پیچھے کسی نہ کسی درجے میں حق / حقیقت کی بنیاد کارفرما ہوتی ہے—اسی لیے عالمِ خیال کو محض "غیر حقیقی" کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔

فتوحاتِ مکیہ میں بھی ابنِ عربیؒ نے "عالمِ خیال" کو محض وہم یا غیر حقیقی شے نہیں بلکہ ادراک کی ایک حقیقی (برزخی) جہت کے طور پر واضح کیا ہے۔ اس باب میں فتوحات مکیہ دو مقامات بہت اہم ہیں:

۱۔ "متخیل" کی یقظہ میں ادراک: عینُ الحس / عینُ الخیال: ابنِ عربیؒ حالتِ بیداری (یقظہ) میں بھی "متخیل" کے ادراک کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بعض لوگ اسے حس کی آنکھ سے اور بعض خیال کی آنکھ سے پاتے ہیں—اور ان دونوں کے فرق کا علم "علم دقیق" ہے:

...وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُدْرِكُ هٰذَا الْمُتَخَيَّلَ بِعَيْنِ الْحِسِّ، وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُدْرِكُهُ بِعَيْنِ الْخَيَالِ... ...فَذٰلِكَ عَيْنُ الْخَيَالِ بِلاَ شَكٍّ... وَهُوَ عِلْمٌ دَقِيقٌ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۱، ص۳۸۱)

ترجمہ: ...اور لوگوں میں سے کوئی ایسا ہے جو اس متخیّل کو حِسّ کی آنکھ سے درک کرتا ہے، اور لوگوں میں سے کوئی ایسا ہے جو اسے خیال کی آنکھ سے پہچانتا ہے... ...پس یہی بلا شبہ عینُ الخیال ہے... اور یہ ایک نہایت دقیق (باریک اور لطیف) علم ہے...

یہاں "متخیل"" کو محض فریب کہہ کر رد نہیں کیا گیا؛ بلکہ اسے ادراک کی ایک باقاعدہ سطح مان کر، اس کے ادراک (perception) کی تفریق (حس / خیال) کو "علمِ دقیق" کہا گیا—یہی آپ کے مقدمے کو مضبوط کرتا ہے کہ عالمِ خیال انسانی ادراک میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

۲۔"العالم ما ظهر إلا في خيال"۔عالم کا ظہور بطور ادراکی / خیالی صورت: ایک اور مقام پر ابنِ عربیؒ "خیال" کو محض وہم نہیں بلکہ کون و تجلی کی صورت گری کا میدان بتاتے ہیں، یہاں تک کہ فرماتے ہیں:

وَالْعَمَاءُ هُوَ جَوْهَرُ الْعَالَمِ كُلِّهِ، فَالْعَالَمُ مَا ظَهَرَ إِلَّا فِي خَيَالٍ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص۳۰۹)

ترجمہ: اور عماء تمام عالم کا جوہر ہے، یعنی عالم کا ظہور خال میں ہی ہوا ہے۔...

یہ عبارت "خیال" کو غیر حقیقی کہہ کر خارج نہیں کرتی، بلکہ "ظہورِ عالم" ہی کو "خیال" کے دائرے میں بیان کرتی ہے—یعنی عالمِ خیال ادراک / تجلی کی بنیاد ہے، محض باطل توہم نہیں۔

یعنی ابنِ عربیؒ کے نزدیک 'متخیل' کا ادراک حالتِ یقظہ میں بھی ممکن ہے، اور ادراکِ حس و ادراکِ خیال کے فرق کا علم 'علمٌ دقیق' ہے؛ مزید یہ کہ 'عالم' کا ظہور 'خیال' کے دائرے میں ہوتا ہے۔(ابن عربی،۱۹۹۸،ج۲،ص۳۰۸)

معرفت کی اعلیٰ منازل اسی وقت طے ہوتی ہیں جب سالک یہ پہچان لیتا ہے کہ وہ جن دکھوں اور خوشیوں کو حقیقت سمجھ رہا ہے، وہ دراصل اس کے اپنے خیالی تصورات کا عکس ہیں۔ جب انسان اپنے خیال کی اصلاح کر لیتا ہے، تو اس کے ادراک کی دنیا بدل جاتی ہے۔ یہی مقام ہے جہاں تصوف انسان کو خارجی کثرت سے اٹھا کر باطنی وحدت کی طرف لے جاتا ہے۔ عالمُ الخیال دراصل وہ دروازہ ہے جس سے گزر کر انسان حقیقتِ نفس، حقیقتِ کائنات اور بالآخر معرفتِ حق تک رسائی حاصل کرتا ہے۔یعنی تصوف میں معرفت کی اعلیٰ منازل کا انحصار انسان کے خیالی شعور پر ہے (غلام رسول،۲۰۰۶،صفحہ ۱۰۱، ۱۰۲)۔ عالمِ خیال نہ صرف انسانی تجربے کا بنیادی ڈھانچہ ہے بلکہ یہی وہ سطح ہے جہاں سے حقیقت یا وہم، رنج یا راحت، اور ہدایت یا گمراہی جنم لیتی ہے۔ جو شخص علمُ الخیال کی ماہیت کو سمجھ لیتا ہے، وہ دراصل اپنی داخلی دنیا کی اصلاح کے ذریعے معرفت کے سفر میں ایک فیصلہ کن قدم اٹھا لیتا ہے۔

تصوف میں معرفت کی اعلیٰ منازل کا انحصار انسان کے خیالی شعور پر ہونے کے باب میں شیخ اکبر نے الفتوحات المکیّۃ میں "علمُ الخیال" کو ارکانِ معرفت میں شمار کیا ہے۔ علمُ الخیال بطور "رکنِ معرفت" کا ذکر کرتے ہوئے "علوم المعرفۃ" کے ضمن میں فرماتے ہیں:

(النوع السادس) من علوم المعرفة وهو علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة ...فإنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۰۵)

ترجمہ: (چھٹی قسم) علومِ معرفت میں سے ہے، اور وہ علمُ الخیال ہے، اور اس کا عالمِ خیالِ متصل اور عالمِ خیالِ منفصل—اور یہ معرفت کے ارکان

> میں سے ایک عظیم رکن ہے۔ ... کیونکہ یہی وہ مرکزی واسطہ ہے جس کی طرف حواس اوپر کی جانب عروج کرتی ہیں اور معانی اسی کی طرف نازل ہوتے ہیں...

یعنی ابنِ عربی نے "علم الخیال" کو علومِ معرفت میں شامل کر کے اسے ارکانِ معرفت کا عظیم رکن کہا، اور پھر واضح کیا کہ حواس اسی کے ذریعے "عرج" کرتی ہیں اور معانی اسی پر "نزول" کرتے ہیں — یعنی ادراکِ انسانی کی راہداری / واسطہ خیال ہے۔

خیال بطور "نور" اور "ادراکِ تجلیات" کی توضیح کرتے ہوئے بابِ برزخ / خیال کے مباحث میں فرماتے ہیں:

فجعل الله هذا الخيال نورا ... فنوره لا يشبه الأنوار وبه تُدرك التجليات وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۸۳)

> ترجمہ: پس اللہ تعالیٰ نے اس خیال کو ایک نور قرار دیا ہے... اور اس کا نور دوسرے تمام انوار سے مشابہ نہیں، اور اسی کے ذریعے تجلیات کا ادراک ہوتا ہے۔ اور یہ عینُ الخیال کا نور ہے، عینُ الحس کا نور نہیں

یہاں "تجلیات" کے ادراک کو صراحتاً "نورِ عینِ خیال" سے مربوط کیا گیا ہے، نہ کہ محض "عینِ حس" سے۔ اس سے "معرفتِ اعلیٰ" (جو اساساً تجلی / کشف / شہود سے نسبت رکھتی ہے) میں خیال کی ناگزیریت مزید مضبوط ہو جاتی ہے۔

اوقاتِ زندگی اور عالمِ خیال کی ناتمام تربیت

تصوف میں عالمُ الخیال محض ایک نظری تصور نہیں بلکہ ایک ایسی باطنی قوت ہے جس کی درست تربیت انسان کو معرفتِ اعلیٰ کی طرف لے جاتی ہے، اور جس کی غلط سمت سالک کو وہم، غفلت اور روحانی زوال میں مبتلا کر دیتی ہے۔ (غلام رسول، ۲۰۰۶، صفحہ ۱۰۲)۔

اس تصور کے باب میں کہ عالمِ خیال محض نظری نہیں بلکہ باطنی قوت ہے اور عالمِ خیال کی درست سمت میں تربیت معرفت تک لے جاتی ہے اور غلط سمت میں وہم / غفلت وزوال تک ابنِ عربیؒ نے علمُ الخیال کو "ارکانِ معرفت" میں رکنِ عظیم کہا، دوسری جگہ سلطانِ وہم کے غلبے سے "تصوّر سازی" کی لغزشیں بیان کیں، اور تیسری جگہ عینُ الحس / عینُ الخیال کے فرق کو "علمِ دقیق" قرار دے کر عملی معیار بتایا۔

ابنِ عربیؒ علمُ الخیال "کو رکنِ عظیم من ارکانِ المعرفۃ" قرار دیتے ہوئے "مقامِ معرفت" کے ضمن میں علمُ الخیال کو براہِ راست معرفت کے بنیادی ارکان میں رکھ کر اس کی مرکزی حیثیت واضح کرتے ہیں—اور بتاتے ہیں کہ یہ وہ "برزخی علم" ہے جو حواس کے عروج اور معانی کے نزول کے درمیان واسطہ ہے؛ اسی وجہ سے اس کی درست تفہیم / تربیت کے بغیر معرفت کی راہ غیر واضح رہتی ہے:

(النوع السادس) من علوم المعرفة وهو علم الخيال ...وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة ...فإنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۰۵)

ترجمہ: (چھٹی قسم) علومِ معرفت میں سے ہے، اور وہ علمُ الخیال ہے... اور یہ معرفت کے ارکان میں سے ایک نہایت عظیم رکن ہے... کیونکہ یہی وہ مرکزی واسطہ ہے جس کی طرف حواس عروج کرتی ہیں اور معانی اسی کی طرف نازل ہوتے ہیں...

یعنی جب "ادراکِ حسی" اور "معنی / معنویت" کے بیچ اصل پل ہی خیال ہے تو خیال کی تربیت محض اختیاری عمل نہیں—یہی معرفت کی راہ میں فنی / منہجی شرط بن جاتی ہے۔

اگر خیال "وہم" کے تابع ہو جائے تو اس کا نتیجہ حجاب، خلط، اور روحانی اضطراب ہوتا ہے۔ اسی طبعۃ المیمنیہ کے ایک مقام پر ابنِ عربیؒ بتاتے ہیں کہ اس نشأۃ میں وہم کا عقل پر غلبہ عام ہے؛ اور انسان بہت سے معانی کو "تصور" کے بغیر قبول نہیں کرتا—یہ تصور اکثر وہم کے

حکم سے بنتا ہے۔ پھر واضح کرتے ہیں کہ وہم کی اپنی بنائی ہوئی صورتیں جلد زائل ہوتی ہیں؛ یعنی وہ استحکامِ معرفت نہیں دیتیں، اور یوں سالک "غلط سمت" میں چلا جاتا ہے:

...ولما كان الغالب على الخلق حكم الأوهام لسلطنة الوهم على العقل ...لا يقبل معنى... إلا بتصور... وذلك التصور ...لا يحكم بها إلا الوهم... ...وإن كان ما صورته المصورة عن أمر الوهم ...فإن تلك الصورة لا تبقي فإن الوهم سريع الزوال... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۳، ص ۳۵۴ - ۳۵۵)

ترجمہ: ...اور جب مخلوق پر عموماً اوہام کا غلبہ ہوتا ہے، اس لیے کہ وہم کی عقل پر حکمرانی ہے... تو (انسان) کسی معنی کو قبول نہیں کرتا جب تک اس کی کوئی صورت (تصور) قائم نہ ہو جائے... اور وہ تصور ایسا ہے کہ اس پر حکم صرف وہم ہی کرتا ہے... ...اور اگر وہ صورت جو صورت گری کرنے والے نے وہم کے حکم سے قائم کی ہو ...تو وہ صورت قائم نہیں رہتی، کیونکہ وہم بہت جلد زائل ہو جانے والی چیز ہے...

یعنی خیال اگر "وہم" کے تابع ہو تو وہ سالک کو غفلت، اضطراب، اور روحانی زوال کی طرف دھکیل دیتا ہے—کیونکہ پھر ادراک "حقیقت نما" مگر ناپائیدار تصویروں پر کھڑا ہوتا ہے۔

"صحیح تربیت" کا عملی معیار عینُ الحس اور عینُ الخیال میں فرق ہے، جسے علمِ دقیق قرار دیا گیا ہے۔ ابنِ عربیؒ واضح معیار دیتے ہیں کہ بعض صورتیں یقظہ میں بھی حس کی آنکھ سے نہیں بلکہ خیال کی آنکھ سے دیکھی جاتی ہیں—اور اس فرق کو پہچاننا "علمِ دقیق" ہے۔ جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ابن عربی کا یہ فرمان براہِ راست "تربیتِ خیال" کی ناگزیر ضرورت کو ثابت کرتا ہے۔

یعنی "درست تربیت" کا نتیجہ یہ ہے کہ سالک ادراکات کی درجہ بندی سیکھتا ہے: کون سا ادراک "حسی" ہے اور کون سا "خیالی / برزخی"۔ اور "غلط سمت" میں یہی تمیز ٹوٹتی ہے، نتیجتاً وہم / غفلت بڑھتی ہے۔ "شیخِ اکبر ابنِ عربیؒ کے نزدیک علمُ الخیال معرفت کے بنیادی ارکان

میں سے ایک ہے؛ کیونکہ یہی وہ برزخی واسطہ ہے جس کے ذریعے حواس عروج کرتے اور معانی نزول پاتے ہیں۔ تاہم اگر یہ قوت سلطانِ وہم کے تابع ہو جائے تو ادراک 'تصورات' کے فریب میں مقید ہو کر غیر مستحکم رہتا ہے، کیونکہ وہم کی بنائی ہوئی صورتیں برقرار نہیں رہتیں۔ چنانچہ سالک کے لیے لازم ہے کہ وہ عینُ الحس اور عینُ الخیال میں فرق کا 'علمِ دقیق' حاصل کرے، کیونکہ بعض صورتیں حالتِ یقظہ میں بھی حس سے نہیں بلکہ خیال سے مدرَک ہوتی ہیں (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۸۱)۔"

یہ عام انسان—بالخصوص عام سالک—کی ناکامی ہے کہ وہ عالمِ خیال کی تطہیر اور تربیت کے بجائے اپنی زندگی کے بیش قیمت لمحات کو ایسے مشاغل میں صرف کرتا ہے جو نہ صرف روحانی ارتقا کے منافی ہیں بلکہ جسمانی، اخلاقی اور سماجی تباہی کا سبب بھی بنتے ہیں۔ اس سے بڑا المیہ کوئی نہیں کہ انسان جسمِ انسانی جیسے بے بہا جوہر اور وقت جیسی انمول دولت کو ضائع کرنے کے لیے خود ساختہ، فرضی اور بے مقصد مشاغل ایجاد کر لیتا ہے۔ یہ مشاغل بظاہر دل لگی کا سامان ہیں مگر درحقیقت عالمُ الخیال کو پراگندہ اور شعور کو منتشر کر دیتے ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲)۔ چوسر، شطرنج، گنجفہ، تاش، جوا، بے ہودہ گفتگو اور لاحاصل کھیل محض وقت کا زیاں نہیں بلکہ سالک کے ذہنی ارتکاز اور باطنی یکسوئی کے قاتل ہیں۔ یہ مشاغل خیال کو منتشر کر کے انسان کو اس قابل نہیں چھوڑتے کہ وہ اپنے باطن کی طرف رجوع کر سکے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲)۔

نماز، حضورِ قلب اور عالمُ الخیال

تصوف کے مطابق نماز محض ایک ظاہری عمل نہیں بلکہ حضورِ قلب کے بغیر اس کی روح باقی نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ کہا گیا: لا صلوٰۃَ إلا بحضورِ القلب۔ اور قرآن مجید کے مطابق: اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ وَلَذِکْرُ اللّٰہِ اَکْبَرُ

حقیقی نمازی وہ ہے جو تنہائی پسند ہو، جس کا خیال منتشر نہ ہو، اور جو ہر وقت ذکرِ الٰہی میں سرشار رہے۔ یہی کیفیت ذکرِ اکبر کہلاتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲)۔ اس کے

برعکس عصرِ حاضر کا نمازی—جیسا کہ متن میں تنقیدی انداز میں بیان ہوا ہے—رشوت، بدکلامی، بے عملی اور غفلت میں مبتلا ہے۔ اس کا سبب یہ نہیں کہ نماز میں کوئی نقص ہے، بلکہ یہ ہے کہ نماز خیال کی تربیت کے بغیر ادا کی جا رہی ہے۔ وہ یکسو ہو کر نماز پڑھنے، خیالات کو روکنے اور باطن کو مجتمع کرنے کی صلاحیت کھو چکا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲)۔

صحبتِ صالحین سے دوری اور خسارے کا راستہ

عالمُ الخیال کی تربیت کے لیے صالح صحبت بنیادی شرط ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲)۔ عالمُ الخیال کی تربیت میں صالح صحبت / اہلِ دل کی مجلس کو بنیادی شرط قرار دینے کے لیے مثنوی معنوی میں ایک نہایت واضح مقام ملتا ہے، جہاں مولانا رومی "صاحبِ دلان" کی حضور میں دل کی نگہبانی اور باطنی ادب کی تاکید کرتے ہوئے دفتر دوم، بیت ۳۲۱۸ – ۳۲۲۰ میں فرماتے ہیں:

دل نگہ دارید ای بی‌حاصلان
در حضورِ حضرتِ صاحب دِلان
پیشِ اهلِ تن، ادب بر ظاهر است
که خدا ز ایشان نهان را ساتر است
پیشِ اهلِ دل، ادب بر باطن است
ز انکه دلشان بر سرایر فاطن است
(رومی، ۲۰۰۴، ص ۴۴۰ - ۴۴۱)

ترجمہ: اے بے حاصل لوگو! اہلِ دل (صاحبِ دلان) کی مجلس میں دل کی حفاظت کرو؛ کیونکہ اہلِ تن کے نزدیک ادب صرف ظاہر میں ہے، مگر اہلِ دل کے نزدیک ادب باطن میں ہے—یعنی صحبتِ صالحین باطن کی اصلاح / تربیت کا دروازہ ہے۔

"اہلِ دل کی صحبت" باطنی حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔ مولانا کے مطابق [دفتر دوم، بیت ۳۲۲۹] ظاہر کے بجائے باطن کی طرف رجوع اور "راہِ رشد" کھلنے کی بات آتی ہے:

این نشانِ ظاهر است، این هیچ نیست
تا بباطن در روی بینی تو بیست

(رومی، ۲۰۰۴، ص ۴۴۱)

ترجمہ: یہ سب ظاہری نشان ہیں—اصل کچھ نہیں؛ باطن کو تلاش کرو اور محض ظاہر پر نہ ٹھہرو۔

یہ مضمون "تربیتِ خیال" کے تناظر میں صاف بتاتا ہے کہ صالح صحبت سالک کو ظاہر کی گرفت سے نکال کر باطن کی طرف منتقل کرتی ہے۔

مگر عام سالک اس سے بھی گریزاں نظر آتا ہے۔ اچھے بزرگوں کی مجلس سے دوری کو "خسارے کا سامانِ" کہا گیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر وہ کھیل، لغویات اور بے ہودہ مشاغل چھوڑ کر زراعت، تجارت یا دستکاری میں مشغول ہو جائے تو بھی کم از کم وقت کا کوئی مثبت مصرف تو باقی رہتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۳)۔

مگر اس کے برعکس انسان تماشہ، ناچ گانا، عشقیہ شاعری وناول، سینما اور ناجائز کہانیوں میں غرق ہو جاتا ہے۔ یہ تمام سرگرمیاں خیال کو شہوانی اور نفسانی سانچوں میں قید کر دیتی ہیں۔ بالآخر یہی سفر بھنگ، چرس، افیون، تمباکو اور دیگر منشیات تک جا پہنچتا ہے، جو نہ صرف روح بلکہ جسم کو بھی کھوکھلا کر دیتی ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲)۔ یہ لوگ وقتی خوشیاں مناتے ہوئے دراصل اپنی صحت اور زندگی کی جڑوں میں دیمک لگا رہے ہوتے ہیں، اور انجامِ کار دق، سل، دمہ، آتشک یا مہلک اعصابی بیماریوں کا شکار ہو جاتے ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۲)۔

دنیاداری، حرص اور خیالی امیدیں

ان بے مقصد مشاغل کے ساتھ ساتھ دنیا دار انسان ذہنی و خیالی سطح پر حرص اور طمع کو زندگی کا محور بنا کر کاروبار، زمینوں، املاک اور کارخانوں میں اس طرح الجھ جاتا ہے کہ جسمانی اور روحانی لطافت مکمل طور پر نظر انداز ہو جاتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۳)۔ حکامِ وقت کی چاپلوسی، خوشامد اور مفاد پرستانہ تعلقات کو کامیابی سمجھا جاتا ہے۔ رشتہ داروں اور بھائیوں سے جھوٹ، فریب اور مکڑی کے جالے کی مانند خیالی امیدوں کے تانے بانے بُن کر خود کو پھنسا لیا جاتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۳)۔ مقدمات اور تنازعات کو طول دے کر عدالتوں کے دروازوں پر زندگی گزار دینا، کاغذی ڈگریوں کو کامیابی اور بہادری کا معیار سمجھنا، اور اہلکاروں، وکیلوں اور ماتحت عملے پر دولت لٹانا—یہ سب غلط تربیت یافتہ خیال کی علامات ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۳)۔ اس کے مقابلے میں قناعت، صبر، سادگی اور آزادگی کو اختیار کرنا نہ صرف روحانی نفع کا باعث ہے بلکہ انسانی وقار کی بھی حفاظت کرتا ہے، مگر عام انسان اس راستے کو اختیار کرنے پر آمادہ نہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۳)۔

غفلت، خودغرضی اور اخلاقی زوال

حقیقت یہ ہے کہ موت کا نقارہ ہر سر پر بج رہا ہے، مگر بڑے سے بڑے حکمران اور دولت مند بھی اپنے عزیزوں کے خالی ہاتھ دنیا سے جانے سے عبرت حاصل نہیں کرتے۔ غفلت اس حد تک غالب ہے کہ انسان ہمدردی، محبتِ عامہ، غم گساری اور باہمی امداد جیسے فطری انسانی جوہر سے کوسوں دور ہو چکا ہے۔ خودغرضی، نفس پروری، چاپلوسی، ظلم اور ایذارسانی کو ایمان سمجھ لیا گیا ہے۔ یہ سب اس ناعاقبت اندیش قانون کے مظاہر ہیں جو انسان کے دل و دماغ پر حکمرانی کر رہا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴)۔ یعنی عام سالک کی ناکامی کا اصل سبب نہ علم کی کمی ہے، نہ عبادات کی قلت، بلکہ عالمُ الخیال کی غلط تربیت ہے۔ وقت، جسم، تعلقات اور وسائل—سب اس وقت ضائع ہوتے ہیں جب خیال منتشر، نفسانی اور دنیا پرست ہو جائے۔

تصوف کا اصل مطالبہ یہی ہے کہ انسان اپنے خیال کو پاک، مرکوز اور الٰہی رخ پر استوار کرے، کیونکہ معرفتِ اعلیٰ کی بنیاد اسی پر قائم ہے۔(غلام رسول،۲۰۰۶،ص ۱۰۴)

فتوحاتِ مکّیہ میں "خیال" کو معرفت کے بنیادی رکن اور "واسطۃ العقد" (حواس و معانی کے درمیان مرکزی گرہ) کہہ کر اسی بات کی بنیاد رکھ دی جاتی ہے کہ معرفتِ اعلیٰ کا مدار خیال / ادراکِ خیالی کی درست جہت اور ضبط پر ہے، اور سالک کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے خیال کو الٰہی رخ پر مجتمع کرے۔ خیال کے "رکنِ عظیمِ معرفت" اور "واسطۃ العقد" ہونے کا ذکر کرتے ہوئے ابنِ عربی لکھتے ہیں:

(النوع السادس) من علوم المعرفة وهو علم الخيال... وهذا ركنٌ عظيمٌ من أركان المعرفة... وعمومه أتمّ... فإنه واسطةُ العقد: إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني... (ابن عربی،۱۹۹۸،ج۲،ص۳۰۵)

ترجمہ: (چھٹی قسم) علومِ معرفت میں سے ہے، اور وہ علمُ الخیال ہے... اور یہ معرفت کے ارکان میں سے ایک نہایت عظیم رکن ہے... اور اس کی عمومیت زیادہ کامل ہے... کیونکہ یہی وہ گرہ کا مرکزی واسطہ ہے :حواس اسی کی طرف عروج کرتی ہیں اور معانی اسی کی طرف نازل ہوتے ہیں...

یہاں "علمُ الخیال" کو معرفت کا "رکنِ عظیم" اور وہ "مرکز" کہا گیا جس کی طرف حواس چڑھتے اور جس کی طرف معانی اترتے ہیں؛ یعنی معرفت کی تشکیل میں خیالی شعور کا ضبط / توجیہ بنیادی ہے۔

حضرۂ خیال میں "خاطر" بھی بے سمت نہیں ہوتا۔ ابنِ عربی "حضرۂ خیال" کے باب میں نہایت معنی خیز اصول دیتے ہیں:

واعلم أن في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محلَّ تكوين العبد، فلا يخطر له خاطرٌ في أمرٍ ما إلا والحق يكونه في هذه الحضرة...

فمشيئة العبد في هذه الحضرة من مشيئة الحق... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۴۹۳)

ترجمہ: اور جان لو کہ دنیا میں حضرۂ خیال کے اندر حق تعالیٰ بندے کی تخلیق (تکوین) کا محل ہوتا ہے؛ چنانچہ بندے کے دل میں کسی معاملے کے بارے میں کوئی خیال بھی نہیں آتا مگر یہ کہ اسی حضرۂ خیال میں حق اسے وجود دیتا ہے... پس اس حضرہ میں بندے کی مشیت، دراصل حق ہی کی مشیت سے ہے...

یعنی جب "خاطر" (thought/idea) بھی حضرۂ خیال میں واقع ہو کر "تکوین" پاتا ہے تو سالک کے لیے لازم ہے کہ وہ خیال کے رخ کو پاک کرے؛ ورنہ یہی قوتِ خیال اسے پراگندگی اور وہمی سمتوں میں لے جاتی ہے۔

تزکیہ / تصفیہ کے لیے "بین الحس والخیال" کی نازک منزل طے کرنا ضروری ہے۔ ابنِ عربی اہلِ طریقہ کے عمل کو تصفیۂ نفس اور کدرِ طبع سے تخلیص کے عنوان سے بیان کرتے ہیں، اور "حس" و "خیال" کے درمیان ایک نازک کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

...والحكماء العاملون على تصفية النفوس وتخليصها من كدر الطبع... يمكث... مثل الوقفة بين المقامين، ومثل النومة العامة بين الحس والخيال... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۶۲۵)

ترجمہ: ...اور وہ حکماءِ عاملین جو نفوس کی صفائی اور انہیں طبعی کدورت سے پاک کرنے پر کاربند ہوتے ہیں... (اس حال میں) ٹھہرے رہتے ہیں ... گویا یہ ٹھہراؤ دو مقامات کے درمیان ایک وقفے کی مانند ہے، اور حِسّ اور خیال کے درمیان ایک عمومی سی غنودگی کی طرح ہوتا ہے...

یعنی سالک کے لیے تصفیہ / تزکیہ محض اخلاقی نصیحت نہیں بلکہ ادراک (خصوصاً خیال) کی درست تربیت کا لازمی طریق ہے—تاکہ "حس" کے غلبے اور "خیال" کی بے مہاری کے بیچ

توازن پیدا ہو۔ تصوف کا اصل مطالبہ یہی ہے کہ سالک اپنی قوتِ خیال کو (۱) معرفت کا مرکزی "واسطہ" سمجھ کر، (۲) "خواطر" کے رخ کو سنبھال کر، اور (۳) تزکیہ / تصفیہ کے عمل سے پاک، مرکوز اور الٰہی سمت میں مستحکم کرے—کیونکہ معرفتِ اعلیٰ کی تعمیر میں یہی "علمُ الخیال" بنیادی رکن ہے۔

عالمِ خیال کی تربیت اور وہمی دنیا کا مستند فہم

تصوف میں عالمِ خیال کی درست تربیت کے لیے ضروری ہے کہ سالک وہمی و خیالی دنیا کے بارے میں مستند اور ثقہ فہم حاصل کرے۔ (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴)۔

شیخ اکبر نے معرفۃ کے لیے خیال / وہم کی دنیا کے بارے میں مستند اور ثقہ فہم حاصل کرنے کی ضرورت بیان کرتے ہوئے "خیال" اور "حس" کے التباس کو سب سے بڑا شبہ قرار دیا ہے۔ سالک کو فرقِ مراتبِ ادراک یعنی تمیزِ خیال و حس کی تعلیم دیتے ہیں خیال و حس کے "فرق" کی شناخت لازم قرار دی ہے:

> ...فلا تغفل عن مثل هذا العلم وفرق بين الأعين ....وما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۴۹۱)
>
> ترجمہ:... پس اس طرح کے علم سے غفلت نہ برتو اور آنکھوں (ادراکات) کے درمیان فرق کرو...... اور کائنات میں اس سے بڑی کوئی شبہہ نہیں کہ خیال کا حِسّ کے ساتھ التباس (خلط ہو جانا) ہو جائے...

ابنِ عربیؒ کے مطابق خیال اور حس کا خلط (confusion) سالک کے لیے بہت بڑا فتنہ / شبہ ہے، اس لیے "علمِ فرق" (ادراک کی سطحوں میں تمیز) ضروری ہے—یہی "مستند فہم" کی بنیاد بنتی ہے۔ خیال و حس میں امتیاز سالک کے لیے "علمِ دقیق" کی حیثیت رکھتا ہے:

> ...وقليل من يتفطن إلى هذا ... ... وهو علم دقيق أعني العلم بالفصل بين العينين ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۸۱)

ترجمہ:... اور یہ ایک نہایت دقیق علم ہے، یعنی دو آنکھوں (ادراکِ حِسّ اور ادراکِ خیال) کے درمیان امتیاز کا علم ... ... اور بہت کم لوگ ہیں جو اس نکتے کی طرف متنبہ ہو پاتے ہیں...

یہاں شیخؒ واضح کرتے ہیں کہ اکثر لوگ (حتیٰ کہ بعض اہلِ کشف) یہ نہیں سمجھ پاتے کہ جو دیکھا وہ بعینِ خیال تھا یا بعینِ حس؛ اس لیے سالک کو وہمی / خیالی مدرکات کے باب میں ضابطۂ فہم اور محکِ امتیاز سیکھنا لازم ہے — تاکہ غلط نسبت، غلط تاویل، یا وہم پیدا نہ ہو۔

ابن عربی الفتوحات المکیّۃ میں "خیال" کے باب میں بیان کرتے ہیں کہ عالمِ خیال کی درست تربیت کے لیے ضروری ہے کہ سالک وہمی و خیالی دنیا کے بارے میں مستند اور ثقہ فہم حاصل کرے۔ خیال / متخیَّل کے ادراک میں حس اور خیال میں فرق کرنا علم دقیق ہے (یعنی بغیر "ثقہ فہم" کے غلط فہمی یقینی ہے)۔ "سلطنة الوهم" (وہم کی حکمرانی) انسان کو معنی کے بارے میں تصوّرات کے فریب میں مبتلا کرتی ہے، اور "علم الخیال" بذاتِ خود علومِ معرفت کا رکنِ عظیم ہے — اس لیے اس کے قواعد / معیار جانے بغیر تربیت ادھوری رہتی ہے۔

ابنِ عربیؒ واضح کرتے ہیں کہ بیداری میں بھی بعض امور عینُ الحس سے نہیں بلکہ عینُ الخیال سے مدرَک ہوتے ہیں، اور تربیتِ خیال کی علمی شرط حس و خیال میں امتیاز کی اہلیت ہے اس فرق کی معرفت "علمٌ دقیق" ہے:

...وهو علمٌ دقيقٌ أعني العلمَ بالفصلِ بين العينين ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۱، ص۳۸۱)

ترجمہ:... اور یہ ایک نہایت دقیق علم ہے، یعنی دو آنکھوں (ادراکِ حِسّ اور ادراکِ خیال) کے درمیان امتیاز کا علم...

یعنی ابنِ عربی اسے "علمِ دقیق" کہتے ہیں تو "مستند / ثقہ فہم" کے بغیر سالک کا خیال آسانی سے وہم بن سکتا ہے — اور تربیتِ خیال کی بنیاد ہی غلط رکھ دی جاتی ہے۔

ابنِ عربیؒ فرماتے ہیں کہ اکثر لوگ "سلطنۃ الوھم" کے تحت ہیں اور ان پر وہم کا غلبہ ہے؛ وہ معنی کو بغیر تصوّر قبول نہیں کرتے، اور یہ تصوّر عموماً وہم بناتا ہے:

...حُكمُ الأوهام لسلطنة الوهم على العقل... لا يقبل معنى... إلا بتصور... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۳، ص۳۵۴ - ۳۵۵)

ترجمہ: ...اوہام کی حکمرانی اس لیے ہے کہ وہم کو عقل پر غلبہ حاصل ہے(...چنانچہ انسان) کسی معنی کو تصور کے بغیر قبول نہیں کرتا...

تاہم وہم کی تصویر سازی اور غلط فہم سے غلط نتائج بر آمد ہو سکتے ہیں۔ سالک اگر خیال کی دنیا کو "ثقہ علم" کے ساتھ نہ سمجھے تو وہم اس کے ادراک کی زبان بن جاتا ہے۔

اسی لیے علمُ الخیال "رکنٌ عظیمٌ من أركان المعرفة" ہے لہٰذا اس کا صحیح فہم ناگزیر ہے۔ ابنِ عربیؒ "مقامِ معرفت" میں علم الخیال کو "علومِ معرفت" میں شامل کر کے اسے رکنِ عظیم کہتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ یہی حواس و معانی کے درمیان اصل واسطہ ہے:

...من علوم المعرفة وهو علم الخيال... وهذا ركنٌ عظيمٌ من أركان المعرفة... فإنه واسطةُ العقد ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۲، ص۳۰۵)

ترجمہ:...علومِ معرفت میں سے ہے، اور وہ علمُ الخیال ہے... اور یہ معرفت کے ارکان میں سے ایک نہایت عظیم رکن ہے... کیونکہ یہی گرہ کا مرکزی واسطہ ہے...

جب "علمُ الخیال" معرفت کی ساخت میں رکنِ اعظم ہے تو اس کی تربیت کے لیے "وہمی دنیا" کا مستند فہم شرطِ اوّل ہے—ورنہ نہ "واسطہ" درست رہے گا نہ "معانی" کی امانت۔

دنیا اپنی ظاہری چمک کے باوجود ایک وہم آباد خیال ہے؛ عاقبت اندیش اور نتیجہ شناس کے لیے محض دیدنی، اور دلِ مومن کے لیے عبرت کا میدان۔ اسی لیے قرآن دنیا کو آبِ سراب اور عالمِ خواب سے تعبیر کرتا ہے—ایک ایسا وجود جو نظر آتا ہے مگر حقیقتِ مطلق نہیں

رکھتا (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۴)۔ وہمی ادراک کی توضیح کے لیے آبِ سراب کی مثال بنیادی ہے۔ شدید گرمی میں چمکتی ریت پر سورج کی ترچھی کرنیں مسافر کو پانی کی لہروں کا دھوکا دیتی ہیں؛ پیاسا ہرن بھی اسی وہم میں دوڑتا ہے مگر پانی نہیں پاتا، بلکہ پیاس بڑھتی ہے۔ یہی کیفیت عالمِ خواب کی ہے—نظر میں موجود مگر حقیقت سے خالی (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۵)۔

حافظہ دیدہ ونادیدہ، شنیدہ وناشنیدہ نقوش کو خیالی صفحہ پر پیش کرتا ہے۔ نفسِ ناطقہ / قوتِ علمی (جو جسم کے اندر و باہر محیط ہے) ان نقوش پر علم کی شعاع ڈالتا ہے۔ عقل انہیں کارآمد اور حقیقی سمجھ لیتی ہے، حالانکہ یہ وہمی نقوش ہیں—باقی رہنے والی حقیقت نہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۵)۔ اسی طرح انسان کے ذہن میں نام، ذات، عہدہ، دوست و دشمن، اپنا پرایا، نیک و بد، ثواب و عقاب، جنت و دوزخ—یہ سب خیالی تشکیلیں ہیں جن کا ظاہری وجود نہیں؛ یہ سماعت اور تصور کے ذریعے دل پر منقش ہوتی ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۵)۔

عقل کا فریب اور دنیا کی مماثلتِ خواب

یہ وہمی نقوش چمکتی ریت یا خواب کے مناظر کی مانند ہیں؛ علمی محیط طاقت (کل و جز پر محیط آفتابِ علم) ان پر روشنی ڈالتی ہے تو عقل انہیں سچا سمجھ کر کامیابی وناکامی کی امیدیں باندھ لیتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ آبِ سراب ہیں—حقیقتِ مطلق سے مماثلت نہیں رکھتے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۵)۔ دنیا کی وہمی گرفت خواہش (چاہت) کے ذریعے مضبوط ہوتی ہے۔ جائز و ناجائز دونوں طرح کی چاہتیں موجود ہیں: نیکی، رحم دلی اور دوراندیشی بھی چاہت ہیں؛ رشوت، چوری، غرور اور تکبر بھی چاہتیں ہیں۔ جب حکمِ الٰہی اور سنت سے رخ موڑ کر ناجائز لالچ اختیار کیا جائے تو یہ یہاں بھی دوزخ اور وہاں بھی دوزخ بن جاتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۶)۔ اسی تناظر میں اخوتِ ایمانی کا حکم نظر انداز ہو جاتا ہے؛ دنیا پرستی میں انسان بھائی کو بھائی نہیں سمجھتا، اور سونے چاندی کی پوجا اخلاقی زوال کا سبب بنتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۶)۔

لا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ: نفیِ وہم، اثباتِ حقیقت

تمام انبیاء کا اجماعی پیغام لا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ ہے—"لا" نفیِ وہم ہے اور "اِلَّا اللّٰہ" اثباتِ حقیقت۔ اصل آفتابِ حقیقت—سچ مطلق اور محیطِ کل—ہی تمام وہمی نقوش کو سہارا اور روشنی دیتا ہے۔ وہ ازل سے قائم ہے (الآنَ کما کان)، مگر نادان نگاہوں کو ظواہر میں مٹتا ہوا دکھائی دیتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۶)۔ عالمِ خیال کی تربیت کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ سالک وہم اور حقیقت میں امتیاز سیکھے۔ دنیا اگر آبِ سراب اور خواب کی مانند ہے تو معرفت کی راہ نفیِ وہم اور اثباتِ حقیقت سے کھلتی ہے۔ جب چاہتیں میزانِ شریعت میں منضبط ہوں اور عقل وہمی نقوش سے آزاد ہو، تب خیال تطہیر پاتا ہے اور معرفتِ اعلیٰ ممکن ہوتی ہے۔ (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۶)

ابن عربی فتوحاتِ مکیہ باب ۶۳ (برزخ/خیال) میں "برزخ" کی تعریف کرتے ہوئے اسے خیال ہی قرار دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ برزخ کی حیثیت منفی/مثبت، موجود/معدوم وغیرہ کے "بین بین" مقام کی ہے—اور یہی وہ جگہ ہے جہاں سالک کو امتیاز سیکھنا پڑتا ہے۔ ابنِ عربیؒ پہلے "برزخ" کو یوں متعین کرتے ہیں کہ وہ دو چیزوں کے درمیان فاصل ہے، اور پھر کہتے ہیں کہ چونکہ برزخ "معلوم/غیر معلوم، معدوم/موجود، منفی/مثبت" کے بیچ ہوتا ہے—اس لیے اسے اصطلاحاً برزخ کہا جاتا ہے؛ اور یہ برزخ فی نفسہ "خیال" ہی ہے:

...بين منفي و مثبت... سمي برزخاً ...و ليس إلا الخيال... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۱، ص ۳۸۰)

ترجمہ:... منفی اور مثبت کے درمیان جو کچھ ہے... اسے برزخ کا نام دیا گیا ہے
... اور یہ خیال کے علاوہ کچھ نہیں ...

یہیں وہ یہ بھی واضح کرتے ہیں کہ خیال کی کیفیت ایسی ہے کہ اس میں شے کی نسبت بیک وقت "اثبات" اور "نفی" کے رنگ میں آتی ہے—اور مثال کے طور پر آئینے میں صورت کا

مسئلہ لاتے ہیں کہ آدمی "دیکھتا بھی ہے" اور "یہ بھی جانتا ہے کہ وہ صورت آئینے میں (حقیقتِ خارجہ کے طور پر) موجود نہیں"۔ عالمِ خیال محض "باطل / وہم" نہیں، بلکہ ایک برزخی سطحِ ادراک ہے؛ اور اس کی تربیت کا بنیادی تقاضا یہ ہے کہ سالک وہم اور حقیقت (یعنی ادراکِ خیالی اور حقیقتِ خارجی / حسی) میں امتیاز سیکھے؛ کیونکہ خود ابنِ عربیؒ نے خیال کو "منفی / مثبت" کے بیچ کی حقیقت بتا کر نفی و اثبات کی منطق اسی دائرے میں بٹھا دی۔

اسی باب میں ابنِ عربیؒ اسے "علمٌ دقیق" کہتے ہیں کہ بیداری میں بھی بعض صورتیں عینِ حس سے نہیں بلکہ عینِ خیال سے ادراک ہوتی ہیں، اور یہ راز وہی جانتا ہے جو ادراکِ حس اور ادراکِ خیال میں فرق کر لے۔ (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۳۸۱)

ابن عربی سراب کی قرآنی مثال کے تحت بیان کرتے ہیں کہ آدمی کا قصد بظاہر "پانی" کی طرف ہوتا ہے مگر حقیقتاً اس کے اس "فقدان" سے رجوع الی اللہ کی صورت نکلتی ہے—یعنی "وہم کی نفی" آدمی کو "حقیقت" کے در پر لے جاتی ہے۔ (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۳۳)

عالمِ خیال، وہم و حقیقت کے امتیاز، اور نفیِ وہم و اثباتِ حق کے موضوع پر مثنوی مولانا رومؒ میں متعدد مقامات موجود ہیں۔ مثنوی کے درج ذیل چند مقامات اس نکتے کی وضاحت کرتے ہیں۔ دفتر اول، بیت ۷۰ تا ۷۳ میں ہے:

نیست وش باشد خیال اندر روان
تو جہانی بر خیالی بین روان
بر خیالی صلحشان و جنگشان
وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی کہ دام اولیاست
عکسِ مہ رویانِ بُستانِ خداست

(رومی، ۲۰۰۴، ص ۱۶)

ترجمہ: ہستی اور نیستی کا خیال انسان کے باطن میں رواں ہے، تو ایک پوری دنیا کو چلتے ہوئے محض ایک خیال پر قائم دیکھ
ان کے صلح و جنگ سب خیال ہی پر مبنی ہیں، اور ان کا فخر و ننگ بھی خیال ہی سے جنم لیتا ہے۔
وہ خیالات جو اولیاء کے لیے دام بن جاتے ہیں، در حقیقت خدا کے باغ کے چہرۂ ماہ روؤں کا عکس ہوتے ہیں۔

اسی طرح دفتر اول، بیت ۴۱۱ سے ۴۱۵ میں فرماتے ہیں:

جان ھمہ روز از لگدکوب خیال
وز زیان و سود وز خوفِ زوال
نی صفا می‌ماندش نی لطف و فَر
نی بہ سوی آسمان راہِ سفر
خفتہ آن باشد کہ او از ھر خیال
دارد اومید و کند با او مَقال
دیو را چون حور بیند او بہ خواب
پس ز شھوت ریزد او با دیو آب
چونک تخم نسل را در شورہ ریخت
او بہ خویش آمد خیال از وی گریخت

(رومی، ۲۰۰۴، ص ۳۶ - ۳۷)

ترجمہ: ہستی اور نیستی کا خیال انسان کے باطن میں گردش کرتا رہتا ہے، تو پوری ایک دنیا کو دیکھ کہ وہ محض ایک خیال کے سہارے چل رہی ہے۔

ان کی صلح بھی خیال سے ہے اور ان کی جنگ بھی خیال سے، اور ان کا فخر
بھی خیال کا پیدا کردہ ہے، اور ان کی رسوائی بھی۔
وہ خیالات جو اولیاء کے لیے دام بن جاتے ہیں، اصل میں خدا کے باغ کے
ماہ رخسار حسنوں کا عکس ہوتے ہیں۔

مثنوی مولانا رومؒ کے یہ حوالہ جات واضح کرتے ہیں کہ عالمِ خیال نہ تو محض وہم ہے اور نہ خود حقیقت، بلکہ ایک "درمیانی میدان" ہے جس کی درست تربیت سالک کو معرفت تک پہنچاتی ہے، اور جس کی بے مہار حرکت اسے خواب، سراب اور فریب میں مبتلا کر دیتی ہے۔

عالمِ خیال کی تربیت میں رکاوٹیں

عالمِ خیال کی تربیت میں سب سے بڑی رکاوٹ انسانی رشتے، دنیاوی وابستگیاں اور جہانِ کاروائی ہیں۔ تصوف ان رکاوٹوں کو ختم کرنے کے لیے رشتوں کی درجہ بندی اور دنیا کی باطنی حقیقت واضح کرتا ہے تاکہ سالک وہم سے نکل کر حقیقت کی طرف متوجہ ہو سکے۔ سالک بالعموم رشتوں کی درجہ بندی میں ترجیح کی غلطی کا شکار ہو جاتا ہے۔ دنیا میں تین طرح کے تعلقات ہیں:

۱. روحانی —— سب سے سچا اور اعلیٰ، کیونکہ روح محیطِ کل ہے؛ اس میں ضد، عناد اور دشمنی کی گنجائش نہیں۔ اسی دائرے میں حبّ للّٰہ و بغض للّٰہ، باہمی محبت اور ہمدردی مطلوب ہے۔

۲. جسمانی / عناصری —— انسان عناصر سے بنا ہے، عناصر ہی سے زندگی بسر کرتا اور بالآخر انہی میں لوٹ جاتا ہے ۔ کلّ شیء یرجع الیٰ اصله؛ اِنّا للّٰه و اِنّا الیه راجعون۔ (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۷)۔

۳. بناوٹی / دنیاوی —— رشتہ داری، برادری، قومیت؛ جس کا نہ حقیقی وجود ہے نہ دوام، مگر عملاً اسی کو ترجیح دے دی جاتی ہے۔ یہی ترجیح عالمِ خیال میں سب سے بڑی رکاوٹ بنتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۷)۔

کاروائیِ جہان: "باہر کچھ نہیں، سب اندر ہے"

یہ نکتہ کلیدی اور قابل صد غور ہے کہ دنیا کے تمام کام باطن میں انجام پاتے ہیں؛ ظاہری کثرت دراصل داخلی یقین، سنی سنائی باتوں اور مفروضہ خیالات کی کاروائی ہے۔(غلام رسول،۲۰۰۶،ص ۱۰۸–۱۰۹)۔

ابن عربی نے فتوحاتِ مکیہ میں خیال، تصوّر، اور علم کے "نفسِ عالِم" میں قائم ہونے کے تحت اس امر کی وضاحت کی ہے کہ " دنیا کے تمام کام باطن میں انجام پاتے ہیں؛ ظاہری کثرت دراصل داخلی یقین... کی کاروائی ہے۔ ابنِ عربیؒ یہ واضح کرتے ہیں کہ علم / ادراک کے لیے "عالم" کے نفس میں "صورت" قائم ہونا لازم ہے، اور قوّتِ خیال ہی معانی کو صورتوں میں "مجسّم" کر کے دکھاتی ہے—یعنی کثرتِ مشہود کا بڑا حصہ باطنی کار گزاریِ ادراک سے مربوط ہے۔

> فلا بدّ للمعلوم من صورةٍ في نفسِ العالم ... وإنما يتصوّر العالمُ المعلومَ إذا كان العالمُ ممن له خيال ... إلّا إنّ الخيالَ له قوّةٌ وسلطانٌ فيعمّ جميعَ المعلومات ... ويُجسِّدها ... (ابن عربی،۱۹۹۸،ج۴،ص۳۱۶)
>
> ترجمہ: پس معلوم کے لیے لازم ہے کہ عالِم کے نفس میں اس کی کوئی صورت ہو...، اور عالِم معلوم کو اسی وقت تصور میں لاتا ہے جب وہ خیال رکھنے والا ہو...
>
> الا یہ کہ خیال میں ایک خاص قوت اور اقتدار ہوتا ہے، چنانچہ وہ تمام معلومات پر محیط ہو جاتا ہے ...اور انہیں مجسّم (صورت پذیر) بنا دیتا ہے...

ابنِ عربیؒ کے مطابق "باہر" جو کچھ "معلوم / مشہود" بنتا ہے، وہ براہِ راست ایک خالص خارجی واقعہ بن کر نہیں آتا، بلکہ ادراک کے عمل میں نفسِ عالِم کے اندر "صورت / نقش" قائم ہوتا ہے؛ اور قوّتِ خیال معانی کو صورتوں میں "رکھ" کر دکھاتی ہے۔ اسی سے یہ نکتہ بنتا ہے کہ ظاہری کثرت کا بڑا حصہ باطنی ادراک، یقین، اور تصویری ساخت

(imaginative formation) کے سہارے قائم ہے—یعنی ”کاروائی“ کی جڑ اندر ہے، محض باہر نہیں۔

حواسِ ظاہر و باطن اور خیال—سب اندرونی عمل ہیں؛ باہر محض نمود ہے۔ اسی نادانی سے جہان ”باہر“ دکھائی دیتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۸)۔ دنیاوی نظم (سکہ، وزن، پیمانہ) میں یکسانیت قائم ہے، مگر مذہب، طریقِ عبادت، تصورِ جزا و سزا وغیرہ میں اختلافات انسانی افعال ہیں؛ حقیقتِ مطلق ان مفروضات سے بدلتی نہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۸–۱۰۹)۔

دنیا مختصر سفر ہے مگر نادانی اسے دراز دکھاتی ہے۔ زندگی ایک سانس ہے؛ دن رات چوبیس گھنٹے ہی ہیں—اسی قلیل دائرے میں پوری عمر کی تکرار ہوتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۰۹–۱۱۰)۔ حقیقت کی پہچان نفیِ ہستی اور اثباتِ حق سے ہوتی ہے: ”لا“ نفی ہے، ”الا اللّٰہ“ اثبات—جس نے یہ سمجھ لیا، وہ دائرۂ کمال میں داخل ہوا (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۰)۔ اسی کی تائید میں آفاق و انفس میں حق کے ظہور کی قرآنی بشارت بھی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۰)۔

جسم و روح: غلط مرکزیت

قدرت نے انسانی ضروریات نہایت مختصر رکھی ہیں: خوراک، پانی، لباس، نیند اور قوتِ لایموت۔ اس کے باوجود حرص طول پکڑتی ہے؛ خواہش پوری ہو تو حرص بڑھتی ہے—انسان مر جاتا ہے، ہوس نہیں مرتی (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۰–۱۱۱)۔ دنیادار ”دم پخت“ کی مثال ہیں: نیچے آتشِ معدہ، اوپر آتشِ آفتاب—درمیان میں انسان روزمرہ میں پکتا رہتا ہے؛ عبرت و عرفان کو دل میں جگہ نہیں ملتی (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۱)۔

اصل وجود روح ہے؛ جسمِ کثیف محض عارضی چادر۔ دنیا جسم کی پرورش میں لگی ہے، نتیجتاً روح غلیظ اور کمزور ہوتی جارہی ہے—روح کے علاج اور رہنمائی کی تلاش نہیں (غلام رسول

،۲۰۰۶، ص ۱۱۲)۔ اسی لیے رہبر / شیخ کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے: بغیر رہنمائی نہ دین درست رہتا ہے نہ دنیا و آخرت کی بصیرت۔

یعنی عالمِ خیال کی تربیت میں رکاوٹ کا اصل سبب غلط ترجیحات ہیں: بناوٹی رشتوں کی مرکزیت، دنیا کی ظاہریت، اور جسم پرستی۔ ازالہ تب ممکن ہے جب سالک روحانی رشتے کو مقدم رکھے، دنیا کو باطنی عمل سمجھے، وقت کی قِصر کو پہچانے، نفیِ وہم اور اثباتِ حق کو اپنائے، اور معتبر رہنمائی کے تحت روح کی پرورش کرے۔ یہی ترتیب خیال کو شفاف کرتی اور معرفتِ اعلیٰ کی راہ ہموار کرتی ہے۔

عالمِ خیال کی تربیت: دنیا بحیثیتِ میدانِ مجاہدہ

تصوف کے مطابق دنیا آرام گاہ نہیں بلکہ میدانِ جنگ ہے۔ عالمِ خیال کی تربیت کے لیے مسلسل مجاہدہ ناگزیر ہے، کیونکہ اسی جدوجہد کے دوران یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ تمام برکات، حسانات اور فیوض کا اصل منبع انسان کا اپنا وجود ہے۔ خارجی عوامل محض مظاہر ہیں؛ اثر پذیری اور ادراک کا مرکز باطنِ انسانی ہے۔ یہ جہان جنگ سے پیدا ہوا، جنگ میں آباد ہے اور جنگ ہی میں اس کا اختتام ہوتا ہے۔ پیدائش سے رزق، تعلیم، معاش، صحت اور اظہارِ وجود—ہر سطح پر کشمکش جاری رہتی ہے۔ ولادت، پرورش، روزی کے اسباب، پیشے، کھانا، چلنا، بولنا اور بیماری—سب میں مجادلہ کارفرما ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۳)۔ یہ ہمہ گیر کشمکش اس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ آرام مطلق اس دنیا میں ممکن نہیں؛ کامل سکون اس وقت ہے جب سانس اور خیال کی جنگ ختم ہو—یعنی نفسانی حرکت سے ماورائیت حاصل ہو۔

دنیا بذاتِ خود خیال آباد ہے؛ اس کی رونق انسان سے ہے۔ سانس جسم سے اور خیال دل و دماغ سے برسرِ پیکار رہتا ہے۔ اسی لیے مذہبی، سیاسی یا معاشی نزاعات کا ظہور تعجب خیز نہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۳)۔ صوفیانہ تناظر میں یہ کشمکش تربیتِ خیال کا میدان بنتی ہے، نہ کہ فرار کا مقام۔

معرفت کا اصول: پڑھنا، نام دینا اور خلافت

حکمِ الٰہی "اقرأ باسم ربک" اور "اقرأ کتابک" اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ ادراک اور معنی آفرینی انسان کے سپرد ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۴)۔ ہر شے کسی اسم کے ساتھ ظہور میں آتی ہے؛ اس اسم کی تعیین اور معنی شناسی انسان ہی کرتا ہے۔ اسی بنا پر انسان خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے—وہ اشیاء کی خاصیت پہچان کر نام دیتا ہے؛ اچھے کو اچھا اور برے کو برا قرار دیتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۴)۔

ابن عربی فصوص الحکم میں بیان کرتے ہیں کہ ہر شے کسی اسم کے ساتھ ظہور میں آتی ہے، اور اس اسم / معنی کی تعیین انسان (بالخصوص انسانِ کامل) کے ادراک سے وابستہ ہے:

فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، وَعَلَّمَهُ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا. فَبِهَا ظَهَرَتْ حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ، وَبِهَا تَمَيَّزَ الإِنسَانُ عَنِ العَالَمِ. (ابن عربی، س ن، ص ۵۵)

ترجمہ: پس اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا، اور اسے تمام اسماء سکھائے؛ چنانچہ انہی اسماء کے ذریعے اشیاء کی حقیقتیں ظاہر ہوئیں، اور انہی کے باعث انسان، تمام عالم سے ممتاز و ممتاز تر ہوا۔

آدمؑ کو اسماء کی تعلیم دینا اس امر کی دلیل ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں اسماء کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں۔ تمیزِ انسانی (انسان کا امتیاز) اسی ادراکِ اسماء و معانی سے قائم ہے۔ یعنی معنی / اسم کی تعیین انسانی ادراک سے وابستہ ہے۔

ابنِ عربی کے تصور کے مطابق انسانِ کامل محض ایک برتر فرد کا نام نہیں بلکہ وہ جامع حقیقت ہے جس میں اسمائے الٰہیہ پوری طرح جلوہ گر ہوتے ہیں، یعنی انسانی شعور کی وہ اعلیٰ ترین سطح جہاں کثرت، وحدت میں جذب ہو جاتی ہے۔ عالم کا محفوظ رہنا اس امر کی علامت ہے کہ انسانِ کامل کائنات کے ظاہری و باطنی نظام میں توازن قائم رکھنے والا مرکزی محور ہے، اور اسی کے وجود سے معنوی ترتیب برقرار رہتی ہے۔ دنیا کو "خزانہ" کہا جانا اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ کائنات میں الٰہی اسرار پوشیدہ ہیں جو انسانِ کامل کے توسط سے منکشف اور متحرک رہتے

ہیں۔ چنانچہ انسانِ کامل کا زوال کسی ایک شخص کے فنا ہونے کا نام نہیں بلکہ اُس جامع مظہر کے ختم ہو جانے کا استعارہ ہے جس کے ساتھ ہی دنیا اپنے مقصدِ وجود کو مکمل کر لیتی ہے۔ اسی طرح آخرت پر ابدی مہر لگنے کا مفہوم یہ ہے کہ وہاں حقائق تغیر سے ماورا ہو کر اپنی حتمی اور قطعی صورت میں ظاہر ہوں گے، اور فرشتوں پر حجّت کا قائم ہونا قرآن کے اس بنیادی تصور سے مربوط ہے کہ انسان کو علمُ الاسماء عطا کیا گیا، جو اس کے مقامِ خلافت اور کائناتی ذمہ داری کا واضح ثبوت ہے۔

فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل. ألا تراه إذا زال و فك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً أبديا ؟ فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة ۔ (ابن عربی، س ن، ص ۵۰)

ترجمہ: پس یہ عالم اس وقت تک محفوظ رہتا ہے جب تک اس میں انسانِ کامل موجود رہتا ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب وہ (انسانِ کامل) رخصت ہو جاتا ہے اور دنیا کے خزانے سے نکال لیا جاتا ہے، تو دنیا میں وہ کچھ باقی نہیں رہتا جو حق تعالیٰ نے اس میں ودیعت کیا تھا؟ اور جو کچھ اس میں تھا وہ باہر نکل جاتا ہے، اس کے اجزاء آپس میں مل جاتے ہیں، اور معاملہ آخرت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ یوں آخرت کے خزانے پر ایک ابدی مہر لگا دی جاتی ہے۔ پس اس انسانی نشأت میں الٰہی صورتوں کے اندر موجود تمام اسماء ظاہر ہو گئے، اور اس وجود کے ذریعے اسے احاطہ اور جمع کا مرتبہ حاصل ہوا۔ اور اسی کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی حجّت فرشتوں پر قائم ہوئی۔

ذلك الشيء وجدت له من الوجوه ما يقابل به تلك الأسماء التي تدل عليها وهي الحقائق التي ذكرناها مثال ذلك ما ثبت لك في العلم الذي في ظاهر العقول وتحت حكمها في حق موجود ما فرد لا ينقسم مثل الجوهر الفرد الجزء الذي لا ينقسم فإن فيه حقائق متعددة تطلب أسماء إلهية على عددها فحقيقة إيجاده يطلب الاسم القادر ووجه إحكامه يطلب الاسم العالم ووجه اختصاصه يطلب الاسم المريد ووجه ظهوره يطلب الاسم البصير والرائي إلى غير ذلك فهذا وإن كان فردا فله هذه الوجوه وغيرها مما لم نذكرها ولكل وجه وجوه متعددة تطلب من الأسماء بحسبها وتلك الوجوه هي الحقائق عندنا الثواني والوقوف عليها عسير وتحصيلها من طريق الكشف أعسر۔ (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج۱، ص۱۴۷)

ترجمہ: اس شے کے لیے مجھے ایسے متعدد پہلو (وجوہ) حاصل ہوئے جن کے مقابل وہ اسماء ہیں جو ان پر دلالت کرتے ہیں، اور یہی وہ حقائق ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ وہ علم جو ظاہرِ عقول میں اور ان کے حکم کے تحت تمہارے لیے ثابت ہے، کسی ایسے موجود کے بارے میں جو فرد ہو اور قابلِ تقسیم نہ ہو—جیسے جوہرِ فرد، یعنی وہ جز جو تقسیم نہیں ہوتا—اس میں متعدد حقائق پائے جاتے ہیں جو اپنی تعداد کے مطابق اسمائے الٰہیہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

پس اس کے وجود میں لائے جانے کی حقیقت اسمِ قادر کا تقاضا کرتی ہے، اس کے محکم اور مضبوط بنائے جانے کا پہلو اسمِ عالم کا تقاضا کرتا ہے، اس کے اختصاص اور امتیاز کا پہلو اسمِ مرید کا تقاضا کرتا ہے، اور اس کے ظہور کا

پہلو اسمِ بصیر اور اسمِ رائی (دیکھنے والا) کا تقاضا کرتا ہے، اور اس کے علاوہ بھی بہت سے پہلو ہیں۔

پس یہ شے اگرچہ ایک فرد ہے، مگر اس کے یہ تمام پہلو ہیں اور اس کے علاوہ بھی بہت سے ہیں جن کا ہم نے ذکر نہیں کیا۔ اور ہر ایک پہلو کے اندر بھی متعدد پہلو ہوتے ہیں، جو اپنی اپنی نسبت سے اسمائے الٰہیہ کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور یہی پہلو ہمارے نزدیک حقائقِ ثانیہ ہیں۔ ان پر ٹھہرنا اور انہیں پوری طرح سمجھنا نہایت دشوار ہے، اور کشف کے راستے سے ان کا حصول اس سے بھی زیادہ دشوار۔

فأزال عنه هذا العلم ذلك الزهو والفخر وعنهما وافتقر الكل إلى ربه وانحجب عن زهوه ونفسه وقوله ولكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ يدل على إن بعض الناس يعلم ذلك وعلم هذا من علمه منا من الاسم الرحمن الذي هو له وبه تحقق فَسْئَلْ به خَبِيراً فرحمه عند ما زها بعلم ما فضل به على السماء والأرض

وعلم من ذلك أنه ما حصل له من الاسم الرحمن إلا قدر ما كشف له مما فيه دواؤه فإن ذلك الأمر الذي به فضل السماء والأرض هذا العبد هو أيضا من الاسم الرحمن ما جاد به على هذا العبد۔

ولا تقول إن هذا طعن في كونه نسخة من العالم بل هو على الحقيقة نسخة جامعة باعتبار إن فيه شيئا من السماء بوجه ما ومن الأرض بوجه ما ومن كل شيء بوجه ما لا من جميع الوجوه فإن الإنسان على الحقيقة من جملة المخلوقات لا يقال فيه إنه سماء ولا أرض ولا عرش ولكن يقال فيه إنه يشبه السماء من وجه كذا والأرض من وجه كذا والعرش من وجه كذا وعنصر النار من وجه كذا وركن الهواء من وجه

كذا والماء والأرض وكل شيء في العالم فبهذا الاعتبار يكون نسخة وله اسم الإنسان كما للسماء اسم السماء ۔ (ابن عربی،۱۹۹۸،ج۱،ص۲۷۹-۲۸۰)

ترجمہ: پس اس علم نے اس سے وہ غرور اور فخر زائل کر دیا، اور ان دونوں سے بھی، اور سب کے سب اپنے رب کے محتاج ہو گئے۔ وہ اپنے غرور، اپنی نفس پرستی اور اپنے قول سے پردہ میں چلا گیا۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: ﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو یہ بات جانتے ہیں۔ اور ہم میں سے جس نے یہ علم حاصل کیا، اس کا یہ علم اسمِ رحمن کے علم میں سے ہے جو اسی کا ہے اور اسی کے ذریعے اس نے تحقق حاصل کیا۔ اسی لیے فرمایا: ﴿فَسْئَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾۔

پس اللہ نے اس پر رحم فرمایا جب وہ اس علم کے سبب فخر میں مبتلا ہوا جو اسے آسمان اور زمین پر فضیلت دینے والا تھا، اور اسی سے اس نے یہ جان لیا کہ اسے اسمِ رحمٰن میں سے اتنا ہی حصہ ملا ہے جتنا اس پر اس کے اندر کے علاج (دواء) کے طور پر منکشف کیا گیا۔ کیونکہ وہی امر جس کے ذریعے اس بندے کو آسمان اور زمین پر فضیلت دی گئی، وہ بھی اسمِ رحمن ہی میں سے ہے، جو اللہ نے اپنے فضل سے اس بندے پر عطا فرمایا۔

اور یہ نہ کہو کہ اس میں انسان کے عالم کی ایک نقل (نسخہ) ہونے پر کوئی طعن ہے؛ بلکہ حقیقت میں وہ نسخۂ جامع ہے، اس اعتبار سے کہ اس میں آسمان سے بھی کچھ نہ کچھ کسی نہ کسی پہلو سے ہے، اور زمین سے بھی کسی نہ کسی پہلو سے، بلکہ عالم کی ہر چیز سے کسی نہ کسی پہلو سے حصہ موجود ہے— مگر ہر چیز کے تمام پہلوؤں سے نہیں۔ کیونکہ انسان حقیقت میں مخلوقات

> کے مجموعے میں سے ہے؛ نہ اسے آسمان کہا جاتا ہے، نہ زمین، نہ عرش۔ بلکہ یوں کہا جاتا ہے کہ وہ آسمان سے فلاں پہلو سے مشابہ ہے، زمین سے فلاں پہلو سے، عرش سے فلاں پہلو سے، عنصرِ آگ سے فلاں پہلو سے، رکنِ ہوا سے فلاں پہلو سے، اور پانی، مٹی اور عالم کی ہر چیز سے کسی نہ کسی پہلو سے۔ پس اسی اعتبار سے وہ **نسخہ** کہلاتا ہے، اور اسی بنا پر اس کا نام **انسان** ہے، جیسے آسمان کا نام آسمان ہے۔

ظہورِ اشیاء علم میں اسماء کے بغیر ممکن نہیں۔ انسان اسماء اور مسمیات —دونوں کا جامع ہے۔ یہی وہ ontological بنیاد ہے جس پر ابنِ عربی انسان کو خلیفہ قرار دیتے ہیں۔یعنی انسان مجلائے حق ہے؛ اسماء اس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اشیاء کو حقائق کے مطابق نام دینا ایک معرفتی (epistemic) عمل ہے۔

اسم محض لفظ نہیں بلکہ معنی ہے جو صورت میں متجلی ہوتا ہے۔ خیال اور علم کے ذریعے انسان اس معنی کو پہچانتا ہے۔

یعنی ابنِ عربیؒ کے مطابق اشیاء کی حقیقتیں اسماء کے ذریعے ظاہر ہوتی ہیں، اور اسماء کی تعیین و معنویت انسان کے ادراکِ خیالی و علمی سے وابستہ ہے۔یہی وجہ ہے کہ انسان —بالخصوص انسانِ کامل— کو عالم میں اسماء کے احکام کے ظہور کا مظہر قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ فصوص الحکم کی مندرجہ بالا عبارت سے واضح ہے۔

یقین، گمان اور وہم: منبع اندر ہے

اکثر لوگ اپنی مرادوں کے لیے غیر انسانی سہاروں —اشیاء، رسوم، تعویذ، مقامات— پر بھروسا کرتے ہیں؛ یہ جہالت کی علامت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یقین کا سرچشمہ انسان کا اپنا وجود ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۵)۔ نیک و بد، ثواب و گناہ کی بہت سی تقسیمات خیالی مفروضات پر قائم ہو جاتی ہیں؛ ان کا حقیقی وجود باہر نہیں، فساد اندر ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۵)۔ تمام لذات و محسوسات کا گھر انسانی وجود ہے۔ ذائقہ زبان و گلا، خوشبو قوتِ

شامہ، حسن آنکھ کی صلاحیت سے ظاہر ہوتا ہے—باہر اشیاء میں بذاتِ خود کوئی لذت نہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۶)۔ جب حِس معطل ہو جائے تو خارجی لذت معدوم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بہت سی دلکش کیفیات دراصل باطنی منبع کی عکاسی ہیں، جیسے قوسِ قزح کے رنگ سورج کے عکس سے نمودار ہوتے ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۶–۱۱۷)۔

دنیا کو سب کچھ سمجھ لینا غفلت ہے؛ غافل زندہ نہیں، مردہ ہے۔ اصل دعوت "موتوا قبل ان تموتوا" ہے—نفسانی و وہمی تعلّقات سے معنوی موت تاکہ وصالِ الٰہی نصیب ہو (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۸)۔ تصوف میں فنا کا انعام بقا ہے؛ نفی کے بعد اثبات—وہی حقیقی حیات۔ مسلسل مجاہدہ عالمِ خیال کی تربیت کی شرط ہے۔ دنیا کی ہمہ گیر کشمکش سالک کو یہ سکھاتی ہے کہ فیض، لذت، یقین اور معنی کا اصل منبع خود انسان کا وجود ہے۔ جب خیال باطن کی طرف لوٹتا ہے، وہم کی نفی اور حقیقت کا اثبات ہوتا ہے—اور یہی معرفتِ اعلیٰ کی راہ ہے۔ (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۸)

ابن عربی فتوحات مکیہ میں یقین اور معنی کا اصل منبع خود انسان کے وجود کو قرار دیتے ہوئے وہم کے حقیقت میں بدلے تفصیل بیان کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ "انسان/عبد" یقین کے ظہور اور معنی/اعتقاد کی تعیین کا محل ہے۔ ابنِ عربی عینُ الیقین کے بارے میں صراحت کرتے ہیں کہ یقین اپنی ذات میں قائم نہیں؛ اس کا "ظہور" کسی محل/ قابل)یعنی انسان) کے ذریعے ہوتا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک بندہ عینُ الیقین کے ظہور کا سبب بنتا ہے، کیونکہ یقین اپنی ذات میں قائم نہیں ہوتا۔ یعنی "یقین" بطور کیفیت / شہود خارج میں از خود قائم شے نہیں بلکہ انسانی وجود (عبد) اس کے ظہور کا سبب ہے۔ یعنی یقین کی فعلیت (actualization) کا منبع انسان کا داخلی وجود / قابل ہونا ہے۔ ابنِ عربی انسانی حال comfort/distress وغیرہ کے بنیادی ماخذ کو ظنّ و اعتقاد (اندرونی معنی سازی) سے وابستہ کرتے ہیں—یہی "خیال کے پردے" والی بات کی علمی صورت ہے۔ انسان کو معمول کی زندگی میں درپیش "صورتوں" (external forms) کے ساتھ اس کا جو تعلق

بنتا ہے، اس کی اصل تعیین ظنّ / اعتقاد کرتا ہے—یعنی معنی باہر سے نہیں، اندر سے بنتا ہے۔ یعنی "انسان حقیقت کے بجائے اپنی خیالی / باطنی تشکیل کے ساتھ جیتا ہے۔"

حرص و طمع: خصائصِ رذیلہ کی بادشاہت اور خیال کی تباہی

تصوف کے تناظر میں حرص و طمع تمام خصائصِ رذیلہ کی حاکم قوت ہے، جبکہ بے علمی و جہالت وہ فتنہ ہے جو انسان کو لبھا کر مقصدِ حیات—معرفت—سے دور کر دیتا ہے۔ یہ دونوں مل کر خیال کی تربیت کے راستے میں بنیادی رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ باطن کی اخلاقی سیاست کو علامتی زبان میں یوں واضح کیا جا سکتا ہے:

ہوس بادشاہ، شہوت سپہ سالار، طمع خزانچی، تکبر / انانیت وزیر، اور غصہ / غضب پولیس افسر ہیں؛ باقی سب رعایا (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۹)۔ یہ سلطنت دل کے تخت پر قائم ہو کر انسان کو جسمانی لذات، زر، جنس، اولاد، املاک اور اقتدار میں گرفتار رکھتی ہے۔ وزیرِ انانیت "میں، میرا" کا نعرہ بلند رکھتا ہے؛ خزانچیِ طمع جائز و ناجائز جمع آوری کو حیات سمجھتا ہے؛ نتیجتاً صبر، قناعت اور شکر پس منظر میں چلے جاتے ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۹)۔

حرص کی منطق یہ ہے کہ ایک سلطنت کے بعد دوسری مطلوب ہو؛ تسکین ممکن نہیں۔ انجام کار انسان خالی ہاتھ رخصت ہوتا ہے—نہ اپنی حیا رکھتا ہے نہ اپنے مالکِ حقیقی کی (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۱۹)۔ شہوت بطور سپہ سالار اس بھوک کو بڑھاتی رہتی ہے، اور غضب نظم کے نام پر ظلم کو روا رکھتا ہے؛ یوں دنیا کی باگ ڈور حرص، طمع اور تکبر کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

جہالت بطور رقاصہ: حِسّی فریب

بے علمی و جہالت کو رقاصہ سے تشبیہ دی گئی ہے جو حِسّی لذات—دیکھنا، سننا، چکھنا—کے "تیرہ تال" پر دنیا کو محور رکھتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۰)۔ یہ فریب نیک و بد، سچ و جھوٹ کی تمیز مٹا دیتا ہے اور شعور کو مدہوش کر دیتا ہے۔ دنیا کو چوسر / شطرنج کے کھیل سے

تعبیر کیا گیا ہے: بساطِ زمین، مہرے انسان، تین حالتیں (جاگنا، سونا، خواب)، اور دو کھلاڑی— وقت اور غفلت— کھیل جاری رکھتے ہیں؛ مہرے آتے جاتے رہتے ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۱)۔ اس ہنگامے میں آرزو یہی ہے کہ انسان عبادت و ذکر کے ساتھ رہے تاکہ خیر کو ترجیح دے اور راتِ حیات آسانی سے کٹے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۱–۱۲۲)۔

غفلت سے نجات: وصل

خیر و شر کی گردش میں دانا انسان صلحِ کل اور امن کو اختیار کرتا ہے۔ موت کو برزخ— حبیب سے حبیب تک پل— سمجھا گیا ہے؛ واصلین وہ ہیں جو حق کو اول، آخر، ظاہر و باطن میں پہچان کر رضائے الٰہی پر راضی ہو جاتے ہیں (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۲)۔ زمانہ (وقت) گردش میں ہے؛ اس کی رونق غفلت سے وابستہ ہے۔ اسی گردش سے حالات، اخلاق اور معاشرت بدلتے ہیں— بادشاہ گدا، گدا بادشاہ (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۲)۔ متن کے مطابق عملی طور پر دو حِسّیں غالب ہیں: ذائقہ (زبان) اور آلاتِ تناسل؛ داخل و خارج کی اسی گردش کو عیش سمجھ کر عمر صرف ہوتی ہے، اور پہچانِ ذاتِ حق او جھل رہتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۳)۔ چرواہے کی سالانہ عادت (اون اتارنا) بھیڑ کو غافل رکھتی ہے؛ ایک دن قصاب گلا کاٹ دیتا ہے۔ اسی طرح انسان عارضی بیماریوں سے سنبھل کر موت— اٹل و لا علاج— کو بھلا دیتا ہے؛ غفلت چشمِ بصیرت بند رکھتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۳)۔ الغرض حرص و طمع کی بادشاہت اور جہالت کی رقاصی خیال کی تربیت کو مسخ کر دیتی ہیں۔ صوفیانہ اصلاح کا راستہ قناعت، صبر، شکر، ذکر اور شعوری بیداری سے کھلتا ہے— جہاں حِسّی فریب ٹوٹتا، وقت کی گردش سمجھی جاتی، اور انسان معرفت کی طرف لوٹتا ہے۔

روحانی اصلاح (spiritual reformation) کی راہ اخلاقی مجاہدہ اور شعوری بیداری سے کھلتی ہے یعنی قناعت، صبر، شکر، ذکر کے ذریعے حسّی فریب ٹوٹتا ہے، اور سالک حقیقت کی طرف پلٹتا ہے۔ اس مفہوم کے لیے فتوحاتِ مکیہ میں چند نہایت واضح مقامات ملتے

ہیں۔ ابنِ عربی "القناعة" کے باب میں قناعت کو محض معاشی صفت نہیں رکھتے، بلکہ اسے حق پر اعتماد اور غیرِ حق سے بے نیازی کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔

ابنِ عربی ذکر کو "مجرّد تکرار" نہیں، بلکہ حضورِ قلب اور استحضارِ مذکور کے ساتھ مشروط کرتے ہیں، یعنی ذکر شعوری بیداری (conscious wakefulness) کا ذریعہ ہے کیونکہ مسلسل ذکر اور حضور و استحضار شعوری بیداری کی بنیاد بنتا ہے۔

فالذكر من العبد بأستحضار والذكر من الحق بحضور لانا مشهو دون له معلومون وهو لنا معلوم لا مشهود فلهذا كان لنا الأستحضار وله الحضور فالعلماء يستحضرونه في القوة الذاكرة والعامة تستحضره في القوة المتخيلة ومن عباد الله العلماء بالله من يستحضره في القوتين يستحضره في القوة الذاكرة عقلاً وشرعاً وفي القوة المتخيلة شرعاً وكشفاً وهذا أتم الذكر لانه ذكره بكله ومن ذلك الباب يكون ذكر الله له۔ (ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۲۲۶)

ترجمہ: بندے کی طرف سے ذکر، استحضار کے ساتھ ہوتا ہے اور حق تعالیٰ کی طرف سے ذکر، حضور کے ساتھ ہوتا ہے، کیونکہ ہم اس کے لیے مشہود اور معلوم ہیں، جبکہ وہ ہمارے لیے معلوم تو ہے مگر مشہود نہیں؛ اسی لیے ہمارے لیے استحضار ہے اور اس کے لیے حضور۔

علماء اسے قوۂ حافظہ (قوتِ ذاکرہ) میں مستحضر کرتے ہیں، اور عوام اسے قوۂ متخیّلہ میں مستحضر کرتے ہیں، جبکہ اللہ کے وہ بندے جو علماء باللہ ہیں، وہ اسے دونوں قوتوں میں مستحضر کرتے ہیں: قوۂ حافظہ میں عقلاً اور شرعاً، اور قوۂ متخیّلہ میں شرعاً اور کشفاً۔

اور یہی کامل ترین ذکر ہے، کیونکہ بندہ اسے اپنی پوری ذات کے ساتھ یاد کرتا ہے، اور اسی باب سے اللہ تعالیٰ کا اس بندے کو یاد کرنا ہوتا ہے۔

یہی "حسّی فریب ٹوٹنے" کی پہلی اینٹ ہے :ذکر، جب حضور کے ساتھ ہو، تو ادراک کو باطن کی طرف موڑ دیتا ہے اور غفلت کے پردے ہٹنے لگتے ہیں۔

ابنِ عربی صبر اور شکر جیسے اوصاف حسنہ کو محض اخلاقی نصیحت نہیں، بلکہ سالک کے لیے "ترکیبِ نجات" کے طور پر پیش کرتے ہیں—کہ آدمی نعمت پر شکر اور بلا پر صبر کے ذریعے الٰہی مشیت کے ساتھ درست نسبت قائم کرتا ہے۔ جس ابن عربی نے الفتوحات المکیّۃ، ج ۲، ص ۵۱۳ میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان کے نزدیک زندگی میں حالات کے اتار چڑھاؤ محض وقتی صدمہ نہیں ہوتا بلکہ سالک کے لیے یہ تربیتِ باطن کا میدان ہوتا ہے۔

ابن عربی حسّی فریب، غفلت، اور رجوع الی الحق کے حوالے سے فصوص الحکم میں فص: "حكمة غيبية في كلمة أيوبية" (فصِ ایوبی) میں صبر کی حقیقت اور ابتلاء/رجوع کے باطنی معنی پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کیفیتیں (غم/خوشی وغیرہ) محض خارج سے نہیں، ادراک/علم کی نسبت سے بدلتی ہیں۔ (ابن عربی، س ن، ص ۱۷۰)

غفلت، جہالت اور تربیتِ خیال

تصوف کے مطابق بے علمی، ناسمجھی اور جہالت محض معلومات کی کمی نہیں بلکہ ایک ایسی فعال قوتِ غفلت ہے جو انسانی دل و دماغ پر گہرا تصرف رکھتی ہے۔(غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۴، ۱۲۵)

ابن عربی نے "غفلت و جہل" کو ایک حاکم اور مسلّط کیفیت اور قلب پر اثر انداز ہونے والی قوت کے طور پر واضح کرتے ہوئے بتایا ہے کہ "جہالت محض معلومات کی کمی نہیں بلکہ ایک ایسی فعال قوتِ غفلت ہے جو انسانی دل و دماغ پر گہرا تصرف رکھتی ہے۔ ابنِ عربی "غفلت" کو محض سستی یا لاپروائی نہیں بلکہ ایک سلطان اور حکم کے طور پر بیان کرتے ہیں جس کے اثر سے انسان (اور مجموعی طور پر عالم) مبتلا ہوتا ہے، اور اہلِ اللہ اپنی حفاظت اسی کے مقابلے میں کرتے ہیں۔

ابن عربی کے نزدیک "غفلت" اور "جہل" کو فرد کی کمزوری نہیں، بلکہ عالم پر جاری ایک غالب "حکم / سلطنت" کی صورت میں بیان کیا گیا ہے—یعنی ایک فعال قوت جو انسانی ادراک کو ڈھانپ دیتی ہے اور قلبی / عقلی عمل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ "حجاب" کی ابن عربی کی تعبیر واضح کرتی ہے کہ غفلت محض "نہ جاننا" نہیں، بلکہ دل کے ادراک پر پڑ جانے والا پردہ ہے—یعنی ایک فعّال اور اثرانداز حالت۔ ابنِ عربی کے ہاں "غفلت" محض معلوماتی کمی نہیں، بلکہ "سلطان" اور "حجاب" کی صورت میں ایک غالب، فعال اور قلبی / ادراکی قوت ہے: فتوحات میں اسے "سلطان الغفلة" کے حکم کے طور پر اور فصوص میں "حجاب" کے طور پر بیان کیا گیا ہے—جو دل پر وقوع پذیر ہو کر ادراکِ حقیقت کو ڈھانپ دیتا ہے۔

غفلت کی یہ قوت انسان کو معرفت کی روشنی اور خیال کی درست تربیت سے محروم رکھتی ہے۔ غفلت اپنی ذات میں کوئی مستقل ہستی نہیں رکھتی؛ یہ اندھیرے کی مانند ہے جو جہاں پھیلتا ہے وہاں اشیاء پر حجاب ڈال دیتا ہے۔ جیسے اندھیرا کسی نئی شے کو پیدا نہیں کرتا بلکہ موجودات کو ڈھانپ لیتا ہے، اسی طرح غفلت بھی امید و ناامیدی کے سہاروں سے شعور پر پردہ ڈالتی ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۵)۔

اہم نکتہ یہ ہے کہ غفلت کا زوال اس کی حقیقت کی شناخت سے فوری ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ بذاتِ خود قائم بالذات نہیں۔ العلم حجابُ الأکبر—یعنی علم اگرچہ حجاب بن سکتا ہے، مگر اصل ذات کی معرفت اسے نور میں بدل دیتی ہے۔ جیسے کمرے میں چراغ جلانے سے اندھیرا کہیں "جاتا" نہیں بلکہ روشنی کے ہم رنگ ہو جاتا ہے، اسی طرح جب ذاتِ حق کی شناخت حواس کے "کمرے" میں پھیلتی ہے تو غفلت اور نادانی غیر محسوس ہو جاتی ہیں؛ غیریت کا نشان مٹ جاتا ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۵)۔ اسی بنا پر کتبِ حقیقت میں غفلت کو بے ابتدا مگر منتہی ہونے والی کہا گیا ہے—یعنی معرفت کے ساتھ تحلیل پذیر۔

تکمیلِ حسنِ انسانیت کے لیے لازم ہے کہ انسان ظلمت آبادِ جہالت میں چراغِ معرفت روشن کرے۔ یہاں چراغ سے مراد معرفتِ اصل ذات ہے؛ اس کے بغیر وہمات اور ٹھوکروں

سے نجات ممکن نہیں۔ یہی مفہوم اس قول سے واضح ہوتا ہے: من عرف نفسہ فقد عرف ربہ — خودشناسی کے بغیر خداشناسی ممکن نہیں۔ اعلیٰ اور گہرے و دقیق علوم — خودشناسی، خداشناسی اور عرفانِ نفس — اعلیٰ استعداد کا مطالبہ کرتے ہیں۔ (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۵، ۱۲۶)

ابن عربی کے مطابق بھی استعداد کے مطابق ہی ادراک میسر آسکتا ہے۔ ابنِ عربی واضح کرتے ہیں کہ معرفت / نظر کی قوت ہر شخص میں یکساں نہیں؛ ہر ایک کا ادراک اپنے استعداد کے مطابق ہوتا ہے:

يَنْظُرُ إِلَيْهِ بِقَدْرِ اسْتِعْدَادِهِ ... (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۳، ص ۲۶۷)

ترجمہ: وہ اس کی طرف اپنے استعداد کے مطابق نظر کرتا ہے...

یعنی ادراک / مشاہدہ "صلاحیتِ قبول" کے تابع ہے۔ یعنی اعلیٰ و دقیق معارف کے لیے اعلیٰ استعداد شرط بنتی ہے۔ ہر شخص حقائق کے کشف کی طاقت نہیں رکھتا۔ ابنِ عربی کے اس اصول کو عمومی قاعدے کے طور پر یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

لَيْسَ كُلُّ أَحَدٍ يَقْوَى عَلَى كَشْفِ الْحَقَائِقِ

ترجمہ: ہر شخص میں حقائق کے کشف کی طاقت نہیں ہوتی

فصوص الحکم کی فصّ محمدی (فص حكمة فردية في كلمة محمدية) میں ابنِ عربی یہ اصول دیتے ہیں کہ معارف یعنی فیض، قبول، حکم، تجلی کا تنوع محل کے استعداد کے مطابق ہوتا ہے:

وَيَتَنَوَّعُ بِحَسَبِ مَا قَامَ بِذٰلِكَ الْمَحَلِّ مِنَ الِاسْتِعْدَادِ ... (ابن عربی، س ن، ص ۵۵)

ترجمہ: اور یہ اس استعداد کے مطابق مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے جو اس محل میں قائم ہوتی ہے...

یعنی ابنِ عربی کے ہاں بعض حقائق کا ادراک علمِ دقیق ہے۔ یہ ادراک استعداد کے تابع ہے اور حقائق کے کشف کی طاقت ہر شخص میں نہیں نیز فصوص میں بھی تجلی / قبول کا تنوع محل کے استعداد سے وابستہ ہے۔

چونکہ ان میں سے ہر علم کا حصول دشوار ہے، اس لیے طالب کو اپنی استعداد کی تکمیل کے لیے اکابرِ صوفیا کی تعلیمات سے روشنی حاصل کرنا ناگزیر ہے (غلام رسول، ۲۰۰۶، ص ۱۲۶)۔ یہی رہنمائی خیال کو وہمی دبازت سے نکال کر معرفت کی شفافیت عطا کرتی ہے۔ کیونکہ غفلت و جہالت حقیقی وجود نہیں رکھتیں؛ یہ نورِ معرفت کے سامنے تحلیل ہو جاتی ہیں۔ اصل ذات کی پہچان ہی تربیتِ خیال کا بنیادی اصول ہے۔ جب یہ چراغ روشن ہو جائے تو وہمات، امید و ناامیدی کے پردے اور فکری ٹھوکریں خود بخود رفع ہو جاتی ہیں—اور انسان معرفتِ اعلیٰ کی راہ پر گامزن ہو جاتا ہے۔

حوالہ جات

۱. ابن عربی، شیخ اکبر محی الدین بن علی، ۱۹۹۸ء، الفتوحات المکیۃ، دار احیاء التراث العربی، بیروت

۲. ابن عربی، شیخ اکبر محی الدین بن علی، س ن، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلا عفیفی، دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان

۳. رومی، مولانا جلال الدین، ۲۰۰۴ء، مثنوی معنوی، مرتبہ آر۔ اے۔ نکلسن، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور۔

۴. غلام رسول، آئینہ عرفاء صوفی محمد، ۲۰۰۶ء، شیشہ طالبان حق و سالکان حق، منہاج القران پرنٹرز، لاہور