صدیوں پیچھے رہ جائیں گے اور بات پھر بھی نہ بن سکے گی۔ یہی وقت، یہی محنت اور یہی روپیہ کسی اور مفید تعمیری مقصد میں صرف کریں تو بدرجہا زیادہ فائدہ ہوگا بلکہ یوں کہیے کہ اردو زبان، اردو رسم الخط، اردو ٹائپ اور اردو طباعت کی ترویج میں اگر یہ وقت، توانائی اور رقم صرف ہو تو تھوڑی ہی مدت میں اس کی تمام خامیاں دور ہو جائیں گی اور ہر لحاظ سے یہ دنیا کی ترقی یافتہ زبانوں کی تمام سہولتیں حاصل کر لے گی۔ آخر ہم اس کی طرف کامل توجہ اور پوری حوصلہ افزایانہ کوشش کرنے سے پہلے ہی مایوس ہو کر کیوں بیٹھ گئے ہیں؟

ایک خطرہ

اس ضمن میں ایک نکتے پر اور بھی غور کیجیے۔ ہم کو اردو مضامین میں آیات، احادیث اور دیگر کتب کے حوالے بھی اصل عبارت میں دینے پڑتے ہیں۔ اور ہمارے لیے یہ دشوار ہے کہ بائبل کی طرح ہم محض ترجموں پر اکتفا کر لیں۔ اب دیکھیے اردو لکھتے ہوئے کتابت میں بھی اور ٹائپ میں بھی ہمیں یکسانی اور سہولت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن لاطینی حروف بائیں سے لکھتے لکھتے دفعتاً دائیں سے بائیں عربی و فارسی زبان کے اقتباسات دینا کس قدر دشوار طلب اور بے جوڑ ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے پھر یہی کرنا پڑے گا کہ یکسانی و روانی قائم رکھنے کے لیے اصل عبارت کے ترجمے پر اکتفا کریں اور اس کا نتیجہ جلد ہی یہ نکلے گا کہ کچھ عرصے کے بعد ہم اپنے اصلی دینی، ثقافتی اور علمی مآخذ سے اسی طرح دور ہو جائیں گے جس طرح اہل کتاب اپنی اصل کتاب سے دور ہو کر صرف ترجموں کو اختیار کرنے پر مجبور ہیں۔

ترکوں کا تلخ تجربہ

رومن رسم الخط کا تجربہ ترکی میں کیا گیا ہے۔ لیکن جلد ہی ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ اس طرح وہ اپنے ماضی سے، اپنے علمی سرمایہ سے، اپنے دینی لٹریچر سے اور اسلامی ثقافت سے بہت دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ اب ترک اپنی اس غلطی اور اس سے پیدا شدہ خرابیوں کو محسوس کرتے اور اپنی روش بدلنا چاہتے ہیں۔ کیا ہم اپنے ملک پاکستان میں اسی تلخ تجربہ کو دہرانا چاہتے ہیں؟ ترکوں نے لاطینی رسم الخط اختیار کیا اور اس سے بہت نقصان اٹھایا۔ عربی اور فارسی بولنے والوں نے کبھی لاطینی حروف کا تجربہ ضروری نہ سمجھا۔ تو آخر ہمیں کیا پڑی ہے کہ خواہ مخواہ اپنی زبان کی شکل و صورت مسخ کر دیں اور اس کی ثقافتی و صوتی خصوصیات کو بگاڑنے پر اصرار کریں۔ پاکستان کو ایک مشترکہ

کی تخلیقی قدرتوں کا کرشمہ ہے۔ اس نظریہ میں کیا گہرائی ہے؟ اور اس سے شک و ریب کی کن کیفیتوں کا ازالہ ہوتا ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے آفرینش عالم کے بارہ میں جو دو معروف نہج فکر ہیں ان پر غور کر لیا جائے۔ ایک سادہ اور کم از کم سامی و دینی شعور کے حلقوں میں جانا بوجھا عقیدہ یہ ہے کہ پیدائش و تکوین کی ہنگامہ آرائیوں سے پہلے قطعی عدم محض (NOTHINGNESS) کے دھندلکے تھے اور سوا اللہ کی ذات کے اور کوئی شے پائی نہیں جاتی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ کی قدرت نے عدم محض کی اس ظلمت کو وجود کی تابانیوں سے نوازا۔ اور عدم کے سکوت و خاموشی کو غلغل و وجود کی رونق اور چہل پہل سے بدلا۔

دوسرا خیال یہ ہے کہ یہ دنیائے وجود عدم محض کا نتیجہ نہیں ہے۔ اور یہ عالم اپنی ہنگامہ آرائیوں کے ساتھ ساتھ ہمیشہ صفت وجود سے کسی نہ کسی رنگ میں متصف رہا ہے۔ اور کبھی بھی اس پر عدم محض کی ظلمتیں طاری نہیں ہوئیں۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیق کارفرمائیوں کا معنی صرف یہ ہے کہ اس نے امتزاج و ترکیب کے عمل سے اس گلستان کو سجایا اور سنوارا۔ اس میں رنگ و بو کی نکہتیں پیدا کیں اور تنوع و ارتقاء بخشا۔ یعنی اس نقطۂ خیال سے اللہ کی حیثیت ایک صناع اور آرٹسٹ کی رہ جاتی ہے۔ خالق و مبدع کی نہیں۔ پہلا خیال مذہبی ذہن و شعور کا جزیوں بنا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت مطلقہ، ازلیت، اور خلق و ابداع کا وصف بظاہر اسی کا متقضی ہے۔ قدرت مطلقہ چاہتی ہے کہ تخلیق و ابداع کے سلسلہ میں کوئی خارجی شرط، کوئی بیرونی قدغن، اور فطرت و قانون کی مجبوری حائل نہ ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کو یہ حیثیت حاصل ہو کہ وہ جب چاہے کسی شے کو بلا تاخیر کتم عدم سے معرض وجود میں لے آئے۔

ازلیت ایسے مرحلہ اور خلاء غیر محدود کی متقاضی ہے جس میں اللہ کی صفات کے سوا اور کوئی شے پائی نہ جائے اور عرصہ ماسوا میں عدم محض یا لاشیئت کا دور دورہ ہو۔

اسی طرح خلق و ابداع کا عمل، سبقت عدم کا خواہاں ہے۔ ورنہ ایجاد و تخلیق کے تقاضے پوری طرح جلوہ گر نہیں ہو پاتے۔

دوسرا خیال جہاں تک حکمائے اسلام کا تعلق ہے صفات کی ازلیت کی بنا پر پیدا ہوا۔ یا کم از کم اس کو اس رنگ میں پیش کیا گیا کہ اگر اس کی صفات کو ازل سے کارفرما نہ مانا جائے تو پھر ان میں رکود و تعطل لازم آتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ماضی میں غیر محدود عرصے تک بغیر کچھ کیے دھرے یونہی عدم محض سے دوچار رہی۔ ظاہر ہے کہ یہ نقص ہے۔ کمال نہیں۔

محمد حنیف ندوی

علامہ ابنِ تیمیہؒ کا تصورِ صفات

۲

لہٰذا ضرورت ایک ایسے حل کی تھی جس میں ایک طرف تو خدا کی ذات فعال (ACTIVE) رہے اور راکد و ساکن (STATIC) نہ رہنے پائے اور دوسری طرف قدامتِ مادہ، یا قدامتِ عالم کا قائل نہ ہونا پڑے کیونکہ یہ دونوں صورتیں ناقابلِ فہم ہیں اور ہمیں کہنے دیجیے کہ ابن تیمیہ نے یہ حل پیش کیا ہے۔ اس اشکال کی اہمیت کیا ہے؟ اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگائیے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی صفاتِ کمال سے متصف ہے اور یہ صفات قوت کے حیز سے نکل کر فعل کے سانچے میں نہیں ڈھلتیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ صفات میں ایک طرح کا رکود اور ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے اور یہ اس وقت تک دور ہونے والا نہیں جب تک کہ کچھ اور وجوہ ترجیح ابھر کر قوت کو فعل سے نہیں بدل دیتیں۔ علاوہ ازیں یہ صفاتِ کمال بھی نہیں اس لیے کہ کمال، فعل و اثر آفرینی کا مقتضی ہے۔ اسی طرح اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ صفاتِ خلق و ابداع ازل سے سرگرم کار اور بروئے عمل ہیں، اور ان میں ایک لمحہ کے لیے بھی سکون اور ٹھہراؤ پیدا نہیں ہوا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کے آثار و نتائج ہمیشہ سے موجود ہیں اور ان میں کہیں بھی انقطاع واقع نہیں ہوا۔ اگر صغریٰ و کبریٰ —— (SESLLOGISM) کی یہ صورت صحیح ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مادہ کسی نہ کسی رنگ میں ہمیشہ موجود رہا۔ سوال یہ ہے کہ کیا قدامتِ مادہ یا قدامتِ عالم کا تصور اس سے کچھ مختلف ہے؟ اور کیا یہ بات بعینہٖ وہی نہیں جو حکماء پیش کرتے ہیں۔

علامہ نے ان اشکالات کے جواب میں تسلسل بالآثار، کا نظریہ پیش کیا ہے جس کا یہ معنی ہے کہ مادہ اگرچہ فی نفسہٖ حادث ہے اور یہ عالم بھی بحیثیتِ مجموعی قدیم نہیں تاہم اللہ تعالیٰ کی صفاتِ ابداع و تخلیق نے ہر ہر لمحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے اور ازل سے تا ابد ان کا یہ عمل بغیر کسی خلل و انقطاع کے جاری رہیگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اس متحرک اور رواں دواں عالم کی ہر ہر کڑی حادث و فانی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ

اس مضمون کی پہلی قسط فروری سالِ ۱۹۶۱ء کے ثقافت میں ملاحظہ ہو۔

ابداع وازلیت کے سلسلہ میں ایک باریک سوال ذہن و فکر کی سطحوں سے بڑی طرح
ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ جب تخلیق وآفرینش کی کارفرمائیاں مسلسل ہیں ۔ اور یہ سلسلہ ماضی کے غیر
فاق تک پہنچتا ہے اور تخلیق کے لیے کوئی ممیز مبدا ریا آغاز فرض ہی نہیں کیا جاسکتا تو ابداع وازل
کا مفہوم متحقق کیونکر ہوگا ۔ یہ مانا کہ ہر ہر شی مسبوق بالعدم ہے ۔ مگر یہ عدم بھی تو ایسا ہے کہ اس کے
ایک وجود اس طرح پیوستہ ہے کہ ان کے مابین وقت وزماں کا کوئی خلا ہی باقی نہیں رہتا جس پر
اور سمجھ میں آنے والے عدم کا اطلاق ہو سکے ۔ اس صورت ابداع وازلیت کے تقاضے کیونکر ا
ہوں گے جو بہرحال ایک مستقل بالذات اور متعین عدم کے متقاضی ہیں ۔

بات یہ ہے کہ عدم کا یہ تصور ذہن و فکر کا محض ایک دھوکہ ہے کیونکہ یہ بذاتہ کوئی شی نہ
اس کی حقیقت صرف اتنی ہی ہے کہ ایک چیز جو سطح وجود پر ابھری ہے پہلے موجود نہیں تھی ۔ او
ابداع وتخلیق کا مطلب اس سے زیادہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک شی کو محض اپنے ارا د
قدرت کی کارفرمائیوں سے پیدا کیا ہے ، اور اس کی تخلیق وپیدائش کے سلسلہ میں کسی خارجی
وجود اور تقاضے کو دخل نہیں ۔ اس کا معنی یہ نہیں کہ اس شے سے پہلے ، ہم ایسا عدم خواہ مخواہ
کریں جس کا معین وجود ہو ۔ عدم کے معنی یہاں محض اس شی کے نہ ہونے کے ہیں جو اب تخلیق و
کی بدولت موجود ہے ۔

اسی طرح ازلیت کے بارہ میں ہمارا ذہن صاف ہونا چاہیے ۔ جب ہم کہتے ہیں
خدا ازل سے خالق ہے تو اس کا مطلب یہی تو ہے کہ چشم تصور میں زمانہ کے جس حصہ کا نقشہ
ابھرے گا اس میں اس کی خلاقی کے کرشمے جلوہ گر پائے جائیں گے ۔ اس کے یہ معنی ہو
کہ ازلیت کا مفہوم نہ صرف یہ ہے کہ یہ ایک طرح کے تعطل ، فرصت اور رکود کے منافی
جس کو عدم ممیز اور عدم معین سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ دوام فعل کا متقاضی ہے ۔ اور یہ چا
ہے کہ بغیر کسی انقطاع زمانی کے اللہ تعالیٰ کی قدرت خلق و ابداع جاری ہے ۔ جدید تر
اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ ازلیت کا پہلا مفہوم جہاں فریب (ILLUSION) یا زیا
سے زیادہ مجہول (PASSIVE) قسم کے وجود کا مترادف ہے وہاں دوسرا مفہ
سراسر حرکی ۔

کیا تسلسل بالآثار کا یہ نظریہ علامہ ابن تیمیہ کی اپنی اپج ہے ؟ علامہ کم از کم اس کے مدعی

ان دونوں مدرسہ ہائے فکر میں تضاد یہ ہے کہ اگر پہلے خیال کی تائید کی جاتے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قدرتِ مطلقہ ازلیت اور خلق وابداع کے تقاضوں کی تکمیل باحسن وجہ ہو جاتی ہے۔ مگر تعطل و رکود کا کوئی حل نہیں ملتا۔ اور دوسری صورت مانتے ہیں تو اس میں یہ قباحت ہے کہ مسئلہ کے صرف اس پہلو پر تو روشنی پڑتی ہے کہ خدا کی صفات میں ایک طرح کی حرکت و زندگی کے تقاضے ابھر آتے ہیں۔ مگر دوسری صفات کے تقاضے مطلقاً پورے نہیں ہو پاتے۔ علاوہ ازیں قدامتِ عالم، یا قدامتِ مادہ کے نظریہ کو ماننا پڑتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی حیثیت محض ایک صناع اور کاریگر کی رہ جاتی ہے۔ مخترع اور موجد کی نہیں۔

علامہ کے "تسلسل بالآثار" کے اس نظریہ سے ان دونوں مدرسہ ہائے فکر میں تطبیق کی ایک معقول صورت نکل آتی ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے اس عالم کی ہر ہر جزئی کو محض ارادہ کی جنبش سے پیدا کیا ہے اور عدم کی تاریکیوں سے نکال کر وجود و اثبات کے اجالے بخشے ہیں تو اس سے قدرتِ مطلقہ کا منشا پورا ہو جاتا ہے۔ اور جب اس کی وضاحت کے سلسلہ میں ہم اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہر ہر شے کتم عدم سے وجود میں آئی ہے اور ہر ہر شے کی تخلیق سے پہلے غیر محدود مسبوق بالعدم اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو ماضی کے غیر منتہی حدود تک وسیع ہے۔ تو اس سے اس کی ازلیت برقرار رہتی ہے۔ اسی طرح اس نظریہ سے خلق وابداع کے تقاضوں کو بھی تقویت ملتی ہے کیونکہ جب ہر ہر شی کتم عدم سے وجود میں آئے گی تو اللہ تعالیٰ کی تخلیقی وابداعی قدرتوں کو بھی لا محالہ کارفرمائی کا پورا پورا موقع ملے گا۔

فعل کے اس عقیدہ سے ایک طرف تو صفات متحرک، فعال، اور کارفرما رہتی ہیں اور ان میں کہیں بھی رکود اور ٹھہراؤ پیدا نہیں ہوتا۔ دوسری طرف مادہ کی ازلیت یا قدامتِ عالم کے عقیدہ کو ماننا ضروری نہیں رہتا۔ اس لیے کہ جب عالم کا ہر ہر ظہور حادث و فانی ٹھہرے گا، اور اس کارگاہِ حیات کا ایک ایک واقعہ عدم کے دھندلکوں سے نکل کر وجود کی روشنی میں آئے گا تو ازلیتِ عالم کے لیے گنجائش ہی کہاں رہے گی؟ کیونکہ ازلیتِ عالم یا ازلیتِ مادہ کے تو یہ معنی ہیں کہ ظہورات اور تغیرات کی تہہ میں کوئی بنیادی عنصر بہرحال ایسا رہنا چاہیے جو کبھی بھی تبدل و تحول سے دوچار نہ ہو۔ اور "تسلسل بالآثار" کا یہ مطلب ہے کہ یہاں سرے سے ایسا کوئی عنصر جو باقی و دائم رہے پایا ہی نہیں جاتا۔

فرد کا حاصل نہیں ہے تو نوعی طور پر اقترانِ حوادث میں نہ صرف یہ کہ کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے کمالِ صفات پر دلالت کناں ہے۔ اور صفات کی ازلیت کا عین اقتضا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اقترانِ حوادث کے تسلیم کر لینے کے سوا چارہ ہی کیا ہے۔ ماضی میں نہ سہی حال میں تو بہر حال حوادث اس کی ذات کے ساتھ مقترن ہیں۔ اسی طرح ابد میں بھی اس کی صفات کی کارفرمائیوں کا ایک غیر منتہی سلسلہ ذہن و فکر کی گرفت میں آتا ہے۔ اور اگر یہ اقتران و معیت صفات کا مسئلہ استقبال میں ممکن ہے تو ماضی میں کیوں ناممکن ہوگا۔ اسی طرح صحیح بخاری کی حدیث میں ترتیب کائنات بیان کرتے ہوئے حضورؐ نے جو فرمایا ہے:

کان اللہ ولم یکن معہ شیئ	کہ اللہ کی ذاتِ گرامی اس وقت تھی جب اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی۔

تو اس سے تسلسل بالآثار یا حوادث مسلسلہ کے نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔ علامہ نے اس حدیث پر تفصیل بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ بوجوہ حدیث اور نظریہ میں کوئی تضاد پایا نہیں جاتا۔ ان میں زیادہ قابلِ لحاظ یہ نکتہ ہے کہ اس حدیث کی بخاری میں مختلف الفاظ کے ساتھ روایت ہوئی ہے۔ کہیں لم یکن معہ ہے اور کہیں لم یکن قبلہ اور لم یکن غیرہ۔ حدیث کا راوی چونکہ ایک ہی شخص عمران بن حصین ہے۔ اور اس کا تعلق بھی چونکہ ایک ہی واقعہ اور ایک ہی مجلس سے ہے۔ لہٰذا قرین قیاس یہ ہے کہ ان الفاظ میں ایک لفظ تو وہ ہے جس کو حقیقۃً حضورؐ نے اس مجلس میں استعمال فرمایا ہے، اور باقی دو کی حیثیت روایت بالمعنی کی ہے ——

صحیح مسلم کی ایک حدیث میں لفظ قبلہ آیا ہے۔ آپ اکثر دعا میں فرمایا کرتے تھے:

انت الاول فلیس قبلک شیئ وانت الاٰخر فلیس بعدک شیئ وانت الظاہر فلیس فوقک شیئ وانت الباطن فلیس دونک شیئ۔	چونکہ تو اول ہے اس لیے تجھ سے پہلے کوئی شے صفت وجود سے متصف نہ تھی۔ تو آخر ہے اس لیے تیرے بعد کسی چیز کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ تو ظاہر ہے اس لیے تجھ سے اوپر اور کوئی شئ ہو سکتی ہے۔ تو باطن ہے لہٰذا تجھ سے ادھر کوئی چیز نہیں ہو سکتی

اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ اصل لفظ قبلہ ہوگا معہ نہیں۔ لطف یہ ہے کہ اس طرح یہ حدیث قرآن کی اس آیت کی تفسیر قرار پاتی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ "اول" آیا ہے۔

ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ ائمۂ اہل سنت کا جانا بوجھا عقیدہ ہے۔ ان کا یہ موقف بلاشبہ صحیح ہے۔ لیکن اس نظریہ کو، نظریہ کی حیثیت علامہ ابن تیمیہ نے ہی بخشی ہے۔ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ائمۂ حدیث سے ایسے اقوال مروی ہیں جن سے دوامِ فعل کا ثبوت ملتا ہے لیکن یہ بہر حال اقوال ہیں۔ ان میں وہ فلسفیانہ استواری (COHERENCY) نہیں پائی جاتی جس کو ایک نظریہ کی خصوصیت قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ نظریہ کے معنی ہمارے نزدیک ایسے واضح اور جامع نقطۂ نگاہ کے ہیں جس میں ان تمام تناقضات کا جائزہ لیا جائے اور ان تمام لوازم و مقتضیات پر نظر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں فکر و تحقیق کا ہدف ہو سکتے ہیں۔ اور پھر بتایا جائے کہ اس نظریہ کی روشنی میں ان کا جواب کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ غرض ان اقوال سے پوری نہیں ہو سکتی۔

علامہ نے منہاج السنۃ، موافقۃ صحیح المنقول اور بعض دوسرے رسائل میں، اس موضوع پر اس انداز کی تفصیلی بحثیں کی ہیں، اور بتایا ہے کہ اس راہ میں کیا کیا شبہات ابھرتے ہیں اور فکری و دینی اعتبار سے ان کی کیا حیثیت ہے؟

مثلاً ایک شبہ اقتران حوادث مع الذات کا ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ اگر یہ مانا جائے کہ ماضی میں ازل سے اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق و ابداع کارفرما رہی ہے تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ہمیشہ سے اللہ کے ساتھ حوادث کا بھی وجود رہا ہے۔ حالانکہ حوادث کا ذات کے ساتھ ہمیشہ موجود رہنا اس کی ازلیت و صمدیت کے منافی ہے۔

علامہ اس کا جواب دو طریق سے دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان حوادث میں چونکہ ہر ہر حادثہ حادث و مخلوق ہے اور مسبوق بالعدم ہے اس لیے ان کے غیر منتہی ہونے کے باوجود فرداً فرداً کوئی بھی اس کی ذات کے ساتھ مقترن نہ ہوا۔ زیادہ سے زیادہ جو ہوا ہے وہ یہی ہے کہ دوامِ صفت کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بحیثیت مجموعی دائمی ہو گئے ہیں۔ مگر اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ اگر ہم صفات کو ازلی مانتے ہیں تو اس کے منطقی طور پر معنی ہی یہ ہیں کہ یہ ہمہ وقت کارفرما اور حرکت کناں رہیں۔ لہٰذا ان کی حرکت و فعالیت پر نتائج و آثار کا ترتب بھی ہونا چاہیے۔ اقتران مضر اس وقت ہوتا ہے جب ان حوادث میں سے کوئی شی ایسی ہو کہ اسے غیر مخلوق قرار دیا جا سکے۔ اور اس کے بارہ میں کہا جا سکے کہ وہ ازلی ہے، غیر متبدل ہے اور اللہ تعالیٰ کے پہلو بہ پہلو ہمیشہ سے موجود ہے ـــــ اگر یہ حیثیت کسی بھی شے کو فرداً

اور پیمانہ قرار دینا چاہیے یا اثبات و تحقق کے دواعی کو مرجع سمجھنا چاہیے۔ معتزلہ اور حکماء چونکہ تجرید و تنزیہ کی کسوٹیوں پر صفات کو پرکھتے ہیں اس لیے انہیں اکثر تعلیل کی حد تک تاویل سے کام لینا پڑتا ہے اور علماء چونکہ اثبات و تحقق کو ضروری سمجھتے ہیں اس لیے تاویل کی نزاکتوں کو قطعی اہمیت نہیں دیتے ۔ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ صفات کے معاملہ میں ہمیں کسی طرح کے جمود اور کٹرپن کا ثبوت نہیں دینا چاہیے کہ ان بحثوں میں اس انداز فکر سے کام نہیں چلتا ۔ اس سلسلہ میں اصول یہ ہونا چاہیے کہ ان تمام صفات و شئون کو بلاحجاب تسلیم کر لینا چاہیے جو قرآن سے ثابت ہیں ۔ نیز تنزیہ و تجرید کے تقاضے جن سے بڑی حد تک مجروح نہیں ہوتے ۔ بڑی حد تک کی قید ہم اس لیے بڑھاتے ہیں کہ نفس مسئلہ کا مزاج ہی ایسا ہے ۔ الٰہیات پر گفتگو ہو ، اور ذہن و فکر کے لیے ہر اعتبار سے تسلی بخش ہو ، ناممکن ہے ۔ یہ موضوع ایسا کٹھن ، نازک اور وسیع ہے کہ تاویل و تعبیر کے ہر ہر طریق میں کہیں نہ کہیں جھول ، خلا ، نقص اور تضاد بہرحال رہ ہی جائے گا ۔ اس باب میں معیار حق عقل و فکر کی پوری پوری استواری نہیں بلکہ یہ ہے کہ تاویل و تشریح کے کس نہج میں زیادہ سے زیادہ دینی و فکری رعائتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں ۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ وہ کون نقطۂ نظر ہے جس میں کم سے کم تضاد ، نقص اور خلا پایا جاتا ہے ۔

اس میں شبہ نہیں کہ واقعی و لازمی صفات میں بھی من جملہ تشابہ اور من جملہ اختلاف کے عناصر پائے جاتے ہیں اور اس کے باوجود ہم اسے مانتے ہیں کیونکہ علم و قدرت کا ایسا کوئی مجرد و منزہ تصور ہمارے ذہن میں نہیں ابھرتا جو انسانی علم و قدرت سے بالکل ہی الگ ہو ۔ اور کسی پہلو سے بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ تشابہ نہ رکھتا ہو ۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ شئون و حالات میں جو تماثل ہے یا جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کو بھی اس پر قیاس کرنا چاہیے ۔ دونوں میں کھلا ہوا فرق درجات کا ہے ۔ علم الٰہی اور علم انسان میں تماثل و اختلاف کا جو درجہ ہے ظاہر ہے وہ غضب انسانی اور غضب الٰہی میں نہیں ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ علم الٰہی اگرچہ انسانی علم سے بر اصل مختلف ہے اور اپنی کیفیت اور وسعتوں کے اعتبار سے انسانی علم سے کسی درجہ بھی تشابہ نہیں رکھتا تاہم علم کے مزاج و فطرت کا جہاں تک تعلق ہے اس میں اور انسانی علم میں جو تخالف ہے وہ اتنا شدید نہیں ہے اور جو تماثل ہے وہ اس درجہ واضح ہے کہ سمجھ میں آتا ہے یہی وجہ ہے ہم انتہائی تنزیہ کے بعد بھی علم الٰہی کے مفہوم و تصور کو قلب و ذہن کے لیے اجنبی

هو الاول والآخر والظاهر والباطن — وہی اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے۔

مقصد یہ ہے کہ عمران کی اس روایت کو اگر ان معنوں میں لیا جائے یعنی معہ کے بجائے قبلہ کے لفظ کو صحیح سمجھا جائے تو اس میں اور خلق و ابداع کے اس نظریہ میں کوئی تضاد قائم نہیں رہتا۔ کیونکہ اس صورت میں حدیث کا ترجمہ یہ ہو گا کہ اللہ ہمیشہ ہمیشہ سے تھا اور کوئی شے بھی اس سے پہلے تہمت وجود سے متہم نہ تھی۔

شئون و حالات سے متعلق علامہ کا انداز فکر کیا ہے؟ اس کو جاننے سے پہلے شئون و حالات کی وضاحت ہو جانی چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ایک تو ایسے الفاظ کا اطلاق ہوتا ہے جو صفات لازمہ و دائمہ پر دلالت کناں ہیں جیسے علیم، قدیر، خالق، کلیم وغیرہ۔ ایک دوسری قسم الفاظ کی وہ ہے جن سے عارضی کیفیات کا اظہار ہوتا ہے جیسے بعض اعمال پر خدا کا راضی ہونا اور اپنی خوشنودی ظاہر کرنا یا بعض اعمال پر غضب ناک ہونا۔ یا مثلاً آسمان دنیا تک نزول فرمانا وغیرہ۔ دلالت و اظہار کی اس آخری صورت کو شئون و حالات سے تعبیر کریں گے۔

علامہ کی رائے یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی دائمی و لازمی صفات کو تسلیم کیا جاتا ہے اور تنزیہ و اثبات کے دو گونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے بعینہٖ ان کیفیات میں بھی یہی طرز عمل اختیار کرنا چاہیے یعنی جس طرح ہم مانتے ہیں کہ اس کا انداز علم و حکمت ہمارے انداز علم و حکمت سے مختلف ہے تاہم وہ علیم ہے اس کی قدرت ہماری اس جسمانی قدرت و استطاعت سے الگ ایک شے ہے تاہم اسے قدیر کہتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح اس کا غضب ہمارے غضب سے مختلف ہے۔ اس کی خوشی اور کیفیات نزول، ہماری خوشی اور کیفیات نزول سے علاحدہ ایک حقیقت ہے۔ تاہم قرآن میں چونکہ اس کی ذات پر ان الفاظ کا اطلاق ہوا ہے، اس لیے بلا تمثیل و کیف ان کے مدلولات پر ایمان لانا چاہیے۔ معتزلہ اور دوسرے عقلیت پسند عناصر یوں تو تمام صفات میں بغیر کسی امتیاز کے تاویل کے قائل ہیں، لیکن شئون و حالات کے سلسلہ میں تو ان کی خصوصیت سے یہ رائے ہے کہ یہ محض مجازات ہیں۔ کیونکہ ان کو صفات کا درجہ دینے کا معنی یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے لیے کھلی ہوئی جسمانیت ثابت کر رہے ہیں۔

دراصل اختلاف وہی اساسی اور بنیادی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے تجرید و تنزیہ کو اصل

تقرب و قبولیت کے عناصر زیادہ اجاگر کرنا مقصود ہے۔

غرض یہ ہے کہ شئون و حالات میں ہمیں صرف الفاظ اور ان کے اطلاقات ہی کو زیادہ اہمیت نہیں دینا چاہیے بلکہ اس کے پہلو بہ پہلو یہ دیکھنا چاہیے کہ جو بات ہم ثابت کر رہے ہیں اور جس حقیقت کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر رہے ہیں وہ ان کی جلالت قدر کے مطابق بھی ہے یا نہیں۔ اور فکری و عقلی طور پر اس کا تحقق و اثبات بجائے خود قابل فہم بھی ہے یا نہیں۔

علامہ کی مجبوری شئون و حالات کے بارے میں یہ ہے کہ وچونکہ اثبات کو ترجیح دیتے ہیں۔ لہٰذا اس کے مثبت پہلوؤں پر تو خوب خوب روشنی ڈالتے ہیں اور مخالفین پر جدل ومناظرہ کا بھرپور وار بھی کرتے ہیں۔ مگر تنزیہی پہلوؤں سے متعلق تفصیل سے تعرض نہیں کرتے اور صرف "بلا کیف" کہہ کر ٹال جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ لفظ اپنے مدلول کے اعتبار سے اتنا وسیع اور فیصلہ کن نہیں ہے کہ شکوک و شبہات کا تمام نوعیتوں کا ازالہ کر سکے۔

الٰہیات میں ایک اہم بحث جس نے صدیوں تک اسلامی ذہن و فکر کو مشغول رکھا استواء علی العرش کی ہے۔ سلف اور محدثین کا موقف یہ تھا کہ قرآن و حدیث میں چونکہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ایسی تصریحات پائی جاتی ہیں جن سے اس کا عرش پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا اس عقیدہ کو مان لینا چاہیے اور کہنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر استواء پذیر ہے۔ مگر اس تنزیہ کے ساتھ کہ خود استواء کی کیفیتیں انسانی فہم و فکر سے بالا ہیں۔ اسی بات کو امام احمد بن حنبل نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

الاستواء معلوم والکیف مجهول — کہ خدا کا عرش پر ہونا تو جانی بوجھی حقیقت ہے مگر کیفیت کے بارہ میں ہم کچھ نہیں جانتے۔

معتزلہ اور عقلیت پسند گروہ اس موقف کو ماننے کے لیے تیار نہ تھا۔ ان کی رائے میں وہ تمام تصریحات جن میں لفظ استواء آیا ہے مؤول ہیں۔ کیونکہ اگر تاویل نہ کی جائے اور الفاظ کے ظاہری اور ٹھیٹھ معنی ہی لیے جائیں تو پھر اس سے کھلی ہوئی جسمانیت لازم آتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی طرف ایسی خصوصیات کو منسوب کرنا پڑتا ہے۔ جو تجرید و تنزیہ کے تقاضوں کے سراسر منافی ہیں۔

محسوس نہیں کرتے۔ بلکہ جب ہم اللہ کے لیے علم کو ثابت کرتے ہیں تو کوئی نہ کوئی مثبت شے ذہن و فکر کی گرفت میں آتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ مزید براں اثباتِ علم بہر حال اثباتِ کمال کے مترادف ہے۔ مگر غضب الٰہی اور غضب انسانی میں وجہ اختلاف وتشابہ کی یہ نسبت پائی نہیں جاتی۔ اس لیے کہ جب ہم غضب کا تصور کرتے ہیں تو اسے سراسر انسانی صفت وکیفیت محسوس کرتے ہیں۔ اور کوئی جزء اس میں ایسا نہیں پاتے جو تنزیہ وتجرید کے بعد بھی ذہن وفکر کی گرفت کے لیے باقی رہ جائے۔ علاوہ ازیں اس کا اثبات اللہ کے لیے کمال وفضیلت پر مبنی نہیں، زیادہ واضح تر پیرایہ میں یوں کہنا چاہیے کہ جہاں علم وقدرت وغیرہ صفات ایسی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ان سے متصف ہونا وجہ کمال ہے۔ اور قابلِ فہم ہے۔ وہاں غضب وسخط کی کیفیات پہلے ہی قدم پر نفی کے لائق ہیں۔ ممکن ہے اس پر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت ورحمت بھی تو سراسر انسانی صفت ہے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں۔ مگر یہ ایسی صفت ہے جس کا تنزیہی مفہوم قرینِ قیاس ہے اور عقل وفہم کی گرفت میں آنے والا ہے۔ یہی نہیں جو صفت لازم کے حکم میں ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر اللہ تعالیٰ کا جو تصور قائم کیا جائے گا وہ مذہبی احساسات وضروریات کے اعتبار سے بالکل بے معنی ہوگا۔

یہی حال نزولِ الٰہی وغیرہ کا ہے۔ اس کی بھی تاویل ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس کے لفظی وظاہری تصور سے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں مکانیت کے لوازم ابھرتے ہیں۔ حالانکہ وہ ایسی حقیقت سے تعبیر ہے جو غیر مکانی ہے۔ یا جس سے مکانیات متعرض ہی نہیں ہوتے۔ غضب الٰہی کو ہم قانونِ علت ومعلول (CAUSATION) کی روشنی میں یوں سمجھ سکتے ہیں کہ جس طرح اس عالمِ مادی میں اس قانون کی فرماں روائی ہے اور مادیت کا کوئی ظہور بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اسی طرح اخلاقیات واعمال میں بھی اس کی ہمہ گیری مسلّم ہے۔ یہاں بھی حساب وجزا کا قانون جاری وساری ہے۔ لہذا جو شخص اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے اخلاقی ودینی قوانین کو ٹھکرائے گا۔ قطعی سزا وعقوبت کا مستحق ٹھہرے گا۔ اور یہی استحقاقِ عقوبت گویا اللہ تعالیٰ کے غضب وسخط کا مورد قرار پاتا ہے۔ اسی طرح خاص اوقات اور مناسبتوں میں اللہ تعالیٰ کا آسمان دنیا تک نزول بھی ایک بیّن حقیقت ہے۔ جس کو اس کی اساسی اور بنیادی صفتِ رحمت ومحبت کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے یعنی یہ کہ نزول مکانی نہیں بلکہ کچھ اس نوعیت کا ہے کہ جس سے

اس قبہ کے قوائم یا پائے بھی ہیں۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے

لا تخیروا بین الانبیاء الخ

انبیاء میں باہمی مفاضلہ سے کام نہ لو۔ سب لوگ قیامت کے روز بے ہوش ہو جائیں گے۔ میں سب سے پہلے ہوش میں آؤں گا۔ اور دیکھوں گا کہ موسیٰ عرش کا پایہ تھامے کھڑے ہیں۔

ان تصریحات کا ذکر علامہ نے اس سیاق میں کیا ہے کہ عرش، فلک تاسع نہیں ہے بلکہ اس سے الگ ایک حقیقت کا نام ہے۔

یہ تمام آسمانوں سے آگے ایسی بلندی پر وقوع پذیر ہے کہ جس کے اوپر اور کوئی بلندی نہیں۔

۲۔ عرش کے بارہ میں کوئی رائے بھی قائم کی جائے، چاہے اسے فلک تاسع کہا جائے، اور چاہے کوئی اور شے قرار دیا جائے، یہ بات بہر حال مسلم ہے کہ اس کی حقیقت اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر کے مقابلہ میں نہایت ہی قلیل الحجم شئ کی ہے۔

وما قدروا اللہ حق قدرہ والارض جمیعا قبضتہ یوم القیمۃ والسمٰوٰت مطویات بیمینہ سبحانہ و تعالیٰ عما یشرکون۔ زمر ۶۷

اور انہوں نے خدا کی قدر شناسی جیسی کرنی چاہیے تھی نہیں کی۔ اور قیامت کے روز تمام زمین اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے داہنے ہاتھ میں لپٹے ہوں گے۔ اور وہ ان لوگوں کے شرک سے پاک و عالی شان ہے۔

اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں اس عرشِ عظیم و بزرگ کی فی الواقع کیا حیثیت ہے۔ اس کو ایک حدیث کی روشنی میں دیکھیے۔ عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا:

یقبض اللہ تبارک وتعالیٰ الارض یوم القیمۃ و یطوی السماء بیمینہ ثم یقول ان الملک این ملوک الارض۔

اللہ تعالیٰ قیامت کے روز زمین تو اپنی مٹھی میں پکڑ لے گا، آسمانوں کو داہنے ہاتھ میں لپیٹ لے گا۔ اور کہے گا میں ہوں حقیقی بادشاہ کہاں ہیں زمین میں بادشاہت کے دعویدار۔

ان نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں عرش کہیں چھوٹا ہے۔ حتیٰ کہ تمام آسمان اور زمینیں قیامت کے روز اس کی کفِ دست کی گرفت میں اس طرح ہوں گی جس طرح کہ ایک کرہ کھیلنے والے کی گرفت و قابو میں ہوتا ہے۔

ان سے یہ حقیقت بھی ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستوی ہونے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ایک جسم ایک جسم پر مستوی ہے یا ایک جسم ایک جسم کے مقابل میں

اس باب میں فریقین میں جو بحثیں ہوئیں وہ عقلی بھی ہیں اور ادبی ولغوی بھی۔ علامہ ابن تیمیہ نے ایک سوال کے جواب میں اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس سلسلہ میں تین تنقیحات لائق غور ہیں:

۱۔ یہ کہ "عرش" کا اطلاق شرعاً وعقلاً آسمان یا فلک پر نہیں ہوتا۔ اس تصریح کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ متاخرین میں ایک گروہ عرش کے بارہ میں بربنائے غلط فہمی یہ رائے رکھتا تھا کہ وہ فلک تاسع کا دوسرا نام ہے۔ لطف یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے بھی اس خیال کی تائید کی اور کہا کہ انہوں نے کشف میں عرش کو فلک تاسع کی شکل میں دیکھا ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ افلاک کی یہ تعداد محض یونانیوں کی خیال آرائی ہے جس کے ثبوت میں کوئی قطعی اور ایجابی دلیل پائی نہیں جاتی۔ رہا صوفیاء کا کشف تو یہ محض موضوعی (OBJECTIVE) حقیقت کا حامل ہے۔ کشف کی موضوعیت پر ان کی دلیل ملاحظہ ہو۔ کس درجہ دوٹوک اور واضح ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہت سے گروہ عقائد رکھنے والے حضرات جب مجاہدہ وریاضت سے دلوں کو صیقل کر لیتے ہیں تو اپنے ہی معتقدات کی جھلک اب اپنے آئینہ دل میں دیکھنے لگتے ہیں۔ اور سمجھ لیتے ہیں کہ یہ کشف ہے۔ حالانکہ یہ وہی پرانے افکار ہوتے ہیں جو بنوع دگر دل میں جلوہ گر معلوم ہوتے ہیں۔ یہ کائنات سے بالکل مبائن ایک مخلوق کا نام ہے۔ جو قبہ سے مشابہ ہے۔ اسے آٹھ فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں:

ویحمل عرش ربك یومئذ ثمانیه سورہ ۱۷

یہ فرشتے اللہ تعالیٰ کی تسبیح و حمد میں مصروف ہیں:

الذین یحملون العرش یسبحون بحمد ربھم۔

یہ ایسی چیز ہے جس کے لیے قرآن میں مجد وعظمت کی صفات کا استعمال ہوا ہے:

وھو الغفور الودود ذو العرش المجید۔ بروج ۱۳

ورب العرش العظیم۔

اس کا وزن بھی ہے۔ اور وزن بھی ایسا جو سب پر بھاری ہو؛ اثقل الاوزان۔

جیسا کہ ایک ورد میں ہے:

سبحان زنۃ عرشہ۔

بھی پہلے کی طرح ساکن و جامد نہیں رہی بلکہ اپنے محور کے علاوہ آفتاب کے گرد بھی گھومنے پر مجبور ہے۔ خود یہ آفتاب متحرک ہے اور یہ چاند ستارے بھی ضیا گستریوں کے ساتھ ساتھ گردش و حرکت میں معروف ہیں۔

کائنات کا یہ حرکی تصور (DYNAMIC) اگر صحیح ہے تو جہات کا تصور بھی بدل جاتا ہے اور کوئی شئی بھی علی الاطلاق عالی اور بلند نہیں رہتی۔ بلکہ علو و سفل کی نسبتیں سراسر اضافی ٹھہرتی ہیں۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ عرش بھی اپنی جہتیں بدلنے پر مجبور ہے۔ اس صورت میں علامہ کی تشریح بھی تنزیہ کے باوجود جہت علو کو علی الاطلاق ثابت نہیں کر پاتی۔

اس اشکال کے حل کا ایک ہی طریق ہے اور وہ یہ ہے کہ استوار کو کوئی ازلی و ابدی صفت قرار دیا جائے بلکہ ایک شان و حالت قرار دیا جائے۔ (جیسا کہ مولانا اسمٰعیل شہید نے اپنی کتاب عبقات میں قرار دیا ہے) اور اس کی تعبیر اس اصول کی روشنی میں کی جائے کہ تمام مذاہب و ادیان میں الٰہیات کے رموز و اسرار کو، اور عقاید کے دقائق اور نزاکتوں کو صریح الفاظ اور ان کے ظاہری اطلاقات کے بجائے کچھ مجاز اور رمز و اشارہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے۔ اس اصول کی تائید خود قرآن سے بھی ہوتی ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ استوار علی العرش کے بارہ میں وہ تمام مقام جہاں جہاں یہ لفظ آیا ہے اور نظر و بحث کا ہدف ٹھہرا ہے۔ آپ محسوس کریں گے کہ یہ کھلے بندوں تاویل کے محتمل ہیں ـــــ ہم صفات کے باب میں اثبات و تحقق کے تقاضوں کو بہر حال مرجح سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ پچھلی بحثوں سے واضح ہے۔ تاہم اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کہیں کہیں مجازات کا سہارا لیے بغیر چارہ نہیں ضمنی صفات سے مراد وہ صفات جزیہ ہیں جن کا ماخذ سمعیات ہے اور جو کسی اصولی اور بنیادی صفت کا ایک جز ہیں۔ مثلاً خدا کے لیے "اعین" یا آنکھوں کا ہونا، ایک جزوی اور ضمنی صفت ہے۔ اصل صفت اس کا بصیر ہونا ہے۔ اسی طرح اس کے لیے "اید" ہاتھوں کا ہونا ضمنی و جزوی صفت ہے، اور اصل صفت اس کا قدیر و مقتدر ہونا ہے۔

ان صفات کا ذکر چونکہ قرآن و حدیث میں بار بار آیا ہے۔ اس لیے ان پر مدتوں معرکہ آرائیاں رہی ہیں۔ اور ان مباحث نے علم الکلام کی دلچسپیوں اور رنگینیوں میں اچھا خاصا اضافہ بھی کیا ہے۔ ان صفات کے ماننے میں تین طرح کے اشکال ابھرتے ہیں:

ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی کا تعلق اس سے کچھ اس نوعیت کا ہے کہ وہ اس تعلق کے باوجود بالکل الگ تھلگ اور مبائن ہے۔

۳۔ تیسری اہم تنقیح اس سلسلہ کی یہ ہے کہ عرش چونکہ آسمانوں سے آگے اور ورا ہے اس لیے اس کی بلندی و علو اضافی نہیں بلکہ حقیقی (REAL) ہے۔ مختصر لفظوں میں مسئلہ استوار کے بارہ میں ان تین حقائق کا جاننا ضروری ہے۔

ایک یہ کہ یہ کوئی فلک نہیں بلکہ ایک اور شی ہے جو قبہ کی طرح محدب ہے اور آسمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ کا اس سے تعلق احتیاج و جسم کا نہیں بلکہ خالق و مخلوق کا ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کے مقابلہ میں اس کی حیثیت نہایت درجہ قلیل الحجم شی کی ہے۔ تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ جمیع کائنات سے الگ اور بائن ہے۔ اور عرش سے بھی اس کا تعلق قیام و جلوس کی نوعیت کا نہیں کہ یہ کیفیتیں احتیاج و جسمانیت کی متقضی ہیں۔ بلکہ ایسا ہے جو اس کی شایانِ شان ہے۔ اور جس سے اس کا بلندیوں پر ہونا ثابت ہوتا ہے۔

ان تنقیحات کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نصوص کے لفظی اطلاقات کے پہلو بہ پہلو حد درجہ تنزیہ کی غائتوں اور باریکیوں کو ملحوظ رکھ سکتے تھے۔ اس میں انہوں نے کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی۔ لیکن زیر بحث مسئلہ کا مزاج ایسا ہے کہ موجودہ ذہن تنزیہ کی اس نوعیت سے متاثر نہیں ہوتا۔ علامہ نے اگرچہ اپنی طرف سے پوری پوری کوشش کی ہے کہ اس باب میں یونانیوں کے علم الہیئت نے جن غلط فہمیوں کو پیدا کر رکھا ہے اس سے فکر و تعمق کا دامن بچائے رکھیں۔ اور بحث کو صرف قرآن و حدیث کی نصوص ہی تک محدود رکھیں۔ لیکن ان خیالات میں بھی یونانی فکر کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً عرش کے علو و ارتفاع کو حقیقی قرار دینا اور جہات ستہ کی طرح اضافی نہ سمجھنا۔ خالص یونانیت ہی تو ہے۔

اس مسئلہ میں قابل لحاظ اور فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ گیلیو، نیوٹن اور کوپرنیکس کی تحقیقات کے بعد کائنات کا تصور بنیادی طور پر بدل گیا ہے۔ اب نیلے نیلے آسمان اپنی تحیر زائیوں کے ساتھ باقی نہیں رہے۔ اور وہ قبہ زرنگار جسے یونانی حکماء شیشے کی طرح شفاف اور آہن و فولاد سے زیادہ مستحکم و استوار سمجھتے تھے محض فریب نظر ہو کر رہ گیا ہے۔ زمین

نہیں۔ اسی طرح اس کی ذات صفت عین سے متصف ہے مگر اس عین (آنکھ) اور انسانی عین (آنکھ) میں کوئی وجہ مماثلت پائی نہیں جاتی۔

علامہ کے نظریہ صفات کے اعتبار سے یہ جواب صحیح ہے۔ صحیح بھی ہے اور جامع بھی لیکن عقلی پہلو سے یہ جواب کافی اور تسلی بخش نہیں۔ یہ درست ہے کہ مسئلہ صفات میں صرف نفی تشبیہ کوئی اصول نہیں۔ اور صرف اس سے مسئلہ صفات کی زلف پریشاں نہیں سلجھتی۔ مگر نقص وعیب کی نفی تو ایک مانا ہوا اصول ہے جس کی اہمیتوں کو خود علامہ نے بھی تسلیم کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جوارح (اعضاء) کا اثبات بجائے خود اس ذات پاک کے حق میں عیب ونقص ہے یا نہیں۔ اور جب ہم اس کے لیے آنکھ اور ہاتھ وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں جو بہرحال اعضاء وجوارح ہیں تو تنزیہ کے باوجود عضویت اور جوارحیت کے الزام سے کیونکر بچ سکتے ہیں۔

علامہ اس اعتراض کے دو جواب دیتے ہیں جن میں ایک تحقیقی انداز کا حامل ہے اور دوسرا الزامی نہج کا غماز۔ ان کا کہنا ہے کہ

(۱) ید (ہاتھ)، عین (آنکھ) اور وجہ (چہرہ) کو جب ہم اس صورت میں پیش کرتے ہیں کہ ید لا کید، عین لا کعین، اور وجہ لا کوجہ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ہاتھ ہے مگر عضوی ہاتھ کی طرح نہیں، آنکھ ہے مگر ایسی نہیں جیسی کوئی گوشت پوست کی آنکھ ہوتی ہے۔ اسی طرح چہرہ ہے مگر دوسرے چہروں کی مانند نہیں۔ ظاہر ہے تنزیہ کی اس نوعیت سے عضویت وجوارحیت کی آپ سے آپ نفی ہو جاتی ہے۔

(۲) تشبیہ وتمثیل کے لوازم سے کلیۃً احتراز ممکن ہی کب ہے کہ ہم ان سے فکر وعقیدہ کے دامن کو آلودہ نہ ہونے دیں۔ جب ہم اسے علیم کہتے ہیں تو انسانی علم کے علاوہ علم وادراک کا کون نمونہ ہمارے سامنے ہوتا ہے؟ جب قدیر کہتے ہیں تو قدرت کا وہ کون انوکھا تصور ہے جس کو انسانیت سے ہٹ کر قائم کیا جائے۔ اسی طرح خلاقیت کو ہم اس کا بنیادی اور لازمی وصف مانتے ہیں مگر کیا انسانی تخلیقات سے الگ ہو کر، تخلیق کی کوئی بالکل ہی منزہ شکل ذہن کی گرفت میں آتی ہے؟

پہلے الزامی جواب کی استواریوں کو عقل وفکر کی کسوٹیوں پر پرکھیے۔ علامہ ابن تیمیہ کا یہ کہنا بالکل بجا اور درست ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات علم وقدرت وغیرہ کا بالکل ہی مجرد ومنزہ

١- کیا اللہ تعالیٰ کے لیے ان ضمنی صفات کا اثبات صراحۃً تشبیہ و تمثیل کے تقاضوں کو اجاگر نہیں کرتا۔
۲- اگر اللہ کے لیے ہاتھ، آنکھ، اور وجہ کا اطلاق صحیح ہے تو پھر دوسرے انسانی اعضا کے اثبات میں منطقی طور پر کیا چیز مانع ہے۔
۳- کیا یہ ممکن ہے کہ دوسری صفات کے ضمنی اجزا بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ اور آنکھوں کی طرح ثابت ہوں۔ مثلاً جب وہ سمیع ہے تو کیا اس کے کان بھی ہیں۔ علیم ہے تو اس کے لیے بھیجا اور مغز کا بھی اقرار کیا جا سکتا ہے۔ اور حی ہے تو زندگی جس عضوی و اعصابی تنظیم کو چاہتی ہے کیا اس کے مقتضیات سے بھی اس کی ذات متصف ہے؟

علامہ ابن تیمیہ کی ژرف نگاہی نے اشکالات کے ان تینوں پہلوؤں کا پورا پورا احاطہ کیا ہے۔ اور اپنے مسلمات کے مطابق ان سب کا ایک ہی جچا تلا اور اصولی جواب بھی دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جہاں تک اس صفت کے اثبات و تحقق کا تعلق ہے مجرد نفی تشبیہ یا عقل و خرد کوئی سول یا معیار نہیں۔ بلکہ اصل پیمانہ قرآن و حدیث کے اطلاقات ہیں۔ کیونکہ نفی تشبیہ کے باوجود بہت سی صفات ایسی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کے لیے قلب و جگر یا معدہ وغیرہ کو تنزیہ کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ اس کا قلب و جگر تو ہے مگر قلب و جگر کی طرح نہیں۔ یا معدہ اور جسم کے دوسرے اعضاء تو ہیں مگر ان میں اور حیوانی و انسانی اعضاء میں کسی طرح کی مماثلت پائی نہیں جاتی۔ اللہ تعالیٰ کے باب اس انداز کے انداز استدلال کو کسی طرح بھی جائز نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ تنزیہ یا نفی تشبیہ بھی ایک اصل ہے اور نصوص ہی سے مستنبط ہے۔ مگر اس کا مرتبہ اثبات صفات کے بعد کا ہے۔ یعنی جب کوئی صفت نصوص سے ثابت ہو جائے تو پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس کی تنزیہی شکل کیا ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کے لیے قرآن و حدیث میں وجہ (چہرہ)، ید (ہاتھ) اور عین (آنکھ) کے الفاظ آئے ہیں۔ لہٰذا اتنا بھر تو ماننا پڑے گا کہ اس کے لیے یہ صفات ثابت ہیں۔ کس طرح اور کیونکہ ثابت ہیں؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تنزیہ اور نفی تشبیہ کے تقاضوں کو لیے ہوئے۔ اصطلاحی زبان میں اس مطلب کو ہم یوں ادا کریں گے کہ اس کا چہرہ تو ہے مگر حیوانی و انسانی چہرہ کی طرح نہیں۔ ہاتھ ہے، مگر ہاتھ کی طرح

پہلی صورت بلاشبہ قابل فہم اور منطقی اعتبار سے صحیح ہے۔ مگر اس میں جسمانیت اور ساخت کے لوازم سے دامن بچانا مشکل ہے۔

دوسری صورت سراسر ناقابل فہم اور حد درجہ کا تناقض لیے ہوئے ہے۔

اگر یہ تجزیہ اور تنقید صحیح ہے تو پھر اجازت دیجیے کہ ہم ضمنی صفات کے متعلق علامہ ابن تیمیہ کے مسلک کو غیر تسلی بخش قرار دے سکیں۔

سوال یہ ہے کہ اس اشکال کا حل کیا ہے؟ ہمارے نزدیک حل یہ ہے کہ ضمنی صفات کی حد تک ان اطلاقات کو مجاز پر محمول کیا جائے تو اس میں نہ صرف یہ کہ ادبی و لسانی اعتبار سے کوئی مضائقہ نہیں ہی نہیں بلکہ ایک اعتبار سے الفاظ کا مجازی معنوں میں استعمال ہونا ادب و لسان کے اونچے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ علامہ ابن تیمیہ کے ہاں مجازات کا دامن حد درجہ سمٹا ہوا ہے اور ان کے ہاں حقیقت و مجاز کی تقسیم کا یہ عالم نہیں۔ تاہم حقائق، حقائق ہیں۔ ان کا انکار کیا جا سکتا ہے مگر ان کے اندر جو لوازم اور مقتضیات کی صلاحیتیں پنہاں ہوتی ہیں ان کا سامنا کیے بغیر چارہ نہیں۔

خدا و عالم کے درمیان رشتہ و تعلق کی نوعیت متعین کرنے سے پہلے اس مسئلہ کے تاریخی و فکری پس منظر پر نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ اسلام نے ٹھیٹھ اور سادہ توحید کی تعلیم دی ہے۔ جو ہر کسی کی سمجھ میں آنے والی ہے۔ مزید برآں جس میں زندگی ہے، حیات ہے اور عمل و جہاد کے پہلو بہ پہلو محبت و شوق کے دواعی پر اکسانے اور آمادہ کرنے والے مضمرات ہیں۔ نیز وہ لطائف و معانی اور گہرائیاں بھی ہیں، آگے چل کر جن پر علم الکلام اور تصوف کے پُرشکوہ ایوانوں کی تعمیر ہوئی۔ جب تک مسلمان فتح و نصرت کے پھریرے لہراتے رہے اور سیف و سنان سے تسخیر کائنات کی مہمات میں مشغول رہے اس وقت تک ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ یہ ان مسائل کی طرف عنان توجہ کو پھیریں اور فکر و معنی کے ان غنائم کو بھی اپنے دامن طلب میں سمیٹنے کی کوشش کریں۔ جونہی بنی امیہ کے دور میں فتوحات سے فرصت ملی۔ دولت و سلطنت کو استحکام حاصل ہوا تو ذوق و فکر کی خوابیدہ قوتوں نے بھی انگڑائی لی۔ اور چند ہی برس کی علمی کاوشوں سے دوسری قوموں کے علوم و فنون کا اچھا خاصا ذخیرہ بھی جمع ہو گیا۔ اور عباسیوں کے عہد میں تو اس ذخیرہ نے اسلامی معاشرہ میں نہ صرف قبول عام ہی حاصل کیا بلکہ تشریح و تعبیر کی نئی نئی صورتوں کو بھی جنم دیا۔ جس کا

تصور قلب و ذہن کی سطح پر مرتسم ہونے والا نہیں کیونکہ ان کے بارہ میں ہم جو تصور بھی قائم کریں گے وہ بہرحال کسی نہ کسی حد تک انسانی ہوگا۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ جب ہم اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کو ثابت کریں گے اور اس کے ساتھ تنزیہ و تجرید کے تقاضوں کی رعایت بھی ملحوظ و مرعی رکھیں گے تو اس سے کم سے کم تضاد کا شکار رہوں گے اور کم سے کم انسانی شوائب کا اقرار کریں گے۔ نیز ان صفات کی ایسی نوعیت کو ثابت کرنے کی کوشش کریں گے جس میں تھوڑا سا تضاد تو پایا ہی جائے گا۔ تاہم اللہ تعالیٰ کی جلالتِ قدر کے مطابق اور شایانِ شان ہوگی ——— بخلاف ہاتھ، آنکھ وغیرہ کے کہ ان کو ماننے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے متعلق زیادہ سے زیادہ اضداد کو دعوت دی جائے۔ ایک نکتہ اور قابلِ لحاظ ہے۔ سوال یہ ہے کہ زیادہ بہتر اور اولیٰ کیا ہے؟ یہ کہ تماثل صفاتِ معنویہ کی لطیف ترین صورت میں ہو یا یہ کہ کھلی ہوئی جسمانیت میں؟ اس سلسلہ میں دریافت طلب یہ بات ہے کہ تنزیہ اور تجرید کے تقاضے کس تماثل سے زیادہ مجروح ہوتے ہیں؟

اگر یہ حقیقت سمجھ میں آجاتی ہے کہ علم و قدرت وغیرہ میں انسانی صفات کے ساتھ جو تماثل پایا جاتا ہے اس سے تجرید و تنزیہ کے تقاضے بہت کم مجروح ہوتے ہیں اور اس سے بہت ہی کم درجہ کے تضاد کا ہمیں سامنا کرنا پڑتا ہے۔ تو علامہ کے تحقیقی جواب میں جو پیچ ہے اس کو پالینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی۔

زیادہ تفصیل کی خاطر ہم علامہ کے دعویٰ کا ذیل میں منطقی تجزیہ پیش کرتے ہیں۔

علامہ جب کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ، آنکھ اور چہرہ تو ہے مگر ہاتھ، آنکھ اور چہرہ کی طرح نہیں تو اس کے دو مطلب ہوتے ہیں۔

۱۔ اس کے لیے ایک طرح کی عضویت اور جسمانی ساخت کو تو ہم بہرحال ثابت کرتے ہیں اور اس کو ہاتھ، آنکھ، وغیرہ سے تعبیر بھی کرتے ہیں۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس کا ہاتھ دنیا کے تمام ہاتھوں سے وضع و خصوصیت میں مختلف ہے۔ اس کی آنکھ کیفیت و ترتیب کے لحاظ سے دنیا کی تمام آنکھوں سے جدا ہے۔ اور اسی طرح اس کا روئے زیبا ایسا ہے کہ دنیا میں اس کی کوئی نظیر پائی نہیں جاتی۔

۲۔ وہ جسم اور جسمانیات سے بالکلیہ منزہ ہے تاہم اس کا ہاتھ ہے، چہرہ ہے اور آنکھ ہے۔

ابن عربی کو اس بحث کے ضمن میں خصوصیت سے منتخب کرنے کا باعث یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے ان پر کڑی تنقید کرنے کے باوجود اس حقیقت کا اعتراف فرمایا ہے کہ ان کے افکار و تصورات میں نسبتہً زیادہ اسلامیت کی جھلک ہے۔

ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کی بنیاد دو مفروضات پر ہے۔ اعیان ثابتہ پر، اور وجود مطلق پر۔

اعیانِ ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ عالم اپنے تمام تقیدات کے ساتھ پہلے سے علم ازل میں موجود تھا۔ یعنی وہ تمام حقائق اور کلیات جن کو سطح وجود پر مرتسم ہونا تھا اور وہ تمام تعینات جن کو اس عالم رنگ و بو میں گل بوٹوں کی صورت میں جلوہ گر ہونا تھا پہلے سے مکمل شکل میں، اللہ تعالیٰ کے صفت علم و ادراک کی تہوں میں موجود و متحقق تھے۔

اعیانِ ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی تشریح شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں اور کائنات میں ماضی کے دھندلکوں سے لے کر مستقبل کے معمرات تک جو کچھ ہونے والا ہے ان پر حاوی ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور ایسے صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو ان میں کوئی رد و بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج سے اور جن تفصیلات کے ساتھ علم ازل میں موجود ہیں۔ کائنات کو بعینہٖ اسی نہج اور انہیں تفصیلات کے ساتھ معرضِ وجود میں آنا ہے۔ اور تقید و تعین کی انہیں تفصیلات کا حامل ہونا ہے جو پہلے سے صفت علم کی حیثیت میں موجود و متحقق ہیں۔ اس لیے نہیں کہ اس علم کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

ابن عربی کائنات کے بارہ میں تخلیق و ابداع کے الفاظ استعمال نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک تخلیق و ابداع کے اطلاقات محض مجازی ہیں۔ اور آفرینش کائنات کا مفہوم اس سے زیادہ نہیں کہ یہی اعیان ثابتہ، جو علم الٰہی کا فعال جز ہیں، عملی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ یا اصطلاحی الفاظ میں یوں کہیے کہ یہی صفتِ علم جو اعیانِ ثابتہ سے تعبیر ہے جب متجلی ہوتی ہے تو اس کی یہ تجلی حقائق کونیہ کے قالب میں ڈھل جاتی ہے۔ گویا جو عالم پہلے اعیانِ ثابتہ کی صورت میں علم ازل میں موجود و متحقق تھا، اب اسی نے بصورت تجلی خارجی وجود اختیار کر لیا ہے۔ اور ظاہر ہے اس صورت میں ان دونوں میں جو فرق ہے وہ خالق و مبدع کا نہیں رہتا کہ جو

نتیجہ یہ ہوا کہ حرب آراء اور پیکار افکار کی ایسی آندھیاں چلیں کہ مذاہب عالم کی تاریخ میں اس کی مثال نہیں ملتی۔

ان علوم وفنون اور رجحانات میں جو اسلامی معاشرہ میں رائج ہوئے یونانیوں کا فلسفہ بھی تھا اور ایرانیوں کی معنی آفرینی اور لطافت بھی۔ ان میں یہودی دین کی کارفرمائیاں بھی تھیں، اور یعقوبی ونسطوری عیسائیوں کے عقاید ونظریات کی چھاپ بھی۔

اس پس منظر کی روشنی میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ علوم وفنون کے اس تاریخی ارتقاء وپیکار اور اجنبی افکار وتصورات کی اس ریل پیل اور تصادم میں عقاید وصفات کا پہلی سی سادگی پر قائم رہنا مشکل تھا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دو واضح اور ممیز کیمپ ایک دوسرے کے مقابلہ میں جم گئے۔ ایک طرف سلف اور اہل سنت کی فوج ظفر موج اور دوسری طرف معتزلہ، جہمیہ اور متصوفین کا لشکر جرار۔

صفات وعلم الکلام کے نئے گوشے معرض بحث میں آئے، مگر خصوصیت اور اہمیت سے جو مسلک مابہ النزاع ٹھہرا اور جس نے ہمارے ادبیات والٰہیات کے دھاروں کو نئی سمتیں بخشیں وہ یہ تھا کہ خدا وعالم کے درمیان تعلق ورشتہ کی کیا نوعیت ہے۔ سلف کہتے تھے کہ خدا نے اس عالم کو کتم عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ اس سے بائن، الگ تھلگ اور علو پذیر ہے۔

متصوفین اور بعض جہمیہ کا موقف یہ تھا کہ خدا وعالم میں تقسیم محض فرضی ہے۔ اور عالم وخلق دونوں میں جو فرق ہے وہ جوہر وحقیقت کا نہیں بلکہ تعین واعتبار کا ہے۔ اس نظریہ کو وحدت الوجود کے اصطلاحی نام سے پکارا جاتا ہے۔

اس کی تشریح ووضاحت کے سلسلہ میں بایزید، حلاج، ابن عربی، ابن سبعین، تلمسانی ، ابن الفارض ، اور رومی نے جس جوش اور ایثار کا ثبوت دیا اور جس دلآویز انداز واسلوب کو اختیار کیا اس کی تعریف نہیں ہوسکتی۔ رومی اور ابن عربی ان سب میں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ رومی نے کس کس ڈھنگ سے اس کی تشریح کی اور کس کس ہنرمندانہ سلیقے سے بزم استدلال سجائی۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے۔ ہمیں فی الحال ابن عربی سے تعرض کرنا ہے۔ اور وہ بھی صرف ان دلائل کی حد تک جن پر اس کے نظریہ وحدت الوجود کی بنیاد ہے۔ اس کے فن کارانہ معجزات اور وہ عارفانہ ذوق جس نے فتوحات اور فصوص کی شکل اختیار کی ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہیں۔

آراستہ پیراستہ ہو سکتی ہے؟ ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیے۔ دریا اور موج میں جو فرق ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ کیا ان میں فرق حقیقت و جوہر کا ہے یا اعتبار اور نقطۂ نظر کا؟

ظاہر ہے کہ ان کا جوہر ایک ہے۔ ان کی حقیقت و فطرت ایک ہے۔ اور فرق محض سطح و نقطۂ نظر کا ہے۔ بعینہٖ یہی حال وجود مطلق اور وجود مقید کا ہے۔ کائنات پر اگر سرسری نظر ڈالیے یا تقید و تعین کے پیمانوں کے لحاظ سے غور کیجیے تو بلاشبہ یہ مخلوق ہے، حادث ہے، عارضی ہے۔ فانی ہے اور اخلاق و طبیعت کے تقاضوں کی پابند و مکلف ہے۔ لیکن اس تقید کی تہہ میں جو دریائے وجود جاری و ساری ہے اس پر غور کیجیے تو پھر دونوں کی حقیقت و جوہر میں یکسر اتحاد نظر آئے گا۔ اور اختلاف و تنویت کے امتیازات کلیتہً مٹتے ہوئے دکھائی دیں گے۔

یہ ہے ابن عربی کے افکار کی تلخیص۔ اور مسئلہ وحدت الوجود کی مختصر تشریح۔

اعیان ثابتہ اور وجود مطلق کے نظریہ پر علامہ ابن تیمیہ نے منقول و معقول دونوں پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ ہم صرف معقولات کی حد تک ان کے اعتراضات کو پیش کرتے ہیں۔ منقولات کی بحث ہمارے موضوع سے متعلق نہیں۔ اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے تین بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ اعیان ثابتہ کی اصطلاح غلط فہمی پیدا کرنے والی ہے۔ اس کے بجائے علم الٰہی کی زد میں آنے والی چیزوں کو ہمیں مدرکات علم الٰہی سے تعبیر کرنا چاہیے۔ ان کے بارہ میں یہ کہنا کہ یہ علی الاطلاق وجود کے متقاضی ہیں صحیح نہیں۔ کیونکہ مدرکات کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ممکنات جنھیں علم الٰہی کے مطابق کسوتِ وجود میں جلوہ گر ہونا ہے۔ اور ممتنعات جیسے شریک باری، جبل یاقوت، سیماب کا سمندر، سونے میں ڈھلا ہوا انسان، یا پتھر کا مضبوط اور استوار گھوڑا وغیرہ کہ یہ سب چیزیں اگرچہ علم و ادراک کی گرفت میں آسکتی ہیں مگر کبھی بھی اقلیم وجود میں قدم دھرنے والی نہیں۔ اس بنا پر اعیان یا صور مدرکہ کو علی الاطلاق کائنات کی اصل و سرچشمہ قرار دینا غلط ہوا۔ مدرکات پر ان کی صحیح اور منطقی صورت پر نظر ڈالیے تو ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں رہتی کہ خارج میں جو جو شئی اللہ تعالیٰ کی قدرت وعلم کی بدولت پیدا ہونے والی ہے یا جس جس انداز اور نہج سے اللہ تعالیٰ یہ بزم کون سجانا چاہتا ہے اس کا اس کو پہلے سے اندازہ ہے۔ ان مدرکات کے بارہ میں یہ فرض کرنا کہ مستقل بالذات حقائق ہیں جو خاص انداز کی تخلیق کے متقاضی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ انہیں

دونوں کو بالکل ہی دو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دے بلکہ یہ فرق تعلق و رشتہ کی ایسی نوعیت اختیار کر لیتا ہے جو جلوہ فرما صفت اور نفس تجلی میں ہے۔

فرق کی یہ نوعیت اعتباری ہے۔ ظاہری حیثیت سے دیکھیے تو بلاشبہ یہ عالم صفت وجود سے متصف ہے اور اس پر پوری طرح طبیعت، شریعت، اخلاق اور سوسائٹی کے احکام کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن ذرا گہرائی میں جائیے اور اس کی حقیقت وجوہر پر نظر ڈالیے تو یہ سراسر علم الٰہی کا ایک پرتو، انعکاس اور ظل ہے۔ جو تقاضائے صفت سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ اور علم ازلی کے بالکل مطابق ہے۔ اور اس سے مختلف اور الگ کوئی شے نہیں۔ اس اعتبار سے خالق اور مخلوق میں دوئی اور ثنویت ختم ہو جاتی ہے اور یہ دونوں محض نقطۂ نظر کا اختلاف قرار پاتے ہیں۔

کائنات میں انسان اس تجلی کا مظہر اتم ہے۔

وجود مطلق سے وحدت الوجود پر استدلال کی نوعیت یہ ہے کہ ابن عربی کے نزدیک موجودات کی حقیقت یہ نہیں کہ ان میں کی ہر ہر شے اور ہر ہر جزئی اپنے وجود خاص کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ ہر ہر تعین اور ہر ہر تقید کی تہہ میں ایک مطلق موجود (ABSOLUTE BEING) کار فرما ہے۔ یہ جو ہر جو اس کا مفہوم ہے جس نے اس کو زندگی و بقا کی نعمتوں سے بہرہ مند کر رکھا ہے۔ دو لفظوں میں یوں کہیے یہ وہ حقیقت ہے جس کی وجہ سے یہ شے منصہ شہود پر آئی ہے۔ اور جس کی بدولت یہ برقرار رہتی ہے۔ اگر اس کی تہہ اور فطرت میں اس موجود مطلق کی کار فرمائیاں نہ ہوں تو سرے سے یہ وجود کا قالب ہی اختیار نہ کر سکے۔ اور منصۂ شہود ہی پر جلوہ گر نہ ہو سکے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ موجود مقید جسے ہم عالم آب و گل سے تعبیر کرتے ہیں دراصل وجود مطلق کی کارفرمائیوں کا نتیجہ ہے۔ اس کی ایک جنبش اظہار ہے جس نے اس تقید و تعین کا پیراہن اختیار کر رکھا ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے دریا اور موج کی مثال نظر و بصر کے سامنے رکھیے۔ موج کیا ہے؟ دریا کا ایک اہتزاز و ظہور۔ اس کا اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں۔ اگر اس کی تہہ میں دریا نہ ہو یا دریا ہو اور اس میں جنبش و اہتزاز نہ ہو تو کیا موج کبھی سطح آب پر ابھر سکتی ہے؟

ٹھیک اسی طرح اگر موجود مطلق اپنے مرتبۂ اطلاق میں رہے اور ازراہ کرم تقید و تعین کی شکل اختیار نہ کرے تو کبھی یہ عالم آب و گل، اور رنگ و نکہت کی دنیا لباس وجود سے

خارج میں اس کا کوئی وجود پایا نہیں جاتا۔ یعنی اس عالم رنگ و بو میں جو کچھ بھی ہے بہر حال جزئی ہے۔ کلیات کو ذہن ان سے مستنبط کرتا ہے تاکہ افہام و تفہیم کی آسانیاں بہم پہنچا سکے۔

مثال کی روشنی میں یوں سمجھیے کہ مطلق انسان یا مطلق حیوان کا کوئی وجود نہیں۔ ہاں زید، بکر اور متعین گائے اور متعین بھیڑ کا وجود خارج میں البتہ پایا جاتا ہے۔

۲۔ اگر وجود مقید، وجود مطلق ہی کی ایک جلوہ گری ہے تو خالق و مخلوق میں فرق اعتباری ٹھہرا۔ اور اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ وحدت الوجود کے مسلمات کی روشنی میں یہ صحیح ہونا چاہیے تو اس صورت میں تکلیفات شرعیہ کی کیا ضرورت رہے گی؟ اور نظام اخلاق و روحانیت کی کیا توجیہہ کی جائے گی؟

اس میں شبہ نہیں کہ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات اور تنقیدات میں خاصا وزن ہے۔ اور کوئی شخص بھی ان کی فلسفیانہ ژرف نگاہی اور دینی بصیرت کو جھٹلا دینے کی پوزیشن میں نہیں۔ یقیناً نظریہ وحدت الوجود کی فلسفیانہ خطرناکیاں اتنی شدید ہیں کہ بظاہر کوئی بھی نظام اخلاق اس کا متحمل نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے منطقی لوازم یہ چاہتے ہیں کہ ایک طرح کے جبر کو بہر حال تسلیم کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ خالق و مخلوق میں فرق اعتبار و نظر کا ہے۔ حقیقت و جوہر کا نہیں۔ اور یہ دونوں باتیں ایسی ہیں کہ جن کو ماننے سے معرفت و ادراک یا ولایت و قطبیت کے ادنٰے درجوں کا حصول تو کجا، نفس مذہب ہی کا ماننا دشوار ہو جاتا ہے۔

اس مسئلہ کا یہی وہ الحاد آفریں پہلو ہے جس کی بنا پر علامہ ابن تیمیہ کو لگی لپٹی رکھے بغیر کہنا پڑا:

ان ھؤلاء من جنس الکفار المنافقین المرتدین اتباع فرعون والقرامطۃ الباطنین۔

یہ لوگ بس کفار کے زمرہ میں شمار ہونے کے لائق ہیں یہ مدد رجہ کے منافق ہیں، مرتد ہیں۔ انہیں فرعون کے اتباع قرار دینا چاہیے۔ یہ کھلے ہوئے قرامطہ یا باطنی ہیں۔

مگر ذرا ٹھہریے۔ زیر بحث مسئلہ کی نزاکت و پیچیدگی اس دو ٹوک فیصلہ کی متقاضی نہیں ہماری رائے میں تصویر کا یہ صرف ایک رخ ہے۔ اس کا ایک دوسرا رخ یا پہلو بھی ہے جو قطعی قابلِ لحاظ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ صوفیاء کے نظریہ وحدت الوجود اور فلسفیانہ وحدت الوجود

حقائق اور انہیں صور کے مطابق کائنات کی تخلیق کرے، گھوڑے کے آگے گاڑی جوتنے کے مترادف ہے۔

۲۔ ان مدرکات کی حیثیت محض معدومات کی ہے کیونکہ مرتبۂ علمی میں کسی شے کا ہونا۔ ثبوت و کون کا ہم معنی نہیں۔ کیونکہ ثبوت وکون کا اطلاق ان معدومات پر اس وقت ہوگا جب انہیں قدرتِ الٰہی وجود بخشے گی۔ اور اس عالمِ رنگ وبو کا جز قرار دے گی۔ اس سے پہلے نہیں۔ اس لیے کہ وہ صرف علیم ہی نہیں ہے کہ علم کے تقاضے اسے مجبور کرکے رہیں۔ مرید یا صاحب ارادہ بھی ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ وہ چاہے تو ان معدومات کو موجودات سے بدل دے۔ اور نہ چاہے تو بدستور عدم و فنا کی تاریکیوں میں پڑا رہنے دے۔

۳۔ اعیانِ ثابتہ کو اگر براہِ راست موثر، خلاق اور کارفرما مان لیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا اختیار سلب ہوجائے گا اور تمام تکلیفات شرعیہ و اخلاقیہ ختم ہوجائیں گی۔ اور ایسا ہمہ گیر جبر جاری و ساری ہوگا کہ انسان تو کیا خود مشیتِ ایزدی بھی جس کی گرفت سے بچ نہیں سکے گی۔ کیونکہ اس مفروضہ کی روشنی میں وہ تمام کفر اور ضلالتیں جو انسانی اعمال کی صورت میں ابھرنے والی ہیں اس لیے نہیں ابھریں گی کہ انسان نے اپنی قوتِ اختیار کا غلط استعمال کیا ہے اور اللہ ان کو پہلے سے جانتا ہے، بلکہ اس لیے ابھریں گی کہ اعیان ثابتہ کی صورت میں ہر ہر انسان کی تمام مضمرات عمل و کردار جن پہلے سے موجود و متحقق ہیں اور اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ ہر ہر انسان کو انہیں مضمرات عمل و کردار کی صورت میں جلوہ گر کرے۔ مزید براں اعیان ثابتہ کے استقلال کا مطلب یہ بھی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ غنی اور بے نیاز نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی ایک طرح کی احتیاج لیے ہوئے ہے۔

وجودِ مطلق پر علامہ کے دو اعتراض ہیں:

۱۔ وجودِ مطلق و مقید کی یہ تقسیم محض ذہن و فکر کی کرشمہ سازی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ہر شی اپنی ذات، اپنے عین تشخص اور اپنے ممیزات حسی کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ اور کوئی شی بھی ان میں اس انداز کی نہیں جس کا اپنا علاحدہ وجود بھی ہو۔ اور وہ ان میں جاری و ساری بھی ہو۔ دراصل علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ نفس موجود، یا مطلق موجود جو تمام تعقیدات سے معرا اور مجرد ہو محض ذہن و فکر کا انتزاع (ABSTRACTION) ہے۔ حقیقت و

ہیں اور جس کو اصل حیات اور مصدر زندگی گردانتے ہیں۔

اس سلسلہ میں صوفیاء کی ان عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے کہ جن سے اتحاد و حلول کی بو آتی ہے۔ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اپنے واردات محبت کی تشریح کریں اور یہ بتائیں کہ عشق و الفت میں ایک مقام ذوق و وجدان کے اعتبار سے ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنے انا کو بھول جاتا ہے اور اس کے وسیع و بے کران انا میں جذب ہونا چاہتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر حلاج کا پیمانۂ عرفان چھلک اٹھتا ہے اور اس کے منہ سے بے اختیار کلمۂ انا الحق نکل جاتا ہے۔ اس پر بھی حلاج کی احتیاط ملاحظہ ہو۔ وہ " انا الحق " تو کہتا ہے۔ مگر " الحق انا " نہیں کہتا۔ یعنی خدا کو محمول قرآن ہے۔ موضوع نہیں۔ یہی ابن عربی کا انداز ہے۔ وہ بھی اس احتیاط کو ملحوظ رکھتا ہے۔ یعنی انا ھو کہتا ہے ھو انا نہیں کہتا۔ اور اگر کہیں کہیں موضوع و محمول کا فرق قائم نہیں رہتا تو اس کو اظہار خیال کی مبالغہ آرائی سمجھنا چاہیے۔ اور سکر و مستی کا وہ مقام فرض کرنا چاہیے جہاں سالک و عارف اپنی ہستی کی کلیتہً نفی پر اتر آتا ہے اور سوا محبوب کی ذات بحث کے اور کسی چیز کا اقرار نہیں کرنا چاہتا۔ یہی وہ مقام اتصال ہے جو ذوق و عشق کی آخری سرحد ہے۔ جہاں ناسوت کے ڈانڈے لاہوت سے جا ملتے ہیں۔ جہاں من و تو کا حجاب یکسر اٹھ جاتا ہے اور یم و قطرہ یا ذرہ و خورشید کی تفریق مٹتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ عاشق صادق ابونواس نے اپنی ایک لاجواب رباعی میں شاید اسی مقام کی نشاندہی کی ہے۔

رق الزجاج وراقت الخمر وتشاکلا فتشابہ الامر

پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے۔ اور شراب بھی اسی نسبت سے لطیف ہو گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم مل جل گئے ہیں۔ اور بات میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے۔

فکانما خمر ولا قدح وکانما قدح ولا خمر

کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کا وجود ہی نہیں اور کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے قدح ہی قدح جلوہ فرما ہے اور شراب باقی نہیں جاتی۔

غرض یہ ہے کہ صوفیاء کے اقوال و تصریحات کو منطق و فلسفہ کی کسوٹیوں پر پرکھنے کے بجائے ذوق و وجدان کے معیاروں پر جانچنا چاہیے۔ کہ یہ اصحاب ذوق و وجدان ہیں اصحاب فکر و فلسفہ نہیں۔

میں بنیادی فرق ہے۔ فلسفیانہ وحدت الوجود تو بلا شبہ جبر کو مستلزم ہے۔ تکلیفات شرعیہ کے منافی ہے۔ اور خالق و مخلوق میں دوئی یا ثنویت کو ماننے کے لیے طیار نہیں۔ لیکن متصوفانہ وحدت الوجود کے تقاضے اس سے قطعی مختلف ہیں۔

مثلاً پہلے مسئلہ جبر ہی کو لیجیے۔ صوفیاء کے ہاں بالعموم اور ابن عربی کے بالخصوص اس کی حیثیت وہ نہیں جو لائبنیز (LEIBNITZ) یا دوسرے فلسفیوں کے ہاں ہے۔ صوفیاء جس چیز کو مانتے ہیں۔ اس کی حقیقت اس نکتۂ نغز میں مضمر ہے کہ انسان میں خیر و صلاح، اور تقویٰ و پاکیزگی کا عنصر پایا جاتا ہے۔ یا کردار و سیرت کی جو بلندیاں محسوس ہوتی ہیں ان کا سرچشمہ چونکہ خدا کی ذات ہے اس لیے ان کو اسی کی طرف منسوب کیا جائے۔ اپنی ذات کی طرف نہیں۔ اور جو برائیاں یا نقائص ہیں ان کی ذمہ داری براہ راست جسم یا تقیید جسدانی وحیوانی پر ڈال دی جائے۔ اللہ پر نہیں کہ اس کی ذات ہر طرح کے نقص و عیب سے پاک ہے۔ اور بدرجۂ مجبوری ان کا انتساب اگر خدا کی طرف کیا بھی جائے تو صرف تکوینیات کی وضاحت کے سلسلہ میں۔ شرعیات و اخلاقیات کے سلسلہ میں نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ان کے جبر کا مطلب یہ ہے کہ ان کا ذوقِ محبت یہ گوارا نہیں کرتا کہ محبوب تو اس ذات کو مانیں جس میں جمال و جلال کی تمام خوبیاں جمع ہیں اور حسنات کو اپنی طرف منسوب کریں۔ اسی طرح ان کی غیرتِ الفت اس الزام کی متحمل بھی نہیں ہو سکتی کہ برائی یا شر کو اس کی تخلیق قرار دیں جو ہمہ خیر، ہمہ خوبی اور ہمہ جمال ہے۔

خالق و مخلوق میں اتحاد کے سلسلہ میں بھی ان کے افکار کی ذوقی تشریح کو دراصل درخورِ اعتنا سمجھنا چاہیے۔ اور خواہ مخواہ فلسفیانہ لوازم کو زیر بحث نہیں لانا چاہیے۔ کیونکہ ان لوگوں کا تعلق فلسفہ و منطق سے اتنا گہرا نہیں ہے جتنا ذوق و وجدان سے ہے۔ ان علوم اور مصطلحات کو تو یہ حضرات صرف افہام و تفہیم کی غرض سے استعمال کرتے ہیں۔ اصل مقصد ان کا اپنے اذواق و امیال کی تشریح ہے۔ جس طرح حسنات اور کردار و عمل کی خوبیوں کو یہ اپنی طرف منسوب نہیں کرتے، اسی طرح ان کا ذوقِ عبودیت اس کفر پر مطمئن نہیں ہو پاتا کہ مادہ یا یہ عالم کون مستقل وجود رکھتا ہے۔ یا اس کا حسن اور نکھار، اس کی دلآویزی اور رنگا رنگی، اس کی اپنی فطرت و طبیعت کا نتیجہ ہے۔ اس کے برعکس ان کا یہ کہنا ہے کہ مادہ کی یہ تمام رنگینیاں اور گلستانِ حیات کی یہ تمام رنگ و نکہت، دراصل، فیض و انعکاس ہے، اس محبوب کی ادا ہائے رنگین کا جس کو خدا کے نام سے پکارتے

گویا ایک آرٹسٹ کے نقطۂ نگاہ سے اس کائنات پر نظر ڈالیے تو کہنا پڑے گا کہ جتنا ہر ایک خلاق اپنی تخلیقات میں موجود ہوتا ہے، اس سے کہیں زیادہ وہ پروردگار اپنی تخلیقات میں جلوہ گر ہے جس نے اس رنگ و نکہت کی دنیا کو ترتیب دیا ہے۔ کیونکہ تخلیقات اور خالق میں مکمل جدائی، علاحدگی اور اجنبیت ایسی شے ہے کہ جس کی فن کے لحاظ سے کوئی توجیہ ممکن نہیں۔

دوسرے نکتہ پر ربوبیت کے مفہوم کی روشنی میں غور کیجیے۔ ربوبیت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر ہر شے کے مضمرات ارتقاء کو نہ صرف جانتا ہے بلکہ ان مضمرات کی تکمیل و اظہار کے درپے بھی ہے۔ یہ مفہوم منطقی طور پر تین چیزوں کو مستلزم ہے:

۱۔ کامل علم
۲۔ کامل محبت اور
۳۔ مخلوقات کے ساتھ کامل اتصال و تعلق۔

کامل علم اس لیے کہ اس کے بغیر، ایک چیز میں جو پنہاں صلاحیتیں اور مضمر امکانات ہیں ان کو اجاگر ہی نہیں کیا جا سکتا۔

کامل محبت اس بنا پر کہ صرف علم تخلیق اشیاء کے لیے کافی علت قرار نہیں پا سکتا۔

اور مخلوقات کے ساتھ کامل اتصال اس وجہ سے کہ وہ نگرانی جو تمام اشیاء کے لیے ہم جاری و ساری محسوس کرتے ہیں۔ وہ حفظ و صیانت جو تمام چیزوں کی ترقی میں براہ راست ممد و معاون ہے اور نشو و ارتقاء کی وہ نزاکتیں جو قریب ترین رشتہ و تعلق کی متقاضی ہیں اس کے بغیر متحقق ہی نہیں ہو سکتیں۔ اور یہی وہ اتصال و تعلق ہے جس کی طرف عارف رومی نے اس شعر میں اشارہ کیا ہے:

اتصالے بے تکیف بے قیاس   ہست رب الناس را با جان ناس

ایسا خدا جو کائنات میں جاری و ساری ہے، جو ہر ہر شئی سے ایک طرح کا قریبی تعلق رکھتا ہے، یا ہر ہر شئی کی رگ وجود سے متصل ہے۔ بائن ان معنوں میں ہے کہ اس اتصال بے تکیف سے جو عام اشیاء کی زندگی کے لیے ضروری ہے، خود اس کی ذات متاثر نہیں ہوتی۔ اور ہر ہر مکان میں، اور ہر ہر شئی میں پنہاں و مستور رہنے کے باوجود اس کی ذات بالا و بلند ہی رہتی ہے۔

یہ ہے جاری و ساری خدا اور بائن عن الخلق خدا میں تطبیق کی صورت۔

ذوق وعشق کی ان بحثوں سے قطع نظر سوال یہ ہے کہ کیا وحدت الوجود کا کوئی فلسفیانہ محمل بھی ہے؟ اور سلف کے سیدھے سادے عقیدۂ توحید اور اس پیچیدہ نظریہ میں تطبیق کی بھی کوئی صورت نکل سکتی ہے؟ ہمارا موقف یہ ہے کہ نکل سکتی ہے۔ تفصیل کے لیے الگ الگ ان دو نکات پر غور کیجیے (۱) کیا ایک آرٹسٹ کی طرح خدا اپنی تخلیقات میں جلوہ گر نہیں، اور (۲) کیا ہر ہر شئ میں جاری وساری خدا اور بائن عن الخلق خدا میں فی الحقیقت کوئی تضاد پایا جاتا ہے؟

پہلے نکتہ پر غور کرنے سے پیشتر آرٹسٹ کا مفہوم سمجھ لیجیے۔ سچا آرٹسٹ وہ ہے جو اپنی تخلیقات میں اپنے شعور و ذوق، اور اپنی انفرادیت کو کامیابی سے اجاگر کر سکے۔ جو اپنے فکری وشعوری ایغو کو اس طرح اپنی تصویروں، نغموں اور مجسموں میں کھپا سکے کہ وہ بول بول کر اور چیخ چیخ کر اس کی تخلیقی خصوصیات کا اعلان کر سکیں۔ اور دیکھنے اور سننے والے کو بتا سکیں کہ ان میں کس کی روح منعکس ہے کس کا شعور اور وجدان جلوہ گر ہے اور ان کو کس کے دستِ ہنرمند نے ترتیب دیا ہے۔ یعنی اگر ایک نغمہ میں ایک مغنی اپنی تمامتر ذہنی وشعوری کیفیات کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ ایک تصویر اور نقش میں ایک مصور کا اپنا ہی ایغو کارفرما ہوتا ہے۔ اور ایک مجسمہ میں حسن ورعنائی کی وہی ادا ہائے دلستاں منعکس ہو سکتی ہیں جو خود مجسمہ ساز کے فکر وشعور میں منعکس ہوں تو کیا اللہ تعالیٰ کی تخلیقات میں اس کے اپنے ہی رنگ کی جھلک نہ ہو گی، اور اس کے بنائے ہوئے عالم میں اس کے اپنے ہی جمالِ جہاں آرا، کی کرشمہ سازیاں نہ پائی جائیں گی۔

اگر ایک آرٹسٹ اپنی تخلیقات میں موجود و متحقق ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ جو سب سے بڑا آرٹسٹ (مصور) ہے، اپنی تصویروں میں کیوں موجود و متحقق نہ ہو گا؟

تخلیق وخالق میں رشتہ وتعلق کی اسی بنیاد پر قرآن میں شمس و قمر زمین و آسمان کو، دریاؤں اور پہاڑوں کو "آیات" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ حسن وجمال اور عقل وحکمت کا یہ مرقع جسے ہم اس عالم مادی سے تعبیر کرتے ہیں اپنے خلاق اور بنانے والے پر دلالت کناں ہے۔ چاروں طرف پھیلی ہوئی زمین بتاتی ہے کہ اس کو کس نے ہمارے پاؤں تلے بچھایا۔ یہ آسمان بتاتا ہے کہ کس نے اس ردائے زنگار کو ہمارے سروں پر تانا۔ اس طرح پہاڑوں کی بلندی، دریاؤں اور نہروں کی روانی بتاتی ہے کہ یہ کس کی طبعِ فیاض کا نتیجہ ہیں؟