عبدالسلام

ابنِ عربی کا نظریۂ وحدت الوجود

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ بات طے کرنا دشوار ہے کہ ابتداء کس مسئلہ سے کی جائے کیونکہ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے بغیر بیان کرنا مشکل ہے۔ اور اسی لیے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنا دیتی ہے۔

فلسفہ اور تصوف میں امتیازی خصوصیات

فلسفہ اور تصوف دونوں کی ایک بات مشترک ہے کہ عقل وفکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دُور ہے اور جو عام کاروباری زندگی سے جتنا قریب ہے، اتنا ہی عقلی اور فکری طور پر کمزور۔ لیکن فلسفے کی اس خصوصیت نے فلسفیوں کو ایمان و یقین کی شاہراہ پر کھڑا کرنے کی بجائے تشکیک و ارتیاب کی دلدل میں پھنسا دیا ہے۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کی بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کر لی۔ انکشافِ حقیقت میں قال سے زیادہ حال کو اہمیت دی اور اس طرح یقین وطمانیت حاصل کر لی۔ اب اگر تصوف کو محض استدلال کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دیکھنے والے کا قصور ہے نہ کہ برتنے والے اور محسوس کرنے والے کا۔ اس مضمون میں میرا مقصود شیخ اکبر کے نظری تصوف کے بعض اصولی مسائل کو بے کم و کاست ان کی مجموعی حیثیت میں بیان کرنا ہے۔ مَیں نے اس سلسلے میں ابنِ عربی کے شارحین اور پیرووں کی توضیحات وتشریحات سے حتی الوسع اعتنا نہیں کیا، تا کہ ان کا شیخ کے خیالات سے اختلاط نہ ہو جائے اور اس طرح دوسروں کے معتقدات کی ذمہ داری

بھی شیخ پر نہ آ جائے۔

شیخ اکبر نے اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کو کسی فنی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کیا، حتیٰ کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ انہیں جمع اور مرتب و منظّم کرنا آسان کام نہیں ہے اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں، اس لیے تکرار اور اعادے سے دامن بچا لینا بھی دشوار ہے۔ مجھے کوشش کے باوجود اس میں کامیابی نہیں ہوئی، خصوصاً اس لیے کہ مَیں نے تفصیل و توضیح کی بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے۔ اور صرف اصولی اُمور کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے۔ ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آیں، وہ میری کوتاہیاں ہیں، شیخؒ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

فلسفہ کے دو بنیادی مسئلے

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے مبادی کی تشریح اور اس کے تحت شیخؒ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے۔ بہتر ہوگا کہ ہم یہ متعین کر لیں کہ شیخ کے نزدیک علم کی حدود کیا ہیں اور اشیائے معلومہ اور علم میں کیا رشتہ ہے۔ اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجزیہ اور اس کے نتائج کا استخراج بہت زیادہ قدیم نہیں ہے۔ یہ مغربی فلسفیوں کی دقتِ نظر کا نتیجہ ہے۔ تاہم کسی فلسفیانہ نظام کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم علم و معلوم کے تعلق کا پتا لگائیں۔ کیونکہ کسی فلسفیانہ نظام کی تصوریت اور واقفیت کا دارومدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں اس حیثیت سے بھی فلسفے میں اس مسئلے کی نوعیت بنیادی ہے۔

دوسرا اہم مسئلہ جو تقریباً پہلے فیصلے ہی کا نتیجہ ہے، یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک کسی چیز کے واقعی اور نفس الامری ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے بیان کیے بغیر ان کے نظام کی تشریح حقیقتاً ناتمام رہے گی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہو جانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہو

جائے گا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے ابنِ عربی کی تشریح وجود کس قسم کے نظامِ فلسفہ سے تعلق رکھتی ہے۔

علم و معلوم

اشیاء، ان کی کیفیات، کمیات اور احوال کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہمارے علم و احساس کے فیصلے کی اہمیت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے، ہم معلومات و اشیاء پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود و عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں، اس کی بنیاد ہی علم اور احساس ہے۔ جہاں تک روزمرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام سمجھ بوجھ کا حکم یقیناً بہت دُور رس نتائج کا حامل ہے۔ اس حکم نے کائنات کو کیا سے کیا بنا دیا ہے! عام سمجھ بوجھ کے اس فیصلے نے ایسا اہم دقیق اور بنیادی سوال پیدا کر دیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل لگتا ہوا جواب فلسفے سے بایں ادعائے ترقی آج تک نہیں بن پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے مدرکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علاوہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیاء اور ان کی صفات ہمارے علم اور احساس سے علاوہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس و ادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس و ادراک کا متعلق و معروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس و ادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس و ادراک سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ ہمارا احساس اور ادراک کرنا ہی ان کا موجود ہونا ہے یعنی ہمارے احساسات و ادراکات اصل ہیں اور اشیاء اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیاء کا کوئی خارجی وجود ہے بھی تو کیا ہمیں ان کا تجربہ اور علم ہے؟ اور کیا ہم ان سے متعلق نفیاً یا اثباتاً کوئی حکم لگا سکتے ہیں، جب کہ جس وجود اور ہستی سے ہم واقف ہیں، وہ وہی ہستی اور وجود ہے جو ہمارے احساس اور ادراک کے تحت ہمارے ذہن میں ہے؟ مزید برآں اگر چیزوں کی ہستی کو براہِ راست تجربے سے اخذ کیا جائے تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے۔ یعنی ذہن سے

ماوراء کسی ایسی ہستی کا وجود ہے جو ادراک یا احساس کرتی ہے یا فقط احساسات اور ادراکات ہیں؟ ادراک کرنے والا اور احساس کرنے والا کون ہے؟ یہ احساسات و ادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، درآں حال یہ کہ براہِ راست جس چیز کا تجربہ ہے، وہ صرف احساسات، ادراکات ہیں اور بس؟

مذکورہ سوالات کی کسی ایک شق کو بھی قطعیت کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش خود ایک مستقل فلسفہ ہے اور ایسا فلسفہ جس تک صحیح معنی میں پہنچ جانا ہنوز انسان کی موجودہ عقل سے بالاتر ہے۔ ہاں اس کی دونوں شقوں کا مالہ و ماعلیہ بیان کیا جاتا ہے۔ مگر اس کے لیے مستقل کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت سے نظامہائے فلسفہ اس سوال کی شقوں کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ مَیں اس سلسلہ میں صرف شیخ کے نقطۂ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔

شیخ کا نقطۂ نظر مذکورہ بالا سوالات کے متعلق (تصورِ خدا)

شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و ادراکات کے علاوہ اور ہمارے ذہن کے خارج فقط ایک مجہول الکنہ ازلی ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات و ادراک کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ یہ (قوت) کوئی خفتہ اور انفعالی حقیقت نہیں ہے، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعال حقیقت ہے۔ اظہار اس کی ذات کا اقتضا ہے۔ پوری کائنات میں یہ حقیقت پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے اور اُبھرنے کے ساتھ ہی اس کی تمام مضمر صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں۔

(ا)　صلاحیتیں اور امکانات کسی خفتہ اور انفعالی شے سے متعلق نہیں اس لیے خود بھی انفعالی، خفتہ اور بے شعور نہیں کہ اس حقیقت میں مضمر اور دبے ہوئے رہیں۔

(ب)　ان میں اُبھرنے اور ظاہر ہونے کی خواہش موجود ہے۔

(ج)　ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں

ترتیب بھی آ جاتی ہے اور حصر بھی۔

(د) - یہ امکانات حقیقت کے ہیں اور اس لیے اس میں ہیں۔ حقیقت کا ظہور ان امکانات کا ظہور ہے اور چونکہ اس حقیقت کے علاوہ کسی شے کی ہستی نہیں ہے، اس لیے ان امکانات کے ظہور کا مقام بھی وہی حقیقت ہے، اسی حقیقت کے امکاناتِ ظاہرہ کا نام کائنات اور عالم ہے۔

علم اور معلوم کا تعلق

شیخ کے نزدیک اشیاء یا معلومات اصل ہیں اور علم تابع۔ علم کو معلوم کے مطابق ہونا چاہیے نہ کہ معلوم کو علم کے۔ علم کی واقعیت معلوم کی واقعیت پر موقوف ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ حواس کا ادراک حقیقی ہے۔ حواس اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ۲: ۶۲۸) لیکن عام حالات میں حواس اشیاء کے ظاہر اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیاء کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ سائنس حقیقت کے راستے میں کیسے مانع ہے؟ حقیقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اس تعلق کو جو اشیاء کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے قطع کر لیا جائے، کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حائل اور مانع اشیاء کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے متشکل ہونا نہیں بلکہ اپنے آپ کو انہیں تک محدود کر لینا اور فقط انہیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے دامن بچا لیا جائے اور اشیاء کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے اس طرح کہ حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے تو اشیاء اپنی حقیقت سمیت محسوس ہوں گی اور صور اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائیں گے۔ یہ علم مکمل بھی ہوگا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی، ایسے علم میں کمی بیشی کی گنجائش نہیں، کیونکہ یہ علم باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علم باری مکمل اور محیط ہے۔ اس میں کمی بیشی ممکن نہیں۔ (ایضاً، ۱:۱۸۱، نیز۲، ۶۵)

جہاں تک اصل حقیقت کے جاننے کا تعلق ہے، شیخ کہتے ہیں کہ اسے دیکھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ علم مکمل اور ذات کو محیط نہیں ہو سکتا، کیونکہ تکمیل اور احاطے کے لیے معلوم کو محدود ہونا چاہیے اور حقیقت نہ محدود ہے، نہ ہو سکتی ہے۔ (کتاب المنصوص نص دہم و رسالۃ العجب: ۱۳-۱۴) عرفانِ حقیقت کے لیے استدلال و فکر ناکارہ محض ہیں، ان سے حقیقت کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ثابت کرنے میں شیخ نے فکر کی نفسیاتی تحلیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے ادراک کے لیے ذہن میں اشیاء کے مشابہات اور امثال کا ہونا ضروری ہے۔ ہمیں اصل اشیاء کی بجائے ان کے مشابہات اور امثال کا ادراک ہوتا ہے اور چونکہ حقیقت کے ساتھ نہ کوئی چیز مشابہ ہے اور نہ کوئی اس کی مثل، اس لیے اس کے ادراک کے لیے یہ طریقہ بالکل بیکار ہے۔ فرماتے ہیں:

''ادراک کرنے والے شخص کے لیے کسی شے کا ادراک کبھی ممکن نہیں الا یہ کہ اس شے کا کوئی مثل اس (کے ذہن) میں پہلے سے موجود ہو۔ اگر یہ نہ ہو تو یقیناً وہ نہ تو اس کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اسے پہچان سکتا ہے۔ تو جب وہ نہیں پہچانتا بجز اس کے اس (کے ذہن) میں اس شے کا مثل ہو جس کو وہ جاننا چاہتا ہے۔ وہ نہیں جانتا مگر شے کے مشابہ اور ہم شکل کو اور باری سبحان نہ کسی شے کے مشابہ ہے اور نہ اس (کے ذہن) میں اس کے مثل کوئی شے ہے، لہٰذا اس کو کبھی نہیں جانا جا سکتا۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۱:۱۸)

استدلالی اور فکری علم اگر بکار آمد ہے تو حقیقت کی کسی خاص ظہوری حیثیت کے ادراک اور اس کے کسی رُخ کے جاننے کی حد تک۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱:۱۸)

واقعیت اور غیر واقعیت

شیخ کی یہ مجہول الکنہ حقیقت اپنی ہستی میں نہ تو کسی خیال کرنے والے کے خیال کے تابع ہے، نہ کسی ادراک کرنے والے کے ادراک کی۔ اس کے برخلاف خیال اور ادراک خود اس کے تابع ہیں۔ یہ خود وجود ہے جو نہ کسی دوسرے وجود پہ موقوف ہے، نہ کسی دوسرے

وجود کا معلوم۔ یہ اصلی اور حقیقی وجود ہے، دوسرے موجودات کا حقیقی ہونا اس پر موقوف ہے۔ ذاتِ باری سے مراد یہی وجود ہے۔ ذاتِ باری کی صلاحیتیں اور امکانات جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے، علمِ باری میں ظہور سے پہلے ثابت ہیں۔ علمِ باری میں یہ امکانات کا علمی وجود ہے جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے اپنی ذات میں موثر ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہٖ ذات کا وجود ہے۔ اور ذات کا وجود بعینہٖ ان کا ثبوت ہے۔ چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہٰذا ان کے امکاناتِ ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۵۴۷، نیز ۴: ۱۹۶) ظہور کے معنی ہیں، ان امکانات کا مصور، ممتاز اور مرتب و محدود ہونا، گویا ذات اپنی ایک حیثیت سے دوسری حیثیت میں تبدیل ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں امکاناتِ ثابتہ اپنی ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں آ جاتے ہیں۔ مجسم چیزیں جو مجسم نہیں، مجسم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں ''خیال'' ایک ایسی قوت ہے جس میں چیزیں مستحیل اور متبدل ہوتی رہتی ہیں اور غیر مجسم چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذاتِ باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں اشیاء کا ظہور ہوتا ہے، اور مرتبہ ثبوت سے اشیاء مرتبہ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے۔ لکھتے ہیں:

''حقائق میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے، ہر حال میں بدلتے رہنا اور ہر صورت میں ظاہر ہونا۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۳۱۳)

شیخ اس خیال کو ''خیالِ منفصل'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ خیالِ منفصل ایک ذاتی حیثیت ہے اور ایسا ظرف ہے، جو ہر قسم کے معانی اور ارواح کو قبول کرتا ہے۔ (خیالِ متصل) اور انہیں مجسم کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خیال کی ایک دوسری قسم ہے، جسے شیخ ''خیالِ متصل'' کہتے ہیں، خیال کی یہ قسم متخیلات کے تابع ہے، اس کے حصول کے معنی صورِ متخیلہ کا حصول ہے، چنانچہ لکھا ہے:

''خیال متصل اور خیال منفصل میں فرق یہ ہے کہ متصل صور متخیلہ کے جاتے رہنے سے جاتا رہتا ہے اور منفصل (باری تعالیٰ کی) ذاتی حیثیت ہے جو ہمیشہ معانی اور ارواح کو قبول کرتی رہتی ہے۔ انہیں ان کی خصوصیات کے ساتھ مجسم کرتی ہے اور بس'' (فتوحاتِ مکیہ، ۳۱۱:۲)

بہرحال صور اور ظواہر کا یا دوسرے لفظوں میں کائنات کا ظرف وجود ذاتِ باری کی مذکورہ حیثیت ہے، جسے ہم خیال باری کا نام دے سکتے ہیں۔ اس ظرف میں اشیاء کا وجود بھی خیالی اور محلی ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں۔

''ذاتِ حق کے علاوہ ہر چیز ایک بدلتے رہنے والا خیال ہے اور زائل ہوتا رہنے والا سایہ ہے۔ چنانچہ نہ تو دنیوی اور اخروی اور نہ ان دونوں کا درمیانی (برزخی) وجود اور نہ کوئی روح اور نفس اور نہ اللہ یعنی حق کے علاوہ کوئی چیز کسی ایک حال پر باقی رہتی ہے بلکہ مسلسل و متواتر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف بدلتی رہتی ہے اور اسی کو خیال کہتے ہیں۔'' (فتوحات مکیہ، ۳۱۳:۱)

شیخ کے نزدیک نفس الامری اور واقعی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے آخری ذاتِ باری کے علم و خیال پہ موقوف ہے۔ درجہ نفس الامر حق تعالیٰ کی ہے۔ پہلی صورت خود اصل ہے اور کسی خیال و علم پر موقوف نہیں۔ جہاں تک اعراض کا تعلق ہے، ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں ہے۔ یہ اپنی ذات میں معدوم ہیں، ان کی ہستی فقط یہ ہے کہ معروضات یا جواہر موجودہ کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جواہر کا موجودہ ہونا ہے اور بس۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۹۹:۳)

خیالِ باری میں اشیاء کے موجودہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علم باری میں ثبوت ہو۔ علمِ باری میں جس طرح کا ثبوت ہوگا، اسی طرح کا خیال باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا ذاتی ثبوت نہیں ہے، ان کا خیال باری میں ظہور اور

وجود نہیں ہوسکتا۔ ایسی چیزیں جو خیالِ باری اور علمِ باری میں نہ ہوں معدوم، باطل اور غیر واقعی ہیں۔ اگرچہ کسی دوسرے امکان یا موجود (ذاتِ باری کے علاوہ) کے خیال و اعتقاد کے تحت ان کا ثبوت و وجود ہو، چونکہ ان کے اعیان کا ثبوت نہیں، لہٰذا وہ بہرحال باطل اور غیر واقعی ہی رہیں گی۔ کیونکہ وہ محض حکم اور صورتیں ہیں، ان کے لیے کوئی وجودی شے نہیں، جن سے وہ قائم رہ سکیں۔ اسے یوں بیان کیا ہے۔

باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے، کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجوداً کوئی عین نہیں ہے، یہ ایسے علم ہیں جن کے حکم کا ظہور ہے اور جن کی صورتیں معلوم ہیں۔ چنانچہ یہ حکم اور یہ صورتیں امورِ وجودیہ کو چاہتی ہیں، تاکہ ان سے قائم ہوں، لیکن چونکہ نہیں پا سکتیں لہٰذا مضمحل اور معدوم ہو جاتی ہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۴۱۸)

وحدت وجود کے معنی

کائنات اور ذاتِ باری سے متعلق ابنِ عربی کے تصورات اور معتقدات 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۔ باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذاتِ باری کی ہستی کے آثار و پرتو ہیں۔ ذاتِ باری کی ہستی کے علاوہ ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے، ان کی رائے یہ 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۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۵۳۵)

باری تعالیٰ کائنات کا موجد ہے۔ مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے ہستی اور وجود کو کائنات کی اصلی اور ذاتی صفت بنا دیا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہوگئی ہوں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی

ہوئی ہے اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی جو نہ کسی کی ایجاد کی ہوئی ہے نہ عطا کی ہوئی۔ لکھتے وقت میری انگلیوں کی حرکت، قلم میں حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ اس مثال میں حرکت انگلیوں اور قلم دونوں کی حقیقی صفت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قلم کی حرکت بالواسطہ ہے اور انگلیوں کے اعصاب کی حرکت بلاواسطہ اور براہِ راست۔ مگر کائنات کے وجود کو باری تعالیٰ کے وجود سے ایسی نسبت نہیں ہے کہ وجود دونوں کی حقیقی صفت ہو! باری تعالیٰ کی براہِ راست اور کائنات کی بواسطہ۔ اس کے برخلاف کائنات کو ہست بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ خاص طرح سے موجود ہے اور اس کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ کائنات کا وجود ہے۔ مگر اس طرح کہ ذاتِ باری نہ تو عین ہے کائنات کی نہ متحد ہے کائنات کے ساتھ۔ نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذاتِ باری کے مقابلے میں کائنات کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ کائنات ذاتی حیثیت میں نیست ہے اور باری تعالیٰ ہست۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی صحیح، فوقیت کے وجود کو پیش کیا جا سکتا ہے۔ فوقیت کی ہستی کے معنی اتنے ہیں کہ کوئی خاص جسم دوسری چیزوں کے اعتبار سے ایک خاص وضع میں موجود ہے۔ یعنی دوسری چیزیں اس سے نیچے ہیں۔ جسم کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہٖ فوقیت کا وجود ہے۔ جسم کے اس طرح کے وجود سے علاحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۴-۵-۳۰۹-۴۵۹، ایضاً، ۳:۵۳۵)

واقع میں اگر وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی جتنی وجودی صفات اور احوال ہیں، ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذاتِ باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے، نہ وجود باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں۔ بلکہ خود ذاتِ باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ ان کے موجود ہونے کے معنی

بھی صرف ذات کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اپنی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کرلیا ہے وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذاتِ باری ہے۔ صفاتِ ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں۔ ذات باری سے علیحدہ ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔

شیخ کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں۔ البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے۔ واقع میں وہ اسی طرح ہے۔ اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں، نہ کائنات کے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے۔ بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلافِ واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی بلکہ خارجی اسباب وعوامل انہیں مختل یا خلافِ توقع بنا دیتے ہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ: ۶۲۸، نیز الکبریت الاحمر مختصر الفتوحات للشعرانی، باب ۹)

ذاتِ باری میں حیثیتوں کا اعتبار

کائنات اور اس کے اوصاف واحوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذاتِ باری سے جو توجیہہ کی ہے اس میں ان عام مسلمات کو پیشِ نظر رکھا ہے کہ کائنات اور ذاتِ باری دو ممتاز شخصیتیں ہیں۔ باری تعالیٰ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ کائنات اپنی ہستی اور بقا دونوں کے لیے باری تعالیٰ کی محتاج ہے اور باری تعالیٰ کائنات سے بے نیاز اور غنی، ظاہر ہے وحدتِ وجود مان کر ایسا نظام جس میں ان عام کا بھی لحاظ ہو جو خارجی مسلمات بنیادوں پر مرتب نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی اساس تصوری اور مجرد امور ہی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے بھی ذاتِ باری میں جو ان کے نظام کا نقطۂ آغاز ہے، خالص تصوری اور مجرد اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انہی سے کائنات اور ذاتِ باری کی تشریح کی ہے۔

باری تعالیٰ کے اسماء وصفات

ذاتِ باری سے بہت سے مختلف آثار وافعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان کثیر اور مختلف

آثار و افعال کے سرزد ہونے سے ذات کی حیثیتیں بھی کثیر اور مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خلق کے اعتبار سے اس کی حیثیت خالق کی ہے، پرورش کے اعتبار سے پروردگار کی، وعلیٰ ھذا القیاس۔ ذاتِ باری کی ان حیثیتوں کو جو ان افعال و آثار کے اعتبار سے اسے حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے اسماء و صفات کہا جاتا ہے۔ ان اسماء و صفات کی ہستی کے معنی یہ ہیں کہ ذات ایک خاص طرح سے موجود ہے۔ یعنی اس کا وجود اس نوعیت کا ہے کہ اس سے خاص خاص افعال سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذاتِ باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو اسماء و صفات کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں محض نسبتیں اور اضافتیں ہیں جن کا ذہنی مفہوم سہی، مگر خارجی اور عینی وجود نہیں ہے۔ ہاں ذاتِ باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے تو ان کی خارجی اور عینی ہستی ہے اور یہ بعینہٖ ذاتِ باری کی اپنی ہستی ہے۔ ذاتِ باری ازلاً اور ابداً یکساں موجود ہے۔ اس کا موجود ہونا اور واقعی ہونا اس کی صفات اور اسماء کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے۔ (۷ الفتوحاتِ مکیہ، ۱:۱۸۱-۱۸۲)

ذاتِ باری کا ظہور

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور شخصی اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہوسکتی۔ مجرد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں جن کی ذہن کے باہر کوئی گنجائش نہیں۔ اشیاء کے اوصاف اور ان کی باہمدگر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیاء میں تعین اور امتیاز پیدا کرتی ہیں اور تعین اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالم خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالمِ خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنی رکھتا ہے جو نہ عالم ہو اور نہ بے علم، نہ کاتب ہو، نہ غیر کاتب، کھڑا، بیٹھا، لیٹا کچھ نہ ہو، نہ خفتہ ہو نہ بیدار، نہ اِس جگہ ہو نہ اُس جگہ، نہ اِس وقت ہو نہ اُس وقت۔ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال و اوصاف ہو سکتے ہیں، وہ ان سب سے بالکل معرا ہو؟

اوصاف و احوال کے ثابت اور موجود ہونے کے معنی صرف اتنے ہیں کہ موصوف کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور خاص خاص آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔ موصوف کو کسی خاص اثر یا فعل کے ساتھ جو خصوصی تعلق اور نسبت ہے، اسے وصف کہتے ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے ظہور کے لیے ان آثار و افعال کا ظہور ضروری ہے، جن کی بنا پر ذات کو موصوف کہا جاتا ہے۔ کسی ذات کے عالمِ خارجی میں موجود ہونے کے معنی اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے۔ بلکہ ذات کا ظاہر ہونا بعینہٖ اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے۔

شیخ کے نزدیک ذاتِ باری کے ساتھ بھی جب تک ان آثار کا لحاظ نہ کیا جائے جن کا وہ مصدر و منبع ہے، اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان صادر ہونے والے آثار و افعال کے اعتبار سے جو نسبتیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں، وہی اس کے امتیازات و تعینات ہیں۔ یہ تعینات باہمدگر ممتاز ہیں۔ ذات کو جو نسبت کسی خاص اثر کے اعتبار سے حاصل ہے، وہ اس نسبت سے الگ ہے جو ذات کو کسی دوسرے اثر کے اعتبار سے حاصل ہے۔ مثلاً مخلوق کے اعتبار سے ذاتِ باری کو ایک خاص نسبت حاصل ہے جو خلق یا آفرینش کہلاتی ہے۔ معلومات کے اعتبار سے ایک دوسری نسبت حاصل ہے جسے علم و دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حیثیتیں باہمدگر ممتاز ہیں اور متعین ہیں۔ ذاتِ باری کا ظہور ان ہی تعینات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعینات اس سے پیدا ہونے والے آثار و افعال کے تحت حاصل ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ذاتِ باری کا ظہور اس کے خارجی آثار کے ظہور کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر تمام خارجی افعال و آثار سے یا یوں کہیے کہ تمام تعینات و صفات سے ذات باری کو معرا فرض کر لیا جائے اور فعلیتوں کی بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے، تو ذات غیبِ مطلق ہو جائے گی اور اس کا خارجی وجود ناممکن ہوگا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے نہ بے علم، نہ اِس جگہ ہے اور نہ اُس جگہ، غرض یہ کہ ان تمام صفتوں سے خالی جن

سے وہ ایک ساتھ یا بطورِ تبادل موصوف ہو سکتا ہے، اور ان کی بجائے ان سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دُنیا سے بالکل ماورا ہے۔ اس کے عالمِ خارجی میں ظاہر ہونے کے لیے ان اوصاف میں سے کچھ صفتوں کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔

آثار اور صفات دونوں کی ہستی اتنی ہے کہ ذاتِ باری موجود ہے اور اس کا وجود خاص نوعیت کا ہے، ذاتِ باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو یہ نسبت محض رہ جاتی ہے جس طرح زید کے وجود سے علاحدہ قیام، قعود، علم اور کتابت بے ہستی ہیں۔ اصل اور حقیقی وجود صرف ذات کا ہے اور وجود کی خاص نوعیت بھی اصلی وجود سے الگ کچھ نہیں۔ بلکہ بعینہٖ وجود ہی ہے۔

ابنِ عربی کے وحدت وجود کی اساس

ابنِ عربی نے وحدت وجود کی جو تشریح کی ہے، اس کا آغاز ایک مجہول الکنہ مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور ابدی ہے اور پوری کائنات کی روح۔ جس طرح ایک کلی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے، اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوتی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتیٰ کہ خود ابہام کی قید سے بھی بری ہے۔ ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزہ ہے۔ حتیٰ کہ ازلیت اور ابدیت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مثبت صفت ہے اور نہ کوئی منفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جا سکتی ہے اور نہ اس کے لیے کوئی عنوان مقرر کیا جا سکتا ہے۔ یہی حقیقت ذات کا مرتبہ ہے۔ اس میں ذات فقط ذات ہے اور کچھ نہیں۔ یہ نفس الامری اور واقعی حقیقت ہے۔ ذاتِ باری سے جو اس توجیہہ کی بنیاد ہے، یہی حقیقت مراد ہے۔ ابنِ عربی نے اس حقیقت سے پوری کائنات کی تشریح کی ہے۔ یہ مرتبہ غیر محدود اعتباروں اور حیثیتوں کا حامل ہے۔ میں ان میں سے چند اصولی حیثیتوں کو بیان کروں گا جو

کائنات کی عام تشریح کے لیے ضروری ہیں۔

مرتبہ غیب مطلق یا غیب الغیب

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ذاتِ باری ظہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعینات کی حامل ہے اور بہت سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعینات اور صفات اس کی ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات اور حقیقت تعینات اور صفات ہی ہوں تو انہیں صفات، تعینات یا اسماء کہنے کے کوئی معنی نہیں۔ مثلاً انسانیت نہ تو زید کی صفت ہے، نہ اس کا خارجی اثر، بلکہ اس کی حقیقت میں شامل ہے۔ اگر انسانیت کو زید کے علاوہ فرض کر لیا جائے تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائے گی۔ عالم ہونا، کاتب ہونا، نیک ہونا، بد ہونا، خوش خلقی، بدخلقی، خوبصورتی، بدصورتی اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعینات ہیں، انہیں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صلاحیتوں کا اعتبار ہے، اس کے فعلیتوں کا لحاظ نہیں، چنانچہ اگر اس سے اس کی کوئی خاص صفت جاتی رہے اور اس کی جگہ اس سے بالکل متضاد صفت لے لے، مثلاً وہ نیک کی بجائے بد ہو جائے۔ اس کی خوش خلقی بدخلقی میں تبدیل ہو جائے، بعض امراض اسے خوبصورت سے بدصورت بنا دیں تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اب زید نہیں رہا اور کوئی نئی چیز اس کے بجائے دُنیا میں موجود ہو گئی، بلکہ وہ اب بھی زید ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ اگر یہ صفات اس کی ذات میں شامل ہوتیں تو ہمیں یقیناً ماننا پڑتا ہے کہ زید کی ذات میں انقلاب آ گیا۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس کی ذات میں صلاحیتیں ہی صلاحیتیں ہیں جو متضاد صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ذات میں کسی شے کی صلاحیت پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ذات میں وہ شے نہیں پائی جا رہی ہے لیکن پائی جا سکتی ہے۔ ذات میں کوئی ایسا مانع نہیں ہے جو اسے اس شے کے ساتھ متصف ہونے سے روک رہا ہو۔ بنا بریں اگر صلاحیتیں عدمی مفہوم ہیں تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ مفروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے نہ کاتب، نہ نیک ہے، نہ بد، خوش خلق ہے نہ بدخلق، خوبصورت ہے نہ بد

صورت، بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان سب صفتوں سے عاری ہے۔ اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دُنیا میں پایا جائے گا تو ان میں سے کچھ صفتوں سے تو ضرور متصف ہوگا۔

ذاتِ باری تعالیٰ بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اسماء کا مسمّی ہے۔ لہٰذا وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعینات سے منزہ اور تمام صفات سے معرا ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک عقلی تجرید سہی، مگر یہ ہر قسم کے وجودی اور ثبوتی صفات سے بری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لیے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئے گا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے الفاظ ہیں:

ذات کا بطن اور غیب حق تعالیٰ کی ذات ہے، بلحاظ کسی قسم کا تعین نہ ہونے کے۔

(کتاب الاجوبتہ عن المسائل المصوریہ سوال ۶۵) ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعینات اور صفات کا محل ہے، اس لیے ذاتاً ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے۔ تعینات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے مؤخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعینات اور صفات کو تنزلات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تنزلات میں مقدم اور موخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورہ بالا توضیح سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذات کا یہ مرتبہ ذات کی ایسی حیثیت ہے جس کی تعبیر کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ہر تعبیر اور ہر عنوان خود ایک قسم کا تعین ہے۔ ہر تعبیر اور ہر عنوان کے لیے ضروری ہے کہ اصل ذات میں اس خصوصیت کا لحاظ کیا جائے جس کی بنیاد پر اس کی یہ خاص تعبیر کی گئی ہے، اور یہ خاص عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ بے شک ایسی صورت میں ذاتِ مطلق ہونے کی بجائے مقید ہو جاتی ہے لیکن افہام و تفہیم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان مان کر ذاتِ مطلق کی تعبیر کی جائے۔ بہر حال بعض وجوہ تعبیر کی بنا پر اسے غیبِ مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پہلا مرتبہ--- الوہی ذات اور محض ذات ہے جو ہر قسم کی نسبتوں اور تجلیات (ظہوروں) سے مقدس ہے۔ اسے اس کے بعض عبادات کی بناء پر غیب مطلق اور غیب الغیب

سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (رسالہ مراتب الوجود)

۔ ذات کا یہ مرتبہ ہر قسم کے علم و ادراک کی گرفت سے ماورا ہے، کیونکہ کسی شے کے معلوم اور مدرک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ خاص صفتوں سے موصوف ہو اور اس طرح اس کا وجود یا ظہور ضروری ہے اور ظہور کے لیے تعینات ناگزیر ہیں۔ ذات کے علم کے معنی متعین ذات کا علم ہے اور مرتبے میں ذات ہر قسم کے تعینات اور صفات سے بری ہے۔

مرتبہ احدیت یا وجودِ مطلق (تجلی اوّل، جمع الجمع الحقائق)

باری تعالیٰ کی مبہم ذات کا سب سے پہلا تنزلی تعین اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ جب تک ذات میں وجود کا لحاظ ہو، اس کے لیے کوئی دوسرا وجودی تعین ثابت نہیں ہوسکتا۔ وجودی تعینات کا ثبوت ذات کے موجود ہونے پر موقوف ہے۔ اس مرتبے میں صرف وجود کا لحاظ ہے۔ وجود کے علاوہ جتنی صفات ہیں، ذات ان سب سے عاری اور مجرد ہے۔ محض اتنے اعتبار سے یہ مرتبہ پہلے مرتبہ سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ ابہامِ محض ہے مگر اس میں ایک گونہ انجلا اور ظہور ہے۔ یہ انجلا اور ظہور ذات کا ہے اور صرف ذات کے لیے ہے۔ اس درجے میں کسی دوسرے تعین کا لحاظ نہیں۔ ذات کے اس مرتبے میں کوئی دوسری چیز موجود نہیں ''کان اللہ ولیس معہ شئ'' یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، اس تنزل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجودِ محض ہے اور ہر ماسوا سے بے نیاز اور غنی۔ اس مرتبے کو تجلی اوّل، مرتبہ احدیت اور وجودِ مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا:

''مراتبِ وجود میں دوسرا مرتبہ تنزلاتِ ذات کا پہلا تنزل ہے جسے تجلی اوّل، احدیت اور وجودِ مطلق کہا جاتا ہے--- حقیقتاً یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لیے وجود متعین ہے۔ تجلی عمائی اوّل کا ذات سے تعلق اس کی طرف وجودی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تجلی بطون اور ظہور میں رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔'' (رسالہ مراتب الوجود)

اس مرتبے میں ذاتِ احدیت اور یکتائی سے محض اپنے وجود کے لحاظ سے موصوف ہے۔ اس مرتبے میں ذات کو کسی ممتاز کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی کسی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ وجودِ محض کا ہے۔ وجودِ محض کے علاوہ عدم محض ہے، لہٰذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ وجودِ محض کے علاوہ عدم محض ہے، لہٰذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ خالص وجود کا ہے، خالص وجود کے علاوہ خالص عدم ہے۔ جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو امتیاز کر دینے والے اور فرق پیدا کرنے والے تعلق کی ضرورت بھی نہیں۔ ذات کا یہ لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے، اس تعبیر کا منشا ہے۔ اس درجے میں ذات کی تمام صفتیں، تمام خصوصیتیں اور ہر قسم کی اضافتیں معدوم اور فنا ہیں۔ تمام حقیقتوں کے ظہور کا دارومدار اس موجود حقیقت پر ہے، چنانچہ اس درجے کو جمع الجمع اور حقیقت الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہور اور بطون میں یہ درجہ رابطے کی شان رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے، ذاتِ باری سے جتنے افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں، ان میں ذات کی ہستی کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''پہلی تجلی ذات کی فقط ذات کے لیے ہے۔ یہ احدیت کی حیثیت ہے جس میں نہ کوئی صفت ہے، نہ اسم۔ کیونکہ ذات جو وجودِ محض ہے، اس کی وحدت (ہر چیز سے) بے نیاز ہے۔ بحیثیت موجود وجود کے علاوہ عدم مطلق ہی ہے۔ عدمِ مطلق لا شے محض ہے۔ لہٰذا احدیت میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں ہے، جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شے سے ممتاز ہو کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں۔ (کتاب الاجوبہ، سوال ۵۸)

شیخ نے ایک دوسرے مقام پر بھی اسی مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔

''وجود کی حقیقت اگر یوں لحاظ کی جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، تو لوگ اسے مرتبۂ احدیت کہتے ہیں۔ اس میں ہر قسم کے اسما و صفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقت الحقائق بھی کہا جاتا ہے۔'' (رسالۃ الاحدیۃ)

یہ بیان ہو چکا ہے کہ علم کے لیے ذات کو اوصاف اور تعینات سے موصوف اور متعین ہونا چاہیے۔ خود صفت وجود بھی اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتی جب تک وہ خاص خاص اوصاف و تعینات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبۂ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبۂ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین اور وصف معتبر نہیں ہے، لہٰذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں:

''معلوم ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ پر اس کے مقامِ احدیت میں کوئی اطلاع نہیں پا سکتا۔ ہاں، اس کے مقام واحدیت میں اسے اسماء و صفات کے ذریعے سے جانا جا سکتا ہے۔'' (رسالۃ الاحدیۃ)

مرتبۂ وحدت اور تعین علمی (واحدیت)

موجود ہونے کے بعد ذاتِ باری کا ایک دوسرے مرتبے میں تنزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبہ وحدت یا واحدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذاتِ باری کی صفت ہے، تاہم ذات صرفہ اور وجودِ مطلق کے ساتھ اس صفت کا تعلق نہیں، وحدت سے متعلق کے لیے دوسری چیزوں کا تصور ضروری ہے۔ کوئی شے واحد اس وقت ہو سکتی ہے جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ ان سب میں الگ یا نرالی ہو۔ چنانچہ وحدت سے موصوف ہونے کے لیے ایسی چیزوں کا تصور ضروری ہے، جن کے اعتبار سے ذات میں امتیاز اور فرق پیدا ہو۔ امتیاز اور فرق کو جاننے کے لیے علم سے موصوفِ ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لیے علمی تعین حاصل ہو جاتا ہے، یہ علمی تعین ذات کا ہے، ذات کے لیے ہے اور خود ذات میں ہے۔ ذات کا علم ان تمام صلاحیتوں اور

امکانات کے علم کو شامل ہے جو ذات میں نہیں۔ اس علم سے معلومات اور ذات میں امتیاز اور فرق ہو جاتا ہے۔ یہ امتیاز حقیقی اور عینی نہیں ہے، کیونکہ ان صلاحیتوں اور امکانات کا وجود بعینہٖ ذات کا وجود ہے۔ بلکہ نسبی امتیاز ہے، جو ذات کے واحد اور نرالی ہونے کے لیے کافی ہے۔ ذاتِ باری کے وجود کا واجب اور ضروری ہونا اور تمام اشیا کے لیے مبدا اور علت ہونا اس تعین کے تحت ہے۔ فرمایا:

''حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مبدا ہونا اور علت ہونا اور ایجادی اور فعلی عقل ہونا وغیرہ حق تعالیٰ کے تعین پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعینات میں سب سے پہلا تعین ذاتی علم کا انتساب ہے۔ لیکن ذات کا ماسوا سے امتیاز نسبتی ہے حقیقی نہیں۔ حق تعالیٰ کی وحدت اس کے وجود کا واجب ہونا، اس کا مبدا ہونا، اس وقت سمجھے جا سکتے ہیں، جب ذات کے عالم ہونے کا لحاظ ہو۔ خصوصاً یہ لحاظ کہ وہ بذاتہ اپنی ذات کا عالم ہے اور اس علم کا ظرف بھی، اس کی ذات ہے۔ حق تعالیٰ کا عالم ذات ہونا ایسی نسبت ہے جو ہر شے کے علم کو شامل ہے۔'' (کتاب المتصوص، نص اوّل)

ممکنات کے اعیان کا ظہور اور ذات کے فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزل سے تعلق رکھتے ہیں۔

''دوسری تجلی (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذات باری کے شون (کیفیات) ہیں جو ذات کے لیے ثابت ہیں اور یہ ذات کے عامل ہونے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعین ہے۔'' (کتاب الاجوبۃ، سوال ۵۸)

حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے تجلی، احدیت سے وحدت کی طرف تنزل ہے، یہ تنزل اسماء وصفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

مرتبہ اسماء وصفات یا مقامِ جمع (کائنات)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذاتِ باری کا علمی تعین اس کے مرتبہ وجود کے بعد ہے۔ اشیاء کا مبدا اور علت ہونا ذات کے اس لحاظ پر موصوف ہے کیونکہ خلق اور ایجاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کو خلق یا ایجاد کیا جائے ان کا علم ہو۔ اس علمی تعین کے بعد ذاتِ باری میں اسماء وصفات کا درجہ ہے۔ اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال و آثار کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں۔ ان افعال و آثار کا نام کائنات ہے۔ ذات کی یہ ایسی ہستی ہے جس کے ساتھ تمام چیزیں، کلیات اور جزئیات سب موجود ہیں۔ یہ درجہ ذات کا ایسا تنزل ہے جس میں اس کے ساتھ کائنات کا بھی اعتبار ہے۔ اس درجے کو مقامِ جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ذات کے ساتھ کلیہ و جزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبہ اسماء وصفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں۔

"اگر (حقیقت وجود کا) اشیا کے ساتھ لحاظ کیا جائے، تو اگر اس کے ساتھ ہر قسم کی کلیات و جزئیات معتبر ہیں جو اس کے لیے لازم ہیں تو اس کا نام اسماء وصفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقامِ جمع ہے۔" (رسالۃ الاحدیۃ)

ذاتِ باری میں اس کی الوہیت کا لحاظ کر لینے کے بعد اس کی تعبیر لفظ اللہ سے کی جاتی ہے۔ الوہیت سے ذاتِ باری کا ایسا مرتبہ مراد ہے جس میں اس کے ساتھ اس کے تمام اسماء وصفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں۔ یعنی ذاتِ باری کو ان تمام افعال و آثار کے ساتھ جن پر اس کے اسماء وصفات مشتمل ہیں اور ان تمام انفعالات اور تاثرات کے ساتھ جنہیں اس کے اسماء چاہتے ہیں، اللہ کہا جاتا ہے۔ گویا اللہ ذاتِ باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔ ملاحظہ ہو:

"تحقیق یہ ہے کہ اللہ ایک کلی مرتبے کی تعبیر ہے جسے الوہیت کہتے ہیں۔ یہ تمام مظہری، امکانی، انفعالی اسمائے الٰہیہ عالیہ کو حاوی ہے۔" (فصوص الحکم، فص الحکمۃ الیاسیۃ فی

الحکمۃ الیاسیۃ)

ذاتِ باری اپنی ذاتی حیثیت میں واجب ہے۔ یعنی اس کا موجود نہ ہونا محال اور ناممکن ہے۔ کسی وقت بھی اس کی اپنی حیثیت میں اس پر کسی قسم کا عدم طاری نہیں ہوسکتا۔ ''وہ الان کما کان ہے۔ اسی طرح تھی اور اسی طرح رہے گی۔ ازلاً ابداً یکساں، بلاتغیر وتبدل، ایجادِ عالم یا ظہور سے پہلے بھی اور بعد بھی۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۱:۱۳۲)

مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے، یعنی ارادے اور مشیت سے قطع نظر کر کے اس کا ظہور ہوسکتا ہے کہ ہو اور ہوسکتا ہے کہ نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ذات کے ظاہر ہونے کا مقام یا مظہر ممکنات ہیں اور ممکنات کا اپنی حیثیت میں وجود وعدم برابر ہے۔ مظہر کے ممکن ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس میں ظاہر ہونے والی چیز ظاہر ہونے کے اعتبار سے ممکن ہو اور خود ظہور بھی ممکن ہے کیونکہ ظہور و ظاہر دونوں مظہر کے تابع ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

''اور ممکن اس کی (یعنی حق تعالیٰ) وجہ سے واجب الوجود ہے، کیونکہ وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے اور وہ حق کے توسط سے ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان اس ظاہر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں، چناچہ یہ ظہور اور ظاہر امکان سے موصوف ہیں اور یہ مظہر کے اعیان یعنی ممکن کا حکم ہے۔ ممکن کا واجب الوجود میں مندرج ہونا عین کے اعتبار سے اور واجب الوجود کا ممکن میں اندراج حکماً ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۵۶)

باری تعالیٰ کے اسماء وصفات

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسماء وصفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء و صفات کا تعین اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور اُن کی اپنی مختلف حیثیتیں ذاتِ باری کی صفات کو چاہتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفاتِ باری کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا، باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا، اس کی پروردگاری کو چاہتا ہے بلکہ متعین کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی

وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذاتِ باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ کے لیے اسمائے حسنیٰ ثابت ہیں، یہ الٰہی حیثیتیں ہیں۔ جنہیں ممکنات کے احکام متعین کرتے ہیں اور چاہتے ہیں۔ احکامِ ممکنات وہی صورتیں ہیں جو موجودِ حق میں ظاہر ہیں، چنانچہ الٰہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۱۹۶:۴)

اسماء وصفات اپنے معانی اور مفاہیم کو واقعی حقائق بنانا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نفس الامری واقعات کی صورت میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ ان اسماء وصفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صور کا نام ہی عالم ہے۔ ان صفات کی بالفعل اور بالقوہ دونوں حیثیتیں عالم کے بالفعل اور بالقوہ ہونے کی وجہ سے ہیں۔ یعنی عالم کی خاص خاص صلاحیتیں ذاتِ باری میں خاص خاص صفات کی صلاحیتوں کو چاہتی ہیں اور عالم کی خاص خاص حیثیتوں کا موجود ہو جانا خاص خاص صفات کے موجود ہو جانے کو چاہتا ہے۔ فصوص میں لکھتے ہیں:

''اسمائے الٰہی عین مسمی ہیں--- اور وہ اپنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ ان اسماء کی مطلوبہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) مالوہ (عبد) کی طلبگار ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسماء کے اعیان کا ثبوت عالم ہی کے توسط ہے، موجود کے اعتبار سے بھی اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی اور حق تعالیٰ ذات کے اعتبار سے عالموں سے بے نیاز ہے اور حقیقتاً ربوبیت اور اس سے اتصاف ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ (فصوص الحکم، فص کلمہ قلبیہ فی حکمۃ شعیبیہ)

جب باری تعالیٰ کے اسماء وصفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالیٰ میں اسماء و صفات کے مقتضی ہیں اور ان اسماء وصفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے تو گویا باری تعالیٰ کے اسماء وصفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے

خزانے ہیں۔ جن میں اشیاء اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے کھلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں۔

''اور تمہیں معلوم ہے کہ حق کے لیے اسمائے حسنٰی اور صفاتِ عالیہ ہیں جو معانی اور تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ یہ (باری تعالیٰ کے) اپنے ذاتی خزانے ہیں جن میں اشیا کے امکانات محفوظ ہیں۔'' (تذکرہ الغواص، عقیدہ اہلِ الاختصاص: ۲۵-۲۶)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابنِ عربی کے نزدیک عینی وجود فقط ذاتِ باری کا ہے جو کسی کے علم و خیال پر موقوف نہیں ہے، اس کے علاوہ ہر شے کا وجود ظلی اور تبعی ہے۔ چنانچہ خود صفاتِ باری کا بھی اپنا وجود نہیں، ورنہ وجود واحد نہیں رہے گا اور ذاتِ باری بہت سی عینی ہستیوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک ہستی ذات کی اور دوسری ہستیاں صفات کی اور یہ دونوں شیخ کے نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک صفاتِ باری عدمی ہیں کیونکہ صفات ان خاص تعلقات کا نام ہے جو مخصوص افعال اور آثار کے اعتبار سے باری تعالیٰ میں پیدا ہیں۔ تعلقات اور اضافات کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ذات سے مشار الیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے، اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱:۱۸۱-۱۸۲)

وجود کے اعتبار سے صفات میں کثرت نہیں ہے۔ ذاتِ باری کا وجود ان کا وجود ہے۔ صفات کی کثرت بلکہ غیر محدودیت محض عقلی ہے۔ عقلی خاص آثار و افعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انہیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہیں۔ مثلاً زید کا انشا پرداز ہونا، خوشخط ہونا، خطیب ہونا، اپنے اپنے معنی کے اعتبار سے الگ الگ صفتیں ہیں۔ ایک حیثیت یا ایک معنی بعینہٖ دوسری حیثیت اور دوسرا معنی نہیں۔ خوشخطی شاعری نہیں۔ شاعری کو خطابت نہیں کہا جا سکتا اور یہ تینوں انشاپردازی نہیں ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ زید کی صفات کی یہ کثرت عقلی اور ذہنی ہے۔ خارجی عالم میں صرف زید ہے، زید کی ہستی اس کی انشاپردازی، شاعری، خوشخطی، خطابت سب کی ہستی ہے، ان کا الگ الگ صفتیں ہونا بلکہ خود ہونا بھی عقل کا

استنباط اور استخراج ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ استنباط اور استخراج واقعی ہے مگر اس کے واقعی ہونے کے معنی کیا اس سے کچھ زائد ہیں کہ واقع میں زید کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے یہ مختلف اور کثیر افعال ظہور پذیر ہوئے ہیں اور ان کا یہ ظہور کسی فرض اور وہم پر موقوف نہیں ہے۔

صاحبِ تحقیق واحد میں کثرت دیکھتا ہے جیسے کہ یہ جانتا ہے کہ اسمائے الٰہیہ گو ان کی حقیقتیں مختلف اور کثیر ہیں، ایک ذات ہیں۔ چنانچہ واحد عین میں یہ کثرت عقلی ہے، لہٰذا تجلی اور ظہور میں جو کثرت محسوس ہوتی ہے، اس کا ظرف ایک ہی عین اور ذات ہے۔ (فصوص الحکم، فص کلمہ قلبیہ فی کلمہ شعیبیہ)

اعیان ثابتہ

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔ اشیا کی یہ ہستی خارجی وتکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں، لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔ یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے۔ اشیا کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تکوینی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔ یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علم باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدم محض اور عدم مطلق نہیں۔ یہ حقیقتیں جو علم باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود اور عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحالت عدم ان کے اعیان وحقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے، اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں درج ہے:

وجود وعدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے، اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کی ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی

تفصیل یہ ہے کہ عدم مطلق وجود مطلق کے لیے آئینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اسی وجہ سے بحالت عدم ممکن کے لیے عین ثابت ہے اور اس کے لیے شے ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی وجہ سے وجودِ مطلق کی صورت میں اس کا خروج (ظہور) ہوا اور یہی وجہ ہے کہ وہ غیر متناہی ہونے کی صفت سے موصوف ہے اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متناہی نہیں اور نیز وجود مطلق، عدم مطلق کے لیے آئینہ جیسا ہے۔ عدم مطلق نے (ذات) حق کے آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی صورت جسے اس نے اس آئینے میں دیکھا عین ہے، اُس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے اور جس طرح عدم مطلق غیر متناہی ہے، یہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہٰذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے۔ ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آئینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے، نہ غیر، لہٰذا ممکن، اپنی ثبوتی حیثیت میں نہ تو ذاتِ حق کا عین ہے اور نہ غیر اور اپنی عدمی حیثیت میں نہ عین محال ہے، نہ غیر۔ گویا ایک اضافی امر ہے چنانچہ ہماری تقریر کی بنا پر ممکنات حق کی تجلی سے اعیانِ ثابتہ ہیں اور تجلی عدم سے معدوم۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۳:۴۷)

غالبًا اس توجیہہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجودِ مطلق اور عدم مطلق ایسے مقابل ہیں کہ جن سے کوئی شے باہر نہیں ہے، اس لیے ہر ایک کے علمی تعین اور امتیاز میں یہ تقابل اور آمنا سامنا ملحوظ ہے۔ خصوصاً ذات الٰہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیط کل ہے، چنانچہ عدم کے مقابلے یا آئینے میں وجودِ مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صلاحیتوں اور بے شمار امکانات ہی کا جاننا ہے۔ کیونکہ مقام علم میں ذات سوائے صلاحیتوں اور امکانات کے ہے ہی کیا اور ذات کی یہ معلوم صورت یا صلاحیتیں بعینہٖ ممکن کا عینی ثبوت ہے اور باوجود اس کے کہ یہ ممکن معدوم ہے پھر بھی اس کی ایک طرح کی ہستی ہے جو وجودِ مطلق یا وجودِ حق کی صورت میں جلوہ گر ہے۔

وجودِ مطلق کے مقابلے یا آئینے میں عدم مطلق کی صورت جاننے اور دیکھنے کے معنی

اسی عدم کو جاننا اور دیکھنا ہے جو ممکن کی صفت ہے۔ یہ غیر متناہی ممکنات ہی تو ہیں جو معدوم ہیں۔ ان کی ذات اور حقیقت اپنی حیثیت میں کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ خلاصہ یہ کہ امکانات اور صلاحیتیں نہ تو عین وجود ہیں، نہ عین عدم یا محال۔ اس طرح نہ وجود سے مغائر ہیں نہ عدم اور محال سے۔ بلکہ اضافی اور نسبتی امور ہیں جن کا دونوں سے تعلق ہے۔ باری تعالیٰ جو وجودِ مطلق ہے، اس کی صلاحیتیں ہونے کے اعتبار سے ان میں ثبوت ہے اور چونکہ یہ محض صلاحیتیں ہیں، خود کوئی حقیقت نہیں، اس لیے اپنی ذات حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیاء کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تنزل یعنی علمی تعین سے متعلق ہے، بلکہ اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا:

''عین ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں بلکہ معدوم ہے جس کا علم باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجودِ حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔'' (کتاب الاجوبۃ، سوال ۶۳)

یہ ثبوت ازلی ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں کیونکہ باری تعالیٰ کا خود وجود ہی اس کا علمی تعین ہے اور یہ علمی تعین ان اعیان کا ثبوت ہے۔ یہ حقیقتیں اگرچہ ممتاز ہیں، مگر ان میں ترتیب یا تقدیم و تاخر نہیں ہے۔ تقدیم و تاخر یا ترتیب وجود کے لوازم ہیں۔ اس لیے کہ ترتیب کا تقاضا ہے متناہی ہونا اور متناہی ہونا خصوصیت ہے موجود چیزوں کی۔ لیکن مرتبہ ثبوت کا تعلق علمِ باری سے ہے جو ازلی ہے اور اس کے اعتبار سے اشیاء غیر متناہی ہیں۔ لکھتے ہیں:

''چنانچہ وجود میں ان کی آمد ترتیب وار ہوئی ہے۔ بخلاف ثبوتی حیثیت کے کہ (ثبوتی مرتبے میں) ان میں کوئی ترتیب نہیں۔ ان کا ثبوت ازلی ہے اور ازل میں ترتیب ہوا نہیں کرتی۔ (یہ امکانات گویا تقدیرات ہیں)'' (فتوحاتِ مکیہ، ۳۰:۲۸۰)

عہدِ حاضر کے مشہور فلسفی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مظاہر ازلیہ اور شیخ کے اعیانِ ثابتہ میں بس اتنا فرق ہے کہ شیخؒ کے اعیان کی خارجی واقعیت ضروری ہے اور وائٹ ہیڈ کے مظاہر

محض امکانات اور صلاحیت ہی صلاحیت ہیں، نہ واقعیت ضروری، نہ غیر واقعیت۔ واقعیت اور غیر واقعیت کا دارومدار ظاہر ہونے اور نہ ہونے پر ہے، یعنی جو ظاہر ہو گئے، واقعی اور جو ظاہر نہ ہوئے، غیر واقعی۔ شیخ کے نزدیک ایسے امکانات کا کوئی ثبوت نہیں ہے جن میں وجود کا کوئی اعتبار نہ ہو۔ جو حقیقتیں علمِ باری میں خارجی وجود رکھتی ہیں، یا اُن کی جانب وجود کو ترجیح ہے، واجب الوجود ہیں اور جن کا علم باری میں خارجی وجود نہیں یا اُن کی عدمی جانب کو ترجیح ہے، ممتنع الوجود ہیں اور ممتنعات کے اعیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا:

''جس ممکن کی ایجاد سے علمِ الٰہی متعلق نہیں وہ نہیں پایا جا سکتا، وہ وجود کے اعتبار سے محال ہے--- جس کی ایجاد سے علمِ الٰہی کا تعلق ہے، اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایسا ممکن وجود کے اعتبار سے واجب اور ضروری ہے--- ممکن کے لیے اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسا مرتبہ نہیں جو ان دونوں مقاموں سے خارج ہو، لہٰذا امکان کا کوئی ثبوت نہیں۔ یا محال ہے یا واجب۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۱۱۶)

اعیانِ ثابتہ یا اشیا کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدم و تاخر صرف خارجی وجود ہے اور ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۴: ۴۲۵) اعیان اپنے اس درجے میں عقل اور سماعت اور علم سے بہرہ ور ہیں اور اسی لیے باری تعالیٰ کے تکوینی امر ''کن'' کے مخاطب۔ ان کی یہ عقل، سماعت اور علم سے بالکل الگ ہے جس سے یہ اعیان اپنے خارجی وجود میں موصوف ہیں کیونکہ ان کی ان دونوں حیثیتوں میں عظیم اختلاف ہے۔ یہ عدمی حالت ہے اور دوسری وجودی۔ ایک پر خارجی آثار مرتب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری۔ خطاب ''کن'' (یعنی موجود ہو جاؤ) صحیح نہیں ہے مگر ایسے اعیان پر جو ثابت معدوم ہوں، عاقل ہوں، سمیع ہوں، جو سنیں اس کا علم ہو، یہ سماعت وجودی سماعت نہیں، نہ وجودی عقل ہے اور نہ وجودی علم۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۵۵)

ثبوتی حالت میں اعیان کمیت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ کمیت یا مقدار کا محصور ہونا

ضروری ہے اور متناہی ہونا بھی اور اعیان غیر متناہی بھی ہیں اور غیر محصور بھی۔ کہا ہے:

''غیب میں اشیا کی کوئی کمیت نہیں۔ اس لیے کہ کمیت حصر چاہتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اتنی اور اتنی ان اشیا سے متعلق غیب میں یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ غیر متناہی ہیں۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۳، ۱۱)

اعیانِ ثابتہ کی تفاصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اگر علم باری میں یہ امتیازات اور تفاصیل نہ ہوتیں تو پھر ہست ہونے کے بعد انہیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا نہ کسی قسم کی تفصیل۔ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مجمل ہوتا کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجود خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۶۰، ۱۵۱)

لیکن جہاں تک ان کا اپنا اور دوسروں کا تعلق ہے، ان میں امتیاز اور تفصیل نہیں، خود ان کا اپنے آپ کو ممتاز اور مفصل محسوس کرنا یا دوسروں کا انہیں ممتاز اور مفصل محسوس کرنا، ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے اور اس حالت میں وہ وجود سے متصف نہیں۔

''اشیا بحالت عدم حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہیں۔ اپنے اعیان کی وجہ سے وہ اس کے لیے الگ الگ ممتاز ہیں، اس کے لیے ان میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے یعنی اشیا کے خزانے جو اشیا کے ظروف میں ہیں جن میں وہ محفوظ ہیں، اشیا کے امکانات ہی ہیں اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اعیان کے اعتبار سے ان کا وجود نہیں ہے بلکہ ثبوت ہے۔ انہوں نے حق سے جو حاصل کیا ہے وہ عینی وجود ہے، چنانچہ وجود کی وجہ سے ناظرین کے لیے اور خود اپنے لیے ان میں تفصیل آ گئی اور اللہ کے لیے ثبوتی تفصیل کی حیثیت میں وہ مفصل ہی رہے ہیں۔''

(فتوحاتِ مکیہ، ۳، ۱۹۳)

اعیانِ ثابتہ کی یہ استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں، اس لیے ان کی نوعیت اور حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں اور اس لیے ان کے وہ

تمام احکام جو مخصوص نوعیّتوں سے متعلق ہیں، ان کی وجہ اور علت ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔ وجودِ باری کو جو ان میں ظاہر ہے، ان اختلافات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اعیان کا ظہور اپنی ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

''اعیانِ ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبہ ثبوت سے متعلق ہے، ان میں جو (صورت) ظاہر ہے، اس میں ان اعیان کو دخل ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۱۹۳)

باری تعالیٰ کے ان تعقلات یا اعیان کی حیثیتیں کلی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلی اور تفصیلی تعقلات ماہیتیں ہیں اور ان کلی اور تفصیلی تعقلات کے جزئی تعینات اور امتیازات اشیا یا افراد۔ یہ تعقلات اگرچہ ازلی اور ابدی حقیقتیں ہیں جو ذاتِ باری کے ساتھ ساتھ ہیں، علمی ثبوت کے اعتبار سے ان میں کسی قسم کا تقدم اور تاخر نہیں کہ بعض کا ثبوت پہلے ہو اور بعض کا بعد بلکہ ثبوت سب کا ایک ساتھ ہے، لیکن پھر بھی ان میں باہم نسبتیں ہیں۔ بعض مرتبے اور درجے کے اعتبار سے مقدم ہیں اور بعض مؤخر۔ یعنی تعقل اور علم کے اعتبار سے بعض موقوف ہیں اور بعض موقوف علیہ۔ بعض کا جاننا بعض کے جاننے پر مرتبۂ مقدم ہے اور بعض کا موخر اور یہ نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے ہیں:

''اشیا اس کے کلی اور تفصیلی تعقلات کے تعینات ہیں اور ماہیتیں ان ہی تعقلات کا نام ہے۔ یہ ایسے تعقلات ہیں کہ جن کا تعقل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تعلق ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ کے تعقل میں یہ پیدا ہوا ہے۔ وہ ایسی چیزوں سے بلند ہے جو اس کے لائق نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض کا تعقل بعض سے رتبۂ موخر ہے گو سب یکساں ازلی ابدی تعقل ہیں جو علم باری میں معلوم اور متعقل اور ان کا تعقل ان کی حقیقتوں کے تقاضوں کے ساتھ ہے۔'' (کتاب المنصوص، نصِ اوّل)

شیخ کے نزدیک حقائق یا اعیان کے ثبوت کا تعلق جواہر سے ہے۔ ان کے نزدیک اعراض کا اپنا عینی ثبوت نہیں، نہ ان کی اپنی ذاتی حقیقتیں ہیں۔ جواہر ہی کی خاص خاص نسبتوں

اور حیثیتوں کا نام عرض ہے اور اعراض کا ظہور اور وجود جواہر کے وجود اور ظہور کے تابع ہے۔ اس سلسلہ میں لکھا ہے:

''یہ (اعراض) سب نسبتیں ہیں، ان کے اعیان نہیں۔ حق تعالٰی کے لیے ان کے احکام کا ظہور جواہر کے ظہور سے وابستہ ہے۔ جب وہ ان کے اپنے (خزانہ) غیب سے ظاہر کرے۔ جواہر کے اعیان ظاہر ہوتے ہیں تو یہ نسبتیں ان کی تابع ہوتی ہیں۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۳، ۱۱)

شیخ کے نزدیک بقا کے لیے عینی ثبوت ضروری ہے اور چونکہ اعراض کا عینی ثبوت نہیں، لہٰذا ان کی بقا بھی نہیں۔ یہ وہی متکلمین کا عام مسلک ہے کہ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں نہیں پایا جا سکتا۔ عرض کے قیام کے لیے جوہر کی ضرورت ہے اور بقا خود ایک عرض ہے، اس لیے وہ خود اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی، اپنے اس خیال کی بنا پر اُن کو ماننا پڑا کہ اعراض میں بقا نہیں ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اعراض کی بقا سے انکار روزمرہ کے مشاہدے کا انکار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جسم پر سیاہی یا سفیدی برابر قائم رہتی ہے، یہی حال بہت سے اعراض کا ہے چنانچہ اس مشاہدے کی توجیہہ کے لیے انہیں اعراض میں تجدد امثال کو ماننا پڑا۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۴۴۸-۴۴۹) یعنی جو اعراض بظاہر باقی اور قائم نظر آتے ہیں، واقع میں قائم اور باقی نہیں بلکہ ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور فوراً ہی ان جیسے دوسرے اعراض پیدا ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ عرض کی یہ خاص نوع اس جسم سے ختم ہو جائے۔

قضا و قدر

شیخ کے نزدیک قضا و قدر کا تعلق اعیانِ ثابتہ یا اشیا کی قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے جو باری تعالٰی کے علم میں ثابت ہیں۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ حقائقِ امکانیہ خاص خاص استعدادوں اور صلاحیتوں پر مشتمل ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور استعدادیں ان کی اپنی ذاتی ہیں۔ کسی دوسرے کی عطا کی ہوئی اور مقرر کی ہوئی نہیں ہیں کہ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر

ہو۔ ان حقائق کو باری تعالیٰ کا جاننا ان کی صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی جاننا ہے۔ قدر اور سبق کتاب (نوشتۂ تقدیر) سے مراد اشیا کا ہی ازلی علم ہے جو ان کے وجود سے مقدم ہے۔

یہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخ کے نزدیک معلوم اصل ہے اور علم اس پر مرتب۔ چونکہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے خاص خاص احوال ولوازم اور خاص خاص آثار کو چاہتی ہیں، اس لیے انہیں اصلی حالت میں جاننے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے تمام واقعی اور ذاتی اوصاف ولوازم اور آثار وافعال کا بھی علم ہو۔ ورنہ علم حقیقی اور کامل نہیں ہوسکتا۔ ہاں اگر علم اصل ہوتا اور معلومات یا اشیا اس پر مرتب ہوتیں تو اشیا کے احوال واوصاف وغیرہ کے ثبوت میں خود اشیا کو کوئی دخل نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیا باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہوسکتا کہ اشیا کا علم ایک طرح ہو اور وجود دوسری طرح ہو جائے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکے گا۔ بہرحال باری تعالیٰ ایک خاص شے کو اس کی خاص خاص حیثیتوں کے ساتھ اس لیے جانتا ہے کہ وہ شے ان خاص حیثیتوں کی حامل ہے۔ اگر وہ شے ان حیثیتوں کی حامل نہ ہوتی تو علم باری بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیا کی ایجاد ان ہی اوصاف ولوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ساتھ وہ علم باری میں موصوف ہیں اور جن کو مستلزم ہیں۔

''اللہ تعالیٰ نے وہی لکھا ہے جس کا اسے علم ہے اور اس کا علم ان ہی احوال کے ساتھ ہے جن پر معلومات کی صورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مشتمل ہیں۔ بعض متغیر ہیں اور بعض غیر متغیر۔ وہ بحالتِ عدم ان کے مختلف غیر متناہی تغیرات کے ساتھ انہیں جانتا ہے، لہٰذا وہ اسی حیثیت میں انہیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی طور پر ہیں۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۱۶:۴)

اشیا کی بے کم وکاست واقعی خصوصیات کو اشیا کے لیے اپنے علم میں مقرر کر دینا اشیا کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے مطابق اشیا پر احکام کو نافذ کرنا قضا ہے۔ فصوص میں فرمایا:

''قضا اشیا کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیا کے متعلق اللہ کا حکم اشیا اور ان میں جو چیزیں ہیں ان کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ اشیا کے متعلق اللہ کا علم وہی ہے جس پر اشیا ذاتی حیثیت میں مشتمل ہیں۔ اشیا کے ذاتی احوال کو بلا کسی اضافے کے لیے ان کے لیے مقرر کر دینا قدر ہے۔ چنانچہ اشیا پر قضا کے فیصلے کی علت خود اشیا ہیں۔'' (فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمہ العزیزیۃ)

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیت نہ ہو، وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیت ہو وہ نہ ہو، لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت اس کے علم کے تابع ہیں۔ یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت ان اشیا سے یا ان کے اوصاف ولوازم ہی سے متعلق ہوتے ہیں جو اس کے علم میں ہیں۔ مگر باری تعالیٰ کا علم اشیا کے بارے میں خود اصل نہیں ہے بلکہ وہ اشیا اور ان کی ذاتی خصوصیات کے تابع ہے تو گویا باری تعالیٰ کی قضا، قدر وعلم اور ارادہ سب کے سب خود اشیا کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لیے توضیح کرتے ہیں۔

''چنانچہ جو وہ چاہتا ہے قدر کے مطابق نازل کرتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کے علم میں ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ اس کا علم وہی ہے جو بحیثیت ذات معلوم کا عطا کیا ہوا ہے، لہٰذا حقیقتاً توقیت اور تعین معلوم کی وجہ سے ہے اور قضا، علم، ارادہ اور مشیت کے تابع ہیں۔ قدر کا راز معلوم سے وابستہ ہے۔'' (فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی کلمۃ العزیزیۃ)

خلق وتکوین

باری تعالیٰ کی صفتوں میں خلق وتکوین ایسی صفت ہے جس پر عالم کی ہستی موقوف ہے۔ لیکن یہ صفت اشیا کا اپنا تقاضا ہے۔ اعیان کی اپنی فطرت خلق وتکوین یا ایجاد چاہتی ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱:۱۸۱) پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل ہست کرنا اور موجود

بنانا ہے، لہٰذا عدم (عدمِ مطلق ہو خواہ عدم ثابت) مکون اور مخلوق نہیں ہے، کیونکہ عدم ہستی اور وجود کی ضد ہے۔

''اور کن (ہو جا) وجودی حرف (جس کا اقتضا وجود ہے) ہے، لہٰذا اس سے وجود ہی ہو سکتا ہے، اس سے عدم نہیں ہوتا اس لیے کہ عدم کائن نہیں ہے اور کون کے معنی وجود ہی ہیں۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۳۸۰)

اشیائے عالم کا خاکہ اور ان کی مثالیں اپنی تمام صلاحیتوں اور قابلیتوں کے ساتھ علم باری میں ازلاً اور ابداً ثابت ہیں۔ لہٰذا خلق و تکوین کا تعلق عالم کے خاکے اور اس کی مثال سے نہیں ہے جسے موجود اور ہست بنایا جائے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱۰۰-۱۳۲) بلکہ اشیا کے خارجی وجود سے ہے، چنانچہ خلق و تکوین کے معنی یہ ہیں کہ عالم کو جو ذاتِ باری میں مخفی ہے، ظاہر کر دیا جائے۔ دوسرے لفظوں میں خلق کے معنی ہیں اشیا کو ان کی ثبوتی حیثیت سے وجودی صورت میں لے آنا۔

''چنانچہ جب (عالم) ظاہر ہوا--- اور یہ حقیقتاً ظہور کا درجہ ہے (یعنی) خود اپنے آپ کے لیے۔ اگر چہ حالت ثبوت میں اپنی حقیقت اور ذات کی بنا پر ظاہر اور دوسروں سے ممتاز ہے، مگر اپنے رب کے لیے نہ اپنے لیے۔ اپنے لیے ظہور اس وقت ہوا جب امرِ الٰہی کا اس سے تعلق ہوا--- چنانچہ اپنے لیے بھی اس کا ظہور حاصل ہو گیا اور اپنے آپ کو جان لیا اور اپنے عین کا مشاہدہ کر لیا، چنانچہ وہ ثبوتی حیثیت سے وجودی حیثیت میں تبدیل ہو گیا۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۳:۲۵۴)

اشیا کا ثبوت سے وجود کی طرف یا کسی ایک وجودی صورت سے دوسری وجودی صورت کی طرف انتقال اور استحالے کا نام ایجاد و تکوین ہے۔ ان انتقالات اور استحالات کی وجہ اشیا کی حرکت ہے۔ اشیا میں یہ حرکت محبت کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محبّ میں جذبۂ شوق اُبھارے، یہی شوق حرکت ہے۔ حق تعالیٰ نے ظاہر ہونے کو پسند

کیا اور ظہور کا میلان ہوا۔ اس میلان کی وجہ سے کائنات اپنے ضروری مراتب کے ساتھ ظاہر ہوگئی۔ (فتوحاتِ مکیہ،۲: ۳۱۰)

خلق و تکوین اس معنی میں اختیاری ہیں کہ ممکنات میں ذاتی طور پر نہ وجود کو ترجیح ہے نہ عدم کو۔ باری تعالیٰ نے انہیں موجود بنانا چاہا، وجود کو قبول کرنے کی ان میں صلاحیت تھی۔ انہوں نے وجود کو قبول کرلیا۔ (فتوحاتِ مکیہ،۲: ۶۴) جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے۔ ظہور اور خواہش ظہور اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذاتِ باری تعالیٰ کا ظہور ان صلاحیتوں اور امکانات کے ساتھ ہوتا ہے جو ذاتِ باری میں مضمر ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات خود ظہور چاہتے ہیں۔ اور ان کی یہ خواہش علمِ باری میں ثابت ہے۔ باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کا تعلق ان امکانات اور صلاحیتوں سے اپنے علم کے موافق ہوتا ہے اور اس کا یہ علم موافق ہے، اشیا کی اپنی خاص خاص نوعیتوں سے۔ غرض یہ کہ خلق و تکوین، ارادے اور مشیت کے تحت ہے، لیکن یہ مشیت و ارادہ جس طرح ہوا اس کے خلاف نہیں ہوسکتا تھا۔ چیزوں کو اسی طرح ہونا چاہیے تھا جیسی وہ ہیں۔ ذاتِ باری کے لیے اختیار کا ثبوت ممکنات کی حدوں تک ہے۔ خود ذاتِ باری کے اپنے احوال کے بارے میں اختیارات کا ثبوت نہیں۔

حق تعالیٰ کے اختیار سے موصوف ہونے میں اس کی (یعنی اختیار کی) حق تعالیٰ سے نسبت ممکن کے احوال کے اعتبار سے ہے، نہ کہ حق تعالیٰ کے احوال کے اعتبار سے۔ (فتوحاتِ مکیہ،۱: ۱۸۱)

یہ گزر چکا ہے کہ ذات کے آثار و افعال سے ذات میں کسی نئے وجود کا اضافہ نہیں ہوتا۔ چونکہ خلق و تکوین بھی ذات کا اثر اور فعل ہے۔ اس لیے ان سے ذات میں کسی نئی ہستی کا اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ باری تعالیٰ کی ہستی ہی ایسی ہے کہ اس سے کائنات کا ظہور ہو اور وہ خود بخود خالق اور مکون ہو جائے۔ اس کو کسی عمل اور فعل کی ضرورت نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کی یہی خاص نوعیت کہ اس سے خود بخود بغیر کسی عمل و فعل کے ممکنات ظاہر ہوتے ہیں۔ گویا اس کا فعل و

عمل ہے جسے ''شان'' کہا جاتا ہے۔ ''کل یوم ہو فی شان'' میں اس کی حیثیت کی طرف اشارہ ہے۔

''اور وہ (یعنی شان) بجز فعل کے اور کچھ نہیں اور فعل وہ ہے جس کو وہ صغیر ترین دنوں میں سے ہر دن ایجاد کرتا ہے۔ صغیر ترین دن سے مراد زمانِ فرد ہے جو ناقابلِ تقسیم ہے۔ فعل اور عمل تو (حقیقتاً) جب ہوتا ہے جب فاعل خود ذات کے اعتبار سے فعل نہ کرے یعنی اشیا اس کی ذات کی وجہ سے اثر قبول نہ کریں۔ ورنہ ایک خاص ہیئت اور حالت جو ایجاد کرتے وقت اس میں ہوتی ہے، ضروری ہے اور یہ ہیئت ہی عین فعل ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۴:۴۲۵)

خلق و تکوین ذاتِ باری سے خاص نہیں ہے بلکہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہے۔ ''فتبارک اللہ احسن الخالقین'' سے امکان نہیں بلکہ دوسرے خالقوں کا وجود بھی ثابت ہوتا ہے، مگر اتنے فرق کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ ان خالقوں میں سب سے اچھا ہے۔ شیخ کے نزدیک دوسرے اس معنی میں خالق ہیں کہ وہ ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ انہیں خلق کہنا ایسا ہی ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صانع کہا جائے، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعے اور واسطہ ہیں اور کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ۔ باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے۔ (الکبریتِ الاحمر، ۲۶۳،۲۶۰)

تجلی شہودی یا عماء اور نفسِ رحمٰن

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا باری تعالیٰ کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات کا ظہور اسماء و صفات کی صورتوں کا ظاہر ہو جانا ہے اور اسماء و صفات کی صورتوں کا ظہور بعینہٖ عالم کا ظہور ہے۔ ذاتِ باری کی اس تقاضے کی وجہ محبت ہے۔ باری تعالیٰ کو اپنے ظہور سے محبت ہے۔ حدیثِ قدسی ''کنت کنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف'' اسی کی طرف اشارہ ہے۔ محبت کی خاصیت ہے کہ محبت میں حرکت پیدا کرے۔ یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا

ہوتی ہے، تنفس ہے۔ تنفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا ظہور ہوا۔ اس حیثیت کو عماء کہا جاتا ہے۔

''اس عماء کی پیدائش رحمٰن کے نفس (سانس) سے اس کے الہٰ (معبود) ہونے کی حیثیت سے ہے نہ کہ صرف رحمٰن ہونے کی حیثیت سے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۳۱۰)

عماء اصل میں رقیق بادل کو کہتے ہیں، جو لطیف بخارات سے بنتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس ہیں اس وجہ سے باری تعالیٰ کے تنفس سے جس چیز کا ظہور ہوا اسے بھی عماء کہا جاتا ہے۔ عماء اور نفس رحمٰن ایک ہی شے ہے۔

''اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم و اثر ہے۔ محبّ میں محبت کا عمل حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے اور اس تنفس سے محبّ کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ''میں غیر معروف خزانہ تھا، مجھے اپنا پہچانا جانا محبوب معلوم ہوا'' اس محبت سے تنفس کا وقوع ہوا۔ تنفس کے ظہور کے ساتھ ہی عما کا وجود ہو گیا۔ شارعؑ نے اس وجہ سے اس پر لفظ عماء کا ساتھ اطلاق کیا ہے۔ کیونکہ جو بادل ہے بخارات سے پیدا ہوتا ہے، بخاراتِ عناصر کے انفاس یا سانسیں ہیں۔ اس لیے کہ اس میں حرارت کا اثر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام عماء رکھا۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۳۱۰)

موجودات میں عماء سب سے پہلا ظرف ہے۔ وہ مکانی چیزیں جو اپنے موجود ہونے کے لیے مکان اور ظرف کی محتاج ہیں، ان کے مکان اور ظرف کا تعین اس عماء سے ہوتا ہے اور جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے لیے مرتبے اور درجے کا تعین اس ظرف کی وجہ سے ہوتا ہے۔

''اور عماء پہلا این (ظرف) ہے اس سے (مکانی اشیا کے لیے) مکانی ظروف کا اور جو چیزیں مکان کے قابل نہیں، بلکہ درجے اور مرتبے کو قبول کرتی ہیں، ان کے لیے مراتب کا ظہور ہوا۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۲۸۳)

عالم کی صورتوں کا ظہور اس ظرف میں ہوتا ہے، اس کے ظرف ہونے کی حیثیت کا استنباط اور استخراج واقع میں اس حالت میں ہو سکتا ہے کہ اشیا کی صورتیں اس میں ظاہر ہو جائیں ورنہ عالم سے علیحدہ ہو کر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آ گئی۔

''عماء انسانی نفس جیسا ہے۔ کائنات کے درجے کے اعتبار سے عالم کا ظہور اس کے خلا کے پھیلاؤ میں ہے جیسے انسانی نفس کہ اس کا صدور قلب سے ہوتا ہے اور ذہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے اور کلمات کا ظہور ایسا ہے جیسے عماء سے جو حق تعالیٰ کا رحمانی نفس ہے۔ عالم کا ظہور اس وہمی امتداد کے مقررہ درجات میں ہے۔ (یہ وہمی امتداد) کسی جسم سے متعلق نہیں، یہ خلا ہے جس کو عالم پر کیے ہوئے ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۲: ۳۶۵)

عماء جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا محل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سما لینے کی گنجائش ہے، چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کی صورت سے منزہ ہے) صورتوں میں اس ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے، اس لیے شیخ کے نزدیک خیال اور عماء ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں۔

''صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عماء جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے، خود خیال ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۲: ۱۱۳)

عماء کی حیثیت ظرف کی ہے اور ظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا خلا اشیا کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ یہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ امکانات یا ممکنات باری تعالیٰ کے مظاہر اور جلوہ گاہ ہیں، گویا ظہور سے پہلے عماء کا یہ خلائے بسیط امکانات ہیں اور پر ہو جانے کے بعد یہی عماء ممکنات موجودہ یا اشیا ہیں، لہٰذا امکانات یا ممکنات میں اور عماء میں اگر کوئی فرق ہے تو وہ اعتباری ہے۔ اسی وجہ سے شیخ

نے ممکنات کو بھی عماء کہا ہے۔

''ممکنات ہی عماء ہیں اور اس میں جس شے کا ظہور ہے، وہ حق ہے اور عماء حق ہی ہے جس سے اشیاء کی خلق کا تعلق ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۲:۱۱۲)

عماء جملہ عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ عالم اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی ہر شے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ میں) دُنیا میں یا آخرت میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ اس تفصیلی ظہور کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے۔ ہاں عالم کی تمام اشیا اپنی مجموعی اور اجمالی حیثیت میں اس عماء یا نفس رحمان میں بالفعل مجملاً موجود ہیں، کہتے ہیں:

''عالم کے کلمات (یعنی اشیائے عالم) مجموعی صورت میں اس نفس رحمانی میں مجملاً موجود ہیں اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا پر جو جسم کے وجود میں آ جانے کے بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں، یہی ہے جو چیزیں وجود میں آ جاتی ہیں، متناہی ہو جاتی ہیں۔ تقسیم وجود میں نہیں آئی ہے، لہٰذا متناہی ہونا اس کی صفت بھی نہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں جو ہر فرد یعنی ناقابلِ تقسیم جز کو نہیں مانتے۔ اسی طرح عماء اگرچہ موجود ہے لیکن عالم کی صور کی تفصیلات کی حد اور انتہا نہیں۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۲:۳۹۹،۴)

عماء یا نفس رحمٰن حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اسی سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسماء کی صورتیں ہیں اور اس کا اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا یہی اس کا نفس ہے جسے ذات باری تعالیٰ کی شہودی تجلی بھی کہا جاتا ہے۔

''شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جانا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہور نفس رحمان ہے جس سے تمام اشیاء کی ایجاد ہوتی ہے۔'' (کتاب الاجوبۃ، سوال ۵۸)

کائنات

حقائق واعیان ثابتہ کا وجود باری کے پرتو اور انعکاس کو قبول کر لینا ان کا موجود ہو جانا ہے۔ ان حقائقِ موجودہ کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ کائنات کے ظہور کی ابتدا عماء یا نفس رحمٰن سے ہوئی۔ نفس رحمٰن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے یا اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر ہبا اور اس کے بعد جسم کل یا شکل، ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلک اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلک ثوابت، فلک اوّل، فلک دوم، فلک سوم، فلک چہارم، فلک پنجم، فلک ششم، فلک ہفتم، کرہ آتش، کرہ باد، کرہ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنات، انسان، پھر مرتبہ، مرتبے سے مراد موجود کی غایت ہے۔ اسی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "اس بیان سے مقصود اسماء عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان کرنا۔" (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۳۹۵-۴۲۲) پھر فرماتے ہیں کہ عالم کے افراد واشخاص کی اگرچہ کوئی حد وانتہا نہیں ہے، لیکن اجناس متناہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی مذکورہ بالا انواع واجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، نہ ان تفصیلات کا وحدت وجود کی تشریح سے کوئی خاص تعلق ہی ہے۔ البتہ ہم کائنات کی بعض عام تکوینی خصوصیات کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تاکہ شیخ کا عام مابعدالطبیعیاتی زاویۂ نظر واضح ہو جائے۔ اجسام اور ان کے اوصاف وعوارض ہباء اور اس کے استحالات وتعبیرات کے معلول ہیں۔ لوح وقلم اور طبیعت کے علاوہ کائنات کی سب نوعوں کا ہبا ہی سے تعلق ہے۔ ان میں محض شکل اور صورت کا فرق ہے۔

ہباء یا ھیولیٰ اولیٰ

حقائق ثابتہ وجود سے پہلے تاریک اور مبہم ہیں (علم باری کے اعتبار سے نہ سہی) انہیں حقائق کہنا یعنی ہر حقیقت کو مستقل منفرد بہ یکدیگر ممتاز کہنا، علم باری کے اعتبار سے ہے یا بعد الوجود حالت کے لحاظ سے اپنی حیثیت میں یہ باری تعالیٰ کی ایک انفعالی کیفیت اور مبہم و

مجمل کلی حیثیت ہے، بے تعین، بے امتیاز اور بے تفصیل، یہ باری تعالیٰ کی ایسی حالت ہے جو اپنے ابہام، کلیت، اجمال اور قابلیت و استعداد کی وجہ سے مختلف قسم کی کلیات و جزئیات و تعینات میں مشترک ہے۔ اس مبہم کلی اور مستعد کل تاریک حقیقت کو ہبا کہتے ہیں۔ ہباء تمام اجسام کی حقیقت کلیہ اور ان کا ہیولیٰ اور مادہ ہے۔ اس میں ہر قسم کی ممتاز اور متعین صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کی زبان میں اس کو یعنی ہباء ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱، ۱۳۲، نیز ۲، ۴۳۲)

یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے کہ جب تک کسی شے میں خاص خاص صفات نہ پائی جائیں، اس وقت تک اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں۔ چونکہ ہباء اپنی ذاتی حیثیت میں ہر قسم کی وجودی صفات سے معرا ہے ورنہ وہ مختلف اور متناقض صفات کو قبول نہیں کرسکتا اور وہ تمام اجسام کا مشترک جوہر ہونے کی وجہ سے ایک کلی اور مبہم حقیقت ہے، لہٰذا اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا کوئی خارجی وجود نہیں ہوسکتا، چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہباء کی حیثیت بھی عقلی تجرید سے زائد نہیں اور اس کی ہستی محض ذہنی ہے۔

''معلوم ہونا چاہیے کہ یہ جوہر (یعنی ہباء) طبیعت کی طرح ہے، وجود کے اعتبار سے اس کی کوئی شخصیت نہیں ہے، اس کا اظہار صورت سے ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ عقلی شے ہے۔ اس کا خارجی وجود نہیں۔ مراتب وجود میں اس کا چوتھا درجہ ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۴۳۰-۴۳۱)

عالم کے خلائے بسیط کو سب سے پہلی پُر کرنے والی چیز یہی ہباء ہے۔ ہباء یا حقیقت مبہم کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجود محض اور نور کامل ہے۔ جس کا تقاضا اظہار و تنویر ہے۔ چنانچہ ارادۂ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہباء منور ہوئی اور عالم کے ہیولیٰ نے کائنات کی صورتوں کو قبول کرلیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لیے ممتاز اور متعین ہوگئیں۔

''(عالم کے خلا کو) سب سے پہلے جس نے پر کیا ہے ہباء ہے۔ یہ ایک تاریک جوہر ہے جس نے خلا کو خود پُر کیا پھر حق تعالیٰ نور ہونے کی حیثیت سے اس پر جلوہ فگن ہوا، چنانچہ یہ جوہر اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر عدم زائل ہو گیا اور وجود سے موصوف ہوا اور اس روشنی کی وجہ سے جس میں وہ رنگا ہوا ہے، اپنے آپ کے لیے ظاہر ہو گیا۔''
(فتوحاتِ مکیہ،۲:۴۳۳-۴۳۱)

جسم کل یا صورتِ جسمیہ

اس ہبائی جوہر نے نور باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی امداد سے سب سے پہلے ایک متدیر جسم کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے۔ پھر اس جسم میں عالم کی صورتوں کا ظہور ہوا۔

''معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے سے جوہر ہباء میں جسم کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلا کو پر کیا۔ خلا وہمی امتداد ہے جو کسی جسم میں نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس جسم نے شکلوں میں سے متدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلا متدیر ہے۔ چونکہ اسی (متدیر) جسم نے خلا کو پر کیا ہے، اب جسم جو خارج ہے وہ نہ خلا ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا۔''
(فتوحاتِ مکیہ،۲:۴۳۲)

.... متعدد، مختلف اور متضاد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسم کل میں صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ حصے کثیف ہیں تو کچھ لطیف، بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف وعلیٰ ہذا القیاس۔ (فتوحاتِ مکیہ،۲:۴۳۲)

معلوم ہونا چاہیے کہ موجوداتِ عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہباء) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے جو طبیعت کو قبول کرتی ہے اور یہ جسم کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت، شفافیت قبول کر لیتا ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ،۲:۴۳۲)

موجوداتِ عالم میں شیخ نے ہباء کے لیے چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہباء کا کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں۔ یہ محض ایک عقلی تجربہ ہے۔ ایسی صورت میں ہباء کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں بلکہ جسم کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے۔

''اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورتِ جسمیہ کو قبول کرنے کے لحاظ سے ہے، اس کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہ اس کا مرتبہ ہے نہ اس کا نام، اس کی حقیقت کا مناسب نام حقیقت کلیہ ہے۔ جو ہر حق (یعنی یعنی شے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۴۳۲)

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہباء کے خود اس جسم کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسم کل کے بعد کے مراتب محض صورت کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت یہی جسم کل ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۴۳۲)

ہباء اور اعیان ثابتہ

ہباء اور اعیانِ ثابتہ یا صور علمیہ میں کیا فرق ہے، شیخ نے اس کی کوئی تصریح نہیں کی، ہاں انھوں نے ان دونوں کی جو الگ الگ تشریح کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعیانِ ثابتہ میں اشیاء کے نوعی، جنسی یا شخصی امتیازات وتعینات اور ان کی خصوصی صلاحیتوں کا محض علمی طور پر لحاظ ہے۔ یہ اشیائے موجودہ کی گویا شخصی حقیقتیں ہیں جو باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلومات اور متعلقات کی حیثیت میں ملحوظ ہیں۔ ہباء میں صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت اور ذاتی حیثیت میں اجمال، ابہام اور کلیت ملحوظ ہے، باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلوم ہونے کی حیثیت، اس کا علمی تعین اور امتیاز نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اس میں فقط قابلیت صورِ معتبر ہے۔ اعیانِ ثابتہ کا مدار ذاتِ باری کے علمی تعین پر ہے جو وجود کے بعد اس کا سب

سے پہلا تنزل ہے اور ہباء کا مدار تعین علمی کے بعد اور خلق اشیاء کے ارادے پر ہے۔ اعیان کا مرتبہ تنور و انجلاء کا ہے۔ اگرچہ یہ علمی تنور و انجلاء ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہباء ظلمت اور تاریکی کا مرتبہ ہے، علاوہ ازیں ہباء مع جسم کل خارجی اور عین وجود ہے اور محض ہباء موجودات خارجیہ کا جزو جب کہ اعیانِ ثابتہ خود حقائق ہیں۔ حقائق کے اجزا نہیں اور ان کا خارجی اور عینی وجود نہیں بلکہ محض ثبوت ہے۔

کون و فساد اور تکوین کا تسلسل

عالم خواہ عالمِ اجساد ہو یا عالمِ مجردات، باری تعالیٰ سے کسی آن بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اس کے وجود اور بقا دونوں کے لیے تکوین کی ضرورت ہے، اس لیے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفت تکوین میں بھی کبھی تعطل نہیں ہوتا۔ شیخ کے نزدیک عالمِ اجسام کے دو جزو ہیں۔ جوہر کلی اور صورت۔ چونکہ عالم کا جوہر ایک ہے، اس لیے اس کے متبدل اور مستحیل ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ خود صورت بھی اس معنی میں مستحیل اور متبدل نہیں ہو سکتی کہ اصل صورت تبدیل کو قبول کر لے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصلی صورت جو قابل ہے وہ تو ہو اور اس میں مقبول یا بدلی ہوئی صورت آ جائے۔ کیونکہ اصل صورت سوائے اس صورت کے جو بدل رہی ہے اور کیا ہے۔ لہٰذا اس کا باقی بھی رہنا اور متغیر و متبدل ہونا صریح تناقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہو سکتی، اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلیت نہیں ہو سکتی اور مثلیت کا استحالہ مربعیت میں نہیں ہو سکتا وعلیٰ ھذا القیاس۔ ہاں بارد، حار ہو سکتا ہے اور حار بارد، یے مثلث مربع ہو سکتا ہے اور مربع مثلث، چنانچہ کائنات میں اس معنی میں استحالہ نہیں ہے کہ اشیا کی حقیقتیں بدل جائیں، ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یا ایک صورت دوسری صورت ہو جائے۔ (فتوحات مکیہ، ۲:۴۵۴)

کائنات میں استحالہ اور تغیر و تبدل برابر جاری ہے مگر اس استحالے اور تغیر کی نوعیت یہ ہے کہ ایک جوہر سے ایک صورت کا زوال ہوتا ہے، اس زوال کو فساد کہتے ہیں اور دوسری

صورت کا عدم سے حدوث ہوتا ہے، اسے کون کہا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر ہر صورت میں باقی رہتا ہے چنانچہ کون و فساد کا تعلق صور سے ہے اور صور جسم کے اعراض ہیں۔ (فتوحات مکیہ، ۲:۴۵۴)

خاک، پانی، ہوا، افلاک اور موالید صورتیں ہیں، یہ سب جوہر میں قائم ہیں۔ کچھ صورتیں اس جوہر پر آ جاتی ہیں۔ اس کی ہیئت کا لحاظ رکھ کے ان صورتوں کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ کون ہے۔ کچھ صورتیں اس سے دور کر دی جاتی ہیں، ان کے زوال سے اس کا نام بھی زائل ہو جاتا ہے، یہ فساد ہے۔ کائنات میں ایسا استحالہ نہیں کہ ایک ذات دوسری ذات میں بدل جائے۔ استحالہ اس نوعیت کا ہے جو ہم نے بیان کیا۔"

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اعراض میں بقا نہیں ہے بلکہ ان میں ہر آن مسلسل اور متواتر تجدد اور حدوث جاری ہے اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کلی کا تعلق ہے، یہ اپنے عینی وجود میں صورت کا محتاج ہے، لہذا اس کی بقا کے لیے ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا رہے۔ حدوث کے لیے تکوین کی ضرورت ہے، لہذا عالم اجسام کا ملاً اپنے وجود اور بقا دونوں میں ہر آن تکوین کا محتاج ہے۔ شیخ استدلال کرتے ہیں:

عالم میں ہر آن کون و فساد جاری ہے، عالم کے جوہر کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی، اگر وہ تکوین کو قبول نہ کرے۔ چنانچہ عالم دائماً محتاج ہے، صورتوں کی احتیاج عدم سے وجود میں آنے کے لیے اور جوہر کی احتیاج اپنے وجود کے تحفظ کے لیے کیونکہ اس کے شرائط وجود میں ان اشیا کی تکوین کا پایا جانا ہے جن کا وہ محل ہے اور یہ بالکل ضروری ہے۔ (فتوحات مکیہ، ۲:۴۵۴)

کائنات کے موجود ہو جانے کے بعد بھی اس کی ذاتی ظلمت اور اس کا فطری عدم اس سے زائل نہیں ہو جاتے۔ اس کا وجود خود اپنا نہیں ہے اور نہ اس کی یہ روشنی ذاتی روشنی ہے۔ اگر یہ روشنی ذاتی ہوتی تو وہ باری تعالیٰ کی روشنی کو قبول نہیں کر سکتی تھی۔ (فتوحات مکیہ، ۲:۱۵۱)

کائنات کا یہ وجود باری تعالیٰ کا وجود ہے، اس کے وجودی انتقالات اور تغیرات کا محل حق تعالیٰ کا وجود ہے، شیخ کہتے ہیں:

''تم اپنی ذات کی تاریکی میں ہو اور ذاتِ باری کی ہستی میں موجود اس کی ہستی میں تمہاری آمد و شد ہے اور تمہاری ظلمت تمہارے ساتھ ہے جو تمہیں کبھی نہیں چھوڑتی۔''

(فتوحاتِ مکیہ، ۲:۶۲)

کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ

کائنات اور اس کا ہر ایک جز وحق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علت ہے، اس کی تاثیر کے بغیر کوئی اثر اور کوئی حکم نہیں پیدا ہوتا۔ ممکنات اپنے آپ میں تاریک ہیں اور ان کی ذاتی خصوصیت عدم ہے۔ اس لیے وہ خود وجود اور روشنی کس طرح پیدا کرسکتی ہیں۔ وہ اپنے اعتبار سے اثر پذیر اور منفعل تو ہو سکتی ہیں۔ اثر انداز اور فاعل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن کائنات میں بعض چیزوں کا دوسری کے وجود میں تاثیر اور فعلیت، بلکہ ساری کائنات کا عام طبعی علل و معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و معلومات کے سلسلہ ربط کی وجہ اور ان میں باہم فعل و تاثیر کا منشا ان کی اپنی حقیقت نہیں بلکہ باری تعالیٰ کا امر اور قدرت و تاثیر کائنات میں پھیلے ہوئے اور روح کی طرح سرایت کیے ہوئے ہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲:۴۰۱)

امرِ الٰہی کی اسی انتشار اور سرایت کی وجہ سے موجودات کی اپنی حقیقت جو ظلمت و انفعالیت ہے، مستور ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کی روشنی اور اس کی تاثیر و فاعلیت نمایاں ہو جاتی ہے اور خود ممکنات میں ایسی صفات پیدا ہو جاتی ہیں جو ان کی اپنی نہیں ہوتیں۔ آئینے میں روشنی قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے، لیکن کسی اور چیز کو منور کرنے کی ذاتی قابلیت نہیں یا آفتاب کی روشنی قبول کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن کسی اور چیز کو منور کرنے کی ذاتی قابلیت نہیں، آفتاب کی روشنی قبول کرنے کے بعد جو شعاعیں اس سے پلٹتی ہیں، وہ دوسری

چیزوں کو بھی منور بنا سکتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی اس تنویر اور ضیا پاشی کی وجہ سے خود آئینہ نہیں بلکہ آفتاب کی روشنی اور اس کی فاعلیت ہے۔ ممکنات بھی باری تعالیٰ کے وجود کی روشنی کے لیے آئینے کی مانند ہیں۔ ان میں اس کا وجود ضیا پاش ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ بھی فاعل اور موثر ہو جاتی ہیں۔ شیخ کے الفاظ ہیں:

''امرِ الٰہی نے موجودات میں ایسی سرایت کر لی ہے جیسے روشنی ہوا میں، چنانچہ علل و اسباب اور فاعلی آثار ظاہر ہو گئے اور ہر موجود اپنی حقیقت سے غائب ہو گیا۔'' (کتاب التجلیات ۱۵)

کائنات میں حیات وشعور

شیخ کے نزدیک حیات اور زندگی کائنات کی کسی خاص نوع کے کسی خاص جزو میں منحصر نہیں بلکہ کائنات کی ہر ایک نوع اور اس کا ہر ایک جزو حیات سے بہرہ ور ہے۔ بات یہ ہے کہ اشیا کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہ عین حیات ہے اور جو چیز حیات سے قائم ہو اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو، لازم ہے کہ وہ بھی حی اور زندہ ہو۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں:

''چونکہ حی (اور زندہ) حق سبحانہ کا ذاتی اسم ہے، یہ ممکن نہیں کہ اس سے کسی بے حیات شے کا صدور ہو۔ اگر پورا عالم حیات کو کھو دے یا عالم میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جس میں حیات نہ ہو تو اس کا اللہ کے ساتھ قیام نہ ہوگا۔ حالانکہ ہر حادث کے لیے سند کی ضرورت ہے۔ چنانچہ تمہاری نظر میں بے جان چیزیں واقع میں جاندار ہیں۔ (۸۴ فتوحاتِ مکیہ، ۳، ۳۲۴)

جہاں تک حواس اور ادراک کا تعلق ہے، کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے نزدیک حواس یا ادراک حواسِ حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم وشعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں جو علم وشعور نہ رکھتی ہو، احساس اس پر

مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہوسکتی۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۳، ۳۲۴)

صرف اتنا ہی نہیں کائنات کی ہر شے اپنے فریضے کو سمجھتی ہے اور اسے پورا کرتی ہے۔ اپنی غرض و غایت کو جانتی ہے، اور اسی کی طرف گامزن ہے۔ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

''عالم میں کوئی ایسا متحرک وجود نہیں جو یہ نہ جانتا ہو کہ کس کی طرف حرکت کر رہا ہے، سوائے ثقلین (جن و انس) کے، یہ حرکت کرتے ہیں اور جس طرف حرکت کرتے ہیں، اس سے بے علم ہوتے ہیں--- کائنات کا ہر ایک جزو جانتا ہے کہ اس سے مطالبہ کس بات کا ہے۔ وہ بصیرت رکھتا ہے حتیٰ کہ بدنِ انسان کے اجزا بھی۔ انسان میں فقط اس کا جزوِ لطیف تو جاہل ہے جو مکلف ہے اور عقل و فکر کا استعمال کرنا جس کے سپرد ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۴۵۷)

متعارف موت بھی اس حیات کو زائل نہیں کرسکتی۔ موت کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ایک زندہ ہستی نے دوسری زندہ ہستی کے نظمِ تدبیر سے ہاتھ اُٹھالیا، نہ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کردیا۔ شیخ کے نزدیک:

''موت نام ہے ایک تدبیر کرنے والے جاندار کا، اس جاندار کو چھوڑ دینا جس کی تدبیر اس کے حوالے ہے۔ مدبر اور مدبر دونوں ذی حیات ہیں اور چھوڑ دینا عدم نسبت ہے۔ وجودی نہیں یہ محض تولیت سے معزول کردیتا ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ ۳، ۳۲۴)

سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم یا کائنات جس وقت جس حالت میں ہے، کیا اس کا اس وقت اس سے بہتر اور بلند تر حالت میں ہونا ممکن ہے؟ شیخ کہتے ہیں کہ نہیں۔ عالم کی جو حالت جس وقت ہے، وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے، یہ اس وقت اس سے بہتر اور بدتر نہیں ہوسکتی۔ اشیا کا فاعل سے ظہور فاعل کے عین وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کے فاعل کا عینی وجود اس نوعیت کا ہے جس سے فعل کا ظہور، اسی حیثیت میں ہو سکتا تھا نہ اس سے بہتر اور بدتر، نہ برتر اور کم تر، ان کے الفاظ میں:

''اثر پذیر اشیا اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔اِسی وجہ سے اس عالم سے اعلیٰ و نادر تر کا امکان نہیں تھا۔'' (۸۹ رسالہ شق الحبیب ٦٦)

کائنات کا مجبور یا مختار ہونا

شیخ کے نزدیک کائنات کے لیے جس میں انسان بھی شامل ہے، اختیار کا ثبوت نہیں۔ممکنات اپنے ہر قسم کے افعال اور اختیار میں باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کی تابع ہیں، ممکنات کے اعمال و افعال حقیقتاً ان کے اپنے اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیت کا حقیقتاً ثبوت ہو۔خالق کے افعال کے لیے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی نائب ہے۔لہٰذا اس کے اعمال و افعال سب باری تعالیٰ کے اعمال ہیں۔اگر قبیح اور مذموم ہیں تو ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہیے۔لیکن اگر وہ افعال حسین اور محمود ہیں تو چونکہ تمام حسنات اور محامد کی مستحق ذاتِ باری ہے اور اسے حمد پسند بھی نہیں، لہٰذا ان کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوتی ہے اور ہونی چاہیے۔شیخ کہتے ہیں:

''ممکنات میں سے کسی شے کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوتی ہے تو یہ اس لیے کہ وہ شے اس فعل میں اللہ کی نائب ہوتی ہے، کیونکہ تمام افعال اللہ کے ہیں، خواہ ان سے مذمت متعلق ہو، خواہ مدح، اس تعلق میں کوئی مضائقہ نہیں۔یہ علم صحیح سے ثابت ہے۔چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں، وہ ان میں اللہ کا نائب ہے۔اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف سے ان کی نسبت کر دی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کی پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے۔چنانچہ صحیح حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے: ''اور اگر ان سے مذمت متعلق ہے یا کوئی عیب لگتا ہے تو ان کی اللہ کی طرف نسبت نہیں کرتے۔''

(فتوحاتِ مکیہ،۲، ۲۸۵، نیز ۴- ۳۱۸)

جبر کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شے سے اس کی مرضی اور ارادے کے خلاف ایسا کام کرایا جائے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں اس کے لیے ممکن تھے۔اِس معنی میں مجبور پر جبر کے لیے

فعل پر قدرت ضروری ہے، بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ غیر ذی روح چیزیں اس لیے مجبور نہیں کہ ان میں سرے سے قدرت ہی موجود نہیں۔ عام استعمال میں جبر و اکراہ دونوں ہم معنی ہیں۔ شیخ کے نزدیک اس معنی میں ممکنات مجبور نہیں ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ممکنات میں نہ قدرت ہے نہ ارادہ، مشیت۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱، ۴۵) لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں، کسی شے سے کسی فعل کا بغیر اکراہ سرزد کرانا تو ممکنات بھی مجبور ہیں۔ انہیں اپنے اعمال و افعال میں کوئی دخل نہیں۔

کائنات میں سے کسی شے کے لیے بھی حقیقی اختیار ثابت نہیں ہے۔ تاہم انسان میں ایک قسم کا وہمی اختیار ہے یعنی اس کا یہ محسوس کرنا کہ وہ مختار ہے اور اس سے جو اعمال و افعال سرزد ہو رہے ہیں، وہ اس کے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو رہے ہیں۔ بلکہ شیخ کے نزدیک اس کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ یہ نہ جاننا (جاننے سے مراد وہ یقینی علم ہے جس کا ماخذ علمِ باری ہے) کہ اس کی ذات سے کیا سرزد ہو سکتا ہے اور ہوگا اور کیا کیا نہیں ہو سکتا اور نہیں ہوگا، اس بے علمی کی حالت میں جتنے اعمال و افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں، وہی اس کے ارادے اور اختیار سے ہیں۔ شیخ نے اپنے اس خیال کو مختلف مقامات پر واضح کیا ہے، حلم اور حلیم کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

''جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں تو وہی درحقیقت حلیم ہیں، کیونکہ انہیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے سے روکے۔ اگرچہ واقعی صورت یہ نہیں ہے، بندے کا حکم اللہ کے سابق علم میں ہے۔ بندے کو حلم کے موجود ہو جانے سے پہلے اس کا شعور نہیں ہوتا اگر حلم کے قیام سے پہلے اسے علم ہو جائے تو یہ علم اس کے لیے باعثِ شرافت نہیں، چنانچہ اس کے بارے میں یہ صورت واقعی ایسی ہے جیسے اس شخص کے بارے میں جو کسی چیز کو اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ چنانچہ (حلم کو) اختیار کرنے کی مدح جبھی ہو سکتی ہے کہ اسے اختیار کرنے میں اس سے جبر کا علم سلب ہو جائے، اس لیے جبر اور اختیار میں

تناقض ہے--- اب ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لے گا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر ہے اور وہ مجبور ہے نہ کہ مکرہ۔ (فتوحاتِ مکیہ،۲،۳۵)

''اس وہمی اختیار کے تحت افعال و اعمال کا کسب اور صدور بندوں ہی سے متعلق ہے۔ وہی سبب اور ذریعہ ہیں اور ان سے انہیں ایک قسم کا تعلق ہے، اس تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق امر و نواہی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیت، ہدایت اور گمراہی باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے الفاظ میں:

''امر (الٰہی) نے ایک قسم کا فعل تمہارے لیے بھی مقرر کیا ہے اور فعل کی نسبت تمہاری طرف باعتبار کسب اور سبب کے ہے نہ کہ خلق کے اعتبار سے، چنانچہ شے کی نسبت جیسے سبب کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح سبب مقرر کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے--- حق سبحانہ تعالیٰ نے تمہارے لیے فعل ثابت کیا ہے، امر و نہی کو متعلق کرنے کے لیے۔ اور ارادہ، مشیت، ہدایت اور ضلالت اپنے ہاتھ میں رکھی ہے۔'' (القول النفیس،۶)

کائنات کی وحدت، کثرت اور امتیاز

ممکنات میں وجودِ باری کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے، اسی صلاحیت کی وجہ سے وہ ظاہر اور موجود ہوئیں، خود ان کی اپنی خصوصیت ظلمت اور عدم ہے جو باقی رہتے ہوئے مستور اور غائب ہو جاتے ہیں اور باری تعالیٰ کا وجود ظاہر اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ وجود واحد یہ اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات، اور وہی سب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں:

''اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا یہ کہ وہ ہر شے کو (یعنی عالم کی) محیط ہے اور کسی شے کو محیط ہونا اس شے کو مستور کر دیتا ہے، لہٰذا محیط ظاہر ہوگا نہ کہ وہ شے۔ کیونکہ اس کا احاطہ اس کے ظہور سے مانع ہے، چنانچہ یہ شے جو عالم ہے، محیط کے لیے ایسا ہے جیسے جسم کے لیے روح

اور محیط ایسا ہے جیسے روح کے لیے جسم، جو وجوداً واحد ہے۔ یہ محیط ظاہر ہے اور دوسرا غائب، جو اسے احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے۔'' (فتوحات مکیہ، ۲، ۱۵۱)

لہٰذا اشیا کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہوسکتا، اس لیے ان اختلافوں کی توجیہ کے لیے قابلوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔

''معلوم ہونا چاہیے کہ ایسی شے سے جس کی ذات واحد ہو اور اس سے مختلف آثار کا ظہور ہو، تو اس کی وجہ ان آثار کے قبول کرنے والے ہیں نہ کہ خود وہ شے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۴۵۸)

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کے علت خود ممکنات کے اعیان ہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۱۶۰) انہی اعیانِ قابلہ کی کثرت نے حق تعالیٰ کے فعل یا اس کی شان میں تعدد و تکثر پیدا کردیا ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۱۶۰)۔ اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں:

''چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شانِ واحد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اگر وجوداً وہ محصور نہ ہوتی تو مَیں کہتا کہ وہ غیر متناہی ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۴، ۵۶۴)

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیانِ ممکنہ اپنے مرتبہ ثبوت میں مختلف اور ممتاز ہیں اور ان کے اس اختلاف و امتیاز کی وجہ ان کی مختلف ذاتی صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں اور ان کی وجہ ہی سے خود وجود اور ظہور میں اختلاف اور امتیاز پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ مظاہر کے اختلافات اور امتیازات ظہور میں بھی اختلاف اور امتیاز پیدا کر دیتے ہیں چنانچہ ان مظاہر کی صلاحیتوں کے اختلافات اور ان کی نوعیتوں نے وجودِ باری کو کہیں عرش کی صورت میں نمایاں کیا اور کہیں کرسی کی صورت میں۔ کہیں یہ وجود آسمان کی صورت میں ظاہر ہوا اور کہیں زمین کی صورت میں وغیرہ۔ اس کی توضیح یوں کرتے ہیں۔

''اس ظاہر میں جو شہادت ہے، یہ اس شے کا اثر ہے جو غیب سے موصوف ہے اور عالم کی عین حقیقتوں نے اپنی استعدادوں کی وجہ سے اس شے میں جو ان میں ظاہر ہے، وہ

اثرات پیدا کیے ہیں جو ان کی حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ لہٰذا محیط میں جو حق تعالیٰ ہے، ان کی صورتیں ظاہر ہوئیں۔ کسی کو عرش کہا گیا کسی کو کرسی، کچھ افلاک ہوئے کچھ ملائکہ، کچھ عناصر ہوئے اور کچھ موالید، اور احوال و اوصاف کا عروض ہوا، حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۱۵۱)

عالم ذاتِ باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے۔ اعیان ممکنہ کی کثرت اس وجود ظاہر میں حقیقی کثرت اور تعدد نہیں پیدا کرتی۔ جیسے انسانی صورت شخصی طور پر واحد ہے اور اس کا ظہور متعدد عیون میں ہے مثلاً ہاتھ پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً وہم و خیال اور فکر میں، لیکن مظاہر کا یہ تعدد اور تکثر انسانی صورت میں تعدد اور تکثر نہیں پیدا کرتا۔

ہر عین دوسرے عین سے مغائر ہے۔ اس وجہ سے باوجود وحدت کے عالم کی صورتوں میں اختلاف رونما ہوا۔ جیسے انسان کی صورت میں باوجود اس کی وحدت کے اختلاف ہے، اس کا ہاتھ پاؤں نہیں، سر سینہ نہیں، آنکھ کان نہیں، عقل، فکر اور خیال نہیں۔ وہ ان محسوس اور معنوی صورتوں کی وجہ سے متعدد اور مختلف ہے اور اس کے باوجود اسے واحد کہا جاتا ہے اور یہ سچ ہے، اور اسے کثیر بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی سچ ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۱۵۱)

اشیا کی کثرت عالم کی وجودی وحدت میں اسی طرح مخل نہیں جس طرح سے افراد و اشخاص کی کثرت ماہیت کلیہ کی وجودی وحدت میں مخل نہیں۔ لہٰذا اعیان کی کثرت کے باوجود عالم جو باری تعالیٰ کا ظہور ہے، وجوداً واحد ہے۔ بیشک زید، عمرو نہیں، وہ انسان ہیں اور عین انسان ہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۴۵۹)

صفاتِ جسم کا اختلاف

بعض اجسام ایک شکل اور ایک رنگ رکھتے ہیں، بعض دوسرا رنگ اور دوسری شکل۔ شیخ کے نزدیک اس کے دو سبب ہیں۔ بعض رنگوں اور شکلوں کے اختلاف کی وجہ خود جسم ہیں

یعنی ان کے رنگ اور شکل کے مختلف ہونے کی وجہ احساس اور ادراک کا اختلاف نہیں ہے بلکہ چونکہ ایک جسم ایک خاص رنگ اور ایک خاص شکل رکھتا ہے، اور دوسرا دوسری خاص شکل اور دوسرا رنگ۔ اس لیے ہر ادراک اور احساس رکھنے والا مجبور ہے کہ اسی رنگ اور اسی شکل کا ادراک اور احساس کرے۔ بعض رنگوں اور بعض شکلوں کے مختلف ہونے کی وجہ ادراک اور احساس کا اختلاف ہے، خود جسم کو اس اختلاف میں کوئی دخل نہیں۔ ایک احساس کے تحت، ایک رنگ اور شکل کا ادراک ہوتا ہے اور دوسرے احساس کے تحت دوسرے رنگ اور دوسری شکل کا۔ ان دونوں صفتوں کے علاوہ تمام بقیہ صفتیں احساس اور ادراک کے تابع ہیں۔ انہیں اجسام کی اپنی خصوصیتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ خفت اور ثقل، لطافت اور کثافت، کدورت اور صفائی، نرمی اور سختی وغیرہ، سب احساس کرنے والوں کے اختلاف پر موقوف ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی جسم ایک شخص کے لیے لطیف ہو اور وہی جسم کسی دوسرے کے لیے کثیف۔ ایک چیز ایک شخص کے لیے حار ہو اور دوسرے کے لیے بارد۔ شیخ اکبر اس کی وضاحت میں فرماتے ہیں۔

''رنگ، شکل، ثقل، لطافت، کثافت، کدورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے ان جیسے عوارض جسم کے اسباب مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں، کچھ رنگیں اجسام سے قائم ہوتے ہیں، جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنہیں روشنی جسم میں پیدا کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ روشنی سے ادراک ہوا کرتا ہے۔ رنگوں کی طرح شکلیں بھی دو چیزوں سے متعلق ہیں۔ حامل شکل سے اور ادراک کرنے والے کے احساس سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارض جسم کا تعلق نہ تو خود عوارض سے ہے نہ ان کے معروضات یعنی اجسام طبعیہ سے بلکہ ان کا تعلق ادراک کرنے والی ذات سے ہے۔'' (فتوحات مکیہ، ۳، ۲۵۴)

اگر چہ صورتوں کے تغیر اور اختلاف کا مدار صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے جن پر حقائقِ ممکنہ یا اعیان ثابتہ مشتمل ہیں لیکن عالمِ اسباب میں ان کا ظہور طبعی علل و

اسباب کے تحت ہوتا ہے۔ کائنات میں حرکت کا مستمر اور مسلسل وجود ہے، اس حرکت سے کائنات میں استحالے یا انقلاب وتغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو یوں بیان کیا ہے۔

''اللہ نے خلا کو عالم سے آباد کیا تو وہ اس سے بھر گیا۔ اس میں حرکت پیدا ہوئی تا کہ بعض بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات وتغیرات سے اس میں اختلاف صور پیدا ہو۔ عالم سے جس خلا کو پُر کیا ہے، اس کا بھی استحالہ ہوا ہے۔ چنانچہ استحالہ ہمیشہ جاری رہے گا۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۳، ۲۵۴)

ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ بہ مصداق ''کل یوم ہو فی شان''۔ باری تعالیٰ کے شئون غیر محدود ہیں اور ہر شان ایک تغیر ہے اور ایک استحالہ۔ اگرچہ یہ استحالے اور انقلاب یکساں نہیں۔ بعض واضح ہوتے ہیں اور بعض خفی، کچھ محسوس ہوتے ہیں اور کچھ قطعاً غیر محسوس۔ (فتوحاتِ مکیہ ۳، ۲۵۴) ان طبعی استحالوں اور انقلابوں سے مختلف صورتیں اپنی مختلف استعدادوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

کائنات میں ترتیب اور تعاقب

اشیائے ممکنہ کے وجود اور ظہور میں اور نہ صرف ظہور، وجود ہی میں بلکہ وجود کے علاوہ دوسری صفتوں سے موصوف ہونے میں بھی جو ترتیب و تعاقب ہے کہ بعض اشیا بعض سے مقدم ہیں اور بعض سے موخر اور بعض کی معاصر، اس کی وجہ ذاتِ باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیا سے یکساں تعلق ہے۔ اس کے وجود کی ضوفشانی اور انعکاس سب کے لیے برابر ہے بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ ۳، ۲۸)

اس سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

''بدء (یعنی خلق) ایسی حالت ہے جو خالق کے ساتھ ہے اور یکساں قائم ہے۔ اس

اعتبار سے اس میں کوئی انقطاع نہیں ہے۔ وجود کے عطا کرنے والے کے لیے ممکنات کی ترتیب کی قید نہیں۔ اس کی (سب سے) یکساں نسبت ہے۔ بدء ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، چنانچہ ممکنات میں سے ہر ایک کے لیے خلق کے اعتبار سے وہی اولیت ہے۔ ممکنات کی باہم نسبت سے تقدم و تاخر متعین ہوتا ہے۔ نہ کہ حق سبحانہ کے اعتبار سے۔'' (فتوحاتِ مکیہ ۲، ۵۵)

یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کے علم میں ہے کہ کونسی چیز کس وقت ظاہر ہوگی لیکن خود یہ علم اس تعاقب اور ترتیب کی علت نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ گزر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقعی کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہوسکتا کہ کوئی شے اس وقت سے پہلے موجود ہو سکے جس وقت اس کا موجود ہونا باری تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وقتِ مقررہ سے پہلے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے قبل ازیں کہ اس میں وجود قبول کرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہو جائے۔ اسی مسئلے کو بیان کرتے ہیں:

''بلکہ حق سبحانہ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لیے گزشتہ کل کی قید ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ انہیں آج پیدا کر دے۔ یا آئندہ کل اس لیے کہ زمانے کا تعین خلق کا نتیجہ ہے۔ قدروں کا مطالبہ مخلوقات کا ذاتی ہے جن کے وجود کے لیے زمانے کی قید ہے، انہیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لیے کسی خاص حالت کی قید تھی، انہیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جن کے وجود کے لیے کسی خاص صفت کی قید تھی، انہیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا۔'' (فتوحاتِ مکیہ ۲، ۶)

ممکنات میں خود ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کا ہونا جن کی وجہ سے ان میں تعاقب و ترتیب پیدا ہو، ضروری ہے اور اس کی وجہ ذاتِ باری نہیں بلکہ خود ممکنات ہیں، یہ گزر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدودیت اور

عدم انتہا کے ساتھ دفعتًا موجود ہو جانا محال ہے، دفعتًا وجود اور ظہور محدود اور متناہی ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے موجود ہو جانے کے بعد یہ حکم ضروری ہے کہ یہ ایسے کل ممکنات ہیں جو موجود ہو سکتے تھے اور اب کوئی ممکن وقوع پذیر نہیں ہوگا بلکہ اب کوئی ممکن رہا ہی نہیں، یعنی اس کے وجود کی انتہا ہوگئی ہے۔ غیر محدود ہوتے ہوئے محدودیت صریح تناقض ہے جو محال ہے۔ ذاتِ باری اپنی ایجاد اور تکوین سے اسے ممکن نہیں بنا سکتی، لہٰذا وجوداً ممکنات کا تعاقب اور ان کی ترتیب خود ان کی غیر محدودیت کا اقتضا ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں۔

''اللہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہے تو یہ لازم نہیں کہ اس سے عالم کا فوری صدور ہو، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں۔ وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آ سکتی ہیں۔ (یعنی بلاترتیب موجود ہو جانا) بالذات محال ہے اور جو شے بالذات محال ہو اس میں اس وجہ سے کہ کل کو وجود میں لے آنے سے فاعل قاصر ہے، ترتیب دینا فاعل کی صفت نہیں کیونکہ اس کے لیے کل ہے ہی نہیں۔ یہ تو بالذات محال ہے اور حقیقتوں میں تبدیلی نہیں ہوا کرتی۔ ممکنات میں جو ترتیب ہے وہ خود ممکن کی ذات کی عطا کی ہوئی ہے۔ حق تعالیٰ کی ذات نے وجود عطا کیا ہے اور یہ یہی ہے کہ ممکن کی ذات کا نور تجلی پر واقع ہونا کہ وہ اپنے آپ کو پہچان لے اور ان چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے، ان کا نام وجود ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۴، ۴۲۵)

کائنات کا حدوث اور قدم

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبۂ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے، یہ ایسا مرتبہ ہے کہ جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذاتِ باری کے مرتبہ وجود اسماء وصفات سے ہے اور اسماء وصفات باری تعالیٰ کی ذات موجودہ کے اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ چونکہ اعتبارات اور نسبتیں مرتبے میں وجودِ باری سے موخر ہیں، اس لیے عالم بھی مرتبے کے اعتبار سے وجودِ باری سے موخر ہے۔ فرمایا:

''اگر عالم کے وجود میں حق تعالیٰ کی ذات کو دخل ہوتا نہ کہ نسبتوں کو، تو عالم وجوداً

حق تعالیٰ کے برابر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے نسبتیں اللہ کا ازلی حکم ہیں جو چاہتی ہیں کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے موخر ہو، لہٰذا عالم کو حادث کہنا صحیح ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۴، ۴۲۵)

چونکہ عالم کا تعلق ذاتِ باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۴۵۶-۴۵۸) لہٰذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے، دوسرے لفظوں میں:

''بدء (ابتدا، آفرینش) کے معنی ہیں خود ذات موجد کے تقاضے سے۔ممکنات کے وجود کا پے در پے افتتاح بلا زمانے کا پابند کیے ہوئے کیونکہ زمانہ خود جسمانی ممکنات میں سے ہے چنانچہ ہر شے غیر معقول ہے۔ بجز اس کے کہ ممکن واجب کی ذات کے ساتھ مربوط ہو۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۵۵)

لہٰذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے، عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا کہ خود باری تعالیٰ۔ نہ عالم کی کوئی زمانی ابتدا ہے نہ باری تعالیٰ کی، ذاتِ باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے۔ ذات اور عالم دونوں اوّل ہیں۔ ایک کا اوّل ہونا، بعینہٖ دوسرے کا اوّل ہونا ہے۔ کہتے ہیں:

''ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حدود و قیود سے برتر، لہٰذا جو شے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس برتری میں اس کی تابع ہے۔حق کا اوّل ہونا اس مقید کا اوّل ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عالم کے بغیر نہیں (صرف) اس کی طرف اوّلیت کی نسبت اور (تنہا) اس کے ساتھ وصف صحیح نہیں بلکہ سب اسمائی نسبتیں اسی طرح ہیں۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۵۵)

فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف (محض) ہے، اس میں کسی قسم کا عدم نہیں۔ دوسرا ذاتاً معدوم ہے اور اس پر وجود طاری ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱، ۹۹-۱۰۰)

باری تعالیٰ کے درجات ازلاً اور ابداً مستمر اور غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ باری تعالیٰ کی

تجلیات کا محل اس کے یہی درجات ہیں اور تجلیات کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ ذاتِ باری کا ہر درجہ یا تجلیِ عالم کا ایک درجہ ظہور ہے۔ اس لیے خود عالم کے درجات بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اس کو کہتے ہیں جو مستمر اور غیر محدود ہو لہٰذا عالم بھی ازلاً ابداً قدیم ہے مگر عالم کی قدامت کسی شخصی درجے کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوعی درجات کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ نوعی طور پر عالم ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ اس کی ابتدا نہ انتہا لیکن اس کا ہر تشخصی درجہ اور ہر جزئی مرتبہ حادث ہے۔ اس کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی مگر خود ان درجات کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ شیخ اکبر اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

’’حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انہی میں ہوتی ہے اور تجلی کی انتہا نہیں، گویا بقائے عالم کی کوئی انتہا نہیں--- دونوں طرفوں میں یعنی نہ ازل میں نہ ابد میں جن کا (خود) ظہور اس شے کے اعتبار سے ہے جو ان میں ہے یعنی عالم سے۔ یعنی عالم سے اگر عالم زائل ہو جائے تو ازل اور ابد میں امتیاز نہ رہے۔ جیسا کہ واقع ہے، چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے بدء نہیں اور بدء کی اس کے اعتبار سے نفی بھی اس کے درجات میں سے ایک درجہ ہے جس کی بنا پر وہ عالم کی مشابہت سے بلند ہے، عالم کے درجات جو بعینہٖ اس کے درجات ہیں، ان کے ابد کی انتہا نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتدا ہے بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجہ میں) عالم کے ظہور کی ابتدا ہے۔‘‘ (فتوحاتِ مکیہ، ۳، ۱۷۸)

حدوث و قدم عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے، اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم قدیم ہے۔ کیونکہ باریٰ تعالیٰ کا علم ازلی اور ابدی ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱، ۱۰۰) اور عین ذات ہے، اس میں نہ تدریج ہے نہ تعاقب اور ذاتِ باری شخصی حیثیت میں قدیم ہے، لہٰذا عالم کی مثال جو عالم کی علمی صورت ہے شخصی طور پر قدیم ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱-۱۳۲)۔ اس سے ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد و خلق کو موجود بنانا ہے اور عالم مثال باری

تعالیٰ کے مرتبۂ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ کہ وجود۔

عالمِ برزخ اور عالمِ آخرت

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالمِ استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے--- نہ حیات فنا ہونے والی شے ہے نہ عالم ختم ہونے کی چیز۔ موت فنا نہیں بلکہ حیات کے ایک نئے استحالے اور تغیر کی ابتدا ہے۔ عالم آخرت موجودہ عالم کا انقطاع نہیں بلکہ عالم کے جدید تغیر اور استحالے کا افتتاح ہے۔ اس افتتاح کے بعد بھی استحالات کا سلسلہ برابر جاری اور قائم رہتا ہے۔ ''جن اہل اللہ کو اللہ نے باطن میں عیاناً مشاہدہ کرا دیا ہے، انہیں دُنیا کے آخرت میں استحالے کا اور پھر آخرت کے یکے بعد دیگرے استحالات کا علم ہے (یہ اس طرح کا استحالہ ہے) جس طرح عالم کا دُنیا میں استحالہ ہوا۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۳،۲۵۳)

حیاتِ دنیوی، حیاتِ برزخی اور حیاتِ اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنات کے لحاظ سے ہے۔ اگر یہ نہ ہوں تو پھر آخرت اور اس عالم میں کوئی امتیاز نہیں اور نہ عالمِ برزخ کی کوئی ضرورت ہے، وضاحت فرماتے ہیں:

''اگر ہم نہ ہوتے تو آخرت اور دُنیا میں امتیاز رہتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم میں سے اس نسبت میں صرف انسان اور جنات کا لحاظ کیا ہے۔ انسانوں کے لیے اپنے اسم ظاہر کی بنا پر ظہور قرار دیا اور اسم باطن کی بنا پر جنات کے لیے اخفا مقرر کیا، ان کے باہر دوسری سب چیزیں ان کے (تابع) اور مسخر ہیں۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۳،۲۵۳)

سب سے پہلے ہمارا ظہور اسی زندگی کے ساتھ اس عالم میں ہوا ہے، لہٰذا اس عالم کو ''دارِ دُنیا'' اور ''دارِ اولیٰ'' کہا جاتا ہے اور اس زندگی کو حیاتِ دنیوی۔ اس زندگی اور بعد الحشر زندگی کی درمیانی مدت، برزخی یعنی درمیانی اور وسطی زندگی ہے جس کا مقام عالمِ برزخ ہے۔ برزخی زندگی سے ان صورتوں کا بدل جانا جن میں حشر و نشر ہوگا، اخروی زندگی ہے اور عالمِ آخرت اس زندگی کا مقام ہے کیونکہ موجودہ زندگی کے اعتبار سے وہ دوسرا عالم اور دوسری

زندگی ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱، ۲۵۳)

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف و اضمحلال نہیں، وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور تخیلی ہیں، عالمِ آخرت میں محسوس اور واقعی ہو جائیں گی، لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔ اخروی زندگی کے لیے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشوونما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لیے جو طاقت اور تحمل درکار ہے وہ حاصل ہو جائے۔ چنانچہ عالمِ برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے عالمِ برزخ کی تشریح اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''انسان دُنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانہ پیری ماہ ولادت ہے اور اسے دُنیا اپنے بطن سے برزخ میں پہنچا دیتی ہے۔ یہ آخرت کی منزلوں میں سے سب سے پہلی منزل ہے۔ اس میں انسان روزِ حشر تک اسی طرح تربیت پاتا ہے۔ جیسے بچہ۔ یہ (وقفہ) چالیس کے برابر ہے یعنی اس زمانے کے برابر جس میں رسولوں کی بعثت ہوتی ہے جو امورِ الٰہی کے علم میں سب عالم سے زیادہ کامل ہیں۔ چنانچہ دارکرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسی ہو جاتا ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۱، ۲۵۳)

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیالی ہیں۔ اس لیے حیاتِ دنیوی ہو یا حیاتِ برزخی یا اخروی، ان سب کی ہستی خیالی ہے۔ تاہم ان میں باہم فرق ہے۔ اگر ان میں فرق نہ ہوتا تو ان میں اختلاف اور امتیاز کے کوئی معنی نہیں تھے۔ علاوہ ازیں بغیر فرق کے تغیر اور استحالہ بھی بے معنی ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی اب خواب ہے اور موت احساسِ بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقطاع کا شعور اور یہ بیداری حقیقتاً خود بھی خواب ہی ہے جہاں سے برزخی حیات کا دوسرا خواب شروع ہوتا ہے جو حشر کی بیداری پر ختم ہوتا ہے۔ چونکہ اسی طرح کی خواب آسا تبدیلیاں یکے بعد دیگرے مسلسل ہوتی رہتی ہیں اور ان خوابوں

میں سے کسی خواب پر بھی خواب کا گمان نہیں ہوتا گویا یہ مسلسل زندگی اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ واقعہ بھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے جب اخروی زندگی میں مبعوث ہوں گے تو مبعوث شخص کہے گا ''ہمیں ہمارے خواب سے کس نے اُٹھایا؟''۔ بعد الموت کے وقفے میں اس کی ہستی ایسی ہوگی جیسے سوتے میں سونے والے کی۔ باوجودیکہ صاحبِ شریعت نے اس کا نام بیداری رکھا ہے۔ اسی طرح جس حالت میں تم ہوگے، اس سے منتقل ہونا ناگزیر ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ،۲، ۳۱۳)

زمان اور ازل

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں۔ ایک تو یہی عالم مفہوم جس کی آفتاب کے طلوع و غروب سے حد بندی ہوتی ہے اور دن، رات، ماہ و سال، اس کے اجزا ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے زمانے کا استخراج فلک الافلاک یا دوسرے افلاک یا دوسرے متمیّزات کی حرکت سے ہوتا ہے۔ اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں۔ (فتوحاتِ مکیہ۳، ۵۴۶) بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے۔

''زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمانہ وہمی شے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں۔ افلاک اور دوسری متمیّز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے۔ جب ان سے متعلق لفظ ''کب سے سوال ہو؟''۔ (فتوحاتِ مکیہ،۲، ۴۵۸)

چونکہ ہر موجود زمانے کا معروض ہے اور دوسرے موجودات کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی زمانی نسبت، تقدم، تاخر اور معیت کی حاصل ہے۔ اگر زمانہ خود کوئی حقیقی وجود رکھتا، تو خود اس کے لیے بھی دوسرے موجودات کے اعتبار سے ان نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت حاصل ہوتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خود زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ درکار ہوتا وعلیٰ ہذا القیاس۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱، ۳۲۵)

جس طرح بعض اشیا دوسری اشیا سے زماناً موخر ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ سے بھی موخر ہیں اور باری تعالیٰ ان سے زماناً مقدم ہے۔ گویا عالم کے ساتھ باری تعالیٰ بھی زمانی نسبت سے موصوف ہے۔ لیکن اس کا یہ موصوف ہونا، اس کی ذات کا اعتبار نہیں کیونکہ زمانے کا استنباط جسمانی ممکنات سے ہوتا ہے اور وہ ذاتِ باری سے ذاتاً موخر ہے۔ اس لیے عالم کو زمانی نسبت باری تعالیٰ کے ان احکام کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے جو عالم میں جاری ہیں اور خود باری تعالیٰ عالم کے احکام کی بنا پر اس نسبت سے موصوف ہوتا ہے:

''رب، مربوب کے لیے زمانہ ہے اور مربوب رب کے لیے کیونکہ ہر ایک کے لیے جو حکم بھی ثابت ہوتا ہے، وہ دوسرے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر ایک کے لیے کہا جاتا ہے کہ ''اس کی مثل کوئی شے نہیں۔'' کوئی بھی ایک دوسرے کے لیے زمانہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ باہم نسبت ختم ہوگئی مگر ہر ایک کے لیے یہ صورت اس کی ذات کے اعتبار سے ہے نہ کہ احکام کے اعتبار سے۔ جب احکام کا لحاظ کیا جائے جو حق کے عالم کے ساتھ اور عالم کے حق کے ساتھ وابستہ ہیں۔ تو یہ صحیح ہے کہ ہر ایک کے احکام دوسرے کے لیے زمانہ ہو جائیں گے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۳، ۵۴۷)

اس وہمی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذاتِ باری کے لیے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بعدیت کیونکہ جن چیزوں پر یہ اعتبارات موقوف ہیں، وہ مخلوق ہیں اور باری تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ دونوں میں حقیقی امتیاز یہ ہے کہ ایک وجود صرف (محض) ہے اور ہمیشہ سے ہست، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے، ان دونوں وجودوں میں ایک وہمی امتداد اور وہمی خلا یا فصل حائل ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۱:۹۹-۱۱۰-۱۲۸)

ممکنات کے لیے زمانے کی جو حیثیت ہے، وہی باری تعالیٰ کے لیے ازل کی ہے، جس طرح زمانہ عینی وجود نہیں رکھتا۔ اسی طرح سے ازل کا کوئی عینی وجود نہیں ہے۔ (فتوحاتِ مکیہ، ۲-۴، نیز ۱-۳۲۴) باری تعالیٰ کو ازلی کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم یا اول

نہیں اور یہ سلبی اور عدمی مفہوم ہے اور محض وہمی (رسالۃ الحروف، ۲۰۷)۔ خود ازل کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازلی کہا جا سکتا ہے۔ نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا اور نہ کوئی ان کا متعین مفہوم ہوسکتا تھا۔

شان اور فعل

زمانے کے دوسرے مفہوم کو آفتاب کے طلوع وغروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے یومِ شان کہتے ہیں، کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے۔

''ایام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانہ فرد ہے، اور ہر روز وہ ایک نئی شان کا حدوث ہوتا ہے، یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ا، ۳۲۵)

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہٖ خلق اور تکوین ہے، اسی لیے کہتے ہیں:

''کل یوم ھوفی شان'' میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر منقسم زمان فرد میں اس کی ایجاد ہے۔'' (فتوحات مکیہ، ۴، ۴۲۵)

یہ یوم جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، فعل اور تاثیر ہے۔ فعل اور تاثیر آنی اور دفعی ہیں، ان میں کوئی امتداد نہیں۔ گویا یہ ایک آن ہے جو لمحہ بھر (پلک جھپکنے) سے بھی کم ہے۔ مگر جہاں تک اس کی صورت یا اثر کا تعلق ہے، دُنیا کے عام دنوں کے پیمانوں سے اس کی مقدار کم و بیش ہوسکتی ہے کیونکہ فعل اور تاثیر کا ظہور ممکنات کی اثر پذیری کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے۔ ورنہ فی نفسہٖ اس میں نہ صغر ہے اور نہ کبر۔ اس کو صغیر اور کبیر یا آنی کہنا اسی عام شمسی دن کے لحاظ سے ہے۔

''ایام کی مقداریں اگرچہ مختلف ہیں اور ان کا شمار کنندہ شمسی دن ہے۔ تاہم اللہ کا امر ان میں نظر کی جھپک جیسا ہے۔ یہ تمثیل افہام وتفہیم کے لیے ہے بلکہ وہ تو اس کی مقدار

سے بھی بہت کم ہے۔ اس کی مقدار وہی زمانہ فرد ہے جو یومِ شان ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ا، ۲۳۵، نیز، ۲-۸۲)

مکان و حیز

شیخ کے نزدیک مکان سے مراد ایسی شے ہے جس پر کوئی جسم ٹھہرا ہوا اور قائم ہو یا گزرتے ہوئے اسے قطع کر رہا ہو۔ مکان کا یہی مفہوم ہے جس میں لوگ عام طور سے لفظ مکان بولتے ہیں یعنی ''جگہ'' ایسا پھیلاؤ یا امتداد جو کسی جسم کو گھیرے ہو اور وہ جسم اس میں پوری طرح سمایا ہوا ہو۔ شیخ اسے حیز کہتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک مکان اور حیز دونوں نسبتی اور اضافی ہیں، ان کا کوئی عینی وجود نہیں۔ اجسامِ ممکنہ یا متمیّزہ کو کسی دوسرے جسم سے حرکت یا سکون کی بنا پر جو خاص تعلق ہوتا ہے، اس کی یہ تعبیریں ہیں۔ اس تعلق سے قطع نظر ان دونوں کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کے الفاظ میں:

''زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمان وہمی شے ہے۔ اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ حیز اور زمان کا بھی عینی وجود نہیں۔ وجود متحرک و ساکن اشیا کا ہے۔ مکان وہ شے ہے جس پر اجسام ٹھہرے ہوئے ہیں۔ وہ شے نہیں ہے جس میں اجسام سمائے ہوئے ہیں تو وہ حیز ہے نہ کہ مکان، چنانچہ مکان بھی اضافی شے ہے جو ایسے موجودِ عینی سے متعلق ہے جس پر جسم پڑا ہوتا ہے، یا اس کو اس پر سے نہ کہ اس میں سے گزر کر قطع کرتا ہے۔'' (فتوحاتِ مکیہ، ۲، ۴۵۸)

حرکت اور سکون

حرکت و سکون بھی شیخ کے نزدیک نسبتی اور اضافی امور ہیں۔ واقع میں کسی ایسی ذات کا وجود نہیں جسے حرکت یا سکون کہا جا سکے، بلکہ یہ متمیّز اور مکانی اجسام کے عوارض ہیں۔ حرکت اور سکون کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ ایسے طبعی اور متمیّز اجسام کی اضافتیں ہیں جو مکان رکھتے ہوں اور اگر ابھی تک مرتبہ امکان میں ہے تو ان میں مکان میں ہونے کی

صلاحیت ہو۔

للعقل لب و للالباب احلام وللنھی فی وجود الکون احکام

(عقل کے لیے مغز ہے اور اہلِ عقل کے لیے احلام اور وجودِ کائنات میں نہی کے لیے احکام)

تمضی اللیالی مع الانفاس فی عمہ للخوض فیہ و ایام و العوام

(سانس کے ساتھ دن رات گزرتے جا رہے ہیں اور غور وفکر کے لیے دنوں اور سالوں میں بدل رہے ہیں)

ومالنا منہ من علم معرفتہ الا القصور واقدام وایہام

(اور ہمیں کوئی علم ومعرفت حاصل نہیں، سوائے قصور، اقدام اور ایہام کے)

العلم باللہ نفی العلم عنک بہ فکل ما نحن فیہ اوھام

(فتوحات مکیہ، ۴، ۴۱۱)

(علم تو اللہ تعالیٰ کے پاس ہی ہے باقی جو تیرے پاس ہے یا ہمارے پاس ہے، اس کی حیثیت وہم سے زیادہ نہیں۔)

(مرتبہ: ڈاکٹر سعادت سعید)