ابنِ عربی

کا

نظریۂ وحدتِ وجود

مولانا محمد عبدالسلام خان

پرنسپل مدرسۂ عالیہ

رامپور

محمد عبد السلام خان

ابنِ عربی کا نظریۂ وحدتِ وجود

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کس مسئلے سے ابتدا کی جائے۔ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے حوالے کیے بغیر بیان کرنا مشکل ہے۔ اور اسی لیے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنا دیتی ہے۔ فلسفہ اور تصوف دونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ عقل و فکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے، اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دور 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 کے بجائے تشکیک و ارتیاب کی دلدل میں پھنسا دیا۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کی بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کی۔ انکشافِ حقیقت میں مقال سے زیادہ حال کو اہمیت دی اور اس طرح یقین و طمانیت حاصل کرلی۔ 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۔ میں نے اس سلسلے میں ابن عربی کے شارحین اور پیروؤں کی توضیحات و تشریحات سے حتی الوسع اعتنا نہیں کیا، تاکہ 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 الطبعیاتی خیالات کو کسی فنی ترتیب کے ساتھ پیش نہیں کیا ہے، حتیٰ کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ انھیں جمع اور مرتب و منظم کرنا آسان کام

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 ہی اُس کی صفات اور اسما کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے[۱۷]۔

ذاتِ باری کا ظہور

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور مشخص اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مجرّد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں، جن کی ذہن سے باہر کوئی گنجایش نہیں۔ اشیا کے اوصاف اور ان کی باہم دگر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیا میں تعیّن اور امتیاز پیدا کرتی ہیں؛ اور تعیّن اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالمِ خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالمِ خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنیٰ 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 اس وقت ہو اور نہ اس وقت ـــــ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال و اوصاف ہو سکتے ہیں، وہ ان سب سے بالکل معرّا 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 اور 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 اور منبع ہے اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان صادر ہونے والے آثار اور افعال کے اعتبار سے جو نسبتیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں، وہی اس کے امتیازات اور تعیّنات ہیں۔ یہ تعیّنات باہم دگر 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 باہم دگر ممتاز اور متعیّن ہیں۔ ذاتِ باری کا ظہور ان ہی تعیّنات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعیّنات اس سے پیدا

۱۷۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱ : ۱۸۱-۱۸۲

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 آثار و افعال سے، یا یوں کہیے کہ تمام تعینات و صفات سے ذاتِ باری کو معرّا فرض کرلیا جائے اور فعلیتوں کے بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے، تو ذات غیبِ مطلق ہو جائیگی۔ اور اس کا خارجی وجود ناممکن ہوگا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے، نہ بے علم، نہ اس جگہ ہے نہ اس جگہ۔ غرض یہ کہ ان تمام صفتوں سے خالی جن سے وہ ایک ساتھ یا بطورِ تبادل موصوف ہو سکتا ہے، اور ان کے بجاے ان سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے۔ تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دنیا 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۔ اگر ذاتِ باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کرلی جائے، تو یہ نسبتِ محض رہ جاتی ہیں جس طرح زید کے وجود سے علٰحدہ 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 وحدتِ وجود کی اساس

ابن عربی نے وحدتِ وجود کی جو تشریح کی ہے اس کا آغاز ایک مجہول الکُنہ[۱۸] مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور ابدی ہے اور پوری کائنات کی روح جس طرح ایک کلّی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے، اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتیٰ کہ خود ابہام کی قید سے بھی بَری ہے، ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزّہ ہے، حتیٰ کہ ازلیت اور ابدیت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مُثبت صفت ہے اور نہ کوئی مُنفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جا سکتی ہے، نہ اس کے لیے کوئی عنوان مقرر کیا جا سکتا ہے یہی حقیقتِ 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 توجیہ کی بنیاد ہے، یہی حقیقت مراد ہے۔ ابن 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 ان چند اصولی حیثیتوں کو بیان کرونگا،

۱۸۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۳۱

جو کائنات کی عام تشریح کے لیے ضروری ہیں

مرتبۂ غیبِ مطلق یا غیب الغیب

یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ذاتِ باری ظہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعیّنات کی حامل ہے اور بہت سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعیّنات اور صفات اس کی ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات اور حقیقت تعیّنات اور صفات ہی ہوں، تو انھیں صفات، تعیّنات یا اسما 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 سے علیحدہ فرض کر لیا جائے، تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائیگی۔ عالم ہونا، کاتب ہونا، نیک ہونا، بد ہونا، خوش خُلقی، بد خُلقی، خوبصورتی، بدصورتی اور اس قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعیّنات ہیں؛ انھیں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صلاحیتوں کا اعتبار ہے، اس کی 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 کے بجائے بد ہو جائے، اس کی خوش خُلقی بد خُلقی میں تبدیل ہو جائے، بعض امراض اس کو خوبصورت سے بدصورت بنا دیں، تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ اب زید نہیں رہا، اور کوئی نئی چیز اس کے بجائے دنیا 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 کہ زید کی ذات میں انقلاب آگیا۔ لہذا یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ اس کی ذات میں صلاحیتیں ہی صلاحیتیں ہیں۔ جو متضاد صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ذات میں کسی شی 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۔ بنابریں اگر صلاحیتیں عدمی مفہوم ہیں تو تسلیم کرنا پڑیگا کہ مفروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے، نہ کاتب؛ نہ نیک ہے، نہ بد؛ خوش خلق ہے، نہ بد خلق؛ خوبصورت ہے، نہ بدصورت؛ بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان سب صفتوں سے عاری ہے۔ اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دنیا میں پایا جائیگا، تو ان میں سے کچھ صفتوں سے تو ضرور موصوف ہوگا۔

ذاتِ باری بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اسمار کا مسمّٰی ہے۔ لہذا وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعیّنات سے منزّہ اور تمام صفات سے معرّا ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک

عقلی تجرید سہی، مگر ہے ہر قسم کی وجودی اور ثبوتی صفات سے بَری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لیے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئیگا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے الفاظ ہیں[19]:

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

ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعیّنات اور صفات کا محل ہے اس لیے ذاتاً ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے؛ تعیّنات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے مؤخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعیّنات اور صفات کو تنزّلات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تنزّلات میں مقدّم اور مؤخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورۂ 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 تعیّن 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۔ بیشک ایسی صورت میں ذات مطلق ہونے کی بجائے مقیّد ہو جاتی ہے، لیکن افہام وتفہیم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان مان کر ذاتِ مطلقہ کی تعبیر کی جائے۔ بہرحال بعض وجوہِ 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 (ظہور) سے مقدّس ہے۔ اسے اس کے بعض اعتبارات کی بنا پر غیبِ مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[20]

ذات کا یہ مرتبہ ہر قسم کے علم اور ادراک کی گرفت سے ماوراء ہے کیونکہ کسی شے کے معلوم اور مُدرَک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ خاص ثبوتی صفتوں سے موصوف ہو اور اس طرح اس کا وجود یا ظہور ضروری ہے، اور ظہور کے لیے تعیّنات ناگزیر ہیں۔ ذات کے علم کے معنی متعیّن ذات کا علم ہے اور اس مرتبے میں ذات ہر قسم کے تعیّنات اور صفات سے بَری ہے۔

مرتبۂ احدیت یا وجودِ مطلق

باری تعالیٰ کی مبہم ذات کا سب سے پہلا تنزلی تعیّن اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ جب تک ذات میں وجود کا لحاظ ہو اس کے لیے کوئی دوسرا وجودی تعیّن ثابت نہیں ہو سکتا۔ وجودی تعیّنات کا ثبوت ذات کے موجود ہونے پر

۱۹۔ کتاب الاجوبۃ عن المسائل المنصوریہ، سوال ۶۵
۲۰۔ رسالہ مراتب الوجود

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 مرتبے سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ ابہامِ محض ہے، مگر اس میں ایک گونہ انجلار اور ظہور ہے۔ یہ انجلار 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 و لیس معہ شیء" یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، اسی تنزل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجودِ محض ہے اور ہر ماسوا سے بے نیاز اور غنی۔ اس مرتبے کو تجلیِ اول، مرتبۂ احدیت اور وجودِ مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا:[۲۱]

> مراتبِ وجود میں سے دوسرا مرتبہ تنزلاتِ ذات کا پہلا تنزل ہے جسے تجلیِ اول، احدیت اور وجودِ مطلق کہا جاتا ہے۔ . . . . حقیقتہً یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لیے وجود متعین ہے۔ تجلی غمائی اول 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۔

اس مرتبے میں ذات احدیت اور یکتائی سے محض اپنے ہی 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 عدمِ 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 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 دار و مدار اس موجود حقیقت پر ہے۔ چنانچہ اس درجے کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہور اور بطون میں یہ درجہ رابطے کی شان رکھتا ہے۔ کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے،

۲۱۔ رسالہ مراتب الوجود

ذاتِ باری سے جتنے افعال و آثار سرزد ہوتے ہیں، ان میں ذات کی ہستی کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:[۲۲]

> 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۔ بحیثیتِ موجود وجود کے علاوہ عدمِ مطلق ہی ہے۔ عدمِ مطلق لاشے محض ہے۔ لہذا احدیت میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شے سے ممتاز ہو کیونکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں۔

شیخ نے اک دوسرے مقام پر بھی اسی مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے:[۲۳]

> 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 اسمار و صفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہا جاتا ہے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ علم کے لیے ذات کو اوصاف اور تعیّنات سے موصوف اور متعیّن ہونا چاہیے۔ خود صفتِ وجود بھی اس وقت تک متعیّن نہیں ہو سکتی، جب تک وہ خاص خاص اوصاف اور تعیّنات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبۂ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعیّن اور وصف معتبر نہیں ہے۔ لہذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں:[۲۴]

> معلوم ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ پر اس کے مقامِ احدیت میں کوئی اطلاع نہیں پا سکتا۔ ہاں، اس کے مقامِ واحدیت میں اسے اسمار و صفات کے ذریعے سے جانا جا سکتا ہے۔

مرتبۂ وحدت اور تعینِ علمی

موجود ہونے کے بعد ذاتِ باری کا اک دوسرے مرتبے میں تنزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبۂ وحدت یا واحدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذاتِ باری کی صفت ہے، تاہم ذاتِ صرف 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

۲۲۔ کتاب الاجوبہ سوال ۵۸

۲۳۔ رسالۃ الاحدیۃ

۲۴۔ رسالۃ الاحدیۃ

جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ ان سب میں ایک یا ازالی 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 موصوف ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لیے علمی تعیّن حاصل ہو جاتا ہے؛ یہ علمی تعیّن 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 ہیں۔ 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 نسبتی امتیاز ہے جو ذات کے واحد یا ازالی ہونے کے لیے کافی ہے۔ ذاتِ باری کے وجود کا واجب اور ضروری ہونا اور تمام اشیاء کے لیے مبدا اور علت ہونا اس تعیّن کے تحت ہے۔ فرمایا:[۲۵]

> حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مبدا ہونا، اثر پذیر ہونا، اور ایجادی اور فعلی عقل ہونا۔ وغیرہ حق تعالیٰ کے تعیّن پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعیّنات میں سب سے پہلا تعیّن 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 بذاتہٖ اپنی ذات کا عالم ہے اور اس علم کا ظرف بھی اس کی ذات ہے حق تعالیٰ کا عالمِ ذات ہونا ایسی نسبت ہے جو ہر شے کے علم کو شامل ہے۔

ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کا ظہور اور ذات کے فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزّل سے تعلق رکھتے ہیں:[۲۶]

> دوسری تجلّی (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیانِ ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذاتِ باری کے شئون (کیفیات) ہیں، جو ذات کے لیے ثابت ہیں اور یہ ذات کے عامل ہونے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعیّن ہے۔
>
> حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے تجلّی، احدیت سے وحدت کی طرف تنزّل ہے۔ یہ تنزّل اسماء و صفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

۲۵۔ کتاب النصوص، نص اوّل

۲۶۔ کتاب الاجوبۃ، سوال ۵۸

مرتبۂ اسمار وصفات یا مقامِ جمع

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذاتِ باری کا علمی تعین اس کے مرتبۂ وجود کے بعد ہے۔ اشیار کا مبدأ اور علت ہونا ذات کے اس لحاظ پر موقوف 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 اسمار وصفات کا درجہ ہے اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال وآثار 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 اشیار کلیہ وجزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبۂ اسمار وصفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں[27]:

> اگر (حقیقتِ 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 اسمار وصفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقامِ جمع ہے۔

اللّٰہ

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 اسمار وصفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں، یعنی ذاتِ باری کو ان تمام افعال وآثار کے ساتھ جن پر اس کے اسماو صفات مشتمل ہیں اور ان تمام انفعالات اور تاثرات کے ساتھ جنھیں اس کے اسمار چاہتے ہیں، اللہ کہا جاتا ہے۔ گویا اللہ ذاتِ باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔ ملاحظہ ہو[28]:

> 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۔

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 ہو سکتا۔ وہ الآن کما کان ہے: اسی طرح

---

۲۷ ۔ رسالۃ الاحدیۃ

۲۸ ۔ فصوص الحکم، فص الکلمۃ الالیاسیۃ فی الحکمۃ الالیاسیۃ

تھی اور اسی طرح رہیگی، ازلاً ابداً یکساں، بلاتغیر و تبدّل۔ ایجادِ عالم یاظہور سے پہلے بھی اور بعد بھی[۲۹]۔ مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے، یعنی ارادے اور مشیئت سے قطع نظر کرکے 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 و عدم 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[۳۰]:

> اور ممکن اس کی (یعنی حق تعالیٰ کی) 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۔ چنانچہ 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۔

باری تعالیٰ کے اسماء و صفات

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسماء و صفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء و صفات کا تعیّن اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور ان کی اپنی مختلف حیثیتیں ذات باری کی صفات کو چاہتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفاتِ باری کو متعیّن کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا اس کی پروردگاری کو چاہتا بلکہ متعیّن کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذات باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں[۳۱]:

> اللہ کے لیے اسمائے حسنیٰ ثابت ہیں۔ یہ الٰہی حیثیتیں ہیں جنھیں ممکنات کے احکام متعیّن کرتے ہیں اور چاہتے ہیں۔ احکام ممکنات وہی صورتیں ہیں، جو موجودِ حق میں ظاہر ہیں چنانچہ الٰہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے۔

اسماء و صفات 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 و صفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صُوَر کا نام ہی

۲۹۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۳۲ ۳۰۔ ایضاً، ۲: ۵۶ ۳۱۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۱۹۶

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[۳۲]:

> اسمائے الٰہی عین مسمیٰ ہیں......اور وہ اپنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ ان اسما کی مطلوبہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) مالوہ (عبد) کی طلبگار ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسما کے اعیان کا ثبوت عالم ہی کے توسط سے 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 حقیقۃً ربوبیت اور اس سے اتصاف ذات کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

جب باری تعالیٰ کے اسما و صفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالیٰ میں اسما و صفات کے مقتضی ہیں اور ان اسما و صفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے، تو گویا باری تعالیٰ کے اسما و صفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے خزانے ہیں، جن میں اشیا اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے کھلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں[۳۳]:

> اور تمھیں معلوم ہے کہ حق کے لیے اسمائے حسنیٰ 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۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن 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 ظلّی اور تبعی ہے، چنانچہ خود صفاتِ باری کا بھی اپنا وجود نہیں، ورنہ وجود واحد نہیں رہیگا۔ اور ذاتِ باری بہت سی عینی ہستیوں پر مشتمل ہو جائیگی: 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

۳۲۔ فصوص الحکم، فص کلمۂ قلبیہ فی حکمۃ شعیبیہ

۳۳۔ تذکرۃ الغواص وعقیدۃ اہل الاختصاص: ۲۵-۲۶

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 میں نے تفصیل و توضیح کی بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف اصولی چیزوں کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے۔ ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آئیں، وہ میری کوتاہیاں ہیں؛ شیخ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے مبادی کی تشریح، اور اس کے تحت شیخ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے، بہتر ہوگا کہ ہم یہ متعین کرلیں کہ شیخ کے نزدیک علم کے حدود کیا ہیں اور اشیاے معلومہ اور علم میں کیا رشتہ ہے! اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجزیہ اور اس سے 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 واقعیت کا دار و مدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں ذاتی 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 حقیقۃً ناتمام رہیگی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہوجانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہوجائیگا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے ابن عربی کی تشریحِ وجود کس قسم کے نظامِ فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے۔

علم و معلوم

اشیا، 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 اشیا پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود و عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں اس کی بنیاد ہمارا علم اور احساس ہے۔ جہاں تک روزمرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، یہ نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام سمجھ بوجھ کا یہی حکم حقیقۃً بہت دور 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 کردیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل کو لگتا ہوا جواب فلسفے سے باایں ادعاے ترقی آج تک نہیں بن پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے مدرکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علیحدہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیا اور ان کی صفات

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 مشارٌ الیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے۔ اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔

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۔ عقل خاص آثار و افعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انھیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہے۔ مثلاً زید کا انشا پرداز ہونا، شاعر ہونا، خوشخط ہونا، خطیب ہونا اپنے اپنے معانی 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 انشا پردازی 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 انشا پردازی، 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[۳۵]:

> 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۔

اعیانِ 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 و تکوینی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتّب 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 عدمِ ثابت ہے کیونکہ علمِ باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدمِ محض اور عدمِ مطلق نہیں، جس میں کسی قسم کا ثبوت نہیں۔ یہ حقیقتیں جو

۳۴۔ فتوحاتِ مکیہ ۱: ۱۸۱-۱۸۲ ۳۵۔ فصوص الحکم: فص کلمۃ قلبیۃ فی کلمۃ شعیبیہ۔

علمِ باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیانِ ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود و عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے، اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحالتِ عدم ان کے اعیان و حقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں درج ہے:[36]

> وجود و عدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کا ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عدمِ مطلق وجودِ مطلق کے لیے آینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اس وجہ سے بحالتِ 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 وجودِ مطلق عدمِ مطلق کے لیے آینہ جیسا ہے۔ عدمِ مطلق نے (ذات) حق کے آینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی وہ صورت جسے اس نے اس آینے میں دیکھا عین ہے، اس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے۔ اور جس طرح عدمِ مطلق غیر متناہی ہے، یہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے۔ ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے، نہ غیر؛ لہذا 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 تجلّی سے اعیانِ ثابتہ ہیں اور تجلّی عدم سے معدوم۔

غالباً اس توجیہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجودِ مطلق اور عدمِ 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 حضرتِ الٰہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیطِ کل ہے۔ چنانچہ عدم کے مقابلے یا آینے میں وجودِ مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صلاحیتوں اور بےشمار امکانات ہی کا جاننا ہے (کیونکہ مقامِ 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

۳۶۔ فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۷۸۔

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 عدمِ 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 عینِ عدم یا محال۔ اسی طرح نہ وجود سے مغائر ہیں نہ عدم اور محال سے۔ بلکہ اضافتی 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 ذاتی حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیا کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تنزّل یعنی علمی تعین سے متعلق ہے۔ بلکہ یہی اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا:[۳۷]

> عینِ ثابت (باری تعالیٰ کے) علمی مرتبے میں شے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں ہے، بلکہ معدوم ہے جس کا علمِ باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجودِ حق کا دوسرا مرتبہ ہے۔

یہ ثبوتِ 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 تقدم و تاخر نہیں ہے۔ تقدم 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 مرتبۂ ثبوت کا تعلق علمِ باری سے ہے، جو ازلی ہے اور اس کے اعتبار سے اشیا غیر متناہی ہیں۔ لکھتے ہیں:[۳۸]

> چنانچہ وجود میں ان کی آمد ترتیب دار 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۔

عہدِ حاضر کے مشہور فلسفی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مظاہرِ ازلیہ اور شیخ کے اعیانِ ثابتہ میں بس اتنا فرق ہے کہ شیخ 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 ان کی جانب وجود کو ترجیح ہے،

۳۷۔ کتاب الاجوبہ، سوال ۶۳ ۳۸۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۲۸۰

واجب الوجود ہیں۔ اور جن کا علمِ باری میں خارجی وجود نہیں یا ان کی عدمی جانب کو ترجیح ہے ممتنع الوجود ہیں، اور ممتنعات کے اعیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا[۳۹]:

جس ممکن کی ایجاد سے علمِ الٰہی متعلق نہیں، وہ نہیں پایا جاسکتا۔ 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۔

اعیانِ ثابتہ یا اشیا کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدم و تاخر صرف خارجی وجود میں ہے اور وہ ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے[۴۰]۔ اعیان اپنے اس درجے میں عقل، سماع، 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 مرتّب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری[۴۱]۔

خطاب (کُنْ۔ 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۔

ثبوتی حالت میں اعیان کیت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ کمیت یا مقدار کے لیے محصور ہونا بھی ضروری ہے، اور متناہی ہونا بھی اور اعیان غیر متناہی بھی ہیں اور غیر محصور بھی۔ کہا ہے[۴۲]:

غیب میں اشیا کی کوئی کمیت نہیں۔ اس لیے کہ کمیت حصر چاہتی ہے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اتنی اور اتنی اور ان اشیا سے متعلق غیب میں یہ کہنا صحیح نہیں کیونکہ غیر متناہی ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کی تفاصیل اور ان کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انھیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اگر علمِ باری میں یہ امتیازات اور تفاصیل نہ ہوتیں تو پھر

۳۹۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۱۶ ۴۰۔ ایضاً، ۴: ۴۲۵ ۴۱۔ ایضاً، ۲: ۵۵ ۴۲۔ ایضاً، ۳: ۱۱

ہست ہونے کے بعد انھیں 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 وجودِ خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔[۴۳] 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 انھیں ممتاز اور مفصل محسوس کرنا ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے اور اس حالت میں وہ وجود سے متصف نہیں:[۴۴]

اشیا بحالتِ 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 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۔ انھوں نے حق سے جو حاصل کیا ہے وہ عینی وجود ہے چنانچہ عینی وجود کی وجہ سے ناظرین کے لیے اور خود اپنے لیے ان میں تفصیل آگئی اور اللہ کے لیے ثبوتی تفصیل کی حیثیت میں وہ مفصل ہی رہے ہیں۔

اعیانِ ثابتہ کی یہ استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں۔ اس لیے ان کی نوعیتیں اور حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں۔ اور اس لیے ان کے وہ تمام احکام جو مخصوص نوعیتوں اور حیثیتوں 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 ان ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:[۴۵]

اعیانِ ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبۂ ثبوت سے متعلق ہے۔ ان میں جو (صورت) ظاہر ہے، اس میں ان اعیان کو دخل ہے۔

باری تعالیٰ کے ان تعقلات یا اعیان کی حیثیتیں کلّی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلّی اور تفصیلی تعقلات ماہیتیں ہیں اور ان کلّی 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۔

۴۳۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۶۰، ۱۵۱ ۴۴۔ ایضاً، ۳: ۱۹۳ ۴۵۔ ایضاً، ۲: ۱۹۳

بعض کا جاننا بعض کے جاننے پر مرتبۃً مقدم ہے اور بعض کا موخر؛ اور یہ نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے ہیں:[۴۶]

> اشیا اس کے کلّی 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 رتبۃً موخر ہے گو سب یکساں ازلی ابدی تعقل ہیں جو علمِ باری میں معلوم اور متعقل اور ان کا تعقل ان کی حقیقتوں کے تقاضوں کے ساتھ ہے

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 کا تابع ہے۔ اس سلسلہ میں لکھا ہے:[۴۷]

> یہ (اعراض) سب نسبتیں ہیں ان کے اعیان نہیں۔ حق تعالیٰ کے لیے ان کے احکام کا ظہور جواہر کے ظہور سے وابستہ ہے۔ جب وہ ان کے اپنے (خزانۂ) غیب سے ظاہر کرے۔ جواہر کے اعیان ظاہر ہوتے ہیں تو یہ نسبتیں ان کی تابع ہوتی ہیں۔

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 ہو سکتی۔ اپنے اس خیال کی بنا پر انھیں 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 توجیہ کے لیے انھیں اعراض میں تجددِ امثال کو ماننا پڑا[۴۸] 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۔

۴۶۔ کتاب المنصوص، نص اول   ۴۷۔ فتوحات مکیہ، ۳، ۱۱

۴۸۔ ایضاً، ۲: ۴۴۸-۴۴۹

THIS EBOOK IS DOWNLOADED FROM
SHAAHISHAYARI.COM

LARGEST COLLECTION OF URDU
SHERS, GHAZALS, NAZMS AND EBOOKS.

قضا و قدر

شیخ کے نزدیک قضا و قدر کا تعلق اعیانِ ثابتہ یا اشیا کی ان قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے، جو باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ حقائقِ امکانیہ خاص خاص صلاحیتوں اور استعدادوں 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 ان صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی جاننا ہے۔ قدر اور سبق کتاب (نوشتۂ تقدیر) سے مراد اشیا کا یہی 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 و افعال کو چاہتی ہیں اس لیے انھیں اصلی حیثیت میں جاننے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے تمام واقعی اور ذاتی اوصاف ولوازم اور آثار و افعال کا بھی علم ہو، ورنہ علم حقیقی اور کامل نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر علم اصل ہوتا اور معلومات یا اشیا اس پر مرتب ہوتیں، تو اشیا کے احوال و اوصاف وغیرہ کے ثبوت میں خود اشیا کا کوئی دخل نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیا باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ اشیا کا علم ایک طرح ہو اور وجود دوسری طرح ہو جائے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکیگا 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 علمِ باری بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیا کی ایجاد ان ہی اوصاف ولوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ساتھ وہ علمِ باری میں موصوف ہیں اور جن کو مستلزم ہیں:[۴۹]

> 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 انھیں جانتا ہے لہذا وہ اسی حیثیت میں انھیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی طور پر ہیں۔

اشیا کی بے کم و کاست 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:[۵۰]

> قضا اشیا کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیا کے متعلق اللہ کا حکم اشیا اور ان میں جو چیزیں ہیں ان

۴۹۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۱۶

۵۰۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔

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 ان کے لیے مقرر کر دینا قدر ہے؛ چنانچہ اشیا پر قضا کے فیصلے
کی علت خود اشیا ہیں۔

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیئت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیئت نہ ہو وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیئت ہو، وہ نہ ہو لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیئت اس کے علم کے تابع ہیں یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیئت ان اشیا سے یا ان کے ان 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 کا تابع ہے۔ تو گویا باری تعالیٰ کی قضا، قدر، علم اور ارادہ سبھی سب خود اشیا کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لیے توضیح کرتے ہیں[۵۱]:

> 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 الحقیقۃ توقیت اور تعیین معلوم کی وجہ سے ہے اور قضا، علم، ارادہ اور مشیئت قدر کے تابع ہیں۔ قدر کا راز معلوم سے وابستہ ہے۔

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[۵۲]۔ پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل ہست کرنا اور موجود بنانا ہے لہٰذا عدم (عدمِ مطلق ہو خواہ عدمِ ثابت) مکوّن اور مخلوق نہیں ہے کیونکہ عدم ہستی اور وجود کی ضد ہے[۵۳]

> اور کُن (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 معنیٰ وجود ہی ہیں۔

اشیائے عالم کا خاکہ اور ان کی مثالیں اپنی تمام صلاحیتوں اور قابلیتوں کے ساتھ علمِ باری میں ازلاً اور ابداً ثابت ہیں۔ لہٰذا خلق وتکوین کا تعلق عالم کے خاکے اور اس کی مثال سے نہیں ہے، جسے موجود اور ہست بنایا جائے[۵۴]، بلکہ اشیا کے

۵۱۔ فصوص الحکم، فص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیۃ۔ ۵۲۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۸۱
۵۳۔ ایضاً، ۲: ۲۷۹-۲۸۰ ۵۴۔ ایضاً، ۱: ۱۰۰ و ۱۳۲

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 حقیقۃً ظہور کا درجہ ہے (یعنی) خود اپنے آپ کے لیے۔ اگرچہ حالتِ 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[۵۵]

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 محب میں جذبۂ شوق کو ابھارے۔ 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 ہو گئی[۵۶]۔ 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 انھیں موجود بنانا چاہا، وجود کو قبول کرنے کی ان میں صلاحیت تھی۔ انھوں نے وجود کو قبول کر لیا[۵۷]۔ جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے، ظہور اور خواہشِ ظہور اس کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذاتِ باری 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 مشیئت 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 مشیئت کے تحت ہے لیکن یہ مشیئت و ارادہ جس طرح ہوا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا 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[۵۸]

۵۵۔ فتوحاتِ مکیہ، ۳: ۲۵۴ ۵۶۔ ایضاً، ۲: ۳۱۰ ۵۷۔ ایضاً، ۲: ۴۰۶ ۵۸۔ ایضاً، ۱: ۱۸۱

ہمارے علم اور احساس سے علیٰحدہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس وادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس وادراک کا متعلق ومعروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس وادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس وادراک 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 اشیا اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیا 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 براہ راست تجربے سے اخذ کیا جائے، تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے؟ یعنی ذہن سے ماورا کسی ایسی ذات 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 وادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، درآں حالے کہ براہِ راست جس چیز کا تجربہ ہے، وہ صرف احساسات اور ادراکات ہیں اور بس؟

مذکورہ بالا 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 ما لہ و ما علیہ بیان کیا جا سکتا 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۔ میں اس سلسلے میں صرف شیخ کے نقطۂ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔

شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات وادراکات سے علیٰحدہ اور ہمارے ذہن سے خارج فقط ایک مجہول الکنہ ازلی ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات وادراکات کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ یہ کوئی خفتہ اور انفعالی حقیقت نہیں، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعّال 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 ابھرنے کے ساتھ ہی اس کی تمام مضمر صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات کسی

یہ گذر 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 مکوّن 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 هو فی شان" میں اس کی اسی حیثیت کی طرف اشارہ ہے:[59]

> 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 (حقیقۃً) 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۔

خلق و تکوین ذاتِ باری سے خاص نہیں ہے، بلکہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہے "فتبارك الله 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؛ انھیں خالق کہنا ایسا ہی ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صانع کہا جائے محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعہ اور واسطہ ہیں اور کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ۔ باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے:[60]

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 اسما و صفات کی صورتوں کا ظاہر ہو جانا ہے اور اسما و صفات کی صورتوں کا ظہور بعینہٖ عالم کا ظہور ہے۔ ذاتِ باری کے 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 محب میں حرکت پیدا کرے۔ یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے، تنفس ہے۔ تنفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا

۵۹۔ فتوحاتِ مکیہ، ۴: ۴۲۵ ۶۰۔ الکبریت الاحمر، ۴۶۳: ۲۶۰

ظہور ہوا۔ اس حیثیت کو عماء کہا جاتا ہے[۶۱]:

اس عماء کی پیدائش رحمٰن کے نفس (سانس) سے اس کے الٰہ (معبود) ہونے کی حیثیت سے ہے نہ کہ صرف رحمٰن ہونے کی حیثیت سے۔

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 نفسِ رحمٰن ایک ہی شے ہے[۶۲]:

اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم و اثر ہے۔ محب میں محبت کا عمل حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے۔ جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے۔ اور اس تنفس سے محب 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 عماء کا وجود ہوگیا۔ شارع ؑ نے اس وجہ سے اس پر لفظ عماء کا اطلاق کیا ہے کیونکہ عماء جو بادل ہے بخارات سے پیدا ہوتا ہے۔ بخارات عناصر کے انفاس یا سانسیں ہیں۔ اس لیے کہ اس میں حرارت کا اثر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا نام عماء رکھا۔

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[۶۳]:

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۔

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 ہوسکتا ہے کہ اشیاء کی صورتیں اس میں ظاہر ہوجائیں، ورنہ عالم سے علیحدہ ہوکر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آگئی[۶۴]:

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 دہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا

۶۱۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۳۱۰۔ ۶۲۔ ایضاً ۶۳۔ ایضاً، ۲: ۲۸۳ ۶۴، ایضاً، ۲: ۳۶۵

> ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے، اور کلمات کا ظہور ایسا ہے جیسے عمار 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 خلار ہے جس کو عالم پُر کیے ہوئے ہے۔

عمار جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا محل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سما لینے کی گنجایش ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کی صورتوں سے منزہ ہے) صورتوں میں اسی ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے، اسی لیے شیخ کے نزدیک خیال اور عمار ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں[۶۵]:

> صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عمار جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے، خود خیال ہے۔

عمار کی حیثیت ظرف کی ہے اور مظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا خلار اشیار کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلّی 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 عمار کا یہ خلاے بسیط امکانات ہیں اور پُر ہو جانے کے بعد یہی عمار ممکناتِ موجودہ یا اشیا ہیں۔ لہٰذا امکانات یا ممکنات میں اور عمار میں اگر کوئی فرق ہے، تو وہ اعتباری ہے، اسی وجہ سے شیخ نے ممکنات کو بھی عمار کہا ہے[۶۶]:

> ممکنات ہی عمار ہیں اور اس میں جس شے کا ظہور ہے، وہ حق ہے؛ اور عمار حق ہی ہے جس سے اشیا کی خلق کا تعلق ہے۔

عمار جملہ عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ عالم اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی ہر شے اپنے درجے اور مرتبے کے لحاظ سے) دنیا 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 عمار یا نفسِ رحمٰن میں بالفعل مجملاً موجود ہیں۔ کہتے ہیں[۶۷]:

> عالم کے کلمات (یعنی اشیاے عالم) مجموعی صورت میں اس نفس رحمانی میں مجملاً موجود ہیں اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا جو جسم کے وجود میں آجانے کے بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں، یہی ہے کہ جو چیزیں وجود میں آجاتی 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 عمار اگرچہ موجود ہے، لیکن عالم کی صور کی تفصیلات کا ثبوت اس

۶۵۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۳۱۱ ۶۶۔ ایضاً، ۲: ۱۱۲ ۶۷۔ ایضاً، ۲: ۳۹۹ - ۴۰۰

میں بالترتیب ہے۔ دنیوی ترتیب ہو خواہ اخروی، اس کی تفصیلات کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔

عماریا نفسِ رحمٰن حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اس سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسمار کی صورتیں ہیں۔ اور اس کا اپنے اسمار کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا یہی اس کا نفس ہے جسے باری تعالیٰ کی شہودی تجلّی بھی کہا جاتا ہے[۶۸]:

شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسمار کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جانا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسما کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہور نفسِ رحمٰن ہے، جس سے تمام اشیا کی ایجاد ہوئی ہے۔

کائنات

حقائق و اعیانِ ثابتہ کا وجودِ 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 عماریا نفسِ رحمٰن سے ہوئی۔ نفسِ رحمٰن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر ہبا اور اس کے بعد جسمِ کل یا شکل۔ ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلکِ اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلکِ ثوابت، فلکِ اول، فلکِ دوم، فلکِ سوم، فلکِ چہارم، فلکِ پنجم، فلکِ ششم، فلکِ ہفتم، کرۂ آتش، کرۂ باد، کرۂ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنّات، انسان، پھر مرتبہ، مرتبے سے مراد ہر موجود کی غائت ہے۔ اسی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس بیان سے مقصود اسمار عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان کرنا[۶۹]۔ پھر فرماتے ہیں کہ عالم کے افراد و اشخاص کی اگرچہ کوئی حد و انتہا نہیں ہے لیکن اجناس متناہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی مذکورہ بالا انواع و اجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، نہ ان تفصیلات کا وحدتِ 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 مابعد الطبیعاتی زاویۂ نظر واضح ہو جائے۔ اجسام اور ان کے اوصاف و عوارض ہبا اور اس کے استحالات و تغیرات کے معلول ہیں۔ لوح و قلم اور طبیعت کے علاوہ کائنات کی سب نوعوں کا ہبا رہی سے تعلق ہے۔ ان میں محض شکل اور صورت کا فرق ہے۔

۶۸۔ کتاب الاجوبہ، سوال ۵۸

۶۹۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۳۹۵-۴۲۲

هبا یا ھیولیٰ اولیٰ

حقائقِ ثابتہ وجود سے پہلے تاریک اور مبہم ہیں (علمِ باری کے اعتبار سے نہ سہی)۔ انھیں حقائق کہنا یعنی ہر حقیقت کو مستقل منفرد بایکدیگر ممتاز کہنا، علمِ 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 اور جزئیات و تعینات میں مشترک ہے۔ اس مبہم کلی اور مستعدِ کل تاریک حقیقت کو ہبا کہتے ہیں۔ ہبار تمام اجسام کی حقیقتِ 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 اسی کو ہیولیٰ اولیٰ کہتے ہیں[۷۰]۔

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 ہبا اپنی ذاتی حیثیت میں ہر قسم کی وجودی صفات سے معرا ہے، ورنہ وہ مختلف اور متناقض صفات کو قبول نہیں کر سکتا 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 ہو سکتا۔ چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہبا کی حیثیت بھی عقلی تجرید سے زائد نہیں اور اس کی ہستی محض ذہنی ہے[۷۱]:

> معلوم ہونا چاہیے کہ یہ جوہر (یعنی ہبا) 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۔ مراتبِ وجود میں اس کا چوتھا درجہ ہے

عالم کے خلائے بسیط کو سب سے پہلی پُر کرنے والی چیز یہی ہبا ہے۔ ہبا یا حقیقتِ مبہمہ کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجودِ محض اور نورِ کامل ہے جس کا تقاضا اظہار و تنویر ہے۔ چنانچہ ارادۂ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہبا منور ہوئی اور عالم کے ہیولیٰ نے کائنات کی صورتوں کو قبول کر لیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لیے ممتاز اور متعین ہو گئیں[۷۲]:

> (عالم کے خلا کو) سب سے پہلے جس نے پُر کیا ہے ہبار 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

۷۰۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۱۳۲ نیز ۲: ۴۳۲ ۷۱۔ ایضاً، ۲: ۴۳۰-۴۳۱ ۷۲۔ ایضاً، ۲: ۴۳۲

اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر یعنی عدم زائل ہوگیا اور وجود سے موصوف ہوا اور اس روشنی کی وجہ سے جس میں وہ رنگا ہوا ہے، اپنے آپ کے لیے ظاہر ہوگیا۔

جسمِ کل یا صورتِ جسمیہ

اس ہبائی جوہر نے نورِ باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی امداد سے سب سے پہلے ایک مستدیر جسمِ کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے۔ پھر اس جسم میں عالم کی صورتوں کا ظہور ہوا:[۷۳]

معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے سے جوہرِ ہبا میں جسمِ کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلا کو پُر کیا۔ خلا وہی امتداد ہے، جو کسی جسم میں نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس جسمِ کل نے شکلوں میں سے صرف مستدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلا مستدیر ہے۔ چونکہ اسی (مستدیر) جسم نے خلا کو پُر کیا ہے، اب اس جسم سے جو خارج ہے، وہ نہ خلا ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا۔

متعدد مختلف اور متضاد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسمِ کل میں صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ حصے کثیف ہیں تو کچھ لطیف؛ بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف وعلیٰ ھذا القیاس:[۷۴]

معلوم ہونا چاہیے کہ موجوداتِ عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہبا) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے، جو طبیعت کے اثر کو قبول کرتی ہے اور یہ جسمِ کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت اور شفافیت قبول کر لیتا ہے۔

موجوداتِ عالم میں شیخ نے ہبا کے لیے چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہبا کا کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں، یہ محض ایک عقلی تجرید ہے۔ ایسی صورت میں ہبا کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں، بلکہ جسمِ کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے:[۷۵]

اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورتِ جسمیہ 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 حقیقتِ کلیہ ہے، جو ہر حق (یعنی عینی شے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے، تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا۔

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہبا کے خود اس جسمِ کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسمِ کل

۷۳۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۴۳۲ ۷۴۔ ایضاً ۷۵۔ ایضاً

کے بعد کے مراتب محض صور کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے۔ ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت یہی جسم کل ہے[۷۶] (جس میں ہبا اور جسمیت دونوں ملحوظ ہیں)

ہباء اور اعیانِ ثابتہ

ہبار اور اعیانِ ثابتہ یا صورِ 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 اشیا کے نوعی، جنسی، یا شخصی امتیازات و تعینات 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۔ ہبار 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 قابلیتِ صور 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 ہبا کا مدار تعینِ علمی کے بعد اور خلقِ اشیا کے ارادے پر ہے۔ اعیان کا مرتبہ تنور و انجلار کا ہے، اگرچہ یہ علمی تنور اور انجلار ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہبار ظلمت و تاریکی کا مرتبہ ہے۔ علاوہ ازیں ہبار مع جسمِ کل خارجی اور عینی وجود ہے اور محض ہبار موجوداتِ خارجیہ کا جزو جب کہ اعیانِ ثابتہ خود حقائق ہیں، حقائق کے اجزار 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 بقار دونوں کے لیے تکوین کی ضرورت ہے۔ اس لیے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفتِ تکوین میں بھی کبھی تعطل نہیں ہوتا۔ شیخ کے نزدیک عالمِ اجسام کے دو جزو ہیں: جوہرِ 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 تبدیلی کو قبول کرلے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصل صورت جو قابل ہے وہ تو ہو، اور اس میں مقبول یا بدلی ہوئی صورت آجائے کیوں اصل صورت سوائے اسی صورت کے جو بدل رہی ہے اور کیا ہے لہذا اس کا باقی بھی رہنا اور متغیر و متبدل بھی ہونا صریح تناقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہو سکتی، اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلثیت نہیں ہو سکتی اور مثلثیت کا استحالہ مربعیت میں

۷۶۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۴۳۲

نہیں ہوسکتا وعلیٰ ہذا القیاس۔ ہاں، حار، بارد ہوسکتا ہے اور بارد، حار؛ مثلث مربع ہوسکتا ہے، اور مربع مثلث چنانچہ کائنات میں اس معنیٰ میں استحالہ نہیں ہے کہ اشیا کی حقیقتیں بدل جائیں۔ ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یا ایک صورت دوسری صورت ہوجائے[۷۷]۔

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۔ بہرحال جوہر ہر حالت میں باقی رہتا ہے۔ چنانچہ کون و فساد کا تعلق صور سے ہے اور صور جسم کے اعراض ہیں[۷۸]:

> خاک، پانی، ہوا، افلاک، اور موالید صورتیں ہیں، یہ سب جوہر میں قائم ہیں۔ کچھ صورتیں اس جوہر پر آجاتی ہیں؛ اس کی ہیئت کا لحاظ کرکے ان صورتوں کے ساتھ اس کا نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ کونْ ہے۔ کچھ صورتیں اُس سے دور کردی جاتی ہیں، اُن کے زوال سے اس کا نام بھی زائل ہوجاتا ہے، یہ فساد ہے۔ کائنات میں ایسا استحالہ نہیں کہ ایک ذات دوسری ذات میں بدل جائے استحالہ اسی 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 جوہرِ کلی کا تعلق ہے، یہ اپنے عینی وجود میں صورت کا محتاج ہے۔ لہٰذا اس کی بقا کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں صور کا حدوث ہوتا رہے۔ حدوث کے لیے تکوین کی ضرورت ہے، لہٰذا عالمِ اجسام کا ملاً اپنے وجود اور بقا دونوں میں ہر آن تکوین کا محتاج ہے۔ شیخ استدلال کرتے ہیں[۷۹]:

> 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 شرائطِ وجود میں ان اشیا کی تکوین کا پایا جانا ہے، جن کا وہ محل ہے اور یہ بالکل ضروری ہے۔

یاد رہے کہ عالمِ اجسام کی طرح مجردات یا وہ اشیا بھی جو مکان اور حیز کو نہیں چاہتیں، اپنی بقا میں ہر آن تکوین کی محتاج ہیں۔ ایسی ممکنات کا وجود ان کی روحانی صفات اور ان کے علوم و ادراکات پر موقوف ہے۔ یہی انھیں

۷۷۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۲۵۴   ۷۸۔ ایضاً   ۷۹۔ ایضاً

ممتاز اور متعین کرنے والی خصوصیات ہیں، ان کے بغیر وہ مبہم اور مجمل رہتی ہیں، اور ان کا عینی اور خارجی وجود نہیں ہوتا۔ یہ صفات یا خصوصیات بھی صور کی طرح اعراض ہیں، لہٰذا ان کی بقا کے لیے بھی ہر آن تکوین کی ضرورت ہے[۸۰]۔

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 اس کا 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[۸۱]۔ 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[۸۲]:

> 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۔

کائنات میں علّت و معلول کا سلسلہ

کائنات اور اس کا ہر ایک جزو حق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علّت 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 کر سکتی 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 طبیعی علل و معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و معلولات 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[۸۳]۔ امرِ الٰہی کے اسی انتشار اور سرایت کی وجہ سے موجودات کی اپنی حقیقت جو ظلمت اور 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؛ 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 خود آئینہ نہیں، بلکہ آفتاب کی روشنی اور اس کی فاعلیت ہے۔ ممکنات بھی باری تعالیٰ کے وجود کی روشنی کے لیے آئینے کے مانند ہیں،

۸۰۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۴۵۴ ۔ ۸۱۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱ ۔ ۸۲۔ ایضاً، ۲: ۶۲ ۔ ۸۳۔ ایضاً، ۲: ۴۰۱

ان میں اس کا وجود ضیا پاش ہوتا ہے، لہٰذا وہ بھی فاعل اور موثر ہو جاتی ہیں۔ شیخ کے الفاظ ہیں[۸۴]:

> امرِ الٰہی نے موجودات میں ایسی سرایت کرلی ہے، جیسے روشنی ہوا میں ؛ چنانچہ علل و اسباب اور فاعلی آثار ظاہر ہوگئے اور ہر موجود اپنی حقیقت سے غائب ہوگیا۔

کائنات میں حیات و شعور

شیخ کے نزدیک حیات اور زندگی کائنات کی کسی خاص نوع یا اس 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 اشیاء کا وجود باری تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہ عینِ حیات ہے ؛ اور جو چیز حیات سے قائم ہو اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو، لازم ہے کہ وہ بھی حیّ اور زندہ ہو۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں[۸۵]:

> چونکہ حیّ (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 بیجان چیزیں واقع میں جاندار ہیں۔

جہاں تک حواس اور ادراکِ حواس کا تعلق ہے کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے نزدیک حواس یا ادراکِ حواس حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم و شعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں، جو علم و شعور نہ رکھتی ہو ؛ احساس اس پر مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہو سکتی[۸۶]:

صرف اتنا ہی نہیں، کائنات کی ہر شے اپنے مفوضہ 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[۸۷]:

> 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 کہ 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

۸۴۔ کتاب التجلیات: ۱۵ ۸۵۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۳۲۴ ۸۶۔ ایضاً ۸۷۔ ایضاً، ۲: ۴۵۷

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۔ ان میں بھی ابھرنے اور ظاہر ہونے کی خواہش موجود ہے۔ ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں ترتیب بھی آجاتی ہے اور حصر بھی۔ 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۔

شیخ کے نزدیک اشیا 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[1]۔ حواس اشیا کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے[2]۔ لیکن عام حالات میں حواس اشیا کے ظاہر اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیا کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ حقیقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اُس تعلق کو جو اشیا کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے، قطع کر لیا جائے کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حائل اور مانع اشیا کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے متشکل ہونا نہیں، بلکہ اپنے آپ کو انھیں تک محدود کر لینا اور فقط انھیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے دامن بچا لیا جائے اور اشیا کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے، اس طرح کہ حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے۔ اور اسے اس کے کانوں سے سنا جائے یعنی حقیقت کو حقیقت میں ہو کر محسوس کیا جائے، تو اشیا اپنی حقیقت سمیت محسوس ہونگی اور صور اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائینگے۔ یہ علم مکمل بھی ہوگا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی۔ ایسے علم میں کمی بیشی کی گنجایش نہیں کیونکہ یہ علمِ باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علمِ باری مکمل اور محیط ہے، اس میں کمی بیشی ممکن نہیں ہے[3]۔

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

۱۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۱۶
۲۔ ایضا، ۲: ۶۲۸
۳۔ ایضا، ۱: ۱۸۱؛ نیز ۲: ۶۵

کا استعمال کرنا جس کے سپرد ہے۔

متعارف موت بھی اس حیات کو زائل نہیں کر سکتی۔ موت کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ایک زندہ ہستی نے دوسری زندہ ہستی کے نظم و تدبیر سے ہاتھ اٹھا لیا، نہ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کر دیا۔ شیخ کے نزدیک[۸۸]:

موت نام ہے ایک تدبیر کرنے والے جاندار کا اس جاندار کو چھوڑ دینا جس کی تدبیر اس کے حوالے ہے۔ مدبّر اور مدبَّر دونوں ذی حیات ہیں اور چھوڑ دینا عدمی نسبت ہے، وجودی نہیں، یعنی محض تولیت سے معزول کر دینا ہے۔

کائنات کا اپنی بدترین اور بہترین حالت میں ہونا

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، نہیں۔ عالم کی جو حالت جس وقت ہے وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے؛ یا اس وقت اس سے بہتر اور برتر نہیں ہو سکتی۔ اشیا کا فاعل سے ظہور فاعل کے عینی 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 برتر نہ بدتر اور کم تر۔ ان کے الفاظ ہیں[۸۹]:

اثر پذیر اشیا اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے اس عالم سے اعلیٰ و نادر تر کا امکان نہیں تھا۔

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 مشیئت کی تابع ہیں۔ ممکنات کے اعمال و افعال حقیقۃً ان کے اپنے اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیئت سے وجود میں آئیں۔ ممکنات میں کوئی ایسا ممکن نہیں جس کے لیے ارادے اور مشیئت کا حقیقۃً ثبوت ہو۔ خالق کے افعال کے لیے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی نائب ہے۔ لہٰذا اس کے اعمال و افعال حسین اور محمود ہوں، خواہ قبیح اور مذموم، 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

۸۸۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۳۲۴ ۸۹۔ رسالہ شق الجیب: ۶۶

بھی ہے، لہٰذا ان کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوتی ہے اور ہونا چاہیے۔ شیخ کہتے ہیں:[90]

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 علمِ 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 ان کی نسبت کر دی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کو پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے، چنانچہ صحیح 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۔

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۔ اس معنی میں جبر کے لیے مجبور میں فعل پر قدرت ضروری ہے؛ بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل میں مجبور نہیں کہا 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 و مشیئت[91]۔ لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں کسی شے سے کسی فعل کا بغیر اکراہ سرزد کرانا، تو ممکنات بھی مجبور ہیں، انھیں 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:[92]

جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں، تو وہی درحقیقت حلیم ہیں، کیونکہ انھیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے کے وقوع سے روکے۔ اگرچہ واقعی صورت

۹۰۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۲۸۵؛ نیز ۴: ۳۱۸ ۹۱۔ ایضاً، ۱: ۴۵ ۹۲۔ ۲: ۳۵

یہ نہیں ہے؛ بندے کا حلم 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 صورتِ واقع ایسی ہے جیسے اُس 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 کہ جبر اور اختیار میں تناقض ہے۔۔۔۔۔
اب ہر شخص کو معلوم ہو جائیگا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لیگا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر ہے اور وہ مجبور ہے نہ کہ مُکرَہ۔

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 انھیں ایک قسم کا تعلق ہے۔ اسی تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق اوامر اور نواہی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیئت، ہدایت اور گمراہی باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے لفظ ہیں:[۹۳]

امرِ (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، مشیئت، ہدایت اور ضلالت اپنے ہاتھ میں رکھی ہے۔

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 ہے؛ اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے، نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات؛ اور وہی سب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں:[۹۴]

اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے کہ وہ ہر شے کو (یعنی عالم کو) محیط ہے اور کسی شے کو محیط ہونا اس

۹۳۔ القول النفیس: ۶
۹۴۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱

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 اس احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے۔

لہٰذا اشیا کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان اختلافوں کی توجیہ کے لیے قابلوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔[۹۵]

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۔

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کی علت خود ممکنات کے اعیان ہیں[۹۶]۔ انھیں اعیانِ قابلہ کی کثرت نے حق تعالیٰ کے فعل یا اس کی شان میں تعدد و تکثر پیدا کر دیا ہے[۹۷]۔ اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں[۹۸]:

چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شان واحد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اگر وجوداً وہ محصور نہ ہوتی، تو میں کہتا کہ وہ غیر متناہی ہے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیانِ ممکنہ اپنے مرتبۂ 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[۹۹]:

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

۹۵۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۵۸۴ ۹۶۔ ایضاً، ۲: ۱۶۰ ۹۷۔ ایضاً ۹۸۔ ایضاً، ۳: ۵۶۴ ۹۹۔ ایضاً، ۲: ۱۵۱

عروض ہوا، حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے۔

عالم ذاتِ باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے۔ اعیانِ 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 عینوں میں ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً وہم، 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۔[۱۰۰]

اشیا کی کثرت عالم کی وجودی وحدت میں اسی طرح مخل نہیں جس طرح سے افراد و اشخاص کی کثرت ماہیتِ 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۔[۱۰۱]

شیخ کے نزدیک افراد و اشخاص کے ظہور کی وجہ ان کی نوعی حقیقتوں کی خاص خاص صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں۔ نوعی حقیقتوں میں مختلف شخصی شکلوں، رنگوں اور مقداروں کو قبول کرنے کی صلاحیتیں مضمر ہیں۔ ان حقیقتوں پر وجود باری کا انعکاس ہوتا ہے، تو ان کی یہ خصوصی صلاحیتیں بھی نوعی حقیقتوں کے بدلے بغیر ظاہر اور موجود ہو جاتی ہیں۔ ان ہی خاص خاص صلاحیتوں کا ظہور اور وجود افراد اور اشخاص کا ظہور ہے۔ دیکھیے:[۱۰۲]

> اللہ نوع پر اس کی نوعی حیثیت میں جلوہ فگن ہوا اور اس کی نوعی حیثیت نہیں بدلی...... پھر اس نوع کے لیے ان مختلف صورتوں میں جنھیں اس کی ذاتِ متعالیہ چاہتی ہے۔ وہ ظہور فرماتا ہے چنانچہ نوع کے لیے افراد میں ان کے وزن اور قدر کے مطابق صورتوں کا اختلاف رونما ہوتا ہے۔ اگر نوع میں شکل، رنگ، مقدار کے اعتبار سے نوعی خصوصیات کے زوال کے بغیر تبدیلیوں کی استعداد نہ ہوتی تو وہ ان تغیرات کو قبول نہ کرتی اور اس کا وجود ایک ہی صورت کے ساتھ ہوتا۔

۱۰۰۔ فتوحات مکیہ، ۲: ۱۵۱ • ۱۰۱۔ ایضاً، ۲: ۴۹۹ • ۱۰۲۔ ایضاً

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 بعض 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 دوسرا رنگ اور دوسری خاص شکل، 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، انھیں اجسام کی اپنی خصوصیتوں سے کوئی تعلق نہیں۔ چنانچہ خفت اور ثقل، لطافت اور کثافت، کدورت اور صفائی، نرمی اور سختی وغیرہ سب کی سب احساس کرنے والوں کے حواس 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[۱۰۳]:

> رنگ، شکل، خفت، ثقل، لطافت، کثافت، کدورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے ان جیسے عوارضِ جسم کے اسباب مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں: کچھ رنگین اجسام سے قائم ہوتے ہیں اور کچھ رنگین اجسام سے قائم نہیں ہوتے، بلکہ دیکھنے والے کی نظر کو محسوس ہوتے ہیں جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنھیں 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: حاملِ شکل سے اور ادراک کرنے والے کے احساس سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارضِ جسم کا تعلق نہ تو خود عوارض سے ہے نہ ان کے معروضات یعنی اجسامِ طبعیہ سے بلکہ ان کا تعلق ادراک کرنے والی ذات سے ہے۔

اگرچہ صورتوں کے تغیر اور اختلاف کا مدار ان صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے، جن پر حقائقِ ممکنہ

۱۰۳۔ فتوحاتِ مکیہ : ۳ : ۲۵۴

یا اعیانِ 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 و تغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کو یوں بیان کیا ہے[۱۰۴]:

> اللہ نے خلاء کو عالم سے آباد کیا تو وہ اس سے بھر گیا۔ اس میں حرکت پیدا کی، تاکہ بعض بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات و تغیرات سے اس میں اختلافِ صور پیدا ہو۔ عالم سے جس خلاء کو پر کیا ہے اس کا بھی استحالہ ہوا ہے۔ چنانچہ استحالہ ہمیشہ جاری رہیگا۔

ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ بمصداق "کل یوم ھو 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[۱۰۵]!

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 و 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 ذات باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیاء سے یکساں تعلق ہے۔ اس کے وجود کی ضو فشانی اور انعکاس سب کے لیے برابر ہے، بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور صلاحیتیں ہیں[۱۰۶]۔ اسی سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں[۱۰۷]:

> بدر (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۔ بدر ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا؛ 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۔

۱۰۴۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۲۵۴ ۱۰۵۔ ایضاً ۱۰۶۔ ایضاً، ۳: ۲۸۰ ۱۰۷۔ ایضاً، ۲: ۵۵

THIS EBOOK IS DOWNLOADED FROM
SHAAHISHAYARI.COM

LARGEST COLLECTION OF URDU
SHERS, GHAZALS, NAZMS AND EBOOKS.

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 گذر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقع کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا 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 کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہو جائے۔ اسی مسئلے کو بیان کرتے ہیں[۱۰۸]:

> بلکہ حق سبحانہ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لیے گذشتہ کل کی قید ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ انھیں آج پیدا کر دے، یا آئندہ کل اس لیے کہ زمانے کا تعین خلق کا تتمہ ہے۔ قدروں کا مطالبہ مخلوقات کا ذاتی ہے، جن کے وجود کے لیے زمانے کی قید ہے، انھیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لیے کسی خاص حالت کی قید تھی، انھیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جن کے وجود کے لیے کسی خاص صفت کی قید تھی، انھیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا۔

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 بھی ذاتِ باری نہیں، بلکہ خود ممکنات ہیں۔ یہ گذر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدودیت اور عدمِ انتہا کے ساتھ دفعۃً موجود ہو جانا محال ہے۔ دفعۃً 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۔ 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[۱۰۹]:

> 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 اور جو غیر متناہی ہیں وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آسکتی ہیں (یعنی

۱۰۸۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۶۰   ۱۰۹۔ ایضاً، ۴: ۴۲۵

بلا ترتیب 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 نورِ تجلی پر واقع ہو تاکہ وہ اپنے آپ کو دیکھ لے اور ان چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے، اس کا نام وجود ہے۔

کائنات کا حدوث اور قِدم

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبۂ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے۔ یہ ایسا مرتبہ ہے جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذاتِ باری کے مرتبۂ وجود میں بھی عالم موجود نہیں۔ لہٰذا عالم اس کے مرتبۂ وجود سے بھی متعلق نہیں۔ عالم کا تعلق اس کے مرتبۂ اسماء و صفات سے ہے اور اسماء و صفاتِ 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[۱۱۰]:

> 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۔

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[۱۱۱]، لہٰذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے۔ دوسرے لفظوں میں[۱۱۲]:

> بدر (ابتدائے آفرینش) کے معنی ہیں خود ذاتِ موجد کے تقاضے سے ممکنات کے وجود کا پے بہ 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۔

لہٰذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے، عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا خود باری تعالیٰ؛ نہ عالم کی کوئی زمانی ابتدا، نہ باری تعالیٰ کی؛ نہ ذاتِ باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے۔ ذات اور عالم دونوں اول ہیں۔

۱۱۰۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۴۲۵ ۱۱۱۔ ایضاً، ۲: ۴۵۶ ۴۵ ۱۱۲۔ ایضاً، ۲: ۵۵

حقیقت نہ محدود ہے، نہ ہو سکتی ہے[۴]۔ عرفانِ حقیقت کے لیے استدلال و فکر ناکارۂ 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 اشیا کے ادراک کے لیے ذہن میں اشیا کے مشابہات اور امثال کا ہونا ضروری ہے۔ ہمیں اصل اشیا کے 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[۵]:-

> 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 کہ اس (کے ذہن) میں اس شے کا مثل ہو جس کو وہ جاننا چاہتا ہے وہ نہیں جانتا مگر شے کے مشابہ اور ہمشکل کو اور باری سبحانہٗ نہ کسی شے کے مشابہ ہے اور نہ اس (کے ذہن) میں اس کے مثل کوئی شے ہے لہذا اس کو کبھی نہیں جانا جا سکتا۔

استدلالی اور فکری علم اگر بکار آمد ہے تو حقیقت کی کسی خاص ظہوری حیثیت کے ادراک اور اس کے کسی رخ کے جاننے کی حد تک[۶]۔

واقعیت اور غیر واقعیت

شیخ کی یہ مجہول الکُنہ 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 پر موقوف ہے، نہ کسی دوسرے وجود کا معلول۔ 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 ثبوت امکانات کا علمی وجود ہے، جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے [illegible] ذاتاً مؤخر ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہٖ ذات کا وجود ہے اور ذات کا وجود بعینہٖ ان کا ثبوت۔

۴۔ کتاب المنصوص۔ نص دہم و رسالۃ المجب: ۱۰۳-۱۰۴

۵۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۱۰۸

۶۔ ایضاً، ۱: ۱۸۱

ایک کا اول ہونا بعینہٖ دوسرے کا اول ہونا ہے۔ کہتے ہیں[۱۱۳]:

ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حدود و قیود سے برتر؛ لہذا جو شے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس برتری میں اس کے تابع ہے۔ حق کا اول ہونا اُس مقید کا اول ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عالم کے بغیر نہیں۔ (صرف) اس کی طرف اولیت کی نسبت اور (تنہا) اس کے ساتھ وصفِ صحیح نہیں بلکہ سب اسمائی نسبتیں اسی طرح ہیں۔

فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف ہے، اس میں کسی قسم کا عدم نہیں۔ دوسرا ذاتاً معدوم ہے اور اس پر وجود طاری ہے[۱۱۴]!

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 تجلی عالم کا ایک درجۂ ظہور ہے، اس لیے خود عالم کے درجات بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اسی کو کہتے ہیں جو مستمر اور غیر محدود ہو۔ لہذا عالم بھی ابداً ازلاً قدیم ہے۔ مگر عالم کی یہ 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 رہیگا، نہ اس کی ابتدا، نہ انتہا۔ لیکن اس کا ہر شخصی 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[۱۱۵]!

حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انھی میں ہوتی ہے اور تجلی کی انتہا نہیں۔ گویا بقائے عالم کی کوئی انتہا نہیں ــــ 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۔ اگر عالم زائل ہو جائے تو ازل اور ابد میں امتیاز نہ رہے، جیسا کہ واقع ہے؛ چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے بدر نہیں اور بدر 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 کی ابد کی انتہا نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتدا رہے، بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجے میں) عالم کے ظہور کی ابتدا ہے۔

حدوث و قدمِ عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے۔ اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم قدیم ہے

۱۱۳۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۵۵ ۱۱۴۔ ایضاً، ۱: ۹۹، ۱۰۰ ۱۱۵۔ ایضاً، ۳: ۱۷۸۔

کیونکہ باری تعالیٰ کا علم ازلی اور ابدی ہے[۱۱۶] 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[۱۱۷]۔ اس سے ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد و خلق تو موجود بنانا ہے اور عالمِ مثال باری تعالیٰ کے مرتبۂ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ کہ وجود۔

عالمِ برزخ اور عالمِ آخرت

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالم استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے ـــــ 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۔ عالمِ 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، انھیں دنیا 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 دنیا میں استحالہ ہوا۔"[۱۱۸]

حیاتِ دنیوی، حیاتِ برزخی اور حیاتِ اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنّات 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۔ وضاحت فرماتے ہیں[۱۱۹]:

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

سب سے پہلے ہمارا ظہور اسی زندگی کے ساتھ اس عالم میں ہوا ہے، لہٰذا اس عالم کو "دارِ دنیا 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 میں 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[۱۲۰]۔

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف و اضمحلال نہیں، وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور

۱۱۶۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۱۰۰ ۱۱۷۔ ایضاً، ۱: ۱۳۲ ۱۱۸۔ ایضاً، ۳: ۲۵۳ ۱۱۹۔ ایضاً ۱۲۰۔ ایضاً، ۱: ۲۵۳

تخیلی ہیں، عالمِ آخرت میں محسوس اور واقعی ہوجائینگی۔ لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔ اخروی زندگی کے لیے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشو ونما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لیے، جو طاقت اور تحمل درکار ہے، وہ حاصل ہوجائے۔ چنانچہ عالمِ برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے۔ عالمِ برزخ کی تشریح اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۱۲۱]:

انسان دنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانۂ پیری ماہِ ولادت ہے، اور اسے دنیا 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 سال 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 دارِ کرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کرلیتے ہیں، جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسی ہوجاتا ہے۔

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیالی ہیں۔ اس لیے حیات دنیوی ہو یا 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 ہوجائیگا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی ایک خواب ہے اور موت احساسِ بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقطاع کا شعور؛ اور یہ بیداری حقیقۃً 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 اور اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ واقعہ بھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۱۲۲]:

وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے۔ جب اخروی زندگی میں مبعوث ہونگے، تو مبعوث شخص کہیگا: "ہمیں ہمارے خواب سے کس نے اٹھایا؟" 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۔

۱۲۱۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۲۸۲ ۱۲۲۔ ایضاً، ۲: ۳۱۳

زمان اور ازل

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں ایک تو یہی عام 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 متغیزات کی حرکت سے ہوتا ہے اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں[۱۲۳] بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے[۱۲۴]: متحیزات

> زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں، مگر زمانہ وہمی شے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں۔ افلاک اور دوسری متمیز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے، جب ان سے متعلق لفظ "کب" سے سوال ہو۔

چونکہ ہر موجود زمانے کا معروض ہے اور اسے 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 ہذالقیاس[۱۲۵]۔

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 ہیں۔ 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[۱۲۶]:

> 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 کے مثل کوئی شے نہیں" کوئی بھی ایک دوسرے کے لیے زمانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ باہم نسبت ختم ہو گئی۔ 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

۱۲۳۔ فتوحات مکیہ، ۳: ۵۴۶ ۱۲۴۔ ایضاً، ۲: ۴۵۸ ۱۲۵۔ ایضاً، ۱: ۳۲۵ ۱۲۶۔ ایضاً، ۳: ۵۴۷

احکام دوسرے کے لیے زمانہ ہوجائینگے۔

اس وہمی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذاتِ باری کے لیے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بُعدیت 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 ہے اور ہمیشہ سے ہست، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے۔ ان دونوں وجودوں میں ایک وہمی امتداد اور وہمی خلاء یا فصل حائل ہے۔[۱۲۷]

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[۱۲۸]۔ 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[۱۲۹]۔ خود ازل کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازلی کہا جاسکتا، نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا۔ اور نہ ان کا کوئی متعین مفہوم ہو سکتا تھا۔

شان اور فعل

زمانے کے دوسرے مفہوم کو آفتاب کے طلوع و غروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں، اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے 'یوم شان' کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے[۱۳۰]:

> ایام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانۂ فرد ہے اور ہر روز وہ ایک شان میں ہے' اس سے متعلق ہے۔ زمانۂ فرد کا نام یوم اس لیے رکھا گیا کہ اسی میں شان کا حدوث ہوتا ہے۔ یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے۔

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہٖ خلق اور تکوین ہے۔ اسی لیے کہتے ہیں[۱۳۱]:

> "کل یوم ھو فی شان" میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر منقسم زمانِ فرد میں اس کی ایجاد ہے۔

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 لمح بصر (پلک جھپکنے) سے بھی کم ہے۔ مگر جہاں تک اس کی صورت یا اثر کا تعلق ہے،

۱۲۷۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۹۹۔۱۰۰ ۱۲۸۔ ایضاً، ۲: ۴ نیز ۱: ۳۲۴ ۱۲۹۔ رسالۃ الحروف: ۲۰۷

۱۳۰۔ فتوحات مکیہ، ۱: ۳۲۵ ۱۳۱۔ ایضاً، ۴: ۴۲۵

دنیا کے عام دنوں کے پیمانوں سے اس کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اور تاثیر کا ظہور ممکنات کی اثر پذیری کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے ورنہ فی نفسہٖ اس میں نہ صغر ہے نہ کبر۔ اس کو صغر اور کبر یا آنی کہنا اسی عام شمسی دن کے لحاظ سے ہے[۱۳۲]:

> 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 و تفہیم کے لیے ہے۔ بلکہ وہ تو اس مقدار سے بھی بہت کم ہے اس کی مقدار وہی زمانۂ فرد ہے، جو یومِ شان ہے۔

مکان و حیز

شیخ کے نزدیک مکان سے مراد ایسی شے ہے، جس پر کوئی جسم ٹھہرا ہوا اور قائم ہو یا گذرتے 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 متمکنہ یا متمیزہ 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 ہیں[۱۳۳]:

> 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، جو 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؛ وہ تو حیز ہے نہ کہ مکان۔ چنانچہ مکان بھی اضافی شے ہے۔ جو ایسے موجودِ عینی سے متعلق ہے جس پر جسم ٹھیرا ہوتا ہے۔ یا اس کو اس پر سے نہ کہ اس میں سے گذر کر قطع کرتا ہے۔

حرکت و 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 متحیز اور مکانی اجسام کے عوارض ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں[۱۳۴]:

۱۳۲۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۲۴۵ نیز ۲: ۸۲   ۱۳۳۔ ایضاً، ۲: ۴۵۸   ۱۳۴۔ ایضاً، ۲: ۴۵۷

متمیز

حرکت اور سکون کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ ایسے طبعی اور متمیز اجسام کی اضافتیں ہیں، جو مکان رکھتے ہوں اور اگر ابھی تک مرتبۂ امکان میں ہے تو ان میں مکان میں ہونے کی صلاحیت ہو۔

للعقل لب وللالباب احلام | وللنهى فى وجود الكون احكام
تمضى الليالى مع الانفاس فى عمه | للخوض فيه دايام واعوام
ومالنا منه من علم ومعرفة | الا القصور واقدام وايهام
العلم بالله نفى العلم عنك به | فكل ما نحن فيه اوهام[۱۳۵]

۱۳۵۔ فتوحات مکیہ، ۴: ۲۱۱

چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہٰذا ان امکاناتِ ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں ہے۔[7] ظہور کے معنی ہیں اِن امکانات کا مصوّر، ممتاز اور مرتّب 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 آجاتے ہیں۔ مجسّم چیزیں، جو مجسّم نہیں، مجسّم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں "خیال" ایک ایسی قوت ہے، جس میں چیزیں متخیل اور متبدّل ہوتی رہتی ہیں اور غیر مجسّم چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذات باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں اشیا کا ظہور ہوتا ہے اور مرتبۂ ثبوت سے اشیا مرتبۂ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے۔ لکھتے ہیں:[8]

حقائق میں تغیّر و تبدّل نہیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے ہر حالت میں بدلتے رہنا اور ہر صورت میں ظاہر ہونا۔

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 اور انھیں مجسّم 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:[9]

خیالِ متصل اور خیالِ منفصل میں فرق یہ ہے کہ متصل صورِ 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 انھیں ان کی خصوصیات کے ساتھ مجسم کرتی ہے اور بس۔

بہر حال صور اور ظواہر کا یا دوسرے لفظوں میں کائنات کا ظرفِ وجود ذات باری کی مذکورہ بالا حیثیت ہے، جسے ہم خیالِ باری کا نام دے سکتے ہیں۔ اس ظرف میں اشیا کا وجود بھی خیالی اور ظلّی ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں:[10]

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 ۔ اللہ یعنی ذاتِ حق کے سوا کوئی چیز کسی ایک حال پر باقی رہتی، بلکہ مسلسل و متواتر

---

۷ ۔ فتوحاتِ مکیہ، ۳ : ۵۴۷؛ نیز ۴ : ۱۹۶
۸ ۔ ایضاً، ۲ : ۳۱۳
۹ ۔ ایضاً، ۲ : ۳۱۱
۱۰ ۔ ایضاً، ۱ : ۳۱۳

ایک صورت سے دوسری کی طرف بدلتی رہتی ہے اور اسی کو خیال کہتے ہیں۔

شیخ کے نزدیک نفس الامری اور واقعی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے آخری ذاتِ باری کے علم و خیال پر موقوف 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۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں معدوم ہیں۔ ان کی ہستی فقط یہ ہے کہ یہ معروضات یا جواہرِ موجودہ کی نسبتیں اور اضافتیں ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جواہر کا موجود ہونا ہے اور بس[11]۔

خیالِ باری میں اشیا کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علمِ باری میں ثبوت ہو۔ علمِ باری میں جس طرح کا ثبوت ہوگا، اسی طرح کا خیالِ باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا ذاتی ثبوت نہیں ان کا خیالِ باری میں بھی ظہور اور وجود نہیں ہو سکتا۔ 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 رہینگی، 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[12]:

> باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجوداً کوئی عین نہیں ہے۔ یہ ایسے عدم 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 پاسکتیں لہٰذا مضمحل اور معدوم ہو جاتی ہیں۔

وحدتِ وجود کے معنی

کائنات اور ذاتِ باری سے متعلق ابن 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 اور پرتو ہیں، ذاتِ باری کی ہستی سے علیحدہ ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کی رائے یہ ہے[13]:

> یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور خلق..... خلق اپنی ذات اور عین کے اعتبار سے کثرت میں واحد ذات ہے، اور حق اپنی ذات و عین کے اعتبار سے ایسی واحد ذات ہے جس کے اسما اور نسبتیں

۱۱۔ فتوحاتِ مکیہ ۳: ۹۹ ۱۲۔ ایضاً، ۳: ۴۱۸ ۱۳۔ ایضاً، ۳: ۵۳۵

کثیر ہیں۔

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 ہو گئی 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 بواسطہ ہے اور انگلیوں کے اعصاب کی حرکت بلا واسطہ 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، اور نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذاتِ باری کے مقابلے میں کائنات کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ کائنات ذاتی حیثیت میں نیست ہے اور باری تعالیٰ ہست۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی سہی، 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 علیحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں۔[14]

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 پڑیگا 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 ہی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے، نہ وجود ذاتِ 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 کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذاتِ باری ہے۔ صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذاتِ باری سے علیحدہ

۱۴۔ فتوحاتِ مکیہ، ۲: ۴۔۵، ۳۰۹، ۴۵۹؛ ایضاً، ۳: ۵۳۵

ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔[15]

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 سے 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 نا اہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب و عوامل انھیں مختل یا خلافِ واقع بنا دیتے ہیں۔[16]

ذاتِ باری میں حیثیتوں کا اعتبار

کائنات اور اس کے اوصاف و احوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذاتِ باری سے جو توجیہ 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 کہ وحدتِ وجود مان کر ایسا نظام جس میں ان عام مسلمات کا بھی لحاظ ہو، خارجی 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 مجرّد اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انھیں سے کائنات اور ذاتِ باری کی تشریح کی ہے۔

ذاتِ باری سے بہت سے مختلف آثار و افعال 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 ھٰذا القیاس۔ ذاتِ باری کی ان حیثیتوں کو جو ان افعال اور آثار کے اعتبار سے اسے حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے اسما و صفات کہا جاتا ہے۔ ان اسما 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 اور آثار سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذاتِ باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے، تو اسما 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 کوئی خارجی اور عینی وجود نہیں۔ ہاں ذاتِ باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے

15۔ فتوحاتِ مکیہ، ۱: ۱۸۱-۱۸۲

16۔ ایضاً، ۲: ۶۲۸؛ نیز الکبریت الاحمر مختصر الفتوحات للشعرانی، باب ۱۹