املاء :- مولانا عبیداللہ سندھی رحؒ

اُردو ترجمہ
عبقات

عبقہ ۸ - اس مضمون کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں :- پہلا حصہ جعل مرکب اور بسیط کی تطبیق میں۔ دوسرا حصہ جعل یعنی پیدائش کی حقیقت واضح کرنے میں -

حکماء اور ان کے متبعین اس مسئلہ میں مدت دراز سے جھگڑ رہے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کو بناتا ہے تو اس میں دو چیزیں کام میں آتی ہیں اور جعل مرکب ہوتا ہے۔ یا ایک چیز کام میں آتی ہے اور جعل بسیط ہوتا ہے اور اس نزاع کے ذیل میں ایک دوسرے مسئلہ میں نزاع پیدا ہوگیا اور وہ عدم کے معنیٰ معین کرنے کا مسئلہ ہے تو بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ ایک چیز بنانے کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت کو قیوم سے ٹکرا دیا جائے۔ دُوسرے لفظوں میں حقیقت اور قیوم میں ایک نسبت اور اتصال پیدا کر دیا جائے اور اس صورت میں عدم کا معنیٰ یہ ہوگا کہ حقیقت اور قیوم کی نسبت اٹھا دی جائے اور ان کا رابطہ توڑ دیا جائے۔ اور دُوسرے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ کسی چیز کے بنانے کا مطلب یہ ہے کہ نفس ماہیت کو عدم سے وجود کی طرف دھکیل دیا جائے اور اس صورت میں عدم کا معنی یہ ہوگا کہ اس حقیقت کی ذات کو گم کر دیا جائے اور اس

عین حقیقت کو باطل بنا دیا جائے۔

بعض اہل علم کا یہ خیال ہے اور شیخ صدرالدین قونوی ان کے امام ہیں کہ یہ نزاع حقیقت میں اس نزاع کا نتیجہ ہے جو معدومات کے لیے درجہ ثبوت ماننے اور نہ ماننے کے متعلق پیدا ہو چکا ہے تو جو شخص ثبوت معدومات کا قائل ہے وہ جعل مرکب مانتا ہے اور جو شخص ثبوت ماہیات کا انکار کرتا ہے وہ جعل بسیط مانتا ہے۔ اس کی تائید میں بعض اکابر اس قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں جس کا نتیجہ جعل ماہیت کا ابطال ہے۔ مولانا شہید کے ہاں یہ خیال قابل اعتماد نہیں اس لیے کہ ثبوت معدومات کا انکار کرنا ایک بڑے طریقے پر ضد کرنا ہے جیسے کہ پہلے گزر چکا کہ ثبوت معدومات کا قائل ہونا ہر عالم کے لیے کسی نہ کسی طریقہ پر ضروری ہو جاتا ہے اور جعل ماہیات کے ابطال کی کوشش کرنا ایک بے سود جھگڑا ہے۔

مولانا شہید کے ہاں جو فیصلہ کن تحقیق ہے وہ یہ ہے کہ جعل الماہیات کا یہ مطلب نہیں کہ انھیں مرتبہ ثبوت سے دھکیل کر قیوم سے ٹکرا دیا جائے۔ اور اسی طرح عدم ماہیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے قیوم سے جدا کر کے مرتبہ ثبوت کی طرف پہنچا دیا جائے بلکہ ایک ماہیت کو بنانے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت کے لیے ایک ظل پیدا کیا جائے یہ مطلب نہیں ہے کہ ماہیت خود ظل بن جاتی ہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ پردہ عدم سے ماہیت کا ایک ظل ظاہر ہوتا ہے اور اسی طرح عدم ماہیت کا معنیٰ اس ظل کا ختم ہونا ہے۔ یہ نہیں کہ یہ ظل قیوم سے جدا ہو کر پھر اصل ماہیت سے مل جائے گا کیا ایسا نہیں ہے کہ لوہے والا جسم جس کو سیفیت لگی ہوئی ہے جب اس وضع کو چھوڑ دے اور ایک اور چیز بن جائے چھری یا چاقو تو ماہیت سیفیت کا وہ ظل جو اس کو عارض تھا برباد ہو گیا۔ یہ نہیں کہ جسم حدیدی سے تو جدا ہوا اور لوہار کے ذہن میں جو ایک صورت سیفیت کی مفروض تھی اس کے ساتھ جا ملا۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ ماہیات جب وجود سے موصوف ہوتی ہیں تو اس وقت ان کی ایک نسبت قیوم ماہیت کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے اور یہ نسبت

دوسرے لفظوں میں ماہیت کے ظل قیوم میں پیدا ہونے کا نام ہے اور اسی طرح جب
ماہیت عدم سے موصوف ہوتی ہے تو یہ نسبت مرتفع ہوجاتی ہے اور اسی نسبت کا
کا مرتفع ہونا ظلال کے ختم ہونے کا نام ہے اور ظلال کی ذات گم ہوجاتی ہے۔ اب یہ فیصلہ
آسان ہوگیا کہ جو شخص اس کا قائل ہے کہ مجعولیت حقیقت میں ماہیت کی اس نسبت
کے پیدا ہونے کا نام ہے اور عدم اس نسبت کے ارتفاع کو کہتے ہیں۔ اس کے نزدیک
مجعول خود ماہیت ہونی چاہیے اور ظاہر ہے کہ جعل اس وقت مرکب ہوگی اور اس طرح
اس کے نزدیک انعدام سے مراد اس نسبت کا رفع ہونا سمجھا جائے گا نہ کہ بطلان نفس
ذات۔

اور جو شخص اس کا قائل ہے کہ مجعولیت ایک چیز کے نئے پیدا ہونے کا نام ہے تو
وہ مجعول ظل کو قرار دے گا نہ کہ ماہیت کو اور ظاہر ہے کہ جعل اس حالت میں بسیط
ہونا چاہیے اور انعدام کا مطلب بطلان نفس الشئ ہوگا یعنی ظل کا خاتمہ۔

اس فیصلہ کے بعد حاصل کلام یہ نکلا کہ جب حقائق امکانیہ حادث ہوتی ہیں تو
جاعل کی طرف سے ایک فعل صادر ہوتا ہے جسے جعل کہنا چاہیے اسے اگر ظل کی نسبت
دیکھا جائے تو بسیط ہے اور ماہیت کی طرف دیکھا جائے تو مرکب ہے تو واضح ہوگیا کہ
یہ سارا جھگڑا لفظی تھا جو مختلف اصطلاحات کی وجہ سے سمجھنے میں پیچیدگی پیدا کردیتا ہے

اس بحث سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ یہ جو مشہور قول ہے کہ ان الاعیان ماشمت
رائحۃ الوجود حقیقی معنیٰ میں صحیح ہے اس لیے کہ اعیان سے مراد ہے ماہیات اور
ماہیات کو وجود کبھی نہیں مس کرتا بلکہ وہ ثبوت کے درجہ پر دائم متحقق ہیں جب انہیں
موجود کہا جاتا ہے تو حقیقت میں ان کا ایک ظل موجود ہوجاتا ہے تو اس قول کی باریکی
واضح ہوجاتی ہے۔

اور اسی طرح ایک دوسرا مسئلہ جس میں نزاع مشہور تھا صاف ہوگیا۔ وہ مسئلہ
یہ ہے کہ عالم امکانی کیسے متحقق ہوتا ہے؟ اس کی تشریح کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ
عالم ذات کی حیثیت سے معدوم ہے اور اثر کے اعتبار سے موجود ہے۔ اور دوسرا قول یہ

کہ یہ اسماء کا ظل ہے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ عالم امکانی حقیقت میں قیوم کا نام ہے جب کہ اسے خاص قیدوں میں مقید کر دیا جائے۔

اب ثابت ہوگیا کہ یہ اختلاف بھی لفظی تھا جو عالم کے متعدد معنی مقرر کرنے سے پیدا ہوا ہے۔

ان تینوں مختلف قولوں میں مصالحت کرنا ممکن ہے، جب کہ عالم کا معنی متعین کر دیا جائے اور یہ اس طرح ہوگا کہ اگر عالم امکانی کے لفظ سے حقائق امکانیہ مراد ہیں تو کہا جائے گا کہ عالم معدوم الذات موجود الاثر ہے یعنی پہلا قول صحیح نظر آئے گا۔ اور اگر عالم امکانی سے مراد ماہیات کے وہ افراد ہیں جو قیوم سے انتزاع کیے جاتے ہیں تو دوسرا قول صحیح نظر آئے گا کہ عالم امکانی اسماء کونیہ کے ظلال کا نام ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ اسماء کونیہ اور ماہیات ایک ہی چیز ہیں۔ اور اگر عالم امکانی سے یہ مراد ہو کہ اس سے آثار خاصہ پیدا ہوتے ہیں تو تیسرا قول صحیح ہوگا کہ وہ قیوم کا نام ہے بشرطیکہ ظلال الماہیات اس کے ساتھ ملے ہوئے ہوں۔

اس ساری بحث کا یہ نتیجہ نکلا کہ اس قسم کے مسائل یہ قابلیت نہیں رکھتے کہ ان بڑے عالموں کے لیے محل نزاع بن سکیں۔ یہ علماء اہل اسلام کے مقتدی ہیں اور عارفین کے امام، تو ان کی شان سے بہت بعید ہے کہ وہ لفظی جھگڑوں میں پڑ کر اصل مطلب سے دُور ہو جائیں۔

ہماری ان بحثوں میں ایک لفظ الحصہ کا استعمال کیا گیا ہے۔ جب ہم ظلال ماہیت کے معنی متعین کرتے ہیں تو کبھی کہتے ہیں کہ یہ ماہیت کا ایک حصہ ہے اور کبھی کہتے ہیں کہ ماہیت کا ایک فرد ہے تو اس لفظ حصے سے جو ہماری مراد ہے اس کو یہاں پر واضح کر دینا چاہیے اس لیے کہ حصہ کے جو عام معنی مشہور ہیں وہ ہمارے مقصد کے خلاف ہیں۔ مشہور معنی یہ ہیں کہ ایک عام ماہیت کے ساتھ ایک قید بڑھا دی جائے مگر وہ قید لحاظ میں ہو اور ملحوظ میں نہ ہو یعنی مصداق ماہیت اور حصہ کا ایک نام ہوگا مگر اس کے عنوان میں ماہیت کی نسبت ایک قید ملحوظ رہے گی جس کا لازمی اثر ہے کہ ماہیت حصہ سے عام رہے اور ایسی ماہیت جو منحصر فی فرد ہو اس کے لیے حصہ پیدا نہ ہوسکے اس لیے کہ اس کا

حصہ تو اس کے مساوی ہوگا اور ماہیت حصہ کی نسبت عام نہیں رہے گی تو ماہیت منحصر فی فرد کا ظل پیدا نہیں ہوگا۔ یہ تو عام اصطلاح کا نتیجہ نکلا۔اور ہماری اصطلاح یہاں پر اور ہے۔ ہم حصہ اس فرد ماہیت کو کہتے ہیں جو متعین ہو اور منشأ انتزاع کے وجود کے ساتھ موجود مانا جائے یعنی اس کا منشأ انتزاع موجود ہو جو قیوم ہے۔ ماہیت سے اس کی نسبت مساویانہ ہو یا ماہیت اس کی نسبت عام ہو۔ ہماری اصطلاح میں دونوں باتیں جائز ہیں۔ عام اصطلاح میں مساوی ہونا جائز نہیں تھا اسے اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے۔

عبقہ ۹۔ اگر چند چیزیں ایسی نظر آئیں جن میں ایک سے آثار پائے جاتے ہوں تو یقین کر لینا چاہیے کہ ان آثار کا مبدأ اور علت ان تمام چیزوں میں مشترک ہے یہ قاعدہ ثابت کر چکے ہیں کہ اگر لوازم ایک سے ہوں تو ملزومات بھی ایک سے ہوتے ہیں یعنی لوازم کے اتحاد سے ملزوم کا اتحاد ثابت ہوتا ہے جیسے کہ لوازم کے اختلاف سے ملزوم کا اختلاف یقینی یوں سمجھنی چاہیے کہ ملزوم تو علت ہوتا ہے اور لازم اس کا معلول۔ اب اگر معلوم ہو جائے کہ چند جگہوں میں ایک معلول پایا جاتا ہے تو یقیناً ماننا پڑے گا کہ وہاں علت بھی ایک ہوگی۔ اگر ایسا نہ ہو تو علت معلول کا تلازم ٹوٹ جائے گا۔

مولانا شہید یہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ حکم کہ اشتراک آثار کے وقت اشتراک مبدأ ضروری ہے فطری ہے دلیل کا محتاج نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں! کہ چند چیزوں میں اشتراک جنس اشتراک فصل، اشتراک نوع اور اشتراک مادہ، اشتراک صورت معلوم کرنے کا ذریعہ۔ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس جنس وفصل وغیرہ کے آثار مشترک دیکھ لیے جائیں۔

یہاں ایک شبہ جو مشہور ہے اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ توحید باری کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر زمین اور آسمان میں متعدد آلہہ ہوتے تو نتائج بھی مختلف پیدا ہونے چاہیے تھے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ زمین آسمان کا نظام ایک قاعدے کے اندر چل رہا ہے، اور اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں تو ہمیں یقین کرنا پڑتا ہے کہ اس تمام نظام کا مالک

ایک خدا ہے دو نہیں۔ توحیدِ باری کی یہ دلیل تمام متکلمین کی کتابوں میں مذکور ہے اور قرآنِ شریف کی ایک آیت کے اشارے سے یہ دلیل استنباط کی گئی ہے۔

ایک فلسفی عالم ایسا پیدا ہوا ہے جو ابن کمونہ کے نام سے شہرت رکھتا ہے۔ اس نے اس دلیل پر ایک شبہ پیدا کر دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ جو زمین و آسمان کا متحد نظام چل رہا ہے اس کے فاعل کئی ایک ہیں مگر انھوں نے آپس میں صلح کر لی ہے اس لیے توحیدِ باری کا یقین پیدا کرنا صحیح نہیں ہوگا ممکن ہے کہ کئی خدا ہوں مگر ان کا آپس میں نزاع نہ ہو۔ اس شبہ کی وجہ سے اس کو "افتخار الشیاطین" کا لقب دیا گیا ہے اور متکلمین اس کے جواب کے لیے پریشان ہوتے رہتے ہیں۔

مولانا شہید اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اتحاد آثار کے وقت مبدأ کا ایک ہونا بدیہی ہے۔ اس بداہت کے دعویٰ کے سوا "افتخار الشیاطین" کے اس شُبہ کا جواب دینا ممکن ہی نہیں۔ اس بداہت کا انکار کرنے والی ایک چھوٹی سی جماعت ہے جن کو الزام دینے کی کوشش کرنا ایک بے فائدہ طول کلامی کے سوا کوئی نفع نہیں رکھتا اس لیے کہ وہ لوگ فطری عقل سے محروم ہیں جیسے کہ اندھے کو رنگ نہیں سمجھایا جاسکتا اور اس کو رنگ سمجھانے کی کوشش کرنا وقت کا ضائع کرنا ہے اسی طرح ان ناقص الفطرت انسانوں کو یہ مسئلہ تسلیم کروانے کی کوشش کرنا بھی بے فائدہ ہے۔

عبقہ ۱۰ - حقائق امکانیہ کا قیوم جس سے مل کر وہ موجود ہوتی ہیں ایک مشخص معین حقیقت ہے۔

اس مسئلہ کی ایک گہری دلیل | اگر فرض کر لیا جائے کہ حقائق امکانیہ کے قیوم کئی ایک ہیں تو ان میں چند آثار یقیناً مشترک پائے جائیں گے مثلاً ہر ایک ان میں سے قیوم ہوگا اور ہر ایک میں وجود بمعنی مصدری پایا جائے گا اور ہر ایک ماہیات کے لیے متعین کرنے کی یکساں طاقت رکھے گا اور ہر ایک ماہیات کے آثار اور احکام ظاہر ہونے کا یکساں محل بنے گا تو ان امور کا اشتراک ان کا مبدأ تمام قیوموں کو یکساں نہ ثابت کر سکے گا جو عبقہ ۹ کے حکم سے ضرور ہے۔ اب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ ان متعدد قیوموں

میں کونسی چیز مشترک ہے جس کو حقیقی معنیٰ میں قیوم سمجھنا چاہیے۔ وہ چیز ایک ظل شخصی تو نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ایک ظل کا مختلف قیوموں میں قائم ہونا بالبداہتہ باطل ہے اس لیے کہ ظل تو ایک قیوم کا اثر ہوگا اور وہ اسی میں پایا جائے گا۔

اب ایک اور احتمال ہے کہ وہ امر مشترک جو تمام قیوموں میں مساوی پایا جاتا ہے وہ ایک حقیقت کلیہ ہو تو یہ احتمال بھی غلط ہے چونکہ حقیقت کلیہ وجود سے معریٰ ہوتی ہے اس میں فقط ثبوت پایا جاتا ہے جو عدم کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے تو ایسی معدوم چیز وجود کیسے پیدا کرے گی؟ اور قیوم حقائق امکانیہ تو وہ چیز ہونی چاہیے جس کے ساتھ ماہیت کا اتصال ہو تو ماہیت موجود کہی جائے۔ جب حقیقت کلیہ خود موجود نہیں ہے تو اس سے مل کر حقائق امکانیہ کیسے موجود ہو سکتے ہیں۔ متعدد قیوم ماننے کے بعد جو چیز ان میں مشترک ثابت ہوتی ہے وہ ظل نہیں ہے وہ حقیقت کلیہ نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا تو اب ایک ہی صورت باقی رہی کہ وہ امر واحد معین شخصی ہو۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل پوری ہو گئی۔

اب ہم نے یہ فرض کیا تھا کہ قیوم متعدد ہیں اور دلیل سے ثابت ہوا کہ حقیقت میں قیوم وہ واحد شخص ہے جو ان تمام قیوموں میں مشترک ہے یہاں ذرا غور کرنا چاہیے کہ یہ قیوم تو جس قدر حقائق اس کے ساتھ متصل ہوں گے ان سب میں مشترک رہے گا تو جو متعدد قیوم ہم نے تسلیم کیے تھے ثابت ہوا کہ وہ بھی حقائق امکانیہ کے ظلال ہیں جو اس قیوم واحد کو باقی ظلال سے پہلے متصل ہوئے۔ اس لیے یہ شبہ پیدا ہوا کہ یہ قیوم ہے ورنہ حقیقت میں حقیقت امکانیہ کے ظلال تھے جو دوسرے حقائق کے ظلال سے اسبق ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حقائق امکانیہ کا قیوم ایک متشخص حقیقت ہے تو اس کی نسبت جو ظلال کی طرف ہوگی اسے قیومیت کہا جائے گا اور جو حقائق کی طرف ہوگی اسے مبدئیۃ التعین کہا جائے گا اور جو دونوں کی طرف ہوگی اس کو دونوں کا وجود کہا جائے گا۔ یہاں وجود سے مراد معنی مصدریت نہیں ہے بلکہ ما بہ الموجودیت ہے اور قیوم کی نسبت جو ہویات کی طرف ہے اسے وہ نسبت سمجھنا چاہیے جو ایک مطلق کو اس کے تعینات کی طرف ہوتی ہے۔ یہ

مت گمان کرو کہ یہاں مطلق سے مراد تو کلی ہے اور مقیدات سے جزئیات ایسا نہیں بلکہ مطلق سے مراد قیوم کی ذات ہے جو قیود انتزاعی سے خالی ہے اور مقیدات سے مراد بھی وہی قیوم کی ذات ہے بشرطیکہ قیود انتزاعیہ ساتھ ملحوظ ہوں۔

پس نتیجہ یہ نکلا کہ تمام حقائق امکانیہ ایک وجود سے موجود ہیں اور تمام ظلال ایک قیوم سے متقوم ہیں اور تمام شخصیات ذاتاً ایک ہیں فقط ماہیات کے اعتبار سے متغایر ہیں یعنی یہ قیوم شخصی تمام ماہیات امکانیہ کو موجود بنا دیتا ہے اور تمام ظلال کو متحقق بنا دیتا ہے تمام شخصیات زید، عمرو، بکر، اُونٹ، گھوڑا اسی قیوم کا مختلف عنوانوں کے ذیل میں نام ہیں۔ زید میں بھی وہی قیوم ہے جب کہ اسی سے زید کی صورت انتزاع ہوتی ہے اور اُونٹ میں بھی وہی قیوم ہے جب اس سے اونٹ کی صورت انتزاع ہوتی ہو۔

یہی قیوم ہے جسے "ظاہر الوجود" کا نام دیا جاتا ہے شیخ اکبر کی اصطلاح میں۔ اور یہی قیوم ہے جس کو "الوجود المنبسط علیٰ ہیا کل الموجودات کہا جاتا ہے امام ربانی کی اصطلاح میں۔ اور یہی قیوم ہے جس کو النفس الرحمانی کہا جاتا ہے۔ یہ شاہ ولی اللہ کی "سطعات" میں اصطلاح ہے۔ اور یہی قیوم ہے جس کو النفس الکلیہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ ہے شاہ ولی اللہؒ کی "لمحات" میں اصطلاح۔

یہاں ایک بات یاد رکھنی چاہیے کہ النفس الکلیہ تو اس قیوم کا نام ہوا۔ دوسرا لفظ جو اس کے مقابلے میں ہے وہ نفس الکل ہے وہ تمام کائنات کی ایک رُوح کا نام ہے جو عرش سے متعلق ہے تو ان دونوں لفظوں میں فرق ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے۔ ایسا نہ ہو کہ النفس الکل اور النفس الکلیہ کو ایک سمجھ لیا جائے۔

اور یہی قیوم ہے جس کو خاتم الاسماء الکلیہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ شاہ ولی اللہ کی "خیر کثیر" میں اصطلاح ہے۔ اور یہی قیوم ہے جس کو اسم الرحمٰن کا معنون بنایا جاتا ہے۔ اور یہ شاہ ولی اللہ کی "بدور بازغہ" میں اصطلاح ہے۔ اور یہی قیوم ہے جس کو المرید کا مطلب قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ شاہ ولی اللہ کی "خیر کثیر" میں اصطلاح ہے۔

اشارہ | یعنی یہی قیوم ایک ایسی چیز سمجھنی چاہیے کہ تمام موجودات کے لیے بمنزلہ مادے

کے ہے اور حقائق امکانیہ تمام موجودات کے لیے بمنزلہ صورت کے ہیں جیسے جسمانیات کو تحلیل کرنے سے ایک صورت معین ہوتی ہے اور دوسرا مادہ دونوں کے ملنے سے جسم بنتا ہے۔ اسی طرح امکانی وجود مطلق کو تحلیل کرنے سے بطور صورت کے تو حقائق امکانیہ پیدا ہوتے ہیں اور بطور مادے کے یہ قیوم پیدا ہوتا ہے۔

یہ مجمل اشارہ قیوم کے صحیح تصور کرنے کے لیے مفید ہوگا۔

دو غلط فہمیوں کا ازالہ عالمگیری دور میں ایک استاذ ملا یعقوب بنانی ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ صوفیہ کے نزدیک وجود واجب کا وہی درجہ ہے جو کلی طبعی کے وجود کا فلاسفہ کے نزدیک ہے۔ یعنی فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ کلی طبعی کا وجود اشخاص کے وجود کا ایک جزء ہوتا ہے مثلاً انسان ایک کلی ہے تو اس کا وجود زید، عمرو، بکر کا ایک جزء ہے۔ اسی طرح صوفیہ کے نزدیک وجود واجب بھی ممکنات کے وجود کا ایک جزء بنتا ہے۔ مولانا شہید اس کی تردید ضروری سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "اس شخص نے ایسا فیصلہ کیا ہے جس کا اسے علم نہ تھا اسے چاہیے تھا کہ اس بیماری سے شفا حاصل کرنے کے لیے اس مسئلہ کو عالموں سے دریافت کرتا۔ اور کیوں نہیں اس نے کسی سمجھ دار سے پوچھا جو اسے قیوم اور متقوم کا فرق سمجھا دیتا۔"
یہ ملا یعقوب بہت بڑے مدرس ہیں، درسی کتابیں پڑھانے میں بہت شہرت رکھتے ہیں اس قسم کے فلسفی مسائل کے حل کرنے کی ان میں اہلیت نہیں تھی۔ شاہ ولی اللہؒ کے والد شیخ عبدالرحیم دہلوی کے ملنے والوں میں سے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا شہید انہیں یہی توجہ دلا رہے ہیں کہ اگر وہ شاہ عبدالرحیم جیسے بزرگوں سے یہ مسئلہ تحقیق کر لیتے تو ایسی غلطی نہ کرتے۔

تو ملا یعقوب کو یہ واضح ہو جاتا کہ بڑا الزام صوفیہ کے ذمہ جب لگ سکتا ہے جب وہ کہتے ہیں کہ واجب متقوم ماہیات ہے۔

ساتویں عبقہ کے اخیر میں مولانا شہید نے قیوم اور متقوم کا فرق بتلایا ہے کہ جس وقت صوفیہ نے یہ کہا کہ واجب ماہیات کا قیوم ہے تو ان کا مطلب یہ ہے کہ فقط واجب حقیقی طور پر موجود ہے اور ماہیات اس کے تحقق سے انتزاع ہونے والی چیزیں ہیں اور ماہیات

وجود واجب کے مختلف شان ہیں۔ اس بات سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ وجود واجب ماہیات کا ایک جزء ہے۔

پھر ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اس الزام تشنیع کا صوفیہ پر قائم ہونا اس لیے کہ وہ واجب کو متقوم ماہیات مانتے ہیں۔ یہ بھی ایک ظاہر پرستی ہے اور تحقیق اس کے سوا اور بات ہے۔ جیسے کہ یہ پردہ آگے چل کر خود بخود کھل جائے گا۔ یعنی عبقہ ۲۳ میں اس کی تحقیق آئے گی۔

اس موقعہ پر اس سے بھی ایک عجیب بات ہے جو بعض متکلمین کے مُنہ سے نکلی اور انھوں نے اسے شیخ ابوالحسن اشعری کی طرف منسوب کردیا۔

وہ یوں کہتے ہیں کہ وجود بمعنی ما بہ الموجودیت اس قدر متعدد ہے جس قدر حقائق امکانیہ یعنی ہر حقیقت کا وجود دوسری حقیقت کے وجود سے علیحدہ ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ ان سب حقائق میں جو چیز مشترک ہے وہ فقط لفظ وجود ہے ما بہ الموجودیت نہیں۔

مولانا شہید کہتے ہیں کہ یہ بات ایسی ہے کہ جس کی چھوٹے بچے ہنسی اڑائیں اور نوجوان اسے اعجوبہ سمجھیں۔

ایسا خیال کیسے پیدا ہوسکتا ہے۔ کیا کوئی شخص مان لے گا کہ انسان اور گھوڑا جو دونوں وجود رکھتے ہیں ان کے اندر اور مشترک فقط لفظ وجود ہے اور کچھ نہیں۔ اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ انسان اور عنقا کے درمیان لفظ وجود مشترک نہیں ہے بلکہ یہ بھی کہنا ہوگا کہ انسان کی دو حالتوں میں ایک حالت میں جب کہ وہ موجود ہو اور ایک حالت وہ جس میں وہ معدوم ہو ان دونوں حالتوں میں لفظ وجود مشترک نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ غلط بات ہے اس لیے کہ انسان اور عنقا اور انسان موجود اور عنقا معدوم ہیں۔ لفظ وجود کو مشترک نہ ماننا کوئی اصلیت نہیں رکھتا اور کیا لفظ کا اشتراک آثار کا اشتراک پیدا کرسکتا ہے۔

اور کیا اشاعرہ کا وہ استدلال صحیح ہوگا جسے وہ اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ جواہر اور عرض کے اشخاص کی رُویت متحقق ہے تو اسی سے یہ لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ کی رُویت

ممکن ہو اس لیے کہ عرض جوہر میں رؤیت کا مدار شخصیت محققہ پر ہے اور وہ شخصیت محققہ یا ہویت واجب اور ممکن میں مشترک ہے اس لیے واجب کی رؤیت ممکن ہوگی چونکہ مدار رؤیت وہاں متحقق ہے۔

مولانا شہید کہتے ہیں کہ اشاعرہ کو اس دلیل پہ ناز ہے اور شیخ اشعری کا مذہب اگر اسی طرح مان لیا جائے جیسے اس عالم نے کہا ہے تو یہ مایۂ ناز دلیل برباد ہو جائے گی۔

مولانا فرماتے ہیں یہ قائل اگر اشاعرہ کی اس دلیل کو اپنے خیال کے مطابق تصحیح کرنے کی کوشش کرے تو ضروری ہے کہ اول یہ ثابت کرے کہ جوہر اور عرض میں لفظ وجود دکھائی دیتا ہے۔ اس طرح یہ اس دلیل کو ثابت کر سکے گا کہ لفظ وجود جیسے ممکنات میں پایا جاتا تھا ویسے ہی لفظ وجود واجب میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے واجب کی رؤیت ممکن ہونی چاہیے چونکہ اس خیال میں لفظ وجود کے سوا اور کوئی چیز واجب اور ممکن میں مشترک نہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ یہ قائل شیخ اشعری کے طریقے میں اس بڑی مثال کا نمونہ ہے جو اچھے شاعر کے لیے بڑا راوی ہو اور پڑھنے میں اس کے شعر کے لطف کو برباد کرے۔

(مسلسل)

الہام الرحمٰن فی تفسیر القرآن

من امالی

الاستاذ العلامۃ عبید اللہ السندی

جلد دوم

قیمت :- چھ روپے پچاس پیسے

ملنے کا پتہ

شاہ ولی اللہ اکیڈمی، صدر، حیدرآباد، سندھ