وحدۃ الوجود کی علمی تعبیر و تفہیم میں خواجہ کلیم اللہ کا کردار

شبیر احمد جامی*

دین اسلام میں عقائد کو اساسی اور کلیدی حیثیت حاصل ہے اورعقائد میں توحید کو پہلا درجہ حاصل ہے۔وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عقائد کے حوالے سے مختلف نظریات نے جنم لیا اور ان نظریات کے حاملین کو باقاعدہ مختلف فرقوں کی حیثیت حاصل ہوگئی جن میں جبریہ، قدریہ، مرجئہ، خوارج، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ مشہور ہیں۔عقائد کی مباحث میں توحید کے ذیل میں صوفیاء کے ہاں ایک خاص نظریہ پایا جاتا ہے جسے ابتداء میں توحید خالص کہا جاتا تھا مگر بعد ازاں اسے وحدۃ الوجود کا نام دے دیا گیا۔صوفیاء نے اس نظریے کو اپنی کتب میں بڑی وضاحت اور گہرائی سے بیان کیا ہے۔وہ آیات واحادیث اور اپنے روحانی مشاہدات سے وحدۃ الوجود کی تفصیلات کو مرتب کرتے ہیں۔

امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) نے اپنی کتب مشکوٰۃ الانوار اور کیمیائے سعادت میں اس نظریہ کو اشارۃ بیان کیا ہے۔اس کی تفصیلات کو مختصر مگر جامع انداز میں شیخ ابوسعید مخزومی نے اپنے رسالہ ''تحفہ مرسلہ'' میں بیان کیا۔ بعد میں شیخ محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ) نے ان تمام قضایاجات اور مقدمات کو انتہائی تفصیل کے ساتھ بیان کیا۔ ہر ہر مقدمے پر فصلیں بنائیں اوران کی تفصیلی مباحث مرتب کیں جو کہ ان کی کتب میں بالخصوص فتوحات مکیہ میں تفصیلاً اور فصوص الحکم میں اجمالاً موجود ہیں۔بعد ازاں ان افکار پر وحدۃ الوجود کی اصطلاح کا استعمال کیا گیا۔

تاریخ اسلامی میں جتنے جید محقق علماء اور مدقق صوفیاء اس نظریہ کی تائید کے لیے اوراس کے اسرار و رموز کو منکشف کرنے کیلئے کمر بستہ ہوئے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے جن میں صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ھ)، مولانا روم (م ۶۷۲ھ)، علامہ عبدالرحمٰن جامی (م ۸۹۸ھ)، علامہ داؤد قیصری (م ۷۵۱ھ)، علامہ عبدالوہاب شعرانی (م ۹۷۳ھ)، امام عبدالغنی نابلسی (م ۱۱۴۳ھ)، عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ)، علامہ محبّ اللہ الہ آبادی (م ۱۰۵۷ھ)، شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ) اور پیر سید مہر علی شاہ (م ۱۳۶۵ھ) نمایاں ہیں۔

برصغیر کے عظیم صوفی اور جید عالم خواجہ کلیم اللہ جہاں آبادی (۱۷۲۸ء) کو نظریہ وحدۃ الوجود کی تشکیل اور تفہیم میں منفرد مقام حاصل ہے۔(۱) مورخین نے بجا طور پر اس کا اعتراف کیا ہے بلکہ تصوف میں آپ کی خدمات کی

* پی ایچ ڈی سکالر، کالج آف شریعہ اینڈ اسلامک سائنسز، منہاج یونیورسٹی لاہور، پاکستان۔

بنیاد پر آپ کو ''مجدد فی التصوف'' کے لقب جلیل کا حامل قرار دیا گیا ہے۔(۲)

آپ نے صوفیاء کے نظریہ وحدۃ الوجود پر باقاعدہ ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام ''سواء السبیل'' ہے۔(۳) جس میں آپ نے وحدۃ الوجود کی مراد، مثالیں، حقائقِ ماہیات، اقتران وجود مع الماہیت، خارجی تحقق و تشکل کی نوعیت، صفات باری تعالیٰ میں متکلمین اور صوفیاء کا نظریہ اور علم الٰہی وغیرہ امور پر تفصیل سے بحث کی ہے۔(۴)

خواجہ کلیم اللہ کی وحدۃ الوجود کی توضیح وتشریح میں خدمات کا جائزہ لینے سے پہلے وجود کے معنی ومفہوم اور اس کے اطلاق کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

وجود کے متعلق مختلف مذاہب

تصور وجود سے متعلق صوفیاء، متکلمین اور فلاسفہ اسلام کے مختلف نظریات ہیں جن کو ذیل میں بیان کیا جائے گا۔ نیز ان کا باہمی موازنہ بھی کیا جائے گا۔

۱۔ متکلمین کے نزدیک وجود کا مفہوم بدیہی ہے' حتیٰ کہ اس کی بداہت کا حکم بھی بدیہی ہے۔اس میں کسی قسم کے غور فکر کی ضرورت نہیں اسی لئے اس کے قائل حضرات نے نہ تو وجود کی تحدید اور تعریف کی ہے اور نہ اس کی بداہت کے اثبات میں کوئی دلیل لائے ہیں البتہ انہوں نے تعریف لفظی کے چند مترادفات استعمال کیے ہیں جیسے کون، ثبوت، تحقیق، شیئیت، حصول یہ تعریف الشئی بنفسہ کہلاتی ہے۔ واجب، ممکن اور سبھی اطلاقات میں وجودِ مشترک معنوی ہے۔ مطلب یہ کہ وجود کا ایک مفہوم اور معنی ہے جو اس کے جملہ مصداقات پر خواہ واجب ہوں یا ممکن ،اس معنی اور مفہوم میں صادق آتا ہے۔(۵)

۲۔ فارابی کی رائے میں ''امکان فعل وانفعال'' وجود ہے۔(۶)

۳۔ حکماء کے تصور میں وجود عین ذات واجب ہے اور ممکنات میں ان کے حقائق پر امر زائد ہے جو ان کی طرف منضم ہے۔(۷)

۴۔ اشاعرہ کے ہاں وجود، مشترک لفظی ہے۔ بایں معنی کہ وجود کے اطلاقات کی تعداد کے مطابق اس کے متعدد معانی ہوتے ہیں۔ ہر شئے کا وجود اس کی ماہیت کا عین ہے۔ مثلاً انسان کے وجود کے معنی ہیں، حیوانِ ناطق۔ اسی طرح دیگر حیوانات یعنی وجود اسپ ،حیوان صاہل وغیرہ۔ یہ اشعری متکلمین وجود اور ماہیت کی عینیت کے قائل ہیں اور نتیجۃً اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ وجود کا ایک مفہوم نہیں ہے جو تمام موجودات کیلئے مشترک ہو، اسی طرح ماہیت کے بھی ایک ہی معنیٰ یا خصوصیت نہیں ہے۔(۸)

۵۔ صوفیاء کے نزدیک وجود وہی ہوسکتا ہے جس کا اپنا وجود ذاتی ہو اور حیات اس کی ذاتی ہو نیز دیگر اشیاء کے آثار کو قائم رکھنے والا ہو اس اعتبار سے وہ وجود صرف ذات حق تعالیٰ کو کہتے ہیں جہاں تک مخلوق کو موجود کہنے کی بات ہے تو وہ اس کو وجود کی حیثیت قیومیت کے ساتھ نسبت کی وجہ سے موجود مانتے ہیں۔(۹)

بعض صوفیاء یوں کہتے ہیں کہ وجود کا معنی ما بہ الموجودیت ہے یعنی وہ جس کے ساتھ (نسبت واضافت کی وجہ سے) اشیاء کا وجود ہے اور شیخ عبدالنبی نے وجود کی تعریف میں صوفیاء کرام کے یہ الفاظ ذکر کیے ہیں:

الوجود بمعنی مصدر الآثار المختصه۔(۱۰)

''وجود کا معنی ہے آثار مختصہ کا مصدر ہونا۔''

۶۔ ابن عربی کے مذہب میں وجود صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقت وجود اور وجود حقیقی ہے اور ما سوا یعنی جمیع ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور اکتسابی ہے پس اس صورت میں کہا جا سکتا ہے کہ وجود واحد سے ان کی مراد وجود اصلی اور حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدت شخصی ہے۔(۱۱)

۷۔ ملا صدرا کے نزدیک وجود کی حقیقت اولیہ جو واجب بالذات اور تمام موجودات کا مبداء اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے ہر قسم کی تقیید، تحدید اور ترکیب سے خالی ومبراء ہے لیکن موجودات اس حقیقت کے ظہور کے ساتھ ظاہر، اس کے جلوہ سے جلوہ گر اور اس خورشید کی شعاع سے روشن ہیں۔عقل کی نگاہ میں دو جہات ہیں ایک پہلی، نور وجود ہے اور دوسری، اس کی حدِ مخصوص ان کے ساتھ اس نے ترکیب پائی ہے اور اسی سبب سے حکماء، ما سویٰ حقیقت وجود کو ممکن الوجود اور اسے ماہیت اور وجود سے مرکب مانتے ہیں۔اسی بنا پر ہر موجود لازمی طور پر دو جہت سے مرکب ہے۔ایک مبدأ آثار اور دوسرا اس کا خارج میں متحقق ہونا۔ وہ وجود کو اصل قرار دیتے ہیں اور ماہیت کو اعتباری۔(۱۲)

علامہ عبدالرحمٰن جامی اور سید حضرت گولڑوی نے وجود کے مختلف معانی اور ان کے مصداق کی یوں وضاحت کی ہے:

لفظ وجود دو معنوں میں مستعمل ہے۔

(۱) کبھی اس کا اطلاق، تحقق اور حصول کے معنیٰ میں ہوتا ہے اور یہ معانی مصدریہ اور مفہومات اعتباریہ ہیں اور اس اعتبار سے وجود، معقولات ثانیہ کے قبیل سے ہے جس کا کوئی مصداق خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ تعقل میں ماہیات کو عارض ہوتا ہے۔

(۲) کبھی وجود سے وہ حقیقت مراد ہوتی ہے جس کی ہستی بذات خود ہو یعنی جو واجب الوجود ہو اور باقی موجودات کی

ہستی اسی پر موقوف ہو۔ فی الحقیقت اس کا غیر خارج میں موجود نہیں ہے اور تمام موجودات اس کے عارض ہیں اور اسی کی بدولت قائم ہیں ۔حق سبحانہٗ پر اس اسم یعنی وجود کا اطلاق ،دوسرے معنی میں ہوتا ہے۔(۱۳)

وضاحت:

لفظِ وجود کا ایک تو مصدری مفہوم ہے جس کا ترجمہ بودن ،ہستی یا ہونا سے کیا جا تا ہے اور یہ مصدری مفہوم تمام مفاہیم مصدریہ کی طرح ایک اعتباری مفہوم ہے یعنی اس سے ہمارے ذہن میں ایک تصور پیدا ہوتا ہے اور منشاء کے علاوہ خارج میں اس کا کہیں وجود نہیں ہوتا نیز یہ مفہوم مصدری ان معقولات ثانیہ میں سے ہے جو ظرف خارج میں منشاء کے سوا کچھ نہیں ہوتے۔ ہاں یہ مفہوم مصدری، ذہنی تصور کے اعتبار سے اشیاء کو عارض ہو جاتا ہے۔ واضح ہو کہ حکماء اور متکلمین نے ''وجود'' کو اسی مفہوم مصدری کے پیش نظر ،اعتباری قرار دیا ہے۔یعنی متکلمین کی رائے میں وجود محض ایک تصور یا امرِ اعتباری ہے جس کی کوئی خارجی حقیقت نہیں ہے۔

وجود کا دوسرا مفہوم وہ حقیقت حقّہ ہے جو بذات خود یعنی بلا احتیاج وافتقار بلا حلول وقیام اور بلا زمان ومکان موجود ہے اور اس کے علاوہ تمام اشیاء اسی کی وجہ سے اور اسی کی جانب انتساب کی بدولت موجود ہیں۔اس دوسرے مفہوم کے اعتبار سے وجود اصل ہے اور تمام ماہیات اشیاء اس کے عوارض ہیں۔ متکلمین یہ سمجھتے ہیں کہ ماہیات اصل ہیں اور وجود، عارض ہے لیکن وجود حقیقی کی نقاب کشائی کے بعد یہ منکشف ہوا کہ وجود ہی اصل ہے اور اشیاء عارض ہیں۔

وحدۃ الوجود کی اصطلاح اور اس کا اطلاق:

کائنات اور ذات باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک واقع میں صرف ذاتِ باری کا وجود اصلی اور ذاتی ہے۔اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے ان کا کہنا ہے:

> یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق......خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ہے اور حق اپنی ذات و عین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسماء اور نسبتیں کثیر ہیں۔(۱۴)

وحدۃ الوجود سے ابن عربی کی مراد:

وحدۃ الوجود سے ابن عربی کی مراد یہ ہے کہ وجود صرف واجب تعالیٰ ہی ہے جو حقیقت وجود اور وجود حقیقی ہے اور ماسوا یعنی جمیع ممکنات اس کے اظلال ہیں اور ان ممکنات کا وجود ظلی اور اکتسابی ہے پس اس صورت میں کہا جا

سکتا ہے کہ وجود واحد سے ان کی مراد وجود اصلی اور حقیقی ہے اور وحدت سے ان کا مقصود وحدتِ شخصی ہے۔ (۱۵)
ابن عربی کے نظریہ وجود سے متفق اور اس کے مؤید علماء کی آرا کا جاننا ضروری ہے تا کہ وضاحت وتشریح کے ساتھ یہ موقف واضح ہو جائے۔

۱۔ امام عبدالغنی نابلسی کے نزدیک: ''وحدۃ الوجود سے مراد یہ ہے کہ تمام عالم اپنی مختلف اجناس، انواع اور اشخاص کے اختلاف پر عدم سے اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ موجود ہوا ہے نہ کہ اپنی ذات کے ساتھ۔ اُس کا وجود ہر لمحہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ محفوظ ہے نہ کہ بذات خود۔ جب یہ چیز ایسے ہے تو وہ وجود جس کے ساتھ یہ موجود ہیں اللہ کا وجود ہے نہ کہ کوئی دوسرا وجود جو اللہ کا غیر ہو۔'' (۱۶)

۲۔ فضل حق خیر آبادی کے نزدیک مصداق وجود، حقیقت واحدہ اور یہ حقیقت واجب لذاتھا ہے جو موجود واقعی ہے اور اشیاء اس کے تعینات ہیں۔ (۱۷)

۳۔ پیر مہر علی شاہ کے نزدیک: ''پس معنی وحدت الوجو کا یہ ہوا کہ وحدت بمعنیٰ یگانگی ہے وجود بمعنیٰ مصدری نہیں بلکہ ما بہٖ الموجودیت ہے اور وہ عبارت ہے ذات حق سبحانہ وتعالیٰ سے یعنی عالم یگانگی حق سبحانہ وتعالیٰ ہے اور بس کہ بطور تنزل ظہور فرمایا۔'' (۱۸)

مذکورہ بالا تعریفات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ صوفیاء وجود کو حقیقی، اصلی اور ذاتی کہتے ہیں۔ جبکہ ماسوائے ذات حق کو اظلال، تعینات اور وجود اکتسابی کہتے ہیں۔

پیر مہر علی شاہ نے ایک دانہ اخروٹ کا اپنے ہاتھ میں لیکر فرمایا:

> ''سبحان اللہ! اس ایک چھوٹے سے دانہ میں کامل درخت موجود ومندرج ہے یعنی اس میں دو سلسلہ ہیں فاعلہ ومنفعلہ۔ اور ہر ایک قوت اپنے اپنے اقتضاء پر مؤثر اور متاثر ہوتی ہے۔ اسی طرح ذات حق سبحانہٗ میں جمیع اسماء وصفات مندرج ہیں اور ان میں بھی دو سلسلے ہیں۔ ایک فاعلیہ جو اسماء اور صفات سے عبارت ہے، دوسری منفعلہ کہ حقائق ممکنات سے عبارت ہے۔'' (۱۹)

خواجہ کلیم اللہ کے ہاں وحدۃ الوجود:

وجود کے مختلف اطلاقات اور وحدۃ الوجود کے معنیٰ ومفہوم کو بیان کرنے کے بعد خواجہ کلیم اللہ کی تصنیفات میں وحدۃ الوجود سے متعلقہ مواد کو درج ذیل صورت میں پیش کیا جاتا ہے:

وحدۃ الوجود کی تعریف کرتے ہوئے آپ نے لکھا ہے:

''الوجود حقیقة واحدةويقابله العدم الصرف الذی لاثبوت له لاعينا ولا علما ولا خارجا

ولاوهما۔ فالموجودات إماعدم محض لكن ثبوت الآثار والأحكام يدفعه،وإما وجود محض يتمثل بأمثال الموجودات الكائنة وهوهوكما هو و هو المتمثل بهذ ه الكثرة مع لوازمها۔" (٢٠)

وجود حقیقت واحد ہے اور اس کے مقابلے میں عدم محض ہے کہ اس کا ثبوت کسی طرح نہیں نہ عیناً اور نہ علما، نہ خارجا نہ وھما۔ پس موجودات یا تو عدم محض ہیں لیکن احکام اور آثار کا ثابت ہونا اس کو رد کرتا ہے، یا وجود محض ہے کہ جو امثال موجودات میں متمثل ہوتا ہے۔ اور وہ وجود اسی طرح ہے جیسا کہ تھا۔ اور وہ وجود ہی اس کثرت کے ذریعے اپنے لوازم کے ساتھ متمثل ہے۔

وجود حق سے متعلق متکلمین کی رائے اور خواجہ کلیم اللہ

متکلمین کے ہاں وجود حق سے کیا مراد ہے اور اس پر کیا اعتراضات ہوتے ہیں۔ اس امر کو خواجہ کلیم اللہ نے واضح کیا ہے کہ متکلمین کے نزدیک ایک ذات ہے جو اپنے وجودِ زائد از ذات سے موجود ہے۔ اور صفات غیر متناہیہ کے ساتھ موصوف ہے۔ پس ہم (خواجہ کلیم اللہ) کہتے ہیں کہ ممکن کو ظاہر کرنے میں موجود موثر یا تو ذات اور وجود کا مجموعہ ہے۔ تو اس وقت موجود میں ترکیب لازم آتی ہے اور یا بغیر اعتبارِ وجود کے موثر ذات ہے۔ پس ذات بغیر اعتبارِ وجود کے کیونکر ممکن کو وجود عطا کر سکتی ہے؟ کیونکہ علت کے لیے وجود ضروری ہے تا کہ وہ موثر اور مفید ہو اور اگر وہ وجود ہو بغیر اعتبار ذات کے، پس اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ موجد اپنی ذات کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ وجود بذاتہ قائم نہیں ہے۔ واجب کا وجود زائد از ذات ماننے میں یہ لازم آتا ہے کہ وجود کی علت یا تو ذات ہوگی یا غیر ذات۔ پس اگر محض ذات ہی علت ہو تو وہ کیسے موثر ہو سکتی ہے؟ اگر غیر ذات ہو پس ذات اپنے تحقق اور وجود میں اس کے غیر کی محتاج ہوگی۔ اور محتاج واجب نہیں ہوتا اور وجود کے زائد از ذات کے قائل ہونے میں دَور بھی لازم آتا ہے۔ (۲۱)

وجود کے متعلق متکلمین کا موقف اور اس پر ہونے والے اعتراضات کی نشاندہی کرنے کے بعد خواجہ کلیم اللہ صوفیاء کے نکتہ نظر کو مزید واضح کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"فعلم أن الواجب هو الوجود لاغير بمعنى الحصول والثبوت والكون، فانه من المعقولات الثانية ولايكون الواجب فرده بل بمعنى الذات المستقلة القائمة بنفسها وما سواها اعرأضها۔ " (٢٢)

پس معلوم ہوا کہ واجب الوجود خود وجود ہی ہے کوئی دوسری شے نہیں۔ لیکن وجود کا معنی، حصول،

ثبوت اور کون نہیں۔ کیونکہ وجود اس معنی میں تو معقولات ثانیہ سے ہے پس وجود اس معنی میں واجب نہیں ہوسکتا۔ بلکہ وجود کا معنی ذات مستقلہ ہے جو بذاتہ قائم اور واجب ہے اور اس کے ماسواسب اعراض ہیں۔

حکماء کا نظریہء وجودِ حق اور خواجہ کلیم اللہ

متکلمین کے موقف کا جائزہ لینے کے بعد خواجہ کلیم اللہ نے وجودحق کے متعلق حکماء کا نکتہ نظر بیان کیا اور اس پر اعتراضات وارد کیے، ان کا خلاصہ یہ ہے:

حکماء کا مسلک یہ ہے کہ واجب وجودِ مطلق کا ایک فرد خاص ہے جو اپنی ذات سے قائم ہے اور تمام ممکنات کا مبدا ہے۔اس پر درج ذیل اعتراضات ہوتے ہیں:

۱۔ وجود مطلق معقولات ثانیہ سے ہے پس واجب اس کا فرد کیسے ہوسکتا ہے اور یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وجود بذاتہ قائم ہے کیونکہ وجودان کے نزدیک بمعنی ذات نہیں ہے۔

۲۔ فرد ایک حقیقت مع التعین والتشخص کا نام ہے پس اگر تعین وتشخص عینِ حقیقت ہوتو فرد اور حقیقت میں فرق نہ رہا۔نتیجتاً واجب حقیقت کلیہ ہوگیا حالانکہ یہ حکماء کا مذہب نہیں ہے۔

۳۔ مسلک حکماء پر ایک اوراعتراض لازم آتا ہے کہ اگر واجب وجودِ خاص ہوتو اسکی ترکیب وجود میں یا عقل میں لازم آتی ہے کیونکہ وہ شے جس سے خصوصیت پیدا ہوئی ہے اگر امر وجودی ہوتو وجود میں ترکیب لازم آتی ہے اور اگر امر عدمی ہوتو عقل میں ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب وجوب کے منافی ہے۔

۴۔ ایک اشکال اور لازم آتا ہے وہ یہ ہے کہ واجب دو حال سے خالی نہیں یا وہ حقیقت میں ایسا وجود ہوگا کہ جو مقید ہو قید اعتباری عدمی کے ساتھ اور یا حقیقت میں ایسا وجود ہوگا کہ جو مقید ہو قید وجودی کے ساتھ۔ پس تقدیر اول پر تو وجود کا عدم وجود کے ساتھ موصوف ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جو شے اس میں جزو وجودی ہے حقیقتِ وجود کی طرف راجع ہوگی پس دونقیضوں میں سے ایک نقیض کا دوسری کے ساتھ موصوف ہونا لازم آیا اور یہ جائز نہیں۔ تقدیر ثانی پر اگر وہ قید وجودی فصل ہے تو ترکیب لازم آتی ہے۔ اور اگر عرض ہوتو مبدأ عروض یا تو نفس حقیقت ہوگا یا جزوحقیقت ہوگا۔ یا کوئی امر خارج ازحقیقت ہوگا اور اول تو ظاہر البطلان ہے کیونکہ قید کا کام تو اخراج ہے اور حقیقت اس معنی کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ اس کا تعلق تمام افراد سے برابر ہے اور دوسری شق پر ترکیب لازم آتی ہے اور تیسری شق احتیاج کو مستلزم ہے۔

۵۔ حکماء کہتے ہیں کہ وجود واجب کا اس میں عین ہے۔ پس ہم دریافت کرتے ہیں کہ وجود سے ان کی کیا مراد

ہے؟ اگر حصول وکون مراد ہے تو یہ تو سب میں بالاتفاق زائد ہے۔ اور اگر وجود خاص مراد ہے جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ تمام اشیاء حقائق مختلفہ ہیں اور ہر حقیقت کا وجود خاص ہے تو اس تقدیر پر بھی وہ ماہیت اور حقیقت پر خارج میں زائد ہے۔ اور رہا عقل میں تو کچھ شک نہیں کہ جو عین ہونے کا قائل ہے اسکے نزدیک وجود زائد ہے نیز اس تقدیر پر ایک اور محذور لازم آتا ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ منشاء خصوصیت کا یا تو ذات ہے یا کوئی اور امر خارج از ذات ہے اور ذات بغیر اعتبار معنی کے منشاء نہیں ہوسکتی پس منشاء خصوصیت کا امر خارج ہے پس اس تقدیر پر واجب کا محتاج ہونا لازم آیا اور یہ باطل ہے۔ (۲۳)

حکماء کے موقف کو بیان کرنے اور ان پر ہونے والے اعتراضات وارد کرنے کے بعد خواجہ کلیم اللہ صوفیاء کا نکتہ نظر لکھتے ہیں:

"حقيقة حق سبحانه و تعالىٰ عين الوجود المطلق حتى لا يتصور تصور الانفاك عنه فان الشى ء لاينفك عنه نفسه۔" (٢٤)

''حقیقت حق سبحانہ وتعالیٰ کی عین وجود مطلق ہے حتی کہ اس وجود کا حقیقت سے تصورِ انفکاک متصور نہیں ہے کیونکہ کسی شے سے اسکی ذات منفک نہیں ہوسکتی۔''

جو بھی حق سبحانہ وتعالیٰ کے سواء ہے اس میں تصور انفکاک کی گنجائش ہے۔ پس ممکن وجود کا محتاج ہے اور وجود اپنے وجود میں وجود کا محتاج نہیں ہے۔ پس وہ واجب وجود مطلق ہے اصلا قید اس میں نہیں یعنی بلا شرط شے ہے پس وہ عدم اعتبار کے ساتھ ہے، عدم کے اعتبار کے ساتھ نہیں ہے۔ (۲۵)

صوفیاء کے ہاں وجود کی حقیقت عین ذات باری تعالیٰ ہے اور اس کو وجود مطلق کہتے ہیں۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ حکماء کے ہاں وجود مطلق اور صوفیاء کے ہاں وجود مطلق میں فرق ہے۔ حکماء کے ہاں یہ عقلی کلی تصور ہے اس کے ذیل میں وہ وجود کو ذات حق سے متعلق کرتے ہیں۔ صوفیاء وجود کے ساتھ مطلق کا لفظ عدم قید کے اعتبار سے لگاتے ہیں ان کے نزدیک وجود جزئی حقیقی اور عین ذات حق ہے۔

وحدۃ الوجود کے تناظر میں صفاتِ الٰہیہ کی بحث:

خواجہ کلیم اللہؒ جہاں آبادی نے صفات الہیہ پر خاصی تفصیلی بحث کی ہے۔ حکماء، متکلمین اور صوفیاء کی اراء کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

۱۔ صوفیاء صفات کو ثابت کرتے ہیں اور اشاعرہ بھی ثابت کرتے ہیں۔

۲۔ حکماء اور متقدمین فلاسفہ کا ایک گروہ صفات کا بالکل انکار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ذات ہی ذات

ہے صفات کوئی شے نہیں اور ان منکرین صفات کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

لیکن صوفیاء اور دیگر مثبتین صفات میں تقریر اثبات کے اعتبار سے فرق ہے۔ صوفیاء تو یہ کہتے ہیں کہ صفات کمالیہ بحیثیت وجود کے عین ذات ہیں اور متغائر بالذات نہیں ہیں جیسے کہ ہماری صفات اور ہمارے قویٰ جو کہ ہمارے ساتھ قائم ہیں اور وہ بحیثیت وجود اور مفہوم کے مختلف ہیں، جبکہ اللہ تعالیٰ کی صفات ایسی ہیں جو ذاتِ واجب سے منتزع کی گئی ہیں ہر ایک کے لیے مستقل وجود، ذات کے متغائر نہیں ہیں بلکہ وہ ذات کے موجود ہونے سے ہی موجود ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ صفات باعتبار وجود کے عین ذات ہیں اور بحیثیت مفہوم کے ذات کے مغائر بھی ہیں۔ پس وہ موجودات عقلیہ ہیں عینیہ نہیں ہیں اور باعتبار وجود خارجی کے ذات کا تعدد اور تکثر لازم نہیں آتا اور جس شے کا وجود عینی ہے اس میں ان صفات کے احکام و آثار ثابت ہیں۔ محقق دوانی نے کہا ہے کہ کسی شے کا کسی شے کی صفت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ وہ خود بھی موجود مستقل ہو مثلاً قدم ذاتی اور وجود ذاتی، ذات کے لیے ثابت ہیں مگر انکا مستقل وجود نہیں ہے۔ (۲۶)

صوفیاء کے نزدیک انتزاع صفات کی حقیقت کو واضح کرتے ہوئے خواجہ کلیم اللہ کہتے ہیں:

اس مقام پر ایک باریک نکتہ یہ ہے کہ انتزاع کی دو قسمیں ہیں:

اول تو انتزاع معقولاتِ ثانیہ کا جیسے کہ وجود، وجوب اور دیگر امور عامہ۔

دوسرے وہ امور انتزاع جو نابینا ہونے کا جملہ ''زید نابینا ہے'' سے ہوں۔

تو یہ دونوں یعنی وجود وغیرہ اور نابینا ہونا امور خارجیہ سے منتزع کئے گئے ہیں۔ لیکن دونوں قسموں میں فرق یہ ہے کہ وجود وغیرہ تو محمولاتِ عقلیہ اور قضایا ذہنیہ سے ہیں اور نابینا ہونا محمولات خارجیہ میں سے ہے۔ پس امر خارجی سے محض انتزاع کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ قضیہ خارجیہ ہو بلکہ قضیہ کے خارجیہ ہونے کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ محمول جانب منتزع میں موضوع سے مخلوط نہ ہو بلکہ محمول کے انتزاع کے بعد موضوع اپنے حال پر رہے مثلاً نابینا کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر اسکو امر خارجی سے منتزع کریں تو انتزاع اس امر خارجی کے موجود خارج ہونے میں مضر نہیں، پس جس شے سے نابینا ہونا انتزاع کیا جاتا ہے وہ شے انتزاع کے بعد بھی اپنے حال پر باقی اور موجود ہے، بخلاف امور عامہ کے کہ وہ موضوعِ موجود کے ساتھ مخلوط ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ کی صفات شیونِ انتزاع میں امور عامہ کی طرح نہیں تاکہ قضیہ ذہنیہ ہو اور خارجیہ ہونے سے خارج ہو جائے۔ (۲۷)

خواجہ کلیم اللہ کی ان تصریحات سے صفات الٰہیہ کے باب میں صوفیاء اور حکماء کا فرق واضح ہو گیا جو کہ اس غلط فہمی کی بنیاد بنتا تھا کہ دونوں گروہ صفات کی عینیت کے قائل ہیں اور اس سے انکار صفات کی صورت پیدا ہوتی

ہے۔

وحدۃ الوجود کے تناظر میں علم الٰہی کی بحث:

صفات الٰہیہ کے متعلق تفصیلات بیان کرنے کے بعد خواجہ کلیم اللہ نے ان صفات میں سے علم الٰہی پر گفتگو کی ہے اور علم الٰہی حقائق اشیاء کی منکشف ہونے کی صورت واضح کی ہے۔ خواجہ کلیم اللہ نے عالم کا صفات الٰہی سے باہم تعلق بیان کرتے ہوئے موجد اور عالم کے تقدم کی بحث پر اپنا موقف واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

عالم کے موجد کا تقدم عالم پر زمانی نہیں ہے یعنی عالم اور موجد کے درمیان کوئی ایسا زمانہ نہیں ہے کہ موجد اس پر متقدم ہو اور عالم متاخر ہو۔ پس عالم کا عدم اور حق کا وجود کسی وقت میں ہوا ایسا نہیں ہے۔ لیکن وہم اس طرف جاتا ہے کہ عالم اور حق کے درمیان فرق اور دوری ہے اصلی وجہ اس خیال کی یہ ہے کہ آدمی ہمیشہ سے تقدم اور تاخر زمانی کا سمجھتا ہے اسی پر سب کو قیاس کرتا ہے اور اس تقریر سے یہ وہم نہ ہو کہ عالم قدیم ہے کیونکہ قدیم اس کو کہتے ہیں کہ جسکی ابتداء نہ ہو حالانکہ عالم اپنی ذات سے موجود نہ تھا اس وجود واحد احد سے ظاہر ہوا ہے اور حدوث عالم کا مطلب یہ ہے کہ بعض اشیاء بعض کے لیے ظاہر ہوئی ہیں۔ یہ جاننا چاہیے کہ عالم کے انتقالات اور حوادث کا متجدد ہونا اور اوصاف کا حادث ہونا علم الٰہی میں حدوث، تجدد اور انتقال کو لازم نہیں کرتا۔ (۲۸)

خواجہ کلیم اللہ نے عالم کا اپنے تمام تصرفات کے ساتھ علم الٰہی میں نمایاں ہونے پر کلام کرتے ہوئے کہا کہ جو لوگ راسخ فی العلم ہیں وہ کہتے ہیں کہ عالم مع اپنے تصرفات وتغیرات کے اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہے۔ پس تمام اشیاء اور انکے احوال جس صورت اور ہیئت پر ہیں اللہ تعالیٰ کو معلوم اور مشاہد ہیں پس جب اللہ تعالیٰ کسی شے یا اس کے حال کو ایجاد کرتے ہیں تو اسکو اس شے کے اقتضاء کے اعتبار سے کرتے ہیں نہ کہ اپنی ذات کے لیے، بلکہ اشیاء تو اپنے حال اور زمان اور مکان اور اعتبارات سے اللہ تعالیٰ کو منکشف ہیں یہاں تک کہ وہ اشیاء کو پے در پے ایجاد کرتے ہیں اور یہ سلسلہ لانتہاء تک پہنچتا ہے۔ پس حدوث آپس میں اشیاء کے اعتبار سے ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے آدمی کی ایک صورت لڑکپن میں ہوتی ہے اور ایک صورت جوانی میں، ایک صورت بڑھاپے میں۔ ہر ایک ان صورتوں میں سے ایک دوسرے سے غائب ہے اور صورتوں کو ہم فرض کرتے ہیں پس حجاب ونقاب اٹھایا تو سب صورتوں کو ایک نگاہ سے ادراک کرلیا پس ماضی اور مستقبل اور حال سب ان کے نزدیک حاضر ہیں۔ اور علماء کی ایک جماعت اس کی قائل ہوئی ہے کہ تعلقات حادث ہیں۔ علامہ دوانی نے ''زورا'' میں لکھا ہے کہ متکلمین اور حکماء کے علم باری کے بارے میں جس قدر مذاہب ہیں سب قاصر اور کوتاہ ہیں کیونکہ ان کو حقیقت پر اطلاع نہیں ہے۔ (۲۹)

صوفیاء اور علماء کے مابین حقائق اشیاء کے مبدأ میں اختلاف ہے۔ علماء کے نزدیک حقائق اشیاء مجعول فی علم الٰہی ہیں۔ اور ان حقائق کے ساتھ علم الٰہی کا تعلق ان تعلقات حادثہ کی صورت میں ہے۔ جبکہ صوفیاء کے ہاں حقائق اشیاء صفات الٰہیہ کے امتیاز علمی کے دوران متعین ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان سے مجعولیت کی نفی کرتے ہیں اور ان کے ساتھ متعلق ہونے میں علم الٰہی کیلئے تعلقات حادثہ کو ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

وجود اور ماہیت کے اقتران کی بحث:

صوفیاء وجودیہ کے ہاں وجود اور ماہیت کے اقتران کی بحث معرکۃ الاراء بحثوں میں سے ہے کیونکہ ان کے نزدیک جب تک ماہیات وجود سے متصف نہ ہوں ان کے احکام وآثار ظاہر نہیں ہو سکتے، یہ وجود کونسا ہوگا جس سے اقتران ہے، اور اس کی نوعیت کیا ہوگی۔ اس حوالے سے خواجہ کلیم اللہ کی فکر کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے۔

وہ وجود کہ اسکی ماہیت کے ساتھ مقترن ہونے سے آثار اور احکام مرتب ہوتے ہیں یا تو فرضی ہے یا ذہنی یا خارجی۔ فرضی ہونا تو جائز نہیں ہے کیونکہ وہ قدرت مدرکہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور وہ کسی عاقل کے وجود اور اس کے تعقل کے بعد ثابت ہوگا۔ پس اگر خود عاقل اس پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔ اور ذہنی بھی اسی وجہ سے نہیں ہوسکتا لہٰذا واضح ہوا کہ وجود حقیقی خارجی ہے نفس الامر میں ثابت ہے، اور اعراض کی قسم سے بھی نہیں کیونکہ عرض محتاج محل کا ہوتا ہے اور محل محتاج وجود کا ہے۔ کیونکہ محل ایک موجود شے کا نام ہے جب وہ وجود کا محتاج ہوگا تو دور لازم آ گیا پس لا محالا ایک ذات قائم بنفسہ ہو۔ (۳۰)

وجود کی مختلف قسمیں اور مدار آثار بننے والا وجود میں فرق واضح کرتے ہوئے خواجہ کلیم اللہ کہتے ہیں:

وجود کی کئی قسمیں ہیں۔

۱۔ عین قائم بالذات جیسے موجودات مستقلہ مثل جواہر ذوات۔

۲۔ وہ وجود عین ہو اور کسی دوسری عین میں ہو جیسے اعراض وجودیہ مثل رنگ اور اشکال وغیرہ۔

۳۔ وجود خود عین ہو اور نہ کسی دوسرے عین میں ہو جیسے نسب فرضیہ اور اضافات اعتباریہ مثل قرب وبعد اور داہنے بائیں کے۔

پس وہ وجود کہ مدار آثار اور احکام کا ہے جسکی ماہیت کے ساتھ ملنے سے ماہیات کے ان آثار کو جو انکے ساتھ خاص ہیں قبول کرتی ہے وجود مستقل خارجی قائم بالذات ہے۔ نہ وہ عین فی عین ہے اور نہ وہ لا عین فی عین ہے۔ پس نہ وہ اعراض وجودیہ سے ہے اور نہ نسب فرضیہ سے ہے کیونکہ یہ دونوں قسمیں وجود کی محل میں محتاج ہیں اور محل محتاج ہے وجود کا۔ پس دور لازم آئے گا اور دور سے کل ماہیت کا معدوم ہونا لازم آئے گا۔ (۳۱)

ماہیت اور وجود مطلق کے اقتران کی بحث کرتے ہوئے خواجہ کلیم اللہ کہتے ہیں:

اگر کوئی یہ کہے کہ ماھیات کے وجود مطلق سے ملنے کے کیا معنی ہیں۔ یا یہ کہ وجود مطلق کے ماہیت سے ملنے کے کیا معنی ہیں۔ کیونکہ نہ تو وجود ماھیات کے مرتبہ میں ہیں۔ اور نہ ہی ماھیات وجود مطلق کے مرتبہ میں ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معنی ملنے کے ماھیتِ ممکن کا مشروط بشرائط ہونا ہے۔ پس جب ماھیت ممکنہ کے تحقق اور وجود کی شرائط پائی جاتی ہیں۔ اس وقت ایک نسبت خاص وجود مطلق سے پیدا ہوتی ہے کہ دلیل اس کی معلوم ہے اور کیفیت اس کی مجہول ہے پس بواسطہ اس نسبت کے نورِ وجودِ کونی کا اس ماہیت پر آتا ہے پس اس پر حکم کیا جاتا ہے کہ وہ ماہیت موجود ہے۔ اس کا کوئی نام رکھ دیا جاتا ہے وجود مطلق اپنی عزت اور پاکی میں اُسی طرح رہتا ہے، نہ اس ماہیت کی طرف اس کو نزول ہوتا ہے اور نہ وصول اور نہ ماھیت کو اس کی پاک بارگاہ کی طرف انتقال و ارتفاع ہوتا ہے۔ پس کل آثار اور احکام اُس سے کہ دلیل اسکی معلوم ہے اور کیفیت اس کی مجہول ہے، پیدا ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ وجود ثبوتی بدون اس کے کہ وجود حقیقی اس کا باطن ہو اور بغیر اس کے کہ مظاہر ممکنہ میں وجود حقیقی متجلی ہو حاصل نہیں ہوسکتا۔ پس منشا وجود حصولی ثبوتی کا ممکنات میں وجود حقیقی ہی ہے۔(۳۲)

واجب اور ممکن کی وجودِ خارجی کی نوعیت:

وحدۃ الوجود کی بحث میں خارج میں موجود چیزوں کو زیر بحث لایا جاتا ہے۔ خارجی حقیقی اور نفس الامری تو ذات حق ہے لیکن ممکن کو بھی وجود کے ساتھ متصف ہونے کی بنا پر وجود خارجی حاصل ہے۔ لیکن یہ خارجی حقیقی نہیں بلکہ وجود کے ساتھ اتصاف کی بنا پر ہے اور غیر حقیقی ہے۔ خواجہ کلیم اللہؒ کے نزدیک جو شے خارج میں موجود ہے اس کی دو قسم ہیں ا۔ ممکن، ۲۔ واجب۔

موجود اگر کسی ضمیمہ منضمہ کا محتاج ہو اور اس کے بعد اس پر آثار مرتب ہوں تو وہ ممکن ہے۔ ضمیمہ یہاں وجود بمعنی ذات ہے، اگر ترتیب آثار میں ضمیمہ کی احتیاج نہ ہو بلکہ اسکی ذات مستقل ہو، وہ واجب ہے۔ اور یہی واجب ممکن میں ضمیمہ ہے۔ اور رہا وہ معقولات ثانیہ سے ہے وہ بمعنی حصول وکون کے ہوتا ہے، وہ ممکن اور واجب دونوں کے لیے عرض عام ہے۔ مگر فرق یہ ہے کہ وجود بمعنی حصول کا حمل واجب پر حمل مواطاۃ نہیں ہے بلکہ حمل اشتقاق ہے۔ جب یہ صورت ملحوظ ہو کہ واجب موجود ہے اور حمل واجب پر اس وجود کا کہ جو معنی میں ذات کے ہے تو وہ اشتقاق کا محتاج نہیں ہے بلکہ وہاں وہ اس پر حمل مواطات سے محمول ہوگا۔ اگر وجود کو اس وجود سے جو بمعنی ذات ہے اشتقاق کیا جائے تو اس وقت اس کے معنی ذو وجود یعنی وجود والے کے ہونگے، کیونکہ واجب ذو ذات ہے اور اسی طرح ممکن بھی ذو ذات ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ واجب ترتیب آثار میں وجود بمعی حصول کا محتاج نہیں ہے

کیونکہ آثار ذات پر مترتب ہیں بلکہ وجود بمعنی کون وحصول ہی منجملہ آثار کے ہے۔(۳۳)

وحدت اور کثرت کا مصدر:

وحدت اور کثرت کے مبداء اور باہم ربط کی بحث وحدت الوجود کی تفہیم میں کارفرما اصولوں میں سے بہت اہم ہے۔صوفیاء وجودیہ نے اس کی تفصیلات بیان کی ہیں۔علماء ظاہر وحدت اور کثرت کے الگ الگ تعین سے غیر یت حقیقیہ ثابت کرتے ہیں، جبکہ صوفیاء دونوں کا مبداء ایک کو سمجھتے ہیں۔خواجہ کلیم اللہ اس پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

علماء ظاہر کے بقول واحد اس حیثیت سے کہ وہ واحد ہے اس سے ایک ہی صادر ہوگا۔جیسا کہ کثیر اس حیثیت سے کہ وہ کثیر ہے اُس سے کثیر ہی صادر ہوں گے۔کیونکہ کثرت ضد وحدت کی ہے۔پس دونوں ضدوں میں سے ایک کا دوسری ضد سے صدور نہیں ہوسکتا۔

صوفیاء کے نزدیک یہ قاعدہ مطلقہ نہیں بلکہ بحیثیت اس کے ضد ہونے کے ہے، البتہ اگر واحد میں نسب کثیر کا اعتبار کرلیا جائے تو اس وقت واحد باعتبار ان نسب کے کثیر ہوجائے گا، پس ممکن ہوگا کہ اس سے کثیر صادر ہوں۔ اسی طرح اس کا عکس یعنی کثیر کے لیے ایک احدیت ہے، جو ثابت ہے۔پس صدور واحد کا بحیثیت اس واحدیت کے ممکن ہے۔کیونکہ تاثیر اور ارتباط ایسے سبب سے ہے جو مشترک ہے اور بحیثیت تنافی کے نہ تاثیر ہے نہ اثر۔پس اگر وجود مطلق کی ذات کا اعتبار کیا جائے اور اس میں جو معنی پائے جاتے ہیں ان کو نہ دیکھا جائے۔پس وہ واحد ہے۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وحدت اس کے صفات میں سے ایک صفت ہے یا یہ کہ اس کے احکام سے ایک حکم ہے بلکہ محض ذات کے اعتبار سے واحد ہے۔یعنی عدم اعتبار ہے نہ کہ اعتبار عدم۔لہٰذا اس حیثیت سے وہ کثرت کی علت نہ ہوگا۔ہاں جب اسکے ساتھ صفات اور اسماء کا اعتبار کیا جائے گا تو وہ کثرت کا موجد ہوجائے گا۔اور کوئی کثرت ایسی نہیں ہے کہ اسکو وحدت نے ضبط نہ کیا ہو۔پس وحدۃ صادر ہوگی وحدۃ سے اور کثرت، کثرت سے۔

کثرت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ کثرت ان اجزا کی جو ماہیت وحقیقت میں داخل ہیں جیسے جنس اور فصل باعتبار نوع کے۔

۲۔ دوسرے کثرت لوازم کی اور اس کثرت کی مزید دو قسمیں ہیں:

i۔ اول یہ کہ لوازم کثیر ہوں لیکن ملزوم اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہو۔

ii۔دوسری یہ کہ لوازم میں بھی کثرت ہو اور خود اس شے یعنی ملزوم میں بھی کثرت ہو اور لوازم تصور اور وجود کے اعتبار سے تابع ذات کے ہوتے ہیں اور عقل سے سمجھے جاتے ہیں۔کبھی ذات سے علیحدہ نہیں ہوتے جیسے چھ کے

نصف ہونے اور تہائی ہونے اور چھٹا ہونے کے تصور کے زوجیت تابع ہے۔ پس یہ کثرۃ عینیہ اور حکمیہ، عالم میں باعتبار وحدۃ اطلاقیہ کے مثل کثرۃ لوازم کے ہے نہ مثل کثرت اجزا کے۔ پس وحدۃ محضہ ان نسبتوں سے پاک ہے۔ پس وہ وحدۃ اسی طرح ہے جس طرح کہ پہلے ظہور کثرت کے تھی، صرف اتنی بات ہے کہ جب اس کثرت کا ظہور ہوا تو نسبتیں اور اضافات اور لوازم پیدا ہوگئے لیکن اپنی ذات کا علم اس کو اول ہے اور ماسوا کیساتھ لازم بوسیلہ ہے۔(۳۴)

حقیقت میں وحدت اور اعتبار میں کثرت کی مثال:

حقیقت میں وحدت اور اعتبار میں کثرت کو صوفیاء وجود یہ مختلف مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ خواجہ کلیم اللہ نے اس کے لیے درج ذیل مثال دی ہے اور اس مسئلہ کو خوب واضح کیا ہے۔

وجود حقیقت واحد مستقل ہے۔ اور جو اس کے سوا ہے، وہ عدم خالص اور لاشے محض ہے۔ پس جو کچھ عالم کون ہے وہ اس حقیقت وحدہ کا عین نہیں ہے، کیونکہ جو عالم کون میں ہے وہ کثیر ہے اور حقیقت واحد ہے اور نہ عالم کون عدم محض ہے کیونکہ آثار اور احکام اس کے ثابت ہیں۔ پس عمدہ مشرب اور وسیع مذہب اس بارے میں یہ ہے کہ جو عالم کون میں ہے وہ حقیقۃً تو اس وحدت کا عین ہے اور اعتباراً اس کا غیر ہے۔ یعنی بحیثیت تعین اور خصوصیت کے غیر ہے، جیسا کہ حقیقت جبرئیلیہ کا بشر کی صورت میں متمثل ہونا۔ پس وہ حقیقت جبرئیلہ بحیثیت اس کے کہ وہ ہے حقیقت جبرئیلیہ ہے اور بحیثیت تشخص اور تعین کے غیر ہے۔ پس مخلوق یعنی ظاہر بحیثیت حقیقت کے مجرد ہے اور بحیثیت ظہور کے تلبس یعنی غیر مجرد ہے۔ پس وہ عین تجرد میں تلبس ہے۔

پس اسکا اطلاق تقید کیساتھ ہے اور اس کا تقید اطلاق کیساتھ ہے شیخ اکبر نے کہا ہے کہ اگر تو حق کو دیکھے گا تو خلق کو نہ دیکھے گا اور اگر خلق کو دیکھے گا تو حق کو نہ دیکھے گا پس دونوں اعتباروں کے احکام کے محافظہ کو لازم پکڑ۔

فالبحر بحر علیٰ ما کان فی قِدم   فان الحوادث امواج و انھار

پس بحر بحر ہے جیسا کہ قدم میں تھا اور حوادث، موجیں اور نہریں ہیں۔

پس متمثل بہ نسبت اپنے تمثیلات کے متلبس و مجرد دونوں ہے یعنی بحیثیت بطون کے مجرد ہے۔ اور بحیثیت ظہور کے متلبس ہے پس وہ بحیثیت حکموں کے محکوم علیہ ہے تجرد اور تلبس کا، اطلاق اور تقید کا۔ پس دحیہ کلبی کی صورت جبرائیل کی عین حقیقت جبرائیلیہ نہیں ہے کہ وہ صورت انسانیہ ہے مگر حقیقت میں وہ حقیقت جبرئیلیہ ہے کیونکہ اگر حقیقت جبرائیلیہ نہ ہوتی تو غیر حقیقت جبرائیلیہ ہوگی پس اس صورت میں وحی پہنچانے کا حال منقلب ہوگا، کیونکہ اس صورت میں وہ غیر جبرئیل ہے پس ثابت ہوا کہ حقیقۃ وہ حقیقت جبرئیلیہ ہے اگر چہ صورت اس کی

صورت جبرئیل کی نہ تھی۔ پس معلوم ہوا کہ عینیت بحیثیتِ حقیقت کے ہے اور غیریت بحیثیت صورت کے ہے۔ پس انسانیت اور جسمیت احکام صورۃ بشریہ کی طرف راجع ہیں اور تقدس اور وحی کے پہنچانے کے احکام حقیقت ملکیہ کے ساتھ قائم ہیں۔(۳۵)

تمثلات اور متمثل کے درمیان نسبتِ تلبس وتجرد کو بیان کرنے کے بعد خواجہ کلیم اللہ ان دونوں کے درمیان فرق کی نشاندہی اور حلول کی نفی کرتے ہیں جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

اس بات کو جان کر کہ احکام بشریہ حقیقت ملکیہ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔ بخلاف لطافت، بساطت اور تقدیس کے کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں، مگر حقیقت ملکیہ کو صوررت بشریہ کے ساتھ ایک خاص نسبت، مدد اور توجہ ہے کہ اس نسبت کے واسطہ سے اس صورت بشریہ اور اس کے احکام ولوازم کا قیام ہے اگر وہ مدد اور توجہ نہ ہوتی تو صورت معدوم ہوجاتی۔ اس نسبت کے ہی نتائج میں سے ہے کہ اس پر یہ حکم کیا جاتا ہے کہ وہ حقیقت جبرئیلیہ کی صورت ہے، اس طرح موجودات، وجود حق کے تمثلات ہیں، پس حقائق امکانیہ کے احکام اور اسکے آثار، صورت مثالیہ کی طرف بحیثیت اسکے کہ وہ اس کے غیر ہیں، راجع ہیں۔ کیونکہ وہ بحیثیت عینیت کے وجود محض ہے اور غیر کا کچھ حصہ نہیں ہے، پس حلول ثابت نہیں ہوتا۔ اور نہ صورت کا قیام اس کے ساتھ ہے کیونکہ اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ متناہی محل غیر متناہی کا ہو اور ذات قدیمہ محل حوادث کا ہو حق سبحانہ وتعالیٰ نہ حال ہے، نہ محل ہے۔ پس اگر حال ومحل ہونے کے طور پر ظہور ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ جیسا ازل میں ذات تھی اسکے خلاف ظاہر ہو۔ یہ تغیر اور حوادث نہیں تو اور کیا ہے، بلکہ ذات تمام صورتوں کیساتھ متمثل ہے۔ باوجود اسکے کہ جس طرح پر وہ اپنی ذات میں ہے اسی طرح باقی ہے۔ پس صورت امکانیہ میں سے ہر ایک کے لیے ایک نسبت مخصوص ذات سے ہے پس جو توجہ ایک اسم سے ہے وہ غیر ہے اس توجہ کے، جو دوسرے اسم سے ہے۔ پس متمثل ایک اور تماثیل مختلف ہیں۔ پس ان صورتوں کو ذات سے ایسی نسبت ہے جیسے کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ ہے۔ نہ ایسی نسبت جیسی جزء کو کل کے ساتھ ہے۔(۳۶)

ظاہر اور مظہر کے باہم تعلق پر مثال:

ظاہر اور مظہر کا تعلق، انسان اور اسکی مختلف صورتوں کے حوالے سے سمجھایا گیا ہے۔ نیز وجود کے مراتب کو بھی انسان کے مختلف مدرکات کے اعتبار سے بیان کیا ہے۔ ان تمام تفصیلات کا خلاصہ یہ ہے:

انسان کی مثلاً چند صورتیں ہیں لڑکپن، جوانی اور بڑھاپا۔ باوجود ان صورتوں کے ذات واحد ہے اور ہر صورتِ مخصوصہ کے لیے ذات سے ایک نسبت مخصوصہ ہے کہ باعتبار اس نسبت کے ذات ان اوصاف کیساتھ کہ جن کو وہ مقتضی ہے، متصف ہے۔ پس ان مظاہر میں نہیں ہے مگر عین ظاہر واحد۔ پس صور اپنے وجود میں ذات کے محتاج

ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں۔ اور ذات کے لیے باعتبار ہر صورت کے ایک فعل خاص اور علیحدہ تاثیر ہے اور اس فعل اور تاثیر کو حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک احاطہ کیے ہوئے ہے کہ وہ اس مظہر میں ظاہر ہوا ہے، پس ہر صورت اسماء حق میں سے ایک اسم کا مظہر ہے۔ پس انسان صورۃ لڑکپن میں باعتبار اس نسبت کے وجود کو اپنے نفس سے قبول کرنیوالا ہے اور اسی نسبت کے اعتبار سے اس کے لیے صفات ہیں، اور اسی طرح جوانی اور بڑھاپے کی صورتوں میں سمجھنا چاہیے۔ پس جو فعل اور تاثیر ایک صورت میں ہے وہ اس فعل اور تاثیر کے مغایر ہے جو دوسری صورت میں ہے۔ اور رہا فعل تو وہ حیات، علم اور قدرت اور ارادہ کو چاہتا ہے کیونکہ فعل و تاثیر بغیر ان صفات کے نہیں ہوسکتا۔ ہر صفت کیساتھ جو ظہور ہے وہ مغایر ہے اس ظہور کے جو دوسری صفت سے ہے۔ جو ایک صفت سے تعین ہے وہ دوسری صفت کے تعین سے علیحدہ ہے۔ پس کثرت کا موجود ہونا عین وحدت حقیقیہ میں ہے جو جامع ہے اور صلاحیت کیساتھ ناعت ہے۔ پھر کثرت کا منتشر ہونا باعتبار تجرد فی العلم کے وہ تو تعین میں ہے پس کثرت یا تو عین میں ہے یا علم میں ہے اور جو علم میں ہے یا تو بالاجمال ہے یا بالتفصیل۔ یہ تینوں کثرت کے محل ہیں جو وحدت ذاتیہ مطلقہ قاہرہ کے تحت میں ضبط کی گئی ہے۔

پس انسان کی ذات بمنزلہ غیب ہویہ کے ہے اور وہ اپنے نفس کو اور اپنے تمام کمالات کو اپنی ذات سے ادراک کرتا ہے مگر یہ ادراک اجمالی ہے ایسے امتیاز کے بغیر جو قابلیات سلبیہ و ایجابیہ اور فعلیہ و انفعالیہ کو جامع ہو یہ بمنزلہ تعین اول کے ہے اور اسکی قابلیات بمنزلہ شیون ذاتیہ کے ہیں۔ ہاں جب وہ مدرکات مجملہ، تمام نسبتوں اور اضافات سے مجرد ہونے کی حیثیت سے ہے وہ بمنزلہ احدیۃ محضہ کے ہے اور یا وہاں قابلیت بحیثیت تلبس کے ہے نسبتوں اور اضافتوں کے ساتھ تو وہ بمنزلہ واحدیۃ تفصیلیہ کے ہے اور وہ اپنے نفس کو اور تمام کمالات کو خود اپنی ذات سے ادراک کرتا ہے اور ادراک تفصیلی ہوتا ہے اور جو قابلیات ایجابیہ و سلبیہ اور فعلیہ و انفعالیہ کے درمیان امتیاز ہے اس طرح پر کہ اس کے لیے خود ہر ایک کی نسبت خاص علم میں قابلیت ظہور ہو تو یہ بمنزلہ تعین ثانی کے ہے۔ اور قابلیات جو اس میں ہیں یا تو انکی شان فعل ہے یا انفعال ہے۔ فعلیات اور انفعالیات کے لیے اجمال اور تفصیل ہے۔

پس فعلیات کا اجمال بمنزلہ الوہیت کے ہے اور تفصیل اس کی بمنزلہ اسماء و صفات کے ہے۔ اور انفعالات کا اجمال بمنزلہ حقیقتِ امکانیہ کے ہے اور اسکی تفصیل علم میں بمنزلہِ اعیانِ ثابتہ کے ہے اور عین میں بمنزلہ عالم کے ہے پس یہ بات ثابت ہوئی کہ تمام قابلیات تو ان کی ذات سے ظاہر ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں۔ لیکن قابلیات فعلیہ کے ساتھ اس کا ظہور، تعدد وجود کو واجب نہیں کرتا بلکہ وہ اپنی وحدت صوریہ میں قابلیات فعلیہ کے ساتھ عین

ظہور میں ہے بخلاف قابلیات انفعالیہ کے کیونکہ وہ ان کے ساتھ ظہور ہونے کے وقت تعد دوجود کو واجب کرتا ہے۔(۳۷)

یہاں آخری جملوں میں خواجہ کلیم اللہ نے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو تعینات خلقیہ کو عین وجود واحد کہتے ہیں۔

وحدت اور کثرت کو دیکھنے کے اعتبار سے لوگوں کی اقسام:

خواجہ کلیم اللہ نے وحدت اور کثرت کو دیکھنے کے اعتبار سے لوگوں کی اقسام بیان کی ہیں۔اور ان تفصیلات کو واضح کرتے ہوئے کہا کہ ان دونوں کے علیحدہ امتیاز کو ملحوظ رکھنے والے ہی کامل ہوتے ہیں۔

اس حوالے سے لوگوں کی دوقسمیں ہیں:

۱۔ یا تو محجوب ومحروم ہیں تو وہ کثرت اور غیریت کے علاوہ اور کچھ نہیں دیکھتے۔

۲۔اور یا مجذوب ہیں جو سوائے وحدت اور عینیت کے اور کچھ نہیں دیکھتے۔

پس یہ دونوں اقتداء کے لائق نہیں ہیں کیونکہ دونوں محجوب ہیں۔ پہلا تو کثرت کی ظلمت سے اور دوسرا وحدۃ کے نور سے۔اقتداء کے لائق وہ عارف ہے جو دونوں طریق کا جامع ہو پس وہ اشیاء کے باطن میں تو وحدت کو ثابت کرے اور انکے ظاہر میں کثرت کو۔ پس اسکی وحدت کی آنکھ کثرت کی آنکھ کیساتھ کھلی ہے اور کثرت کی آنکھ وحدت کی آنکھ کے ساتھ کھلی ہے۔کہ اس طرح ربوبیت،معبودیت وعینیت کو وہ اشیاء کے باطن میں ثابت کرتا ہے اور غیریت کو ظاہر اشیاء میں اور ہر دو کے احکام کو محو نہیں کرتا ہے۔پس ممکنات حقیقت میں اس کے عین ہیں اور اعتبار میں اسکے غیر ہیں۔ پس تعینات غیریت کی حیثیت سے تو ممکنات مسلمہ ہیں اور حقیقت عینیہ کی حیثیت سے محققہ ہیں۔پس ممکنات تمام وجوہات سے اس کے عین نہیں اور نہ تمام وجوہات سے اسکے غیر ہیں۔ بلکہ باعتبار ذات کے اسکے عین ہیں اور باعتبار تعین کے غیر ہیں جیسا کہ زید عین انسان ہے حقیقت میں اور غیر انسان ہے اعتبار تشخص کے، کیونکہ امتیاز اور متعین ہونا اطلاق کو مخل ہے۔

شیخ ابوالحسن شاذلی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ فرق تیری زبان پر ہو اور جمع تیرے قلب میں ہو اور یہی کمال ہے۔

خواجہ کلیم اللہ نے وحدت وکثرت اور اطلاق وتغیر کی بحث میں احتیاج وافتقار کی نوعیت اور احکام وآثار کے فرق کو واضح کیا ہے وہ تحریر کرتے ہیں:

مقید مطلق کا وجود میں محتاج ہے اور مطلق مقید کا ظہور میں مشتاق ہے۔پس ممکنات بحیثیت اطلاق کے متحد ہیں اور بحیثیت تقیدات کے متعدد ہیں۔ پس اطلاق کے احکام تقیدات کے نزدیک باقی ہیں اور تقیدات کے احکام

اطلاق کے نزدیک نافذ ہیں۔دونوں کے احکام میں کچھ تعارض وتزاحم اور تناکر نہیں ہے، بخلاف ان احکام کے جو ہر ایک کے ساتھ مختص ہیں کیونکہ وہ آپس میں متعارض ہیں جیسا کہ انسان جب زید کی نسبت سے قیاس کیا جائے تو کلیت کا حکم جزئیت کے حکم کے جو زید میں ہے مزاحم ومعارض ہے مگر انسان کے جسم اور متحرک بالا رادہ ہونے کو زیدیت مزاحم ومعارض نہیں ہے۔اسی طرح وجوب وامکان اورقدم وحدوث ہیں پس ہر ایک بحیثیت تلبس کے دوسرے کے معارض ہے اور بحیثیت تجرد کے معارض نہیں ہے اور معارضہ کیسے ہوسکتا ہے حالانکہ یہ احکام عین تجرد میں ڈوبنے والے ہیں۔دیکھتے نہیں ہو کہ حضرت موسیٰ کا عصا سانپ دکھائی دیتا تھا لیکن واقع میں وہ عصا ہی تھا۔پس وہ عصا تھا سانپ نہ تھا۔سانپ تھا اور عصا نہ تھا۔عصا عین سانپ تھا سانپ غیر عصا تھا اور اسی طرح ساحروں کی رسیاں اور ان کے عصا ہماری نظر میں سانپ تھے اور سانپ، رسیاں اور عصا یہ سب تخیل میں ہے، پس حقیقت میں سوائے ایک ذات کے اور کچھ نہیں ہے۔جو ایسے احکام کے ساتھ متلبس ہے کہ ان احکام کے سبب سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ اس کے غیر ہیں۔(۳۸)

وجود مطلق کی حقیقت اور خصوصیات:

صوفیاء ذات حق کو وجود مطلق کہتے ہیں۔مطلق سے مراد تمام اعتبارات کے لحاظ سے آزاد ہونا ہے۔مطلق اس اعتبار سے غیر معلوم ہے اور اس کی خصوصیات وجوب ذاتی اور استغناء ذاتی ہے۔یہاں وجود بمعنی ذات ہے، جو کسی نسبت اور اعتبار کے بغیر ملحوظ کیا جائیگا۔خواہ نسبت تجرد کی ہو یا تلبس کی، تو اسے وجود مطلق کہتے ہیں اور اس کو ذات خالص، غیب ہویۃ اور احدیۃ مطلقہ اور احدیۃ ذاتیہ بھی کہتے ہیں۔اس کی کنہ وحقیقت کا علم کسی کو نہیں اور نہ کشف کسی مخلوق کا اسکے متعلق ہوسکتا ہے۔مگر اس کے لیے ظہور، تنزل اور تمثل باعتبار علم اور عین کے ہے۔پس ان اعتبارات سے اس سے ادراک متعلق ہوسکتا ہے۔ان اعتبارات میں سے اوّل تنزل علمی ہے جو متعلق ایک شان کلی کے ہے جو تمام شیون الٰہیہ وکنائیہ اورازلیہ وابدیہ کو جامع ہے یعنی وہ اپنے نفس کو شان کلی جملی کے ساتھ جانتے ہیں جو کہ شیون ذاتیہ میں امتیاز کے لحاظ سے نہیں ہوتا اگر ان میں امتیاز کا لحاظ کیا جائے تو وہ کثرت ہے جو وحدت کے تحت میں مندرج ہے ان مختلف شانوں میں ہر شان کے لیے مختلف احکام اور آثار ہیں جو نشاۃ آخرت میں ظاہر ہوں گے، خفا ہے۔کیونکہ مرتبہ تفصیل کا اجمال میں مختص ہے۔بلکہ ہر شان کیلئے بہ نسبت دوسری شان کے خفاء ہے باوجود حضرت وجود پر کوئی شے پوشیدہ نہیں ہے۔اور شیون اور ان کے احکام وآثار کے ظہور کی نسبت علم کے اعتبار مرتبہ وحدت میں ہے اور یہ وحدت حقیقیہ کے خواص میں سے ہے۔پس تعین اول وحدت خالص اور قابلیت مختصہ ہے کہ جن سے صفات اور اعتبارات سے تجرد کی قابلیت اور ان سے تلبس کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔اور اسے حقیقت محمدیہ کے ساتھ

بھی موسوم کی جاتی ہے۔ پس ہر صفت سے تجرد کا اعتبار، حتیٰ کہ قابلیتِ تجرد سے بھی تجرد، مرتبہ احدیت کا ہے اس مرتبہ کی شان بطون، اولیت و ازلیت ہے۔ اگر تمام صفات واعتبارات کے ساتھ تلبس کا اعتبار ہو تو یہ مرتبہ واحدیت کا ہے۔ اس کی شان ظہور، آخریت اور ابدیت ہے۔(۳۹)

ظاہر وجود میں تعدد کی بحث کرتے ہوئے خواجہ کلیم اللہ کہتے ہیں:

اس مرتبہ کے اعتبارات میں سے بعض اعتبار ایسے ہیں کہ مرتبہ جمع کے اعتبار سے ذات ان کے ساتھ متصف ہوتی ہے اور وہ اتصاف حقائق کونیہ پر موقوف نہیں ہے جیسے حیات، علم اور ارادہ۔ پس یہ الوہیت اور ربوبیت کے اسماء اور صفات ہیں اور بعض صفات کے ساتھ اتصاف حقائق کونیہ پر موقوف ہے جیسے خالقیت اور رازقیت۔ ظاہر وجود ان دونوں کے سبب سے متعدد نہیں ہوتا۔ بعض صفات وہ ہیں کہ ذات ان کے ساتھ باعتبار مرتبہ فرق کے موصوف ہوتی ہے جیسے اجناس، فصول، خواص اور وہ تعینات جزئیہ کہ جن کے سبب سے اعیان خارجیہ ایک دوسرے سے متمیز ہیں۔ ظاہر وجود ان صورتوں کی وجہ سے متعدد ہوتا ہے جاننا چاہیے کہ بعض حقائق کونیہ میں بعض ایسی حقیقتیں ہیں کہ جب وجود ان میں ساری ہوتا ہے، وہ تمام اسماء کا غالبیت اور مغلوبیت کے ساتھ مظہر ہو جاتی ہیں جیسے کہ انبیاء علیہ السلام اور اولیاء قدست اسرار ہم کے حقائق، جہاں تک تعلق مظہر اتم کی حقیقت کا بنے تو وہ اعتدال تام پر ہوتی ہے۔ بعض حقائق ایسے ہیں کہ بعض اسماء کا تو مظہر ہیں، بعض کا نہیں، جیسے انبیاء واولیاء کے علاوہ دیگر حقائق موجود ہیں۔ اس سب کے باوجود وجودِ ذاتی اور استغناء ذاتی حقائق کونیہ میں سے کسی حقیقت میں ہرگز ظاہر نہیں ہوتا چونکہ ذات احدیت جو شیون الہیہ اور کونیہ کو شامل ہے ان تمام حقائق میں ساری ہے جو کہ مرتبہ واحدیت کی تفاصیل ہیں۔ اور یہ وہ حقائق ہیں جو عالم ارواح، عالم امثال اور عالم حس ہیں کہ جو ہمیشہ ہی سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے اور دنیا اور عقبیٰ میں بھی ہیں۔(۴۰)

مطلق اور مقید کا باہم تلازم اور الگ الگ خصوصیات:

وحدۃ الوجود کے ذیلی مباحث میں مطلق اور مقید کی اصطلاحات استعمال ہوتی ہیں۔ جس میں ان کی مراد اور اقسام بیان کی جاتی ہیں۔ اور ان کے حدود و امتیازات زیر بحث آتے ہیں اس حوالے سے خواجہ کلیم اللہ کی فکر کا خلاصہ یہ ہے:

مطلق اپنے مقید سے منفک نہیں ہوتا اور ہر مقید مطلق سے علیحدہ نہیں ہوتا۔ باوجود اس تلازم کے مطلق اپنے غناء ذاتی میں ہے اور مقید اپنے احتیاج ذاتی میں ہے۔ پس مقید، مطلق کا وجود میں محتاج ہے اور مطلق، مقید کا ظہور میں مشتاق ہے۔ وجود میں احتیاج ایک طرف سے ہونا ضروری ہے تاکہ تقدم شے کا اپنی ذات پر لازم نہ آئے

اور اشتیاق طرفین سے ہوسکتا ہے کیونکہ وہ ایسے امور سے ہے جو کہ وجود پر زائد ہے۔

مطلق حقیقی وہ ہے کہ جس میں کسی وجہ سے کوئی قید نہ ہو۔ پس مطلق حقیقی میں نہ کلیت ہے اور نہ جزئیت ہے۔ نہ نسبت ہے اور نہ خصوصیت، اور نہ فاعلیت ہے اور نہ قابلیت۔ نہ عالمیت ہے اور نہ اس کا اسم ہے، نہ رسم، نہ تنزیہ ہے اور نہ تشبیہ اور اسکے جانب نہ جمال مضاف ہوتا ہے اور نہ جلال۔ لہٰذا اس کے صفات متقابلہ کا دروازہ علیحدہ ہے یہاں تک کہ صفت اطلاق بھی وہاں نہیں ہے جیسے کہ تقیید اس کے درگاہ سے علیحدہ ہے۔ پس تعانداس مرتبہ میں صورت توافق میں ہے اور تغائر لباس تطابق میں ہے اور وحدت اور کثرت دونوں ان کے دربار سے مسلوب ہیں اور ذات اور صفت دونوں مطرود ہیں۔

مطلق اضافی یہ ہے کہ جو نسب امکانیہ، اضافات جسمانیہ اور روحانیہ سے متجرد ہو۔ پس اس صورت میں مطلق، وجود کے مراتب کونیہ اور تعلقاتِ خلقیہ پر موقوف نہیں ہے۔

پس مطلق حقیقی کو حضرت غیب، غیب ہو یہ اور احدیۃ ذاتیہ کہتے ہیں۔ اور مطلق اضافی کو حضرت الوہیت کہتے ہیں۔ پس دونوں معنی میں عموم خصوص مطلق ہے۔

مقید وہ ہے جو متعین ہو، محدود داور متناہی ہو۔ پس اگر اس کا تعین تمام تعینات سے زیادہ وسیع ہو تو وہ اپنے مافوق کے لیے محاط ہوگا کیونکہ اسکا کوئی مبداء ہونا ضروری ہوگا۔ اپنے ماتحت کیلئے وہ محیط ہوگا اور اگر تمام تعینات میں خالص ہو پس وہ محاط ہوگا، محیط نہ ہوگا اور ان دونوں کے درمیان میں مختلف مراتب ہیں جو ایک حیثیت سے وسیع ہیں اور ایک دوسری حیثیت سے تنگ ہیں۔

مطلق اور مقید کی اقسام بیان کرنے کے بعد ان کا باہم ارتباط اور امتیاز بیان کرتے ہوئے خواجہ کلیم اللہ واضح کرتے ہیں۔

مقید خواہ کسی قید سے مقید ہو تو وہ مطلق کے بعد ہوگا وہ مطلق اس سے پہلے ہوگا۔ وہ مطلق حقیقی احدیت ذاتیہ ہی ہے اور مقید اس کے مقابل ہے جو تمام مراتب تنزلات پر، تعین اول سے آخر مراتب تنزلات تک کو شامل ہے۔

مطلق اضافی حضرت الوہیت ہی ہے کیونکہ وہ اپنی ذات سے اگرچہ مقید ہے کیونکہ حضرت الوہیت اس ذات کو کہتے ہیں کہ جو صفات فعلیہ کے ساتھ متصف ہو اور وہ ذات اپنے ماسوا سے اس تعین سے جو ذات پر زائد ہے، ممتاز ہے۔ لیکن وہ بہ نسبت مراتب امکانیہ اور موجودات عینیہ روحانیہ، مثالیہ اور جسمانیہ کے مطلق ہے اور اس کا مقابل وہ مقید ہے کہ جس کو عالم کہتے ہیں۔ پس مطلق مثل مقید کے اظہار کمالات، مراتب اور درجات میں دوسرے

کا محتاج ہے۔ پس جو تقریر ہم نے بیان کی ہے اس سے تو نے جان لیا کہ مطلق حقیقی اور مطلق اضافی دونوں مقید اضافی، مقید حقیقی سے منفک نہیں ہوتے۔ پس جس جگہ غیب ہوتا ہے وہاں تمام مراتب وتنزلات ہیں اور جس جگہ الوہیت ہے وہاں عالم ہے اور کبھی یہ تو ہم ہوتا ہے کہ الوہیت اور عالم میں جدائی اور مسافت ہے لیکن باعتبار تحقیق کے نہ ان کے درمیان میں جدائی ہے نہ مسافت کیونکہ عالم کمال اسمائی کے ظہور کا نام ہے۔ پس حق تعالیٰ کے اسماء نے عالم کو چاہا اور مقتضیٰ کا مقتضی سے انفکاک محال ہے۔ اگر حضرت الوہیت اور عالم میں جدائی و مفارقت فرض کی جائے تو صفات کو معطل و بے کار کرنا لازم آتا ہے اور نیز یہ لازم آتا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے لیے کوئی حالت منتظرہ بالقوۃ ایسی ہو کہ جس کو قوۃ سے فعل میں لائیں گے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ میں بعد وجود عالم کے ایسی صفت پیدا ہو جائے کہ جو پہلے سے نہ تھی۔(۴۱)

مراتبِ ظہورِ وجود

وجود اور اس کے مراتب ظہور کا جزوی ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ لیکن اس کا مربوط بیان ضروری ہے کیونکہ وحدۃ الوجود کے موقف کے فہم میں یہ بحث صوفیاء کے نزدیک بہت اہم ہے خواجہ کلیم اللہ کے ہاں یوں ہے۔

عالم وجود ایک مخفی حقیقت ہے کہ جو ان تعینات میں سے کسی تعین کے ساتھ متعین نہیں ہے اور اس حقیقت کے لیے مراتب ظہور، تعین اور تقید کے ہیں کہ جو بے شمار ہیں مگر باعتبار کلیت کے پانچ مرتبے ہیں ان میں سے دو مرتبے حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف اور تین خلق کی طرف منسوب ہیں۔ اور ایک مرتبہ سب کا جامع ہے۔

مراتب کے باعتبار کلیت کے پانچ میں منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مظہر یا تو اس شے کا مظہر ہوگا جو حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہے یا اس شے کا کہ جو حق تعالیٰ اور خلق دونوں کی طرف مضاف ہے۔ اول تو مرتبہ غیب کا ہے اس کے سبب خلق اس میں غائب ہے۔ اس مرتبہ غیب کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ پہلا تو ایسا غیب ہوگا کہ اکوان کے عین میں ظاہر ہونے کے ساتھ متلبس اور متصل ہے نیز علم میں بھی اکوان کے ظہور کیساتھ متلبس ہے پس علم میں تمایز نہیں ہے جیسا کہ عین میں نہیں ہے اور اس غیب کو تعین اول، وحدت صرفہ اور غیب اول کہتے ہیں۔

۲۔ دوسرا وہ غیب کہ جو اکوان کے ان کی ذوات اور امثال کے لیے عین میں ظہور کے ساتھ متلبس ہے باوجود اس کے کہ ان کے ذوات اور ان کا ثبوت علم میں ہے اور اس غیب کو تعین ثانی، واحدیت اور عالم معانی، حروف عالیات اور غیب ثانی بولتے ہیں۔ پس غیب ثانی میں اکوان ان کے جاننے والے کے لیے ظاہر ہیں اور خود اپنی ذات کے لیے اور ان کے امثال کے لیے ظاہر نہیں ہیں اور یہ قسم ثانی مرتبہ شہادۃ کا ہے اس کے سبب کہ خلق اس میں حاضر ہے اور

اس مرتبہ شہادۃ کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ یا تو مظاہر بسائطہ کا ہوگا تو وہ مرتبہ ارواح کا ہے۔

۲۔ یا مرکبات لطیفہ کا مظاہر ہوگا کہ جو تبعیض، تجزی اور التیام کو قبول نہیں کرتے ہیں یہ مرتبہ عالم مثال کا ہے۔

۳۔ یا مظاہر مرکبات کثیفہ کا ہوگا کہ جو تجزی اور تبعیض کو قبول کرتے ہیں اور مرتبہ عالم حس کا ہے اور عالم اجسام عرش سے مرکز تک ہے اور یہ مرتبہ جامعہ حضرت انسان کامل کا ہے۔

مراتب کے مختلف درجے اور اقسام میں صوفیاء کے اختلاف کی وضاحت کرتے ہوئے خواجہ کلیم اللہ نے یوں تصریح کی ہے:

حقیقت مطلقہ مخفیہ غیب الغیب ہے۔مخلوق کا علم اس کو محیط نہیں ہوسکتا۔

۱۔ پس بعض نے تو تمام مراتب کی طرف نظر کی ہے تو ان کو سات مرتبے قرار دیے ہیں کیونکہ لاتعین بھی ایک مرتبہ ہے مگر یہ مرتبہ ہمیشہ غیر متنزلہ ہے اور نزول وحدت ہی سے ہے۔

۲۔ بعض نے تنزل کی رعایت کی پس چھ مرتبے قرار دیدیے۔

۳۔بعض نے اس طرف نظر کی کہ تعین اول اور ثانی اس بات میں مشترک ہیں کہ خلق اسمیں اپنے نفس سے اور اپنے مثل سے غیب ہے یا انسان کامل عالم اجسام سے ہے پس اس نے پانچ مراتب قرار دے اور یہ محل کسی قدر اضطراب سے خالی نہیں ہے۔(۴۲)

خلاصۂ بحث

وحدۃ الوجود کی مباحث پر مشتمل صوفیانہ لٹریچر میں پائے جانے والے غموض اور پیچیدگی کے سبب بعض علماء میں گہرا اضطراب موجود تھا،حضرت خواجہ کلیم اللہ جہاں آبادی نے وحدۃ الوجود کی علمی تعبیر وتفہیم میں بہت مثبت کردار ادا کیا جس کے ذریعے نظریہء وحدۃ الوجود کے بارے میں شکوک وشبہات کا ازالہ ہوا۔انہوں نے سب سے پہلے وحدۃ الوجود کی اصطلاح کا معنی واضح کیا، پھر ذات حق پر وجود کے اطلاق میں متکلمین اور حکماء کے موقف کا تجزیہ کیا،علاوہ ازیں انہوں نے صفات الٰہیہ کے ذیل میں صوفیاء کے نظریہ عینیت کی وضاحت کی، نیز ممکنات کے حقائق اور تعینات کے امتیازات کو اجاگر کیا اور اس ذیل میں نظریہء وحدۃ الوجود کو حلول واتحاد سے الگ ثابت کیا،اس کے ساتھ ساتھ خواجہ کلیم اللہ نے ظاہر ومظہر کے تعلق کی نوعیت کو واضح کیا اور اس کی امثلہ بیان کیں،وحدۃ الوجود کے صوفی دبستان کی اجمالی اور اصولی بحث ''مراتب ظہورِ وجود'' کے تحت مرتب کی۔

حوالہ جات وحواشی

(۱) جہاں آبادی، کلیم اللہ، خواجہ، مکتوبات کلیمی، ۹۳، دہلی، مطبع یوسفی ۱۳۰۱ھ

(۲) گل محمد، خواجہ، تکملہ سیر الاولیاء، ۷۹، مطبع رضوی دہلوی، ۱۳۱۲ھ

(۳) لکھنوی، عبدالحی، نزھة الخواطر، ۶:۷۸۹، بیروت لبنان، دار ابن حزم، ۱۴۲۰ھ

(۴) آزاد، غلام علی، مولانا، مآثر الکرام، دفتر اول، ۴۲، آگرہ، مفید عام پریس، ۱۹۱۰ء

(۵) رازی، فخر الدین، المباحث المشرقیة، ۱:۹۷، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ھ، ۱۹۹۰ء ؛ جرجانی، سید محمد شریف، شرح المواقف، ۲/۷۷، منشورات الشریف الرضی، ایران قم، ۱۳۷۰ھ ؛ تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ۱:۲۹۵، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ھ، ۱۹۸۹ء

(۶) تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ۱:۲۹۷

(۷) خیر آبادی، فضل حق، الروض المجود، ۲۴، مفید الاسلام، حیدر آباد دکن، ۱۳۱۳ھ

(۸) تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ۱:۳۲۲

(۹) النابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل، کتاب الوجود، ۲۷-۲۸، دار الکتب العلمیہ بیروت، ۱۴۲۴ھ، ۲۰۰۳ء

(۱۰) قاضی عبدالنبی، دستور العلماء، ۳:۴۴۳، دار الکتب علمیہ، بیروت، ۱۴۲۱ھ

(۱۱) محسن جہانگیری، ڈاکٹر، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ۲۵۱، مترجم ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، اکتوبر ۱۹۹۹ء

(۱۲) شیرازی، ملا صدر الدین، تلخیص اسفار، ۱:۱۰، تہران، اشتہارات دانشگاہ، ۱۳۷۷ھ۔

(۱۳) جامی، عبدالرحمٰن، لوائح مترجم، ۳۱، تصوف فاؤنڈیشن لاہور ۱۴۲۰ھ

مہر علی شاہ، سید، تحقیق الحق فی کلمة الحق، ۸۰، گولڑہ شریف اسلام آباد ۱۹۹۷ء

(۱۴) ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، فتوحات مکیہ، ۳:۵۳۵، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۷ء

(۱۵) محسن جہانگیری، ڈاکٹر، محی الدین ابن عربی، حیات و آثار، ۲۵۱

(۱۶) النابلسی، عبدالغنی بن اسماعیل، کتاب الوجود، ۱۳۶

(۱۷) خیر آبادی، فضل حق، علامہ، الروض المجود، ۲۸

(۱۸) مہر علی شاہ، ملفوظات مہریہ، ۱۹، گولڑہ شریف اسلام آباد، ۱۹۹۷ء

(۱۹) ایضا، ۲۳-۲۴

(۲۰) جہاں آبادی، کلیم اللہ، خواجہ، سواء السبیل، ۹:۱۰، دہلی، آستانہ بک ڈپو (س ن)

(۲۱) ایضاً،۱۱

(۲۲) ایضاً،۱۲

(۲۳) ایضاً،۱۱

(۲۴) ایضاً،:۱۷

(۲۵) ایضاً

(۲۶) ایضاً،۱۹۸

(۲۷) ایضاً،۱۹۸۔۱۹۹

(۲۸) ایضاً،۲۲۵۔۲۲۶

(۲۹) ایضاً،۲۲۷۔۲۲۸

(۳۰) ایضاً،۲۰۔۲۱

(۳۱) ایضاً،۲۱۔۲۲

(۳۲) ایضاً،۲۵۔۲۶

(۳۳) ایضاً،۶۴۔۶۵

(۳۴) ایضاً،۲۲۔۲۵

(۳۵) ایضاً،۳۹۔۴۰

(۳۶) ایضاً،۴۰۔۴۲

(۳۷) ایضاً،۴۲۔۴۶

(۳۸) ایضاً،۶۴۔۵۰

(۳۹) ایضاً،۴۹۔۶۹

(۴۰) ایضاً،۶۹۔۷۰

(۴۱) ایضاً،۸۰۔ ۷۵

(۴۲) ایضاً،۱۱۰۔۱۱۳

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆