سرزمینِ مشترک

اسلام اور بدھ مت میں رُوحانی اور اخلاقی مماثلتیں

تالیف: ڈاکٹر رضا شاہ کاظمی

ترجمہ: محمد سہیل عمر

پیش لفظ: تقدس مآب دلائی لاما

تعارف: شہزادہ غازی بن محمد

دیباچہ: محمد ہاشم کمالی

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

جملہ حقوق محفوظ

ناشر:
اقبال اکادمی پاکستان
(حکومتِ پاکستان، وزارتِ ثقافت)
چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 6314-510
[+92-42] 9203-573
Fax: [+92-42] 631-4496
Email: director@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-420-5

طبع اوّل	:	۲۰۰۸
تعداد	:	۱۱۰۰
قیمت	:	-/۴۵۰ روپے
مطبع	:	شرکت پرنٹنگ پریس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶، میکلورڈ روڈ، لاہور، فون: ۷۳۵۷۲۱۴

بسم الله الرحمن الرحيم

فہرست مطالب

اظہارِ تشکر ۹
پیش لفظ از تقدس مآب دلائی لاما ۱۱
سرزمینِ مشترک - ایک تعارف از عالی جناب شہزادہ غازی بن محمد ۱۳
ادیانِ عالم اور عالمی اَمن ۱۳
''سرزمینِ مشترک'' کی ضرورت کیوں؟ ۱۴
سرزمینِ مشترک ۱۸
اہل الکتاب ۲۰
قدیمی سرزمینِ مشترک ۲۲
دیباچہ از محمد ہاشم کمالی ۲۵
تعارف ۳۱
سرزمینِ مشترک ۳۱
لفظی قالب سے آگے معانی کی رُوح تک/قالبِ لفظی سے رُوح المعانی تک ۳۲
تاریخ پر ایک نظر ۳۹
مکالمے کے قرآنی مقدماتِ فکر ۴۴
مہاتما بدھ بطورِ پیغمبرِ خدا ۴۷
مصدرِ وحی - فیضانِ عُلوی یا بطونِ ذات؟ ۵۴
دلائی لاما اور مکالمے کا تار و پود/حرکیت ۶۰

باب اوّل: وحدت: دونوں مذاہب کا عادِ اعظم اور مشترک بنیاد ٦٥
(الف): الاحد - مفہومِ ذہنی، تصورِ عقلی ٦٥
لَم یُو لَد - اَن جَتا ٦٨
بدھ مت کی جدلیات ٧٠
شُنیا اور شهادة ٧٩
اللہ تعالیٰ کا نورِ تنزیہ/ خدائے متعال کا نور ٨١
اَلصَّمَد اور دَھرمٔ ٨٣
وَجهُ ربّك، رُوئے خداوندی ٨٦
فنا اور ادویتا ٨٩
'نروان والوں' کی بقا ٩١
(ب): الاحد کی عبادت ٩٩
مہاتما بدھ، دَھرمٔ کی روشنی میں ١٠١
ذکر اللہ/ یادِ خدا ١٠٥
تَرِکھی اور توکّل ١٠٩
مفتاح الفلاح اور کلیدِ نجات ١١٢
مہاتما بدھ کی شبیہیں، رسولِ خداؐ پر درود و سلام ١١٧
باب دوم: فقر و رحمت کی اخلاقیات ١٢٥
(الف): آزادی و بےتعلقی......اَنَ اِکٌ اور زُھد ١٢٦
دُکھ اور مصیبت ١٢٦
دُنیا پرستی/دُنیاویت/حبّ دُنیا ١٢٩
شرکِ خفی ١٣١

اتخذ الٰهه‘ هواه......(بنایا ہے بتِ پندار کو اپنا خدا تو نے!) ۱۳۶
(ب): مہربانی، شفقت اور دردمندی: کرونا اور رحمة ۱۴۳
مصدرِ رحمت ۱۴۷
وحدت ورحمت ۱۵۰
رحمة بطورِ خالق ۱۵۶
اختتامیہ: ولایت کی زمینِ مشترک ۱۶۵
حواشی وتعلیقات ۱۶۹

اظہارِ تشکر

مسلمانوں اور بدھ مت والوں کو مہر و محبت، احترام اور باہمی افہام و تفہیم میں ایک دوسرے سے قریب تر لانے والے اس تاریخی منصوبے کی رُوحِ رواں دو شخصیات ہیں: تقدس مآب دلائی لاما اور عالی جناب شہزادہ غازی بن محمد۔ مَیں دونوں کا سپاس گزار ہوں۔ دُعا گو ہوں کہ ان کی بلند نگاہی اور اخلاصِ نیت کو الرحمن کی برکت سے اس بن جُتی لیکن نہایت زرخیز زمینِ مشترک میں نمو کرنے اور برگ و بار لانے کی سعادت نصیب ہو جس پر یہ دو عظیم مذہبی روایتیں اپنی بِنا رکھتی ہیں۔

رچرڈ وائن گارٹن نے اس کتاب کے بدھ مت سے متعلق مباحث کے لیے میری جیسی اور جتنی مدد کی ہے اس کا اندازہ کرنا دشوار ہے اور مَیں ایک احساسِ نیازمندی سے ان کا شکریہ ادا کرنا واجب سمجھتا ہوں۔ کتاب کا پہلا مسوّدہ پڑھنے کے بعد موصوف نے نہ صرف متعدد مشورے دیے، اصلاحاتِ متن میں معاونت کی بلکہ کلیدی بدھ تحریروں کے ایک ذخیرے تک میری رہنمائی کی جو اس کتاب کے مرکزی مباحث اور بنیادی استدلال کے لیے ایک بامعنی حوالہ فراہم کرتے تھے۔ مَیں پال ٹاؤسی صاحب کا بھی ممنون ہوں، جنھوں نے کتاب کا پہلا مسوّدہ پڑھا اور مفید مشورے دیے۔

کتاب کی تدوین و طباعت کے لیے مَیں گرے ہنری نے ول بلیک مور، ایلی براؤن، عظمیٰ حسینی کا الگ سے شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں۔ خاص طور پر اپنی اوگڈن کا جنھوں نے اتنی باریک بینی، احتیاط اور واضح تعلقِ خاطر سے اس متن کو مدوّن کیا۔

رضا شاہ کاظمی
ویسٹرم، اپریل ۲۰۱۰ء

❋......❋❋......❋

پیش لفظ از تقدس مآب دلائی لاما

یہ ایک اہم کتاب ہے جس سے ایک سلسلۂ فکر کا آغاز ہوتا ہے جو اسلام اور بدھ مت کی تعلیمات کے درمیان مشترک سرزمینِ فکر تلاش کرنے کی سعی کرتی ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ اس مشترک سرزمینِ فکر کی بنیاد پر دونوں مذاہب کے ماننے والے ان رُوحانی حقائق کی قدر و قیمت جانچ سکیں گے جو ان کے لیے الگ الگ راستوں سے مہیا کیے گئے ہیں اور یوں ان میں ایک دوسرے کے عقیدہ و عمل کے احترام کی ایک بنیاد استوار ہو جائے گی۔ ماضی میں یہ چیز عام نہیں رہی کیونکہ ان عظیم مذہبی روایتوں کو باہمی افہام وتفہیم کے مواقع بہت کم میسر آئے۔

مہاتما بدھ کی تعلیم یہ تھی کہ ہر ذی شعور ہستی کا ایک ذہن یا شعور ہوتا ہے جس کی بنیادی ماہیت و فطرت اصل میں خالص، مصفی اور ذہنی بگاڑ کی آلائش سے پاک ہوتی ہے۔ اسے ہم بدھ۔ سرشت یا نروان کا بیج کہتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق ہر انسان آخرالامر کمال حاصل کر سکتا ہے۔ مزید برآں چونکہ ذہن کی فطرت اصل میں پاک ہے لہٰذا بالآخر اس پر سے سارے منفی پہلوؤں کا خس وخاشاک ہٹایا جا سکتا ہے۔ چونکہ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ذی شعور ہستی یہ استعداد و امکان رکھتی ہے اس لیے ہماری نظر میں سب برابر ہیں، ہر ایک کو حق ہے کہ خوش رہے اور دُکھ درد پر غلبہ پائے۔ بدھ مت کا سارا طرزِ زیست ان اُصولوں پر استوار ہوا ہے جو ساری موجودات کی فلاح و بہبود کے لیے ایک گہرا احترام رکھتے ہیں۔ یہ وہ نظام ہے جو مہربانی اور دردمندی کو اپنا عمل بنانے پر مبنی ہے۔ میرے مسلمان دوستوں نے میرے لیے اس اَمر کی وضاحت کی ہے کہ: چونکہ اللہ تعالیٰ کو مہربانی اور رحمت کی صفات سے موصوف کیا گیا ہے لہٰذا سچے اہلِ ایمان اصل میں کائناتی رحمت کے آدرش کے لیے مکمل تسلیم و رضا کا پیکر ہوتے ہیں۔ یوں رحمتِ خداوندی کا فیض اہلِ ایمان کے عملِ خیر کے وسیلے سے سب تک پہنچتا ہے۔ خیرواصلاح کا یہ طرزِ عمل بالوضاحت ذہن کو پاک صاف کرنے کا ایک راستہ ہے اور اسی بات سے مشابہ ہے جو مہاتما بدھ نے فرمائی تھی کہ اخلاقِ عالیہ اور رحمت و مہربانی کو عملاً

زندگی کرنے کا ڈھنگ اور اُسلوب بنانا کس قدر اہمیت کا حامل ہے۔ بنابریں بدھ مت کے نقطۂ نظر سے اسلام پرعمل کرنا یقیناً ایک رُوحانی راہ فلاح ونجات پر گامزن ہونا ہے۔

یہ بات واضح ہے کہ اسلام ہو یا بدھ مت، رحمت اور مہربانی ان کے قلب میں جاگزیں ہے جیسا کہ یہ دیگر تمام بڑی مذہبی روایتوں کے مرکز میں موجود ہے۔ میری دِلی اُمید یہ ہے کہ اس بنیادی اُصولِ مشترک کا ادراک واعتراف مسلمانوں اور بدھ مت والوں کو وہ بنیاد فراہم کردے گا جس پر وہ ایک نتیجہ خیز اور مبنی بر اعتماد دوستی کی عمارت تعمیر کرسکیں گے اور ایک دوسرے کے بارے میں اگر کچھ بے اطمینانی ہوتو اسے دور کرسکیں گے۔ وہ وقت یقیناً آچکا ہے کہ دُنیا کے سارے بڑے مذاہب کے ماننے والے ایک پرامن اور مہربان عالمی ماحول تشکیل دینے کے لیے مل جل کر کام کریں۔

مَیں اپنے دوست شہزادہ غازی بن محمد کے لیے اپنے گہرے احساسِ تشکر کا اظہار کرنا ضروری جانتا ہوں کہ ان کی دعوت پر مجھے کئی مرتبہ اُردن جانے کا موقع ملا اور ہماری گفت وشنید نے اس قابلِ قدر منصوبے کا آغاز کیا۔ ان سے اور دوسرے مسلمان دوستوں سے گفتگو نے میرے اس یقین کو پختہ تر کردیا ہے کہ دُنیا کی عظیم رُوحانی روایتوں کے مابین مکالمے کی حوصلہ افزائی ایک نہایت بامعنی اور مفید عمل ہے۔ میری دُعا ہے کہ اس کے نتائج دوررَس ہوں اور برگ وبار لائیں۔

۲۱/جنوری ۲۰۱۰ء

سرزمینِ مشترک۔ ایک تعارف از عالی جناب شہزادہ غازی بن محمد

ادیانِ عالم اور عالمی اَمن

دُنیا میں بہت سے مذہب ہیں۔ آج سال ۲۰۱۰ عیسوی، ۱۴۳۱ھ، دُنیا کی ۶.۷ ارب آبادی کا کم ازکم اسّی فیصد حصہ ان میں سے چار ادیان کے ماننے والوں پر مشتمل ہے۔ رُوئے ارض پر ہر پانچ آدمیوں میں سے ایک عیسائی (۳۲٪)، ایک مسلمان (۲۳٪)، ایک ہندو (۱۴٪) یا بدھ (۱۲٪) ہے۔ دین (لاطینی– re-ligio) کا مطلب ہے: ''پھر سے باندھنا'' [انسان کو خدا سے]۔ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی رویوں اور طرزِ عمل کی صورت گری میں سب سے مؤثر قوت مذہب ہی کی رہی ہے، عملاً نہ سہی تو نظری طور پر، لہٰذا یہ ضروری ٹھہرا کہ اگر دُنیا میں اَمن، آشتی اور ہم آہنگی مطلوب ہو تو مذاہب کے درمیان امن اور ہم آہنگی لازمی ہوگی بالخصوص دُنیا کے چار بڑے ادیان کے مابین تو اس کی ضرورت کہیں زیادہ ہے۔

تیرہ اکتوبر ۲۰۰۷ء کو مسلم دُنیا کے سرکردہ علما اور دانشوروں نے ایک کھلا خط عیسائی مذہبی رہنماؤں کے نام ارسال کیا۔ ان حضرات میں مصر، شام، اُردن، عمان، بوسنیا، روس اور استانبول کے مفتیانِ اعظم جیسی ہستیاں شامل تھیں۔ اس مراسلے کے مکتوب الیہم عیسوی کلیساؤں کے پیشوا اور ساری دُنیا میں مختلف عیسائی فرقوں کے رہنما تھے جن میں پہلا نام پاپائے روم بینیڈکٹ شانزدہم کا تھا۔ اس ''مکتوبِ مفتوح'' کا مرکزی پیغام انجیل مقدس اور قرآن کی آیات پر مبنی تھا اور اس کا جوہر یہ تھا کہ عیسائیت اور اسلام دونوں کے قلب ومرکز میں دو ایسے ''زریں'' احکامِ خداوندی مشترکہ طور پر موجود ہیں جو غایت درجہ اہمیت کے حامل ہیں: خدا اور خلقِ خدا سے محبت۔ اس مشترکہ سرزمینِ فکر کو اپنی دعوت کی بنیاد بنا کر اس مراسلے میں دُنیا بھر کے عیسائیوں اور مسلمانوں کو اَمن و آشتی کی دعوت دی گئی تھی۔

یہ کھلا خط ایک عالمگیر تحریکِ امن کا نقطۂ آغاز تھا، بالخصوص مسلمانوں اور عیسائیوں کے لیے (جیسا کہ www.acommonword.com پر دیکھا جاسکتا ہے) اور اگرچہ اس سے عیسائی مسلم

لڑائیوں میں تو فی نفسہٖ کمی نہیں آئی اور باہمی تعصب اور عناد کا خاتمہ نہیں ہوا لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل سے اس میں سے بھلائی کی بہت سے صورتیں پیدا ہوئی ہیں اور مسلمانوں اور عیسائیوں کے مذہبی رہنما ایک دوسرے کے بارے میں جس لہجے میں بات کرتے تھے اس میں تبدیلی آچکی ہے اور دوسرے مذہب کے صحیح فہم میں ایسی گہرائی پیدا ہوئی ہے جو اہم اور قابلِ لحاظ ہے۔ ''کلمہ مشترکہ'' A Common Word کی کاوش یقینی طور پر دُنیا میں کوئی ایک کوشش نہیں تھی جس نے اللہ کو ماننے والوں کے مابین تعلقات بہتر بنانے کو اپنا مقصود قرار دیا ہو (اس ضمن میں سعودی عرب کے شاہ عبداللہ کا بین المذاہب منصوبہ ''تہذیبی اتحاد'' اور صدر اوباما کی 'تقریر قاہرہ ۲۰۰۹ء' خاص طور پر ذہن میں آتے ہیں)۔ تاہم ہمارے خیال میں یہ بات اہم ہے کہ مثلاً اکتوبر ۲۰۰۹ء کی ''پیو عالمی رپورٹ'' کے مطابق آج وہ امریکی جو اسلام کے بارے میں منفی آرا رکھتے ہیں ۵۳ فیصد ہیں جبکہ چند سال قبل ان کی تعداد ۵۹ فیصد تھی۔ بنابریں یہ ممکن ہے کہ دونوں مذاہب کے درمیان تناؤ اور آویزش میں کمی لائی جا سکے خواہ اس دوران جنگیں اور لڑائی جھگڑے چلتے رہیں بلکہ عملاً ان میں اضافہ بھی ہو جائے اور یہ تبھی ہوتا ہے جب مذہبی پیشوا، سیاسی رہنما اور دانشور ایک دوسرے کو صحیح مذہبی پیغام دیں۔

یہ سب کچھ ذہن میں رکھتے ہوئے ہم نے چودھویں دلائی لاما سے مفصل گفت وشنید کی اور موجودہ کاوش کا خاکہ مرتب کیا۔ ڈاکٹر رضا شاہ کاظمی شاہی اکادمی کے رُکن ہیں، تصوفِ اسلامی کے قابلِ احترام متخصص ہیں اور تقابلِ ادیان کے سرکردہ ماہرین میں شمار ہوتے ہیں۔ انھیں اس موضوع پر ایک مقالہ لکھنے پر مامور کیا گیا جسے ہماری درخواست پر انھوں نے اس تصنیف کی صورت میں مفصل تحریر کی شکل دی۔ ہمیں اُمید ہے اور ہم اس اَمر کے لیے دُعا گو ہیں کہ اس تصنیف کو بھی مسلمانوں اور بدھ مت والوں کے مابین اسی طرح کی عالمگیر تاثیر کی برکت نصیب ہوگی جیسی A Common word between Us and You کی دستاویز سے مسلمانوں اور عیسائیوں کو عطا ہوئی تھی۔

''سر زمینِ مشترک'' کی ضرورت کیوں؟

اس منصوبے کا مقصود اور ہدفِ خاص یہ تھا کہ اسلام اور بدھ مت کے مقدس صحائف کی محکم بنیاد پر مسلمانوں اور بدھ مت والوں کے مابین ایک رُوحانی ''سر زمینِ مشترک'' کا تعین کیا جائے جس سے دونوں مذاہب کے درمیان باہمی محبت اور احترام کی فضا پیدا ہو سکے جو صرف عام انسانی

تعلقات کی سطح تک محدود نہ رہے بلکہ وہ بحیثیت ''مسلمان'' اور بحیثیت ''بدھ'' ایک دوسرے کا احترام کر سکیں۔ بہ الفاظِ دگر ہم اس چیز کی اُمید رکھتے تھے کہ ہم وہ بات تلاش کر لیں گے اور اسے سمجھ پائیں گے جو ہمارے دو عظیم مذاہب میں مشترک ہے اور جس کی بنیاد پر ہماری باہمی رحمت و مودّت میں اضافہ ہوگا اور ہم ایک دوسرے کا زیادہ احترام کر سکیں گے، محض اس لیے نہیں کہ ہم سب انسان ہیں بلکہ اس لیے کہ ہم مسلمان ہیں اور وہ بدھ مت والے ہیں اور یہ ان سب انحل اور ناقابلِ عبور الٰہیاتی، نظریاتی، قانونی، عقیدے کے اور دیگر اختلافات کے باوجود عمل میں آئے گا جو ہمارے درمیان موجود ہیں اور جن سے نہ تو انکار کیا جا سکتا ہے نہ انکار کرنا چاہیے۔ ہمارا یقین ہے کہ اس عمل میں مضمر امتزاجیت کے خطرات کے باوجود مذہبی سر زمینِ مشترک کی تلاش، ایک نتیجہ خیز کام ثابت ہوگا اس لیے کہ مسلمانوں کا ایک مسئلہ ہے کہ وہ کسی ایسی اخلاقیات کے لیے کھلے دل سے آمادگی پیدا نہیں کر سکتے جس میں اللہ کا سرے سے ذکر نہ ہو یا جو معاملات کو اس کے حوالے سے نہ دیکھتی ہو۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ:

وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِىْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا وَّ نَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَعْمٰى [۲۰:۱۲۴]

اور جس نے منہ پھیرا میری یاد سے تو اس کو ملتی ہے گزران تنگی کی اور لائیں گے ہم اس کو قیامت کے دن اندھا۔

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ وَ لَا تَعْدُ عَيْنٰكَ عَنْهُمْ تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوٰهُ وَ كَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا [۱۸:۲۸]

اور تھام رکھ اپنے آپ کو ان کے ساتھ جو اپنے ربّ کو صبح اور شام پکارتے ہیں، طالب ہیں اس کے اور نہ دوڑیں تیری آنکھیں ان کو چھوڑ کر رونقِ دُنیا کی زندگی کی تلاش میں اور نہ کہا مان اس کا جس کا دل غافل کیا ہم نے اپنی یاد سے اور پیچھے لگا ہے وہ اپنی چاؤ کے اور اس کا کام ہے حد پر نہ رہنا۔

اس سے یہ نکتہ واضح ہوتا ہے کہ موجودہ مکالمے کے لیے ہم نے صرف ''دوسرے فرمانِ زریں'' (حبِّ جار / خلقِ خدا سے محبت) کو ایک اور اُسلوب میں بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا اگرچہ اس کا کئی

ڈھب سے بیان اسلام اور بدھ مت کے انھی مقدس صحائف میں موجود ہے بلکہ یہودیت، عیسائیت، ہندومت، کنفیوشش مت، تاؤ مت سبھی بڑے مذاہب کے صحائف مقدسہ میں بھی موجود ہے: وجہ یہ ہے کہ ''فرمانِ اوّل'' Love Thy God (حبِ خداوندی) کے بغیر اور اس سے بے نیاز ہوکر دوسرا فرمان ایک ایسے خلقی خطرے سے دوچار ہوجاتا ہے جو اسے رُوحانی طور پر تہی از صداقت ہونے تک لے جاتا ہے اور یوں اندیشہ یہ رہتا ہے کہ وہ اس سطح سے بھی گرکر ایک سطحی جذباتیت میں جاپڑے جہاں نہ بھلائی کی صحیح صورت موجود ہو نہ سچے محاسنِ اخلاق: یہاں آکر اس کے لیے اصل خطرہ یہ بن جاتا ہے کہ مبادا یہ ایک بے خدا اخلاقیات کی پستی میں اُتر جائے، وہ اخلاقیات جو اپنے ہر موقف اور رویے کی بنیاد نفس کی آتی جاتی لہروں اور اپنے اندر اُبھارے ہوئے وقتی موڈ مزاج پر رکھتی ہے، جسے نفس میں کوئی شے درکار نہیں ہوتی، اس کی کوئی شے داؤ پر نہیں لگی، یہ کچھ تبدیل نہیں کرتی، نفس میں تغیر نہیں لاتی۔ خودفریبی، جہاں فریبی۔

دوسری جانب مذہب پر عمل کرنے والے بہت سے لوگوں کا المیہ یہ ہے کہ گو ان کا مذہب انسانوں کے مابین احترام، محبت اور موَدّت کا پرچار کرتا ہے لیکن وہ ہمیشہ ان تمام لوگوں کے لیے زبانِ طعن دارز کیے رہتے ہیں (اور ان کے لیے احترام اور شفقت سے عاری ہوتے ہیں) جو رحم، کرم اور مہربانی کے اس راستے پر نہیں چل رہے جو ان لوگوں نے خود اپنا رکھا ہے۔ نتیجہ یہ کہ ان کے اپنے مذہب کے لیے ان کے اندر جو محبت ہے اس نے انھیں دوسرے انسانوں کے لیے ''زیادہ'' شفیق اور مہربان بنانے کے بجائے کہیں ''کم'' رحیم و شفیق کر دیا ہے۔ بطور مسلمان مجھے یہ ایک ستم ظریفی سے کم نہیں لگتی کیونکہ اہلِ سنت کے چاروں مکاتبِ فقہ اور روایتی شیعہ اور اباضی فکر (یعنی اہلِ اسلام کے سارے مکاتبِ فکر) میں سے کسی میں بھی یہ قطعاً گنجائش نہیں ہے کہ کسی شخص سے محض اس لیے عناد اور دشمنی رکھی جائے کہ اس نے اپنے لیے آپ سے مختلف دین منتخب کیا ہے۔ ہاں اگر مسلمانوں سے اس کی لڑائی پہلے سے کسی اور مسئلے پر ہے تو یہ ایک الگ بات ہے۔ بلکہ مسلمانوں کو تو تلقین ہی یہی ہے کہ وہ سب سے رحمت اور عدل کا سلوک کریں، کافر و مومن سبھی سے شفقت کا برتاؤ کریں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

قُلْ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَغْفِرُوْا لِلَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ	کہ دے اہلِ ایمان کو کہ معاف کریں
اَيَّامَ اللّٰهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًاۢ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ o	ان کو جو اُمید نہیں رکھتے اللہ کے دنوں

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ اِلٰى رَبِّكُمْ تُرْجَعُوْنَ [٤٥:١٤-١٥]

کی، کہ وہ سزا دے گا ان لوگوں کو بدلہ اس کا جو کماتے تھے۔ جس نے بھلا کیا، اپنے واسطے اور جس نے برا کیا، تو اپنے حق میں، پھر اپنے ربّ کی طرف پھر جاؤ گے۔

یہی اَمر اس آیتِ ذیل سے بھی واضح ہے جو اوّلین مسلمانوں کی ایک دُعا کے ذکر سے شروع ہوتی ہے:

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ o لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْهِمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَمَن يَّتَوَلَّ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ o عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ عَادَيْتُمْ مِّنْهُمْ مَّوَدَّةً وَاللّٰهُ قَدِيْرٌ وَّاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ o لَايَنْهٰكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِى الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ [٦٠:٥-٨]

اے ربّ ہمارے نہ جانچ ہم پر کافروں کو اور ہم کو معاف کر، اے ربّ ہمارے تُو ہی ہے زبردست حکمت والا البتہ۔ تمھارے لیے بھلی چال چلنی ہے ان کی جو کوئی اُمید رکھتا ہو اللہ کی اور پچھلے دن کی اور جو کوئی منہ پھیرے تو اللہ وہی ہے بے پرواہ خوبیوں سراہا۔ اُمید ہے کہ کر دے اللہ تم میں، اور جو دشمن ہیں تمھارے، ان میں دوستی اور اللہ سب کر سکتا ہے اور اللہ بخشنے والا ہے مہربان۔ اللہ تم کو منع نہیں کرتا ان سے جو لڑے نہیں تم سے دین پر اور نکالا نہیں تم کو تمھارے گھروں سے کہ ان سے کرو بھلائی اور انصاف کا سلوک۔ اللہ چاہتا ہے انصاف کرنے والوں کو۔

لہٰذا مسلمانوں کو تو اُصولی طور پر ہر اس شخص سے اخلاقِ کریمانہ اور رحمت وشفقت کا مظاہرہ کرنا چاہیے جو اُن سے آمادۂ جنگ نہ ہو یا انھیں ان کے گھروں سے نکالنے پر نہ تل جائے کہ یہی دو شرائط ہیں جو اسلام میں جائز، دفاعی جنگ کا جواز فراہم کرتی ہیں۔ مسلمانوں کو اپنی رحمت وشفقت کو دوسرے لوگوں کے اظہارِ شفقت سے مشروط بھی نہیں کرنا چاہیے تاہم نفسیاتی طور پر یہ اَمر ناگزیر ہے کہ اگر ہمیں معلوم ہو کہ دوسرے لوگ بھی سب انسانوں کے لیے محبت، شفقت اور احترام کا برتاؤ کرنے کے لیے

کوشاں ہیں تو ہم ان کے لیے اپنے اندر ایک نرمی اور قبولیت کا جذبہ اُبھرتا محسوس کرتے ہیں، کم ازکم ہمارے لیے تو اس کتاب کی فرمائش کرتے ہوئے یہی سب سے بڑا مطمحِ نظر اور محرکِ عمل رہا ہے۔

سرزمینِ مشترک

آیئے اب ذرا کتاب کی بات بھی ہوجائے۔ قطعاً غیر مناسب نہ ہوگا اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ کے فضل سے یہ کتاب عمومی طور پر ایک حیران کن علمی شاہکار بھی ہے اور مصنف کی عظمتِ نفس اور عمقِ فہم کا مظہر بھی ثابت ہوئی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ ہر مسلمان، یا ہر بدھ مت والا، مصنف کی کہی ہوئی سب باتیں تسلیم کرلے گا یا سمجھ پائے گا تاہم اتنا دعویٰ قرینِ انصاف ہوگا کہ یہ کتاب اسلام کے نقطۂ نظر سے بالعموم ایک نمائندہ اور مستند تحریر ہے، خاص طور پر اس لیے کہ اس نے قرآن مجید، احادیثِ نبویؐ اور ابو حامد محمد الغزالی جیسے عظیم عالم اور صوفی کی دانش و بینش کو عمداً اپنے استدلال کی بنیاد بنایا ہے اور (میری فہم کی حد تک) بدھ مت کے سبھی مکاتبِ فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ مزید برآں یہ کہ کتاب نے بلاشبہ یہ ثابت کردیا ہے کہ اسلام اور بدھ مت کے مابین بہت سی نہایت اہم مماثلتیں اور معنوی یگانگت پائی جاتی ہیں۔ ان میں چند درج ذیل ہیں:

۱-الحق (حقیقتِ نہائیہ) پر ایمان، جو مطلقاً واحد ہے، حقیقتِ مطلقہ ہے اور نوعِ انسانی کے لیے برکت، سعادت اور ہدایت کا منبع ہے۔

۲- یہ عقیدہ کہ ہر نفسِ انسانی کو آخرت میں ایک اُصولِ عدل کے سامنے جواب دہی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ اُصول حقیقتِ مطلقہ کی اصل فطرت میں جاگزیں ہے۔

۳- ہر ایک کے لیے محبت اور رحمت رکھنے کے قطعی اخلاقی حکم پر ایمان خواہ رحمة کے مرکزی تکوینی اور معادی منصب کو تسلیم نہ بھی کیا جائے (تکوینی اور معادی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کائنات کی تخلیق کی بنا بھی رحمت تھی اور ہماری فلاح ونجات کا دارومدار بھی رحمت پر ہے)۔

۴- یہ عقیدہ کہ انسان علمِ استدلالی اور عقلی شعور سے بالاتر ایک استعداد بھی رکھتا ہے جو آخرت میں اس کے لیے موجبِ فلاح ونجات ہے اور اس دُنیا میں عرفان ونروان کا منبع ہے۔

۵-انسانوں کے لیے ایک مقامِ تقرب و ولایت کے امکان کو تسلیم کرنا اور یہ ایقان کہ ہر شخص کو اس کی آرزو کرنا چاہیے۔

۶- ''رُوحانی عمل اور ریاضت'' کی ضرورت اور تاثیر کا عقیدہ: خواہ یہ مخلصانہ دُعا وعبادت کی صورت میں ہو، گیان دھیان کی صورت میں یا کسی خاص طریقے سے جاپ اور ذکر کے ذریعے۔

۷- انقطاع عن الدنیا، زہد کی ضرورت اور نفس اور خواہشاتِ نفس سے بے تعلقی پر یقین۔

جہاں تک اس اَمر کا تعلق ہے کہ مہاتما بدھ نے خدا کا ذکر بطورِ خالق نہیں کیا تو بلاشبہ یہ اسلام اور بدھ مت میں ایک مطلق فرق پیدا کر دیتا ہے لیکن اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ الاحد خدا ہے اور مہاتما بدھ نے اگر الاحد، یکتا و یگانہ حقیقتِ واحدہ کے خالق ہونے پر خاموشی اختیار کی تو اس سے اس اُصولِ واحدہ کا انکار لازم نہیں آتا، تو پھر یہ کہنا ممکن ہو جائے گا کہ مذکورہ بالا سات نکات یقینی طور پر بدھ مت اور اسلام کے مابین ایک ''سرزمینِ مشترک'' کی تشکیل کرتے ہیں خواہ ان کے درمیان کئی ناقابلِ عبور اختلافات باقی رہیں۔ یہ بھی یقینی بات ہے کہ ان نکات کو مذہب کا لبِ لباب اور محور ''قائم'' کرنے والے اور ''تفرقہ'' سے بچانے والے عناصر قرار دیا جاسکتا ہے اور یہی بالصراحت قرآن کا پیغام ہے جو اس کے الفاظ میں خدا کے سب سے اہم پیامبروں کا اساسی پیام ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ مَا تَدْعُوْهُمْ اِلَيْهِ اَللّٰهُ يَجْتَبِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ يُّنِيْبُ [۴۲:۱۳]

راہ ڈال دی تمھاری دین میں وہی جو کہہ دیا تھا نوحؑ کو اور جو حکم بھیجا ہم نے تیری طرف اور جو کہہ دیا ہم نے ابراہیمؑ کو اور موسیٰؑ کو اور عیسیٰؑ کو یہ کہ قائم رکھو دین اور پھوٹ نہ ڈالو اس میں۔ بھاری پڑتا ہے شریک والوں کو جس طرف تو بلاتا ہے ان کو۔ اللہ چن لیتا ہے اپنی طرف جس کو چاہے اور راہ دیتا ہے اپنی طرف اس کو جو رجوع کریں۔

بلکہ ہم تو یہ بھی کہیں گے کہ یہ نکاتِ ہفت گانہ ''دو احکاماتِ عظیمہ'' Two Greatest Commandments کا جوہر ہیں: ایک، واحد حقیقتِ مطلقہ پر ایمان اعمالِ رُوحانی کے وسیلے سے بدن، نفس اور دُنیا سے رستگاری، زہد وانقطاع اور تبتّل الی اللہ کی سعی وکاوش، قربِ خداوندی اور ولایت کے حصول کی کوشش (اور بنابریں ورائے فکرِ انسانی علم وعرفان کا حصول) کو ''فرمانِ اوّل'' کی تعمیل کی ایک سعی مقلوب قرار دیا جاسکتا ہے اور محبت، شفقت اور رحم وکرم کا حکم قطعی واضح طور پر

''فرمانِ دوم'' ہی کا ایک مختلف اُسلوبِ بیان ہے۔ یہی نہیں بلکہ ''فرمانِ اوّل'' بھی تو ان کا احاطہ کرتا ہے (اور دونوں ''فرمانوں'' میں رُوحِ انسانی کے لافانی ہونے کا اشارہ اس اَمر سے ملتا ہے کہ ان میں کلیّتِ ''قلب'' کا ذکر ہے۔) واللہ اعلم

اہل الکتاب

مذکورہ بالا تمام اُمور ہماری رہنمائی اس بات کی طرف کرتے ہیں کہ بطور مسلمان ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ گمان غالب ہے کہ مہاتما بدھ اللہ تعالیٰ کے عظیم پیغمبروں میں سے تھے (واللہ اعلم) جن کے بنیادی پیغامِ ہدایت پر گذشتہ ڈھائی ہزار سال سے دُنیا کے دس میں سے ایک شخص عمل کرتا چلا آیا ہے خواہ بہت سے مسلمان یہ تسلیم نہ بھی کریں کہ پالی صحائف میں جو کچھ مہاتما بدھ سے منسوب کیا گیا ہے وہ مستند طور پر انھی کے اقوال کہے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ اگر مہاتما بدھ کا قرآن مجید میں نام لے کر ذکر نہیں بھی کیا گیا تو بھی اتنا تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے مطابق ہر اُمت کے لیے ''نذیر'' (خبردار کرنے والے) ہوگذرے ہیں اور کتنے ہی پیغمبر ایسے ہیں جن کا قرآن مجید میں ذکر نہیں آیا۔

اِنَّآ اَرۡسَلۡنٰكَ بِالۡحَقِّ بَشِيۡرًا وَّ نَذِيۡرًا وَ اِنۡ مِّنۡ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيۡهَا نَذِيۡرٌ [۳۵:۲۴]	ہم نے بھیجا ہے تجھ کو سچا دین دے کر خوشی اور ڈر سناتا اور کوئی اُمت نہیں جس میں نہیں ہو چکا کوئی ڈرانے والا۔
وَلَقَدۡ اَرۡسَلۡنَا رُسُلًا مِّنۡ قَبۡلِكَ مِنۡهُمۡ مَنۡ قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُمۡ مَنۡ لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَ وَمَا كَانَ لِرَسُوۡلٍ اَنۡ يَّاۡتِىَ بِاٰيَةٍ اِلَّا بِاِذۡنِ اللّٰهِ فَاِذَا جَآءَ اَمۡرُ اللّٰهِ قُضِىَ بِالۡحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الۡمُبۡطِلُوۡنَ [۴۰:۷۸]	اور ہم نے بھیجے ہیں بہت رسول تجھ سے پہلے کوئی ان میں ہیں کہ سنایا تجھ کو ان کا احوال اور کوئی ہیں کہ نہیں سنایا، اور کسی رسول کو مقدور نہ تھا کہ لے آتا کوئی نشانی مگر اللہ کے حکم سے، پھر جب آیا حکم اللہ کا فیصلہ ہوگیا انصاف سے اور ٹوٹے میں آ گئے اس جگہ جھوٹے۔

بنابریں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اموی اور عباسی حکمرانوں کا یہ فیصلہ بالکل درست تھا جس کے تحت انھیں ''اہلِ کتاب'' کے مساوی قرار دیا گیا تھا۔ یہی وہ حیثیت ہے جس میں ایک بن کہے انداز میں کروڑوں

عام اہلِ ایمان مسلمان صدیوں تک اپنے نیک اور بھلے مانس بدھ ہمسایوں کو دیکھتے چلے آئے ہیں خواہ ان کے علما ان کو دونوں ادیان کے عقاید میں اختلافات کے بارے میں کچھ ہی کیوں نہ بتاتے رہے ہوں۔

اب مَیں ایک ذاتی بات بھی آپ کے گوش گزار کرنا چاہتا ہوں۔ اپنی جوانی میں مَیں نے دھیان بدھ مت Zen کے متون کا مطالعہ کیا تھا۔ ان دنوں مَیں مغربی دُنیا میں زیرِتعلیم تھا۔ اُن میں ڈی-ٹی-سوزوکی کی کچھ تحریریں اور یوجین ہیری گل کی بنیادی کتاب *Zen in the Art of Archery* شامل تھیں۔ مجھے یہ کتابیں بہت پسند آئیں اگرچہ اس وقت میں بدھ مت کا مقام اپنے دین یعنی اسلام کے سیاق و سباق میں اور اس کے حوالے سے متعین نہیں کرسکا تھا۔ حال ہی میں، دلائی لاما سے ملاقات کے دوران میں مجھے اپنے اندر ایک خاص اثر محسوس ہوا جو کچھ یوں تھا: مَیں نمازِ پنجگانہ زیادہ توجہ اور دھیان سے ادا کرنے لگا اور اوقاتِ نماز کے علاوہ دن کے باقی حصے مَیں اپنے خیالات کی رَو کو بہتر انداز میں سنبھالنے لگا نیز مجھے احتسابِ نفس اور اپنے داعیات پر قابو پانے میں مزید آسانی ہوگئی۔ ایسا کوئی تقاضا تو میرے اندر نہیں اُبھرا کہ جس سے مَیں بدھ مت کے بارے میں مزید سیکھنے کی کوشش کرتا تاہم مجھے یہ احساس ضرور ہوا کہ کوئی مثبت چیز وقوع پذیر ہورہی ہے۔ مَیں نے اپنے دوست شیخ حمزہ یوسف ہانسن سے مشورہ کیا کیونکہ مَیں جانتا تھا کہ شیخ حمزہ نے بدھ مت کے بارے میں بہت کچھ پڑھ رکھا ہے۔ مَیں نے ان سے دریافت کیا کہ یہ سب کچھ کیوں ہوا؟ ان کا دانش مندی کا جواب یہ تھا کہ یہ سب اس لیے ہوا کہ ''بدھ مت والے ایک نہایت قوی رُوحانی تربیت کے وارث اور امین ہیں۔'' سو میرے لیے تو ذاتی طور پر بھی ایک مقامِ تشکر ہے کہ مجھے صراحت سے یہ جاننے کا موقع ملا کہ اسلام اور بدھ مت کے درمیان مشترک سر زمینِ فکر کیا ہے۔ بلکہ مجھے یہ کہنے دیجیے کہ بطور مسلمان میرے لیے یہ جاننا باعثِ مسرت بھی ہے اور موجبِ اطمینان بھی کہ دُنیا کی اس آبادی کا آٹھواں حصہ جو مسلمان نہیں ہے بدھ مت کا پیروکار ہے اور رحمت، شفقت اور احساسِ دردمندی کو (کم از کم نظری طور پر) اپنی طرزِ زیست میں مرکزی مقام دیتا ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ یہ کتاب مسلمانوں اور بدھ مت والوں دونوں کو خیر وصلاح اور نیکی و بہبود کے کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے پر مائل کرے گی کیونکہ یہ اقدار دونوں مذاہب کا محور ہے اور ان کے نظامِ اقدار کے قلب میں واقع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

وَ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الۡکِتٰبَ بِالۡحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا — اور تجھ پر اُتاری ہم نے کتاب حق، سچا

بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ
فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ
اَهْوَآءَ هُمْ عَمَّا جَآءَ كَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ
جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا وَ لَوْ شَآءَ
اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّ لٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ
فِيْ مَآ اٰتٰكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ اِلَى اللّٰهِ
مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ
تَخْتَلِفُوْنَ[٥:٤٨]

کرتی اگلی کتابوں کو اور سب پر شامل ہوکر، تو حکم کر ان میں جو اُتارا اللہ نے اور ان کی خوشی پر مت چل چھوڑ کر حق راہ جو تیرے پاس آئی۔ ہر ایک کو تم میں دیا ہم نے ایک دستور اور راہ، اور اللہ چاہتا تو تم کو ایک دین پر کرتا لیکن وہ تم کو آزمانا چاہتا ہے اپنے دیے حکم میں، سو تم بڑھ کر لو خوبیاں، اللہ کے پاس تم سب کو پہنچنا ہے پھر جتائے گا جس بات میں تم کو اختلاف تھا۔

قدیم سرزمینِ مشترک

یہاں یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ اگرچہ یہ کتاب اپنی نوع کی پہلی نہ سہی تو اوّلین کتب میں سے ہے اور اس کی حیثیت عہدِ جدید میں اسلام فی نفسہٖ اور بدھ مت فی نفسہٖ کے عالمانہ، رُوحانی تقابلی مطالعے پر لکھی جانے والی سب سے بڑی کتاب کی ہے تاہم ماضی میں اسلام اور ''چین کی تین مذہبی روایتوں، کنفیوشش مت، تاؤمت اور بدھ مت'' کے درمیان غیر معمولی زیرکی سے کیے ہوئے سنجیدہ عقلی اور رُوحانی تبادلۂ خیال کی مثالیں ملتی ہیں۔ یہ اَمر خاص طور پر مقامی چینی مسلمانوں کی سولھویں، سترھویں اور اٹھارھویں صدی کی تحریروں (ھان کتاب) اور بالخصوص وانگ ڈائیو (۱۶۶۰ء–۱۵۷۰ء) اور لیوزہی (۱۷۲۴ء–۱۶۷۰ء) کی سرکردہ شخصیات میں ظاہر ہوا ہے۔ یہ کتاب حال ہی میں دریافت کی گئی اور پروفیسر ولیم چیٹک، ساچیکو مراتا اور تو۔وی۔مینگ کی کوششوں سے اس کا انگریزی ترجمہ منظرِعام پر آیا۔ ستم یہ ہے کہ جدید چینی زبان اور عربی میں یہ کتاب تقریباً غیرمعروف ہے۔ انھی اہلِ علم کی مشترکہ کاوشوں سے درج ذیل دو بنیادی اور اہم کتب مرتب کی گئیں:

(1) *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's 'Great Learning of the Pure and Real'* and Liu Chih's '*Displaying the Concealment of the Real Realm*' (State University of New York Press, 2000); (2) *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms* (Cambridge, MA, Harvard University Asia Centre, 2009).

یہ لوگ وانگ ڈائیو کی شرح Wang Daiyu's *The Real Commentary on the True Teaching* (first published in 1642 CE). پر کام کررہے ہیں جو پہلی مرتبہ ۱۶۴۲ء میں چھپی تھی۔ یہ کتب چین اور اسلام کے مابین افہام وتفہیم کے اہم آخذ کی حیثیت رکھتی ہیں اور وہ اہلِ علم جو اسلام اور بدھ مت (اور کنفیوشش مت اور تاؤ مت) کے رُوحانی تقابل کا مزید گہرائی سے جائزہ لینا چاہتے ہیں ان کے لیے ان دستاویزات سے بہتر نقطۂ آغاز اور کیا ہوگا۔ ہمیں اُمید ہے کہ ان کتب کا جدید چینی زبان اور عربی میں بھی ترجمہ ہوجائے گا اور ان کی وسیع پیمانے پر اشاعت کی جائے گی۔ جب ہم ماضی کی دانشِ قدیم کا پورا استعمال کریں گے اور اسے علمِ حاضر سے ممزوج کرلیں گے تو مستقبل کی بے یقینیوں کا سامنا کرنے کے لیے بہتر استعداد میسر آسکے گی۔ **والحمدللّٰہ رب العالمین**

(ان سطورِ ماقبل میں ظاہر کردہ آرا شہزادہ غازی بن محمد کے ذاتی اور نجی خیالات ہیں اور وہ ان سے کسی طرح بھی حکومتِ اُردن اور اُردنی عوام کی آرا کی نمائندگی نہیں کرتے: نیز ان کا سیاسی معاملات سے بھی کسی طرح کا کوئی تعلق نہیں ہے)۔

شہزادہ غازی بن محمد

مارچ ۲۰۱۰ء

دیباچہ

ایک سو اڑتیس مسلمان اہلِ علم اور مذہبی رہنماؤں کی تحریک سے ''کلمة سواء'' A Common Word (سانجھی بات، حرفِ مشترک) کا آغاز ہوا۔ اس نے دونوں مذاہب کے الٰہیاتی مباحث اور مشترک سروکاروں پر عیسائی۔ مسلم مکالمے کو عمدگی سے آگے بڑھایا اور اس سے اچھے نتائج برآمد ہوئے ہیں۔ دونوں جانب سے مختلف اداروں نے اس کے لیے تعاون کیا، فریقین کی متعدد سرکردہ شخصیات نے اس کام کو محنت سے آگے بڑھایا جس کے لیے انھیں داد دینی چاہیے۔ آلِ بیت مؤسسہ شاہی برائے فکرِ اسلامی، اُردن نے ستمبر ۲۰۰۷ء میں پاپائے رُوم بینیڈکٹ XVI کے قدرے اختلاف انگیز محاضرۂ روزن برگ کا ایک اسلامی جواب تیار کرنے کی سعی کی۔ یہ محاضرۂ روزن برگ ایک سال قبل ہوا تھا۔ پاپائے روم کے مقابل کسی دفاعی حیثیت میں کلام کرنے کی بجائے ان مسلم زعما نے ''کلمة سواء'' کے منصوبے کا آغاز کیا جو قرآن مجید کے اس فرمان کی تعمیل کی ایک صورت تھی جو درج ذیل آیت میں نازل کیا گیا:

قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَقُوْلُوا اشْهَدُوْا بِاَنَّا مُسْلِمُوْنَ [٣:٦٤]

تو کہہ اے کتاب والو! آؤ ایک سیدھی بات پر، ہمارے تمھارے درمیان کہ بندگی نہ کریں مگر اللہ کو اور شریک نہ ٹھہرائے اس کی کوئی چیز اور نہ پکڑیں آپس میں ایک ایک کو ربّ، سوائے اللہ کے، پھر اگر وہ قبول نہ کریں تو کہہ شاہد رہو ہم تو حکم کے تابع ہیں۔

اور اس کو مکالمے کا ہدف و مقصود بنایا گیا۔ عیسائی حضرات کی طرف سے اس کا مثبت جواب ملا تو اس سلسلے میں متعدد مجالسِ بحث اور بین الاقوامی سیمینار منعقد کیے گئے جن سے مسلمانوں سے ایک معنی خیز اور مفید مکالمے کے نت نئے اُفق کھلتے چلے گئے۔

مسلمان رہنما اب ''کلمۃ سواء'' کے دوسرے باب کی تجویز لے کر اُٹھے ہیں اور اب کی مرتبہ یہ اسلام اور بدھ مت کے مابین ہے: **سرزمینِ مشترک** اس کتاب کی صورت میں ایک ایسا بنیادی بیانیہ ظہور میں آیا ہے جو مہاتما بدھ کی تعلیمات اور اسلام میں مماثل عناصر کی تلاش کرتا ہے۔ پہلے مکالمے میں انجیل اور قرآن کے درمیان مشترک الہامی بنیاد کا کھوج لگایا گیا تھا۔ اسی طرح بدھ مت سے مکالمے میں قرآن مجید، پالی صحائف، مہایان صحیفوں اور بدھ مت کے دیگر متون میں رُوحانی اور اخلاقی مماثلت اور یک رنگی کی نشاندہی کی گئی ہے۔

اس کتاب میں کہیں بھی ان بہت سے بنیادی بلکہ ناقابلِ عبور اختلافات سے آنکھیں چرانے کی کوشش نہیں کی گئی جو اسلام اور بدھ مت کو ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں اور ان میں سرفہرست یہ سوال ہے کہ کیا بدھ مت کو ایک یزدانی مذہب کہا جاسکتا ہے بلکہ کیا اسے مذہب کا نام دینا بھی مناسب ہے؟ اس نوع کے سوالوں کے جواب فراہم کیے گئے ہیں اور صرف اتنا ہی نہیں ہے بلکہ مصنف نے اسلام اور بدھ مت کے درمیان اہم رُوحانی اور اخلاقی مماثلتوں کے بارے میں اتنا ہی محکم اور قائل کرنے والا بیانیہ پیش کیا ہے۔ یہ ایک کوشش ہے بدھ مت کے کچھ مرکزی اُصولوں اور تعلیمات کو اسلامی رُوحانیت کی روشنی میں سمجھنے کی اور اس سے دونوں کے مابین مشترک سرزمینِ فکر کے متعدبہ حصے کا انکشاف ہوتا ہے۔ بدھ مت ایک مذہبی وحدت سے زیادہ رُوحانی مکاتبِ فکر کے سلسلے سے مشابہ ہے تاہم بدھ مت کے سارے مکاتبِ فکر مہاتما بدھ کی بنیادی تعلیمات پر متفق ہیں جو پالی صحیفوں میں ملتی ہیں اور جن کا اظہار و بیان بدھ مت کی دو بڑی شاخوں یعنی مہایان اور تھراودبدھ مت میں ہوا ہے۔

سرزمینِ مشترک کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ اسلام میں ''**العقیدۃ**'' (یعنی رسمی عقاید) اور **معرفۃ** (دانشِ رُوحانی) میں امتیاز کیا گیا ہے۔ مؤخرالذکر کا قریبی تعلق تدبر و تفکر، مراقبہ، تزکیۂ نفس اور دین کی عرفانی و مشاہداتی جہت سے ہے جس پر دونوں ادیان آ کر ہم مرکز ہوجاتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ عقیدے کی سطح پر بھی، بدھ مت کے صراحتاً غیر یزدانی ہونے کے باوصف، بدھ مت کے فکری تناظر میں حقیقتِ نہائیہ کا جس طرح اثبات کیا گیا ہے نیز بدھ مت میں مذہب کا ہدفِ آخرین اور مقصود و منتہا جس انداز میں متعین ہوا ہے وہ اسلام میں ذاتِ الٰہیہ کے بیان سے قریبی مماثلت رکھتا ہے۔ بدھ مت **المطلق** کے شعور کی پرداخت کرتا ہے اور اس کے تحقق کے لیے اخلاقی تعلیمات اور قواعد وضوابط کا نظام فراہم کرتا ہے۔ **المطلق** کی سمت یہ ماورائی سفر اور **المطلق** کی یہ آرزو اور تلاش

بھی اسلام اور بدھ مت میں ایک اور مشترک عنصر ہے۔ اسلام میں اسے ذکر اللّٰہ سے معنون کیا گیا ہے۔ دَھرْمْ بدھ مت کا ایک اور بڑا اُصول ہے۔ اس کے متعدد مفاہیم ہیں جن میں تعلیم، معیار، قانون، حق، صداقت، حقیقت سب شامل ہیں۔ اس کا قریبی مترادف اسلام میں الحق ہے اور اس کے بھی اسی طرح کئی مفہوم ہیں جو دَھرْمْ کے ہم معنی بتائے گئے ہیں۔ ''دُکھ'' بدھ مت کا ایک اور اہم موضوع ہے جو اس میں خلقی پیاس (تن ہا) سے جنم لیتا ہے جو اس دُنیا کی اشیائے فانی کے لیے نفسِ انسانی کی بے لگام اور سرکش خواہشات کے کارن اُبھرتی ہے۔ دُنیائے رفتنی کے لیے اس طلب پر قابو پانا انسان کو خود بھی دُکھ سے رستگاری دیتا ہے اور اسے اپنے لیے اور دوسروں کو اس سے آزاد کرنے کے لیے اس پر غلبہ حاصل کرنا چاہیے۔ دُکھ کا اُلٹ صرف ایک کیفیت آسائش ہی نہیں ہے بلکہ یہ خیر وفلاح کا اعلیٰ ترین مقام ہے یعنی نروان، المطلق جو نفس اور تمام کیفیاتِ نفس سے وراء اور بالاتر ہے۔ کرونا (مہر ومحبت) یعنی دوسرے کے دُکھ درد میں شریک ہونا تقریباً اسی بات کا مترادف و ہم معنی ہے جسے اسلام میں رحمۃ کا نام دیا گیا ہے اور دونوں ہی اظہار ہیں انسانی سطح پر اس اُصول کا جس کی جڑیں المطلق کے شعور میں پیوست ہیں۔ بدھ مت کی تعلیمات کا یہ فکر انگیز مطالعہ اس کے علاوہ شُنیا اور اسلام کی شہادۃ اوّل (لاالٰہ الا اللّٰہ) کا موازنہ بھی قارئین کے سامنے لاتا ہے، بالخصوص اس پہلو سے جس میں دونوں نے معبودانِ باطل کو ردّ کیا ہے نیز اَن اِکّ (بے ثباتی) اور زُھد (انقطاع عن الدنیا)، تن ہا (طلب، خواہش) اور ھوا (خواہشاتِ نفس)، اَنَ اَتّ (لا۔نفس) اور فنائے نفس میں مماثلت بھی بیان کی گئی ہے۔ دَھرْمْ، نروان اور شُنیا کو اسلامی اصطلاح میں ذاتِ خداوندی، ذاتِ بحت کہا جائے گا جو تمام قابلِ تصور صفات سے وراء الوراء ہے۔ دونوں مذاہب کے نقطۂ نظر کے مطابق صرف یہی مطلق، ذوالجلال ولایزال ہے۔ اور ہر شے فانی اور گذشتنی ہے اور ہستی ناپائیدار کی طلب اور پیاس ہی سارے دُکھ درد کی جڑ بنیاد ہے۔ مہایانِ بدھ مت کو بہت سے اہلِ علم نے اس اعتبار سے دیکھا ہے کہ یہ بعض پہلوؤں سے ایک ''الٰہ شخصی'' یا ''ذاتِ الٰہی'' کے تصور سے قریب تر ہے جس کی بہت سی صفات ہوں اور جس کی رحمت اور توفیق کے بغیر انسان کو فلاح ونجات میسر نہ آ سکے۔ مابعد الطبیعیاتی طور پر یہ تصور اسلام کے تصورِ خدا سے مماثل اور یک رنگ ہے۔ نِم بٹ سو (سماوی/علوی بدھ کی تعظیم) کا عمل غیرِ مطلق کی قوت سے مشروط ہے جسے تَرِکی (اپنے ارادۂ ذاتیہ کو ابدی، غیرِ لم یزل کے حضور سرنگوں کر دینا) کہا گیا ہے۔ اسلام کے تصورِ توکّل (اللّٰہ پر

بھروسا، اعتماد) سے اس کی مشابہت غیر معمولی اور حیران کن ہے۔ یہ تصورات عین یکدگر نہ بھی ہوں اور ان میں صرف مشابہت اور مماثلت پائی جائے تب بھی بدھ مت اور اسلام کے مابین رُوحانیت اور عبادات کی اصل و اساس میں مشترک عناصر اور بنیادوں کی تلاش ایک اہم چیز ہے اور دونوں مذاہب کے پیروکاروں میں باہمی ہم آہنگی کی مؤثر اور قائل کر لینے والی دلیل فراہم کرتی ہے۔

کتاب نے قرآن وسنت کی تعلیمات کے بارے میں بھی فکر کے نئے دریچے وا کیے ہیں اور یہ نکتہ ہمارے سامنے رکھا ہے کہ اسلام کے نقطۂ نظر سے بدھ مت والوں کو ایک مبنی بر وحی صحیفۂ خداوندی کا پیروکار قرار دیا جا سکتا ہے اور یوں ان کی حیثیت ''اهل الكتاب'' کی ہے۔ اس نوع کی دینی شناخت اور حیثیت متعین کرنے سے دونوں ادیان کے ماننے والوں کے لیے یہ اَمر سہل تر ہو جائے گا کہ ایک دوسرے کی مذہبی تعلیمات کا احترام کر سکیں اور انھیں ان کا صحیح مقام دیں۔ یہ ایک سنجیدہ علمی کوشش ہے جس سے مسلمان یہ جان سکیں گے کہ بدھ مت ادیانِ صحیحہ میں سے ایک ہے اور بدھ مت والوں پر یہ واضح کرنا ممکن ہو گا کہ اسلام ایک معتبر اور مستند دَھرْمْ ہے۔

مسلمانوں کے مکاتبِ فکر اور فقہا میں اس بات پر اختلاف رہا ہے کہ قرآنی اصطلاح **اهل الكتاب** کا صحیح مدلول اور مصداق کیا ہے۔ ان میں سے بہت سے اصحاب نے اس اصطلاح کو صرف یہودیوں اور عیسائیوں سے مخصوص جانا ہے لیکن حنفی اور شافعی فقہا کی رائے یہ ہے کہ اس کا اطلاق ان سب طبقات پر ہوتا ہے جو کسی نبی کے پیروکار اور الہامی صحیفے کے ماننے والے ہیں۔ سو اس میں وہ لوگ بھی شامل سمجھے جائیں گے جو حضرت داؤدؑ کی زبور اور صحفِ ابراہیمؑ کو مانتے تھے۔ بہت سے فقہا نے زرتشتیوں اور صابئین کو بھی یہی حیثیت دی ہے۔ امام شافعی نے ان علما پر نقد کیا ہے جن کے ہاں زرتشت کے ماننے والوں کو بطورِ اہلِ کتاب قبول نہیں کیا گیا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چوتھے خلیفۂ راشد سیّدنا علی ابن ابی طالبؓ (م:۶۶۱ء) نے ان کے حق میں فتویٰ دیا تھا۔

''اہلِ کتاب'' کی اصطلاح کی اس وسیع تر تعبیر کے حامی علما کا استدلال قرآن مجید کی آیات (۸۷:۱۹) پر مبنی ہے جو ''الصحف الاولیٰ، صحف ابراهيم و موسیٰ'' کو مصادرِ ہدایت قرار دیتی ہیں۔ اس کے علاوہ اس ضمن میں ''**زبر الاولین**'' (پچھلوں کی کتابیں) (۲۶:۱۹۶) کا حوالہ دیا گیا ہے جو بڑی حد تک ہدایتِ قرآنی سے مطابق ہیں۔ زُبُر (صحیفے) کا لفظ ایک اور قرآنی آیت (۳۵:۲۵) میں بھی آیا ہے جہاں قدیم انبیاء کر ذکر ہے جو کھلی آیات اور صحیفے (**بالبينات و بالزبر**) لے کر آئے تھے۔

قرآن مجید کی تین اور آیات ایسی ہیں (۵۲:۵۴؛۴۴:۱۶؛۱۸:۳) جن سے اسی مفہوم کی تائید ہوتی ہے کہ ''زُبُر'' وہ صحائف تھے جو اگرچہ تورات، انجیل اور قرآن مجید سے چھوٹے تھے تاہم اللہ کے نازل کردہ صحیفے تھے۔ بنابریں ''زُبُر'' کا حوالہ جہاں بھی آئے اس کا اثبات اور قبولیت لازم ہے خواہ تعظیم و تقدیس کا وہ درجہ نہ دیا جائے جو بڑے صحفِ مقدسہ کو حاصل ہے۔ بہرکیف یہ بات قرین قیاس نہیں ہے کہ قرآن مجید بار بار ایسے صحیفوں کا ذکر کرے گا کہ جن کے بارے میں شک شبہ پایا جائے یا جو جھوٹے صحیفے ہوں۔ پس تحقیق کا نتیجہ یہی ہے کہ قرآنی ''اہلِ کتاب'' صرف یہود و نصاریٰ تک محدود نہیں ہیں۔

اس سے برعکس رائے رکھنے والے اہلِ علم یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ قرآن مجید (۶:۱۵۶) میں آیا ہے کہ کتبِ سماوی آپؐ سے قبل ''دو گروہوں'' پر نازل کی گئیں لیکن انھیں غلط فہمی ہوئی۔ جس سیاقِ کلام میں یہ آیت نازل ہوئی ہے وہاں اس کا محل استفسار کا ہے نفی کا نہیں اور اس سے مذکورہ تحدید برآمد کرنا ممکن نہیں۔ آیئے ذرا مختصراً اس کے سیاق و سباق پر نظر ڈالیں۔ آیت (۶:۱۵۶) سے متصل پہلی دو سورتوں میں سے ایک تورات کے نور و ہدایت ہونے کا اثبات کرتی ہے۔ اس کے بعد والی آیت قرآن مجید کو مبارک کتاب اور الہامی سرچشمۂ ہدایت بتاتی ہے اس کے بعد یہ آیت وارد ہوتی ہے:

اَنْ تَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ اُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَ اِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغٰفِلِيْنَ [٦:١٥٦]	اس واسطے کہ کبھی کہو کہ کتاب جو اُتری تھی، سو دو ہی فرقوں پر ہم سے پہلے، اور ہم کو اُن کے پڑھنے پڑھانے کی خبر نہ تھی۔

قرآن کا اُسلوبِ بیان اس مقام پر مسلمانوں کے لیے اس احسان کا اظہار کر رہا ہے جو وحیِ ربانی کی نعمتِ خداوندی کی صورت میں ان پر کیا گیا تا کہ وہ یہ شکوہ نہ کریں کہ یہ عطائے ربانی ان سے قبل صرف دو گروہوں تک محدود تھی۔ سو اس آیت کو اس بات کی دلیل بنانا کہ وحیِ خداوندی صرف یہود و نصاریٰ تک محدود تھی اور صرف وہی ''اہلِ کتاب'' ہیں قطعاً بے جواز ہے اور اس سے ایسے نتائج نکلتے ہیں جن سے پیدا ہونے والے موقف کا دفاع نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس محدود تعبیر و تفسیر کا ایک سبب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آیاتِ قرآنی کے معانی متعین کرنے میں کچھ کسر رہ گئی نیز اس کی بنا وہ تاریخی اسباب بھی ہو سکتے ہیں جو امتیازی سلوک یا غیر مسلموں پر جزیہ عائد کرنے کے اسلامی رواج کی صورت میں تاریخ میں نظر آتے ہیں اور جن کے اثر سے دُنیا کو ''دارالاسلام'' اور ''دارالحرب'' میں دولخت کر کے دیکھا جاتا تھا۔ تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے ہم اپنی بات کو اِس نکتے پر ختم کرتے

ہیں کہ قرآن مجید سے صراحتاً اس موقف کی تائید ہوتی ہے کہ ''اہلِ کتاب'' کی اصطلاح کے وسیع معنی شاملہ مراد لیے جائیں اور اس کتاب میں بدھ مت کے پیروکاروں کو ''اہلِ کتاب'' کے زمرے میں شامل کرنے کی جو سعی کی گئی ہے وہ دلالت پر مبنی ہے۔ یہ کتاب اور بھی متعدد قرآنی آیات بدھ مت کے صحائف کے اقتباسات سے ملا کر تجزیہ کرتی ہے اور یوں دوسرے مذہب کی قبولیت اور شناخت کا دینی جواز فراہم کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کوشش کی ایک اور پہلو سے بھی داد دی جانی چاہیے کہ عقلی و استدلالی اور تہذیبی تجدید کے عمل کی رُوح کے مطابق ان بنیادوں پر بھی یہ دونوں مذاہب کے مابین خوشگوار تعلقات اور دِلی احترام کے امکانات کو فروغ دیتی ہے۔ بدھ مت اور اسلام کے مابین جو ''سرزمینِ مشترک'' دریافت کی گئی ہے وہ فریقین کے لیے ایک دوسرے کی بہتر شناخت اور احترامِ باہمی کا موجب ہوگی۔ جب ''تہذیبی تصادم اور آویزش'' کا اتنا چرچا ہر جانب ہونے لگے کہ اس سے مسلمانوں اور دیگر ادیان و ملل کے مابین شناخت اور دوستی (لتعارفوا، ۴۹:۱۳) کا قرآنی تناظر نگاہ سے اُوجھل ہونے کا نامسعود عمل شروع ہو جائے تو ایسی تحریروں کی ضرورت بدرجہا زیادہ ہو جاتی ہے۔

محمد ہاشم کمالی
صدر نشین و رُکنِ بزرگ
International Institute
of Advanced Islamic Studies (IAIS)
Malaysia

مارچ ۲۰۱۰ء

تعارف

سرزمینِ مشترک

یہ مختصر کتاب اس اقلیمِ فکر و عمل کا ایک تجزیاتی سفر ہے جو رُوحانیت اور اخلاقیات کے میدانوں میں اسلام اور بدھ مت کا مایۂ اشتراک ہے۔ مقالہ ایک سلسلۂ غور وفکر پر مشتمل ہے جس میں ہماری کاوش یہ رہی ہے کہ بدھ مت کے چند بنیادی اور مرکزی اُصولوں کی شرح وتعبیر اسلام کی رُوحانی جہت کی روشنی میں یوں کی جائے کہ اس سے دونوں مذاہب کے ماننے والوں میں باہمی افہام وتفہیم اور نتیجہ خیز مکالمے کی اُمید ہویدا ہو سکے۔ دونوں مذہبی روایتوں کے مابین جو یک رنگی اور مماثلت پائی جاتی ہے وہ اس مکالمے سے سامنے آ سکے گی اور یوں اسے مسلمانوں اور بدھ مت کے ماننے والوں کے درمیان باہمی احترام فزوں تر کرنے کے لیے استعمال کیا جا سکے گا۔ عقائد کی ظاہری صورت، مراسمِ عبودیت اور ''اُسلوب'' رُوحانیت کی سطح پر دونوں مذہبی روایتوں میں بڑا فرق ہے اور اس اختلاف کو کم بھی یقیناً نہیں کیا جا سکتا لیکن بایں ہمہ دونوں روایتوں میں رُوحانی اور اخلاقی یک رنگی اور مماثلت کے حوالے سے بھی بہت کچھ نظر آتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ان مماثلتوں سے ایک ایسی سرزمینِ مشترک کا انکشاف ہوتا ہے جو ہماری آنکھ سے اس وقت اوجھل ہو جاتی ہے جب ہم خود کو صرف عقائد اور عبادات کے تقابلی تحلیل وتجزیے تک محدود کر دیتے ہیں۔ اس نوع کا تقابلی مطالعہ اُلٹ نتائج پیدا کرتا ہے اور اس سے وہ وسیع اختلاف وامتیاز جو دونوں روایتوں کے مابین پایا جاتا ہے اور بھی نمایاں ہو جاتا ہے۔ ہم جس یک رنگی اور مماثلت کی جانب یہاں توجہ دلانا چاہتے ہیں وہ اس اختلاف کو دُھندلانے چھپانے کی غرض سے پیش نہیں کی گئی۔ اس کے برعکس ہمارا تو مقدمۂ فکر ہی یہی ہے کہ ان اختلافات کے بارے میں بے جھجک انداز میں بتانا چاہیے کیونکہ انھی میں تو دونوں یکتا و یگانہ ادیان کی انفرادیت ظاہر ہوتی ہے۔ رُوحانی یک رنگی اور اشتراک کی تلاش کے نام پر ان کے

باہمی فرق کا خاموش انکار ہمارا موقف نہیں ہے۔ مذاہب کی ظاہری صورتوں کے اختلاف و امتیاز کا احترام ہمارا مقصود ہے بلکہ ہم تو یہ عرض کریں گے کہ اگر ممکن ہو تو اس کی تحسین کی جائے نہ کہ مذہبی اتحاد کے رکھ رکھاؤ اور وضعداری کی خاطر اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی خام خیالی کو ذہن میں جگہ دی جائے۔ تاہم اس طویل مقالے میں دونوں روایتوں کے باہمی اختلافات ہمارا مطمحِ سخن نہیں ہیں۔ یہ اختلافات تو بدیہی ہیں۔ ہمارا مطمحِ نظر وہ رُوحانی یک رنگی و مماثلت ہے جو بدا ہتاً معلوم نہیں ہوتی، وہ فکری اور تصوراتی ہم آہنگی جو ایک دوسرے کی صدائے بازگشت کی طرح اُبھرتی ہے اور وہ اُمنگیں جو دونوں ادیان میں مشترک ہیں۔

لفظی قالب سے آگے معانی کی رُوح تک/قالبِ لفظی سے رُوح المعانی تک

اس مکالمے میں ہمارا ہدف یہ رہے گا کہ زیادہ سے زیادہ مخاطبین کو اس میں شامل کیا جا سکے خواہ وہ 'غیر مذہب' والے ہوں یا اپنی اسلامی روایت کے افراد۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم صرف بدھ مت ہی کے ماننے والوں سے گفتگو کا در وا نہیں کر رہے اور صرف انھی کو یہ دعوت نہیں دے رہے کہ وہ اسلامی روایت کو اس تناظر اور نقطۂ نظر سے دیکھیں جو ہم پیش کر رہے ہیں۔ ہمارا مقصد یہ بھی ہے کہ ہم بدھ مت کے چند مرکزی تصورات مسلمانوں کے لیے واضح کرنا چاہتے ہیں جو اس مذہبی روایت سے آشنا نہیں ہیں اور اس کے بارے میں اپنی معلومات میں اضافہ کرنا چاہتے ہیں۔

ہم چونکہ اس مکالمے میں زیادہ سے زیادہ لوگوں کو ساتھ لے کر چلنا چاہتے ہیں لہٰذا ہماری کوشش یہ ہوگی کہ بحث وتلاش کی بنیاد ممکنہ حد تک قرآن کریم کی آیات اور رسولِ خداؐ کی احادیثِ صحیحہ پر رکھی جائے خواہ معاملہ مشترکہ تصورات وعبادات کی گہرائی میں اُتر کر ان کے ناگفتہ معنوی مضمرات کو کھولنے کا ہی کیوں نہ ہو اس لیے کہ دونوں ادیان کے بنیادی عقائد کی تہ میں کارفرما رُوحانی محرکات کے تفصیلی جائزے کا یہی وہ عمل ہے جس کے دوران ان کے درمیان پائی جانے والی سب سے قابلِ ذکر اور نمایاں مشابہتوں اور مماثلتوں کا انکشاف ہوتا ہے۔ ہمارا ہدف اُصول و ارکانِ دین کی وہ مشترک چیزیں ہیں جو دونوں روایتوں کی معنوی اور رُوحانی سطح پر پائی جاتی ہیں اور ہم ایسا کوئی غلط دعویٰ نہیں کرنا چاہتے کہ عقائد کی ''لفظی'' اور ظاہری سطح پر ان میں کسی طرح کی وحدت پیدا کی جاسکتی ہے۔ اسلامی عقائد اور بدھ تعلیمات کا یہ سمجھ کہ موازنہ کرنا کہ گویا یہ ایک ہی سطحِ فکر پر واقع ہیں ایک غلط بینی ہوگی۔ دونوں کی حیثیت ایک نہیں ہے۔ اسلام کے فکروعمل کے عناصر ترکیبی میں عقائد جو

کردار ادا کرتے ہیں وہ اس سے بہت مختلف ہے جو نظری تعلیمات بدھ مت کی روایتوں میں انجام دیتی ہیں۔ خود بدھ مت کی باہم مختلف روایتوں میں ''نظری تعلیمات'' doctrine الگ الگ حیثیت رکھتی ہیں۔ دھیان بدھ مت (Zen) کے لیے ''نظری تعلیم'' یا عقیدے کے جو معنی ہیں وہ اس سے بہت مختلف ہیں جو تھرا ود بدھ مت میں اس سے مراد لیے جاتے ہیں۔

بایں ہمہ ہمیں ایک امتیاز قائم کرکے اپنی گفتگو کا آغاز کرنا چاہیے۔ اسلام میں ایک تو ہے عقیدہ جس کی مشترکہ سطحِ عام ذہنی ہے اور دوسری چیز ہے چہار چوبِ عقائد میں پروان چڑھنے والی دانشِ رُوحانی (معرفت یا عرفانِ علمی)۔ ان دونوں کا فرق نگاہ میں رہے تو ہم اس اُسلوبِ تحقیق کو سمجھنے کے قابل ہوسکیں گے جسے برت کر دونوں مذہبی روایتوں کا تقابل کیا جاسکتا ہے۔ معرفت یا دانش رُوحانی کا تعلق حقائق قلبیہ سے ہے، احوال و کیفیات سے، ذکر وفکر سے، علوم مکاشفہ سے اور وارداتِ باطن سے۔ عقیدہ ان اُمور پر ایمان کا نام ہے جو نجاتِ اُخروی کی بنیاد بھی تشکیل دیتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ مذکورہ اُمورِ رُوحانی کے وقوع کے لیے اِس دُنیا میں اساس و نظام بھی فراہم کرتے ہیں۔ مہاتما بدھ کی سب نہیں تو بیشتر تعلیمات وہ ہیں جنھیں اسلام کی اصطلاح میں معارف یا عارفانہ تعبیرات کہا جاتا ہے۔ انھیں اسی درجے میں رکھنا چاہیے، عقائد کی صف میں نہیں۔ اگر ہم دانش رُوحانی کی اس جہت پر توجہ مرکوز کریں تو مہاتما بدھ کی تعلیمات اور اسلامی روایت کی رُوح کے مابین مماثلت اور ہم آہنگی اُجاگر کی جاسکے گی۔ اسلامی عقائد کی عارفانہ سطح یا عرفانی تعبیرات چونکہ وحیِ اسلامی کے لازمی بنیادی مآخذ یعنی قرآن وسنت سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں بلکہ انھی کی شرح وتفسیر اور تفصیل وتوضیح سے عبارت ہیں سو اگر ہم رُوحانیتِ اسلام کی روشنی میں بدھ مت کے عرفانِ نظری کو سمجھنے کی سعی کریں تو اس سے صرف بدھ مت اور اسلام کی رُوحانی جہت کی مشابہت ہی سامنے نہیں آئے گی بلکہ بذاتہٖ پوری اسلامی روایت اور بدھ مت میں جو ایک مشترک سرمایۂ فکر ہے اسے واضح کرنے میں بھی مدد ملے گی۔ یوں رُوح کی سطح پر جس یک رنگی اور مماثلت کا انکشاف ہوگا اس کا ایک ناگزیر اثر یہ ہوگا کہ جو فرق دونوں مذاہب کو رسمی عقائد کی سطح پر ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے اس کی آگہی کا انداز بدل جائے گا۔ تفاوت اپنی جگہ رہے گا لیکن دونوں روایتوں میں رُوحانی سطح پر جو مطابقت اور ہم نوائی پائی جاتی ہے اس کی ایک جھلک میسر آنے سے یا اس کا وجدان حاصل ہونے سے دونوں مذاہب میں تباین اور بیگانگی کم محسوس ہوگی، قدرِ مشترک بڑھ جائے گی۔

الٰہیاتی اعتبار سے دیکھیے تو صاف نظر آتا ہے کہ دونوں روایتیں اتنے جداگانہ اوصاف کی حامل ہیں کہ اس سطح پر انھیں ہم مرکز بنانے کی ہر کوشش ناکامی سے دوچار ہوکر رہے گی۔سب سے پہلے تو یہی بات محلِ نظر ہے کہ بدھ مت کے حوالے سے 'الٰہیات' یعنی 'ذات وصفاتِ خداوندی کے علم' بطور ایک رسمی شعبۂ علم کی بات بھی کی جاسکتی ہے جبکہ دوسری جانب اسلام میں کیفیت یہ ہے کہ اس کے الٰہیاتی مکاتبِ فکر کے سارے تعدد وتنوع کے باوجود ذاتِ خداوندی کے بارے میں کچھ مرکزی عقائد ایسے ہیں جن کو یہ تمام مکاتبِ فکر آسانی سے شناخت کرسکتے ہیں۔تاہم یہ ممکن ہے کہ آخری حقیقت کے بارے میں الٰہیاتی تناظر کو الگ رکھ کر بات کی جاسکے۔''الٰہیات''یعنی''ذات وصفاتِ خداوندی کا علم'' اگر اپنے ٹھیٹھ معنی میں استعمال کیا جائے تو ایسی بحث میں اس سے تو گریز ممکن نہ ہوگا لیکن اس صورت میں یہ کلامی الٰہیات نہیں بلکہ عرفانی الٰہیات ہوگی جس سے ہمیں معاملہ کرنا ہوگا۔اگر اقلیم رُوحانیت ہماری توجہ کا محور رہے تو اعلیٰ ترین سطحوں پر بھی ایک مشترک سر زمینِ فکر ایسی دریافت ہوسکتی ہے جہاں''تصورِالٰہ''، المطلق یا حقیقتِ نہائیہ کو موضوع بنایا جاسکتا ہے۔اس طرح کی رُوحانی یک رنگی اور مماثلت اس وقت اور بھی فکر انگیز ہو جاتی ہے جب الٰہیاتی پس منظر اس قدر اٹمل اور متناقض ہو۔

ایک اسلامی نقطۂ نظر سے یہ سوال اُٹھایا جاسکتا ہے کہ متداول رسمی الٰہیات سے خود کو بالاتر کرنے، اسے الگ رکھ کر گفتگو کرنے کا کیا جواز ہے چاہے یہ رُوحانیت، ماوراء الطبیعیات اور تصوف واحسان کے نام پر ہی کیوں نہ ہو۔اس کا جواب ہم عالمِ اسلام کے عظیم ترین اربابِ رُوحانیت میں سے ایک کے الفاظ میں دیں گے جن کے حوالے آپ کو آگے چل کر اس مقالے میں بکثرت ملیں گے۔ابو حامد محمد الغزالی (م:۱۱۱۱ء) اپنے عہد کے مجدد تھے۔ان کا کہنا ہے کہ علمِ الٰہیات یا علمِ کلام کی حدود عقائد کے ظاہری پہلوؤں پر ختم ہو جاتی ہیں۔اس کے ذریعے''اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور افعال خداوندی کا رُوحانی علم (معرفت) حاصل نہیں ہوسکتا''۔ان کا استدلال یہ ہے کہ علمِ کلام تو اس طرح کے رُوحانی علم کے لیے ایک''حجاب'' ہے جو اسے چھپا دیتا ہے۔

فأما معرفة اللّٰه تعالیٰ و صفاته و أفعاله و جميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة	معرفتِ خداوندی کا معاملہ اور اللہ تعالیٰ کی صفات، افعال اور ان سب باتوں کا جن کا ہم نے علمِ مکاشفہ کے ضمن میں ذکر کیا تھا،
فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه و مانعاً عنه، و	تو یہ سب کچھ علمِ کلام سے حاصل نہیں ہوتا

إنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية قال تعالى: وَ الَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ اِنَّ اللّٰهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ[٢٩:٦٩] ''[1]

بلکہ کلام گو ان کے لیے حجاب اور روک بننے کے قریب پہنچ جتا ہے۔ اس کے حصول کا ایک ہی راستہ ہے یعنی داخلی جدوجہد (مجاہدہ) جسے اللہ سبحانہ نے مقدمۂ ہدایت بنایا ہے۔ فرمانِ خداوندی ہے: ''جو لوگ ہمارے سعی و جہد کرتے ہیں ہم انھیں راہ ضرور دکھاتے ہیں اور اللہ یقیناً محسنین کے ساتھ ہے۔''

اپنی مشہور خودنوشت سوانحی تصنیف المنقذمن الضلال (گمراہی سے نجات) میں وہ کہیں زیادہ صراحت سے یہی بات کہتے ہیں کہ راہِ عرفان ہی حق کا یقینی راستہ ہے:[2]

أنی علمت یقینا أن الصوفیة: هم السالکون لطریق الله تعالیٰ خاصة، و أن سیرتهم: أحسن السیر، وطریقهم: أصوب الطرق، و أخلاقهم أزکی الأخلاق۔ بل لوجمع عقل العقلاء، و حکمة الحکماء، و علم الوافقین علی اسرار الشرع میں العلماء، لیغیروا شیئاً من سیرهم، و أخلاقهم، و یبدلوه بما هو خیر منه، لم یجدو إإلیه سبیلاً ، فإن جمعی حرکاتهم و سکناتهم، فی ظاهرهم و باطنهم، مقتبسة من نور مشکاة النبوة، و لیس وراء نور النبوة علی وجه الارض نور یستضاء به ۔

مَیں نے بالیقین یہ جان لیا کہ صوفیہ ہی وہ لوگ ہیں جو خاص طور پر راہِ خدا کے سالک ہیں؛ ان کا طرزِ زیست زندگی کرنے کا بہترین طریقہ ہے؛ ان کی راہ، راہِ صواب، ان کا اخلاق پاکیزہ ترین اخلاق ہے۔ اہلِ عقل کی عقل، حکماء کی دانائی، اسرارِ شریعت کے بھید جاننے والے علماء کا علم، سب کو اکٹھا کر کے بھی اگر آپ ان کی سیرت و اخلاق میں کچھ تبدیلی کرنا چاہیں یا اس کی جگہ اس سے بہتر کوئی چیز لانا چاہیں تو ایسا کر نہ پائیں گے۔ اس لیے کہ ظاہر و باطن میں، ان کی ساری حرکات و سکنات، نورِ مشکوٰۃِ نبوت سے مقتبس ہیں اور رُوئے ارض پر نورِ نبوت سے اوپر اور کون سا نور ہے جس سے ضیا حاصل کی جائے۔

معرفت کے رُوحانی یا متصوفانہ ضابطے کا تعلق حقائق الامور یا حتمی اُصولوں سے ہے، وہ میدان جو استدلالی علمِ کلام کی سطح سے ورا ہے۔ یہ اسلام کے رسمی عقائد کو رد نہیں کرتا بلکہ ان کی داخلی عرفانی جہت اور قلب ماہیت کرنے والی رُوحانی قوت سے عبارت ہے جو ''مشکوٰۃ نبوت کے انوار سے

مقتبس ہے''۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، اسلامی رُوحانیت اس کے سوا اور کچھ نہیں کرتی کہ وحیِ اسلام کی ماہیتِ اساسی اور عمیق ترین مفاہیم کو اُجال کر سامنے لے آتی ہے۔ اس کے لیے وہ رسمی الٰہیاتی عقائد کے خلاف نہیں جاتی نہ ان عقائد کے ادراک کے لیے متناسب ملکۂ عقل سے انکار کرتی ہے بلکہ قلب کے حاسۂ رُوحانی کے وسیلے سے انھی عقائد کے گہرے مخفی معانی کی تہ تک پہنچتی ہے۔ اس کے لیے معرفت ایک بصیرت، وجدان اور رُوحانی القا کا تقاضا کرتی ہے اور محض ادراکِ عقلی پر اکتفا نہیں کرتی۔ یہی وجہ ہے کہ امام غزالی نے'' داخلی جدوجہد'' پر اتنا زور دیا ہے۔ یہ جدوجہد کئی رُوحانی ریاضتوں کا تقاضا کرتی ہے جن کا مرکز ہے صوم وصلوٰۃ اور قلب ونفس کو سب آلائشوں اور سیئات سے پاک کرنا۔ تزکیۂ نفس کے اس نظام سے جس تناظر کا درواہوتا ہے اس میں ماوراء الطبیعیات اور تہذیبِ اخلاق کے درمیان ایک نہایت اہم تعلق ہے اور اسلام میں رُوحانیت اور اخلاقیات کا جو داخلی تعلق ہے اس سے ہمیں بدھ مت کی رُوحانی اور اخلاقی روایت اور اسلام میں جو یک رنگی اور مشترک چیزیں پائی جاتی ہیں اس کے ادراک میں مدد ملے گی۔

سو ہمارا ہدف یہ ٹھہرا کہ ایک ایسے مکالمے کا ڈول ڈالا جائے جو رُوحانی مماثلتوں پر توجہ مرکوز رکھے لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے اس اَمر کا بھی بخوبی احساس ہو کہ دونوں روایتوں کے وہ بنیادی مابہ الاختلاف نکات کون سے ہیں جن پر زور دیا گیا ہے اور دونوں روایتوں کے بنیادی نظام عقائد میں وہ ناقابلِ عبور فاصلہ / رخنہ کیا ہے جو انھیں ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ اس نوع کا مکالمہ صرف فلسفیانہ سطح پر ہی نہیں رُوحانی اعتبار سے بھی نتیجہ خیز ہوسکتا ہے کہ اس سے ہماری اپنی روایت کی عقلی اور رُوحانی جہات کافہم زیادہ بھرپور انداز میں حاصل کرنے کا موقع ملتا ہے، ایسی جہات جو ہماری روایت میں یا تو مضمر حیثیت میں موجود ہوتی ہیں یا انھیں اتنی اہمیت نہیں دی جاتی اور انھیں ان اُصولوں کی روشنی میں زیادہ وضاحت سے دیکھا جا سکتا ہے جو دوسری مذہبی روایت میں زیادہ صراحت سے بیان کی گئی ہیں۔ دونوں ادیان میں اگر طرزِ استدلال اور اثاثِ رُوحانی کے لحاظ سے بنیادی ''اختلافات'' نہ ہوں تو مکالمے کے وسیلے سے افہام وتفہیم اور باہمی اکتسابِ نور کے اس عمل کا شاید ہی تصور کیا جا سکے؛ دوسری طرف یہ بھی درست ہے کہ جب تک دونوں ادیان کے مابین کسی بالاتر سطح پر ایک مشترک فکری سرزمین کا کسی درجے میں خیال موجود نہ ہو تو بعید از قیاس ہے کہ مکالمہ مشترک اخلاقی اور سماجی اقدار کے معمولی سادے اثبات سے آگے بڑھ کر مزید کوئی نتیجہ پیدا کر سکے۔ کیونکہ بے

اعتمادی، شک شبہ اور دوسرے فریق کے مذہب کے بارے میں احساس برتری کے ساتھ احسان دھرنے کے رویے اس طرح کے اثبات کی تہ میں بڑی آسانی سے جگہ بنا لیتے ہیں۔ اس صورت میں ہوتا یہ ہے کہ ہم دوسرے مذہب کو تو جھوٹا ہی سمجھتے رہتے ہیں لیکن اس سے پیدا ہونے والی مثبت اخلاقی اقدار کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ یہ نہیں مانتے کہ یہ مثبت اقدار اس لیے ہیں کہ یہ اللہ کا بھیجا ہوا سچا دین ہے۔

بنا بریں ہر وہ مکالمہ جو خود کو صرف اخلاقیات پر اتفاق رائے کی سطح چھونے سے بلند تر کرنا چاہے اس کے لیے حتمی صداقت اور حقیقتِ عظمیٰ کے سوال سے آنکھیں چار کرنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آئندہ صفحات میں ہم نے بدھ مت کے مزعومہ ''الحاد'' - یا صحیح تر اصطلاح میں ''بے خدا پن'' non-theism۔ یعنی غیر یزدانیت کے مسئلے پر خاص توجہ صرف کی ہے کیونکہ بدھ مت میں بظاہر خدا کا جو ایک انکار پایا جاتا ہے اس سے بدھ مت اور دیگر ادیان کے ماننے والوں کے مابین مؤثر مکالمے کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹوں میں سے ایک جنم لیتی ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ جس ہستی کا بدھ مت آخری حقیقت کے طور پر اثبات کرتا ہے وہ عین وہی حقیقت ہے وہی ذاتِ بے چون و بے چگون ہے جسے توحید پرست خدا کہہ کر پکارتے ہیں یا قدرے صراحت سے کہیے تو جسے اسلامی اصطلاحات میں ذاتِ خداوندی (**الذات الالہیة**) یا ذاتِ بحت کہا جاتا ہے۔ مسلم الٰہیات میں اسلام کے تصورِ الٰہ کے مطابق اللہ تعالیٰ کے متعدد اوصاف وصفات ہیں۔ ان ''اسمائے الٰہی'' میں سے بہت سے نام بدھ مت کی عقلی روایت کے لیے بیّن طور پر خاصے نامانوس اور یقینی طور پر ناقابلِ فہم ہوں گے۔ لیکن جب توجہ کا رُخ ذاتِ الٰہی کی طرف اور اللہ تعالیٰ کی صفاتِ ذاتیہ اصلیہ مثلاً ''الحق'' (The Real, The True) کی طرف ہوتا ہے تو پھر دونوں ادیان کے مابین ایک ارفع اور ماورائی سطح پر اشتراکِ فکر ہویدا ہو جاتا ہے۔ ہم آگے چل کر یہ بتائیں گے کہ اسلام میں اسمائے خداوندی میں سے ''الحق'' نام کا بدھ مت کی اصطلاح میں ''دَھرْمْ'' کے لفظ سے کیونکر ترجمہ کیا جا سکتا ہے۔ عربی میں ''حق'' کے لفظ میں صرف حقیقت اور صداقت کے تصورات ہی شامل نہیں ہیں۔ اس میں ''حقوق'' کا تصور بھی موجود ہے یعنی وہ ''حق'' جو حقدار کو ملنا چاہیے۔ اسی طرح ذمہ داری، قانون اور ادب قرینے کے مفاہیم بھی اس تہ دار تصور میں مضمر ہیں اور یہی تصورات '' دَھرْمْ'' کے بدھ مت تصور کے قلبِ معنی میں جاگزیں ہیں۔ تاہم معانی کے اعلیٰ ترین درجے پر '' دَھرْمْ'' حقیقتِ مطلقہ، **المطلق** یا ہویّتِ محض کا ہم معنی ہو جاتا ہے۔ ماوراء الطبیعیات کی سطح پر تصورات میں اس نوع کی یک رنگی اور مماثلت سے دونوں روایتیں ایک

ہم آہنگی حاصل کر لیتی ہیں خواہ ان دونوں کے رسمی اور مروّجہ سانچے ایک دوسرے کی تردید ہی کیوں نہ کرتے ہوں، مذہبی استناد کے ضمن میں مندرجہ ذیل باتیں نظر میں رکھنا ضروری ہیں۔ اسلام میں صحت و استناد کا معاملہ یہ نہیں ہے کہ کوئی سرکاری ہیئتِ حاکمہ اس کی توثیق کر کے اس کی حیثیت متعین کر دے۔ اس کا تعین وحیِ اسلام کے دو مآخذ یعنی قرآن وسنت سے ہوتا ہے۔ ان مآخذ کے حوالے سے کون ''مستند'' ہے اور کون نہیں اس کا فیصلہ ہر عہد میں علماء کے اتفاقِ رائے سے کیا جاتا ہے۔ ہمارے زمانے میں استنادِ دینی، صحتِ فکر اور اصابت رائے کی وسیع ترین تعریف متعین ہوئی ہے اور اس کے لیے ہم سرکردہ علمائے اسلام کے اس اجتماعی فتوے کے ممنون ہیں جو عمان سے جولائی ۲۰۰۵ء میں جاری کیا گیا۔[۳۳]

اس فتوے میں آٹھ مکاتبِ فقہ کو معتبر مانا گیا ہے؛ چار سُنّی مکاتبِ فقہ (حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی)، دو بڑے اثنا عشری مکاتبِ فقہ (جعفری اور زیدی) اور اباضی اور ظاہری مکاتبِ فقہ۔

البتہ جب بات بدھ مت کی ہو رہی ہو تو مجبوراً یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس میں اسلام کی طرح عقائد سے متعلق وضاحت سے متعین کردہ کوئی مستند روایت نہیں پائی جاتی جسے سب کے لیے معتبر اور اصابتِ فکر کا معیار کہا جا سکے۔ یہی نہیں، بدھ مت کو سامی توحیدی ادیان کے معنی میں مذہب کہنا بھی مسائل پیدا کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے بدھ مت میں مذہبی وحدت کی جگہ رُوحانی مکاتبِ فکر و عمل کے ایک سلاسل کا انداز زیادہ نظر آتا ہے۔ اس کی مختلف شاخیں نہ صرف عقیدوں اور عبادات کی سطح پر ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں بلکہ گاہ گاہ ایک دوسرے کے بارے میں خاصی تلخ تنقید میں بھی اُلجھی رہتی ہیں۔ تاہم سارے بدھ مکاتبِ فکر مہاتما بدھ کی ان بنیادی تعلیمات کے بارے میں ہم خیال اور متفق ہیں جو پالی زبان کی مستند کتب میں محفوظ ہیں۔ اسی لیے ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ اس مجموعۂ تعلیمات سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کیا جائے اور مزید براں، بعد کے مکاتبِ فکر میں اُبھرنے والے وہ تناظر بھی ہمارے مکالمے کا حصہ بنے ہیں جن میں اسلامی عقائد سے مشابہت اور یک رنگی زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوئی ہے۔

ہمارے غور وفکر کا دائرہ گو بدھ مت کی چند روایتوں میں پائے جانے والے چند اُصولوں تک محدود رہا ہے اور اس میں ہماری علمی نارسائی کو بھی دخل ہے، لیکن ہم نے اپنی تحریر میں رُوئے سخن بدھ مت کے اندر پائے جانے والے سارے بڑے مکاتبِ فکر کی جانب رکھا ہے اور ان سب کو مکالمے میں شرکت کی صلائے عام ہے۔ ان کی تفصیل اس طرح ہے: بدھ مت کی روایت کی دو سب سے بڑی شاخیں **تھرا ود** (راہِ بزرگاں) اور **مہایان** (بڑا سفینہ)؛ مؤخر الذکر میں **مدھیاماك** (درمیانی راستہ، جس کی

بنیاد نگرجُن نے دوسری صدی عیسوی میں رکھی)،[۴] یوگ کرا (جس کی بنیادآسنگ اور وسوبندھونام کے دو بھائیوں نے چوتھی / پانچویں صدی عیسوی میں ڈالی) ، چین کا چان مکتبِ فکر (جس کی بنیاد بودھی دھرم کے ہاتھوں رکھی گئی۔ بودھی دھرم پانچویں صدی عیسوی کےاواخر میں ہندوستان سے نقل مکانی کر کے چین میں آباد ہوا تھا۔ جاپان کے Zen ، دھیان بدھ مت، کی اساس یہی ہے)،[۵] ارضِ پاک مکتبِ فکر؛ اس کی جڑیں بھی ہندوستانی مہایان متون میں پیوست ہیں گو ان کی شرح وتعبیر چین جا کر (چنگ تو سنگ مکتبِ فکر کی صورت میں) ہوئی اور جاپان میں بطورِ جوڈوشِن۔ آخر میں وجریان (طریقِ آدمیہ، جسے تانتر بدھ مت بھی کہا جاتا ہے، جسے اپنی رونق اور فروغ تبت میں جا کر ملا۔ اسی کو جاپان میں 'شنگان Shingon' کے نام سے بھی جانا جاتا ہے)۔ مقصد کوئی سیر حاصل فہرست بنانا نہیں ہے۔ اس سے بدھ مت کے اندر چند بڑے مکاتبِ فکر کو نمایاں کرنا درکار ہے جن کو ہم اپنی گفتگو کا حوالہ بنائیں گے۔

ہمیں اُمید ہے کہ ان مماثلتوں کو دیکھتے ہوئے دونوں مذاہب کے پیروکار ایک دوسرے کے مذہب کی زیادہ گہرائی سے قدر کرسکیں گے اور اپنی روایتوں میں پائے جانے والے گہرے اختلافات کو باہمی احترام کے تناظر میں رکھ کر دیکھیں گے۔ مسلمان یہ دیکھ سکیں گے کہ بدھ مت بھی ایک سچا قابلِ اعتبار مذہب یا دین ہے، بدھ مت والے جان سکیں گے کہ اسلام ایک معتبر'' دَھرْمْ'' ہے۔ شناختِ باہم کا یہ عمل خود اپنی جگہ نہایت سودمند ہے اور اس سے اُس نوع کی ہم آہنگی کو تقویت ملے گی جو اخلاقیات اور حسنِ عمل کی سطح پر کہیں زیادہ آسانی سے حاصل ہو جاتی ہے۔

تاریخ پر ایک نظر

ساری اسلامی تاریخ میں بدھ مت کے پیروکاروں کو ہندوؤں، زرتشتیوں کی طرح مسلمانوں نے کبھی کفار، مشرکین یا ملحد نہیں سمجھا۔ انھیں ایک حقیقی اور معتبر مذہب کا ماننے والا تسلیم کیا جاتا تھا۔ ان کو ذمی کی حیثیت دی گئی تھی یعنی اہلِ اقتدار کے لیے ضروری تھا کہ انھیں سرکاری طور پر تحفظ فراہم کریں۔ ان کے مذہبی، سماجی یا قانونی حقوق کی پامالی مسلمان اربابِ حل وعقد کی جانب سے مذمت (**ذمۃ**) کا باعث ہوتی تھی کہ ان کے حقوق کی پاس داری ان کی ذمہ داری قرار پاتی تھی۔ مسلمانوں نے بدھ مت کی یہ جو مذہبی، فقہی حیثیت متعین کی اس کی جڑ بنیاد پر غور کرنا سبق آموز ہے۔ بنواُمیہ کے نوجوان جرنیل محمد بن قاسم کی مختصر مگر کامیاب مہم کے دوران ۷۱۱ء میں سرزمینِ ہند پر بدھ مت اور

اسلام کا ایک دوسرے سے پہلا سابقہ ہوا۔ اس صوبے کی آبادی کی غالب اکثریت بدھ مت کی پیرو کار تھی۔ یہ علاقہ فتح ہوا تو برہمن آباد کے اہم شہر کی مقامی ہندو اور بدھ آبادی کی طرف سے درخواستیں موصول ہوئیں کہ ان کے مندر اور عبادت گاہیں بحال کر دی جائیں اور مذہبی رسوم و عبادات پھر سے جاری ہوں۔ محمد بن قاسم نے مشورے کے لیے اپنے حاکم، کوفے کے گورنر حجاج بن یوسف کو لکھا۔ حجاج نے علماء سے مشورہ کیا۔ اس غور وفکر کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ایسے سرکاری موقف کی تشکیل ہوگئی جس نے آنے والی صدیوں کے لیے ہندوستان میں مسلم حکومت کے لیے مذہبی رواداری کی ایک فیصلہ کن نظیر قائم کر دی۔ حجاج بن یوسف نے محمد بن قاسم کو خط لکھا اور اس کی بنیاد پر وہ دستاویز تیار ہوئی جو ''میثاقِ برہمن آباد'' کے نام سے معروف ہوئی۔

> عمائدین برہمن آباد نے بدھ مت اور دیگر مندروں کی تعمیر اور مذہبی اُمور میں رواداری کی درخواست کی ہے۔ مطالبہ جائز اور معقول ہے۔ میری نظر میں معمول کے مطابق جزیہ وصول کرنے کے سوا ہم ان پر اور کوئی حق نہیں رکھتے۔ اُنھوں نے ہماری اطاعت قبول کر لی ہے اور مقررہ جزیہ خلیفۂ اسلام کو ادا کرنے کا عہد کیا ہے۔ اس طرح وہ ''ذمّی'' بن گئے ہیں اور ہمیں کسی طرح کا کوئی حق نہیں کہ ان کے احوال اور معاملات زندگی میں دخل دیں۔ انھیں اپنے دین پر عمل کرنے کی آزادی دو۔ کوئی شخص انھیں اس سے نہ روکے۔[۶]

عرب مؤرخ بلاذُری نے محمد بن قاسم کا وہ مشہور خطاب نقل کیا ہے جو اس نے الور (عربی میں: الرور) کی فتح کے وقت دیا تھا۔ اس شہر پر ایک ہفتہ محاصرہ کرنے کے بعد جنگ کے بغیر قبضہ کیا گیا تھا۔ شرائط معاہدہ سخت تھیں: کسی کا خون نہیں بہایا جائے گا اور بدھ مت کی مخالفت نہیں کی جائے گی۔ محمد بن قاسم کے الفاظ یوں روایت کیے گئے ہیں: ''تمام معابد کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا یہ عیسائیوں کے کلیسا، یہودیوں کے صومعے یا زرتشتیوں کے آتش کدے ہوں۔''[۷]

معبد کے لیے 'البُدّ' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے مراد ہندوؤں، بدھوں اور جین مت والوں کے مندر تھے۔ سو حیرت کیوں کی جائے اگر اسی مؤرخ کی کتاب میں یہ بھی درج ہو کہ جب محمد بن قاسم فوت ہوا تو ''اہلِ ہند نے محمد بن قاسم کی موت پر آنسو بہائے اور کِرَج میں اس کا بت بنا کر رکھ لیا۔''[۸]

بعد میں آنے والے مسلمان حکمران ہندوستان میں اس نظیر کی بنیاد پر قائم ہونے والی مذہبی رواداری اور برداشت کی اس درخشندہ روایت کی پاس داری میں ایک سے نہیں رہے۔[۹] کوئی اس

معیار تک پہنچا کوئی فروتر رہ گیا۔ ہماری تحریر میں حوالہ سیاسی نہیں ہے، ہم الٰہیاتی نقطۂ نظر سے غور کر رہے ہیں۔ قارئین کو اس جانب توجہ دلانا مقصود ہے کہ اُصولی طور پر مسلمانوں کی طرف سے بدھ مت والوں کو ایسی مذہبی اور قانونی حیثیت دی گئی تھی جو بطورِ ''اہلِ کتاب'' دوسرے توحیدی مذاہب یعنی یہود و نصاریٰ کو حاصل تھی۔ اس حیثیت کو تسلیم کرنے کے مضمرات بالکل واضح ہیں: بدھ مت کے یہ جس مذہب کے پیروکار تھے وہ بہت سے خداؤں کی پرستش کرنے والے مشرکانہ مذاہب کی طرح نہیں جن کے پیروکاروں کو ایسی کوئی رعایتیں نہیں مل سکتی تھیں۔ یہی نہیں بلکہ مثلِ ''اہلِ کتاب''، یعنی اہلِ کتاب جیسا ایک مذہبی طبقہ ہونے کی وجہ سے ان کو صراحتاً نہ سہی (دلالتاً ہی) ایک منزل من اللہ دین کا حامل سمجھا جاتا تھا۔

دلیل دی جا سکتی ہے کہ بدھ مت والوں کی یہ فقہی حیثیت تسلیم کرنے کا عمل دینی کم اور سیاسی زیادہ تھا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حجاج بن یوسف اور اس کے جرنیل نے اس معاملے میں اپنے وجدان کی بنیاد پر جو موقف اختیار کیا تھا وہ کسی دقیق دینی فکر و تدبر پر مبنی نہیں تھا بلکہ حقیقت پسند افادیت پرستی کا نتیجہ تھا۔ اِس تاریخی فیصلے میں بلا شبہ افادیت پرستی کا بھی ایک کردار تھا لیکن یہاں ایک نکتہ ہے: علمائے اسلام کی نگاہ میں اس وقت بھی اور آج بھی افادیت پرستی کا یہ لائحۂ عمل نہ تو اسلام کے کسی بنیادی دینی، الٰہیاتی اُصول کے خلاف جاتا ہے نہ کسی اُصول پر سمجھوتہ کرنے کے مترادف ہے۔ اُصول و افادیت ساتھ ساتھ چلتے رہے ہیں۔ بدھ مت والوں کی یہ فقہی حیثیت تسلیم کرنے، انھیں سیاسی تحفظ دینے اور ان سے مذہبی رواداری کا سلوک کرنے کا عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بدھ مذہب کا طریقِ رُوحانیت اور ضابطۂ اخلاق اللہ کے نازل کردہ ایک معتبر دین سے اخذ کیا گیا ہے۔ اگر مسلمان اس سے انکار کریں تو پھر بدھ مت والوں کو ذمی کی حیثیت دینے کا عمل بہت اچھا بھی ہو تو نری عملی سیاستمداری کہلائے گا جو کسی اخلاقی اُصول یا آدرش پر مبنی نہ ہو۔ یہ رعایت بھی نہ دیجیے تو دوسری طرف اسے کچھ احکاماتِ حق سے بے وفائی اور دینی اُصولوں کی خلاف ورزی بہر حال کہنا پڑے گا ورنہ ہم پر الزام یہ آئے گا کہ ہم نے ایک جھوٹے دین کو بطورِ مذہب جواز اور سندِ قبولیت عطا کر دی۔ ہمارا استدلال اس کے برعکس ہے۔ مسلمانوں نے بدھ مت والوں کے بارے میں گویا ایک وجودی، وجدانی انداز میں سوچا اگرچہ اس کا زیادہ حصہ بیان میں نہیں آسکا۔ اس کی بنیاد پر مسلمانوں نے انھیں ایک معتبر دین کے پیروکار کے طور پر قبول کر لیا اس کے باوجود کہ یہ دین کئی بڑی

چیزوں کے لحاظ سے اسلام سے بظاہر تضاد کی نسبت رکھتا تھا۔ دوم یہ کہ شروع شروع میں جب بدھ مت والوں سے مسلمانوں کا سابقہ پڑا تو انھیں بدھ مت اور ''اہلِ کتاب'' میں اتنی بہت سی ''خاندانی مشابہتوں'' کا مشاہدہ ہوا کہ انھیں جائز محسوس ہوا کہ بدھ مت والوں کے لیے بھی وہی مذہبی اور قانونی حقوق و مراعات دینا روا رکھا جائے جو ''اہلِ کتاب'' کے لیے فقہ میں تجویز کیے گئے تھے۔ سوم یہ کہ سیاستدانوں اور جرنیلوں کے مبنی بر ''افادیت'' فیصلے اصل میں وحیِ اسلام سے مطابقت رکھتے تھے چاہے مسلمانوں کے مزعومات اور عوامی تعصّبات سے جنم لینے والے کتنے ہی اشکالات، تردیدیں اور اعتراضات اس پر وارد ہوتے رہے ہوں۔ چاہے مسلمانوں کی لکھی ہوئی ایسی عالمانہ کتابوں کی قلت ہی کیوں نہ ہو جن میں عقائد و فقہ کے حوالے سے اس بات کی صراحت کی گئی ہو جو بدھ مت والوں کو ذمی قرار دینے کے موقف میں منطقی طور پر دلالتاً مضمر تھا۔

مسلمانوں نے صدرِ اوّل میں بدھ مت والوں کے بارے میں جو دینی موقف قائم کیا اس کے مضمرات کا مزید تفصیل سے جائزہ ہمارے مبحث کے لیے مفید رہے گا تا کہ اس موقف کا ایک واضح تر دینی، یا رُوحانی جواز فراہم کیا جا سکے جس نے مسلمانوں کے لیے دُنیا بھر میں بدھ مت کے ماننے والوں سے مذہبی رواداری کا سلوک کرنے کی سرکاری پالیسی کی بنیاد استوار کی۔ بین المذاہب مکالمے پر اس کے اثرات بدیہی ہیں۔ اگر بدھ مت والوں کو مثلِ ''اہلِ کتاب'' تسلیم کر لیا جائے تو اسی دلالت پر ان کو طبقاتِ ناجیہ کے اس زمرے میں شامل کرنا ہوگا جو قرآن مجید کی آیت ذیل میں مذکور ہوئے۔ یہ آیت قرآن کی اولیٰ ترین آیاتِ شاملہ میں سے ایک ہے جو ایک اطلاقِ عام رکھتی ہیں:

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ الَّذِيْنَ هَادُوْا وَ النَّصٰرٰى وَ الصّٰبِئِيْنَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ [٢:٦٢]	یوں ہے کہ جو لوگ مسلمان ہوئے اور جو لوگ یہودی اور نصاریٰ اور صابئین ہوئے، جو کوئی یقین لایا اللہ پر اور پچھلے دن پر اور کام کیا نیک تو اُن کو ہے اُن کی مزدوری اپنے ربّ کے پاس، اور نہ اُن کو ڈر ہے اور نہ وہ غم کھائیں۔

ہماری تحریر کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اس نکتے کی صراحت کر دی جائے جس کا بڑا حصہ آج تک صرف دلالت و اشارت کا اسیر رہا ہے۔ اگر بدھ مت کے ماننے والے بھی یہود، نصاریٰ اور

صابئین کی طرح ''اہلِ کتاب'' کی حیثیت رکھتے ہیں اور اسی سلوک کے مستحق ہیں اور یوں انھیں اسی زمرے میں جگہ دی جانا چاہیے جو اس آیت میں ان اہلِ ایمان کے لیے بیان ہوا ہے تو پھر مسلمانوں کے لیے ممکن ہے کہ بدھ مت کی تعلیمات کو ''مَنْ اٰمَنَ بِا للّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِر'' (جو کوئی یقین لایا اللہ اور پچھلے دن پر) کا ایک اور اظہار و بیان قرار دیں اور بدھ مت میں جن کاموں کی تلقین کی گئی ہے انھیں ''عَمِلَ صالحاً'' (اور کام کیا نیک) کی حیثیت دیں۔ مذکورہ بالا آیات کی روشنی میں یہ دکھانا بلا شبہ ممکن ہوگا کہ بدھ مت کے پیغام کا جوہر اور تمام پیغمبرانِ خدا کا لایا ہوا یکتا و سرمدی پیغام اصل میں ایک ہی ہیں:

وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآاِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ [۲۱:۲۵]

اور نہیں بھیجا ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی حکم بھیجا کہ بات یوں ہے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے میرے، سو میری بندگی کرو۔

درج ذیل آیت اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ سب کا پیغام ایک ہی تھا۔

مَا يُقَالُ لَكَ اِلَّا مَا قَدْ قِيْلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَّ ذُو عِقَابٍ اَلِيْمٍ [۴۱:۴۳]

تجھ سے وہی کہتے ہیں جو کہہ دیا ہے سب رسولوں سے تجھ سے پہلے تیرے ربّ کے ہاں معافی بھی ہے اور سزا بھی ہے دُکھ والی۔

اگر یہ نہ بھی دکھایا جا سکے کہ مہاتما بدھ کا پیغام اور قرآن کا پیغام ہدایت ایک ہی ہے، تب بھی، کم از کم یہ ثابت کرنا تو ممکن ہے کہ یہ پیغام بھی قرآن ''جیسا'' ہے:

فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَ اِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا هُمْ فِيْ شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيْكَهُمُ اللّٰهُ وَ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ [۲:۱۳۷]

پھر اگر وہ بھی یقین لائیں جس طرح تم یقین لائے تو راہ پائیں اور اگر پھر جائیں تو اب وہی ہیں ضد پر۔ سو اَب کفایت ہے تیری طرف سے ان کو اللہ اور وہی ہے سنتا جانتا۔

اگر اتنا بھی نہ ہو سکا تو ہم سے اس دینی، فقہی زمینِ استدلال یا اس رُوحانی منطق کا بڑا حصہ چھن جائے گا جس کی بنیاد پر بدھ مت والوں کو ''ذمی'' کی حیثیت دی گئی تھی اور ان سے اسی حیثیت میں اپنا روایتی تعامل برقرار رکھا تھا۔ اگر بدھ مت والوں کو ''ذمی'' مان لیا جائے تو اس کا لازمی تقاضا

یہ ہے کہ یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ بدھ مت کے ماننے والے جس دین کے پیروکار ہیں وہ لوگوں کے خودساختہ مشرکانہ مذاہب کے برعکس اللہ کا الہام کردہ ایک معتبر دین ہے یا کم از کم کبھی ہوتا تھا۔[۱۰]

ملحوظ رہے کہ فقہا میں یہ بحث بھی خاصے زور شور سے ہوتی رہی ہے کہ وہ طبقات جن کو ''ذمّی'' کی حیثیت دی گئی ہے انھیں پوری طرح ''اہل الکتاب'' سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں۔ امام شافعی جیسے جلیل القدر فقیہ اور اہلِ سنت کے شافعی مکتبِ فقہ کے بانی کی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید میں جو صُحُفِ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى[۸۷:۱۹] اور زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ [۲۶:۱۹۶] کی آیات ہیں ان کی بنیاد پر یہ دلیل قائم کی جاسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن صحیفوں کے علاوہ بھی صحائف نازل فرمائے ہیں جن کا نام لے کر قرآن مجید میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ ان کا استنباط یہ تھا کہ زرتشتی بھی، مثال کے طور پر، ''**اهل الذمة**'' کی بجائے ''اہل الکتاب'' میں شمار کیے جاسکتے ہیں:[۱۰(الف)]

مکالمے کے قرآنی مقدماتِ فکر

بین المذاہب مکالمے کے لیے ہمارا طرزِ عمل بالصراحت مخاطبت کے ضمن میں قرآن مجید کی درج ذیل آیات میں بیان کردہ رہنما اُصولوں پر مبنی ہے۔[۱۱]

يٰاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ [۴۹:۱۳]	اے آدمیو! ہم نے تم کو بنایا ایک نر اور ایک مادّہ سے اور رکھیں تمھاری ذاتیں اور گوتیں تاکہ آپس کی پہچان ہو مقرر۔ عزت اللہ کے ہاں اسی کو بڑی جس کو اَدب بڑا۔ اللہ سب جانتا ہے، خبردار۔
وَ مِنْ اٰيٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّلْعٰلِمِيْنَ [۳۰:۲۲]	اور اس کی نشانیوں سے ہے آسمان و زمین کا بنانا اور بھانت بھانت کی بولیاں تمھاری اور تمھارے رنگ۔ اِس میں بہت پتے (نشانیاں) ہیں بوجھنے والوں کو۔
اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ	بلا اپنے ربّ کی راہ پر پکی باتیں سمجھا کر اور نصیحت کرکے، بھلی طرح، اور بات کر

اَحۡسَنُ اِنَّ رَبَّکَ هُوَ اَعۡلَمُ بِمَنۡ ضَلَّ عَنۡ سَبِیۡلِهٖ وَ هُوَ اَعۡلَمُ بِالۡمُهۡتَدِیۡنَ [۱۶:۱۲۵]	ان سے جس طرح بہتر ہو، تیرا ربّ جانتا ہے جو جو بھولا اس کی راہ سے اور وہی بہتر جانے جو راہ پر ہیں۔

انسانوں میں اتنا تنوع اور رنگارنگی ہے کہ اسے سیر بین کے دم بدم بدلتے مناظر سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ یہ بوقلمونی اور اختلاف علم کے لیے مہمیز ہے، دوسرے مذہب کا، اپنے غیر کا علم اور اپنی ذات کا علم۔ علم کی یہ تلاش تبھی کامیاب اور بارآور ہوتی ہے جب مکالمے کی بنیاد اس چیز پر رکھی جائے جو آپ کے دین میں ''احسن'' (بہترین) ہو اور ان کے دین میں بھی بہترین ہو جن کو شریکِ مکالمہ کیا جا رہا ہو۔

وَ لَا تُجَادِلُوۡۤا اَهۡلَ الۡکِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِیۡ هِیَ اَحۡسَنُ اِلَّا الَّذِیۡنَ ظَلَمُوۡا مِنۡهُمۡ وَ قُوۡلُوۡۤا اٰمَنَّا بِالَّذِیۡۤ اُنۡزِلَ اِلَیۡنَا وَ اُنۡزِلَ اِلَیۡکُمۡ وَ اِلٰـهُنَا وَ اِلٰـهُکُمۡ وَاحِدٌ وَّ نَحۡنُ لَهٗ مُسۡلِمُوۡنَ [۲۹:۴۶]	اور جھگڑا نہ کرو کتاب والوں سے مگر اس طرح پر جو بہتر ہو مگر جو اُن میں بے انصاف ہیں اور یوں کہو کہ ہم مانتے ہیں جو اُترا ہم پر اور اُترا تم کو، اور بندگی ہماری اور تمھاری ایک کو ہے اور ہم اسی کے حکم پر ہیں۔

اس آیت میں اگرچہ صراحت سے ذکر تو ''اہلِ کتاب'' یعنی یہود و نصاریٰ کا آیا ہے لیکن ہم آگے چل کر واضح کریں گے کہ اس اصطلاح کے مدلول کا تعین کرنے والی حدود مقرر نہیں ہیں۔ ان میں لچک ہے۔ اس زمرے میں سبھی الہامی دین شامل کیے جا سکتے ہیں اور یوں یہ سارے عالمِ انسانیت پر محیط ہو جاتا ہے اس لیے کہ انسانوں کا کوئی گروہ، کوئی جماعت ایسی نہیں جسے ربّ عظیم نے وحی سے محروم رکھا ہو۔ درج ذیل آیت مکالمے کے اس مرکزی مقدمہ فکر کا اعلان کرتی ہے اور اس میں اس نکتے پر زور دیا گیا ہے کہ ایک طرف تو ہر مذہب اصل میں ایک ہی پیغام لاتا ہے اور دوسری جانب اس یکتا و یکساں پیامِ خداوندی کو ظاہری صورت اور قالب عطا کیا جا تا رہا ہے اس میں تنوع اور تعدد پایا جاتا ہے۔[۱۲]

وَ لِکُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوۡلٌ فَاِذَا جَآءَ رَسُوۡلُهُمۡ قُضِیَ بَیۡنَهُمۡ بِالۡقِسۡطِ وَ هُمۡ لَا یُظۡلَمُوۡنَ [۱۰:۴۷]	اور ہر فرقے کا ایک رسول ہے، پھر جب پہنچا ان پر رسول ان کا، فیصلہ ہوا ان میں انصاف سے، اور ان پر ظلم نہیں ہوتا۔

وَ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا
بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَ مُهَيْمِنًا عَلَيْهِ
فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ لَا تَتَّبِعْ
اَهْوَآءَ هُمْ عَمَّا جَآءَ كَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ
جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا وَ لَوْ شَآءَ
اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّ لٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ
فِيْ مَآ اٰتٰكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ اِلَى اللّٰهِ
مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ
تَخْتَلِفُوْنَ [٥:٤٨]

اور تجھ پر اُتاری ہم نے کتاب تحقیق، سچا کرتی اگلی کتابوں کو اور سب پر شامل۔ سو تو حکم کر ان میں جو اُتارا اللہ نے اور ان کی خوشی پر مت چل، چھوڑ کر اس حق راہ کو جو تیرے پاس آئی۔ ہر ایک کو تم میں دیا ہم نے ایک دستور اور راہ۔ اللہ چاہتا تو تم کو ایک دین پر کرتا لیکن تم کو آزمایا اپنے دیے حکم میں سو تم بڑھ کر لو خوبیاں۔ اللہ کے پاس تم سب کو پہنچنا ہے پھر جتا دے گا جس بات میں تم کو اختلاف تھا۔

وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ
لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَهْدِيْ
مَنْ يَّشَآءُ وَ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ [١٤:٤]

اور کوئی رسول نہیں بھیجا ہم نے مگر بولی بولتا اپنی قوم کی کہ ان کے آگے کھولے، پھر بھٹکاتا ہے اللہ جس کو چاہے اور راہ دیتا ہے جس کو چاہے۔ اور وہ ہے زبردست، حکمتوں والا۔

اِنَّآ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ كَمَآ اَوْحَيْنَآ اِلٰى نُوْحٍ وَّ
النَّبِيّٖنَ مِنْ بَعْدِهٖ وَ اَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهِيْمَ وَ
اِسْمٰعِيْلَ وَ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطِ
وَعِيْسٰى وَ اَيُّوْبَ وَ يُوْنُسَ وَ هٰرُوْنَ وَ
سُلَيْمٰنَ وَ اٰتَيْنَا دَاوٗدَ زَبُوْرًا ۝ وَ رُسُلًا قَدْ
قَصَصْنٰهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلًا لَّمْ
نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى
تَكْلِيْمًا [٤:١٦٣-١٦٤]

ہم نے وحی بھیجی تیری طرف جیسے وحی بھیجی نوحؑ اور کو نبیوںؑ کو اس کے بعد اور وحی بھیجی ابراہیمؑ کو، اسماعیلؑ کو، اور اسحاقؑ کو اور یعقوبؑ کو اور اس کی اولاد کو، اور عیسیٰؑ کو اور ایوبؑ کو اور یونسؑ کو اور داوٗدؑ کو زبور۔ اور کتنے رسول جن کا احوال سنایا ہم نے تجھ کو آگے اور کتنے رسول جن کا احوال نہیں سنایا تجھ کو اور باتیں کی اللہ نے موسیٰؑ سے بول کر۔

وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ [۲۱:۲۵]

اور نہیں بھیجا ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی حکم بھیجا کہ بات یوں ہے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے میرے، سو میری بندگی کرو۔

مَا يُقَالُ لَكَ اِلَّا مَا قَدْ قِيْلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ اِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَّذُو عِقَابٍ اَلِيْمٍ [۴۱:۴۳]

تجھ سے وہی کہتے ہیں جو کہہ دیا ہے سب رسولوں سے تجھ سے پہلے۔ تیرے ربّ کے ہاں معافی بھی ہے اور سزا بھی ہے دُکھ والی۔

قرآن مجید کے ان ارشادات پر تدبر کیجیے تو ان مقدماتِ فکر کی بنیاد پر اس قضیے کے حق میں ایک استدلال کی تعمیر ہو سکتی ہے کہ مہاتما بدھ خدا کے پیغمبر تھے جن کو ایک پیامِ خداوندی کی وحی کی گئی تھی اور جس کے لیے یہ مقسوم تھا کہ وہ آگے چل کر ایک عالمگیر مذہبی جماعت کی اساس بنے گا۔ مہاتما بدھ کا نام قرآن مجید میں مذکور نہیں ہے۔ لیکن آیت ۴:۱۶۴ کی روشنی میں یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ مہاتما بدھ انھی انبیا میں سے ایک ہوں گے جن کا اسلام کے الہامی صحیفے میں بالصراحت ذکر نہیں کیا گیا۔ یہ دلیل اور بھی قوی ہو جاتی ہے اگر یہ بات نظر میں رہے کہ اس کرۂ ارض کی دس فیصد سے زیادہ آبادی اسی مذہبی جماعت کا حصہ ہے جو مہاتما بدھ کے پیغام نے تشکیل دی۔ اگر **لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ** [۱۳:۷] (اور ہر قوم کو ہُوا ہے راہ بتلانے والا) تو اس سے یہ استنباط کرنا منطقی طور پر درست ہو گا کہ مہاتما بدھ اس وسیع مذہبی جماعت کے نبی ہیں۔

مہاتما بدھ بطورِ پیغمبرِ خدا

مہاتما بدھ نے اپنے آپ کو جن القابات سے یاد کیا ہے ان میں سے ایک ہے تتھا گت (*tathā gata*) جس کا مطلب ہے وہ جو ''آ گیا'' اور ساتھ ہی ''چلا گیا''۔ پالی زبان میں بدھ مت کے بڑے مذہبی صحیفے مرتب کیے گئے ہیں ان کے مستند ترجمے مجھیما نکایا (خطباتِ متوسط) (*Majjhima Nikṣāya*, Middle Length Discourse) میں بھکو نانا مولی اور بھکو بودھی اس لقب کے دوہرے مفہوم کی یوں وضاحت کرتے ہیں کہ: ''پالی شرحیں اس لفظ کی یوں وضاحت کرتی

ہیں کہ اس کے معنی ہیں ''سو وہ آیا (*tathā gata*) thus come'' اور ''سو وہ گیا'' thus gone (*tathā gata*) جس سے مراد ہے کہ وہ شخص جو ہم میں اس بے مرگ و زوال کے پیغام کا حامل بن کر ''آتا ہے''، جس تک وہ اس راہ پر اپنے عمل سے ''گیا'' تھا۔[۱۳] مہاتما بدھ کا جو منصب اس تذکرے میں بیان کیا گیا ہے وہ اس لائق ہے کہ اس سے مزید اقتباس پیش کیا جائے کیونکہ اس سے ماقبل مذکور دلیل کو تقویت ملتی ہے کہ مہاتما بدھ بلاشبہ اللہ کے ان نبیوں میں سے تھے جنھیں نوع انسانی کی ہدایت کے لیے بھیجا گیا تھا: ''وہ صرف ایک حکیم اور مردِ دانا یا نیک بیں ماہر اخلاقیات ہی نہیں تھے بلکہ پورا نروان پانے والی (Fully Enlightened Ones کامل نفوسِ منور یا مکمل تنویر یافتہ نفوس) ہستیوں کے سلسلے کے آخری فرد تھے جن میں سے ہر ایک رُوحانی تاریکی کے کسی عہد میں تنہا اُبھرتا ہے، ہستی کی ماہیت کے بارے میں عمیق ترین حقائق کا انکشاف کرتا ہے اور ایک ساسنا (*sāsana*) قائم کرتا ہے جس کے ذریعے دُنیا کو پھر سے راہِ نجات میسر آجاتی ہے۔

اس مقام و منصب کا اصل جوہر مہاتما بدھ کے نور وحضور سے اخذ کیا گیا ہے جسے نِبّان (سنسکرت: نروان) کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور اسے دَھمّ (سنسکرت: دَھرْمْ) بھی کہا جاتا ہے۔ اس نِبّان کو مندرجہ ذیل اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے جن کے مقابل ان اصطلاحات کا اُلٹ مفہوم دکھایا گیا ہے جو اسیری اور پابندی کی بہت سی شکلیں ہیں جن کے بارے میں مہاتما بدھ نے فرمایا: ''کہ اُنھوں نے ان بندھنوں، پابندیوں سے آزادی کی خُو کی، ان سے نکلنے کی راہ تلاش کی اور اسے پانے میں کامیاب ہوئے۔''

- ان جنا، نامولود عظیم تحفظ، اسیری سے،
- کبھی نہ ڈھلنے والا، عظیم تحفظ، اسیری سے،
- کبھی بیمار نہ پڑنے والا عظیم تحفظ، اسیری سے،
- موت سے آزاد عظیم تحفظ، اسیری سے،
- بےحزن و ملال عظیم تحفظ، اسیری سے،
- بےغل وغش عظیم تحفظ، اسیری سے،[۱۴]

مہاتما بدھ اس نروان کو دَھمّ کی اصطلاح سے بیان کرتے رہے ہیں۔ معروضاتِ ذیل میں واضح کیا جائے گا کہ اس اصطلاح کا ترجمہ اگر ''قانون وشریعت''، ''راہ وطریق'' اور ''معیار یا فطرت''

کی اصطلاحات میں کیا جا سکتا ہے تو ساتھ ہی حقیقتِ اُولیٰ یا حقِ نہائی کے لفظوں میں بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ گویا نروان اور نروان کا راستہ بہ اعتبار حقیقت ہم معنی اور ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔ اسی لیے مہاتما بدھ نے دَھمّ کو ''گہرا، عسیر الفہم، نا قابلِ دید، رفیع القدر، سکون و سلام، استدلالِ محض کی پہنچ سے باہر، لطیف اور اہلِ دانش کو ملنے والا'' کی نوعیت کے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ نروان کا لبّ لباب، بہ ایں معنی نا قابلِ ابلاغ رہتا ہے۔ یہ صرف داناؤں کا حال بنتا ہے ان کا ''تجربہ'' ہے اور ''استدلالِ محض کی پہنچ سے باہر ہے''۔ ہیرا سوتر کے الفاظ میں: حق کا نہ احاطہ ہوسکتا ہے نہ اسے اظہار میں لایا جا سکتا ہے۔[۱۵] مطلب یہ ہوا کہ وہ وسیلے واسطے جن سے نروان حاصل ہوتا ہو صرف انھی کا ابلاغ کیا جا سکتا ہے۔ یہی بتائے جا سکتے ہیں۔ نروان کے تجربے، اس نورِ عرفان کے حصول کی کیفیت کا جو حصہ قابلِ اظہار و ابلاغ ہے اسے ''چار اُصولِ شرف'' میں سمیٹ دیا گیا ہے۔ بنارس میں آیسی پٹن کے آہو باغ میں پانچ راہبوں کے سامنے مہاتما بدھ نے اپنا پہلا وعظ کیا۔ اثنائے وعظ میں انھی چار اُصولوں کے اعلان سے ''دَھرمْ چکر'' حرکت میں آتا ہے۔ یہ اُصولِ حقیقت کیا ہیں: ہستی کا دُکھ؛ دُکھ کا سبب اور منبع؛ دُکھ کا مداوا اور خاتمہ؛ دُکھ کا اُپا یعنی دُکھ کے خاتمے کی راہ۔ مختلف مقامات پر ان کی شرح الگ الگ انداز میں کی گئی ہے۔ درج ذیل عبارت میں ان کا مختصر لیکن جامع بیان ملتا ہے۔ مہاتما بدھ نے سوال کیا: ''دُکھ، مصیبت کیا ہے؟''

> جنم ایک دُکھ ہے؛ بڑھاپا مصیبت ہے؛ بیماری مصیبت ہے؛ موت ایک دُکھ ہے؛ افسوس، سوگواری، درد، رنج وغم اور مایوسی سب مصیبت ہیں؛ جو چاہتے ہوں اس کا حاصل نہ ہونا دُکھ ہے؛ خلاصہ یہ کہ ان پانچوں کا جو مجموعہ بنتا[۱۶] ہے اس سے چمٹے رہنے کا رویہ ہو تو یہ دُکھ، مصیبت ہے۔ اسی کو دُکھ کہتے ہیں۔
>
> دُکھ، مصیبت کا منبع کیا ہے؟ طلب اور آرزو مندی، جس سے ہستی کی تجدید ہوتی ہے اس کے ساتھ سرخوشی اور ہوا و ہوس چلی آتی ہے اور اس چیز، اُس چیز سے حظ اُٹھانے کی خوشی، یعنی حظِ نفسانی کی طلب، طلبِ وجود، اور بے۔ وجود کی طلب، اسی کو دُکھ، مصیبت کا منبع کہتے ہیں۔
>
> دُکھ، مصیبت کو روکا کیسے جا سکتا ہے؟ دُھندلا کر یوں مٹ جانا کہ پیچھے کچھ چھوڑ نہ جائے، ترک واختتام، دستبرداری، جانے دینا اور اس طلب سے پیچھا چھڑا لینا۔ اسے دُکھ اور مصیبت کا ختم ہونا کہیے۔
>
> دُکھ کے خاتمے کی راہ کیا ہے؟ صرف یہ ہشت گانہ راہِ شرف، یعنی دیدِ صحیح، نیتِ راست، قولِ سدید، عملِ صالح، اچھا روزگار، درست کوشش، درست ذہنی چوکسی اور بیداری اور ٹھیک ارتکاز اور دھیان۔

اسے دُکھ کے خاتمے کی راہ کہا جاتا ہے۔[۲۷]

یہاں یہ بات نظر میں رکھنا درکار ہے کہ نجاتِ اُخروی کی قرآنی تعریف بھی دُکھ، مصیبت کے رُک جانے سے براہِ راست متعلق ہے؛ دوزخ کے آلام ومصائب سے ہی تو اصل میں فرد ''نجات'' اور آزادی حاصل کرتا ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ الَّذِیْنَ هَادُوْا وَ النَّصٰرٰی وَ الصّٰبِئِیْنَ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ [۲:۶۲]	یوں ہے کہ جو لوگ مسلمان ہوئے اور جو لوگ یہودی اور نصاریٰ اور صابئین ہوئے، جو کوئی یقین لایا اللہ پر اور پچھلے دن پر اور کام کیا نیک تو اُن کو ہے اُن کی مزدوری اپنے ربّ کے پاس، اور نہ اُن کو ڈر ہے اور نہ وہ غم کھائیں۔

یہی آیت سورہ مائدہ ۵:۶۹ میں بھی تقریباً انھی الفاظ میں وارد ہوتی ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ الَّذِیْنَ هَادُوْا وَ الصّٰبِئُوْنَ وَ النَّصٰرٰی مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ [۵:۶۹]	البتہ جو مسلمان ہیں اور جو یہود ہیں اور صائبین اور نصاریٰ، جو کوئی ایمان لائے اللہ پر اور پچھلے دن پر اور عمل کرے نیک، نہ ان پر ڈر ہے اور نہ وہ غم کھائیں۔

سوال کیا جا سکتا ہے کہ یہ دو طرح کے دُکھ، مصیبت کیا ایک ہی سطح پر واقع ہیں؟ مسلمانوں کا تصورِ نجات دائمی عذابِ جہنم سے رستگاری سے متعلق ہے جبکہ مہاتما بدھ کا پیغام دیکھ کر یوں لگتا ہے کہ جیسے یہ صرف اس دُنیا کے دُکھ، مصیبت کے خاتمے کے بارے میں ہے۔ تاہم، مہاتما بدھ کے پیغام میں یقینی طور پر ایک ''معادی''، عاقبت کا، اُخروی پہلو بھی ہے (جیسے دوسری طرف اسلام میں خوف و حزن کے خاتمے کا ایک دُنیاوی پہلو بھی ہے) اور یہ اَمر کئی مواعظ میں واضح کیا گیا ہے جہاں موت کے بعد ہستی کے مختلف اطوار کو ان اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے جنھیں ''جنتی'' اور ''دوزخی'' کے مترادف کہا جا سکتا ہے اور ان احوال کا دار و مدار ان اعمال پر ہوگا جو انسان نے اس زمین پر انجام دیے ہوں۔ بلا شبہ جواب دہی اور حساب کتاب کا اُصول اور یہاں اس دُنیا میں اپنے کیے کا پھل اگلے جہان میں پانے کا تصور مہاتما بدھ کے اپنے نروان میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اپنے نروان

کے مختلف مراحل کے بارے میں مہاتما بدھ کا اپنا بیان کچھ یوں ہے:

جب میرا ذہنِ مرتکز یوں تزکیہ یافتہ، روشن، بے عیب، نقص سے پاک ہوا، ڈھل جانے والا، قابو یافتہ، استوار اور راسخ ہو گیا اور آنند تک پہنچ گیا تب میں نے اسے رفت و گذشت اور ہستیوں کے پھر سے نمودار ہونے کے علم کی جانب لگایا اور اسے ایک الوہی نظر سے دیکھا کہ یہ چشمِ الٰہی پاک و منزّہ ہے اور دیدِ انسانی کو پیچھے چھوڑ جاتی ہے تب مجھے ہستی کا رفت و بود اور دوبارہ نمودار ہونا نظر آیا، اعلیٰ و ادنیٰ، بدنما و زیبا، خوش بخت اور بد بخت۔ میں نے جان لیا کہ موجودات کیونکر اپنے اعمال کے مطابق آگے بڑھتی ہیں چنانچہ: ''یہ بے حیثیت، نااہل ہستیاں جو اپنے قول، بدن اور ذہن میں کجرو اور بد اطوار تھے، اشراف پر زبانِ دشنام دراز رکھتے تھے، غلط سوچ سے اپنے عمل میں طرزِ ناروا پیدا کرنے والے، موت کے بعد جب بدن مٹ جاتا ہے تو یہاں لوگ محرومی کی حالت میں ایک انجامِ بد سے دوچار ہو کر نمودار ہوں گے۔ ان کا ٹھکانہ برا ہوگا، دائمی عذاب اور پھٹکار ان کا مقدر بلکہ یہ دوزخ میں بھی دوبارہ جنم لے سکتے ہیں۔ لیکن وہ اہل لوگ جو اپنی بات میں، ذہن اور جسم میں خوش اطوار تھے، اہلِ عزّ و شرف کے لیے بدگو نہ تھے، اپنی سوچ میں درست اور اس سے اپنے طرزِ عمل میں صحیح اُسلوب پیدا کرنے والے تھے، جب موت کے بعد بدن مٹ جائے گا تو یہ لوگ ایک اچھے ٹھکانے میں دوبارہ نمودار ہوئے ہیں، بلکہ جنتی عالم میں۔ سو الوہی نگاہ سے، جو منزّیٰ ہے اور دیدِ انسانی سے ورا ہے، میں نے ہستی کے رفت و بود اور دوبارہ نمودار ہونے کا مشاہدہ کیا؛ اعلیٰ و ادنیٰ، خوشنما اور بدنما، خوش قسمت اور نا فرجام۔ سو مَیں نے جان لیا کہ موجودات اپنے اعمال کے مطابق کیونکر رفت و گذشت رکھتی ہیں۔[۱۸]

کرموں کا اُصول، عمل اور ردِّ عمل میں مطابقت، ایک حقیقتِ واقعہ کے طور پر مہاتما بدھ کے وجدان کا حصہ اس وقت بنی جب ان کو ابتدائی نروان حاصل ہوا تھا۔ بنا بریں اخلاقی راہِ صواب کے لزوم پر ان کا بار بار اصرار اور تاکید، ہشت گانہ راہِ شرف کی پابندی اسی ضابطۂ اخلاق کا مظہر ہے۔ یوں مہاتما بدھ کے پیغام کا اخلاقیات سے متعلق حصہ اسلامی اخلاقیات سے غیر معمولی مشابہت رکھتا ہے۔ نہ صرف اخلاقی تعلیمات کے متعدد اجزائے اسلام میں ہشت گانہ راہِ شرف کے ہر پہلو کے مقابل دکھائے جا سکتے ہیں بلکہ جہاں تک اگلے جہان میں انسان کی زندگی کا تعلق ہے تو اس کے تعین کرنے والے عناصر کے بارے میں بلا خوف تردید یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں بھی یقینی طور پر ایک ہم رنگی اور باہمی مناسبت پائی جاتی ہے۔ دونوں کے مرکز میں ایک ہی تصور جاگزین ہے: جیسی کرنی ویسی بھرنی۔ ایک حدیثِ قدسی کے مطابق فرمانِ الٰہی ہے:[۱۹]

يَا عِبَادِی اِنَّمَا هِیَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ اِيَّا هَا	اے میرے بندو! یہ تمھارے اعمال ہیں جن کو مَیں شمار کرتا ہوں اور پھر انھی اعمال کا تمھیں بدلہ دیتا ہوں۔

موت کے بعد جزا وسزا کا یہ قانون یا آخری حتمی جواب دہی اور احتساب کا اُصول کس طرح کارفرما ہوتا ہے، اس کے بارے میں دونوں مذاہب میں بلاشبہ گہرے اختلافات پائے جاتے ہیں: اسلام ایک الٰہِ مشخص کو، ذاتِ خداوندی کو حکم اور مُقسِط مانتا ہے، اور محشر کہتا ہے جو ہمارے اعمال کو میزان پر تولتا ہے جبکہ بدھ مت میں 'کرم' کا اُصول غیر شخصی ہے۔ بایں ہمہ دونوں کے تناظر میں جو عدم مطابقت ہے اس کا تعلق احتساب و جواب دہی کے اُصول کی ''کارفرمائی'' سے ہے، خود اُصول کے بارے میں دونوں مذاہب میں کوئی نزاع نہیں۔ اَمرِ واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں یہ اُصول دو اسالیب میں کارفرما نظر آتا ہے۔ بدیہی ہے کہ قرآن میں بطور ایک داور و منصف کے خدا کا شخصی تصور غالب ہے لیکن اس کا تکمیلی متوافق اُصول بھی یہاں مفقود نہیں ہے۔ بدھ مت کے ''غیر شخصی'' تناظر کا عکس قرآن مجید کی درج ذیل آیت میں پایا جاتا ہے:

وَ كُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ طٰٓئِرَهٗ فِیْ عُنُقِهٖ وَ نُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا٥ اِقْرَاْ كِتٰبَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا [١٧:١٣-١٤]	اور جو آدمی ہے لگادی ہے ہم نے اس کی بری قسمت اس کی گردن سے اور نکال دکھائیں گے اس کو قیامت کے دن ایک کتاب کہ پائیں گے اس کو کھلا۔ پڑھ لے لکھا اپنا، تو ہی بس ہے آج کے دن اپنا حساب دینے والا۔

قرآن مجید کی درجنوں دیگر آیات ایسی ہیں جن میں اللہ تعالیٰ داورِ محشر یعنی آخرت میں انسان کے انجام کا فیصلہ کرنے والی ہستی کے طور پر نظر آتا ہے لیکن اس ایک آیت سے یہ پتا چلتا ہے کہ آخرت میں جواب دہی اور حساب کتاب کے تصور کو مختلف طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ بطورِ خدا متصور ہونے والے حَکَم اور عادِل ہستی کو بدھ مت کے نقطۂ نظر سے کائناتی اُصولِ جزا کی معروضیت کا ایک اُسلوبِ اظہار قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ ''کرموں'' کے اُصول کو مسلم نقطۂ نظر سے اسی اُصول کے بیان کا ایک اُسلوب تصور کیا جا سکتا ہے جس کے مطابق **الحکم، المقسط، الحاسب** تمام اعمال

کی میزان قائم کرتا ہے۔[۲۰] مزید براں یہ کہ دونوں روایتوں میں ایک اور اُصول بھی ہے جو علّت معلول کے کائناتی سلسلے سے ماورا ہے یعنی رحمتِ خداوندی ۔ مقالے کا جو حصہ ''مہربانی و دردمندی'' (compassion) کے متعلق ہے، وہاں اس کی تفصیل آئے گی۔ چنانچہ یہ مماثلت اور یکسانی، اُصولی سطح پر رہتی ہے اور اس سے وہ بنیادی استدلال تقویت حاصل کرتا ہے جس کا خاکہ ہم نے سطورِ ماقبل میں پیش کیا تھا اور جس کے اجمال کو اپنے تحریر مابعد میں تفصیل سے بیان کریں گے۔عرض یہ کرنا ہے کہ دونوں مذاہب میں اتنی بہت سی مشابہتیں ہیں کہ مسلمان یہ دعویٰ کرنے کے قابل ہیں کہ بدھ مت والوں کو ایک سچے دین کی ہدایت میسر ہے، ایسا دین جو اسلام ''جیسا'' ہے۔آیت ذیل کے الفاظ سے یہی متبادر ہوتا ہے:

فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَ اِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا هُمْ فِيْ شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيْكَهُمُ اللّٰهُ وَ هُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ [۲:۱۳۷]

پھر اگر وہ بھی یقین لائیں جس طرح تم یقین لائے تو راہ پائیں اور اگر پھر جائیں تو اب وہی ہیں ضد۔ پر سواَب کفایت ہے تیری طرف سے ان کو اللہ اور وہی سنتا جانتا۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ یہ آیت اس بیان قرآنی کے فوراً بعد آئی ہے جس میں انبیا کے منصب اور کارِ نبوت کا جامع اور مفصل ترین تذکرہ ہے؛ بہت سے انبیا کے اسماء کا ذکر کرنے کے بعد قرآن مجید تمام انبیا کا بحثیتِ عمومی تذکرہ کرتا ہے:

قُوْلُوْٓا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَ مَآ اُنْزِلَ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِسْحٰقَ وَ يَعْقُوْبَ وَ الْاَسْبَاطِ وَ مَآ اُوْتِيَ مُوْسٰى وَ عِيْسٰى وَ مَآ اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهٗ مُسْلِمُوْنَ [۲:۱۳۶]

تو کہو ہم نے یقین کیا اللہ پر اور جو اُترا ہم پر اور جو اُترا ابراہیمؑ اور اسماعیلؑ اور اسحاقؑ اور یعقوبؑ پر اور اس کی اولاد پر اور جو ملا موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو اور جو ملا سب نبیوں کو اپنے ربّ۔ سے ہم فرق نہیں کرتے کسی ایک میں ان سب میں سے، اور ہم اسی کے حکم پر ہیں۔

جیسا کہ سطورِ ماقبل میں بیان ہوا، قرآن مجید کی آیت ۲:۶۲ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ نجاتِ اُخروی تین اُصولوں کے تحقّق پر دارومدار رکھتی ہے: ذاتِ مطلق پر ایمان، اس ذاتِ مطلق کے حضور

جواب دہی کا عقیدہ اور ان دو باتوں پر ایمان کے نتیجے میں نیکی اور عملِ صالح۔ یہاں تک ہم نے جو نکات اُٹھائے ہیں ان کی روشنی میں یوں لگے گا کہ مہاتما بدھ نے یقیناً مؤخرالذکر دو اُصولوں کی تعلیم دی تھی۔ پہلا اُصول ذاتِ مطلق پر ایمان، بابِ اوّل کا موضوع ہے۔ اس سے اپنے مقام پر بحث ہوگی۔ اگر وہاں ہمارے دلائل درست اور قابلِ قبول ہوئے تو ہمارے اس دعوے کے لیے بھی کافی بنیادیں فراہم ہو جائیں گی کہ بدھ مت کے عقائد اسلامی عقیدوں سے اتنی یگانگت اور قربت رکھتے ہیں کہ انھیں ہدایتِ انسانی کے لیے معتبر سمجھا جانا چاہیے۔ یہ بھی اہلِ ہدایت میں سے ہیں، ہدایت یافتہ لوگ ہیں: فَاِنۡ اٰمَنُوۡا بِمِثۡلِ مَاۤ اٰمَنۡتُمۡ بِهٖ فَقَدِ اهۡتَدَوْا۔

یہاں یہ مناسب ہوگا کہ اسلام میں وحیِ خداوندی کے تصور کی روشنی میں مہاتما بدھ کے نروان کی نوعیت کو جانچ کر دیکھا جائے۔ یاد رہے کہ ''بدھ'' کے لفظ کا مطلب ہے ''وہ جو بیدار ہو چکا، جس کی آنکھ کھل گئی''۔[۲۱]

مصدرِ وحی۔ فیضانِ عُلوی یا بطونِ ذات؟

وحی کا فیضان خدائے علی العظیم سے ہوتا ہے یا الله اَقۡرَبُ مِنۡ حَبۡلِ الۡوَرِيۡدِ سے ''المتعال'' سے یا ''القریب'' سے۔ اس سوال پر نظر کرنے کے دو انداز نظر ہیں جن سے دو تناظر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ فقرہ (*Majjhima Nikāya*, Middle Length Discourse) کا ہے جس کا حوالہ پہلے آ چکا ہے۔ مہاتما بدھ کے پیغام اور ان کے طرزِ استدلال کو سمجھنے کے لیے یہ اقتباس حیثیتِ کلیدی رکھتا ہے۔ ان کے نروان کی انسانی جہت پر خواہ جتنا زور دیا جائے اسی ایک اقتباس سے واضح ہے اور اس کے ہم معنی بہت سے مزید اقتباسات بھی پیش کیے جا سکتے ہیں کہ انسانی دُنیا اور عالمِ اضافیت و تقیّد سے ورا کوئی چیز ہے جس سے حقائق رُوحانیہ کے ان ادراکاتِ عالیہ کا شعور اُبھرتا ہے جو مہاتما بدھ کے پیغام کی اصل و اساس ہیں۔ بہ الفاظِ دیگر، اس فقرے سے ہمیں ایک واضح اور صاف خبر ملتی ہے کہ مہاتما بدھ کو جو دیدِحق نصیب ہوئی تھی اس کی بنیادِشہود ایک مصدرِعلوی پر، ایک ورا و متعال ماٰخذ ہی پر تھی خواہ بدھ مت کے تناظر میں اس اعلیٰ و ارفع منبع کو کوئی نام دینے سے انکار کیا جاتا ہے۔ اسم گزاری اور تسمیہ اس خوف سے نہیں کیا جاتا کہ مبادا نروان کے اس مصدرِ عالی کی تجسیم کر کے اسے ایک 'شے' بنا دیا جائے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فی الحقیقت یہی شعور کا مصدرِ اتم ہے اور اس پر کسی طرح

بھی ''اسم'' یا ''صورت'' (نام اور روپ) وارد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایسا کرتے ہی حقیقتِ نہائیہ کے طور پر ہم اس کا جو ادراک اور قبولیت رکھتے ہیں اس میں تخفیف ہونے لگتی ہے۔ چونکہ یہ خود ہر فکرِ انسانی کا جوہر اور مایۂ ادراک ہے لہٰذا اسی کو فکر کا مُدرَک اور محمول نہیں بنایا جا سکتا۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ انسانی شعور و ادراک کے حوالے سے، اس کے مقابلے میں یہ ''معروض'' کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مہاتما بدھ نے ''چشمِ الٰہی، دیدِ ربّانی'' کا حوالہ دیا ہے جو ہر اس طرزِ ادراک سے ورا اور بالا تر ہے جو انسانی شعور کو میسر آ سکتا ہے۔ نروان کا مصدر نروان پانے والے نفسِ منور، صاحبِ تنویر یعنی 'بدھ' کے شعورِ حضوری یا بطونِ شعور میں اور اس کے وسیلے سے اپنی تنزیہی معروضیت کا اظہار کرتا ہے۔

بادی النظر میں یہ لگے گا کہ اسلام کا تصورِ نبوت بدھ مت میں پائے جانے والے نروان (بودھی) کے تصور کو ردّ کرتا ہے۔ اسلام کے تصورِ نبوت کے مطابق اس منصب کے حاملین خدا کے کچھ چنیدہ افراد ہوتے ہیں اور کوئی شخص نہ تو نبی کی حیثیت اختیار کر سکتا ہے نہ اس منصب کی طلب کر کے کارِ نبوت میں شریک ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس بدھ مت میں یہ کہا جاتا ہے کہ مہاتما بدھ کو کسی خارجی، معروضی 'الوہی' ہستی نے نروان عطا نہیں کی تھی: نروان تو ان کے اپنے مایۂ وجود کے داخلِ بطون کے زورِ دروں سے پھوٹی تھی اور نروان کے اس درجے تک کم از کم اُصولی طور پر تو کوئی بھی رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ پالی صحیفوں کے درج ذیل اقتباس میں یہی نقطۂ نظر ایک ایجاز کے ساتھ بیان ہوا ہے:

> تو پھر، اے آنند، تم اپنے لیے چراغ بن جاؤ۔ تم اپنے لیے پناہ گاہ بن جاؤ۔ اپنے لیے اپنے سے باہر کوئی پناہ نہ ڈھونڈو۔ حق کو مشعل کی طرح مضبوطی سے تھامے رکھو۔ حق کو اپنی پناہ گاہ بنائے رکھو...... یہی لوگ ہیں آنند جو بلند ترین مقام اور درجۂ رفیع تک پہنچیں گے۔[۲۲]

''خود سے باہر کوئی پناہ نہ ڈھونڈنے'' کا خیال اور آپ اپنی پناہ گاہ بن جانا بظاہر تو قرآن مجید کے اذعان کے خلاف جاتا ہے جو اللہ تعالیٰ پر کلیتاً انحصار، مکمل فقر اور خدا کے برگزیدہ نبی پر نازل ہونے والی وحی خداوندی پر مرکوز ہے۔ خود مختاری کی ہر کوشش پر کڑی تنقید کی گئی ہے:

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِىْ خَلَقَ o خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ o اِقْرَاْ وَ رَبُّكَ الْاَكْرَمُ o الَّذِىْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ o عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ o كَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰى o اَنْ رَّاٰهُ	پڑھ اپنے ربّ کے نام سے جس نے بنایا۔ بنایا آدمی لہو کی پھٹکی سے۔ پڑھ اور تیرا ربّ بڑا کریم ہے۔ جس نے علم سکھایا قلم سے۔ سکھایا آدمی کو جو جانتا نہ

اسْتَغْنٰی ○اِنَّ اِلٰی رَبِّكَ الرُّجْعٰی [۸-۹۶:۱]	تھا۔کوئی نہیں، آدمی سر چڑھتا ہے۔ اس سے کہ دیکھے ہے اپنے آپ کو محفوظ۔ بے شک تیرے ربّ کی طرف جانا ہے

تاہم یہاں ہمارا استدلال یہ ہے کہ مہاتما بدھ کے نِروان کی دو جہتیں ہیں۔ پہلی جہت صرف ان سے خاص ہے۔ دوسری عالمگیر اور سب کے لیے قابلِ حصول ہے۔ اگر اسلامی اصطلاحات میں بات کیجیے تو جہتِ اوّل کو ان کی ''نبوت'' کا منبع و مصدر قرار دیا جا سکتا ہے یعنی ان کا پیامِ ہدایت یا ساسنا جو بدھ مت کی روایت کی بنیاد تشکیل دیتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو بدھ مت کی روایت میں ان کے علاوہ اور کوئی حکیم و دانا یا ''نبی'' متصور نہیں ہو سکتا اور اسلام میں جس چیز کو 'رسالت'' (پیامِ حق) کہا جاتا ہے اس کے حوالے سے اور دوسرا کوئی شخص ان کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا۔ جہاں تک دوسری جہت کا تعلق ہے تو جو نروان ان کو حاصل ہوا وہ اُصولی طور پر ہر اس شخص کو یقیناً مل سکتا ہے جس نے مہاتما بدھ کی تعلیمات کی پیروی کی۔ اسلام میں اس کے لیے 'ولایت' (خدا دوست) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اور اس نروان کو شعور ولایت کہتے ہیں۔ شعورِ قرب و حضور۔ رسولِ خداؐ ''رسول'' بھی تھے اور ''ولی'' بھی۔ پیغمبر بھی اور مقرب الٰہی بھی۔ پہلی حیثیت میں وہ یکتا و یگانہ ہیں، دوسرا کوئی اس مرتبے کی تمنا نہیں کر سکتا۔ حیثیتِ ثانی کو حوالہ بنایئے تو جس کے دل میں قربِ خداوندی کی آرزو نہ ہو وہ اس آیت کے معانی سے غفلت کا مرتکب ہو رہا ہے جس میں رسولِ خداؐ کو اُسوۂ حسنہ اور نمونۂ کمال کہا گیا ہے:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا [۳۳:۲۱]	تم کو بھلی تھی سیکھنا رسول کا چلن جو کوئی اُمید رکھتا ہے اللہ کی اور پچھلے دن کی اور یاد کرتا ہے اللہ کو بہت سا۔

بہ الفاظ 'دیگر' آپ کا خاص پیغامِ ہدایت جس سے آپؐ کے مقامِ رسالت کا تعین ہوتا ہے وہ تو بلا شبہ صرف آپؐ ہی کو عطا ہوا تھا لیکن آپؐ کی ولایت، خدا دوستی اور تقربِ الٰہی میں سے بہرۂ وافر پانے کی آرزو کو ہر وہ شخص اُصولاً اپنا مقصود بنا سکتا ہے جو آپؐ کی سنت پر عمل کرتا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ عالی مرتبہ اولیاء اللہ میں اتباعِ رسول کا منتہائے کمال یہی ہوتا ہے کہ انھیں کسی نہ کسی درجے میں آپؐ کی ولایت کی حقیقی رمق نصیب ہو جائے کہ یہی ولایتِ نبوی تمام خدا دوست اہل اللہ کی ولایت کا سر

چشمہ اور ماخذ ہے۔ یہ خدا دوست لوگ اللہ کے ولی تو ہیں، نبی نہیں ہیں۔ یہ تنویر یافتہ نفوس ہیں، روشنی وگرمی کے لوگ ہیں، رسولانِ خدا نہیں ہیں۔

اس بات پر اعتراض وارد کیا جا سکتا ہے کہ یہی روشنی، یہی نروان ہی تو عبارت ہے اس وحی سے، اس انکشاف سے جس کا مہاتما بدھ کو تجربہ ہوا تھا اور بطونِ ذات سے اُبھرنے والے اس نروان کو ملاءِ اعلی سے نزولِ وحی کے مترادف نہیں قرار دیا جا سکتا۔ معترض یہ دلیل دے سکتے ہیں کہ اوّل الذکر صورت میں حصولِ علم کا ماخذ دورنِ ذات میں واقع ہے اور خواہ یہ شعور کی کتنی ہی عمیق سطح ہی پر کیوں نہ ہو، اسے بہر حال موضوعی کہا جائے گا۔ دوسری طرف، مؤخر الذکر صورت میں اعطا و القائے علم خارج سے ہو رہا ہے اور بنا بریں معروضی ہے۔ مزید براں، ایک جانب خدا کا کوئی حوالہ موجود نہیں، صرف بطونِ ذات کی ایک عمیق تر جہت کا ذکر ہے جبکہ دوسرے تناظر میں اگر کنایتاً بھی اس طرف اشارہ پایا جائے کہ رسولِ خداؐ کی ذات کا موہبت وحی سے کسب کا کوئی تعلق تھا تو اسے بدعت و زندقہ کی ذیل میں رکھ دیا جاتا ہے۔

اس مخمصے کا حل دو بنیادی اُصولوں کی مدد سے کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک کا حوالہ سطورِ بالا میں آ چکا ہے جہاں مہاتما بدھ نے ایک الوہی نگاہ یا ''چشمِ الٰہی'' کا ذکر کیا تھا۔ دوسرا اُصول ہے ''اَنُ اَتّ'' (anatta) کا بنیادی تصور جس کا مطلب ہے ''لا۔ ذات (no-self)۔ بلا ذات ہونے کے تصور کی وضاحت یوں ہے کہ اس اُصول کو بدھ مت کی تعلیمات وعقائد کے تین علامتی ''نشانات'' میں سے ایک کہا جاتا ہے؛ دوسرے دو ہیں 'دُکھ'' (dukkha) (آلام و مصائب) اور ''اَن اِتّ'' (anicca) (ہستی ناپائیدار)۔ کائناتِ ہستی اور عالم ہست و بود کے یہ تین نشان اور چہار گانہ اُصولِ شرف میں تکمیلی رشتہ ہے اور اس سے خاص طور پر پتا چلتا ہے کہ ''دُکھ'' کا تاروپود کیسے عمل میں آتا ہے: دُکھ جس پر بیتتا ہے وہ کوئی دائمی ذات نہیں ہوتی بلکہ کچھ رفتنی اور فنا پذیر اجزا کا مجموعہ دُکھ اُٹھاتا ہے جن سے مل کر انفرادی ہستیاں ترکیب پاتی ہیں۔ یہ مجموعۂ عناصر خود کو ایسی اشیا سے منسلک کر لیتا ہے جو خود بھی فنا پذیر ہوتی ہیں۔ ان عناصر کی ناپائیداری ہی وہ چیز ہے جو اس مجموعے سے منسلک ہستیوں کو دُکھ میں مبتلا ہونے کا تجربہ کرواتا ہے۔

جہاں تک ''اَنُ اَتّ'' کا تعلق ہے تو مہاتما بدھ نے اپنے چیلے آنند کو 'دُنیا خالی' ہے کے قول کا مطلب یوں سمجھایا ہے ''......آنند یہ دُنیا ذات سے خالی ہے یا ذات کی نوعیت کی ہر شے سے تہی ہے۔

اور یہ ہر شے سے تہی جو ہے وہ کیا ہے؟ پانچ حواس کے پانچ ٹھکانے، اور ذہن اور وہ احساس جو ذہن سے متعلق ہے: یہ سب ذات سے تہی ہیں یا ذات نما کوئی بھی شے نہیں رکھتے۔[۲۳]

یہاں ایک نکتہ فی الفور سامنے آتا ہے۔ بدھ مت کے استدلال کو ٹھیک سے برتا جائے تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی پائیدار، دائمی، باقی رہنے والی 'ذات' کا وجود نہیں تو پھر گوتم بدھ کو یہ الزام نہیں دیا جا سکتا کہ بحیثیتِ انسان اس نے اپنی ذات کی دروں ترین گہرائیوں میں مقیم کسی شے کو اپنے انفرادی شعور کی سطح پر لا کر دکھا دیا۔ ابھی ہم یہ دکھائیں گے کہ بدھ مت کے عقائد کا ایک بنیادی رکن یہ ہے کہ تمام انفرادی دَھرْمْ بے بنیاد، خالی اور دھوکا ہوتے ہیں۔ اس کا اوّلین اور سب سے بڑھ کر اطلاق نفسِ انفرادی پر ہوتا ہے۔ صرف کلّی دَھرْمْ حقیقی ہے جو فرد سے مطلقاً ماورا ہے۔ ہم نے ''مطلقاً'' کا لفظ استعمال کیا ہے کیونکہ یہ دو اقالیم یعنی کسی مقید دَھرْمْ کی اقلیم اور دَھرْمْ بحیثیتِ کلی، لاتعین دَھرْمْ کے میدان میں سرے سے کوئی مشترک پیمانۂ تقابل ہی نہیں ہے۔ یہ تباین تو ایسا ہے جو نور و ظلمت کے مابین ہوتا ہے، چونی اور بے چگونی کے درمیان ہے۔

مہاتما بدھ کے نروان نے اگر ان کو یہ بتایا تھا کہ انسان کے تجربے میں آنے والی ذاتِ محسوس ایک فریب ہے تو پھر یہ ذاتِ محسوس نروان کا مبدا و مصدر نہیں ہو سکتی کیونکہ خود اسی نروان کی روشنی میں تو یہ ادراک ہوا کہ اپنی جس ذاتِ محسوس کا ہمیں تجربہ ہے وہ ایک دھوکا ہے۔ مقید اور اضافی ذات اپنی اضافیت اور تقیّد کا انکشاف خود کیونکر کر سکتی ہے! اس کے برعکس، اس اضافیت کی شناخت و دریافت کو لازماً کسی مطلق سے مستنبط ہونا چاہیے۔ صرف ایسی مطلق ہستی ہی نفس/ ذاتِ انسانی کو فریب کے طور پر دکھا سکتی ہے اور یہ ''شے'' مطلق صرف ایک معروضی اُصول ہی ہو سکتا ہے جس سے ہر درجۂ شعور، ہر نوعِ حیات اور ہر مرتبۂ وجود کا صدور ہوتا ہے۔[۲۴]

یہ اُصول اس خاص آدمی، گوتم شاکیہ منی، سے قطعی طور پر بالا تر اور ورا ہونا چاہیے۔ بہ الفاظِ دیگر ہم اس ناگزیر نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ گوتم بدھ بطورِ انسان اپنے نروان تک صرف اور صرف ایک ایسے معروضی اُصول کے سہارے پہنچ سکتے تھے جو ان کی انسانی حیثیت سے لا انتہا طور پر ورا اور ارفع و متعال ہے اور یہی معروضی اُصول ساری تنزیلات کا، وحی کا مصدر و منبع ہے، وہی جسے اسلام میں ''اللہ'' کہا جاتا ہے۔ سو ہم دو باتوں میں فرق کریں گے: ایک ہے نروان فی نفسہٖ اور دوسری اس 'پیغام' (یعنی رسالت) کا مافیہ و مشمول جو اس نروان کے وسیلے سے پہنچایا جاتا ہے اور جس کی مدد سے دوسرے لوگ اس

قابل ہوتے ہیں کہ خود بھی نروان تک رسائی حاصل کر سکیں۔ ''فاتح'' وہ لوگ ہیں جو مختلف اور متعدد وسائل کے مالک و مختار ہیں جن سے تتھا گت دیوتاؤں اور انسانوں کی دُنیا پر نورِ عظیم نازل کرتا ہے۔ یہ وسائل ان کے مزاجوں اور ان کی مزعومات تعصّبات کے مطابق ڈھلے ہوئے ہوتے ہیں۔[۲۵]

اب تک کی بحث کی روشنی میں ہم سدّ هر مپندر يك سوتر کے اس اشلوک کی شرح یوں کر سکتے ہیں: تتھا گت کی وحی وتنزیل بدھ۔سرشت (بدھا تو) یعنی ایک اُصول کا کشف والقا ہے، شا کیہ منی نام کے شخص کا نہیں؛ یہ المطلق کی وحی وتنزیل ہے جو انسانی معاشروں پر ساسن (نظام اور بندوبست) کی صورت نازل ہوتی ہے، جو ایک اُپائے (ماہرانہ انداز/طریقے) کے وسیلے ان تک پہنچتا ہے جو ان کے احوال وظروف کے مطابق ڈھل کر آتا ہے۔ ٹامس کلیری نے ''مہاتما بدھ کی عظمت و ازلیت'' پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''نروان یافتہ رہنما اور ہادی لوگوں کو مختلف تعلیمات دیتے ہیں جو ان کی ضروریات، استعداد اور احوال وظروف کے مطابق ہوتی ہیں...... تلفیق ومطابقت اور الگ الگ تجویز کا یہ اُصول ''وسیلوں، طریقوں کی مہارت'' کہلاتا ہے''۔ اس اُصول پر نظر کرتے ہی قرآن مجید کا بیان یاد آتا ہے:

وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَّشَآءُ وَ يَهْدِىْ مَنْ يَّشَآءُ وَ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ [١٤:٤]

اور کوئی رسول نہیں بھیجا ہم نے مگر بولی بولتا اپنی قوم کی کہ ان کے آگے کھولے، پھر بھٹکاتا ہے اللہ جس کو چاہے اور راہ دیتا ہے جس کو چاہے اور وہ ہے زبردست حکمتوں والا۔

ان مقدماتِ فکر کی بنیاد پر مسلمانوں کے لیے ممکن ہے کہ اس قضیے کے حق میں ایک مضبوط استدلال قائم کر سکیں جس کے مطابق مہاتما بدھ ''خدا کے رسول'' تھے خواہ بدھ مت والے اس عنوان کو قبول کرنے سے کتنا ہی گریز کیوں نہ کریں۔ یوں مسلمان اس اَمر کی عکاسی کریں گے کہ بدھ مت کے بہت سے ماننے والے بھی سیّدنا محمدؐ کو ان برگزیدہ افراد میں شمار کرتے ہیں جن کی رسالت اور مشن میں دَهرْمْ کایہ[۲۶] کی تجسیم کے فرضِ منصبی کا ظہور ہوتا ہے گو بہت سے مسلمانوں میں بھی اس عنوان کو قبول کرنے سے ابا پایا جائے گا۔ سوزوکی نے لکھا ہے کہ:

مہایان بدھ مت والے ہر رُوحانی رہنما کو بلا امتیاز قومیت وعقیدہ دَهرْمْ کایہ کی تجسیم کے طور پر

دیکھتے ہیں اور یوں سقراط، محمدؐ، عیسیٰؑ، فرانسس آف اسیسی، کنفیوشس، لاؤ ٹ سو اور بہت سی دوسری شخصیات کو بدھ کے طور پر شناخت کرتے ہیں۔[۲۷]

دلائی لاما اور مکالمے کا تارو پود/حرکیت

آخر میں ایک مرتبہ پھر ہم قرآن مجید کی اس آیت مبارکہ کی طرف لوٹتے ہیں جس کا ہم نے سطورِ ماقبل میں حوالہ دیا تھا۔ بین المذاہب مکالمے کے اُصول اور عملی اطلاق کے لیے اس آیت کی بیش از بیش اہمیت کا بیان قطعاً مبالغہ نہ ہوگا:

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا وَ لَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّ لٰكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ اِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيْعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ [۵:۴۸]

ہر ایک کو تم میں دیا ہم نے ایک دستور اور راہ۔ اللہ چاہتا تو تم کو ایک دین پر کرتا لیکن تم کو آزمایا اپنے دیے حکم میں سو تم بڑھ کر لو خوبیاں۔ اللہ کے پاس تم سب کو پہنچنا ہے پھر جتا دے گا جس بات میں تم کو اختلاف تھا۔

اس آیت میں ہمیں ان لوگوں سے ایک صحت مند مسابقت کا حکم دیا گیا ہے جن کے راستے ہم سے جدا ہیں۔ اختلافات کا وجود خود اس بنیاد کا حصہ ہے جس پر مقابلے اور مسابقت کا عمل استوار ہوتا ہے۔ لیکن یاد رہے کہ یہ مسابقت ''اچھے کاموں'' (الخیرات) میں ہے اور اس میں کوئی بحث یا اختلاف رائے نہیں کہ نیکی کیا ہے؛ خیر اور بھلائی کا عمل خواہ جو بھی صورت اختیار کرے اسے تو فی الفور شناخت کر لیا جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے مختلف مذاہب کے ماننے والوں کے مابین مکالمے سے ایسی صحت مند مسابقت کو جنم لینا چاہیے جو بھلائی اور نیکی پر مرکوز ہو جو ہمیشہ اور ہر جگہ ایک ہی ہوتی ہے خواہ اس کے مذہبی نقطہ آغاز کتنے ہی جدا گانہ کیوں نہ ہوں۔ مکالمے کا ہدف اور مقصد جو قرآن مجید نے بیان کیا ہے اس میں اور تقدس مآب دلائی لاما کے پیش کردہ نصب العین میں ایک گہری موافقت پائی جاتی ہے۔ اپنی تحریر و تقریر کے متعدد حصوں میں دلائی لاما نے صرف اس بات ہی پر زور نہیں دیا کہ مختلف مذاہب کو اپنی اپنی دینی روایت کا وفادار رہنا چاہیے بلکہ یہ بات بھی کہی کہ ان سب کو بلا استثنا ان اقدار کو مطمحِ نظر بنانا چاہیے جو بدیہی طور پر ''خیرات'' (نیکی، بھلائی) سے عبارت ہیں، خیر ہی کی صورت ہیں۔ فلسفیانہ نظریات کے اعتبار سے دُنیا کے مذاہب مختلف سہی لیکن ان کے مطابق

''ذہن کی تربیت کرنے کے لحاظ سے سبھی بڑے مذہب ایک ہیں۔ انسانی ذہن کو تبدیل کرنے کے لیے سب میں ایک سے امکانات پائے جاتے ہیں۔ اس کی واضح نشانی یہ ہے کہ سبھی بڑی مذہبی روایتیں پیار محبت کا پیغام دیتی ہیں، مہربانی کا درس دیتی ہیں، معافی، درگزر، اطمینان وقناعت اور تربیتِ نفس کی تلقین کرتی ہیں۔''[۲۸]

ان کا ایک اہم مقالہ ہے ''ہم آہنگی، مکالمہ اور مراقبہ'' Harmony, Dialogue and Meditation جو Gethsemani Encounter کے معروف موقع پر پیش کیا گیا تھا جہاں کینٹکی میں Gethsemani کے مقام پر عیسائی اور بدھ راہب ۱۹۶۱ء میں ایک مکالمے کے لیے اکٹھے ہوئے تھے۔ اس مقالے میں دلائی لاما نے قرآن کے رُوحانی 'مسابقت' کے تصور کو اپنے اُسلوب میں بیان کیا ہے۔ اس میں پہلے تو اُنھوں نے شرکا پر زور دیا کہ وہ اپنی اپنی روایت کی ''تشہیر'' کے لالچ میں پڑنے سے گریز کریں اور ایک طرح کے غیر صحت مند مقابلے سے اپنی حفاظت کریں۔ اس کے بعد اُنھوں نے کہا کہ تاہم میں یہ سمجھتا ہوں کہ ایک نوع کا تعمیری مقابلہ ہمارے مابین رہنا چاہیے۔ بدھ مت والوں کو چاہیے کہ جو وہ مانتے ہیں اسے روز مرہ زندگی میں نافذ کر کے دکھائیں اسی طرح ہمارے عیسائی بہن بھائیوں کو اپنی تعلیمات کو زندگی کا معمول بنانا چاہیے۔ دلائی لاما کی نظر میں ایمان پر عمل وہ مرکزی چیز ہے جس سے دین کے عملی حصے کی منقلب کر دینے والی قوت وابستہ ہے؛ جس حد تک ''ہر فریق بہ لحاظ عمل بہتر ہوتا جائے گا'' اسی حد تک ان کے مابین مقابلہ تعمیری ہوتا جائے گا، تخریبی نہیں رہے گا۔[۲۹]

دلائی لاما کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خود اس طرزِ عمل ہی سے دوسری مذہبی روایتوں میں موجود حکمت اور صداقت روشن اور اُجاگر ہوجاتی ہے جس کے وسیلے سے کوئی شخص اپنی روایت پر عمل میں گہرائی اور اخلاص پیدا کرتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے اخلاص فی العمل اور اعماقِ جان سے عمل کی سرانجامی جو ''مذہبی تجربہ'' حاصل ہوتا ہے اس سے انسان اس قابل ہوجاتا ہے کہ ''دوسری روایتوں کی قدر و قیمت دیکھ سکے۔ بنابریں مذہبی ہم آہنگی کو فروغ دینے کے لیے ہمیں اپنی مذہبی روایت پر ذمہ داری اور سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے اور جہاں تک ممکن ہو اسے اپنے زندگی میں نافذ کرنا چاہیے۔[۳۰]

اس کے برعکس اگر کوئی شخص خود کو صرف اپنی روایت کے خالصتاً نظری پہلوؤں تک محدود کر لے تو وہ اقدار اور نیکیاں جو انسان کو کارِ خیر میں ایک دوسرے کا شریک بنا کر قریب لاتی ہیں، گہنا کر رَہ جائیں گی اور نظریاتی بحثوں کا دُھندلکا انھیں ڈھانپ لے گا: ''سبھی مذاہب محبت، مہربانی و دردمندی اخلاص

اور دیانت کا درس دیتے ہیں۔ ہر نظام اپنے انداز میں ہم سب کی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ تاہم اگر ہم اپنے نظریے، فلسفے یا مذہب پر بہت زیادہ زور دینے لگیں، اس سے ایک شدید وابستگی پیدا کرلیں، اس کو دوسروں پر ٹھونسنے لگیں تو اس سے مسئلے پیدا ہوں گے۔ تمام بڑے رہنما مثلاً گوتم بدھ، عیسیٰ علیہ السلام، محمد صلی اللہ علیہ وسلم و موسیٰ علیہ السلام، بنیادی طور پر انسانوں کی مدد کرنے کی نیت سے کوشاں تھے۔ انھیں نہ تو اپنے لیے کسی شے کی خواہش تھی نہ دُنیا میں مزید زحمتیں لانا چاہتے تھے۔[۳۱]

مکالمے کے بارے میں دلائی لاما کا پیغام اصل میں سچے مکالمے کی تہ میں کارفرما رُوحانی حرکیات کا بیان ہے۔ یہ پیغام اخلاقی طور پر سادہ، رُوحانی طور پر عمیق اور نہایت قابلِ عمل ہونے کے ساتھ فلسفیانہ اعتبار سے ناقابلِ تردید ہے: اگر ہم اپنے اندر اپنے مذہب کی اساسی اقدار کو زندہ کر لیں تو نہ صرف خود کو بدل سکتے ہیں بلکہ دُنیا میں بھی تبدیلی لا سکتے ہیں: ''دوسروں سے حسنِ سلوک سے ہمارا دل و دماغ سکون حاصل کرتا ہے۔ اس اندرونی ماحول کو وسعت دے کر اس میں اپنے گرد و پیش میں آباد بڑے معاشرتی طبقات بھی شامل کر لیے جائیں تو اس سے وحدت، ہم آہنگی اور باہمی تعاون از خود جنم لیتا ہے؛ یہ امن وسکون پھیل کر اگر قوموں تک محیط ہو جائے اور دُنیا کا احاطہ کر لے تو اس سے باہمی اعتماد، باہمی احترام، مخلصانہ ابلاغ اور ایسی مشترکہ مساعی وجود میں آئیں گی جو دُنیا کو درپیش مسائل کے حل کرنے میں کامیاب رہیں گی۔ یہ سب ممکن ہے لیکن اس کے لیے پہلے ہمیں خود کو بدلنا ہوگا۔ ہم میں سے ہر شخص نوعِ انسانی کو جواب دہ ہے''۔[۳۲] یہاں ہمیں قرآن مجید کی یہ آیت یاد آتی ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ [۱۳:۱۱]	اللہ نہیں بدلتا ہے کسی قوم کو جب تک وہ نہ بدلیں جو اپنے بیچ ہے۔

اپنے دین پر مخلصانہ اور ہر لمحہ نئی گہرائی عطا کرنے والے ''عمل'' سے ''مکالماتی'' حرکیت کی جو قوت اُبھرتی ہے اس کا ایک یقین افروز اور قائل کرنے والا نقشہ درج ذیل عبارت میں نظر آتا ہے۔ جن لوگوں کو دین کی عمیق ترین اقدار کا تحقّق حاصل ہے، دلائی لاما انھیں بار بار ''صاحبانِ عمل'' (practitioners) کہہ کر خطاب کرتے ہیں۔ یہ وہی ہیں جو اپنے دین کی فلسفیانہ جہات کے ساتھ ساتھ اس کے رُوحانی، مشاہداتی پہلو سے بھی علاقہ رکھتے ہیں اور یہی لوگ ایک سچے کھرے مکالمے کے سب سے مؤثر شرکائے گفتگو اور رفیق کار بن سکتے ہیں۔

مَیں تو اس بات کا قائل ہوں کہ اگر یومیہ معمولات میں عبادت، دھیان، اور مراقبہ، مشاہدہ[۳۳] مجتمع

کر لیے جائیں تو صاحبِ عمل کے دل و دماغ پر اس کے اثرات کہیں زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اعمال دینیہ کا ایک بڑا مقصد اور مطمحِ نظر یہ ہوتا ہے کہ فرد میں اندرونی قلب ماہیت رونما ہو جائے اور ایک غیر منظّم، بے لگام، ژولیدہ خیال کیفیتِ ذہنی کو تہذیبِ نفس کے وسیلے سے منظّم، قابو یافتہ اور متوازن ذہن میں ڈھال دے۔ وہ شخص جس نے یک مقصدیت کا ملکہ بدرجۂ کمال حاصل کر لیا ہو اُسے اس ہدف تک پہنچنے کے لیے یقیناً دوسروں سے زیادہ استعداد میسر آجاتی ہے۔ جب دھیان اور مراقبہ آپ کی رُوحانی زندگی کا اہم جزو بن جائے تو آپ اس اندرونی انقلاب کی زیادہ مؤثر طریقے سے تکمیل کر سکتے ہیں۔ ایک مرتبہ یہ قلبِ ماہیت ہو جائے تو آپ کو پتا چلے گا کہ اپنی مذہبی روایت پر عمل پیرا ہونے میں ایک طرح کا قدرتی انکسار آپ کے اندر اُبھر رہا ہے اور اس سے آپ دوسرے مذہب والوں اور مختلف تمدنی پس منظر کے لوگوں کے لیے بہتر برتاؤ، سبھاؤ کے قابل ہو گئے ہیں۔ دوسری روایتوں کی اقدار اور ان روایتوں کی قدر و قیمت کی بہتر شناخت میسر آنے لگے گی کیونکہ آپ نے اپنی روایت کے اندرون میں اسی اثاثے، انھی اقدار سے ایک زندہ تعلق حاصل کر لیا ہے۔[۳۴]

اس کے بعد دلائی لاما نے ایک نکتہ بیان کیا ہے جو مذہبی بنیاد پرستی کی تہ میں کارفرما نفسیات کو سمجھنے اور اس پر غلبہ پانے کے لیے بے بہا معنویت کا حامل ہے۔ ان کی بات میں مضمر نکتہ یہ ہے کہ اس طرح کی بنیاد پرستی یا حق پر بلا شرکت غیرے ملکیت کا دعویٰ رکھنے کا رویہ اس لیے پیدا نہیں ہوتا کہ یہ ذہن دوسرے مذاہب کو سمجھنے کا اہل نہیں تھا بلکہ اس کا سبب یہ بھی ہے کہ یہ ذہن اپنے دین کی تہ تک نہیں پہنچ سکا۔

لوگ اپنے مذہبی عقائد کے سلسلے میں اکثر اپنے اندر بلا شرکت غیرے دعویٰ حق کا ایک احساس پاتے ہیں۔ یعنی یہ احساس کہ صرف میری راہ ہی ایک سچی راہ ہے اور اس سے دوسرے ادیان کے ماننے والوں سے کسی طرح کے تعلق سے ایک وحشت جنم لیتی ہے۔ میرا عقیدہ یہ ہے کہ اس منفی قوت کا مقابلہ کرنے کا سب سے مؤثر راستہ یہ ہے کہ اپنے راستے کی قدر و قیمت کا تجربہ ایک رُوحانی طرزِ حیات میں زندگی بسر کرتے ہوئے کیا جائے۔ اس طرح دوسری روایتوں کے اوصافِ کمال اور قدر و قیمت کو دیکھنا ممکن ہو جاتا ہے۔

مراد یہ کہ دلائی لاما کی نظر میں مذاہبِ عالم اگر اپنی جداگانہ شناخت برقرار رکھتے ہوئے ایک ہم آہنگی پیدا کر سکتے ہیں، ایک دوسرے کے قریب آسکتے ہیں تو یہ صرف رُوحانی اور اخلاقی سطح پر ہی ممکن ہے۔ وہ مذاہب کا آمیزہ بنانے، توفیقیت کے رویے کے سخت خلاف ہیں اور مختلف مذہبی روایتوں کو

ایک عالمگیر مذہب میں مدغم کرنے کی کوشش کے بجائے ہمیں یہ دعوت دیتے ہیں کہ ہم سرگرمی سے عالمگیر ہم آہنگی کے اس مطمح نظر میں شرکت کریں جو دل سے صادر ہونے والی حکمتِ رُوحانی اور مہربانی و دردمندی پر اپنی اساس رکھتا ہے:

> میرا ایمان ہے کہ ساری بڑی مذہبی روایتوں کا ہدف ومقصود یہ نہیں ہے کہ خارج میں بڑی بڑی عبادت گاہیں تعمیر کی جائیں بلکہ یہ کہ ہمارے اندر ہمارے دلوں میں نیکی، خیراور رحمت کے معبد وجود میں آئیں ۔ ہر بڑے مذہب میں اس تعمیر کی قوت اور امکان پایا جاتا ہے۔ اس ضمن میں دوسری مذہبی روایتوں کی قدرو قیمت اور تاثیر کا ہمیں جتنا زیادہ شعور ہوگا اتنا ہی دوسرے مذاہب کے لیے ہمارے اندر ایک گہرا احترام اور جذبۂ تکریم پیدا ہوگا۔ دُنیا کے مذاہب میں ہم آہنگی کی رُوح کو فروغ دینے اور سچی رحمت و دردمندی پیدا کرنے کے لیے ہمارے پاس یہی ایک صحیح راستہ ہے۔[۳۵]

بین المذاہب ہم آہنگی اور یگانگت کی اس متاثر کن آرزو کو پورا کرنے میں اپنے مقالے کے وسیلے سے ایک ادنیٰ خدمت ہم بھی انجام دینا چاہتے ہیں۔ ہماری کوشش یہ ہوگی کہ اپنی تحریر سے اسلام اور بدھ مت، دونوں مذاہب کے مابین رُوحانی اور اخلاقی سر زمینِ مشترک کی نشاندہی کریں اوران کی تہ میں موجود یک رنگی اور یکسانیت کے عناصر کو روشنی میں لے آئیں۔

❁......❁❁......❁

باب اوّل

وحدت: دونوں مذاہب کا عادِ اعظم اور مشترک بنیاد

(الف): الاحد - مفہومِ ذہنی، تصورِ عقلی

قُلۡ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُوۡلَدۡ ۝ وَلَمۡ يَكُنۡ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ [١١٢:١-٤]	تو کہو وہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔[٣٦] نہ کسی کو جنا اور نہ کسی سے جنا۔ اور نہیں اس کی جوڑ کا کوئی۔

> راہبو! ایک ہے جو پیدا نہیں ہوا، جس نے تکوین نہیں پائی، جسے بنایا نہیں گیا، جو عناصر سے مرکّب نہیں؛ اور اے راہبو، اگر یہ نہ ہوتا جو پیدا نہیں ہوا، جس نے تکوین نہیں پائی، جسے بنایا نہیں گیا ہے تو پھر اسے راہِ نجات نہ دکھائی جا سکتی جو جنا گیا، جس کی تکوین ہوئی، جسے بنایا گیا، جو مرکّب ہے۔ لیکن اے راہبو! چونکہ ایک ہے جو پیدا نہیں ہوا، جس نے تکوین نہیں پائی، جسے بنایا نہیں گیا، اس لیے اس کو نکلنے کی راہ دکھائی جا سکتی ہے جو پیدا نہیں ہوا، جس نے تکوین نہیں پائی، جسے بنایا نہیں گیا۔[٣٧]

ان دو اقتباسات کو آمنے سامنے رکھ کر دیکھیے تو یہ دلیل قائم کرنے کا امکان نظر آتا ہے کہ اسلام اور بدھ مت دونوں جس حقیقتِ اُولیٰ، نہائی حقیقت کی شہادت دیتے ہیں وہ اصل میں ایک ہی ہے۔ یہ ایک ہی مرتبۂ حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ سوال کیا جا سکتا ہے کہ: قرآن مجید میں جسے مطلقاً ایک، **الاحد، الصمد** کہا گیا ہے اور جسے مہاتما بدھ نے ''غیر مرکّب'' کہا ہے وہ مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے عینِ یکدیگر ہیں؟ آیئے پہلے اس بات پر نظر کریں کہ اس وحدت کو اسلام میں کیونکر بیان کیا گیا ہے اور اس حقیقتِ واحدۃ کا جامۂ معنی کیا ہے۔ بدھ مت کے ''غیر مرکّب'' سے اس کا موازنہ اس کے بعد کیا جائے گا۔ اسلام کی شہادتِ اوّل ''لا الٰه الا اللّٰه'' (اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں)، الوہیت صرف اللہ کے لیے ہے، کا مفہوم فقط اس قدر نہیں ہے کہ خدا بہت سے نہیں ہیں، خدا صرف ایک ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ دائمی، ابدی، مطلق حقیقت صرف ایک ہے۔ باقی سب حقیقتیں اضافی ہیں، آنی جانی

ہیں اوران کی ہستی کا دارومدار کلیتاً اسی ایک حقیقتِ واحدہ پر ہے:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالْاِكْرَامِ [٥٥:٢٦،٢٧]	جوکوئی ہے زمین پر نبڑنے والا ہے۔اور رہے گا منہ تیرے ربّ کا بزرگی اور تعظیم والا۔

سو مابعدالطبیعیاتی طور پر شہادتِ اوّل کا مفہوم یہ ہے کہ''اس یکتا و یگانہ حقیقت کے سوا اور کوئی حقیقت نہیں''**لا حق الا الحق**۔شرک و بت پرستی کے جھوٹے'خدا'صرف پتھر،لکڑی کی تراشی ہوئی مورتیاں ہی نہیں ہیں بلکہ زیادہ بنیادی طور پر اوران سے کہیں بڑھ کر فکری سطح پر ہونے والی بے شمار غلطیاں،فسادِ فکر اور غلط تصوراتِ حقیقت۔فکری سطح پر عقیدۂ توحید یا اللہ کی وحدانیت کا یہ علمیاتی اُسلوبِ اثبات اوراس کے منطقی نتیجے کے طور پر شرک کی مذمّت اور مہاتمابدھ کے اس سادہ قول میں ایک گہری یک رنگی اور موافقت نظر آتی ہے جو **دَھمّ پَد** کے پہلے باب میں وارد ہوا ہے:

> وہ جو یہ کہتے ہیں کہ بےحقیقت ہے اور یہ سوچتے ہیں کہ حقیقی (الحق) نہیں ہے وہ لوگ کبھی حق تک نہیں پہنچیں گے،غلط سوچ کی راہوں میں کھوئے گئے لوگ۔مگر جو یہ جانتے ہیں کہ الحق ہے اور بےحقیقت نہیں ہے وہ یقیناً حق کو پالیں گے۔درست سوچ کی راہ پر محفوظ لوگ۔[٣٨]

یہ بیان اسلام کی شہادتِ اوّل کی بازگشت ہے اگر اسے مابعدالطبیعیاتی یا علمیاتی نہج پر سمجھا جائے اور محض کلامی،استدلالی طور پر نہ لیا جائے۔قرآن مجید کی درج ذیل آیت کی گونج بھی اس قول میں سنائی دے گی:

لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا [٢:٢٥٦]	زور نہیں دین کی بات میں۔کھل چکی ہے بے راہی سے۔اب جو کوئی منکر ہو مفسد سے اور یقین لائے اللہ پر اس نے پکڑی رکھی مضبوط (رسّی) جو ٹوٹنے والی نہیں۔

لَم یُو لَد۔ اَن جَا

مہاتمابدھ نے اُڈانا میں جوفرمایا تھا اس میں حقیقتِ نہائیہ کی وحدت کے اثبات کے بارے میں دوقول ملتے ہیں۔ایک کاتعلق زمانے سے ہے اور دوسرے کا جوہر سے۔یہاں ہم زمانی پہلو پر گفتگو کرنے کی کوشش کریں گے۔جوہری جہت جومرکّب اور غیر مرکّب کے درمیان امتیاز سے متعلق

ہے اس پر بعد میں کلام کیا جائے گا۔ پس زمان کے حوالے سے 'ان جنا' اور 'بے تکوین' کا مطلب ہے وہ حقیقت یا جوہر ذات جو شرطِ زمان سے بالاتر اور ورا ہے اور اسی لیے بالضرورت مبدء زمان ہے۔ اسی ''بے تکوین'' سے ساری تکوینیات اور مکوّنات کا صدور ہوتا ہے۔ حقیقت کا یہ بے نام مرتبہ، یہ درجۂ حقیقت صراحتاً اس اُسلوب سے مشابہ ہے جس میں قرآن مجید (سورہ اخلاص) نے اللہ کی صفات کا بیان کیا ہے اور اسے لَمْ یُوْ لَد کہا ہے۔ اسی طرح حقیقتِ الٰہیہ کی بعض جہات، بالخصوص **الاوّل** اور **المبدیٔ** (آغاز و ابتدا، عدم سے وجود میں لانے والا) کا بھی (بدھ مت کے تصور سے) دلالتاً ایک تعلق دریافت کیا جا سکتا ہے۔ اسلامی الٰہیات میں خداوند تعالیٰ کا ہر نام صفات خداوندی میں سے ایک کا عنوان ہے لہٰذا یہ اَمرِ محتاجِ بیان نہیں کہ مہاتما بدھ نے جو ''کسی کا جنا نہ ہونے'' کا سادہ حوالہ دیا ہے اس کے مقابلے میں مذکورہ بالا صفاتِ الٰہیہ میں دینی یا علم العقائد کے حوالے سے اور بھی بہت کچھ مضمر ہے۔ سارے اسمائے خداوندی کا مدلولِ وجودی، موسوم اور ذاتِ موصوف اللہ ہے، وہ جسے ان اسماء سے 'موسوم' کیا جاتا ہے۔ سو ہر نام، ہر اسم صرف ایک صفتِ خاص پر ہی دلالت نہیں کرتا بلکہ فی نفسہٖ اللہ ان کا موصوف اور مدلول ہے اور یوں باقی تمام ''ننانوے'' ناموں پر بھی دلالت قائم ہوتی ہے جن میں **الخالق، الحکم، المالك، الفتّاح** وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے بہت سی صفات اس مفہوم اور تصور کے لیے اجنبی محسوس ہوں گے جو ''ان جنا'' کے لفظ سے بدھ مت میں مراد لیا جاتا ہے۔ بدھ مت کے بعض ماننے والے شاید اس بات کا انکار ضروری سمجھیں گے کہ ان صفات کی حامل کسی الوہی ہستی کو مانا جائے جبکہ دوسرے بدھ حضرات مہاتما بدھ کی پیروی میں خاموشی کو ترجیح دیں گے اور ان صفات کے اثبات یا تردید، ہر دو سے گریز کریں گے۔ دینیات اور عقائد کی سطح پر دونوں ادیان کی تعلیمات میں اس اعتبار سے شاید ایک بہت بڑی اور ناقابلِ عبور خلیج نظر آتی ہے۔ تاہم مابعد الطبیعیات کی اقلیم میں، بلکہ عارفانہ نفسیات کے میدان میں بھی، یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا مہاتما بدھ کے سکوت اور کفِ لسان کی ایک مثبت تعبیر کی جا سکتی ہے اور کیا اس کے لیے ان کا واضح اثبات ایک دلالت فراہم کرتا ہے جس میں اُنھوں نے **المطلق** کی یہ صفات بتائی ہیں ''جو پیدا نہیں ہوا، جس کی تکوین نہیں، جسے بنایا نہیں گیا، جس میں ترکیب نہیں''۔ اگر یہ درست ہے تو ان کی ''غیر یزدانیت'' یا ''لا۔الٰہیّت'' کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ وہ **المطلق** کی ذات کو رد کرتے ہیں، وہ ذات جو تمام صفات سے ماورا اور ان کا غیر ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ارادتاً ایک باضابطہ

انداز میں ہر اس صفت کو نظر انداز کرتے ہیں جس سے اس **المطلق** کو موصوف کیا جا سکتا ہے یعنی یہ کہ ان کی توجہ الٰہِ شخصی (اسلامی اصطلاح میں مرتبۂ ربوبیت اور مرتبۂ صفات یا ذاتِ بشرطِ صفات) پر نہیں اور اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ اور ہر طرف سے نظر ہٹا کر اس ذاتِ بحت کی محضیّت پر توجہ مرکوز کی جائے جو ورا الورا اور مرتبۂ صفات سے آگے ہے۔ ان کا مقصود حریمِ ذات تھا، بت کدۂ صفات کو مرکزِ نگاہ بنانا قرینِ مصلحت نہ تھا۔ اس کے برعکس اگر ان کے مقاماتِ سکوت کی منفی تعبیر کی جائے یعنی اس سے مراد یہ لیا جائے کہ ان کی خاموشی ان اُمور کی تردید کا کنایہ ہے جن پر مہا تما نے سکوت اختیار کیا تو ہوگا یہ کہ ہم ان کی ''لا۔الٰہیّت'' (non-atheism) کو ''الحاد اور ردِّ یزداں'' (atheism) بنا دیں گے اور الٰہ شخصی اور ذاتِ بحت، مرتبۂ ذاتیہ اور مرتبۂ صفات ہر دو ہماری تردید کی زد میں آ جائیں گے کیونکہ اوّل الذکر، یعنی مرتبۂ صفات، مؤخرالذکر، یعنی مرتبۂ ذاتیہ اور محضیّت، میں منضم ہے اور اس سے کٹ کر محرومِ اعتبار اور فاقد الوجود ہو جاتا ہے۔

اس اَمر سے کسی کو انکار نہیں کہ مہا تما بدھ کی تعلیمات اور عقائد غیر یزدانی تھے۔ بدھ مت میں کوئی الوہی ہستی نہیں ہے جو **خالق** ، **فتاح** اور **حَکَم** کا کردار ادا کرتی ہو۔ لیکن اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ مہا تما بدھ کی تعلیمات ''الحاد اور ردِّ یزدانیت'' پر مبنی ہیں تو یہ ایک ایسی بات ان سے منسوب کرنے کے مترادف ہوگا جو ان کی تعلیمات میں ہمیں کہیں نظر نہیں آتی یعنی **المطلق** کا صراحتاً تردید و انکار۔ اُڈانا (۸۱-۸۰) سے جو اقتباس ہم نے سطورِ بالا میں پیش کیا، اور پالی صحائف سے اس کے ہم معنی بہت سے اور اقتباسات پیش کیے جا سکتے ہیں، ان سب سے مجموعی طور پر ایک بات نہایت وضاحت سے سامنے آتی ہے کہ مہا تما بدھ کے ہاں **المطلق** کا یقیناً ایک تصور ہے اور اس ذاتِ مطلق کا بطورِ حقیقتِ نہائیہ اثبات کیا گیا ہے جس کی طرف انسان کو ''فرار'' اختیار کرنا چاہیے (**فَفِرُّوٓا اِلَى اللّٰهِ**)۔ اس حقیقتِ عظمیٰ کا مفہومِ ذہنی اور تصور ولہٰذا اثباتِ عقلی، موجود ہے خواہ اسلام کے مفصل تر الٰہیاتی تصور کے مقابلے میں قدرے **حدِّ اَقَلّ** پر معلوم ہو۔ یہ اَمر کہ بدھ مت میں **المطلق** کا مفہوم و تصور بھی ہے اور اس کا اثبات بھی، اس بات کو مشکل بنا دیتا ہے کہ بدھ مت کو بے خدا اور ردِّ یزدانیت پر مبنی دین قرار دیا جائے۔

سطورِ بالا میں رُوحانی عارفانہ نفسیات کا ذکر آیا۔ یہ بھی اُڈانا (۸۱-۸۰) میں مذکور ''فرار'' سے متعلق ہے۔ یاد رہے کہ مہا تما بدھ نے نروان کا بیان ہی اس اعتبار سے کیا ہے کہ یہ کلیتًا قیدِ الم اور بندِ غم سے نکل کر ایک حفظِ عظیم، ایک امان اور پناہ میں آ جانے کے سیاق و سباق میں معنویت رکھتا ہے۔

- ان جنا، نا مولود عظیم تحفظ، اسیری سے،
- کبھی نہ ڈھلنے والا عظیم تحفظ، اسیری سے،
- کبھی بیمار نہ پڑنے والا عظیم تحفظ، اسیری سے،
- موت سے آزاد عظیم تحفظ، اسیری سے،
- بے حزن و ملال عظیم تحفظ، اسیری سے،
- بے غل وغش عظیم تحفظ، اسیری سے،[۳۹]

غیر مرکّب کے عناصرِ حقیقت ہیں 'کبھی نہ ڈھلنے والا'، 'کبھی بیمار نہ پڑھنے والا'، 'موت سے آزاد'، 'بے حزن و ملال'، 'بے غل وغش'۔ یہ حقیقت لوگوں کو بتانے کا واحد مقصد یہ تھا کہ وہ مرکّب، بڑھاپے، موت، رنج وغم اور آلودگی کی قید میں گرفتار ممکناتِ ہستی کی اسیری کو رہائی اور راہِ نجات فراہم کر سکیں۔ بہ الفاظ دیگر مہاتما بدھ کو بنیادی طور پر **المطلق** کی مختلف صفات کو ایک الٰہیاتی، دینیاتی اُسلوب میں بیان کرنے سے کوئی غرض نہیں تھی۔ وہ تو اس ناگزیر تقاضائے وجود پر زور دینا چاہتے تھے جس کے تحت انسان کو **المطلق** کی سمت یکسو ہونا چاہیے اور ہر طرف سے کٹ کر اس کی جانب فرار اختیار کرنا چاہیے(**فَفِرُّوْٓا اِلَى اللّٰهِ**: ۵۰:۵۱)؛ فرار یعنی مقید اور اضافی کے فریبِ پرملال سے فرار، ''مرکّب'' سے فرار اور **المطلق** کی سکھ دینے والی حقیقتِ سعادت آثار میں پناہ؛ یہی نروان ہے۔ قرآن مجید کی درج ذیل آیات بھی انسان کو یہی یاد دلاتی ہیں:

......اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ [۹:۱۱۸]	......جب تنگ ہوئی زمین، اپنی کشادگی کے باوجود اور تنگ ہوئی ان پر اپنی جان اور گمان کیا کہ کوئی پناہ نہیں اللہ سے مگر اسی کی طرف۔
......فَفِرُّوْٓا اِلَى اللّٰهِ [۵۱:۵۰]	سو بھاگو اللہ کی طرف

ان آیات کے نقطۂ نظر کے مطابق کرنے کا اصل کام یہی ہے کہ انسان دُکھ اور گناہ کی اس دُنیا سے بھاگ نکلنے کی فوری ضرورت کو محسوس کرے اور اس جائے پناہ، اس حفظ و امان کا طالب ہو جو صرف **المطلق** سے میسر آتی ہے۔ جب انسان شدید خطرے سے دو چار ہو اور صورتِ حال سنگین ہو جائے تو یہ نہیں پوچھا جاتا کہ ہمیں بچانے والے کی ماہیت کیا ہے، اس کی باریک منطقی، فلسفیانہ

تعریفیں کونسی ہیں اور اس پناہ گاہ کی تفصیلات کیا ہیں! بدھ مت کی تعلیمات اسی سنگین صورتِ حال سے بچاؤ کا سامان کرتی ہیں اور اسی شدید خطرے کے احساس سے مہاتما بدھ کے سارے پیغام کے اُسلوب، طرزِ بیان اور زبانِ اظہار کا تعین ہوتا ہے۔ خطرے کے اسی فوری احساس سے اس ایک بنیادی سوال کا جواب فراہم ہوتا ہے جو بدھ مت۔ اسلام مکالمے کے لیے آزار بنا ہوا ہے: مسلمان ایک سرگشتگی سے یہ پوچھتے ہیں کہ آخر بدھ مت کو ایک 'خالق' کائنات کے وجود سے انکار کیوں ہے؟ جواب میں ہماری دلیل یہ ہے کہ، اوّلاً یہ انکار اس سے کہیں آگے بڑھ گیا ہے جتنا مہاتما بدھ کے اقوال میں موجود تھا اور ثانیاً یہ کہ اگر مہاتما بدھ کی تعلیمات کو ان کے سیاق وسباق میں رکھ کر دیکھیے تو یہ بات قابلِ فہم ہوجاتی ہے کہ اُنھوں نے اس طرح کے خدائے خالقِ کائنات کے حوالے سے بات نہ کرنے کو ترجیح کیوں دی۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مہاتما بدھ نے بحیثیتِ عمومی اس سارے عملِ تکوین کے بارے میں بات کرنے ہی کو اختیار نہیں کیا جس کے وسیلے سے ممکناتِ عالم کے ''مرکّب'' عناصر اس دُنیا میں ظاہر ہوتے ہیں جس کا ہم اپنے گردوپیش مشاہدہ کررہے ہیں۔ یہ اَمر اس نکتے پر دلالت نہیں کرتا کہ انھیں لازماً المطلق کی اس جہتِ ظہور کی معروضی حیثیت سے انکار تھا جسے ''الخالق'' کہا جا سکتا ہے۔ یوں کہیے کہ مہاتما بدھ کا سکوت تو اصل میں ان کے ''خطابِ معرفت'' یا ''عارفانہ بیان'' کا ایک حصّہ تھا۔ ان کی تعلیمات کا جدلیاتی زور اس دُکھ مصیبت سے نجات حاصل کرنے پر تھا جس نے ترکیبِ عناصر سے پیدا ہونے والے اس عالم کون وفساد کو گھیر رکھا ہے۔ وہ یہ سمجھانے نہیں چلے تھے کہ وہ کونیاتی عمل کیا ہے جس کے نتیجے میں ہم ''مرکبات'' کی اِس دُنیا کے اسیر ہوکر رہ جاتے ہیں اور اس کا پیدا کردہ بندِ غم ہمیں گھیر کر اپنا غلام بنالیتا ہے۔ آیئے اس عارفانہ خطابت پر ذرا تفصیل سے غور کریں۔

بدھ مت کی جدلیات

ان کی تعلیم کا اُسلوبِ خطابت اور جدلیاتی انداز تبھی صحیح سے سمجھا جا سکتا ہے جب اس ماحول کی مخصوص نوعیت کے حوالے سے غور کیا جائے جس میں مہاتما بدھ کے پیغام کی اشاعت ہوئی تھی۔ ہم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ قرآن مجید کا فرمان ہے کہ:

وَ مَآ اَرۡسَلۡنَا مِنۡ رَّسُوۡلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ [۱۴:۴]

اور کوئی رسول نہیں بھیجا ہم نے مگر بولی بولتا اپنی قوم کی کہ ان کے آگے کھولے۔

اس آیت کے مطابق مہا تما بدھ کے مخاطبین کی ''زبان'' کو ایک وسیع تر معنی میں ان کے عہد کے ہندوستان کے مذہبی اور تمدّنی ماحول اور حالات کا کنایہ سمجھنا چاہیے۔ان احوال وظروفِ وقت کا تعین زیادہ تر کون سے عناصر سے ہو رہا تھا؟ ایک ریا کار اور گھمنڈی معاشرہ،ظواہر پرست اور سرگشتۂ خمارِ رسوم و قیود برہمنی سماج جس میں عملی نجات کی راہ میں حائل سب سے بڑی رکاوٹوں میں سے ایک یہ تھی کہ رُوح کی مبیّنہ ''ابدیت'' نے سب کو ایسا منہمک کر رکھا تھا کہ دوسری ہر شے پسِ پشت ڈال دی گئی تھی۔ذاتِ مطلق (پرم آتما) کی مخصیّت اور تنزّہ کو لوگ اس لیے بھول چلے تھے کہ ہر طرف جیو آتما (روحِ اضافی/ ذاتِ مقید) میں ذاتِ مطلق کے حلول وحضور کے یک رُخے لگے بندھے دعووں کا چرچا تھا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ذاتِ انسانی کی اضافیت کے مقابل ذاتِ مطلق کی غیریت محض اور تنزیہ کا شعور ماند پڑ چکا تھا۔تشبیہ کو تنزیہ پر غلبہ مل چکا تھا۔رُوح کی لافانیت کو غلطی سے **المطلق** کی ازلیت وابدیت سمجھ لیا گیا تھا۔ایک طرف ''ابدیت پرستوں'' eternalists نے ایک لا اُبالی بےفکرے پن سے نجاتِ اُخروی اور خود کو ابدی گردانے کی تمنّا کو ایک ہی بنا کر رکھ دیا تھا تو دوسری جانب ''فنا پرستوں'' annihilationists نے اسے یہ کہ کر یکسر ردّ کر دیا تھا کہ یہ محض ان لوگوں کی خام خیالی ہے جو عدم اور نابودیت کی تلخ اور بے مہر حقیقت سے آنکھیں چار نہ کر سکے۔ان فنا پرستوں کے نقطۂ نظر کے مطابق بدن کے ساتھ رُوح بھی فنا ہو جاتی ہے،موت کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔[۴۰]

وسطانی مکتبِ فکر[۴۱] کی چینی زبان کی ایک تحریر سے درج ذیل اقتباس ہمیں یہ بتاتا ہے کہ مسئلہ یہ نہیں ہے کہ آپ ایک موقف ردّ کر کے دوسرے موقف کا اعلان کریں بلکہ یہ کہ ایسی ''درمیان کی راہ'' تلاش کی جائے جو ان دو متخالف نقطۂ نظر کے وسط میں واقع ہو۔''صرف یہ دیکھنا کہ سب خالی ہیں اور اس سمت نہ دیکھنا جو خالی نہیں ہے،اسے 'راہِ وَسَط' نہیں کہا جا سکتا۔صرف یہ دیکھنا کہ سبھی بے ذات ہیں اور یہ نہ دیکھنا کہ ذات بھی ہے،اسے 'راہِ وَسَط' نہیں کہا جا سکتا۔[۴۲] نگرجُن نے حقیقت کے دو مختلف مراتب کے بنیادی امتیاز اور ان سے متعلق حقائق کی وضاحت کی ہے۔یہ امتیاز قائم کر کے ہم روح،نفس،ذاتِ انسانی اور ظاہر ہے کہ حقیقت و مراتبِ حقیقت کے بارے میں مہاتما بدھ کے ان تمام اقوال کے ظاہری تضادات کا حل تلاش کر سکتے ہیں جو ایک دوسرے سے ٹکراتے محسوس ہوتے ہیں یا بظاہر متناقض ہیں۔''بدھوں کے نظریات اور عقائد کی تعلیم اور بیان دو حقائق پر مبنی ہوتا ہے: دُنیا کی رواجی صداقت سے متعلق حقائق اور وہ حقیقت جس کا تعلق حتمی ثمرِ حیات سے ہے۔''[۴۳]

اس مروّجہ حقیقت کی رسمی سطح (سَمّورتی۔سَت یم) پر نفسِ انفرادی یا روحِ فردی کی اضافی حقیقت کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے اور تکوینِ منحصر، صدور، وابستگی، فریب اور دُکھ مصیبت کا سارا سلسلہ حقیقت کے اسی مرتبے پر رکھا جانا چاہیے۔ تاہم اس سطحِ توضیح اور اس سے مناسبت رکھنے والی دُنیا (لوک) سے کا ملاً ورا وہ حق وصداقت یا حقیقت ہے جس کا تعلق ''پرم آرتھ'' (آخری پھل، حتمی نتیجہ) سے ہے۔ آخری حقیقت کا مشاہدہ صرف نروان میں ہوتا ہے اور نروان سے پہلے کشف و وجدان سے اس کی محض جھلکیاں میسر آتی ہیں۔ حقیقتِ نہائیہ یا حقیقتِ اُولیٰ کے مرتبے میں تو خود فرد کی ذات اور رُوح انفرادی کا ادراک ایک فریب واعتبار کے طور پر ہوتا ہے اور یہ دُنیا و مافیہا جس میں یہ رُوح اپنا ظاہری ہست و بود رکھتی ہے وہ بھی فریب ہے۔ وہ جو دائمی، پائیدار اور ابدی ہے، وہی حقیقی ہے۔ بایں ہمہ فریبِ ہستی کی اسیر رُوح کے لیے ان سب باتوں کے باوجود دُکھ تکلیف، تو دُکھ تکلیف ہی رہتا ہے کیونکہ یہ فریب خوردہ رُوح ہنوز اسم اور صورت (نام۔ روپ) کی دُنیائے اضافیت کی غلامی میں جکڑی ہوئی ہے۔ دُکھ اپنی جگہ ایک حقیقت ہے لیکن جس اقلیمِ ہستی میں دُکھ اپنا وجود رکھتا ہے وہ خود آخرالامر بے حقیقت ہے۔ دُنیا کی ناپائیداری (اَن اِتّْ) اور رُوح کی بے حقیقتی (اَنُ اَتْ) کی دو تعلیمات ایک دوسرے کو تقویت دے کر دُکھ درد سے نجات کی راہ دکھاتی ہیں کیونکہ انھی سے شُنیا (خلا وعماء/ Void) کی ماہیت ہماری گرفتِ ادراک میں آتی ہے اور انھی سے اس خلا وعماء کو ودیعت کیے گئے سکھ، سعادت کا فہم نصیب ہوتا ہے۔

''درمیانی راہ'' کے تصور پر مزید کچھ غور کرنے کے لیے اور یہ دکھانے کے لیے کہ متاخرین کا یہ مکتبِ فکر قدیم ترین بدھ صحائف پر اپنی بنیاد رکھتا ہے ہم مہا تما بدھ کا مندرجہ ذیل خطاب پیش کرنا چاہتے ہیں جس میں وہ کاکائنا (*Kaccāyanagotta-Sutta*) سے بات کر رہے ہیں:

> ''ہر شے موجود ہے''، یہ ایک انتہا ہے، کاکائنا۔ ''ہر شے موجود نہیں ہے'' یہ دوسری انتہا ہے، کاکائنا۔ کسی ایک انتہا کو چھوئے بغیر تتھّا گت[۲۴] تم کو درمیان میں کی ایک نظر تعلیم کرتی ہے۔

اس کے بعد یہ تعلیم آگے بڑھ کر یہ دکھاتی ہے کہ جہالت اور بے خبری دُکھ درد کی جڑ ہے:
جہالت سے ایک سلسلۂ اسباب وعلل پیدا ہوتا ہے، ہر عامل اپنا ناگزیر نتیجہ وجود میں لاتا ہے: افتادِ طبع، شعور، جسم و جان پر مشتمل شخصیت، حواس، ربط، احساس، طلب تقاضا، پکڑنا، تکوین، پیدائش، بڑھاپا، موت، حزن و ملال، نوحہ گریہ، دُکھ مصیبت، مایوسی، دل شکنی۔ یوں دُکھ کا یہ سارا انبار پیدا ہوتا ہے تاہم

کلیتاً محو ہو جانے اور جہالت کے تدارک و ازالے سے ان رجحانات اور افتادِ طبع کا انجام ہوتا ہے۔ اور انحصارِ باہم علیّت کی یہ ساری زنجیر اپنے اختتام کو پہنچتی ہے: ''اور یوں دُکھ کا یہ سارا انبار زائل ہو جاتا ہے''۔[۴۵] یہاں جہالت کو اس کے حتمی نتیجے یعنی دُکھ کے برابر کہا گیا ہے؛ سو دُکھ سے نجات علم سے ملتی ہے۔ مہاتما بدھ کے زمانے میں اگر ایک طرف نجاتِ اُخروی کا مسئلہ غلط متبادلات اور 'یا یہ یا وہ' کی لاطائل بحثوں کے خاشاک میں دب کر رہ گیا تھا تو دوسری طرف کائنات کی تخلیق، تکوین اور آفرینش کا معاملہ بھی اسی طرح تعمیری شرح و تبیین کی جگہ ژولیدہ فکری اور آوارہ خیالی کا منبع بن چکا تھا۔ درج ذیل اشلوک اس نکتے کا بخوبی بیان کرتے ہیں اور ان سے بدھ مت کی تعلیمات کے سارے جدلیاتی مقصد اور ہدفِ تلقین کی معتد بہ وضاحت ہو جاتی ہے۔ یعنی یہ تعلیمات ایک اُپایا۔ کاؤشل (ماہرانہ طریقہ یا کارِ ہنر) ہیں جس سے اہلِ دُنیا اقتضائے نجات کی طرف متوجہ کیے جاتے ہیں:

> **مالُنکیہ پُتّ**، فرض کرو کہ زہر میں اچھی طرح بجھایا ہوا تیر ایک شخص کے بدن میں ترازو ہو گیا اور اس کے قریبی دوست اور رشتہ دار کسی جراح یا معالج کو بلا کر علاج کروانا چاہتے ہیں۔ پھر یہ فرض کرو کہ وہ شخص یوں کہنے لگے کہ میں تو اس وقت تک تیر بدن سے کھینچنے نہیں دوں گا جب تک یہ نہ جان لوں کہ مجھ پر تیر کس نے چلایا تھا، اس کا نام اور اس کا قبیلہ کیا ہے اور وہ شخص لمبے قد کا ہے یا ٹھگنا یا میانہ قامت: جب تک مجھے یہ نہ معلوم ہو جائے کہ وہ سیاہ فام ہے، سانولا ہے یا زرد رُو، بھورا: وہ کس گاؤں، قصبے، نواحی آبادی یا شہر سے ہے۔ میں تیر نکلوانے پر تیار نہیں جب تک یہ پتا نہ چلے کہ جس کمان نے میرا بدن چھید دیا وہ لمبی کمان تھی یا کمان جنتر۔ یہ سوالات بڑھتے چلے جاتے ہیں، تیر کے بارے میں ہر طرح کی تفصیلات کے بارے میں۔ تو پھر، **مالُنکیہ پُتّ**، یہ شخص مر جائے گا مگر اس معاملے کا کھوج نہیں لگا سکے گا۔[۴۶]

جہالت، بے خبری، دھوکے اور دُکھ پر غلبہ پانے کی یک مقصدیت، اس ایک نکتے کی دھن میں مہاتما بدھ نے ان سب سوالوں کے جواب دینے سے انکار کر دیا جو اس جہالت اور بے خبری کو پختہ تر کر دیتے جسے دور کرنا ان کا آدرش تھا۔ تاہم مہاتما بدھ نے جس جس چیز پر سکوت اختیار کیا اسے، خاموشی کے باوجود، ردّ نہیں کیا۔

مہاتما بدھ کے عہد کے ہندو تمدن اور سماج میں سارے ''دیوتا'' یا صفاتِ خداوندی مجسم کر دیے گئے تھے۔ یہی نہیں، بَرَھما یعنی خالقِ کائنات بھی تجسیمِ عقلی سے ایک تصور یا مفہومِ ذہنی کی شکل میں

ڈھل چکا تھا (بَرَھما مذکر ہے اور اسے المطلق یا اللاتعین پر دلالت کرنے والے لفظ بَرَھمُ سے متمیّز کیا جاتا ہے۔ بَرھُمُ تذکیر و تانیث سے ورا ہے) روحِ فردی کو ابدی سمجھا جاتا تھا اور دیوتا بھی وہ اضافی اور مقید ہستیاں تھیں جنھیں ابدیت حاصل تھی۔ اس اکٹھ کو، اس یک جہتی کو توڑنا ضروری تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ''بے ذات'' کے تصور اور اَنُ اَتْ (ناپائیداری) کے تصور میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ ''رُوح کا انکار'' اصل میں، انسانی اور ربّانی، ہر مرتبۂ وجود میں اس بات کا انکار تھا کہ رُوح ابدی ہے اور ہر پیغام سے بڑھ کر اس پیغام کی اثر انگیزی یوں بڑھ جاتی ہے اور یہ کہیں زیادہ کارگر ہو جاتا ہے اگر اس کے ساتھ یہ خیال بھی جوڑ دیا جائے کہ دیوتا یعنی صفاتِ خداوندی بھی ابدی نہیں ہیں۔ دیوتاؤں ہی کے زمرے میں بَرَھما یعنی خالق بھی شامل تھا جس کا کھلا انکار تو نہیں کیا گیا لیکن اس کا تصور بھی دیگر اضافیتوں کی طرح یکے از اضافیات کے طور پر کیا گیا۔ تخلیق و آفرینش پر توجہ بگڑ کر ابدی، ازلی سے دھیان ہٹانے کا بھٹکاوا بن چکا تھا، اسی لیے بدھ مت نے زیادہ تر مبدءِ تخلیق کے بارے میں کلام کرنے سے بالعموم گریز کیا ہے اور ہمارا دھیان ان تقاضوں پر مرکوز رکھا ہے جن کی تکمیل اس ''جہانِ آفریدہ'' سے وابستگی اور شدتِ تعلق کے پیدا کردہ دُکھ سے نجات کے لیے ضروری ہے۔

مہایان بدھ مت روایت کا ایک صحیفہ ہے جو ان کے ہاں نہایت گہرے اثرات کا حامل رہا ہے۔ اسے اُوَتَم ساکا سوتر کا نام دیا گیا ہے یعنی صحیفۂ آرائشِ گُل (جسے چینی زبان میں 'ہوایان' کہتے ہیں) اور ہم مختصراً اس کا حوالہ پہلے بھی دے چکے ہیں۔[۷۴] زیرِ غور نکتہ اس کی درج ذیل عبارت میں بہت وضوح سے بیان ہوا ہے۔

سب چیزوں کا مبدء و مسکن کچھ نہیں اور انھیں کوئی خلق نہیں کر سکتا:\
کوئی جگہ نہیں جہاں سے یہ پیدا ہوئی ہوں\
انھیں الگ الگ نہیں کیا جا سکتا\
سب چیزوں کی کوئی ابتدا نہیں\
سو ان کی پیدائش بھی نہیں\
سو اگر آفرینش نہیں تو فنا کہاں ملے گی\
سب چیزیں نا آفریدہ ہیں، ناپیدا\
اور ان کو فنا بھی نہیں\
جن لوگوں نے اس طرح سمجھ لیا

وہی بدھ کو دیکھ پائیں گے[۴۸]

اجزا و اشیائے کائنات کی بے آغاز و ابتدا نوعیت اور بنا بریں، خالق کا نامذکور و غیر موجود رہنا، اَمرِ واقعہ یہ ہے کہ ان بیانات سے ایک عارفانہ طرزِ تدریس و تعلیم اختیار کرنا مقصود تھا نہ کہ کسی عقلی الٰہیات کی تشکیل یا خالق کے وجود سے انکار۔ اس کا پتا یوں چلتا ہے کہ دوسری باتوں کے علاوہ درج ذیل اشلوک اس نکتے کی طرف ہماری توجہ مبذول کروانا چاہتے ہیں کہ عرفان، دانشِ نورانی یا نروان ایک ایسی حقیقت ہے جو ابدی طور پر حاضر و موجود ہے جو کبھی نابود نہیں ہوئی؛ غیابِ دانش یا نروان کا نہ ہونا ایک فریب ہے اور یہ سمجھنا کہ نروان کبھی ناموجود تھا اور پھر 'پیدا' ہوا، یہی تو وہ خیالِ خام، وہ غلط تصور ہے جو ذہن کو تسلسلِ زمانی کے فریب میں دھنسا دیتا ہے اور یوں وہ ابدیت کی حقیقت سے دور تر ہوتا رہتا ہے:

کوئی شے نہیں کہ بدھ کو جس کا علم نہ ہو
سوا اس کی تخلیق، اس کا تصور ہو نہیں سکتا
فقدانِ دانش سے عرفان اور نروان ہرگز کبھی پیدا نہیں ہوا۔[۴۹]

وہ عرفان، وہ نروان جو کبھی کتمِ عدم میں تھا اور پھر غیاب سے منصۂ شہود پر ظاہر ہوا، عرفانِ واقعی نہیں، لائقِ اعتبار نہیں کہ عرفانِ حقیقی تو المطلق کی فطرت کا عین ہے۔ یہ دانشِ نورانی تو خود مہا تما بدھ کو ''خلق میں، فہم میں نہ آنے والا'' بنا دیتی ہے یا ''اس کو'' یعنی ''جاگ اُٹھنے والے'' کے مقام کو ''خلق اور فہم'' سے ماورا کر دیتی ہے۔ اگر یہ خلق و فہم میں آ سکتا تو یہ ایک اَمرِ معلوم ہوتا اور بطور معلوم کے اپنے عالم کا غیر ہوگا۔ بہ الفاظ دیگر اگر یہ شے مدرَک ہوتا تو اپنے مدرِک کے مقابل آ جاتا۔ یہاں قرآن مجید کی یہ تعلیم یاد آتی ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ [٦:١٠٣]	اس کو نہیں پاسکتی آنکھیں اور وہ پاسکتا ہے آنکھوں کو اور وہ بھید جانتا ہے، خبردار ہے۔

خلق و فہم میں نہ آنے والا ایسا علم کسی مفہوم اور تصور کے وسیلے سے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا تحقُّق صرف نروان سے ہوتا ہے اور سارے الفاظ، تصورات، مفہومات کا فقط ایک ہی مقصد ہے کہ تصورات کے وسیلے آگے بڑھنے والے فکری عمل کے مزعومات کو ردّ کیا جائے اور ''اُس'' کے کشف و وجدان کی راہ ہموار کی جائے جو فکرِ تصوراتی کی ساری صورت گری سے آگے کی چیز ہے۔ ''اُسی'' سے

ان کا وجود یاتی تار و پود فراہم ہوتا ہے، اس ذاتِ لاتعین، بے ابتدا و لامنتہا سے جس سے فکر، شعور اور وجود سبھی اپنا اکتساب کرتے ہیں۔ یہ ''دانش نورانی'' کبھی کسی ایسی شے سے ''پیدا'' نہیں ہوتی، خلق نہیں کی جاتی جسے فقدانِ دانش یا غیابِ دانش قرار دیا جا سکے۔ ''عدمِ دانش سے کبھی دانش جنم نہیں لیتی''۔ حق میں آزادی دینے کی جو قوت مضمر ہے اس کو باور کروانے کے لیے وہ جو ''آفریدنی'' ہے اس کے میدان میں کیسا ہی فکری دھاوا کیا جائے وہ اس ایک شئے لازم یعنی نروان سے دھیان بھٹکانے کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کیونکہ جو ''آفریدہ'' ہوا وہ لازماً ممکناتِ آفرینش میں سے تھا اور ایک روز نابود بھی ہو کر رہے گا۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ 'الخالق' کا کوئی انکارِ مطلق نہیں۔ بدھ مت کے اُپایا کے مجموعی سیاق و سباق میں معاملہ مختلف ہو جاتا ہے کہ جس تناظر میں مقید سے غیر مقید، تعیّن سے لاتعیّن کا سفر سب سے غالب خیال اور شے لازم ہو اس میں الخالق کے تصور یا خیال سے اس شدتِ ارتکاز اور دھیان میں کمی آ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے جو لمحۂ حاضر سے ابدیت میں زقند بھرنے اور ''اُس'' سے لو لگانے کے لیے ضروری ہے۔ اس زقند کے لیے ضروری ہے کہ انسان ماضی و حال کے سارے زمانی تصورات کو یکسر نظر انداز کر دے ان کا وجود و عدم برابر ہے، صرف لمحۂ حاضر ہی ہمیشہ حقیقی ہوتا ہے۔ ایک اشلوک میں یہی خیال پیش کیا گیا ہے کہ جہاں اس اَمر کا صاف انکار مذکور ہے کہ بدھ حقیقت میں کبھی نہ پیدا ہوئے نہ ان کو موت آئی: ''بدھ دُنیا میں نہیں آتے اور ان کے لیے فنا نہیں ہوتی''۔ اس کی شرح کرتے ہوئے ٹامس کلیری نے لکھا ہے کہ:

> ''سب بدھ ذاتِ لازماں سے یہ عظیم نروان حاصل کرتے ہیں''۔ اس ''راہ'' کو دفعتاً دیکھتے ہوئے، ماضی اور حال کے منظر ختم ہو جاتے ہیں، ''نئے'' اور ''پرانے'' کا سرے سے وجود نہیں رہتا۔ ماضی کے لاتعداد بدھوں کی طرح نروان ملتی ہے انسان بدھ کا مرتبہ پا لیتا ہے اور ساتھ ہی آنے والے عہد کے بے شمار زمانوں کے بدھوں کا بھی کیوں کہ اب ماضی، حال اور مستقبل کی لازمانیت اس کا ذاتی مشاہدہ بلکہ شہود و حضور بن جاتا ہے۔ اگر وقت ہی نہ رہے تو آنا کیا اور جانا کیسا![۵۰]

اسے آپ اُوَتم ساکا سوتر کے درج ذیل اشلوکوں پر تبصرے کے طور پر بھی پڑھ سکتے ہیں:

جیسے آئندہ پر
رفتہ کے کوئی نشان نہیں
سو سب چیزوں پر

کوئی بھی نشان نہیں
جیسے سب بے حقیقت ہیں موت وحیات کی نشانیاں
ویسے ہی سب چیزیں بھی
کسی خلقی فطرت سے خالی ہیں
نروان پکڑ میں آنے والی نہیں
لیکن جب ان کا ذکر آئے تو بات دوطرح ہے
اور ہر شے اسی طرح ہے:
جب امتیاز کروتو یہ جدا جدا ہیں۔
ویسے ہی جیسے گنتی میں آنے والی کسی شے پر مدار ہو
تو گننے کا ایک ڈھب ہوتا ہے۔
ان کی فطرت عدم میں ہے، نابود:
اسی سے مظاہر اچھی طرح جانے جاتے ہیں
یہ بھی گننے کے طریقے کی طرح ہے
ایک، ایک جمع کرو، بے حساب ولا انتہا تک؛
اعداد وشمار کی کوئی جوہری نوعیت نہیں:
ان کو تو عقل الگ الگ کرتی ہے۔[۵۱]

ماضی کا تذکرہ اوراس میں یہ ذکر کہ کوئی 'خالق' یا آغاز کنندہ تھا اس کا جو'ابتدا میں تھا'، اس سب کا مطلب ہے آپ کچھ ایسا کر رہے ہیں جو 'گننے کے طریقے جیسا ہے۔' اعداد وشمار کے سلسلے میں آپ ایک ایک عدد بڑھاتے چلے جایئے، یہ کبھی ختم نہیں ہوگا: گنتی سے تو انسان کو یہ حقیقت نہیں ملے گی کہ 'اعداد وشمار کی کوئی جوہری نوعیت نہیں'۔ اس بیان میں 'گنتی' اعداد وشمار سے مراد ہے تمام مظاہر جو حقیقتِ واحدہ سے الگ کھڑے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق مبدء مظاہر سے فکری تعلق کا مطلب ہے ان مظاہر سے تعلق: نروان کی بدھ منطق کا اس کے برعکس تقاضا یہ ہے کہ انسان ان مظاہر سے یکسر ماورا ہو جائے اوراس علُوّ اور ترفع کا تقاضا یہ ہے کہ اس سارے عمل کو کلیتاً نظر انداز کر دیا جائے جس سے یہ نمائشِ ہستی ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس سے 'خالق' کے وجود کا ظاہری انکار سامنے آتا ہے۔

❁......❁❁......❁

بدھ مت کے ''لا۔الٰہیّت'' یا ''غیر یزدانی'' نقطۂ نظر سے نہ صرف اس چیز کی تائید ہوتی ہے جسے مسلمانوں میں وحدتِ الٰہیہ کہا جاتا ہے بلکہ اس سے مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ کی تنزیہ محض کی پرکھ اور عمیق تر تفہیم بھی میسر آئے گی اور یہ دیکھنے میں مدد ملے گی کہ ذاتِ خداوندی اساسی طور پر ہی کسی طرح کی اضافیت کو قبول نہیں کرتی اور ذاتِ الٰہیہ کے بارے میں ہمارے تمام مفہوم وتصورات لازماً ہمارے شعور کی موضوعی تعبیر ہیں اور وجودِ ذہنی کے پردوں کی اوٹ سے ادراک میں آتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو بلاشبہ ان صفات، اشارات، نسب وعلائق اور مَثَلِ اعلیٰ کے حوالے سے بیان کیا جاسکتا ہے جو وحیِ خداوندی سے فراہم ہوتے ہیں۔ لیکن تصورِ خدا کے سب بیانات اور اصل حقیقتِ الٰہیہ کے مابین کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

وَ مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ [٦:٩١] اور اُنھوں نے نہیں جانچا اللہ کو، پورا جانچنا

خواہ وحی کے دیے ہوئے افکار وتصورات کے وسیلے ہی سے کیوں نہ ہو، انسان کا قائم کیا ہوا کوئی بھی تصورِ الٰہ ذاتِ خداوندی کی عُلویت، اللہ تعالیٰ کی محضیّت اور حقیقتِ تنزیہی کا عین نہیں کہا جا سکتا؛ اس سے مطلق اور اضافی، لاتعین اور مقید کا تباین کسی صورت دور نہیں ہوسکتا۔ مسلمانوں کا تصورِ ذاتِ خداوندی جو تمام اسماء وصفات سے بالاتر ذاتِ بحت، صفات کا 'لاعین ولاغیر'، محضیّت پر مبنی تصورِ الٰہ ہے اس کو بدھ مت والے اس ناقابلِ بیان، ممتنع الاظہار حقیقت کے اشارے کے طور پر شناخت کر سکتے ہیں جسے ان کے ہاں ''کوئی لفظ، کوئی بیان نہیں پہنچ سکتا۔''[۵۲] قرآن مجید میں یہی بات ہمیں بار بار یاد دلائی گئی ہے : سُبْحٰنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ [۳۷:۱۸۰]۔ ''پاک ذات ہے تیرے ربّ عزت کی، صاحبِ پاک ہے اُن باتوں سے جو کرتے ہیں۔''

اس کا پہلا مصداق تو خدا کے جھوٹے تصوراتِ خدا ہیں یا بتوں سے الوہیت کی نسبت قائم کرنے کا عمل لیکن اس کی دلالت اسلام کے اِس بنیادی الٰہیاتی اُصول کے لیے بھی بالکل واضح ہے: ذاتِ خداوندی کی منطقی تعریف یکسر ممکن نہیں، یہ ان صفات وآثارِ صفاتِ خداوندی سے بالاتر اور ورا ہے جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے اور یہ ہر قابلِ تصور وقیاس ''شے'' سے بے انتہا دور اور بے پایاں طور پر ممتاز ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ [٤٢:١١] نہیں اس کی طرح کا سا کوئی۔

قرآن مجید صفاتِ الٰہیہ، آثارِ صفات اور افعالِ خداوندی کے بیان سے مملو ہے۔ تصورِ خدا کا یہ مبنی بہ مکررات اور تشبیہی اظہار بدھ مت کی غیر شخصی، حقیقتِ عظمٰی سے بہت دور ہے۔ تاہم قرآن مجید اور حدیثِ رسولؐ دونوں میں ذاتِ خداوندی کے فہم کے بارے کچھ ایسے نہایت اہم محلِ تفکر ملتے ہیں جن سے یہ عیاں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات انسانی زبان، ادراک، تصور اور انسان کے سب مقولاتِ فکر سے یکسر ورا ہے اور ان میں وہ مقولاتِ فکر اور تصورات بھی شامل ہیں جو اس کی اپنی نازل کردہ وحی میں بیان کردہ صفات و افعالِ خداوندی کی بنیاد پر تشکیل دیے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے بدھ مت کے سلبی فلسفے کو اسلام کی شہادتِ اوّل (لا الٰہ الّا اللّٰہ) کے لائے نفی کی تفصیل سے عبارت کہا جانا چاہیے: لا الٰہ (کوئی خدا نہیں)۔ شہادتِ اوّل کے اثبات، الا اللّٰہ (سوائے خدا کے) کو اِس سیاق میں، وہ وحی والقا قرار دیا جائے گا جس سے ناقابلِ بیان اور ورائے فکر انسانی ایک حقیقتِ نہائیہ کا عرفان یا نروان اسی قدر اُبھرتا چلا آتا ہے جس حد تک حقیقت کے سارے غلط اور باطل تصورات مٹتے جاتے ہیں۔ یہ وہ ''الحق'' ہے، وہ آخری حقیقت جو نفی کا محمول نہیں بن سکتا اور جس کے بارے میں مسلمان عرفا اور اہلِ تحقیق نے اپنے ناقابلِ تجزیہ تحقق کا حتمی مضمون و مافیہ ہونے کی شہادت دی ہے: **الفناء**، اِنّیت (جھوٹی حقیقت/ الوہیتِ باطلہ) کا مٹ کر **البقاء** (سچی حقیقت، الحق، الوہیتِ اصلیہ) قائم ہو جانا۔ یوں اہلِ عرفان کا کشف و مشاہدہ دو عناصر کا آئینہ دار ہے، نفی اور اثبات، اسلام کی شہادتِ اوّل، لا الٰہ الّا اللّٰہ۔

شُنیا اور شہادۃ

یہاں ہمارے لیے یہ استدلال قائم کرنا ممکن ہوگا کہ **شُنیا** (Void) یعنی خلا اور عدمیت اور نروان (فناء) کے تصورات کی دلالتِ معنوی شہادۃ اوّل کی نفی کے ارفع ترین معانی سے مشابہ کہی جاسکتی ہے۔ اگر بدھ مت کی 'لا الٰہیّت' کو اسلام کی شہادتِ اوّل کی، 'نفی' کی، تفسیر کے طور پر زیرِ غور لایا جاسکتا ہے، یعنی **لا الٰہ**، تو بدھ مت کے اندر، شہادتِ اوّل کے 'اثبات' (**الّا اللّٰہ**) کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کا تعلق ذاتِ الٰہی کے مرتبۂ محضیّت اور حتمی، نہائی ذاتِ بحت سے ہے۔ بدھ مت والوں کا کہنا یہ ہوگا کہ صرف **المطلق** ہی آخری، حتمی اور بہ ہر معنی حقیقی ہے اور اس کا ذکر، اس کا بیان صرف ان اصطلاحات میں ممکن ہے جو اضافیت کی ہر رمق کی نفی کرتی ہوں یعنی سلبی انداز میں: یہ 'ناآفریدہ' ہے، 'غیر مرکّب' ہے، 'خلا' Void ہے کیونکہ ہر اضافیت سے 'خالی' ہے، ہر غیریت سے، ہر شرط سے عاری، محضیّت، صرفیت۔ یہاں آ کر ہم اُڈانا (۸۱-۸۰) کے متن کے اس پہلو سے دوچار

ہوتے ہیں جس کا تعلق جوہر اور ذاتیت سے ہے۔ اپنے آپ، ذاتِ صرف و محض کے علاوہ ہر صفت سے عاری ہونے کے کارن صرف **المطلق** ہی 'بسیط' (غیر مرکّب)[۵۳] ہو سکتا ہے، 'ذاتِ بحت'، بالفاظ دگر اخلاص کے صفائے محض کا عین۔ اخلاص ایک کلیدی اسلامی اصطلاح ہے جس میں 'صدق و صفا' کا دوہرا مفہوم پایا جاتا ہے۔ قرآن مجید کی مذکورہ صدر سورۃ ۱۱۲ کا نام بھی اخلاص ہے۔ اخلاص اسی قدر ظہور میں آتا ہے جتنا انسان کا تصورِ خدا دوئی اور شرک کے ہر شائبے سے 'پاک' ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی وحدت، صاف اور وحدتِ محض ہے۔ ہمارے تصورِ وحدت کا تنزّہ اور صفائی اُسی وحدتِ صاف کا آئینہ دار ہونا چاہیے۔ اسی سے اخلاص کی نمو ہوتی ہے۔ صرف وحدتِ الٰہیہ ہی کلیتاً، خالصتاً ہویّتِ محض ہے جہاں کسی طرح کی غیریت کا شائبہ تک نہیں جس سے اس کی ماہیت میں کوئی عیب رونما ہوا اور اسے مرکّب بنا دے۔ 'وہ' جو مطلقاً غیر مرکّب ہے، ہوّیتِ خالصہ ہے، ذاتِ بحت وصرف ہے، وحدتِ مطلقہ وہی ہو سکتی ہے۔ اُڈانا کے مذکورہ ماقبل اشلوک ۸۱-۸۰ کی اصطلاح اَسَمْسْکرِت (نامرکّب uncompounded) سے یہی مراد ہے اور یہ اصطلاح صرف اسی نکتے پر دلالت کرتی ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ دیگر تمام اشیائے کائنات مرکّب ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عالمِ ہستی کی ہر ہر شے مختلف عناصر سے ترکیب پا کر بنی ہے، اس کی اپنی کوئی خلقی، اصلی، ہمیشہ رہنے والی ذات نہیں ہے۔ اسی طرح اسلامی اصطلاح میں دیکھیے تو ماسویٰ اللہ جو کچھ بھی ہے مختلف عناصر سے مل کر بنا ہے، اللہ تعالیٰ ہی خالصتاً ایک، اپنے آپ میں یکتا و یگانہ اور ذاتیتِ محض ہے۔ وحدتِ صرف ہر کثرت و تعدد سے ماورا ہے۔ یہ وحدت البتہ علامتی طور پر عالمِ صور کی سطح پر ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس مرتبۂ ظہور کو بدھ مت میں شُنیا مُورتی کہا جاتا ہے جس کا لفظی مطلب ہے Void (خلا/ عدمیت کا ظہور)۔ خلا فی نفسہٖ ظہور پذیر نہیں ہو سکتا کہ پھر وہ خلا نہ رہے گا لیکن اس کا علامتی اظہار ممکن ہے۔ اسلام میں بھی اسی طرح یہ دیکھا جائے گا کہ خدا کا اسمِ ذات، **اللّٰہ**، بھی اسی طرح ظہورِ عماء ہے کیوں کہ یہ بھی 'اُس' کا ایک علامتی عنوان یا دلالت ہے جو خود ہر ممکنہ صورت اور تصور سے ماورا ہے۔ جیسا کہ سطورِ ذیل میں بیان ہوگا، اللہ تعالیٰ کی حقیقتِ ذاتیہ، اس کی کنہِ ذات، قطعاً کسی کی پہنچ اور رسائی میں نہیں ہے۔ اس کی تسبیح و تمجید کا ایک انداز یہ ہے کہ اس کی تنزیہ بیان کی جائے۔ تاہم یہی حقیقتِ عظمیٰ اپنے درجۂ ظہورِ صوری کے اعتبار سے بھی تحسین و تمجید کا موضوع بنتی ہے جب اسے اللہ اور دیگر تمام اسمائے الٰہیہ سے پکارا جاتا ہے کہ اسماء اور صفاتِ خداوندی کے یہ

سارے پہلو اس حقیقتِ اُولی کو انسانی زبان و بیان اور فکر و خیال کی سطح پر منعکس کرتے ہیں۔ لہٰذا جب بہ اعتبارِ ذات اس کی تسبیح بیان کی جائے تو قرآن مجید میں بار بار آنے والے الفاظ **سُبْحٰنَہٗ وَ تَعٰلٰی عَمَّا یَصِفُوْنَ** [۶:۱۰۰] ''اس کے لائق نہیں اور بہت دور ہے ان باتوں سے جو بتاتے ہیں۔'' استعمال ہوں گے مگر اس کا اسم ذات بھی تو تسبیح میں آئے گا۔ تب یوں کہا جائے گا کہ: **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى** [۸۷:۱] ''پاکی بول اپنے ربّ کے نام کی جو ہے سب سے اوپر''۔

یوں وہ جو حرف و بیان سے ورا ہے، حدودِ خیال سے باہر ہے ''اُس'' کا نام ایک طرح سے ''Void یعنی خلا و عما کے ظہور'' کے مترادف ہو جاتا ہے۔ ذکرِ اسمِ ذات وسیلۂ نجات کیونکر بنتا ہے اور یہ ظہورِ نجات آفرین سعادتِ اُخروی کی ضمانت کیسے ہے، اس پر گفتگو 'ذکرِ خدا' کے باب میں کی جائے گی۔

اللہ تعالیٰ کا نورِ تنزیہ/ خدائے متعال کا نور

بدھ مت کے تناظر پر اس اعتبار سے بھی غور کیا جا سکتا ہے کہ اس سے تنزیہ خداوندی کے پیغامِ اسلام کو استحکام حاصل ہوتا ہے۔ یہ مسلمانوں کے لیے یاد دہانی ہے کہ وہ ان تصوراتی پردوں کے وجود سے آگاہ رہیں جن کی اوٹ سے انسان مجبوراً آفتابِ خداوندی پر نظر کرتا ہے جس کی خیرہ کن روشنی ایسی ہے کہ ہر وہ ''چشمِ تصور'' چندھیا کر رہ جاتی ہے جسے اس جانب نگاہ کرنے کا یارا ہو۔ رسولِ خداؐ کی اس حدیث میں یہ بات نہایت صراحت سے بیان ہوئی ہے۔ **حِجَابُهُ النُّورُ، لَو كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهٰى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ**۔[۵۴] ''اللہ تعالیٰ کا حجاب نور ہے، اگر وہ ہٹا دے تو اس کے چہرے کے جلال مخلوق میں سے ہر اس چیز کو جلا کر رکھ دے، جو اس جلال کو دیکھ رہی ہو۔

اسی طرح قرآن مجید بھی ذاتِ خداوندی کے نا قابلِ رسائی ہونے کی طرف یوں اشارہ کرتا ہے:

وَ يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ [۳:۲۸] اور اللہ تم کو ڈراتا ہے آپ سے۔

یہ بات سورۃ آلِ عمران [۳:۳۰] میں دہرائی گئی ہے۔ انسان صرف صفاتِ خداوندی پر تفکر و تدبر کر سکتا ہے، ذاتِ الٰہی پر نہیں۔ راغب اصفہانی قرآن مجید کے بڑے لغت نگاروں میں سے ہیں وہ قرآن مجید کے تصورِ ''فکر'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> **ولا يقالُ الَّا فِيْمَا يُمْكِنُ أن يَحْصُلَ لَه صُورَةٌ فِى القَلْبِ و لهذا روِىَ تَفَكَّرُوا فِى آ لاءِ اللّٰه وَ لَا تَفَكَّرُوا فِى اللّٰه اِذْ كَانَ اللّٰهُ مُنَزَّهًا أن يُوصَفَ بصُورَةٍ**۔[۵۵]

تفکر، تدبر صرف اس اَمر میں ممکن ہے جو انسان کے قلب میں تصوراتی قالب اختیار کر سکے۔ اسی لیے حدیثِ رسولؐ میں آیا ہے ''انعاماتِ خداوندی پر غور وفکر کیا کرو، اس کی ذات پر نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اس سے بالاتر اور ورا ہے کہ اسے کسی بھی صورت میں ڈھال کر بیان کیا جائے۔

اس حدیث مبارکہ میں جو بات کہی گئی تھی وہ مختلف صورتوں میں نقل ہوئی ہے[۵۶]

انسان 'ہر شئے' پر غور وفکر، تدبر کر سکتا ہے، ''صفاتِ'' خداوندی پر غور کر سکتا ہے لیکن اُس کی 'ذات' پر تفکّر نہیں کر سکتا کہ فکر وخیال اور تصور وتعقل کی کسی قوت کی اس تک پہنچ نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلامی اصطلاح میں اس حقیقتِ اُولیٰ کو تصور کی گرفت میں لانا قطعاً ناممکن ہے۔ جو حقیقت قابلِ تصور ہو وہ حقیقتِ نہائیہ ہو ہی نہیں سکتی۔

ایک طرف نا قابلِ تصور اور ورائے خیال مرتبۂ حقیقت ہے اور دوسری جانب وہ جو متصور ہو سکتا ہے، مفہوم وخیال بن سکتا ہے۔ بظاہر متناقض لگتا ہے مگر ان دو اُمور میں امتیاز کرنے کی قوت اور استعداد بھی شہادتِ اوّل کے قلب میں جاگزیں ہے بشرطیکہ اسے محض دینیاتی بیان تک محدود نہ رکھا جائے اور مابعد الطبیعیاتی نظر سے دیکھا جائے۔ ہمیں اس نکتے سے آگاہ رہنا چاہیے کہ اس یکتا و یگانہ حقیقت کا جو ابتدائی تصور ہم قائم کرتے ہیں وہ صرف ایک نقطۂ آغاز ہوتا ہے، حتمی نتیجہ نہیں؛ یہ تصور اسرارِ رُوحانی سے متعارف ہونے کی ابتدا سے عبارت ہے نہ کہ مفہومات اور ساختمانِ ذہنی کے ایک سلسلے کا منتہا و انجام، اس سے تو ہر لحہ منقلب کرنے والے اس سفر کا صرف آغاز ہوتا ہے جو قدم قدم اس منقطع الاظہار ذات کی اور لے جاتا ہے اور اسی میں ذہن کو اس کی پرچھائیں کی جھلک میسر آتی ہے۔ ذاتِ خداوندی کی تنزیہ محض کا جو تصور اسلام میں پایا جاتا ہے، یہ ایمان کہ اس کی ذات ہر ممکنہ مفہومِ صوری، ہر امکانی تصورِ ذہنی سے ورا ہے ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اسلام میں ڈھیلے ڈھالے، تجسیم زدہ، تصوراتِ خدا قائم کر کے دکھانے کی کوئی گنجائش نہیں؛ اس سے بدھ مت کے پیروکار یہ دیکھ سکتے ہیں کہ اسلامی مابعد الطبیعیات کے نقطۂ کمال پر بلکہ کسی حد تک اسلامی الٰہیات میں بھی اسلام کی شہادتِ اوّل کا اطلاق کارفرما ہے جس کی گہری مماثلت بدھ مت کے اس تصور سے ہے جو شُنیا Void (خلاء/محضیّت) کی اصطلاح میں بیان کیا جاتا ہے اور جس پر ان کے ہاں بہت زور دیا گیا ہے؛ جو نام روپ (اسم وصورت) سے ورا ہے اور اس لحاظ سے ہر تصور اور اعتبار سے ورا ہے۔ دونوں مذہبی روایتیں شہادتِ اوّل کی درج ذیل تفسیر پر متفق معلوم ہوں گی: ''کوئی قابلِ مفہوم، قابلِ تصور صورت نہیں: صرف ورائے تصور ذات''۔

اَلصَّمَد اور دَھرْمْ

اسلام میں وحدتِ ذاتِ خداوندی اور مخلوقات کی کثرت میں جو امتیاز کیا جاتا ہے اس سے ''غیر مرکّب'' کی وحدت اور ''مرکّب'' کی تکثیر کے مابین وہ تمیز یاد آتی ہے جو بدھ مت نے قائم کی ہے۔ تصورات کی سطح پر یہ مماثلت **اَلصَّمَد** کے اصطلاحی معنی سے اور تقویت پاتی ہے: **اَلصَّمَد** کو جب ایجابی معنی میں لیا جاتا ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے وہ جو ازلی ابدی طور پر بے نیاز ہو، خود مکتفی، جو کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اسی کی طرف لوٹیں، اسی کے محتاج ہوں۔ جب اس کو سلبی انداز میں بیان کیا جائے تو مطلب ہوگا ''وہ جو خالی اور کھوکھلا (اجوف)[۵۷] نہ ہو۔ اس سے ذہن فوراً بدھ مت کے اس عقیدے کی جانب متوجہ ہوتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ صرف وہ **دَھرْمْ** ہی ''بھرا ہوا'' ہے، باقی سب **دَھرْمْ** ''خالی'' ہیں۔ خالی یعنی **سَوَ بھاؤ** (وجودِ ذاتی) سے عاری، محتاجِ وجود۔ بلا شبہ مہایان بدھ مت کے تمام مکاتبِ فکر کے بنیادی معتقدات میں ایک مشترک چیز یہ ہے کہ ان کے نزدیک صرف انفرادی **دَھرْمْ** ''خالی'' ہیں: ''سب **دَھرْمْ** بے ذات ہیں، ان میں جانداروں کے اوصاف نہیں، یہ بے رُوح ہیں، شخصیت نہیں رکھتے''۔[۵۸]

بہ الفاظِ دیگر یہ کہ جب **دَھرْمْ** کا لفظ موجودات میں سے کسی شے کے لیے برتا جائے تو وہ ایک عاری یا خالی پن پر دلالت کرتا ہے جو ہویّت سے محروم ہو جبکہ **دَھرْمْ کما ھو**، نام ہی ہویّت مطلقہ کا ہے۔ اضافی **دَھرْمْ** اپنے بل پر قائم نہیں رَہ سکتے۔ قائم بالذات نہ ہونے کے سبب ان کا سارا مدارِ ہستی دوسرے **دَھرْموں** کے ایک پورے سلسلے پر ہوتا ہے۔ عالمِ ہست و بود میں کوئی شے ایسی نہیں جو اپنے وجود اور بقا کے لیے ایک لامحدود سلسلۂ عوامل کا محتاج نہ ہو اور یہ سب عوامل خود ایک دوسرے پر بھی انحصار کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اپنے سامانِ ہستی کے لیے کلیتاً **دَھرْمْ فی ذاتہٖ** کے محتاج ہیں کہ وہی ایک ہویّت سے 'بھرپور' ہے۔ **دَھرْمْ** میں نہ کوئی کھوکھلا پن ہے نہ اس میں کچھ خالی ہے[۵۸ (الف)] بلکہ **اَلصَّمَد** کی طرح ساری 'خالی' چیزیں اسی کی جانب اپنے 'فقر' اور خالی پن کو ابتہاجِ وجود سے بھرنے کے لیے رجوع کرتی ہیں کہ ہر شے کو عطائے وجود کرنے کے باوجود **المطلق** ہی صاحبِ ہویّت و وجود رہتا ہے: وجود ان اشیائے مقید و اضافی کی مِلک یا وصف ذاتی نہیں بنتا جو بے حقیقت اور ناپائیدار اور ہلاکت نشان ہیں۔ **کُلُّ شَیۡءٍ ھَالِكٌ اِلَّا وَجۡھَهٗ** [۲۸:۸۸] ''ہر چیز فنا ہے مگر اُس کا منہ'' خواہ انھیں عارضی طور پر ردائے وجود میں ملبوس کر دیا گیا ہو۔

بدھ مت کی تحریروں میں دھرمٔ کے بارے میں ایک بات پر زور دیا گیا ہے؛ یہ تمام موجودات کی حتمی ماہیت سے عبارت ہے یا، بہ الفاظِ دگر ان کی ہویّتِ نہائیہ (تتّھتّا: Suchness) لیکن اس ہویّت یا ذاتِ بحت کو لفظ و بیان اور فکر و خیال کی نوع کی تجسیم سے بچانے کے لیے اسے شُنیا (Void) کا عین قرار دیا جاتا ہے۔ اس ذاتِ بحت یا ہویّتِ محض فی نفسہا اور اس کے بارے میں ہمارے کسی تصور کے مابین اتنا بُعد، اتنا تباین ہے جو حصولِ نروان اور نروان کے بارے میں نری سوچ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ دھرمٔ / ہوّیت محض/خلا و عماء اور اس کے بارے میں قائم کیے جانے والے کسی انسانی تصور میں کوئی قدر مشترک نہیں۔ ان کے مابین اساسی عدمِ توافق ہمیشہ ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ مراد یہ کہ خلا 'خالی' صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس میں اس دُنیا کا سرابِ ہستی مفقود ہے اور یہ فکرِ انسانی نیز اظہار و بیان کے تجسیمی رجحانات سے آزاد ہے۔ فی ذاتہٖ یہ لاتعین ہے، منتہائے عظمت وکمال؛ فی الحقیقت، دُنیا و ما فیہا، عالَم اور اہلِ عالم خالی اور محرومِ وجود ہیں، یہی حیثیت فکرِ انسانی کے پیدا کردہ تمام تجسیمی فرعی تصورات کی ہے۔ بنابریں محضیّت وصرفیّت (Void) کا سلبی اُسلوب بیان ہو یا اس کے بارے میں متکرّرات کے وسیلے سے کچھ بتایا جائے ہر دو صورتوں میں اس کی حقیقت کے بارے میں عبارت و اشارت کا حق نہیں ادا ہو پاتا۔ جدلیاتی زور اس بات ہی پر رہتا ہے کہ ایجابی اسماء و صفات ہوں یا سلبی عنوان و القاب، ہر دو اس کے مرتبۂ ذاتیہ کی تنزیہِ محض سے فروتر رَہ جاتے ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ شخصیت یا خلا و عماء Void کے بارے میں سارے بیانیے کا مقصود صرف یہ ہے کہ ایک عرفانی کیفیت کے لیے آمادگی پیدا ہو جائے؛ یہ نہیں کہ صغریٰ، کبریٰ کے سلسلۂ مقدماتِ فکر سے ایک منطقی نتیجہ وجود میں آئے۔ یہ تو انسان کے لیے صلائے عام ہے کہ فکرِ استدلالی سے بالاتر ہو کر ایک لمحہ عرفان میں اس اَمر کے عدمِ امکان کو اپنی گرفت میں لے آئے کہ خواہ اظہار و بیان کی سطح پر ہو یا تصور کی قبیل سے دھرمٔ کو منفی/مثبت، سلبی/ایجابی کسی بھی صورت میں اس کے شایانِ شان شبیہ و مثال فراہم کرنا ممتنع الحصول ہے۔ یہی لمحۂ وجدان، چشمِ بصیرت وا ہونے کا یہی موقع، دھرمٔ کا ''فہم و ادراک'' پانے کے واحد وسیلے کی قبولیت اور استعداد میں اضافے کا سبب بنتا ہے۔ دھرمٔ کو سمجھنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے، راہِ تحقیق: اور اس کے تحقُّق کا مطلب ہے اس کا حق ادا کرنا، اسے حقیقی بنانا، رُوحانی طور پر، عرفانی انداز میں۔ اس تحقُّق کے تقاضے سخت ہیں کہ اس کے لیے اپنے نفسِ تجربی و اختباری اور ان تمام اضافی قوائے فہم و ادراک سے اوپر اُٹھنا لازم ہے جو اس کے

متعلقات میں سے ہیں۔ سطورِ ذیل میں ہم یہی عرض کریں گے کہ تحقُّق کے بارے میں یہ نقطۂ نظر اسلام کی عرفانی روایت کے اہلِ تحقیق سے گہری مماثلت رکھتا ہے۔

بدھ مت کی کچھ تحریریں یہ بتاتی ہیں کہ موجودات کا خالی پن ہی ان کی ''ہویّت'' ہے[۵۹] اور یہی خالی پن/ ہویّت ہے جو موجودات کو دَھرْمْ کی ہویّت سے نسبت دیتی ہے مگر ایک مماثلتِ مقلوب کی طرح۔ یوں لگے گا کہ دَھرْمْ ہی یقیناً سب موجودات کی ہویّتِ اصلی ہے مگر ان ''موجودات'' کو اپنی ہویّت تک رسائی تبھی ملتی ہے جب وہ اپنے تخصص اور غیریت کی نفی کر دیتی ہیں کیونکہ وہ مرکّب ہیں مختلف اشیا کے مجموعوں سے جو علیّت کے (پراتیت یا سامو تپاد) کے انحصارِ باہم کے سلسلوں سے اُبھرتے ہیں اور یہ سب سلاسل خالی اور معرّی ہیں۔ سو، رُوحانی اعتبار سے اس خالی پن کی نفی کا مطلب ہے خالی پن سے خالی ہونا اور یہی ترکِ ترک، نفی کی نفی ہی ایک بالائے فکر و خیال انداز میں تَتھّا کی ہویّت کے تحقق کا واحد راستہ ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ دَھرْمْ اپنی ہویّتِ محضہ کے کمالِ مطلق سے عبارت ہے، لیکن دُنیا کی ظاہری ''ہویّت'' کے نقطۂ سے یہ 'خالی' معلوم ہوتا ہے: یہ موجودات کی ساری دھوکا دینے والی ہویّت سے یکسر خالی ہے سو خالی پن سے خالی ہونے کی وجہ سے لاتعین اور کمالِ لامحدود ہے۔ پس جب یہی اصطلاح دَھرْمْ حقیقتِ مطلقہ کا عنوان بنتی ہے تو اس کی دلالت ایک ایسے خالی پن، ایسی مخصیّت پر ہوتی ہے جو نہ صرف خود کمال وعظمت کا درجۂ اطلاق ہے بلکہ دوسرے سب دَھرْموں کے خالی پن، ان کے ''فقر و احتیاج'' وجود کو ''بھر'' دیتی ہے اور انھیں پھر سے ردائے وجود کا تحفہ عطا ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مہایانِ بدھ مت کے معتبر ترین اقوال میں سے ایک یہ کہتا ہے کہ 'سنسار نروان ہے؛ نروان، سنسار ہے'۔ پہلے اضافیت کو اس کی غیریتِ ہستی سے عاری کر دیا، پھر اسے متاعِ حقیقت دوبارہ سے عطا کر دی جاتی ہے، نروان کی حقیقتِ واحدہ جسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ یہی وہ مبارک اور سعادت آثار کیفیت ہے جو اُس غیر مرکّب حقیقتِ عظمیٰ سے خاص اور لائق شان ہے۔ اسلامی اصطلاح میں اسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے: پہلے نفی؛ کوئی حقیقت/ کوئی الٰہ نہیں؛ پھر اثبات؛ **الّا الحقیقة، الّا اللّٰہ**۔ اگر ہم دَھرْمْ کا ترجمہ 'ذات' یا 'اصل' کے لفظ سے کریں اور اس کا اطلاق شہادتِ اوّل پر کریں تو یوں ہوگا: 'کوئی دَھرْمْ/ اصل و ذات نہیں مگر دَھرْمْ/ ذاتِ مطلق'۔ اس مرتبۂ توحید میں تصورات کی یکسانیت اور قریبی مماثلت بدیہی طور پر واضح ہے یعنی لفظی معنی میں توحید کا 'اثبات، اعلان اور تحقُّق'۔

اسی مقولے کا اطلاق خود مہاتما بدھ پر بھی کیا جا سکتا ہے اور یوں کہا جا سکتا ہے کہ ''کوئی بُدھ نا ہیں مگر وہ **بُدھ دھاتُ (بُدھیّت)**''۔ مؤخر الذکر اصطلاح عبارت ہے ''بدھ۔ سرشت'' سے یعنی وہ حقیقتِ اصلیہ جو ہر شے میں، سب موجودات میں پنہاں ہے، ان کا مایۂ ہستی ہے، رگِ جاں سے قریب تر ہے **نَحۡنُ اَقۡرَبُ اِلَیۡهِ مِنۡ حَبۡلِ الۡوَرِیۡدِ** [۱۶:۵۰]۔ ہماری اصل و سرشت میں جاری و ساری یہ حضورِ حقیقت یہ **بُدھیّت** مہاتما بدھ کی شخصیت سے ماورا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ **بُدھ دھاتُ** Buddhadhātu اور **دَھرمْ دھاتُ** Dharmadhatu یعنی **دَھرمْ۔ سرشت**، **دَھرمْ** کی اصل، عین یکدیگر ہیں، متحد الاصل ہیں اور یہی **بُدھ دھاتُ** Buddhadhātu تتھا گت گربھ Tathagatagarbha کا بھی عین ہے جس کا لفظی مطلب ہے تتھا گت کا ''گربھ'' (کوکھ، رحم)، ''وہ جو جا چکا۔''[۶۰] ''تتھا گت گربھ کے بطون میں کون و فساد نہیں، آفرینش اور فنا نہیں۔ یہ آرا، تصورات اور فکر استدلالی کے فراہم کردہ علم سے آزاد ہے۔ **دَھرمْ دھاتُ** Dharmadhatu کی سرشت و اصل کی طرح، جو حتمی، نہائی، کمالِ ذاتی پر مبنی ہے، پورا، مکمل ہے اور ہر دس اُور پر چھایا ہوا، ان کا احاطہ کرتا ہے۔''[۶۱]

وَجۡهُ ربّك، رُوئے خداوندی

قرآنِ مجید میں رُوئے خداوندی (**وجهُ اللّٰه**) حقیقتِ الٰہیہ کی ازلی و ابدی، ہمہ جا حاضر و موجود نوعیت کو بیان کرنے کا ایک عنوان ہے۔ مذکور ما قبل آیات (۵۵:۲۶-۲۷) میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ عالم ہست و بود کی ہر شے رُفتنی ہے، فنا پذیر ہے، **الّا وَجۡهُ اللّٰه**، سوائے رُوئے خداوندی کے۔ ایک اور آیت میں یوں کہا گیا:

فَاَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡهُ اللّٰهِ [۲:۱۱۵] سو جس طرف تم منہ کرو، وہاں ہی متوجہ ہے اللہ برحق۔

درج ذیل آیت میں اس 'رُوئے خداوندی' کے اسرار اور گہرے ہو جاتے ہیں اور یہ بات اُجاگر کرتے ہیں کہ یہ اور بدھ مت کے **دَھرمْ** کا تصور کس حد تک ہم معنی اور مشابہ ہیں: **کُلُّ شَیۡءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجۡهَهٗ** [۲۸:۸۸] ''ہر چیز فنا ہے مگر رُوئے خداوندی۔

یہاں جس **وَجۡهُ** کا ذکر ہے وہ صراحتاً رُوئے خداوندی ہے لیکن **ہ** کا ضمیر ہر ''شے'' کی طرف بھی لوٹ سکتا ہے اور اس طرح آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر شے فنا کے گھات اُترتی ہے سوائے

''اس کے'' چہرے کے یعنی اس شے کے وَجۡهُ کے۔ اسلام کی عظیم ترین رُوحانی شخصیات میں امام محمد الغزالی (م:۱۱۱۱ء) نے اس کی تفسیر میں یہ لکھا ہے: ''بات یوں نہیں ہے کہ ہر شے ایک فلاں وقت یا فلاں وقت پر فنا ہو رہی ہے بلکہ ہر شے ازلِ بے ابتدا سے ابد الآبادِ بے انجام تک فانی ہے، هالك ہے''۔[۶۲]

اس شرح و تعبیر کی مدد سے ہم زیادہ وضاحت سے سمجھ سکتے ہیں کہ درج ذیل آیت کا مطلب کیا ہے:

هُوَ الۡاَوَّلُ وَالۡاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالۡبَاطِنُ [۵۷:۳] وہ ہے پہلا اور پچھلا اور باہر اور اندر۔

پس اللہ تعالیٰ کی وحدتِ مطلقہ یکسر تنزیہی بھی ہے اور اس کے تشبیہ وحضور سے بھی کوئی مفر نہیں۔ یہ حقیقتِ الٰہیہ نہ صرف **الۡبَاطِنُ** (چھپا ہوا، داخل) کے طور پر ہر شے کے اندر ہے بلکہ **الظَّاهِرُ** (ہر شے سے ظاہر، سامنے) کے طور پر تمام اختباری مظاہر کے وَجۡهُ یا ''اصل و ذات'' حقیقت واقعی بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جگ میں جدھر دیکھیے ''وَجہُ اللہ'' (رُوئے خداوندی) ہی کا سامنا ہوتا ہے، **فَاَيۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡهُ اللّٰهِ** ''سو جس طرف تم منہ کرو، وہاں ہی رُوئے خداوندی ہے'' حقیقتِ الٰہیہ کی وحدت کا یہ کڑا تصور اپنی لطافت میں مہایان بدھ مت میں 'سنسار' اور 'نروان' کی حتمی وحدت کے دقیق تصور سے مل جاتا ہے۔ تبت کے خدا دوست شاعر[۶۳] میلا ریپا کے الفاظ میں: ''سمجھنے کی کوشش کرو کہ 'نروان' اور 'سنسار' دو نہیں ہیں...... اس نظر کا مرکزی نکتہ اَدۡوِیتا میں مضمر ہے''۔[۶۴] سنسار یا عالمِ اضافیت، نروان کے ''رُوئے'' ظاہر و مشہود (وَجۡهُ) کے سوا کچھ اور نہیں: **اَلظَّاهِرُ** اور **الۡبَاطِنُ** دونوں ہی **الاحد** The One کے ظہور سے عبارت ہیں جو خود ان دو جہاتِ ظہور کی باہمی تمیز سے وراء اور متعال ہے۔ نگرجُن نے جس چیز کو ''رسمی رواجی حقیقت'' (سَم وِرتی۔ سَت یم) کا نقطۂ نظر کہا تھا اس سے نگاہ کیجیے تو زمان و مکان دونوں کی مختلف ''جہات'' کے مابین امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ تاہم ہم 'پرم آرتھ' (آخری پھل) کے نقطۂ نظر سے دیکھیے تو المطلق ہی العظیم، لاتعین اور لم یزل ہے، زمان و مکان کی ساری ممکنہ جہات کو محیط ہے اور بدین وجہ زمان و مکان کے اندر کسی جہت کو اس سے نسبت نہیں دی جا سکتی۔ قرآن مجید کا تصور یہ ہے کہ انسان وَجۡهُ اللّٰه، رُوئے خداوندی سے کہیں بھاگ نہیں سکتا، اللہ تعالیٰ جملہ موجودات میں حضور و قرب رکھتا ہے۔ بدھ مت کا تصور بھی اسی کا آئینہ دار ہے جہاں یہ کہا گیا کہ ہر شے میں ایک بدھ سریان و حضور رکھتا ہے۔ میلا ریپا ہی کا قول ہے:

> بدھیت کا گربھ ہر ذی شعور ہستی میں نفوذ کیے ہوئے ہے
>
> سو ہر شے اپنے آپ میں، بدھ ہی ہے

لیکن ان کو زمانے کی گرد نے ڈھانپ رکھا ہے؛
اس غبار کو صاف ہونے دو،
پھر یہ بھی بدھ ہو جائیں گے۔[۶۵]

میلا ریپا ہی کے ہاں وَجْہُ (رُوئے حقیقت) کا ذکر بھی ملتا ہے جو اس وقت مشہود ہوتا ہے جب اپنے انفرادی شعور کا اصل و جوہر اپنا 'رُوئے' حقیقت، دیگر تمام موجودات کے جوہر سے عینیت کی حیثیت میں عیاں ہوتا ہے۔ قرآنی اصطلاح میں کہیے تو رُوئے خداوندی، وَجْہُ اللّٰہ، جملہ موجودات میں مشہود اور جلوہ نما ہوتا ہے کہ ان موجودات کا مایۂ ہستی، ان کا اصل وجود یا وَجْہُ ان کا ذاتی نہیں، خدا کا ہے۔

یہ جان لیا کہ سب صورتیں خود آگہی کا نام ہیں تو
مَیں نے اپنے ہم نشین کے چہرے پر نگاہ کی۔ میرے اندر اصلی، سچا ''ذہن''۔
سو تین بڑے جہانوں کی کوئی بھی ذی شعور ہستی
اس عظیم ''ہویّت'' کی آغوش سے باہر نہیں۔[۶۶]

اس لحاظ سے دیکھیے تو سب دَھرْموں کا 'عاری پن'، فقدانِ حق، اور خالی از حقیقت ایک تمہیدِ سلبی کے طور پر نظر آئے گا جو اس یکتا و یگانہ دَھرْمْ کی ہویّت کے اثبات سے پہلے واقع ہے؛ سب جزئی، انفرادی 'چہرے' رُوئے خداوندی سے ما سویٰ ہر رُخِ بے حقیقت، اس ذاتِ یکتا و بے ہمتا کے 'رُوئے حق' میں منضم ہیں، واحد و یگانہ وَجْہُ اللّٰہ سب پر غالب ہے۔ امام غزالی کا تفسیری نکتہ یہاں خاص اہمیت کا حامل ہے: ''جب کسی بھی شے ما سویٰ اللہ کے جوہر کو بہ لحاظِ ذات دیکھا جائے گا تو اپنے آپ میں یہ کچھ بھی نہیں، عدم محض ہے'' یہاں ہمیں صرف اتنا کرنا ہے کہ ''ذات'' کے لفظ کو ''دَھرْمْ'' سے بدل دیا جائے اور ''عدم'' کی جگہ ''خالی پن'' یا 'تعرّی' رکھ دیا جائے تو اظہارِ حقیقت کا ایک ایسا اُسلوب ہمارے سامنے آجائے گا جو بدھ مت کی روایت سے کاملاً ہم آہنگ معلوم ہوگا۔ اس طرح تمام دَھرْموں کا خالی ہونا، بے حقیقت ہونا، حقیقتِ مستعار ہونا، براہِ راست اسلام کے اُصولِ توحید کی جانب توجہ مبذول کر دیتا ہے۔ اس ضمن میں سَت سا ہسْرِک کی درج ذیل عبارت دیکھیے:

نروان کی پہلی آگہی کے بعد سے بودھی سَتْوَ کو اس یقین کی آبیاری سے اپنی تربیت کرنا چاہیے کہ سب دَھرْمْ بے بنیاد ہیں۔ وہ اگرچہ چھ کمالات پر عمل کرتا ہے لیکن کسی شے کو بھی اساس نہیں بناتا۔[۶۷] جہاں دوئی ہے وہاں ایک اساس ہے۔ جہاں ادویتا ہے وہاں ہر اساس ختم ہو جاتی ہے۔
سبوتھی: دوئی اور ادویتا کیسے وجود میں آتی ہیں؟

آ قا: جہاں نظر ہے، منظر وصورت ہے، سماعت اور آواز ہے (وغیرہ): جہاں ذہن اور دَھرْموں کا وجود ہے، جہاں نِروان اور نِروان والے ہیں، وہیں دوئی ہے۔ جہاں نہ نگاہ ہے نہ صورتیں، نہ کان نہ آواز (وغیرہ): نہ ذہن نہ دَھرْمْ، نہ نِروان نہ نِروان والے، وہی ادویتا ہے۔[۶۸]

بادی النظر میں یہ تعجب کی بات لگے گی کہ ''نِروان والے'' بھی دوئی کے دائرے میں شمار کیے گئے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ خالص نِروان کے اس نقطۂ نظر سے شعورِ محض کی اس کیفیت کے سوا کسی شے کا وجود نہیں؛ اگر اس شعور کی بات کی جائے جو کسی کی انفرادی ملکیت ہو یا کسی فرد سے متعلق ہو تو لامحالہ دوئی کا سامنا ہوگا کیونکہ اب دو ہو گئے ایک جو صاحبِ شعور ہوا اور دوسرے اس کے محتویاتِ شعور! یہ عین وہی بات ہے جو اسلام کی عارفانہ تعلیمات میں فنا کے نام سے معروف ہے۔

فنا اور ادویتا

صاحبِ نِروان کے شعور میں یا راہِ نِروان پر چلنے والوں کے شعور میں جو ایک لطیف نوعیت کی دوئی کا ادراک کیا گیا ہے وہ امام غزالی کے ماقبل مذکور اقتباس میں بھی بیان ہوا ہے۔ درج ذیل عبارت میں امام غزالی نے ان عرفاء کے احوال ومقامات کا تذکرہ وتجزیہ کیا ہے جو 'فنا' حاصل کر چکے:

فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم "أنا الحق" و قال الآخر "سبحاني ما أعظم شأني!"[۶۹]............و هذه الحالة إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة (فناء) بل (فناء الفناء) لأنه فنى عن فنسه و فنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه فى تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه. و لو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. و تسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو بلسان الحقيقة توحيداً۔[۷۰]

ان پر اتنا نشہ چھا جاتا ہے کہ ان کی عقلیں جواب دے جاتی ہیں حتیٰ کہ بعض نے، اناالحق (مَیں خدا ہوں) بھی کہہ دیا اور ایک نے کہا، ''سبحانی مآاعظم شانی'' (مَیں پاک ہوں میری کیا شان ہے۔) .... جب یہ حالت غالب ہوجاتی ہے تو یہ اصل حال کی بہ نسبت فنا کہلاتی ہے بلکہ فنا الفنا ہے کیونکہ وہ اپنے نفس سے بھی اور اس کے فنا ہونے سے بھی فنا ہو چکا ہے وہ اس حالت میں خود سے بھی واقف نہیں اور نہ اسے یہ علم ہے کہ مَیں خود سے واقف نہیں اگر اسے اپنے نفس کے عدمِ شعور کا شعور ہوتا وہ خود کو پہچانتا اور اس حالت کو جس میں وہ غرق ہو چکا ہے زبانِ مجاز میں اتحاد کہتے ہیں اور حقیقت کی زبان میں توحید ان حقائق کے سوا بھی ایسے اسرار ہیں جن میں غور وفکر جائز نہیں۔

مہاتما بدھ سے جو متناقض بیانات منسوب ہیں نیز بدھ کا دَھرْمْ کا عین ہونا یا ہویّت اور نِروان کا

عین ہونا جیسے اقوال کو توحید کا ایسا اظہار یا بیانیہ بھی سمجھا جا سکتا ہے جو عارفانہ بھی ہے اور اصل الاصول سے متعلق بھی اور اس کے ساتھ ساتھ فنا سے مشروط بھی یعنی نروان پر مبنی کیونکہ نروان کا مطلب ہے: نی = 'بر' + وان = 'باد' = برباد؛ یہ تمثیل ہے ایک شعلے کی جسے ہوا کے جھونکے نے بجھا دیا ہو۔ عام انسانی زبان، تمام رسمی تصورات اور فکری سانچوں سمیت، ایک طرف اور نروان سے حاصل ہونے والا عرفانِ حقیقت دوسری طرف۔ دونوں کے مابین جو خلیج حائل ہے اس کو نظر میں رکھتے ہوئے اگر بدھ مت کی تعلیمات کا مطالعہ کیا جائے تو بہت سے معماتی انداز کے متناقض بیانات کو یہ جان کر گرفت میں لانا ممکن ہو جائے گا کہ یہ فکر و خیال کی سطح پر عکس انداز ہونے والے اُس حقیقت کے سائے ہیں جو فکر کی ساری تعمیرات منہدم کرتی ہے اور شعورِ جزئی و فردی کی ساری قیود کی نفی کر دیتی ہے: ان تخصیصی قیود کی نفی ہی میں مکتی دینے والی لامحدودیت کا اثبات بھی مضمر ہے۔ جو چیز بھی تمیز و تفریق کے وسیلے سے ذہن کے حیطۂ ادراک میں آئے وہ حقیقتِ مطلقہ سے ماسویٰ ہوگی اور اسے ترک کرنا ضروری ہے۔ فکر اور سوچ کو وجود کے لیے جگہ خالی کرنا لازم ہے؛ بہ الفاظ دیگر اگر اَوَتم ساکا سوتر کی بات کیجیے تو 'ذہن کی ساختہ پرداختہ'' کو نروان یافتہ وجود کی کیفیت کے مقابل محو ہو جانا چاہیے:

> حق کی بابت کوئی شک شبہ نہ رہے، ذہن کا تراشیدہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو، تفریق پیدا کرنے والا ذہن پیدا نہ ہو: یہ ہے نروان کی آگہی۔[اے]

واضح رہے کہ ''امتیاز و تفریق'' نہ ہونا ایک طرح کی بے دماغی یا بے خیالی کے عام معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔ ہوئی ننگ کے سوتر[۲ے] نے یہی سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ پرَجنا کی حکمتِ کاملہ یا نروان کے مرتبۂ آخرین کے حوالے سے ''تہی از خیال'' ہونے کی ترکیب درج ذیل معنی میں استعمال ہوئی ہے:

> مکتی پانے کا مطلب ہے پرَجنا کی سمادھی کا حصول یعنی تہی خیال ہونا، سوچوں کے بغیر ہونا۔ یہ تہی خیال ہونا کیا ہے؟ تہی خیالی یہ ہے کہ انسان سب دھرموں کو اس ذہن سے دیکھے اور جانے جو علائق سے آزاد ہو چکا ہو۔ جب یہ کام کرتا ہے تو ہر سو چھا جاتا ہے لیکن بایں ہمہ کہیں بھی رکتا، پھنستا نہیں...... لیکن کسی بھی شے کے بارے میں سوچنے سے بچنا، اس طرح کہ ساری سوچیں دب جائیں، سو یہ تو دھرم زدہ ہونا ہے اور یہ خیال غلطی پر مبنی ہے۔[۳ے]

❁......❁❁......❁

مقالے کی تمہید میں عرض کیا گیا تھا کہ بدھ مت کی تعلیمات کا اسلامی عقائد سے موازنہ کرنا مناسب نہیں ہے یعنی یہ سوچ کر موازنہ کرنا کہ گویا دونوں ایک ہی سطح پر واقع ہیں۔ بدھ مت کی تعلیمات سے اگر کسی چیز کا نتیجہ خیز موازنہ ہوسکتا ہے تو وہ **معرفت** یا عرفانِ اسلامی یعنی اسلام کی دانشِ رُوحانی ہے نہ کہ عقیدہ یعنی رسمی اور نظری بیانِ عقائد۔ یہاں ایک گہری بات مضمر ہے۔ معرفت یا عرفان کی جو شرح و تعبیر امام غزالی جیسے اہلِ علم اور معتبر لوگوں نے کی ہے وہ قرآن مجید اور سنتِ رسولؐ سے مکمل مطابقت رکھتی ہے۔ سو اسلام کی رُوحانی جہت یا دانشِ رُوحانی اور بدھ مت کے مابین ایک رُوحانی یگانگت اور مماثلت کی بازیافت کا مطلب ہے کہ ہم نے فی نفسہٖ اسلام اور بدھ مت کے درمیان ایک مشترک سرزمینِ فکر دریافت کر لی۔ مراد یہ کہ معاملہ صرف بدھ مت اور اسلام کی عرفانی، مابعد الطبیعیاتی جہات کی ہم رنگی اور یکسانیت تک نہیں رہے گا۔ بذاتہٖ اسلام اور فی نفسہٖ بدھ مت کی مشابہت معرضِ بیان میں آئے گی۔

'نروان والوں' کی بقا

'نروان والوں' کے خلو اور عدمیت کے تصور پر مزید کچھ گفتگو یہاں مناسب ہو گی۔ مہایان بدھ مت پر ہیرا سوتر کے بہت ہی گہرے اثرات ہیں۔ اس تحریر کا درج ذیل اقتباس یہ بتاتا ہے کہ نروان پانے والے لوگ اپنی ہستی رکھتے ہیں لیکن ان کی اصل حقیقت کو بقا ان کی ذات سے نہیں بلکہ **المطلق** کی ذات/ صافی کی محضیّت سے ملتی ہے جس کا حوالہ ہمارے پیش کردہ افتتاحی اقتباس میں آیا ہے جو ہم نے اُڈانا سے اخذ کیا تھا اور جس میں اسے ''غیر مرکّب'' (اَسَمْسْکرِت) کہا گیا ہے۔

> یہ ہے وہ دَھرْمْ جسے تتھّا گت نے پوری طرح جانا اور ظاہر کیا۔ کہ یہ (فکر کی) گرفت میں نہیں آتا، اس کے بارے میں بات نہیں ہوسکتی، یہ نہ تو دَھرْمْ ہے نہ اَدَھرْمْ۔ ایسا کیوں ہے؟ اس لیے کہ مطلق تو مقدس لوگوں (*asamskrtaprabhāvitā hy āryā-pudgalā*) سے رفیع الدرجات اور اور متعال ہے۔[۴۷]

یہاں بھی تصوف کے تصورِ بقا کا اطلاق ہوتا ہے: وہ لوگ جو فنا سے گزرنے کے بعد موجود ہوتے ہیں ان کی بقا محض حقیقتِ الٰہیہ سے ہوتی ہے اپنی ہستی ناپائیدار کی بنا پر نہیں۔ یہ نکتہ قرآن مجید میں اپنی سند رکھتا ہے اور دیگر آیات کے علاوہ اس آیت میں وضاحت سے موجود ہے جس کا حوالہ

پہلے بھی آ چکا ہے:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَّيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ [۵۵:۲۶،۲۷]

جوکوئی ہے زمین پر نبڑنے والا ہےاور رہے گا۔ منہ تیرے ربّ کا بزرگی اور تعظیم والا۔

وہ صوفی یا عارف جو فنا سے گزر چکا وہ فنا کے اس تجربے کی بنیاد پر اس اَمر کا پختگی سے تحقُّق کر لیتا ہے کہ ہر شے ماسوی اللہ کی حقیقت عدمیت ہے، ہر شے 'رفتنی' ہے، فان کے مرتبے میں ہے، گو ظاہر میں اسے بقا حاصل ہو۔ اپنے فریبِ ہستی سے فانی ہو جانے کے بعد اب صرف وجه الله ہی باقی ہے اور اس 'رُوئے خداوندی' کی بقا سے وہ فرد باقی ہے کہ اس کا ''چہرہ'' یا اس کی ذات فی الحقیقت 'اُس' کی نہیں بلکہ اللہ کی ہے، وجه الله ہے: جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا، ہستی میں کچھ نہیں سوائے خدا اور ذاتِ خداوندی/رُوئے خداوندی، اللہ اور وجه الله، وہ رُوئے تاباں جو ہر شے سے جلوہ گر ہے۔

اس مبحث کی روشنی میں یہ دیکھنا سمجھنا ممکن ہے کہ ایک جانب تو مہا تما بدھ فرماتے ہیں: کہ مَیں نے دَھرْمْ کو ''جان لیا'' اور دوسری طرف یہ ارشاد ہے کہ یہ فکر کی گرفت میں نہیں آتا، اس کے بارے میں بات نہیں ہو سکتی اور اَمرِ واقعہ یہ ہے کہ ''یہ نہ دَھرْمْ ہے نہ اَدَھرْمْ۔'' المطلق کا بیانِ اوصاف اگر انفرادی نقطۂ نظر سے ہوتا رہے گا اور جب تک فرد کی ہستی اپنے آپ پر ہونے کے کارن فریبِ ہستی تک محدود رہے گی المطلق کی یہ ساری تعریفات اور تعینات ایک فریب سے زیادہ حیثیت نہیں رکھیں گے یا بہت بھی ہوا تو ایک اُپایا ''عارضی طریقہ، وسیلہ'' جس سے ممتنع البیان کو اظہار میں لانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ہیرا سوتر میں یہ متناقض بیان ملتا ہے کہ مہا تما بدھ نے جس سچائی کا اعلان کیا وہ نہ حقیقی ہے نہ غیر حقیقی:

> سھو تی، تتھّا گت وہ ہے جو یہ بتاتا ہے کہ حق کیا ہے، جو یہ اعلان کرتا ہے کہ بنیادی چیز کیا ہے، جو یہ بتاتا ہے کہ حتمی، آخری کیا ہے...... سھوتی، تتھّا گت نے جس حق وصداقت کو حاصل کیا وہ نہ حقیقی ہے نہ غیر حقیقی۔[۵۷]

''حق'' کی تعریف اگر حقیقی بہ مقابل غیر حقیقی کے قطبین سے پیدا ہونے والی مخالف اصطلاحات میں کی جائے تو پھر یہ حقیقتِ نہائیہ نہیں ہوگی۔ حق اور وحده لا شريك صرف وہی ہے جو اس اقلیم ہی سے ماورا ہو جس میں دوئی کے ایسے تصورات قائم کیے جا سکیں۔ یہ ایسا ''حق'' نہیں ہے جسے حقیقت سے متصف کیا جا سکے کیونکہ اس کی صداقت کو حقیقت کا مطلقاً عین ہونا چاہیے: اس کی اپنی

''ہویّت'' اور محضیّت ہی اس کی تمامی صداقت اور کلی حقیقت ہوگی اور وہ حتمی معنی میں 'حق' یا ''حقیقت''، تبھی کہا جائے گا جب وہ صرف اپنے آپ سے ہو، صرفیّت اور صمدیتِ محض۔

مہاتما بدھ اور ان کے اسی چیلے سبھوتی کا ایک اور مکالمہ ہے جس میں مہاتما بدھ نے **المطلق** سے متعلق یہ تناقض ہمیں سمجھایا ہے کہ یہ صرف محضیّت ہی سے جانا جاتا ہے، صرف اپنی ''ہویّت'' تَتھَتّا سے۔

سبھوتی: آقا، اگر ''ہویّت'' Suchness کے باہر کوئی جداگانہ دھرم نہیں جانا جاتا تو پھر وہ دھرم کیا ہے جو ''ہویّت'' میں پکا استوار ہے یا جو اس پورے نروان تک پہنچے گا یا اس دھرم کو ظاہر کرے گا؟

بدھ: ''ہویّت'' سے باہر کوئی دھرم الگ سے نہیں جانا جاتا جو ''ہویّت'' میں پکا استوار ہو۔ پہلی بات تو یہ کہ ''ہویّت'' فی نفسہا سمجھی نہیں جاسکتی تو پھر وہ جو اس پر خوب استوار ہو اسے کیسے جانا جائے گا۔ ''ہویّت'' پورے نروان کو نہیں جانتی اور دھرم کی سطح پر کوئی ایسا نہیں جس نے پورے نروان کو جانا، یا جانتا ہے یا جانے گا! ''ہویّت'' اور محضیّت دھرم کو ظاہر نہیں کرتی اور دھرم کی سطح پر کوئی ایسا نہیں ملے گا جو اسے ظاہر کر سکے۔[۶]

کوئی بھی، خواہ مہاتما بدھ ہی کیوں نہ ہوں، اس ممتنع الاظہار **المطلق** کو حیطۂ اظہار میں نہیں لا سکتا کیونکہ ہر اظہار و بیان، تصورات اور زبان کے اسالیبِ بیان کا تقاضا رکھتا ہے اور **المطلق**/ محضیّت/ ہویّتِ صرفہ ایسے تمام تصورات سے ورا و متعال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مہاتما بدھ نے حقیقت پر تنگ ہونے والے ہر جامۂ حرف اور اسے روپوش کرنے والی ہر ردائے فکر و خیال سے خود کو تہی اور عاری کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ وہ اسے 'خیال۔ پوشش' Thought-covering **اَچِتّ ۔آورنْ** کا نام دیتے ہیں: فکر و خیال کی تو ماہیت ہی 'ڈھانپنے' سے عبارت ہے اور یوں یہ اپنے شعور کی جڑ، بنیاد، اصل، جوہر اور منبع کو چھپا دیتی ہے۔ فکر و خیال جب اپنے محتوائے شعور کے اوپر ایک شفاف پردے کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے تب صحیح اور قابلِ اعتبار حکمت و دانش کا حصول ممکن ہوتا ہے۔ اگر سوچ کے 'آر پار' نظر آنے لگے تو صاحبِ فکر، فاعلِ فکر ایک اعتبار سے مبدءِ فکر اور مقصودِ فکر کے رُو برو بجھ کر رَہ جاتا ہے۔ 'مفکر' (صاحبِ فکر) کہنا ہی شعور کی مطلق نوعیت کی حقیقت واحدہ کے انکار کے مترادف ہے۔ اسی سے یہ تناقض سامنے آتا ہے کہ دھرمِ مہاتما بدھ کے لیے 'معلوم' بھی ہے اور نا معلوم بھی؛ یہ حاصل بھی ہے اور بے حاصل بھی:

تو اے سری پُتر، بودھی سَتّوْ اپنی بے حاصلیوں کی وجہ سے، کمالِ دانش پر تکیہ کرنے کے وسیلے، بنا خیال۔ پوشش کے رہتا ہے......اور آخر اسے نروان مل جاتا ہے۔[۷]

آیئے، اب امام غزالی کی طرف پھر سے رجوع کریں جو اسی طرح کی ایک تعبیر پیش کرتے ہیں گو ان کے ہاں ''خیال۔ پوشش'' کی جگہ ''قوائے فردیہ'' یا انفرادی ملکات کا ذکر ہے۔ بلند ترین علومِ رُوحانی (المعارف، معرفة کی جمع) فرد پر صرف مکاشفہ (پردہ اُٹھانا، نقاب ہٹانا) کے احوالِ رُوحانی کے وسیلے سے منکشف ہوتے ہیں اور یہ مشروط ہیں فرد کے فنائے شعور سے۔ فناء اس پردے کو اُٹھانے کے لیے پہلی شرط اور اساسی تقاضا ہے کیونکہ:

الحواس و عوارض النفس و شهواتها جاذبة إلى هذا العالم المحسوس، و هو عالم الزور و الغرور، و لذلك ينكشف صريح الحق بالموت لبطلان سلطان الحواس و الخيالات المولية بوجه القلب إلى عالم السفل........... و أما الفناء فعبارة عن حالة تركد فيها الحواس ولا تشتغل فيها الخيال و لا يشوش، فإن بقيت فى الخيال بقية مغلوبة لم يؤثر إلا فى محاكاة ما يتجلى من عالم القدس۔[۸۷]

حواس اور نفس کے عوارض اور خواہشات ومیلانات اِس عالمِ محسوس کی جانب کھینچتے ہیں اور یہ عالم زُور وفریب کی دُنیا ہے۔ اسی لیے حق صریح طور پر موت ہی سے منکشف ہوتا ہے جب حواس اور ان خیالات کا غلبہ ختم ہو جاتا ہے جو قلب کا رُخ عالمِ اسفل کی طرف کیے رہتے ہیں............اور فنا، سو یہ عبارت ہے کہ اس حالت سے جس میں حواس پر ایک خوابیدگی چھا جاتی ہے۔ اس حال میں کوئی خیال مشغول نہیں کرتا، تشویش نہیں لاتا اور خیال میں کچھ اگر باقی رہتا ہے تو یہ باقی ماندہ مغلوب اور منفعل ہوتا ہے اور اس کا اثر صرف اتنا ہوتا ہے کہ عالمِ قدس سے جو کچھ بھی متجلی ہو اسے قبول کر کے بہ طرزِ محاکات بیان کر دے۔

امام غزالی کی یہ تحریر قرآن مجید کی درج ذیل آیت کی عرفانی تفسیر کہی جا سکتی ہے:

وَ مَنْ يُّهَاجِرْ فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يَجِدْ فِى الْاَرْضِ مُرٰغَمًا كَثِيْرًا وَّسَعَةً وَ مَنْ يَّخْرُجْ مِنْ م بَيْتِهٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا [۴:۱۰۰]	اور کوئی وطن چھوڑے اللہ کی راہ میں، پائے اس کے مقابلے میں جگہ بہت اور کشائش، اور جو کوئی نکلے اپنے گھر سے وطن چھوڑ کر اللہ اور رسول کی طرف پھر آ پکڑے اس کو موت، سو ٹھہر چکا اس کا ثواب اللہ پر اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

فناء کے احوال میں نفسِ سافل کی موت گویا بدن کی موت کی پیش بینی، پیش خیمہ کہی جا سکتی ہے۔

یہاں لوٹ کر ذرا اس بنیادی امتیاز پر نظر ڈالتے ہیں جو نگرجُن نے ''دوصداقتوں'' کے مابین قائم کیا تھا کیونکہ اس سے دونوں دینی روایتوں کی اس باہمی مطابقت کو ایک حوالہ میسر آسکے گا جو خالص **المطلق** کے تصور کے ضمن میں پائی جاتی ہے: مہاتما بدھ اپنی تعلیمات دوصداقتوں کی اساس پر سکھایا کرتے تھے[۷۹]
دُنیا کی رواجی صداقت سے متعلق حقائق اور وہ حقیقت جس کا تعلق حتمی ثمرِ حیات سے ہے۔ تکوینِ منحصر، ناپائیداری اور دُکھ تکلیف کے بارے میں جتنی تشریحات ہیں انھیں رسمی رواجی صداقت کی سطح پر رکھا جا سکتا ہے۔ دُنیا کی رواجی صداقت سے متعلق حقیقت یا صداقت البتہ اس اقلیم سے یکسر ورا و متعال ہے۔ 'پھل' (اَرتھ، پالی میں اَتھ) کے لفظ کا ترجمہ 'نتیجہ' اور 'معلول' بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس سے ہماری توجہ اس جانب مبذول ہوتی ہے کہ نروان کے نتیجے میں حقیقت کی وجودی دمیدگی ظہور میں آتی ہے: ('الحق' یا 'حقیقت') سَتْ یَمْ کی شناخت و دریافت فکرِ صوری و رسمی، خیالِ صورت پذیر اور اسیر اختبار افراد کی سطح پر پائی ہی نہیں جاتی؛ یہ تو نروان کے تجربے کا وہ 'پھل' ہے جسے بیان میں لانا ممکن نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اس تنویرِ ربانی یعنی نروان کے مشمول و مدلولِ ایجابی یعنی حقیقت مطلقہ سے انکار نہیں گو اس حقیقت کے رسمی وصوری اسم وعنوان رد کر دیے جائیں یا انھیں نظر انداز کر دیا جائے۔ مہاتما بدھ کو اصل میں اس بات سے انکار تھا کہ حقیقتِ مطلقہ، وہ آخری، حتمی حقیقت فرد کی فکرِ استدلالی اور اسیرِ تصورات سوچ کی سطح پر موزوں عنوان اور اپنے شایانِ شان اسمِ عَلم سے موسوم ہو سکتی ہے، یا اس کا احاطہ کیا جا سکتا ہے، کجا یہ کہ اس کا تحقق کیا جا سکے، اس لیے کہ فرد اور فکرِ مقید و انفرادی تو خود نام۔روپ (اسم وصورت) کی اضافیت کے اسیر ہیں۔ اسی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ بعض تحریروں میں تو اس حقیقتِ نہائیہ، یا حقیقتِ عظمیٰ کے غیر مرکّب ہونے تک سے انکار ملتا ہے:

بدھ کی حقیقت ایک شے لطیف ہے، اس کی گہرائی میں اُترنا محال؛
لفظوں کو، گویائی کو اس تک پہنچنے کا یارا نہیں۔
یہ نہ تو بسیط ہے اور نہ غیر مرکّب؛
اس کی سرشت و ماہیت اصلی تو شُنیا، محضیّت اور ورائے صورت ہے۔[۸۱]

حقیقتِ عظمیٰ کو غیر مرکّب کہنا غلط کیوں قرار دیا گیا ہے؟ اس لیے نہیں کہ یہ اصل میں مرکّب ہے بلکہ اس کا سبب یہ ہے کہ حرف و بیان کے وسیلے سے بسیط یا غیر مرکّب کا عنوان دینے کا عمل خود مرکّب بنانے کے مترادف ہے۔ غیر مرکّب، بسیط حقیقت ایک طرف اور بسیط ہونے کی حیثیت سے اس کا بیان دوسری جانب: دونوں کو یکجا، ہم جوار کر دینے کا مطلب ہے آپ حضورِ بسیط سے نکل کر

آغوشِ ترکیب میں چلے گئے، مرکّب سے جا ملے۔ مذکورہ بالا اقتباس کی آخری سطر ''اس کی سرشت و ماہیت اصلی تو شُنیا، محضیّت اور ورائے صورت ہے۔'' کو بھی تو اسی بنیاد پر ردّ کیا جا سکتا ہے جس کی بنا پر یہ تصور ردّ کیا گیا تھا کہ حقیقت بسیط اور غیر مرکّب ہے۔ حقیقت کے بارے میں یہ تصور قائم کرنا کہ وہ خلو اور عدمِ صورت سے عبارت ہے، اس حقیقت کے خالی پن اور محضیّت کو ترک کرنے کے برابر ہوگا اور ایک ایسی ذہنی رکاوٹ بن جائے گا جو صاحبِ تصور کے استغراق و محویت کی رہ کھوٹی کرے گا۔ مزید براں صحیفۂ تزئینِ گل میں آیا ہے کہ:

لفظوں میں بیان ہونے والی چیزیں
دانائی میں فروتر لوگ ان میں امتیاز کرنے کی غلطی کرتے ہیں اور یوں رکاوٹیں کھڑی کر لیتے ہیں
پھر وہ اپنے ہی ذہن کو سمجھ نہیں پاتے۔

اگر کوئی بدھ کو دیکھ پائے،
تو اس کا ذہن کچھ پکڑ نہ سکے گا؛
تب اس شخص کو ادراک ہوگا۔
اس حق وصداقت کا جسے مہاتما بدھ نے جانا تھا۔[۸۲]

اب اگر اسلامی تصوف و رُوحانیت کی اصطلاح میں بات کیجیے تو یہ کہا جائے کہ ذہنی، فکری سطح پر توحید کا تصور و خیال توحید کے رُوحانی تحقق کی راہ میں رکاوٹ بن سکتا ہے کہ اس تحقق کی شرط یہ ہے کہ نہ صرف فکر و خیال کے اُٹھائے ہوئے سارے ڈھانچے راہ سے ہٹا دیے جائیں بلکہ انفرادی شعور بھی فنا پذیر ہو جائے۔ تصور خواہ کیسا ہی ہو، سچا تصور ہی کیوں نہ ہو، اس شعور پر ایک قید لگا دیتا ہے اور اس حقیقت کے بالاتر نقطۂ نظر سے ''غلط'' قرار پاتا ہے جو تمام تصورات سے ورا اور ارفع ہے۔ بدھ مت میں ذاتِ مطلق یا حقیقتِ مطلقہ کے جو تصورات تشکیل دیے گئے ہیں وہ ظاہری تضاد پر مبنی اس تقاضے کے ڈھالے ہوئے ہیں کہ **المطلق** کا تصور اس ڈھب سے کیا جائے کہ آخرالامر ہر تصور اس حقیقت کی نمائندگی سے عاجز اور اس کو جاننے کے لیے ناکافی ہو۔ ان کا مرکزِ توجہ یہ بھی رہا ہے کہ ہمتِ رُوحانی اور آرزو کا ہدف یہ ہو جائے کہ فکرِ مقید و اضافی کے میدان سے بڑھ کر حقیقتِ مطلقہ کی اقلیم اس کی جولانگاہ بنے۔ بالفاظِ دیگر اس بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ: ''جویائے حق کے لیے اور کسی شے کی تلاش کیسی،''[۸۳] ایک ''شے'' کی تلاش سے یہ بات پکی ہو جائے گی کہ ہر شے کی حقیقت، حقیقت الاشیاء،

دریافت نہ ہو سکے گی۔ یہی نہیں ایک ''شے'' پر نظر کرنے سے سب چیزوں کی ''دید'' رک جائے گی:

وہ نگاہ جو ہر شے کو دیکھے،
دید نہیں، نظر نہیں؛
جس نے چیزوں پر کئی طرح نظر کی اس نے کسی شے کو نہیں دیکھا۔[۸۴]

حقیقت کو دیکھنے کا یہ زاویۂ نگاہ زیادہ اجمال سے ان الفاظ میں بیان ہوا ہے جو چند اشلوک بعد آتے ہیں ''تصوراتِ اشیا کو چھوڑنا''۔[۸۵] یہاں حتمی اور آخری ماہیتِ اشیا کا انکار نہیں ہے بلکہ یہ احساس دلانا مقصود ہے کہ ان کے متقابل تصورات ان کی حقیقت کی درست اور موزوں نمائندگی نہیں کرتے: یعنی یہ کہ سرشتِ اصلی، حتمی فطرت و ماہیت کی جھلک صرف خالص، ورائے تصور، لمحۂ آگہی میں میسر آتی اور شعور کی سطح پر صرف ایک تجلی سے فاش ہوتی ہے۔ سو بہترین تعلیم، سب سے اچھا ''تصور'' وہ ہے جو ہمیں اس وجدانی ادراک کے اس اُسلوب کی استعداد فراہم کر دے جو رسمی فکر و خیال کے بجائے وجودِ داخلی کے حال سے اُبھرتا ہے۔ اس تناظر میں حقیقتِ اولیٰ کی نفی کجا، جیسی عمیق ترین سطح پر اثبات ہو سکتا ہے، وہ اثبات کیا گیا ہے: اس کے لیے ہر اس چیز کی نفی کر دی گئی جو زبان، بیان اور خیال کی سطح پر الحق ہونے کا دعویٰ رکھتی تھی، ''اسم اور صورت''، نگرجُن نے '' سم ورتی سَتیَم'' اور پُرم آرتھۂ (آخری پھل) میں ایک امتیاز قائم کیا تھا۔ اس کا اطلاق اگر زیرِ غور مبحث پر کیا جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے ''تصوراتِ اشیا کا ترک'' ایک ایسا عمل ہے جو ہمیں حقیقتِ اضافی کے میدان سے نکال کر حقیقتِ اولیٰ کی اقلیم میں لے جاتا ہے۔ میدانِ اضافیت میں تصوراتِ اشیا ان کے لیے حجاب بن جاتے ہیں اور حقیقتِ نہائیہ کی اقلیم وہ حریم حقیقت ہے جہاں اس ذاتِ مطلق و بے تعین کی حقیقتِ ورا و متعال جاگزیں ہے جس کا صرف ایک اُدھورا، ناقص سا تصور انسانی فکر و خیال کی اس کشورِ زیریں میں کیا جا سکتا ہے۔ یہ ''ترک'' جس کا اوپر حوالہ دیا گیا، اس کا اطلاق صرف حقیقتِ اولیٰ ہی پر نہیں ہوتا بلکہ ہر اس چیز کے بارے میں کہا جا سکتا ہے جو لاتعین کو چہارِ چوبِ فکر کی حدود کا زندانی بنا دیتا ہے اور **المطلق** کے بے نہایت، صرف و محض کو خیال و تصور کی قید میں لانے کی سعی کرتا ہے۔

ہیرا سوتر میں اس نکتۂ تعلیم کا مغز اور خلاصہ ملتا ہے جس میں ترکِ تصور کے اس لازمی تقاضے ایک سادہ لیکن مؤثر تمثیل کے وسیلے سے بیان کیا گیا ہے۔ ان مثالوں کا مطلوب یہ ہے کہ وہ احوالِ نفس اور کیفیتِ فکر و وجود وارد ہو جائے جس کی طرف دو لازمی تقاضوں کی صورت اشارہ کیا گیا

ہے: ''نمود وظواہر سے بےتعلقی؛ حقِ مبین کی واقعیت میں بسرام''۔ نمود ''ظاہر'' سے خود کو داخلی طور پر بےتعلق کرنے کا عملاً مطلب یہ ہے کہ اس کا تحقق ہو جائے جو کبھی ''غائب'' نہیں ہوتا، جوازلی، ابدی طور پر اقلیمِ شہود وظواہر سے ورا ہے، حقیقتِ اولیٰ، ''**الحق المتعال**''۔

سواس جہانِ گزراں، رفتنی دُنیا کے بارے میں یوں سوچ:

صبح کا ستارہ، دھارے پر بہتا بلبلہ؛
برسات کے بادل میں بجلی کا کوندا،
ٹمٹماتا دیا، ایک خواب، ایک سراب۔[۸۶]

ان کا موازنہ قرآنِ مجید کی درج ذیل آیات سے کیا جا سکتا ہے:

اِعۡلَمُوۡۤا اَنَّمَا الۡحَیٰوۃُ الدُّنۡیَا لَعِبٌ وَّ لَهۡوٌ وَّزِيۡنَةٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٌ فِى الۡاَمۡوَالِ وَالۡاَوۡلَادِ ؕ كَمَثَلِ غَيۡثٍ اَعۡجَبَ الۡكُفَّارَ نَبَاتُهٗ ثُمَّ يَهِيۡجُ فَتَرٰىهُ مُصۡفَرًّا ثُمَّ يَكُوۡنُ حُطٰمًا ...... [۵۷:۲۰]

جان رکھو کہ دُنیا کا جینا یہی ہے، کھیل اور تماشا اور بناؤ، اور برائیوں کی کرنی آپس میں، اور بہتات ڈھونڈنی مال کی اور اولاد کی، جیسے کہاوت ایک مینہ کی جو خوش لگا کسانوں کو کہ اس کا سبزہ اور اُگنا زور پر آتا ہے۔ پھر تو دیکھے زرد ہو گیا، پھر ہو جاتا ہے روندن ......

اس ''جہانِ گزراں کی زندگی'' کے کتنے ہی جُگ بیت جائیں، جب وقت آخر ہوگا تو یہ سارے زمانے ایک دن سے بھی کم لگیں گے:

فِيۡمَ اَنۡتَ مِنۡ ذِكۡرٰىهَا ۝ اِلٰى رَبِّكَ مُنۡتَهٰٮهَا ۝ اِنَّمَاۤ اَنۡتَ مُنۡذِرُ مَنۡ يَّخۡشٰٮهَا ۝ كَاَنَّهُمۡ يَوۡمَ يَرَوۡنَهَا لَمۡ يَلۡبَثُوۡۤا اِلَّا عَشِيَّةً اَوۡ ضُحٰٮهَا [۷۹:۴۳-۴۶]

تو کس بات میں ہے اُس کے مذکور سے۔ تیرے ربّ کی طرف ہے پہنچ اُس کی، تو ڈر سنانے کو ہے اُس کو جو اُس سے ڈرتا ہے ایسا لگے گا جس دن دیکھیں گے اُس کو کہ دیر نہیں لگی، اُن کو مگر ایک شام یا صبح کی

ان آیات کی ایک گہری اور پُرمعنی تفسیر یہ حدیثِ نبویؐ کہی جا سکتی ہے جس میں فرمایا گیا:
''**الناس نیام اذا ما توا انتبهوا**''، لوگ سوئے ہوتے ہیں، جب مریں گے تو جاگیں گے۔[۸۷]

❀......❀......❀

ہمیں اُمید ہے کہ ہماری یہ گزارشات یہ دکھانے میں مددگار ہوں گی کہ ماوراء الطبیعیاتی سطح پر دونوں دینی روایتیں یقینی طور پر اُسی یکتا و یگانہ، حقیقتِ واحدہ پر مرکوز ہیں خواہ اسلام میں اس حقیقت کا ٹھیٹھ ''الٰہیاتی / دینیاتی'' تصور بدھ مت کے عرفانی تصورات سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو۔ آیئے اب اس مسئلے پر غور کریں کہ کیا بدھ مت میں عبادت بھی اسی حقیقتِ عظمیٰ کے لیے خاص ہے کیونکہ اگر بدھ مت میں مراسم عبودیت کا مرکز کچھ اور ہوا تو مسلمان اہلِ علم یہ اعتراض وارد کر سکتے ہیں کہ اگرچہ بدھ مت میں ماوراء الطبیعیاتی اور فلسفیانہ طور پر اس آخری حقیقت عظمیٰ کی وحدت کا ادراک و اثبات پایا جاتا ہے لیکن بایں ہمہ بدھ مت والوں میں عبادت اس المطلق، لاتعین ذاتِ واحد کی نہیں کی جاتی اور اس بنا پر ان کا شمار 'سچے اہلِ ایمان' کے زمرے میں نہیں کیا جا سکتا۔

(ب): الاحد کی عبادت

اسلام میں شرک صرف یہی نہیں ہے کہ عقیدے کی غلطی کے طور پر 'خدا کے شریک' ٹھہرائے جائیں یا الوہیت بتوں سے منسوب کی جائے؛ خدا کے سوا کسی اور کی عبادت کرنے کے ارادی 'گناہ' کو بھی شرک کہا جاتا ہے:

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا [۱۸:۱۱۰]	پھر جس کو اُمید ہو ملنے کی اپنے ربّ سے، سو کرے کچھ کام نیک اور ساجھا نہ رکھے اپنے ربّ کی بندگی میں کسی کا۔

چنانچہ جب مسلمان بدھ مت کے سہ گانہ 'استعاذہ' کی شہادت کو دیکھتے ہیں تو یہ انھیں ایک مشرکانہ عمل کی طرح لگتا ہے: میں پناہ میں آتا ہوں بدھ کی، دَھرْمْ کی اور سَنگھ کی''۔ مہاتما بدھ تو محض ایک انسان تھے؛ دَھرْمْ محض ایک تعلیم، ایک ضابطۂ قانون یا معیار؛ اور سَنگھ محض راہبوں کا ایک گروہ: یہاں اس مطلق حقیقت کا ذکر کہاں ہے جس کی پناہ لینا چاہیے، جسے عبادت سزاوار ہو یا جس کی پرستش کی جائے؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے کے لیے بہتر ہوگا کہ ہم اس اقتباس کی طرف پھر سے رجوع کریں جس میں دَھرْمْ کا ترجمہ 'حقیقت' کے لفظ سے کیا گیا تھا۔ اس لفظ کے کئی معانی ہیں: تعلیم و تدریس، معیار، ضابطہ، قانون، سچائی، حقیقت۔ اس کے تعیینِ معانی کی مشکل کو خود مہاتما بدھ نے یوں منکشف کیا ہے:

یہ حقیقت (الحق) [پالی میں دَھرْمْ کو دَھمّ کہتے ہیں] جس تک میں پہنچا ہوں لطیف و عمیق ہے،

عسیر الشہود، عسیر الفہم، اَن دیکھا، اَن جانا، صاحب کمال، سب سے آگے، فکر و خیال کے دائرے سے باہر، لطیف، وہ جسے صرف دانا لوگ ہی پا سکتے ہیں۔[۸۸]

دَھرْمْ کے لفظ کے پہلے معنی کا تعلق تعلیم حقائق سے، سکھانے سے زیادہ ہے اور اس سے صادر ہونے والے قانون یا ضابطے سے؛ لیکن یہ اس تعلیم کے حتمی محتوٰی کا عنوان بھی ہوسکتا ہے جس میں عرفانی حقائق اور قانون اپنے ہدف اور مقصود کو پہنچتے ہیں اور جس کے لیے خود مہاتما بدھ محض ایک وسیلے اور پیغام بر کی حیثیت رکھتے تھے۔ دَھرْمْ کی ایک بالاتر ماوراءالطبیعی سطحِ معانی تب سامنے آتی ہے جب مہایانِ بدھ مت کے صحیفوں پر نظر کی جائے، بالخصوص وہ حصے جہاں مہاتما بدھ کے ''اجسادِ' ثلاثہ کا ذکر ہے۔ اس سے ہمیں یہ دیکھنے میں کمک ملے گی کہ دَھرْمْ کی ایک اعلیٰ تر سطحِ معانی بھی ہے جہاں پر حق، حقیقت اور سچائی کا مصداق اور ہم معنی ہے اور اسے وہی حتمی، آخری، حقیقتِ نہائیہ سمجھا جائے گا جسے مسلمان ''الحق'' یا ''الحقیقة'' کہہ کر یاد کرتے ہیں۔ اسی سے یہ بات سمجھنے میں مدد ملے گی کہ وہ بدھ جس کی 'پناہ' طلب کی جاتی ہے نہ تو اس حکیمِ دانا کا عین ہے جسے شاکیہ منی کہتے ہیں نہ شاکیہ منی کی ذات مہاتما بدھ کے تمام درجاتِ وجود و حقائق کا احاطہ کرتی ہے نہ اس میں اُس حقیقت کا کلی اظہار ہوسکتا ہے کیونکہ شاکیہ منی تو فقط رسول تھے، دَھرْمْ کے پیام بر، وہ دَھرْمْ جس کے سامنے خود ان کی ہستی محو ہو چکی تھی۔ مہایان کے درج ذیل سوتر میں یہی بات بالتصریح بیان کی گئی ہے کہ دَھرْمْ کے مقابل مہاتما بدھ کا مرتبہ ثانوی ہے۔ دَھرْمْ کی حیثیت سب پر فائق ہے:

> وہ جو مجھے صورت میں دیکھتے ہیں، اور وہ جو میری آواز کی پیروی کرتے ہیں۔ یہ سب غلط کوشش میں لگے ہوئے ہیں؛ یہ لوگ مجھے دیکھ نہیں پائیں گے۔ بدھ کو دَھرْمْ سے دیکھنا ہوتا ہے کہ دَھرْمْ۔ قالب ہی رہنما ہوتے ہیں۔[۸۸]

یہاں ہم دو نکات پر زور دیں گے: ان لوگوں کی خودفریبی جو مہاتما بدھ کی صورتِ انسانی کی معنویت میں غلو کی حد تک چلے گئے؛ اور مہاتما بدھ کو دَھرْمْ کی روشنی میں دیکھنا نہ کہ اس کے برعکس۔ چنانچہ یہاں ہم یہ اثبات کریں گے کہ دَھرْمْ ہر شے پر ایک سبقتِ وجودی رکھتا ہے۔ بعدازاں یہ نظر میں رہے کہ 'دَھرْمْ قالب' بطور 'رہنما' کی شرح یہ ہے کہ دَھرْمْ کے یہ 'قالب' مختلف مراتب میں بدھ کی متعدد انواع کی صورت ظہور کرتے ہیں: مرتبۂ انسانی (نرمن کایا یعنی تقلیبی قالب)؛ مرتبۂ علوی و رُوحانی (سمبھوگ کایا یعنی سعادتِ قالب)؛ اور مرتبۂ الٰہیہ یا مرتبۂ اطلاق و لاتعین

(دَھرْمْ کایا جس کا ترجمہ قالبِ وجودٗ سے کیا جاتا ہے)۔ مہاتما بدھ کے اوّل الذکر دو قالب تو نسبتاً آسانی سے بیان میں آجاتے ہیں جب انھیں ظہورِ ارضی اور ظہورِ ارضی کے اعیانِ سماوی وعلوی کہا جاتا ہے۔ اسلام میں اس کا متوازی بیان یوں ہوگا کہ رسولِ خداً ایک متعین فردِ واحد بھی ہیں یعنی محمد بن عبداللہؐ اور جوہرِ نبوت کی ماقبل الانسانی اعیانی حقیقت بھی، جس کی طرف اشارہ آپؐ کی معروف حدیث میں کیا گیا ہے: ''**کنت نبیا و کان الآ دم بین الماء والطین**'' (مَیں تب بھی نبی تھا جب آدمؑ ابھی آب وگل کے درمیان تھے)۔[۹۰]

مہاتما بدھ، دَھرْمْ کی روشنی میں

تاہم دَھرْمْ-کایا کی معنویت کو سمجھنا قدرے مشکل ہے: حقیقتِ اولیٰ کسی بدھ کی صورت میں ''مجسم'' کیونکر ہوسکتی ہے؟ بدھ مت کی منطق ہی کو سختی سے لاگو کیجیے تو استدلال یہ ہوگا کہ: مجسم نہیں ہے اور مجسم ہونہیں سکتی۔ کیونکہ اس نوع کی تجسیم کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ **شُنیا** (خلو Void) اور ''صرفیت'' کی بسیط اور قطعی غیر مرکّب حقیقت ملیا میٹ ہو جائے گی۔ یہی تضاد فی الالفاظ مہاتما بدھ کو دیے گئے ایک اور لقب میں نظر آتا ہے۔ انھیں **شُنیا مورتی** کہا جاتا ہے: ظہورِ صرفیت، خلو اور محضیّت کا ظہور۔ مہاتما بدھ ظہور ہیں اُس کے ایک عکس، ایک جلوے، ایک نشانی، ایک مثال کا جو خود کبھی دائرہ ظہور میں نہیں آتا۔ خلو اور محضیّت کو اسیرِ ظہور کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ خلو اور محضیّت نہ رہے کیونکہ خلو ومحضیّت از روئے تعریف ہی ظہور کو قبول نہیں کرتے۔ سو دَھرْمْ-کایا کو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ حقیقت کا وہ مرتبہ ہے جو صرف بطور **المطلق** ولاتعین کے متصور ہوسکتا ہے لیکن اسے کسی طرح بھی **المطلق** کا ظہور نہیں کہا جاسکتا: ہم یہ عرض کریں گے کہ یہاں ''**کایا**'' (قالب یا مُرَکَّبْ) کے لفظ کو رمز وکنایہ یا استعاراتی معنی میں لیا جائے، لفظی معنی مراد نہ لیے جائیں۔ اس حتمی مفہوم ومعنی میں دَھرْمْ اپنے مظاہر میں سے کسی متعین ومخصوص ومظہر کا مصداق نہیں کہا جاسکتا خواہ یہ مظہر کتنا ہی ارفع وبلند کیوں نہ ہو؛ یہ تو خود اصولِ ظہور ہے اور بطور اصول اسے ورائے ظہور اور فوق الظہور رہنا ہے۔ جو ظہور پذیر ہوا وہ فی نفسہٖ **المطلق** نہیں ہے بلکہ **المطلق** کی وہ جہت، وہ پہلو ہے جو قبولیتِ ظہور رکھتا ہے۔ اگر مہاتما بدھ کے ظہورِ علوی سماوی (**سمبھوگ کایا**) اور اسی طرح ظہورِ انسانی (**نرمن کایا**) کو غلطی سے **المطلق** سمجھ لیا جائے تو پھر **المطلق** تک لے جانے والی راہ کی نشاندہی

کرنے کے بجائے قیدِ اضافیت کی اسیر یہ صورتیں خود اسے اوجھل کرنے والے حجابات بن جاتی ہیں۔ ہماری ایک دلیل اس سلسلے میں یہ بھی ہے کہ مہاتما بدھ کی موت کو پاری نروان کہہ کر یاد کیا گیا ہے یعنی حتمی اور عظیم ترین نروان۔ یہ اپنی جگہ ایک ثبوت ہے کہ حتمی اور آخری معنی میں **المطلق** کا تحقق مہاتما بدھ کے ظہورِ صورتِ انسانی کے اختتام کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

ہوئی ننگ (م:۷۱۳ء)[۹۱] کے مطابق: جو بھی موسوم ہوا وہ ثنویت کی طرف لے جائے گا اور بدھ مت ثنویت نہیں رکھتا۔ حقیقت کی اس ادویتا (بے ثنویت) کو پکڑ میں لانا ہی دھیان بدھ مت Zen کا مقصود ہے۔[۹۲] یہی بات ہوئی ننگ کے گرُو، ہنگ جن، نے کہی تھی۔ وہ لکھتا ہے کہ:

> موت و حیات سے رستگاری اس کے لیے نہیں جو مسلسل دوسروں بدھوں کے بارے وچار کرتا رہتا ہے۔ ہاں، اگر انسان اپنا ذہن چوکس رکھے[۹۳] تو یقیناً دوسرے گھاٹ تک پہنچے گا۔

اس کے بعد اس نے **وَجرَ کیدِ کّا**۔ پرجنا پارم اِتا سوتر سے مہاتما بدھ کے اپنے الفاظ نقل کیے ہیں۔ ''جو مجھے صورت میں دیکھنا چاہتا ہے، یا آواز میں میری طلب کرتا ہے، یہ شخص شر کے راستے پر چل رہا ہے اور ایسا شخص **تتھاگت** کو دیکھ نہ پائے گا۔''[۹۴] **تتھاگت** کی حقیقت، ''وہ جو یوں چلا گیا''، بدھ۔ سرشت ہے اور اس تک ہر ہستی کی رسائی ہے لیکن اسی حد تک جس حد تک وہ قیدِ صورت کے تعلق سے خود کو آزاد کرے اور ستم ظریفی یہ کہ مہاتما بدھ کی صورت سے بھی! اسی سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ دھیان بدھ مت کے بزرگوں سے یہ قول کیوں نقل کیا گیا ہے کہ ''اگر تمھیں سڑک پر مہاتما بدھ نظر آئے تو اسے مار ڈالو''۔ صحیفۂ تزئینِ گل کے الفاظ میں:

سو اگر ذی شعور ہستیاں یوں ہی ہیں،\
تو بدھ بھی تو ایسے ہی ہیں:\
بدھ اور بدھ گیان\
اصل میں محرومِ ہستی ہیں۔[۹۵]

اور یہ بھی کہ

اگر کوئی ہمیشہ مہاتما بدھ کو تکتا رہا\
سو، ہزار، زمانوں تک،\
لیکن مطلق حق و صداقت کے مطابق نہیں

بلکہ دُنیا کے نجات دہندہ کی دید کے طور
ایسے شخص کی پکڑ میں صرف ظواہر آتے ہیں
اس کی خود فریبی اور بے خبری کا جال پھیلتا رہتا،
زندگی اور موت کے قید خانے کا اسیر، نابینا،
بے دید، بدھ کو دیکھنے سے محروم۔

عام آدمی اشیا کی دید میں
فقط صورت پر جاتے ہیں
اور نہیں جان پاتے کہ اشیا بے صورت ہیں:
اسی کارن وہ بدھ کو نہیں دیکھتے۔[۹۶]

بنا بریں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ مہا تما بدھ کی (بدھ مت میں) ''پرستش'' کی جاتی ہے، نہ ان کے ظہور کی دو انسانی اور سماوی 'قالب' کی صورتوں میں نہ 'ان' کے قالبِ ربانی والو ہی کی صورت میں یعنی بطور **دَھرمْ کایا**۔ مؤخر الذکر اگر سچ مچ فی نفسہٖ دَھرمْ کے مصداق ہے تو عالمِ ہستی میں کچھ بھی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور اگر اس کا احاطہ ہو گیا تو پھر یہ دَھرمْ نہیں ہے۔ 'ذکر اللہ'، یادِ خدا کے بارے میں بات کرتے ہوئے سطورِ ما بعد میں ہمارا استدلال یہی ہوگا کہ عبادت میں مرکز توجہ خواہ مہا تما بدھ، یا کسی بودھی سَتّوْ، کی شبیہ ہی کیوں نہ ہو۔ بدھ مت کی درست منطق کے اعتبار سے ہر ایسی چیز شفاف ہو جاتی ہے کیونکہ یہ 'نفس سے خالی پن' رکھتے ہیں اور بنا بریں اس حقیقتِ واحدہ کی جانب آزادانہ حرکت کی راہ فراہم کر دیتے ہیں جو اپنے آپ سے ہے، کمالِ ذاتی رکھتی ہے اور مطلق ''صرفیت و محضیّت'' کی حامل ہے یعنی دَھرمْ۔

ڈی۔ٹی۔سوزوکی نے مختلف دینی روایتوں میں خدا، یا حقیقتِ نہائیہ، کے اسم وعنوان کے طور پر استعمال ہونے والے ناموں کا موازنہ کرتے ہوئے دَھرمْ کے درج ذیل مترادفات بتائے ہیں جو ہمارے غور و فکر کے لیے سود مند ہو سکتے ہیں: **پرجنا** (شعورِ محض)، **تَتَھتْ** (محضیّت/صرفیت)، **بودھی** (تنویر/نروان)، **بدھ** (صاحبِ تنویر، نروانی)[۹۷] اسی طرح آنند کمار سوامی نے دَھرمْ کایا کے یہ ہم معنی الفاظ درج کیے ہیں: **آدی۔بدھ** ('پراچین' یا 'مطلق' بدھ) جسے **وائرو کنا** بھی کہا جاتا ہے؛ **سَوَب ھاوَ کایا** ('خود-ماہیت قالب')؛ **تتّوْ** (اصلیت)؛ **شُنیا** (خلا)؛ **نروان** (فنا کا رسعادت)؛

سما دھی کایا (قالبِ جذبی)؛ بودھی (حکمت) پرجنا (شعورِ محض)۔[۹۸]

اس ارفع و متعال سطح پر جس دھرم کا ذکر ہے وہ صرف کسی داخلی؛ موضوعی، عرفانی تجربے سے متعلق نہیں ہے؛ یہ شعور و وجود کی حتمی، معروضی حقیقت و ماہیت کا بھی عین ہے۔ یہ ایک معروضی و متعال اصولِ تنزیہ بھی ہے اور ایک موضوعی مرتبۂ حال کا کنایہ بھی جو اس لیے قابلِ حصول ہے کہ یہ حقیقت ورا بھی ہے اور جملہ موجودات میں حضور بھی رکھتی ہے۔ اگر چہ مہایانِ بدھ مت میں **دھرم کایا کو المطلق کا** عین قرار دینے پر زور دیا گیا ہے، بالخصوص اس کے یوگ کارا مکتبِ فکر میں جس کے ہاں چوتھی صدی قبل مسیح کے بعد مہاتما بدھ کے تین ''قالب'' کا عقیدہ پروان چڑھا، لیکن ایڈورڈ کونز نے یہ دلائل یہ کہا ہے کہ ''اس خیال میں کوئی بات نئی نہیں ہے.....مہاتما بدھ کی ایک جہت کو دھرم کا عین قرار دینے کا عقیدہ بدھ مت کے دورِ اوّل میں بھی اکثر ملتا ہے اور یہ بدھ مت کی اصل و اساس میں شامل ہے۔''[۹۹]

''مہاتما بدھ کے ایک پہلو'' پر بات کرتے ہوئے ہمیں ایک نازک سا فرق ملحوظ رکھنا ہوگا کیونکہ یہاں اصل میں مراد ہے صاحبِ حضور یعنی ''وہ جو بیدار ہوا'' کے شعور کا ایک پہلو: مہاتما بدھ اس حیثیت میں جہاں وہ اپنے نروان کے محتوٰی کا عین کہے جا سکتے ہیں۔ اس لیے دھرم بطور وجودِ متعال یا ذاتِ لاتعین اور اصلِ حیات و شعور اسے کہا جائے گا جس کا ایک پہلو مہاتما بدھ کا نروان بھی ہے: ''مہاتما بدھ پر دھرم سے نظر کرنا چاہیے'' نہ کہ اس کے برعکس جیسا کہ سطورِ ماقبل میں مذکور ہوا۔

مارکو پیلس کی ایک اہم تحریر کا عنوان ہے "Dharma and Dharmas as Principle of Inter-religious Communication" (**دھرم اور دھرموں کا بین المذاہب ابلاغ میں کردار**)۔ ان کا استدلال درست معلوم ہوتا ہے جب وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تصور الگ الگ مذہبی روایتوں کو ملانے والے پُل کا کام کرتا ہے۔ ہم جس ماوراء الطبیعی نکتے پر سطورِ ماقبل میں غور کر رہے تھے اس کے ضمن میں کلیدی فقرہ کچھ یوں ہے:

> اگر دھرم ایک جانب ذاتِ مطلق کے مرتبۂ لاتعین اور درجۂ اطلاق کا مصداق ہے تو دھرموں کو اعراض و حوادث کے تقید اور اضافیت کا مصداق کہا جا سکتا ہے۔[۱۰۰]

یوں دھرم کو دو جداگانہ معانی میں لیا جا سکتا ہے ایک فلسفیانہ یا وجودیاتی اور دوسرا عملی اور تعلیم و تلقین سے متعلق۔ اوّل الذکر اعتبار سے یہ اسلامی فکر کی اصطلاح میں **الذات** کے ہم معنی ٹھہرے گا: ذاتِ الٰہیہ **المطلق** ولاتعین ہے (الٰہیاتی / دینیاتی معنی میں) اور **الحقیقه** (یکتا و یگانہ حقیقت) ہے

رُوحانی لحاظ سے۔ تمام ذواتِ خاصہ اضافی ہیں (الٰہیاتی / دینیاتی معنی میں) یا غیر حقیقی (رُوحانی معنی میں)۔ عملی یا تعلیمی معنی میں، دھرم بطور تعلیم، تلقین، قانون، ضابطہ وغیرہ، کو اسلامی اصطلاح میں شریعت (قانونِ ظاہری) اور طریقت (راہِ باطنی) کا ہم معنی سمجھا جا سکتا ہے۔ ان دو اعتبارات، عملی اور وجودیاتی معانی کو یکجا کر دیجیے تو بدھ مت کی ایک اصطلاح دھرم اسلام کی اصطلاح سہ گانہ یعنی **الحقیقة، الطریقة، الشریعة** یعنی حقیقتِ مطلقہ، راہِ طریقت اور مذہبی قانون کی تقریباً مترادف قرار پائے گی۔ ایک اعتبار سے یہ تینوں اصطلاحات اللہ تعالیٰ کے اسم ''الحق'' The True/The Real میں یکجا اور مندرج ہو جاتی ہیں اور یوں اسے اسمائے الٰہیہ میں سے اس اسم الٰہی کی حیثیت مل جاتی ہے جو دھرم کا قریب المعنی اور تقریباً مصداق ہے۔ جہاں تک حقوق و فرائض کا تعلق ہے اور اس کے تحت ذمہ داری اور قانون کا تصور ہے تو یہ دھرم کے مفہوم کے لیے مرکزی حیثیت رکھتے ہیں اور یہی تصور **الحق** میں بھی مضمر ہے کہ اس کے بنیادی مدلولات میں سے ایک یہ ہے کہ 'حقوق اللہ' وہ 'فرائض' ہیں جن کا ادا کرنا لازم ہے۔ اس طرح دھرم اور **الحق** اپنے معانی و مضمرات میں بیک آن ماوراء الطبیعیاتی طور پر ارفع ترین حقیقت کا عنوان بھی ہیں اور انسانی اعتبار سے اسی حقیقت سے عمیق ترین تعلق اور عبودیت کا پیمانہ بھی: **الحق** اور تعلق مع الحق۔

ذکر اللہ/ یادِ خدا

عبادت اور رجوع الی الحق کے اعتبار سے بھی دیکھیے تو دونوں مذہبی روایتیں اپنی اصل و اساس میں کلیدی نکات پر متفق ہیں لیکن یہ یگانگت اور ہم رنگی مراسم عبودیت کی سطح پر باقی نہیں رہتی کیونکہ اس سطح پر دونوں روایتوں میں بہت بڑا فرق ہے۔ **المطلق** کا شعور پروان چڑھانے، اس کی آبیاری کرنے کے اساسی نکتے پر دونوں ہم خیال اور متفق ہیں۔ اسے اسلام میں یادِ خدا یا ذکر اللہ کہتے ہیں، خدا کو یاد کرنا، اس کا نام لینا، اس سے لو لگانا۔ ذکرِ خدا کو تمام انواعِ عبادت کا جوازِ وجود بتایا گیا ہے اور یہ بات اس قرآنی آیت میں صراحت سے بیان ہوئی ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

وَ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکۡرِیۡ [۲۰:۱٤]	سو میری بندگی کر اور نماز کھڑی رکھ میری یاد کے لیے۔

چنانچہ عبادت کا مقصود، اس کا ہدف اور مطلوب، اس کی رُوحانی قدر و قیمت اور اس کا مختصر خلاصہ اور لبِ لباب ذکر اللہ، یادِ خدا ہے۔ اگر نماز، یعنی صلوٰۃِ شرعی تمام مذہبی مراسم عبودیت کا مرکزی

حصہ ہے تو ذکراللہ، قرآن کے صاف صریح الفاظ میں اکبر ہے، بڑا ہے، یا سب سے بڑا ہے:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنۡھٰی عَنِ الۡفَحۡشَآءِ وَ الۡمُنۡکَرِ وَ لَذِکۡرُ اللّٰہِ اَکۡبَرُ [۲۹:۴۵]	بے شک نماز روکتی ہے بے حیائی اور بری بات سے اور اللہ کی یاد سب سے بڑی۔

عربی کے لفظ 'ذکر' کے دو بنیادی معانی ہیں: یاد کرنا اور نام لینا یا نام جپنا۔ اسی طرح یہ بیک وقت وسیلہ اور مقصود، دونوں کا عنوان ہے؛ ذاتِ حق کے حضورِ دائم اور المطلق کے شعورِ مسلسل کا اُصول بھی یہی ہے اور اس شعور وحضور کے تحقق کا ذریعہ بھی ذکر ہی ہے۔ یہ وسیلۂ تحقق اسمِ ذات (یا دیگر اسمائے خداوندی) کے باقاعدہ ذکر پر مرکوز ہوتا ہے اور اس میں بھی اسلام میں خدا کے اسمِ اعظم، اللّٰہ، کا ذکر مرکزِ خاص ہے۔ اسی طرح بدھ مت میں، بالخصوص مہایانِ بدھ مت کے بعد کے مکاتبِ فکر میں، المطلق کے اسم کا جاپ (یا اسماء کا جاپ) اور ہر چیز سے بڑھ کر وسیلۂ نجات قرار دیا گیا ہے۔ بدھ مت میں تو مراقبوں، دھیان جمانے کے طریقوں، دُعا اور عبادت کے اسالیب اور تکنیکی انداز نیز رُوحانی ریاضت کے قاعدے ضابطے ایک خاص شان سے صف آرا نظر آتے ہیں۔ منتر، جھاڑ پھونک اس کے علاوہ ہے، ہندو مت سے اسے جاپ۔ یوگ وراثت میں ملا ہے جو تکرارِ اسمی/ ذکر کا ایک طریقہ ہے جس میں کوئی مخصوص کلمہ متعدد طرح سے ادا کیا جاتا ہے۔ یہ کہنا تو قرین انصاف نہ ہوگا کہ مراقبے، دھیان اور عبادت کے یہ تمام تکنیکی انداز محض ذکر ہی کے مترادف ہیں لیکن اس کے باوجود یہ اہم نکتہ نظر میں رہنا چاہیے کہ اسلام کی روایتِ ذکرِ الٰہی اور بدھ مت کے ان مکاتبِ فکر میں ایک غیر معمولی مشابہت ہے جن کے ہاں جملہ عبادات میں سے یادِ خدا یا جاپ/ ذکر کے عمل کو عبادت کا مغز اور لبِ لباب سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے مبحث پر غور کرنے کے لیے مہایان بدھ مت کے ''جوڈو یشو'' (ارضِ پاک) مکتبِ فکر کے بانی، جاپانی بزرگ ہونن (م: ۱۲۱۲) کے چند اقوال کفایت کریں گے۔ اس مکتبِ فکر کے بارے میں دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ دیگر تمام بدھ مکاتبِ فکر کے مقابلے میں یہ مکتبِ فکر اسلام کی عرفانی روایت سے جہاں تک ذکر کے مراسمِ عبودیت کا تعلق ہے قریب ترین مشابہت رکھتا ہے۔ یہ بات بھی نگاہ میں رہے کہ وجریان مکتبِ فکر جس کا ابتدائیے میں ذکر ہوا، کو تبتّی بدھ مت میں منتریان (منتر والی سواری) کہہ کر یاد کیا جاتا ہے کیونکہ بدھ مت کی اس شاخ میں منتر/ جاپ اور ذکر کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔

ارضِ پاک مکتبِ فکر میں ''نورِ لامحدود کا مہاتما بدھ'' (امی تابھا) [جاپانی میں امیڈا اور چینی

میں **اومی ٹوفو**] کی حیثیت نجات دہندہ کی ہے اور اس کے نام کا جاپ اسی غرض سے کیا جاتا ہے۔ امیڈا اسے فرد کو 'نجات' (مکتی) ملتی ہے کہ وہ اسے مرنے کے بعد اپنے 'ارضِ پاک' (**سُکھاوتی**) یا 'بہشتِ سعادت آثار' میں حیاتِ نو عطا کرے گا اور **سُکھاوتی** کے بارے میں جو کچھ وہاں بتایا گیا ہے وہ قرآن کے بیان کردہ احوال و آثارِ جنت سے غیر معمولی مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ برکت و سعادت اس عہد و پیمان کا ثمر ہے جسے **دَھرْمْ کار** کے پیمان کہا جاتا ہے، یہی بات 'حیاتِ ابدی' کے سوتر میں بتائی گئی ہے۔ اسی سوتر کے چینی ترجمہ پر جاپان اور چین میں بدھ مت کے 'ارضِ پاک' شاخ کے اندر شِن مکتبِ فکر کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ ان علاقوں میں اس کا نام جوڈویشن رکھا گیا۔[۱۰۱]

ہم نے مہاتما بدھ کے 'قالبوں' کے بارے میں جو نکات سطورِ ماقبل میں اُٹھائے تھے ان کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگی کہ یہاں جس 'مذکور' کی بات ہو رہی ہے، جس حقیقت کے ثمراتِ ذکر کا بیان ہے وہ مہاتما بدھ کی صورتِ انسانی نہیں ہے بلکہ 'فی نفسہٖ **امی تابھ**' یعنی نور لامحدود،[۱۰۲] **المطلق** سے پھوٹنے والا نورِ بے نہایت جو موجبِ نجات بھی ہے اور تنویر بھی عطا کرتا ہے۔ گویا یہاں دو اسمائے الٰہی **النور** اور **الرحیم** مجتمع ہو گئے[۱۰۳] اور ان کا بطور اسمِ واحد ذکر کیا جا رہا ہے۔ 'پیمانِ' **امیڈا** کی اس حقیقت کا ایک اساطیری[۱۰۴] اُسلوب میں بیان شاکیہ منی کے اس قول میں نظر آتا ہے جس کے مطابق انھیں **بُدّھاث** یا بُدّھا پن بے انتہا پرانے ماضی میں حاصل ہوئی تھی، دس **کلپا** پہلے، اور ہر کلپا **۴۳۲**/ارب سال کا ہوتا ہے۔[۱۰۵] یہاں سالوں کی تعداد واضح طور پر علامتی ہے اور ہمیں اقلیم لازمانیت میں داخل ہونے کی دعوت دی جا رہی ہے، ماضیِ بعید ترین یا مبدء و آغاز جسے اسلام میں 'الازل' کہَ کر یاد کیا گیا ہے۔ 'ماقبل ازل' اور 'مابعد ابد' اصل میں ایک ہی ہیں یعنی ابدیت فی نفسہٖ، چنانچہ یہاں جس مرتبۂ حقیقت کی جانب ایک ناقابلِ تصور 'ماضی' کے طور پر اشارہ ہے وہ دراصل ایک لایزال اُصول اور لم یزل حقیقت ہے جو وقت اور زمانیت سے ورا اور بالاتر ہے۔ یہ 'پراچین' اور 'مبدء و اصل' کے مہاتما بدھ کو **آدی بدھ** کہَ کر بھی یاد کیا گیا ہے، جو بدھ کا اُصول 'مطلق' ہے کیونکہ جیسا کہ سطورِ ماقبل میں عرض کیا گیا، یہ خود **دَھرْمْ کایا** کا ہم معنی اور مترادف ہے۔ اگر **آدی بدھ**، مبدء اشیا ہے، ہر شے کی آغاز و ابتدا ہے، ازل و ابد ہے، تو پھر یہ وہی حقیقت ہے جسے مسلمان **الاوّل** کے اسم خداوندی سے ظاہر کرتے ہیں؛ اور ماوراءالطبیعی طور پر الاوّل کو الآخر بھی ہونا چاہیے، ابتدا و انتہا، بدایت و نہایت، اُصولی طور پر ایک دوسرے کا عین ہیں اور ان میں بطور مبدء و منتہا، صرف زمانیت کے نقطۂ نظر سے

امتیاز قائم کیا جاتا ہے؛ فی نفسہا یہ دونوں اُصولِ ابدیت کے خارجی مظاہر سے الگ اور جدا نہیں ہیں اور یوں زمانیت سے کلیتاً ورا رہتے ہیں۔ یہی بات ایک معاصر جوڈو اہلِ علم نے ایجاز سے بیان کردی ہے۔ شاکیہ منی کے ان الفاظ کی شرح میں جو اُنھوں نے اپنے ازلی ابدی 'نروان' کے ذکر میں کہے ہیں شرح نگار نے لکھا کہ ''یہ وہ ازلی وابدی خودی یا انا ہے جو اس خودی یا انا میں گویا ہے جو مجھ میں ہے''۔[۱۰۶] غرض یہ کہ مہاتما بدھ اپنے لیے نہیں، ایک فرد کی حیثیت سے 'خطاب' نہیں کرتے بلکہ ان کی 'گویائی' ایک کُلّی اور کائناتی حقیقت کے ترجمان یا وسیلۂ ابلاغ کے طور پر ہے۔ 'اس' کا نروان، اَعصار و دہور پہلے ایک اساطیری اُسلوبِ بیان ہے فی نفسہٖ نروان کی طرف اشارہ کرنے کا، اصلِ نروان کا کنایہ ہے یا ہر نروان کے اصل ومبدء، اس کے سرچشمے، النور کا، نور فی نفسہٖ، جو ابدی اور لازوال ہے، دائمی ہے لٰہذا مطلق اور لاتعین ہے کیونکہ کینا ماٹسو ہی نے لکھا ہے: ''امیڈا یعنی ذاتِ بےنہایت، کامل بھی ہے اور رہنے والی بھی۔''[۱۰۷]

امیڈا نے 'عہد' کیا تھا کہ وہ نروان میں اس وقت تک قدم نہیں رکھیں گے جب تک سب موجودات کو نجات نہ مل جائے۔ اس کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس میں بیان کردہ کائنات اُصولِ کلّی کو ان کے اساطیری لبادے سے مجرد کر کے بھی دیکھا جاسکتا ہے: 'امیڈا...... ہمارے دلوں کا 'دل' ہے۔ وہ قلبِ رحیم جو ہر شے کا احساس رکھتا ہے......امیڈا بخش دینے کا ازلی ارادہ ہے، دائمی طور پر کارفرما اصلی پیمان۔''[۱۰۸] رحمت ومہربانی کا یہ 'عہد' عموماً ایک ایسے پیمان کے طور پر بیان کیا جاتا ہے جس میں کہا گیا تھا کہ نروان میں اس وقت تک قدم نہ رکھیں گے جب تک سب موجودات نجات حاصل نہ کرلیں لیکن یہی پیمانِ قدیم اس استعارے کا ہم معنی بھی تو ہے جسے قرآن مجید میں خدائے رحمان ورحیم نے اپنی کائنات گیر رحمت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا ہے:

كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ [٦:١٢]	اس نے لکھی ہے اپنے ذمہ مہربانی

اس ضمن میں درج ذیل آیت بھی نظر میں رہنا چاہیے:

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى [١٧:١١٠]	کہ اللہ کر پکارو یا رحمٰن کو، جو کہ کر پکارو گے سو اسی کے ہیں سب نام، خاصے۔

یہاں نظر یہ آتا ہے کہ المطلق کی، ذاتِ الٰہیہ کی، سرشت وفطرت ہی میں وہ رحمت گندھی ہوئی ہے جو جملہ موجودات کو اپنی آغوشِ مہربان میں سمیٹ کر نجات تک لے جاتی ہے؛ بنابریں،

المطلق کے 'اسمٔ' کا ذکر یا جاپ سراسر وسیلۂ نجات ہے۔ رحیم و ودود کی رحمت و مودّت کے نکتے پر ہم جلد ہی گفتگو کریں گے۔ یہاں فی الوقت یہ عرض کرنا ہے کہ پیغمبرِ اسلام نے امیڈا کے پیان سے مشابہ ایک بات فرمائی تھی جس میں گناہگاروں کی شفاعت کے لیے اپنا پہلا حق ظاہر کیا ہے۔ قرآن مجید کی آیت وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيۡكَ رَبُّكَ فَتَرۡضٰی [۹۳:۵] ''اور آگے دے گا تجھ کو تیرا رب پھر تو راضی ہوگا۔'' کی ذیل میں آپؐ نے فرمایا: ''میں اس وقت تک راضی نہ ہوں گا جب تک میری امت کا ایک بھی فرد نارِ جہنم میں پڑا ہو'۔[۱۰۹] دھیان میں رہے کہ رسولِ خداؐ کو رَحۡمَةً لِّلۡعٰلَمِيۡنَ [۲۱:۱۰۷] بنا کر بھیجا گیا تھا اور ان کی 'امت' کی تعبیر تمام اقوام و ملل سے کی جا سکتی ہے، بلکہ تمام 'موجودات' سے، جیسا کہ 'عہدِ امیڈا' میں ظاہر ہوا ہے اور اسے ایک تنگ معنی میں صرف 'مسلمانوں' تک محدود نہیں جاننا چاہیے۔

تَرکی اور توکّل

بدھ مت کی امیڈا روایت میں ان اُصولوں کا عملی اظہار نم بَٹ سو میں ہوا ہے یعنی درج ذیل کلمات کا ذکر یا جاپ: (*namu Amida Butsu*) **نموامیڈابٹ سو** (عظمت و تکریم ہے امی تابھ بدھ کے لیے)۔ ہونن نے اپنے پیروکاروں کو تلقین کی کہ ''لمحہ بھر کے لیے بھی نم بَٹ سو دہرانے سے غافل نہ رہیں''۔[۱۱۰] نم بَٹ سو کا جاپ چونکہ ہر طرح کیا جا سکتا ہے، چلتے پھرتے، کھڑے بیٹھے، لیٹے، جب بھی، جہاں بھی انسان موجود ہو......اس لیے نم بَٹ سو کو آسان عمل کہا جاتا ہے۔[۱۱۱]

یہاں قرآن مجید کی یہ آیات یاد آتی ہیں:

اِنَّ فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ وَ اخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَ النَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الۡاَلۡبَابِ ۝ الَّذِیۡنَ یَذۡکُرُوۡنَ اللّٰهَ قِیٰمًا وَّ قُعُوۡدًا وَّ عَلٰی جُنُوۡبِهِمۡ وَ یَتَفَکَّرُوۡنَ فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبۡحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ [۳:۱۹۰،۱۹۱]

آسمان اور زمین کا بنانا اور رات اور دن کا بدلنے آنا اس میں نشانیاں ہیں عقل والوں کو۔ وہ جو یاد کرتے ہیں اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور کروٹ پلٹتے اور دھیان کرتے ہیں آسمان اور زمین کی پیدائش میں۔ اے ربّ ہمارے تو نے یہ عبث نہیں بنایا تو پاک ہے عیب سے سو ہم کو بچا دوزخ کے عذاب سے۔

ہونن نے اپنے متبعین کو بتایا کہ اگر نروان پانے کی خواہش ہو اور 'ارضِ سعادت آثار' میں پھر سے جنم لینے کی آرزو رکھتے ہو تو نم بَٹ سو سے بڑھ کر مؤثر اور کارگر طریق کار اور راہِ سلوک اور کوئی نہیں۔ اس کا قول ہے کہ ''باقی سب راستے، طریقے اپنے اپنے مقاصد کے لیے تو مؤثر ہیں لیکن 'ارضِ پاک' میں جنم لینے کی غرض پوری نہیں کرتے''۔[۱۱۲] اسی طرح رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں یہ فرمان ملتے ہیں جن کے مطابق ذکرِ خدا وہ عمل ہے جو عبادت اور شعائر و اعمال کی جملہ صورتوں میں سب سے سودمند و نتیجہ خیز ہے:

أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرِ أَعْمَالِكُمْ وَ أَزْكَاهَا عِنْدَ مَلِيكِكُمْ وَ أَرْفَعِها فِي دَرَجَاتِكُمْ، وَ خَيرِ لَكُمْ مِنْ إِعْطَاءِ الوَرِقِ وَالذَّهَبِ وَ خَيرِ لَكُمْ مِنْ أَن تَلْقَوْا عَدُوَّكُمْ فَتَضْرِبُونَ أَعناقَهُمْ وَ يَضْرِبُونَ أَعنَاقَكُمْ؟ قَالوا: و ما ذاك يا رَسُول الله؟ قَال: "ذِكْرُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ دَائِماً"۔[۱۱۳]

آپؐ نے فرمایا: ''کیا مَیں تمھیں تمھارے مالک کے نزدیک بہترین اور پاکیزہ ترین عمل کے بارے میں نہ بتاؤں اور جو تمھارے درجات میں ارفع مقام بھی رکھتا ہو، تمھارے سونے چاندی اللہ کی راہ میں خرچ کرنے اور دشمن سے ٹکرا کر اُن کی گردنیں اُتارنے اور اپنی گردنیں اُتروانے سے بھی بہتر ہو،'' صحابہؓ نے کہا یارسول اللہؐ وہ کیا ہے؟ آپؐ نے فرمایا: ''اللہ عزوجل کا دائمی ذکر۔''

نم بَٹ سو کا طریقِ ذکر 'تَرِکی' (غیرِ مطلق) کی قوت سے لازمی طور پر مشروط ہے۔ اس کا انحصار ہماری اپنی قوت 'جَرِکی' (اپنی طاقت) پر نہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ 'تَرِکی' وہی مفہوم دیتا ہے جو اسلام میں توکّل (اعتماد، خدا پر بھروسہ) کے لفظ سے بیان کیا جاتا ہے: انسان پوری طرح، کاملاً، اپنے 'غیر' کی قوت اور اس کی عطا کردہ برکت پر بھروسا کرتا ہے۔ یہ بھرپور اعتماد، نفسِ انسانی کا اُس 'غیر' کے حضور ہدیہ، اسلام کے توکّل کے تصور کے عین مطابق ہے بلکہ خود 'اسلام' کے مترادف ہے جس کے لفظی معنی ہیں 'تسلیم، سرافگندگی، آمادگی'، نیز اس سے بدھ مت کا خاص نظریہ اَنْ اَتْ بھی ذہن میں اُبھرتا ہے: انسان کے توکّل کی کلیّت اپنے اس 'غیر' کے حضور اور اس کے سامنے تسلیم و سرافگندگی سے نفسِ انسانی بہت مکمل اور بنیادی انداز میں فنا کے لیے قبولیت پیدا کر لیتا ہے: انسان اپنے اوپر بھروسا کرنے کی بجائے اپنے غیرِ مطلق پر توکّل کرتا ہے۔ بدھ مت کے ارضِ پاک مکتبِ فکر

میں اپنے غیر پر یہ ایمان و اعتقاد امیڈا سے صدور پانے والی برکت کی قوت پر ایمان ہے، امیڈا جو نورِ بے نہایت کی اصلِ اُصول ہے۔

توکّل اور 'تَرِکی' دونوں کا مقصود یہ ہے کہ اَنُ اَتْ کے عقیدے کے وجودی تلازمات کا عملی طور پر تحقق کیا جائے: یعنی خود۔ مرکز شعور کا تزکیہ، **المطلق** پر بھروسا، جو مطلقاً 'غیر' ہے۔ یہی نہیں، اس سے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ توکّل بھی اسی رُوحانی ہدف اور مقصود کا تابع ہے جو اَنُ اَتْ کے تصور سے ہم آہنگ ہے: توکّل کا اُصول اس منطقی اقتضا کو بھی صراحت سے سامنے لے آتا ہے جو اَنُ اَتْ کے عقیدے کے ابتدائی اظہارات میں موجود تو تھا مگر بیان میں نہیں آیا تھا۔ یہ اس لیے بھی درست ہے کہ ہم آگے چل کر مزید دلائل پیش کریں گے کہ منطقی طور پر یہ ناممکنات میں سے ہے کہ احساسِ نفس پر خود نفس ہی کے سہارے غلبہ پایا جا سکے۔ اس کے لیے کچھ ایسا ہونا چاہیے جو کلیتاً نفس کا 'غیر' ہو، نفس سے کاملاً ورا ہو کہ صرف اور صرف اسی سے اشتغال بالنفس کے خلقی احساس سے مخلصی اور تجرید میسر آ سکتی ہے۔ اسی اشتغال بالنفس سے خود مکتفی ہونے کا، استغنائے فاسد کا خیالِ باطل جنم لیتا ہے۔ استغنا اور بے نیازی کی صفت اپنے صحیح معنی میں صرف اس حقیقتِ واحدہ کو، اس یکتا و یگانہ ہستی کو سزاوار ہے۔ نفسِ انسانی اس صفت کو جس درجے میں خود سے نسبت دیتا جائے گا، اسی حد تک وہ اللہ تعالیٰ بطور 'غیر' نفس، پر نفسِ انسانی کے کلی انحصار اور فقر و احتیاج کی فطرتِ اصلیہ کے خلاف 'سرکشی' کا مرتکب ہوتا رہے گا اور اس 'اَحد' و بے ہمتا کے خلاف بغاوت کرتا رہے گا، کہ صحیح معنوں میں صرف وہی ایک 'الغنی' ہے جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا:

كَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَيَطْغٰىٓ ۝ اَنْ رَّاٰهُ اسْتَغْنٰى [۹۶:۶-۷]	کوئی نہیں آدمی سر چڑھتا ہے۔ اس سے کہ دیکھے ہے آپ کو محفوظ۔

کنا مٹسو کی *Naturalness* (از روئے فطرت) کا درج ذیل اقتباس آپ کو نہ صرف قرآن مجید کی آیتِ نور (۲۴:۳۵) کی مختلف رُوحانی تعبیرات و تفاسیر کی یاد دلائے گا بلکہ اس سے یہ بات بھی وضاحت سے سامنے آئے گی کہ بدھ مت کی اس روایت اور اسلام میں کتنی ہم آہنگی اور مشابہت ہے اور دونوں کے ہاں توکّل، ایمان اور خدا کے سامنے غیر مشروط تسلیم و سرافگندگی کی رُوحانی اقدار پر کتنا زور دیا گیا ہے:

چراغ میں تیل ہے، چراغ نے اس تیل کو مضبوطی سے تھام رکھا ہے اور اس کا ذرا سا بھی نقصان

نہیں ہونے دیتا۔ یوں یہ بخیل بھی ہے اور اردگرد کی جملہ اشیا سے الگ بھی۔ لیکن اُدھر اسے روشن کرو اِدھر یہ یکلخت اپنے معنی تک پہنچ جاتا ہے؛ دور نزدیک کی سب چیزوں سے اس کا تعلق استوار ہو جاتا ہے اور یہ شعلے کی پرورش کے لیے کھل کر اپنا روغن صرف کرتا ہے۔ ہمارا نفس بھی ایسا ہی ایک چراغ ہے...... چراغ کو اپنے نور کے لیے اپنا تیل جلا دینا ہوتا ہے کہ اس کی مقصد پنہاں عیاں ہو جائے...... یہی مکتی ہے، آزادی ہے...... جین (از روئے فطرت) جس کا پرچار شِن ران[۱۱۴] نے کیا، اس تحریر وتہذیبِ نفس سے کم نہیں؛ ہماری قوتِ نفس (جرِکی) اس 'دوسری قوت' (تیرِکی) میں گھل کر وہ مقدس آزادی مہیا کرتی ہے؛ حکَرائی *hakarai* (اپنے ارادے) کو ارادہ الٰہیہ کے روبروسرنگوں کر دینے سے آزادی ملتی ہے...... شِن ران کے کہے کا یہی مطلب تھا جب اس نے لکھا کہ فوز وفلاح اور مکتی کا سیدھا راستہ امیڈا پر ایمان کامل سے ملتا ہے۔[۱۱۵]

مفتاح الفلاح اور کلیدِ نجات

ابن عطاء اللہ الاسکندری (م:۱۳۰۹) اہلِ تصوف کے اماموں میں شمار ہوتے ہیں۔ انھوں نے ذکر اللہ/ یادِ خدا کو ''مفتاح الفلاح'' (کلیدِ سعادت ونجات) کے عنوان سے یاد کیا ہے: ''**فا ن ذکر اللّٰہ تعالی مفتاح الفلاح ، و مصباح الارواح، وھو العمدۃ فی الطریق، ومعول اھل التحقیق**''۔[۱۱۶] ''بے شک ذکرِ خداوندی فلاح کی کنجی ہے، رُوحوں کا چراغ ہے، راہِ خدا کی سرکردہ، چنیدہ شے، وہ جس پر اہلِ تحقیق انحصار کرتے ہیں۔'' اسی طرح بدھ مت میں بھی ذکر، یادِ الٰہی کو کم از کم ''کلیدِ سعادت'' تو کہا ہی جا سکتا ہے کیونکہ دلائی لامانے اس اَمر کا اثبات کیا ہے۔ ان سے سوال کیا گیا کہ ''**اوم منی پدمے ھم**'' (اوم، کنول میں نگینہ، ہم) کا ذکر انسان کو منزلِ فوز وفلاح تک لے جانے کی ضمانت دیتا ہے؟ تقدس مآب نے جواب دیا کہ یقیناً یہ اس شخص کے لیے کفایت کرتا ہے جو اس کے اَعماقِ معانی میں اُتر جائے۔ ان کی اس رائے سے اُس قول کی تائید اور شہادت فراہم ہوتی ہے جس میں کہا گیا کہ: **اوم منی پدم ھم** ''سب بدھوں کی تعلیمات کا لب لباب ہے''۔ یہ اَمر نظر میں رہے کہ دلائی لاما اس دُنیا میں **بودھی ستّو چن ریزگ**[۱۱۷] کے نام پر ایک خصوصی ''حضورِ عملی'' کی کارفرمائی کا ذریعہ ہیں، ''منی'' کے افشا کا وسیلہ ہیں اس لیے اس رائے کو، ان کے اس فرمان کو ایک حجت کی حیثیت حاصل ہے۔[۱۱۸]

یہاں یہ اَمر قابلِ لحاظ ہے کہ ابن عطاء اللہ نے ''ذکر'' کی تعریف اس کے وسیع ترین معانی

کے اعتبار سے متعین کی ہے۔ ان کی اس تعریف کی رُو سے ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ: بدھ مت کے مراسمِ عبودیت کو ایک وسیع تعریف کے مطابق اس نوعِ عبادات میں شمار کیا جا سکتا ہے جسے ''ذکر اللہ'' کا عنوان دیا گیا ہے۔ اور ان مراسمِ عبودیت میں وہ اعمال و اشغال بھی شامل ہیں جن میں مہاتما بدھ یا بودھی ستو کے شبیہ و اصنام پر توجہ قائم کی جاتی ہے۔ یوں بدھ مت کا اُسلوب عبودیت کم از کم کچھ لوگوں کے لیے، ممکنہ طور پر اس چیز سے قریب تر اور مشابہ ہو جاتا ہے جسے مسلمانوں میں ''الاحد'' کی، خدائے واحد کی، معتبر اور صحیح عبادت اور پرستش قرار دیا جاتا ہے۔ ابن عطاء اللہ الاسکندری نے ''ذکر اللہ'' کی تعریف یوں کی ہے:

الذکر هو التخلص من الغفلة والنسیان بدوام حضور القلب مع الحق۔ وقیل: تردید اسم المذکور بالقلب واللسان۔ وسواء فی ذلك ذکر الله او صفة من صفاته، او حکم من احکا مه، او فعل من افعاله، او استدلال علی شيء من ذلك، او دعاء، او ذکر رسله، او انبیائه، او اولیائه، او من انتسب الیه، او تقرب الیه بوجه من الوجوه، او سبب من الاسباب، او فعل من الافعال: بنحو قراء ة او ذکر، او شعر، او غناء، او محاضرة، او حکایة۔[۱۱۹]

الحق کے ساتھ حضورِ قلبی کے دوام کے ذریعے غفلت اور نسیان سے رستگاری کا نام ذکر ہے۔ جیسا کہ کہا گیا کہ (ذکر ہے) اسمِ مذکور کا دل اور زبان سے دہراتے رہنا۔ اس کے لیے برابر ہے اللہ کا ذکر یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کا یا احکام میں سے کسی حکم، افعال میں سے کسی فعل کا ذکر یا پھر ان میں سے کسی چیز کے لیے دلیل بننے والی شے، یا دُعا، یا اللہ کے رسولوں، انبیاء اور اولیاء کا ذکر، یا وہ جو اس سے نسبت رکھتے ہیں یا کسی اعتبار سے اس کا قرب رکھتے ہیں، یا اسباب میں سے کوئی سبب، یا افعال میں سے کوئی فعل: مثلاً تلاوتِ قرآن یا ذکر اسمِ ذات یا اشعار یا غنا یا گفتگو یا حکایت۔

قرآن مجید میں روئے خداوندی (وجهُ الله) کے عمیق تر معانی کے بارے میں ہم نے پہلے کچھ گزارشات کی تھیں۔ یہ آیات اور امام غزالی کے تفسیری نکات مل کر یہ سمجھنے میں معاون ہوتے ہیں کہ ابن عطاء اللہ نے انبیا اور اولیا کی یاد سے متعلق اعمال و اوراد کو کیونکر ''ذکر اللہ'' کی نوع میں سے

شمار کیا ہے۔ اگر معاملہ یہ ہے کہ جدھر رُخ کرو وہیں ''روئے خداوندی'' ہے، تو پھر خواہ موضوعِ ادراک، فوری مُدرَك، کچھ بھی ہو، اُصولی طور پر ہم ''وجهُ الله'' ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ عام اشیائے ادنی کا ''وجه'' فانی و رفتنی اور فریب ہے، اس شے سے متعلق ہے۔ ہستی تو ان کی بھی ''وجهُ الله'' ہی سے مستعار ہے لیکن ان میں ''وجهُ الله'' یعنی روئے خداوندی پر گویا ایک پردہ آ جاتا ہے، ایک حجاب کی اوٹ بن جاتی ہے؛ روئے ''مقید'' سے روئے مطلق کو گہن لگ جاتا ہے۔ اس کے برعکس خدا کے رسول اور خدا دوست انسان چونکہ اپنا آپ روئے مطلق میں گم کر چکے ہوتے ہیں، ان کا نفس ''وجهُ الله'' کے روبرو محو ہو چکا ہے کیونکہ ان کا یہ تحقق راسخ ہو چکا کہ ان کی اپنی ہستی، بدھ مت کی اصطلاح میں، ''خالی'' ہے اسی لیے المطلق کا ''روئے انور'' ان کی فردیت سے ضوء افشاں ہے۔ چنانچہ یادِ خدا ان اہل اللہ، ''مقربین'' خدا کے ''توسط'' سے بھی ہوتی ہے۔ اگر بدھ مت کی اصطلاح میں کہیے تو یوں ہوگا کہ المطلق ہی تو ہے جس نے ''ان مقدس لوگوں کو رفعت دی''
(*asamskrtaprabhāvitā by āryā-pudgalā*

یہ رفیع الشان رُوحانی مقام اس مشہور حدیث قدسی میں بیان ہوا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے زبانِ نبوت سے صیغۂ واحد متکلم میں کلام کیا ہے۔ خداوند کریم نے یہاں ان لوگوں کے خلاف اعلانِ ''جنگ'' فرمایا ہے جو اس کے کسی ولی (لفظی معنی میں خدا دوست) سے عداوت رکھتے ہیں۔ اس کے بعد اللہ کے ولی، ان خدا دوست ہستیوں کے اوصاف بالواسطہ انداز میں بیان ہوتے ہیں:

وَمَا تَقَرَّبَ اِلَیَّ عَبْدِی بِشَیءٍ أَحَبَّ اِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهٗ وَلَا یَزَالُ عَبْدِی یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالْنَّوَافِلِ حَتّٰی أُحِبَّهٗ، فَاِذَا أَحْبَبْتُهٗ کُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهٖ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهٖ وَ یَدَهُ الَّتِی یَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِی یَمْشِی بِهَا۔[۱۲۰]

اور میرا بندہ کسی ایسی چیز سے میرا تقرب حاصل نہیں کرتا جو ان فرائض کو ادا کرنے سے زیادہ مجھے محبوب ہو جو مَیں نے بندے پر فرض کیے ہیں۔ اور میرا بندہ نوافل سے میرا قرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے حتیٰ کہ مَیں اسے اپنا محبوب بنالیتا ہوں۔ جب اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو مَیں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس

سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا
ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا پاؤں
بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے۔

حقیقتِ الٰہیہ کا ایک خدا دوست ہستی میں یوں گزر کرنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ تنزیہ خداوندی کسی درجے میں متاثر ہو گئی۔ معاملہ برعکس ہے۔ یہاں تو ہمیں توحید محض کے خالص ترین ظہور کا سامنا ہے: ولی یا خدا دوست وہ ہے جس کی ہستی خدا کے سامنے محو ہو چکی اور وہ حضورِ حق کا مظہر بن کر تنزیہ خداوندی کو اپنی ذات میں تشبیہی انداز کی ایک راہِ ظہور فراہم کر دیتے ہیں؛ وہی ایک حقیقت خداوندی، جو حاضر بھی ہے غائب بھی، منزہ و متعال بھی اور تشبیہ و حضور میں ظاہر، رسائی سے باہر بھی اور ناگزیر بھی، اس کا اثبات اسی قرب اور للہیّت سے ہوتا ہے۔ ولایت اور تقرب مظاہرِ حق میں سے وہ چیزیں ہیں جو توحید کا سب سے ناقابلِ تردید ثبوت فراہم کرتے ہیں۔

اس اُصولی نکتے کو حوالہ بنا کر دیکھیے تو ذات رسالت مآب سے متعلق ادبی اور شعری سرمایے کا بڑا حصہ اسی کا آئینہ دار نظر آئے گا۔[۱۲۱] امام بوصیری کے شہرہ آفاق قصیدے البردۃ کی صرف ایک مثال ہی کو لیجیے:

فَاِنَّ فَضْلَ رَسُولِ اللّٰهِ لیس له   حَدٌّ فیعْرِب عَنه ناطِقٌ لِفَم[۱۲۲]

یقیناً رسولِ خداؐ کا فضل بے پایاں ہے، ایسا کہ کوئی بھی کلام اسے لفظوں میں ڈھال کر بیان نہیں کر سکتا۔

یہاں یہ نکتہ اُٹھایا جا سکتا ہے کہ بے نہایت تو صرف فضل خداوندی کو کہا جا سکتا ہے؛ اس کے باوصف رسولِ خداؐ فضل کی صفتِ خداوندی کا جس طرح مظہر بنتے ہیں اس میں چونکہ ان کا نفس کسی طرح حائل نہیں ہوتا لہٰذا اس صفت کا ظہور ایک حتمی یا ماوراء الطبیعی معنی میں اللہ ہی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ جہاں تک اس کی اصل و اساسِ غیر مخلوق کا تعلق ہے یہ صفت اللہ ہی کی ہے گو ظہورِ صوری کے لحاظ سے اس کی نسبت رسولِ خداؐ سے کی جاتی ہے۔ قرآن مجید میں رسول اللہؐ کو ''رؤف'' اور ''رحیم'' (۹:۱۲۸) (شفیق اور مہربان) کہا گیا ہے اور یہی صفات اللہ تعالیٰ کے بیان کے لیے بھی استعمال ہوئی ہیں۔ البردۃ نے ان کا اور رسولِ خداؐ کی دیگر بہت سی صفات کا ذکر کیا ہے اور ان سب کو ذوجہتین ہونے کے اسی مذکورہ بالا اُصول کی روشنی میں دیکھا گیا ہے جس کی رُو سے یہ صفات مخلوق اور غیر مخلوق دونوں حیثیات رکھتی ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام مکارمِ اخلاق، بلا استثنا ان صفاتِ خداوندی کے ظہور سے عبارت ہیں جو اصل میں ان کی نہیں خدا کی ہیں۔ ان صفات کی ثنا کرتے ہوئے ہم خدا ہی کی ثنا خوانی کرتے ہیں اور اس سے ہمارا یہ نیت وارادہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم اپنی ذات میں ان صفات کا تخلق چاہتے ہیں؛ اور ''تخلّق بہ اخلاق اللہ'' اپنے اندر صفاتِ خداوندی کے رچاؤ اور رسوخ کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ''اُسوۂ حسنہ'' (۳۳:۲۱) کی پیروی کی جائے؛ یعنی رسولِ خدا کا اتباع جن کی ذات میں ان صفات کا ظہور انسانی کمالِ تام کے ساتھ مجسم ہو گیا تھا۔ یہ خدا کو رسول کی سطح تک اُتار لانے کا عمل نہیں ہے بلکہ اس سے ذاتِ رسالت مآب میں ظاہر ہونے والی صفات کو ان کے مبدءِ الٰہی اور الوہی بنیاد کی رفعت سے نسبت دے کر شعور میں لانا ہے جو یہ ادراک کر سکے کہ ان صفات کے اعیانِ علوی کا اعتبار ذاتِ خداوندی ہی میں موجود ہے۔

بدھ مت کی ماوراء الطبیعیات کی مدد سے ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ یہاں جو بات بیان ہو رہی ہے وہ رسولِ خداؐ کو مرتبۂ الوہیت تک لے جانے سے بہت دور اور الگ ہے۔ یہ شرک نہیں ہے؛ بلکہ صفاتِ خداوندی کو صفاتِ نبی کے اعیانِ الٰہیہ کے طور پر دیکھنے کا یہ انداز تو خود توحیدِ خالص کے اطلاق کا تقاضا ہے۔ جس حد تک آپ رسولِ خداؐ ''کے پار'' دیکھنے کے قابل ہو سکیں گے اسی درجے میں آپ کا یہ ادراک صحت سے قریب اور اصل بات پر مرکوز ہوتا جائے گا؛ بہ الفاظ دگر ہم یہ جان لیتے ہیں کہ آپ بس اللہ کے بندے (عبد) یا ''فقیر الی ربہ'' (اپنے ربّ کے محتاج) ہیں؛ بنابریں، بدھ مت کی اصطلاح میں کہیے تو آپ وہ ہستی ہیں جو اپنے آپ سے خالی ہے، سوا بھاوا ہے۔ وہ جو اپنے نفس سے، انفرادی دَھرْمْ سے، سب سے زیادہ آزاد ہوتا ہے وہی کلی دَھرْمْ سے سب سے زیادہ بھرا ہوتا ہے: یوں رسولِ خداؐ کے نفس کا خالص، صاف اور مجلّی آئینہ وجہُ اللّٰہ، روئے خداوندی کو منعکس کرتا ہے؛ وہ تمجید وثنا جو ابتداً رسولِ خداؐ کے سیرت و کردار کی تعریف و تحسین تھی یعنی آئینہ صافی میں عکس ریز ہونے والے روئے خداوندی کا بیان، ایک قدم بڑھ کر ناگزیر طور پر، دلالتاً، خود فطرتِ الٰہیہ کی ثنا بن جاتی ہے یعنی فی نفسہٖ وجہُ اللّٰہ کی ثنا و تمجید، جو اپنا عکس قبول کرنے والے آئینوں سے غنی اور ماورا ہے۔ یہ ہے وہ اُسلوبِ تمجید اور ثنا کرنے کا ڈھنگ جس میں رسولِ خداؐ کے ایک وصف کی یاد، ذکرِ خداوندی بن جاتی ہے اور یوں دُعا و عبادت کے مقصدِ اصلی سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے جو قرآن کے الفاظ میں مقاصدِ آفرینش میں سے ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ [٥١:٥٦]
اور مَیں نے جو بنائے جن اور آدمی سو اپنی بندگی کو۔[۱۲۳]

مہاتمابدھ کی شبیہیں، رسولِ خداؐ پر درود و سلام

ابن عطاء اللہ الاسکندری کا جو اقتباس سطور ماقبل میں پیش کیا گیا، اسے اگر خدا دوست لوگوں کے ان اوصاف سے ملا کر پڑھا جائے جو حدیثِ قدسی میں آتے ہیں تو یہ سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ بدھ مت کی روایت کے مرکزی اعمال و مراسمِ عبودیت میں مہاتمابدھ کی شبیہوں پر دھیان جمانے کے عمل کو جو حیثیت حاصل ہے اسے یادِ خدا کا، ''ذکر اللہ'' ہی کا ایک ڈھنگ، اسی کا ایک انداز کہا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ مہاتمابدھ اللہ کے رسولوں میں سے ایک تھے اور اگر ان رسولانِ خدا میں سے کسی ایک کا ذکر اللہ کے ذکر ہی کی ایک صورت ہے تو پھر مہاتمابدھ کی شبیہوں پر دھیان جمانے کے عمل کو بھی ذکر اللہ کی ایک معتبر اور جائز صورت کہا جا سکتا ہے، خاص طور پر اگر یہ اَمر نظر میں رہے کہ اسلام کے برعکس بدھ مت میں شبیہ و اصنام کے استعمال کی کوئی ممانعت نہیں ہے۔ بدھ مت میں شبیہ سازی کی ایک وسیع اور رنگا رنگ دُنیا ہے جسے بت پرستی کی ترغیب سمجھنے کی بجائے ذکر کی ایک نوع شمار کرنا چاہیے۔ یہ دُعا اور عبادت کی ایک ایسی صورت ہے جو مہاتمابدھ پر دھیان جمانے سے گزر کر اس حقیقتِ نہائیہ کے ذکر تک لے جاتی ہے جسے دھرم کہا جاتا ہے جس کا مہاتمابدھ نے تحقق کیا اور جس کے نروان تک پہنچے۔ بدھ مت میں مشاہدۂ اصنام اور شبیہوں پر دھیان جمانے کی جتنی صورتیں بھی مروج ہیں وہ مہاتمابدھ کی صورت ظاہری پر مشرکانہ توجہ سے بہت بعید ہیں کیونکہ یہ صورت تو سرے سے ''خالی'' ہے۔ یہ شبیہیں جن پر بدھ مت والے مراقب ہوتے ہیں انھیں تبت کی وجریان روایت میں ''نمود ظاہری مگر خالی''[۱۲۴] کے الفاظ سے بیان کیا گیا ہے۔ شبیہیں اس اقلیمِ ظہور میں ''نمود'' رکھتی ہیں مگر ہیں ایسی شفاف کہ عبادت گزار شخص (کا ذہن) ان کے پار اس ذاتِ بےصورت تک منتقل ہو جاتا ہے جس کے لیے یہ عکس گریزاں اور جزوی جھماکے کی طرح ہیں۔ شبیہیں جو اُبھرتی ہیں، جن کی نمائش سراب کی سی ہے اور جو ظہورِ صوری کے سب مظاہر کی طرح جھلک دکھا کر مٹ جاتی ہیں۔ نمائش اور ظہور کا لازمی خاصہ ہے غیاب اور خفا۔ دوسری جانب ظہور پذیر ہونے والی صورت خود ورائے ظہورِ ذات کا اقتضا ہے۔ اس نوع کا دھیان اور مشاہدہ اصل میں دعوت ہے مشاہدۂ حق کی، تعلق مع الحق کی اور مہاتمابدھ کے نروان کے محتوٰی و حاصل کو اس کی حتمی

صورت میں جذب کرنے کی۔ یہ محض ان کے فوق الانسانی جمالِ ظاہری پر محوِ حیرت رہنے کی بات نہیں ہے اگر اس مؤخرالذکر پہلو کا بھی اس پورے ''نظامِ سعادت'' میں اپنا ایک کردار ہے جیسا کہ آگے چل کے بیان کیا جائے گا۔ ڈاکٹر سوزوکی کے الفاظ میں:

> مہاتما بدھ نے اس نروان کے محتوٰی کو دَھمّ کہ کر بیان کیا ہے جس کا شعور بلا واسطہ تھا (سندِت تِھك)، حدودِ زمان سے ورا (اکالك)، صرف ان کی ذات کے لیے (اهی یسّك)، کاملا حاوی ہو جانے والا (اوپَنیِك)، جسے دانا لوگ اپنے طور پر خود سے فہم میں لاتے ہیں (پگّتَمْ ویدِتبّْوِنُّوهی)[۱۲۵]

''ارضِ پاک'' مکتبِ فکر کے اہم ترین اساتذہ میں ایک گروتاؤ چواو (م:۶۴۵) نے ان چار طریقوں کو جن سے بدھ فلاح وسعادت عطا کرتے ہیں یوں بیان کیا ہے: (۱) زبانی تعلیم وتلقین جو کتابوں میں درج ہوئی اور ان کے وسیلے منتقل ہوئی: (۲) بدھوں کا فوق الانسانی حسن و جمال: (۳) ان کی قوت، اخلاقِ حمیدہ اور منقلب کرنے کا عمل: (۴) ان کے اسما۔[۱۲۶]

ہمارا استدلال یہ ہے کہ یہ چاروں مناصب اسلام میں رسولِ خداؐ کے منصبِ نبوت کا حصہ ہیں۔ ''زبانی تعلیم وتلقین'' تو بدیہی طور پر ''آپ'' کی ہیں کہ نہ صرف آنحضرتؐ کی احادیث بلکہ قرآن مجید اور احادیثِ قدسی آپ ہی کے وسیلے سے ہم تک آئی ہیں۔ آپ کا جمال ذاتی آپ کی شان میں تصنیف کردہ مدح وثنا سے متعلق تمام اصنافِ تحریر کا نمایاں وصف رہا ہے۔[۱۲۷] اس کو گو ایک ٹھیٹھ معنی میں ''موجبِ فوز ونجات'' نہیں کہا جا سکتا لیکن اس سے ان کمالات انسانیہ کا ایک ایسا احساس انسان میں اُجاگر ہوتا چلا جاتا ہے جو آپؐ کی ذات میں مجسم تھے اور اس تعلق کے راسخ ہونے سے آپؐ کے لائے ہوئے پیغام کے محتوائے فلاح وسعادت کے لیے قبولیت بڑھ جاتی ہے، رجوع الی اللہ میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ جہاں تک آپؐ کے مکارمِ اخلاق، اوصافِ حمیدہ کا تعلق ہے تو جیسا کہ سطورِ بالا میں ذکر ہوا، یہ صرف انسانی سیرت وکردار کے میدان سے ہی متعلق نہیں ہیں ان کی آب یاری اور پرداخت تمام صفاتِ ثبوتیہ کے الوہی سرچشمۂ فیضان سے ہوتی ہے: آپؐ کے اخلاقِ حمیدہ کی ثنا نہ صرف ان اخلاق کو اپنے اندر پیدا کرنے کا ایک وسیلہ ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اللہ کے حضور ثنا خوانی کا عمل بھی ہے۔ لہٰذا تعجب نہ ہونا چاہیے اگر آنحضرتؐ کا فرمان یوں ہو کہ: **انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق**۔ ''میری بعثت مکارمِ اخلاق کی تکمیل و اتمام کے لیے ہوئی ہے''۔[۱۲۸] اعتراض وارد کیا جا سکتا ہے کہ اگر منصبِ نبوت کا واحد مقصد فقط اِتمامِ مکارمِ اخلاق تھا تو ثنائے خداوندی،

عبادتِ خداوندی، ذکراللہ اور ان کے وسیلے سے فوز وفلاح کے حصول کے بارے میں کیا کہا جائے گا۔ اس کا ایک سادہ جواب یہ ہے کہ ''مکارمِ اخلاق'' اپنے وسیع تر معنی میں زہد وتقویٰ کا بھی مکمل احاطہ کرتے ہیں جس میں دُعا، عبادت، ذکر سبھی شامل ہیں تاہم ہماری اب تک کی گفتگو کی روشنی میں اس جواب میں ایک اور نکتے کا اضافہ کیا جا سکتا ہے: انسانی سطح پر کمالِ اخلاق کا حصول اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اسے انسان کے اوصاف واخلاقِ حمیدہ کی اصل واساس، ان کے مبدءِ الوہی سے مکمل طور پر متعلق نہ کر دیا جائے، ان کا رُخ پوری طرح مرتبۂ صفات کی جانب نہ ہو جائے: اس کے بعد ہی ان مکارمِ اخلاق کو صحیح معنی میں اتنے بہت سے آئینوں کے طور پر درست انداز میں سمجھا جا سکتا ہے جن میں صفاتِ خداوندی عکس ریز ہوتی ہیں۔ یوں اپنے کمال کو پہنچنے والا ہر وصف اور اخلاقِ حمیدہ میں سے ہر اخلاق، عبادت کا ایک اُسلوب بن جاتا ہے اور اس صفتِ خداوندی سے دوبارہ جڑ جاتا ہے جس کا یہ عکس بھی ہے اور یادآوری کا وسیلہ بھی۔ رسولِ خداؐ کی ذات میں اور ان کے وسیلے سے یہ مکارمِ اخلاق اپنے اِتمام کو پہنچتے ہیں اور آپؐ ہی وہ آئینۂ کامل ہیں جس میں یکسر ممتنع العلم، ابداً ممتنع الوصول اور ہماری رسائی سے باہر وہ ذاتِ بے ہمتا اپنے لامحدود اور بے پایاں کمالات کو ہمارے حیطۂ علم میں، ہماری پہنچ میں، لے آتی ہے۔ فارسی کے عظیم صوفی شاعر عبدالرحمٰن جامی نے حضور رسالت مآبؐ سے اظہارِ عقیدت کرتے ہوئے یوں لکھا تھا:

حق نے آپؐ کو مرأتِ ذات بنایا   ذاتِ بے ہمتا کا ایک آئینہ

آخر میں مہاتما بدھ کے موجبِ ''فوز وفلاح'' اسماء کے بارے میں ایک نکتہ: جیسا کہ پہلے بیان ہوا، بدھ مت کی منطق کو پوری طرح وارد کیجیے تو مہاتما بدھ کا نام صرف ایک انسانی شخصیت شاکیہ مُنی کا لاحقہ نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں نام، حقیقی کیا، حقیقی سے کہیں فروتر ہو کر رہ جائے گا اور محض اس مردِ دانا کی ہستی اختیاری کے برابر شمار ہوگا اور موسوم دونوں ہی ''خالی عن النفس'' ہیں۔ پس مہاتما بدھ کے ''اسما'' کو ان ابدی ولازمانی، مطلق اور متعال صفات کے اسماء جاننا چاہیے جن کا شاکیہ مُنی کو اپنے نروان میں تحقق ہوا۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، امی تابھ جیسا نام اس لیے موجبِ فوز و فلاح نہیں ہوتا کہ اسے ایک انسانی ہستی شاکیہ مُنی کا عنوان (نام۔ روپ) کی حیثیت دی گئی ہے بلکہ اس لیے کہ یہ اسم اور اس کا موسوم ایک دوسرے سے وحدت کی نسبت رکھتے ہیں؛ اسم اور اس کی حقیقتِ مسمیٰ یعنی ''نورِ لامحدود'' میں عینیت ہے۔

تو پھر رسولِ خداؐ کے اسماء والقابات کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟ آپ کے اہم ترین اسماء میں سے ایک ہے عبداللہ (بندۂ خدا) اور دوسرا ہے ذکراللہ (یادِ خدا)۔ یہ دو نام ہی ذاکر اور عبادت گزار کو اسمائے نبی کے ذکر کے وسیلے سے ذکرِ خداوندی کی جانب لے جاتے ہیں۔ اگر آپ خدا کے ''بندے'' ہیں، اپنے نفس سے یکسر آزاد اور تہی، تو آپ کی ذات میں ظہور پذیر یہ سب انسانی اوصافِ حمیدہ بھی بدیں سبب ذکرِ خدا کے متعدد انداز ہیں۔ اس عبدیت، بندگی کے وصف سے آپ کے ذاکر ہونے کی صفت جڑی ہوئی ہے۔ الموسوم کے لیے یہ قبولیت نامہ ہے جو انسانی سطح پر پیدا ہونے والے فقر اور خالی پن کو مملو کر دیتی ہے۔ آنحضرتؐ کے ناموں کا ذکر وثنا اس حقیقتِ الٰہیہ کی حمد وثنا ہے جو آپؐ کے شعور میں سرایت کیے ہوئے ہے: بنابریں رسولِ خداؐ کے اسماء کا ذکر شعور کے ترفع کے ایک ایسے عمل کا آغاز ہوتا ہے جو اسمائے نبی سے ہمیں اسمائے خداوندی تک کا سفر طے کرواتا ہے اور پھر ان اسمائے الٰہیہ سے **المسمّٰی** یعنی ذاتِ خداوندی تک لے جاتا ہے۔ لہٰذا ثنائے خواجہؐ مستلزم ہے ثنائے ربانی کو، یہ ناگزیر ہے، تا آنکہ ہم شہادتِ اوّل کو اس حوالے سے یوں بھی پڑھ سکتے ہیں کہ:
لا حمید الا الحمید (کوئی ستودہ صفات نہیں مگر وہ ایک ذاتِ ستودہ صفات، **الحمید**)۔[۱۳۰]

رسول اللہؐ سے تعلق اور آپؐ سے جذباتی، ذہنی، تحریری، ادبی وابستگی کے مختلف مظاہر پر اسلامی روایت کے اندر سے بعض تنقیدی آوازیں اُٹھتی رہی ہیں۔ جو اس اظہارِ عقیدت اور نوعِ تعلق کو شرک کی ایک صورت بتاتی ہیں۔ سطورِ ماقبل میں آپ سے عقیدت کے مظاہر پر جس انداز میں نظر کی گئی ہے وہ ان معترضین کا ایک جواب فراہم کرتی ہے۔ تاہم یہ بات واضح رہنا چاہیے کہ اظہارِ عقیدت و تعلق کی اس صورت کی نسبت توحید کے ایک لطیف مگر دوررس اور بلاکم وکاست بیانیے سے ہے۔ توحید کو سمجھنے کا یہ ڈھنگ نہ صرف اس ماوراء الطبیعیات کے ادراک میں مددگار ثابت ہوتا ہے جو بدھ مت میں مہاتما بندھ کی شبیہوں پر دھیان جمانے کے عمل کی تہ میں کارفرما ہے بلکہ اس سے مسلمانوں میں مروج روایتی صیغہ ہائے درود وسلام کی گہری معنویت اور مضمرات کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے۔ **صلوٰۃ علی النبی** قرآن مجید کا حکم ہے اور اس کی تصریح وتعیین ذات رسالت مآب نے خود فرمائی ہے۔ مومنین کے لیے فرمانِ خداوندی ہے:

اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا [۳۳:۵۶]	اللہ اور اس کے فرشتے رحمت بھیجتے ہیں رسول پر۔ اے ایمان والو! رحمت بھیجو اس پر اور سلام بھیجو سلام کہہ کر۔

جب یہ آیت نازل ہوئی تو آنحضرتؐ سے دریافت کیا گیا کہ صلاۃ وسلام کیسے انجام دیا جائے جس کے جواب میں آپ نے یہ کلمات تلقین فرمائے: **اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَعَلٰى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلٰى إِبْرَاهِيْمَ وَعَلٰى آلِ إِبْرَاهِيْمَ إِنَّكَ حَمِيْدٌ مَّجِيْدٌ** ''اے اللہ! رحمتیں فرما محمدؐ پر اور آلِ محمدؐ پر جس طرح تو نے رحمت فرمائی ابراہیمؑ اور آلِ ابراہیمؑ پر، تو ہی قابلِ تعریف اور صاحبِ عظمت ہے''۔[۱۳۱]

بادی النظر میں یہ درود وسلام اور اس کا اجر ایک سیدھی سادی چیز ہے: ہر مرتبہ جب درود وسلام پڑھا جاتا ہے تو آپؐ کے فرمان کے مطابق درود بھیجنے والے کو اللہ کی طرف سے یہ صلوات دس گنا بڑھ کر لوٹا دی جاتی ہے۔ **مَنْ صَلّٰى عَلَيَّ وَاحِدَةً، صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ عَشْرًا**۔[۱۳۱الف] لیکن ایک عمیق سطحِ معانی پر درود وسلام، صلوٰۃ علی النبی، کو اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کے طور پر بھی سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ ذاتِ حقیقی کی صورت انعکاسی پر جو بھی سلام و برکات وارد ہوں گی وہ اس عکس کے سرچشمۂ فیض، اس کی الوہی اصل و اساس کی جانب پلٹ جائیں گی: **وجهُ اللّٰه** کے عکس پر صلوٰۃ وسلام خود ''روئے خداوندی'' کے لیے صلوٰۃ وسلام سے کم نہیں۔ یہی نہیں، صلوٰۃ علی النبی کی برکات، اسی اُصول پر، رسولِ خداؐ سے گزر کر، بارگاہِ خداوندی میں قبول کی جاتی ہیں جہاں سے انھیں لوٹا کر، بالترتیب درود و سلام پڑھنے والے پر، نفسِ ذاکر پر نچھاور کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح آپؐ پر درود وسلام اور آپؐ کے اُسوۂ حسنہ کی پیروی صرف اللہ سے محبت کرنے کا ایک اُسلوب ہی نہیں ہے۔ یہ تو ایک مقناطیس کی طرح ہے جو حبِ خداوندی کو ہماری طرف متوجہ کر لیتا ہے۔

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ [۳:۳۱]	تو کہہ اگر تم محبت رکھتے ہو اللہ سے تو میری راہ چلو کہ اللہ تم سے محبت کرے۔

ہم ہرگز یہ دعویٰ نہیں کرنا چاہتے کہ رسول/مہاتما بدھ کے لیے مسلم اور بدھ مراسم عبودیت ایک سے ہیں یا انھیں ایک دوسرے کا مترادف کہا جا سکتا ہے؛ ہمارا کہنا صرف یہ ہے کہ دونوں روایتوں میں اپنے اپنے بانی مذہب سے تعلق اور اظہارِ عقیدت کے اسالیب اور ظاہری صورتیں خواہ کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہوں ان صورتوں میں جو اُصول اپنا اظہار پاتے ہیں عین یکدگر نہ بھی ہوں تو ایک دوسرے سے مشابہ ضرور ہیں: اپنی روایت کے انسانی بانیِ مذہب سے تعلق کے مراسم، اس سے عقیدت کے انداز دونوں مذاہب کا بنیادی پہلو ہے۔ اسلامی اصطلاحات میں اسے ''ذکرِ خداوندی'' کا وسیلہ کہا جاتا ہے، بدھ مت کی زبان میں اسے ''دھرمٖ دھیان'' کہا گیا ہے۔

❋......❋❋......❋

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَ الْيَوْمَ الْاٰخِرَ وَ ذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيْرًا [۳۳:۲۱]	تمھارے لیے خوب تھا، سیکھنا رسولؐ کا طریقہ، جو کوئی اُمید رکھتا ہے اللہ کی اور پچھلے دن کی اور یاد کرتا ہے اللہ کو بہت سا۔

اتباعِ نبویؐ اور ذکرِ خداوندی میں کیا باہمی تعلق ہے، اس آیت سے وضاحت سے سامنے آجاتا ہے لیکن اس ضمن میں کم ہی لوگ سنتِ نبویؐ کا پورا اتباع کر سکتے ہیں کہ آپؐ شب و روز کی طویل ساعتیں ذکر وعبادت میں صرف کرتے تھے:

اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَنِصْفَهٗ وَثُلُثَهٗ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ الَّذِيْنَ مَعَكَ وَاللّٰهُ [۷۳:۲۰]	تیرا ربّ جانتا ہے کہ تُو اُٹھتا ہے نزدیک دوتہائی رات کے اور آدھی رات اور تہائی رات اور کتنے لوگ تیرے ساتھ کے۔

اس کثرتِ عبادت کا مقصود کسی نارسیدہ منزل کا حصول نہیں تھا؛ حضور خداوندی میں یہ طویل دُعا و مناجات اس نعمت کے لیے سپاس گزاری اور اظہارِ شکر و امتنان کے لیے تھی جو عطا ہو چکی تھی۔ اس کا اثبات درج ذیل واقعے سے ہوتا ہے۔ آپؐ سے دریافت کیا گیا کہ آپ کیوں رات بھر، ساعت بعد ساعت، نماز میں قیام فرماتے ہیں تا آنکہ قدم مبارک سوج جاتے ہیں جبکہ آپ کو علم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کی ممکنہ خطاؤں کی ''مغفرت'' فرما دی ہے۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا، ''افلا اکون عبدا شکورا'' کیا مَیں اپنے ربّ کا شکرگزار بندہ نہ بنوں۔[۱۳۲] آپؐ جو عمل تحدیثِ نعمت اور جذبۂ شکر و عبودیت کے تحت کرتے تھے اس کا اتباع کرنے کی ترغیب آپؐ کے پیروکاروں کو اس غرض سے دی جاتی ہے کہ وہ بھی اسے اس شے کے وسیلۂ تحقق کے لیے اختیار کریں جس کا شکر ادا کرنے کے لیے آپؐ نے کثرتِ عبادت کو معمول بنایا تھا یعنی علم تام اور کمالِ اخلاق۔ رُوحانی ریاضت اور حصول تنویر کے باہمی تعلق کا بیان اس آیت میں آیا ہے:

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ [۱۵:۹۹]	اور بندگی کر اپنے ربّ کی جب تک پہنچے تجھ کو یقین۔[۱۳۳]

اسے پڑھ کر وہ بات یاد آتی ہے جسے میلا ریپا نے ''سب سے قیمتی پُرمغز۔تلقین'' کہا تھا۔ میلا ریپا نے اپنے چیلے گیمپو پا کو بلایا اور اسے یہ یوں تلقین کی، ''مجھے اُمید ہے کہ تم میری تلقین کو گرہ

میں باندھ لو گے اور کبھی ضائع نہیں کرو گے۔ ادھر دیکھ‘‘۔ میلا ریپا نے بدن سے اپنا لبادہ ہٹایا۔ اس کے جسم پر ہر جگہ گومڑ اور گٹے پڑے ہوئے تھے۔ جو اس کی ریاضتوں اور مشقت کا منہ بولتا ثبوت تھے۔ پھر اس نے کہا، ’’اس سے گہری تعلیم اور کوئی نہیں۔ دیکھو میں نے کیسے کشٹ کاٹے ہیں، کتنی صعوبتیں اُٹھائی ہیں۔ بدھ مت میں سب سے گہری تعلیم ہے کریتا (وفورِ عمل)۔ اسی جہدِ مسلسل سے مجھے یہ محاسن اور حاصلات نصیب ہوئی ہیں۔ تم بھی خود کو دھیان اور مراقبے میں لگا دو اور ثابت قدمی اور مستقل مزاج سے آگے بڑھتے رہو‘‘[۱۳۴]

اسلام میں اگر چہ زہد و ارتیاض یا راہبانہ طرزِ زیست کو کسی ادارے کی صورت دینے کی اجازت نہیں ہے تاہم سنتِ نبویؐ میں زہد و انقطاع، دُنیا سے بے رغبتی اور تبتل الی اللہ کے جن اعمال کا نمونہ پایا جاتا ہے ان کی نہ صرف اجازت ہے بلکہ انھیں اختیار کرنے کی ترغیب دی جاتی ہے۔ دونوں مذہبی روایتوں میں کثرت عبادت اور ذکر و تسبیح مسلسل کی بہت تاکید کی گئی ہے۔ اگر چہ بدھ مت میں زہد و ارتیاض پر بطور تعلیم و تلقین کہیں زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس کا سبب صراحتاً یہی ہے کہ بدھ مت کے عقائد و تعلیمات بالائے تصورات بلکہ غیر تصوراتی نوعیت کے ہیں اور ان سے اپنے طور پر ایک محضیّت، لاشخصیت کا ابلاغ ہوتا ہے اور یوں ایک بظاہر متضاد انداز میں وہ اپنی شفافیت خود عیاں کر دیتے ہیں تاکہ آگہی کی وہ کیفیت وارد ہو سکے جو تمام ممکنہ تصوراتی سانچوں سے ورا ہوتی ہے۔ میلا ریپا ہی نے اس سلسلے میں کہا تھا کہ:

> مَیں دھرمْ پر زبان سے نہیں دل سے عمل کرتا ہوں...... میری خوشی اور سرشاری دائمی ہے کہ میں کبھی بھی شُنیا ’’خلو اور عدمیت‘‘ کے بارے میں نری تصور سازی اور خیال آرائی میں نہیں پڑتا۔[۱۳۵]

❀......❀❀......❀

باب دوم

فقر و رحمت کی اخلاقیات

اسلام میں اخلاقیات کا کوئی ایسا نظام نہیں ہے جسے ''روئے'' خداوندی کی طلب وجستجو سے الگ کر کے دیکھا جا سکے۔ اس کا ضابطۂ اخلاق ''لوجه الله'' ہے۔ سب سے متقی (اَتقیٰ) یا حقوق اللہ کی پاسداری میں ''سب سے ہوشیار'' اسے کہا گیا ہے جو

يُؤْتِيُ مَالَهٗ يَتَزَكّٰى ٥ وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰٓى ٥ اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى ٥ وَلَسَوْفَ يَرْضٰى [۹۲:۸-۲۱]

دیتا ہے اپنا مال دل پاک کرنے کو۔ اور نہیں کسی کا اس پر احسان جس کا بدلہ دے۔ مگر چاہ کر منہ اپنے ربّ کا جو سب سے اوپر اور آگے وہ راضی ہوگا۔

عملِ صالح سے تسلیم و رضا کا یہ درجہ صرف اس وقت پیدا ہوتا ہے اگر اس کا محرک اور نیتِ عمل خالصتاً اللہ کی رضا جوئی ہو اور جن سے حسنِ سلوک کیا گیا ہے ان سے کسی اجر کی توقع نیکی کرنے والے کے اندر چھپی ہوئی نہ ہو۔[۱۳۶] رجوع الی اللہ کا یہ مطلوبہ درجہ وہ جہت ہے جس سے انسان کے کیے ہوئے کارِ خیر، نیکی و ہمدردی کے ہر عمل اور دوسروں کے لیے بےغرض سخاوت کی ہر کوشش میں رُوحانی گہرائی بلکہ ایک الوہی وصف پیدا ہوجاتا ہے۔ یہ صفت اور یہ عمق نہ ہو تو انسان کا کیا ہوا عمل ٹھیک تو بلاشبہ رہتا ہے اور اس نیکی کا ''اجر'' بھی ملتا ہے۔ کیونکہ

هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ [۵۵:۶۰] کیا بدلہ ہے نیکی کا مگر نیکی؟

لیکن چونکہ ان اعمالِ خیر کو الرحمن سے تعلق کی اصل حقیقت نصیب نہیں ہوئی لہٰذا ان سے سکون و سلامتی سے مملو وہ کیفیتِ تسلیم و رضا حاصل نہیں ہوتی جو الرحمن کی بارگاہِ رحمانی سے انھیں عطا ہوتی ہے جو اسی کا سوچتے ہیں، اسی کے لیے عمل کرتے ہیں اور اسی کی خاطر جیتے ہیں۔ کیا بدھ مت کی اخلاقیات بھی مسلمانوں کی نظر میں اسی خیرِ محض، الرحمن، کی طلب و جستجو سے مشروط قرار دی جاسکتی ہے؟ جواب اثبات میں ہوگا اگر دلائل ماقبل تسلیم کر لیے جائیں یعنی، بالفاظِ دگر ہم یہ جان کر چلیں کہ

بدھ مت کا مقصودِ اصلی اور اعلیٰ ترین ہدف اسی حقیقت کا مصداق ہے جسے اسلام میں ذاتِ الٰہی کہہ کر پکارا جاتا ہے۔ چونکہ بدھ مت کی اخلاقیات بھی المطلق کے تحقق اور تعلق مع الحق کی جستجو سے مشروط ہے، ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ دونوں روایتوں میں جو مشترکہ اخلاقی اقدار پائی جاتی ہیں وہ المطلق کی جستجو اور اسی کے لیے آرزومندی سے سیراب ہوتی ہیں اور اسے صرف ایک ایسے مکالمے کے سانچے میں جکڑ کر نہیں دیکھنا چاہیے جو فقط سماجی، معاشرتی سروکاروں کا اسیر ہو۔

(الف): آزادی و بےتعلقی......اَنِ اِکّ اور زُھد

اسلام اور بدھ مت کی مشترکہ اخلاقی اقدار کے مختصر جائزے کے آغاز کے لیے مناسب ہوگا کہ عالمِ ہست و بود پر نگاہ کرنے کے ان دو اسالیب پر غور کیا جائے جو ان دو روایتوں میں پائے جاتے ہیں۔ اب بدھ مت کا تصورِ کائنات ایک طرف تو یہ ہے کہ یہ دُنیا کائناتوں کے ایک ناقابلِ شمار سلسلۂ دراز کا ایک ذرۂ بےمقدار ہے، وہ کائناتیں جن سے اس سنسار کے پردۂ فریب کی بنت ہوتی ہے، اور دوسری طرف اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ بےنروان نفسِ انسانی کو اس سنسار میں جنم در جنم کے ایک سلسلۂ نامختتم میں پڑنے کا امکان رہتا ہے۔ ان دو نکات کے پیشِ نظر یہ سوچا جاسکتا ہے دونوں روایتوں میں ''دُنیا'' کے بارے میں بنیادی رویے مشترک عناصر سے محروم ہوں گے۔ تاہم اگر بدھ مت کے تصور اَن اِکّ (بےثباتی) پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے دُنیا کی اساسی ماہیت تک نظر کو محدود کر کے بات کی جائے اور اس کو نیاتی سیاق وسباق کے بیان سے قطع نظر کر لیا جائے جس میں یہ دُنیا وقوع پذیر ہوئی ہے تو ایک ایسا موقف سامنے آتا ہے جو ''الحیاۃ الدنیا'' (اس دُنیا کی زندگی) کے بارے میں اسلام کے قائم کردہ تصور سے حیران کن حد تک قریب ہے۔

دُکھ اور مصیبت

تعارف کے حصے میں ہم نے عرض کیا تھا کہ مہاتما بدھ کے پیغام کا مرکزی نکتہ ہے دُکھ اور اس سے نجات۔ ہم میں سے ہر ایک کو دُکھ اُٹھانا پڑتا ہے: یہ چار میں سے پہلا ''اُصولِ شرف'' ہے۔ دوسرا اُصول ہے دُکھ کا سبب: دُنیائے بےثبات کی ''پیاس'' (تن ھا، سنسکرت میں ترشنا)، تیسرا ہے اس پیاس کو فنا کر کے اس دُکھ کو ختم کرنا اور چوتھا ہے وہ راستہ جس پر چل کر دُکھ کا خاتمہ ہوتا ہے۔ مہاتما بدھ کی اس اساسی تعلیم کا مرکزی نکتہ یہی ''پیاس'' کا عنصر ہے۔ اس جہانِ بےثبات کی مٹتی ہوئی

چیزوں کے لیے یہ پیاس انسان میں بیدار ہی اس لیے ہوتی ہے کہ نفسِ انسانی بے لگام، منہ زور اور بے قابو حالت میں ہے۔ اس پیاس سے نہ صرف فرد کے دُکھ کا اکھوا پھوٹتا ہے کیونکہ اسی سے ان چیزوں کے لیے ایک تعلقِ مُفرَط جنم لیتا ہے جن سے ایک نہ ایک دن اسے جدا ہونا ہی ہوتا ہے بلکہ اسی سے وہ ساری قباحتیں بھی اُبھرتی ہیں جن کے کارن انسان دوسروں کو دُکھ دینے پر اُتر آتا ہے۔ اسی لیے دُنیا کی ان فانی ورفتنی چیزوں کی پیاس پر قابو پانا ضروری ہے، دُکھ درد سے اپنی نجات کے لیے اور اپنی اَنا پرستی اور نفس کی غلامی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی برائیوں سے دوسروں کو رست گاری دینے کے لیے۔ دُکھ کی متضاد کیفیت نفس کی سہل اور گوارا حالت کا نام نہیں ہے؛ یہ وہ مرتبۂ خیر ہے جسے نروان کہتے ہیں یعنی المطلق، ذاتِ بے چوں جو نفس اور احوال و کیفیاتِ نفس سے ماورا و متعال ہے۔ مطلب یہ کہ دُکھ درد سے نجات پانے کا بنیادی محرک اس سطح کی چیز نہیں ہے جس پر خود دُکھ درد کا وقوع ہو رہا ہے یعنی نفسِ اختیاری کی سطح پر۔ نفس بھی، دیگر تمام مرکّب اور غیر بسیط (سمسکرت) اشیا کی طرح، دوام نہیں رکھتا، مٹنے والا ہے۔ یہی بات اَنَ اَتّ کے تصور میں مضمر ہے۔ دُکھ درد سے نجات کا اصل مقصود، اس کا صحیح محرک عمل دَھرْمْ کی جستجو یعنی تلاشِ بدھ۔ سرشت پر اپنی بنیاد رکھتا ہے، بہ الفاظِ دگر یہ ایک ایسی حقیقت پر مبنی ہے جو مرتبۂ نفس اور انائے انسانی سے کوئی نسبت ہی نہیں رکھتا۔ بنابریں جب ہم ''راہ ہشت گانہ'' کے تقاضوں کے طور پر اخلاقی پابندیوں یا نیک اعمال کی بات کرتے ہیں تو یہ اصل میں چوتھے اُصولِ شرف یعنی دُکھ کے خاتمے کی راہ کے تفصیلی مطالبات کا تذکرہ ہوتا ہے اور بات محض سادہ اخلاقیات کی نہیں رَہ جاتی، نہ یہ معاملہ صرف انفرادی سطح پر دُکھ درد کے خاتمے تک محدود رہتا ہے۔ اب یہ تلاش وجستجو، یہ آرزو آگے بڑھ کر اس چیز کی آرزو بن جاتی ہے جسے اسلام میں ''وجهُ الله'' کہا گیا ہے۔ وہ چیز جو پہلے نفس پرستی اور انانیت پر غلبہ حاصل کرنے کے اخلاقی تقاضے تک محدود تھی اب ایک گہری سطح پر اس رُوحانی طلب سے جڑ جاتی ہے جو ذاتِ مطلق کی خاطر نفس سے اوپر اُٹھنے اور اس پر ترفع پانے سے عبارت ہے۔

بے ثبات کی اس طلب اور پیاس سے مخلصی پانے کی اہمیت رُوحانی اور اخلاقی دونوں اعتبار سے بہت زیادہ ہے۔ رحم اور دردمندی، فیاضی، سخاوت اور کشادہ دلی، مہربانی، انکسار، صبر و ایثار جیسے مرکزی اوصاف اور صفاتِ عالیہ انسان میں اسی قدر بیدار اور فعال ہوتی ہیں جس درجے میں وہ ہوائے نفس اور اشیائے کائنات، نفسانیت اور دُنیاویت کے درمیان موجود اس رشتہ و پیوند کو توڑ پھینکتا

جس میں نفس اور دُنیا ایک دوسرے سے غذا حاصل کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے وجود کو تقویت دیتے رہتے ہیں۔ وہ تعلق جو ایک ہستیِ موہوم اور اشیائے کائنات کے فریبِ کثرت کو ایک دوسرے کے سہارے اُٹھائے رکھتا ہے۔ نفس پرستی سب قباحتوں اور سیئات کی جڑ ہے۔ اس پر غلبہ پانا ہو تو اس کی ''رَگِ حیات'' کاٹنی پڑتی ہے اور ہوائے نفس کو خونِ جگر اس ''پیاس''، اس طلب سے، فراہم ہوتا ہے جس کا پہلے ذکر کیا گیا۔ اس ''پیاس''، تعلقِ مفرط سے پھوٹنے والی اس طلب، کو مغلوب کرنا ہو تو اس کے لیے دُنیا و ما فیہا کی حقیقتِ مستعار کا ادراک اور اس جہانِ بے ثبات کی ان سب چیزوں کی رفتنی حیثیت کی ٹھوس آگہی درکار ہوگی جن کے لیے یہ ''پیاس'' محسوس ہوتی ہے۔ بنابریں اَن اِلٰہ کا فہمِ صحیح ایک لازمی تقاضا ہے اس اخلاقی معیار پر پورا اُترنے کا جو ہوائے نفس پر غالب آنے کے لیے درکار ہے۔

ہم نے ''تعارف'' میں عرض کیا تھا کہ آخرت میں فوز و فلاح پانے والوں کے بیان میں ایک مرکزی عنصر بار بار نظر آتا ہے اور اس کا تعلق ہے اہلِ جنت کے خوف و حزن سے آزاد ہونے سے۔ آیت ۲:۶۲ میں فرمایا گیا ہے:

مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ [۲:۶۲]

جو کوئی یقین لایا اللہ پر اور پچھلے دن پر اور کام کیا نیک تو اُن کو ہے اُن کی مزدوری اپنے ربّ کے پاس، اور نہ اُن کو ڈر ہے اور نہ وہ غم کھائیں۔

یہاں یہ ملحوظ رہے کہ اہلِ جنت کی فلاح یافتہ ارواح کے لیے عالمِ عقبیٰ میں حُزن (رنج و ملال) وجود نہیں رکھتا اور مقربین کے لیے یہ اس عالمِ دُنیا میں ان کا ''حال'' ہے کیونکہ قرآن مجید نے اولیا یعنی خدا دوست لوگوں کی کیفیتِ نفس کا تذکرہ انھی الفاظ میں کیا ہے:

اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ كَانُوْا يَتَّقُوْنَ ۝ لَهُمُ الْبُشْرٰى فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ فِى الْاٰخِرَةِ لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ [۱۰:۶۲-۶۴]

سُن رکھو جو لوگ اللہ طرف ہیں نہ ڈر ہے ان پر نہ وہ غم کھائیں۔ جو لوگ یقین لائے اور رہے پرہیز کرتے۔ ان کو خوشخبری ہے دُنیا کے جیتے اور آخرت میں۔ بدلتی نہیں اللہ کی باتیں۔ یہی ہے بڑی مراد ملنے۔

اگر تمام اہلِ ایمان کے لیے یہ ''بشریٰ'' (بشارت و خوشخبری) آخرت سے متعلق ہے تو اولیاء

اللہ کے حق میں یہی بشارت اس دُنیا کے لیے ہے۔ آج اور ابھی، کیونکہ انھیں تعلق مع الحق کا وہ درجہ اور زہد وانقطاع عن الدنیا کی وہ حالت یہیں نصیب ہو چکی ہے۔ آیت میں ''یتّقون'' کا لفظ وارد ہوا ہے جس کا مطلب ہے ''چوکس اور خبر دار رہنا، احتیاط، خدا خوفی'' اور اس کا مادّہ ہے ''ت۔ق۔ی'' یعنی ''بچنا، خود کو بچانا، اپنی حفاظت کرنا''۔ مضمر معنی یہ ہے کہ گناہ سے اجتناب اور اکتسابِ خیر اور عملِ صالح سے انسان خود کو عذابِ الٰہی سے بچالیتا ہے اور اس کا یہ رویہ اللہ تعالیٰ کے ہمہ جا حاضر وناظر ہونے کی مکمل آ گہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کلیدی اصطلاح ''تقویٰ'' کا ترجمہ اکثر ''پا کبازی''، ''نیکی'' یا ''خدا شعوری'' سے کیا جاتا ہے مگر اس کا اتنا ہی درست ترجمہ ''ہوشمندی'' اور ''بیدار مغزی'' سے بھی کیا جا سکتا ہے اور یہ مفہوم بدھ مت کی اخلاقیات سے قریبی تعلق اور مشابہت رکھتا ہے۔ وہ جو حضورِ حق کو ہمیشہ ''دھیان'' میں رکھتے ہیں وہی اہلِ حضور، اسی استحضارِ حق کی وجہ سے ''دُنیا کی زندگی'' (**الحیاۃ الدنیا**) سے دل لگانے کے خطرات سے اپنا ''بچاؤ'' کرتے ہیں۔ یہ اہل اللہ اس چیز سے اپنی حفاظت کرتے ہیں جس سے رسولِ خداؐ نے اپنے پیروکاروں کو سختی سے متنبہ کیا تھا:

مَا الفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ، وَ لَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَن تُبْسَطَ الدُّنْيَا عَلَيْكُمْ كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ قَبْلَكُمْ فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا فَتُهْلِكَكُمْ كَمَا أَهْلَكَتْهُمْ۔[۱۳۷]

''مجھے یہ خوف نہیں کہ تم فقر سے دوچار ہو جاؤ گے، ہاں اس کا خدشہ ضرور ہے کہ دُنیا تمھارے اوپر بھی اسی طرح پھیلا دی جائے جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر پھیلائی گئی تھی۔ پھر تم اس کے حصول میں مسابقت کرنے لگو جس طرح ان لوگوں نے کی، تو یہ عمل تمھیں بھی اسی طرح ہلاک کر ڈالے جس طرح اُن لوگوں کو ہلاک کیا۔

دُنیا پرستی/دُنیاویت/حبّ دُنیا

مناسب ہوگا کہ حدیثِ مبارکہ کے ذخیرے میں سے چند اور احادیث یہاں نقل کر دی جائیں جن میں مال و دولتِ دُنیا کے خطرات کا تذکرہ ہے۔ ان فرموداتِ نبویؐ سے اس ہم رنگی اور مماثلت کو اور تقویت ملتی ہے جو دُنیا کی بے ثباتی کے بارے اسلامی اور بدھ مت کے تصورات کے درمیان پائی جاتی ہیں:

کن فی الدنیا کانك غریب اور عابری السبیل[۱۳۸] ''دُنیا میں ایک پردیسی کی طرح رہو، یا

کسی راستا عبور کرنے والے کی طرح۔''

يَهْرَمُ ابْنُ آدَمَ وَ تَشِبُّ مِنْهُ اثْنَتَانِ: الحِرْصُ عَلَى المَالِ وَالحِرْصُ عَلَى العُمُرِ۔[۱۳۹] ابن آدم بوڑھا ہوجاتا ہے مگر اس کی دو چیزیں جواں رہتی ہیں: ایک مال و دولت کی حرص اور دوسری زیادہ عمر پانے کی حرص۔

لَوْ كَانَ لِابنِ آدَم وَادِيانِ مِنْ مالٍ لَابْتَغى ثالثاً، وَ لَا يَمْلأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرابُ۔[۱۴۰]

''اگر ابن آدم کے پاس مال و دولت کی دو وادیاں ہوں تو وہ تیسری کی تلاش میں لگ جاتا ہے۔ ابن آدم کے پیٹ کو تو مٹی کے سوا کوئی چیز نہیں بھر سکتی۔''

حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهواتِ، و حجِبَتِ الجَنَّةُ بِالمَكارِهِ [۱۴۱] ''جہنم خواہشات کے ذریعے ڈھکی ہوئی اور جنت ناگوار اعمال تلے چھپی ہوئی ہے۔''

أَكْثِرُوا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ[۱۴۲] ''لذتوں کو ختم کر ڈالنے والی (موت) کو اکثر یاد رکھا کرو۔''

الموت ريحانة المومن[۱۴۳] ''موت مومن کے لیے قیمتی تحفہ ہے۔''

تو پھر تعجب کیوں ہوا گر حضورؐ کا فرمان یہ بھی ہے کہ: **موتوا قبل ان تموتوا**[۱۴۴] ''مرنے سے قبل مرجاؤ۔'' ان تمام احادیث پر مجموعی طور پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زھد اختیار کرنے کے فرمانِ نبویؐ کا تعلق صرف دُنیا کی ہستیِ ناپائیدار ہی سے نہیں ہے، ان سے وہ داخلی ربط بھی اُبھر کر سامنے آتا ہے جو نفس کے مغلوب ہونے، مٹ جانے اور دُنیا سے دل ہٹ جانے کے درمیان پایا جاتا ہے: انا مرکز نفس پرستی کے داخلی، موضوعی محور اور اشیائے دُنیا کے خارجی، معروضی دو قطبین کے مابین ہم باشی اور ہم نوائی کا جو باہمی تعلق ہے اس کا تار و پود بکھیرنا **زھد عن الدنیا** کا لازمی تقاضا ہے۔ یہی اَمرِ خداوندی بھی ہے۔ قرآن مجید نے اس حکمِ رُوحانی کا اثبات ایک نہایت ہی لطیف مگر بدیہی انداز میں کیا ہے۔ اس پر ابھی ہم کچھ عرض کریں گے۔ نفس پرست انانیت کے داخلی مرکز اور دُنیا کی کشش کے خارجی مظہر کے مابین اسی تعلق کو سُتّ نِیَتّ نے اس اہم اقتباس میں واضح کیا ہے جسے آپؐ کے اس فرمان کی شرح و تعبیر کے طور پر لیا جاسکتا ہے جس میں رسولِ خداؐ نے فرمایا کہ: **موتوا قبل ان تموتوا** ''مرنے سے قبل مرجاؤ۔''

یہ زندگی بے شک ذرا سی ہے۔ سو برس سے کچھ ادھر ہی اسے ختم ہوجانا ہے۔ جو اس سے زیادہ بھی جی گیا وہ بھی آخر ایک روز بوسیدہ ہو کر فنا ہوجائے گا۔ خودغرضی ہی کے ہاتھوں لوگ دُکھ اُٹھاتے ہیں۔ ''متاعِ دُنیا کو دوام نہیں: یہ سب ایک روز بدل جائے گا۔'' —— یہ جان لے تو کوئی شخص اپنے مکان میں نہ رہے [یعنی نفس سے چمٹا نہ رہے]۔[۱۴۵] موت آئے گی تو وہ سب بھی چھن جائے گا

جس کے بارے میں انسان یہ سمجھتا تھا کہ ''یہ میرا اپنا ہے۔'' یہ جان لے تو کوئی خود غرضی میں نہ پڑے۔ ایسے ہی جیسے بیدار ہونے پر وہ شخص نظر نہیں آتا جسے سپنے میں دیکھا تھا، ایسے ہی جیسے وہ محبوب دکھائی نہیں دیتا جو مر چکا اور پریت بن گیا۔[۱۴۶]

اس مختصر اقتباس میں بے ثباتی کے اُصول اور خود غرضی کے قبیح رویّے کے باہمی تعلق کی بخوبی وضاحت ہو جاتی ہے۔ جس نے موت کی منہدم کرنے والی ناگزیر وجودی حقیقت کو نہ جانا وہ اپنی نفس پرست انانیت سے اوپر بھی نہیں اُٹھ سکے گا کہ یہ بھی اتنی ہی مہلک ہے: خودی غرضی سب نیکیوں اور اخلاقِ حمیدہ کی ''قاتل'' ہے۔ یہ بات اتنی ہی یقینی ہے جتنی یہ چیز کہ دُنیا اور اشیائے دُنیا عناصر سے مل کر بنی ہیں اور ان کی ترکیب وتکوین ہی میں ان کی فنا اور خرابی کی یقینی صورت مضمر ہے:

بے ثبات، رفتنی ہے افسوس ہر مرکّب شے۔ ان کی ماہیت ہی یہی ہے، بننا اور بگڑنا، پیدا ہونا اور گذر جانا۔ یہ جب پیدا ہوتی ہیں تو انھیں مٹنا ہوتا ہے۔ انھیں ان کے انت تک پہنچانا سعادت ہے۔[۱۴۷]

مارُ Mara، خارجی اشیائے کائنات کی فنا کا اُصول ہی نفس کے داخل کی دُنیا کے لیے ہر گناہ اور تمام ترغیبات کا سرچشمہ ہے؛ درج ذیل اقوال سے جہالت، بے خبری، نفس پرست انانیت اور گناہ و معصیت کے اندرونی بندھن کے بارے میں ہماری آگہی میں اضافہ ہوتا ہے: ان سے ہمارا یہ ادراک واضح تر ہوگا کہ اگر کسی نوع کی خامی یا ناتمامی موجود ہو تو علم، کیفیتِ نفس اور اخلاقِ عمل کی تینوں سطحیں ایک دوسرے کی خرابیوں کو بڑھاتی اور سیراب کرتی ہیں: علم اُدھورا اور ناقص ہو تو فریبِ نفس کا امکان اتنا ہی بڑھ جاتا ہے اور نتیجتاً اخلاقی سطح پر گراوٹ اور گناہ کے میلان میں اضافہ ہو جاتا ہے:

اس دُنیا کو............اور یمؔ کی دُنیا کا،[۱۴۸] دُکھ اور موت کی دُنیا کا، فاتح کون ہوگا؟......وہی جس نے جان لیا کہ یہ بدن تو موج کی چھاتی پر بہتا جھاگ ہے، سراب سایہ ہے، وہی شخص مارُ کے نوکیلے تیر توڑ سکے گا جو حواس کی لذتوں کے پھول اپنے اندر چھپائے ہوئے ہے اور وہی ہوگا جو موت کے بادشاہ کی نظر سے بچ کر چلے گا اور اپنی راہ پائے گا۔[۱۴۹]...... جب انسان اس دُنیا کو جھاگ کا بلبلہ سمجھ لیتا ہے کہ اس کی نمائش سراب کی سی ہے تو پھر موت راجہ کو ایسے شخص پر کوئی قدرت نہیں رہتی۔[۱۵۰]

شرکِ خفی

یہ مخفی رشتہ و پیوند اور علت معلول کا تعلق ہی اس دُکھ تکلیف کی رگِ جان کو خونِ جگر فراہم کرتا ہے جو اس دُنیا کی بے ثباتی سے لازماً پیدا ہوتی ہے، یہ اشاریہ ہے اس احوالِ دُنیا کا، کائناتِ خارجی

کی کیفیتِ وجود کا جسے بدھ مت نے ''تکوینِ باہم'' یا ''منحصر بہ یک دگر تعلیل'' (**پرتیت یَسَمُتُ پاد**) کا نام دیا ہے۔ خارجی دُنیا ساری اسی سے عبارت ہے، یہ اس کا وصف امتیازی ہے اور اسی سے تعلقِ مفرط، ایک بے توازن لگاؤ، نفس کے اندر دُکھ مصیبت کو جنم دیتا ہے۔ انسان کے احوالِ وجود کے بارے میں گہری بصیرت پر مبنی یہ نفسیاتی نکتہ بدھ مت۔اسلام مکالمے کے لیے بہ درجۂ غایت عملی قدر و قیمت کا حامل ہے بشرطیکہ اس مکالمے کا مقصود سطحی مشابہتوں کی طرف اشارہ کرنے یا محض سماجی تعلقات کی سطح پر اخلاقی تعلیمات کا اثبات کرنے سے زیادہ کچھ اور بھی ہو اور اس سے باہمی تفہیم اور آگہی کا وہ عمل جنم لے سکے جو انسان کے احوالِ وجود کے بارے میں ایک رُوحانی بصیرت کا ضامن بنے۔ خاص طور پر بدھ مت میں اَن اِتّ کے تصور پر زور دینے سے جو ایک تیکھی اور دُوررس دانش و بینش پروان چڑھی ہے اس سے مسلمانوں کو قرآن وسنت کی ان تعلیمات پر زیادہ وضاحت سے غور کرنے میں مدد ملے گی جن میں اس دُنیا سے بے رغبتی اور زہد و تبتُّل کی ضرورت بیان ہوئی ہے۔ یہ تعلیمات دو نوع کی ہیں: ایک وہ جن میں کھلے لفظوں میں دُنیا کی بے ثباتی اور حیاتِ اُخروی کے مقابلے ''حیاتِ دُنیا'' کے فانی و ناپائیدار ہونے کا ذکر ہے۔ دوسرے فرمودات وہ ہیں جن میں ایک لطیف انداز میں شرک اور کفر کے پیچیدہ اور چھپے ہوئے معانی کو سمجھنے کی تلقین ملتی ہے۔

ظاہرِ الفاظ کی سطح پر احادیث کے متن اور دُنیا کی بے ثباتی کے بارے میں بدھ مت کی تعلیمات میں صاف مماثلت کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ مثال کے طور پر دھَمَّ پد کی یہ عبارت دیکھیے:

> دانا لوگ اس بیڑی کو مضبوط نہیں کہتے جو لوہے، لکڑی یا رسّی سے بنی ہو، اس سے کہیں پکا شکنجہ تو وہ ہے جو ہیرے، سونے کی ہوس اور بیٹوں، بیویوں کی خواہش کی صورت میں جکڑ لیتا ہے۔[151]

قرآن مجید کی کتنی ہی آیات میں یہی تلقین گونجتی ہے:

اِعۡلَمُوۡۤا اَنَّمَا الۡحَيٰوةُ الدُّنۡيَا لَعِبٌ وَّلَهۡوٌ وَّزِيۡنَةٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٌ فِى الۡاَمۡوَالِ وَالۡاَوۡلَادِ كَمَثَلِ غَيۡثٍ اَعۡجَبَ الۡكُفَّارَ نَبَاتُهٗ ثُمَّ يَهِيۡجُ فَتَرٰٮهُ مُصۡفَرًّا ثُمَّ يَكُوۡنُ حُطٰمًا [۵۷:۲۰]	جان رکھو کہ دُنیا کا جینا یہی ہے کھیل اور تماشا اور بناؤ اور برائیوں کا کرنا آپس میں اور بہتات ڈھونڈنی مال کی اور اولاد کی جیسے کہاوت ایک مینہ کی جو خوش لگا کسانوں کو اس کا سبزہ اور اُگنا زور پر آتا ہے۔ پھر تو دیکھے زرد ہو گیا پھر ہو جاتا ہے روندن

دھمّ پد کا جو اقتباس (۱۷۰) ہم نے سطور ماقبل میں درج کیا تھا اس میں دُنیا ''جھاگ کا بلبلہ'' کہا گیا ہے۔قرآن مجید کی تمثیل دیکھیے:

اَنۡزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتۡ اَوۡدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَاحۡتَمَلَ السَّيۡلُ زَبَدًا رَّابِيًا‌ؕ وَ مِمَّا يُوۡقِدُوۡنَ عَلَيۡهِ فِى النَّارِ ابۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ اَوۡ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثۡلُهٗ‌ؕ كَذٰلِكَ يَضۡرِبُ اللّٰهُ الۡحَقَّ وَ الۡبَاطِلَ ؕ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءً‌ ۚ وَ اَمَّا مَا يَنۡفَعُ النَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِى الۡاَرۡضِ [۱۳:۱۷]	اُتارا آسمان سے پانی اور پھر بہے نالے اپنے اپنے موافق پھر اوپر لایا وہ نالہ جھاگ پھولا ہوا اور جس چیز کو دھونکتے ہیں آگ میں واسطے زیور کے یا اسباب کے، اس میں بھی جھاگ ہے ویسا ہی۔ یوں ٹھہراتا ہے اللہ صحیح اور غلط۔سو وہ جو جھاگ ہے سو جاتا ہے سوکھ کر، اور وہ جو کام آتا ہے لوگوں کے سو رہتا ہے زمین میں۔

قرآن مجید کی عمیق تر تعلیمات پر نظر کرنے سے قبل یہ مکرر عرض کریں کہ دُنیا کی بے ثباتی کے بارے میں بدھ مت کا تناظر ان آیاتِ قرآنی پر زیادہ گہرائی سے غور کرنے کا موقع فراہم کرتا ہے۔ خاص طور پر ان اخلاقِ سیّئہ کے گہرے معانی اور مضمرات اس وقت روشن تر ہو جاتے ہیں جب ان پر بدھ مت کی تعلیمات کی روشنی میں نظر ڈالی جائے جو اس بات پر زور دیتی ہیں کہ دُنیا کی بے ثباتی اگر علم کی سطح پر مستحضر نہ رہے تو اس کے بیج سے نفس سے لگاؤ اور تعلقِ مفرط کا اکھوا پھوٹ نکلتا ہے اور پھر جتنی قباحتیں اور سیّئات پیدا ہوتی ہیں وہ اسی نفس پرست انانیت کے برگ و بار ہوتے ہیں۔جیسا کہ ہم نے سُتّا نیپاتا V. ۸۰۴-۸۰۷ کے حوالے سے پہلے ذکر کیا تھا کہ انسان جس لمحۂ آگہی میں یہ جان لیتا ہے کہ مال و دولتِ دُنیا اور متاعِ جسم و جاں میں سے جو کچھ اسے بظاہر اپنی مِلک محسوس ہوتا تھا ایک روز اس سے چھن جائے گا تو پھر وہ اپنے ''نفس کدے'' میں مقیم نہیں رَہ سکتا۔اب وہ اپنے نفس کا مکانِ مسکونہ چھوڑ دیتا ہے:

> موت وہ چیز بھی لے جاتی ہے جس کے بارے میں ہم سوچتے تھے کہ ''یہ تو میری ملکیت ہے۔'' یہ جانو تو خود غرضی میں کبھی نہ پڑو۔

فریبِ نفس کی اس کیفیت کی طرف قرآن مجید کی بہت سی آیات میں ایک لطیف اُسلوب میں اشارہ کیا گیا ہے، یہی نہیں، درج ذیل آیات میں سے ایک میں اس کیفیت کا بیان شرک و کفر کے

گناہِ کبیرہ کے حوالے سے کیا گیا ہے۔ ان آیات میں جن لوگوں کی طرف ارتکابِ شرک وکفر کی نسبت کی گئی ہے وہ از روئے تعریف ''اہلِ ایمان'' کا عنوان رکھتے ہیں۔ اس طرح ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ یہاں ان گناہوں کی نری لفظی اور ظاہری جہت مراد نہیں ہے بلکہ ان کی تہ میں چھپے ان مخفی اور پیچیدہ نفسیاتی احوال کو حوالہ بنایا گیا ہے جن پر بدھ مت کے تناظر میں اس قدر صفائی اور وضاحت سے توجہ مبذول کروائی گئی ہے۔ درج ذیل آیات قرآن مجید کی سورۂ کہف میں سے ہیں:

وَ اضۡرِبۡ لَهُمۡ مَّثَلًا رَّجُلَيۡنِ جَعَلۡنَا لِاَحَدِهِمَا جَنَّتَيۡنِ مِنۡ اَعۡنَابٍ وَّ حَفَفۡنٰهُمَا بِنَخۡلٍ وَّ جَعَلۡنَا بَيۡنَهُمَا زَرۡعًا۝ كِلۡتَا الۡجَنَّتَيۡنِ اٰتَتۡ اُكُلَهَا وَ لَمۡ تَظۡلِمۡ مِّنۡهُ شَيۡـًٔا وَّ فَجَّرۡنَا خِلٰلَهُمَا نَهَرًا ۝ وَّ كَانَ لَهٗ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهٖ وَ هُوَ يُحَاوِرُهٗۤ اَنَا اَكۡثَرُ مِنۡكَ مَالًا وَّ اَعَزُّ نَفَرًا۝ وَ دَخَلَ جَنَّتَهٗ وَ هُوَ ظَالِمٌ لِّنَفۡسِهٖ قَالَ مَاۤ اَظُنُّ اَنۡ تَبِيۡدَ هٰذِهٖۤ اَبَدًا۝ وَّ مَاۤ اَظُنُّ السَّاعَةَ قَآئِمَةً وَّ لَئِنۡ رُّدِدۡتُّ اِلٰى رَبِّىۡ لَاَجِدَنَّ خَيۡرًا مِّنۡهَا مُنۡقَلَبًا۝ قَالَ لَهٗ صَاحِبُهٗ وَ هُوَ يُحَاوِرُهٗۤ اَكَفَرۡتَ بِالَّذِىۡ خَلَقَكَ مِنۡ تُرَابٍ ثُمَّ مِنۡ نُّطۡفَةٍ ثُمَّ سَوّٰٮكَ رَجُلًا۝ لٰكِنَّا۠ هُوَ اللّٰهُ رَبِّىۡ وَ لَاۤ اُشۡرِكُ بِرَبِّىۡۤ اَحَدًا۝ وَ لَوۡ لَاۤ اِذۡ دَخَلۡتَ جَنَّتَكَ قُلۡتَ مَا شَآءَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ اِنۡ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنۡكَ مَالًا وَّ وَلَدًا۝ فَعَسٰى رَبِّىۡۤ اَنۡ يُّؤۡتِيَنِ خَيۡرًا مِّنۡ جَنَّتِكَ وَ يُرۡسِلَ عَلَيۡهَا حُسۡبَانًا مِّنَ السَّمَآءِ فَتُصۡبِحَ صَعِيۡدًا زَلَقًا۝ اَوۡ يُصۡبِحَ مَآؤُهَا غَوۡرًا فَلَنۡ تَسۡتَطِيۡعَ لَهٗ طَلَبًا۝

اور بتا ان کو کہاوت دو مردوں کی۔ بنا دیے ہم نے ایک کو دو باغ انگور کے اور گرد ان کے کھجوریں اور رکھی دونوں کے بیچ کھیتی۔ دونوں باغ لاتے اپنا میوہ اور نہ گھٹاتے اس میں سے کچھ اور بہائی ہم نے ان دونوں کے بیچ نہر۔ اور اس کو پھل ملا پھر بولا اپنے دوسرے سے، جب باتیں کرنے لگا اس سے مجھ پاس زیادہ ہے تجھ سے مال اور آبرو کے لوگ۔ اور گیا اپنے باغ میں اور وہ جو برا کر رہا تھا اپنی جان پر بولا مجھ کو نہیں آتا خیال میں کہ خراب ہو یہ باغ کبھی۔ اور مجھ کو خیال میں نہیں آتا کہ قیامت ہونی ہے، اور اگر کبھی پہنچایا مجھ کو میرے ربّ کے پاس پاؤں گا بہتر اس سے اس طرف پہنچ کر۔ کہا اس کو دوسرے نے جب بات کرنے لگا، کیا تو منکر ہو گیا اس سے جس نے بنایا تجھے مٹی سے، پھر بوند اور پھر پورا کر دیا تجھ کو مرد۔ پر میں تو کہوں

وَ اُحِيْطَ بِثَمَرِهٖ فَاَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلٰى مَآ اَنْفَقَ فِيْهَا وَ هِىَ خَاوِيَةٌ عَلٰى عُرُوْشِهَا وَ يَقُوْلُ يٰلَيْتَنِىْ لَمْ اُشْرِكْ بِرَبِّىْٓ اَحَدًا [۱۸:۳۲–۴۲]

وہی اللہ ہے میرا ربّ اور نہ مانوں ساجھی اپنے ربّ کا کسی کو۔ اور کیوں نہ جب تو آیا تھا اپنے باغ میں کہا ہوتا، جو چاہا اللہ نے کچھ زور نہیں مگر دیا اللہ کا، اگر تو دیکھتا ہے مجھ کو کہ مَیں کم ہوں تجھ سے مال اور اولاد میں۔ تو اُمید ہے کہ میرا ربّ دے مجھ کو بہتر تیرے باغ سے اور بھیج دے اس پر ایک بھبھوکا آسمان سے، پھر صبح کو رَہ جائے میدان پیڑ۔ یا صبح کو ہو رہے اس کا پانی خشک پھر نہ سکے تو کہ اس کو ڈھونڈ لائے۔ اور سمیٹ لیا اس کا سارا پھل پھر صبح کو رَہ گیا ہاتھ نچاتا اس مال پر جو اس میں لگایا تھا اور ہو ڈھیا پڑا تھا۔ اپنی چھتریوں پر اور کہنے لگا کیا خوب تھا اگر مَیں ساجھی نہ بناتا اپنے ربّ کا کسی کو

یہاں یہ بات نظر میں رکھنے کی ہے کہ ان کا مغرور مالک جو یہ سب ڈینگیں ہانک رہا ہے وہ کہنے کو، رسمی طور پر خدا پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے ''ربّ'' کو مانتا ہے، اپنے ربّ کی جانب لوٹنے کی بات کر رہا ہے اور کسی نہ کسی درجے میں آگاہ ہے کہ عاقبت (اس کی زندگی کا خاتمہ، کائنات کا انجام، روزِ قیامت اور پھر آخرت اور مُلکِ ابد) ایک ایسی حقیقت ہے جس سے کوئی مفر نہیں، لیکن اس نے کسی طرح یہ بھی اپنے اندر جما رکھا ہے کہ اگر اسے خدا کی طرف ''لوٹنا'' ہے بھی تو اسے وہاں ایک ایسا اجر ''عطا'' ہوگا جو یہاں سے بھی زیادہ آسودہ کرنے والا ہوگا۔

بایں ہمہ اس کے رویّے قرآن کے فرمان کے مطابق کفر اور شرک کے آئینہ دار ہیں گو وہ خدا کو جانتا ہے اور بظاہر اس پر ایمان بھی رکھتا ہے۔ وہ اس کفر و شرک میں اپنی جہالت اور بے خبری کی وجہ سے مبتلا ہوا ہے کہ اس سرائے فانی کی بے ثباتی سے غافل ہے اور ''اپنے'' مال و متاع کی اصل

حیثیت وحقیقت سے بے بہرہ ہے جو فریبِ ثبات سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس کا ساتھی ایک سادہ مسلمان ہے۔ وہ اسے ملامت کررہا ہے مگر اس لیے نہیں کہ اس نے غرور کی بات کی ہے یا بڑے بڑے دعوے کیے ہیں۔ وہ اس کی توجہ اس کے اندر چھپے ہوئے کفر کی طرف دلا رہا ہے:

اَكَفَرْتَ بِالَّذِىْ خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوّٰكَ رَجُلًا [۱۸:۳۷] — تو منکر ہوگیا اس ذات سے جس نے بنایا تجھے مٹی سے، پھر بوند، اور پھر پورا کردیا تجھ کو مرد۔

اپنے مال ومنال پر فخر ومباہات اور برتری کے مغرورانہ دعوے جس بنیادی اخلاقی عیب سے پھوٹتے ہیں اسے اس آیت میں صرف کِبر (گھمنڈ، تکبر) قرار نہیں دیا گیا۔ یہ بتایا گیا ہے کہ ان کی جڑ کیا ہے؟ یہ کفر کے مظاہر ہیں۔ دوسرا ایمان والا جو اپنے ایمان میں سچا ہے اثبات کررہا ہے کہ:

لٰكِنَّا۠ هُوَ اللّٰهُ رَبِّىْ وَ لَاۤ اُشْرِكُ بِرَبِّىْۤ اَحَدًا [۱۸:۳۸] — پر مَیں تو کہوں وہی اللہ ہے میرا ربّ اور نہ مانوں ساجھی اپنے ربّ کا کسی کو۔

یہاں اقتضائے نص یہ ہے کہ: ''تمھارا'' رویّہ اس کے برعکس ایسا ہے جس سے نہ صرف کفرانِ خداوندی ظاہر ہوتا ہے بلکہ اس میں یہ بھی مضمر ہے کہ تم خدا کا شریک ٹھہرائے ہوئے ہو اور یوں شرک کے مرتکب ہو رہے ہو، مشرک ہوگئے ہو۔ یہ مقتضائے کلام باغ وراغ کے مالک کے الفاظ سے اس وقت بالکل واضح ہوجاتا ہے جب سارے باغ اُجڑ گئے اور مالک کفِ افسوس ملتے ہوئے کہہ رہا ہے کہ:

لَمْ اُشْرِكْ بِرَبِّىْۤ اَحَدًا [۱۸:۴۲] — مَیں ساجھی نہ بناتا اپنے ربّ کا کسی کو۔

اتخذ الٰهه' هواه...... (بتِ پندار کو اپنا خدا تو نے!)

اللہ کے شریک ٹھہرانا اور کفر کرنا صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ آپ نے اس کے وجود سے انکار کیا یا پتھر کے صنم تراش کر، مجسمے سجا کر خدا کی جگہ ان کی پرستش شروع کردی۔ یہاں خود فریبی کا ایک عمل بھی ایک زیریں سطح پر موجود رہتا ہے جس میں انسان ایمان کی محض لفظی یا ذہنی تصدیق کی بنیاد پر خود کو یہ باور کرواتا ہے کہ وہ سچے اہلِ ایمان میں سے ہے جبکہ اصل میں اس پر غلبہ ان احوالِ وجود اور کیفیاتِ نفس کا رہتا ہے جو اس ایمان کی ہر لحظہ تردید کرتی ہیں، اس کے دین کو جھٹلاتی ہیں خواہ وہ مذہبی رسوم اور عباداتِ شرع انجام دیتا رہا ہو۔ یہ پیغام قرآن مجید کی درج ذیل چھوٹی سورۃ الماعون سے متبادر ہوتا ہے:

اَرَءَ یْتَ الَّذِیْ یُکَذِّبُ بِالدِّیْنِ ○ فَذٰلِكَ الَّذِیْ یَدُعُّ الْیَتِیْمَ ○ وَلَا یَحُضُّ عَلٰی طَعَامِ الْمِسْکِیْنِ ○ فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ ○ الَّذِیْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ ○ الَّذِیْنَ هُمْ یُرَآءُ وْنَ ○ وَیَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ [۱۰۷:۱-۷]

تو نے دیکھا وہ جو جھٹلاتا ہے انصاف ہونا۔ سو وہی ہے جو دھکیلتا ہے یتیم کو اور نہیں تاکید کرتا محتاج کے کھانے پر۔ پھر خرابی ہے ان نمازیوں کی جو اپنی نماز سے بے خبر ہیں۔ وہ جو دکھاوا کرتے ہیں اور مانگے نہ دیں برتنے کی چیز۔

یہ صرف نفاقِ مذہبی کا سادہ معاملہ نہیں ہے کہ آپ اوپر سے اسلام کو مانتے ہیں جبکہ اندر سے اس کا انکار کرتے ہیں۔ بات اس سے زیادہ ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ مسلمان ایمان اور عملِ خارجی کی سطح پر اسلام کے قائل ہوں لیکن اس کے جوہرِ رُوحانی کو اپنے بخل کے عیب کی وجہ سے ملیا میٹ کر رہے ہیں جو ان کی نفس پرست انانیت کا مظہر ہے۔ یہی نفس پرستی ہوتی ہے جو عملاً اور ایک مؤثر حیثیت میں خدا کی جگہ لے کر ان کے سب سے گہرے محرکاتِ عمل کا واقعی اور وجودی مصدر و منبع بن جاتا ہے:

اَرَءَ یْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰـهَهٗ هَوٰهُ اَفَاَنْتَ تَکُوْنُ عَلَیْهِ وَکِیْلًا [۲۵:۴۳]

دیکھ تو جس نے پوجنا پکڑا اپنی چاؤ کا، کہیں تو لے سکتا ہے اُس کا ذمہ۔

احساسِ ''انا'' کی چکا چوند میں ہدایتِ خداوندی کی روشنی ماند پڑ جاتی ہے۔ انسان خدا اور مذہب کے لیے بڑی کاوشیں کرتا نظر آتا ہے مگر اندر سے نفس پرستی کے اس شرکِ خفی میں جکڑا ہوا رہتا ہے۔ اس ضمن میں ہم ماقبل مذکور نکات کے علاوہ میلا ریپا کے درج ذیل اثر انگیز ابیات بھی پیش کریں گے جن سے یہ پتا چلتا ہے کہ خود کو اپنے آپ سے آزاد کروانا کیسا ناممکن ہو جاتا ہے اگر اس احساسِ ذات، اس انانیتِ نفس کا غلبہ باقی رہے:

> وہ جو ''آزادی'' کے لیے کوشاں ہوا اور اس کے ساتھ اسے ''انا'' کا خیال بھی رہا تو ایسا شخص کبھی اسے پا نہ سکے گا جو اپنے ذہن کی گرہیں کھولنے کی کوشش کرتا ہے حالانکہ اس کی رُوح میں نہ عظمت ہے نہ آزادی تو اس کا تناؤ اور بڑھ جاتا ہے۔[۱۵۲]

میلا ریپا نے ایک اور نکتہ بھی اپنے اشعار میں بیان کیا ہے جو مسلم اخلاقیات سے گہری مماثلت رکھتا ہے:

> خیرات بلا رحم و دردمندی کے ایسی ہی ہے جیسے خود کو ستون سے باندھ لیا جائے چمڑے کے سخت

پٹے کے ساتھ، اس سے تو صرف [سنسار کے قید خانے میں] اور سختی سے باندھا جائے گا۔[۱۵۳]

صدقہ اور خیر خیرات کے بارے میں قرآن مجید کی تعلیم بھی ایسی ہی ہے:

قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ وَّ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَّتْبَعُهَآ اَذًى[۲:۲٦۳]	بات کہی معقول اور درگزر کرنی بہتر اس خیرات سے جس کے پیچھے ستانا۔

آیئے اب ذرا باغوں کے اس گھمنڈی مغرور مالک کے قصے کی طرف واپس چلیں۔ اس کا خود پرستانہ رویہ اور خود غرضی اور نفسانیت پر مبنی نیت اور محرکِ عمل اس کی دو باتوں میں کھل کر سامنے آیا ہے: پہلے فقرے میں وہ اپنے پڑوسی سے کہہ رہا ہے کہ

اَنَا اَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَّ اَعَزُّ نَفَرًا [۱۸:۳٤]	مجھ پاس زیادہ ہے تجھ سے مال اور آبرو کے لوگ۔

اپنے فریبِ عظمت کا اعلان اور پڑوسی کی تحقیر کا سامان کرنے کے بعد نفس پرست انانیت اور تکبر کا یہ مظاہرہ ایک دوسرا رُخ لیتا ہے اور اب جو بات اس کے منہ سے نکلی ہے وہ یہ بتاتی ہے کہ اس کے اندر چھپے ہوئے کون سے سرچشمے سے اس تکبر اور انانیت کی آبیاری ہو رہی ہے۔ حکایت میں جو لفظ اس نے استعمال کیے ہیں وہ خود بول رہے ہیں کہ نفسِ انسانی، خواہ اہلِ ایمان ہی میں سے کسی کا کیوں نہ ہو، کیسی کیسی ذہنی خود فریبی اور حُبِ دُنیا سے پیدا ہونے والے مکر کے کیسے کیسے پھندوں کا شکار ہو سکتا ہے: مَآ اَظُنُّ اَنْ تَبِيْدَ هٰذِهٖٓ اَبَدًا [۱۸:۳٤] (مجھ کو نہیں آتا خیال میں کہ خراب ہو یہ باغ کبھی۔) هذه (یہ تمام) کے بے ثبات ہونے کا اگر نقش ہی ذہن سے دھل جائے تو یہی اس عمل کیفیت کفر کی جڑ بنیاد ہے جو شرک سے مل کر عصیانِ مرکّب کی صورت اختیار کر لیتی ہے: یہ شخص صرف خدا کے شریک ٹھہرانے کا مجرم ہی نہیں ہے کہ اس کے نفس میں اس کا مال و دولت خدا کے ساجھی کے طور پر جاگزیں ہے اور اسے یہ لازوال جانتا ہے، ہمیشہ رہنے والی سمجھتا ہے۔ اس نے اپنی ہوا و ہوس کو، خواہشاتِ نفس، مطالبات و میلاناتِ نفس کو اپنے نفس کا خدا بنا رکھا ہے۔ ان دونوں میں ایک بقائے باہم یا نفوذِ باہم کا ایک داخلی رشتہ ہے؛ ایک طرف ''ہوائے نفس'' کو خدا کے مرتبے پر لے جا کر رکھ دیا گیا ہے اور دوسری جانب اسے وہ یہ بھی مانتا ہے کہ اس کی تحویل میں موجود مال و دولتِ دُنیا کو دوام ہے، یہ کبھی فنا نہیں ہوگا:

الَّذِیْ جَمَعَ مَالًا وَّعَدَّدَهٗ ۝ يَحْسَبُ اَنَّ مَالَهٗٓ اَخْلَدَهٗ ۝ كَلَّا لَيُنْۢبَذَنَّ فِی الْحُطَمَةِ	جس نے سمیٹا مال اور گن گن رکھا، خیال کرتا ہے کہ اس کا مال سدا رہے گا اس

[۱۰۴:۴-۲] کے ساتھ، کوئی نہیں اس کو پھینکتا ہے اس روندنے والی میں۔

یہاں قرآن مجید نے فلاحِ اُخروی کو قطبین کے تقابل میں بیان کیا ہے۔ ان قطبین میں ایک مثبت اور دوسرا منفی ہے؛ اوّل الذکر خدا مرکز ہے اور مؤخرالذکر ہوائے نفس پر متمرکز ہے:

وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰیo فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَاْوٰی [۷۹:۴۰-۴۱] اور جو کوئی ڈرا اپنے ربّ پاس کھڑا ہونے سے اور روکا اس نے جس کو چاؤ سے۔ سو بہشت ہی ہے اس کا ٹھکانہ

انسان کی ہوائے نفس کے خدائے باطل کی اسی حد تک مشکیں کسی جا سکتی ہیں، اتنا ہی مغلوب کیا جا سکتا ہے جتنا آپ کو تعلق مع الحق نصیب ہوگا، خدائے واحد اور حقیقی سے جتنا رابطہ استوار ہوگا۔ اس کو اُلٹ دیجیے تو جس حد تک انسان کی ہوائے نفس اس کی نیت اور محرکاتِ عمل کی اصل صورت گر، اس کا سرچشمہ بنی رہے گی تو وہ شرکِ خفی میں مبتلا رہے گا خواہ رسمی، ظاہری سطح پر وہ خدا پر ایمان کا اقرار کرتا رہے۔

قرآنی اصطلاح ''ھوا'' (خواہش نفس) کو اگر ''پیاس/طلب'' تن ھا سے بدل دیا جائے تو خواہشات وحظوظِ نفسانی سے اوپر اُٹھنے کے قرآنی فرمان خداوندی اور بدھ مت کی تعلیمات میں مشابہت اور یکسانی کھل کر سامنے آ جاتی ہے۔ بدھ مت کے فکری تناظر میں نفسِ انفرادی (اَن آتّا) کی ابدیت، ولہذا ''الوہی اساس'' کی سختی سے نفی کی گئی ہے، اس طلب اور خواہش کو غایت احتیاط سے مرکز توجہ بنایا گیا ہے جو ہر دُکھ تکلیف کا منبع ہے اور اس دُنیا میں انسان کی جو اشیائے طلب اور خواہشات کا ہدف ہو سکتا ہے ان کی بے ثباتی اور ناپائیداری (اَن اِکْ) پر شدت سے اصرار کیا گیا ہے۔ ان سب نکات کی مدد سے مسلمان یہ دیکھ سکتے ہیں کہ قرآن مجید میں بھی اس کی ہم معنی اور نہایت درجہ مماثل تعلیم وتلقین کی گئی ہے۔ اپنی ''ہوا وہوس'' کو اپنا خدا بنا لینے کے اس عمل میں انسان خود کو الوہیت کے مرتبے تک بلند کر دیتا ہے۔ یہی وہ رویہ ہے جو مال ودولتِ دُنیا کو دائمی اور لافانی سمجھنے کے فریب نفس سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے اور یہ فریب نفس ہماری انا کی اس خواہش پر پلتا ہے جو خود کو دوسروں سے بڑا اور زیادہ اور اونچا بنا کر دیکھنا چاہتی ہے۔ اس سے جو نفس پرست انانیت پروان چڑھتی ہے اس کا یقینی نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ غرور، تکبر اور بخل کے عیوب اور اخلاق سیئہ ظہور میں آئیں اور عجز وکرم، کشادہ دلی اور انکسار دبتے چلے جائیں۔ صرف دُنیا کے مال ومنال اور درہم ودینار کو سدا رہنے

والا جاننے ہی سے اس کفرِ مخفی اور شرکِ خفی کو خوراک فراہم نہیں ہوتی؛ عالمِ ہست و بود کی ہر وہ مقید اور اضافی شے اس خرابی کو بڑھاتی چلی جاتی ہے جسے ہم نے شعوری یا غیر شعوری طور پر ایک مطلق اور بے قید اہمیت اور حیثیت دے رکھی ہو۔ نفس میں کوئی شے ہو یا باہر کی دُنیا کی کوئی چیز مثلاً جسمانی آسودگی اور آسائش، حبِ جاہ، تحسین طلبی بلکہ رُوحانی کمالات، جونہی ان عناصر کو ایک غیر متناسب، بے توازن اور مفرط توجہ اور اہمیت دی جاتی ہے انسان کفر اور شرک کی ان ڈھکی چھپی صورتوں کا شکار ہو جاتا ہے جو حکایتِ قرآنی میں بیان ہوئی ہیں۔ اس سے آیت ذیل کے گہرے معانی آشکار ہوتے ہیں کہ:

وَ مَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ اِلَّا وَ هُمْ مُّشْرِكُوْنَ [١٢:١٠٦]	اور یقین نہیں لائے بہت لوگ اللہ پر مگر ساتھ شریک بھی کرتے ہیں۔

صرف وہ لوگ جن کو قرآن مجید نے مخلَص (جنھیں خالص بنا دیا گیا، اخلاص عطا ہوا) کہا ہے یعنی اخلاصِ کامل کے حامل اہلِ ایمان ہی دُنیاویت اور نفس پرستی کے ان لطیف اور مخفی خطرات سے بچنے کے قابل ہوتے ہیں جو شرک خفی کے مصداق کہے جاتے ہیں۔ شیطان نے ہر نفسِ انسانی کو بہکانے کا دعویٰ کر رکھا ہے:

اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلَصِيْنَ [٣٧:٤٠]	مگر جو بندے اللہ کے ہیں چنے

شیطان کے لیے خدا کی تلقین ہے کہ وہ اولادِ آدم کے مال و دولتِ دُنیا اور رشتہ و پیوند میں ان کا ''شریک'' بن جائے؟ وَ شَارِكْهُمْ فِى الْاَمْوَالِ [۱۷:۶۴] یہی وجہ ہے کہ ہمیں بتایا گیا ہے کہ ہمارے لیے ہمارے اموال اور اولاد میں کئی آزمائشیں (فتنہ) ہیں۔ اور ہمارے بیوی بچوں میں ہمارے ''دشمن'' ہیں۔ ان سے ہوشیار رہنا کیوں ضروری ہے، اس کا بنیادی سبب درج ذیل آیت میں بیان ہوا ہے:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُلْهِكُمْ اَمْوَالُكُمْ وَلَآ اَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ [٦٣:٩]	اے ایمان والو! نہ غافل کریں تم کو تمھارے مال اور تمھاری اولاد اللہ کی یاد سے اور جو کوئی یہ کام کرے تو وہی لوگ ہیں ٹوٹے میں آئے۔

حبِ دُنیا کا سب سے اچھا توڑ، اس جہانِ فانی سے جی لگانے کے زہر کا بہترین تریاق ایک ہی ہے: یادِ خدا، ذکرِ الٰہی۔

سطورِ ماقبل میں ہم نے ذکر کیا تھا کہ ''متاعِ رُوحانی'' بھی اس مخفی تعلقِ خاطر اور نتیجتاً شرک خفی کا ممکنہ سبب ہوسکتا ہے۔ یہاں بھی بدھ مت کا تناظر مسلمانوں کی توجہ ان گہرے معانی کی جانب مبذول کرواسکتا ہے جو اس حکایتِ قرآنی میں مضمر ہیں جس کا ہم مطالعہ کر رہے ہیں۔ ان آیات میں مذکور ''جنّات'' (باغ) کو ثمراتِ رُوحانی کا استعارہ سمجھ کر پڑھا جا سکتا ہے جو دُعا، عبادت، مراقبے اور ریاضت و مجاہدہ، ان ثمرات کو پا کر مغرور ہونے والا اس خام خیالی میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ اب اسے حساب اور باز پرس سے رستگاری مل گئی ہے بلکہ اس کی جگہ اسے باغِ بہشت کے اعلیٰ تر درجے سے سرفراز کیا جائے گا اور ثمراتِ رُوحانی کی یہ موجودہ بہشتِ ارضی تو اس کے لیے اُن مراتبِ عقبیٰ کا محض ایک پیشگی ذائقہ ہے۔ یہ ذہنی کیفیت اور یہ احوالِ نفس وہ ہیں جس کے لیے بدھ مت نے ''رُوحانی مادیت'' کا نہایت ہی موزوں اور بلیغ عنوان قائم کیا ہے۔[۱۵۴] **اُدُم پریکا سِھَناد سُت** میں مہاتما بدھ نے اپنے پیروکاروں کو غرور، تکبر اور دکھاوے کے خطراتِ نفس سے خبردار کیا ہے جو ہر اس زاہدِ مرتاض کی گھات میں رہتے ہیں جو تکثیرِ عبادات اور اشغالِ رُوحانی کو معمولِ زیست بنانے کی راہ پر گامزن ہوتا ہے۔[۱۵۵] خود مہاتما بدھ کو اپنے زمانے میں مذہبی قائدین اور اختیاراتِ رُوحانی کا دعویٰ رکھنے والے متعدد زعما کی طرف سے ایسے ہی ''رُوحانی'' رویوں کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ ان لوگوں کو اپنے بابت یہ گمان تھا کہ وہ جیون مکت ہو چکے، انھیں اسی زندگی میں مُکشا حاصل ہو گئی ہے اور یوں خود فریبی کے شکار یہ ''ابدیت پرست'' اپنے مقید، اضافی اور گذشتنی نفوسِ فانیہ کو لافانی اور لازوال قرار دے کر الوہیت کو خود سے منسوب کرنے لگے تھے، محض اس لیے کہ انھیں کچھ قوتیں حاصل ہو چکی تھیں اور احوال و مقاماتِ نفس میں سے انھیں بہرۂ وافر مل گیا تھا۔ اَن اِتّٰ اور اَنُ اَتّٰ کے دو قوی عقائد و تعلیمات کی مشترکہ طاقت نے استدلال کے ذریعے اس دعوے کے کھوکھلے پن کو عیاں کر دیا جس میں لوگ یوں اعلان کرتے تھے کہ ان کا نفس و جاں بیک آن انفرادی بھی ہے اور ابدی بھی۔[۱۵۶] مطلق، لم یزل، ابدی، لاتعین اور بے چون و چگون تو صرف دَھرْمْ ہے، نروان ہے، شُنیا ہے، یا اسلامی اصطلاحات میں کہی تو ذاتِ الٰہیہ، ذاتِ بحت۔ دوسری ہر شے آنی و فانی ہے اور زائل ہو جانے والی ہستیِ ناپائیدار کی طلب اور پیاس ہی دُکھ مصیبت کی جڑ ہے اور نفس کے اس دھوکے اور خود فریبی کا پھل لا کر رہتی ہے۔

قرآنی حکایت میں اپنے باغوں کی ملکیت پر اِترانے والا مغرور مالک اس نوع کی خود فریبی کی سب سے گہری قسم کا نمائندہ کہا جا سکتا ہے۔ اس کا فریبِ نفس غرور اور ڈینگ ہانکنے کے عام بدیہی مظاہر سے کہیں بڑھا ہوا ہے۔ اس قرآنی تمثیل کی جو تعبیر و تفسیر سطورِ ماقبل میں کی گئی ہے اس کی تائید

سیاق کلام سے بھی ہوتی ہے۔ان آیات کے فوراً بعد یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں:

هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَّ خَيْرٌ عُقْبًا [۱۸:٤٤] وہاں سب اختیار ہے اللہ سچے کا۔اسی کا انعام بہتر ہے اور اسی کا دیا بدلہ۔

یہاں **وَلایة** کا لفظ متداول معنی میں ''حفاظت، نگہداری، امان کے مترادف سمجھا جاتا ہے جو اس حکایت کے لفظی سیاق وسباق سے مطابقت رکھتا ہے یعنی یہ کہ صرف اللہ ہی ہمارے ہر اثاثے، پونجی، مال ومتاع کو تباہی وبربادی سے بچانے والا ہے۔لیکن **وَلایة** کو اس تمثیل کے عمیق تر معانی کی مناسبت سے قرب اور خدارسیدگی کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے اور یوں یہ نکتہ ایک یاددہانی بن جاتا ہے آئندہ کے سب اولیا اور خدا دوست لوگوں کے لیے کہ ان کے تمام رُوحانی حاصلات اور کمالاتِ نفس کوئی قدروقیمت نہیں رکھتے اگر ان سے اپنی بڑائی کا احساس پیدا ہو جائے اور اپنے آپ کو مٹانے والی تواضع اور انکسار جنم نہ لے۔ بدھ مت کی اصطلاح میں بات کیجیے تو اس طرح کا ہر دعویٰ **اُپادان** (گرفت، وابستگی) کی صورت ہوگا بالخصوص وہ صورت جس میں انسان ایک خاص مفروضہ تصورِ ذات سے خود کو وابستہ کر لیتا ہے۔[۱۵۷] (**اَتّواد اُپادان**) اور ہماری گفتگو کے تناظر میں یہ خیالِ (خام) یہ تصورِ موہوم کچھ یوں ہوتا ہے کہ انسان یہ باور کرنے لگتا ہے کہ اب اس کی ذات درجۂ اعتبار کو پہنچ چکی ہے اور اپنے رُوحانی مجاہدات کے نتائج وثمرات سے مزین ہو کر اسے تحقق حاصل ہو چکا ہے:

مَآ اَظُنُّ اَنْ تَبِيْدَ هٰذِهٖٓ اَبَدًا [۱۸:۳۵] مجھ کو نہیں آتا خیال میں کہ خراب ہو یہ باغ کبھی۔

تو پھر وہ نفسِ اختیاری جو ''ھذہٖ''، اس سب کچھ کا، مالک ہے اس پر بھی لازوال اور فنا ناپذیر ہونے کا گمان رہے گا۔

اس حصے کے مسک الختام کے طور پر ہم شن بدھ مت کے ماقبل مذکور گُرو کینز یو کنامٹسو کے بلیغ الفاظ نقل کرنا مناسب سمجھتے ہیں جو ہر اس مسلمان کے دل کو چھو لیں گے جو ''**حیاة الدُنیا**'' سے وابستگی میں زھد کی ضرورت کا احساس رکھتا ہو: ''ہمارا سب مال ومنال، کل پونجی ہماری نفس مرکز خواہشات کی کبھی نہ رکنے والی کشش ثقل سے ایک بوجھ بن جاتی ہیں: ان سے پنڈ چھڑانا آسان نہیں ہوتا۔لگتا ہے یہ ہماری سرشت ہی میں داخل ہیں گویا ہماری جلد پر منڈھ دی گئی ہیں، ایسے کہ اگر انھیں چھیلنے چلو تو خون پھوٹنے لگتا ہے۔[۱۵۸]

(ب): مہربانی، شفقت اور دردمندی: کرونا اور رحمۃ

رحم و کرم، انسانی سطح پر بھی، فقط جذبات کی چیز نہیں ہے، یہ ایک وجودی صفت، ہستی کا ایک وصف ہے۔ یہ وصفِ ہستی مشروط ہے اس بات سے کہ آپ میں ایک دوسرے کے دُکھ درد میں شریک ہونے کا ایک ٹھوس، زندہ احساس موجود ہو۔ یہ نکتہ اس لفظ کے اشتقاق میں شامل ہے com-passion (ہمدردی/شریکِ غم)۔ توحید کی مابعد الطبیعیات کا سب سے موزوں اخلاقی اظہار اسی صفت میں ہوتا ہے کہ جب خود مکتفی، جداگانہ ہستی کا فریب اُٹھ جاتا اور بنی آدم اعضائے یکدگر نظر آتے ہیں تو دوسرے کا دُکھ بھی اپنا بن جاتا ہے اور رحم، شفقت، دردمندی، سخاوت، محبت کے اخلاقِ حمیدہ اس شخص کے سیرت و کردار کے امتیازی اوصاف بن جاتے ہیں جس نے صحیح معنی میں توحید کو اپنا لیا ہو۔ جیسا کہ سابقہ حصے میں بیان ہوا، جب خفی یا جلی حب دُنیا پر پلنے والی خودرائی اور انا پرستی مغلوب ہو جائے تو، اسی طرح مہر و محبت پر مرکوز یہی اوصاف حمیدہ ایک فطری انداز میں بے ساختگی سے سطحِ نفس پر اُبھرتے چلے جاتے ہیں: یہ صفات ہر فرد کی فطرتِ اصلیہ میں خلقی طور پر موجود رہتی ہیں اور اب ان کا دم گھونٹنے کے لیے چونکہ دُنیاویت اور انا مرکز نفس پرستی کا کوئی ملبہ، کوئی کثافت باقی نہیں رہتی لہٰذا وہ آزادی سے اپنا ظہور کرتی ہیں۔ اتنا ہی نہیں، اس مہر و محبت، اس جذبۂ شفقت اور اس احساسِ ہمدردی کا دائرہ ساری مخلوقات تک پھیل جاتا ہے کہ رحمت و مہربانی سے مملو یہ نفسِ انسانی اللہ تعالیٰ کی رحمت کاملہ و شاملہ کو منعکس بھی کرتا ہے اور اس کی تابانی سے جہانِ خداوندی کو روشن بھی کرتا ہے۔ انسانوں کو دو قبیل کا بتاتے ہوئے قرآن مجید نے یوں فرمایا ہے کہ ایک وہ لوگ ہیں جو خدا کا انکار کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس پر ایمان رکھتے ہیں:

كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَ هٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا [۱۷:۲۰]	ہر ایک کو ہم پہنچائے جاتے ہیں، ان کو اور ان کو، تیرے ربّ کی بخشش میں سے، اور تیرے ربّ کی بخشش کسی نے نہیں گھیری۔

اس کا سبب یہ ہے کہ رحمتِ خداوندی بے پایاں ہے اور عالمِ ہستی کا کوئی فرد اور کوئی گوشہ اس کی رحمتِ شاملہ سے باہر نہیں ہے:

وَ رَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ [۷:۱۵۶]	اور میری مہر شامل ہے ہر چیز کو۔

اسلام اور بدھ مت، دونوں دینی روایتوں میں رحمت و راء فت کی صفت مرکزی حیثیت رکھتی

ہے اور دونوں روایتوں میں یہ انسانی وصف اور اخلاق المطلق سے جدا نہیں کیا جا سکتا کہ وہی اس کی اصل و اساس ہے اور اسی تک یہ صفت انسان کو پہنچا دیتی ہے۔ مقالے کے اس حصے میں ہم یہ دکھانے کی کوشش کریں گے کہ اسلام میں ''رحمت'' کا تصور وہ سب باتیں صراحت اور تفصیل سے سامنے لے آتا ہے جو پالی صحائف کی قدیم ترین تحریروں میں مضمر اور اجمالی صورت میں موجود تھیں؛ اس لحاظ سے اسلام کا منصب تقریباً وہی ٹھہرے گا جو تاریخ میں مہایان بدھ مت کا رہا ہے کہ بدھ مت کی اس شاخ میں مہر و محبت اور رحمت کے تصورات کا ایک فیصلہ کن کردار رہا ہے اور اسے مہایان میں وہ ارفع اُصولی حیثیت دی گئی ہے جو محض اخلاقی نہیں بلکہ کونیاتی ہے اور یہی اُصول تمام بدھوں اور بودھی ستو شخصیات کا بنیادی محرک عمل بھی ہے۔ بنابریں ہمارا استدلال یہ ہے کہ بدھ مت والے ہوں یا مسلمان، دونوں کے لیے مہر و محبت، رافت و رحمت کو انسانی شخصیت کا محور و مرکز ہونا چاہیے اور اسی کو غالب رکھتے ہوئے دوسرے تمام انسانوں سے فرد کے تعلقات، سلوک اور رویوں کا تعین ہونا چاہیے؛ یہ آدرش اخلاقی بھی ہے اور رُوحانی بھی اور اس کا حتمی جواز اور اس کی منقلب کرنے والی، کایا کلپ، قوت اسی اَمر سے پیدا ہوتی ہے کہ یہ انسانی سطح پر ایک ایسے اُصول کا ظہور ہے جو المطلق کے، ذاتِ لاتعین کے حریم قلب میں جاگزیں ہے:

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى [۱۷:۱۱۰]	کہ اللہ کو پکارو یا رحمٰن کو، جو کہہ کر پکارو گے سو اسی کے ہیں سب نام خاصے۔

اَمر معروف ہے کہ مسلمان صرف عبادات ہی نہیں بلکہ ہر عمل اللہ کا نام لے کر کرتے ہیں، بسم اللہ سے آغازِ کار کیا جاتا ہے۔ صیغۂ بسملہ یہ ہے ''**بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم**'' (اللہ کے نام سے جو رحمان و رحیم ہے in the Name of God, the Lovingly Compassionate, the Lovingly Merciful) نہایت مناسب بات ہے کہ ہر چیز کا آغاز ''اسمائے رحمت'' سے کیا جائے کیونکہ اسلام میں تو عملِ آفرینش کی اساس ہی اس حب رحیمانہ پر ہے جیسا کہ سطور ذیل میں بیان کیا جائے گا۔ دونوں آیتوں میں رحمت اور محبت دو لاینفک صفات ہیں۔ بدھ مت میں اسے **مَیتّا** metta[۱۵۹] کا نام دیا گیا ہے اور اسلام میں اس کا عنوان **محبة** ہے۔ بدھ مت میں تو دو لفظی ترکیب موجود ہے maitri-karuna (محبت۔رحمت) جو اِن دو اُصولوں کے ربطِ باہم کو ظاہر کرتا ہے؛ اسی طرح اسلام میں **رحمة** کے لفظ کو صرف ایک انگریزی لفظ mercy یا compassion سے ترجمہ نہیں

کیا جا سکتا جب تک اس میں محبت کا مفہوم داخل نہ کیا جائے۔[۱۶۰]

رحمت کا ترجمہ صرف مہربانی compassion سے نہیں ہوسکتا ہے، نہ انگریزی کا لفظ mercy ہی اس کے مکمل مفہوم کا احاطہ کرتا ہے۔ ہم نے ہمیشہ اس کا ترجمہ loving compassion کے مرکّب توصیفی سے کیا ہے۔ اس مفہومی ترجمے کو لازم جاننے کی ہمارے پاس ایک وجہ ہے جو سیرت نبوی کے درج ذیل واقعے سے عیاں ہے جس میں آنحضرتؐ نے یہ لفظ استعمال کیا ہے۔ فتح مکہ کے بعد آپؐ کی خدمت میں کچھ قیدی لائے گئے۔ ان میں ایک عورت بھی تھی جو دیوانوں کی طرح اپنے بچے کا نام پکارتی، دوڑتی پھر رہی تھی؛ آخر جب بچہ مل گیا تو اسے سینے سے بھینچ کر دودھ پلانے لگی۔ رسولِ خداؐ نے صحابہؓ سے سوال کے انداز میں فرمایا، ''تم کیا سمجھتے ہو، یہ عورت اپنے بچے کو آگ میں پھینک سکتی ہے'' صحابہؓ کہتے ہیں کہ ہم نے جواب دیا، ''ہرگز نہیں، یہ عورت ایسا نہیں کرسکتی'' آپؐ نے فرمایا ''خدا اپنے بندوں کے لیے اس سے زیادہ پیار اور رحمت رکھتا ہے جو اس عورت میں اپنے بچے کے لیے ہے (ارحم منها)[۱۶۱] یہاں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ رحمتِ خداوندی کو اس حدیث میں ایک ایسی صفت کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے جسے ہم سب پیار اور مہر و محبت کے نام سے شناخت کرتے ہیں۔ ماں اپنے بچے کے لیے رحمت اور شفقت کا جو بھی عمل کرتی ہے وہ بچے کے لیے اس کے اندر موجود غالب اور کارآفریں جذبۂ محبت سے پھوٹتا ہے۔ آپ کسی سے محبت کرتے ہوں تو اس کے لیے رحیم و شفیق ہوں گے اور اگر کسی کے لیے شفقت اور مہربانی کا داعیہ رکھتے ہوں تو لازماً اس سے محبت بھی کریں گے۔ ایک یہودی عالم، بن شمس، نے تو بسم اللہ کے ترجمے میں اس پہلو کی یہاں تک رعایت کی کہ انگریزی میں ڈھالتے ہوئے اسے ان الفاظ کا جامہ پہنایا:

In the Name of God, the Compassionate, the Beloved

اس سے ان کا مقصود یہ تھا کہ رحمتِ خداوندی کے لفظ اصلی ر-ح-م میں مہر و محبت کا جو مرکزی مفہوم شامل ہے اسے وضاحت سے سامنے لایا جا سکے۔[۱۶۲] ان کی دلیل یہ ہے کہ عربی اور عبرانی دونوں زبانوں کے اعتبار سے ر-ح-م کے مادے میں محبت کا مفہوم پوری قوت سے موجود ہے۔ اس کے لیے اُنھوں نے زبور ۱۸ کے متن میں سے درج ذیل شہادت پیش کی ہے:

أُحِبُّكَ يا ربُّ، يَا قُوَّتِي۔ ''اے خداوند! میری قوت! مَیں تجھ سے محبت رکھتا ہوں۔''[۱۶۳]

سریانی اور آرامی زبانوں میں ر-ح-م کا مادہ رحمت یا مہربانی سے زیادہ خاص طور پر زور دے

کر محبت کو ظاہر کرتا ہے۔ یوں سریانی زبان کی اس دلالتِ لفظی کی عربی کے لفظ **رحمة** سے مماثلت کا ادراک کیا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں پرانے کتبوں پر کندہ تحریروں سے بھی ثبوت ملتا ہے کہ جنوبی عرب کے قدیم عیسائی فرقے **رحمانن** کا لفظ اللہ تعالیٰ کے نام کے طور پر استعمال کرتے تھے اور اس کا مفہوم ان کے لیے غالباً وہی تھا جو The loving **الودود** (پیار کرنے والا) کے لفظوں سے ادا کیا جاتا ہے۔[۱۶۴]

رسولِ خداؐ نے رحمتِ خداوندی کو بچے کے لیے اس عورت کے پیار اور رحم سے بڑھی ہوئی فرمایا ہے۔ آپؐ کے اس فرمان میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ انسانی اوصاف وصفات میں سے سب سے گہری، اس صفتِ رحمت و رافت کا الوہی اساس، اس کی نخست مثال، اس کی مثلِ اعلیٰ حقیقتِ الٰہیہ کے مرتبے میں پائی جاتی ہے۔ زیرِ غور نکتے پر مزید تحقیق سے پہلے یہاں یہ عرض کرنا قارئین کے لیے موجبِ دلچسپی ہوگا کہ مہاتما بدھ نے **مَیتّا** metta کے معانی کا ابلاغ کرنے کے لیے تقریباً یہی تمثیل استعمال کی ہے جو یہ بتاتی ہے کہ پیار/محبت metta اور **کرونا** karuna میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ یہ اقتباس پالی صحیفوں کے **مَیتّا سُتا** (تعلیمِ محبت) سے لیا گیا ہے:

> جس طرح ایک ماں اپنے بچے، اکلوتے بچے، کی نگہداشت اور حفاظت کرتی ہے، اسی طرح انسان کو ذہن بے پایاں سے سب جانداروں سے لگاؤ رکھنا، پیار کرنا چاہیے، ساری دُنیا پر دوستی نچھاور کرنا چاہیے، اوپر نیچے، ہر جانب، بے حد وحساب، بے نہایت۔ پس انسان کو چاہیے کہ ساری دُنیا کے لیے ایک خیر بے نہایت اور سب کی بھلائی اپنے اندر پروان چڑھائے جس پر کوئی روک نہ ہو، جو ہر دشمنی، لاگ ڈانٹ اور نفرت سے پاک ہو۔ کھڑے، بیٹھے، چلتے پھرتے، لیٹے ہوئے، ہر جاگتے لمحے میں اسے چاہیے کہ خود میں خیر خواہی کی اس یادداشت کو پختہ کرتا رہے۔ اسی کو لوگ سب سے اونچا مقام کہتے ہیں۔[۱۶۵]

شفقت علی الناس اور خیر خواہی کے اسی اُصول کے تحت مہاتما بدھ نے اپنے دَھمّ کی تبلیغ کی: ان کی خواہش یہی تھی کہ لوگوں کو دُکھ درد سے نجات دلائی جائے، ان کو اس کے سبب سے آگاہ کر کے اور اس علت کو دور کرنے کی راہ دکھا کر۔ سو واضح ہوا کہ قدیم ترین بدھ مت میں بھی رحم اور مہربانی صرف مرکزی نیکی اور اخلاقِ حمیدہ میں سے ایک ہی نہیں تھی بلکہ اسے بدھ مت کے پورے اُپایا کا دل کہا جا سکتا ہے یعنی بدھ مت کی دکھائی ہوئی راہِ فلاح، نجات کا وسیلہ۔ یہ البتہ درست ہے کہ مہایان تحریروں میں اس صفت پر جتنا زور دیا گیا ہے اس سے مشابہ کوئی چیز ہنایان میں نظر نہیں آتی۔

مؤخرالذکر روایت میں رحمت اور شفقت بنیادی اور لازمی اخلاق کا حصہ ہیں لیکن مہایان تحریروں میں تو یہ ایک اساطیری[۱۶۱] جہت اختیار کر لیتے ہیں اور اسی حقیقت کی تعریف اور ماہیت کا حصہ بن جاتے ہیں لیکن جسے بدھ مت کے تناظر میں الہٰ شخصی سے قریب ترین تصور قرار دیا جا سکتا ہے۔ یعنی ''نور بے پایاں والا بدھ'' Buddha of Infinite Light، **امی تابھ**۔ اس مردِ حکیم و دانا گوتم کے منصبِ رحمت کو اس کی الوہی اصل و اساس سے جوڑ کر دیکھنے کی سعی کرتے ہوئے مہایان بدھ مت نے **تھراود** بدھ مت کے نظام میں موجود ایک منطقی اُلجھن کو حل کرنے کی کوشش کی ہے یا کم از کم یہ ہوا ہے کہ بدھ مت کی روایت کے اولین عہد میں جو چیز کھول کر بیان نہیں کی گئی تھی اسے صراحت و تفصیل میسر آ گئی۔ وہ منطقی اُلجھن کچھ یوں تھی: اگر کسی نفسِ انفرادی کا وجود ہی نہیں ہے جو مبتلائے رنج والم ہو سکے تو پھر دُکھ اُٹھانے والی ذات کیا ہے اور وہ ہستی کیا ہے جو اس رحمت اور مہر و محبت کی مستحق ہے اور اگر وہ ذات بھی معدوم ہے جس سے یہ رحمت صادر ہو رہی ہے تو پھر صدورِ رحمت کس ہستی سے ہے؟ بہ الفاظ دگر اگر یہ ذاتِ شفیق، یہ نفسِ رحیم ایک نفسی و نفسیاتی نیز اختیاری تجربی پوشش یا خول در خول (**سگندھ**) کے مجموعے کے سوا اور کچھ نہیں، اس کی کوئی حقیقتِ ذاتیہ نہیں تو پھر کیسی رحمت اور کہاں کی ذاتِ رحمانی؟ اگر یہ اَمر ملحوظ رہے کہ مہاتما بدھ نے بالصراحت یہ بتایا تھا کہ موت کے بعد دوزخوں یا جنتوں میں، بقا کی ایک نوع موجود ہوگی تو اس سے یہ نتیجہ لازماً مرتب ہوگا کہ اصل میں نفسِ انسانی جیسی کوئی شے مابعد الموت مرتبۂ وجود میں بھی استمرار رکھتی ہے یہی وہ ''شے'' ہوگی جسے یا تو دوزخ میں پھینکا جائے گا یا بہشت اس کا مسکن اعلیٰ ہوگا اور اس کا ٹھکانا متعین کرنے کی بنیاد یہ ہوگی کہ اس نے مہاتما بدھ کی حکمتِ رحیمانہ کی تعلیمات پر مبنی فکر و عمل کو کس حد تک اپنا لیا تھا۔

مصدرِ رحمت

لیکن ایک سوال حیطۂ استفسار سے باہر رَہ جاتا ہے: مہاتما بدھ کی مجسم رحمت ذات کے اس وصفِ رحمت کا حتمی مصدر اور سرچشمہ کیا ہے؟ سادہ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا منبع وہی مرتبۂ نروان ہے، حالتِ تنویر اور دانش نورانی ہے جس سے مہاتما بدھ بہرہ ور ہوئے تھے۔ نروان یا **شُنیا** کی ماہیت ہی یہی ہے کہ رحمت اس سے صادر ہوتی ہے۔ سوال پھر بھی باقی رہتا ہے: غیر شخصی یا تشخص ذاتی سے ورا ایک مرتبۂ وجود سے رحمت کا صدور کیسے ہوگا جبکہ رحمت کی اصل و ماہیت میں شخصی ہونا وضاحت سے شامل ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ ہے کہ رحمت و شفقت کے لیے ارادہ لازم ہے اور ارادہ

صاحبِ ارادہ شخصیت کا تقاضا کرتا ہے جو عملاً اور داعیۂ رحمت کے تحت دُکھ اُٹھانے والے انسانوں کی زندگی کے معاملات میں شریک ہو سکے لیکن یہ شخصی ارادہ حیاتِ انسانی کے نشیب و فراز میں شریک ہوتے ہوئے ہر آن مطلق بھی ہو اور ورائے کائنات بھی۔ اگر ورا و متعال نہ ہوا تو یہ اپنی رحمتِ شاملہ سے قیدِ اضافیت کے اسیر انسانوں کی نجات کا ضامن نہ بن پائے گا لیکن اس میں خود کی ایک جہتِ اضافیت بھی ہونا چاہیے ورنہ جیتے جاگتے انسانوں سے اس کا تعلق استوار نہ ہو پائے گا۔ تنزیہ مطلق اور رحمتِ ذاتیہ کا یہی وہ امتزاج ہے جو اسلام کے تصورِ خدا یا فطرتِ الٰہیہ کی جہتِ رحمت اور متاخر مہایان تحریروں میں مذکور سماوی، علوی بدھوں کے کرونا میں پایا جاتا ہے۔[۱۶۷]

یہ اُصولِ رحمت جو حکیم گوتم میں ایک کمال کے ساتھ مجسم ہو گیا تھا، اس کی انفرادی ذاتِ اختیاری سے بے انتہا منزہ ہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا: وہ جو مجھے میری صورت (روپ) میں دیکھتے ہیں اور جو میری آواز کی پیروی کرتے ہیں، ان کی سب کاوشیں بے سود اور غلط؛ مجھے یہ لوگ دیکھ نہ پائیں گے۔ بدھ کو تو صرف دَھرم سے دیکھا جاتا ہے کہ دَھرم۔ قالب تو محض رہنما اشارے ہیں۔[۱۶۸] دَھرم کی رحمتِ کلی اور کائناتی ہے؛ حکیم گوتم میں اس صفت کا ظہور ایک نوعِ خاص کی صورت میں ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ یہ اُسی رحمتِ کلی کی ایک مخصوص شانِ رحمت ہے۔ خاص اور عام یا کلی اور جزئی کا یہ تعلق بدھ مت میں ایک تمثیلی اساطیری انداز میں نمو کرتا ہے جب پیرایۂ بیان یہ اختیار کیا جاتا ہے کہ ناقابلِ تصور و قیاس دوری کے زمان و دہور میں گوتم بدھ کے ظہور سے قبل کائناتی بدھ موجود تھے۔ یہی سبب ہے کہ مہایان تحریروں میں ''الٰہ شخصی'' کی ایک تصویر اُبھرتی ہے جس میں مختلف صفات و کمالات ہیں، آدی۔ بدھ، ویروچن، امی تابھ وغیرہ، جس کی توفیق، برکت اور رحمت کے بغیر انسان ''ارضِ پاک'' میں نجات اور فوز و فلاح سے بھی ہمکنار نہیں ہو سکتا، نروان کے اس مرتبۂ تنزیہ کا تو کیا سوال جہاں مختلف بدھ، سب کے سب، پیچھے رَہ جاتے ہیں۔ یہ تو واضح ہے کہ مہایان بدھ مت اسلام کے تصورِ الٰہ سے اس اعتبار سے قریب آ جاتا ہے۔ دونوں میں صفتِ رحمت کی اصل و اساس ایک طرح متعین کی گئی ہے اور دونوں میں ایک ناقابلِ انکار مابعد الطبیعیاتی اُصول صراحت سے بیان ہو گیا ہے، ایک ایسا اُصول جس کے بارے میں مہاتما بدھ نے سکوت تو اختیار کیا تھا لیکن اس کو ردّ نہیں کیا تھا یعنی یہ کہ صفتِ رحمت اپنے کسی خالص انسانی ظہور میں نبڑ نہیں جاتی، یہ ظہور اس کی کلیت کا احاطہ نہیں کر سکتا بلکہ اس کے برعکس اس ظہورِ رحمت کی ساری قوت، ساری فعلیت، سارے آثارِ رحمت اس کے مافوق الانسانی مطلق اور

''الوہی'' مصدر و منبع سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ یہ مصدر، یہ سرچشمہ، مرتبۂ تنزیہ میں ہے لیکن چونکہ یہ خلق سے متعلق ہوتا ہے، تمام مخلوقات پر ضوفگن ہوتا ہے اس لیے اس میں ایک جہتِ اعتبار، ایک ''شخصی'' جہت کا ظہور ہوتا ہے کہ یہاں آ کر یہ ایک فعال، ذی شعور، ارادۂ حُبیّہ بن جاتا ہے تا کہ سب مخلوقات فلاح پا سکیں۔ جب بھی آپ ایسے کسی ارادے کا ذکر کریں گے تو کسی نہ کسی طرح کی ''شخصیت''، کسی صاحبِ ارادہ ذات کی بات لازم ٹھہرے گی جو اس ارادے کو ایک سمت دے رہی ہے۔

ایک لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ تو **المطلق** کی تجسیم یا ''تشخیص'' (شخصیت سازی کے مترادف ہے اور یوں اس بے چون و بے چگون ہستی، اس ذاتِ لاتعین، اس ممتنع الاظہار والعبارت **المطلق** پر ایک شخصی یا تجسیمی جہت وارد کر دی جائے گی، ایک ایسی جہت جس کے بنا یہ نوعِ انسانی کے افراد سے ایک فعال حیثیت میں متعلق نہیں ہو سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ **المطلق** کو اپنی محضیّت میں کسی بھی نوع کی قابلِ تصور اضافیت سے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی۔ لیکن یہ جہتِ شخصی **المطلق** کے مرتبۂ اطلاق اور مطلقیت میں کسی طرح کوئی کمی یا نقص پیدا نہیں کرتی۔ اس لیے کہ رحمت، رافت، مودّت اور شفقت جیسی صفات کی فعلیت اور ظہور فی الآثار سے اس اُصول کی حقیقت و ماہیت میں کوئی فقدان واقع نہیں ہوتا جو ان صفات، افعال اور آثار میں ظاہر ہو رہا ہے۔ اس نکتے پر پہلے بھی زور دیا گیا ہے **المطلق** یا لاتعین ذاتِ (خداوندی) ہے جو ان اسماء وصفات سے تنزیہ کی نسبت رکھتی ہے جو **المطلق** کو اس دُنیا سے نسب و علائق استوار کرتے ہوئے اختیار کرنا ہوتے ہیں؛ ذاتِ خداوندی کا اسماء و صفات سے تنزیہ کی نسبت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ خداوندی، بحیثیت ذاتِ بحت، حقیقتِ الٰہیہ کی ان ''شخصی'' جہات یا الٰہ مشخّص سے ورا و متعال ہے جو ان اسماء و صفات کا مدلول و مصداق ہیں۔ اس انداز میں دیکھا جائے تو ان دو تصوراتِ الٰہ کو جامعیت کے ساتھ سمیٹنے کا اسلامی کلیہ بدھ مت کی روایت میں مہایان۔ ہنایان کے دو قطبین سے مشابہ نظر آئے گا۔ اللہ کے، ذاتِ الٰہیہ کے دو مراتب ہیں: مرتبۂ ذاتیہ اور مرتبۂ صفاتیہ، یعنی مرتبۂ شخصیہ اور مرتبۂ ورائے شخصیہ اور یہ مراتب جامع ہیں تمام صفاتِ الٰہیہ کے، جن پر اسمائے خداوندی دلالت کرتے ہیں۔ حقیقتِ الٰہیہ کے یہ مراتب مکمل توافق و مطابقت اور کامل آنی وحدت رکھتے ہیں۔ ان دو باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کہ ذاتِ الٰہیہ تمام قابلِ تصور ''شخصی'' صفات سے لا انتہا نسبتِ تنزیہ بھی رکھتی ہے اور ساتھ ہی اپنی مخلوقات کے فوز و فلاح، ہدایت و رحمت اور تنویر کے لیے حق تعالیٰ یہ صفاتِ شخصیہ بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اسلامی تصورِ الٰہ کی یہ جامعیت

ہمیں اس نکتے کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے کہ جس چیز کو مہایان بدھ مت کی ''یزدانیت'' theism کہا گیا ہے اس سے کسی طرح قدیم بدھ مت کے اس موقف میں ترمیم و تخفیف نہیں ہوتی جس میں تاکید اس بات پر تھی دَھمّ/نروان/ شُنیا ہر قابلِ تصور وصف وصفت سے منزہ و متعال ہے۔

وحدت و رحمت

اسلام ایک اور سوال کا جواب بھی فراہم کرتا ہے جو بدھ مت کے کسی بھی پیروکار سے پوچھا جا سکتا ہے: مابعد الطبیعیاتِ وحدت میں یوں لگتا ہے کہ کوئی ''غیر''، کوئی ''دوئی'' نہیں ہے کیونکہ سنسار اور نروان عینِ یکدگر ہیں۔ تو پھر اس وحدت اور صفتِ رحمت میں نسبتِ باہم اور علاقہ کیا ہے کیونکہ از روئے منطق اگر ایک فاعلِ رحمت ہے اور ایک عطائے رحمت کو قبول کرنے والا، ایک صاحبِ رحمت اور ایک ''مرحوم''، تو کیا اس سے ''ثنویت'' لازم نہ آئے گی؟ اور یہ سوال بھی اُٹھتا ہے کہ کیا حقیقت کی تنزیہ مطلق اور اسی حقیقت کا ظہورِ رحمانی دو متضاد باتیں نہیں ہیں؟ اس کا جواب ہم اسلامی مابعد الطبیعیات کی اصطلاح میں یوں دیں گے کہ رحمت تو خود حقیقت کی وحدت کا اقتضا ہے۔ اس لیے کہ وحدتِ خداوندی صرف تنزیہی نہیں ہے، تشبیہی بھی ہے، یہ احد بھی ہے اور واحد بھی ہے، ورا و متعال بھی ہے اور قرب و حضور بھی، غیاب بھی اور ظہور و آثار بھی۔ من حیث الواحد (یکتا، یگانہ، اکیلا، ایک) یعنی وحدتِ قرب و حضور کے طور پر خدا ہمہ جا، ہمہ گیر اور ہر شے کا احاطہ کیے ہوئے ہے لہٰذا اس کے ناموں میں **الواسع** (ناپیدا کنار، بے انتہا وسیع، جس کی رحمت وسیع ہو) The Infinitely Capacious, The Vast اور **المحیط** (جس نے ہر چیز کو گھیر رکھا ہو) The All-Encompassing شامل ہے۔ حقیقتِ الٰہیہ کی یہ جہتِ احاطہ اور ہمہ گیریت ہے جس سے رحمت کا صدور ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ صرف من حیث الوجود اور من حیث العلم، بطور حضور و تشبیہ، الواسع اور محیطِ کل نہیں ہے، اس کی رحمۃ بھی شاملہ و کاملہ ہے؛ وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ۔ ''اور میری مہر شامل ہے ہر چیز کو''۔ یہی نہیں ملائکہ بھی خدائے عز و جل سے بطورِ صاحب احاطہ عرض کرتے ہوئے رحمتِ خداوندی کو علمِ الٰہی پر ترجیح دیتے ہیں: رَبَّنَا وَسِعْتَ کُلَّ شَیْءٍ رَّحْمَةً وَّعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِیْنَ تَابُوْا وَاتَّبَعُوْا سَبِیْلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِیْمِ [۴۰:۷]

''اے ربّ ہمارے ہر چیز سمائی ہے تیری مہر اور خبر میں، سو معاف کر ان کو جو توبہ کریں اور چلیں تیری راہ اور بچا ان کو آگ کی مار سے۔''[۱۶۹]

اعتراض پھر بھی باقی رہتا ہے: خدا بلاشبہ ''رحمان و رحیم'' ہے لیکن اسے مہربان اور ہم درد

compassionate نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ وہ کسی مخلوق کے ساتھ ''دُکھ'' نہیں اُٹھاتا۔ دلیل یہ ہوگی کہ **رحمة** کا ترجمہ Mercy کے لفظ سے کرنا موزوں تر ہے۔ جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ من حیث الاخلاق انسانی مہربانی اور ہمدردی compassion کو کسی صفتِ خداوندی پر اپنی اساس رکھنا لازم ہے کہ انسان کے تمام اوصافِ حمیدہ کسی نہ کسی صفتِ خداوندی کے زیرِ نگین ہوتے ہیں، صفات کے آثار سے عبارت ہیں، اور اس وصفِ انسانی کے لیے رحمتِ خداوندی ہی وہ صفت ہے جو ہمدردی اور مہر و محبت کے وصفِ انسانی کے لیے مثلِ اعلیٰ اور اساسِ علوی کی حیثیت رکھ سکتی ہے۔ اس صفتِ ربانی اور نفسِ انسانی میں اس کے انعکاس کے مابین جو نسبت ہے یعنی اس صفتِ خداوندی اور اقلیمِ انسانی میں اس کے آثار کا جو باہمی تعلق ہے اس کے دو خصوصی اُصول ہیں جو بظاہر ایک دوسرے سے متضاد ہیں: تشبیہ اور تنزیہ۔ بنابریں، بہ اعتبارِ تشبیہ، مجازاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ بطور ''خدائے مہربان'' ہمارے دُکھ درد میں ہم سے ہمدردی ظاہر کرتا ہے اور اسی ہم۔ دردی com-passion یا sym-pathy ہی کے ذریعے وہ اپنے کرم سے ہمیں ہمارے دُکھ درد سے نکال لیتا ہے۔ تاہم اس تصور کا ایک تکمیلی جزو اور بھی ہے: وہ نقطۂ نظر جو اُصولِ تنزیہ سے اخذ کیا جاتا ہے یہ صفت جسے ''رحمة'' یا ''مَوَدّت'' کا عنوان دیا گیا ہے چونکہ یہ قائم بالذات نہیں ہے بلکہ اس کا قیام اور قوام کلیتًا ذاتِ خداوندی سے ہے لہٰذا اس میں کسی نوع کی اضافیت کو راہ نہیں ہے۔ پس ضروری ٹھہرا کہ اس صفتِ خداوندی کی داخلی جہت اس اقلیم، اس دائرہ اضافیت سے بالاتر ہو جس میں دُکھ درد اور اس طرح کی دیگر اضافیتیں اپنا وقوع رکھتی ہیں۔ اس کے برعکس ہو تو یہ ''صفتِ متعال'' نہ رہے گی یعنی ایسی صفت جس کی جڑیں ذاتِ خداوندی کے تنزیہ محض میں پیوست ہوں ذاتِ الٰہیہ کی صرفیت و علویت جس کی اصل و اساس ہو۔

اسی بات کو اُلٹ کر دیکھیے تو انسانی سطح پر مہربانی اور ہمدردی بطور آثارِ رحمة بدیہی طور پر ایک ایسی خوبی، ایسا قابلِ تعریف وصف ہے جو ہر شخص کو اپنانا اور پروان چڑھانا چاہیے؛ اس کا سوتا حضورِ حق سے پھوٹنا چاہیے۔ ایسا نہ ہو تو مہربانی اور ہمدردی کا انسانی وصف کسی اُصولِ ربانی سے تہی رَہ جائے گا، یوں مہر و محبت ایک ایسا معلول ہوگا جس کی کوئی الوہی علت نہ ہو، آثار و اوصافِ انسانی میں ایک ایسی شے جس کے پیچھے کوئی مؤثر نہ ہو۔ ماں کی اپنے بچے کے لیے رحمت کا جو واقعہ حدیثِ نبویؐ میں بیان ہوا تھا اس میں یہ نکتہ بہت وضاحت سے بیان ہو گیا ہے۔ انسانی مہر و محبت جملہ مخلوقات کے لیے اللہ تعالیٰ کی رحمت اور لطف و کرم کی طرح ہے فرق یہ ہے کہ رحمتِ خداوندی مطلق، بے پایاں اور لامحدود ہے

جبکہ انسانی مہر و محبت، دلسوزی اور ہمدردی اضافی اور محدود ہے۔صفتِ مذکور کا جوہر، ما بہ القوام، ایک ہی ہے، وجودی شدت یا مجالِ ظہور، اندازِ ظہور میں فرقِ مراتب اور درجہ بندی ہے۔

یہاں اشتراکِ لفظی اور معنوی مغائرت کا اُصول بھی ملحوظ رہنا چاہیے۔تنزیہ خداوندی، کما یلیق شانہ، اس بات کی مقتضی ہے کہ اس اسمِ وصفی کا انتساب جب اللہ تعالیٰ سے کیا جائے تو اس میں عظمت، مطلقیت اور بے نہایت ہونے کی صفت پائی جائے اور جب یہی وصف انسانوں سے منسوب ہو تو لفظی اشتراک تو موجود ہوگا لیکن اس صفت کے آثار اقلیم انسانی کی محدودتیوں کے اسیر ہوں گے اور نوع انسانی کے افراد ایک اضافی، محدود اور مقید حیثیت میں اس صفتِ خداوندی کے مظہر ہوں گے۔ سو، انسان کے حوالے سے مہر و محبت دو اُمور کو ظاہر کرتی ہے: ایک جانب یہ ایک خوبی، نیکی اور صفتِ حسنہ ہے جس کی اصل ربانی اور الوہی ہے اور دوسری طرف یہ ایک انسانی استعداد ہے جو آثار مصیبت اور دُکھ کو قبول کرتی ہے۔ جب بات مرتبۂ الٰہیہ کی ہو تو انسانی صفتِ کرم اور مہر و محبت کی علوی اساسِ ربانی کا اثبات تو موجود ہوگا لیکن مرتبۂ انسانیہ سے لگے ہوئے امکاناتِ آلام و مصائب کلیتًا نابود ہوں گے۔ وصفِ انسانی اور صفتِ ربانی کے مابین بلکہ یوں کہیے کہ مرتبۂ انسانیہ اور مراتبِ الٰہیہ کے درمیان وصل و فصل دونوں ہیں؛ اصل و حقیقت کے اعتبار سے اتصال و تسلسل ہے، عالمِ ہستی میں ظہور کے لحاظ سے غیاب و انقطاع؛ مجازی اور تمثیلی اشتراک مگر وجودی امتیاز و تباین، تشبیہ نیز تنزیہ۔[۱۶۹(الف)]

توحیدِ خداوندی اور اللہ تعالیٰ کی صفتِ ترحّم میں یہ جو بظاہر ایک نسبت تضاد نظر آتی ہے اس اُلجھن کے حل کے لیے امام غزالی کے ہاں ایک راستہ موجود ہے۔ اگر ترحّم کا اعتبار مہر و محبت ہی کی ایک شان، ایک انداز کے طور پر کیا جائے تو سوال کو تبدیل کر کے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا محبت کی نسبت بھی اللہ تعالیٰ سے کی جا سکتی ہے؟ کیا خدا میں بھی اپنی مخلوقات کو چاہنے کا امکان پایا جاتا ہے؟ کیا **المطلق** بھی مقید کی طلب رکھتا ہے؟ امام غزالی نے اس سوال کا جواب دو طرح دیا ہے، پہلے ایک کلامی، الٰہیاتی انداز میں اور پھر ایک عرفانی اُسلوب اور مابعد الطبیعیاتِ توحید کی اصطلاحات میں۔ ایک ہی لفظ ''محبت'' جائز طور پر انسان اور خدا دونوں کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن فاعلِ ''محبت'' بدل جانے سے لفظ کے معنی تبدیل ہو جاتے ہیں۔ انسانی محبت کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ ایک مَیل (میلان، جھکاؤ) ہے اس شے کے لیے جو نفس کے لیے پسندیدہ اور خوشگوار ہو، میلانِ نفس ہے حسنِ خارجی اور حسنِ داخلی کے لیے اور دوسرے نفس سے تکمیلِ محبت کا نام ہے۔ اس محبت

سے نفس اپنا اتمام و اکمال حاصل کرتا ہے۔ یعنی کمالِ نفس کی وہ شان جو نفس اپنے آپ سے حاصل نہیں کر سکتا۔ اس نوع کی محبت امام غزالی کی رائے کے مطابق اللہ تعالیٰ سے منسوب نہیں کی جا سکتی جس کی عظمت بے پایاں ہے اور جس کی ذات میں جملہ کمالات ایک مطلق درجۂ حقیقت پر اپنا ثبوت رکھتے ہیں۔ تاہم ایک بلند تر، مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے یہ کہنا درست ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات سے محبت کرتا ہے۔ حبِّ خداوندی مطلقاً حقیقی ہے اس کی محبت کسی دوسرے وجود، کسی ہستیِ ''غیر'' کے لیے نہیں ہے بلکہ اس کی محبت اپنے لیے ہے، اپنی ذات کے لیے، صفات کے لیے، افعال کے لیے کہ یہی کُل عالم وجود ہے۔ جب قرآن مجید یہ فرماتا ہے کہ: **يُحِبُّهُمْ** ''ان کو چاہتا ہے'' [۵:۵۴]

تو اس کا مطلب ہے ''اللہ تعالیٰ بلا شبہ ان (تمام نفوسِ انسانیہ) سے محبت کرتا ہے لیکن فی الحقیقت وہ اپنے کسی غیر سے محبت نہیں کرتا، اس معنی میں کہ وہی کلیتِ (وجود) ہے اور ماسویٰ اللہ کا وجود ہی نہیں ہے۔''[۱۰۷]

امام غزالی نے اللہ تعالیٰ کو کل وجود کا استعارہ قرار دیتے ہوئے درج ذیل حدیث قدسی کا حوالہ دیا ہے:

وَمَا تَقَرَّبَ اِلَيَّ عَبْدِی بِشَیءٍ أَحَبَّ اِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهٗ وَلَا يَزَالُ عَبْدِی يَتَقَرَّبُ اِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتّٰی أُحِبَّهٗ، فَاِذَا أَحْبَبْتُهٗ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِی يَسْمَعُ بِهٖ وَ بَصَرَهُ الَّذِی يُبْصِرُ بِهٖ وَ يَدَهُ الَّتِی يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِی يَمْشِی بِهَا۔	اور میرا بندہ کسی ایسی چیز سے میرا تقرب حاصل نہیں کرتا جو ان فرائض کو ادا کرنے سے زیادہ مجھے محبوب ہو جو میں نے بندے پر فرض کیے ہیں۔ اور میرا بندہ نوافل سے میرا قرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے حتیٰ کہ میں اسے اپنا محبوب بنالیتا ہوں۔ جب اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے۔

اولیاء اللہ (خدا دوست) ہی وہ حقیقت شناس لوگ ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ صرف اللہ ہی ہے یعنی حقیقت صرف حقیقتِ الٰہیہ ہے اور یہ آگہی اس حقیقت میں فنا سے حاصل ہوتی ہے اور یہ فنا اللہ

کی محبت کا ظہورِ فعلیت ہے: ''میرا بندہ کسی ایسی چیز سے میرا تقرب حاصل نہیں کرتا جو ان فرائض کو ادا کرنے سے زیادہ مجھے محبوب ہو جو مَیں نے بندے پر فرض کیے ہیں۔ اور میرا بندہ نوافل سے میرا قرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے حتیٰ کہ مَیں اسے اپنا محبوب بنالیتا ہوں۔ جب اس سے محبت کرنے لگتا ہوں''۔ اسی حبِ خداوندی کے وسیلے اللہ کا ولی، خدا دوست شخصیت یہ ادراک حاصل کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ساری مخلوقات سے محبت کرتا ہے اور یہ محبت مبنی ہے اس بے پایاں، لامحدود محبت پر جو اللہ تعالیٰ کو خود سے ہے۔ اس کو صرف **محبة** کا لفظ ہی ظاہر نہیں کرتا بلکہ اس کا عنوان **رحمة** بھی ہے جو ہر شے کا شامل ہے، **وَرَحْمَتِیْ وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ**۔

بادی النظر میں یوں محسوس ہوگا کہ رحمتِ خداوندی کی ان مابعد الطبیعیاتی اور کائناتی جہات کا صرف بدھ مت کی مہایان روایت کے ملتے جلتے پہلوؤں سے موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ **تھرا ود بدھ مت** کی تعلیمات ان کے مقابل زیادہ نفسیاتی اور فرد مرکز لگتی ہیں، کلی اور کائناتی نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر درج ذیل عبارت پڑھتے ہوئے یہ سوچا جاسکتا ہے کہ مہر و محبت کی صرف ایک ہی جہت ہے یعنی ترحّم جو دَھمّ کی تعلیمات میں اَمرِ لازم کے طور پر شامل ہے:

> بھائیو، میں تمھیں سکھاؤں گا، غیر مرکّب اور غیر مرکّب تک لے جانے والا راستہ۔ سو، بھائیو سنو، غیر مرکّب کیا ہے؟ بھائیو، شہوت، نفرت، خود فریبی سب فنا کرنے کا نام ہے غیر مرکّب۔ اور بھائیو، اس غیر مرکّب تک لے جانے کی راہ کیا ہے؟ یہ بدن کے نام نہاد دائرے میں چوکس رہنے، بیدار مغز ہونے کا نام ہے۔ سو میرے بھائیو کیا میں نے تم کو غیر مرکّب دکھا دیا اور اس تک جانے کی راہ سمجھا دی۔ اپنے چیلوں کی فلاح و بہبود چاہنے والے گرو کو ان کی خیر خواہی کے لیے، ان کے لیے ترحّم، مہربانی کے تحت، جو کچھ کرنا چاہیے وہ میرے بھائیو مَیں نے کر دیا۔[۱۷]

لیکن یہ جہت وہ ہے جس پر ہمیں ایک حتمی صورتِ تدریس و تلقین کے طور پر نظر کرنا چاہیے جو ترحّم مہر و محبت اور دردمندی نے بالآخر اختیار کر لی لیکن اس سے رحمت کی کائناتی اور کلی جہات کا انکار تو کجا اس کے استثنا کی نوبت بھی نہیں آتی۔ مثال کے طور پر پالی صحیفوں ہی میں ہمیں اس نوع کی عبارتیں ملتی ہیں:

> سب ہستیاں سکھ سے رہیں، محفوظ رہیں؛
> ان کے دل خوش ہوں۔
> ہر سانس لینے والی ہستی،

پکا اور استوار یا غیر مستحکم، سبھی،
لمبے یا وہ جو بڑے جثّے والے ہیں،
میانہ قد، ٹھگنے، لطیف، کثیف۔
دیکھے، ان دیکھے، دور، قریب۔
عالمِ ہستی میں ہوں یا ابھی پیدا نہ ہوئے ہوں
سبھی کے دل شاد رہیں۔[۲۷۱]

یہاں یہ اَمر قابلِ لحاظ ہے کہ مہر و محبت اور دردمندی کا اخلاقی وصف سارے عالمِ ہستی کو بلا استثنا اپنے دامن میں سمیٹے ہوئے ہے اور تدریسی حربے، نفسیاتی یا انفرادی اوضاع سے وسیع تر حیطۂ عمل رکھتا ہے۔ یہاں اسلام سے اس کی مماثلت عیاں ہے اس لیے کہ اگر رحمتِ خداوندی ہر شے کو شامل ہے، وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ، اگر اس کی عنایات، لطف و کرم سب کے لیے ہیں، رد کرنے والے اور تسلیم کرنے والے ہر ایک کے لیے، تو پھر مردِ مسلمان کو بھی اس صفتِ خداوندی کا عکس ہونا چاہیے اور ساری مخلوق، خدا کے سارے کنبے کے لیے میلانِ مہر و محبت اور مہربانی اور دردمندی کا جذبہ رکھنا چاہیے۔ بہ الفاظ دگر انسان میں مہر و محبت اور دردمندی کے لیے ایک ''عصبیت'' ایک حمیت ہونا چاہیے جو انسانوں کے باہمی تعلقات کے ایک ایسے اُصول کا اطلاق ہے جس پر احادیث نبوی میں بہت تاکید آئی ہے: اپنے ساتھیوں کے بارے میں ''حسنِ ظن'' رکھنا اور ان کے لیے ''سوءِ ظن'' سے بچنا۔

اسی طرح پالی صحیفوں میں بھی ہمیں رحم اور مہربانی و دردمندی کا یہ وسیع و محیط اظہار نظر آتا ہے۔ اس سارے عالمِ ہستی کو ان ذہنوں کا موضوع بنا کر جنھیں ترحّم عطا ہوا ہے ہم ساری دُنیا سے ان ذہنوں کے وسیلے تعلق قائم کرتے رہیں گے جو دھرتی کی طرح ہیں، بے غل و غش، نفرت سے پاک، وسیع، بڑی پھیلی ہوئی اور شمار سے باہر (اَپّمان)۔[۳۷۱] اسی طرح مہاتما بدھ نے اپنے پیروکاروں کو تلقین کی کہ وہ مہر و محبت اور غمگساری کو پروان چڑھائیں تاکہ ''وہ اس جگہ جیسے ہو جائیں جسے رنگا نہ جا سکے'' یا ''گنگا کی طرح جسے جلایا نہیں جا سکتا۔''[۴۷۱]

مہاتما بدھ نے ''ذہن کی آزادی'' کی تعریف محض compassion، مہربانی و دردمندی کے لفظ سے کی ہے (اَن گُتّر ۴:۱) اس کی روایتی شرح کا مطالعہ لائق توجہ ہے، **منورتھ باورنی**۔

ذہن کی آزادی محبت اور دردمندی، غم گساری ہے۔ سب ذی شعور ہستیوں کی فلاح و بہبود سے متعلق ہو تو اسے ترحّم کہا جائے گا...... کیونکہ ترحّم سے مل کر ذہن سارے خراب کرنے والے

عوامل سے آزاد ہو جاتا ہے جن میں یہ رکاوٹیں شامل ہیں [نیوارُنْ: حسّی خواہشات، غصہ، اضطراب، کاہلی، شک شبہ] اور ایسی ہی چیزیں؛ اس کو ذہن کی آزادی کہا جاتا ہے۔[۱۷۵]

یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ اس عبارت میں مہربانی و دردمندی یا ترحّم صرف اتنا نہیں ہے کہ گرو اپنے چیلے کو گیان دے رہا ہے۔ یہاں یہ ایک ایسا عامل ہے جو فرد میں نروان کی استعداد پیدا کرتا ہے یعنی یہ ایک داخلی حال یا شرط ہے نروان کے مکاشفاتی وسائل اختیار کرنے کی اور صرف اتنا نہیں ہے کہ آپ خارجی طور پر ان وسائلِ نروان کو دوسرے تک منتقل کر دیں۔ مطلب یہ ہوا کہ نروان کے ذریعے اپنے دُکھ درد کو دور کرنے کے قابل بننے سے پہلے انسان میں دوسرے لوگوں کے دُکھ درد کے لیے ترحّم، دردمندی اور غمگساری کا جذبہ بیدار ہونا چاہیے۔ یہ کائناتی ترحّم مہاتما بدھ کے الفاظ میں وہ ''کشت زارِ'' نفس ہے جس میں دھیان اور ارتکاز کی کھیتی کی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ یہ نروان کا پھل بھی ہے کیونکہ مکمل نروان حاصل کرنے کے بعد بھی یہ عرفانی ترحّم نروان یافتہ شخص کے ذہن کے مستقل وصف اور کارفرمائی کے طور پر ہمیشہ باقی رہتا ہے۔[۱۷۶]

رحمۃ بطورِ خالق

آیئے اب compassion ترحّم کے ایک اور پہلو پر نظر کریں یعنی اس کی تخلیقی قوت۔ یہاں بھی یہی بات سامنے آئے گی کہ قدیم بدھ مت میں جو نکتہ یا جو پہلو دلالتاً مضمر تھا اور جسے تفصیلی بیان میسر نہیں آیا تھا وہ اسلام اور مہایان بدھ مت کی Jodo Shin جوڈوشن جیسی روایتوں میں بہت صراحت اور تفصیل سے بیان کیا گیا۔ ان دونوں روایتوں میں **الرحمن** اور **الرحیم** ہی **الخالق** ہے، دوسرا کوئی نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اگر اسلامی روایت میں یہ اَمر خود قرآن مجید کے قلب میں جاگزیں ہے تو بدھ مت کے معاملے میں صرف چند مہایان روایتوں میں اس کی نمو ہوئی ہے۔

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، مسلمان ہر اہم کام ''**بسم اللّٰہ**'' اللّٰہ کے نام کی برکت دے کر انجام دیتے ہیں۔ ایک کے سوا **بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم** سے قرآن مجید کی ۱۱۴ سورتوں کا آغاز ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ مناسب بات اور کیا ہوگی کہ ہر اہم، بامعنی کام، تمام مراسم عبودیت کی ابتدا اس یاد سے کی جائے کہ اس نظامِ خلق و آفرینش کا ایک مصدر رحمانی ہے۔ ر-ح-م کے مادے سے مشتق دو اسمائے خداوندی میں سے پہلا، الرحمٰن (لامحدود رحمت والا، نہایت مہربان) The Infintely Good عام طور پر رحمت کی تخلیقی قوت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور دوسرا الرحیم (رحم والا،

رحمت رکھنے والا) The All-Merciful اس کے مدارِ نجات ہونے کے اعتبار سے رحمتِ خداوندی کے ان دو اوصاف، تخلیق اور وسیلۂ نجات، کو یکجا کر کے نظر کرنے سے ہی یہ پتا چلتا ہے کہ آخرالامر، کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر، وسیع الاحاطہ، رحمتِ شاملہ سے باہر نہیں، اس سے جدا نہیں رَہ سکتی۔ یہی سبب ہے کہ اللّٰہ کو پکارنے اور الرحمن کو یاد کرنے کو برابر کہا گیا ہے:

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى[۱۷:۱۱۰]	کہ اللہ کر پکارو یا رحمٰن کر جو کَہ کر پکارو گے سو اسی کے ہیں سب نام خاصے۔

اگر الرحمن اس حد تک خود ذاتِ خداوندی سے عینیت کلی رکھتا ہے تو اس سے یہ اَمر لازماً مستنبط ہوگا کہ رحمة جسے فطرتِ الٰہیہ کے اساسی عنصر، اللہ کے وصف ذاتی کے طور پر بیان کیا گیا ہے، صرف ''مہربانی'' یا ''ترحّم'' تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ تو حقیقتِ الٰہیہ حقیقتِ نہائیہ کا وہ کمالِ رضوان اور حبِ بے نہایت ہے جس کا فیضان عالمِ خلق میں مہربانی، دردمندی، ترحّم، امن و آشتی اور پیار کی ان لاتعداد صورتوں کو سیراب کرتا ہے جن سے ان صفات کا ظہور عبارت ہے۔

اس اعتبار سے رحمة کا مفہوم یہ ہوا کہ رحمت بنیادی طور پر وہ حبِ الٰہی ہے جس کا اقتضائے ذاتی ظہور ہے: اپنے ظہور سے یہ کائنات کو جو عطا کرتی ہے وہ اس کا جوہر ذاتی ہے، حبّ متعال جو داعیہ تخلیق ہے اور اپنی مخلوق سے نسب و علائق میں مہر و محبت، دردمندی اور پیار مہربانی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ کائنات اور خدا کے تعلق کے یہی غالب عناصر ہیں۔ جیسا کہ صفحاتِ ماقبل میں ذکر ہوا، آنحضرتؐ نے اللہ تعالی کی رحمتِ متعال کو اس مثال سے بیان فرمایا تھا جو اس دھرتی پر رحمتِ خداوندی کا سب سے نمایاں اظہار ہے جو مامتا میں، شفقتِ مادری میں ظاہر ہوتا ہے جب وہ بچے کو دیوانہ وار ڈھونڈنے کے بعد اسے پا کر سینے میں بھینچ لیتی اور دودھ پلاتی ہے۔

اس آیتِ مبارکہ کا حوالہ سطورِ ماقبل میں آیا:

قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَّا تَدْعُوْا فَلَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى[۱۷:۱۱۰]	کہ اللہ کر پکارو یا رحمٰن کر جو کَہ کر پکارو گے سو اسی کے ہیں سب نام خاصے۔

یہاں یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ سبھی اسمائے خداوندی کو ''الاسماء الحسنی'' (نہایت حسین نام) کہا گیا ہے۔ یوں ان میں اسمائے جلال اور اسمائے جمال دونوں شامل ہیں۔ لیکن یہاں نظر میں رکھنے کا

سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اسم الرحمن اور اسمِ ذات عملاً ہم معنی اور ایک ہی ہیں جو اس اَمر کا اشارہ ہے کہ صفتِ رحمت فطرتِ خداوندی اور حقیقتِ الٰہیہ کے محور و مرکز تک ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ دو اور آیات میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے رحمت ''لکھ'' دی ہے: کَتَبَ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ [۶:۱۲] ''اس نے لکھی ہے اپنے ذمہ مہربانی'' اور کَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ [۶:۵۴] ''تمھارے ربّ نے اپنے ذمہ مہربانی لکھی ہے۔'' کَتَبَ (اس نے لکھ دی) کا فعل دلالت ہے اس بات پر کہ یہ ایک نوع کا ذاتی اقتضائے داخلی ہے، جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے لازم کیا ہے یعنی ہم رحمۃ کو ایک طرح کا داخلی قانون قرار دے سکتے ہیں جو نفسِ الٰہیہ پر، ذاتِ خداوندی کی اقلیم میں حکمرانی اور حاکمیت رکھتا ہے۔ ''کتابت'' کی تمثیل کو اس اَمر مابعد الطبیعی کے بیان کے لیے استعارے کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے کہ رحمۃ گویا فطرتِ الٰہیہ کی عمیق ترین حقیقت، اس کی کنہِ ذات میں نقش ہے۔ خدا کا خود پر کچھ ''نقش'' کرنا گویا خدا کا اپنے بارے میں بیان ہے، اپنی کنہِ ذات کا، عمیق ترین فطرتِ خداوندی کا بیان۔

رحمتِ خداوندی کی خلاقیت کا پہلو قرآن مجید کی سورۃ پچپن الرحمن میں کھل کر حیطۂ بیان میں آیا ہے:

اَلرَّحْمٰنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ۝ رحمٰن نے سکھایا قرآن، بنایا آدمی۔
[۵۵:۱-۳]

یہ پوری سورۃ اللہ تعالیٰ کی اس صفتِ ذاتیہ کا تذکرہ ہے، اس کی یاد آوری ہے۔ انعاماتِ جنت کا اس سورۃ میں نہایت پرشکوہ انداز میں پرکشش تذکرہ تو ہے ہی لیکن اس کے ساتھ ہی یہ سورۃ ساری کائنات میں بکھری ہوئی اللہ کی نعمتوں، آثارِ جمال اور توازن و تناسب کا ایک شاندار بیانیہ بھی ہے جس میں عالم طبعی کے سارے عجائب شامل ہیں۔ اس کی آیات میں ایک آہنگ اور نغمگی ہے اور وقفے وقفے سے مکررات کی آیت فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ ایک مترنم انداز میں وارد ہوتی چلی جاتی ہے۔ الرحمن کے نام سے معنون اس سورۃ میں ہمارے لیے دعوتِ فکر ہے، غور اور تدبر کرنے کا فرمان ہے کہ ہم یہ دیکھیں کہ رحمۃ ہر سطح وجود پر کیونکر مایۂ حقیقت کی تشکیل کرتی ہے: رحمۃ جو فطرتِ الٰہیہ کی عمیق ترین سطح کا بیان ہے؛ رحمۃ جو اس سورۃ کی تلاوت کے آہنگ اور موسیقی میں گندھی ہوئی ہے؛ رحمۃ جو ہر شے کے لیے سببِ آفرینش ہے، رحمۃ بحیثیتِ خلاّقیت؛ رحمۃ جو قرآن کے وسیلے سے اور جملہ آیاتِ قدرت، عالمِ طبعی میں اللہ کی نشانیوں کے ذریعے اپنا ظہور کرتی

ہے۔ یہ سب کچھ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق و آفرینش صرف ''رحمت'' سے ہی نہیں فرمائی بلکہ ''از رحمت'' بھی اور ''برائے رحمت'' بھی:

اِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَ لِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ [۱۱:۱۱۹]	مگر جن پر رحم کیا تیرے ربّ نے اور اسی واسطے ان کو پیدا کیا۔

یہی نہیں بلکہ درونِ رحمت بنائی:

وَ رَحْمَتِیْ وَسِعَتْ كُلَّ شَیْءٍ فَسَاَكْتُبُهَا لِلَّذِیْنَ یَتَّقُوْنَ وَ یُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَ الَّذِیْنَ هُمْ بِاٰیٰتِنَا یُؤْمِنُوْنَ [۷:۱۵٦]	اور میری مہر شامل ہے ہر چیز کو سو وہ لکھ دوں گا ان کو جو ڈر رکھتے ہیں اور دیتے ہیں زکوٰۃ اور جو ہماری آیتیں یقین کرتے ہیں۔

تخلیق بالرحمة بھی ہے، من الرحمة بھی اور للرحمة بھی اور ساتھ ہی ساتھ فی الرحمة بھی۔ اس طرح رحمتِ خداوندی loving compassion کے دو پہلو متعین ہوتے ہیں؛ خلّاق اور وسیلۂ نجات یا یوں کہیے کہ وجودی اور غفاری۔ اسی سے یہ بات کھلتی ہے کہ آخر الامر کوئی شے بھی اللہ تعالیٰ کی وسیع و محیطِ کل آغوشِ رحمت سے نہ تو باہر رہ سکتی ہے نہ اس کی رحمتِ شاملہ سے جدا ہو سکتی ہے کہ رحمة ہی وہ الوہی ''اُمِ کائنات'' matrix ہے جس میں سارا عالمِ ہستی سمایا ہوا ہے۔ انگریزی میں بھی matrix کے بنیادی معنی اس کے مادۂ اشتقاق ''mother'' سے متعین ہوتے ہیں۔ بنابریں ''اُم'' اور matrix کو لفظی معنی میں لیا جانا چاہیے۔ ''کوکھ'' کے لیے عربی لفظ ر-ح-م اور رحمة کا مادۂ اشتقاق، لسانی جڑ بنیاد بھی ایک ہی ہے۔ ساری کائنات کی تخلیق و آفرینش کے بعد اسے رحمت ہی سے جامۂ وجود عطا ہوا ہے اور یہی نہیں، رحمت اس کا متواتر احاطہ بھی کیے ہوئے ہے اور ہر زمان، ہر آن اسے سامانِ ہستی فراہم کرتی ہے، ایسے ہی جیسے رحمِ مادر اپنے اندر نمو پانے والے جنین کو سنبھالے رہتا ہے، اسے غذا دیتا ہے، اس کی پرورش کرتا ہے۔ صفحاتِ ماقبل میں ذکر ہوا کہ تتھاگت گربھ، کا لفظی مطلب ہے تتھاگت کا ''رحم''، تتھاگت کی کوکھ اور تتھاگت کون ہے ''سو جو چلا گیا''۔ یہ کوکھ، رَحم، یا ام کائنات نہ صرف سب چیزیں سنبھالے ہوئے ہے، یہ نفسِ انسانی میں بھی جاگزیں ہے کیونکہ اپنی حقیقت میں یہ اور بدھا تو (خلقی داخلی بدھ-سرشت) ایک ہی ہیں اور ہر شخص کو اس تک رسائی، اس کے تحقق کی سعی و کاوش کرنا چاہیے۔

مامتا یا شفقت مادری اور تخلیق کے حیطۂ رحمت کے مابین اس لفظی، اشتقاقی مشابہت پر غور کیجیے تو ذہن

ایک اور نکتے کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی ۱۹ویں سورت، سورۃ مریم کا تعلق بھی ایک عجب مخفی انداز میں اسی سطحِ معانی سے ہے۔ دلالت یہ ہے کہ اس سورۃ میں اللہ تعالیٰ کا اسم الرحمن بار بار اسمِ ذات، اللّٰہ، کے مترادف وہم معنی کے طور پر استعمال ہوا ہے: سیّدہ مریم، الرحمن کی پناہ کی طلب گار ہیں:

قَالَتْ اِنِّیْٓ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِیًّا [۱۹:۱۸]	بولی مجھ کو رحمٰن کی پناہ تجھ سے، اگر تو ڈر رکھتا ہے۔

شیطان کو الرحمن کا دشمن کہا گیا ہے:

یٰٓاَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّیْطٰنَ اِنَّ الشَّیْطٰنَ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ عَصِیًّا [۱۹:٤٤]	اے باپ میرے مت پوج شیطان کو، بے شک شیطان ہے رحمٰن کا بے حکم۔

جب آیاتِ رحمانی کی تلاوت کی جاتی ہے تو انبیائے کرام سجدہ ریز ہو جاتے ہیں:

اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ مِّنَ النَّبِیّٖنَ مِنْ ذُرِّیَّةِ اٰدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوْحٍ وَّ مِنْ ذُرِّیَّةِ اِبْرٰهِیْمَ وَ اِسْرَآءِیْلَ وَ مِمَّنْ هَدَیْنَا وَاجْتَبَیْنَا اِذَا تُتْلٰی عَلَیْهِمْ اٰیٰتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوْا سُجَّدًا وَّ بُكِیًّا [۱۹:۵۸]	وہ لوگ ہیں جن پر نعمت دی اللہ نے نبیوں میں آدمؑ کی اولاد میں اور ان میں جن کو لادلیا ہم نے نوحؑ کے ساتھ اور ابراہیمؑ کی اولاد میں اور اسرائیل کی اور ان میں جن کو ہم نے سوجھ دی اور پسند کیا۔ جب ان کو سنایئے آیتیں رحمٰن کی گرتے ہیں سجدے میں روتے ہوئے۔

وعلیٰ ہذا۔ اسم الرحمن اس سورۃ میں سولہ مرتبہ وارد ہوا ہے؛ کسی دوسری سورۃ قرآنی میں یہ اسمِ خداوندی اتنی بار دہرایا نہیں گیا۔ پورے قرآن مجید میں یہ اسمِ خداوندی ۵۷ مرتبہ آیا ہے اور یہ ہر سورۃ کے حرفِ آغاز کے بسملہ کے علاوہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ پورے قرآن مجید میں اس اسمِ خداوندی کے کل استعمال کی ایک چوتھائی تعداد سے زیادہ صرف سورۃ مریم میں شامل ہے۔[۱۷]

یہ سب اُمور ملحوظ رکھیے تو مذکورہ صدر نکتے کی تائید و توثیق ہوتی ہے کہ: اسلام کے تصورِ کائنات میں رحمتِ خداوندی، الرحمۃ، صرف مہربانی تک محدود نہیں ہے بلکہ حقیقتِ نہائیہ کے حبِ عظیم اور فیضانِ حبیّہ کا عنوان ہے اور اس فیضان حبّ کے مظاہر میں سے شفقت، مودّت اور مہربانی ایک مظہر

ہے۔ان نکات کی روشنی میں ہم درج ذیل نوع کے فکری اورعرفانی تناظر بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں جو جوڈوشن بدھ مت میں نمو پذیر ہوئے۔

''حقیقت درونی یہ ہے کہ: حبِ ازلی سے سب موجودات کی پیدائش ہے''۔[۱۷۸] اس طرح کا بیان اسباب وعلل یا اسبابِ تکوین کی ایک جہت کو معرضِ اظہار میں لے آتی ہے جو قدیم بدھ صحیفوں میں کلیتاً نا مذکور رہ گئی تھی کہ ان میں سارا زور مرنے اور جینے کے مسلسل دائرے سے نکلنے پر دیا گیا تھا، ان کا تاکیدی موضوع سنسار چکر تھا۔ان کے یہاں موجودات کی ''ولادت'' سے متعلق اہم نکتہ صرف ایک تھا کہ ایک ''نا مولودٗ'' (لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُوۡلَد) ہے جس کی طرف ہر ایک کو رجوع کرنا چاہیے، اس کی پناہ کے لیے دوڑنا چاہیے، اس کے حفظ و امان کی طلب کرنا چاہیے: وہ عملِ تکوین جس سے تولیدِ موجودات وقوع پذیر ہوتی ہے، وہ ان کی نظر میں دُکھ درد اور موت کی بے مفر، ناگزیر حقیقت کی اسیری اور غلامی کا عمل تھا۔مہایان بدھ مت میں البتہ رحمت ومحبت کے ایسے بیان کا ظہور ملتا ہے جس میں رحمة کو المطلق کی قوتِ تخلیق کا عین کہا گیا ہے۔درج ذیل عبارت *Naturalness* (قدرتی پن) سے لی گئی ہے۔اس اقتباس میں اس نکتے کا صاف بیان ملتا ہے کہ المطلق اپنی ''حیاتِ ابدی''[۱۷۸الف] کو اپنی جہتِ ''حُب وترحّمِ عظیم'' کے واسطے سے ظہور میں لاتا ہے:

> امیڈا وہ رُوحِ اعظم ہے جس سے سب رُوحانی ظہورات اُبھرتے ہیں اور جس سے سب اشخاص متعلق ہیں۔امیڈا نورِ بے نہایت (امی تابھ) بھی ہے اور حیاتِ لازوال بھی (امی تایس)۔وہ عظیم دانش (مہاپراچنا): ڈائیچی) بھی ہے یعنی نورِ لامحدود اور مہا رحمت بھی (مہا کرونا: ڈائیھی) یعنی حیاتِ ابدی۔رحمتِ عظیمہ خلق کرتی ہے جبکہ دانشِ اعظم شہود ومشاہدہ ہے۔[۱۷۹]

چند سطر بعد یہیں ہمیں محبت کی ایک کرنے والی قوت کا بیان ملتا ہے؛ اس کا موازنہ اس رحمة سے کیا جا سکتا ہے جو توحید کی مابعد الطبیعیات کے منطقی مضمرات میں سے بھی ہے اور اس کا رُوحانی تقاضا بھی۔

> محبت احساسِ دوئی اور فرق کو مٹا دیتی ہے اور انسان کا دل اپنے خلقی مقصد کو ایک کمال کے ساتھ پالیتا ہے، اپنی حدود سے اوپر اُٹھ جاتا ہے اور دُنیا۔رُوح کی دہلیز سے پار تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔[۱۸۰]

حُبّ ہی سے ''دوئی اور فرق کا احساس مٹتا ہے''۔وجود کی وحدت جو علم کے وسیلے سے بطور تصور ''سمجھی'' جا سکتی ہے، اس کا تحقق رُوحانی محبت سے ہوتا ہے جس کی بے پایاں خلاقیت کا فیضان ترحّم کے بہاؤ کی صورت اختیار کرتا ہے اور اس بہاؤ کی سب سے بڑی مہربانی یہ ہے کہ اس وحدت کا

انکشاف وظہور کردے۔ یہاں ہم امام غزالی کی طرف لوٹتے ہیں: اللہ تعالیٰ کی کامل حُبِ ازلی نے انسان کوایک ایسی استعداد وافتادِطبع دے کر پیدا کیا ہے کہ وہ ہمیشہ اُس کے قرب کا طلب گار رہتا ہے اوراسی ارادۂ حُبیّہ نے انسان کو ان راہوں تک رسائی فراہم کی ہے جو ان حجابات کو اُٹھانے تک لے جاتی ہیں جو اسے خدا سے جدا کیے ہوئے ہیں۔ پھر وہ خدا کو خدا کے وسیلے ہی سے''دیکھنے'' لگتا ہے''اور یہ سب فعلِ خداوندی ہے اور [خلقِ خدا] کے لیے نعمت اور عطائے الٰہی۔ اور یہی ہے اس بات کا مطلب کہ''یحبّھم''، خدا کی محبت اس کے لیے''۔[۱۸۱] اپنی مخلوقات کے لیے خدا کی یہ ضوافگن برکاتِ یحبّھم کی ان کے لیے محبت کی تعمیر کرتی ہیں، ایسی محبت جو اپنی حقیقت میں خدا کی اپنی ذات سے محبت کے سوا کچھ اور نہیں۔ انسانی مہرو محبت، شفقت ومؤدّت، جس کے وسیلے سے اپنے اور غیر کے درمیان 'دوئی اور فرق کا احساس مٹ جاتا ہے' یہاں اس دُنیائے دوں میں وحدت لانے والا ایک عکس ہے اس وحدتِ حبیّہ کا جس میں حبِ الٰہی لذاتہٖ بھی ہے اور فی ذاتہٖ بھی، خدا اپنے آپ میں، خود کو چاہتا ہے۔ حبِ مطلق اور وحدتِ متعالیہ، یہ ایک دوسرے کی غیر نہیں بلکہ ایک بے لچک، یکتائی پیدا کرنے والی توحید میں پوری ہم آہنگی سے منضم ہیں۔

یہ compassion یعنی ترحّم جس کا ہم جائزہ لے رہے ہیں، واضح طور پر خداوندِ قدوس کا وہ فیضان ہے جو حقیقتِ نہائیہ کی ایک جہتِ ذاتیہ کو سامنے لاتا ہے کہ اس کی وحدت اسی ترحّم کی وجہ سے ہر شے کو محیط ہوتی ہے۔ بطونِ ذات میں فیضان جو الاحد کے لائقِ شان ہو، اور خارج میں مہرو محبت، ترحّم جو عالمِ کثرت کو رُوحانی اسرارِ توحید کے ایک لطیف اور اہم اظہار سے مربوط وہم آہنگ کر دے۔ توحید کے ایسے اثبات پر نظر کیجیے تو دونوں روایتوں کے تصورات میں ایک اور مماثلت سامنے آتی ہے جو میلا ریپا کے درج ذیل اشلوکوں میں وضاحت سے بیان ہوئی ہے:

جب تک تم یہ حقیقت نہ جان لو کہ کثرت وحدت میں ہے
تو خواہ تم اس نورِ عظیم پر کیسا ہی دھیان کرتے رہو،
تم پیوستگی والی نظر ہی کی مشق کرتے رہو گے۔
شُنیا (خلا) Void اور سعادت Bliss کے ایک ہونے کا ادراک کیے
بغیر اگر تم خلا پر دھیان جماتے رہے تو
تم محض عدمیت nihilism کی مشق کرتے رہو گے۔[۱۸۲]

وحدت فی الکثرت Many-being-one کو توحید کے ایک بیان کے طور پر لیا جاسکتا ہے اور اسے آپ اسلام کی عرفانی تحریروں کے ایسے ہی بہت سے بیانات کا عکس قرار دے سکتے ہیں کیونکہ توحید کے لفظی معنی ہیں ہی یہی کہ ایک حرکی، فعال انداز میں ہر شے کو مربوط کر دیا جائے۔ توحید صرف ایک ساکن یکتائی کا نام نہیں ہے۔ عربی کے جس صیغۂ فعل وَحَّدَ سے اس کا اشتقاق ہے اس کا مطلب ہے ''ایک بنانا'' یعنی اس فہمِ توحید سے نمو پانے والی نظر سے کثرتِ مظاہر کو اصل کی وحدت سے ربط دینا۔ میلا ریپا نے اپنے ایک چیلے کو تلقین کی کہ خواہ وہ اس نورِ علوی پر کتنا ہی دھیان جماتا رہے اگر اس نے اس نور کو منزہ اور مجرد کر کے جملہ اشیا سے الگ اور جدا دیکھا اور جانا تو پھر وہ جملہ موجودات میں اس نور کے قرب وحضور کا تحقق نہیں کر سکے گا یعنی صرف تنزیہ ملحوظ رہے گی، تشبیہ نظر سے اوجھل ہو جائے گی اور تشبیہ کے وسیلے ہی سے ''کثرت'' کو ''الاحد'' سے ربط واتصال حاصل ہوتا ہے، وہ ''روئے'' حقیقت جو عالمِ ہستی کی ہر شے میں مشہود اور جلوہ فگن ہے۔ یہ نظر اگر میسر نہ ہو تو پھر بدھ مت کی اصطلاح میں گیان دھیان صرف clinging (پیوستگی، نتھی پن) پر منتج ہوگا یعنی واحد اور کثیر، وحدت وکثرت میں ایک مصنوعی امتیاز کا اسیر رَہ جائے گا اور اس سے ایک ایسی ثنویت پیدا ہوگی جو صاحبِ مراقبہ کو، گیانی کو عالمِ کثرت میں قید کر کے رکھ دے گی۔ آگے چل کر میلا ریپا جب **شُنیا** (خلا یا محضیّت) کی ماہیتِ اصلیہ پر گفتگو کرتا ہے تو ان کے تصورِ خلا اور اسلام کے فیضانِ رحمتِ خداوندی کے تصور میں حیران کن مماثلت سامنے آتی ہے۔ ''خلا وسعادت کی وحدت کا تحقق کیے بغیر'' خلا پر ہر مراقبہ اور گیان دھیان محض عدمیت یا لا وجودیت ہو کر رَہ جاتا ہے۔ خلا اپنی اصل وحقیقت ہی میں رحمت اور آنند ہے ورنہ پھر یہ خلا نہیں ہوگا ہم نے قبل ازیں دیکھا کہ نروان اور **شُنیا** (خلا) عینِ یکدگر ہیں، اصل میں ایک ہیں؛ نروان کی اصطلاح میں اس مقامِ سعادت آثار کے پہلو پر زیادہ زور دیا گیا ہے جس میں انسان **المطلق** کا شعور رکھتا ہے جبکہ **شُنیا** (خلا) کی اصطلاح میں **المطلق** کی معروضی ماہیت معرضِ تاکید میں ہے جو وجودِ باطل سے ''بھری'' ہوئی جملہ اشیا سے ورا ومتعال ہے۔ میلا ریپا کے اشلوک اس وحدتِ ذاتیہ کو واضح کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ چونکہ **شُنیا** میں ایک وفورِ برکت ورحمت ہے پس ہو نہیں سکتا کہ **شُنیا** کا تجربہ بھی آنند اور سعادت سے بھرپور نہ ہو: یہ اَمر ہستی اور فکر وخیال کی لا وجودی تردید سے بہت دور کی چیز ہے۔ ہو نہیں سکتا کہ **شُنیا** کی رحمت اور آنند کا علم اور **شُنیا** بطورِ حالِ وجود سے نفسِ انسانی میں وہ حالت پیدا نہ ہو جس میں یہی آنند اور

رحمت منعکس اور تجلی ریز نہ ہو اور یہ خواہش جنم نہ لے کہ اس رحمت و برکت میں جملہ موجودات کو شریک کیا جائے: یہی آرزو ترحّم کی اصل و اساس ہے اور یہ صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ انسان دوسرے لوگوں کے دُکھ درد کو اپنی تکلیف کے طور پر محسوس کرنے کے قابل ہو جائے۔ یہ بھی توحید اخلاقی کی ایک سطح کو ظاہر کرتا ہے لیکن توحید کی بالاتر سطح وہ ہے جہاں اس دُکھ درد کو ختم کرنے کے لیے حقیقتِ نہائیہ کے فیضان سے ہر آن، دائمی طور پر رواں رحمت و سعادت اور فوز و فلاح کی عطا انسانوں تک پہنچانے کی صلاحیت کارفرما ہوتی ہے۔ میلا ریپا کے اشلوکوں کا یہی پیغام ہے اور یہ پیغام ہر مسلمان کے لیے بداہتاً قابلِ فہم ہے:

اگر دھیان جمانے میں تمھیں اب بھی کاوش کرنا پڑے (تو)
کوشش کرو کہ سب کے لیے اس عظیم ترحّم اور دردمندی کو جگا دو،
ہمہ گیر رحمت والے (الرحمن) کے ساتھ ایک ہو جاؤ۔[۱۸۳]

اب یہاں یہ دیکھیے کہ **الرحمن** کو حقیقتِ مطلقہ کا عین کہا گیا ہے اور اسی حقیقت کو پہلے **شُنیا** کا عنوان دیا گیا تھا لیکن اس اقتباس میں **شُنیا** کی ماہیت کا بے پایاں رحمت کے طور پر صراحتاً اثبات کیا گیا ہے۔ اس رحمت سے اتصال کا مطلب ہے **المطلق** سے اتصال؛ سب کے لیے ایک ''**عظیم ترحّم** اور مہربانی'' جگانے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے نفس میں ایک ایسی صفت راسخ کر دی جائے جو **المطلق** کے بے پایاں ترحّم کی آئینہ دار ہو۔ وہ شخص جس کے وسیلے ترحّم اور مہر و محبت سب تک پہنچے وہی ہو سکتا ہے جس میں ''**شُنیا** ۔ آنند کا اُمنڈتا بہاؤ'' اپنے تمام و کمال کو پہنچ چکا ہو۔ میلا ریپا نے ایک اور اشلوک میں اس بات کو اسی ڈھب سے بیان کیا ہے۔ رحمت کا یہ سیلِ بے پایاں **المطلق** سے مقید و اضافی تک ایک دوام اور تواتر کے ساتھ فیض رساں رہتا ہے اور جتنا کسی نے خود کو اس کے لیے ''**شُنیا** '' نما بنا لیا ہو اسی قدر وہ **شُنیا** (خلا) کی رحمت دوسروں تک پہنچانے کے لیے وسیلۂ رحمت بن جاتا ہے:

ریتنسنگپا، لمحے بھر کو میری بات سن۔
میرے من کے مرکز سے پھوٹتی ہیں
روشنی کی درخشاں کرنیں
......یہی ہمیں دکھاتی ہے کہ رحمت (آنند) اور **شُنیا** ایک ہیں۔[۱۸۴]

❊......❊❊......❊

اس حصے کی بحث کو اختتام تک پہنچانے کے لیے ایک ممکنہ اعتراض کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ کہا جا سکتا ہے کہ مہر و محبت اور رحمت کے اسلامی اور جوڈوشن تصورات میں خواہ کتنی ہی مشابہت کیوں نہ ہو اور اس تصور سے **المطلق** کی خلاقیت کا کیسا ہی اظہار کیوں نہ ہو، جوڈوشن کو بہر حال بدھ مت کی وسیع تر روایت کا نمائندہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔ یہ صرف ایک استثنا ہے جس سے عموم میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ہم اس کے جواب میں یہ عرض کریں گے کہ اس غایت درجہ اہم اور مرکزی خیال کو جوڈوشن نے جس طرح پیش کیا ہے، یعنی خدا بطور خالق بالحب یا **تخلیق بالرحمۃ**، اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ دونوں مذہبی روایتیں ایک عام معنی میں مساوی ٹھہرائی جا رہی ہیں۔ اس سے صرف اتنی بات پایۂ استناد کو پہنچتی ہے کہ اسلام کے تصورِ خدا اور بدھ مت میں فرق ہے یعنی اوّل الذکر میں خدا خالق ہے اور اس کا خلق و آفرینش ارادۂ حُبیّہ اور رحمت سے ہے جبکہ دوسری طرف، بدھ مت ایسے کسی خالق کے معاملے میں خاموش ہے لیکن یہ فرق ایک دوسرے کو رد کرنے کی بنیاد فراہم نہیں کرتا۔ بلکہ معاملہ یوں ہے کہ اگر بدھ مت کا کم از کم ایک مکتبِ فکر رحیم و کریم خالق کے تصور کا اپنے انداز میں اثبات کرتا ہے تو اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس اُصول کی حد تک دونوں روایتوں میں کوئی مطلق نوعیت کی عدم مناسبت نہیں ہے۔ یہ دعویٰ کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ اس اُصول کی حیثیت اور کارفرمائی دونوں روایتوں میں یکساں ہے۔ معاملہ اس کے برعکس ہے: اسلام کا یہ فیصلہ کن، مرکزی اور اٹوٹ حصہ ہے: بدھ مت کے لیے قابلِ تصور، ممکن اور، کم از کم، تردیدِ مطلق سے بالاتر ہے۔

اختتامیہ: ولایت کی زمینِ مشترک

پراجُنپائیو ینسکیَسِدّ بھی مہایان بدھ مت کا ایک اہم صحیفہ ہے۔ اس کا یہ اقتباس دیکھیے جو حکمت و رحمت کے اس درخشاں امتزاج کا عمدہ ترین بیانیہ ہے: **الاحد** کا علم اور سب موجودات کے لیے مہر و محبت اور رحمت، یہی اصلِ ولایت ہے۔

> اشیا کی غیر واقعیت غور و فکر سے اور عالم اور معلوم میں امتیاز قائم کرنے سے سمجھ میں راسخ ہوتی ہے۔ اسے دانش کا جوہر کہتے ہیں۔ چونکہ انسان ان سب موجودات کی خدمت کے لیے ایک جذبے اور لگن سے کمر بستہ ہوتا ہے جو خود کو دُکھ درد کے اس پورے طوفان سے نکالنے میں ناکام رہے یہ لگن اور یہ جذبۂ خدمت جو اُن کے دُکھ درد کے احساس سے پیدا ہوتا ہے، اسے مہربانی اور دردمندی، ترحّم compassion کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اس سے آپ کسی بھی شخص کو اس مطلوبہ

نتیجے تک پہنچاتے ہیں اور اس غرض سے اس کے لیے موزوں وسیلے ملا کر استعمال ہوتے ہیں؛ اسے **اُپایا** بھی کہا جاتا ہے۔ حکمت و رحمت دونوں کو ملا دینا ہی دانش۔ وسیلہ کہلاتا ہے جو دوئی سے پاک ایک وحدت بنتا ہے۔ یہ **دھرم** کی حقیقت اور اصل ہے جس میں نہ کچھ بڑھایا جا سکتا ہے نہ گھٹایا جا سکتا ہے۔ یہ ناظر و منظور، موضوع و معروض کے تصورات سے آزاد ہے، وجود اور عدم کی قید سے بری ہے، توصیف اور صفات سے غنی ہے، اپنی ماہیت میں خالص، صاف، صرف اور محض۔ نہ دویتا نہ ادویتا، سکون و سلامتی، یہ ہر شے میں ہے، بے حرکت و جنبش؛ یہی ہے راہِ دانش، جسے وجدانی طور پر جانا جا سکتا ہے۔ یہی ہے وہ جسے سب بدھوں کا حیرت آفریں مسکنِ عالی کہا جاتا ہے، **دھرم**۔ دائرہ، کمالِ سعادت و رحمت کا سبب رُوحانی۔ یہ نروان ہے لاتعین (**اپراتستھی تنروان**)...... یہ خود کو وقف کر دینے کا بابرکت مرحلہ ہے۔ (**سوادھتھان**) کمالِ دانش کا فیضانِ رحمت۔ تین بدھ۔ قالب، تین بدھ سواریاں، ہزاروں ہزار بے شمار منتر...... ہستی طبعی اور وہ جو اس سے ورا اور بالاتر ہے، سبھی کا ایک ہی منبع ہے...... اس کو رحمتِ عظیمہ، مہا آنند کہتے ہیں...... واحدِ اعظم، خیرِ کلی، کامل نروان دینے والا۔ یہ صداقت جو اپنی ذات اور دوسروں کی مہا آنند ہے، اس کی تعریف عظیم حکما نے یوں کی ہے کہ اس میں بے نہایت ترحم اور مہربانی اور کامل دانش یکجا ہو جاتے ہیں؛ ترحم، جو دُنیا کے دُکھ درد کو منہدم کرنے کو اپنا مقصد بنائے اور دانش جو ہر طرح کے تعلق اور وابستگی سے آزاد ہو اور علم کا وہ مجموعہ ہو جو اپنے تنوع اور تعدد کی وجہ سے حساب و شمار میں نہ آ سکے۔[۱۸۵]

وحدت کا کامل تحقق، اپنے حکمت اور ترحم کے تلازمات سمیت خود ولایت کی اس مذکورہ بالا تعریف میں اپنا اظہار پاتا ہے:

وَمَا تَقَرَّبَ اِلَیَّ عَبْدِی بِشَیءٍ أَحَبَّ اِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُہٗ وَلَا یَزَالُ عَبْدِی یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتّٰی أُحِبَّہٗ، فَاِذَا أَحْبَبْتُہٗ کُنْتُ سَمْعَہُ الَّذِی یَسْمَعُ بِہٖ وَ بَصَرَہُ الَّذِی یُبْصِرُ بِہٖ وَ یَدَہُ الَّتِی یَبْطِشُ بِھَا وَ رِجْلَہُ الَّتِی یَمْشِی۔

اور میرا بندہ کسی ایسی چیز سے میرا تقرب حاصل نہیں کرتا جو ان فرائض کو ادا کرنے سے زیادہ مجھے محبوب ہو جو مَیں نے بندے پر فرض کیے ہیں۔ اور میرا بندہ نوافل سے میرا قرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے حتیٰ کہ مَیں اسے اپنا محبوب بنالیتا ہوں۔ جب اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو مَیں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا

ہے، اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس
سے وہ دیکھتا ہے، اور اس کا ہاتھ بن جاتا
ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اور اس کا پاؤں
بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی محبت اس کی رحمت کا عین ہے اور رحمت اس نے اپنی ذات کے لیے ''مکتوب'' کر دی؛ جب خدا اپنے بندے سے اس طرح محبت کرے کہ اس سے سننے، دیکھنے اور کام کرنے لگے تو پھر ایسی ہستی سے جو بھی صادر ہوگا وہ محض حبِ الٰہی ہوگا جو کمالِ علم میں مندرج ہو۔ اعلیٰ ترین اور عمیق ترین سطحوں پر محبت و حکمت کا یہ ہے وہ امتزاج جو توحید کے تحقق سے اُبھرتا ہے اور یہ صرف الاحد کا اقرار اثبات نہیں ہوتا بلکہ الاحد کا ''تحقق'' کرنے سے واقع ہوتا ہے، الاحد کو حقیقی بنانے سے وحدتِ تشبیہی بھی اور وحدتِ تنزیہی بھی، الاحد جو حضور بھی ہے غیاب بھی۔ خدا دوست شخصیت، ولی اللہ کا اس حقیقتِ الٰہیہ کو منعکس و منتقل کرنا تنزیہِ خداوندی کے اُصول کو کمزور کرنے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اس کے برعکس اللہ کے ولی تو توحیدِ محض کی سب سے ڈرامائی اور ناقابلِ تردید شہادت فراہم کرتے ہیں؛ صرف ایک خدا دوست ہستی ہی ایسا کر سکتی ہے کیونکہ صرف یہی ہستیاں ہیں جو اللہ تعالیٰ کے سامنے خود کو سچ مچ مٹا دیتے ہیں اور یہی محویت اور فنا ہے جس سے روئے خداوندی (وجه اللّٰه) ان میں اپنا ظہور کرتا ہے: ولی اللہ کے قلب کا بے داغ آئینہ ''وجه اللّٰه'' کو ٹھیک ٹھیک منعکس کرتا ہے اور عالمِ ہستی میں خیرہ کن انعکاس کے باوصف اللہ تعالیٰ کی تنزیہِ محض میں کسی طرح کا کوئی نقص واقع نہیں ہوتا۔ روئے خداوندی کا یہ عکسِ کامل فطرتِ الٰہیہ کی صفتِ ذاتیہ کا ابلاغ بھی کرتا ہے، یا یہ صرف اللہ کی وہ ''محبت'' نہیں ہے جس سے ولی اللہ دیکھتا، ہنستا اور کام کرتا ہے، یہ روئے خداوندی وہ رحمة ہے جو خود ذاتِ خداوندی میں مکتوب ہے۔ یوں اللہ کا ولی اس عمل کا شریک و سہیم ہو جاتا ہے جس کے وسیلے علمِ الٰہی اور رحمتِ خداوندی جملہ موجودات کو اپنے حیطۂ علم و رحمت میں لے لیتی ہے: وَ رَحْمَتِیْ وَسِعَتْ کُلَّ شَیْءٍ۔ علمِ خداوندی اور رحمتِ خداوندی لازم و ملزوم ہیں: ان میں سے ایک کی اصل اور جوہر تک رسائی کا مطلب ہے دوسرے کی اقلیمِ حقیقت میں داخل ہونا۔ جب رسولِ خداؐ کو رحمۃ للعالمین کہا گیا۔ ۔ وَ مَآ اَرْسَلْنٰکَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِیْنَ [۲۱:۱۰۷] تو اس میں یہ اَمر محذوف ہے کہ آپؐ تمام عالمِ خلق کے لیے حکمت و دانش کا مصدر و منبع بھی ہیں۔ وجه اللّٰه کے رُوبرو ولی اللہ

جس قدر خود کو مٹا دے گا اسی درجے میں اس لائق ہو گا کہ صفاتِ حکمت و رحمت کی اس آفاق گیر اور ساری مخلوقات پر محیط آغوشِ قدسی میں شریک ہو جو بیک آن کارِ نبوت بھی ہے اور فعلِ ربانی بھی۔

❁……❁❁……❁

اسلام اور بدھ مت کی رُوحانی روایتیں جس سرزمینِ مشترک پر یکجا ہوتی ہیں وہ وحدتِ مطلقہ کا اُصول ہے، دونوں روایتوں کے الہامی صحیفے اس کی شہادت دیتے ہیں اور نفسِ انفرادی کے لیے، یہیں اور ابھی، اس کا تحقق، دونوں مذاہب میں آخری اور حتمی مقصد قرار دیا گیا ہے۔ دونوں مذاہب میں کمالِ رُوحانیت، خدا دوستی کو اس وحدانیت کے تلازمات کے حوالے سے متعین کیا گیا ہے: وحدانیت کا تقاضا ہے علمِ کامل اور اس کی شرط ہے بندہ اس علم میں خود کو کلیتًا مٹا دے اور ترحّم اور مہربانی کے وسیلے اپنے آپ کو اہلِ دُنیا کے لیے غیر مشروط طور پر وقف کر دے۔ خدا دوست فرد کو اسلام میں **ولی** کہتے ہیں اور بدھ مت میں یہ **اَرَھت/ بودھی سَتوٌ** کہلاتا ہے۔ دونوں مذاہب میں یہی فرد کمالاتِ انسانی کے نقطۂ عروج کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ ولی اللہ کی ذات میں مذہب کے سب سے گہرے مقاصد کی اس دُنیا میں تکمیل ہوتی ہے؛ اللہ والوں ہی سے مذہب اپنی کلیت اور کمال میں حقیقت کی صورت اختیار کرتا ہے؛ ولی اللہ ہی کے وسیلے سے مذہب کی لاہوتی اور قدوسی جہت ایک محسوس تجربہ بن جاتا ہے۔ علم اور عمل، خیال وتصور اور اس کا تحقق، رُوحانی آدرش اور انسانی حقیقتیں، سبھی کچھ ولی اللہ کی ذات اور سیرت و کردار میں ایک ہو جاتی ہیں۔ تعلق مع الحق، رُوحانیت اور للّٰہیت کی دونوں بنیادی جہات اُفقی اور عمودی، ما بعد الطبیعیاتی اور اخلاقی، انسانی اور ربانی —— وہ سانجھی زمینِ فکر تشکیل دیتی ہیں جس پر اسلام اور بدھ مت اس ایک، یکتا و یگانہ حقیقت، اس ذاتِ واحد کے رُخ یکسو ہو کر اس کی آرزو کرتے ہیں۔

❁……❁❁……❁

رضا شاہ کاظمی

جملہ حقوق بنام شاہی آلِ بیت ادارہ برائے فکرِ اسلامی ۲۰۱۰ء

حواشی و تعلیقات

۱- الغزالی، محمد: احیاء علوم الدین، دارجیل، لبنان، ۱۹۹۲، ص۳۴؛ انگریزی ترجمے متعدد ہیں؛ نبیہ امین فارس، *The Book Knowledge*، شیخ اشرف، لاہور، ۱۹۷۰؛ ص ۵۵۔ اُردو ترجمے کے لیے دیکھیے: احیاء علوم الدین، مترجم: مولانا محمد احسن نانوتوی، مکتبہ رحمانیہ، لاہور، ۲۰۰۷ء، کتاب میں کسی ترجمے پر انحصار نہیں کیا گیا۔ عربی متن سے نیا ترجمہ شامل کیا گیا ہے۔

یہ درست ہے کہ امام غزالی نے خود بھی علمِ کلام پر تصانیف یادگار چھوڑی ہیں اور اپنی آخری بڑی تصنیف المستصفی من علم الأصول میں امام صاحب نے علم کلام کو ''اعلیٰ ترین علم'' قرار دیا ہے لیکن لگتا یوں ہے کہ ان کا یہ قول اس کتاب کے موضوع یعنی علم فقہ اور اس کی مختلف شاخوں کے حوالے سے ہے کیونکہ المستصفی اُصولِ فقہ کے بارے میں ہے۔ ایرک اور مزبی نے علمِ کلام کے بارے میں امام غزالی کا موقف بہت خوبی سے سمیٹ کر بیان کیا ہے: ''(ان کے لیے) یہ ایک ہتھیار تھا، حقائق و اساسیاتِ ایمان کے دفاع کے لیے۔ اسے تلاشِ حق کا وسیلہ بہر حال نہیں قرار دیا جا سکتا...... یہ منہدم تو کرتا ہے، تعمیر نہیں کر سکتا''، ایرک اور مزبی، *Ghazali- The Revival of Islam*، ون ورلڈ، آکسفورڈ، ۲۰۰۸ء، ص۶۴۔

۲- المنقذ من الضلال (عربی) مرتبہ، عبدالحلیم محمود، دارالکتب اللبنانی، بیروت، ۱۹۷۹ء، ص۱۲۷۔ انگریزی ترجمہ، (ڈبلیو منٹگمری واٹ) *The faith and practice of Ghazali*، ایلن ان وِن، لندن، ۱۹۵۳ء، ص۶۰، المنقذ من الضلال کے اُردو ترجمے کے لیے دیکھیے: مجموعہ رسائل غزالی، جلد سوم، دارالاشاعت، کراچی، ۲۰۰۴ء۔

۳- دیکھیے، http://www.ammanmessage.com.

۴- نگرجن بدھ مت کے وہ مفکر ہیں جن کے اثرات بہت وسیع اور گہرے ہیں۔ ان کی تاریخ ولادت اور وفات کے بارے میں اہلِ علم میں اختلاف ہے۔ بدھ مت کی روایت میں ان کو اتنی اہم حیثیت اور مقام دیا گیا ہے کہ بعض حضرات انھیں ''مہاتما بدھ ثانی'' کا لقب دیتے ہیں۔ دیکھیے، ڈیوڈ، جے، کالو پہانا، *Nāgārjūna. The philosophy of the Middle way*، سٹیٹ یونیورسٹی آف نیو یارک پیرس، ۱۹۸۶ء، ص۲۔ بقول جوزف وال زر: ''ان کے بارے میں یقین سے بس اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ ''ایسی کوئی یقینی

شہادت نہیں ہے کہ ناگار جون ۱۰۰ ق۔م سے پہلے یا ۲۶۵ عیسوی کے بعد گزرے ہوں''۔ دیکھیے *Nāgārjūna. in Context*، کولمبیا یونیورسٹی پیرس، ۲۰۰۵، ص ۶۳۔

۵- Zen اصل میں Zenna کا مخفف ہے جیسے Ch'an کا لفظ Ch'aan سے مختصر ہو کر بنا ہے اور دونوں ہی سنسکرت کے لفظ دھیان سے نکلے ہیں۔ اُردو میں بھی اسی معنی (مراقبہ، غور و تأمل، ارتکاز) میں استعمال ہوتا ہے۔ ڈاکٹر ڈائی ہٹز سوزوکی کی رائے میں دھیان بدھ مت Zen ''بلاشبہ چینی ذہن کا مقامی طبع زاد''، مکتبِ فکر ہے؛ یہ ''چین والوں کا اپنا طریقہ ہے جسے وہ نروان کے اُصول کو عملی زندگی میں برتنے کے لیے اختیار کیے ہوئے ہیں۔'' دیکھیے Suzuki T. D.، *Essays in Zen Buddhism*۔ رائیڈر کمپنی، ۱۹۷۰ء، جلد ا، ص ص ۔ ۳۶، ۳۹۔ دھیان بدھ مت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کا آغاز مہاتما بدھ کے مشہور، بے حرف و بیان، ''وعظِ گُل'' سے ہوتا ہے جس میں مہاتما بدھ نے کچھ کہا نہیں، صرف ایک پھول اُٹھا کر مخاطبین کو دکھا دیا۔ بات ایک چیلے کی سمجھ میں آ گئی۔ اس کا نام مہا کسیا پا تھا۔ اسی کو دھیان بدھ مت کا پہلا گرو مانا جاتا ہے گو اس مکتبِ فکر کی باضابطہ اشاعت کئی سو سال بعد جا کر ہوئی۔ سنا گیا ہے کہ مہاتما بدھ نے فرمایا: ''میرے پاس ایک انمول، بے بہا خزانہ ہے، رُوحانی اور ماورائی، جو میں اس لمحے تیرے سپرد کرتا ہوں، اے قابلِ تعظیم مہا کسیا پا''۔ دیکھیے، محولہ بالا، ص ۶۰، نیز ۱۶۷۔

۶- Gobind Khushalani, *Chachnamah Retold-An Account of the Arab Conquest of Sindh,* (New Delhi: Promilla, 2006), p.156

۷- ابوالحسن البلاذری، فتوح البلدان، مکتبہ الہلال، بیروت، ۱۹۸۸ء، ص ۴۲۳۔۴۲۲۔

۸- محولہ بالا، ص ۴۲۴۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے: *History of Muslim Civilization in India and Pakistan*, S. M. Ikram (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1989).

۹- وِلہی خانقاہ مسمار کرنے جیسی حرکتوں کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں۔ یہ بدھ خانقاہ عباسی فوجوں کے ہاتھوں ۷۸۲ء میں برباد ہوئی۔ لیکن اس ضمن میں بدھ مت کے ایک جرمن عالم الیگزنڈر برزن کی تحریر سے اقتباس قابلِ غور ہے: ''وِلہی کی تباہی...... ایک استثنائی مثال ہے ورنہ ابتدائی عہد عباسی کی سرکاری پالیسیوں اور عمومی مذہبی رجحانات کچھ اور تھے۔ اس کی دو ممکنہ توجیہات ہو سکتی ہیں۔ یا تو یہ کسی سر پھرے جنگجو فوجی سالار کا کام تھا جس نے اپنے طور پر یہ فیصلہ کر ڈالا یا پھر ایک ایسی فوجی کاروائی جس کا ہدف متعین کرنے میں اس وجہ سے غلطی ہو گئی کہ عرب فوجیں پہلے تو مقامی آبادی کے ''سفید پوش''، جین مت والوں اور ابومسلم خراسانی کے حامیوں میں فرق نہ کر سکے اور پھر ان سے جین مت اور بدھ مت کے پیروکاروں میں امتیاز نہ ہو سکا۔ یہ ساری کاروائی بدھ مت کے خلاف کسی جہادی سرگرمی کا حصہ نہیں تھی''۔ دیکھیے برزن صاحب کی تحریر The Historical Interaction between the Buddhist and Islamic Cultures before the Mongol Empire' in his 'The Berzin Archives-the Buddhist Archives of Dr

Alexander Berzin۔http://www.berzinarchives.com/ web/en/ archives/ e-books/ unpublished_manuscripts/ historical_interaction/ pt2/ history_ cultures_ 10.html

تشدد کی اس طرح کی بے اُصولی حرکتیں جن کا ارتکاب نافرمان مسلمان جرنیلوں نے کیا ہے جیسے ۱۱۹۲ء میں بختیار خلجی کے ہاتھوں تلندرا مندر کی تباہی کا واقعہ، تو اس طرح کے سانحے بھی مسلمان حکومتوں کے ''عمومی مذہبی رجحانات اور سرکاری پالیسیوں'' کے خلاف قرار دیے جائیں گے۔ کیونکہ یہ حکومتیں اسلامی احکامات کی پابندی کرتی تھیں۔ اس طرح کے واقعات کو فوجی، یاسی استثنائی واقعات کہنا چاہیے جو اس مذہبی اُصول کے خلاف جاتے ہیں جس کے تحت ''بطور ذمی، ہندوؤں اور بدھ مت والوں کے مذہبی حقوق واجب الاحترام ہیں''۔

۱۰- یہ اشکال اہم ہے۔ مسلمان علماء کی غالب اکثریت یہ تسلیم کرتی ہے کہ ''اہلِ کتاب'' بلا شبہ حاملینِ وحی ہیں اور ان پر اللہ کا پیغام نازل ہوا تھا جس سے ان کی متعلقہ مذہبی روایت کا آغاز ہوا لیکن وہ اپنی وحیِ خداوندی سے وفا نہ کر سکے خواہ اس کا سبب تحریف رہا ہو جس کے تحت اُنھوں نے اپنے صحیفوں میں تبدیلی کر دی یا پھر مرورِ زمان نے اپنا تاوان لیا اور وہ وقت گزرنے کے ساتھ زوال کا شکار ہوتے گئے۔ مہاتما بدھ کی کتنی ہی پیشین گوئیاں ایسی ہیں جن میں اُنھوں نے اس ناگزیر عملِ زوال وانحراف کی طرف اشارہ کیا ہے اور ان پیشین گوئیوں کی بنیاد پر ان کی رحلت کی پانچ صدیاں بعد مزید پیشین گوئیاں معرض وجود میں آئیں۔ ایڈورڈ کونز کا بیان ہے کہ ''عیسوی عہد کے آغاز کے دور کی پیشین گوئیوں نے ۲۵۰۰ سال کی مدت کو شاکیہ منی مہاتما بدھ کی تعلیمات کا زمانہ بتایا ہے'' E. Conze, *Buddhism-A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), p.141.

دو اَدیان کے مابین سرزمین مشترک کی تلاش کے عمل میں اہمیت اس بات کی ہے کہ اُصولوں کی سطح پر توافق اور یگانگت دیکھا جائے۔ یہ اُصول اقلیمِ عمل میں آ کر کس حد تک نفاذ پاتے اور معمول بنتے ہیں، یہ ایک الگ بحث ہے۔

۱۰-(الف) امام شافعی، کتاب الامّ، ۴/۲۴۵، بحوالہ یوحنان فرائیڈمان، Yohanan Friedmann, T*olerance and Coercion in Islam—Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: CUP, 2003), p.81, citing al-Shafi'i's *Kitab al-umm*, 4/245 et passim.

۱۱- قرآن مجید کی آیات کا ترجمہ قدرے تغیر کے ساتھ شاہ عبدالقادر صاحب کا اختیار کیا گیا ہے۔

۱۲- اس فکری تناظر کی تفصیل کے لیے دیکھیے ہماری تصنیف: Eng T*he Other in the Light of the One-The Holy Qur'ān and Interfaith Dialogue* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2006),

۱۳- *The Middle Length Discourses of the Buddha-A Translation of the Majjhima Nikāya* (trs. Bhikku Nanamoli & Bhikku Bodhi) (Oxford: The Pali Texts Society, 1995), p.24

۱۴- ایضاً ۲۶:۱۸، ص ص ۲۶۰۔۲۵۹۔

۱۵- *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng* (tr. A.F. Price & Wong Mou-lam) (Boston: Shambhala, 1990), p.24.

۱۶- یہ سکندھ (مجموعے) یوں ہیں: صورتِ ماڈی، محسوسات، ادراک، ذہنی تصورات، شعور۔ دیکھیے The *Middle Length Discourses*, op.cit., pp.26-27 مزید دیکھیے Thich Nhat Hanh, *The Heart of the Buddha's Teaching* (Berkeley: Parallax Press, 1988), ch.23, 'The Five Aggregates', pp.164-171.

۱۷- ایضاً ۱۸۔۹:۱۵، ص ص ۳۵۔۱۳۴۔ ہم نے یہاں راہِ شرف کی جملہ آٹھ جہات درج کر دی ہیں جبکہ مترجمین نے صرف دو کا ذکر کیا تھا باقی کنایتاً بتا دی گئیں کیونکہ یہ فہرست اسی سُتّا میں پہلے کئی جگہ مذکور ہو چکی تھی۔

۱۸- ایضاً .Ibid., 4.29, pp.105-106

۱۹- مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ۔ انگریزی ترجمہ اور عربی متن کے لیے دیکھیے *Forty Hadith Qudsi,* selected and translated by E. Ibrahim and D. Johnson-Davies (Beirut: Dar al-Koran al-Kareem, 1980), p.84.

۲۰- تقدس مآب، دلائی لاما نے بدھ مت کے تصورِ کرم اور اس کے برعکس عیسائیت میں خدا بطور منصفِ عادل کے مابین ایک دلچسپ تقابلی مطالعہ کیا ہے۔ دیکھیے: *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus* (Somerville: Wisdom Publications, 1996), p.115 ff.

۲۱- Thomas Cleary ٹامس کلیری نے مہایان بدھ مت کے مرکزی صحیفے کا ترجمہ کیا ہے *The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra*, Translated from the Chinese by Thomas Cleary (Boulder & London: Shambhala, 1984), p.3. ان کا کہنا ہے کہ کچھ مہایان تحریروں میں یہ لفظ ''خود حقیقت کے مصداق ہے اور ان لوگوں کی طرف اشارہ بھی کرتا ہے جو اس حقیقت کے لیے بیدار اور آگاہ ہیں۔''

۲۲- Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, 1988, (New Jersey: Citadel Press), p.77.

۲۳- *Samyutta Nikaya*, 4:54, cited in ibid., p.98.

۲۴- دیکھیے Marco Pallis, 'Is There Room for Grace in Buddhism?' in . . . . his *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), pp.52-71, اس تحریر میں پیش کردہ استدلال اتنا مضبوط ہے کہ قاری اس بات کا قائل ہو جاتا ہے کہ ''برکت اور توفیق'' کا تصور بدھ مت کی تعلیمات میں ایک قوی دلالت کے ساتھ موجود ہے۔

۲۵- *Saddharmapundarika Sutra* 2: 36 and 73; cited in Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism,* op.cit., p.159.

۲۶- اس کے لفظی معنی ہیں دھرم کا قالب۔ اس اہم تصور پر صفحات مابعد میں بات ہوگی۔

۲۷- D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, p.63; cited in ibid., p.159.

۲۸- His Holiness, the Dalai Lama, *The Many Ways to Nirvana* (London: Hodder and Stoughton, 2004), p.5.

۲۹- His Holiness, the Dalai Lama, 'Harmony, Dialogue and Meditation', in D.W. Mitchell, J.Wiseman (eds.) *The Gethsemani Encounter* (New York: Continuum, 1999), p.49.

۳۰- *The Many Ways to Nirvana*, op.cit., p.83.

۳۱- His Holiness, the Dalai Lama, *Widening the Circle of Love* (tr. Jeffrey Hopkins), (London, Sydney, etc: Rider, 2002), p.4.

۳۲- Ibid., pp.4-5.

۳۳- اس اقتباس میں اور اپنی دوسری تحریروں میں بھی دلائی لاما نے contemplation (دھیان، مراقبہ) کے لفظ سے مذہبی روایت کے تجزیاتی اور فلسفیانہ پہلو مراد لیے ہیں۔

۳۴- *The Good Heart*, op.cit., p.40.

۳۵- ایضاً، ص ۴۰-۳۹۔

۳۶- انگریزی متن میں سورۃ اخلاص میں آنے والی صفتِ خداوندی **الصمد** کا ترجمہ The self sufficient besought of all کی لمبی ترکیب سے کیا گیا تھا۔ اس کی لم بیان کرتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے کہ ''ایک اکیلے عربی لفظ کے ترجمے کے لیے اتنے سارے الفاظ برتنے میں ہم نے شیخ ابوبکر سراج الدین Martin Lings کی پیروی کی ہے Martin Lings (*The Holy Qur'an—Translations of Selected Verses,* Royal Aal al-Bayt Institute & The Islamic Texts Society, 2007), p.200. ان کا ترجمہ اس لفظ **الصمد** کے دو بنیادی مدلولات کو پوری طرح واضح کر کے انگریزی میں منتقل کرتا ہے: **الصمد** ایک طرف تو مطلقاً غنی، بے نیاز اور خود مکتفی ہے اور اسی وجہ سے ابدالآباد تک کے لیے دیگر سب موجودات کا ہدفِ تلاش بھی ہے۔ دیکھیے، امام راغب اصفہانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، دارالفکر، بیروت، ت۔ن، ص ۲۹۴۔

۳۷- *Buddhist Texts Through the Ages*, eds. E. Conze, I.B. Horner, D. Snelgrove, A. Waley (Oxford: Bruno Cassirer, 1954), p.95.

۳۸- *The Dhammapada—The Path of Perfection* (tr. Juan Mascaró) (Penguin:

Harmondsworth, 1983), I,11-12.

۳۹- *The Middle Length Discourses*, op. cit., 26:18, pp.259-260.

۴۰- مہاتما بدھ کے زمانے کے تفصیلی حالات، مذہبی ماحول اور ''ابدیت پرستوں'' (سَسَت ۔دتتھیو) اور ''فنا پرستوں'' (اُچید ۔دتتھیو) کی آرا کے لیے دیکھیے K.N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen & Unwin, 1963), pp.21-168; and for a concise summary of the speculative views not held by the Buddha, see the dialogue between the Buddha and the wanderer Vacchagotta in *Sutta* 72 (Aggivacchagotta) of *The Middle Length Discourses*, op.cit., pp.590-594.

۴۱- Madhyamika, the school founded by Nagarjuna, referred to in the introduction.

۴۲- Taisho shinshu daizokyo 12, 374: 523b, cited by Youru Wang in *Linguistic Strategies in Daoist Zhuangzi and Chan Buddhism* (London & New York: Routledge Curzon, 2003), p.61.

۴۳- From his Mulamadhyamakakarika, 24:8, cited by David Kalupahana, Nagarjuna—The Philosophy of the Middle Way, op.cit., p.331.

۴۴- اس اصطلاح کا دوہرا مطلب ہے، ''وہ جو چلا گیا'' اور ''وہ جو آ گیا''۔ دیکھیے تعارف۔

۴۵- From his Mulamadhyamakakarika, 24:8, cited by David Kalupahana, Nagarjuna—*The Philosophy of the Middle Way*, op.cit., p.331.

۴۶- Majjhima Nikaya I, 63; cited in *Some Sayings*, op. cit., p.305.

۴۷- یہ متن ایک اور نام سے بھی معروف ہے ''نا قابلِ تصور آزادی کا بڑا صحیفہ''۔ اس کے مترجم ٹامس کلیری نے کہا ہے کہ ''یہ شائد بدھ مت کے تمام صحیفوں میں سب سے عظیم الشان اور معانی سے بھر پور صحیفہ ہے اور بدھ مت کے سارے مکاتبِ فکر اسے بہت اعلیٰ مرتبہ دیتے ہیں جو کلّی کائناتی آزادی سے سروکار رکھتے ہیں''۔ *The Flower Ornament Scripture*, op.cit., p.1.

۴۸- ایضاً ص ۴۴۵۔ سطورِ مابعد میں واضح کیا جائے گا کہ ''بدھ'' صرف ایک انسانی شخصیت کا نام نہیں ہے، یہ مقامِ نروان کا عنوان بھی ہے؛ یہی نہیں، بلکہ نروان کے وجودی حال یا مقامِ نروان کے معروضی محتویٰ کے طور پر یہ حقیقتِ نہائیہ سے بھی یک اصل ہے، اس کا عین ہے۔

۴۹- ایضاً ص ۴۴۷۔

۵۰- ایضاً ص ۵۱۔

۵۱- ایضاً ص ۴۴۸۔

۵۲- ایضاً ص ۲۹۱۔

۵۳- انگریزی میں ''بسیط'' کا ترجمہ simple کے لفظ سے کیا گیا ہے۔اس کا اُلٹ ہے مرکّب compounded۔ یہاں یہ ذکر کرنا مناسب ہے کہ simple کے لفظ کی اصل ہے''sim'' جو نکلا ہے'same' سے یعنی عینیت، وحدت۔

۵۴- ''کتاب الایمان''، صحیح مسلم، ۲۹۳۔ دیدِ الٰہی سے وارد ہونے والے اس انہدام کے ایک گہرے عارفانہ معنی ہیں۔ ان کا تعلق خدا دوستی یا ولایت کے اسلامی تصور سے ہے اگر اسے مابعد الطبیعیاتی معنی میں سمجھا جائے۔ خدا دوست، اللہ کا ولی وہ ہے جسے دیدِ دوست عطا ہوئی اور اس کے لیے ''فنا'' آ گئی، اسی معنی میں جس میں بدھ مت میں ''نروان'' ہوتی ہے اور نروان کے اصل معنی بھی یہی ہیں ''فنا''، ''مٹ جانا''۔ اس پہلو پر صوفیا اور اہلِ عرفان نے تو اکثر کلام کیا ہے لیکن اس کے بارے میں کئی قرآنی آیات اور احادیث نبوی میں بھی واضح اشارے اور دلالتیں موجود ہیں۔ یہاں ہم صرف ایک آیتِ قرآنی کا حوالہ دیں گے جو اس نکتے کے اسرار کی طرف اشارہ کرتی ہے:

قُلْ يَاۤيُّهَا الَّذِيْنَ هَادُوْۤا اِنْ زَعَمْتُمْ	تو کہہ اے یہود ہونے والو اگر تم دعویٰ کرتے
اَنَّكُمْ اَوْلِيَاۤءُ لِلّٰهِ مِنْ دُوْنِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا	ہو کہ تم دوست ہو اللہ کے، سب لوگوں کے
الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ [٦٢:٦]	سوا، تو مناؤ مرنے کو اگر تم سچے ہو۔

حدیث کا یہ متن مسلم کا روایت کردہ ہے۔ ابن عربی نے الفاظ کے قدرے اختلاف کے ساتھ اس یوں ذکر کیا ہے:

إِنَّ لِلّٰهِ تَعَالٰى سَبْعِيْنَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُّوْرٍ وَّ ظُلْمَةٍ لَو كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهٖ مَا انْتَهٰى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهٖ۔

''اللہ تعالیٰ نور و ظلمت کے ستر ہزار پردوں میں ہے۔ اگر وہ یہ پردے اُٹھا دے تو جہاں تک مخلوقات اسے دیکھ رہی ہو اس کے چہرے کے جلال سے جل کر بھسم ہو جائے۔'' [دیکھیے: تفسیر ابن عربی، ۳۶۲/۱، ۱۸۷]

یہی حدیث مزید لفظی اختلاف کے ساتھ طبرانی کے ہاں یوں مذکور ہے:

إِنَّ اللّٰهَ عَزَّوَجَلَّ دُوْنَ سَبْعِيْنَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُّوْرٍ وَّ ظُلْمَةٍ وَ مَا يَسْمَعُ مِنْ نَفْسٍ شَيْئًا مِّنْ حِسِّ تِلْكَ الحُجُبِ إِلَّا زَهَقَتْ۔

''اللہ تعالیٰ نور و ظلمت کے ستر ہزار پردوں کے پیچھے مستور ہے اور اگر کوئی جان داران پردوں کی ذرا سی آہٹ بھی سن لے تو فنا ہو کر رہ جائے۔'' [دیکھیے: المعجم الکبیر، ۴۸/۱، شمار نمبر ۵۸۰۲]

۵۵- معجم مفردات، محولہ ماقبل، ۳۹۸۔

۵۶- جلال الدین سیوطی نے الجامع الصغیر میں اس حدیث کی پانچ روایات نقل کی ہیں، دیکھیے، جلد ۳، ص ص ۲۶۳-۲۶۲۔

۵۷- معجم مفردات، محولہ ماقبل، ص ۹۴۔

۵۸- *Diamond Sutra*, cited in E.Conze, *Buddhist Wisdom Books* (London: George Allen & Unwin, 1958), p.59.

۵۸-(الف) اس لفظ کی سنسکرت اصل ہے **دھرِی** ''تمسک، پکڑنا، قرار پانا''۔ چنانچہ اس کا مطلب ہے ہر وہ شے جو ''حقیقی قرار پائی، حقیقی کے طور پر گرفت کی'' خواہ تعلیمات ہوں، تصورات، قضایا، احکام ہوں یا حقیقتِ نہائیہ''۔ Red Pine, *The Zen Teaching of Bodhidharma* (New York: North Point Press, 1987), p.116, n.6.

۵۹- جو خالی ہے وہی بدھ سرشت (**بُدھتا تو**) ہے''، مہاپدی نروان سوتر، بحوالہ ہیرا سوتر، ص۲۰۔

۶۰- اسلام میں اسمِ خداوندی **الرحمن** سے اس کی مشابہت دیکھیے۔ **الرحمن** کا اشتقاق رَحِم سے ہے جس کا مطلب ہے کوکھ۔ رحمت بطورِ ہمہ گیر مہربانی ومحبت کی بحث کے لیے دیکھیے مابعد کی تحریر۔

۶۱- From the Sutra of Complete Enlightenment (tr. Ven. Guo-gu Bhikshu) in Master Sheng-yen, *Complete Enlightenment*, part 9, volume 7 (New York: Dharma Drum, 1997), pp.17-18.

۶۲- امام غزالی، مشکواۃ الانوار، ترجمہ *Al-Ghazali—The Niche of Lights*, Tr. David Buchman (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), pp. 16-17.

۶۳- See the classic biography by W.Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa* (London: Humphrey Milford, 1928).

۶۴- *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (tr. Garma C.C. Chang) (Boston & Shaftsbury: Shambhala, 1989), vol.2, pp.404, 405.

۶۵- ایضاً، جلد۲، ص۳۹۱۔

۶۶- ایضاً، جلد۲، ص۳۷۰۔

۶۷- ہماری تحریر میں basis کا لفظ **اُپادھی** کے ترجمے کے لیے برتا گیا ہے: ''اپنی ذات میں اس بے مرگ عنصر کے حصول کے بعد جس کی کوئی ''بنیاد'' (**اُپادھی**) نہیں، اُپادھی کو نکال پھینکنے کے بعد سچا کامل بدھ اس بے رنج ومحن، بے داغ حالت کی تعلیم کرتا ہے''۔ اِتو تکا، ۶۲۔

۶۸- Satasahasrika, LIII, f.279-283. Cited in *Buddhist Texts Through the Ages*, op.cit., pp.174-175.

۶۹- یہ منصور حلاج اور بایزید بسطامی کی مشہور شطحیات ہیں۔

۷۰- مشکوٰۃ الانوار، محولہ ماقبل۔

۷۱- *The Flower Ornament Scripture—A Translation of the Avatamsaka Sutra*, op.cit., p.292.

۷۲- اس سوتر کے مترجم، وانگ مو۔لام کے الفاظ میں اس سوتر کو یہ امتیازی حیثیت حاصل ہے کہ یہ ''واحد سوتر ہے جو چین کے ایک مقامی باشندے نے بولا تھا''۔ سوتر کا عنوان بالعموم مہاتما بدھ کے وعظ کے لیے مخصوص سمجھا جاتا ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس سوتر کو چاءن (جاپان کا Zen) بدھ مت میں کیا رتبہ دیا گیا ہے۔

۷۳- *The Diamond Sutra and The Sutra of Hui-Neng*, op.cit., p.85.

۷۴- *Diamond Sutra*, cited in E. Conze, Buddhist Texts, op.cit,. p.36

۷۵- *The Diamond Sutra and the Sutra of Hui-Neng*, op.cit., p.32.

۷۶- *Prajnaparamita Sutra*, A/27:453, cited in ibid., p.37.

۷۷- *Heart Sutra,* verses 37-43, cited in ibid., p.93.

۷۸- دیکھیے ان کی تصنیف، الاربعین فی أصول الدین، دارالآفاق الابدیہ، بیروت، ۱۹۷۹ء، ص ۴۵-۴۴؛ اس کی اور امام غزالی کی تصنیفات میں ایسے ہی دیگر مقامات پر بحث کے لیے دیکھیے Farid Jabre, *La Notion de la Ma'rifa chez Ghazali* (Paris: Traditions les Lettres Orientales, 1958), p.125.

۷۹- From his *Mulamadhyamakakarika,* 24:8, cited by David Kalupahana, Nagarjuna—*The Philosophy of the Middle Way*, op.cit., p.331.

۸۰- عربی کے لفظ ''حق'' کی طرح سنسکرت سَت یَم بھی ذو معنی ہے اور اس میں حقیقت اور صداقت کا دوہرا مفہوم موجود ہے۔

۸۱- *The Flower Ornament Scripture*, op.cit., p.290.

۸۲- Ibid., p.376.

۸۳- This is from the Vimalakirti Scripture, as cited by Cleary in ibid., p.35.

۸۴- Ibid., p.376.

۸۵- Ibid., p.377.

۸۶- *The Diamond Sutra*, op.cit., p.53.

۸۷- صحاح ستہ میں یہ روایت موجود نہیں ہے تاہم اسلام کے اہلِ رُوحانیت اس کا اکثر حوالہ دیتے ہیں۔ امام غزالی ہی نے احیاء میں اس کا کئی مرتبہ ذکر کیا ہے۔ محمد رستم نے احیاء کی بیروتی اشاعت، ۱۹۷۹ء میں درج ذیل حوالے بتائے ہیں؛ ۱:۱۵، ۳:۳۸۱، ۲۶۰، ۴:۲۴۶۔ دیکھیے M. Rustom, 'Psychology, eschatology, and imagination in Mulla Sadra Shirazi's commentary on the

hadith of awakening', in *Islam and Science,* vol.5, no.1, 1997, p.10.

۸۸- Cited from the Majjhima Nikaya, in *Some Sayings of the Buddha According to the Pali Canon*, tr. F.L. Woodward (London: Oxford University Press, 1925) p.4

۸۹- Vajracchedika, 26a, b. Cited in *Buddhist texts through the Ages*, op.cit., p.144.

۹۰- اس حدیث کی سب سے مستند روایت یوں ہے ''آپؐ سے پوچھا گیا کہ وہ کب نبی بنے۔ آپؐ نے فرمایا'' جب آدم رُوح اور بدن کے درمیان تھے''، دیکھیے ترمذی، ''مناقب''؛ نیز احمد ابن حنبل، ۱، ۲۸۱ و بعد۔

۹۱- The 6th patriarch of the Ch'an/Zen school, who was, according to Suzuki, 'the real Chinese founder of Zen'. D.T. Suzuki, Essays in Zen, op.cit., vol.1, p.108

۹۲- Ibid., vol.1, p.212.

۹۳- ہوشیار رہنا، ذہنی بیداری، چوکسی عربی کے لفظ تقویٰ کا ٹھیٹھ ترجمہ ہوسکتا ہے۔ البتہ مؤخرالذکر اصطلاح میں تاکید اس اَمر پر ہے کہ اس احتیاط اور بیدار مغزی کا مقصود اور ہدفِ توجہ الی اللہ تعالیٰ ہے۔ تاہم یہ نکتہ نظر میں رہے کہ بدھ مت میں انسان کی یہ ہوشیاری اور حاضر دماغی ہی دَھرْمْ کی دائمی یاد اور ذکرِ مستقل کی صورت سے جس سے وہ ساری خارجی سرگرمیوں میں گھرا ہونے کے باوجود اس کا استحضار قائم رکھتا ہے۔ اس طرح یہ دو اصطلاحات ایک جیسے احوالِ نفس اور ایک ہی ذہنی کیفیت کا عنوان قرار پائیں گی یعنی المطلق کی وہ آگہی، ایسا شعور جسے اضافی اور مقید سے استوار ہونے والا کوئی رشتہ ناتا ہلا نہ سکے۔ قرآن مجید ان بندگانِ خدا (رجال، سچے لوگ) کا بیان کرتا ہے جنھیں **رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ**[۲۴:۳۷]۔ مابعد کے مبحث میں ''ذکر اللہ'' کا حصہ دیکھیے۔

۹۴- From the translation of Hung-Jen's discourse on meditation by W. Pachow, in his *Chinese Buddhism—Aspects of Interaction and Reinterpretation* (Lanham: University Press of America, 1980), p.40.

۹۵- *The Flower Ornament Scripture*, op.cit., p.450.

۹۶- Ibid., p.373.

۹۷- D.T. Suzuki, 'The Buddhist Conception of Reality', in Frederick Franck, ed., *The Buddhist Eye* (Bloomington: World Wisdom, 2004), p.85.

۹۸- Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (New Jersey: Citadel Press, 1988) p.239.

۹۹- E. Conze, *Buddhism—A Short History* (Oxford: Oneworld, 2000), p.51.

۱۰۰- M. Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), p.103.

۱۰۱- D.T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism* (New York: Harper & Row, 1968), p.137.

۱۰۲- **امی تابھ** کے لفظ کی تعبیر یوں بھی کی گئی ہے کہ اس میں **امی تایس** (حیاتِ بے پایاں) کا پہلو بھی شامل ہو۔ نور و حیات، ہر دو لامحدود ہیں اور واضح ہے کہ بدھ حقیقت (**بدھا تو**) کا یہ مرتبہ علوی ہے اور ورائیت کا حامل ہے لہٰذا اسے سنسار میں اس حقیقت کے کسی مظہر اضافی کے مساوی نہیں کہا جا سکتا۔ اس ظہور مقید کو اسلامی اصطلاح میں ''عالمِ خلق'' ظہور فی الخلق کہا جاتا ہے۔

۱۰۳- یا پھر تین، اگر اس میں **الحیّ** کو بھی شامل کر لیں یعنی اس میں **امی تابھ** کی جہتِ حیات **امی تائیس** بھی شامل کر دی جائے۔

۱۰۴- اگر اس لفظ کو اس کے مثبت معنی میں لیا جائے: اساطیر myth وہ قصہ، داستان ہے جس کا ایک بھید ہو، جو اظہارِ اسرار کرے۔ یہ دونوں لفظ یونانی کی ایک ہی جڑ سے نکلے ہیں mu یعنی خاموش (mute)۔ اسرارِ خداوندی کے رُو برو مناسب ترین عمل ایک ہی ہے ''خاموشی'' چُپ، لیکن اساطیر (قصہ آدم) سے ان اسرار کو ایک عبوری اور قریب الفہم اظہار مل جاتا ہے جو آخرالامر ورائے اظہار و بیان ہوتے ہیں۔

۱۰۵- Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism* (Bloomington: World Wisdom, 2002), p.17.

۱۰۶- ایضاً، ص۱۲۔ اس عبارت سے وہ صنفِ احادیث یاد آتی ہیں جسے اسلام میں حدیثِ قدسی کہتے ہیں اور اس میں صیغۂ واحد متکلم استعمال ہوتا ہے گو اس کا بیان رسولِ خداؐ کے وسیلے سے ہوا ہو۔ یہ احادیث قرآن مجید سے بالکل الگ ہیں اگرچہ ان میں متکلم، فاعلم ذاتِ خداوندی ہے نہ کہ ذاتِ رسالت مآبؐ۔

۱۰۷- ایضاً، ص۱۳۔

۱۰۸- ایضاً، ص۸۵۔

۱۰۹- مختلف مجموعوں میں اسی مفہوم کی دیگر احادیث بھی ملتی ہیں۔ یہ حدیث مسندِ دیلمی میں موجود ہے۔

۱۱۰- *Honen, The Buddhist Saint: His Life and Teaching,* Shunjo (Tr. H.H. Coates, R. Ishizuka), (New York: Garland, 1981), vol.2, p.441.

۱۱۱- Ibid., vol.2, p.460.

۱۱۲- Ibid., vol.2, p.463.

۱۱۳- امام غزالی، احیاء علوم الدین، کتاب نہم، انگریزی ترجمہ: Cited in *Al-Ghazali: Invocations and Supplications* (Book IX of Ihya' 'ulum al-din), trans. K. Nakamura (Cambridge, 1990), p.8

۱۱۴- شن ران (م:۱۲۶۲ء) ہونن کے جانشین تھے۔

۱۱۵- Kenryo Kanamatsu, *Naturalness,* op. cit., pp.42-43.

۱۱۶- ابن عطاء اللہ الاسکندری، مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، مصطفیٰ البابی، قاہرہ، ۱۹۶۱ء، ص۳۔ Ibn 'Ata'Allah al-Iskandari, *The Key to Salvation—A Sufi Manual of Invocation* (tr. Mary Ann Koury Danner) (Cambridge: Islamic Texts Society, 1996), pp.43, 45.

۱۱۷- This is the Tibetan name of Avalokiteshvara, the Bodhisattva of Compassion, referred to as Kwan-Yin in Chinese and Kwannon in Japanese, born of Amitabha (called Opagmed in Tibetan).

۱۱۸- Marco Pallis, *A Buddhist Spectrum* (London: George Allen & Unwin, 1980), p.89.

۱۱۹- الاسکندری، محولہ ماقبل، ص۴۔

۱۲۰- دیکھیے، الاربعین النووی، See An-Nawawi's *Forty Hadith*, p.118, no.38. It is cited there from Bukhari, Kitab al-riqaq, p.992, no.2117.

حدیث امام بخاری کی صحیح کی ''کتاب الرقاق''، ص۹۹۲، نمبر شمار ۲۱۱۷ سے لی گئی ہے۔

۱۲۱- یہ نکتہ پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ اسلام میں ہر نبی از رُوئے تعریف ولی بھی ہوتا ہے لیکن ہر ولی نبی نہیں ہوتا۔ ولی کے بارے میں جو کچھ بھی بیان ہوگا وہ نبی پر صادق آئے گا کہ اس کے پاس وہ سب کچھ ہے جو ایک ولی کو حاصل ہوتا ہے اور اس سے سوا اسے ایک اور منصب بھی حاصل ہوتا ہے جو منصبِ نبوت ہے۔ یہ اَمر بھی ملحوظ رکھنا چاہیے کہ رسولِ خدا سیّدنا محمدؐ کی ولایت ہر ولی سے عظیم تر ہے۔

۱۲۲- بحوالہ مخ العبادۃ، دارالحاوی، بیروت، ۲۰۰۸ء، ص۵۵۲؛ As cited in the collection Mukhkh al-'ibada (Beirut: Dar al-Hawi, 2008), p.552; see the excellent English translation of this poem by Shaykh Hamza Yusuf, *The Burda of al-Busiri* (Thaxted: Sandala, 2002). In his insightful introduction, Shaykh Hamza tells us that this poem 'is arguably the most memorized and recited poem in the Muslim world' (p.xvii).

۱۲۳- ابن عباسؓ اور ان کے اَتباع میں اکثر مفسرین نے یہ رائے قائم کی ہے کہ **لیعبدون** (کہ وہ میری عبادت کریں) سے اس محل میں مراد ہے **لیعرفون** (کہ وہ مجھے جانیں)۔

۱۲۴- See Reginald Ray, *Secret of the Vajra World* (Boston and London: Shambhala, 2002), p.214.

۱۲۵- Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., vol.1, p.61.

۱۲۶- This is a quotation from a Sutra in Tao-ch'o's *Book of Peace and Happiness*; cited by Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, op. cit., vol.2, p.157.

۱۲۷- اس موضوع پر مصطفیٰ بداوی نے بہت عمدہ مقالہ لکھا ہے؛ دیکھیے ''صفاتِ محمدیہ''۔ نیز اس موضوع پر موجود

تحریروں کے عمومی جائزے کے لیے دیکھیے: On this subject see the fine essay by Mostafa Badawi, 'The Muhammadan Attributes' in *Seasons—Semiannual* Journal of Zaytuna Institute Spring-Summer Reflections, vol. 2, no.2, 2005, pp.81-95. See also, for a general review of the literature on the subject of devotion to the Prophet, Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger—The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 1985), especially ch.2 'Muhammad the Beautiful Model', pp.24-55.

۱۲۸- دیگر مآخذ کے علاوہ یہ احمد بن حنبل کے ہاں بھی موجود ہے۔

۱۲۹- Cited in Schimmel, *op. cit.*, p.131.

۱۳۰- یاد رہے کہ ''محمدؐ'' کے لفظ کا مطلب بھی یہی ہے ''جس کی تعریف کی گئی، ستودہ صفات''۔

۱۳۱- یہی صیغۂ درود پھر دہرایا گیا ہے، صَلِّ کی جگہ اس کے ہم معنی لفظ ''بارِک'' کی تبدیلی کے ساتھ۔

۱۳۱-الف امام مسلم بن حجاج القشیری، صحیح مسلم، ''کتاب الصلوٰۃ''، حدیث ۹۱۲، دارالسلام للنشر و التوزیع، ریاض، ۲۰۰۰ء۔

۱۳۲- یہ واقعہ قاضی عیاض کی الشفاء میں بیان ہوا ہے۔ Recounted in Qadi Iyad's *Ash-Shifa'* (tr. Aisha Abdarrahman Bewley, *Muhammad—Messenger of Allah*) (Inverness: Madinah Press, 1991), p.74.

۱۳۳- انگریزی متن میں certainty کا لفظ الیقین کے ترجمے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس کو ''یقینی اَمر'' یعنی موت کے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے۔ لفظ کی دونوں تعبیرات ایک دوسرے کے اُلٹ نہیں، تکمیلی حیثیت رکھتی ہیں بالخصوص یہ کہ کامل نروان یعنی یقینِ مطلق کی شرط ہی رُوحانی ''موت'' ہے اور فناءاسی سے عبارت ہے۔

۱۳۴- *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, op.cit., p.495.

۱۳۵- Ibid., p.377.

۱۳۶- یہ اَمر پیشِ نظر رہے کہ یہاں بھگوت گیتا کی بنیادی تعلیمات میں سے ایک کا ذکر ہے جس کو نِشکَم کرم کے نام سے یاد کیا گیا ہے یعنی عمل کرنا لیکن داخلی طور پر اپنے عمل کے نتائج سے الگ تھلگ رہنا۔

۱۳۷- صحیح بخاری، ۲۰۴۲، ۶۴۲۶ بحوالہ الزہاد مئۃ و اعظمهم محمدؐ، ص ۱۰۔

۱۳۸- صحیح بخاری، ۲۰۹۲۔

۱۳۹- ایضاً، ص ۳-۹۸۲، نمبر شمار ۲۰۹۶۔

۱۴۰- ایضاً، ص ۹۸۴، نمبر شمارہ ۲۱۰۰۔

۱۴۱- ایضاً، ص۹۸۹، نمبر شمارہ ۲۱۱۰۔

۱۴۲- ترمذی، ''قیامۃ''، ۲۶، نسائی، ''جنائز''، ۳۔ *Al-Ghazali—The Remembrance of Death and the Afterlife* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989), p.9.

۱۴۳- ایضاً۔ یہ روایت حاکم (iv-۳۱۹) میں بھی موجود ہے اور طبرانی کی المعجم الکبیر (الہیثمی، مجمع، II، ۳۲۰؛X، ۳۰۹)

۱۴۴- ترمذی، ''قیامۃ''، ۲۵۔

۱۴۵- ''بیت'' (مکان) علامت ہے ذاتِ انسانی کی جیسا کہ دَھمّ پَد کی درج ذیل عبارت (اشلوک ۱۵۴، ص ۵۶-۷): ''لیکن اب مَیں نے تجھے دیکھ لیا، مکان بنانے والے اب تجھے یہ مکان کبھی نہیں بنانا ہوگا۔ گناہ کی کڑیاں ٹوٹ چکیں، جہالت کا ستون گر گیا۔ طلب اور خواہشات کا بخار جا چکا، کیونکہ مَیں ذہنِ فانی اب ابدی، لازوال نروان کی خوشی میں جا چکا۔''

۱۴۶- Sutta Nipata, v. 804-807—cited on p.187 of *Some Sayings*.

۱۴۷- Digha Nikaya, II., 198, cited on p.188 of *Some Sayings*.

۱۴۸- بدھ مت کے علمِ کونیات میں یَمّ داروغۂ جہنم ہے۔

۱۴۹- *Dhammapada,* 44 and 46, p.42.

۱۵۰- *Dhammapada,* 170, p.60

۱۵۱- *Dhammapada,* 345, p.84.

۱۵۲- *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (tr. Garma C.C. Chang) (Shambhala: Boston & Shaftsbury, 1989), vol.2, p.524.

۱۵۳- Ibid., vol.2, p.559.

۱۵۴- See Chogyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism* (Boston: Shambhala, 1973)

۱۵۵- As cited by Elizabeth J. Harris, Detachment and Compassion in Early Buddhism (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1997), p.4.

۱۵۶- دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مہاتما بدھ کا کسی ایسے گرو سے رابطہ نہیں ہوا تھا جو اُپ نشدوں کا محقق ہوتا اور جسے یہ احساس ہوتا کہ جیو آتما کے مقابل پرم آتما کی تنزیہ اور ورائیت کا پالن کرنا بھی ضروری ہے۔ پرم آتما بڑی آتما یا رُوح ہے بَرَھْمُ نِرَگُن، بَرَھْمُ بلاصفات یا ورائے صفات ہے اور اس کے مقابل جیو آتما رُوح انفرادی ہے جس میں آتما کا ظہور و حضور ہے۔ See Ananda Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, op. cit., p.199.

۱۵۷- یہ ہے وہ حتمی صورت جو اپادان کا عمل اختیار کرتا ہے، باقی تین یہ ہیں: کاموپادان یعنی حسی لذات کو پکڑنا،

دِتُھو پادان یعنی تصور اور خیال کو پکڑنا؛ سِکبّا تو پادان یعنی قاعدے، ضابطے، رسم و رواج کو پکڑنا۔

۱۵۸- Kenryo Kanamatsu, *Naturalness,* op.cit., p.7

۱۵۹- Anukampa and daya, translated as 'sympathy', are closely related to the idea of compassion. See Harvey Aronson, *Love and Sympathy in Theravada Buddhism* (Delhi, 1980), p.11. As Reverend Tetsuo Unno notes in his introduction to Kanamatsu's Naturalness (p.xiii), the author uses the English word 'love' to translate karuna, normally translated as 'compassion'.

۱۶۰- دیکھیے ہماری تحریر See our 'God as "The Loving" in Islam', in Miroslav Volf (ed.) *Loving God in Word and in Deed* (forthcoming, Yale University Press, 2009), upon which the following paragraphs are based.

۱۶۱- صحیح بخاری، ''کتاب الادب''، باب۱۸، حدیث۵۹۹۹۔ صحیح مسلم، ''کتاب التوبۃ''، حدیث۶۹۷۸۔

۱۶۲- See A. Ben Shemesh, 'Some Suggestions to Qur'an Translators', in *Arabica,* vol.16, no.1, 1969, p.82.

۱۶۳- ایضاً

۱۶۴- See Albert Jamme, 'Inscriptions on the Sabaean Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection', in *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8 (1954), pp. 323-324 et passim.

۱۶۵- E. Conze, *Buddhist Scriptures* (Baltimore, 1968), p.186.

۱۶۶- دیکھیے حاشیہ۱۰۱ برائے myth (اساطیر) کے اساسی معانی۔

۱۶۷- بدھ۔ اُصول کا یہ ظہور علوی سمبھوگ کایا کے نام سے جانا جاتا ہے، بہ مقابل دھرم کایا اور جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، دھرم کایا ورائے ظہور، غیب الغیب، ذاتِ لاتعین کا حوالہ ہے۔ نرمان۔کایا بدھ کی صورتِ ارضی سے عبارت ہے۔

۱۶۸- Vajracchedika, 26a, b. Cited in *Buddhist texts through the Ages*, op. cit., p.144.

۱۶۹- دلچسپ نکتہ یہ ہے کہ جہاں تک ان صفات کے ظہورِ ارضی کا تعلق ہے تبّتی بدھ مت میں بھی رحمت کو علم پر ایک نوع کی ترجیح یا سبقت حاصل ہے کیونکہ دلائی لاما مہر و محبت کے بودھی ستو کی نمائندگی کرتے ہیں (چن ری زگ، جو اوالوکیتیشور کا تبّتی نام ہے) اور اُن کو پنچن لاما پر فوقیت حاصل ہے جو علامت ہیں نور والے بدھ کی (اوپاگ مد: امی تابھ کا تبّتی نام) دیکھیے See M. Pallis, *The Way and the Mountain* (London: Peter Owen, 1991), pp.161-162.

۱۶۹-(الف) اتصال بے تکیّف بے قیاس ہست ربّ الناس را باجانِ ناس
[مثنوی معنوی از جلال الدین رومی، مرتبہ: آر اے نکلسن، دفترِ چہارم، شعر۷۶۰]

۱۷۰- یہاں امام غزالی نے شیخ سعید المیمنی کا قول نقل کیا ہے جو احیاء، کتاب ششم، حصہ۴، جلد۵، ص۲۲۱ پر ہے۔

۱۷۱- Samyutta Nikaya, 4:359. Cited in *Some Buddhist Sayings*, op. cit., p.322.

۱۷۲- Khuddaka Patha, 8-9. Cited by Phra Soonthorndhammathada in *Compassion in Buddhism and Puranas* (Nag Publishers: Delhi, 1995), op. cit., p.94.

۱۷۳- Majjhima Nikaya, 1:27. Cited in *Compassion in Buddhism*, op. cit., p.93.

۱۷۴- ایضاً، ص۹۳۔

۱۷۵- Cited in *Compassion in Buddhism*, op. cit., pp.83-84.

۱۷۶- Anguttara Nikaya, 1:181-184, cited in ibid., p.97.

۱۷۷- اسم الرحیم، بسملہ کے علاوہ بھی قرآن مجید میں ۹۵ مرتبہ آیا ہے۔ ر-ح-م کا مادّہ اور اس کے اشتقاقی الفاظ ۳۷۵ مرتبہ وارد ہوئے ہیں اور ان میں بھی بسملہ ۱۱۴ مرتبہ استعمال شامل نہیں۔

۱۷۸- Kenryo Kanamatsu, *Naturalness—A Classic of Shin Buddhism*, op. cit., p.113.

۱۷۸-(الف) علامہ اقبال نے اس نکتے کو اپنی نظم ''وحی'' میں بیان کیا ہے:

عقلِ بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں — راہبر ہو ظن و تخمیں تو زبوں کارِ حیات
فکر بے نور ترا، جذبِ عمل بے بنیاد — سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شب تارِ حیات
خوب و ناخوب عمل کی ہو، گرہ وا کیونکر — گر حیات آپ نہ ہو شارحِ اسرارِ حیات

۱۷۹- Kanamatsu, *Naturalness*., p.63.

۱۸۰- Ibid., p.64.

۱۸۱- امام غزالی، احیاء، محولہ ماقبل، ص۲۲-۲۲۱۔

۱۸۲- *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, op.cit., vol. 2, p.526.

۱۸۳- Ibid., vol.2, p.561.

۱۸۴- Ibid., vol.2, p.561.

۱۸۵- *Prajnopayaviniscayasiddhi,* ch.1-3; cited in *Buddhist Texts*, op. cit., pp.241-242.