توحید

امام خمینیؒ کی نگاہ سے

جلد اول

مؤسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینیؒ
بین الاقوامی امور

توحید امام خمینیؒ کی نگاہ سے (جلد اول)

ترجمہ وتصحیح: حجۃ الاسلام سید اطہر عباس رضوی کوشامبوی

ناشر: مؤسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینیؒ۔ بین الاقوامی امور

طبع: اول ۔ ۱۴۳۲ ھ ۔ ۲۰۱۱ ء

تعداد:

قیمت: ریال

پتہ: جمہوری اسلامی ایران تہران خیابان شہید باہنر خیابان یاسر خیابان سودہ ، ۵

پوسٹ بکس: ۶۱۴ ۔ ۱۹۵۷۵ کوڈ: ۱۹۷۷۶

ٹیلی فون: ۵ ۔ ۲۲۲۹۰۱۹۱ ۲۲۲۸۳۱۳۸ فیکس: ۲۲۲۹۰۴۷۸ (۲۱ ۰۰۹۸)

ای میل: Internationaldept@imamkhomeini.ir

(توحید ۔ ج ۱ بہ زبان اردو)

{اوّل الدّين معرفتہ} مولا علی (ع)

مقدمہ

''توحید'' مقصد خلقت، پیغمبروں کی رسالت کا عالی ترین ہدف، سالکوں اور عاشقوں کا مقصود، عارفوں اور حکیموں کا مطلوب، تمام انسانوں کی گم شدہ پونچی، ساری بشریت کا معشوق فطری اور تمام ولولہ وجوش اور حرکت وحرارت کا آخری اور انتہائی مقصد ہے۔

انبیاء (ع) آئے تاکہ {يَسْتَأْدُوهُمْ مِيْثاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نَعْمَتِهِ}[1] ان سے ''میثاق فطرت'' کے حق کی ادائیگی کا مطالبہ کریں اور انھیں ان نعمتوں کی یاد دہانی کرائیں جنھیں وہ بھول چکے ہیں ۔ آسمانی کتابیں اور قرآن مجید نازل ہوا تاکہ بشریت کے سامنے در معرفت کو وا کرے کہ ''اگر قرآن نہ ہوتا تو ہمیشہ ہمیشہ کے واسطے معرفت خدا کا دروازہ بند ہوجاتا''[2]اور عالم میں جتنے بھی علوم ودانش ہیں وہ سب معرفت وآثار حق کا ایک دروازہ ہیں ۔

امام خمینیؒ کے آثار میں مباحث توحید اپنے وسیع تر مفہوم میں، ان کے کسی خاص اثر سے مخصوص نہیں ہیں اور آپ کے تمامی آثار خدا اور اس کے صفات وافعال کی بحث سے پر ہیں اور اس کی معرفت وشناخت کیلئے ہیں اور فقہی واصولی بحثیں بھی اوامر ونواہی حق تعالیٰ کی معرفت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں ۔

مباحث توحید، خاص معنی میں، امام خمینیؒ کے آثار کے ایک بڑے اور وسیع حصہ کو شامل ہیں ؛ چنانچہ آپ کا پہلا قلمی اثر ''شرح دعائے سحر'' کی صورت میں اسماء وصفات الٰہی کی شناخت پر مشتمل ہے اور آپ کا آخری درس وبحث بھی اسم وحمد وثناء حق تعالیٰ پر مشتمل ہے (تفسیر سورۂ حمد) اور ان دونوں کے علاوہ بھی آپ کے عرفانی وحکمی اور اخلاقی آثار واقوال میں توحید کے استدلالی مباحث، توحید فعلی وعملی کی بحثوں اور حق تعالیٰ کے حوالے سے گفتگو کی گئی ہے۔

امام خمینیؒ کے آثار کا یہ مجموعہ علم توحید سے مربوط مباحث پرمشتمل ہے اور محققین اور چاہنے والوں کی خدمت میں حاضر ہے اور اس کی شرح وتفصیل اور اس کا بزرگان معرفت وحکمت کے آراء ونظریات سے موازنہ اور مطابقت وامتیاز اس اثر اور مقدمہ کے ہدف سے خارج ہے اور صرف اس نکتہ پر نظر مرکوز ہے کہ مقام ذات میں معرفت حق غیر ممکن اور اسماء وصفات وافعال میں لوگوں کی وسعت وتوانائی کی حد میں ہے اور اس پر احاطہ کامل کرنے سے کامل واکمل افراد (کُمّلین) بھی عاجز

---

[1] ۔ نہج البلاغہ، خطبہ اول، ترجمہ: سید جعفر شہیدی۔

[2] ۔ صحیفہ امام، ج ۱۷، ص ۴۳۳۔

ہیں اور قطب عالم امکان اور رسول انس وجان کا اقرار عجز {مٰا عَرَفْنٰاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ وَمٰا عَبَدْنٰاکَ حَقَّ عِبٰادَتِکَ}[1] سب کیلئے کافی ووافی ہے۔

جایی کہ عقاب پَر بریزد　　　　از پشۂ لاغری چہ خیزد

(جہاں عقاب کے بھی پر شل ہوجائیں وہاں حقیر ومعمولی مچھر کیا کرسکتا ہے)

اہل معرفت کا کہنا ہے کہ ’’معرفت کی انتہاء معرفت سے عجز وقصور ہے‘‘۔

جن لوگوں نے اس وادی میں راہ کمال طے کی ہے اور گنجینہ معرفت سے مالا مال ہیں وہ علوم ومعارف قرآن واہل بیت (ع) کے سامنے اپنے علم ودانش کو ان کے دریائے علوم کا ایک قطرہ سمجھتے ہیں اور ان کے کلمات کی شرح وتبیین میں عجز وناتوانی کا اقرار کرتے ہیں ۔

حکماء وفلاسفہ زمانہ، آئین اور اس کتاب الٰہی [نہج البلاغہ] کے خطبہ اول کے جملوں میں تحقیق کیلئے بیٹھیں اور اپنی بلند پایہ افکار کو کام میں لائیں اور اصحاب معرفت اور ارباب عرفان کی مدد اور ان کے تعاون سے اس ایک مختصر جملہ کی تفسیر میں مشغول ہوں اور فی الواقع اپنے وجدان کو اس کے واقعی اور حقیقی ادراک کیلئے قانع اور خوش کریں، شرط یہ ہے کہ اس میدان میں دوڑنے والے بیانات کے گھوڑے ان کو فریب نہ دیں اور اپنے وجدان کو فہم درست کے بغیر بازیچہ اطفال نہ بنائیں اور کچھ نہ کچھ کہہ کر گزر جائیں تاکہ میدان دید فرزند وحی کو دریافت کرتے ہوئے اپنے اور دوسروں کے قصور کا اعتراف کریں اور وہ جملہ یہ ہے:

{مع کلّ شيء لاٰ بمقارنۃ وغیر کلّ شيء لاٰ بمزایلۃ}۔[2]، [3]

امام خمینیؒ نے اپنے بیانات میں ابتداء سے لے کر اپنی زندگی کے آخری ایام میں توحید علمی وافعالی اور عبادی پر خاص توجہ رکھی ہے اور ربوبیت حق کا عالم میں مشاہدہ کیا ہے اور اس کی تشریح کی ہے اور تمام دگرگونیوں اور تحولات کو حق تعالیٰ کی جانب سے جانا ہے اور انقلاب اسلامی کو بھی حق اوراس کی عنایت کے علاوہ کچھ نہیں جانا اور اس سلسلے میں کسی کیلئے بھی کسی نقش کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ تمام عالم حق کی تجلیات اور اس کے مظاہر کے ایک مظہر سے عبارت ہے۔

---

۱ . ’’جوتجھے پہچاننے کا حق تھا ویسے ہم نے تجھ کو نہ پہچانا اور جس طرح سزاوار ہے تیری عبادت نہ کی‘‘ مرآۃ العقول، ج ۸، ص ۱۴۶۔

۲ . ’’خداوند عالم ہر شے کے ساتھ ہے لیکن مقارنت کے ساتھ نہیں اور ہر شے کا غیر ہے لیکن کنارہ کش کے ساتھ نہیں‘‘

۳ . صحیفہ امام، ج ۱۴، ص ۳۴۸۔

اس مجموعہ کی خصوصیات:

۱۔ یہ مجموعہ موسسہ تنظیم ونشر آثار امام خمینیؒ کے تحقیقی شعبہ کے گروہ معارف اسلامی کے زیر نظر تنظیم واستخراج ہوا ہے۔

۲۔ سارے مطالب کا متن امام خمینیؒ کا ہے لیکن مقدمہ، حاشیہ، فہرست اور عربی متون کا ترجمہ تہیہ کرنے والوں کا ہے۔

۳۔ مباحث توحید اور آثار حضرت امام خمینیؒ میں موجود مطالب کے درمیان ضروری ابواب وفصول اور عناوین کی ترتیب کا لحاظ کیا گیا ہے۔

۴۔ بعض وہ مطالب جو دوسرے بیانات میں جمع کئے گئے ہیں، تکمیل بحث اور مطالب کے درمیان ایجاد اتصال اور ضرورت کے پیش نظر بقدر ضرورت اس مجموعہ میں تکرار ہوئے ہیں ۔ کامل تر اور زیادہ اطلاعات کے طالب افراد ہر موضوع کے خاص بیانات کی طرف رجوع کرسکتے ہیں ۔

۵۔ اس مجموعہ کے مطالب امام خمینیؒ کے قلمی آثار، تقریروں، پیغامات اور تقریرات درس خارج سے منتخب کئے گئے ہیں ۔ چنانچہ اسی وجہ سے بیان وقلم میں یکسانیت نہیں ہے۔

۶۔ اس مجموعہ کی ترتیب وتنظیم میں امام خمینیؒ کے تمام آثار سے ایک عنوان کے تمام مطالب کا استقراء کرنے کی سعی وکوشش کی گئی ہے لیکن جو مطالب پیش کئے گئے ہیں وہ ہر موضوع میں آپ کے نظریات کا نتیجہ اور خلاصہ ہیں اسی طرح سے کہ آپ کے تمامی نکات اور نظریات کو شامل ہیں اسی وجہ سے ممکن ہے کہ قاری یا کوئی دوسرا محقق، امام خمینیؒ کے آثار میں اسی محتوا کے ساتھ ایسے مطالب سے روبرو ہو کہ جن کو حجم کی زیادتی کو روکنے، حذف مفاہیم اور تکرار معانی کیلئے منتخب کیا گیا ہے کہ بلا شک وشبہہ نقص سے خالی نہ ہوگا۔

۷۔ موضوعات کے چند بعدی ہونے کے باعث اور ضرورت کے پیش نظر بعض مطالب مختلف فصلوں میں تکرار ہوئے ہیں۔

آخر میں ضروری خیال کرتے ہیں کہ ان تمام بہنوں اور بھائیوں کا جنھوں نے کام کے مختلف مراحل میں ہماری مدد کی بالخصوص ڈاکٹر فروغ السادات رحیم پور کا جنھوں نے اس مجموعہ کی تدوین وتنظیم، ترجمہ متون اور اکثر حواشی لکھنے کا کام اپنے ذمہ لیا اور استخراج مطالب میں بھی زیادہ حصہ انھیں کا ہے، صمیم قلب سے شکریہ ادا کریں اور اسی طرح خواتین، میترا شربتدار اور طاہرہ معلمی کے شکرگزار

ہیں کہ جنھوں نے ٹائپ، صفحہ بندی اور تنظیم فہرست کے مرحلے میں سعی بلیغ فرمائی۔

مؤسسۂ تنظیم ونشر آثار امام خمینیؒ

شعبہ تحقیق

گروہ معارف

کلیات

توحید ومعرفت حق

معنائے توحید

''توحید'' تفعیل سے ہے اور وہ یا فعل کی تکثیر سے، غایت وحدت اور انتہائے بساطت میں قرار دینے کے معنی میں یا مفعول کے اصل فعل سے انتساب کے معنی میں ہے جیسے تکفیر وتفسیق۔ بعض اہل فضل کی رائے یہ ہے کہ باب تفعیل انتساب مفعول کے معنی میں نہیں آیا اور تفسیق وتکفیر اس معنی میں غلط ہے بلکہ وہ فسق وکفر کی دعوت کے معنی میں ہیں اور تفکیر کی جگہ ''اکفار'' استعمال ہونا چاہیے۔ چنانچہ قاموس میں بھی مادہ ''کفر'' میں تکفیر انتساب کے معنی میں نہیں آیا۔ مولف کا کہنا ہے: گرچہ قاموس میں تکفیر کفر کی طرف انتساب کے معنی میں، میں نے ملاحظہ نہیں کیا بلکہ جوہری علامہ لغویین نے بھی تفکیر کو اس معنی میں ذکر نہیں کیا اور اس معنی کیلئے ''اکفار'' کو جانا ہے (اس فاضل کے قول کے مطابق) لیکن ادب کی کتابوں میں تفعیل کے معانی میں سے ایک معنی مفعول کے اصل فعل کی طرف انتساب کو شمار کیا گیا ہے اور منجملہ تفسیق کو مثال میں پیش کیا ہے۔ معنائے توحید وحدانیت کی طرف نسبت ہے۔[1]

تمام اصول کی اصل

حقیقت توحید کہ اصل معارف کی اصل ہے اور اکثر فروعات ایمانی، معارف الٰہی، اوصاف کاملہ روحی اور صفات نورانیہ قلبی اس کی شاخیں ہیں ۔[2]

اہم ترین اصل اعتقادی

وہ تمام عقائد کہ ہمارے قیمتی اور اہم ترین اعتقادات ہیں ان کی اصل اور بنیاد اصل توحید ہے۔ اس اصل کے مطابق ہم عقیدہ رکھتے ہیں کہ عالم اور تمام عوالم وجود اور انسان کا خالق اور آفریدگار تنہا ذات مقدس خدائے حق تعالیٰ ہے کہ تمام حقائق سے مطلع ہے اور ہر چیز پر قادر ہے اور تمام چیزوں کا مالک ہے۔ یہ اصل ہم کو اس بات کی تعلیم دیتی ہے کہ انسان صرف ذات اقدس حق کے سامنے تسلیم ہو اور کسی بھی انسان کی اطاعت نہ کرے مگر یہ کہ اس کی اطاعت، اطاعت خدا کا درجہ رکھتی ہو۔ بنابریں، کسی بھی انسان کو یہ حق نہیں ہے کہ دوسرے انسانوں کو اپنے سامنے تسلیم ہونے کیلئے مجبور

---

١ . شرح چہل حدیث، ص ٦٥٠۔

٢ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ٨٩۔

کرے اور ہم اس اصل اعتقادی سے آزادئ بشر کی تعلیم لیتے ہیں کہ کسی کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ کسی انسان یا قوم وملت اور معاشرے کو آزادی سے محروم کرے۔[1]

انبیاء کا مقصد عالی

تمام انبیاء کے مقاصد کی بازگشت ایک کلمہ کی طرف ہوتی ہے اور وہ ''اللہ'' کی معرفت ہے اور ساری چیزیں اس کا مقدمہ ہیں ۔ اگر عمل صالح کی دعوت دی گئی ہے، اگر تہذیب نفس کی دعوت دی گئی ہے، اگر معارف کی دعوت دی گئی ہے، سب کی بازگشت اس طرف ہے کہ وہ نقطہ اصلی جو کہ تمام انسانوں کی فطرت میں ہے اس پر سے حجاب اٹھائیں تاکہ انسان وہاں تک پہنچ سکے اور وہ معرفت حق ہے، یہی انبیاء (ع) کا مقصد عالی ہے۔[2]

مقصد اعلیٰ

مقصد قرآن وحدیث تصفیہ عقول اور تزکیہ نفوس ہے تاکہ توحید کا مقصد اعلیٰ حاصل ہو۔[3]

سیر وسلوک انسانی وعرفانی کی غایت قصویٰ

جب تک نفس میں صفائے باطنی پیدا نہ ہو اور مدت متوسطہ تک نہ پہنچے اسماء وصفات اور معرفت حقیقی کی جلوہ گاہ اور مظہر نہ ہوگا اور کمال معرفت تک نہ پہنچے گا، بلکہ تمام اعمال صوریہ اور اخلاق نفسیہ معارف الٰہیہ کا مقدمہ ہیں اور وہ حقیقت توحید کا مقدمہ بھی ہیں کہ سیر انسانی کی غایت قصویٰ اور سلوک عرفانی کی معراج اور انتہا ہے۔[4]

---

۱ . صحیفہ امام، ج ۵، ص ۳۸۷۔

۲ . صحیفہ امام، ج ۲۰، ص ۱۶۔

۳ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۱۱۔

۴ . ایضاً، ص ۵۷۔

علم توحید علم عملی

مولف کے نظریہ کے مطابق تمام علوم عملی ہیں حتی علم توحید، شاید کلمہ ''توحید'' سے کہ ''تفعیل'' ہے اس کاعملی ہونا بھی مستفاد ہو، کیونکہ اشتقاق کی مناسبت سے توحید، کثرت سے وحدت کی طرف جانا اور جہات کثرت کو عین جمع میں مستہلک اور مضمل کرنا ہے اور یہ معنی برہان سے حاصل نہ ہوں گے، بلکہ ریاضت قلبی اور مالک قلوب کی طرح توجہ غریزی سے قلب کو جو کچھ برہان نے افادہ کیا ہے آگاہ کرنا چاہیے تاکہ حقیقت توحید حاصل ہو، یقینا برہان ہم سے کہتا ہے: {لاٰ مُؤَثِرَ فِي الْوُجُودِ إلاّ اللهُ} اور یہ {لاٰ إلٰہ إلاّ اللهُ} کے معانی میں سے ایک معنی ہے اور اس برہان کی برکت سے ساحت مقدس حق تعالیٰ سے موجودات کے دست تصرف کو کوتاہ کرتے ہیں اور ملک وملکوت عوالم کو اس کے مالک حقیقی کی طرف پلٹاتے ہیں اور {لَہُ مٰا فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}[1]اور {بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيء}[2]اور {وَہُوَ الَّذِي فِي السَّمآءِ إلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إلٰہ}[3]کی حقیقت کا اظہار کرتے ہیں لیکن جب تک اس برہانی مطلب کی قلب تک رسائی نہ ہوگی اور قلب کی صورت باطنی کی شکل اختیار نہ کرے گا ہم حد علم سے سرحد ایمان میں داخل نہ ہوں گے اور نور ایمان سے کہ مملکت باطن وظاہر کو نورانی کرے، بہرہ مند اور فیضاب نہ ہوں گے اور یہی وجہ ہے کہ اس بلند الٰہی مطلب پر برہان رکھتے ہوئے بھی تکثیر کے ہوئے بھنور میں پھنسے ہوئے ہیں اور توحید سے کہ اہل اللہ کی آنکھوں کی ٹھنڈک ہے، بے خبر ہیں: {لاٰ مُوَثِّرَ فِي الوُجُودِ إلاّ اللهُ} کا ڈھول بجاتے ہیں اور ہر کس وناکس کے سامنے چشم طمع اور دست طلب دراز کرتے ہیں:

پای استدلالیان چوبین بود   پای چوبین سخت بے تمکین بود [4،5]

علم توحید علم عملی

تمام علوم عملی ہیں یہاں تک کہ علم توحید کے بھی اعمال ہیں، قلبیہ اور قالبیہ۔ توحید، تفعیل ہے اور وہ کثرت کو وحدت کی طرف پلٹانے سے عبارت ہے اور یہ اعمال روحیہ وقلبیہ سے ہے۔ جب تک کثرات میں فاعل واقعی اور سبب حقیقی کی معرفت حاصل نہ کروگے دیدۂ حق بین پیدا نہ ہوگا اور خدا کو طبیعت میں مشاہدہ نہ کروگے اور جہات کثرات طبیعیہ اور غیر طبیعیہ کو حق اور اس کے افعال میں فنا نہ کروگے اور سلطان

---

۱ . ''جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے ، اس کی ملکیت ہے'' سورۂ نحل، ۵۲۔
۲ . ''ہر شے کا ملکوت اس کے ہاتھ میں ہے'' سورۂ یٰس، ۸۳۔
۳ . ''اور وہ ہے جو کہ آسمان میں خدا ہے اور زمین میں خدا ہے'' سورۂ زخرف، ۸۴۔
۴ . استدلال کرنے والوں کا پایہ لکڑی کا ہوتا ہے اور لکڑی کا پایہ نہایت ہی کمزور۔ (مولانا رومیؒ)
۵ . آداب الصلاۃ، ص۹۳۔

وحدت اور فاعلیت حق کا پرچم تمہاری زمین قلب پر نہ ہرائے گا، خلوص واخلاص اور صفا وتصفیہ سے کلی طورپر دور اور توحید سے مہجور اور بیگانہ رہوگے۔ افعال سے مربوط تمام ریا اور اکثر قلبی ریا، نقصان توحیدی افعالی کا نتیجہ ہے۔ جو شخص ضعیف وبے چارہ اور بے کار افراد کو عالم تحقق میں موثر جانتا ہے اور مملکت حق میں متصرف شمار کرتا ہے، کیونکر اور کہاں سے خود کو ان کے دلوں کو موہ لینے اور جذب کرنے سے بے نیاز جان سکتا ہے اور اپنے عمل کو شرکت شیطان سے مصفّیٰ اور خالص کرسکتا ہے؟

تم سرچشمہ کو پاک وصاف رکھو تاکہ اس سے صاف وگوارا پانی برآمد ہو ورنہ گل آلود سرچشمہ سے پاک وصاف اور گوارا پانی کی توقع رکھنا فضول ہے۔ تم اگر بندگان خدا کے دلوں کو تحت تصرف حق جانو اور {یا مُقَلَّبَ الْقُلُوب} کے معنی کو ذائقہ قلب سے چکھو اور سامعہ قلب تک پہنچاؤ تو اس ضعف وبے چارگی کے با وجود خود کبھی دلوں کا شکار کرنے کے فراق میں نہ رہو اور اگر {بِیَدِہِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیئٍ وَلَہُ الْمُلْکُ وَبِیَدِہِ الْمُلْک} کی حقیقت کو قلب کو سمجھاؤگے تو جذب قلوب سے بے نیاز ہوجاؤگے اور اس ضعیف مخلوق کے کمزور دلوں کا خود کو محتاج نہ جانوگے اور تم کو غنائے قلبی حاصل ہوگی۔ تم نے اپنے وجود میں احتیاج اور ضرورت محسوس کی اور لوگوں کو حلّال مشکلات سمجھ بیٹھے، اس لیے جذب قلوب کے محتاج ہوئے اور خود کو قدس فروشی کے سبب لوگوں کے دلوں پر حکومت کرنے والا گمان کیا، اس لیے ریا کے محتاج ہوئے۔ اگر حلّال مشکلات اور کارگشا کو حق دیکھتے اور خود کو بھی عالم میں متصرف نہ سمجھتے تو کبھی اس طرح کے شرکوں میں مبتلا ہونے کی ضرورت محسوس نہ کرتے۔[۱]

توحید نظری، مقدمہ توحید عملی

یہ جو علماء کے نزدیک مشہور ہے کہ علوم کی ایک قسم ایسی ہے جو خود فی نفسہ مطلوب وملحوظ ہے (کہ علوم عملیہ کے مقابلے ہے) نظر قاصر میں صحیح نہیں ہے، بلکہ تمام علوم کو مقدماتی حیثیت حاصل ہے لیکن ہر ایک کسی چیز کیلئے اور کسی طورپر مقدمہ ہے۔ بنابر ایں، علم توحید اور توحید علمی، توحید قلبی کے حصول کیلئے مقدمہ ہے کہ توحید عملی ہے اور تأمل وتذکّر اور عمل وریاضت قلبی سے حاصل ہوتی ہے۔

نہ جانے کتنے لوگ ہیں جنھوں نے اپنی عمریں توحید علمی میں صرف کی ہیں اور اپنا سارا وقت اس کے مطالعہ ومباحثہ اور تعلیم وتعلّم میں خرچ کیا اور رنگ توحید

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۱۴۱۔

نہ پاسکے اور عالم الٰہی اور حکیم ربانی نہ ہوئے، ان کا قلبی تزلزل دوسروں کی بہ نسبت زیادہ ہے، کیونکہ ان کے علوم آیت ہونے کا عنوان نہیں رکھتے اور وہ لوگ ریاضات قلبیہ سے سروکار نہیں رکھتے تھے اور گمان کیا کہ یہ منزل فقط مدارست اور درس وبحث سے طے ہوگئی ہے۔

اے عزیز! تمام علوم شرعیہ معرفت خدا کیلئے مقدمہ اور قلب میں حقیقت توحید کا حصول ہیں کہ وہ رنگ خدائی ہے: {وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَۃ}[1] غایت امر یہ کہ بعض مقدمہ قریبہ اور بعض بعیدہ اور بعض بلا واسطہ اور بعض مع الواسطہ ہیں ۔

علم فقہ، مقدمہ عمل ہے اور اعمال عبادی خود، حصول معارف اور تحصیل توحید وتجرید کا مقدمہ ہیں ۔

اگر آداب شرعیہ قلبیہ اور قالبیہ اور ظاہریہ وباطنیہ پر عمل ہو اور نقض نہ کیا جاسکے کہ ہماری چالیس پچاس سالہ عبادت سے کچھ معارف وحقائق حاصل نہیں ہوئے ہیں، کیونکہ ہمارے علوم سے بھی کوئی کیفیت اور حال حاصل نہیں ہو۔[2] اور ہم کو توحید وتجرید سے کہ قرۃ العین اولیاء خدا (ع) ہے، نہ کوئی سروکار تھا اور نہ ہے اور علم فقہ کا وہ شعبہ کہ سیاست مدن، تدبیر منزل، تعمیر بلاد اور تنظیم عباد سے عبارت ہے وہ بھی ان اعمال کا مقدمہ ہے کہ وہ توحید ومعارف کے حصول میں دخالت تام وتمام رکھتے ہیں کہ جس کی تفصیل کی اس مختصر کتاب میں گنجائش نہیں ہے۔

اور اسی طرح منجیات اور مہلکات کا علم، علم اخلاق میں تہذیب نفوس کیلئے مقدمہ ہے کہ وہ حقائق ومعارف کے حصول اور جلوۂ توحید کیلئے لیاقت نفس کا مقدمہ ہے اور یہ بات اس کے اہل کے نزدیک نہایت واضح ہے اور منکرین کو کبھی معلوم نہ ہوگی اگرچہ ''مثنوی ہفتاد من کاغذ شود''[3]، [4]

---

۱ . ''اور خدا کے رنگ سے کس کا رنگ بہتر ہے'' سورۂ، ۱۳۸۔

۲ . کلیات اشعار شیخ بہائیؒ ، ص ۱۸۱:

علم رسمی سر بہ سر، قیل است وقال — نِی از او کیفیّتی حاصل نہ حال

۳ . پوری بیت یہ ہے:

گر بگویم شرح این بے حد شود — مثنوی ہفتاد من کاغذ شود (مولوی)

۴ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۹۔

مرتبہ ذات تک پہنچنے سے ادراک کا عجز وقصور

خود ذات مقدس حق تعالیٰ وہ ذات ہے جہاں تک انسان کی رسائی ممکن نہیں حتی خاتم النبیین ﷺ جو کہ بشر میں سب سے زیادہ اعلم واشرف ہیں، ان کی بھی مرتبہ ذات تک رسائی ممکن نہیں ہے اور خود ذات مقدس حق تعالیٰ کے علاوہ اس مرتبہ ذات کی کسی کو بھی معرفت نہیں ہے، جہاں تک بشر کی رسائی ممکن ہے وہ اسماء اللہ ہیں کہ یہ اسماء بھی مراتب رکھتے ہیں ۔[1]

ذات حق تعالیٰ میں غور وفکر سے روکنا

یہ جو معصومین (ع) نے کہا ہے کہ اللہ کے وجود کے بارے میں گفتگو نہ کرو اور وجود خدا کے بارے میں سوچنا اور فکر کرنا جائز نہیں ہے، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسی عامیانہ عقیدہ پر کہ جس کو ماں سے حاصل کیا ہے قناعت کریں اور یہی کہ قلب میں خدا کے ہونے کا ایک عقیدۂ صوری پیدا ہو کافی ہے اور اس عالم کے مبدأ کی تلاش وجستجو نہ کریں ؛ گرچہ وہ عقیدۂ صوری کافی ہے لیکن ہمارا محبوت بد صورت نہیں ہے کہ بد صورتی کے خوف سے تفتیش نہ کرنے کی التماس اور سفارش کرے بلکہ جمال مطلق ہے، زیبائی وجود کا جمال کل ہے اور صرف الکمال ہے۔

بلکہ {تفکّروا في خلق الله ولاٰ تفکّروا في الله}[2] کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ اس کی ذات صرف الوجود ہے اور وجود بسیط ہے صرف البساطت سے اور ذات شے کی تعریف اس صورت میں ممکن ہے کہ وہ شے جنس اور فصل رکھتی ہو اور وجود جنس وفصل سے عاری ہے، کیونکہ جنس مقام شرکت میں ہے اور عالم میں وجود کے علاوہ کچھ نہیں ہے تاکہ تمیز وامتیاز کی ضرورت ہو۔ بنابریں، وجود کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ اس کے با وجود تجلّی کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہے اور ہر شے کی نگاہ اور سماعت کے دائرے میں ہے ہر طرف وجود ہی وجود بکھرا ہوا نظر آتا ہے اور جس کی زبان پر دیکھو وجود ہی کا ذکر ہے۔

بنابر ایں، {لاٰ تفکّروا} نہی شرعی نہیں ہے، بلکہ نہی ارشادی ہے، اس بات کیلئے کہ عقل بلا وجہ زحمت نہ کرے، کیونکہ حقیقت وجود کی معرفت حاصل کرنے کا اس کے پاس کوئی راستہ نہیں ہے۔ درحقیقت وجو دکا مقام اس سے اعلیٰ ہے کہ عقل اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ تمام چیزوں پر محیط ہے۔ {وَاللهُ مِنْ وَرآئِہِمْ مُحِیط}۔[3]

---

١ . تفسیر سورۂ حمد، ص ٩٥۔

٢ . بحار الانوار، ج ٥٤، ص ٣٤٨، ح ٤٣۔

٣ . سورۂ بروج، ٢٠۔

خوب رویان گشادہ رو باشندتو کہ رو بستہ ای مگر زشتی

[خوبرو افراد کشادہ رو ہوتے ہیں اور تم ہو کہ چہرہ چھپا کر بھی زشت لگ رہے ہو]

ہمارے خوب رو (محبوب) نے چہرہ نہیں چھپایا ہے، بلکہ ہماری آنکھ اس کے جمال جہاں آراء کی شعاعوں کی تاب نہ لا کر بند ہوگئی ہے۔

اور بالجملہ، لب کشائی (اس معنی میں کہ اللہ کی ذات میں تفکر اور غور وفکر کرنے کی ممانعت ہے) سزاوار نہیں ہے، بلکہ اخبار نے اللہ کی معرفت پر کافی زور دیا ہے اور ترغیب دلائی ہے۔[۱،۲]

کنہ ذات میں غور وفکر کرنے کی ممانعت اور معرفت حق کی ترغیب

ملحوظ رہے کہ یہ جو ہم نے عرض کیا کہ ذات اور اسماء وصفات میں تفکر ممکن ہے، جاہل گمان کر لے کہ ذات میں تفکر بحسب روایات ممنوع ہے اور نہ جانے کہ جو تفکر ممنوع ہے وہ کنہ ذات اور اس کی کیفیت میں تفکر کرنا ہے۔ چنانچہ روایات کریمہ سے مستفاد ہوتا ہے اور کبھی غیر اہل کو روکا گیا ہے وہ بعض معارف کے لحاظ سے ہے کہ دقیق مقدمات پر مشتمل ہیں ۔ چنانچہ حکماء بھی دونوں مقامات میں موافق ہیں لیکن ان کی کتابوں میں کنہ ذات کا محال ہونا مبرہن اور مدلّل ہے۔[۳]

اور کنہ ذات کے بارے میں غور وخوض سے روکنا سب کے نزدیک مسلّم ہے اور ان علوم میں داخل ہونے کے شرائط اور غیر اہل کو اس کی تعلیم سے روکنا، ان کی کتابوں میں مذکور اور ان کی وصیت ان کی کتابوں کے اوائل یا اواخر میں مسطور ہے۔ چنانچہ دو امام فن فلاسفہ بزرگ اسلام، شیخ ابو علی سینا[رح] [۴] اور صدر المتألہین[رح] نے آخر اشارات [۲] اور اول اسفار [۳] میں اس باب میں وصیت بلیغ فرمائی ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔

---

۱ . توحید صدوق، ص ۲۸۳، باب ۴۰؛ بحار الانوار، ج ۳، ص ۲٦۷۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۱، ص ۱۵۹۔

۳ . صدر المتألہینؒ ، شرح اصول کافی، ج ۱، کتاب التوحید، باب النہی عن الکلام فی الکیفیہ، ص ۲۵۱؛ جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۷۔

۴ . حسین بن عبد اللّٰہ بن سینا (حدوداً ۳۷۰ ۔ ۴۲۷ یا ۴۲۸ ھ ق) شہرت: ابو علی سینا (شیخ الرئیس) کا شمار برجستہ اطباء اسلامی اور حکماء مشائین میں ہوتا ہے۔ دوسرے علوم میں صاحب نظر تھے۔ آپ کے بعض آثار یہ ہیں: ''الاشارات والتنبیہات'' منطق، طبیعیات اور الہیات پر مشتمل ہے جس کی بے شمار شرحیں لکھی گئی ہیں اور ان میں مشہورترین ''شرح فخر الدین رازی اور شرح خواجہ نصیر الدین طوسی'' ہیں ۔ ''شفا'' منطق، ریاضیات، طبیعات اور الہیات کو شامل ہے۔ النجاۃ، فلسفہ میں؛ المبدأ والمعاد، قانون طب میں، قصیدہ عینیہ، التعلیقات۔

لیکن ذات میں اثبات وجود، توحید اور اس کی تنزیہ وتقدیس کیلئے غور وفکر کرنا بعثت انبیاء (ع) کا مطلوب اور عرفاء کا مقصود ہے اور قرآن کریم واحادیث کریمہ ذات وکمالات اور اسماء وصفات ذات مقدس کے علم سے پر ہیں اور اسماء کے منکرین کی حق تعالیٰ نے سرزنش اور مذمت کی ہے اور حکماء ومتکلّمین کی کتابوں میں کسی کتاب نے کتاب کریم اور احادیث کی معتبر کتابوں سے زیادہ جیسے اصول کافی اور توحید شیخ صدوق، اثبات ذات اور اسماء وصفات میں غور وفکر نہیں کیا اور مأثورات انبیاء ً اور کتب حکماء میں فرق صرف اصطلاحات اور اجمال وتفصیل کا ہے۔ چنانچہ فقہ اور فقہ سے مربوط روایات کے درمیان اصطلاحات اور اجمال وتفصیل میں فرق ہے نہ کہ معنی میں لیکن مصیبت یہ ہے کہ اہل علم کے لباس میں آخری قرنوں میں کچھ جاہل پیدا ہوئے جنھوں نے دیکھے اور جانے پوچھے بغیر کتاب وسنت سے عاری اور بری صرف اپنی جہالت کو علم مبدأ ومعاد کے بطلان پر دلیل جانا اور اپنے بازار کو گرم کرنے اور اس کو رواج دینے کیلئے معارف میں غور وفکر کرنے کو کہ انبیاء اولیاء (ع) کا مقصود ومطلوب ہے اور کتاب خدا اور اخبار اہل بیت (ع) سر تا پا اس سے پر ہیں، حرام جانا اور کسی بھی قسم کی تہمت اور ناسزا کو اس کے اہل سے دریغ نہ کیا اور بندگان خدا کے دلوں کو مبدأ ومعاد کے علم سے پھیرنے میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہ کیا اور انتشار کلمہ اور مسلمانوں کی جماعت میں پراگندگی کا سبب قرار پائے اور اگر ان سے پوچھا جائے کہ یہ سب تکفیر وتفسیق کس لیے؟ تو حدیث {لاٰ تفكّروا في ذات الله} کا سہارا لے گا۔[۴] یہ بے چارے جاہل دو رخ سے اشتباہ اور جہالت کا شکار ہیں ۔ ایک یہ کہ گمان کیا، حکماء ذات میں تفکر کرتے ہیں با وجودیکہ وہ کنہ ذات میں تفکر اور غور وفکر کرنے کو محال جانتے ہیں اور یہ خود اس علم کے مسلّمات میں ہے دوسرے یہ کہ معنائے حدیث سے نابلد اور ناواقف ہیں ۔ خیال کیا کہ ذات مقدس حق تعالیٰ کے بارے میں مطلقاً کوئی بات نہ کی جائے!

---

١ . محمد بن ابراہیم شیرازی (٩٧٩ ـ ١٠٥٠) لقب: صدر الدین، صدر المتألهین۔ آپ کا شمار بزرگان حکماء اسلامی میں ہوتا ہے اور حکمت متعالیہ کے بانی ہیں اور فلسفہ میں عجیب وغریب نظریات کے مالک ہیں ۔ صدر المتألهینؒ کے مکتب فلسفی نے ان کے بعد دوسرے مکاتب فلسفی پر برتری پائی اور زیادہ تر حکماء اسلامی آپ کے بعد آپ کے مکتب کے پیرو ہیں ۔ آپ کا اہم ترین قلمی اثر ''اسفار اربعہ'' ہے جو آپ کے فلسفیانہ آراء ونظریات کو گسترگی کے ساتھ اپنے دامن میں لئے ہوء ہے۔ آپ کے دیگر آثار: تفسیر قرآن کریم، شرح اصول کافی، مبدأ ومعاد ، مفاتیح الغیب، شواہد الربوبیہ، اسرار الآیات اور شفا پر حاشیہ۔ آپ محقق میر داماد ، میر فندرسکی اور شیخ بہائی کے شاگردوں میں سے ہیں ۔ ملا محسن فیض وعبد الرزاق لاہیجی آپ کے معروف ومشہود شاگردوں میں سے ہیں ۔

٢ . اشارات، ج ٣، ص ٤١٩۔

٣ . اسفار اربعہ، ج ١، ص ١٠۔

٤ . تفسیر القرآن الکریم، ج ٤، ص ٤٢١؛ اور اسی طرح یہ مفہوم مختلف عبارتوں میں نقل ہوا ہے ۔ اصول کافی، ج ١، ص ٩٣، کتاب التوحید باب النہی عن الکلام فی الکیفیہ، ح ٧؛ توحید صدوق، ص ٤٥٦، باب ٦٧، احادیث ١، ٢، ٩؛ علم الیقین، ج ١، ص ٩٥؛ الحجة البیضائ، ج ٨، ص ١٩٣، ٢١٠۔

ہم اب بعض روایات کو قرطاس کی زینت قرار دیں گے اور اپنی نظر قاصر کے مطابق ان کے درمیان جمع کریں گے اور انصاف کو حَکَم قرار دیں گے۔ گرچہ یہ، شرح حدیث اور ہماری قرار داد سے تھوڑا باہر ہے لیکن رفع شبہہ اور ابطال باطل کیلئے شاید ضروری ہو۔

معرفت ذات کے حوالے سے آیات وروایات کی تحقیق

کافی، باسنادہ عن أبي بصیر، قال: قال أبو جعفر (ع): تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللهِ وَلاٰ تَتَكَلَّمُوا فِي اللهِ، فَإِنَّ الْكَلاٰمَ فِي اللهِ لاٰ يَزْدادُ صَاحِبَہُ إِلاّٰ تَحَيُّراً۔[1]

اور یہ حدیث شریف تعلیل (علت)کی مناسبت سے خود اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ تکلّم سے مقصود کنہ ذات اور اس کی کیفیت کے بارے میں گفتگو کرنا ہے ورنہ اثبات ذات اور تمام کمالات اور اس کی توحید وتنزیہ کے بارے میں گفتگو کرنا موجب تحیر وسرگردانی نہیں ہے اور جن لوگوں کیلئے ان مقامات میں بھی گفتگو کرنا سبب تحیر وسرگردانی ہے ان کو اس سے بھی روکا جاسکتا ہے اور محدث مجلسیؒ[2] نے ان دونوں احتمال کا ہمارے پیش کردہ بیان کو بیان کئے بغیر احتمال دیا ہے اور اول کو تقویت دی ہے۔[3]

وفي روایۃ أُخریٰ عن حَرِیز: تَكَلَّمُوا فِي كُلِّ شَيئٍ وَلاٰ تَتَكَلَّمُوا فِی ذاتِ اللهِ ۔[4]

---

۱ . کافی اپنی سند سے ابو بصیر سے روایت کرتے ہیں کہ کہا امام باقر(ع)نے فرمایا: ''خدا کی مخلوقات کے بارے میں گفتگو نہ کرو کیونکہ ذات خدا کے بارے میں گفتگو کرنا گفتگو کرنے والے کیلئے بیشتر مایہ سرگردانی ہے۔اصول کافی، ج ۱، ص ۹۲، کتاب التوحید، باب نہی عن الکلام في الکیفیہ، ح ۱۔

۲ . ملا محمد باقر بن محمد تقی مجلسی اصفہانی، علامہ مجلسی سے مشہور (۱۰۳۷ ۔ ۱۱۱۱ ھ ق) کا شمار بزرگ علماء شیعہ سے ہوتا ہے اور مختلف اسلامی علوم بالخصوص حدیث میں متبحر تھے۔ آپ کے اساتذہ: آپ کے والد، شیخ حر عاملی، سید علی خان شیرازی تھے۔ بہت سارے شاگردوں منجملہ: میرزا عبد اللہ افندی (مولف، ریاض العلمائ) سید نعمت اللہ جزائری، ملا صالح مازندرانی کی تربیت کی۔ آپ نے جمع ونشر احادیث امامیہ میں کوشش وسعی بلیغ فرمائی اور آپ نے ساٹھ سے زیادہ کتابیں عربی اور فارسی میں تصنیف وتالیف کی ہیں۔ آپ کی سب سے اہم کتاب ''بحار الانوار'' ہے۔ آپ کے دوسرے آثار میں ''مرآۃ العقول، شرح کافی، حیاۃ القلوب، زاد المعاد، حق الیقین، جلاء العیون، حلیۃ المتقین، الاربعون حدیثاً'' قابل ذکر ہیں۔

۳ . مرآۃ العقول، ج ۱، ص ۳۲۲، کتاب التوحید، باب النہی عن الکلام فی الکیفیہ، ح ۱۔

۴ . ''ہر چیز کے بارے میں گفتگو کرو لیکن خدا کی ذات میں گفتگو نہ کرو'' اصول کافی، ج ۱، ص ۹۲، کتاب توحید، باب النہی عن الکلام فی الکیفیہ، ح ۱۔

اور اس مضمون اور اس سے مشابہ مضمون کی بعض دوسری روایات بھی وارد ہوئی ہیں کہ سب کا ذکر کرنا ضروری نہیں ہے۔

وفي الكافي عن أبي جعفر (ع) قال: إيّاكُمْ وَالتَّفَكُّرُ في اللهِ وَلٰكِنْ إذا اَرَدْتُمْ أنْ تَنْظُرُوا إلَىٰ عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إلَىٰ عَظِيْمِ خَلْقِهِ۔[1]

اور یہ روایت بھی اس میں ظہور رکھتی ہے کہ تفکر سے مرا دکنہ ذات میں تفکر ہے، کیونکہ ذیل حدیث میں ارشاد ہوتا ہے: ''اگر حق تعالیٰ کی عظمت کو دیکھنا چاہتے ہو تو خلق خدا کی عظمت سے حق تعالیٰ کی عظمت پر استدلال کرو'' اور یہ بر سبیل مثال ہے اور نوع مردم کیلئے ہے کہ ان کی معرفت کا ذریعہ خلق خدا میں تفکر کرنا ہے۔

یہ اور بعض دوسری احادیث جو قریب قریب اسی مضمون پر دلالت کرتی ہیں، تکلّم اور تفکّر سے روکنے کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں کہ معلوم ہوا کہ خود یہ احادیث خود بخود ہمارے مطلوب پر دلالت نہیں کرتی ہیں ۔

جو چیز مقصد کو واضح کرتی ہے وہ تفکّر کے باب میں کافی کی حدیث شریف ہے:

باِسناده عن أبي عبد الله (ع) قال: {أفْضَلُ الْعِبادَةِ إدْمانُ التَّفَكُّرِ فِي اللهِ وَفِي قُدْرَتِهِ}[2]
بنابریں، حق اور اثبات حق میں تفکر اور قدرت اور تمام اسماء وصفات میں تفکر نہ صرف یہ کہ منہی عنہ نہیں ہے، بلکہ اس سے روکا نہیں گیا اور یہ بہترین عبادت ہے۔

اور حدیث شریف کافی میں وارد ہے کہ:

سُئِلَ عَلِيُّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) عَنِ التَّوْحِيْدِ، فَقالَ: إنَّ اللهَ (عَزَّوَجَلَّ) عَلِمَ أنهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمانِ أقْوامٌ مُتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعالىٰ {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ} وَالآياتِ مِنْ سُورةِ الْحَدِيدِ؛ إلَىٰ قَولِهِ: {وَهُوَ عَلِيْمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ} فَمَنْ رامَ وَرآءَ ذٰلِكَ فَقَدْ هَلَكَ۔[3]

پس معلوم ہوتا ہے کہ آیات مبارکہ کہ توحید وتنزیہ حق اور بعث ورجعت موجودات کا ان میں تذکرہ ہے ارباب فکر ونظر اور صاحبان تعمق کیلئے نازل ہوئی ہیں ۔

---

١ . اصول کافی، ج ١، ص ٩٣، کتاب توحید، باب النہی عن الکلام فی الکیفیہ، ح ٧۔

٢ . ''خدا اور اس کی قدرت کے بارے میں مدام سوچنا بہترین عبادت ہے'' اصول کافی، ج ٢، ص ٥٥، کتاب ایمان وکفر، باب تفکر، ح ٣۔

٣ . علی بن الحسینؑ سے توحید کے بارے میں سوال ہوا، آپؑ نے فرمایا: بے شک خداوند عالم جانتا تھا کہ آخر الزمان میں لوگ کافی دور اندیش اور عمیق فکر والے ہوں گے لہذا خدا نے {قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ} اور سورۂ ''حدید'' کی کچھ آیات {وَهُوَ عَلِيْمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ} تک نازل کیں۔ پس جو شخص اس سے فزوں تر کا ارادہ کرے گا ہلاک ہوگا۔ اصول کافی، ج ١، ص ٩١، کتاب توحید، باب النسبہ، ح ٣۔

کیا پھر بھی کہنا چاہیے کہ خدا کے سلسلے میں فکر کرنا حرام ہے؟ کس عارف اور حکیم نے سورۂ حدید کے اول میں بیان ہوئے معارف سے زیادہ معارف بیان کئے ہیں؟ ان کی معرفت کی غایت یہاں تک پہنچنا ہے کہ {سَبَّحَ لِلّٰہِ مٰا فِي السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضِ}[1] اور باری تعالیٰ اور اس کی ذات مقدس کے جلوؤں کی توصیف کیلئے آیۂ شریفہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّٰاہِرُ وَالبٰاطِنُ وَہُوَ بِکُلِّ شَيئٍ عَلِیْم}[2] سے بہتر کس کا بیان ہوسکتا ہے؟ محبوب کی جان کی قسم اگر کتاب کریم الٰہی کی حقانیت کیلئے اس آیت کے علاوہ دوسری آیات نہ ہوتیں تو بھی دل کیلئے کافی ہوتا۔ تھوڑا کتاب خدا اور رسول اکرم ﷺ اور آپ ؐ کے معصوم خلفاء (ع) کے اقوال وخطبات اور آثار واخبار کا مطالعہ کیجئے اور دیکھئے کہ مقاصد کے ہر مقصد میں جو معارف وحقائق قابل تصور ہیں کس حکیم اور عارف نے ان سے زیادہ بیان کیا ہے۔ ان کے تمام کلمات واقوال حق کی توصیف اور ذات وصفات ذات مقدس پر استدلال سے پر ہیں ۔ اسی طرح سے کہ ہر گروہ اپنے فہم وادراک کے بقدر اس سے فیضیاب اور بہرہ مند ہوتا ہے۔

پس، ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات میں تفکر ایک رخ سے ممنوع ہے اور وہ کنہ ذات اور اس کی کیفیت میں تفکر اور غور وفکر کرنے سے عبارت ہے۔ چنانچہ حدیث کافی میں وارد ہے: {مَنْ نَظَرَ فِي اللہِ کَیْفَ ہُوَ، ہَلَکَ}[3] یا یہ کہ ان روایات کے درمیان جو تفکر سے روکتی ہے اور تفکر کا حکم دیتی ہیں جمع کی صورت نکالی جائے۔ اس طرح سے کہ جن لوگوں کے دل برہان سننے کی طاقت نہیں رکھتے اور اس طرح کے مباحث میں پڑنے کی استعداد ان میں نہیں پائی جاتی وہ لوگ وارد نہ ہوں ۔ چنانچہ خود روایات میں اس جمع پر شاہد موجود ہے لیکن جو اس کے اہل ہیں ان کیلئے تفکر راجح بلکہ تمام عبادتوں سے افضل ہے۔[4]

معرفت کی ترغیب اور تفکّر کی ممانعت

مشاہدات حضوری اور مکاشفات ذوقی کا کنہ ذات کے ادراک سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ کنہ ذات کا ادراک قدامت فکر سے ہے اور مشاہدۂ ومکاشفہ کا سفر ذوق اور عشق کے براق پر طے ہوتا ہے اور فکر، امر مجہول کے حصول کیلئے امور معلوم کو ترتیب دینے کو کہتے ہیں ۔ بنا بریں، نہ جس کی جنس ہو نہ فصل ہو اور نہ حد ہو اس پر برہان

---

۱ . ''آسمانوں اور زمین کی ہر شے تسبیح پروردگار کرتی ہے'' سورۂ حدید، ۱۔

۲ . ''وہی اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے اور وہ ہر شے کا جاننے والا ہے'' سورۂ حدید، ۳۔

۳ . ''جس خدا کی کیفیت کے بارے میں سوچا اور غور وفکر کیا ہلاک ہوا'' اصول کافی، ج ۱، ص ۹۳، کتاب توحید، باب النہی عن الکلام فی الکیفیہ، ح ۵۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۱۹۲۔

قائم نہیں ہوگا، اس لیے فکر حجاب ہے اور ''علم حجاب اکبر ہے'' در آنحالیکہ مشاہدہ حضور نزدیکی، تعلق، ربط اور تمام تعینات کو اپنے سے دور پھینکنا ہے۔ چنانچہ کلام حق تعالیٰ نے اس کو آشکارا بیان فرمایا ہے۔ جہاں فرماتا ہے: {ثُمَّ دَنا فَتَدَلّٰی فَكانَ قٰابَ قَوْسِيْنِ أوْ أدْنىٰ}[1] اور حضرت ولی العصر (روحی لہ الفداء) کا قول بھی جیسا کہ بعض دعاؤں میں آپ ؑ سے نقل ہوا ہے کہ {وَاَنِرْ اَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِياءِ نَظَرِہا اِلَيْکَ حَتّٰی تَخْرُقَ ابْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إلىٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَۃِ وَتَصِيْرَ اَرْواحُنا مَعَلَّقَۃً بِعِزِّ قُدْسِکَ}۔[2]

لہذا معرفت مطلوب شے ہے اور اس کا حکم دیا گیا ہے جبکہ فکر سے روکا اور منع کیا گیا ہے۔ معرفت کا حکم دینے اور ذات خدا میں فکر سے روکنے والی روایات کے درمیان جمع کی جتنی وجہیں اور صورتیں بیان کی گئیں ہیں یہ ان میں سے ایک وجہ الجمع ہے۔ سمجھئے اور فائدہ اٹھایئے۔[3]

حق کا خلائق کے فہم وادراک سے محجوب ہونا

قولہ: واختفیٰ... [4]

ان کا یہ قول کہ ''مخفی اور پنہاں ہے''

''حق تعالیٰ کے لباس موجودات میں پنہاں ہونے'' سے ان کی مراد وہ نہیں ہے جس کا ادراک اس عارف جلیل نے کیا ہے۔ چنانچہ جو ان کے کلمات اور اقوال میں تدبر اور غور وخوض کرے اس پر روشن ہوگا، بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ خلائق کے ادراک واوہام سے پوشیدہ ہے۔ چنانچہ وارد ہوا ہے: ''خدا تعالیٰ کے ستر ہزار حجاب نور اور ستر ہزار حجاب ظلمت ہیں''[5] اور وجود اگرچہ تمام چیزوں کا ظہور اس سے ہے اور سب کیلئے مشہود ومشاہد ہے لیکن اس کے باوجود کس کیلئے بھی قابل ادراک نہیں ہے

---

١ . ''پھر نزدیک ہوا اور نزدیک ہوا اور کمان کی دو نوک یا اس سے کم کا فاصلہ رہ گیا'' سورۂ نجم، ٨،٩۔

٢ . (خدایا!) ہمارے دل کی آنکھوں کو اپنے نور نگاہ سے منور فرما تاکہ چشم دل نور کے پردوں کو چیر کر سرچشمہ عظمت تک رسائی حاصل کرے اور ہماری روحیں تیرے عز قدس سے معلّق ہوں'' ۔اقبال، ج ٣، ص ٢٩٩، مناجات شعبانیہ۔

٣ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٨٠۔

٤ . ''موجودات میں حق تعالیٰ کے اختفاء کی حقیقت'' کے بارے میں، قاضی سعید قمیؒ کا کلام ''التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ٦٤ پر ملاحظہ کیجئے۔

٥ . {أنّ للّٰہِ تعالیٰ سبعین ألف حجاب من نور وسبعین ألف حجاب من ظُلمة}۔ بحار الانوار، ج ٥٥، ص ٥٤؛ التجلیات الالہیہ، ص ٢٥٨۔

اور شہود وجود مطلق بھی تعینات کے بتوں کو توڑے اور حجاب ظلمت کو پارہ کئے بغیر کسی کیلئے میسر نہیں ہے۔[1]

تمام حقائق میں ظاہر، لوگوں کے فہم وادراک سے پوشیدہ

حق تعالیٰ تمامی حقائق میں ظہور کے با وجود تمام ادراکات سے حجاب میں ہے، کیونکہ ہر چند مشاہدۂ حضوری صورت میں آئے لیکن تمام مظاہر پر احاطہ، کُمّل واقطاب کے علاوہ کسی اور کیلئے ممکن نہیں ہے۔[2]

حق تعالیٰ کا عقول وادراکات سے پرے ہونا

--- لیکن وہ جہل یا شدت نزدیکی اور قرب کا نتیجہ ہے، جس طرح کہ آنکھ (شدت قرب سے) ہوا اور خود آنکھ کو درک نہیں کرتی اور عقل بھی مزاج کی جزئی تبدیلیوں کا ادراک نہیں کرتی یا اس کی فرط عزت وعلّو کا نتیجہ ہے، جس طرح آنکھ قرص خورشید کے مرکز کو عین شدت نورانیت میں درک نہیں کرسکتی، بلکہ خیال کرتی ہے کہ اس میں تاریکی وسیاہی ہے باوجودیکہ خورشید تمام انوار کا سرچشمہ ومنبع ہے---

اور جو یہ کہا کہ ''یا شدت قرب کی وجہ سے---'' تردید یہاں پر بے معنی ہے بلکہ خداوند عالم باوجودیکہ قرب اور نزدیکی کی انتہا ہے یہاں تک کہ ہر شے سے خود اس شے سے زیادہ قریب تر ہے در عین حال، علّو اور عزت کی غایت قصویٰ بھی ہے: ''خاک کجا اور ربّ الارباب کجا''۔

پس خداوند عالم نزدیک ہے عین علّو میں اور عالی ہے عین قرب میں اور عقلیں اور بصیرتیں اس کا ادراک نہیں کرتی ہیں باوجودیکہ ہر شاہد کا مشہود اور ہر طالب کا مطلوب ہے۔[3]

---

۱ . التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ۶۴۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۸۸۔

۳ . ایضاً، ص ۲۹۹۔

حق تعالیٰ کی معرفت سے محجوب ہونے کا سبب

چونکہ عالم رقت ولطافت اور غلظت وکدورت کے درمیان واقع ہے یعنی جس طرح حق حجابات نورانی اور ظلمانی سے متصف ہے، عالم بھی لطافت وفراوانی وکثرت سے متصف ہے، لہذا عالم لطافت وکدورت کے درمیان دائر ہے۔

اس قول کے سلسلے میں کہ عرض کیا: ’’عالم لطافت وکدورت کے درمیان واقع ہے‘‘ الخ؛ یعنی عالم چونکہ ایک طرح کی لطافت کہ مقام روحانیت عالم ہے اور ایک طرح کی کدورت وغلظت کہ مقام جسمانیت عالم ہے کہ درمیان واقع ہے، خود اپنے لیے حجاب ہے (کہ منظور بعینہ اس کا ثابت ہونا ہے) پس، جب خود اپنی ذات اور اپنے نفس کیلئے حجاب ہو، خود کا ادراک نہیں کرسکتا ہے۔ ادراک حق تو دور کی بات ہے۔ بنا بریں، جس طرح اپنے حق کو درک کرتا ہے حق کا ادراک نہیں کرسکتا، کیونکہ وہ حق کو پس حجابات درک کرتا ہے، بلکہ حتی خود اپنے نفس کا ادراک بھی پس حجابات کرتا ہے [یہ بات اس طرح کہی جاسکتی ہے کہ] حق کو اپنے نفس کو ادراک کرنے کی طرح کہ وہی اس کا عین ثابت ہے۔ درک نہیں کرتا، کیونکہ عالم اور اس کے نفس کے درمیان حجابات، عالم اور حق تعالیٰ کے درمیان حجابات سے کم ہیں ۔ خوب غور کیجئے۔

پس ہمیشہ اور مسلسل حجاب میں ہے کہ برطرف نہیں ہوتا یعنی عالم ہمیشہ ایسے حجاب میں ہے جو کبھی برطرف نہیں ہوتا، اس معنی میں کہ عالم اپنی انیت کے ساتھ حق تعالیٰ سے محجوب ہے اور اس کو اور اپنے نفس کو جیسا کہ شائستہ ہے پہچان نہیں سکتا ہے۔

معرفت نفس معرفت حق کا راستہ

اور یہ کہنا کہ ’’پیوستہ حجاب ہے کہ برطرف نہیں ہوتا‘‘ یعنی چونکہ انسان اپنے نفس کیلئے عین حجاب ہے اور چونکہ انسان ہمیشہ اپنے تعیّن اور نفسیّت کے حجاب میں گرفتار ہے اس لیے حق کو بلا حجاب درک نہیں کرسکتا اور اگر اپنے نفس کو پہچان لے تو اپنے پروردگار کو اپنے حجاب نفس کے پردے سے پہچانا ہے اور انسان کامل جو کہ حضرت واحدیت میں حقائق اسماء پر مطلع ہے اپنے نفس کو اپنے حجاب عین ثابت کے پس پردہ پہچانتا ہے، اگرچہ اس حجاب کا کوئی حکم نہیں ہے۔

بنابریں، انسان ہمیشہ اپنے حجاب عین میں گرفتار ہے اور یہ حجاب کبھی برطرف نہیں ہوتا، لہذا اپنے نفس کے علاوہ کسی دوسری چیز کو درک نہیں کرسکتا ہے، اس طرح سے معرفت نفس عین معرفت پروردگار ہے۔ خوب تدبر کیجئے۔[1]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٦٩۔

مَن عرف نفسہ، فقد عرف ربّہ

حقیقت نفس اور توحید نفس کے بارے میں جو گفتگو ہم نے کی، صاحب فراست وذکاوت اس سے توحید ذات احدی کو بھی سمجھتا ہے اور اگر کوئی برہان اور دیدۂ عقل سے اپنے نفس اور ذات کی وحدت کو نہ سمجھے گا تو کیونکر احدیت اور توحید حق کو سمجھے گا؟ لیکن جس نے اپنی ذات کی وحدت کی حقیقت کو سمجھ لیا وہ توحید حق کو بھی سمجھ سکتا ہے۔ حقیقت انسان مرتبہ غیب پر فائز ہے با وجودیکہ واجد مرتبہ شہادت بھی ہے اور طبیعت اور مرتبہ شہادت (شہود) میں طبیعی ہے اور مرتبہ خیال اور حس مشترک میں موجود برزخی ہے اور مرتبہ عقول میں موجود مجرد ہے باوجودیکہ ایک شخص ہے۔

بنابریں، انسان، تمام عالم اور تمام موجودات عالم کا خلاصہ اور عصاریٰ ہے اور اس کا وجود ایک ایسا چھوٹا سا نقشہ ہے جو عقل اول سے لے کر آخری نقطہ وجود تک عالم اکبر کے بڑے نقشے سے لیا گیا ہے اور یہ وجود انسانی ایک چھوٹے سے نقشے کی مانند ہے جسے عالم کبیر کے وجود کل سے لیا گیا ہے کہ {مَنْ عَرَفَ نَفْسَہُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہ}[1]

جیسا کہ عرض کیا، کمالات مرتبہ شہادت برزخ میں بنحو جمع ہیں اور ایک قوت سے ان تمام چیزوں کو جنھیں حواس ظاہریہ درک کرتے ہیں درک کرتا ہے اور عالم مادہ اور عالم برزخ کے تمام کمالات عالم عقلانی میں بنحو وحدت جمع ہیں، اسی طرح تمام مراتب شہادت اور عالم طبیعت حق تعالیٰ میں موجود ہیں ۔ البتہ ان کے اصل کمالات، نہ کہ ان کے قیود اور نقصانات اور ایسا بھی نہیں ہے کہ حضرت حق ایک ذو مراتب حقیقت ہے، بلکہ وہاں مراتب اس طرح نہیں ہیں کہ عالم شہادت ان مراتب کا ایک مرتبہ ہو، بلکہ حضرت حق تمام موجودات کی بہ نسبت علّت ہے اور اس کے اور تمام موجودات کے درمیان علیت ومعلولیت حاصل ہے اور عرفاء کہ کہتے ہیں {عَلاَ فِي دُنُوِّہِ وَدَنا فِي عُلُوِّہ} اور کہتے ہیں: ''درعین علو تمام منازل میں نازل ہے اس جہت سے ہے کہ ہویت معلولی تمام کی تمام اس سے متعلق ہے اور حق تعالیٰ علم حضوری سے تمام معلولات کا عالم ہے اور سب اس کے حضور حاضر ہیں اور تمام معلولات کے کمالات وجود حضرت حق میں وحدت کاملہ کے عنوان سے جمع ہیں ۔ البتہ ان کے حدود ونقصانات کے ساتھ نہیں، بلکہ اصل کمال اور کلیت کے عنوان سے اور بغیر کسی قید وحد اور تعین کے۔ تقیدات معلولات میں ہیں اور اصل وہاں ہے، سماعت کل ہے اور کل سماعت ہے اور کل کا کل سماعت ہے؛ بصارت کل ہے اور کل بصارت ہے اور کل کا کل بصارت ہے؛ علم کل ہے اور کل علم ہے اور علم ہی علم ہے؛ قدرت کل ہے اور کل قدرت ہے اور قدرت ہی قدرت ہے اور تمام اوصاف کمالیہ کہ جو کچھ بھی عالم مادہ،

---

١ . بحار الانوار، ج ٢، ص ٣٢ (رسولخداؐ سے)؛ غرر الحکم ودرر الکلم، ج ٥، ص ١٩٥، ح ٧٩٤٦ (علیؑ)۔

عالم برزخ اور عالم عقل میں ہے وہاں یعنی ذات حضرت حق میں بنحو جمع اور بنحو کمال جمع لیکن یہ تمام کثرتیں وحدت میں سمٹی ہوئی ہیں، اس طرح کہ کل کی کل وحدت ہیں اور وحدت کل اور کل الوحدت ہیں اور درعین حال کہ تمام کمالات ہیں اور تمام کمالات نہ بنحو کثرت بلکہ بنحو وحدت جمع ہیں اور درحقیقت ذات حق تعالیٰ ان فقدانات سے مبرا ومنزہ ہے جو مراتب وجود میں ہیں اور حیثیات عدمی سے بھی منزہ ہے اور وجدان کل ہے لیکن عقل کے نزدیک کہ تمام کمالات کے نام لیتے ہیں، کثرت کمالات تعقل کرتے ہیں لیکن ایسا نہیں ہے، بلکہ کل الکمال ہے اور کمال ہی کمال ہے، کمال کل ہے اور سارے کمالات بنحو وحدت ہیں ۔

اس کے سماعت کی بازگشت اس کی بصارت کی طرف ہوتی ہے اور اس کی بصارت کی بازگشت اس کی سماعت کی طرف اور چونکہ کل البصر ہے لہذا جو تم دیکھتے ہو دیکھتا ہے اور چونکہ سمع الکل ہے لہذا جو سنتے ہو سنتا ہے۔ البتہ نہ تمہارے محدود وناقص کان اور آنکھ کی طرح کہ کان آنکھ سے اور آنکھ کان سے جدا اور ممتاز ہے، بلکہ سماعت کل سے سنتا ہے اور بصارت کل سے دیکھتا ہے۔

توحید نفس آیت توحید ذاتی حق تعالیٰ

الحاصل توحید نفس اور اس کی کیفیت کو کہ تفعیل کے ساتھ بیان کیا حق کی توحید ذاتی کی آیت ہے جس طرح افعال نفس حق کی توحید افعالی کی آیت ہیں، عالم مادہ میں چونکہ نقصان وقصور ہے وجود اس میں پست ونازل ہے اور حدود ونقصانات کے ہمراہ ہے، یہی وجہ ہے کہ قوای عالم مادہ میں کثرت رکھتے ہیں اور ہر ایک کا محل جداگانہ ہے لیکن سارے ایک ہویت کے مظہر ہیں، مثلاً اگر گھر کے اندر دریچے اور سوراخ ہوں اور ہر دریچہ وسوراخ سے روشنی چھن چھن کر آئے تو کہتے ہیں: انوار کثیر ہیں لیکن جیسے ہی باہر نکلتے ہیں اور بیرونی فضائے نور کو جو کہ خورشید سے ساطع اور نور مطلق ووسیع ہے مشاہدہ کرتے ہیں تو علم حاصل کرتے ہیں کہ نور واحد ہے کہ دریچوں سے چھن چھن کر آ رہا ہے لیکن دریچوں کے حدود اور کمرے کے اندر داخل ہونے والی ہر روشنی کی کمی ہماری جانب سے تخیل کثرت کا باعث ہوئی ہے۔ اسی طرح نفس اگر عالم مادہ وشہادت میں ظہور کرے تو اس کے جلوے لابدی طورپر کثیر نظر آئیں گے۔

فعل خدا میں بھی بات کچھ ایسی ہی ہے۔ حضرت حق کا مقام فعل، وجود بسیط اور فیض مقدس سے عبارت ہے کہ مشیت خدا اور مقام مشیت حق اور مقام مشیت فعل الٰہی ہے اور یہ وجود واحد اور بسیط ہے اور حد سے منزہ ہے، چونکہ معقول نہیں ہے کہ لا حد سے محدود صادر ہو، بلکہ چونکہ مبدأ صرف الوجود ہے، یہ بھی صرف الوجود ہے اور وجود کے وجود سے صادر ہونے کا متقاضی ہے لیکن یہ وجود صادر کہ عالم

کثرات سایہ فگن ہے حدود کے توسط سے ہے ایسا نہیں ہے کہ حد ایک چیز ہو اور کثرت ایک چیز، بلکہ وجود بسیط کے مراتب کا قرب وبعد، حق سے ہے کہ کمال یا نقصان وجودی کا موجب ہے۔[۱]

معرفت نفس کے ذریعہ معرفت ربّ کا راز

جب نور الٰہی اور تجلّی کمال ربوبی کے پرتو میں سلطان حقیقت کو غلبہ حاصل ہوگا اور انّیات کے پہاڑ ریزہ ریزہ ہوں گے اور تعینات اور لوازم امکانیات کی حاکمیت اس کے قہر کبریائی اور اس کی احدیت کے ظہور سے مقہور ہوگی، سالک اپنے نفس کو اس کے عز قدس اور نور پروردگار کی تابش میں فنا ومضمحل اور اس سے وابستہ پائے گا اور یہ حقیقت اس وقت سامنے آئے گی جب قیامت کبریٰ بپا ہوگی۔ البتہ ایسی یہ تعبیرات بھی الفاظ کی کوتاہی اور محدودیت کا نتیجہ ہیں اور یہ ہے کلام حضرت رسول ﷺ کا راز جو آپ سے نقل ہوا کہ خدا کی بارگاہ میں عرض کیا: ’’پروردگارا! اشیاء کو جس طرح کہ ہیں مجھے دکھا‘‘ اور آپ کا فرمان: جس نے اپنے نفس کی معرفت حاصل کی اس نے اپنے پروردگار کی معرفت حاصل کی، لہٰذا اس مطلب کو خوب اچھی طرح سمجھو۔[۲]

صرف برہان سے نہیں ایمان پر تکیہ کرتے ہوئے حق کا اثبات

کبھی علم توحید بھی حجاب ہے۔ علم توحید ہے،وجود حق تعالیٰ پر برہان قائم کرتا ہے لیکن اس سے محجوب ہے۔ یہی برہان اس کو دور کرتا ہے جس کو ہونا چاہیے اس سے دور کرتا ہے۔ انبیاء کا طریقہ یہ نہ تھا۔ اولیاء اور انبیاء (ع) کی روش برہانی نہ تھی، وہ برہان جانتے تھے لیکن قضیہ، قضیہ اثبات واجب برہان کے ذریعہ نہ تھا {مَتَیٰ غِبْتَ} ’’تو کب غائب تھا‘‘ حضرت سید الشہداء (ع) فرماتے ہیں: {عَمِیَتْ عَیْنٌ لاٰ تَراکَ عَلَیْہا رَقِیْباً}[۳] جو آنکھ کہ نہیں دیکھتی تو حاضر ونگہبان ہے، کور ہو اور کور ہے بھی۔[۴]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۳، ص ۳۰۳۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۹۶۔

۳ . اقبال الاعمال، ص ۳۴۹ (دعائے عرفہ)۔

۴ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۴۱۔

برہان سے ثابت کرنے کے بعد مرحلہ ایمان میں قدم رکھنا

مسائل توحید مطلق، وحدت مطلق، ان مسائل کو جب برہانی طورپر ثابت کیا اور ثابت کیا کہ مبدأ وجود کمال مطلق ہے تو یہ بھی برہان ہے اور برہان کے پس پردہ محجوبیت ہے، کوشش سے اگر قلب تک رسائی ہوئی، اس وقت ہمارا قلب اس معنی کو دریافت کرے گا کہ ہر شے کا صرف الوجود اس کو قلب ادراک کرے گا، قلب کی مثال اس بچے کی سی ہے جس کے منہ میں کلمہ، کلمہ کوئی چیز رکھنے کی ضرورت ہے اور جس نے برہان کے ذریعہ مسائل کا ادراک عقلی کیا ہے اس کے دل میں ہجّے کرنے کی طرح پہنچائے، تکرار کے ذریعے، مجاہدت کے ذریعہ وغیرہ وغیرہ۔

جب یہ بات قلب تک پہنچی اور قلب نہ اس بات کو سمجھا کہ صرف الوجود کل الکمال یہ ایمان ہے، یہ ادراک عقلی ہے اور اس کے پہلے بھی مفاہیم کے تصورات ہیں، برہان کہ قائم ہوا ادراک عقلی ہے اورقلب تک کہ پہنچا وہی معنائے برہانی جب قلب تک پہنچا جس کو برہان سے حاصل کیا ہے، عقل نے دریافت کیا ہے، اس کی قلب کے سامنے قرائت کی اور قلب کو تعلیم دی اور تکرار کی اور ریاضتوں کے ذریعہ قلب تک پہنچایا اور قلب ایمان لے آیا {لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرَهُ دَيَّارٌ} لیکن پھر بھی یہ مرتبہ ایمان ہے، یہاں تک کہ {لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} کا مرتبہ بھی ان مسائل کے علاوہ ہے جس پر انبیاء فائز تھے۔ یہ ایک مرتبہ ہے اور قدم مشاہدہ اس سے بالاتر ہے۔[1]

توحید کے ارکان اربعہ

جان لو! خدا تم کو صراط مستقیم کی ہدایت کرے۔ توحید کے چار رکن ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے تین درجے ہیں کہ ایک درجہ ظاہر اور اس کے دو درجے بطون میں شمار ہوتے ہیں اور ہر رکن کا نام ظاہری درجے کا تابع ہے۔ چنانچہ مطلب اسماء الٰہیہ میں بھی کہ تین قسموں: اسماء ذاتیہ، اسماء صفاتیہ اور اسماء افعالیہ میں تقسیم ہیں ؛ اسی طرح ہے۔

توحید افعالی

رکن اول (توحید) ''تحمید'' ہے کہ مقام توحید افعال اور اس کا ظاہری درجہ ہے اور دوسری دو توحید یعنی ذاتی اور صفاتی اس میں پوشیدہ ہیں، کیونکہ تحمید تمام محامد اور ثناؤں کو اللہ تعالیٰ کی طرف پلٹانے اور غیر اللہ سے نفس استحقاق (ستائش وثنا) کا مقام ہے اور یہ امر اس وقت محقق ہوگا جب تمام افعال حسنہ، اعمال صالحہ اور عطایا وبخششیں اس سے ہوں، اس طرح سے کہ اس مقام کا مشاہدہ کرنے والا دیکھے کہ تمام

---

۱ ۔ تفسیر سورۂ حمد، ص ۱٦۰۔

عطایا کہ کثرت تفصیلی کی صورت میں ہیں عطیہ مطلق کا ظہور ہے کہ مشیت مطلقہ سے عبارت ہے کہ وہی وجہ اللہ صاحب وجہ میں فانی ہے۔ لہذا دار وجود میں جمیل مطلق کے علاوہ کوئی جمیل اور فاعل جمیل نہیں ہے تاکہ اس کے جمال اور فعل پر اس کی حمد وثنا کی جائے اور حوقلہ کہ غیر اللہ سے حول وقوت کی نفی اور ان دونوں کو خداوند جمیل کیلئے ثابت کرنے کا مقام ہے فی الواقع توحید کی تاکید ہے اگرچہ تفصیلی صورت میں اور اس توحید (توحید ذات، توحید صفات) کا باطن اصحاب رموز واشارات کے پاس ہے۔

توحید صفات

رکن دوم ''تہلیل'' ہے کہ توحید صفات اور تمام کمالات کے فنا ہونے کا مقام ہے، اس طرح سے بندہ ہر جمال وکمال، حسن وزیبائی کو جمال وکمال حق کا ظہور اور اس کی تجلیات جلال کی ایک تجلّی دیکھے اور سمجھے اور یہ مقام تہلیل غیر سے الوہیت کی نفی کی وجہ سے ہے اور الوہیت یہاں پر الوہیت صفتی ہے نہ فعلی اور صاحبان ذوق اور ارباب قلوب کی نظروں میں دو دوسری توحیدیں اس مقام میں محجوب ہیں ۔

توحید ذات

رکن سوم ''تکبیر'' ہے کہ توحید ذات اور تمام انّیات کے فناء وزوال کا مقام ہے، کیونکہ اس کے معنی میں وارد ہوا ہے کہ ''وہ توصیف سے بالاتر اور بزرگتر ہے''نہ یہ کہ ہر چیز سے بڑا ہے، کیونکہ وہاں کسی دوسری شے کا وجود نہیں ہے (تاکہ ذات اس کے مقابلے میں برزگتر سمجھی جائے) اور بہترین سابقہ رکھنے والے آزاد منشوں کے نزدیک دو دوسری توحیدیں، توحید ذات میں مستتر اور پوشیدہ ہیں ۔

---

١ . اصول کافی، ج١، ص١١٧، کتاب التوحید، باب معانی الاسماء اللہ واشتقاقہا'' ح٨۔

توحید سہ گانہ سے تنزیہ

رکن چہارم ''تسبیح''ہے کہ توحید سہ گانہ سے تنزیہ کا مقام ہے، کیونکہ توحید سہ گانہ میں تکثیر وتلوین (رنگ کاری) ہے اور تسبیح مقام تنزیہ وتمکین ہے اور توحید اس سے تمام ہوتی ہے۔

بنابریں، توحید فعلی میں سالک ہر فعل کو فعل حق کا ظہور دیکھتا ہے اور تنزیہ یہ ہے کہ فعل غیر کو کبھی دیکھے ہی نہیں ۔

اور توحید صفتی، اسماء وصفات کا اسماء وصفات حق میں فنا ہونا ہے اور اس مقام میں تنزیہ ہے کہ دار تحقّق میں بجز اسماء وصفات حق کوئی اسم اور صفت نہ دیکھے۔

---

١ . حضرت امامؒ نے اس بحث کی ابتداء میں ایک حدیث ذکر کی ہے کہ مذکورہ بالا مطلب اس کی شرح ہے ، چونکہ حدیث میں توحید کے ارکان چہارگانہ کی ترتیب فوق الذکر ترتیب سے متفاوت اور جدا ہے کامل حدیث ذکر کرنے کے بعد علت کو خود امامؒ کے بیان سے روشن کریں گے۔

یاعليّ! لولا نحنُ، ما خلق لله آدم (ع) ولا حوائَ ولا الجنة والنارَ ولا السّمآئَ والأرضَ۔ فكيف لا نكونُ أفضلَ من الملائكة وقد سبقناهم الى معرفة ربّنا وتسبيحه وتهليله وتقديسه؟ لأنّ أوّل ما خلق للهُ عزّوجلّ أرواحنا ، فأنطقها بتوحيده وتمحيده۔ ثمّ خلق الملائكة۔ فلمّا شاہدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظمت أمرنا ، فسبّحنا؛ لتعلم الملائكة أنا خلقٌ مخلوقون ، وأنّه منزّه عن صفاتنا ، فسبّحت الملائكة بتسبيحنا ونزّہتهُ عن صفاتنا۔ فلمّا شاہدوا عظمَ شأننا ، هلّلنا ، لتعلم الملائكة أن لا إله إلاّ لله، وأنا عبيدٌ ولسنا بالآلهة يجبُ أن نُعبدَ معه أو دونَه۔ فقالوا: ''لا إله إلاّ لله'' فلمَّا شاہدوا كِبرَ محلّنا ، كبّرنا ، لتعلم الملائكة أنّ الله تعالىٰ أكبرُ من أن يُنال عظمُ المحَلّ إلاّ به۔ فلمّا شاہدوا ما جعله لله لنا من العزّ والقوة، قلنا: ''لا حولَ وَلا قُوّة إلاّ بالله'' لتعلمَ الملائكة أن لا حول لنا ولَا قوّة إلاّ بالله۔ فلمّا شاہدوا ما أنعمَ لله به علينا وأوجبَهُ لنا من فرض الطاعة، قلنا: ''الحمدُلله'' لتعلمَ الملائكة ما يحقّ لله تعالىٰ ذكرُه علينا من الحمد علىٰ نعمه؛ فقالت الملائكة: ''الحمدلله'' فبنا اہتدوا إلىٰ معرفة توحيد لله عزّوجلّ وتسبيحه وتهليله وتحميده وتمجيده۔عیون اخبار الرضاؑ ، ج ١ ، ص ٢٠٢ ، باب ٢٦ ، ح ٢٢۔

جان لو! یہ جو روایت شریفہ میں ''تسبیح'' کو دوسرے ارکان پر مقدم کیا گیا ہے ، دوسرے مراتب پر اس کی شرافت وبلندی کی دلیل ہے ہر چند کہ تسبیح ملائکہ کے مقام اور ان کی نشأت کے مناسب ہے اور تکبیر جو تہلیل اور تمحید کے درمیان اس کو دونوں کے درمیان اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا ، حقائق مجرد میں حسی دائروں کے برخلاف مرکز (دائرہ) محیط پر احاطہ رکھتا ہے اور تکبیر کا درمیان میں ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ذات حق تعالیٰ اسماء وصفات سے احاطہ ہے اور رؤیت ذات صرف اور صرف اسماء وصفات اور آثار کے پردے کے پیچھے سے یہی ممکن ہے اور حمد کی ''حوقلہ'' سے تاکید، اس بات پر دلالت کرنے کیلئے ہے کہ سالکوں کی رؤیت کے مطابق فعل میں کثرت زیادہ اور عمیق تر ہے۔مصباح الہدایہ، ص ٨٠۔

توحید میں فنا وغرق ہونا

اور توحید ذاتی، ذوات کا ذات میں فناہونا ہے اور اس مقام میں تنزیہ یہ ہے کہ بجز ہویت احدیت کوئی انّیت اور ہویّت نہ دیکھے۔

اور آثار واخبار وارد ہوا ہے: {یٰا مَنْ ہُوَ، یٰا مَنْ لَیْسَ إلاّٰ ہُوَ}[۱] اور ''توغّل'' کہ تمام مقدمات اور توحید سہ گانہ کا نتیجہ ہے کسی فعل اور صفت کے نہ دیکھنے سے حتی خدا تعالیٰ سے، کلی طورپر کثرت کی نفی اور شہود وحدت صرف اور ہویت محض سے کہ عین بطون میں ظاہر اور عین ظہور میں باطن ہے، عبارت ہے اور تنزیہ ہر مقام میں دوسرے دو مقام میں مستتر ہے۔[۲]

ذات حق کیلئے حجابات نور اور ظلمت

تعینات آفاق وانفس اور ملکی وملکوتی کو حجابات نورانی اور ظلمانی سے تعبیر کیا گیا ہے: {إنّ اللهِ سَبْعِیْنَ أَلْفَ حِجابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَۃٍ}یعنی انوار وجود اور ظلمات تعیین، انوار ملکوت اور ظلمات ملک، یا ادناس ظلمانیہ تعلقات نفسانیہ اور انوار ظاہرۂ تعلقات قلبیہ اور ان ستر ہزار حجابات نوری اور ظلمانی کو کبھی جمع کی صورت میں سات حجابات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ ائمہ اطہار (ع) سے مخصوص تکبیرات اختتامیہ کے سلسلے میں وارد ہے کہ ہر خرق حجاب میں ایک تکبیر کہی ہے۔[۳]اور تربت حسینیہ پر سجدہ کرنےکے سلسلے میں وارد ہے کہ اس پر سجدہ خرق حجابات کرتا ہے۔[۴] اور عارف مشہور فرماتے ہیں:

ہفت شہر عشق را عطار گشت ــــــــ ما ہنوز اندر خم یک کوچہ ایم [۵]

---

۱ . شیخ صدوقؒ ، التوحید، باب چہارم، ص ۸۹، ح ۲۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ۷۹۔

۳ . ہشام بن حکم نقل کرتے ہیں کہ ساتویں امامؑ نے اس کی دوسری وجہ بیان فرمائی ہے، حضرتؑ نے فرمایا: جب پیغمبر معراج پر تشریف لے گئے سات حجابات کو طے کیا اور ہر حجاب کے وقت ایک تکبیر کہی، اس وجہ سے اس کو خدا نے کرامت کی انتہا اور آخری حد تک پہنچایا۔وسائل الشیعہ، ج ۴، ص ۷۲۲، کتاب الصلاۃ، باب ۷، ابواب تکبیرۃ الاحرام، ح ۵۔

۴ . شیخ طوسیؒ نے اپنی سند سے معاویہ بن عمار سے روایت کی ہے کہ امام صادقؑ کے پاس ایک دیبا کی زرد رنگ کی تھیلی تھی جس میں تربیت امام حسین (ع) تھی، جب نماز کا وقت ہوتا تھا تو اس کو اپنے سجادہ پر رکھتے تھے اور اس پر سجدہ کرتے تھے، فرماتے تھے: ''تربیت امام حسینؑ پر سجدہ کرنا حجابات ہفت گانہ کو پارہ کرتا ہے''۔وسائل الشیعہ، ج ۳، ص ۶۰۸، کتاب الصلاۃ، باب ۱۶، ابواب ما یسجد علیہ، ح ۳۔

۵ . یہ شعر مولوی سے منسوب ہے لیکن بعض اس کو عبد الرحمن جامی کا جانتے ہیں

[عطار نے تو عشق کے ساتوں شہر کی سیر کر لی لیکن ہم ابھی شہر عشق کی گلی کے ایک موڑ پر بھی نہیں پہنچے]

اور انسان صغیر میں ’’لطائف سبعہ‘‘ سے تعبیر کیا گیا ہے۔[۱] اور کبھی تین حجاب تک اس کی کلی تعداد کو پہنچایا ہے: اور آفاق میں عوالم ثلاثہ [۲]اور انفس میں مراتب سہ گانہ سے تعبیر کیا ہے۔[۳،۴]

حجابات نورانی وظلمانی

یعنی خداوند نے خود کو اپنے پیغمبر ؐ کی زبان سے حجابات نورانی اور ظلمانی سے توصیف کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا: ’’خداوند کیلئے نور اور ظلمت کے ستّر ہزار حجابات ہیں‘‘۔

قولہ: {بالحُجب الظّلمانیۃ} الخ؛ ممکن ہے کہ حجابات نورانی حضرات اسمائی ہوں کہ حجاب رؤیت ذات ہیں اور ان کا نوری ہونا ظہور ذات اور آئینہ صاف وشفاف کے مثل ہونے کے اعتبار سے ہے اور اس اعتبار میں حجابات ظلمانی، نشأت علمی اور نشأت واحدیت میں اعیان سے عبارت ہیں اور ان کا ظلمانی ہونا اس اعتبار سے ہے کہ پشت آئینہ کی مانند ہیں اور اگر حجابات ظلمانی پشت آئینہ پر سیماب کی مانند نہ ہوتے، ذات، شدت نورانیت اسماء، ذات میں اسماء کے ظہور بطور کامل فنا ہونے اور حق تعالیٰ کی کبریائی کے تحت ان کے فنا ہونے کے سبب حجابات اسماء میں ظہور نہ کرتی۔

بنابریں، حق تعالیٰ باعتبار حجابات ظلمانی حجابات نورانی میں ظاہر ہے اور ممکن ہے کہ حجابات خودی نشأت ظاہر میں اسماء کا ظہور ہوں اور خارجی اعیان ظاہر ان مطالب کے اعتبار سے جن کو ذکر کیا حجابات ظلمانی ہوں؛ لہذا خوب سمجھو اور غنیمت شمار کرو۔[۵]

---

۱ . مرحوم شاہ آبادی نے وجود انسان کے سات لطائف کو اس طرح شمار کیا ہے: نفس، عقل، قلب، روح، سرّ خفی، اخفی۔ رشحات البحار، کتاب الانسان والفطرۃ، ص ۱۴۴۔

۲ . عوالم سہ گانہ: عالم مادہ (طبیعت)، عالم مثال اور عالم عقل سے عبارت ہیں؛ ملا صدرا عوالم کے موجودہ تین اقسام میں منحصر ہونے کی دلیل ’’محسوس، متخیل اور معقول‘‘ کو جانتے ہیں۔ شواہد الربوبیہ، ص ۳۲۰۔

۳ . نفس کے مرتبہ ظاہر کہ بدن میں ظہور نفس کا مرتبہ ہے، مرتبہ برزخ کہ مرتبہ تجرد مثالی اور قوای باطن ہے اور مرتبہ عقل کہ تجرد کامل ہے، کی طرف اشارہ ہے۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۵۸۵۔

۵ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۶۸۔

لقاء اللہ اور اس کی کیفیت

بالسند المتّصل الیٰ ثقۃ الإسلام محمّد بن یعقوب الکلینيّ ؒ عن محمّد بن یحییٰ، عن أحمدَ بن محمّد، عن محمّد بن خالد والحسین بن سعید جمیعاً، عن القاسم بن محمّد، عن عبد الصّمد بن بشیر، عن بعض أصحابہ، عن أبي عبد اللہ (ع) قال، قلتُ:

أَصْلَحَکَ اللہُ! مَنْ أَحَبَّ لِقاءَ اللہِ، أَحَبَّ اللہُ لِقائَہُ؟ وَمَنْ أَبْغَضَ لِقاءَ اللہِ، أَبْغَضَ اللہُ لِقائَہُ؟ قال:نَعَمْ۔ قُلْتُ: فَوَاللہِ! إنّا لَنَکْرَہُ الْمَوتِ، فقالَ: لَیْسَ ذٰلِکَ حَیْثُ تَذْہَبُ۔ إنَّما ذٰلِکَ عِنْدَ الْمُعایَنَۃِ، إذا رَأَیٰ مٰا یُحِبُّ، فَلَیْسَ شَیئٌ أَحَبَّ إلَیْہِ مِنْ أنْ یَتَقَدَّمَ عَلَی اللہِ وَاللہُ تَعٰالَیٰ یُحِبُّ لِقائَہُ وَہُوَ یُحِبُّ لِقاءَ اللہِ [حِیْنَئِذٍ]۔ وَإذا رَأَیٰ مٰا یَکْرَہُ، فَلَیْسَ شَيئٌ أَبْغَضَ [إلَیْہِ] مِنْ لِقاءِ اللہِ، وَاللہُ یُبْغِضُ لِقائَہُ۔ [1]

راوی نے عرض کیا: امام صادق (ع) سے میں نے کہا: {أَصْلَحَکَاللہُ!} جو شخص لقاء پروردگار کو دوست رکھے، خدا اس کی ملاقات کو پسند کرتا ہے؟ اور جو شخص لقاء پروردگار کو ناپسند کرلے خدا اس کی ملاقات کو ناپسند کرتا ہے؟ فرمایا: ہاں ! ایسا ہی ہے۔ میں نے کہا: خدا کی قسم ہم موت کو ناپسند کرتے ہیں ۔ امام ؑ نے فرمایا: جیسا تم خیال کرتے ہو ویسا نہیں ہے۔ یہ ایسا موت کا دیدار کرتے وقت ہے جب دیکھے گا جس کو کہ دوست رکھتا ہے خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں وارد ہونے سے زیادہ اس کے نزدیک کوئی شے محبوب تر نہ ہوگی اور خدا تعالیٰ اس کی ملاقات کو پسند کرتا ہے اور وہ اس وقت لقاء پروردگار کو پسند کرتا ہے اور جب دیکھے گا جس کو کہ ناپسند کرتا ہے تو لقاء پروردگار سے زیادہ اس کے نزدیک کوئی شے مبغوض تر نہ ہوگی اور خداوند تعالیٰ اس کی ملاقات کو ناپسند کرتا ہے۔

ملحوظ رہے کہ ’’لقاء اللہ‘‘ کے سلسلے میں صراحتاً اور کنایتاً نیز اشارتاً آیات وروایات بکثرت ہیں اور اس مختصر کتاب میں تفصیل اور ان کے ذکر کی گنجائش نہیں ہے لیکن مختصراً ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور اگر کوئی زیادہ تفصیل چاہتا ہے تو وہ مرحوم عارف باللہ الحاج میرزا جواد تبریزی ؒ [2] کے رسالہ ’’لقاء اللہ‘‘ کی طرف رجوع کرے کہ انہوں نے اس باب کی روایات کو ایک حد تک جمع کیا ہے۔

---

۱ . فروع کافی، ج ۳، ص ۱۳۴، کتاب جنائز، باب ما یعاین المومن والکافر، ح ۱۲۔

۲ . حاج میرزا جواد تبریزی (۱۳۴۴ ھ) عظیم دانشمند معاصر نے سالوں نجف اشرف میں ملا حسین قلی ہمدانی کی مصاحبت میں تہذیب نفس میں گزارا۔ تقریباً ۱۳۲۰ ھ ق میں تبریز مراجعت کی اس کے بعد قم تشریف لائے۔ آپ کا گھر سالوں تذکر وموعظہ کا مرکز رہا۔ تہذیب واخلاق میں آپ کے گرانقدر آثار موجود ہیں، منجملہ: رسالہ لقاء اللہ، اسرار الصلاۃ، المراقبات فی اعمال السنہ۔

حق اور خلق کے درمیان خرق حجابات کے ذریعے مشاہدۂ حق

ملحوظ رہے کہ بعض علماء ومفسرین نے کہ لقاء اللہ کے راستے کو کلی طورپر مسدود کیا اور مشاہدات عینیہ، تجلیات ذاتیہ واسمائیہ کا انکار کیا۔ اس گمان کے تحت کہ ذات مقدس کی تنزیہ کریں ۔ تمام آیات واخبار کو جو لقاء اللہ سے مربوط، لقاء یوم آخرت اور لقاء جزاء وثواب اور عقاب پر حمل کیا اوریہ حمل وانطباق مطلق لقاء اور بعض آیات وروایات کی بہ نسبت اگرچہ بہت بعید نہیں ہے لیکن بعض معتبر دعاؤں، معتبر کتابوں میں موجود روایات اور بعض روایات مشہورہ کے لحاظ سے کہ علماء اجلّہ نے ان سے استشہاد کیا ہے یہ حمل وانطباق بہت زیادہ سست وبارد اور بعید ونادرست ہے۔

ملحوظ رہے کہ جنھوں نے لقاء اللہ اور مشاہدۂ جمال وجلال حق کا راستہ کھلا رکھا ہے ان کا مقصود یہ نہیں ہے کہ ذات مقدس کی کنہ تک رسائی ممکن ہے یا علم حضوری اور مشاہدۂ عینی روحانی میں اس ذات محیط علی الاطلاق پر احاطہ کرنا ممکن ہے، بلکہ علم کلی، قدم تفکر احاطہ عرفان شہودی اور قدم بصیرت میں ذات مقدس کی کنہ تک رسائی حاصل کرنے کا محال ہونا امور برہانیہ میں سے ہے اور تمام عقلاء اور ارباب معارف وقلوب کے نزدیک مورد اتفاق ہے لیکن جو لوگ اس مقام کے مدعی ہیں، کہتے ہیں: تقوائے تام وتمام، جمیع عوالم سے قلب کو پاک کرنے، رفض نشأتین، قرۃ انیت وانانیت پر قدم رکھنے، توجہ تام، حق اور اس ذات مقدس کے اسماء وصفات کی طرف کلی طورپر توجہ مبذول کرنے، عشق اور حب ذات مقدس میں مستغرق ہونے اور ارتیاضات قلبیہ کے بعد سالک میں صفاء قلبی اور جلاء باطنی پیدا ہوتی ہے کہ تجلیات اسمائیہ اور صفاتیہ کا مرکز قرار پائے اور وہ غلیظ حجابات جو عبد اور اسماء وصفات کے درمیان ہیں ان میں خرق وشگاف حاصل ہو اور اسماء وصفات میں فانی ہوجائے اور عز قدس وجلال سے متعلق ہو اور قرب تام ذاتی پیدا کرے اور اس حال میں سالک کی روح مقدس اور حق کے درمیان اسماء وصفات کے علاوہ کوئی حجاب نہیں ہے۔

اور بعض ارباب سیر وسلوک کیلئے ممکن ہے حجاب نوری اسمائی اور صفاتی بھی نہ رہ جائے اور تجلیات غیبی ذاتی سے بہرہ مند ہو اور خود کو ذات مقدس سے وابستہ اور قریب دیکھے اور اس مشاہدہ میں احاطہ قیومی حق اور اپنے فنائے ذات کا مشاہدہ کرے اور آشکارا اپنے اور تمام موجودات کے وجود کو ظل حق تعالیٰ دیکھے۔ چنانچہ برہاناً حق اور مخلوق اول کے درمیان کہ تمام مواد اور علائق سے پاک ہے کوئی حجاب نہیں ہے، بلکہ برہاناً مجردات کیلئے مطلقاً حجاب نہیں ہے، اسی طرح سے قلب کیلئے جو کہ احاطہ ووسعت میں موجودات مجرد کے ہم افق ہے بلکہ ان کے فرق پر قدم

رکھ چکا ہے کوئی حجاب نہ ہوگا۔ چنانچہ حدیث شریف کافی اور توحید میں وارد ہے:
{إِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُّ اتِّصالاً بِرُوحِ اللهِ مِنِ اتِّصالِ شُعاعِ الشَّمْسِ بِها}۔[1]

اور مناجات ''شعبانیہ'' میں کہ پیش علماء مقبول ہے اور خود شہادت دیتی ہے کہ ان بزرگواروں کے کلمات درر بار سے ہے، عرض کرتے ہیں:

{إِلٰهِي! هَبْ لِي كَمالَ الإنْقِطاعِ إِلَيْکَ وَأَنِرْ أَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِياۤءِ نَظَرِها إِلَيْکَ حَتَّىٰ تَخْرِقَ أَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَىٰ مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَتَصِيْرَ أَرْواحُنا مَعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِکَ. إِلٰهِي! وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نٰادَيْتَهُ فَأَجابَکَ وَلاٰحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِکَ فَنٰاجَيْتَهُ سِرّاً وَعَمِلَ لَکَ جَهْراً۔[2]

اور کتاب شریف الٰہی میں معراج رسول اکرم ﷺ کی حکایات میں، یوں فرماتا ہے: {ثُمَّ دَنٰا فَتَدَلَّىٰ* فَكانَ قٰابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ}[3] یہ مشاہدۂ حضوری فنائی، کنہ ذات تک رسائی حاصل کرنے کے محال ہونے، احاطہ اور اخبار وآیات تنزیہی کے منافی نہیں ہے، بلکہ ان کی تائید اور تاکید ہے۔

اب دیکھو! اس فضول اور بعید از عقل حمل وانطباق کی کیا ضرورت ہے؟ کیا حضرت امیر (ع) کی فرمائش کو کہ فرماتے ہیں:

{فَهَبْنِي صَبَرْتُ عَلىٰ عَذابِکَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلىٰ فِراقِکَ}[4] اور اولیاء الٰہی کے سوز وگداز کو حور وقصور پر حمل کیا جاسکتا ہے؟ کیا جنھوں نے کہ فرمایا ہے کہ نہ ہم جہنم کے خوف سے عبادت کرتے ہیں اور نہ بہشت کی آرزو میں عبادت کرتے ہیں، بلکہ عبادات

---

۱ . ''روح مومن روح خدا سے اس سے کہیں زیادہ پیوستہ ومتصل ہے جتنا کہ شعاع آفتاب، آفتاب سے متصل ہے'' اصول کافی، ج ۲، ص ۱٦٦، کتاب ایمان وکفر، باب اخوۃ المومنین، ح ۴۔

۲ . خدایا! اپنی جانب مجھ کو کمال دلبستگی عطا کر اور ہمارے دیدہ ہائے قلوب کو اپنی طرف مشاہدہ ونظر کے پرتو میں نور عطا فرما تاکہ دیدہ ہائے دل حجابات نور کو شگافتہ کریں اور پھر معدن عظمت تک رسائی حاصل کریں اور ہماری روحیں تیری بارگاہ عز قدس سے آویختہ ومعلق اور وابستہ ہوں۔
خدایا! مجھ کو ان لوگوں میں سے قرار دے جن کو تونے پکارا اور انھوں نے اجابت کی اور تیری آواز پر لبیک کہی اور تونے ان کی طرف نظر (لطف) کی تو وہ تیرے جلال کے سامنے مدہوش ہوگئے تو تو نے ان سے راز ونیاز میں گفتگو کی اور انھوں نے آشکارا تیرے لیے عمل کیا۔مناجات شعبانیہ کے چند فراز؛ اقبال الاعمال، اعمال ماہ شعبان، مصباح المتہجد، ص ۳۷۴؛ بحار الانوار، ج ۹۱، ص ۹۷، ح ۱۲۔

۳ . ''پھر نزدیک ہوا اور نزدیک ہوا اس کے بعد دو کمان یا اس سے کم کے فاصلے پر تھا'' سورۂ نجم، ۸،۹۔

۴ . ''پروردگارا! اگر تیرے عذاب پر صبر بھی کرلوں تو تیری جدائی کہ تاب کیسے لاؤں'' دعائے کمیل۔

احرارکرتے ہیں اور خالص حق کیلئے عبادت کرتے ہیں ۔[1] کیا ان کے فراق کے سالوں کو فراق بہشت اور بہشتی ماکولات ومشتہیات اور مستلذات پر حمل اور منطبق کیا جاسکتا ہے؟ افسوس کہ یہ بہت ناہنجار بات اور ناپسندیدہ تطبیق ہے۔ کیا شب معراج جمال حق کی وہ تجلیات اور وہ محفل کہ جس میں موجودات میں سے کوئی ایک بھی موجود نہ تھا اور جبرئیل ؑ امین وحی سا فرشتہ بھی اس کا محرم اسرار نہ تھا، کہا جاسکتا ہے، بہشت اور اس کے قصروں کی نمائش کیلئے تھی اور وہ انوار عظمت وجلال نعمات حق تعالیٰ کو دکھانے کیلئے تھے؟ کیا وہ تجلیات جو کہ معتبر دعاؤں میں انبیاء (ع) کیلئے ہوئیں، نعمات، مأکولات ومشروبات اور باغات وقصور کے قبیل سے ہیں؟!

افسوس! کہ ہم مادیت کے حجاب ظلمانی میں گرفتار اور تمنّاؤں اور آرزوؤں کی رنجیروں میں جکڑے ہوئے بے چارے لوگ مطعومات، مشروبات، منکوحات اور اس طرح کی چیزوں کے علاوہ اور کچھ نہیں سمجھتے! اور اگر کوئی صاحب نظر یا صاحب دل ان حجابات سے پردہ اٹھائے تو غلطی اور خطا پر حمل کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کرتے اور جب تک عالم ملک کے ظلمانی چاہ میں قید ہیں اہل معارف ومشاہدات کے معارف ومشاہدات سے کسی چیز کا ادراک نہیں کریں گے لیکن اے عزیز! اولیاء کو خود پر قیاس نہ کر اور انبیاء واہل معارف کے قلوب کو ہمارے قلوب کی طرح گمان نہ کر، ہمارے دل دنیا اور علائق ومشتہیات دنیا کے غبار سے اٹے ہوئے ہیں اور ان پر خواہشات اور مستلذات دنیا کی گرد جمی ہوئی ہے، غرق شہوات ہونے کی آلودگی، مرآت تجلیات حق اور مورد جلوہ محبوب نہیں ہونے دیتی۔

البتہ اس خود بینی وخود پرستی کا لازمہ یہ ہے کہ ہم کو تجلیات حق تعالیٰ اور اس کے جلال وجمال کا تھوڑا سا بھی ادراک نہ ہو، بلکہ کلمات اولیاء اور اہل معرفت کی تکذیب کریں اور اگر ظاہر میں تکذیب نہ بھی کریں تو دل میں ان کی تکذیب کریں اور اگر تکذیب کا کوئی راستہ نہ ہو مثلاً یہ کہ پیغمبر اور ائمہ معصومین (ع) کے قائل ہوں تو، توجیہہ وتاویل کا بازار گرم کریں گے اور بالجملہ، معرفت اللہ کے در کو مسدود کریں گے۔ {مَا رَأَیْتُ شَیْئَاً إلاّ وَرَأَیْتُ اللّٰہ مَعَہُ وَقَبْلَہُ وَفِیْہِ}[2] کو رؤیت آثار پر حمل کریں گے۔ {لَمْ

---

١ . قالؑ: العبادۃُ ثلاثۃ: قومٌ عَبَدُوا للّٰہَ عزّوجلّ خوفاً، فَتَلْکَ عبادۃُ العَبید؛ وَقَومٌ عَبَدُوا للّٰہَ تبارَکَ وَتعالیٰ طَلَبَ الثّواب، فَتَلْکَ عبادۃُ الإجراء؛ وَقَومٌ عَبَدُوا للّٰہَ عَزّوَجلّ حُبّاً، فَتَلْکَ عِبادۃُ الأحْرار وَہِيَ أفْضَلُ العِبادَۃ۔ وسائل الشیعہ، ج ١، ص ۴۵، باب ٩، ابواب مقدمۃ العبادات، ح ١۔

٢ . ''میں نے نہیں دیکھی کوئی چیز مگر یہ کہ خدا کو اس کے ہمراہ اور اس سے پہلے اور اس میں دیکھا'' اسفار، ج ١، ص ١١٧؛ علم الیقین، ج ١، ص ۴٩ (کچھ اختلاف کے ساتھ)؛ کلمات مکنونہ، ص ٣۔

أَعْبُد رَباً لَمْ أَرَهُ}[1] کو مفاہیم کلیہ کے علم مثلاً اپنے علوم پر حمل کریں گے اور آیات لقاء اللہ کو لقاء روز جزا پر حمل کریں گے {لِي مَعَ اللهِ حالَۃٌ}[2] کو مثلاً حالت رقت قلب پر حمل کریں گے {وَارْزُقْنِي النَّظَرَ إلَیٰ وَجْہِکَ الْکَرِیْمِ}[3] اور درد فراق سے انبیاء واولیاء کے تمام سوز وگداز کو فراق حور العین اور طیور ونعمات بہشتی پر حمل کریں گے اور یہ اس لیے ہے کہ ہم اس میدان کے کھلاڑی نہیں ہیں اور یہ ہمارا میدان نہیں ہے اور حظ حیوانی وجسمانی کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں سمجھتے، تمام معارف کا انکار کرتے ہیں ۔[4]

مطلق ومقید کے درمیان حجاب

وہ (جلّ برہانہ) تمام نفوس پر جو کچھ کسب کرتے ہیں اس حیثیت سے، قائم ہے اور اس کے اور اس کی مخلوق کے درمیان نہ کوئی پردہ ہے اور نہ کوئی حد فاصل ہے {وَمٰا مَنْ دَآبَّۃٍ إلاَّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا} ''اور زمین پر چلنے والی کوئی مخلوق ایسی نہیں جس کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں نہ ہو''۔[5] اور زمام اختیار ہاتھ میں لینا یعنی قیومیت مطلق، پس خداوند متعال نے اپنی ہویت کے ساتھ تمام زمام اختیار اپنے ہاتھ میں لے رکھی ہے اور کوئی مخلوق نہیں ہے مگر یہ کہ اس کا اپنے خالق کے ساتھ ایک مضبوط اور خاص رشتہ ہے اور ایسا کیونکر نہ ہو، کیونکہ وجود حق تعالیٰ سے ربط اور ربّ ذو الجلال سے قوام رکھنے سے عبارت ہے۔

اور جو چیز دو راہوں سے تمہارے پردہ سماعت سے ٹکرائی ہے کہ ''خدا کے سات یا ستّر یا سات سو یا ستّر ہزار حجابات نور وظلمت ہیں'' یہ حجابات، مخلوق کی نگاہوں سے جلال حق کو چھپانے اور پوشیدہ کرنے کیلئے ہیں اور طبیعت کی چہار دیواری میں قید چمگادڑ کی آنکھ رکھنے والے قیدیوں سے رخ خورشید ظاہر کیلئے حجابات ہیں، کیونکہ اس کی اصل تعینات خلقی ہے اور مقید مطلق سے پوشیدہ نہیں ہے گرچہ مطلق اس حجاب کے ذریعے جو کہ قید سے عبارت ہے، مقید سے پوشیدہ وپنہاں

---

۱ . ''کسی ایسے پروردگار کی عبادت نہیں کرتا جس کو نہیں دیکھا'' علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹، المقصد الاول فی تنزیہ سبحانہ؛ شیخ صدوقؒ ، التوحید، ص ۳۰۵ ، باب ۴۳، ح ۱ ایک حدیث کے ضمن میں علیؑ سے نقل کرتے ہیں: {لَمْ أَکُنْ بِالَّذِي أَعْبُدُ رَباً لَمْ أَرَہُ}۔

۲ . اربعین (مجلسیؒ)، ص ۱۴۴، شرح حدیث ۱۵، (کچھ اختلاف کے ساتھ)۔

۳ . ''اپنے کریم رخ کے دیدار کی روزی عطا کر''، اس سے مشابہ عبارت دعائے سجدۂ پیغمبرؐ میں آئی ہے: {اَللّٰہُمَ إنّي أَسْأَلُکَ الرِّضا بَعْدَ الْقَضاءِ وَبَرْدَ الْعِیْشِ بَعْدَ الْمَوتِ وَلَذَّۃَ النَّظَرِ إلَیٰ وَجْہِکَ الْکَرِیم}۔ احیاء العلوم، ج ۱، ص ۳۱۹۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۴۵۱۔

۵ . سورۂ ہود، ۵۶۔

ہے اور عارف شیرازی نے اپنے اس قول کے ذریعے ہمارے مطلب کی طرف اشارہ کیا ہے:

''تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز'' [حافظ تو خود حجاب ہے اٹھ درمیان سے ورنہ کبھی بھی دیکھ سکے گا نہ خود کو تو]

اور یہاں پر کچھ ایسے اسرار ہیں جن کو فاش کرنے کی اجازت نہیں ہے۔[۱]

مشاہدۂ حق تعالیٰ کا محال ہونا

کیونکہ مشاہدہ ونظر ممکن نہیں مگر یہ کہ ناظر، منظور میں مستغرق ہوجائے اور سما جائے اور اس کے ساتھ ایک ہوجائے یا یہ کہ منظور آئینہ ناظر میں ظاہر اور متجلی ہو اور دونوں احدیت اور یگانگی کو ختم کرتے ہیں اور اس کے پس پردہ اسرار ہیں ۔[۲]

حق تعالیٰ کی بہ نسبت تمام موجودات کی معرفت اور تسبیح

ملحوظ رہے کہ علم، بزرگ ترین فضائل وکمالات میں سے ہے، کیونکہ وہ اشرف اسماء الٰہیہ اور موجود بما ہُو موجود کے صفات میں سے ہے اور نظام وجود اور طراز غیب وشہود، علم کی برکت سے قائم واستوار ہے اور جس موجود کا تحقق اس حقیقت سے نزدیک تر ہے، مقام مقدس حق اور مرتبہ قدس واجبی سے نزدیک تر ہے، بلکہ علم ووجود مساوی ہیں اور جس جگہ شعاع ہستی کا گزر ہے اسی قدر وہاں شعاع نور علم موجود ہے، اس وجہ سے تمام حقیقت علم سے خالی ہونا، تمام حقیقت وجود سے خالی ہونا ہے اور جو اس سے خالی ہے معدوم مطلق ہے۔

اور یہ مطلب برہان سے وابستہ ہے کہ عالم وجود، عالم علم ہے اور موجودات کا کوئی ذرہ بھی یہاں تک کہ جمادات اور نباتات بھی علم سے خالی نہیں ہیں اور حظ وجودی کے بقدر علم سے بہرہ مند ہیں ۔[۳]گرچہ بعض اکابر فلاسفہ سے ''اتحاد عاقل ومعقول'' کے باب میں ظاہر ہوتا ہے کہ عالم طبیعت ومادہ عالمیت اور معلومیت سے خالی ہے۔[۴]البتہ یہ بیان ہمارے نزدیک تام وتمام نہیں ہے اور ہم نے برہان لمّی سے اس

---

۱ ۔ التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ۱۱۵۔

۲ ۔ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۸۔

۳ ۔ اسفار اربعہ، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ج ۸، ص ۱۵۳۔

۴ ۔ ابن سینا، الاشارات والتنبیہات، ج ۳، ص ۲۹۲؛ شفا، علم النفس، فصل ٦، ص ۲۱۲، مقالہ ۵۔

مطلب کو کہ علم شئون توحید سے ہے، فی الواقع ثابت کیا ہے۔[1]اور حق تبارک وتعالیٰ نے قرآن مجید میں اس بات کی طرف خاص توجہ کی ہے اور بہت ساری آیات میں صراحت کے ساتھ موجودات کے علم اور ان کی تسبیح ذات مقدس حق کرنے کو اعلان کیا ہے۔[2] اور محجوب افراد چونکہ اس مطلب کو بالوجدان یا برہان کے ساتھ درک نہیں کرسکے، تسبیح کو تسبیح تکوینی پر حمل کیا ہے۔[3] جبکہ تسبیح تکوینی تسبیح نہیں ہے۔ چنانچہ واضح ہے لیکن اہل معرفت نے مشاہدۂ حضوری سے اس حقیقت کو درک کیا ہے اور روایات میں اس باب میں ایسی صراحتیں ہیں جن کی بنا پر تسبیح تکوینی یا ذکر تکوینی پر قابل حمل نہیں ہے۔ چنانچہ ان کی طرف رجوع کرنے سے ظاہر ہوتا ہے۔[4]

موجودات کو حق کی معرفت اور اس سے اس کا ربط

موجودات میں سے ہر ایک علم وحیات اور شعور کا مالک ہے جبکہ تمام موجودات مقام مقدس جلّ وعلا کی معرفت رکھتے ہیں ۔ چنانچہ اعضاء وجوارح اور بقعہ ارض کو فرمان الٰہی کو کتمان کرنے اور اطاعت کرنے کی وحی کرنا اور تمام موجودات کی تسبیح قرآن کریم میں اس پر نص موجود ہے اور احادیث وروایات اس کے ذکر سے بھری پڑی ہیں ۔[5] خود ان کے علم وادراک اور حیات کی دلیل ہے، بلکہ خالق ومخلوق کے درمیان ربط خاص کی دلیل ہے کہ کوئی بھی بجز ذات مقدس حق تعالیٰ اس سے مطلع نہیں ہے {وَمَنِ ارْتَضَیٰ مِنْ عِبادِہِ}[6] اور یہ خود معارف کا ایک دفتر ہے جسے قرآن کریم اور احادیث ائمہ معصومین (ع) نے بنی نوع انسان کے گوشزد کیا ہے اور حکماء اشراق کے برہان، ذوق اصحاب عرفان، مشاہدات ارباب سیر وسلوک اور ریاضت کے موافق ہے اور علوم عالیہ میں ما قبل طبیعت یہ بات ثابت ہوچکی ہے اور قدر مسلّم ہے کہ وجود، عین کمالات اور عین اسماء وصفات ہے اور جس مرحلے میں ظہور پیدا کرے اور آئینے میں متجلّی اور ظاہر ہو تمام شئون وکمالات کے ساتھ ظاہر اور متجلّی ہوتا ہے اور علم وحیات اور دیگر امہات سبعہ سے مالا مال ہوتا ہے اور تجلّی حقیقت وجود کے

---

١ . شرح اربعین حدیث، ص ٢٨٣، ٤١٦، ٦٥٤۔

٢ . منجملہ آیتہ ١ سورۂ حدید؛ سورۂ حشر، ١؛ صف، ١؛ اسراء، ٤٤؛ رعد، ١٣١؛ نور، ٤١۔۔۔

٣ . التفسیر الکبیر، ج ٢٩، ص ٢١٧، ٢١٨؛ فنقول: إن حملنا التسبیح المذکور في الآیة علی التسبیح بالقول، کان المراد بقولہ (ما في السمٰوات) مَن في السمٰوات و۔۔۔ ذیل آیتہ ١ سورۂ حدید؛ تفسیر برہان، ج ٣، ص ٤٢٢، ٤٢٣ ذیل آیتہ ٤٤ اسرائ۔

٤ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ٢٥٩۔

٥ . {وَإِنْ مِنْ شَيئٍ إِلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِہ وَلٰکِنْ لا تَفْقَہُونَ تَسْبِیْحَہُمْ} (اسراء، ٤٤) تفسیر برہان میں آیتہ ٨ کے ذیل میں تسبیح موجودات کے بارے میں روایت آئی ہے۔

٦ . سورۂ جن کی آیتہ ٢٧ کی طرف اشارہ ہے۔

تمام مراحل اور معبود کے نور جمال کامل کے تمام مراتب مقام احدیت سے ایک خاص ربط اور مقام ربوبیت کی معرفت خفی رکھتے ہیں ۔ چنانچہ آیہ شریفہ میں ارشاد ہوتا ہے: {وَمٰا مَنْ دَآبَّۃٍ إلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہٰا}[۱] کہتے ہیں: ''ہو'' مقام غیب ہویت کی طرف اشارہ ہے اور ''اخذ ناصیہ'' وہی ربط اصل غیب سرّی وجودی ہے کہ کوئی موجود اس کی معرفت نہیں حاصل کرسکتا۔[۲]

---

۱ . ''زمین پر رینگنے والی کوئی مخلوق نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی زمام اختیار حق کے ساتھ میں ہے'' سورۂ ہود، ۵۶۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۲۸۳۔

فصل اول:

براہین اثبات ذات باری تعالیٰ

- دلائل عقلی وفلسفی
- اثبات واجب کیلئے مادیین کے براہین
- برہان متکلّمین
- دو دوسرے برہان
- شبہۂ اتفاق اور اس کی ردّ
- برہان فطرت

دلائل عقلی وفلسفی

برہان صدیقین سے مراد

جاننا چاہیے کہ تفکّر کی بہت زیادہ فضیلت ہے اور اس کے مراتب اور درجات ہیں --- پہلے حق اور اس کے اسماء وصفات اور کمالات میں تفکّر ہے اور اس کا نتیجہ وجود حق اور انواع تجلیات کا علم ہے اور اس سے اعیان ومظاہر کا علم حاصل ہوتا ہے اور یہ فکر کا بزرگ ترین علوم کا بلند ترین اور برہان کا متقن اور مستحکم ترین درجہ ومرتبہ ہے، کیونکہ ذات علت میں غور وفکر کرنے اور سبب مطلق میں تفکّر کرنے سے اس کا اور اس کے مسبّبات اور معلولات کا علم پیدا ہوتا ہے اور یہ تجلیات قلوب صدیقین کا نقشہ ہے اور اسی وجہ سے اس کو ''برہان صدیقین'' کہتے ہیں، کیونکہ صدیقین مشاہدۂ ذات سے اسماء وصفات کا مشاہدہ کرتے ہیں اور آئینہ اسماء میں اعیان ومظاہر کا مشاہدہ کرتے ہیں اور یہ کہ برہان کی اس قسم کو برہان صدیقین کہتے ہیں اس لیے ہے کہ اگر کوئی صدیق اپنے مشاہدات کو برہان کی صورت میں پیش کرے اور جو چیز ذوقاً اور شہوداً محسوس کی ہے اس کو الفاظ کے قالب میں ڈھالے، ایسے ہی ہو نہ یہ کہ جس شخص نے اس برہان سے ذات اور اس کی تجلیات کا علم پیدا کیا وہ صدیقین سے ہے یا یہ کہ معارف صدیقین براہین کی سنخ سے ہیں مگر براہین مخصوص؛ افسوس اگر ان کے علوم تفکّر کی جنس سے ہوں یا ان کے مشاہدات کو برہان اور اس کے مقدمات سے ادنی مشابہت بھی ہو۔ جب تک دل حجاب برہان میں ہے اور اس کا قدم، قدم تفکّر ہے صدیقین کے اول رتبے تک نہیں پہنچا۔[۱]

حق کی حق سے شناخت

ملحوظ رہے کہ اس حدیث[۲] کی شرح اور {إعْرِفُوا اللهَ بِالله} کے معنی میں علماء اعلام کے اپنے اپنے مسلک علمی یا مشرب حکمی کی مناسبت سے افادات اور بیانات ہیں اور ہم بطور تلخیص ان میں سے بعض کا بزرگان کے کلام سے تبرک حاصل کرنے کیلئے ذکر کر رہے ہیں:

اول: یہ ہے کہ جناب ثقۃ الاسلام کلینی (رضوان اللہ علیہ) نے فرمایا اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ نے ابدان وارواح اور انوار کو خلق فرمایا اور وہ ان کے خلق وایجاد میں منفرد اور تنہا ہے۔ کوئی اس میں اس کا شریک نہیں ہے اور وہ ان میں کسی کے بھی مشابہ نہیں ہے۔ پس جو شخص حق کو ان میں سے کسی ایک سے تشبیہ

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۱۹۱۔

۲ . قال أمیر المؤمنین (ع): {إعرفوا لله بالله، والرسول بالرسالة، وأولي الأمر بالمعروف والعدل والإحسان} اصول کافی، ج ۱، ص ۸، کتاب التوحید، باب انہ لا یعرف إلاّ بہ، ح ۱۔

کرے اس نے خدا کو خدا نہیں پہچانا اور اگر حق کی ان کی شباہت سے تنزیہ کرے خدا کو حق کے ساتھ پہچانا ہے؛انتہیٰ۔[۱]

اور عجیب یہ ہے کہ حضرت صدر المتألہین ؒ اس کلام کو حدیث کا تتمّہ جانتے ہیں اور اپنے مسلک کے مطابق اس کی طولانی توجیہات بیان فرمائی ہے۔[۲]

دوم: یہ ہے کہ شیخ صدوق (رضوان اللہ علیہ) نے فرمایا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری خدا کی خداسے معرفت کے معنی یہ ہیں کہ اگر ہم حق کو اپنی عقلوں سے پہچانیں، حق تعالیٰ ان کا عطا کرنے والا ہے اور اگر انبیاء اور حجج (ع) کے ذریعے پہچانیں، حق تعالیٰ نے ان کو مبعوث کیا ہے اور حجت قرار دیا ہے اور اگر اپنے نفوس کے ذریعے پہچانیں، خداوند ان کا خالق ہے۔[۳]

سوم: وہ ہے جس کی طرف جناب صدر المتألہین ؒ نے اشارہ فرمایا ہے اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی معرفت دو طرح سے ممکن ہے: ۱۔ مشاہدہ اور عرفان صریح؛ ۲۔ تنزیہ وتقدیس اور چونکہ طریقہ اول بجز انبیاء ؑ اور کُمّل افراد ممکن نہیں ہے اس لیے حدیث میں دوسرے طریقے کی طرف اشارہ فرمایا ہے؛ انتہیٰ۔[۴] اور ان کی یہ تفسیر اس بات پر مبنی ہے کہ کلام شیخ کلینی ؒ کو حدیث اور کلام امیر المومنین ؑ کی تفسیر کا جسے حضرت امام صادق ؑ نے بیان کیا ہے کا جزء جانا ہے۔

چہارم: جناب محقق فیض (علیہ الرحمہ) کی تفسیر ہے اور ان کی تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ ہر موجود کی ایک ماہیت ہے اور ایک وجود اور ماہیت اشیائ، تعینات نفسیہ اور تشخصات ذاتیہ اشیاء سے عبارت ہے اور ان کا وجود جہت یلی الربی سے عبارت ہے کہ اس سے قوام ذات، ظہور آثار اور حول وقوت اشیاء ہے، پس اگر کوئی ماہیات اور جہات تعینات اشیاء پر نظر کرے اور ان کے امکان وافتقار کی جہت سے حق کو حق سے پہچانے تو اس نے حق کو اشیاء سے پہچانا ہے نہ حق سے، علاوہ برایں، یہ علم ومعرفت فطری ہے نہ کسبی لیکن اگر جہات وجودیہ سے کہ وجہۂ الی اللہ اور جہات یلی اللہ ہے اور آیات شریفہ میں اس کی طرف اس قول سے اشارہ ہوا ہے: {ہُوَ مَعَکُمْ أَیْنَمَا

---

۱ . ایضاً، ص ۸۵۔

۲ . شرح اصول کافی، ص ۲۳۳۔

۳ . توحید، ص ۲۹، باب ۴۱۔

۴ . شرح اصول کافی، ص ۲۳۳۔

كُنْتُمْ}[1]وبقولہ: {كُلُّ شَيئٍ هالِكٌ إلاّ وَجْہَہ}[2] الی غیر ذلک؛ حق کو پہچانے، حق کو حق سے پہچانا ہے۔

پنجم: ایک احتمال ہے جو مولف کے ذہن میں آیا ہے اور وہ ایک مقدمہ کی یاد دہانی کرانے کے بعد کہ علم اسماء وصفات میں مقرر ہے، معلوم ہوگا اور وہ یہ ہے کہ ذات مقدس حق کیلئے کچھ اعتبارات ہیں کہ ہر اعتبار کیلئے ایک اصطلاح مقرر ہے۔

ذات حق کی معرفت ذات سے شناخت

ایک اعتبار، اعتبار ذات من حیث ہی، ہے کہ اس اعتبار کے حساب سے ذات مجہول مطلق ہے اور کوئی اسم ورسم اس کیلئے نہیں ہے اور دست امید عرفاء اور آرزوی اصحاب قلوب اور اولیاء وہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔۔

اور اعتبار دیگر، اعتبار ذات بمقام تعین غیبی اور عدم ظہور مطلق ہے کہ اس مقام کو ''احدیت'' کہتے ہیں ۔

ایک اور اعتبار، اعتبار ذات بحسب مقام واحدیت اور جمیع اسماء وصفات ہے کہ اس مقام کو مقام ''واحدیت'' مقام ''احدیت جمع اسمائ'' اور ''جمع الجمع'' وغیرہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس مقام کو بحسب اعتبار احدیت جمع، مقام ''اسم اعظم'' اور ''اسم جامع اللہ'' کہتے ہیں ۔

ایک اور اعتبار، اعتبار ذات بحسب مرتبہ تجلّی بہ ''فیض مقدس'' اور مظاہر اعیان میں مقام ظہور اسمائی وصفاتی۔

چنانچہ مقام ''واحدیت'' ''فیض اقدس'' کی تجلّی سے ہے اور اس مقام ظہور اسمائی کو مقام ''ظہوراطلاقی'' مقام ''الوہیت'' اور مقام ''اللہ'' بھی کہتے ہیں ۔ ان اعتبارات کے حساب سے کہ اسماء وصفات میں مقرر ہیں مولف نے مصباح الہدایہ میں اس کی تشریح کی ہے۔[3]

اس مقدمہ کے بعد، عرض ہے کہ انسان جب تک فکر واستدلال کے ذریعے طالب حق اور اللہ کی طرف سیر وحرکت کر رہا ہے، اس کی حرکت عقلی عملی ہے اور اہل معرفت اور اصحاب عرفان نہیں ہے، بلکہ حجاب اکبر واعظم میں واقع ہے خواہ ماہیات اشیاء میں نظر کرے اور حق کو ان سے طلب کرے کہ حجابات ظلمانی ہیں اور خواہ ان

---

۱ . ''جہاں کہیں بھی رہو وہ تمہارے ساتھ ہے'' سورۂ حدید، ۴۔

۲ . ''بجز اس کی ذات کے ہر شے نابود اور ہلاک ہونے والی ہے'' سورۂ قصص، ۸۸۔

۳ . روح اللہ خمینیؒ ، مصباح الہدایہ الی الخلافۃ والولایۃ، ص۱۸۔

کے وجودات سے طلب کرے کہ حجابات نورانی ہیں کہ کلام مرحوم فیض اس نکتے کی طرف اشارہ ہے۔

سیر الی اللہ کے تحقق کی پہلی شرط نفس کے تاریک گھر اور انانیت وخود پرستی کے حصار سے نکلنا ہے۔ چنانچہ سفر حسی عینی میں جب تک انسان اپنے گھر میں ہے خواہ کتنا ہی گمان مسافرت کرے اور کہے میں مسافر ہوں، مسافرت محقق نہ ہوگی؛ مسافرت شرعی اس وقت محقق ہوگی جب گھر سے نکلیں اور آثار بلد، نگاہوں سے پنہاں ہوجائیں، اسی طرح خدا کی طرف یہ عرفانی سفر اور مہاجرت شہودی محقق نہ ہوگی جب تک نفس کے تاریک گھر سے نہ نکلیں اور اس کے آثار مخفی نہ ہوں جب تک تعینات کی دیواریں اور اذان کثرت کی دعوتیں درکار ہیں، انسان مسافر نہیں ہے، گمان مسافرت ہے اور سیر وسلوک کا دعویٰ ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: {وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهاجِراً إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى الله}۔[1]

جب سالک الی اللہ ریاضت اور تقوائے کامل کے قدموں سے گھر سے نکلے گا اور تعلقات وتعینات اپنے ہمراہ نہ رکھے گا سفر الی اللہ محقق ہوگا، پہلی تجلّی جسے حق تعالیٰ اس کے قلب مقدس پر کرے گا الوہیت اور مقام ظہور اسماء وصفات کی تجلی ہے اور یہ تجلی بھی ایک منظم ترتیب سے سیر وسلوک اور قلب سالک کی قوت وضعف کے حساب سے اس تفصیل کے ساتھ جس کی اس مختصر میں گنجائش نہیں ہے؛ اسماء محاطہ سے اسماء محیطہ تک پہ نچتی ہے یہاں تک کہ عالم وجود کے تمام تعینات کے ترک پر، منتہی ہوتی ہے، خواہ خود سے خواہ غیر سے، کہ بعد کہ مراحل میں وہ بھی خود سے ہے اور رفض وترک مطلق کے بعد الوہیت اور مقام اللہ کی تجلی کہ مقام احدیت جمع اسماء ظہوری ہے واقع ہوتی ہے اور {إعْرِفُوا اللهَ بِالله} اول مرتبۂ سُفلیٰ میں ظہور پیدا کرتا ہے۔

اور عارف اس مقام تک پہنچتے ہی اس تجلّی میں فنا ہوجاتا ہے اور اگر عنایت ازلی شامل حال ہو عارف انس حاصل کر لے اور وحشت وتعب برطرف ہو اور ہوش میں آئے اور اس مقام پر قناعت نہ کرے اور عشق کے قدم سے سیر کرنا شروع کرے اور اس عشق کے سفر میں حق، مبدأ سفر، اصل سفر اور منتہائے سفر ہے اور انوار تجلیات میں قدم رکھے اور ''ادنو منّي'' کا نغمہ جانفزا سنے،[2] یہاں تک کہ مقام احدیت جمعی اور مقام اسم اعظم میں ظہور کرے کہ اسم ''اللہ'' ہے اور اس مقام پر {إعْرِفُوا اللهَ بِالله} مقام

---

١ . ''جو شخص اپنے گھر سے نکلے درآنحالیکہ اللہ وراس کے رسول کی طرف مہاجر ہے اور اس وقت اس کو موت آجائے تو یقینا اس کی جزا اللہ کے اوپر ہے'' سورۂ نساء، ١٠٠۔

٢ . ''آگے آؤ'' حق تعالیٰ کا معراج میں پیغمبرؐ سے خطاب۔ بحار الانوار، ج ٥، ص ٢٣٦، ح ١٢۔

عالی میں تحقق پائے اور اس کے بعد بھی ایک دوسرا مقام ہے کہ اس وقت ہمارے دائرے نظر سے خارج ہے۔[1]

ذات حق تعالیٰ کا دیگر موجودات سے تفاوت

مفہوم وجود، یعنی ہستی، بلحاظ عقلی اور تصور فکری، چار طرح سے متصوَّر ہے:

۱۔ جہت تقییدیہ اور جہت تعلیلیہ رکھتا ہو؛

۲۔ صرف جہت تعلیلیہ رکھتا ہو؛

۳۔ صرف جہت تقییدیہ رکھتا ہو؛

۴۔ نہ جہت تقییدیہ رکھتا ہو نہ جہت تعلیلیہ رکھتا ہو۔

البتہ جو چیز کہ مشمول مفہوم موجود ہے اور فقط جہت تقییدیہ رکھتی ہے اور بس اس کا عالم تصور کے باہر اور عالم خارج میں وجود نہیں ہے تاکہ مصداق مفہوم موجود ہو، اقسام سہ گانہ کی مثالیں بیان کے ضمن میں معلوم ہوں گی۔ اگر وجودات ممکنہ کے اس پورے سلسلہ نظام کو ذہن میں لائیں اور ماہیات اور حدود موجودات کو عقل کے تجزیہ خانے میں موجودات سے لے لیں اور ایک سلسلے اور ترتیب سے منظم کریں اور ماہیات سے مجرد صرف الوجود کو دوسرے دستے میں ماہیات کے مقابل ایک دوسرے کے روبرو قرار دیں، ماہیات من حیث ہی ہی، کچھ نہیں ہیں، نہ موجود ہیں اور نہ معدوم ہیں اور مفہوم وجود ان پر صادق نہیں آتا لیکن وجودات چونکہ بالفرض وجودات ممکنہ ہیں، علۃ العلل اور مبدأ المبادی کی ضرورت ہے تاکہ وہ موجودات کو خلقت وجودی عطا کرے۔

مفہوم وجود ماہیات پر صادق ہے، چونکہ ایک جہت تقییدیہ اور ایک جہت تعلیلیہ رکھتی ہیں ۔ ماہیت موجودہ کی جہت تقییدیہ، وجود سے مقید ہونا ہے اور چونکہ یہ وجود، بالذات ممکن ہے اور غیر سے مستفاد ہے اس لیے اس پر مفہوم وجود صادق آنے کیلئے علۃ العلل کی ضرورت ہے کہ اگر نہ ہو وجود ممکن نہ ہوگا، پس وجود ممکن، غیر کے وجود سے معلَّل اور مترشحؒ ہے کہ اگر غیر کی توجہ نہ ہوتی اس کا نام ونشان بھی نہ ہوتا۔

۱ . شرح چہل حدیث، ص ٦٢٣۔

بالجملہ، اگرچہ وجود صرف کہ ماہیت سے مجرد ہے وجود کے مفہوم عام کا مصداق اور فرد حقیقی یعنی وجود کا مفہوم وسیع ہے لیکن جب تک علۃ العلل اور سر چشمہ فیض وجود کی نظر عطا وبخشش نہ ہو وجود فرد حقیقی آسمان غیب سے صفحہ گیتی پر نازل نہ ہوگا تاکہ اس مفہوم کی فرد ہو، پس ان وجودات کا وجود بھی علت اور معطی وجود سے معلل ہے کہ ان وجودات کی جہت تعلیلیہ ہے۔ پس جس فرد میں عرفاً ماہیت اور وجود متحد ہے اور مفہوم وجود اس پر صادق ہے، اس میں ایک جہت تقییدی ہے کہ ماہیت کا وجود سے تقیّد ہے اور ایک جہت تعلیلی ہے، کیونکہ ایسا وجود ہے کہ علت سے معلل ہے۔

ببیان دیگر؛ یہ کہ ماہیات بالعرض موجود ہیں یعنی واسطہ در عروض رکھتی ہیں، پس حقیقت مفہوم وجود بالذات ماہیت کو شامل نہیں ہے، بلکہ وجود خاص کی وساطت سے کہ حقیقت مفہوم اس پر صادق ہے، ماہیت پر بھی بالعرض والمجاز صادق ہے۔

خلاصہ؛ وجود کا مفہوم عام مبدأ اعلیٰ کی وساطت سے وجود خاص پر صادق ہے اور اس وجود خاص کی وساطت سے بالعرض ماہیت پر صادق ہے اور مفہوم عام کہ ہستی (وجود) سے عبارت ہے وجودات کو شامل ہے واسطہ کی وساطت سے کہ ثبوت میں واسطہ ہے، معنی میں کہ وجودات ممکن چونکہ ممکن ہیں اور بالذات غیر کی قیمومیت اور رہنمائی کے بغیر پردۂ عدم سے باہر نہیں آسکتے اور مفہوم عام کے تحت اس کی فردیت سے سرفراز نہیں ہوسکتے، اس لیے عالم غیب سے ایک دریچہ کھلا اور ان وجودات کو اپنی خلاقیت اور قیمومیت کے تحت پردۂ عدم سے منصہ شہود پر لایا اور وہ اس وقت فی الواقع موجود ہیں اور مشمول مفہوم وجود اور ہستی ہیں ۔

گرچہ عرفانی نگاہ سے، عالم اور وجودات دونوں خیال ہیں، چنانکہ شیخ عبد الرزاق کاشانی [1] نےاصطلاحات الصوفیہ، تاویل الآیات (یا تاویلات القرآن)، شرح فصوص الحکم، شرح منازل السائرین، آپ کے آثار میں سے نہایت ہی قابل ذکر ہیں ۔

آیت{أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}[2]کے ذیل میں فرمایا ہے: ''وجود منبسط ظل ہست نما ہے۔ اس سایہ کی مانند ہے کہ ہیچ ومعدوم ہے لیکن ایسا لگتا ہے کہ کچھ ہے''۔[3]جب نور کسی چیز کا احاطہ کرلیتا ہے سایہ نظر آتا ہے نہ یہ کہ سیاہ بھی کوئی چیز ہے، بلکہ عدم ہے لیکن نہ عدم بحت (محض) بلکہ وہ عدم کہ اس نور سے مربوط ہے اور اس کی طرف مضاف ہے جس طرح اشراق شعاع آفتاب سے ہے یعنی آفتاب کی کرنیں ظاہر

---

۱ . ملا عبد الرزاق بن جمال (جلال) الدین اسحاق کاشانی سمرقندی (متوفی ۷۳۰ یا ۷۳۵ ھ ق) لقب ''کمال الدین'' قرن ہشتم ہجری کے مشہور عارف، محقق قیصری کے استاد اور فصوص کے بڑے شارحین میں سے ہیں۔

۲ . ''کیا اپنے پروردگار کی طرف نہیں دیکھتے کہ کس طرح سایے کو دراز کیا اور پھیلایا'' سورۂ فرقان، ۴۵۔

۳ . تفسیر القرآن الکریم، [تاویلات] ج ۲، ص ۱۶۰۔

ہونے سے پہلے سایہ موجود نہیں ہے اور محض ظلمت بسیط ہے لیکن جب سورج کسی شے اور جسم پر پڑتا ہے اس جسم میں سایہ پیدا ہوتا ہے کہ سایہ خود کوئی چیز نہیں ہے اور اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، گرچہ طلوع آفتاب سے پیدا ہوا ہے اور چونکہ نور آفتاب ایک رخ سے جسم پر پڑتا ہے جسم کے جس حصہ پر نور نہیں ہے اس کے پیچھے ایسا لگتا ہے کہ وہ بھی نور کے مقابلے کوئی چیز ہے لیکن محض خیال ہے اور عدم ہے لیکن نہ عدم مطلق بلکہ ایسا عدم جو نور سے مربوط ہے کہ اس کا وجود وہاں نہیں ہے۔

موجودات کی دو قسم کو ذکر کرنے کے بعد کہ مفہوم وجود کے تحت مندرج ہوسکتی ہیں اور مفہوم وجود ان پر جہت تقییدیہ اور جہت تعلیلیہ کی وجہ سے صادق ہے، اب کہہ رہے ہیں: ممکن ہے مفہوم وجود ایک ایسی فرد اور ایک ایسا مصداق رکھتا ہو کہ اس پر نہ جہت تقییدیہ کے اعتبار سے مفہوم صادق ہو اور نہ جہت تعلیلیہ کے اعتبار سے مفہوم صادق ہو، اس کے بعد ایسی فرد کے اثبات میں گفتگو ہوگی۔ اگر دلیل اور برہان سے یہ بات ثابت ہوسکی تو کیا کہنا ورنہ قرآن سے اس کو ثابت کریں گے۔ چنانچہ ارشاد ہوا:

{أَفِي اللهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}[۱]

{اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشكوٰة}۔[۲]

{وَہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِنُ}۔[۳]

مرحوم حاجی فرماتے ہیں: ''بذاتہ'' و''لذاتہ''[۴] ظرف اور جار ومجرور کی طرح ہیں کہ الگ ہوں تو مجتمع ہیں اور مجتمع ہوں تو متفرق اور جداہیں ۔ پس ''بذاتہ'' سے مراد حیثیت تقییدیہ کی نفی ہے جیسے موجودیت ماہیت امکانیہ اور ''لذاتہ'' سے مراد نفی حیثیت تعلیلیہ ہے جیسے موجودیت وجودات خاصہ امکانیہ۔

باوجودیکہ ایک سے مراد عروض میں واسطہ کی نفی ہے جیسے تحقق ماہیت میں وجود خاص کی وساطت اور دوسرے سے مراد ثبوت میں واسطہ کی نفی ہے جسے تحقق وجود خاص امکانی کیلئے جود حق کی وساطت اور واسطہ در عروض یہ ہے کہ

۱ . ''کیا آسمانوں اور زمین کے نور کے پیدا کرنے والے خدا میں شک وتردید ہے'' سورۂ ابراہیم، ۱۰

۲ . ''خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے اس کے نور کی مثال فانوس کی سی ہے'' سورۂ نور، ۳۵۔

۳ . سورۂ حدید، ۳۔

۴ . ''ما ذاتہ بذاتہ لذاتہ موجود الحقّ العلي صفاتہ'' (شرح منظومہ، حکمت)

واسطہ، اس کی وجہ سے ذی الواسطہ شے سے متصف ہوتا ہے لیکن بالعرض، جیسے کشتی کی حرکت کی وساطت سے کشتی میں بیٹھے والے کی حرکت۔

اور واسطہ در ثبوت یہ ہے کہ واسطہ ذاتاً ذی الواسطہ کے شے سے متصف ہونے کی وجہ ہے جیسے حرارت آب کیلئے آگ کا واسطہ ہونا اور ثبوت میں واسطہ کی دو قسمیں ہیں:

اول یہ کہ خود واسطہ اس وصف سے متصف ہے جیسے آگ کہ پانی کیلئے حرارت ثابت ہونے کیلئے واسطہ ہے کہ خود آگ حرارت رکھتی ہے اور اس کی وساطت سے پانی میں بھی حرارت پیدا ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ خود واسطہ اس وصف سے متصف نہیں ہے، مثل سورج کہ حرارت کیلئے واسطہ ہے۔ خود حکما قدیم کے نظریے کے مطابق کہ اس صورت میں حرارت سے خالی ہے یا مانند سورج کہ دھوبی کے چہرےکی سیاہی اور کپڑے کی سفیدی کیلئے واسطہ ہے جبکہ خود سیاہی وسفیدی سے متصف نہیں ہے۔

اس کے بعد مادہ پرست اور منکرین خدا کے مقابل اثبات واجب الوجود کی بحث کا نمبر آتا ہے۔ مخفی نہ رہے کہ اس مطلب کی بنیاد اصالت الوجود ہے جو اصالت الوجود میں راسخ القدم ہے یہاں پر بھی راسخ القدم ہے اور ہر شخص جس کا دل وہاں مطمئن ہوگیا یہاں پر ایمان کامل کے درجہ تک پہنچے گا {ألاٰ إنّ عِباد اللہ ہم الراسخون}۔

واجب الوجود صرف الوجود ہے

اس کے بعد بیان مطلب کیلئے عرض ہے کہ امکان کہ باب ماہیات میں جس کا ذکر ہوتا ہے، باب وجود میں بھی ذکر ہوتا ہے لیکن جب امکان کا باب مفاہیم میں مغالطہ کی اصطلاح میں ذکر ہوتا ہے وہ اس امکان کے علاوہ ہے جس کا حکماء وجود موجودات ممکنہ کے باب میں ذکر کرتے ہیں ۔

البتہ باب ماہیات میں امکان کو دو معنی میں ماہیات پر حمل کرتے ہیں: ایک معنی یہ ہیں کہ ماہیت کی نسبت وجود اور عدم دونوں کی طرف مساوی ہے۔ اس کو وجود سے بھی متصف کرسکتے ہیں اور عدم سے بھی متصف کرسکتے ہیں اور ماہیت کی پیشانی پر جلی حرفوں میں لکھا ہوا ہے: {ہٰذا، نسبۃ الوجود والعدم إلیہ علی حدّ سواء}، یہ اس کی طرف وجود اور عدم دونوں کی نسبت مساوی اور برابر ہے۔

دوسرے معنی یہ ہیں کہ وجود ماہیت کیلئے ضروری نہیں ہے جس طرح کہ عدم بھی اس کیلئے ضروری الثبوت نہیں ہے۔ البتہ معنائے اول معنائے دوم کا لازمہ ہے۔

لیکن باب وجودات میں امکان اس معنی میں نہیں ہے، کیونکہ وجود کے سلسلے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ''اس کی طرف وجود اور عدم کی نسبت ایک حد میں ہے'' نیز جو چیز تحقق رکھتی ہے اس کے عین تحقق کے وقت نہیں کہا جاسکتا کہ ''تحقق اس کیلئے ضروری نہیں ہے'' کیونکہ ممکن نہیں کہ حقیقت شے خود اس کیلئے ضروری نہ ہو اور ممکن ہو اور اگر عین تحقق میں لا تحقق اور عدم کی اس کی طرف نسبت دی جائے، اجتماع نقیضین اور سلب الشئ عن نفسہ لازم آتا ہے۔ بنا بریں، باب وجودات میں امکان کو ربط اور فقر کے معنی میں ہونا چاہیے اور جب اصالت الوجود کو محکم کیا اور ہمارا قاعدۂ ایمان، اس کے ذریعہ سے تکمیل ہوا اور ہم نے اس نظریہ کو اختیار کیا کہ ماہیت اعتباری سے {كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآء}[۱] اور ماہیات ومفاہیم حدود وجودات سے عبارت اور کیفیت تحقق وتحصل وجودات سے منتزع اور متحصل ہیں اور جو چیز عالم تحقق میں تکّون اور وجود رکھتی ہے، اصل وجود کی حقیقت نوری ہے اور اس کا معجزہ ہے اور ماہیت سحر ہے اور دیدۂ وہم سے موجود نظر آتی ہے اور عرض کیا کہ واہمہ، ساحر فرعونی ہے اور عقل کیلئے ید بیضاء اور معجزہ کے قائل ہوئے اور واقعیت کو شائبہ اعتبار اور مجاز کے بغیر، وجود جانا۔ پس ان ہویات وحقائق اور موجودات کو عقل کی نظر سے دیکھیں گے اور حدود والوان کو نزع وخلع کرتے ہوئے ماہیات کو علیحدہ کریں گے اور عدم بھی کہ کنارے اور علیحدہ ہے ہی، اس وقت اصل وجود کو ملاحظہ کریں گے اور ایک ایسی حقیقت کا جو نہ ماہیت ہے اور نہ عدم ہے ادراک کریں گے، اس طرح سے کہ اب عدم اور لا تحقق کا اس عین تحقق میں گزر نہیں ہے، ممکن نہیں ہے کہ حقیقت تحقق عدم ہو کہ لا تحقق ہے، کیونکہ محال ہے کہ کوئی شے بعینہ اپنی نقیض ہو اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ وجود اپنی تمام تر حقیقت کے ساتھ عین عدم ہو اور یہ صرف الوجود عین واجب ہے کہ عرض کیا، واجب وہ ہے کہ عدم نہ ہو اور بے معنی ہے کہ شے اپنی حقیقت کے ساتھ عین لا حقیقت ہو۔

وجوب اور وجود کی حق تعالیٰ میں عینیت

البتہ واجب اور وجود دو چیزیں نہیں ہیں (کہ متحد ہوں)، بلکہ واجب عین وجود ہے اور جو چیز تحقق رکھتی ہے عین واجب ہے، پس وجود عین واجب ہے اور جس پر مفہوم وجود صادق ہے اور تحقق رکھتا ہے اور مفہوم وجود کی فرد ہے حقیقت مفہوم واجب اور صرف الوجود ہے۔ چنانچہ پہلے عرض کرچکے ہیں کہ ماہیت در اصل خیال ہے اور وہم نے سر سام کے باعث اس کا تخیل کیا ہے جبکہ اعتبار سے زیادہ اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اصل وجود اور صرف الوجود ماہیات کا لحاظ کئے بغیر تحقق رکھتا ہے بغیر اس کے کہ اس کی طرف عدم کی نسبت کا تصور ہو۔

۱۔ ''مانند سراب بیابان میں کہ پیاسا اس کو پانی سمجھتا ہے'' سورۂ نور، ۳۹۔

جو چیز مکرر عرض ہوئی اس سے روشن ہوا کہ معنائے واجب ہے اور وجود واجب کے مساوق اور مساوی ہے اور وجود وواجب ہمراہ وہم رکاب اور ہم عنان دو چیزیں نہیں ہیں بلکہ وجود عین واجب اور واجب عین وجود ہے۔ ایک دوسرے کیلئے عینیت رکھتے ہیں ۔

اب جبکہ وجود وہی واجب ہے اور یہ فرد کہ جس کی حقیقت تحقق وتحصل ہے اس پر مفہوم وجود اور مفہوم واجب صادق ہے، پس میدان میں واجب کے علاوہ کون ہے؟ کہئے اور وجود سے زیادہ کیا ہے؟ کہیے۔ پس واجب ہے اور بس اور ممکن سے ممکن کا پتہ پوچھنا چاہیے کہ کہاں ہے؟

کل ما في الكون وہم أو خيال　　　أو عكوس في المرايا أو ظلال [1]

[دنیا میں جو کچھ بھی ہے وہم وخیال ہے یا عکس آئینہ اور عکس سایہ ہے]

والعالم خيال في الخيال۔

[اور عالم، خیال اندر خیال ہے]

وحدت منم، کثرت منم　　معنی منم، صورت منم　　اول منم، آخر منم　　باطن منم، ظاہر منم

علوی منم، سفلی منم　　دنیا منم، عقبا منم　　ہم نور وہم ظلمت منم　　پنہان وہم پیدا منم

غایب منم، حاضر منم　　یکتا وبی ہمتا منم　　حجت منم، دعوا منم　　عین ہمہ اشیاء منم [2]

{ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاہِرُ وَالباطِنُ} [3] جہاں وجود ہے، واجب ہے اور یہ ثابت کرنے کے بعد کہ سچ مچ ’’وجود ہی واجب ہے اور فی الواقع واجب وہی موجود ہے اور درحقیقت موجود وہی واجب ہے‘‘ عرض کریں گے: وجود عین قدرت ہے، وجود عین علم ہے، وجود عین ارادہ ہے۔

مجموعہ کون را بہ قانون سبق　　　کردیم تصفّح ورقاً بعد ورق

---

۱ . نقد النصوص، ص ۱۸۱۔

۲ . [میں وحدت، میں کثرت؛ میں معنی، میں صورت۔میں اول، میں آخر؛ میں باطن، میں ظاہر۔میں علوی، میں سفلی؛ میں دنیا ، میں عقبیٰ۔میں نور بھی، ظلمت بھی ہوں ؛ میں مظہر ومضمر بھی ہوں ۔میں غائب وحاضر بھی ہوں ؛ یکتا وبے ہمتا بھی ہوں ۔میں حجت ودعویٰ بھی ہوں ؛ عین کل اشیاء بھی ہوں]

۳ . سورۂ حدید، ۳۔

حقا کہ ندیدیم ونخواندیم در او   جز ذات حق وشؤون ذاتیۂ حق [1]

{أَفِي اللهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}[2] پس ممکن کو اثبات کرنا چاہیے۔

اور دوسرا باب انشاء اللہ بعد میں وا کریں گے کہ ایسا نہیں ہے کہ تمام وجودات واجب ہوں ۔ بنابریں، ہمارے مادہ پرست بھائیوں سے ہمارا نزاع اس میں ہوگا کہ وہ کہیں تمام وجودات واجب ہیں اور مرتکب انقلاب دعویٰ ہوں اور ہماری طرف سے وجود ممکن پر اقامہ برہان کا منتظر ہوں اور وجود ممکنات پر اقامہ برہان نہ ہونے کی صورت میں لازمی طورپر ان کے وجود کا منکر ہوجائیں ۔

الحاصل، اب جبکہ عدم اور وجود آپس میں متناقض ہیں اور عین وجود، عدم اور عین تحقق میں لا تحقق نہیں ہوسکتا اور ایسا بھی نہیں کہ عدم اور وجود دو وادی ہیں اور ہر ایک دوسرے کی فضا میں ورود کرتا ہے اور عرض کیا کہ ماہیت ایسی چیز نہیں ہے کہ کبھی عبائے وجود اور کبھی عبائے عدم زیب تن کرے۔

نتیجہ یہ ہے کہ وہ صرف الوجود جس کو ہم وجودات سے نظر میں لائیں ہیں جہت تقییدیہ اور جہت تعلیلہ سے مبرا ومنزہ ہے، کیونکہ اگر جہت تقییدیہ سے مقیّد ہو تو ماہیت والا ہوگا حالانکہ ہم نے ماہیت کو ملغیٰ کیا ہے اور اس مجسمہ سحر کو وجود سے کہ عین معجزہ ہے دور کیا ہے اور اسی طرح اگر جہت تعلیلیہ سے معلل ہو لازم آتا ہے کہ دوسری علت رکھتا ہو اور وہ علت اگر عدم ہو، عدم کس طرح شے باحقیقت کی علت ہوسکتا ہے؟ عدم کس طرح شے اصل (واقعیت دار) کی تولید کرسکتا ہے اور اگر کہیں کہ خود اپنی ذات سے معلل ہے، معقول نہیں وجود شے خود اپنے سے معلل ہو، کیونکہ دور اور ’’تقدّم الشيء علیٰ نفسہ‘‘ [شے کا خود اپنے اوپر مقدم ہونا] لازم آتا ہے۔

بنابریں، صرف الوجود بذاتہ من ذاتہ لذاتہ ہے اور استقلال رکھتا ہے اور آلیت نہیں رکھتا اور مستقل بنفسہ ہے، نور وجود جہاں تک چمکے اور نور افشانی کرے، واجب ہے اور منکر ومخالف پر لازم ہے کہ وہ ممکن کا اثبات کرے۔[3]

---

۱ . [مجموعہ عالم کو قانون سبق سے ورق ورق اور صفحہ صفحہ کر کے دیکھا؛ لیکن حقیقت یہ ہے اس میں ذات حق اور شئون ذات حق کے علاوہ نہ کچھ دیکھا اور نہ پڑھا]

۲ . سورۂ ابراہیمؑ ، ۱۰۔

۳ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ، ج ۲ ، ص ۸۔

اثبات واجب کی راہیں

دوسری دلیل اثبات واجب کیلئے یہ ہے کہ یہ وجودات ممکن ہیں اور وجود میں امکان کے معنی چنانچہ سابق میں گزر چکا ہے عین ربط اور عین تعلق کے ہیں اور وجود ممکن کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود فقیر اور مرتبط ہے اور خود سے استقلال نہیں رکھتا ہے وجود ظلّی اور آلی ہے، کیا یہ وجود عدم سے ربط اور تعلق رکھتا ہے؟

عدم اگر عدم مضاف ہو یتیموں اور فقیروں کی کفالت اور نگہداشت کی اس میں قابلیت نہیں ہے، ماہیات کا حال بھی پہلے معلوم ہوا کہ مرتبہ ثانیہ میں حدود وجودات سے اعتبار اور انتزاع ہوتی ہیں جو چیز کہ اعتباری ہے وہ بھی وجود کے دوسرے رتبے میں کفالت پر قادر نہیں ہے، لہذا وہ فقیر کہ جس کے سر وصورت پر غبار فقر برستا ہے اور یتیمی اور عدم استقلال جس کی پیشانی سے نمایاں ہے اس کو ایک غنی بالذات سے جو ان ایتام وفقراء کیلئے پناہ گاہ اور ان کیلئے ملجا ومادی اور حاکم ہو مرتبط ہونا چاہیے اور وہ مصداق واجب اور مصداق مفہوم وجود سے عبارت ہے۔

{وَاللّهُ ہُوَ الْغَنِيُّ}[1]{اللّهُ لاٰ اِلٰہَ اِلاّٰ ہُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاٰ تَأخُذُهُ سِنَةٌ وَلاٰ نَومٌ}[2] اگر اپنی توجہ ان فقراء پر سے ہٹالے اور اپنا دست فیض ومکرمت ان یتیموں کے سر سے اٹھالے سب درہم وبرہم ہو کر وادی عدم اور چاہ فنا کی راہ لیں گے۔

اس بحث کی تحکیم اور مضبوطی کیلئے مکرر عرض کر رہے ہیں کہ واجب الوجود کا اثبات دو راہ سے ممکن ومیسر ہے۔

ایک خود صرافت وجود کو مدنظر رکھنے کے ذریعے کہ اصل حقیقت کو نظر میں رکھیں اور واجب کو ثابت کریں ۔

دوسرے وجود ممکنات کے ذریعے شروع کریں یعنی ہم اور تم کہ ادنی مراتب سے ہیں اور اس کے ذریعے واجب کو ثابت کریں ۔

حقیقت اور صرافت وجود کے ذریعے اثبات واجب

لیکن راہ اول یہ ہے کہ اصل حقیقت اور محض صرافت وجود کو نظر میں رکھیں اور ماہیات اور حدود کو اس سے جدا اور دور رکھیں اور اس کو اس حدی اور ماہینی لباس اور رنگ سے پاک وصاف کریں اور ذات وجود پر نظر ڈالیں اور اس صورت میں مسلّم ہے کہ شے یا واجب یا ممتنع یا ممکن ہوگی۔

---

۱ . سورۂ فاطر، ۱۵۔

۲ . ''بجز خدا کوئی اللہ نہیں وہ زندہ اور قائم رکھنے والا ہے اس کو نہ نیند آتی ہے اور نہ اونگھ آتی ہے'' سورۂ بقرہ، ۲۵۵۔

اور امکان کے دو معنی ہیں:

اول؛ امکان باب وجودات میں کہ صرف ربط، عین تعلق، متقوم بالغیر اور ظل غیر ہے۔

دوم؛ امکان ماہیات میں کہ شے اور ماہیت ملاحظہ ہوتی ہے۔ چنانچہ اہل منطق کی نظر امکان کے اس معنی کی طرف ہے کہ شے کی طرف استواء نسبت وجود وعدم سے عبارت ہے۔ اس طرح سے شے فی حد ذاتہ نہ وجود سے متصف ہے اور نہ عدم سے، بلکہ ممکن ہے موجود ہو اور ممکن ہے معدوم ہو کہ دونوں کی بہ نسبت لا ضرورت ہے۔

البتہ صرافت وجود میں امکان اس معنی میں معنی نہیں رکھتا، کیونکہ موجود کا عقد ایجابی وجود کیلئے ضروری ہے، ممکن نہیں کہ وجود ہو اور موجودات ومعدومیت کی نسبت اس کی طرف مساوی ہو جس طرح اس کی طرف عدم یا وجود کی نسبت مساوی نہیں ہے، کیونکہ جب نقیض معدوم عقد ایجابی سے ضروری الثبوت ہوگی لابدی طورپر معدوم اس کیلئے ضروری السلب ہوگا۔

وبالجملہ، صرافت وجود کو ممکن نہیں کہا جاسکتا، اس معنی میں کہ وجود اور عدم کی نسبت اس کی طرف مساوی ہو، کیونکہ وجود نفس شے ہے اور نفس شے کا ثبوت شے کیلئے ضروری ہے۔ پس اس کی نقیض ضروری السلب ہے اور اسی طرف صرافت وجود کو ممتنع بھی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ جب نفس وجود کو نظر میں رکھا اور حقیقت نوریت پر نگاہ کی تو معلوم ہوا کہ وجود کی موجودگی میں ممتنع الوجود ہونا محال ہے، کیونکہ وجو دکے موجود ہونے کے بعد ممتنع الوجود کیونکر ہوسکتا ہے پس وجود ممکن الوجود اور ممتنع الوجود نہ ہوگا۔

اور اسی طرح اس کے بارے میں تعلق رابط کے معنی میں بھی امکان معنی نہیں رکھتا، کیونکہ وجود کے علاوہ کیا چیز ہے کہ جس سے صرافت الوجود کا قوام ہو۔

بنابریں، صرف الوجود، واجب ہے اور وجوب وجود کے مساوی ہے اور تمام وجودات کمالیہ کہ علم وقدرت، حیات وارادہ اور وحدت سے عبارت ہیں وہ بھی وجوب کے مساوی ہیں اور جس طرح وجود واجب ہے علم وارادہ وقدرت وحیات بھی واجب ہے۔

اور اب جب بمقتضائے دلیل مذکور واجب ثابت ہوگیا حقیقت وجود کا بحقیقتہ اور جس طرح تصور کا حق ہے تصور، موجب تصدیق واجب ہوگا اور حقیقت میں منکر واجب نے حقیقت وجود کا تصور نہیں کیا ورنہ اس کا تصور اس کی تصدیق کے مساوی ہے اور حقیقت وجود کے تصور کے ساتھ منکر واجب مدعی وجود واجب ہوگا اور اس کا دعویٰ منقلب ہوگا پس لازم ہے کہ وجود اور شئون وجود واجب ہونے کا اقرار کرے اور ممکن کا انکار کرے۔ بنابریں، ممکن الوجود کے اثبات کیلئے کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔

البتہ برہان مذکور، اصالت الوجود سے ماخوذ ہے کہ ہم نے بحث الٰہیات بالمعنی الاعم کے صدر میں تین چیزوں، یعنی وجود وعدم اور ماہیت میں سے وجود کو کہ حقیقتاً اصالت رکھتا ہے، پہچانا اور عرض کیا: عدم، تحصّل واصالت اور تحقق نہیں رکھتا اور حدود وماہیات {كَسَرابٍ بِقِيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مٰآءً حَتَّىٰ إذا جائَہُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً}[۱] ہیں ۔ فی الواقع اصل وجود ہے جس کا ایمان اصالت الوجود میں راسخ اور ثابت ہے۔ جو شخص الٰہیات بالمعنی الاحض میں اثبات واجب میں پیش قدم ہوگا اور جس شخص کا ایمان اصالت الوجود میں بیشتر ہوگا بینائی واجب میں اس کی آنکھ بیناتر ہوگی اور بالجملہ، واجب الوجود کا ایمان، ایمان اصالت الوجود کی شاخ ہے۔

مراتب وجود

الحاصل؛ پایہ اصالت الوجود کی تحکیم کے بعد اعتقاد وایمان واجب کا پایہ محکم ہوگا اس طرح سے کہ صرافت وجود سے قطع نظر وجود اور جو چیز اس کے مساوی ہے جیسے وحدت، علم اور قدرت واجب اس کی پہچان ہوگی۔ پس وجود ممکن کے ایمان میں صرافت وجود سے صرف نظر کرنا اور مراتب وجود کا لحاظ کرنا ضروری ہے اور ہم نے پہلے ثابت کیا کہ یہ حقیقت نوری عین بساطت میں قابل تشکیک اور ذو مراتب ہے اور کم وزیادہ ہوتی ہے۔ وہ نقطہ اولیٰ اور وہ مرتبہ فوق کمال کہ {يَكادُ زَيْتُہا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْہُ نارٌ}[۲] ہے اور فوق شدت ہے مراتب وجود سے ہے اور دوسرے نازل اور پست مراتب اس سے ربط وتعلق رکھتے ہیں اور اس سے متقوم ہیں اور دوسرے نازل اور پست مراتب اس سے ربط وتعلق رکھتے ہیں اور ان کا قوام اس سے ہے، کیونکہ جو حقیقت بسیط بلا جنس وفصل کے ہے اس حقیقت کے مرتبہ نازلہ کا قوام اس کے مرتبہ عالیہ سے ہے۔ ہمارا اور تمہارا اور موجودات عالم مثال کا وجود (ان کے ثبوت کے پیش نظر) عالم عقل نقطہ اولیٰ اور نقطہ سر آغاز وجود کے تحت ہے اور حقیقت وجود دوسرےمراتب کا محافظ وپاسباں ہے۔

باوجودیکہ عرض کیا اصل وجود واجب ہے اور تمام وجودات واجب ہیں لیکن باب وجودات میں یہ وجوب امکان کے کہ ربط وتعلق کے معنی میں ہے، منافی نہیں ہے، کیونکہ واجب بالذات کا نقطہ اولیٰ ہے لیکن دوسرے مراتب اور نقاط باوجودیکہ ممکن ہیں واجب ہیں لیکن واجب بالغیر اور اسی طرح علم وقدرت وارادہ اور شئون کمالیہ کہ وجود کے مساوی ہیں اور وجود بھی کہ واجب کے مساوی ہے سب کے سب واجب ہیں

---

۱ . ''مانند سراب بیابان کہ تشنہ اس کو پانی گمان کرتا ہے اور جب اس کے پاس آتا ہے اس کو کچھ نہیں پاتے'' نور، ۳۹۔

۲ . ''نزدیک ہے روغن ہر چند اس سے آگ نزدیک تر نہ ہو فراوان ہوجائے'' سورۂ نور، ۳۵۔

لیکن قابل تشکیک ہیں اور چونکہ حامل مراتب ہے جس مرتبہ کا قوام مرتبہ اعلیٰ سے ہے اور اس سے متعلق ہے اس کا مرتبہ ہے۔ پس واجب وممکن ہے۔

بالجملہ؛ مقدمات بیان ہونے کے بعد یعنی اصالت الوجود اور یہ کہ حقیقت وجود باوجودیکہ حقیقت بسیطہ واحدہ ہے صاحب درجات ومراتب ہے اور حقیقت وجود کسی بھی مرتبے میں ہو وجود کے مراتب سے ہے ثابت ہوگیا اور بعد ازآں کہ حقانیت مذہب فہلویون کو ثابت کردیا اب اصل واجب اور ممکنات ووجودات مرتبہ نازلہ اور نقطہ اولیٰ کے متعلقات کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر نور بسیط جیسی حقیقت ہو اگر فرض کریں خورشید ایجاد نور کرتا ہے اور نور کے اس مرتبہ نازلہ کا خالق ہے یہ مرتبہ سرچشمہ نور سے نوریت میں بالکل مختلف نہیں ہے اور مفہوم نور جس طرح سے اس پر صادق ہے اسی طرح سے اس پر بھی ایک ہی طرح سے صادق ہے۔ اس نور کی حقیقت ماورائے حقیقت نور خورشید نہیں ہے اور حقیت نوریہ میں عدم اختلاف نہ ہونے سے مراتب میں آپس میں مختلف ہیں وہ مرتبہ شدید وقوی ہے اور یہ مرتبہ ضعیف وخفیف اور مرتبہ ضعیف اپنے مرتبہ مافوق سے ربط وتعلق رکھتا ہے۔ مرتبہ اعلیٰ نے مرتبہ نازلہ (ادنیٰ) کو جعل بسیط سے جعل کیا ہے اور مرتبہ نازل اسی حقیقت مرتبہ اعلیٰ کا رہین منت ہے باوجودیکہ وجود مرتبہ نازلہ ایسا وجود ہے جو کہ حقیقت کی نظر سے اپنے جاعل کی حقیقت سے بہرہ مند ہے لیکن اس کے کمال سے محروم ہے بلکہ اس سے ناقص تر ہے جیسے خورشید کہ بالفرض خود نور ہو اور ایجاد نور بھی کرے، نور صرف جعل میں اور جہت تعلیلیہ میں اس کا محتاج ہے اور جہت تقییدیہ میں اس کا محتاج نہیں ہے۔

جیسا کہ عرض کیا حقیقتاً مفہوم نور اس نور پر کہ جس نے عالم طبیعت کی وادیوں کوروشن اور منور کر رکھا ہے، صادق ہے، چونکہ یہ نور نازل حقیقتاً نور ہے۔ اس کے برخلاف کے جسم کو کہیں کہ متنور ہے، کیونکہ جہت تقییدیہ کی ضرورت ہے اور اصل حقیقت نور کے جعل وایجاد کے علاوہ لازم ہے یہ مجعول بجعل بسیط سطوح اجسام پر نور بارانی کرے تاکہ یہ کہنا صحیح ہو کہ جسم منور ہے جبکہ تجزیہ وتحلیل کے وقت جسم پھر بھی منور نہیں ہے، بلکہ اس کو منور بالاصالت یعنی نور کی قید سے منور جانتے ہیں ۔

باعبارت دیگر؛ جعل بسیط نور کے علاوہ سطح جسم پر نور کا چمکنا لازمی ہے تاکہ جسم بالتبع منور ہو جس طرح موجودیت ماہیت میں آپ نے جانا کہ اس کی موجودیت کیلئے جہت تعلیلیہ کے علاوہ جہت تقییدیہ بھی ضروری ہے۔

الحاصل؛ بر بنائے خلاقیت آفتاب کہ سرچشمہ نور ہے، نور مخلوق باوجودیکہ حقیقت مجعولہ نازلہ مخلوقہ ہے، عین حقیقت نوریہ جاعل ہے لیکن چونکہ حقیقت قابل تشکیک ہے، مرتبہ نازلہ کا قوام مرتبہ عالیہ سے ہے اور اس کا صرف اسی سے ربط

وتعلق ہے {خَلَقَ النُّورَ مِنَ النُّورِ}[1] جس طرح مورد نظر بحث میں {خَلَقَ الوُجُودَ مِنَ الوُجُود} نور سے نور کی خلقت اور وجود سے وجود کی خلقت ہے۔

البتہ وجود قابل تشکیک ہے جس طرح نور کہ خود وجود ہے قابل تشکیک ہے۔ نور دیدہ کہ وجود ہے قابل تشکیک ہے اور شدت وضعف سے مختلف اور جداگانہ ہے۔ مراتب میں درحقیقت تباین نہیں ہے، بلکہ ان میں نقطہ اشتراک عین نقطہ امتیاز ہے اور کیفیت صدق مفہوم ان پر یکساں ہے لیکن ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کیلئے مقدم کی حیثیت رکھتا ہے۔

وجود وشئون ممکن کی وجود وشئون واجب سے وابستگی

پس نقطہ اولیٰ کہ وجود اعیان کا مخروطی نقطہ ارتقاء ہے منتہائے معراج کمال پر ہے۔ اس طرح سے کہ بلندی سے ان تمام موجودات کا محافظ ہے جو وادی مخروط میں واقع اور مستقر ہیں ۔

بالجملہ؛ وجود محل خیرات ہے اور وحدت، وجوب، علم، قدرت اور ارادہ کے مساوی ہے۔ بنابریں، وجوب بھی وحدت، علم، اور ارادہ کے مساوی ہے اور جس طرح وجود کے مراتب ہیں علم ووحدت وقدرت کے بھی مراتب ہیں اور جس طرح سے وجود کا ایک مرتبہ بلند ترین مرتبہ ہے وجوب، علم، قدرت اور ارادے کا بھی ایک مرتبہ بلند ترین مرتبہ ہے کہ اس سے بلند کسی مرتبہ کا تصور نہیں ہے اور جس طرح کہ وجود نقطہ اولیٰ یعنی مرتبہ قوت شدید مراتب نازلہ کیلئے قیوم ہے، علم کا عالی ترین مرتبہ کہ وجود کا مرتبہ اولیٰ ہے، علم کا قوی ترین مرتبہ ہے اور علوم نازلہ کیلئے قیوم ہے، اسی طرح قدرت وارادہ۔

پس ہماری قدرت اس کی قدرت سے ہے اور ہمارا علم اس کے علم سے ہے، بالجملہ؛ وہ تمام شئون کمالیہ جو مراتب نازلہ میں ہیں نبحو اتم واکمل مرتبہ بالا سے بہرہ مند ہیں ۔ البتہ اکمل قیوم کامل اور کامل قیوم ناقص ہے {يٰٓاَيُّهَا النّٰاسُ اَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ اِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ}۔[2]

بالجملہ؛ جب خورشید جمال جمیل اجمل الجمال نے اپنے نور جمال کی کرنیں بکھیریں اور اس جمال جمیل کا ظل جمیل اور صفحہ منبسط تولید ہوا اور ذو الجمال

---

١ . بحار الانوار، ج٨٣، ص٣٢٣، ح٦٨۔

٢ . ''اے لوگو! تم خدا کے محتاج ہو اور خدا بے نیاز ومحمود ہے''۔ سورۂ فاطر، ١٥۔

واجب اور جمال واجب، واجب ہوا، جمال عین وجوب میں تعلق وربط محض ہے کہ وجود میں امکان کے منافی نہیں ہے۔[1]

برہان صرافت وجود اشرف اور محکم ترین برہان

بنابریں، برہان اشرف واسد (محکم تر) واخصر (مختصرتر) کے ذریعے وجود واجب بہتر ثابت ہوتا ہے، کیونکہ صرف الوجود کے ذریعے اور اس کو ماہیات وحدود سے تجرید اور ان کو ملغیٰ وبے اثر کر کے دور وتسلسل کی پر پیچ راہوں میں گرفتار ہوئے بغیر صرف الوجود اور اصل وجود کی زیبائی وخوبصورتی کو درمان وعلاج عقیدہ قرار دیں گے۔ البتہ اگر ہماری چشم عقل وجود کے جمال صرف النور اور نور النور پر پڑے۔

اس پہلو سے یہ برہان اشرف ہے کہ ذات وجود کو دیکھنے سے، واجب کہ عین وجود سے عبارت ہے، اثبات ہوتا ہے، دوسرے برہان کے برخلاف کہ اخس ہے یعنی وجود ممکنات کی راہ سے مبدأ وواجب اثبات ہوتا ہے۔

اور اسی طرح یہ برہان اسدّ ہے، چونکہ مثل اس برہان کے جس کا ذکر بعد میں ہوگا یا دوسرے وہ براہین جو اپنی جگہ پر مذکور ہیں اس کی طرح نہیں ہے کہ دور وتسلسل کا محتاج ہوتا کہ اشکال تطبیق وغیرہ لازم آئے، کیونکہ اگر عالم میں ابطال دور وتسلسل پر دلیل نہ ہو، یہ برہان سدّ محکم کی مانند ہے، بغیر اس کے کہ بطلان تسلسل وغیرہ بیان ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہ برہان اسد اور محکم ترین برہان ہے اور یہ برہان اخصر ہے، کیونکہ اصالت الوجود اور تشکیک الوجود کے علاوہ کسی اور چیز کا محتاج نہیں ہے۔

الحاصل؛ یہ برہان اشرف ہے، کیونکہ آنکھ، ذات واجب اور اس وجود کہ واسطے سے کہ عین واجب ہے، اس کے جمال سے روشن ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر رئیس الموحدین ؑ نے فرمایا: {يَا مَنْ دَلَّ عَلىٰ ذاتِہِ بِذاتِہِ}۔

وبالجملہ؛ اثبات واجب کے اس برہان میں ہماری آنکھ اصل وجود کے نور جمال سے روشن ہوتی ہے۔

اصل واجب کے اثبات کے بعد مراتب وجود پر نظر ڈالیں کہ البتہ ان مراتب میں ماہیات ہمراہ ہوتی ہیں، کیونکہ اصل وجود سے سلسلہ مراتب کی طرف نظر موڑنا اس

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۲، ص ۱۷۔

وقت محقق ہوگا جب ہم مراتب ضعیفہ کو ان ماہیات کا پابند دیکھیں کہ جنہوں نے وجود کو مراحل نازلہ میں روک رکھا ہے۔[1]

برہان استقامت

دوسرا برہان، برہان استقامت سے مشہور ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے: وجود ممکنات سے شروع کریں گے اور کہیں گے کہ کوئی وجود ہے کہ یہ ممکنات اس کی قیومیت سے قائم اور موجود ہیں ۔ اگر قبول ہوا کہ ماورائے ممکنات ان کیلئے محیط وپائندہ قیوم ہے کہیں گے یہ وہی واجب الوجود ہے۔

اور اگر کہیں کہ یہ ممکنات ان علل کا معلول ہیں کہ ہر دور اور ہر زمانہ میں علتوں کا ایک دستہ معلولات کے ایک سلسلے کو تشکیل دیتا ہے، اسی طرح سے کہ یہ آپس میں ایک دوسرے کیلئے علت ومعلول ہیں اور موجودہ دستے کو اس کے ما قبل دستے نے اور اس دستہ کو اس کے ماقبل دستے نے ایجاد کیا ہے اور ہمیشہ اسی طرح سے یہ سلسلہ جاری ہے۔

ممکنات کو مقوّم وجود کی ضرورت

ہم کہیں گے: اگر قبول کرتے ہو کہ یہ سلسلے کسی ایسی چیز پر کہ علۃ العلل ہے اور کوئی دوسری علت نہیں ہے، ختم ہوتے ہیں ۔ ہم اس کو واجب الوجود کہتے ہیں اور اگر قبول نہیں کرتے ہو کہ یہ رشتہ لا یزال پر ختم ہوتا ہے اور کہتے ہو: ہمیشہ ازل میں ایک سلسلے سے پہلے دوسرا سلسلہ الی غیر النہایہ ہے۔ ہم کہیں گے: تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل باطل ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ بات کو اس طرح سے مکمل کریں کہ ادلۂ بطلان تسلسل یہاں پر جاری ہوں اور تسلسل کو باطل کریں اور بالفاظ وبیان دیگر؛ تسلسل تعاقبی نہ ہو کہ حکماء اس کو باطل نہیں جانتے ہیں، بلکہ تسلسل ترتبی ہو تاکہ اس کو ادلہ تطبیق وغیرہ سے باطل کیا جاسکے، چنانچہ اگر کہیں تسلسل تعاقبی ہے کہ ما قبل کے سلسلے معدوم ہوگئے ہیں اور وجود سے عدم میں تبدیل ہوگئے ہیں اور وادی عدم میں سوگئے ہیں ۔ اس وقت معدوم پر حکم لگانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ کس چیز کو تطبیق دیں گے؟

مگر یہ کہ وجودات کو خیال کا ترتیب دینے والا بنائیں اور اس رشتہ خیالی کو ایک طرف سے خیال میں قطع کریں اور اس سے ایک رشتہ موہومی درست کریں اور

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۲، ص ۲۳۔

خیال میں اس رشتہ موہومی کو رشتہ خیالی پر منطبق کریں ۔ ان سارے خیالات کا نتیجہ، نتیجہ خیالی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ مطلب اس طرح سے بیان ہو کہ تسلسل ترتبی ہو تا کہ ادلہ ابطال تسلسل کو باطل کرتے ہوئے رشتوں اور سلسلوں کیلئے نقطہ اختتام ثابت ہو۔

فاعل الٰہی میں تجرد کی ضرورت

ایک بیان مطلب یہ ہے کہ عالم مادی (طبیعی) عالم جسم وجسمانیات ہے اور پہلے عرض کیا کہ جسم فاعل الٰہی نہیں ہوسکتا کہ شے کو عدم سے وجود میں لائے اور معطی الوجود ہو اور کوئی مضائقہ نہیں کہ اس وقت اس بات کی طرف بھی اشارہ کریں کہ چونکہ جسم صاحب وضع ہے چنانچہ اگر کہ کسی چیز میں اثر کرے تو ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان محاذات حاصل ہو۔ البتہ محاذات دو وجود اور دو چیز کے درمیان برقرار ہوتی ہے اور فاعل الٰہی کے بارے میں کہ معطی الوجود ہے اعطا سے پہلے ابھی کوئی چیز نہیں ہے تاکہ جسم معطی الوجود ہونے کی صورت میں اس سے محاذات رکھے، لہذا اگر کوئی چیز کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا چاہتی ہے تو لازم ہے کہ فاعلیت میں مجرد ہو اور جب کوئی شے فاعلیت میں مجرد ہوگی تو اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ ذات میں بھی مجرد ہو، چونکہ فاعلیت شے ذات شے کے علاوہ ہے اور شے فاعلیت میں ذات سے اشراف نہیں ہوسکتی، کیونکہ ذات کا رتبہ، رتبہ فاعلیت سے اشرف ہے۔ لہذا جسم معطی وجود نہیں ہوسکتا اور معطی وجود لازم ہے مجرد ہو جب ان ممکنات کا فاعل اور مفیض مجرد ہوگیا، دیکھتے ہیں زوال مجرد کیلئے محال ہے اور مجرد لا یزال میں دائم البقاء ہے۔

بنابریں، فاعل عالم مادہ کہ مجرد ہوا لازم ہے کہ باقی ہو اور اگر اس مجرد کی علت ہو وہ بھی لازم ہے مجرد ہو اور اگر مجردات کا یہ سلسلہ کہ فاعل ہے سلسلہ مترتبہ موجودہ بے نہایت ہو، تسلسل ترتبی لازم آتا ہے اور ادلہ ابطال تسلسل از قبیل تطبیق وغیرہ جاری ہوتا ہے۔

لہذا یا تو سلسلوں کو طے کرنے کے بعد نقطہ اختتام کے قائل ہوں کہ ہم اس کو واجب الوجود کہتے ہیں کہ اس کا وجود بنفسہ اور بذاتہ ہے یا مرتبہ اول میں کہیں گے: ممکنات پر محیط مجرد اور ان کو وجود عطا کرنے والا کہ واجب الوجود ہوتا ہے، موجود ہے۔

برہان کا دوسرے رخ سے بیان

اس برہان میں تسلسل ترتبی درست کرنے کیلئے بیان کا دوسرا رخ یہ ہے: جیسا کہ پہلے عرض کیا کسی شے کی علت مبقیہ وہی اس کی علت حدوث ہے اور محال ہے شے

ممکن اور وجود ممکن حدوث میں علت کی محتاج ہو اور بقاء میں اس کی محتاج نہ ہو یا بقاء میں علت حدوث کے علاوہ کسی اور علت کے زیر سایہ زندگی کرے، بنا بر اینکہ علت حدوث کا بقاء معلوم کے زمانہ میں باقی رہنا ضروری ہے، اگر فرض کریں اس علت باقیہ کیلئے کوئی دوسری علت ہے لازم ہے کہ وہ بھی بقا معلوم کے زمانہ میں موجود اور باقی ہو اور اگر فرض ہو کہ اس کی بھی علت ہے وہ بھی عمر معلول کے زمانے تک زندہ وباقی ہو اور اسی طرح اگر اس کی بھی علت ہو وہ علت چہارم بھی ضروری ہے باقی ہو تا کہ یہ معلول کہ اس کا معلول ہے اور اپنے مرتبہ نازلہ کی علت ہے باقی ہو اور اسی طرح اگر بے انتہاء سلسلے فرض ہوں تو وجود علل میں ترتب حاصل ہوگا اور ادلہ ابطال تسلسل جاری ہوگا۔

پس یہ دوسری دلیل، دلیل استقامت ہے یعنی دلیل خلف کی طرح نہیں ہے اور بطلان تسلسل اور اخذ ممکنات کی امداد سے سیدھے واجب الوجود اور صانع کے اثبات پر استدلال ہوا۔ ان دو برہان کے ذریعے اصل واجب الوجود کو ثابت کریں گے اور بعد میں انشاء اللہ یہ بھی ثابت کریں گے کہ ''وہ عالم ہے؛ قادر ہے؛ مرید ہے''اور اوصاف جلال وجمال کے بارے میں گفتگو کریں گے اور توحید واجب الوجود اثبات ہوگی اور چونکہ اس برہان میں بطلان تسلسل سے مدد لی جاتی ہے بہت ممکن ہے بعض بطلان تسلسل میں وسوسہ پیدا کریں، اس لیے برہان اول اس برہان سے زیادہ قوی اور پائدار ہے۔

البتہ مقدمات وضمائم میں کہ اصلاح تسلسل ترتبی وغیرہ سے عبارت ہے دقت کرنی چاہیے کہ اگر اس کے ایک جز سے غفلت ہوئی تو نتیجہ برآمد نہ ہوگا اور حاجی نے ایک کلمہ کہا ہے اور ہم نے مرام کی شرح کی ہے۔[1]

وجود سے متصف ہونے میں ماہیات امکانیہ کو علت کی ضرورت

وجود اور اس کے عوارض ولوازم کسی بھی ماہیت ممکن کیلئے ذاتی نہیں ہیں ورنہ ممکن بالذات واجب بالذات میں تبدیل ہوجاتا اور جو چیز بالذات لا اقتضاء ہے مقتضیٰ بالذات میں تبدیل ہوجاتی۔ پس، ماہیات ممکنہ وجود سے متصف ہونے اور عوارض میں علت کی محتاج ہیں جس طرح مراتب وجود میں تنہا جو چیز علت سے مستغنی ہے وہ وجود قائم بالذات جل شانہ ہے اور تمام موجودات سب اس کی محتاج ہیں بلکہ سب عین فقر اور بالواسطہ یا بلا واسطہ اس سے متعلق اور مربوط ہیں ۔ بنابریں، ماہیات ممکنہ کو اپنے موجود ہونے میں حیثیت تعلیلی اور حیثیت تقییدی کی ضرورت ہے، کیونکہ ماہیات مجعول بالعرض ہیں اور وجودات امکانیہ جہت تقییدیہ سے بے نیاز ہیں نہ کہ تعلیلہ سے،

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۲، ۲۴۔

کیونکہ مجعول بالذات ہیں نہ بالعرض اور ذاتاً محتاج علت ہیں ۔ پس خود ان کی ذات معلل اور محتاج ہے اور فقر وافتقار اور تعلق ان کا ذاتی ہے۔ بنابریں، نظام تحقق اور عالم تقرر میں واجب تعالیٰ شانہ کے علاوہ کوئی موجود بھی جہت تعلیلی کے بغیر وجود سے متصف نہیں ہوسکتا۔ لہذا جو چیز واجب تعالیٰ سے مربوط ہے اس کی ذات وجوب اور وجود ہے اور نتیجتاً محتاج اور معلل نہ ہوگی، لیکن وجودات ممکن چونکہ ان کی ذات میں تعلق اور فقر وافتقار ہے لہذا محتاج ہونے میں علت کے محتاج نہیں ہیں تاکہ ان کی احتیاج اور ضرورت ماورائے ذات کسی اور شے کی وجہ سے ہو۔ پس وجودات امکانی بالذات معلل ہیں اور اپنی معللیت یعنی معلل ہونے میں معلل نہیں ہیں اور ماہیات اپنی ذات اور ذاتیات میں غیر معلل ہیں لیکن اپنے تحقق میں معلل ہیں ۔

اور لوازم وجود بھی اپنے تحقق میں معلل ہیں ۔ پس، معلول بالذات، بالذات لازم علت تامہ ہے اور یہ لزوم بنحو علیت وتاثیر ہے، اسی طرح سے علت کیلئے معلول کا لزوم عین معلولیت اور اس کامعلل ہونا ہے اور اس امر میں اپنی ذات کے علاوہ کسی دوسری معللیت سے معلل نہیں ہے۔[1]

موجودات کو علت کی ضرورت

کوئی موجود خود بخود وجود نہیں پیدا کرتا یہ مسئلہ عقل میں بدیہی اور واضح ہے اور ہر بشر کی عقل بالفطرت اس کو سمجھتی ہے کہ جو موجود ممکن ہے، کہ ہو، ممکن ہے کہ نہ ہو، یہ ممکن کہ ممکن ہے ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو، یہ خود بخود وجود پیدا نہیں کرتا۔ یہ لازم ہے کہ منتہی ہو ایک ایسی موجود پر کہ بالذات موجود ہو یعنی وجود اس سے قابل سلب نہ ہو، ازلی ہو وہ موجودات کہ جو ممکن ہیں موجود ہوں اور ممکن ہیں موجود نہ ہوں ایسی موجودات خود بخود وجود پیدا نہیں کرتی ہیں ۔ اس کی محتاج ہیں کہ باہر سے کوئی ان کو ایجاد کرے۔

اگر فرض کریں یہ فضا کہ وہمی ہے اگر کچھ نہ ہو، ایک وہمی فضا ہے تو اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور اگر فرض کریں کہ کوئی فضا ہے اور یہ فضا ہمیشگی بھی ہے، یہ فضا کہ فقط فضا ہے ناممکن ہے کہ فضا ایک موجود میں تبدیل ہوجائے یا اس میں کوئی موجود بغیر علت کے پیدا ہوجائے جو لوگ کہتے ہیں کہ ابتدا سے دنیا میں ایک لا متناہی فضا موجود تھی (اس اشکال کے ہوتے ہوئے جو کہ لا متناہی میں ہے۔[2])

---

۱ . طلب وارادہ، ص ۷۰۔

۲ . امامؒ نے فضائے لا متناہی کی ردّ میں حکماء کے دلائل اور اشکالات کی طرف اشارہ کیا ہے۔۔۔ شرح الاشارات والتنبیہات، ج ۳، نمط اول؛ شرح منظومہ، غرر فی اثبات تناہی الابعاد؛ شرح مختصر منظومہ، شہید مطہریؒ ، ج ۲، ص ۲۲۷۔

اور پھر اس کے بعد ایک بخار پیدا ہوا ہے، اس وقت پھر اس کے بعد اس موجود سے ایک دوسری موجود پیدا ہوئی ہے۔ یہ بداہت عقل کے برخلاف ہے کہ ایک چیز اپنے آپ (بے دلیل) دوسری چیز میں تبدیل ہوجائے اور خارج سے کوئی علت در کار نہ ہو۔ ہر چیز کہ دوسری چیز میں تبدیل ہوتی ہے ایک علت خارجی رکھتی ہے ورنہ کوئی موجود خود بخود کسی دوسری چیز میں تبدیل نہیں ہوجاتی۔ پانی کے برف میں تبدیل ہونے کیلئے ایک علت خارجی کی ضرورت ہے۔ اگر پانی نہ سردی میں اس درجہ (زیر صفر) اور نہ گرمی سو درجہ ہو، ہمیشہ یہی پانی ہے۔ اگر بد بودار بھی ہوجائے ایک علت خارجی درکار ہے۔ ایک خارجی شے اس کو بد بودار کرے گی، لہذا یہ اجمال کی ہر معلول علت کا محتاج ہے اور ہر ممکن ایک علت کا محتاج ہے۔ بدیہیات عقلیہ میں سے ہے کہ جو شخص بھی مسئلہ کو دقت اور تامل کی نظر سے دیکھے گا اس کی تصدیق ضرور کرے گا کہ محال ہے ایک چیز ممکن ہے (موجود) ہو اور ممکن ہے نہ ہو، خود سے ہوجائے یا خود سے نہ ہو، نہ ہونا اس باب سے ہے کہ کچھ نہیں ہے کہ ہو، اس کیلئے علت کی ضرورت نہیں لیکن ایک شے ممکن کہ نہیں ہے خود بخود ہوجائے ہے یہ ضروریات عقول سے ہے یعنی اس کا استحالہ وامتناع۔[۱]

فقر ذاتی موجودات کے ذریعے وجود حق تعالیٰ پر استدلال

واجب الوجود کے اثبات کیلئے دوسرے ادلہ ہیں جو مانند دلیل خلف سابق ابطال تسلسل کے محتاج نہیں ہیں ۔ ان میں سے ایک کا کہ لسان قرآن کے مطابق ہے اور تسلسل کی پر پیچ وخم راہوں کا بھی پابند نہیں ہے، ذکر کر رہے ہیں اور وہ آیہ کریمہ {يَآ أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ إِلَى اللهِ}[۲] کی شرح ہے۔ البتہ ملحوظ رہے کہ ہم نے امور عامہ میں ذکر کیا: وجود طبیعی وجود افراد سے ہٹ کر نہیں ہے اور جو کچھ خارج میں ہے افراد طبیعت ہیں اور طبیعت ماورائے افراد، وجود مستقل کہ افراد سے جدا اور ہٹ کر ہو، نہیں ہے۔

چنانچہ ہم ہر نوع سے افراد کا ایک سلسلہ ولو بالفعل لا متناہی ہو فرض کر رہے ہیں، مثلاً نبات کا دستہ غیر متناہی، انسان کے بالفعل موجود دستہ غیر متناہی یا حیوان کے دستہ غیر متناہی کو ملاحظہ کریں اور اس سلسلے کی جو فرد بھی مد نظر ہو اور اس کیلئے بذاتہ کوئی حکم ثابت ہو وہ اس طبیعت کلیہ کی ایک فرد کی طرح ہے گرچہ افراد لا متناہی ہیں لیکن بواسطہ طبیعت کہ مورد ملاحظہ ہے، سلسلہ کے تمام افراد لا متناہی پر احاطہ عقلی پیدا ہو اس طرح سے کہ عقل کی نظر سے کوئی فرد فرو گزاشت نہ ہو اور سب پر وہ حکم جاری ہو، کیونکہ تمام افراد کا چہرہ ولو غیر متناہی ہوں عقل

---

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص۹۶۔

۲ . سورۂ فاطر، ۱۵۔

حق بین کی نظر میں آشکار ہے۔ عقل عجیب وغریب اور اعجاز نما اپنی خارق العادت نظر سے کہ کسی بھی دیکھنے والے کے بس کی بات نہیں ہے اس طرح طولانی اور وسیع نظر ڈالتی ہے اور مثلاً سلسلہ افراد انسان کے بارے میں یہ دیکھنے کے بعد کہ ذات انسان ناطق ہے حکم کرتی ہے کہ ''کلّ ما في ہٰذہ السلسلۃ ناطق'' اس سلسلے کی ہر فرد ناطق ہے۔ البتہ عرض کیا انسان فی الواقع یہ فرد، وہ فرد اور وہ فرد ہے اور مجموعہ سلسلہ کوئی دوسری چیز کہ بحیثیت مجموعی دوسری موجود ہو، نہیں ہے بلکہ مجموع ایک رشتہ اعتباری اور وجود سلسلہ اعتباری ووہمی ہے کہ وہم وسوسہ کا شکار ہوا اور مجموع کے مقابلے غول بیابانی کی مانند ایک چیز تصور ہوا اور جب دیکھاکہ ایک فرد ناطق ہے اور چونکہ ناطق جامع تمام کمالات علم، احساس، قدرت، شعور اور ضاحک ومتعجب ہے کہ عین بساطت میں ان تعدد واختلافات کا نمونہ ہے کہ مفہوماً متعدد ومختلف اور وجوداً ایک ہے۔ پس ایک طرح سے اس سلسلے کے تمام افراد ناطق، ضاحک، حساس اور متحرک ہیں ۔ ہر فرد دوسرے افراد کے ساتھ حکم میں شریک ہے اور افراد کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے کہ کہا جاسکے کہ وہ ممکن ہے اس حکم میں شریک نہیں ہو۔

اس مقدمہ کے پیش نظر، اگر ملاحظہ کیا کہ اس سلسلے کی ایک فرد ممکن ہے اور اس کا وجود ذاتی نہیں ہے اور مرتبہ ذات میں معدوم محض ہے اور فقیر وتہی دست ہے اور اس کی پیشانی پر فقر لکھا ہوا ہے، حکم کریں گے کہ اس سلسلہ کے تمام افراد فقیر ہیں اور سب کی پیشانی پر فقر کی گرد بیٹھی ہوئی ہے اور افلاس وتہی دستی کی خاک سے سب کی صورتیں آلودہ ہیں اور سب کی لوح جبین پر جلی حرفوں سے ''أنت الفقیر'' لکھا ہوا ہے اور اس پر تم فقیر ہو کہ مہر لگئی ہوئی ہے اور نباتات، جمادات، حیوان اور انسان کے جس لامتناہی سلسلہ موجودات کے پاس جائیں سب کے سب ممکن اور بے بضاعت ہیں اور اس حکم میں سلسلے کے متناہی اور لا متناہی ہونے اور نقطہ اختتام اور عدم اختیام کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اگرچہ ہم ابطال تسلسل کے قائل نہ ہوں پھر بھی اس حکم کو افراد کی گردن میں آویزاں دیکھتے ہیں اور اگر افراد ممکن کی دو فرد موجود ہوں تو یہ حکم ان کی پیشانیون پر لکھا ہوا پڑھیں گے اور سلسلہ غیر متناہی ہو تب بھی یہ حکم پڑھا جائے گا، اصلاً وجود ایک ایسا وجود ہے کہ خود سے نہیں ہے۔

اشتباہ نہ ہو کہ یہ جو ہر ایک فرد سے سوال کرتے ہیں کہ تم فقیر ہو یا غنی؟ جواب ملتا ہے: فقیر ہوں ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو میرے سامنے ہے اس کا فقیر ومحتاج ہوں، بلکہ یہ پورا سلسلہ اگرچہ لا متناہی ہو سب کے سب ہم جواب اور ہم صدا ہیں کہ ہم فقیر ہیں ۔ ہمارے درمیان غنی کوئی نہیں ہے اور سب ''انا الفقیر''کی صدا آسمان کی جانب بلند کرتے ہیں کہ ہر ذرہ اپنے فقر پر نالہ وزاری کرتا ہے۔ عالم ممکنات کے تمام لا متناہی ذرات شہد کی مکھیوں کی طرح اپنی بے بضاعتی اور فقر وناداری کا ماتم کرتے ہیں ۔

بنابریں، عرض یہ ہے کہ جب سب کے سب فقیر ہیں اور ان کے درمیان کوئی غنی اور بے نیاز نہیں ہے اور مجموعہ بھی کہ کوئی چیز نہیں ہے تاکہ کہیں وہ غنی ہے اور عطا اس کی طرف سے ہے کیونکر ممکن ہے جب فقراء کی جماعت جمع ہو صاحب مال وثروت ہو؟ خالی ہاتھ کمرے میں داخل ہو اور مالا مال ہوجائے؟ پس ایک غنی بالذات لازم ہے کہ ان تہی دستوں کے درمیان اپنے عطایا وبخشش کی بارش کرے اور ان تہی دستوں کو وجود، علم، قدرت، ارادہ اور حسن وکمال سے مالا مال کرے اور علم وقدرت اور کمال ووجود عطا کرے اور ان کو زینت وجود سے آراستہ کرے اور یہ سب فقیر بالذات اس غنی بالذات اور علی الاطلاق کی بارگاہ سے بضاعت اور سرمایہ زندگی اور وجود حاصل کریں، یہی وجہ ہے کہ قرآن نے اس لحن کے ساتھ تمام موجودات سے خطاب کیا ہے:

يٰآ أَيہَا النٰاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ ہُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ [1]

کیا کہنا اس غنی مطلق کا جس نے سب کو مالا مال کردیا اور سب کو شرف خلقت وجود سے مشرف کیا۔ اس کا شرف خلعت کسی کے جسم اور پیکر پر کوتاہ نہیں ہے اور اشیاء واعیان ثابت کی ہر شے کو کہ قابلیت سوال رکھتی ہے، عطا کیا ہے۔ اس کریم کے کرم کا کیا کہنا کہ سوال سے پہلے سوال کرنے والے کو عطا کیا ہے اور سارا عالم اس کے اسم {يٰا كَرِيم} کا نمونہ اور مظہر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ سلسلے ہر سلسلہ کہ دوسرے سلسلہ کے سامنے ہے اس کا فقیر ومحتاج اور اسی طرح اگرچہ لا متناہی ہو یہی وجہ ہے کہ بحر حقائق کی غواصی کرنے والے دعاؤں میں فرماتے ہیں: {يٰا قديمَ الإحسان أحسن إلينا بإحسانک القديم}۔[2]

پس یہ برہان کامل ہے اگرچہ بطلان تسلسل کے قائل ہوں اور یہ ایسا برہان ہے جو انسان کو اس کی اپنی معرفت سے حاصل ہوا ہے اور خدائے علیم نے تمام براہین وآیات کی فطرت انسانی میں تکمیل کی ہے لیکن انسان جو کہ خود اس کے وجود کی دلیل ہے اور وہ حقائق کی جن کی حکایت کرتا ہے، خواب غفلت میں ہے اور معاد، نبوت، توحید اور عقائد حقہ اسلامیہ اثنا عشریہ کے سارے دلائل وبراہین بطور وضوح نفس اور وجود انسانی میں موجود ہیں، بلکہ ان کا ہر ذرہ کسی نہ کسی راز کی حکایت کرتا ہے کہ حد درجہ واضح ہے لیکن ہم اس کو سرّ وخفا جانتے ہیں: {سَنُرِيْہِمْ آيٰاتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِہِمْ}۔ [3]

---

۱ . سورۂ فاطر، ۱۵۔

۲ . بحار الانوار، ج۸٦، ص ۳۳۵، ح ٤۲۔

۳ . ''ہم ان کو آفاق وانفس میں اپنی نشانیاں دکھلاتے ہیں'' سورۂ فصلت، ۵۳۔

ہر گیاہی کہ از زمین روید وحدہ لا شریک لہ گوید [1]

[ہر دانہ کہ زمین سے اگتا ہے وحدہ لا شریک کہتا ہے]

فطرت افتقار

ان لطائف اور حقائق میں سے ایک وہ چیز جو تمام کے تمام انسانوں کی فطرت میں قلم قدرت ازلی سے ثبت ہے اور احکام فطرت سے ہے، فطرت افتقار ہے۔

اور وہ اس طرح ہے کہ پوری بشریت بالعموم بلا استثناء بغیر کسی اختلاف آراء کے خود کو بحسب ہویت ذاتیہ اور بحسب اصل وجود وکمال محتاج وتہی دست اور اپنی حقیقت کو متعلق اور مرتبط دیکھتی ہے اور بالفرض اگر اس کا سلسلہ لا متناہی تشکیل پائے تو سلسلہ لا متناہی کا ہر دستہ اور اس کی ہر فرد بیک زبان اپنی احتیاج کا اظہار کرے گی، بلکہ یہ حکم عالم امکان کی تمام موجودات میں جاری وساری ہے۔ چنانچہ اگر حیوان، نبات، جماد، معدن اور عنصر کے لا متناہی سلسلے، عالم میں تشکیل ہوں اور بالفرض کوئی ان سے سوال کرے کہ تم وجود، کمال وجود اور آثار وجود میں مستغنی ہو یا محتاج؟ تو سب کے سب زبان فطرت ذاتی سے کہیں گے: ہم محتاج وتہی دست اور مرتبط ہیں، اس کے بعد اگر کوئی موجودات کے ان لا متناہی سلسلوں سے بالفرض بطور احاطہ استغراق سوال کرے:

اے اہل سعادت کا لا متناہی سلسلہ! اے اہل شقاوت کا لا متناہی سلسلہ! اے حیوانات کا لا متناہی سلسلہ! اے نبات ومعدن اور عنصر وجن وملائکہ وغیرہ کا لا متناہی سلسلہ! عقل ووہم وخیال ممکنات کے جتنے سلسلے آئیں سب سے بلا استثناء سوال کرے۔ کیا تم کسی موجود کے محتاج ہو؟

ان سلسلوں کی ہر فرد اپنی فطری گویائی اور زبان واحد سے کہے گی ہم سب کسی ایسی موجود کے محتاج ہیں جو ہماری طرح محتاج وتہی دست نہیں ہے اور ہم ایسے کامل کا عکس اور پرتو ہیں کہ ہم سلسلہ ممکنات کی طرح کسی کا عکس اور پرتو نہیں ہے، بلکہ مستقل اور تمام وکامل ہے اور وہ جو خود سے کوئی چیز نہیں رکھتا، اس کی ساری چیزیں موہبتی ہیں اور خود ذات اور صفات وافعال میں استقلال نہیں رکھتا اور تمام جہات وجودیہ میں محتاج ومفتقر ہے، ہماری احتیاجات اور ضرورتوں کو برطرف نہیں کرسکتا اور ہم سے عدم کو منع وطرد نہیں کرسکتا اور سب اس شعر کو کہ بزبان فطرت کہا گیا ہے بزبان حال اور ذات وفطرت گنگناتے ہیں:

ذات نایافتہ از ہستی، بخش   کی تواند کہ شود ہستی بخش

[جس کو کہ خود وجود سے حصہ نہیں ملا؛ وہ بھیک دے وجود کی اغیار کو بھلا]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۲، ص ۲۷۔

اور اگر اس فطرت کو تھوڑا تفصیل دیں اور اس کے حکم کی وضاحت کریں وہ تمام اسماء وصفات جو دار تحقق میں موجود ہیں اور کمالات مطلقہ سے ہیں، ذات مقدس غنی مطلق کیلئے ثابت ہوں ۔[1]

اثبات واجب پر مادیین کے دلائل

حرکت مطلق کے ذریعے اثبات واجب

ہر ذی فن اور ہر صاحب علم اپنے علم وفن سے ذات واجب کیلئے برہان پیش کرتا ہے، چونکہ عالم الٰہی ہے،الٰہی ہے، اپنے طریقے سے دلیل قائم کرتا ہے، بلکہ خدا شناس اور جو کہ الٰہیات میں وارد اور مشغول مطالعہ عمیق ہے اپنے خدا شناسی کے پہلو سے مقام اثبات میں غیر ذات واجب کیلئے برہان قائم کرتا ہے۔

مثلاً گزشتہ کی دو دلیلیں (دلیل خلف واستقامت) حکیم الٰہی اور حکیم خدا شناس کی دلیلیں تھیں اور چونکہ حکیم الٰہی کے علم کا موضوع وجود ہے اور وہ وجود کے مراتب، نظام اور سلسلہ وجود پر نظر رکھتا ہے، مراتب وجود پر نظر کر کے اثبات صانع پر دلیل قائم کی ہے۔

اور دلیل استقامت کہ ذکر ہوئی حکیم الٰہی کی طرف سے تھی، کیونکہ حکیم الٰہی نے موجود پر نظر کی اور کثرت وتعدد وجود اور اس کے مراتب سے ذات احدیت کا پتہ لگایا اور مراتب ممکنہ پر موجودات ممکن کے اعتبار سے نظر کی ہے اور اس دلیل کو قائم کیا ہے۔

اور حکیم خدا شناس کہ الوہیت کے عمیق مطالعہ میں غرق اور وحدت میں ڈوبا ہوا ہے۔ وحدت وجود سے صرف الوجود تام الوجود پر نظر کی اور خود ذات واجب سے خود اس کی ذات پر دلیل قائم کی اور فرمایا: {یٰا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِہِ بِذاتِہِ}۔[2]

اور چونکہ حکیم طبیعی نہ طبیعی منکر خدا کے معنی میں بلکہ طبیعی الٰہی کہ اس کا کام طبیعت میں تحقیق وضعیت وکیفیت اور حقائق علم طبیعی کی چھان بین ہے، صفحہ کتاب طبیعت ومادہ کو باز کر کے اس کا حقائق اور اس عالم طبیعت میں واقع ان موجودات کی کتابوں کا مطالعہ کرتا ہے اور جسم کو قابل تغیر، متحرک اور ساکن ہونے کی حیثیت سے مورد بحث قرار دیتا ہے، حرکت طبیعت (مادہ) سے ذات پاک اقدس اس

---

١ . شرح حدیث جنود عقل وجهل، ص ٢١٥۔

٢ . بحار الانوار، ج ٨٧، ص ٣٣٩، ح ١٩۔

عالم طبیعت کے مبدأ پر دلیل قائم کرتا ہے اور حکیم طبیعی کہ ایک مرتبہ اصل حرکت سے خواہ حرکت مطلق اجسام یا حرکت فلکیہ یا حرکت نفس ہو برہان قائم کرتا ہے۔[1] اور ایک بار حرکت فلکیہ [2]سے کہ حکماء قدیم کچھ حدس اور کچھ برہان کی مدد سے افلاک کیلئے حرکت کے قائل تھے، [3]برہان قائم کیا اور ایک مرتبہ حرکت نفس سے وجود مبدأ عالم پر دلیل قائم کی۔

لیکن حرکت مطلق کے ذریعے کہتے ہیں: حرکت قوہ سے فعل کی طرف خروج [4]یا ایک جگہ سے دوسری جگہ سے منتقل ہونے سے عبارت ہے اور چونکہ حرکت حوادث سے ہے لازم ہے کہ ایک محرک غیر متحرک سے وابستہ ہو، کیونکہ قوہ سے فعل کی طرف خروج کے معنی کسی چیز کی بہ نسبت کسی چیز اور صورت کمالیہ کا اس کے فقدان کے بعد پانا ہے۔

البتہ اس صورت میں کہ شے کمال سے محروم ہو خود وہ (شے) اس (کمال) کو خود کو عطا نہیں کرسکتی ہے، چونکہ اگر خود وہ معطی کمال ہو تو ضروری ہے کہ خود اس کمال سے متصف ہونے سے وہ کمال رکھتی ہوتا کہ خود کو عطا کرے اور اگر پہلے سے وہ کمال اس میں موجود تھا تو محروم کمال نہ تھی تاکہ مستحق عطا ہو اور دور بھی لازم آتا ہے۔

بنابریں، باوجودیکہ دیکھتے ہیں حرکت اشیاء ضروری ہے لیکن لازم ہے دوسرا محرک ومعطی ہو کہ ان اشیاء کو حرکت عطا کرلے اور اسی طرح حرکت انتقالی میں ایک جگہ سے دوسری جگہ وہ حرکت وانتقال حادث ہے۔ پس ضروری ہے اس حرکت کے علاوہ ایک قوت انسان کے اندر ہو جو اس حرکت کی موجب ہو اور اگر کہیں، متحرک کیلئے کوئی دوسرا محرک ہے وہ دوسرا محرک یا خود محرک بلا متحرک ہے یا غیرکی محرکیت سے متحرک ہے، اگر کہیں وہ محرک غیر متحرک ہے پس واجب ثابت ہوجاتا ہے اور اگر کہیں خود سے پہلے وہ بھی دوسرے محرک کا محتاج ہے اسی طرح تسلسل لازم آتا ہے۔

اور ہم نے پہلے عرض کیا یہاں پر تسلسل ترتیب وار دو طرح سے ہے: اول یہ کہ اس متحرک کا کوئی محرک تھا اور چونکہ وہ محرک خود متحرک ہے اس کیلئے بھی محرک کی ضرورت ہے اور اسی طرح چنانچہ اس متحرک کی علت حلقہ ہائے متحرکین کا پہلا حلقہ ہے چونکہ معلول، متحرک حلقہ ثانی ہے، لہذا جیسا کہ پہلے عرض کیا، لازم

---

۱ . اسفار، ج ٦، ص ۴۲۔

۲ . شیخ اشراق، مطارحات، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۸۸؛ اسفار، ج ٦، ص ۴۳۔

۳ . مباحث مشرقیہ، ج ۲، ص ١٠٦؛ شرح ہدایۃ اثیریہ، ص ۲۵۔

۴ . شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵؛ مباحث مشرقیہ، ج ۱، ص ٦٤٠۔

ہے کہ معلول جس طرح حدوث میں محتاج علت ہے بقا میں بھی علت کا محتاج ہو، پس اس متحرک کا محرک لازم ہے موجود ہو اور چونکہ بالفرض اس محرک کی حرکت، معلول غیر ہے، پس وہ محرک ثانی بھی لازم ہے موجود ہو اور اسی طرح جتنا آگے جائیں اپنے معلول کی حفاظت خاطر لازم ہے بقاءاً موجود ہو۔

بنابریں، محرکات بالفعل ایک دوسرے کے ماورای موجود ومحیط اور ایک دوسرے پر سابق ہیں اور از نظر وجود لازم ہے وجود کے ساتھ مقارن ہوں اور یہ تسلسل ترتبی باطل ہے، پس لازم ہے حرکت مبدأ تام التمام کہ حرکت اس کیلئے جائز نہ ہو اور تمام فعلیات اس میں بنحو اتم واکمل ازل سے ابد الآباد تک لا یزال ولم یزل ہیں، موجود ہوں کہ محرک غیر متحرک ہے اور وہ ذات اقدس ذو الجلال اور محول الحول والاحوال سے عبارت ہے۔

حرکت افلاک کے ذریعے اثبات واجب

حرکت افلاک کے ذریعے اثبات واجب، جیسا کہ عرض کیا حکماء حرکت افلاک کے قائل تھے، بعض کیلئے مشرق سے مغرب کی جانب حرکت اور بعض کیلئے مغرب سے مشرق کی طرف حرکت اور فلک اعلیٰ کیلئے مشرق سے مغرب کی جانب حرکت کے قائل تھے اور اس حدس وگمان کے ساتھ آفتاب اور ستارے طلوع وغروب کرتے ہیں، اس سے قطع نظر کہ شاید زمین متحرک ہو افلاک کیلئے حرکت مدوّر کے قائل ہوئے۔

البتہ حرکت یا طبیعیہ یا اختیاریہ یا قسریہ ہے، حرکت افلاک طبیعی نہیں ہے، چونکہ حرکت طبیعی مستقیم ہے، کیونکہ حرکت طبیعی یا میلان طبیعی کے ساتھ ہے اور میلان طبیعی، طبعی اور قدرتی طورپر کسی جہت کی طرف حاصل ہوتا ہے، مثلاً حرکت سنگ اوپر سے نیچے کی طرف یا قوت جاذبہ کے ذریعے ہے کہ خاک میں موجود ہے۔ چنانچہ اس وقت قائل ہیں یا خود سنگ کے میلان طبیعی کی وجہ سے ہے اور نتیجہ کار طبعاً جس طرف مائل ہے حرکت ہوتی ہے اور اس جہت میں پہنچنے کے بعد پھر اس جگہ سے حرکت کرنے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، کیونکہ اس نقطہ مفرور سے کسی اور نقطہ کی طرف مائل نہ ہوگی، کیونکہ میلان کے معنی یہ ہیں کہ اس جہت سے آگے نہ بڑھے ورنہ اس کی طرف مائل نہ ہوتی اور یہ حرکت مستقیم کا لازمی مطلب ہے اور فلک میں حرکت مستدیر یہ ہے کہ پیوستہ جس نقطہ سے کہ اس کی طرف حرکت کی ہے اس کی طرف محو حرکت ہے اور اس نقطہ کی طرف جو اس کی طرف مائل ہے جذب نہ ہوگی ورنہ اس سے فرار نہ کرتی۔

بالجملہ؛ حرکت طبیعیہ یا جاذبہ میں متحرک، عشق راہ مستقیم کو طبیعی طورپر جس سے اس کو عشق ہوتا ہے اس نقطہ کی طرف لے جاتا ہے اور جب وصال معشوق حاصل ہوگیا تو اب اس سے جدائی اور فرار ممکن نہیں ہے، بلکہ جان ودل سے ایک

دوسرے سے متصل اور ایک جان دو قالب ہیں، لہذا حرکت افلاک حرکت طبیعی نہیں ہے۔

حرکت قسریہ، البتہ حرکت افلاک قسری طبیعی نہیں ہے، چونکہ قسر طبیعی کے معنی یہ ہیں کہ حرکت طبیعی ہو اور قاسر اس طبیعت کو قسر ومنع کرے اور ہم نے عرض کیا کہ حرکت افلاک طبیعی نہیں ہے تاکہ قسر ومنع طبیعت در کار ہو۔ قسر طبیعی کا نہ ہونا جس طرح کہ ہم نے بیان کیا صحیح ہے اور جس طرح مرحوم حاجی نے حاشیہ میں فرمایا ہے، صحیح نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے فرمایا ہے: حرکت افلاک لا یزال اور دائمی ہے اور اگر قسر طبیعت کا وجود ہو تو جعل طبیعت نہ ہوگا، کیونکہ قسر دائمی یا اکثری برہان کے ذریعے لغو اور خلاف حکمت ہے۔

اس بیان کے درست نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم قسر دائمی یا اکثری کو خداوند عالم کے حکیم ہونے کی وجہ سے لازم نہیں جانتے ہیں تاکہ حکیم کے کام میں لغو لازم نہ آئے اور یہ برہان جسے ہم نے قائم کیا ہے حکیم بالذات کے اثبات کیلئے ہے، لہذا یہ بیان دور باطل ہے۔

باقی بچتی ہے حرکت اختیاریہ اور وہ یا اختیاری محض ہے یا جبر وقسر اختیاری ہے، کیونکہ جو کام کہ صادر ہوتا ہے یا ارادہ واختیار کے ساتھ ہے یا ارادے میں جبر کو دخل ہے جو ارادہ کی تبدیلی کا باعث ہے لیکن ہر حالت میں فعل، ارادی ہے۔

بالجملہ عرض کیا: حرکت افلاک حرکات طبیعیہ نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ حرکت طبیعی میلان طبیعی سے نقطہ طبیعی تک پہنچ کر وہاں سے آگے نہیں بڑھ سکتی ہے اور قسر طبیعی بھی نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ قسر طبیعی کیلئے مبدأ طبیعی لازم ہے تاکہ قوت قاسرہ مبدأ طبیعی کو اپنی طبیعت سے حرکت نہ کرنے دے لہذا حرکت افلاک لابدی طورپر حرکت ارادی ہوگی اور جو فعل ارادہ سے صادر ہو وہ ناگزیر مبادی ارادہ سے حاصل ہوتا ہے اور مبادی ارادہ قوای غضبیہ، شہویہ، واہمہ اور عقلیہ سے عبارت ہے۔

قوت غضبیہ: جس فعل کا مبدأ قوۂ غضبیہ ہو اس کی غایت ناگریز غضبی ہوگی۔ مثلاً یہ قوت حیوانات میں مضرات کو دفع کرنے کیلئے ودیعت کی گئی ہے تاکہ مضرات اور اسباب فنا کو اپنے سے دفع کریں، لہذا جب مبدأ غضب حرکت میں آئے گا ناگریز انتقام حاصل ہوگا اور چونکہ حیوانات مضرات کے لحاظ سے فساد وفنا کے قابل ہیں اور ان کا مادہ ترکیب قابل تضاد ہے، بالمقابل اس کے موجبات سے شوق ورغبت اور محبت رکھتے ہیں ۔

اثبات واجب از راہ حرکت نفس

اس میں کوئی تردید نہیں ہے کہ انسان علم محیط اور جامع سے عشق والفت رکھتا ہے۔ البتہ جیسا کہ عرض کیا انسان مفہوم علم کا عاشق نہیں ہے، بلکہ تحققات خارجی سے عشق کرتا ہے، وہ بھی نہ علم مقید سے، بلکہ علم محیط اور جامع سے الفت ومحبت رکھتا ہے اور یہ تنہا علم کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ انسان کے تمام معشوق ایسے ہی ہیں ۔ مثلاً بادشاہ، بادشاہت اور سلطنت پر قابض ہونے سے پہلے گمان کرتا ہے کہ اس کیلئے ایران پر حکومت وسلطنت کرنا کافی ہے اور جب بادشاہ ایران ہوجاتا ہے تو تقید سے نفرت کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ ہمسایہ ممالک پر بھی اس کی سلطنت قائم ہوجائے۔ اگر ایک دن پوری زمین پر مسلّط ہوجائے اور جانے کہ کہ کرۂ مریخ پر بھی سلطنت ممکن ہے تو اس کا دل چاہے گا کہ وہاں بھی اپنی فوج بھیج دے۔

ملحوظ رہے کہ انسان جہل مرکب کی وجہ سے اس عورت سے کہ اس کا وجود زیبا وخوبصورت ہے، عالم ہوتا ہے اور اس سے عشق کرنے لگتا ہے باوجودیکہ اس کے معشوق کا اصلاً وجود نہیں ہے، کیونکہ عرض کیا ضروری ہے کہ متضائفان خارج میں مساوی ہوں اور وہ شخص خوبصورت وجود ذہنی کا عاشق نہیں، کیونکہ وہ وجود مقید ہے اور خارج میں بھی موجود نہیں ہے لہذا اس شخص کا عشق جمال مطلق سے متعلق ہے اس حیثیت سے کہ وہ جمال مطلق ہے۔

اور اسی طرح اگر انسان ان علوم کے سوا کسی اور علم کا تصور کرے جبکہ اس کا علم کا خارج میں وجود نہ رکھتا ہو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ محبت بلا محبوب کے ہے، کیونکہ وجود ذہنی مقید ہے اور محبت کسی ایسی چیز سے جو مقید ہو متعلق نہیں ہوتی ہے اور خارج بھی اس شخص کے مظنونات سے خالی ہے اور اس قول کی بنا پر کہ متضائفان خارج میں مساوی ہیں لہذا اس حب کیلئے کوئی معشوق ہے لیکن نہ اس حیثیت سے کہ مقید ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ مطلق اور غیر محدود ہے اور وہ علم محدود ہے۔

بالجملہ؛ انسانوں میں دو فطرت اصلی ہے: ایک کمال مطلق سے عشق؛ دوم: نقص سے نفرت وناپسندیدگی۔ انسان در عین حال کہ علم فلسفہ سے عشق کرتا ہے اس کو کم جاننے کی وجہ سے ناپسند کرتا ہے گرچہ ذات فلسفہ اس کا مطلوب ہے۔ یہ دو فطرتیں، حقیقت انسانیت سے ہم آہنگ ہیں ۔ مگر انسان نے معشوق کی تمیز میں اشتباہ کیا اور دھوکا کھایا اور اپنے معشوق کو گم کر بیٹھا ہے، گمان کرتا ہے کہ کمال مال میں ہے یا فلاں عورت کے وصال میں ہے یا فلاں علم کے حصول میں ہے؛ جب اس کو حاصل کرلیتا ہے تو دیکھتا ہے کہ کمال مطلق نہیں ناقص ہے، یہی وجہ ہے کہ اس سے آگے بڑھتا ہے اور وہاں توقف نہیں کرتا۔

الحاصل؛ شقی ترین مردم بھی طالب کمال ہے لکن مسئلہ کمال کی تشخیص میں خطا کرتا ہے۔ یزید، امام حسین (ع) کے قتل کرنے کو اپنے لیے باعث کمال سمجھتا تھا۔

بالجملہ؛ کم وبیش ہر شخص نے اس معشوق کی تشخیص میں خطا کی ہے۔ تم خیال کرتے ہو کہ وہ معشوق علم استصحاب ہے، تاجر گمان کرتا ہے کہ مال کا جمع کرنا ہے، عالم موسیقی سمجھتا ہے کہ آواز لطیف ہے۔

الحاصل؛ سارے لوگوں کا ایک عشق اور ایک معشوق میں مبتلا ہیں، بلکہ سارا عالم ایک معشوق رکھتا ہے اور تعدد معشوق محال ہے، ایک عشق اور ایک معشوق ہے اور وہ لا متناہی کمال اتم واکمل ہے مگر اس کمال کا ایک ذرہ اس سلسلہ نظام میں پایا جاتا ہے اور جب عاشق کل، اثر معشوق کو دیکھتا ہے تو ظل واثر کا بھی عاشق ہوجاتا ہے، چونکہ اس سلسلہ نظام عالم میں کمال مطلق کی کچھ شعاعیں پڑی ہیں اور یہ علوم اس علم لا متناہی کی نشانی ہیں، لہٰذا انسان ان علوم کا عاشق ہے باوجودیکہ ذاتاً عاشق ہے اس جہت نقص اور تقیّد سے بیزار ہے۔

کلی طورپر، عشق ایک، معشوق ایک ہے اور سب جبراً وقہراً اس معشوق کی تلاش میں سرگرداں ہیں اور شاید {وَقَضَىٰ رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ}[۱] کی تفسیر میں یہ بات ابن عباسؓ سے ہو کہ فطرت کا استحالہ عقلیہ میں تبدیل ہونا محال ہے اور سب اس کمال مطلق کی بہ نسبت تعبد اور اس کی اطاعت کرنے پر مجبور ہیں ۔[۲]اور ''وبہ تطمئن القلوب'' اور ''لکلّ علیٰ بابہ عکوف'' اس کی غایت قصویٰ ہے مگر اس کمال اتم واکمل کی تشخیص وتمییز میں غلطی اور خطا ہوتی ہے۔

الغرض؛ فطرت نے کمال سے عشق کو انسان کی فطرت میں ودیعت کیا ہے، اگر اخبار وروایات میں اس کو فطرت توحید اور فطرت اسلام سے تعبیر کیا گیا ہے، سب کا سب صحیح ہے۔[۳]

---

۱ . ''تمہارا پروردگار کا حتمی فیصلہ ہے کہ بجز اس کے کسی کی عبادت نہ کرو'' سورۂ اسراء، ۲۳۔

۲ . مجمع البیان مذکورہ آیت کے ذیل میں۔

۳ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۲، ص ۴۸۔

برہان متکلّمین

حدوث عالم کے ذریعے استدلال اور اس پر نقد وتبصرہ

من في حدوث العالم قد انتہج　　　　فإنّہ عن منہج الصدق خرج

بعض متکلمین نے اثبات ذات واجب کیلئے حدوث سے استدلال کیا ہے کہ عالم ایک وقت میں نہ تھا اور پھر ہوگیا اور جو چیز پہلے نہ تھی اپنے ہونے میں علت کی محتاج ہے۔[1]

لیکن یہ استدلال حکیم کے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ پہلے عرض کر چکے ہیں کہ ممکنات جو کہ محتاج علت ہیں، ان کی علت حدوث نہیں ہے، نہ علت تامہ نہ جز العلہ اور نہ شرط علت حدوث کسی طورپر خواہ شرطاً اور خواہ شطراً معیار احتیاج نہیں ہے بلکہ معیار احتیاج امکان ہے، کیونکہ حدوث مفہوماً ''ہست ونسیت'' سے مرکب ہے اور وجود شے کے بعد انتزاع ہوتا ہے جبکہ ''تھا'' عدم سے حاصل نہیں ہوا،حدوث انتزاع نہیں ہوتا ہے۔ پس انتزاع حدوث کا مرتبہ وجود شے کے بعد ہے جبکہ شے وجود میں محتاج ہے اور ملاک ومعیار احتیاج وہ چیز ہے جو پہلے سے موجود ہو ورنہ وجود شے کے بعد جو چیز وجود شے کے بعد حاصل ہو معیار احتیاج وجود شے نہ ہوگی۔

دوسرا بیان؛ حدوث مفہوماً عدم سابق اور وجود لاحق سے مرکب ہے۔ ہم دونوں میں سے کسی جز کو بھی ملاحظہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ حدوث ''نبود'' (عدم سابق) کیلئے معیار احتیاج نہیں ہوسکتا، کیونکہ ''نبود'' عدم ہے اور محتاج علت نہیں ہے اور نہیں کہا جاسکتا کہ ''بود'' لاحق (وجود لاحق) بود اور وجود کے بعد ملاک احتیاج ہے، کیونکہ ''بود'' (وجود) ''بود'' ہے اور ہم چاہتے ہیں کہ وجود کیلئے معیار کے قائل ہوں کہ کون سی چیز اس وجود کے موجود ہونے میں معیار احتیاج ہے کہنا چاہیے کہ وجود کے موجود ہونے میں معیار احتیاج خود وجود کے علاوہ ہے۔

اور پہلے عرض کرچکے ہیں کہ شے اپنے وجود اور موجودیت میں علت کی محتاج ہے اس کیلئے معیار احتیاج اس کی جہت امکان ہے کہ مرتبہ ذات اور نفس میں خود عدم اور وجود اس کی بہ نسبت مساوی ہیں اور وجود وعدم مرتبہ ذات اور حقیقت شے سے خارج ہیں اور اس کی بہ نسبت وجود اور عدم دونوں مساوی ہیں اس طرح سے کہ مرتبہ ذات میں وجود اور عدم دونوں میں سے کوئی ایک بھی اس پر قابل حمل نہیں ہے، کیونکہ مرتبہ ذات میں ذاتیات کے علاوہ کسی چیز کا بھی حمل کرنا صحیح نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جس چیز کو ذات اور مرتبہ حقیقت شے سے خارج جانتے ہیں اس کو ذات میں داخل کریں ۔

---

۱ . شرح مواقف، ج۸، ص۲؛ شرح مقاصد، ج۴، ص۱۶؛ شوارق الالہام، ص۴۹۲۔

چنانچہ ''الماہیۃ من حیث ہي ہي لیست إلاّ ہي'' کہنے کی یہی وجہ ہے۔ انسان مرتبہ ذات میں کسی بھی حمل کا مستحق نہیں ہے مگر یہ کہ انسان، انسان ہے اور اگر مرتبہ ذات میں کہیں کہ انسان موجود ہے اور اس حمل کا مستحق ہے، لازم آتا ہے وجود، انسان کے مرتبہ ذات میں ہو اور اس کی ماہیت کے مقومات میں سے ہو جبکہ جانتے ہیں، انسان حیوان ناطق کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور وجود حقیقت ذات اور اس کے مفہوم سے خارج ہے اور تصور ماہیت انسان میں وجود نسیاً منسیاً ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں: ''الماہیۃ من حیث ہي ہي لیست إلاّ ہي'' ماہیت مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے اور نہ معدوم۔

اور یہ جو کہتے ہیں ''الماہیۃ لا معدومۃ ولا موجودۃ'' ارتفاع نقیضین نہیں ہے، کیونکہ انسان فی الواقع یا صفحہ وجود میں ہے یا نہیں ہے اور ان دونوں سے گریز اور مفر نہیں ہے۔ کیا اس کے علاوہ ہے کہ ہم اشتغال صفحہ وجود یا اس کے خالی ہونے سے قطع نظر کریں اور مرتبہ طبیعت وحقیقت انسانی کو مورد مطالعہ قرار دیں ۔

الغرض؛ شے حتماً فی الواقع اور نفس الامر یا موجود ہے یا معدوم اور صفحہ وجود کے مشغول اور خالی ہونے کے لحاظ سے ارتفاع نقیضین اس سلسلے میں محال ہے لیکن جو یہ کہتے ہیں: ''الماہیۃ من حیث ہي ہي لیست إلاّ ہي'' اس نقطہ نظر کے علاوہ ہے، بلکہ اس میں صفحہ وجود سے قطع نظر کرتے ہیں اور حقیقت ذات کو مدنظر رکھتے ہیں اور اس کو دوسرے حقائق کے مقابلے دیکھتے ہیں، فی المثل وجود سے قطع نظر کہ دونوں وجود میں شریک ہیں ہویت انسانیہ اور ہویت بقریہ کا تقابلی مطالعہ کرتے ہیں کہ کون چیز باعث ہوئی کہ وہ انسان ہوا اور یہ بقرہ (گائے) ہوئی۔

یہی وجہ ہے کہ ماہیت کو ''من حیث ہي ہي لیست إلاّ ہي لا معدومہ ولا موجودہ'' ملاحظہ کیا اور اس کو ادلہ اصالت الوجود سے شمار کیا، کیونکہ قبل اس کے کہ جعل ماہیت سے متعلق ہو من حیث ہی ہی، کا وجود تھا اور جعل اس سے متعلق ہونے کے بعد اور مصدر فیض سے اس پر فیضان ہونے کے بعد (البتہ اس چیز کا فیضان جو نہیں تھی اور ناگریز ہے کہ ہو اور اس چیز کا جعل جو ناگریز عین جعل سے محقق ہو ورنہ جعل بے معنی ہے) لازم ہے مجعول موجود ہے ورنہ ماہیت جعل سے پہلے مرتبہ ذات میں اپنے اوپر ذاتیات کو حمل کرنے کا استحقاق رکھتی ہے اور بالجملہ اسی طرف واپس آ رہے ہیں جس کی گفتگو کر رہے تھے کہ معیار احتیاج حدوث ہے یا امکان؟

ضرورت واحتیاج علت کا معیار

عرض کیا: حدوث انتزاعی معنی ہے اور عدم سابق اور وجود لاحق سے مرکب اعتبار کیا گیا ہے اور چونکہ اس کا مفہوم مرکب ہے لہذا دونوں جز کو معیار انتزاع ہونا چاہیے تاکہ دوسرے مرحلے میں انتزاع محقق ہو۔ بنابریں، ''بود'' کو ''نبود'' کے بعد کہ وجود لاحق ہے، معنائے حدوث پر رتبۃً سابق ہونا چاہیے اور جو چیز کہ رتبۃً لا حق ہے اور

بعد میں انتزاع ہوتی ہے اس کو معیار احتیاج نہیں جانا جاسکتا، کیونکہ معیار احتیاج کو محتاج سے پہلے ہونا چاہیے اور مرتبہ محتاج کہ وجود ہے حدوث سے پہلے ہے، لہذا حدوث نہ علت تامہ معیار احتیاج ہے اور نہ شرط وشطر، بلکہ جو چیز معیار ہے وہ امکان ہی ہے کہ امکان، مرتبہ ذات شے میں وجود اور عدم سے پہلے ہے اور وجود وعدم ذات شے کی بہ نسبت مساوی ہیں اور دونوں مرتبہ ذات سے خارج ہیں اور ذات نہ مقتضی وجود ہے اور نہ مقتضی عدم۔ بنابریں، اگر دونوں میں سے کوئی ایک ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ پس جب تک کہ علت جانب وجود کو ترجیح نہ دے ممکن اپنے رتبہ سے آگے نہیں بڑھ سکتا اور مقتضی ایسی چیز ہو کہ اس کی ذات اس کی متقاضی نہ ہو تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے۔

پس حدوث عالم کی جہت سے استدلال نہیں جاسکتا ہے، بلکہ سابقہ بیان کے ذریعے امکان اشیاء کی جہت سے مبدأ کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور عرض کیا کہ جب ممکنات کے مراتب وجودیہ پر نظر ڈالتے ہیں ؛ اس رہ گزر سے کہ ممکن میں ذاتاً موجود ہونے کی قابلیت نہیں ہے، ضروری ہے کہ اس کیلئے کوئی دوسری علت ہو اور وہ بھی اگر ممکن ہو تو وہ بھی اپنے وجود میں علت کا محتاج ہے اور اسی طرح تسلسل لازم آتا ہے، پس ضروری ہے کہ ایسی علت جو ممکن نہ ہو بلکہ واجب ہو اور اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو۔

القصہ؛ اس کے وجود میں محتاج علت ہونے کا معیار جہت امکان ممکن ہے اور امکان شے مرتبہ ذات شے میں ہے خواہ عدم کی حالت میں خواہ وجود کی حالت میں ہو اگرچہ شے موجود بھی ہو، کیونکہ مرتبہ ذات مقتضی وجود نہیں ہے، امکان اس کے ہمراہ ہے۔ اس لیے جس طرح ممکن وجود میں محتاج علت ہے بقاء میں بھی محتاج علت ہے۔ اگر علت اپنا دست فیض ممکن کے سر سے کھینچ لے ممکن معدوم ہوجائے گا۔ اس لیے معدومیت شے محتاج علت نہیں ہے، بلکہ خود علت وجود کانہ ہونا معلول کے نہ ہونے کیلئے کافی ہے اور دوسری علت کہ موجب عدم ہو لازم نہیں ہے، بلکہ علت وجودیہ کا معدوم ہونا ہی عدم کیلئے کافی ہے۔[1]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۲، ص ۵۵۔

دو دوسرے برہان

برہان اسد واخصر کے ذریعے اثبات ذات واجب

ومن مسمّی بالأسدّ الأخصَر وغيرها فاعرف بها تستبصر

ابطال تسلسل کیلئے جو دلائل بیان کئے گئے ہیں ان میں اسد واخصر نامی ایک دلیل ہے جسے فارابی[1] نے بیان کیا ہے۔[2] اور اس کا بہترین بیان یہ ہے کہ علت تامہ کو معلول کے معدوم کرنے کی تمام راہوں کو مسدود کرنا چاہیے تاکہ معلوم موجود ہو ورنہ اگر معلول کو معدوم کرنے کی ایک راہ بھی کھلی رہی تو علت کبھی معلول کو وجود عطا نہیں کرسکتی ہے اور چونکہ معلول کو معدوم کرنے کی ایک راہ خود علت کا نہ ہونا ہے اس لیے ضروری ہے کہ عدم علت کی راہ بھی مسدود کی جائے تاکہ معلول کہ معدوم ہے، موجود ہو، لہذا ضروری ہے کہ اس سلسلہ موجودات میں جو کچھ بھی ہے اس کی ہر فرد فرد کے پیچھے ایک محافظ موجود ہو کہ جس نے اپنے معلول کے معدوم ہونے کی تمام راہوں کو بند کیا ہو۔ اب اگر کہا کہ اس سلسلہ کے تمام افراد معالیل ہیں بغیر اس کے کہ ان کے درمیان علت محضہ ہو لازم آتا ہے کہ عدم معالیل کی ایک راہ کہ عدم علت ہے کھلی ہوئی تھی اور نتیجہ کے طورپر موجودات معلولی کو اس طرح سے ہمیشہ موجود نہ ہونا چاہیے۔

بالفاظ دیگر؛ ہرمعلول کا وجود اس بات سے وابستہ ہے کہ اس کی علت تامہ اپنے معلول کے معدوم ہونے کی تمام راہوں کو مسدود کردے اور عدم معلول کی راہوں میں سے ایک راہ اس کی علت تامہ کا نہ ہونا ہے، لہذا ضروری ہے معلول کے معدوم ہونے کی یہ راہ بھی مسدود کی جائے تاکہ معلول موجود ہو، اب اگر کہا: اس سلسلہ کے تمام افراد معلولات ہیں باوجودیکہ علت ہیں معلول بھی ہیں، لازم آتا ہے کہ علت نے اپنے معلول کے معدوم ہونے کی تمام راہوں کو کہ ان میں سے ایک خود علت کا نہ ہونا ہے مسدود نہیں کیا ہے، کیونکہ خود علت ذاتاً معلول غیر ہے۔ بنابریں، علت اپنے معدوم ہونے کی راہ کو مسدود نہیں کرسکی ہے اور نتیجہ کے طورپر خود علت موجود نہیں ہوئی ہے اور جب تمام افراد پر بنحو قضیہ حقیقیہ احاطہ پیدا کیا اور بالفرض کہا کہ وہ

---

۱ . ابو نصر فارابی محمد بن فرخان (متوفی ۳۳۹ ھ ق) قرن چہارم ہجری کے اکابر فلاسفہ اور اعاظم حکماء میں سے ہیں کہ معلم ثانی سے مشہور ہیں۔ بغداد میں ریاضیات اور فلسفہ کی تحصیل میں مشغول ہوئے اور ارسطو کی تمام کتابوں کا تتبع کیا اور ان کی ممارست میں سعی بلیغ کی اور ایک آن کیلئے ان کے مطالعہ سے آسودہ نہ ہوئے اور طب، منطق، موسیقی اور فنون فلسفہ میں وہ مقام حاصل کیا کہ اس وقت تک مسلمانوں میں سے کوئی اس مقام تک نہ پہنچا تھا۔ آپ کی مندرجہ ذیل تالیفات قابل ذکر ہیں: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ والمدینۃ الجاہلۃ، احصاء العلوم، تحصیل السعادۃ، الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون وارسطوطالیس، التعلیقات في الامور العامۃ وبعض الطبیعیات۔

۲ . اسفار، ج ۲، ص ۱٦٦؛ شوارق الالہام، ج ۱، ص ۲۲۴۔

سب معلول ہیں اور ایک ایسی علت تک کہ علت ہو معلول نہ ہو نہیں پہنچتے۔ پس لازم آتا ہے کہ معلول بھی ذاتاً اپنے وجود کی حفاظت نہیں کرسکتے ہیں ۔

بنابریں، اگرچہ یہ معلول اپنے ادنی کی علت ہے اور اس کے تمام طرق اعلام یعنی جان کاری کی راہوں کو مسدود کیا ہے مگر یہ کہ چونکہ خود معلول ہے اپنی حفاظت نہیں کرسکا اور اس کے معدوم ہونے کی تمام راہیں مسدود نہ ہوئیں پس لازم ہے معلوم موجود نہ ہو، لہذا ناگزیر ایک ذات واجب الوجود کے قائل ہوں کہ اس کا وجود وقیام بنفسہ اور بذاتہ ہو اور یہی وجہ ہے کہ کہا ہے: ہر موجود کو کہ دیکھتے ہو ذات واجب الوجود پر دلیل ہے اور یہ نظام عالم خود ایک مبدأ اور علۃ العلل پر دلیل ہے کہ بذاتہ لذاتہ من ذاتہ ہو۔ پس اس دلیل اسدّ واخصر سے واجب الوجود ثابت ہوتا ہے۔[1]

برہان اتقان صنع

تفکّر کے مراتب اور درجات میں سے ایک درجہ، تمہارا لطائف صنعت دقائق خلقت اور اس کے اتقان واستحکام کے بارے میں بقدر طاقت بشری تفکر اور غور وخوض کرنا ہے اور اس کا نتیجہ، مبدأ کامل اور صانع حکیم کا علم ہے اور یہ برہان صدیقین کے برعکس ہے، کیونکہ اس مقام میں مبدأ برہان، حق تعالیٰ عزاسمہ ہے اور اس سے تجلیات ومظاہر اور آیات کا علم حاصل ہو اور اس مقام میں مبدأ برہان، مخلوقات ہیں اور ان سے مبدأ اور صانع کا علم حاصل ہو اور یہ برہان عموم مردم کیلئے ہے اور ان کو برہان صدیقین سے کوئی حظ حاصل نہیں ہے، اس لیے شاید اکثر انکار کریں کہ مبدأ میں نظر کرنا خود اس کے علم کا موجب ہے اور علم بالمبدأ، علم بالمخلوق کا موجب ہے۔

خلاصہ؛ لطائف ودقائق صنعت اور اتقان نظام خلقت میں تفکر کرنا، علوم نافعہ اور فضائل اعمال قلبیہ میں سے ہے اور تمام عبادتوں سے افضل ہے، کیونکہ اس کا نتیجہ اشرف نتائج ہے، گرچہ تمام عبادتوں کا نتیجہ اصلی اور سرّ واقعی معارف کا حصول ہے لیکن اس سرّ کا انکشاف اور اس نتیجے کا حصول ہمارے لیے نہیں ہے اور اس کیلئے اہل ہیں کہ جن کیلئے ہر عبادت، مشاہدہ یا مشاہدات کی تخم ریزی کرتی ہے۔ بہرصورت لطائف صنعت اور اسرار خلقت سے آگاہی درحقیقت اب تک بشر کو میسر نہیں ہوئی اور اس کا پایہ اتنا مضبوط ومستحکم ہے اور اس کا نظام اتنا خوبصورت اور از روئے اسلوب کمال ہے کہ ہر موجود میں اگرچہ حقیر اور معمولی لگے۔ اگر بشر اپنے کمال علمی کے ساتھ کہ جسے اس نے صدیوں میں حاصل کیا ہے دقیق ہوجائے تو اس کے ہزارویں حصے سے بھی واقف نہ ہوگا نظام کلی کو تحت نظر لانا اور اپنی افکار جزئیہ سے اس کے لطائف ودقائق تک رسائی حاصل کرنا تو دور کی بات ہے۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ)، ج ۱، ص ۳۵۲۔

ہم اب تمہاری نظر دقائق خلقت کے اس گوشے کی طرف جذب ومرکوز کر رہے ہیں جو نسبتاً فہم سے نزدیک ہے اور محسوسات سے ہے۔ اس اجمال کے تفصیل ملاحظہ فرمایئے:

اے عزیزو! ملاحظہ ومشاہدہ کرو اور غور وفکر کرو اس نسبت میں کہ خورشید وزمین کے درمیان معین مسافت اور خاص حرکت کہ زمین رکھتی ہے اپنے مدار پر اور خورشید کہ معین مدار کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے روز وشب اور فصول اربعہ حاصل ہوتی ہیں کس قدر اتقان صنعت اور حکمت کامل ہے کہ اگر یہ ترتیب نہ ہوتی یعنی خورشید نزدیک یا دور ہوتا، صورت اول میں حرارت سے اور صورت دوم میں سردی اور برودت سے زمین تکوین میں معدن ونبات اور حیوان نہ ہوتے اور اگر چنانچہ اسی نسبت سے زمین ساکن ہوتی، تولید شب وروز اور فصول اربعہ نہ ہوتی اور بیشتر یا تمام زمین قابل تکوین نہ ہوتی صرف اسی پر اکتفا نہ ہوئی، اوج یعنی زمین کی سورج سے انتہائی دوری شمال کی جانب واقع ہے کہ حرارت زیادہ نہ ہو اور مکونات اور ساکنین ارض کو نقصان نہ پہنچے اور خصیص یعنی سورج کی زمین سے انتہائی نزدیکی جنوب کی سمت واقع ہے کہ سردی سے ساکنین زمین کو نقصان نہ پہنچے، اس پر بھی اکتفا نہ ہوئی، چاند کو کہ موجودات زمین کی تربیت میں موثر ہے زمین کے ساتھ حرکت میں مختلف قرار دیا، اس طرح سے کہ سورج جب شمال زمین میں ہے، چاند جنوبی علاقہ میں ہے اور بالعکس، جب وہ جنوبی علاقہ میں ہے یہ شمال میں ہے اور یہ سب ساکنین زمین کے ان سے انتفاع کیلئے ہے۔ یہ امور محسوسہ ضروریہ کا ایک نمونہ ہے لیکن اس کے لطائف ودقائق کا احاطہ بجز اس کے خالق کے کہ اس کا علم محیط ہے کسی کیلئے بھی ممکن نہیں ہے۔

اتنا دور کیوں جائیں ! اگر کوئی اپنے خلقت میں اپنے علم اور اپنی قدرت کی وسعت کے بقدر تفکّر کرے: اول اپنے حواس ظاہریہ میں کہ وہ مدرکات اور محسوسات کے مطابق بنائے گئے ہیں اس عالم میں جتنے مدرکات ہیں ان میں سے ہر دستہ مدرکات کیلئے کس وضعیت اور محیر العقول ترتیب کے ساتھ ایک قوت ادراکی قرار دی گئی ہے اور امور معنوی کیلئے کہ جن کو حواس ظاہریہ سے درک نہیں کیا جاسکتا ان کو درک کرنے کیلئے حواس باطنی قرار دئے گئے ہیں ۔

علم الروح اور قوای روحانی نفس کہ اس پر اطلاع حاصل کرنے سے دست بشر کوتاہ ہے، صرف نظر کر، علم بدن، تشریح اور جسم کی ظاہری بناوٹ اور اعضاء ظاہری اور باطنی میں ہر ایک کے خواص کو اپنی فکر ونظر کا مرکز قرار دے دیکھ کتنا عجیب وغریب نظام اور محیر العقول ترتیب ہے جبکہ علم بشر سینکڑوں صدیاں گزرنے کے بعد بھی اس کے ہزارویں حصہ تک بھی نہیں پہنچا اور تمام علماء بزبان فصیح اظہار عجز کرتے ہیں جبکہ اس انسان کا بدن دیگر موجودات زمین کے مقابلے میں ایک ذرۂ ناچیز ہے اور زمین اور اس کی ساری موجودات نظام شمسی کے مقابلے

مقدار ناچیز ہیں اور تمام منظومہ شمسی دوسرے منظومات شمسیہ کے مقابلے مقدار نامحسوس ہے اور یہ تمام نظامات کلیہ وجزئیہ ایک منظم ترتیب اور مرتب نظام کے ساتھ بنائے گئے ہیں کہ اس کے ایک ذرہ پر بھی کوئی اعتراض نہیں کرسکتا اور تمام انسانوں کی عقلیں اس کے دقائق کے ایک پہلو کو بھی درک کرنے سے عاجز ہیں ۔ کیا اس تفکّر کے بعد بھی تمہاری عقل کسی اور مطلب کی محتاج ہے کہ اذعان ویقین کرے کہ ایک موجود عالم وقادر وحکیم نے کہ اس کی کوئی چیز دوسری موجودات کے مشابہ نہیں ہے ان موجودات کو ان تمام حکمت ونظام اور ترتیب متقن کے ساتھ ایجاد کیا ہے؟ {أَفِي اللهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْض}۔[1]

یہ سب صنعت منظم کہ عقول بشر اس کے کلیات کو سمجھنے سے عاجز ہے بے ربط اور خود بخود پیدا نہیں ہوئی جس دل کی آنکھ حق کو نہ دیکھے اور اس کے جمال جمیل کا مشاہدہ نہ کرے کور ہو۔ نابود ہو وہ شخص جو ان سب آیات وآثار کے ہوتے ہوئے بھی شک وتردید میں مبتلا ہو لیکن وہ بے چارہ انسان کیا کرے جو اوہام میں گرفتار ہے؟ اگر تم اپنی تسبیح کو دکھاؤ اور دعوی کرو کہ یہ تسبیح خود بخود بغیر کسی کے منظم کئے ہوئے منظم ہوئی ہے تو سارے لوگ تمہاری عقل پر ہنسیں گے۔ مصیبت وہاں ہے کہ اگر اپنی جیبی گھڑی کو نکال کر یہی دعوی اس کے بارے میں بھی کرو تو سچ بتاؤ تم کو زمرۂ عقلاء سے خارج کریں گے یا نہیں اور تمام عقلاء عالم تم کو دیوانہ کہیں گے یا نہیں؟ جو شخص اس نظام سادہ وجزئی کو رشتہ علل واسباب سے خارج جانتا ہے کیا اس کو مجنون کہنا چاہیے اور اس کو حقوق عقلاء سے محروم جاننا چاہیے؟ جواب مثبت ہوگا۔ بنابریں، اس شخص کے ساتھ کیا کرنا چاہیے جو اس نظام عالم، بلکہ اس انسان اور اس کے نظام روح وبدن کے بارے میں مدعی ہے کہ یہ خود بخود پیدا ہوا ہے؟ کیا اس کو پھر بھی زمرۂ عقلاء میں شمار کرنا چاہیے؟ کون بے عقل اس سے زیادہ بے عقل ہے۔ {قُتِلَ الإنْسانُ مٰا أَکْفَرَہُ}[2] انسان کاستیاناس ہو کہ علم سے زندہ نہیں ہے اور اپنے بحر ضلالت میں غوطہ ور ہے۔[3]

آدمی کے نفس میں لطائف خلقت کی شناخت

لطائف صنعت میں تفکّر کی راہیں بے شمار ہیں لیکن ہم سے نزدیک تر جو چیز ہے وہ خود ہم اور ہمارا نفس ہے، بلکہ جسم کی بناوٹ بلکہ افعال بدن خدا کی معرفت کا ذریعہ ہیں {مَنْ عَرَفَ نَفْسَہُ [فَقَدْ] عَرَفَ رَبَّہُ}۔

---

۱ . سورۂ ابراہیمؑ، ۱۰۔

۲ . ''ستیاناس ہوا! وہ کتنا ناشکر ہے'' سورۂ عبس، ۱۷۔

۳ . شرح چہل حدیث، ص ۱۹۵۔

ہم اب اس کارخانہ عجیب کے ایک عمل ہضمی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں یعنی کارخانہ بدن انسان، ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات میں کہ ان میں سے ایک انسان ہے، ہر ایک کے مزاج کی مناسبت سے ایک خاص غذا کی اشتہاء کو قرار دیا گیا ہے یعنی حیوانات میں سے ہر ایک ایک خاص قسم کی غذا کی اشتہاء محسوس کرتا ہے جو اس کے جسم کی بناوٹ کے اعتبار سے ضروری ہے اور اس سے بدن کا ارتزاق کرنا ہے اور ان مواد سے جو کسی صورت جزء بدن نہیں ہوسکتے یا بدن کیلئے مضر ہیں معمولاً متنفر ہے اور اگر ان کو غذا ملنے میں تھوڑی سی تاخیر ہوجائے تو معدہ اور اس کے ہاضمہ کے سسٹم میں ایک خاص حالت پیدا ہوتی ہے جس سے خاص قسم کی چبھن اور اینٹھن کا احساس ہوتا ہے جس کو بھوک سے تعبیر کرتے ہیں کہ اگر یہ دعوت طبعی نہ ہو تو ممکن ہے انسان بھوک سے مرجائے اور غذا کو ہاتھ نہ لگائے۔ چنانچہ نامعتدل مزاج والوں کے یہاں یہ صورتحال نظر آتی ہے۔

علاوہ برآں، زبان حیوان کی سطح میں ایک تمییز وتشخیص دینے والی قوت رکھی گئی ہے کہ بحسب نوع مواد نافعہ کو ضرر رساں مواد سے تشخیص دیتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ کہ نفع بخش غذاؤں میں ایک قسم کی لذت رکھی گئی ہے اور قوت فہم لذتی اسی سطح زبان میں قرار دی گئی ہے کہ گویا انسان کو اس کے اپنے بدن کی صحت وسلامتی اور حفاظت کیلئے رشوت دیتی ہے کہ اگر یہ رشوت نہ ہوتی تو ممکن تھا بہت ساری نفع بخش غذاؤں کو ہاتھ نہ لگاتا اور رفتہ رفتہ یہ بدن خراب اور مضمحل ہوجاتا۔

نیز، ہر حیوان کیلئے اسے جیسی غذا کی ضرورت ہے ان کی مناسبت سے دانت دیئے گئے ہیے۔ چنانچہ گوشت خوار حیوانات کیلئے یعنی وہ حیوانات جن کے مزاج کے مطابق ان کیلئے زیادہ تر گوشت نافع ہے۔ گوشت خواری کی مناسبت سے تیز دانت قرار دئے گئے ہیں اور گھاس اور علف خوار حیوانات کیلئے یعنی وہ کہ زیادہ تر علف ان کے مزاج کے موافق ہے، چوڑے دانت علف خواری کی مناسبت سے دئے گئے ہیں ۔ اور بعض کہ دونوں سے سر وکار رکھتے ہیں یعنی گوشت اور علف دونوں ان کے مزاج کے موافق ہے جیسے انسان ان کیلئے دونوں قسم کے دانت قرار دیئے گئے ہیں ۔

اور جب غذا دہن میں آگئی اور دانتوں کی مدد سے اسے چبانا اور ریزہ ریزہ کرنا شروع کیا تو زبان کے نیچے جو غدود ہیں ان سے ترشح ہوتا ہے جو پکانے اور ہضم کرنے میں ممد ومعاون ہے اور جن غذاؤں کو ترشح کی زیادہ ضرورت ہے ان کیلئے زیادہ ترشح ہوتا ہے اور معدہ میں غذا کو گھونٹنے کے بعد ہاضمہ کا عمل شروع ہوتا ہے اس کو قوہ جاذبہ جو کہ معدے میں ہے جدار (دیوار) معدہ کی طرف جذب کرتی ہے اور دوسری قوت جو کہ قوہ ماسکہ ہے اس کو جدار معدہ میں روکتی ہے اور معدہ سے اس غذا میں ترشحات ہوتے ہیں اور غذا گلنا شروع ہوتی ہے۔

ایک مدت کے بعد کہ جب معدہ کا عمل تمام ہوجاتا ہے اس کا ایک حصہ جو کہ جزء بدن ہونے کے لائق ہے باریک عروق سے جن کو ’’ماساریقا‘‘ کہتے ہیں کبد (جگر) میں جذب ہوتا ہے اور دو سرے حصے کو جس کی بدن کو ضرورت نہیں ہے اور پست غذا ہے، اس مجرا سے ہوتے ہوئے جو معدہ کے نچلے حصہ میں واقع ہے جس کو ’’ابواب‘‘ کہتے ہیں (کیونکہ ضرورت نہ ہونے کے وقت در بند ہے) وارد امعاء اثنا عشری ہوتی ہے اور وہاں سے وارد امعاء صائم ہوتی ہے (اس تفصیل سے کہ تشریح میں مذکور ہے) اور وہاں سے دفع ہوتی ہے۔

اور جو حصہ کہ جزء بدن ہونے کے لائق ہے وارد جگر ہوتا ہے اور اس مادہ کو ’’کیلوس‘‘ کہتے ہیں اور دہی کے پانی طرح ہے اس کے بعد جگر مشغول عمل ہوتا ہے اور پکاتا گلاتا ہے اور عمل کبدی کے بعد، اخلاط اربعہ کہ اس کو ’’کیموسات اربعہ‘‘ کہتے ہیں، حاصل ہوتے ہیں اور اس کا ایک حصہ کہ تمام حصوں سے تغذیہ بدن کیلئے لازم اور صالح تر ہے اور وہ خون ہے ان رگوں میں داخل ہوتا ہے جو خون کو قلب میں داخل کرتی ہیں اور وہاں سے دوسری رگوں میں داخل ہوتا ہے کہ ان رگوں کو ’’سواقی‘‘، ’’جداول‘‘ ’’رواضع‘‘ اور ’’عروق شعریہ‘‘ کہتے ہیں اور سارے بدن میں منتشر ہوتا ہے اور عمل ہضم کہ ہضم سوم ہے، انجام پاتا ہے اور اس کا جزء مصفّیٰ کہ صالح ہے ’’بدل ما یتحلل‘‘ کیلئے بہت باریک رگوں سے کہ عروق شعریہ میں ہیں نشو ونما کے طورپر ترشح کرتا ہے اور وہاں پر ہضم کا چوتھا عمل انجام پاتا ہے اور اس ہضم میں باقی ماندہ حصہ قوہ مولدہ کے ذریعہ کہ غذاؤں کے خلاصہ سے جدا اور مہیا ہوتا ہے تاکہ دوسرے مبدأ مولود میں منتقل ہو اور مصفّیٰ وخالص خون کا کچھ حصہ کہ قلب میں وارد ہوتا ہے اور وہاں پر بھی تصفیہ وتعدیل ہوتا ہے۔ اس کے بخار سے کہ قلب کے داہنی جانب ٹھہرتا ہے، مجاری مخصوص دماغ کی سمت بلند ہوتا ہے اور وہاں پر مغز کی تشکیل ہوتی ہے کہ مرکز ادراک ہے (اور ان امور میں سے ہر ایک کی تفصیل ان اوراق کی حد سے باہر ہے اور کوئی اس کے تمام اطراف وجوانب پر احاطہ پیدا نہیں کرسکتا ہے)۔

اب تامل وتدبر کی نگاہ سے فکر کرو کہ مواد عالم طبیعت کا کس کارخانہ میں اس طرح تصفیہ وتجزیہ کرنا اور پکانا اور گلانا ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ ایک مادۂ متشابہ الاجزاء اور متوافق الکیفیہ کو ایک جگہ اتنی مضبوط اور سخت ہڈی بنائے اور ایک جگہ پردۂ چشم یا جلیدیہ یا مغز سر اور نخاع کو اس لطافت کے ساتھ تشکیل دے؟ ایک جگہ مرکز ادراکات اور ایک جگہ مرکز تحریکات کو اس مرتب اور دقیق نظام کے ساتھ تشکیل دے۔

کون فطرت پاک وبے آلائش تصدیق کرتی ہے یا احتمال دیتی ہے کہ یہ نظام اس دقت کے ساتھ کہ علماء تشریح اعضاء ہزاروں سال سے وقت کامل کے ساتھ اعضاء انسان کی تشریح ومعرفت میں تحقیق کر رہے ہیں اور اپنی عمریں صرف کر رہے ہیں

لیکن ابھی تک اس کے دقائق وحقائق سے صحیح طورپر آگاہ نہیں ہوسکے ہیں اور اس علمی ترقی کے باوجود کہ آج کی دنیا نے ان امور میں کی ہے۔ اس کی معرفت کامل حاصل کرنے سے عاجز ودرمانده ہیں، بغیر کامل العلم اور تمام مصالح ومفاسد پر محیط منظم کے پیدا ہوا ہے؟!

ایک معمولی اور چھوٹی سی گھڑی ان اجزا بسیط کے ساتھ ایک صانع وعالم کی محتاج ہے اور یہ کارخانہ خلقت انسانی اس عظمت اور بے شمار اجزا کے ساتھ کہ ہر ایک کمال صنعت اور مصلحت کا نمونہ ہے، صانع حکیم وعالم مطلق کا محتاج نہیں ہے؟

یہ ریڈیو جو کہ فضا میں منتشر امواج محسوس کو لیتا ہے اور ہمارے حوالے کرتا ہے اس کیلئے تو صانع حکیم اور مدبر کامل تمام تر تشکر وقدردانی کے لائق ہے اور کارخانہ روح انسانی کہ امواج معقول ومحسوس اور ملک وملکوت کو لیتا ہے اور تحویل دیتا ہے اس کیلئے مدبر اور حکیم کامل کی ضرورت نہیں ہے اور نہ وہ تشکر وقدردانی کے لائق ہے؟ اگر خدانخواستہ کوئی محجوب انسان، بلکہ کوئی حیوان بصورت انسان امراض قلبیہ کی وجہ سے کہ تمام امراض باطنیہ کا سرچشمہ ہے ایسا احتمال دے، فطرت انسانیت سے خارج ہے اور لازم ہے کہ اس مرض باطنی کا قطعی علاج کرے۔ ایسا شخص مردہ بصورت زندہ ہے کہ حق تعالیٰ اس کے بارے میں اپنے رسول سے سورۂ فاطر، آیت ۲۲ میں فرماتا ہے: {وَمٰا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ}۔[۱]

یہ وہ حیوان ہے جو چراگاہ طبیعت میں گردش کرتا ہے اور چرتا ہے کہ اس کے بارے میں فرماتا ہے: {ذَرْہُمْ یَأْکُلُوا وَیَتَمَتَّعُوا وَیُلْہِہِمُ الأمَلُ}۔[۲] نیز فرماتا ہے: {إنْ ہُمْ إلاّ کالأَنْعامُ بَلْ ہُمْ أَضَلُّ سَبِیْلاً}۔[۳]، [۴]

شبہۂ اتفاق اور اس کی ردّ

جو شے مرحلہ ذات یعنی ماہیت میں سلسلہ وجود اور عالم کے منظم نظام میں برقرار رہنا چاہتی ہے، چونکہ ماہیت امکانیہ رکھتی ہے اور وسط استوا میں ہے اور اس کی پیشانی پر جلی حرفوں سے ''أسود الوجہ في الدارین'' [دونوں عالم میں روسیاہ] لکھا ہوا ہے اور اس کی پیشانی غبار فقر سے آلودہ ہے، لہٰذا اگر اس خط استوا سے قدم آگے بڑھانا چاہتی

۱۔ ''اے حبیب! اپنی بات کو ان مردوں کو نہیں سنا سکتے ہیں جو قبروں میں سو رہے ہیں''۔

۲۔ ''ان کو چھوڑ دیجئے کہ کھائیں اور بہرہ مند ہوں اور آرزوئیں ان کو انھیں میں مشغول رکھیں'' سورۂ حجر، ۳۔

۳۔ ''یہ چوپائے کی مانند ہیں بلکہ چوپایوں سے بھی بدتر اور گمراہ تر ہیں'' سورۂ فرقان، ۴۴۔

۴۔ شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۱۱۸۔

ہے، قہری طورپر محتاج علت ہے کہ وہ علۃ العلل اور تمام اشیاء پر قاہر وغالب ہے کہ اس کی ماہیت عین وجود ہے۔

پس ہر موجود کا وجود لازم ہے ایک ایسی موجود کے ارادۂ قوی پر منتہی ہو کہ اس کا ارادہ عین وجود ہو لہذا اتفاق عالم کا نظریہ بالکل باطل ہے۔

قائلین اتفاق کے شبہات اور ان کی ردّ

البتہ کوتاہ فکروں کی نظر سے تم کہ بازار جاتے ہو اور اپنے دوست کی ملاقات کا قصد نہیں رکھتے اور دوست بھی کسی کام کی وجہ سے بازار میں ہے باہم ملاقات کرتے ہو، اتفاق ہے جبکہ تمہارے بازار جانے میں اسباب وعلل کو دخل ہے اور تمہارے دوست کی آمد کیلئے بھی اسباب وعلل درکار ہیں کہ اگر حقیقت سے پردہ اٹھائین تو دیکھیں گے کہ روز ازل سے یہ فلک گردش میں ہے اور اس نے تولید اسباب کیا ہے تاکہ تم ان علل کی وجہ سے اس راہ میں قدم رکھو اور یہ سلسلہ علل بھی ناگزیر ارادۂ ازلیہ پر منتہی ہوتا ہے کہ ازل سے اس حرکت سے متعلق تھا۔ تم خیال کرتے ہو کہ بخت واتفاق نے مساعدت کی ہے کہ تم نے اپنے دوست سے ملاقات کی ہے۔ البتہ اگرچہ دوست کی ملاقات تمہارے فعل کی غایت نہیں ہے لیکن اس قیوم کے فعل کی غایت ہے کہ یہ سلسلہ علل اس کا فعل ہے۔

پس اگر بخت واتفاق کے قائل ہمارے بھائیوں کی مراد جو ہم نے بیان کیا وہ ہو، ہم بھی موافق ہیں اور اگر یہ نہ ہو بلکہ ان کی مراد ذی مقراطیس[1] کی طبیعت میں یہ ہو کہ اصل وجود عالم کو بخت واتفاق کا نتیجہ جانیں بغیر اس کے کہ مبدأ فیاض وقیوم کی طرف نسبت دیں؛ جس طرح کہ ذی مقراطیس قائل ہے اور کہتا ہے: عالم پہلے فضائے لا متناہی میں بکھرے ہوئے چھوٹے چھوٹے ذرات سے عبارت تھا اور اتنے چھوٹے چھوٹے ذرات تھے کہ قابل تقسیم نہ تھے اور حسن اتفاق کے بعد ذرات ایک دوسرے پر جمع ہوئے اور ذرے نے دوسرے سے عقد مزاوجت منعقد کیا اور ذرات کے درمیان لا تعد ولا تحصیٰ مزاوجات انجام پائے، اس کے بعد ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور منضم دو ذرات، دوسرےذرات کے ساتھ مزدوج ہوئے اور اس طرح سب ایک دوسرے میں مجذوب اور ملصق ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ کرات کی تشکیل ہوئی اور یہ وسیع

١ . وہ حکیم بقراط کا شاگرد اور یونان کے بہت مشہور اور معتبر اطباء اور حکماء میں سے تھا اور وہ فلاطن اول اور اسقلبیوس دوم (بہمن بن اسفندیار کے زمانہ میں) کے درمیان زمانہ فطرت میں تھا اور اس سے فلسفہ میں بالخصوص مبادی کون وفساد میں آراء ونظریات نقل ہوئے ہیں جن کو ارسطو افلاطون کے نظریات پر ترجیح دیتا تھا۔

وعریض زمین وجود میں آئی اور یہ سب کچھ کسی دوسری چیز پر تکیہ کئے اور کسی ذی شعور کے شعور کی مدخلیت کے بغیر معرض وجود میں آیا۔[1]

ہم ان بکھرے ہوئے چھوتے چھوٹے ذرات سے کہ پہلے تھے، نقل کلام کرتے ہیں اور سوال کرتے ہیں کہ کیا ان کی ماہیت عین وجود یا ماہیات ممکنہ ثبت لہا الوجود ہیں یعنی ماہیات ممکن ہیں کہ ان کیلئے وجود ثابت ہے؛ اگر جواب دیا جائے کہ عین وجود ہے، قطعی طورپر جھوٹ ہے، کیونکہ اگر عین وجود ہو متخالفات از قبیل شجر وحجر اور حیوان وانسان نہ ہو جبکہ تخالف ہے۔

اور اگر جواب دیا جائے کہ ایسی ماہیت ہے کہ اس کیلئے وجود ثابت ہے، سوال کریں گے کہ یہ شے کہ بالقوہ تھی اور بعد میں حرکت کر کے فعلیت کے درجے تک پہنچی، کیا اس حرکت کلی محرک خود ہے؟ اگر ایسا ہو تو لازم آیا ہے کہ محرک اور متحرک ایک ہو؛ علاوہ براین، اگر خود قوہ تھی کس طرح قوہ نے خود کو فعلیت تک پہنچایا ہے؟ حالانکہ لازم ہے محرک خود فعلیت رکھتا ہو تاکہ محرک ہو۔

اور اگر کہا جائے کہ فعلیت بہرہ مند ہے لازم آتا ہے جس کو بالقوہ فرض کیا ہے بالفعل ہو۔

اور اگر کہیں کہ دوسری چیز نے کہ فعلیت رکھتی تھی اس کو قوہ سے فعل میں تبدیل کیا ہے اس دوسری شے کے بارے میں نقل کلام کریں گے اور اگر وہ دوسری شے بالقوہ تھی دور یا تسلسل لازم آتا ہے۔ پس کوئی چارہ نہیں کہ کہیں: ہر شے بالقوہ لازم ہے ایک من جمیع الجہات اور جمع الجمع بالفعل پر منتہی ہو کہ اس میں کوئی جہت ماہیت نہ ہو بلکہ صرف الوجود ہو تا کہ تمام موجودات کی قیوم اور تمام بالقوہ چیزوں کی خالق وموجد ہو اور وہ ذات احدیت ہے کہ صرف الوجود اور وجود کامل، شدید وقوی وقاہر وغالب اور تمام نظام سلسلہ وجود پر محیط ہے ورنہ اگر ایسا نہ ہو اور اگر اس حرکت میں کہ موجودات میں ملاحظہ ہوتی ہے کہ قوت سے فعلیت تک پہنچتی ہے، خود وہ خود کو مرتبہ قوت سے فعلیت میں تبدیل کرتی ہے، لازم آتا ہے کہ مرتبہ محرکیت میں متحرکیت رکھتی ہو حالانکہ محرک کو بالفعل اور متحرک کو بالقوہ ہونا چاہیے ورنہ اجتماع نقیضین لازم آتا ہے، کیونکہ جو چیز حد استوا میں تھی کیونکر علت کے بغیر خط استوا سے خارج ہوئی؟ ذات شے کہ ذلت فقر میں گرفتار تھی کیونکر اس ذلت کا خاتمہ کرسکتی ہے؟ جبکہ فاقد شے معطی شے نہیں ہوسکتا۔ پس عین فقر لازم ہے صرف الغنیٰ یعنی غنائے محض ہو حالانکہ {يَآ أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَآءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ ہُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيْدُ}۔[2]

---

۱ . شفا، طبیعیات، ص۲۶؛ اسفار، ج ۲، ص ۲۳۵۔

۲ . سورۂ فاطر، ۱۵۔

بالجملہ؛ اگر دہر اور مادہ کو موجد وخالق ماننے والے ہمارے بھائی بخت واقبال اور اتفاق کے قائل ہیں تو حتماً یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ اجتماع نقیضین میں کوئی قباحت نہیں ہے اور امتناع اجتماع نقیضین پرانی بات ہے اور ہم متجد دین ان احکام عقلیہ کے منکر ہیں اور ہماری عقلین امتناع اجتماع نقیضین کو درک نہیں کرتی ہیں ان احکام کا ادراک آخوندی عقلین کرتی ہیں ۔

اور جو ہم اتفاق کے نمونے دیکھتے ہیں اور اپنے گمان کے مطابق نظام وجود کے خلاف تصور کرتے ہیں جیسے وہ شخص جس کے چھ انگلیاں یا دو سر ہیں یا یہ کہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ بہار کی جانفزا ہوا نے نباتات واشجار میں صور حیات پھونک دیا، درختوں میں کلیاں نکل آئیں صحراء با طراوت ہوگئے، درختوں کے پھول سرخ ہوگئے نبات میں نئی نئی کونپلیں نکل آئیں اور ان کی پتیاں سر سبز ہوگئیں اور سارے عالم کا عجب نقشہ ہے، ایک مرتبہ موسم سے پہلے کی سردی کی صولت نے سب کو عقیم کردیا، صفحہ طراوت کو درہم وبرہم اور شگفتہ درختوں کو زرد اور درہم وبرہم کر کے رکھ دیا اور شگوفوں اور گلوں کو درختوں کے پیروں تلے روند اور خاک میں آغشتہ کردیا اور بلبلوں کو ان تمام خوبصورتیوں سے محروم اور ان کو ان کے محبوب سے جدا کر کے ان کے نغمہ شادی وسرور کو آواز حزن اور نالہ وزاری میں تبدیل کردیا۔

یا یہ کہ مشاہدہ کرتے ہو ایک جوان کی تربیت کی اور سالوں سال اس کے گرد پروانہ وار پھرے، اس سے پہلے کہ شاہد مراد کو اپنی آغوش میں لے اجل کی تند وتیز آندھی نے اس کو خاک سیاہ کی آغوش میں مار ومور کا ہمسفر بنا دیا اور اس کی نیلگوں آنکھوں کو دوسروں کا پائمال اور ان کے غبار کو باد مخالف کا اسیر بنا دیا اور حجلہ عروس کے بجائے اس کو قبر نمناک میں پہنچا دیا اور منتظر مائیں جنھوں نے اس کیلئے مجلس عیش وشادی کا اہتمام کیا ہے اس کی مجلس عزا برپا کرتی ہیں ۔

یہ غیر منظم حرکات جو عالم میں مشاہدہ کی جاتی ہیں دو طرح کے اشکالات کو جنم دیتی ہیں ۔ اول یہ کہ علت غائی نہیں ہے اور دوم اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ پس پردہ کوئی دست منتظم درکار نہیں ہے اور صفحہ وجود منتظم سے خالی ہے تاکہ تنظیم امور کرے۔

لیکن اس اعتراض کا جواب کہ یہ چیزیں اپنی غایت کو نہیں پہنچی ہیں ۔ بنابریں، بے کار وبے فائدہ ہیں، گزر چکا کہ پھول کا میوہ تک پہنچنا، ان کا فعل نہیں ہے بلکہ فعل غیر ہے، کیونکہ ان کی ہر حرکت ''ما إلیہ الحرکہ'' تک پہنچتی ہے اور ''وما لأجلہ الحرکہ'' یعنی غایت کا علم خود محرک کو ہے جس نے ان کو حرکت عطا کی ہے اور اس اعتراض کا جواب کہ غیر عادی اور غیر منظم امور سے اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ کوئی ان کا منتظم اور ان کا منظم کرنے والا نہیں ہے۔ یہ ہے کہ بنیادی طورپر یہ سوالات جو کئے جاتے ہیں کہ اگر کوئی تنظیم کرنے والا ہے تو پھر اس طرح کیوں ہوتا ہے اور اس طرح کیوں ہوتا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ انسان خود اپنی مرکزیت کا قائل ہے

اور خود کو قطب دائرہ امکان سمجھتا ہے اور دوسری موجودات کو اپنا طفیلی گمان کرتا ہے اور چند حدیثیں سنیں کہ ''خلق العالم لأجل الإنسان وخلق الإنسان لأجلہ'' جیسا کہ حدیث قدسی میں وارد ہے کہ {یَابْنَ آدَمَ! خَلَقْتُ الأشْیاءَ لِأجْلِکَ وَخَلَقْتُکَ لِأجْلِي}[1] لہذا خیال کرتا ہے کہ وجود سلسلہ موجودات میرے محور پر گردش کرتا ہے۔ میں اشرف وافضل ہوں، ساری چیزیں مجھ پر قربان ہوں اور فلک میرے لیے گردش کرے، اسی وجہ سے جہاں اس کو کوئی نقصان پہنچتا ہے، سوالات کی بوجھار کرتا ہے اور داد وفریاد کرتا ہے اور کہتا ہے یہ میوۂ وگل میرے لیے ہے اور اگر سردی سے اس منفعت کو نقصان پہنچے اس کو خلاف نظام سمجھتا ہے، حالانکہ اگر درست حساب کریں تو دیکھیں گے کہ اس بشر سے موجودات کو زیادہ ضرر پہنچتا ہے، روزانہ کئی ملین گوسفند کھا جاتا ہے، روزانہ چند ملین حیوان کو بے جان کرتے ہیں اور ان کو نقصانات پہنچاتے ہیں جبکہ اگر ان حیوانات کی جانب سے کوئی وکیل انتخاب ہو کہے گا: اے انسان! ان کو اس قدر نقصان کیوں پہنچاتا ہے۔ اگر اس گوسفند سے اس کی زبان میں بات کرو اور اس کو ان مضرات انسانی کی طرف متوجہ کرو تو حیوانات بھی کہیں گے: یہ خلاف نظام ہے کہ ہمارا خون بہاؤ ہم بھی حق حیات رکھتے ہیں ۔

الغرض؛ چونکہ انسان اپنے لیے مرکزیت کا قائل ہے لہذا اگر پھلوں کو سردی کی وجہ سے آسیب پہنچے داد وفریاد کرتا ہے اور اگر کوئی اتفاق پیش آئے مثلاً کوئی بھیڑیا انسان کو کھا لے سارے اخبار اس سے پر ہوجاتے ہیں اور اسی وجہ سے اس کو درندہ کہتے ہیں ! درحالیکہ خود انسان روزانہ کئی ملین جانوروں کو مار کر کھا جاتا ہے اور خود کو درندہ نہیں کہتا: اگر پوری دنیا کی سردی جمع ہوجائے اور کوہ الوند کو شگافتہ کردے کبھی نہیں کہتے کہ فلاں پتھر پھٹ گیا ہے، چونکہ طبیعت، علل سرما وگرما سے سرچشمہ پاتی ہے اور عالم طبیعت عالم ضیق وتنگی ہے لہذا یہ دونوں باہم ملاقات کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر غالب آتا ہے اور آخرکار کسی شخص کے ضرر کا موجب ہوتا ہے لیکن وجود شخص کو معیار قرار نہ دینا چاہیے، کیونکہ ایک شخص یا ایک نوع تمام سلسلہ نظام عالم کی بہ نسبت حکم عدم میں ہے، کیونکہ اتنا بڑا منظومہ شمسی تمام نظام عالم کے مقابلے دریا کے سامنے قطرہ کی مانند ہے، خورشید اور زمین کے درمیان کافی طولانی مسافت اور خورشید جو کہ زمین سے کئی ہزار گنا بڑا ہے اتنا چھوٹا دکھائی دیتا ہے لیکن اس کے باوجود نور خورشید آٹھ منٹ اور چند سکینڈ میں ہم تک پہنچتا ہے۔

دوسرے نورانی کرات بھی ہیں جو ہزاروں سال پہلے بلکہ ملین ہا سال پہلے خلق ہوئے ہیں لیکن ابھی تک ان کا نور ہم تک نہیں پہنچا ہے۔ پس خورشید اور تابعین خورشید اس عالم کے مقابلے کیا ہیں یا زمین خورشید کے مقابلے کیا ہے؟ اور ایک نور بشر زمین، زمانیات واہل زمین کے مقابلے کیا ہے؟ اور ایک صنف جماعت افراد بشر کے

---

۱ . علم الیقین، ج ۱، ص ۳۸۱۔

مقابلے کیا ہے؟ اور ایک خانوادہ اصناف کے مقابلے کیا ہے؟ اور ایک شخص ایک خانوادہ کے مقابلے کیا ہے۔

بطور کلی، نظام اتم واکمل کہ جمال مطلق ہے جمیل مطلق کے سائے میں جمال مطلق ہے اور غایت بھی جمیل مطلق ہے اور جو قضایا پیش آتے ہیں ان کو ہم پورے عالم کی نسبت سے حساب کریں کہ فلاں قضیہ پیش آیا ہے خوب یا بد؟ البتہ دنیا میں جو کچھ بھی ہوتا ہے وہ نظام کامل اور جمال مطلق کی نسبت خوب ہے گرچہ کسی شخص کا اس میں ضرر ہو۔ چنانچہ اگر ایک حکیم اور طبیب فقط ایک شخص کی آنکھ کو کہ درد وبلا میں گرفتار ہے تحت نظر قرار دے اور خود کو اس کی بہبودی میں لگا دے اور سر سے پیر تک مریض کی اصل صحت وسلامتی کو مدنظر نہ رکھے اور اس کی فکر نہ کرے، اس صورت میں سلامتی چشم کا لازمہ بدن پر سکتہ عارض ہوتا ہے۔ البتہ ایسا طبیب، طبیب نہیں ہے لیکن وہ ڈاکٹر جس کا حدقہ چشم بڑا ہے یعنی حاذق ودور بین ہیں چونکہ دیکھتا میزان عین عدالت کہ نشأتیں عدالت بالکل اپنی جگہ سے نہ ہلے، اس آنکھ کو نکال کر دور پھینک دیتا ہے، یہاں پر آنکھ حق حیات نہیں رکھتی، اس کے برخلاف وہ صورت کہ جس میں صرف آنکھ کی حالت مدنظر ہو کہ اس صورت میں آنکھ کو حق حیات حاصل ہے۔

بالجملہ؛ جو معمار کوئی عمارت تعمیر کرتا ہے اس سے اس کا مقصد نظم وترتیب اور عمارت کی آرائش جمال ہے نہ صرف اینٹ مثلاً اگر کوئی معمار ایک ایک اینٹ کو مدنظر رکھے اور چاہے کہ سارے اینٹوں کو سالم ودرست استعمال کرے، دیکھوگے کہ عمارت کی حالت دگرگوں اور درہم برہم ہوگی لیکن اگر تمام توجہ عمارت کی کلی خوبصورتی پر مرکوز ہو ضروری ہے کہ ایک ایک اینٹ کو ملاحظہ کرنے سے ہاتھ کھینچا جائے، کیونکہ ایک اینٹ کی سلامتی اور اس کا منظم ہونا فی نفسہ اچھا ہے کیونکہ اس کی خلقت کا مقتضیٰ ہے لیکن اگر معمار دیکھے کہ تمام عمارت کا جمال اس میں ہے کہ اینٹ کو دوٹکرا کرے تو لازم ہے اینٹ کو نصف کرے۔ اگرچہ عمارت حقیقتاً ان ایک ایک اینٹوں کے علاوہ کچھ نہیں ہے مگر یہ کہ عمارت کی شکل وہیئت اعتباراً افراد کے علاوہ ہے۔

الغرض، جب وجود قیوم پر برہان تمام ہوگیا تو پھر ان سوالات پر کہ ایسا کیوں ہے ویسا کیوں ہو کان نہ دھرنا چاہیے۔ علاوہ برایں بیان ہوا کہ یہ داد وفریاد اور واویلا اس لیے ہے کہ انسان اپنی مرکزیت کا قائل ہے اور خود کو قطب دائرہ امکان سمجھتا ہے اور تمام سلسلہ وجودات کو اپنے وجود کا طفیل سمجھتا ہے۔

الحاصل؛ اتفاق کا ادعا کرنے والے ممکن ہے ہم پر اشکالات واعتراضات کریں ۔

اعتراض اول: یہ اعتراض ذی مقراطیس کا ہے، اس کا کہنا ہے: عالم اتفاقی یعنی بلا مبدأ کے ہے۔ مادیین اور موحدین کے درمیان اختلاف یہ نہیں ہے کہ ہر ایک ایک مبدأ

کا قائل ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ ایک مبدأ ذی شعور اور ایک غیر ذی شعور مبدأ کا قائل ہے، بلکہ ذی مقراطیس کا نظریہ یہ ہے کہ اگر ان اجسام اور عالم کی تحلیل اور تجزیہ کریں تو ایسے ذرات تک پہنچیں گے جو جزء لا یتجزی یعنی ناقابل قسمت ہیں اور ان ذرات کا کوئی مبدأ نہیں ہے پھر اس کے بعد یہ اجزا وذرات عالم میں منتشر اور بکھرے ہوئے مرکب ہوئے اور کرات واجسام کی تشکیل کی اور اس کے بعد ان مختلف ذرات کے انضمام والتصاق سے دو اور تین سلولی حیوانات گائیں وجود میں آئیں ۔

البتہ اس اعتراض کا جواب توحید کے قوی ادلہ وبراہین ہیں کہ ان شاء اللہ، اپنی جگہ پر ذکر کئے جائیں گے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ چونکہ خلقت عالم میں امور غیر عقلائی، حادثاتی موت اور گل وبوستان کو پالا لگنے جیسی چیزیں پیش آتی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلقت عالم میں علت غائی نہیں ہے کہ یہ عالم حد کمال کو پہنچے اور مثمر ثمر ہو۔[1]

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ان غیر منظم اور اتفاقی امور سے اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ کوئی کامل منتظم نہیں ہے۔[2]

البتہ یہ اعتراضات شعریات اور خطابات کے قبیل سے ہیں کہ انسان کیلئے خوشائند اور ذائقہ سماعت کیلئے شیریں اور مشام کیلئے عطر بیز ہیں ۔ چنانچہ اس جیسا اعتراض کرتے ہیں کہ خود قرآن نے فرمایا ہے: {أُدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ}[3] لہذا آؤ! ایک شہر کے لوگ جمع ہوں اور اس شیخ طریقت اور اہل زہد وتقویٰ کو آگے رکھیں، اگر ہم میں شرائط دعا جمع نہیں ہیں، اس میں تو ہیں، ایک ہفتہ اس کو مہلت بھی دیں، دیکھیں دعا پوری ہوتی ہے یا نہیں ۔ معلوم ہے کہ یہ اعتراضات براہین اولیہ کے سامنے قد علم نہیں کرسکتے ہیں، کیونکہ وہ مواد اقیسہ کہ وجدانیات اور محسوسات وغیرہ کے قبیل سے ہیں اولیات کا مقابلہ نہیں کرسکتے ہیں اور ہم نے عرض کیا کہ برہان کے مطابق ایک وجود کامل وقوی کو من جمیع الجہات نہایت مرتبہ کمال پر فائز ہے اور علم وحکمت کے اعتبار سے حد کمال پر فائز ہے ثابت کیا اور معنائے حکیم یہ ہیں کہ اس میں کوئی نقص وکمی نہیں ہے اور اس طرح کامل ہے کہ اس میں خلاف نظم کوئی چیز متصور نہیں ہے لہذا یہ وجدانیات ومحسوسات حواس قاصر سے اور سر تا پا نظام وجود کا احاطہ نہ رکھنے کی وجہ سے ان اولیات سے کہ جنسے برہان کی تشکیل ہوئی ہے۔ مقابلہ نہیں کرسکتے ہیں، چنانچہ حس ووجدان کا خطا ہونا مسلّم اور مشاہد ومحسوس ہے، مثلاً حس

---

۱ . شفا ، بخش طبیعیات، ص ۳۰۔

۲ . ایضاً۔

۳ . ''مجھے پکارو تا کہ میں اجابت کروں'' سورۂ مومن، ٦٠۔

غیر محیط بارش کے ایک قطرہ کو خط مستقیم دیکھتی ہے اور آتش گردان کو کہ ایک جسم کے علاوہ کچھ نہیں ہے گردش کرتے وقت ایک دائرہ آتشین دیکھتی ہے۔

پس اگر بالفرض ان کانوں کو اچھا لگنے والے شعریات کا جواب نہ دے سکیں وجود اتم واکمل پر دلیل قائم کرنا کافی ہے۔ بنابریں، چونکہ وہ وجود جمیل مطلق ہے اور عالم ظل جمیل مطلق ہے۔ پس نظام عالم جمال مطلق ہے، کیونکہ ظل جمیل، اس کا جمال ہے اور جمال جمیل مطلق، جمال مطلق ہے۔ پس اس بیان سے اشکال واعتراض کا شعری ہونا مسلّم ہوا۔

دوم بعنوان حل عرض کر رہے ہیں: اگر ایک چھوٹی آنکھ ہو کہ صرف ابرو کو دیکھے اور نظام وجود اور انسان کے قد وقامت کو دیکھنے سے قاصر ہو۔ مسلم اس ابرو پر چند اعتراضات ہوں گے:

۱۔ یہ ابرو کج کیوں ہے؟ مستقیم کہ کج سے بہتر ہے!

۲۔ سفید کیوں نہیں ہے؟ سفید کہ سیاہ سے بہتر ہے اور ہر ایک عضو پر اگر حدقہ چشم تنہا اس عضو کے برابر ہو اور فقط اس عضو کو دیکھے اعتراضات وارد ہوں گے۔

لیکن جس کا حدقہ چشم بڑا ہے اگر اس ہیکل کو سر تا پا ملاحظہ کرے یقینا حسن وجمال اور غایت نظم وکمال وجود کی تصدیق کرے گا۔

چونکہ ہمارے ''نظریہ'' اتفاق کے قائل بھائی کہتے ہیں: غیر منظم اتفاق پیش آیا ہے، جمال جمیل اور عالم کے نظام اتم واکمل کو سر تا پا دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ خطابات شعریہ کا جال بنتے ہیں جبکہ اگر نظام وجود کے جھرو کے اور خشت اول سے نظام وجود پر نگاہ محیط ڈالیں نظام عالم کے جمال اتم واکمل کا مشاہدہ کریں گے مگر یہ کہ اسی صورت میں اگر اپنی نگاہ کو صرف فرد کے دیکھنے پر مرکوز رکھیں تو ایک فرد کو دوسرے کی بہ نسبت مضر گمان کریں گے اور اس کو برخلاف نظام سمجھیں گے۔

چنانچہ اگر بھیڑیا کو دیکھو اور اس کے خمیدہ اور آہنی پنجہ اور شمشیر کی طرح تیز اور نوکیلے دانتوں کو دیکھو اور دوسری طرف ہرن کے اندام نازک اور اس کے پنجہ ضعیف اور خوبصورت دانت کو کہ گرگ کے پنجہ آہنی میں مغلوب واسیر ہے دیکھو تو اس کی بہ نسبت نظام کے برخلاف حکم کروگے، کیونکہ اپنی خطا سے غافل ہو اگر گوسفندوں کو گرگ سے زیادہ تیز دانت اور بڑے پیٹ کے ساتھ کھاؤ تو بالکل برخلاف نظم نہ دیکھوگے جبکہ جو اعتراض گرگ پر کرتے ہو گوسفند بھی زبان بے زبانی سے وہی اعتراض تم پر کرتا ہے۔

بالجملہ؛ فرد کو تحت نظر نہ رکھنا چاہیے، اگرچہ عالم انھیں افراد کا مجموعہ ہے اور نظام اعتباری ہے یہ اور بات ہے کہ یہ امر اعتباری مورد توجہ واقع ہوا ہے۔ چنانچہ تمام عقلاء عالم اس نظام کو محفوظ رکھنے کا جسے تم اعتباری کہتے ہو، اہتمام کرتے ہیں ۔ لہٰذا اگر کوئی شمشیر بکف ہو کر نظام وانتظام کو درہم وبرہم کرنا چاہے تمام عقلاء اس سے جنگ کرتے ہیں، یہ جنگیں کس لئے ہیں؟ کیا اس کے علاوہ کوئی اور بات ہے کہ انتظام ونظام کی حفاظت کرنا چاہتے ہیں ۔

بنابریں، اگرچہ ہاتھ کا نہ کاٹنا ہاتھ کاٹنے سے بہتر ہے مگر اس ہاتھ کا کاٹنا جو نظام کو تباہ وبرباد کرنا چاہتا ہے، بہتر ہے اور مواخذہ خود جزء نظام ہے اور سلسلہ نظام میں امر مستحسن ہے۔

الحاصل؛ اتفاق امکان کی طرح ہے کہ امکان ذات ممکن کو دیکھتے ہوئے حاصل ہوتا ہے کہ اگر انسان شے موجود سے لباس وجود کو یا شے معدوم سے لباس عدم کو اتارے اور ذات ممکن کو لخت وبرہنہ ملاحظہ کرے امکان شے کا حکم کرے گا کہ شے ممکن ہے اور وجود وعدم کے لحاظ سے حد استوا میں ہے لیکن خود وجود اور ایجاب علت کو دیکھتے ہوئے ہر ممکن دو ضرورت سے مقرون ہے یعنی اپنے دامن میں دو ضرورت لیے ہوئے ہے۔ پس موت نظام عالم کی بہ نسبت حادثاتی اور قبل از وقت نہیں طبیعی ہے۔

الحاصل؛ جس موت کو اخترامی (حادثاتی) اور اتفاقی کہتے ہیں، امثال وافراد نوع کو مدنظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں، مثلاً پندرہ سالہ جوان کو مرتے ہوئے دیکھتے ہیں اور ملاحظہ کرتے ہیں اس طرح کے افراد نوعاً نوے یا سو ایک سو بیس سال جیتے ہیں، اسی بنا پر کہا کہ اس طبیعیات کی عمر طبیعی ایک سو بیس سال ہے، چونکہ فرد انسان اس وقت تک زندہ رہتی ہے۔

پس معلوم ہوتا ہے کہ اس طبیعت انسانی کا نظام یہ ہے کہ استعداد کے بقدر زندگی کرے، اس سے قطع نظر کہ جس کے نظریہ اختزام والے قائل ہیں اور یہ استعداد اس وقت تک فی نفسہ اس شے کی علت تھی اور اس کے بعد علت اس کے عدم کی ہے اور ہر چیز کی موت طبیعی کلیت نظام کے پیش نظر اس وقت تک ہے جب تک اس کی علت باقی ہے، چونکہ نظام کی تمامیت اس سے وابستہ ہے کہ فلاں شخص اٹھارہ سال کی عمر میں مرجائے، یہ موت اس جوان کی طبیعی موت ہے۔ اگرچہ اتفاق کا قائل اس فرد کی موت کو ان افراد کے پیش نظر کہ اس کے ساتھ ایک جامع کے تحت ہیں، اخترامی (ناگہانی) موت کہے جبکہ عرض کرچکے ہیں وہ اپنی غایت کو پہنچ چکا ہے اور اس کی ''ما إلیہ الحرکہ'' حاصل ہوچکی ہے اور اپنے مطلوب کو پا چکا ہے اور ہر چیز کے مطلوب کا دوسرے سے مطالبہ کرنا عبث اور بے کار ہے۔

البتہ اگر اختر ام اور غایت تک نہ پہنچنا انسان کامل کے سیر وحرکت کی بہ نسبت ہو کہ خدا کیلئے خلق ہوا ہے اور دوسرے چیزیں اس کی وجہ سے خلق ہوئی ہیں، تو اس معنی میں ہم سب کی موت اختر امی ہے اور موت کی تند وتیز آندھی نے میوۂ نارس کو درخت زندگی سے زمین پر ڈال دیا ہے، کوئی بھی غایت تک پہنچا، ہم سب معطل وبے کار ہو کر رہ گئے ہیں ۔ معصومین (ع) اور سلمان فارسیؓ جیسے معدودے چند افراد کے علاوہ کہ مو بہ مو اور گام بہ گام ان کے تابع تھے لقاء محبوب حاصل نہیں کرسکے اور عروس غایت کو گلے نہیں لگا سکے اور ہم حتی کملین عرفا بھی نارس رہ گئے ہیں ۔

اس مرحلے میں جو بات رہ گئی ہے وہ حکماء کے نظریہ کے مطابق (کہ حرکت جوہری کے قائل ہیں) موت اختر امی اور موت طبیعی کی تشریح ہے اس معنی میں کہ جس طرح کہ جسم، کم وطول وعرض وعمق میں حرکت کرتا ہے اسی طرح نور ووجود کا بالاترین نقطے سے تنزل کر کے جب ادنیٰ مراتب تک پہنچتا ہے اور کسی زاویے میں مستقر ہوتا ہے اور کمال ضعف، قوس نزولی کے آخری نقطے اور نور ووجود اشراق کے منتہیٰ الیہ میں قرار پاتا ہے، خود اصل جوہر میں حرکت میں ہوتا ہے اور کمال وترقی کے زینے پر قدم رکھتے ہوئے اپنے جوہر میں لامتناہی مراحل طے کرتا ہے یہاں تک عالم نطفہ تک پہنچتا ہے اور اس عالم میں حقیقت سنویہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور جس طرح طول وعرض اور عمق کے اعتبار سے اپنے عوارض تبدیل کرتا ہے اور ان میں حرکت میں ہوتا ہے، اصل جوہر میں بھی منی، خون علقہ اور مضغہ سے حرکت میں ہوتا ہے یہاں تک کہ تدریجاً جسمیت کے آخری مرتبہ کمال تک پہنچتا ہے اور جب جسمیت کے افق سے کہ جسم کا اعلیٰ مرتبہ ہے حرکت کرتا، افق عالم روحانی اور تجرد اس کے ادنیٰ مرتبہ میں روشن وآشکار ہوتا ہے اور جب افق عالم طبیعت کو طے کر لیتا ہے اور عالم طبیعت میں اس کا اقبال ختم ہوجاتا ہے جتنا افق طبیعت کے آخر سے نزدیک تر ہوتا ہے عالم ماورائے طبیعت سے جو کہ عالم طبیعت پر محیط ہے نزدیک ہوتا ہے اور عالم طبیعت کو اپنے پیچھے چھوڑ دیتا ہے اور اس سے رخ موڑ لیتا ہے۔

طبیعت کی عمارت کے خراب ہونے اور قوای طبیعیہ کے مضمحل ہونے کی یہی وجہ ہے، چونکہ طبیعت کی طرف نفس کے اقبال کا زمانہ گزر چکا ہے اور اس نے طبیعت سے رخ موڑ لیا ہے اور اس کو دوسرے عالم کا سفر درپیش ہے، دھیرے دھیرے عالم طبیعت سے خارج ہوتا اور یہ ضعف جسم، اضمحلال قوای، تحلیل بدن پژمردگی تن، پلک وابرو اور پیشانی کی سفیدی اور چہرے کی طراوت اور رتازگی کا ختم ہونا یہ سب عالم طبیعت سے نفس کے خارج ہونے کی دلیل ہے کہ اب نفس اس طبیعت کی طرف راغب نہیں ہے اور مسلسل اس جسد سے اپنا تعلق کم اور اس پر سے اپنا سایہ سمیٹ رہا ہے اور اپنے کمال کی شعاعوں کو اوپر ڈال رہا ہے۔ یہ وجہ ہے کہ اپنے نور اور اپنی شعاعوں کو اس کاسہ چشم وسماعت سے سمیٹتا ہے اور جتنا کمال جوہری میں اوپر کی طرف جاتا ہے خود کو اوپر کی طرف کھینچتا ہے، بدن ضعیف تر ہوجاتا ہے اور آخر

کار جب طبیعت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتا ہے اور افق طبیعت کا خاتمہ ہوتا ہے، افق تجرد میں وارد ہوتا ہے اور اگر اس حد کو طے کیا تو وہ اس کی طبیعی موت ہے۔

بالجملہ؛ موت طبیعی، طبیعت کے آخری زینے سے قدم اٹھاکر حرکت جوہری کی وجہ سے تجرد خالص کے پہلے زینہ پر قدم رکھنا ہے اور یہ حتمی موت ہے جس کے بارے میں قرآن فرماتا ہے: {فَإِذا جَآءَ أَجَلُهُمْ لاٰ يَسْتَأخِرُونَ سَاعَةً وَلاٰ يَسْتَقْدِمُونَ}[1] اور احادیث میں جہاں موت کو اجل محتوم (حتمی) اور اجل معلق میں تقسیم گیا ہے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔[2] اور اس حتمی موت میں تقدم وتاخر کا سوال نہیں ہے اور اس میں تقدم وتاخیر کا نہ ہونا عقلی ہے، کیونکہ اگر اس معین حد سے ایک نقطہ بھی آگے بڑھے حتمی نہ ہوگی اور اگر ایک نقطہ باقی ہو اور اس کو طے کئے بغیر بعد والے نقطہ تک پہنچے طفرہ ہے اور طفرہ محال ہے (یعنی درمیانی زینوں کو طے کئے بغیر بالکل سے آخری زینے پر پہنچنا) اور لازم ہے ماورائے افق طبیعت آخری نقطہ افق طبیعت ہو، تاکہ تجرد کا اولین نقطہ اور ادنیٰ مرتبہ شروع ہو اور جب تک تمام افق طبیعت سر اور طے نہ ہو وجود نارس ہے اور اجل معلق ہے۔

الغرض؛ اس سیر کمال میں کہ طبیعت سے منہ موڑنا ہے قوای مادی اور طبیعی مضمحل ہوجائیں گے یہاں تک کہ بہت ممکن ہے قوت تفکر کہ عالم طبیعت سے ہے وہ بھی مضمحل ہوجائے لیکن اس کا اضمحلال ضعف وجود کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ کمال وجود، طبیعت سے گزرنے اور تجرد میں داخل ہونے کی نشانی ہے کہ مادیت اور طبیعت سے اتم اور اکمل ہے۔ پس اگر انسان مرتبہ نقص سے گزرے اور مرتبہ کمال کو پہنچے اور مرتبہ نقص کے نقص وعیب سے مبرا ہوجائے تو نقص نہیں ہے، بلکہ عین کمال ہے، کیونکہ مرتبہ اعلیٰ میں مرتبہ ادنیٰ کے کمال بھی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں، کیونکہ انسان قہری طورپر کمال کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہو کر کمال کے ادنیٰ مرتبہ سے بھی بہرہ ور ہوگا اور زوال قہری حاصل ہوگا۔

بالجملہ؛ ایک فرد کی طبیعی موت یہ ہے کہ اس سیر مسقیم کو طے کرتے ہوئے ایک افق سے دوسرے افق میں پہنچے؛ بالفاظ دیگر؛ وجود کا ایک مکمل دائرہ طے کرے اور {كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ}[3] کا مصداق ہوجائے۔ یہ وہ صورت ہے جس میں سلامتی کا سورج وجود کے نقطہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے اور نقطہ مغرب میں کہ قوس صعودی کا منتہیٰ ہے اور مطلع قوس نزولی میں کہ جہاں سے طلوع ہوا تھا غروب کرتا ہے اور

---

۱ . ''پس جب ان کی موت کا وقت آجائے گا نہ ایک لحظہ آگے پیچھے ہٹیں گے اور نہ آگے بڑھیں گے'' سورۂ اعراف، ۳۴۔
۲ . تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۷۰۳؛ تفسیر برہان، ج ۱، ص ۵۱۷، سورۂ انعام کی آیت، ۲ کے ذیل میں۔
۳ . ''جس طرح کہ تم کو ابتدا میں خلق کیا پلٹ جاؤگے'' سورۂ اعراف، ۲۹۔

جو حضرت احدیت نے فرمایا ہے: {سَلاٰمٌ ہِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ}[1]اسی مطلب کی طرف اشارہ ہے اور معصوم ؑ نے فرمایا: {جُزْنٰا وَہِيَ خامِدَة}[2] کہ ان کا دامن کبریائی طبیعت کی آلودگی سے آلودہ نہیں ہے اور قسر وجبر پیش نہیں آیا ہے۔ یقینا یہ اجل، اجل محتوم ہے کہ تغییر وتبدل ناپذیر ہے اور اس سیر میں موت اختر‌امی نہیں ہے اور عقل اجازت نہیں دیتی ہے اس سیر میں ایک نقطہ بھی تقدم اور تاخر ہو۔

لیکن اگر اس طرح سیر وحرکت نہ کی اور افق تجرد میں قدم رکھنے سے پہلے حالت نارسی میں موت واقع ہوگئی، وہ موت، موت اختر‌امی ہے۔ البتہ گزشتہ بیان کی روشنی میں ورنہ نظام اتم کے لحاظ سے یہ موت بھی موت طبیعی ہے اس معنی میں کہ علل واسباب تولید ہوئے اور قہری طورپر دست بدست بھی ہوئے ہیں اور اسی طرح حوادث، امراض واسباب، عالم ضیق وتنگ، تصادم، تصادف، قلب وانقلابات اور فعل وانفعالات کہ نتیجتاً اس پر منتج ہوں کہ یہ میوہ نارس جس نے اپنی حد وجودی اور نفسانی وطبیعی کو طے نہیں کیا اور درخت استکمال سے موسم سے پہلے جدا ہوگیا اور اپنی حرکت جوہری میں طعم ورنگ اور اپنی حقیقت کی تکمیل نہیں کی، یہ اگرچہ اس فرد کی بہ نسبت موت انخرامی اور اجل معلق ہے لیکن بلا سبب نہیں ہے، بلکہ علل واسباب درکار ہیں جن کا آغاز سرچشمہ ازلی سلسلہ العلل سے ہوا ہے اور یہ اسباب اس تصادف اور اتفاق کا موجب ہوئے ہیں اور یہ علل واسباب موت طبیعی کی مانند حتمی نہیں ہیں کہ عقلی اعتبار سے ان کا تبدیل کرنا محال ہو بلکہ ممکن ہے موت انخرامی پر منتج ہونے والے ان اسباب سے دوسرے اسباب مزاحمت کریں اور ان کی تاثیر سے مانع ہوں، مثلاً جو مرض چند علل کی وجہ سے اجل کی تند وتیز آندھی کے ہمراہ بدن اور نفس کو تہدید کر رہا ہے اگر علاج کے اسباب اور اس زہر کو برطرف کرنے والی دوا مہیا ہو، اس باد تند اور آفت کی سردی کی صولت کو ان سے ختم کرے گی اور اس کی تاثیر سے مانع ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم استشفا (یعنی علاج ومعالجہ کے ذریعے شفا چاہنے) کے قائل ہیں اور صدقہ کو مانع بلا اور صلہ رحم کو موجب بقا جانتے ہیں ۔

اس کے برخلاف، موت طبیعی کہ اس میں یہ امور معقول نہیں ہیں، کیونکہ میوۂ وجود نے عالم طبیعت میں موسم گرما کو دیکھا ہے اور بالکل تیار ہے اور اب اس کے وجود میں اس میوہ کی حفاظت کی قوت نہیں ہے۔

الغرض؛ موت انخرامی اگرچہ میوۂ طبیعت کے تیار ہونے سے پہلے اور اس کے اوج افق جسمانیت پر قدم رکھنے سے پہلے ہے اور موت کا انخرامی ہونا اس سے وابستہ ہے کہ اس نے طبیعت واستعداد اور اپنی قوت کو اس عالم کے کمال اور فعلیت تک نہیں پہنچایا ہے مگر یہ کہ موجودہ اسباب اور علل تامہ کے پیش نظر جو کہ اس استعداد کے

---

۱ . سورۂ قدر، ۵۔

۲ . علم الیقین، ج ۲، ص ۹۱۷۔

ساتھ سیر طبیعی سے پہلے طبیعت کے ارتحال کا باعث ہے، اس طرح کی رحلت نظام اتم واکمل میں لابدی ہے اور اس سے مفر نہیں ہے اور یہ کل نظام کی حرکت طبیعی کے عین مطابق ہے اور اگر نظام وجود مجموعی اعتبار سے چاہے نارس اور خام نہ ہو اور اپنی راہ کمال کو طے کرے اور کل نظام اپنی طبیعی موت کو پہنچے لازم ہے یہ فرد اس طرح سے موت انخرامی کا شکار ہو، اگرچہ اس فرد کی موت انخرامی خود اس کی بہ نسبت ہے لیکن کاروان سلسلہ وجود کی سیر وحرکت کی بہ نسبت موت طبیعی ہے۔

بالجملہ؛ اگر نارسی افراد کے اسباب وعلل فراہم ہوگئے تو اس سے مفر نہیں ہے۔ اس نارسی کے اسباب کی شروعات اصلاب رجال وارحام امہات سے ہوتی ہے اور غذا اور شیطنت کی تاثیر سے اس کا آغاز ہوتا ہے یہاں تک کہ آخر میں ناکامی ونارسی کی علت تامہ حاصل ہوتی ہے۔

ان جراثیم کی آلودگی میں دخیل ان ہاتھوں کی تاثیر کو دیکھتے ہوئے وجود کا سیر خط مستقیم کے قابل نہ ہونا ناگزیر ہے۔

لہذا سیر وحرکت مستقیم کیلئے عنایت ازلی، رحمت وعطوفت سرمدی، پاک وصفا محیط فضا اور کرامات کی ضرورت ہے اور یہ سعادت مجھ کو یا مجھ جیسوں کو نصیب نہیں ہوتی، جن کو عنایات خاص، توجہات ربانی اور کرامات نصیب ہوئی ہیں اور دست ازل دوست کی مدد کیلئے ان کی مساعدت سے دراز ہوا ہے اور اصل (بنیاد) پاک ان کو عطا ہوتی ہے اور آدم سے خاتم تک منصب امامت کیلئے خمیر لائق ان کو عطا ہوا ہے اور نقطہ اول سے بالکل مستقیم حرکت کی ہے اور اصلاب شامخہ اور ارحام مطہرہ کی سیر کی ہے اور شمس الشموس کی زیر تربیت اس پاکی کے ساتھ کہ نقطہ مشرق سے آئے تھے، سلامتی کے ساتھ طبیعت سے گزرے اس صورت میں کہ طبیعت کی بھڑکتی ہوئی آگ سرد اور مقتضیات شہوت خاموش اور غول بیابانی محو خواب تھے {جُزْناہا وَہِيَ خامِدَۃ} یہاں تک کہ مطلع مشرق تک {حَتَّیٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ}[1] پہنچے اور یہ سلامتی سیر وحرکت ہے {ثُمَّ دَنَیٰ فَتَدَلَّیٰ فَکانَ قابَ قَوْسَیْنِ أَوْ أَدْنَیٰ}[2] {أَلاٰ بِذِکْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوب}[3]{یٰاَ أَیَّتُہَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِي إِلَی رَبِّکِ راضِیَۃً مَرْضِیَّۃً}[4]کمال خوشنودی اور محبوب کی خواہش کے مطابق سفر کو تمام کیا اور نقطہ مطلع سے خارج ہوئے اور اس نقطہ پر دوبارہ پہنچے اور سیدھے اسم اعظم الٰہی اور نقطہ جلالہ ''اللہ'' میں کہ مستقیم ہے اور اس میں کوئی کجی نہیں ہے، داخل ہوئے۔ چنانچہ حضرت رسول اکرم ﷺ نے فرمایا:

---

۱ . سورۂ قدر، ۵۔

۲ . سورۂ نجم، ۹،۸۔

۳ . سورۂ رعد، ۲۸۔

۴ . سورۂ فجر، ۲۸،۲۷۔

’’میری راہ مستقیم اور دوسروں کی راہیں ٹیڑھی ترچھی اور کج ہیں‘‘۔[1]کیونکہ دو نقطوں کے درمیان ایک خط مستقیم سے زیادہ ترسیم کرنا محال ہے۔ پس جو ناکامی اور نارسائی سے مبرا ومنزہ ہے اور کہیں بھی نہیں ٹھہرا اور حرکت استکمالی (کمال) کو بلا کسی قطع وبرید کے قوس نزولی اور قوس صعودی میں طے کیا ہے وہی انسان کامل ہے {ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ}۔

یہی سبب ہے کہ ملائکہ کیلئے ایک معین مقام ہے کہ {ومنہم قائم ومنہم ساجد ومنہم راکع}[2] یگانہ موجود کہ جس کی سیر کی کوئی حد نہیں ہے، انسان کامل ہے کہ اس قوس ترقی وکمال میں اس طرح سیر وحرکت کی استعداد سے بہرہ ور ہے کہ اس مقام تک پہنچ سکتا ہے تو وہم وگمان سے بھی پرے ہے۔

بار دیگر از ملک پرّان شوم　　　آنچہ اندر وہم ناید آن شوم [3]

[طائر وہم وگمان بھی نہ پہنچ پائے جہاں اس ک بتلائے کوئی حد ترقی کیا ہے]

اور انسان کامل نور انور احمد محمدی ؐ ہے کہ وہ انسان کامل ہیں {خلقتک لأجلي} خدا نے نبی آدم کو اپنے لیے خلق کیا ہے۔ البتہ نہ وہ بنی آدم جو ناکام ونارس رہ گیا ہے، بلکہ وہ آدمی جو سرحد سلامتی تک پہنچا اور {مَطْلَعِ الْفَجْرِ} ہوگیا ہے۔

ہم نے اور تم نے {خلقتک لأجلي} کو دیکھا ہے اور کہنے لگے کہ ہم خدا کی خاطر خلق ہوئے ہیں لیکن ہم نے غفلت کی ہے اور فطرت کو مستقیم نہیں لے گئے اور چونکہ اس عالم ترقی وکمال میں وقفہ محال ہے، اس لیے ہم نے حرکت تو کی لیکن شیطنت میں کمال حاصل کیا۔ البتہ ہر ناقص چیز حرکت میں ہے تاکہ کامل ہو، کیونکہ توقف محال ہے، لیکن ہم اس حرکت میں شقی کامل نکلے۔ ابو جہل نے بھی ترقی کی لیکن شیطنت میں ۔ خلاصہ ہر شخص رو بکمال ہے تاکہ کسی کو جذب کر لے، جو بھی ہو، مجذوب اس کی طرف منجذب ہوگا۔

ناریان مر ناریان را جاذبند　　　نوریان مر نوریان را طالبند [4]

[ناریوں کو ناریوں کی ہے تلاش نوریوں کو نوریوں کی ہے طلب]

ذرہ ذرہ کاندرین ارض وسماست　جنس خود را ہمچو کاہ وکھرباست [1]

---

١ . تفسیر برہان، ج ٢، ص ٤٩٨، ح ٦۔

٢ . نہج البلاغہ، خطبہ ١ میں اس طرح آیا ہے: {منہم سجود لا یرکعون ورکوع لا ینتصبون}۔

٣ . مثنوی معنوی، دفتر ٣، ص ٥٤٦، بیت ٣٩٠٦۔

٤ . ایضاً، دفتر ٢، ص ٢٠٤، بیت ٨٣۔

[زمین وآسمان کا ذرہ ذرہ اپنی جنس کو اپنی طرح اس طرح کھینچ رہا ہے جس طرح بجلی گیلی لکڑی کو اپنی طرف کھینچتی ہے]

خلاصہ ہر شخص کی موت طبیعی ہے، چونکہ علل واسباب کی تابع ہے لہٰذا ایک سوزاک سے آلودہ انسان سے ایسا ہی بچہ متولد ہوگا جو سوزا ک میں مبتلا ہو، سلامتی اس کیلئے ہے جو خط مستقیم سے منحرف نہ ہو اور اگر منحرف ہوجائے یقینا نقطہ مقصود تک نہ پہنچے گا۔ اگرچہ یہ انحراف دوسرے نقطہ کی جانب منحرف ہونے کے بعد علت ہے لیکن انحراف کے بعد نظام علل اپنے مقتضیٰ کے مطابق حرکت طبیعی کرے گا۔

بنابریں ؛ اگر پورا نظام وجود ملاحظہ ہو، کوئی چیز نظام اور اس کے مقتضیات سے باہرنہ ہوگی، یہ سلسلہ ایک دوسرے سے متصل ہے، انجام کار {لِكلّ إلى باب الله عكوف}[ہر شخص در خدا پہ آ کے ٹھہرتا ہے] اور یہ نظام موسیقی کی مانند ہے فقط یہ کان ایک دوسرے سے منضم اور ملے ہوئے ہوں تاکہ مقامات جان نواز ذائقہ انسان میں شیریں لگیں، کیونکہ صرف ہائے ہائے کی صدا بلا انضمام بہت ممکن ہے کانوں کو ناگوار لگے اور اسی طرح یہ نظام اتم واکمل رقص کی مانند ہے کہ رقاص کا رقص انضمام حرکات کی صورت میں مستحسن ہے اور اسی طرح جو خط اچھا لگتا ہے ان الفاظ کا مجموعہ ہے جو ایک قلمی نظم کا شاہکار ہے۔

بنابریں؛ گدھے کی آواز گرچہ تنہا انسان کے کان کو بھلی نہ لگے لیکن نغمہ غیبی کا ایک ساز ہے جو اس عالم میں بھیجا گیا ہے کہ اس کا ایک پیچ گلوئے خر ہے اور اس میں اس وقت حسن ہے جب کان تمام غیبی نغموں کو سنے۔[2]

برہان فطرت

بِالسّند المتّصلِ الیٰ محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحییٰ، عن أحمدَ بن محمّد،عن ابن محبوب، عن عليّ بن رئاب، عن زُرارة، قال: سَأَلْتُ أبا عبد الله (ع) عن قَولِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ:{فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها} قال: فَطَرَہُمْ جَمِيْعَاً عَلَى التَّوحِيْد۔ [3]

ترجمہ: ’’زرارہ کہتے ہیں کہ میں نے امام صادق (ع)سے خداوند عالم کے اس فرمان {فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها} کے بارے میں دریافت کیا؛ فرمایا: سب کو توحید پر خلق کیا‘‘۔

---

۱ . ایضاً، دفتر۶، ص ۱۰۵۰، بیت ۲۹۰۰۔

۲ . تقریرات فلسفہ(امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۳۰۷۔

۳ . اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲، کتاب ایمان وکفر، باب فطرت خلق بر توحید، ح ۳۔

فطرت خدا کی حقیقت

اہل لغت اور تفسیر کہتے ہیں: ''فطرت'' خلقت کے معنی میں ہے۔ صحاح میں ہے: ''فِطرت'' کسرہ کے ساتھ، خلقت سے عبارت ہے اور ہوسکتا ہے کہ یہ فطرت شق اور پارہ کرنے کے معنی میں ''فَطَر'' سے ماخوذ ہو، کیونکہ خلقت گویا پردۂ عدم اور حجاب غیب کو پارہ کرنا ہے اور ''افطار'' روزہ دار اسی معنی سے ہے گویا امساک کی ہیئت اتصالی کو پارہ کیا۔ بہرحال لغت سے بحث کرنا ہمارے مقصود سے باہر ہے، بطور کلی حدیث شریف آیۂ مبارکہ سورۂ روم {فَأَقِمْ وَجْہَکَ لِلدِّینِ حَنِیْفَاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْہا لاٰ تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ وَلٰکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لاٰ یَعْلَمُونَ}[1] کی طرف اشارہ ہے۔ ہم انشاء اللہ اس فطرت، اس کی کیفیت اور یہ کہ لوگ اس فطرت پر کیونکر ہیں اس کی طرف ''فصول'' کے ضمن میں اجمالی اشارہ کریں گے۔

ملحوظ رہے کہ فطرت خدا سے مقصود کہ خدا تعالیٰ نے لوگوں کو اس پر خلق کیا ہے، حالت وہیئت ہےکہ جس پر خلق کو قرار دیا ہے جو ان کے لوازم وجود سے ہے کہ اصل خلقت میں ان کا خمیر اس پر خمیر کیا گیا ہے اور فطرت الٰہی، چنانچہ اس کے بعد معلوم ہوتا ہے ان الطاف سے ہے کہ خدا تعالیٰ نے تمام مخلوقات کے درمیان سے بنی آدم کو اس سے سر افراز کیا ہے اور دیگر مخلوقات یا اصلاً اس طرح کی فطرتوں سے کہ جن کا ذکر ہوگا محروم ہیں یا ناقص ہیں اور اس کا تھوڑا حصہ انہیں ملا ہے۔

ملحوظ رہے کہ اگرچہ اس حدیث اور بعض دوسری احادیث میں [2]''فطرت'' کو ''توحید'' سے تفسیر کیا ہے لیکن یہ بیان مصداق کے قبیل سے ہے یا کسی چیز کے شریف ترین جزء کی تفسیر کے عنوان سے ہے۔ چنانچہ نوعاً اہل بیت عصمت (ع) سے وارد احادیث اسی قبیل سے ہیں اور ہر وقت بمناسبت مقام ایک مصداق بطور مثال ذکر ہوا ہے اور جاہل گمان تعارض کرتا ہے اور اس کی دلیل کہ یہ مورد ایسا ہی ہے یہ ہے کہ آیۂ مبارکہ میں دین کو فطرت خدا سے تعبیر کیا ہے اور دین، توحید اور دیگر معارف کو شامل ہے اور صحیحہ عبد اللہ بن سنان [3]میں اسلام سے تفسیر ہوا ہے اور حسنہ زرارہ [4]میں معرفت سے تفسیر ہوا ہے۔

---

۱ . ''پس اپنے چہرے کو آئین کی طرف استوار رکھو وہی خدا کی سرشت کہ جس پر اس نے لوگوں کو خلق کیا ہے، خدائی آفرینش میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہے، سیدھا دین یہ ہے لیکن بیشتر لوگ نا واقف ہیں'' سورۂ روم، ۳۰۔

۲ . اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲، کتاب ایمان وکفر، باب فطرۃ الخلق علی التوحید، احادیث ۱، ۵؛ التوحید، ص ۳۲۸، باب ۵۳، احادیث ۴،۲،۱ـ۸؛ تفسیر برہان، ج ۳، ص ۲۶۱، سورۂ روم کی ۳۰ ویں آیت کے ذیل میں۔

۳ . عبد اللہ بن سنان نے امام صادقؑ سے روایت کی ہے کہ میں نے آپ سے اس فطرت کے بارے میں جس پر خدا نے لوگوں کو خلق کیا ہے سوال کیا کہ وہ فطرت کیا ہے؟ آپؑ نے فرمایا: اسلام ہے۔ خدا نے جب ان سے یکتا پرستی پر عہد وپیمان لیا ان

اور حدیث معروف {كُلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَة} میں دین یہود، نصاریٰ اور مجوس اختیار کرنے کے مقابلے میں ؟ذکر ہوا ہے۔[۲]نیز حضرت ابو جعفر ؑ نے فطرت کو اسی حسنہ زرارہ میں معرفت سے تفسیر کیا ہے۔ پس اس جملہ سے معلوم ہوا کہ ''فطرت'' توحید سے مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام معارف حقہ ان امور سے ہیں جن پر خدا نے بندوں کو خلق کیا ہے۔

احکام فطرت کی تشخیص

ملحوظ رہے کہ جو چیزیں احکام فطرت کے تحت ہیں جیسے لوازم وجود اور ہیئت خمیریہ اصل طینت اور خلقت کا حصہ ہیں کسی کو اس میں اختلاف نہیں ہے، عالم وجاہل، وحشی ومتمدن، شہری وبادیہ نشین سب اس میں مساوی ہیں ۔ اس میں عادات ومذاہب اور گوناگوں روش اور طریقوں کو کوئی دخل نہیں ہے اور ان سے اس میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا۔ اختلاف بلاد، آب وہوا، مأنوسات، آراء وعادات کہ ہر چیز میں اختلاف کا موجب ہیں فطریات میں ان میں سے کوئی بھی چیز تاثیر گزار نہیں ہے حتی احکام عقلیہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں ۔

اختلاف افہام اور ضعف وقوت ادراک سے اس پر کوئی ضرب نہیں لگتی اور اگر کوئی چیز اس کے ہم پلہ اور ہم اندازہ نہ ہوئی وہ احکام فطرت سے نہیں ہے اس کو فطریات سے باہر جاننا چاہیے۔چنانچہ اسی وجہ سے آیہ شریفہ میں ارشاد ہو: {فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا} یعنی کسی طائفہ وگروہ سے مخصوص نہیں ہے نیز، ارشاد ہوا: {لاٰ تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللهِ} کوئی چیز اس میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی، دوسرے امور کی مانند کہ عادات ورسوم وغیرہ کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں لیکن جو امر باعث تعجب ہے وہ یہ ہے کہ

کو خلق کیا اور سوال کیا: کیا میں تمہارا ربّ نہیں ہوں؟ اس میں مومن وکافر دونوں تھے۔ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲، کتاب ایمان وکفر، باب فطرت خلق بر توحید، ح ۲۔

۱ . زرارہ نے امام باقرؑ سے روایت کی ہے کہ میں نے امامؑ سے اس آیت {حُنَفَآءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِه} کے بارے میں سوال کیا۔ آپؑ نے فرمایا: اسلام اسی سرشت سے ہے جس پر خدا نے لوگوں کو خلق کیا ہے۔ خدائی آفرینش میں کوئی تبدیلی نہیں ہے۔ فرمایا: لوگوں کو اپنی معرفت کے ساتھ خلق کیا اور فرمایا: پیغمبر خداؐ نے فرمایا: ہر مولود فطرت خدا پر پیدا ہوتا ہے یعنی اس معرفت کے ساتھ کہ خداوند عالم اس کا خالق ہے اور اس طرح ہے اس کا یہ قول اور اگر ان سے سوال کرو کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا، کہیں گے: خدائے عزوجل۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲، کتاب ایمان وکفر، باب فطرت خلق بر توحید، ح ۴۔

۲ . وقال:{كُلُّ مَولُودٍ يُولَدُ عَلىٰ فَطْرَةٍ حَتّىٰ يَكُونَ أَبَواهُ يُهَوِّدانِه وَيُنَصِّرانَهُ وَيُمَجِّسانَه} ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کے والدین اس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی کردیتے ہیں۔ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۵، فصل ۴، ح ۱۸۔

باوجودیکہ فطریات میں صدر عالم سے لے کر آخر تک کسی کو اختلاف نہیں ہے لیکن عام طورپر لوگ اس بات سے غافل ہیں کہ باہم متفق ہیں اور خود خیال کرتے ہیں کہ مختلف ہیں مگر یہ کہ ان کو متنبہ کیا جائے، اس وقت سمجھتے ہیں کہ مخالفت کی صورت میں موافق ہیں ۔ چنانچہ اس کے بعد انشاء اللہ وضاحت ہوگی اور آیہ شریفہ {وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النّٰاسِ لاٰ يَعْلَمُونَ} کے ذیل میں اس معنی کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

سابقہ بیان سے معلوم ہوا کہ احکام فطرت تمام احکام بدیہیہ سے بدیہی اور روشن تر ہیں، کیونکہ تمام احکام عقلیہ میں کوئی حکم اس درجے کا نہیں جس میں کوئی اختلاف نہ کرے یا نہ کیا ہو اور معلوم ہے ایسی چیز اوضح واضحات ہے اور جو چیزیں اس کا لازمہ ہوں ان کو بھی اوضح ضروریات میں سے ہونا چاہیے۔ لہذا اگر توحید یا دوسرے معارف احکام فطرت یا اس کے لوازم سے ہوں، لازم ہے بدیہیات اور ضروریات اور اوضح واضحات سے ہوں {وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النّٰاسِ لاٰ يَعْلَمُون}۔

بعض فطریات کی طرف اجمالی اشارہ

ملحوظ رہے کہ مفسرین عامہ اور خاصہ میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی روش کے مطابق دین اور توحید کے فطری ہونے کو بیان کیا ہے کہ کس طرح فطری ہے اور ہم اس کتاب میں ان کے آراء ونظریات کے مطابق گفتگو نہیں کریں گے، بلکہ عارف کامل شاہ آبادی [1] جو کہ اس میدان میں بے نظیر ہیں ہم نے ان کے محضر سے جو استفادہ کیا ہے اور اس کو بیان کر رہے ہیں اگرچہ بعض باتیں رمز واشارہ کے عنوان سے بعض اہل معرفت محققین کی کتابوں میں موجود ہیں اور بعض باتیں نظر قاصر سے گزری ہیں ۔

لہذا معلوم ہونا چاہیے کہ الٰہی فطرتوں میں سے ایک فطرت اصل وجود مبدأ ہے اور دوسری فطرت توحید اور دوسری یہ فطرت کہ ذات مقدس حق مستجمع جمیع صفات کمالیہ ہے۔ علاوہ برایں، فطرت معاد وروز قیامت، فطرت نبوت، فطرت وجود ملائکہ

---

١ . میرزا محمد علی فرزند محمد جواد حسین آبادی اصفہانی (١٢٩٢ ۔ ١٣٦٩ ھ ق) فقیہ، اصولی، عارف، فیلسوف برجستہ قرن چہاردہم نے اپنی تحصیلات اصفہان، تہران اور نجف کے حوزہ ہائے علمیہ میں اپنے بھائی شیخ احمد، میرزا محمد ہاشم چارسوقی، میرزا ہاشم اشکوری، میرزا حسن آشتیانی، آخوند خراسانی، شریعت اصفہانی اور میرزا محمد تقی شیرازی کے پاس مکمل کی۔ انہوں نے سامرا قم اور تہران میں تدریس کی اور قم میں ١٣٤٧ اور ١٣٥٤ ھ ق کے درمیانی سالوں میں حضرت امام خمینیؒ نے ان کے درس اخلاق وعرفان میں شرکت کی۔ حضرت امامؒ آپ کا تذکرہ نہایت احترام سے کرتے تھے۔ مرحوم شاہ آبادی قم سے مراجعت کے بعد تہران میں ساکن ہوگئے اور ارشاد نفوس میں مشغول ہوگئے اور وہیں آپ کا انتقال ہوا اور حضرت عبد العظیم حسنی کے جوار میں مدفون ہوئے۔

شذرات المعارف، رشحات البحار، حاشیہ بر کفایہ آپ کے جملہ آثار میں سے ہیں۔

وروحانیوں، فطرت انزال کتب اور فطرت اعلان طرق ہدایت ہے کہ ان میں سے بعض کا تعلق احکام فطرت اور بعض کا تعلق لوازم فطرت سے ہے اور خدا تعالیٰ، ملائکہ، آسمانی کتابوں، انبیاء ومرسلین (ع) اور روز قیامت پر ایمان، قافلہ انسانی کے تمام ادوار حیات میں دین قیم محکم مستقیم حق ہے اور ہم ان میں سے بعض کی طرف جو حدیث سے مناسبت رکھتے ہیں، اشارہ کر رہے ہیں اور خدا سے طالب توفیق ہیں اور اس کیلئے ایک مقدمہ بیان کرنا ضروری سمجھتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ایک فطرت جس پر تمام سلسلہ بنی آدم کو خلق کیا گیا ہے اور وہ ان کی خلقت کا حصہ ہے اور سلسلہ بشری میں ایک شخص بھی ایسا پیدا نہیں ہوا جو اس کے برخلاف ہو اور عادات واخلاق اور مذاہب ومسالک وغیرہ میں سے کوئی ایک بھی اس کو تبدیل نہیں کرسکتا اور نہ اس میں خلل ڈال سکتا ہے وہ کمال سے عشق کرنے کی فطرت ہے کہ اگر تمام ادوار زندگانی انسان کا مطالعہ کیا جائے اور تمام افراد وطوائف وملل سے دریافت کیا جائے تو یہ عشق ومحبت ان کے خمیر میں شامل نظر آئے گی اور ان کے دل کمال کی طرف مائل نظر آئیں گے، بلکہ تمام حرکات وسکنات، زحمات اور طاقت فرسا مجاہدات میں کہ اس نوع کی ہر فرد جس شعبے میں بھی وارد اور مشغول ہے، اس کے متن وجود میں کمال سے عشق کار فرما ہے، اگرچہ کمال کی تشخیص اور یہ کی کمال کس چیز میں ہے اور محبوب ومعشوق کہاں ہے لوگ حد درجہ اختلاف رکھتے ہیں ۔ ہر شخص اپنے معشوق کو ایک چیز میں محسوس اور گمان کرتا ہے اور اپنے کعبہ آرزو کو کسی چیز میں خیال کرتا ہے اور اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور جان ودل سے اس کا طلبگار ہوتا ہے۔ اہل دنیا اور اس کے دل دادہ افراد کو مال ودولت میں کمال نظر آتا ہے اور اس کو اپنا معشوق سمجھتے ہیں اور جان ودل سے اس کے حصول کیلئے عاشقانہ جد وجہد کرتے ہیں اور ہر شخص جس شعبے میں بھی ہے اور جس سے بھی عشق کرتا ہے چونکہ اس کو کمال سمجھتا ہے اس کی طرف مائل ہے اور اسی طرح اہل علوم وصنائع میں سے ہر ایک اپنے دماغ کی وسعت کے بقدر کسی چیز کو کمال سمجھتا ہے اور اس کو اپنا معشوق خیال کرتا ہے اور اہل آخرت اور اہل ذکر وفکر اس کے علاوہ کو۔

الغرض، سب کے سب کمال کی طرف مائل ہیں اور چونکہ اس کو کسی موجود میں یا کسی خیالی چیز میں تصور کرتے ہیں اس سے عشق کرتے ہیں لیکن ملحوظ رہے کہ اس سب کے باوجود ان میں سے کسی کی بھی محبت اور کسی کے بھی عشق کا مرجع جو اس نے گمان کیا ہے وہ نہیں ہے اور ان کا معشوق وکعبہ آرزو ان کے موہومات کے برخلاف ہے، کیونکہ جو شخص اپنی فطرت کی طرف رجوع کرے یہ بات محسوس کرے گا کہ اس کا قلب جس چیز کی طرف بھی مائل ہے، اگر اس سے بلندتر مرتبہ اس کو مل جائے تو فوراً پہلے کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف کہ کامل تر ہے، مائل ہوجائے گا اور جب اس کامل تر تک پہنچ گیا اس سے زیادہ کامل کی طرف متوجہ ہوگا، بلکہ آتش عشق وسوز واشتیاق روز افزوں ہوگی اور قلب کسی بھی مرحلے میں اور کسی حد میں ایک جگہ پر رکے گا نہیں ۔ مثلاً اگر تم جمال زیبا اور رخسار دلفریب کی

طرف مائل ہو اور چونکہ تمہیں معلوم ہے کہ جمال ورخسار دلفریب فلاں دلبر کے پاس ہے اس لیے دل کو اس کی گلی کی طرف روانہ کروگے اگر اس سے زیادہ خوبصورت اور پری چہرہ کو دیکھو اور یقین کرو کہ کامل تر ہے لازمی طورپر اس کی طرف مائل ہوگے اور کم سے کم دونوں کے خریدار ہوگے، اس کے بعد بھی آتش عشق خاموش نہ ہوگی اور تمہاری زبان حال اور لسان فطرت یہ ہوگی کہ ''چیزیم نیست ورنہ خریدار ہر ششم''[1] بلکہ ہر جمیل اور پری وش کے خریدار ہوگے، بلکہ احتمال سے بھی اشتیاق پیدا کروگے، اگر احتمال دو کہ جو تم نے دیکھا ہے اور جو تمہارے پاس ہے اس سے دلفریب تر ملکہ حسن دوسری جگہ موجود ہے، تمہارا دل اس شہر کے سفر پر روانہ ہوگا اور تم ''من درمیان جمع ودلم جای دیگر است''[2] کی گردان گردانوگے، بلکہ آرزو کے ساتھ مشتاق ہوگے: اگر بہشت کی تعریف سنو اور دلکش رخساروں کو اگرچہ خدا نخواستہ اس کا اعتقاد بھی نہ رکھتے ہو اس کے باوجود تمہاری فطرت کہے گی: اے کاش! ایسی بہشت ہوتی اور ایسا دلربا محبوب ہمارے مقدر میں ہوتا اور اسی طرح جن لوگوں کو سلطنت، نفوذ قدرت اور فتوحات ممالک میں کمال نظر آتا ہے اور اس کے دلدادہ ہوتے ہیں، اگر چنانچہ ایک ملک کی سلطنت کے مالک ہوں تو دوسری سلطنت کا رخ کرتے ہیں اور اگر اس مملکت کو اپنے تحت نفوذ کرلیں اس سے بالاتر کے خواب دیکھتے ہیں اور اگر ایک اقلیم حاصل کرلیں دوسرے اقالیم کی طرف مائل ہوتے ہیں، بلکہ ان کی آتش اشتیاق فزوں تر ہوتی ہے اور اگر تمام روئے زمین کے مالک ہوجائیں اور احتمال دیں کہ دوسرے کرات میں بساط سلطنت ہے۔ ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہوگا کہ اے کاش ان عوالم کی طرف پرواز ممکن ہوتی اور ان کو اپنے دائرہ نفوذ وسلطنت میں لے آتے اور اہل صناعات اور علوم کی حالت اس سے متفاوت نہیں ہے۔ بطور کلی تمام سلسلہ بشر چاہے جس شعبے سے ان کا تعلق ہو اور چاہے اس کے کسی بھی مرتبے پر فائز ہوں ۔ انھیں اس سے کامل تر کا اشتیاق ہوگا اور ان کی آتش شوق خاموش نہ ہوگی۔ پس اس نور فطرت نے ہماری اس نکتہ کی طرف ہدایت کی کہ تمام افراد بشر کے قلوب افریقا کے دور دراز بلاد وممالک سے لے کر متمدن ممالک کے اپنوں تک اور مادیین سے لے کر اہل ملل ونحل تک فطرتاً ایسے کمال کی تلاش میں ہیں جس میں نقص نہ ہو، ایسے جمال

---

۱ ۔ حافظؒ کا مکمل شعر یہ ہے:

شہریست پر کرشمہ وحوران ز شش جہت — چیزیم نیست ورنہ خریدار ہر ششم

۲ ۔ سعدیؒ کا مکمل شعر یہ ہے:

ہرگز وجود حاضر وغایب شنیدہ ای — من درمیان جمع ودلم جای دیگر است

وکمال کے عاشق ہیں جو عیب سے مبدأ ہو، ایسے علم کے متلاشی ہیں جس میں جہل کا شائبہ نہ ہو اور ایسی حیات کے شائق ہیں جس میں موت نہ ہو اور بالآخر کمال مطلق سب کا معشوق ہے۔ تمام موجودات اور سلسلہ بشری بزبان فصیح ایک دل اور ایک زبان کہتے ہیں ہم کمال مطلق کے عاشق ہیں ۔ ہم جمال وجلال مطلق کے شیدائی ہیں، ہم قدرت مطلقہ کے طالب ہیں اور علم مطلق کے دلدادہ ہیں ۔ کیا تمام سلسلہ موجودات میں، عالم تصور وخیال اور تجویزات عقلی واعتباری میں بجز ذات مقدس مبدأ عالم جل جلالہ کوئی موجود ہے جو کمال مطلق اور جمال مطلق سے بہرہ ور ہو؟ اور کیا جمیل مطلق جو کہ بے نقص وعیب ہو اس محبوب مطلق کے علاوہ کوئی اور ہے؟

کتاب فطرت کی طرف بازگشت کی ضرورت

اے سرگشتگان وادی حیرت! اے گمشدگان صحراء ضلالت! نہیں ! بلکہ اے شمع جمال جمیل مطلق کے پروانو! اے محبوب بے عیب ولا زوال کے عاشقو! تھوڑا کتاب فطرت کی طرف رجوع کرو اور اپنی کتاب ذات کے صحیفے کے اوراق کو الٹو، دیکھو فطرت الٰہی کے قلم قدرت سے اس میں مرقوم ہے:

{وَجَّہْتُ وَجْہِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[1] کیا اللہ کی وہ فطرت جس پر اس نے لوگوں کو خلق کیا ہے محبوب مطلق کی طرف مائل ہونے کی فطرت ہے؟ کیا وہ اللہ کی فطرت تبدیل ناپذیر، فطرت معرفت ہے؟ کب تک خیالات باطلہ کے سہارے اس فطری خدا داد عشق اور اس امانت الٰہی کو این وآں کی نذر کروگے۔ اگر تمہارا محبوب یہ جمال ناقص اور کمالات محدود ہیں تو ان کے وصال سے تمہاری آتش اشتیاق خاموش کیوں نہ ہوئی اور تمہارا شعلہ شوق بھڑک کیوں اٹھا؟ خواب غفلت سے بیدار ہو اور خوشیاں مناؤ کہ تمہیں ایسا محبوب میسر ہے جس کو زوال نہیں ہے، ایسا معشوق رکھتے ہو جو بے نقص ہے، ایسا مطلوب رکھتے ہو جو بے عیب ہے، ایسا منظور رکھتے ہو جس کا نور طلعت {اللّٰہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[2] ہے۔ ایسا محبوب رکھتے ہو جس کی وسعت احاطہ {لَوْ دُلِّيْتُمْ بِحَبْلٍ إِلَى الأَرْضِينَ السُّفْلىٰ لَہَبَطْتُمْ عَلَى اللّٰہ}[3] ہے۔

پس تمہارے اس عشق فعلی کیلئے معشوق فعلی درکار ہے اور تمہارا یہ عشق موہوم اور خیالی نہیں ہوسکتا، کیونکہ ہر موہوم ناقص ہے اور فطرت کو کامل کی تلاش ہے، لہذا عاشق فعلی اور عشق فعلی بلا معشوق نہیں ہے اور جز ذات کامل کوئی معشوق

---

١ . ''میں نے اپنے چہرے کو اس کی طرف کرلیا جو آسمانوں اور زمین کا خالق ہے'' سورۂ انعام، ٨٠۔

٢ . سورۂ نور، ٣٥۔

٣ . ''اگر ریسمان کے ذریعے زمین کے پست ترین نقطے میں بھیجے جاؤ خداوند عالم کی بارگاہ میں وارد ہوگے'' علم الیقین، ج ٢، ص ٥٢۔

نہیں کہ جو مقصود ومطلوب فطرت ہے۔ پس کامل مطلق سے عشق کا لازمہ وجود کامل مطلق ہے اور پیشتر معلوم ہوا کہ احکام ولوازم فطرت تمام بدیہیات سے زیادہ بدیہی وروشن اور واضح تر ہیں {أَفِي اللهِ شَکٌّ فاطِرِ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}۔[1]

حق تعالیٰ شانہ کی توحید اور یہ کہ وہ مستجمع جمیع صفات کمالیہ ہے فطریات سے ہے اور یہ بات جو کچھ مقام اول میں ذکر ہوا اس سے معلوم ہوئی لیکن ہم یہاں پر دوسرے بیان کے ذریعے اس کو ثابت کریں گے۔

توحید حق تعالیٰ اور اس کے دوسرے صفات کا فطری ہونا

ملحوظ رہے کہ جس فطرت پر خدا نے لوگوں کو خلق کیا ہے ان میں سے ایک نقص سے تنفر وبے زاری ہے اور انسان جس چیز سے بھی متنفر ہے، چونکہ اس میں اس کو عیب اور کمی نظر آئی ہے اس لیے متنفر ہے، لہٰذا عیب ونقص فطرت کے تنفر کا مقام ہے۔ چنانچہ کمال مطلق اس کی وابستگی اور تعلق کا مقام ہے۔ پس مقصود ومطلوب فطرت لازم ہے ''واحد'' اور ''احد'' ہو، کیونکہ ہر کثیر اور مرکب ناقص ہے اور کثرت بے محدودیت نہیں ہوتی اور جو چیز ناقص ہے فطرت اس سے متنفر اور بے زار ہے نہ کہ اس کو پسند کرتی ہے۔ پس ان دونوں فطرتوں سے کہ کمال سے تعلق وعشق کی فطرت اور نقص سے تنفر وبے زاری کی فطرت ہے، توحید بھی ثابت ہوئی بلکہ یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ حق تعالیٰ میں تمام کمالات جمع ہیں اور اس کی ذات تمام نقائص اور عیوب سے منزہ ومبرا ہے اور سورۂ مبارکہ توحید کہ حق جل شانہ کی نسبت کو بیان فرماتا ہے (ہمارے استاد بزرگوار [شاہ آبادیؒ] کے فرمان کے مطابق ہویت مطلقہ سے کہ مقصود فطرت ہے اور صدر سورۂ مبارکہ میں کلمہ مبارکہ ''ہو'' سے اس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ چھ صفات پر دلیل ہے کہ اس کے بعد مذکور ہے، کیونکہ ذات مقدس ہویت مطلقہ ہے اور ہویت مطلقہ لازم ہے کامل مطلق ہو ورنہ ہویت محدود ہے، لہٰذا مستجمع جمیع کمالات ہے، لہٰذا اللہ ہے اور مستجمع جمیع کمالات ہونے کے ساتھ ساتھ بسیط ہے ورنہ ہویت مطلقہ نہ ہوگی۔ پس احد ہے اور لازمہ احدیت، واحدیت ہے اور چونکہ ہویت مطلقہ مستجمع تمام کمالات ہے، تمام نقائص سے مبرا ہے کہ سب کی بازگشت ماہیت کی طرف ہوتی ہے، لہٰذا وہ ذات مقدس صمد ہے اور بیچ میں خالی نہیں ہے اور چونکہ ہویت مطلقہ ہے اس لیے کوئی چیز اس سے تولید اور منفصل نہیں ہوتی اور وہ بھی کس چیز سے تولید اور منفصل نہیں ہے بلکہ وہ تمام اشیاء کا مبدأ ہے اور مرجع ومقصود تمام موجودات ہے، انفصال کے بغیر کہ مستلزم نقصان ہے اور ہویت مطلقہ کا کوئی کفو بھی

۱ . سورۂ ابراہیم، ۱۰۔

نہیں ہے، کیونکہ صرف الکمال میں تکرار کا تصور نہیں ہے۔ پس سورۂ مبارکہ احکام فطرت اور حق تعالیٰ کی نسبت سے ہے۔[1]

کمال مطلق اور اس کا متعلق کے عشق کا فطری ہونا

ملحوظ رہے کہ خدا نے مواد قابلہ کو جو کچھ ان کے لائق تھا بغیر کسی (العیاذ باﷲ) بخل اور تنگ نظری ؛کے عطا کیا لیکن حق تعالیٰ نے تمام نفوس کو خواہ سعید خواہ شقی، خواہ نیک خواہ شریر، فطرت الٰہی یعنی کمال مطلق سے عشق کی فطرت پر پیدا کیا۔ پس نفوس کی سرشت بنیادی طور اس کمال سے عشق پر جس میں نقص کا شائبہ نہ ہو، وہ خیر جس میں شر کی گنجائش نہ ہو، وہ نور جس میں ظلمت کا گزر نہ ہو وہ علم جس میں جہالت کو کوئی دخل نہ ہو اور وہ قدرت جس میں عجز وقصور کا تصور نہ ہو، رکھی گئی ہے۔

بطور کلی، انسان فطرتاً عاشق کمال مطلق ہے اور اس فطرت کے ضمن میں اس ایک دوسری فطرت بھی اس میں ہے اور وہ نقص سے تنفر اور بے زاری کی فطرت ہے خواہ کوئی بھی نقص ہو اور معلوم ہے کہ کمال مطلق اور جمال صرف اور علم وقدرت اور بقیہ کمالات بنحو اطلاق نقص وحد کی آمیزش کے بغیر، خداوند متعال کے علاوہ کہیں اور نہیں پائے جاتے۔ پس وہ، وہی مطلق ہے صرف الوجود اور صرف ومحض کل کمال ہے۔

بنابریں، انسان عاشق جمال خداوند ہے اور اس کی طرف مائل ہے اگرچہ اس سے غافل ہو اور روایات میں یہ فطرت، فطرت توحید اور فطرت معرفت سے تفسیر ہوئی ہے۔ ملحوظ رہے، صرف ذکر اور یاد خدا سے آرام وسکون ملتا ہے اور اسی کی طرف بازگشت ہے اور خداوند متعال غایتوں کی غایت اور آرزوؤں کی انتہا ہے۔ بنابریں، خداوند عالم نے اپنے لطف وکرم سے سب کو ان دونوں فطرتوں پر، فطرت اصل کہ کمال مطلق سے عشق کی فطرت ہے اور فطرت تبعی کہ نقص سے تنفر اور بے رازی کی فطرت ہے، پیدا کیا تاکہ یہ دونوں فطرتیں براق سیر اور رفرف، معراج انسان ہوں اور یہ دو پر ہیں جن کے ذریعے انسان پرواز کر کے اپنے آشیانے تک پہنچتا ہے اور وہ فنا حق اور اس کا آستانہ ہے۔[2]

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۱۷۹۔

۲ . طلب وارادہ، ص ۸۵۔

کمال مطلق اور اس کے متعلق سے عشق کی فطرت

ہم فطرت الٰہی سے کمال مطلق کے عاشق ہیں اور اس عشق کی بدولت چار وناچار کمال مطلق سے کہ آثار کمال مطلق ہے، عشق کرتے ہیں اور اس فطرت کا لازمہ نقص مطلق سے گریز کہ اس کی بدولت اس کے لازمہ مطلق نقص سے گریز بھی رکھتے ہیں ۔ پس ہم لا شعوری طورپر سہی حق تعالیٰ کہ کمال مطلق ہے اس کے اور اس کے آثار کے کہ جلوۂ کمال مطلق ہے، عاشق ہیں اور جس سے اور جس چیز سے گریزاں ہیں اور جس سے اور جس چیز سے عناد ودشمنی رکھتے ہیں نہ کمال مطلق ہے اور نہ مطلق کمال ہے بلکہ نقص مطلق ہے یا مطلق نقص کہ طرف مقابل اور اس کی نقیض ہے اور نقیض کمال اس کی عدم ہے اور چونکہ حجاب میں ہیں تشخیص میں گمراہ ہیں اور اگر حجاب اٹھ جائے جو اس سے (جل شانہ) ہے محبوب ہے اور جو مبغوض ہے، اس سے نہیں ہے، پس موجود نہیں ہے۔

اور ملحوظ رہے کہ تعبیرات میں مقابلات کی بہ نسبت مسامحہ ہے اور مطلب فوق ہر چند برہان متین کے موافق ہے اور موافق نظر عرفانی اور شناخت ہے اور قرآن کریم میں اس کی طرف اشارہ ہوا ہے لیکن اس کا یقین کرنا اور اس پر ایمان لے آنا بہت مشکل ہے اور منکرین بہت زیادہ ہیں اور مومن بہت کم ہیں ۔ حتی وہ لوگ جو برہان کے ذریعے اس حقیقت کو ثابت جانتے ہیں، بہت کم اس پر ایمان رکھتے ہیں اور اس کا یقین کرتے ہیں اور اس طرح کے حقائق کا یقین مجاہدت وتفکر اور تلقین کے علاوہ کسی اور چیز سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔[1]

کمال مطلق کے مصداق کی تشخیص میں خطا

ملحوظ رہے کہ کمال مطلق سے عشق تمام نوع بشر میں موجود ہے کہ اس کی بدولت اس کی فروعات، علم مطلق، قدرت مطلقہ، حیات مطلقہ اور ارادۂ مطلق کا عشق بھی افراد انسانی میں پایا جاتا ہے اور یہ سب اس کے اوصاف جمال وجلال کی سرخیاں ہیں اور کوئی گروہ دوسرے گروہ کے مقابلے میں دراصل اس فطرت میں ممتاز نہیں ہے گرچہ مدارج اور مراتب میں فرق ہو لیکن حجاب طبیعت وکثرت، قلت حجابات، کثرت سے کم وزیادہ سروکار رکھنے اور دنیا اور اس کی بہت سی شاخوں سے دلبستگی کی وجہ سے کمال مطلق کی تشخیص میں لوگ مختلف اور جدا جدا ہیں ۔

آب وہوا، محیط، عادات ورسوم، مذاہب وعقائد وغیرہ کے اختلاف نے افراد بشر میں جو اثر چھوڑا اس کا اثر متعلق فطرت اور اس کے مراتب کی تشخیص میں بھی ہوا اور بہت سارے بڑے بڑے اختلافات پیدا ہوئے، اصل فطرت میں نہیں ۔

---

۱ ۔ صحیفہ امام، ج ١٦، ص ٢١٨۔

مثلاً، وہ عظیم الشان فلسفی جو کہ فنون فلسفہ سے عشق رکھتا ہے اور پوری عمر فنون وابواب میں صرف کرتا ہے اور وہ بادشاہ جو اپنی سلطنت کی وسعت کے بقدر کوشش کرتا اور اس راہ میں زحمات اٹھاتا ہے اور اپنی سلطنت سے عشق کرتا ہے اور وہ تاجر جو کہ ثروت ومال ومنال جمع کرنے کا دلدادہ ہے ان تینوں میں دراصل کمال سے عشق کرنے میں کوئی فرق نہیں لیکن ہر ایک کی تشخیص کمال الگ اور جداگانہ ہے جو جس میں مصروف ہے اس کو اسی میں کمال نظر آتا ہے۔

اور یہ اختلاف اور تشخیص فطرت کے محجوب ہونے کا نتیجہ ہے، کیونکہ یہ خطا مصداق محبوب میں ہے اور خطا یہ مختلف عادات واطوار اور گوناگوں تربیت اور عقائد سے پیدا ہوئی ہے اور ہر ایک اپنے محبوب مطلق سے اپنے حجاب کے بقدر، محجوب ہے اور ان میں سے کوئی بھی جس کے یہ دلباختہ ہیں اور اس کے پیچھے سرگرداں ہیں اور اپنی عمر کو اس کی راہ میں تلف کرتے ہیں، ان کا محبوب نہیں ہے، کیونکہ ان امور میں ہر ایک محدود وناقص ہے اور محبوب فطرت تام ومطلق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی آتش عشق اس چیز کو پا کر بھی جس سے ان کو قلبی لگاؤ ہے اور تعلق خاطر ہے خاموش نہیں ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کسی کو ایک ملک کی سلطنت دے دیں کہ سلطنت سے عشق رکھتا تھا اور گمان کرتا تھا کہ سلطنت پا کر مطلوب حاصل ہے اور دوسری کوئی اور آرزو نہیں ہے۔ جب اس محبوب خیالی اور مجازی تک پہنچ گیا تو اب دوسرے ملک کی سلطنت کا طالب ہے اور اب اس کے عشق کا پنجہ کسی دوسرے مطلوب کو پا کر بند ہوگا اور اگر وہ مملکت بھی اس کے ہاتھ لگ جائے دوسرے ممالک کی طمع وآرزو کرے گا اور اگر تمام روئے زمین پر اس کی سلطنت قائم ہوجائے اور احتمال دے کہ دوسرے کرات میں اس سے وسیع اور بلندتر ممالک ہیں تو ان کے حصول کی بھی تمنا کرے گا اور تمام عالم ملک کو اپنے تصرف میں کرے اور اگر عالم ملکوت سے باخبر ہوجائے چاہے ان کا یقین اور اس پر ایمان نہ رکھتا ہو آرزو کرے گا کہ کاش یہ خبریں کہ دیتے ہیں اور جن سلطنتوں کے بارے میں کہتے ہیں سچ ہوتیں اور میں ان تک پہنچ جاتا۔

پس معلوم ہوا سلطنت سے متعلق عشق محدود نہیں ہے، بلکہ سلطنت مطلقہ کا عشق انسان کی فطرت میں ہے اور محدودیت سے متنفر اور گریزاں ہے اور خود اس حقیقت سے لا علم ہے۔

اور نہایت واضح ہے کہ سلطنت مطلقہ، دنیاوی مجازی سلطنتوں کی سنخ سے بلکہ اخروی محدود نہیں ہے بلکہ سلطنت الٰہیہ سلطنت مطلقہ ہے اور انسان سلطنت الٰہیہ اور علم وقدرت الٰہی کا طالب ہے اور موجد وخالق کا طلبگار اور خریدار ہے اور دل کے جس حصے کو بھی شگافتہ کریں اس کے درمیان آفتاب جمال حقیقت نظر آئے گا۔

پس تمام شرور کہ اس عالم میں اس انسان سے صادر ہوتے ہیں فطرت کے حجاب میں ہونے بلکہ فطرت محجوبہ کا نتیجہ ہیں اور خود فطرت میں ان حجابات سے اقتران

اور ہم آغوش ہونے کی وجہ سے خیر بلکہ خیر ہونے کے بعد بالعرض شر پیدا ہوگیا ہے اور شریر ہوگئی ہے۔

اور اگر یہ ظلمانی بلکہ نورانی حجابات رخسار فطرت سے ہٹا لئے جائیں اور فطرت الٰہی اسی طرح کہ ید قدرت الٰہی سے تخمیر ہوئی ہے اپنی خالص روحانیت کو پالے، اس وقت عشق کمال مطلق بے حجاب اور اس میں خطا واشتباہ ظاہر وآشکار ہو اور مجازی محبوبوں اور خانہ دل کے بتوں کو توڑ دے اور خودی وخود پرستی اور جو کچھ بھی ہے اس کو پائمال کرے اور دستاویز دلبری ہوجائے کہ تمام دل چار وناچار، اس کی طرف مائل ہیں اور تمام تمام فطرتیں شعوری اور لا شعوری طورپر اس کی طلبگار ہیں اور اس فطرت کا مالک اس سے جو کچھ بھی صادر ہو حق وحقیقت کی راہ میں ہے اور تمام راہیں خیر مطلق اور جمال جمیل مطلق پر منتہی ہوتی ہیں اور خود یہ فطرت مبدأ خیرات وسعادات ہے اور خود خیّر بلکہ خیر ہے {وَالْحَمْدُ اللهِ تَعالیٰ}۔[1]

حق تعالیٰ کمال مطلق اور جمال مطلق کا مصداق

کمال مطلق کا رجحان اور کمال مطلق سے عشق پہلے بیان کر چکے ہیں کہ فطریات سے ہے اور اب کہہ رہے ہیں کہ یہ کمال مطلق اور جمال مطلق کہ تمام افراد بشر اس کے عاشق اور دلدادہ ہیں، حق تعالیٰ جل جلالہ ہے، کیونکہ برہان سے ثابت ہے کہ ذات مقدس بسیط الحقیقہ [2] ہے اور بسیط الحقیقہ لازم ہے کمال وجمال مطلق ہو اور دیگر موجودات اس کا جلوہ اور مظہر ہیں ۔ پس ہر ایک کو محدودیت اور تعین ہے کیونکہ کمال مطلق سے نیچے ہیں اور یہ معشوق حقیقی کہ ذات مقدس حق ہے، لازم ہے واحد مطلق ہو ورنہ بسیط الحقیقہ ہونے سے خارج ہوگا اور کمال مطلق نہ ہوگا، نیز یہ ذات جو تمام سلسلہ بشریہ کی فطرت اصلی سے معشوق ہے مستجمع جمیع کمالات جمالیہ وکمالیہ ہے ورنہ کمال مطلق سے خارج ہوگی اور معشوق کمال مطلق ہے۔

سورۂ مبارکہ ''توحید'' میں کہ نسبت (نسب) حق کو بیان فرماتا ہے،[3] اسی برہان ہویت مطلقہ سے احدیت، جامعیت اور نقائص وعیوب سے منزہ ومبرا ہونے کو اس طرح نئے انداز میں ثابت کیا ہے کہ تعمق اور غور وفکر کرنے والے ادراک کریں ۔[1]

---

۱ . شرح حدیث جنود عقل وجہل،ص ۸۰۔

۲ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۱۰۰۔

۳ . امام صادق (ع) کی اس حدیث کی طرف اشارہ ہے کہ فرمایا: {إنّ الْیَہُودَ سَألُوا رَسُولَ للّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فَقالُوا: انْسبْ لَنا رَبّک، فَلَبِثَ ثَلاثاً لا یُجیْبُہُمْ، ثُمّ نَزَلَتْ ''قُلْ ہُوَ للّٰہُ أحَد۔۔۔'' الخ۔ یعنی یہودیوں نے پیغمبر اکرمؐ سے سوال کیا اور کہا: ہمارے لیے خدا

سرشت عالم خلقت

اس مقام مقدس[2] میں ربوبیت کے معنی مقام الوہیت کی تجلی کے ہیں کہ اس سے تمام اسماء کی تجلی متعین ہو اور عین ثابت انسان کامل پہلے مرحلے میں اور دیگر اعیان اس کے سایے میں، متعین ہوں اور رحمانیت ورحیمیت غیب ہویت سے افق شہادت مطلقہ تک اسی اعیان کا اظہار ہے اور فطرت عشق ومحبت کو ان کے خمیر میں ودیعت رکھنا کمال مطلق ہے کہ اس فطرت عشقیہ جاذبہ اور کشش قہری مالکی کے سہارے کہ ان کی پیشانی اس کے نور سے روشن ہے، مقام جزائے مطلق سے کہ بحر کمال واحدیت میں غوطہ ور ہونا ہے، بہرہ مند ہوں {أَلاٰ إِلَی اللهِ تَصِیْرُ الأُمُورُ}۔[3]

پس اس طرح سے غایت آمال، نہایت حرکات، منتہائے اشتیاقات، مرجع موجودات، معشوق کائنات، محبوب عشاق اور مطلوب مجذوبین ذات مقدس حق تعالیٰ ہے۔ اگرچہ خود وہ لوگ اس مطلوب سے محجوب اور غافل وبے خبر ہیں اور خود کو عابد وعاشق، طالب اور دوسرے امور کا مجذوب سمجھتے ہیں اور یہ فطرت کا بڑا حجاب ہے جس کو سالک الی اللہ کو اپنے قدم معرفت سے خود پارہ کرنا چاہئے یا جب تک اس مقام تک نہ پہنچے، اس کو حق نہیں کہ {إِیّاٰکَ نَعْبُدُ} کہے یعنی ”لا نطلب إلاّ إیّاک“ اور تیرے علاوہ کے طالب نہیں ہیں اور تیرے علاوہ کسی اور کے طلبگار نہیں ہیں، تیرے علاوہ کسی اور کی ثنا نہیں کرتے اور تمام امور میں تیرے علاوہ کسی سے استعانت کے طالب نہیں ہیں ہم سب سلسلہ موجودات اور ذرۂ کائنات مادہ کے ادنیٰ مرتبہ سے لے کر غیب اعیان ثابتہ کے اعلیٰ مرتبہ تک، حق طلب اور حق جو ہیں اور ہر شخص ہر مطلوب میں تجھ کو طلب کرتا ہے اور ہر محبوب سے تیرے عشق کا دم بھرتا ہے: {فِطْرَتَ‌اللهِ الَّتِي فَطَرَ النّاٰسَ عَلَیْہاٰ}؛[4] {یُسَبِّحُ لَہُ ماٰ فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}۔[5]،[6]

کا نسب بیان کیجئے۔ پیغمبرؐ نے تین روز تاخیر کی اور ان کو کوئی جواب نہ دیا، پھر سورۂ ”توحید“ نازل ہوا۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۹۱، کتاب التوحید، باب النسبة، ح ۱۔

۱ . شرح حدیث جنود عقل وجهل، ص ۹۹۔

۲ . مراد، مقام واحدیت ہے۔

۳ . ”آگاہ ہوجاؤ! سارے امور کی بازگشت خدا کی جانب ہے“ سورۂ شوریٰ، ۵۳۔

۴ . ”وہ فطرت الٰہی کہ لوگوں کو اس پر پیدا کیا“ سورۂ روم، ۳۰۔

۵ . ”جو کچھ بھی آسمانوں اور زمین میں ہے اس کی تسبیح کرتی ہے“ سورۂ حشر، ۲۴۔

۶ . سرّ الصلاة، ص ۹۱۔

حق کا بشریت سے عہد ازلی

پس فدیہ لانا کہ صفت (اور نسخہ بدل میں حقیقت) فدیہ نفس ہے عہد ازل کو وفا کرنا ہے [عہد ازلی کا وفا کرنا] حضرت علمی میں بحسب اعیان ثابتہ ہے اور حضرت مشیت مطلق کلی میں دوسری مرتبہ اور تعین اولی عقلی میں تیسری مرتبہ، پھر تعین ثانوی میں یہاں تک کہ تعینات ملکوتی تک پہنچیں، خواہ ملکوت علیا ہو خواہ ملکوت سفلی یعنی نفوس کلیہ الٰہی اور حضرت مثالی مطلق یعنی عالم زر اور یہ عہد یعنی توحید حقیقی اور مقام ولایت کبرائے مطلق کا اقرار کہ لازمہ توحید ہے، اولیاء اور عرفاء سے مخصوص نہیں ہے بلکہ سعید وشقی سب اس میں مساوی ہیں، کیونکہ ان عوالم میں کسی طرح کا کوئی حجاب بالکل نہیں ہے، بلکہ حجاب عالم دنیا میں آنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔[1]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۴۔

فصل دوم:

ذات اور اسماء وصفات

- توحید حق اور بساطت ذات
- حقیقت ذات حق تعالیٰ
- اسماء خداوند کے متعلق
- ذات کیلئے اسماء وصفات کی نفی اور اثبات
- مراتب ومقامات اسماء
- صفات ثبوتیہ اور سلبیہ اور اسماء الٰہی کا توقیفی ہونا
- وحدت وکثرت اسماء اور ان کا ایک دوسرے میں مندرج اور ضم ہونا
- ذات اور صفات کے درمیان نسبت

توحید حق اور بساطت ذات

معانی اقسام توحید

توحید میں بھی تین مراتب میں گفتگو ہے: ذات میں توحید، صفات میں توحید اور فعل میں توحید کہ اس کی گفتگو مباحث کے ضمن میں واقع ہے اور اس کو توحید فعل کہتے ہیں ۔

بالفاظ دیگر؛ خداوند عالم مرتبہ ذات میں واحد ہے اور اس کی ذات اقدس من جمیع الجہات واحد ہے۔

اور صفات میں توحید یعنی باوجودیکہ اس کی ذات کیلئے اوصاف ثابت کرتے ہیں، کثرت اوصاف ذات میں کثرت کا موجب نہیں ہوتی ہے اور ایسا نہیں ہے کہ کوئی ذات موجود ہے اور ان اوصاف کے مبادی اصل ذات کے مقابلے قرار پاتے ہیں، بلکہ درعین حال کہ اس کیلئے اوصاف کثیرہ ثابت کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ مرجع، دوسرا وصف ہو، اللہ جل جلالہ کمال بساطت میں من جمیع الجہات واحد اور بسیط ہے۔

اور توحید کا تیسرا مرتبہ کہ توحید ذات اور توحید صفات کے ضمن میں معلوم ہوگا افعال میں توحید ہے کہ خداوند احدیت کا اس حیثیت سے کہ وہ اللہ ہے ایک فعل ہے لیکن توحید ذات کیلئے چند طریقوں سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔

دلائل توحید ذات

برہان اول: توحید اقتضائے ذات واجب

راہ اول یہ ہے کہ کسی ایک مباحث گزشتہ میں اثبات کیا ہے [1] کہ حضرت احدیت کیلئے کوئی حد نہیں ہے اور اس کی ماہیت بغیر کسی محدودیت کے انیت اور صرف الوجود ہے اور صرف الوجود مرتبہ ذات میں یا مقتضی وحدت ہے یا مقتضی کثرت ہے اور یا مرتبہ ذات میں نہ مقتضی وحدت ہے نہ مقتضی کثرت ہے یعنی اگر واحد یا کثیر ہونا چاہے غیر کے اقتضاء وتاثیر کی ضرورت ہے؛ الغرض، جو چیز نہ خود مقتضی وحدت ہے اور نہ مقتضی کثرت لازم ہے فعلیت وحدت یا کثرت میں غیر کی تاثیر کی محتاج ہوتا کہ اس کی تاثیر کے سبب واحد یا کثیر ہو اور چونکہ ہم نے اس سے پہلے ادلہ کے ذریعے، اصل ذات واجب الوجود کو ثابت کیا ہے اور گزشتہ مباحث کے ضمن میں عرض کیا کہ واجب الوجود حد وماہیت سے منزہ ہے اور من جمیع الجہات بسیط ہے، اگر شے خارجی کی تاثیر کے ذریعے واحد یا کثیر ہو، تاثیر پذیر ہے اور وہ یعنی تاثیر پزیری، موجب ترکیب واحتیاج ہے، لہذا نہیں کہا جاسکتا کہ واجب الوجود مرتبہ ذات میں مقتضی وحدت یا کثرت نہیں ہے اور علت خارجی کے ذریعہ مقتضی وحدت یا کثرت ہے۔

۱ . ''اثبات واجب'' کے مباحث کی طرف رجوع کیجئے۔

اور اگر کہیں مرتبہ ذات میں مقتضی کثرت ہے صحیح نہیں، کیونکہ کثرتیں وحدتوں سے حاصل ہوتی ہیں اور محل انتزاع کثرت، آحاد ہے۔ اگر کوئی چیز مرتبہ ذات میں مقتضی کثرت ہو اور ہرگز مقتضی وحدت نہ ہو، محال ہے کہ اس میں کثرت حاصل ہو، چونکہ مرتبہ ذات مقتضی کثرت ہے اور اس ذات کا ہر جز بھی مقتضی کثرت ہوگا اور کثرت سے اس جہت سے کہ کثرت ہے، کثرت حاصل نہیں ہوتی مگر یہ کہ آحاد حاصل ہوں اور آحاد بھی ہر ایک اپنے مرتبے میں واحد ہے در آنحالیکہ فرض یہ کیا ہے کہ جو چیز مقتضی کثرت ہے اس کے اجزا ذاتاً مقتضی کثرت ہوں گے، لہذا چونکہ ذات مقتضی کثرت ہے نتیجتاً مقتضی عدم وحدت ہوگی اور آحاد اور وحدتیں حاصل نہ ہوں گی۔ بنابریں، محال ہے کثرت حاصل ہو اور اگر ذات واجب مقتضی وحدت ہو ہمارا مطلوب ثابت ہے۔

برہان دوم: خداوند عالم سے کثرت طولی اور عرضی کی نفی

ترکّب أیضاً عراہ إن یعدّ   ممّا بہ امتاز وما بہ اتّحد

دوسرا برہان توحید ذات پر یہ ہے کہ کثرت، یا طولی ہے یا عرضی، اس معنی میں کہ کثرت یا اس وجہ سے ہے کہ دو چیزیں اگرچہ ذاتاً ایک ہیں لیکن شدت وضعف کی وجہ سے مرتبے میں فرق ہے اور کثرت پیش آئی ہے۔ اس طرح کی کثرتوں میں اگرچہ مرتبہ ضعیف مرتبہ قوی سے قائم ہوتا ہے اور مرتبہ شدید علت اور مرتبہ ضعیف کا محافظ ہوتا ہے۔ پس اس قسم میں دو واجب الوجود کی کثرت ممکن نہیں ہے، بلکہ واجب وہی مرتبہ شدید ہے کہ علت ہے یا یہ کہ کثرت عرضی ہے اس صورت میں اگر کثرت حاصل ہونا چاہے ایک یا دو رخ سے اشتراک کے ساتھ ساتھ تفاوت بھی لازم ہے۔

پس اگر اس کے قائل ہوں کہ دونوں طرف سے ما بہ الاشتراک اور ما بہ التفاوت موجود ہے اور ما بہ الاشتراک ما بہ التفاوت سے مرکب ہے اور دونوں میں، ترکیب لازم آتی ہے اور عرض کیا کہ واجب مرکب نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ترکیب میں، حد لازم ہے۔ بنابریں، کوئی ایک بھی واجب نہیں ہوسکتا۔

اور اگر ما بہ التفاوت ایک طرف سے ہو، ما بہ التفاوت ما بہ الاشتراک کے ساتھ مرکب ہوگا اور جس کی طرف سے تفاوت ہوگا مرکب ہوگا، بنابریں، واجب نہیں ہوسکتا بلکہ واجب وہ دوسرا ہے جس کی طرف سے تفاوت نہیں ہے۔

حدیث ''فرجہ'' کے متعلق وضاحت

مناسب ہے کہ یہاں حدیث فرجہ کا تذکرہ کریں کہ کافی میں منقول ہے [1] اور اس سے بصیرت حاصل کریں ۔ مضمون حدیث یا جہت بساطت کو بیان کرتا ہے یا مقام اثبات توحید میں ہے کہ خداوند الوہیت میں شریک اور ہمتا نہیں رکھتا۔ ظاہراً حدیث وحدانیت اور توحید حق کو ثابت کرتی ہے۔

ارشاد ہوتا ہے: اگر خدا دو ہوتے تو لازم تھا ان کے درمیان شگاف ہو اور اگر ان کے درمیان شگاف ہوتا، لازم آتا تین ہوں اور اگر تین ہوتے، لازم تھا ان کے درمیان شگاف ہو؛ چنانچہ لازم آتا پانچ ہوں اور اگر پانچ ہوتے، ان کے درمیان شگاف لازمی تھا اور لازم آتا کہ نو ہوں، نو ہوتے تو لازم آتا ان کے درمیان بھی شگاف ہو؛ بنابریں، لازم آتا تیرہ ہوں اور اسی طرح غیر متناہی ہونا، لازم آتا۔

انسان کہ ظاہر حدیث کو ملاحظہ کرتا ہے اس کو مختلف جہات سے مخدوش دیکھتا ہے۔ اس سلسلے میں جو کچھ میرے ذہن میں آیا ہے، مرحوم آخوند نے بھی اسی کو ذکر کیا ہے لیکن اس کو چندان اہمیت نہیں دی ہے اور اس سے گزر گئے ہیں [2] کیونکہ اولاً اگر فرجہ (شگاف) سے مراد مکان اور فاصلہ مکانی ہو تو دو اشکال پیش آتے ہیں، اول: واجب مکان اور جسم وجسمانیت سے منزہ ہے اس لئے فاصلہ مکانی کا محتاج نہیں ہے۔ دوم: اگر فرجہ سے مراد مکان ہو لازم نہیں آتا یک جگہ متمکن دو شخص کے درمیان اور فرج ومکان کے درمیان دوسرا شگاف اور فاصلہ ہو تاکہ پانچ ہونا لازم آئے، مثلاً میں یہاں ہوں اور تم وہاں ہو اور ہمارے درمیان فاصلہ اور جگہ ہے لیکن لازم نہیں ہے کہ میرے اور فاصلہ ومکان کے درمیان ایک دوسرا فاصلہ بھی ہو، بلکہ اس سے مراد ما بہ الامتیاز ہے اور ممکن ہے ما بہ الامتیاز طرفین سے ہو یا ایک طرف سے ہو کہ تمییز کیلئے اتنا ہی کافی ہے۔ پس حدیث نے کم سے کم جو ممکن ہے وہ یہ ہے کہ عقلی اعتبار سے تمییز کو فرض کیا ہے۔ حدیث کے معنی بیان کرنے کیلئے چند مقدمات کی ضرورت ہے:

مقدمہ اول: گزشتہ مباحث کے درمیان عرض کیا: واجب، ممکن ہے واجب بالذات یا واجب بالغیر یا واجب بالقیاس الی الغیر ہو۔ چنانچہ ممتنع بھی یا ممتنع بالذات یا ممتنع بالغیر یا ممتنع بالقیاس الی الغیر ہے اور ممکن فقط ممکن بالذات ہے اور ممکن بالغیر معقول نہیں ہے؛ مثلاً وجود علت اپنے معلول کی نسبت سے واجب بالقیاس ہوگا، کیونکہ علت تامہ اپنے معلول کے وجود کے وجوب کی مستلزم ہے اور معلول موجود بھی اپنی علت کے وجود کے وجوب کا مستلزم ہے اور محال ہے علت تامہ ہو اور مستلزم معلول نہ ہو، کیونکہ برخلاف عمل علت تامہ ہے اور اسی طرح محال ہے معلول کہ ربط وتعلق

---

١ . اصول کافی، ج ١، ص ٨٠، کتاب التوحید، باب حدوث العالم واثبات المحدث، ح ٥۔

٢ . صدر المتألہینؒ ، شرح اصول کافی، ص ٢٢٣۔

علت ہے موجود ہو اور مستلزم علت نہ ہو پس علت ومعلول ہر ایک واجب بالقیاس الی الغیر ہیں ۔

لیکن ممکن بالقیاس الی الغیر معقول نہیں ہے مگر دو واجب میں کہ ایک موجود ہو اور کہے مجھے دوسرے کی ضرورت نہیں ہے، وہ ہو یا نہ ہو اور چونکہ وجود واجب من نفسہ ہے اس لیے محتاج نہیں ہے اور اسی طرح ایک واجب دوسرا واجب یا معلول نہیں ہے تاکہ جو واجب کہ علت ہے مستلزم واجب معلول ہو۔

مقدمہ دوم: جب تک دو جزء کے درمیان تفاعل حاصل نہ ہو اور دونوں جزء میں سے ہر ایک دوسرے میں فعل وانفعال نہ رکھتا ہو ترکیب حقیقی حاصل نہیں ہوتی بلکہ ترکیب حقیقی میں شرط ہے کہ دونوں جزء میں سے ہر ایک اپنی صورت نوعیہ سے ہاتھ دھو بیٹھے اور ہر ایک کی صورت شخصیہ تاثیر وتاثر کے نتیجے میں خلع وفاسد اور تہس ونہس ہوچکی ہو اور اس کے بعد کہ دونوں جزء بغیر صورت کے رہ گئے آپس میں ایک ہوئے اور دونوں نے ایک صورت کا لباس زیب تن کیا اور تیسری صورت کو قبول کیا اور ترکیب حقیقی حاصل ہوئی۔ مثلاً سونا میں کہ ایک صورت وجدانی صاحب آثار دکھائی دیتی ہے، اجزا زرنیخیہ وغیرہ قعر زمین محبوس ہوتے ہیں اور ایک دوسرے میں عمل کرتے ہیں اور فعل وانفعال اور تاثیر وتاثر عمل میں آتا ہے، ہر ایک اپنی صورت کو ترک کرتا ہے اور گلنے، تخمیر اور پختگی وفساد کے بعد نار (آگ) کی صورت شخصیہ، صورت ناریہ میں اور تراب (مٹی) کی صورت ترابیہ میں اور ہوا کی صورت ہوائیہ میں باقی نہیں رہتی۔ مجموع بحیثیت مجموعی دوسری صورت وحدانی نوعیہ پاتا ہے۔ مثلاً ان عناصر مختلف سے صور عنصریہ کے فاسد اور خراب ہونے کے بعد صورت معدنیہ حاصل ہوتی ہے اور خواص اجزا سابقہ کے ماورا ایک دوسری خاصیت حاصل ہوتی ہے ورنہ اگر ایسا نہ ہو ترکیب حقیقی انجام نہیں پائی اور صرف ایک چیز دوسری چیز میں ضم ہوئی ہے اور اس کے پہلو میں قرار پائی ہے اور ایک اپنا خاص اثر رکھتی ہے بغیر اس کے کہ دونوں کیلئے وجود واحد ہو بلکہ ہر ایک کا وجود مستقل ہے۔ البتہ بطور مسامحہ ترکیب اعتباری کہ اس سے کوئی اثر مترتب نہیں ہوتا حاصل ہوتی ہے۔

ان دو مقدمات کی روشنی میں اگر دو واجب فرض کریں ان دونوں کے درمیان تمییز حاصل ہونے کی جہت سے لازم ہے کم سے کم تفاوت ہو اور چونکہ تفاوت اجزا کی طرف سے ہے لازم ہے دونوں اجزا میں سے ایک مشترک اور ایک ممتاز ہو اور اگر دونوں جزء ممکن ہوں دونوں واجب دائرے وجوب سے خارج ہیں اور خلاف فرض لازم آتا ہے، کیونکہ اگر دونوں جزء ممکن ہوں، جو دو ممکن سے مرکب ہوگا ناگزیر ہے کہ ممکن ہو، دوسری طرف دوسرا واجب فقط ما بہ الاشتراک ہے بلا اس کے کہ ما بہ التفاوت رکھتا ہو اور ہم نے ما بہ الاشتراک کو بھی ممکن فرض کیا ہے، لہذا وہ واجب بھی ممکن ہوگا اور اگر دو میں سے ایک جزء ممکن اور دوسرا واجب ہو پھر بھی ان دو

سے مرکب، واجب نہ ہوگا ناگزیر دونوں جزء واجب ہوں اور جب دونوں جزء واجب ہوئے ایک دوسرے میں عمل نہ کرے گا۔ اگر ان دو میں سے کسی ایک سے پوچھو: اگر تمہارا صاحب (ساتھی) ہو یا نہ ہو کیا ہوگا؟ کہے گا: کچھ بھی نہیں، نہ مجھ میں کسی چیز کی کمی ہوگی اور نہ مجھے کچھ حاصل ہوگا۔

لہذا کوئی ایک نہ دوسرے میں عمل اور اثر کرے گا اور نہ کوئی ایک دوسرے سے کوئی اثر قبول کرے گا جب تفاعل نہ ہوگا مقدمہ ما قبل کی بنا پر نہ ترکُّب حقیقی حاصل ہوگا اور نہ صورت وحدانی حاصل ہوگی اور ہر جزء مستقل ہوگا، لہذا دونوں جزء واجب ہوں گے اور چونکہ ایک دوسرا واجب بھی فرض کیا تھا، تین واجب ہوجائیں گے اور ان کی تمیز میں کم سے کم وجہ امتیاز اور وجہ تفاوت کو فرض کریں گے۔ مثلاً اول فقط ما بہ الاشتراک ہو اور دوسرا تمیز کیلئے لازمی طورپر ایک مابہ التفاوت رکھتا ہو، پس لازم آتا ہے تین واجب ہوں اور تیسرا بھی دوسرے سے ایک ما بہ التفاوت رکھتا ہو، اس کے بعد کہ ما بہ الاشتراک میں باہم شریک ہیں ۔ اس طرح سے مذکورہ بیان کی روشنی میں پانچ ہوجائیں گے اور اسی بیان سے پانچ نو اور نو تیرہ ہوجائیں گے اور یہ سلسلہ لا متناہی ہوگا اور اللہ کا لا متناہی سلسلہ لازم آئے گا اور یہ باطل ہے پس بطلان کی وجہ، اللہ کا متعدد فرض کرنا ہے، لہذا یہ تعدد باطل ہے اور واجب الوجود واحد، بسیط لا شریک لہ ثابت ہے، لہذا توحید میں ہمارا عقیدہ یہ ہونا چاہیے:

إنَّ الله تبارک وتعالیٰ واحد أحد، لیس کمثلہ شيئ، لم یزل ولا یزال سمیعاً بصیراً علیماً حکیماً حیاً قیّوماً عزیزاً قدّوساً قادراً غنیاً لا یوصف بجوہر ولا جسم ولا صورة ولا عرض ولا خط ولا سطح ولا ثقل ولا خفة ولا کون ولا سکون ولا حرکة ولا مکان ولا زمان۔ والله تعالیٰ متعال عن جمیع صفات خلقہ، خارج عن الحدین، حد الإبطال وحد التشبیہ، والله تعالیٰ شيء لا کالأشیاء أحد صمد لم یلد فیورث ولم یولد فیشارک ولم یکن لہ کفواً أحد، لا ضدّ لہ ولا ندّ لہ ولا شبیہ لہ ولا صاحبة ولا مثل ولا نظیر ولا شریک لہ ولا تدرکہ الأبصار والأوہام وہو یدرکها وہو مدرک الأبصار والأوہام ولا تأخذہ سنة ولا نوم وہو اللطیف الخبیر، خالق کلّ شيء لا إلہ إلاّ ہو، لہ الخلق والأمر تبارک الله ربّ العالمین، ہو الأوّل والآخر والظاہر والباطن المہیمن الجبّار المتکلّم۔ ومن قال بالتشبیہ فہو مشترک ومن نسب إلینا غیر ما وصفت في التوحید فہو کاذب وکلّ خبر یخالف ما ذکرت في التوحید فہو موضوع مخترع وکلّ حدیث لا یوافق کتاب الله فہو باطل فإن وجد في کتب علمائنا فہو مدلّس والأخبار التي یتوہّمہا الجہّال تشبیہاً الله تعالیٰ بخلقہ فمعانیہا محمولة۔ [1]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ٦٠۔

شبہۂ ابن کمونہ

ابن کمونہ [1] نے اس برہان توحید پر شبہہ وارد کیا ہے، [2] ملحوظ رہے کہ ابن کمونہ الٰہی اور اہل توحید تھا۔

خلاصہ شبہہ یہ ہے کہ کیوں اس شان کی دو ہویت کا وجود ممکن نہیں ہے جو من جمیع الجہات مختلف ومتبائن ہوں اور مجہول الکنہ ہوں؟ یعنی دو حقیقتیں کہ آپس میں کوئی وجہ اشتراک نہ ہو اور کنہ وذات اور حقیقت کے اعتبار سے بالکل مختلف ہوں اور مفہوم واجب ان دونوں کیلئے عنوان عرضی ہو کہ ان سے،نہ اس جہت سے کہ ان کی ذات میں دخیل ہو انتزاع ہو اور ان کی ذات سے خارج ہو!

ابن کمونہ کے ظاہر کلمات پر دو اعتراضات کئے گئے ہیں جن کا ذکر عنقریب کیا جائے گا اور یہ دونوں اعتراضات ان کی مراد کو صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں ۔

مرحوم حاجی ان کی مراد کو کشف کرنے کے بعد تا کہ یہ دو اشکال دفع ہوں، دوسرے طریقے سے ان کی فرمائش کو مورد اشکال قرار دیتے ہیں ۔ شبہہ ابن کمونہ کی اجمالی تحقیق کریں گے اور انشاء اللہ بعد میں اس کو توضیح کے ساتھ بیان کریں گے۔

شبہہ یہ ہے کہ کیوں دو ہویت کا باعتبار تمام ذات مختلف ہونا ممکن نہیں ہے، نہ باعتبار بعض ذات تاکہ ترکیب لازم آئے اور نہ ذات سے خارج امر زائد کے اعتبار سے تاکہ واجب اپنی ہویت میں معلل ہو؟

خلاصہ: کیوں ممکن نہیں کہ دو ہویت، بسیط مجہول الکنہ اور مختلف بتمام ماہیت ہوں کہ ہر ایک بذاتہ واجب الوجود ہو اور مفہوم واجب الوجود ان سے انتزاع ہو اور عرضی طورپر ان پر حمل ہو؟

---

١ ۔ عز الدولہ سعد بن منصور بن سعد بن ہبۃ اللّٰہ بن کمونہ بغدادی، بغداد کے قرن ہفتم کے حکماء اور فلاسفہ میں سے ہیں۔ علامہ تہرانی اور شیخ محمد سماوی کے بقول وہ علاوہ بر اسلام، اظہار تشیع کرتے تھے اور اپنی کتابوں کے اول وآخر کو رسول اللّٰہ ؐ اور ائمہ اطہارؑ سے زینت دی ہے اور کتاب ''اللمعۃ الجوینیہ'' میں کلمات امیر المومنینؑ کی شرح وتفسیر کی ہے اور بخوبی اس سے عہدہ برا ہوئے ہیں اور بعید نہیں ان کے یہودی ہونے کی نسبت کا ان سے تعلق نہ ہو اور ان کے جد اعلیٰ ہبۃ اللّٰہ بن کمونہ کی وجہ سے ہو۔ باب توحید میں وہ صاحب شبہۂ معروف ہے کہ ملا صدراؒ کی شرح ہدایہ اور گوہر مراد لاہیجی میں مذکور ہے۔ انہوں نے سنہ ٦٨٣ ھ ق میں حلہ میں وفات پائی۔ ان کی کچھ قابل قدر اور ذکر کتابیں:

شرح الصحائف سہروردی؛ شرح اشارات بو علی؛ شرح تلویحات سہروردی؛ لباب المنطق وخلاصہ الحکمہ؛ اللمعۃ الجوینیہ فی الحکمۃ العلمیہ والعملیہ؛ تقریب المحجہ تہذیب الحجہ؛ تنقیح الابحاث فی البحث عن الملل الثلث؛ المنطق والطبیعی مع الحکمۃ الجدیدۃ۔

٢ ۔ اسفار، ج ١، ص ١٣٢؛ ج ٦، ص ٥٨؛ مبدأ ومعاد صدر المتألہین، ص ٣٨۔

دو اشکال ظاہر کلمات ابن کمونہ پر وارد کئے ہیں:

پہلا اشکال یہ ہے کہ اگر وجوب وجود عرضی ہو، واجب الوجود معلل ہوگا جبکہ واجب الوجود کو معلل نہ ہونا چاہیے اور واجب الوجود کے معلل ہونے کو باطل کیا ہے اور وہ جہت کہ واجب الوجود اس سے معلل ہے، لازم واجب ہو اور وہ دونوں فرضی واجب، واجب الوجود نہ ہوں گے، کیونکہ ''کلّ ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات'' اور جب ہر ایک کا وجوب کسی شے سے معلل ہو وہ شے معلل واجب ہوگی۔[1]

---

۱ . حاجی کے جواب کا خلاصہ:
ممکن نہیں متخالفات بما ہی متخالفات سے ایک مفہوم انتزاع ہو، کیونکہ محال ہے کہ جس معنی کو عقل کسی چیز سے مناسبت کی وجہ سے سمجھتی ہے اسی معنی کو اس شے سے بھی کہ شے اول کی مخالف ہے سمجھے اور اگر لفظ بھی عالم میں نہ ہو، عقل جس صورت کو مثلاً ذات اور حقیقت نار (آگ) خارجی سے سمجھتی ہے اس کو ماء (پانی) بما انہ ہو ماء سے نہیں سمجھتی اس معنی میں کہ اگر نار ذہن میں باہر آئے، وجود خارجی ہوگا اور اگر خارج سے ذہن میں جائے مفہوم ہوگا یعنی اگر جو چیز آگ سے عقل کی نظر میں ہے کہ آتشکدوں میں روشن ہوتی ہے، اگر باہر آئے وہی آتشکدے کی آگ ہے اور اگر وہ آتشکدہ کی آگ ذہن میں جائے، مفہوم آتش ہے اور پیش عقل جو صورت ہے وہ ہوجائے گی۔ پس اس پر انتزاع کا لفظ سے کوئی ربط نہیں ہے۔
بنابریں، جو مفاہیم اشیاء خارجی سے انتزاع ہوتے ہیں یا ان کی تمام ذات سے انتزاع ہوتے ہیں یا جزء ذات سے کہ مختلفات کی شرکت کا مورد ہے یا خارج ذات سے کہ مختلفات اس میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں اور محال ہے چند مختلف چیزوں سے اس حیثیت سے کہ وہ مختلف ہیں مفہوم واحد انتزاع ہو ورنہ لازم آتا ہے کہ عقل جس معنی کو آگ سے سمجھتی ہے اس طرح سے کہ اگر باہر آئے آتش خارجی ہوجاتی ہے، پانی سے بھی سمجھے اس طرح سے کہ اگر ذہن سے باہر آئے، پانی ہو۔ الحاصل، اگر آگ اور پانی ذہن میں جائیں ایک ہوجائیں اور اگر باہر آئیں آگ پانی اور پانی آگ ہوجائے اور پانی کی صورت ذہنی آگ کی صورت ذہنی ہوجائے اور بالعکس، کہ محال ہے۔
المختصر؛ جو مفہوم انواع مختلف مانند حیوان سے انتزاع ہوتا ہے اس جہت سے کہ وہ حقیقت حیوانیت میں متفق ہیں انتزاع ہوتا ہے نہ ان کے فصول میں مختلف ہونے کی وجہ سے یعنی حیوان انواع کے درمیان مشترک جنس کی وجہ سے کہ جہت شرکت ہے انتزاع ہوتا ہے نہ کہ فصول انواع سے اور انسان وفرس سے جو حیوانیت منتزع ہوئی ہے ان کی صاہلیت اور ناطقیت کی جہت سے انتزاع نہیں ہوئی، بلکہ ان کے درمیان مشترک جہت سے انتزاع ہوئی ہے کہ صاہلیت اور ناطقیت اس پر عارض ہیں ان کو نوع نوع کرتی ہیں اور اسی طرح زید وعمرو وبکر وخالد سے انسان انتزاع ہوا ہے عوارض شخصیہ فردیہ میں ان کے مختلف ہونے کی جہت سے انتزاع نہیں ہوتا بلکہ ان کے تمام ماہیت مشترک میں متحد ہونے کی وجہ سے انتزاع ہوتا ہے۔
خلاصہ؛ مفہوم یا جزء حقیقت اشیاء سے کہ ان کے درمیان مشترک ہے یا تمام ماہیت سے کہ ان کے درمیان مشترک ہے مانند انسان انتزاع ہوتا ہے یا خارج ذات سے کہ ان کے درمیان ما بہ الاشتراک ہے، گرچہ ذات اور ماہیت میں متبائن ہوں انتزاع ہوتا ہے، مانند کیفیت وکمیت کہ گرچہ حقیقت میں تمام ذات سے مختلف ہے اور تمام ذات یا جزء ذات میں شریک نہیں ہے لیکن چونکہ خارج ذات میں ایک امر عارضی میں شریک ہیں اس جہت اشتراک کی وجہ سے مفہوم واحد انتزاع ہوتا ہے، کیونکہ کمیت اگرچہ قابل اندازہ وتخمین اور بالذات قابل تقسیم ہے اور کیفیت مانند سفیدی ورنگ مفرق نور بصر ہے اور دو حقیقت جداگانہ ہیں لیکن چونکہ کوئی ایک بھی وجود میں لا فی الموضوع یعنی بغیر موضوع کے نہیں ہوسکتا بلکہ کسی

موضوع پر عارض ہونا ناگزیر ہے ، موضوع پر عارض ہونے ، غیر میں متحقق ہونے اور غیر کی وجہ سے قائم ہونے کی وجہ سے کہ ذات اور ان کی حقیقت سے باہر ہے متحد ہیں اور اسی اتحادی جہت کی وجہ سے مفہوم عرض ان سے انتزاع ہوتا ہے۔
بنابریں، اگر مفہوم واجب دو واجب مفروض کی تمام حقیقت سے انتزاع ہو، لازم آتا ہے کہ وہ بتمام ذات متفق الحقیقہ ہوں اور اگر ان کے جزء ذات انتزاع ہو، لازم آتا ہے وہ جزئ، واجب ہو اور دوسرا جزء واجب نہ ہو اور اس کے علاوہ ترکیب بھی لازم آتی ہے اور اگر ان کی ذات کے باہر سے انتزاع ہو ان کی ہویت میں ترکیب لازم آتی ہے۔
الغرض، جو ابن کمونہ فرض کیا ہے کہ مفہوم واجب الوجود ان کے خارج از ذات امر میں اشتراک کی جہت سے انتزاع ہو جس طرح اجناس عالیہ اور الوان میں ان کے درمیان مفہوم جامع ان کے موضوع میں مشترک ہونے اور اس میں حلول کرنے کسی جہت سے انتزاع ہوتا ہے ، جب دو واجب مفروض میں قدر مشترک پیدا ہو ان میں سے ہر ایک میں وجہ امتیاز محقق ہو تاکہ دوئیت محقق ہو اور اگر ہر ایک قدر مشترک اور وجہ امتیاز کھتا ہو مرکب ہوگیا اور مرکب اپنی ہویت میں دو جزء کا محتاج ہے اور احتیاج واجب میں معنی نہیں رکھتی، کیونکہ واجب میں احتیاج فرض کرنا مستلزم خلاف ہے ، کیونکہ واجب وہ ہے جو من جمیع الجہات مستغنی ہو اور اگر دو واجب مفروض خارج ذات میں مشترک ہوں تو ضروری ہے کہ ضمائم فردی رکھتے ہوں تاکہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوں تو اس صورت میں وہ ضمائم شخصی کے محتاج ہیں اور اگرچہ ان کی ذات میں ترکیب لازم نہیں آتی لیکن ان کی ہویت میں ترکیب لازم آتی ہے۔

بل إن سألت الحقّ غیر واحد　　　　لیس معنوناً لمعنی فارد

اس کے بعد حاجی فرماتے ہیں: اگر ہم سے حق کے بارے میں سوال کرو، ہم جواب دیں گے کہ انواع سے مفہوم جنس کو انتزاع کرنے میں اور مثل انسان افراد سے مفہوم نوع کو انتزاع کرنے میں اور خارج ذات سے مفہوم عرض کو انتزاع کرنے میں جس طرح کہ مانند اجناس عالیہ میں اسی طرح ہے ، ان مفاہیم میں سے ہر ایک کیلئے ایک مصداق خارجی سے زیادہ نہیں ہے۔ مثلاً مصداق خارجی مفہوم انسان تمام افراد انسان کے درمیان کہ خارج میں متحقق ہیں جہت شرکت ہے۔ مثلاً افراد عرضیہ مانند زید، بکر، عمرو اور خالد سے خصوصیات فردیہ اور تشخصات وجودیہ کو جدا اور علیحدہ کرنے کے بعد مفہوم انسان کیلئے ایک مصداق ہے اور ہمیشہ مفہوم واحد اور مصداق واحد ہے۔
لکن مخفی نہ رہے کہ یہ فرمائش قول حق کے مطابق نہیں ہے اور ہم نے امور عامہ میں تحقیق کی ہے کہ افراد کی عدد کے برابر طبیعت خارج میں موجود ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ایک مصداق طبیعت موجود ہو، بلکہ تعدد افراد کی صورت میں طبیعت کے مصادیق وافراد بھی متعدد ہوں گے۔
اور واجب الوجود کے ذاتی اور عرضی ہونے کے درمیان جمع کرنا متباینین کے درمیان جمع کرنا ہے واجب الوجود ہونا ممکن نہیں ہر ایک پر ذاتی بھی ہو اور عرضی بھی ہو، کیونکہ ذاتی جوہر شے اور عرضی، عرض شے کے معنی میں ہے اور شے واحد جوہر اور عرض نہیں ہوسکتی ہے ، ممکن نہیں جوہر بھی ہو اور عرض بھی ہو۔
حاجی کی فرمائش کا خلاصہ یہ ہے کہ عنوان واحد اور مفہوم واحد کیلئے ایک مصداق سے زیادہ نہیں ہے ، کیونکہ اگر مصادیق کثیر ہوں یا مخصوص خصوصیت کہ کسی ایک مصداق میں اور معنون میں ہے ، اس معنائے واحد اور مفہوم واحد کے اس مصداق سے اخذ کرنے اور اس مفہوم کے اس مصداق پر صادق آنے میں معتبر ہے ، اس صورت میں دوسرے افراد کہ اس خصوصیت سے محروم ہیں اس معنائے واحد کے مصادیق سے نہ ہوں گے ، کیونکہ دوسرے افراد اس خصوصیت سے محروم ہیں یا اس مصداق سے اس معنی کے اخذ کرنے میں مخصوص خصوصیت اور اس معنی کا اس مصداق پر صادق آنا شرط نہیں ہے ، اس صورت میں مصادیق کے درمیان قدر مشترک اس مفہوم کی حکایت ہے اور مفہوم صرف مصادیق کے درمیان قدر مشترک سے اخذ ہوا ہے ، کیونکہ خصوصیات ملغیٰ ہوگئیں ہیں اور امور عامہ کے اوائل میں گزرا کہ اشیاء مختلف سے معنائے واحد انتزاع نہیں ہوسکتا ہے۔
تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۴۷۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ ابن کمونہ نے اس کے درمیان کہ مفہوم واجب الوجود بطور عرضی دونوں پر تعقل اور حمل ہو اور اس کے درمیان کہ ان دونوں میں سے ہر ایک واجب الوجود بذاتہ ہو، جمع کیا ہے

ابن کمونہ پر وارد بعض شبہات پر نقد وتبصرہ

لیکن یہ دونوں اعتراضات دو اصطلاح ذاتی اور عرضی میں فطانت وزیرکی اور دقت وتعمق سے کام نہ لینے کا نتیجہ ہیں، ذاتی اور عرضی ایک باب ایساغوجی اور کلیات خمس میں اور دوسرے باب برہان میں مورد بحث ہے اور منافات نہیں ہے کہ ایک چیز باب ایساغوجی میں عرضی ہو اور باب برہان میں ذاتی ہو۔

شبہۂ ابن کمونہ کا جواب

باب ایساغوجی میں اصطلاح ذاتی وعرضی یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو قوام ذات شے میں دخیل ہو ذاتی ہے، گرچہ شے عرض ہو، مثلاً گرچہ بیاض کہ لون مفرّق نور البصر ہے یعنی گرچہ سفیدی نور بصر کو تفریق کرنے والا رنگ ہے لیکن بہ اعتبار مفہوم ذاتاً دو جزء سے مرکب ہے اور اس کا قیام ان سے ہے۔

اور ہر وہ چیز جو حقیقت شے سے خارج ہو اس کو ''عرض'' کہتے ہیں مثلاً قابلیت کتابت وصنعت حیوانیت وناطقیت کی مانند مقوم ذات انسان نہیں ہے، بلکہ ذات اور حقیقت وماہیت انسان سے خارج ہے پس قابلیت واستعداد کتابت انسان کیلئے عرض ہے۔

اور باب برہان میں ذاتی اس چیز کو کہتے ہیں کہ شے سے جدا اور علیحدہ نہ ہو گرچہ اس کے قوام میں دخیل نہ ہو، مانند زوجیت اربعہ کیلئے کہ ہر چند زوجیت حقیقت اربعہ سے خارج ہے لیکن اس سے ہرگز جدا اور علیحدہ نہیں ہے۔

ہر چیز کہ مقوم ذات شے ہے، چونکہ شے سے علیحدہ اور جدا نہیں ہے اس اصطلاح میں بھی ذاتی ہے۔ پس اصطلاح باب برہان میں ذاتی اصطلاح باب ایساغوجی سے اعم ہے اور عرضی باب برہان میں یہ ہے کہ ذات سے جدا او علیحدہ ہونے کے قابل ہو جیسے سفیدی جسم کی بہ نسبت، مذکورہ بیان کی روشنی میں ابن کمونہ پر دونوں اعتراضات میں سے کوئی ایک بھی وارد نہیں ہوتا، کیونکہ ممکن ہے مفہوم واجب کے بارے میں جو کہتا ہے: ''مقول علیہما قولاً عرضیاً'' اس کا مقصد اصطلاح باب ایساغوجی میں عرضی ہو اور یہ جو کہتا ہے: ''ہر ایک واجب الوجود بذاتہ ہوگا'' اس کی مراد اصطلاح باب برہان میں ذاتی ہو اور شے ذاتی غیر منفک معلل نہیں ہے۔

پس ابن کمونہ پر وارد دونوں اعتراضات دفع ہوگئے اور اسی لیے حاجی فرماتے ہیں: اب آئے جو حقیقت اعتراض ابن کمونہ کو دفع کرتے ہے اس کو بیان کریں اور ہم

ان سے پہلے اپنے بیان کے ذریعہ ابن کمونہ کے قول اور شبہہ کو دفع کریں گے، اس کے بعد حاجی کو اس کے دفع کی نوبت دیں گے۔

دفع شبہہ میں ہمارا بیان

ہمارا بیان یہ ہے کہ ہم نے صدر بحث میں دو مطلب کو پختہ کیا ہے، ایک اصالت وجود اور دوسرا اس کا اشتراک معنوی ہونا اگر یہ دونوں مطلب بالکل واضح ہوگئے ہوں دفع شبہہ خوب آشکار ہوگا، کیونکہ یہ کہنے کے بعد کہ دار تحقق میں، متحقق اور اصیل صرف وجود ہے اور مراتب وجود حقیقت میں کوئی مختلف وجود اور نور نہیں ہے، بلکہ حقیقت مراتب ایک ہی ہے اور جو اختلاف ہے وہ شدت وضعف کا ہے اور ان میں وجہ امتیاز عین وجہ اشتراک ہے۔

الغرض، اصالت الوجود کے حکم سے دار تحقق میں ایک حقیقت کو پہچانا اور ہم نے عرض کیا کہ ایک حقیقت موجود ہے، اب اگر دو میں سے ایک واجب کو یہ حقیقت تسلیم کیا اصالت الوجود کے پیش نظر کہ حقیقت واحد کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اگر دوسرا واجب کہ بتمام ذات اور حقیقت اس واجب کے مخالف ہے ہو تو عدم کے علاوہ کچھ نہ ہوگا، کیونکہ عدم کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے جو من جمیع الجہات بتمام ذات اور حقیقت وجود متباین اور مخالف ہو۔ پس نقیض وجود یا عدم ہو یا ایسی چیز جو اس کے نقیض ہونے کی قوت رکھتی ہے اور وہ بھی ماہیت ہے اور پہلے عرض کیا کہ اصالت الوجود کی بنا پر ماہیات اعتباری ہیں ۔ بنابریں، دو فرضی واجب میں سے دوسرا یا عدم ہے یا ماہیت۔

اور اس کے بعد بھی اگر ہم قول تحقیق سے صرف نظر کریں اور کہیں کہ ماہیت اصیل ہے گرچہ حاجی کی فرمائش سے ایسا ہی استفادہ ہوتا ہے کہ بنابریں، شبہہ ابن کمونہ کا کوئی علاج اس جواب کے علاوہ جسے بعد میں خود حاجی دیں گے نہیں ہے لیکن اس کا جواب اس طرح دیا جاسکتا ہے کہ بالفرض ماہیت اصل ہے اور یہ کہ ماہیت علم، ماہیت قدرت، ماہیت انسان اور ماہیت ارادہ موجود ہے۔ اگر قائل ہوں کہ واجب عالم، قادر، مدرک اور حی ہے جیسا کہ سابق میں اثبات کیا کہ لازم ہے واجب اوصاف کمالیہ سے متصف ہو اور من جمیع الجہات کامل ہو چونکہ شبہہ مفروضہ کے مطابق دوسرے واجب کو من جمیع الجہات واجب اولی کے متباین ہونا چاہیے، پس لازم ہے کہ دوسرا واجب عاجز، جاہل، غیر مدرک، میت، کاذب، غیر متکلم اور غیر مرید ہو۔

المختصر؛ یہ ماہیات لازم ہے دوسرے واجب میں موجود ہوں، حالانکہ عرض کیا لازم ہے واجب کامل ہو۔ اگر لوگ ایسے خدا اور واجب کو ہم سے قبول کریں کوئی مضائقہ نہیں کہ ہم ابن کمونہ سے دو متباین بالذات واجب کو قبول کریں ۔[1]

ذات حق سے موجبات کثرت کی نفی

وحیث لا موضوع أو مہیّۃ   ولا ہیولیٰ کیف الاثنینیّۃ

توحید پر دلالت کرنے والے براہین میں سے ایک برہان یہ ہے کہ موجب کثرت تین چیزوں میں منحصر ہے۔

مقدمۃً عرض کر رہے ہیں کہ طبیعت من حیث الطبیعت مقتضی کثرت نہیں ہے۔ مثلاً طبیعت بیاض (سفیدی) اپنی طبیعت کی روسے مقتضی کثرت نہیں ہے، بلکہ موجبات کثرات میں سے ایک ماہیت ہے کہ من حیث الطبیعت عباء کثرت ہے اور ہر ماہیت کی حقیقت دوسری ماہیت کی حقیقت کے علاوہ ہے اور ماہیات ذاتاً آپس میں متمائز ہیں اور ایک ماہیت کا تصور دوسری ماہیت کے تصور سے ہٹ کر ہے۔

اور اس لیے وجود اپنی صرافت میں مقتضی کثرت نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت نوری ہے لیکن جب حدود کہ ماہیات سے عبارت ہیں ان کا قدم میدان میں آتا ہے، وجود اپنی صرافت ذات میں باقی نہیں رہتا، کیونکہ حدود ایک دوسرے سے متفاوت اور متمائز ہیں ۔ قہری طورپر وجود کہ مقتضی کثرت نہیں ہے، متعدد اور متکثر ہوجاتا ہے اور محدودات حاصل ہوتے ہیں ۔

المختصر؛ حقیقت بحیثیت طبیعت ذات مقتضی وحدت ہے لیکن موجبات کثرت تین چیزیں ہیں کہ ان سے کثرت نوعیہ، کثرت فردیہ جوہریہ اور کثرت فردیہ عرضیہ تولید ہوتی ہے اور ان کے علاوہ موجب کثرت چوتھی کوئی اور چیز نہیں ہے۔

لیکن موجب کثرات نوعیہ ماہیات ہیں کہ کثرات نوعیہ کی گرد اڑاتی ہیں، کیونکہ ہر ماہیت اس چیز میں کہ اس سے اس کا قوام ہے اور ترکیب، ماہیت کے قوام میں مورد احتیاج ہے۔ دوسری ماہیت سے مختلف اور جدا ہے، مثلاً حیوان ناطق (انسان) حیوان صاہل (گھوڑے) کے علاوہ ہے۔ پس وجود اپنی ذات میں وحید وفرید، حقیقت ہے اور بحیثیت طبیعت ذات، اقتضاء کثرت اس میں نہیں ہے لیکن جب صرافت اور اپنے مرتبے سے تنزل کرتی ہے اور نیچے آتی ہے اور حدود کہ ماہیات ہیں اور ذاتاً ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور موجد غبار کثرت ہیں اس پر عارض ہوتی ہیں، وجود اسمائ، ماہیات میں متجلی اور ظاہر ہوتا ہے اور کثرت نوعی تولید ہوتی ہے۔ مثلاً جب نور آفتاب کہ اپنی

---

١ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ٦٨۔

طبیعت میں مقتصی کثرت نہیں ہے اور ایک وسیع شے ہے صفحہ خاک پر پڑتا ہے دیواروں اور حدود اطراف میں پھیلتا ہے اور محدود ہوتا ہے اور کثرت حدودی حاصل ہوتی ہے جیسے اس گھر کا نور اور اس صحن کا نور وغیرہ اور جب وہ طبیعت واحد ان دریچوں سے ضو فشاں ہوتی ہے، محدود ہوتی ہے اور محدود روشنی کمرے کے اندر نظر آتی ہے، اس طرح سے کہ پشت دریچہ ایک چیز ہے اور اگر اس دریچے کو ٹور دیں اور ان حدود کا خاتمہ ہوجائے ایک نور کمرے کے اندر ہے اور وجود کی حقیقت نوری بھی بلا کثرت ایک حقیقت ہے لیکن جب اپنی صرافت کے مرتبہ سے تنزل کرتا ہے اور اسماء وماہیات میں ظہور کرتا ہے کثرت تولید ہوتی ہے اور کثرت نوری حدود انسانی، حیوانی گائے، گھوڑے اور بکری میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ حدود جلوہ گر ہوتے ہیں -

کثرت کی دوسری قسم، کثرت فردی جوہری ہے کہ ہیولیٰ ومادہ اور اس کے لواحق سے تولید ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت آدم (ع) نے نباتات اور ماکولات سے جو مادہ قابلہ تناول کیا اس میں اس صورت سے زیادہ قبول کرنے کی استعداد اور قابلیت نہ تھی، کیونکہ آپ کے نفس شریف نے جو غذا تناول فرمائی ایک حصہ کو اجزا محللہ بدن کیلئے جذب کیا اور دوسرے حصہ کو کہ خلط تھا دفع کیا اور دور پھینک دیا اور مادہ قابلہ کے دوسرے حصہ کو علیحدہ جن کی تولید کیلئے صرف کیا کہ وہ مادہ قابلہ اس کے لواحق کے ساتھ کہ زمان ومکان مخصوص اور صور متعدد کو قبول نہ کرنے سے عبارت ہے، ایک صورت سے زیادہ قبول کرنے کے لائق نہیں ہے نتیجہ میں بنی آدم کی ایک فرد موجود ہوئی اور اسی طرح نباتات وماکولات سے دوسرا مادہ قابل ومستعد تناول کیا اور کثرت فردی جوہری محقق ہوئی۔

قسم سوم کی موجب کثرت عرضی ہے، کثرت موضوعات ہے، کیونکہ عرض، وجود میں اپنے معروض اور موضوع سے قائم ہے اور موضوعات کی کثرت وتعدد سے افراد عرضیہ حاصل ہوتے ہیں -

یہ تین چیزیں موجب کثرت ہیں اور چوتھی کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔

پہلے کسی ایک بحث میں عرض کرچکے ہیں: واجب الوجود ماہیت سے منزہ ہے ورنہ واجب کا غیر سے معلل ہونا اور یہ کہ غیر اس کے وجود کا موجب ہے لازم آتا ہے، کیونکہ ماہیت من حیث الماہیہ قابل وجود اور عدم ہے، لہذا جاعل وجود ضروری ہے اور چونکہ واجب ماہیت سے مبرا ہے اس کا وجوب وجود اس بات کے منافی ہے کہ اس میں کثرت نوعی ہو، لہذا واجب موجب کثرت ماہیتی نہیں ہے۔

لیکن مادہ قابل صورت، قابل حلول صورت کے حلول کا محتاج ہے اور ان دونوں سے حال اور محل کی ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب بھی الباب کی محتاج ہے، کیونکہ محل حال کا اور حال محل کا محتاج ہے اور چونکہ واجب محتاج نہیں ہوسکتا لہذا اس

موجب کثرت کے رخ سے بھی، تولید کثرت فردی جوہری کہ مادہ کی طرف سے لازم آتی ہے، واجب میں ممکن نہیں ہے۔

لیکن اگر کثرت عرضی کہ تعدد موضوع سے لازم آتی ہے، کیونکہ رتبہ موضوع، رتبہ عرض پر مقدم ہے۔ واجب میں ہو، لازم آتا ہے کہ واجب عرض ہو اور وجود میں وجود موضوع کا محتاج ہو اور وہ موضوع واجب پر مقدم ہو اور یہ وجوب وجود واجب کے منافی ہے، چونکہ عرض اپنے معروض وموضوع کا محتاج ہے اور واجب احتیاج سے منزہ ومبرا ہے، واجب موجب کثرت عرضی بھی نہیں ہے۔

بنابریں، چونکہ موجب کثرت تین چیزیں ہیں اور ہم نے ثابت کیا کہ ان موجبات میں سے کسی ایک کا بھی واجب میں امکان نہیں ہے اور کثرت کا کوئی چوتھا موجب اور سبب بھی نہیں ہے، لہذا کثرت وتعدد اور دوئیت واثنینیت واجب میں محال ہے۔[1]

توحید کا اصالت وجود سے رشتہ

مسلک علمی سے دور اور بعید ہے کہ ایک جگہ اصل کو وجود اور ایک جگہ ماہیت جانیں اور کہیں نشأت ممکنات میں، اصل ماہیت ہے اور نشأت واجبی میں، اصل وجود ہے، کیونکہ یہ نظریہ سنخیت کے برخلاف ہے،[2] کیونکر معقول ہے کہ شے متنافی، شے متنافی سے مربوط ہو؟ اور اگر دو چیزوں کے درمیان ربط نہ ہو اور درحقیقت ان کے درمیان منافات ہو، ان کے ایک دوسرے سے علیحدگی وجدائی اور قطع روابط معنوی کا موجب ہے اور علت ومعلول کے درمیان یہ عدم ارتباط تمام دینی مطالب کو انسان سے سلب کرتا ہے اور ممکنات کارخانہ واجب سے غیر مرتبط ہوجاتے ہیں، کیونکہ اگر اثرِ موثر، متاثر کے ہم سنخ نہ ہو، خلاف فرض ہے اور عدم موثریت کو کشف کرتا ہے کہ اثر، اثر نہ ہو اور یہ فرض، اثر موجود کے اثر ہونے سے انکار پر منتج ہوتا ہے۔

اور اگر کہیں واجب کا مجہولۃ الکنہ ماہیت ہے، اس صورت میں پیمانہ وجود کہ وحدت ہے، وہ مفقود ہے اور اس لئے لازم آتا ہے، صفات سے اسماء کے درمیان اور ذات سے اسماء وصفات کے درمیان تفاوت وغیریت ہو، کیونکہ ہر ایک کی جداگانہ اور الگ ماہیت ہے، کیونکہ بالفرض قبول کیا کہ مبدأ اول میں بھی اصل، ماہیت ہے اور ہر مفہوم دوسرے مفہوم کے بالضرورت مخالف ومبائن ہے اور واضح ہے کہ ماہیت علم بحیثیت ماہیت علم، ماہیت قدرت بحیثیت ماہیت قدرت کے علاوہ ہے اور اسی طرح مفہوم حیات بحیثیت مفہوم، مفہوم مستقل ہے کہ مفہوم ارادہ کے علاوہ ہے اور اسی طرح بقیہ

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۷۵۔

۲ . اصالت وجود کی بحث میں کہ خدا کے بارے میں اصالت وجود اور دوسری مخلوقات کے بارے میں اصالت ماہیت کا نظریہ رکھتے ہیں؛ محقق دوانی کے نظریہ کی طرف اشارہ ہے۔

اسماء وصفات میں، حالانکہ کسی نے نہیں کہا کہ مفہوم علم مثلاً عین مفہوم قدرت ہے، بلکہ مفہوم وماہیت علم وقدرت وارادہ اور اسماء دیگر اس حیثیت سے کہ مفہومات اور ماہیات ہیں، ماہیت ومفہوم ذات کے علاوہ ہیں ۔ اگرچہ اس کی ماہیت ہمارے لیے مجہول ہے۔ پس یہ سب ایک دوسرے سے مستقل اور بالذات متباین ہیں ۔

جس طرح اصالت وجود کی بنا پر مقام تکثیر اور اخذ مفاہیم میں ہرگز مفہوم علم کی بازگشت مفہوم قدرت اور مفہوم ارادہ کی بازگشت مفہوم قدرت کی طرف نہیں ہوتی ہے، بلکہ مقام توحید میں ان تمام مفاہیم کی بازگشت ذات کی طرف ہوتی ہے اور مقام توحید فقط مبنائے اصالت الوجود کے ساتھ سازگار اور ممکن ہے لیکن بنا بر اصالت الماہیت، توحید غیر ممکن ہے اور اگر جہت وحدت کو کہ وجود ہے اعتباری جانیں وحدت حقیقی غیر ممکن اور محال ہے۔ پس کارخانہ توحید، سما ہوجائے گا اور اصل مبدأ ہاتھ سے نکل جائے گا اور ذات واسماء وصفات، آپس میں غیر مرتبط ماہیات ہو کے رہ جائیں گی اور دوسری ماہیتیں بھی ان سے مربوط نہ ہوں گی۔

اور بالآخر ہر ماہیت مستقل اور دوسرے سے غیر مربوط ہے اور تمام عالم متباین بالذات چیزوں سے تشکیل پائے گا اور سب واجب ہوں گی یا ممکن اور فقط واجب اور ممکن کا نام تشریفاتی طورپر لیا جائے گا اور یہ سب اصالت الماہیت کا نتیجہ ہوگا، اے موحد مقدس!

لیکن اگر اصل، اصالت وجود کے قائل ہوں جیسے کہ برہان عقل کو اس پر ایمان لانے پر مجبور کرتا ہے اور یہ کہ تمام اسماء وصفات مصداقاً عین واحد ہیں اور حقیقت واحدہ ہیں اور ایک بسیط حقیقت اور ذات کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔[1]

وجود خدا کی بساطت

بنا بر اصالت الوجود، ماہیات، حدود وجودات ہیں ۔ بنابریں، ماہیات محدود وجودوں کے حدود کو بیان کرتی ہیں اور چونکہ واجب الوجود کیلئے کوئی حد نہیں ہے؛ اس لیے ماہیت سے مبرا ہے اس کی اصل حقیقت، اصل وجود بسیط ومنسبط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاہِرُ وَالْبٰاطِنُ}۔[2،3]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۳، ص ۵۵۵۔

۲ . سورۂ حدید، ۳۔

۳ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۲۵۷۔

بساطت واجب تعالیٰ کا اثبات

غرر في بساطتہ تعالیٰ

کما ہو الواحد إنّہ الأحد

لیس لہ الأجزاء لا أجزاء حدّ

ومدّة وصورة عینیۃ

ذہنیۃ کذا ولا کمّیۃ

لو وجبت خلف بلا التباس

إذ بینہا الإمکان بالقیاس

واحتاج في الوجود أو تقوّما

کما إذا أمکنت أیضاً لزما

[شرح منظومہ، حکمت، ص ۱۵۵]

مرحوم حاجی نے ترکیب کے متصورہ اقسام کو ضبط وثبت کیا ہے کہ اجزاء ترکیبی ممکن ہے چند طرح کے ہوں ۔ اس کے بعد اثبات کرتے ہیں کہ ترکیب کی کوئی قسم بھی ذات واجب الوجود میں ممکن نہیں ہے اور وہیں سے ذات احدیت کی بساطت کو ثابت کرتے ہیں ۔

ترکیب کی ایک قسم، اجزاء خارجی میں ترکیب ہے کہ اجزا خارج میں ایک دوسرے کے ساتھ ترکیب ہوئے ہوں، جیسے عناصر کی آپس میں ترکیب کہ خارج میں حقیقتاً ایک عنصر دوسرے عنصر کے ساتھ مرکب ہو کر ایک دوسری صورت نوعی تشکیل دیتے ہیں ۔ مانند سونا چاندی کہ ایک معدن دوسرے معدن کے ساتھ خارج میں حقیقتاً مخلوط ہوتا ہے اور دو عنصر کی ترکیب سے تیسرا جسم تشکیل پاتا ہے اور اسی طرح ہیولیٰ وصورت خارج میں ترکیب انضمامی سے مرکب ہوتے ہیں اور وجود مادہ اور وجود صورت باہم متحد ہوتے ہیں ۔

اور ترکیب کی ایک دوسری قسم، ترکیب مقداری ہے۔ اگرچہ خود مقدار صرف شے بسیط اور محض امر وحدانی ہے لیکن وہم میں قابل تجزیہ ہے اور وہم میں صاحب اجزا نظر آتی ہے۔ مقدار حقیقت میں صاحب اجزا نہیں ہے اور ایک صورت ممتد اور مستمر ہے کہ توہم سے تنصیف ہوئی ہے اور آدھی اس طرف اور آدھی اس طرف قرار

پاتی ہے اور دونوں طرف کے درمیان اصل جامع ہیولیٰ ہے کہ ہر ایک اس کے ضمن میں حصہ حصہ ہو کر باقی ہے۔

اقسام ترکیبی کی دوسری قسم یہ ہے کہ مادہ خارجی اور صورت خارجی دو شے اور دو وجود ہیں کہ دونوں کی درمیان ترکیب انضمامی انجام پائی ہے لیکن عقل میں اجزا تحلیلی ہیں اور اگر یہ اجزائے تحلیلی عقل میں ''لا بشرط'' اخذ ہوں تو مادہ کو جنس اور صورت کو فصل کہیں گے اور اگر عقل میں ''بشرط لا'' اخذ ہوں ان کو مادہ وصورت عقلیہ کہیں گے، اگرچہ خارج میں مادہ وصورت اور جنس وفصل کے درمیان تفاوت نہیں ہے اور ان کے درمیان فرق صرف اعتبار کا ہے ورنہ مادہ وصورت دونوں میں مقام اخذ خارجی ہے اور دونوں میں محل حکم خارج ہے اور ممکن ہے جنس اور فصل عقلی میں خارج میں دو وجود نہ ہوں اور فقط عقل تحلیل عقلی میں دو شے یعنی جنس وفصل اعتبار کرے۔ مثلاً اعراض مانند سفیدی وسیاہی خارج میں بسیط ہیں اور حقیقتاً ان کے درمیان جنس وفصل خارجی نہیں ہے، بلکہ عقل ان سے ایک دوسرے کی بہ نسبت ایک وجہ اشتراک انتزاع کرتی ہے کہ وہ جہت شرکت ان دونوں کے درمیان بمنزلہ ''جنس'' ہے اور جو چیز خارج میں بسیط ہے ان کی بمنزلہ ''فصل'' قرار پاتی ہے۔ مثلاً سفیدی اور سیاہی کے درمیان فوقیت کو ایک دوسرے کے مقابلے میں جہت اشتراک اور بمنزلہ جنس جانتے ہیں اور مفرقیت اور قابضیت کو ان کی بمنزلہ فصل جانتے ہیں اور کہتے ہیں: ''البیاض لون مفرق لنور البصر والسواد قابض لنور البصر''۔

اقسام چہارگانہ ترکیب کے ضبط کی وجہ یہ ہے کہ کہیں کہ اجزا خارج میں یا بوجود واحد موجود ہیں یا بوجودات متعدد موجود ہیں۔

پہلی صورت میں، یا عقل میں تحلیل عقلی سے ''لا بشرط'' اخذ ہوتے ہیں کہ اس اعتبار میں جنس وفصل ہوتی ہے اور اجزا حملیہ ہوتے ہیں اور بہتر یہ ہے کہ ان کو اجزا حدیہ سے تعبیر کیا جائے، کیونکہ اس لحاظ سے اجزا حد کیلئے مرکب واقع ہوتے ہیں نہ اجزا محدود کیلئے۔ چنانچہ منطق کی بعض کتابوں میں اس مطلب کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ مثلاً قوس کی تعریف میں دائرہ اخذ ہوتا ہے لیکن اس کا بنحو جزئیت واقع ہونا محدود کیلئے کہ قوس ہے نہیں ہے، کیونکہ قوس دائرہ نہیں ہے۔ البتہ دائرہ تعریف قوس میں اخذ ہوتا ہے اور اجزا حملیہ کی تعبیر عنوان جزئیت کے منافی ہے، کیونکہ شے جب تک کہ تمام الموضوع نہ ہو حمل نہیں ہوتی، مثلاً اگر ناطق تمام انسان نہ ہو انسان پر حمل نہیں ہوگا اور انشاء اللہ ذکر ہوگا کہ فصل آخر جامع تمام شئون مراتب نازلہ ہے، لہذا اجزا حملیہ کی تعبیر مناسب نہیں ہے۔

یا یہ کہ ذہن میں ''بشرط لا'' اعتبار ہوتے ہیں کہ اس اعتبار میں ان کو مادہ وصورت عقلی وذہنی کہتے ہیں ۔

اور دوسری صورت میں، اجزا یا وضع میں متباین ہیں یا ہر ایک اشارہ حسی کے قابل ہے اور ایک جزء کی طرف اشارہ دوسرے اجزا کی طرف اشارہ کے علاوہ ہے کہ اس قسم کو اجزا مقداریہ کہتے ہیں یا یہ کہ وضع میں متباین نہیں ہیں کہ ایسے اجزائ، اجزا خارجیہ یعنی مادہ وصورت ہیں ۔

مذکورہ افادات حاجی کے بیانات تھے لیکن انہوں نے اجزا مقداریہ کے سلسلے میں تسامح کیا ہے، بلکہ شاید جس طرح کہ انہوں نے فرمایا ہے، سہو ہو، کیونکہ مقدار بسیط ہے مگر وہم ایک طویل اور بسیط چیز کو دیکھتا ہے اور خیال سے اس کیلئے راست وچپ اور محاذات توہم کرتا ہے اور مقدار بسیط قوۂ وہمیہ کے ذریعے، جوہری صاحب اجزا ہوجاتی ہے۔

ذات واجب سے تمام اقسام ترکیب کی نفی

ترکیب کی ہر قسم خواہ خارجی ہو یا وہمی یا عقلی اور عقلی بھی خواہ بطور لا بشرط ہو یا بشرط لا، ذات احدیت سے منتفی ہے، کیونکہ اگر ترکیب خارجی ہو، مانند ترکیبات مادہ وصورت، ہیولیٰ وصورت نوعیہ خارج میں یا معادن خارجیہ، لازم ہے اجزاء صورت ترکیبیہ کے حصول سے پہلے موجود ہوں، کیونکہ اس طرح کی ترکیبات میں اجزا کے درمیان فعل وانفعال اور تاثیر وتاثر سے اور تبخیر بخار اور پکنے گلنے سے دوسری صورت نوعیہ حاصل ہوتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ایک کفگیر آگ اور ایک گلاس پانی اور تھوڑی سی خاک اور کچھ ہوا ہو اور ہم اس کا نام سونا رکھ دیں اور مجموع کو اس معدن کا نام دیں اور ان کو مرکب کہیں، کیونکہ اس صورت میں ترکیب حقیقی نہیں ہے بلکہ اعتباری ہوگی اور اگر کہیں ترکیب خارجی ذات احدیت میں حاصل نہیں ہے کہ مثل ہیولیٰ خارج میں تکامل استعدادی کے بعد صورت سے مرکب ہو بلکہ ذات احدیت میں ترکیب کو العیاذ بااللہ، بسائط میں ترکیب کی مانند فرض کریں کہ ترکیب اعراض ما بہ الاشتراک اور بہ الامتیاز سے وجود خارجی نہیں رکھتی اور خارج میں وہی ما بہ الامتیاز ہے کہ حقیقت بیان خارجی اور حقیقت سواد خارجی سے عبارت ہو۔ ترکیب اس صورت میں ایک شے کو دوسری شے سے موازنہ کرنے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے جیسے بیاض کا سواد سے موازنہ کہ ان کا نقطہ اشتراک منتزعہ ہے۔ پس واجب اگرچہ خارج میں بسیط ہے لیکن اس کی بساطت مانند بساطت اعراض ہے اور اعراض میں ترکیب کی مانند صاحب ترکیب ہے۔

بنابریں، جو اس کے مقابلے میں چاہتے ہیں جہت اشتراک انتزاع کریں یا واجب کے عرض میں ہے بغیر اس کے کہ معلول یا اس کی علت واجب ہو یا وہ اور واجب دونوں معلول علت واحدہ ہیں اور وہ علت واجب کے مساوی ہے اور عرض واجب میں

ہے اور ہم نے جو ادلہ توحید، واجب پر قائم کئے ہیں ان کے سبب اس بات سے مستغنی ہیں کہ دو بارہ اثبات کریں واجب واحد ہے اور دو نہیں اور اگر جو چیز اس کے مقابلے میں انتزاع کرنا چاہتے ہیں ممکن ہو، اگر کہیں وہ ممکن واجب کے علاوہ دوسری علت کا معلول ہے تو بھی تعدد واجب لازم آتا ہے۔

اور اگر کہیں معلول واجب ہے تو اس کا رتبہ واجب کے بعد ہوگا اور نہیں کہا جاسکتا کہ وجوب وجود ذات واجب کے رتبہ متاخر سے اتنزاع ہوتا ہے۔

اور اگر وہ ممکن ذات واجب الوجود کا جزء ہو محال ہے واجب ایک جزء واجب اور ایک جزء ممکن سے مرکب ہو، کیونکہ اگر ایک جزء واجب ممکن ہو، کیونکر ممکن ہے؛ دو ممکن یا ایک ممکن اور ایک واجب سے واجب الوجود حاصل ہو اور اگر جس چیز کے اس سے مقائسہ کرنے سے جہت اشتراک انتزاع ہوتی ہے ممکن ہو۔ لابدی طورپر یا واجب وممکن میں دونوں طرف سے وجہ امتیاز ہوگی کہ اس صورت میں ہر ایک اس سے محروم ہوگا جس سے دوسرا بہرہ مند ہے اور نتیجے میں واجب اس سے محروم ہے جو ممکن کے پاس ہے اور یہ واجب میں نقصان اور کمی ہے اور واجب میں نقصان اور کمی کا تصور بھی محال ہے۔

یا واجب اس سے محروم ہے جس سے ممکن بہرہ مند ہے اور ممکن اس سے محروم نہیں ہے جس سے واجب بہرہ مند ہے اور یہ صورت، صورت اول سے بھی بدتر ہے۔

تمام اقسام ترکیب کی ذات واجب سے تنزیہ

اور اگر فرق اس بات میں نہ ہو کہ جس سے واجب بہرہ مند ہے ممکن میں بھی وہ صفت موجود ہے بلکہ فرق اس میں ہو کہ ممکن اس سے محروم ہے جس سے واجب بہرہ مند ہے، ناگزیر ممکن کی جہت نقص اس کا صاحب حد ہونا ہے اور جب جہت نقص ممکن وجود میں نقص کی جہت ہے، انتزاع وجوب وجود اس شے ناقص ومحدود کے مقابلے میں ممکن نہ ہوگا۔

المختصر؛ اگر اجزا واجب میں سے ہر ایک جزء کو واجب جانیں اور واجب میں مثل ترکیب ہیولیٰ وصورت ترکیب خارجی کے قائل ہوں، خلاف فرض لازم آتا ہے، کیونکہ ضروری ہے ترکیب خارجی میں اجزا کے درمیان تاثیر وتاثر اور فعل وانفعال ہو تاکہ صورت ترکیبیہ حقیقیہ حاصل ہو اور یہ خلاف فرض ہے، کیونکہ اس بنا پر لازم آتا واجب الوجود اجزا کا محتاج ہو، کیونکہ ضروری ہے ترکیب ان کے تاثیر وتاثر سے حاصل ہو اور لازم آتا ہے واجب ممکن بھی ہو اور حادث بھی ہو۔ علاوہ برایں، تاثر واجب محال ہے اور اگر دونوں جز واجب ہوں چونکہ واجب ہیں ناگزیر تاثر سے مبرا

ہوں گے اور ایک دوسرے کی بہ نسبت امکان بالقیاس رکھیں گے اور ہر ایک دوسرے سے غنی ہوگا۔ اگر کسی ایک سے پوچھو: اگر دوسرا جزء نہ ہو کیا ہو؟ جواب دے گا: خواہ وہ ہو یا نہ ہو میرے لیے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

الحاصل؛ اگر کہیں واجب دو جزء خارجی سے مرکب ہے وجود میں محتاج ہوگا اور اگر کہیں دونوں جزء واجب ہیں ان کے درمیان تاثیر وتاثر کا فقدان نہ ہوگا یہاں تک کہ ترکیب خارجی حاصل ہو بلکہ از قبیل سوا وبیاض اعراض سے موازنہ کرنے سے جہت اشتراک بدست آتی ہے اور اس صورت میں جہت اشتراک بمنزلہ جنس اور جہت امتیاز بمنزلہ فصل ہے اور لازم آتا ہے واجب الوجود تقوم میں محتاج ہو اور اسی طرح لازم آتا ہے واجب الوجود ماہیت رکھتا ہو اور ہم نے مباحث امور عامہ میں ثابت کیا ہے کہ واجب الوجود ماہیت سے منزہ ہے۔

بنابریں، اگر اجزا کو واجب جانیں، اس کے برخلاف کہ گزشتہ بحث میں ہم نے ثابت کیا کہ واجب واحد ہے، خلف اور وجود اور تقوم اور ماہیت میں احتیاج جیسی بہت ساری خرابیاں لازم آتی ہیں ۔

اور اگر ایک جزء کو یا تمام اجزا کو ممکن فرض کریں،احتیاج لازم آتی ہے، کیونکہ لازم ہے اجزا مرکب ہوں تاکہ صورت وحدت اختیار کریں اور حصول صورت ترکیبیہ اجزا اور ان کے فعل وانفعال اور تاثیر وتاثر سے مشروط ہے اگر اجزا خارجیہ ہوں یا یہ کہ تقوم ماہیت میں مرکب اجزا کا محتاج ہو۔

اور ممکن ہے ''لَزِما'' کے الف کو تثنیہ مانیں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس فرض پر کہ اجزا ممکن ہوں خلف اور احتیاج دونوں لازم آتے ہیں لیکن خلاف فرض کا لزوم یہاں پر دوسرے رخ سے ہے اور وجوب اجزا کی صورت میں خلف کے مانند نہیں ہے، کیونکہ واجب اجزا کی صورت میں خلف کے معنی یہ تھے کہ تعدد واجب لازم آتا ہے لیکن یہاں پر خلف کے معنی یہ ہیں کہ اگر ایک جزء یا تمام اجزا واجب ممکن ہوں لازم آتا ہے غنی محض محتاج ہو، کیونکہ جزء ممکن خود بقا میں علت کا محتاج ہے اور لازم آتا ہے حق محض کے رخ پر باطل محض کی نقاب پڑی ہوئی ہو اور واجب صرف، ممکنات عدمیہ سے مخلوط ہو۔[1]

ذات کی صرافت وبساطت

انسان تمام نظام وجود کی ہر چیز سے کہ جن کو تحت نظر قرار دیتا ہے دو مفہوم کہ بتمام ذات اور حقیقت ایک دوسرے سے مخالف ومتباین ہوں انتزاع کرسکتا ہے اور جس

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۹۹۔

طرح کہ وہ دونوں مفہوم، مفہومیت میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور کسی جہت سے آپس میں موافقت نہیں رکھتے، اسی طرح مصداق کے اعتبار سے بھی باہم مبائن ہوتے ہیں ۔

مثلاً، انسان مفہوم کے اعتبار سے وجود کے علاوہ ہے اس طرح سے کہ مرتبہ ذات میں مفہوم انسان مفہوم وجود سے کسی طرح کی موافقت اور ہم آہنگی نہیں رکھتا اور تمام مفہوم انسان تمام مفہوم وجود سے مبانیت ومخالفت رکھتا ہے۔

اور اسی طرح ہر ممکن مرکب ہے اور زوج ترکیبی ہوتا ہے کہ تمام مفہوم وجود نوری حیثیت سے اس پر صادق ہے اور تمام مفہوم ماہیت دوسری حیثیت سے اس پر صادق ہے اور یہ دونوں حیثیتیں تمام جہات سے باہم مبائن ومخالف ہیں ۔

المختصر؛ عقل اول سے لے کر منتہائے عالم طبیعت تک جس موجود کو بھی ملاحظہ کرتے ہیں اس میں دو حیثیت دیکھتے ہیں جو تمام جہات سے مفہوماً اور مصداقاً باہم متبائن اور مختلف نظر آتی ہیں اور ایک دوسرے کے متقابل ہیں ۔ ایک حیثیت وہ حقیقت ہے کہ اس کی ہویت مصدر سے صادر ہوئی ہے اور مجعول بالذات ہے اور دوسری مجعول نہیں ہے بلکہ جعل کے توابع اور لوازم سے شمار ہوتی ہے۔

والحاصل، عقل اول سے لے کر منتہائے عالم طبیعت (مادہ) تک کہ بحقیقت ذات موجود ممکن ہوتی ہے ایک مرتبہ ذات اور ایک مرتبہ زائد بر ذات رکھتی ہے اور وہ مرتبہ ذات حیثیت زائد بر ذات کے علاوہ دوسری حیثیت ہے۔

خلاصہ، وجود ممکنات بتمام حقیقت وذات معلولیت رکھتا ہے اور ہویت وحقیقت علت ہویت علیت اور اقتضاء ذاتی معلول ہوتی ہے؛ البتہ علت، معلول میں مقتضی محدودیت وتنگی نہیں ہے بلکہ ذات معلول کا اقتضاء کرتی ہے، اگرچہ تنگی اور محدودیت معلولیت کے احکام قہریہ میں سے ہے یعنی جو کمالات تامہ علت کو حاصل ہیں معلول کو میسر نہیں ہیں اور معلول بالذات اپنی علت سے ناقص تر ہوتا ہے اور یہ نقص اس میں محدودیت اور اس کی ذات میں تنگی کا موجب ہوتا ہے اور چونکہ ممکن ذاتاً وجود اور عدم کے خط استوا پر ہے اور دونوں میں سے کسی ایک جانب ترجیح پیدا کرنے میں علت کا محتاج ہے، لہذا وجودات ممکنات ایسی علتوں کے معالیل ہیں کہ سر انجام علۃ العلل اور ساحت قدس واجب الوجود تک پہنچتے ہیں ۔ بنابریں، تمام وجودات ممکنات ایک حد میں محدود ہوں گے کہ ان کی حد سے ایک مفہوم اور ان کی ذات سے دوسرا مفہوم انتزاع کریں گے اور اس حیثیت کے علاوہ جو مصدر سے صادر ہوئی ہے حیثیت حدی اور محدودیتی بھی ان میں ہوگی، اس لیے حد پر جو مفہوم صادق ہے اس مفہوم کے متباین ہوگا جو کہ اس چیز پر صادق ہے کہ بالذات مجعول ہے جس طرح کہ مصداق حد عین مصداق شے مجعول بالذات نہیں ہے ورنہ لازم آتا ہے حد شے کہ ان کی جہت عدمی اور نقصی ہے عین ان کی جہت تحصیلی اور وجودی ہو۔

بطور کلی، حدود وجہت نزولی اور محدودیت معلولی پر صادق آنے والے اس طرح کے مفاہیم بارگاہ احدیت میں متصور نہیں ہیں، کیونکہ اگر یہ مفاہیم عدمیہ کسی چیز پر صادق ہوں تو لازم آئے گا کہ نقص وہاں پر بھی صادق آئے اور ناقص کبھی واجب نہیں ہوسکتا، کیونکہ واجب کیلئے من جمیع الجہات تام اور تمام حیثیات وجودیہ سے کامل ہونا ضروری ہے ورنہ لازم آتا ہے دو حیثیت ایک مرتبہ ذات میں اور دوسری مرتبہ زائد بر ذات میں، اس میں ہوں اور حیثیت ذات اور اپنے وجود میں کسی علت کی محتاج ہو اور ایسا موجود واجب نہیں ممکن ہوگا۔

الغرض، جس ممکن کو بھی ملاحظہ کرتے ہیں اس کو زوج ترکیبی پاتے ہیں، کیونکہ جب کہتے ہیں ''الانسان موجود'' یا ''الحیوان موجود'' وجود کو انسان پر حمل کرتے ہیں، دیکھتے ہیں کہ ''الوجود موجود'' میں حمل کی مانند نہیں ہے بلکہ انسان کو وجود کے علاوہ دیکھتے ہیں اور وجود وعدم کو اس کی بہ نسبت مساوی دیکھتے ہیں اس طرح سے کہ ممکن ہے وجود یا عدم اس پر عارض ہو اور دیکھتے ہیں کہ مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم کہ وجود کے مقابل ہے۔

اور جیسا کہ عرض کیا، جہت عدمی نقصان کمال سے انتزاع ہوتی ہے لیکن بعض مفاہیم، مفاہیم کمالیہ ہیں اور اس طرح کے مفاہیم گرچہ مفہومیت میں ایک دوسرے کے متبائن ہوتے ہیں لیکن چونکہ جہت کمالیہ ہیں اور افراد شائع صناعی کمال سے منتزع ہوتے ہیں، اس لیے اس طرح کے مفاہیم مصداق کے لحاظ سے ایک ہیں، کیونکہ وہ سارے کے سارے مصداق اور حقیقت کمال کے مقابلے ہوتے ہیں ۔

پس اصالت وجود کی بنا پر کہ عالم میں ایک حقیقت صرف کے علاوہ کوئی متحصل نہیں ہے اور مفاہیم کمالیہ کے مقابل بھی جہت عدم نہیں ہوسکتی، کیونکہ جہت عدمی نقص ہے اور باطل ہے، لہذا مفاہیم کمالیہ کے مقابلے وجود کو ہونا چاہیے اور وجود محدود بھی مستلزم ماہیت ہے اور وجود کی جہت حدی اور نقصی کا لازمہ ہے کہ حد سے انتزاع ہوتا ہے اور دوسرے وجود سے امتیاز وتمایز وجودی حد سے ہے اور جو دیکھتے ہیں کہ مفاہیم کمالیہ حضرت حق اور اس کی ذات مبارک سے انتزاع ہوتے ہیں ناچار ان کے مقابلے میں لازم ہے وجود ہو اور چونکہ وجود محدود ذات خداوندی میں متصور نہیں ہے لہذا لازم ہے ان کے مقابلے میں وجود لا محدود ہو اور ایک لا محدود وجود سے زیادہ بے معنی ہے، کیونکہ جو چیز حد سے مبرا ہے ثانی نہیں رکھتی۔ بنابریں، ایک حقیقت بسیط لا متناہی ہے کہ ہویت وحقیقت حقہ حقیقیہ نوریہ وجودیہ سے عبارت ہے۔

صرافت اور ذات کا ذو مراتب ہونا

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز صرف ومحض اور ذو مراتب ہو، مرتبہ صرف دوسرے مراتب کا محافظ ہے اور اس وجود ذو مراتب مخلوط اور غیر صرف کی علت حقیقت ذات تشکیک اور ذو مراتب ہوگی اور جو چیز دار تحقق میں صرف اور ذو مراتب ہو حقیقت وجود کے علاوہ نہیں ہے۔

لیکن یہ کہ وہ حقیقت، حقیقت وجود کے علاوہ نہیں ہے، یہ بات مقدمہ اصالت وجود سے ثابت ہوچکی لیکن یہ کہ حقیقت وجود صرف ہے اور شدت وضعف کے لحاظ سے ذو مراتب ہے اور خداوند تعالیٰ صرف الوجود ہے اور دوسری موجودات مخلوط ہیں اور جب کوئی چیز صرف اور ذو مراتب ہو، مرتبہ صرف مراتب نازلہ کیلئے تمام علت ہے اور ان سب سے بہرہ مند ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ صادر اول اور عقل سے لے کر بقیہ مراتب عوالم، عقل وملکوت وطبیعت وجودات ممکن ہیں، کیونکہ مفہوم عقل مفہوم وجود کے علاوہ ہے اور یہ کہنا معقول نہیں کہ عقل عین وجود ہے جس طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انسان عین وجود ہے اور قضیہ حملیہ ''الوجود موجود'' قضایائے حملیہ ''الانسان موجود'' یا ''القعل موجود'' کے علاوہ ہے۔

اس مطلب کے روشن ہونے کے بعد کہ مفہوم عقل وانسان اور اسی طرح سلسلہ نظام عالم کے آخری درجہ تک، مفہوم وجود کے علاوہ ہے، ابھی ان کے تغایر واختلاف مصداقی کو بھی ثابت کریں گے۔

موجود کو انسان پر حمل کرنا، حمل بالذات نہیں ہے، کیونکہ موجود بالذات وجود ہے اور انسان بالعرض موجود ہے جیسا کہ معلوم ہوگا۔ اس کے برخلاف حمل ''اللہ موجود'' میں کہ قضیہ ''زید، زید'' میں حمل کے مانند ہے، محمول حقیقتاً عین موضوع ہے۔

بنابریں، اگر کہیں ''اللہ موجود'' مثل اس کے ہے کہ کہیں ''الوجود موجود''، کیونکہ اللہ مانند انسان اس حد کی جو مقابل وجود ہے حکایت نہیں کرتا، بلکہ اللہ، موجود، عالم، قادر اور مدرک سب ایک ذات کی حکایت کرتے ہیں ۔ رحمن، رحیم، قادر، عالم وہی موجود ہے اور ان پر موجود کو حمل کرنا بالذات ہے لیکن موجود کو انسان پر حمل کرنا بالعرض ہے اور اولاً وبالذات وجود پر حمل ہوتا ہے۔

الحاصل؛ ''الانسان موجود'' میں محمول عین موضوع نہیں ہے لیکن ''اللہ موجود'' میں محمول عین موضوع ہے، کیونکہ قضیہ اولیٰ میں محمول وموضوع ایک دوسرے سے مبائن والگ دو چیزوں کی حکایت کرتے ہیں لیکن قضیہ ثانیہ میں موضوع ومحمول دونوں ایک حقیقت اور ذات کی حکایت کرتے ہیں ۔

البتہ ہر معلول کی حقیقت معلومیت ہے اور علت کی حقیقت علیت ہے اور علت ذات معلول کی مقتضی اور جاعل ہے اور جعل، ذات، وجود، حیثیت تحصیلی اور تحقیقی سے متعلق ہے گرچہ معلولیت کے احکام میں سے ایک یہ ہے کہ کمال مرتبہ علت سے محروم ہو، پس قہری طورپر معلول میں ایک جہت وجدان اور ایک جہت فقدان ہوگی۔ جہت وجدان جہت تحصیلی اور تحققی سے عبارت ہے کہ جعل اس سے متعلق ہے اور جہت فقدان عدم کمال مرتبہ علت ہے کہ علت ومعلول کے درمیان سنخیت کے حکم سے علت کی حقیقت وہویت متحقق ہوتی ہے کہ کمال کا ایک مرتبہ اس میں پایا جاتا ہے اور ایسی چیز سے بہرہ مند ہوتا ہے کہ حقیقت علت کی جنس سے ہے گرچہ بنحو کمال وتمام نہ ہو۔

علت ومعلول کے درمیان سنخیت

الحاصل؛ علت ومعلول کے درمیان نسبت عالم اور اعلم والی ہے، علم عالم اس علم کے سنخ سے ہے جو اعلم کے پاس ہے اور ایسا نہیں ہے کہ علم ایک میں کشف وانکشاف اور دوسرے میں جہل وحجاب ہو بلکہ علم کی دونوں میں ایک ہی حقیقت ہے لیکن ایک میں وہ حقیقت بطور اکمل اور دوسرے میں بطور کامل کہ کمال اعلیٰ کے ایک مرتبے کو شامل اور حاوی ہے موجود ہے۔ البتہ یہ ایسا دو علم میں ہے کہ ان کے درمیان علیت ومعلولیت نہیں ہے لیکن دو علم کے جن کے درمیان علیت ومعلولیت ہے، مرتبہ علم معلولی مرتبہ علم علي کا ایک مرتبہ ہے اور علم وقدرت وجود اور بقیہ صفات کمالیہ عالم امکان میں بمقتضائے عالم امکانی ایک ''ما بالذات'' سے ربط وتعلق رکھتے ہیں۔

بالجملہ؛ جیسا کہ عرض کیا وجود، عقل اول میں کہ معلول علۃ العلل ہے خود عقل کے علاوہ ہے اور بمقتضائے اصالت وجود مجعول بالذات اس کا وجود ہے لیکن اس کا وجود، وجود صرف کہ تنہا وجود اور ہویت ہو اور جہت عدم سے مخلوط نہ ہو، نہیں ہے، بلکہ وجود مخلوط ہے اور یہاں پر اختلاط کے معنی وہ نہیں ہیں جو معنی سرکہ اور شیرہ کے اختلاط کے ہیں کہ تھوڑے سے سرکہ کو تھوڑے سے شیرہ کے ساتھ مخلوط کرتے ہیں، بلکہ اختلاط کے معنی جیسا کہ عرض کیا حکم معلولیت ہے کہ وجدان اور فقدان سے عبارت ہے کہ سنخ علت کی حقیقت متاصلہ سے بہرہ مند ہے اور علت میں پائے جانے والے مرتبہ کمال سے محروم ہے، کیونکہ رتبہ معلولی میں ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز کا حصول اور دوسری چیز کا فقدان ہو، بلکہ فقدان وہی محدودیت حقیقت متاصلہ معلولی ہے کہ اس حقیقت مجعولہ کی جہت عدمی اور تنزلی سے عبارت ہے اور اسی طرح عقل اول کہ علت عقل ثانی ہے بحکم علیت ومعلولیت مرتبہ عقل ثانی سے بہرہ مند ہے اور اپنی علت کی ہویت کمال تحصیلی سے محروم ہے اور چونکہ عقل ثانی، عقل اول سے ناقص تر اور عقل اول علت العلل کی بہ نسبت ناقص ہے پس عقل ثانی کو اپنی

علت سے کمتر ملا ہے اور اپنی علت کی جہت کمالیہ سے محروم ہے اور اسی طرح فاقد جہت کمالیہ اپنی علت کی علت ہے۔

چنانچہ اسی طرح عقل ثانی عقل ثالث کی بہ نسبت اور اسی طرح سلسلہ وار یعنی ہر معلول کہ اپنے مافوق معلول سے پست ہے وہ کم بہرہ مند ہوگا اور اس کا وجدان ضعیف تر ہوگا اور کمالات متعددہ کی بہ نسبت اس کا فقدان زیادہ ہوگا یہاں تک کہ آخری معلول یعنی ہیولائے اولی تک پہنچے کہ اس میں کلی طورپر وجدان کا فقدان ہے اور قوۂ محض ہے اور عدم کا ہم افق ہے۔

محل انتزاع ماہیات، وہی معلولات کی جہت عدمی ہے اور محل انتزاع مفہوم وجود ان کا وجدان اور جہت وجودی ہے اسی طرح سے کہ خود حقیقت متاصلہ خارجیہ بحمل شایع صناعی وجود ہے۔

پس کوئی معلول صرف الوجود نہیں ہے بلکہ اس کا وجود مخلوط اور حد میں محدود ہے اور جتنا فاصلہ مبدأ اعلیٰ اور معلول کے درمیان زیادہ ہوگا، معلول میں جہت عدمی زیادہ ہوگی اور جہت تحصیلی یعنی وجود کہ مجعول بالذات ہے ضعیف تر ہوگی اور فہلویوں کے قول کے یہ معنی ہیں جو مراتب وجود میں تشکیک کے قائل ہوئے۔[1] البتہ وجود معلول وجود ربطی اور ظلی ہے۔ بنابریں، ہر معلول ایسی علت کا محتاج ہے کہ وہ علت مستقل ہو اور یہ وجود غیر مستقل اس کی قیومیت سے قائم ہو۔

اور یہ مطلب اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی علت بغیر اس کے کہ معلول ہو، موجود ہو اور اگر ایسی حقیقت فرض کریں کہ معلول نہیں ہے، بلاشک اس میں قہری محدودیت نہ ہوگی اور ایسی حقیقت وہویت اور ذات میں فقدان کا گزر نہ ہوگا۔

مرتبہ صرف کاتمام مراتب کے کمالات سے بہرہ مند اور ان کے شوائب ونقصانات سے خالی ہونا

اس حکم کے پیش نظر کہ یہ وجودات وجود وحد کہ وہی کمال مرتبہ مافوق کا نقص ہے، اس سے مخلوط ہیں مبدأ کو جہت نقص کے بغیر کہ ان کی معلولیت کی جانب سے ہے ان معلولات کے کمال سے بہرہ مندہونا چاہیے اور بفرض اصالت وجود ان معلولات کی جہت وجودی اصل ہے کہ ان کا کمال ہے۔

بنابریں، مبدأ صرف الوجود ہے اور اس میں کس قسم کی ملاوٹ اور اختلاط نہیں ہے اور اس میں کسی نقص کا تصور نہیں ہے اور چونکہ عرض کیا معلول میں ایک کمال علت کے وجدان کا پہلو ہے اور ایک نقص کا پہلو ہے وار علت کمالیت تمام کے

---

۱ . شرح منظومہ، حکمت، ص ۲۲۔

رتبہ پر فائز ہے اور معلول میں کمال نقص پایا جاتا ہے۔ پس علت میں معلول کے تمام کمالات بنحو اتم واکمل پائے جاتے ہیں اور چونکہ تمام معلولات کا وجود علۃ العلل سے ہے اور وہ واجب الوجود ہے اور اس کی کوئی علت نہیں ہے، لہذا وہ صرف الحقیقہ اور بغیر محدودیت کے ہوگا اور ہر چیز کہ صرف اور ذو مراتب ہو۔ مرتب صرف میں مراتب سفلی کے تمام کمالات اس میں جمع ہیں اور مخلوط وضعیف نہیں ہے۔

پس واجب تعالیٰ صرف الوجود ہے اور صرف یعنی حقیقت واحد جو اصلاً کسی شے سے مخلوط نہ ہو، بسیط ہو غیر محدود ہو، بس حقیقت صرف ہو۔ بنابریں، واجب الوجود یعنی وجود خالص وغیر مخلوط۔

مقدمہ سوم سے معلوم ہوا کہ حقیقت معلول کی جہت نزولی، جہت نقصی اور فقدان کمال ہے اور کمال میں غیر خالص نقطہ مقابل نقص کہ حد کمال ہے اس نے حقیقت کو محدود کیا ہے اور اس کو اکمل کے مراتب سے ایک درجہ نیچے قرار دیا ہے اور یہ ایک چیز کا فقدان اور کھونا ہے جبکہ ایک چیز کا وجدان اور پانا بھی ہے۔

ماہیات اسی جہت عدمی سے انتزاعی ہوتی ہیں اور عدم کوئی چیز نہیں تاکہ ماہیات وہ مفاہیم ہوں کہ صاحب مصادیق حقہ ہیں: {إِنَّ هِيَ إِلاَّ أَسْمآءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ}۔[1]

بالجملہ؛ اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ وجود واجب الوجود نظام وجود سے بالاتر اور اس کے اوپر ہے اور صرف الوجود ہے اور صرافت وجود کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی بھی مفہوم عدمی انتزاعی نہ ہو، پس تمام ذات سے مفہوم وجود کے علاوہ کوئی دوسری چیز انتزاع نہ ہو ورنہ ترکیب لازم آئے گی اور ترکیب مستلزم امکان اور وہ وجوب وجود کے منافی ہے۔

خلاصہ، معنائے صرف یہ ہیں کہ خواہ کتنی ہی تحقیق وجستجو ہو ایک حقیقت وہویت کے علاوہ کچھ اور نہ ملے گا اور تمام مفاہیم انتزاعی اس کے مقابلے ایک ہی حقیقت ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ ایک کا محل انتزاع دوسرے کے محل انتزاع کے مقابل اور اس کے مبائن ہو بلکہ ہر مفہوم کے مقابل بعینہ وہی چیز ہے جو دوسرے کے مقابل واقع ہوئی ہے۔

خلاصہ، وجودات ممکن میں کمال ونقص کے دو پہلو ہیں اور مفہوم وجود کے مقابل کہ حقیقت وکمال باری تعالیٰ سے انتزاع ہوتا ہے، ایک مفہوم کہ دوسرے وجودات کے عدم کمالات کے مقابل اس میں ہے منتزع ہو، ذات میں دو رخ لازم آتے ہیں ایک کمال کا رخ اور دوسرا نقص کا رخ یعنی دوسرے وجودات کے کمالات اس میں نہ ہوں اور اس کا لازمہ ذات میں نقص وترکیب ہے اور وہ وجوب وجود کے منافی ہوگا، کیونکہ

---

١ . سورۂ نجم، ٢٣۔

ایسی حقیقت ہوگا کہ وجدان وفقدان اور شے اور عدم کمال شے دیگر سے مرکب ہے، نتیجتاً جس چیز کو صرف فرض کیا ہے وجدان وفقدان سے مختلط ہوجائے گی اور اس صورت میں صرف ہوگی کہ تمام حقیقت وجدان ہو اور فقدان کا ذرہ برابر شائبہ بھی نہ ہو۔

اجمالاً ہم نے تین مقدمے ذکر کئے:

۱۔ باری تعالیٰ بتمام بساطت بسیط ہے اور ہر قسم کی ترکیب سے خواہ تحلیلی خواہ خارجی مبرا ہے۔

۲۔ اصل وجود ہے۔

۳۔ وجود حق صرف ہے کسی چیز کی اس میں ملاوٹ نہیں ہے اور صرف الشی یہ ہے کہ تمام مفاہیم انتزاعی بجز حقیقت واحدہ کسی کے مقابل نہ ہوں ۔

اور یہ جو عرض کیا: ذات احدیت وجود صرف ہے یعنی حقیقت واحدہ کے علاوہ نہیں ہے اور سارے مفاہیم انتزاعی سب کی بازگشت ایک ہی امر کی طرف ہوتی ہے اور وہ وجود ہے اور مفہوم وجود کے مقابل کوئی وجود نہیں ہے اور اگر مفہوم وجود کے مقابلے کوئی دوسرا وجود ہو کہ ایسی چیز سے حکایت کرے کہ مفہوم وجود اس کے غیر سے حکایت کرتا ہے، اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ جس کو ہم نے بسیط فرض کیا ہے وہ بسیط نہ ہو اور جس کو ہم نے صرف فرض کیا ہے، صرف نہ ہو۔

وجود صرف کی مرتبہ ذات میں دوسرے وجودات کا کمال نہ رکھنے کی وجہ سے تحدید وتنقیص نہیں کی جاسکتی ہے۔

وجود بالذات کمال ہے، مگر وجودات محدود میں، کمال محدود ہے اور باوجودیکہ محدود ہے لیکن اس کی اصل وہاں ہے۔ اگر کہیں کہ یہ کمالات وجودات محدود مرتبہ ذات میں صرف الوجود نہیں ہیں تو اس کی ان کمالات سے تنقیص کی اور نتیجے میں اس کو محدود کیا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ردا کمالیت کا دامن ان کمالات تک نہیں پہنچتا اور یہ نہ پہنچنا معنائے عدمی ہے اور اگر یہ معنائے عدمی کہ فقدان ہے ذات میں تصور ہو، لازم ہے ایسا مفہوم اس سے حکایت کرے کہ مقابل مفہوم اس میں وجدان سے حکایت کرے اور یہ ترکیب اور عدم صرافت ہے اور وہ وجوب وجود کے منافی ہے اور موجودات ممکن کے مناسب حال ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں سے بہرہ مند ہیں ۔ لہذا ذات صرف میں ایک جہت کے علاوہ دوسری کوئی اور جہت نہ ہونی چاہیے کہ مفہوم وجود کے علاوہ کوئی اور مفہوم اس سے حاکی ہو۔

ہاں ! مفاہیم کثیر ذات احدیت سے انتزاع ہوتے ہیں اور اس کو عالم، قادر، رحمن، رحیم، صادق اور متکلم کہا جاتا ہے۔

لیکن اصالت الوجود کے مبنیٰ کے تحت گرچہ مفہوم علم مفہوم قدرت کے علاوہ ہے لیکن ان کا مرجع وجود ہے اور اوصاف کمالیہ مجمع ومرکز کمال سے کہ وجود ہے انتزاع ہوتے ہیں یعنی تمام کمالات مانند علم وقدرت وجود ہیں اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں، کیونکہ مجعول بالذات وجود کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور مباحث گزشتہ کے درمیان کہیں کہیں عرض کیا کہ تنہا بجعل بسیط وجود مجعول ہے اور حقیقتاً موجود ہے اور ماہیت عدم اور لا شی ہے اور عدم اور لا شی قابل جعل نہیں ہے اور کمال سے کمال صادر ہوتا ہے اور علت ومعلول کے درمیان سنخیت کی وجہ سے جب علت صرف الوجود اور صرف الکمال ہے جو اس سے صادر ہوتا ہے وہ بھی کمال ہے جیسا کہ ثابت کیا علت صرف الوجود وجود کے سب سے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہے اور کسی عدم کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے اور بتمام وجود تام اور بتمام کمال کامل ہے۔

پس قضیہ جعل، کمال سے کمال کا صدور ہے اور یہ صدور مصدر میں بلا نقص کے ہے، چونکہ نقص منافی صرفیت ہے اور جو چیز صرف نہیں ہے واجب الوجود نہیں ہے اور ہم نے واجب الوجود کو صرف فرض کیا ہے۔[1]

حق تعالیٰ اور موجودات کی وحدت ومغائرت

توہم اور دفع توہم: یہ کہنے کے بعد کہ حضرت حق صرف الوجود ہے اور ماہیات وحدود اور تعینات کے منکر ہوئے اور عرض کیا کہ وہ ہرگز واقعیت نہیں رکھتی ہیں اور حقیقت وجود کے علاوہ کوئی چیز متحقق نہیں ہے اور تحقق وتقرر ماہیات کا انکار کرنے اور مقدمات بیان کرنے کے بعد اس بات کے اثبات کیلئے کہ حضرت حق صرف الوجود ہے اور صرف الوجود میں تمام کمالات وجودی جمع ہیں اور بالجملہ؛ یہ قول کہ عالم میں حدودات بے واقعیت ہیں اور متحقق اصل وجود ہے اور جیسا کہ عرض کیا اصل وجود اپنی صرافت کے ساتھ حق تعالیٰ ہے، ممکن ہے توہم ہو کہ وجودات اپنے وجودات اور حقیقتوں کی عینیت کے ساتھ مرتبہ ذات میں حاضر اور جمع ہیں اور موجودات اور نظام عالم اپنی حقیقت وجودی کے ساتھ ذات حضرت ذو الجلال میں ہے اور اس قول کا لازمہ یہ ہے کہ وجودات نظام عالم اور مبدأ میں وحدت ہے اور یہ کہ صرف الوجود، نقطہ اعلیٰ سے نقطہ ادنیٰ تک حقیقت وجود سے عبارت ہے۔

بالفاظ دیگر؛ القائے حدودات اور ان کے واقعیت نہ رکھنے کے جھوٹ ہونے کے قول کے بعد کوئی وجود نہیں کہ وجود حقیقی فعلی سے جدا اور ممتاز ہو اور جو عرض کیا اس کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ متحقق وجود ہے اور حضرت حق صرف الوجود ہے یعنی ایسا وجود کہ وجود حق اس کے کمال سے محروم ہو، نہیں ہے ورنہ حق کے اس

---

[1] ۔ تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۰۸۔

وجود سے نقص ومحرومی کا موجب ہے اور حق کی محدودیت اور اس کی تحدید وتعین کا باعث ہے اور اس کیلئے ماہیت ثابت ہوتی ہے، بلکہ تمام حقیقت ذات تمام حقیقت کمال ہے اور کوئی ذرۂ کمال اس سے الگ نہیں ہے اور نہ اس کے حیطہ وجود اور دائرہ ذات سے حقیقت وجود کا کوئی ذرہ الگ ہے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ کہیں وہ عین جمیع وجودات ہے اور جہاں کہیں وجود ہے اس کی ذات ہے۔

معلول اپنے رتبہ سے ترقی نہیں کرتا

لیکن یہ توہّم باطل ہے، کیونکہ اگر حقیقت معلولیت تک رسائی ہو معلوم ہوگا کہ وجود معلول کا اپنے رتبہ سے ہٹنا محال ہے اور ہرگز ترقی وجودی کر کے آگے بڑھنے کی بالکل استعداد نہ ہو ممکن نہیں ہے، کیونکہ معلولیت اپنی تمام حقیقت وجودی کے ساتھ معلول ہے اور معلول بتمام ذات یعنی بتمام وجود معلولیت کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور یہ حقیقت صادر ایسی حقیقت ہے جو علت سے قائم۔

ذات اور اوصاف کمالیہ کی وحدت

اور علت اپنی تمام ذات اور حقیقت کے ساتھ اس کے بعد کہ ذات سے مراد وجود ہے ایسی حقیقت ہے جو معلول کو قیام عطا کرتی ہے اور علت اپنی تمام ذات کے ساتھ علیت کے برابر ہے اور خارج میں حیثیت علیت کے ماوراء کوئی اور حیثیت نہیں رکھتی کہ علت جزء ذات خارج ذات سے انتزاع ہو بلکہ اس کی تمام ذات عین علت ہے۔ جیسا کہ عرض کیا: مفاہیم کمالیہ باری تعالیٰ میں عین ذات ہیں یعنی تمام ذات قدرت ہے اور تمام ذات علم ہے اور تمام ذات وجود ہے بغیر اس کے کہ ہر ایک کے مقابلے میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا مقابل ہو، بلکہ تمام ذات تمام حقیقت علم ہے اور تمام ذات تمام حقیقت وجود ہے اور تمام ذات سے علیت آشکار ہوتی ہے، اس طرح سے کہ بحمل شائع صناعی عین حقیقت علت ہے۔

اور اسی طرح معلولیت، ذاتی وجود معلول ہے اور مفہوم معلول، معلول کے تمام وجود سے انتزاع ہوتا ہے اور نکلتا ہے اس طرح سے کہ وجود معلول کی تمام حقیقت اس مفہوم کے مقابل قرار پاتی ہے اور معلول اپنی ذات کی تمام حقیقت کے ساتھ وجود معلولی ہے۔ پس علت ومعلول دونوں دو مفہوم مختلف ہیں اور تمام ذات اور حقیقت سے علت ومعلول انتزاع ہوتے ہیں ان دو مفہوم کے مقابل تمام حقیقت ان دو کی ہے۔ ان میں سے ایک بحمل شائع صناعی، حقیقت معلولیت اور دوسرے کی تمام ذات بحمل شائع صناعی حقیقت علیت ہے۔

البتہ حقیقت معلولیت حقیقت متقوم اور ربطی ہے اور حقیقت علیت حقیقت مقوم اور تمامیت ہے اور یہ دو حقیقتیں بتمام معنی ان میں سے ایک علت اور دوسری معلول ہے اور جس طرح ان میں سے ایک دوسری نہیں ہے، حقیقتیں بھی کہ یہ دونوں مفہوم ان سے انتزاع ہوئے ہیں کوئی ایک دوسری نہ ہوگی۔[1]

ذات حق تعالیٰ کی حقیقت

عالم میں وجودات کے اقسام اور مفہوم وجود کا انتزاع

جو وجودات عالم میں ملاحظہ ہوتے ہیں ان کی چند قسمیں ہیں:

ایک قسم یہ ہے کہ مفہوم وجود اس کے متن ذات سے بغیر حیثیت تعلیلی اور حیثیت تقییدی کے انتزاع ہوتا ہے اور بے وجود، ذات حق سبحانہ وتعالیٰ ہے کہ یہ مفہوم اس کی ذات اقدس سے کہ صرف الوجود ہے اور جس مرحلے میں بھی کہ اس کا وجود مقدس فرض ہو منتزع ہے اور یہ مفہوم اس کی علت نہ ہونے کو مدنظر رکھتے ہوئے انتزاع ہوتا ہے، کیونکہ اس کا وجود مقدس کسی علت کا معلول نہیں ہے اور اسی طرح مفہوم وجود تمام قیود کی نفی کو مدنظر رکھتے ہوئے انتزاع ہوتا ہے، کیونکہ اس کے وجود اقدس کیلئے جہت تقیدی نہیں ہے اور اس میں عدم موجودیت کو فرض کرنا ایک محال اور غلط فرض ہے۔ خلاصہ، یہ مفہوم فی الواقع متن وجود اقدس حق سے ماخوذ ہے۔

اور ایک دوسری قسم: خاص اور محدود وجودات ہیں کہ مفہوم موجود ان کی ذات سے اخذ ہوتا ہے لیکن چونکہ وہ کسی علت کے معلول ہیں اور ان کا فیض وجود علت سے ہے، اگرچہ فرض ہو ابتدا سے علت کے ہمراہ تھے، مرتبہ علت میں موجود نہیں تھے؛ لہذا اس مرحلے میں اور علت کو دیکھتے ہوئے، مفہوم وجود ان سے انتزاع نہیں ہوتا، اگرچہ خود ان کے مرتبے میں اگر ان کے اصل وجود پر نظر کی جائے، مفہوم وجود ان کے اصل وجود سے انتزاع ہوتا ہے۔

اور اسی طرح بعض موجودات، مفہوم وجود ان کی حقیقت ذات سے انتزاع نہیں ہوتا، بلکہ ان سے مفہوم کو انتزاع اور اخذ کرنے میں جہت تعلیلی کے علاوہ جہت تقییدی بھی لازم ہے جیسے ماہیات جب تک وجود کو ان سے ضمیمہ نہ کریں مفہوم وجود ان سے اخذ نہیں ہوتا۔ اس مطلب کی مکمل وضاحت کیلئے ایک مثال عرض کر رہے ہیں:

خورشید خود بخود نورانی ہے اور علت انوار ہے لیکن خود کسی علت کا معلول ہے اور اگر اصل نور کو کہ کرۂ شمس ہے، ملاحظہ کریں تو دیکھیں گے کہ وہاں سے

---

[1] . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۳۶۔

ایک نور پھیل رہا ہے جس نے ساری جگہوں کا احاطہ کر رکھا ہے اور ایک نور اور ہے کہ جس کو ان اجسام نورانی کے جمال سے مشاہدہ کر رہے ہیں ۔

ہم نور کے ان تینوں مراتب سے منوریت کو انتزاع کرتے ہیں لیکن انتزاع کرنے کی کیفیت مختلف ہے۔

منوریت کو اس منبع نیر نور حقیقی یعنی اس کمرے اور اس کمرے میں پھیلے ہوئے انوار کی علت، اس آئینہ اور اس آئینہ اور اس جسم اور اس جسم کے نور جمال کی علت سے جہت تعلیلی اور تقییدی کے بغیر انتزاع کرتے ہیں، کیونکہ فرض یہ ہے اس کی کوئی علت نہیں ہے تاکہ اس کا نور اپنے غیر سے ہو اس طرح سے کہ اگر مرتبہ علت پر نظر کریں وہ نور نہ ہو اور نتیجے میں اس مرتبے میں منوریت اس سے انتزاع نہ ہو، بلکہ منوریت اس کی اصل ذات سے انتزاع ہوتی ہے۔

لیکن درمیانی انوار سے کہ جن سے یہ فضا منور ہے منوریت انتزاع ہوئی ہے اور یہ انتزاع ان کے متن ذات سے ہے اگرچہ وہ انوار ثبوت میں واسطہ ہیں اور علت کے محتاج ہیں اور ان میں جہت تعلیلی موجود ہے۔

اور ان اجسام سے بھی منوریت حقیقتاً انتزاع ہوتی ہے نہ مجازاً۔ حقیقتاً کہا جاسکتا ہے یہ جسم منور ہے مگر یہ کہ اگر مفہوم منوریت کو ان سے انتزاع کرنا چاہیں جہت تعلیلی کے علاوہ جہت تقییدی کی بھی ضرورت ہے اور وہ اس سے عبارت ہے کہ جسم اس قید وشرط سے کہ نور اس پر اپنی نورانی کرنیں بکھیرے، منور ہے۔ پس کہا جاسکتا ہے کہ یہ جسم منور ہے لیکن اس کی نورانیت اس کے جمال وجود پر نور کے عارض ہونے سے ہے اور اس کے منوریت سے متصف ہونے میں عروض میں واسطہ شرط ہے یعنی نور کے اس پر عارض ہونے میں واسطہ درکار ہے۔[1]

بشرط لا، لا بشرط اور حقیقت واجب

اصحاب سلوک وعرفان، مشائخ معرفت اور اہل ایقان کے اقوال اس مسئلے میں مختلف ہیں کہ آیا حقیقت واجب (جل سلطانہ وبہر برہانہ) وجود بشرط عدم اشیاء ہے کہ اس کو وجود بشرط لا، مرتبہ احدیت، تعین اول، حقیقت غیبی اور ایک قول کی بنا پر ''مرتبہ عمیائ'' سے تعبیر کرتے ہیں یا ایسا وجود ہے کہ بلا شرط شی اخذ ہے یعنی طبیعت من

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۲۰۰۔

حیث ہي ہي، کہ اس کی تعبیر وجود مطلق سے ہوتی ہے؛ چنانچہ مولوی نے کیا خوب کہا:

ما عدمہاییم ہستی ہا نما　　　　تو وجود مطلق وہستی ما [1]

[ہم بساط ارض پر عدمی ہیں اور ہستی نما تو ہماری زندگی ہے اور وجود مطلق ہے]

اور اس کو غیب وشہود میں حقیقت ساری اور عنقائے مغربی سے بھی کہ اوہام حکماء بھی اس کو آشکار نہیں کرسکتے، تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ حافظ نے کیا خوب کہا:

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر　کانجا ہمیشہ باد بہ دست است دام را [2]

[عنقا کسی کے دام میں آئے گا کب بھلا صیاد تیرا دام ہواؤں کی زد پہ ہے]

البتہ وہ متفق ہیں کہ فیض اقدس اور مقام واحدیت میں تجلی کرنا اور غیب الغیوب کو عالم غیب میں ظاہر کرنا، اعیان ثابتہ اور اسماء الٰہیہ کی جانب سے ہے، نیز متفق ہیں کہ فیض مقدس اور مفاتح الغیب کےظہور کی طلب حضرت علمی سے عالم عین میں اور غیب سے شہود میں اس وجود کا سایہ ہیں اور شے کا سایہ ایک اعتبار سے خود وہ شے ہے اور ایک اعتبار سے غیر شے ہے اور وحدت حقیقت وجود بلکہ موجود حقیقی میں اتفاق کے بعد، فاضل اور متبحر فن کی رائے کے مطابق برہان اور موافق شہود وعیان ہے دوسرے پر قرار پائی ہے اور حقیقت واجب وجود سے عبارت ہے۔ البتہ نہ بشرط شی، نہ بشرط تعین یا حیثیت تعلیلی یا تقییدی، کیونکہ اس کی حقیقت، وجود صرف، خیر محض اور نور خالص ہے، جس میں نہ تو شائبہ عدم ہے اور نہ شر وغبار ظلمت کی ملاوٹ ہے اور نہ عدم شے کو اس سے مفہوم وجود انتزاع کرنے میں کوئی دخل ہے، کیونکہ وہ وجود کا مصداق بالذات ہے۔[3]

حقیقت وجود میں اعتبارات

[بعض مراتب کلی اور اصطلاحات قوم کی طرف اشارہ ہے منجملہ حقیقت وجود بشرطیکہ کوئی چیز اس کے ہمراہ نہ ہو (یعنی وجود بشرط لا) اس سلسلے میں کہ فرمایا حقیقت وجود... ملحوظ رہے کہ حقیقت وجود کو بشرط لا یا بشرط شی وغیرہ فرض کرنا حقیقت وجود کے اعتبارات سے نہیں ہے جیسا کہ مصنف کی ظاہری عبارت یہی کہتی ہے، کیونکہ اعتبار، اخذ، لحاظ اور اس جیسی دوسری تعبیرات ماہیات اور طبائع کے

۱ . مثنوی معنوی، دفتر اول، ص۳۸۔

۲ . یہ شعر حافظ کا ہے۔

۳ . شرح دعائے سحر، ص ۱۱۵۔

لواحق سے ہیں اور حقیقت وجود میں جاری وساری نہیں ہیں، بلکہ جو اہل اﷲ میں رائج اور مصطلح ہے، نتیجہ مشاہدات اور ان کے قلوب پر ہونے والی تجلیات کے سوا کچھ نہیں ہے۔

تجلی غیبی احدی

بالفاظ دیگر؛ یہ اصطلاحات یا اسماء واعیان اور عوالم پر حق کی تجلیات کا نقشہ ہیں اور اہل اﷲ کےدلوں اور اصحاب قلوب پر حق کی تجلیات اور ان کا اس کو مشاہدہ کرنا ہے، لہذا کہا جاتا ہے: وجود یا تجلی غیبی واحدی سے کہ تمام اسماء وصفات اس میں فانی اور نابود ہیں متجلی وآشکار ہوتا ہے اور یہ تجلی اسم مستاثر اور ۷۳ ویں اسم اعظم کا کرشمہ اور نتیجہ ہے کہ یہ مقام بشرط لائی (وجود) ہے اور وجود کا اس مقام میں اسم ہے لیکن وہ اسم علم غیب حق میں مستاثر ہے اور یہ تجلی وہی تجلی غیبی احدی ہے فیض اقدس کی غیبی سمت سے لیکن ذات اس حیثیت سے کہ ذات ہے کسی بھی آئینے میں متجلی نہیں ہوتی اور اللہ والوں میں سے کسی سالک نے اور اصحاب قلوب اور اولیاء میں سے کسی مشاہدہ کرنے والے نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا پس وہ غیب ہے۔ البتہ نہ غیب احدی کے معنی میں بلکہ نہ اس کا اسم ہے نہ رسم، نہ اس کی سمت اشارہ ممکن ہے اور نہ کسی کیلئے اس میں طمع کی گنجائش ہے: ''عنقا شکار کس نشود دام باز گیر''۔

احدیت جمع اور مقام اسم اللہ کی تجلی

یا یہ کہ وجود، احدیت جمع جمیع اسماء وصفات سے تجلی کرتا ہے لہذا وہ مقام اسم اعظم الٰہی اور ربّ انسان کامل ہے اور تجلی علمی کثرت اسمائی کی راہ سے کہ جامع جمیع کثرات اسمائی ہے وہی مقام واحدیت ہے اور جو کچھ اس مقام میں ذکر ہوا اس کو اسی پر قیاس کرو۔[1]

حق تعالیٰ خیر محض اور خالق خیرات

وجود، خیر وشرافت، روشنی ونور رفعت وبلندی ہے اور عدم، شر، خست وخساست اور ظلمت وکدورت ہے۔ پس ہر خیر وشرف اور حقیقت ونور کا مرجع وجود ہے اور ہی اصل ثابت اور شجرۂ طیبہ ہے اور اس کی شاخیں آسمانوں، زمین اور ارواح واشباح کا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور ہر طرح کے شر وفرومائگی اور بطلان وظلمت کا مرجع عدم ہے اور

۱ ۔ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۔

وہی ظلمانی اور سرنگوں شجرۂ خبیثہ ہے اور ایسے درخت کو کسی طرح کا ثبات وقرار نہیں ہے۔

اور ماہیت ذات کے لحاظ سے، نہ خیر سے متصف ہے اور نہ شر سے، کیونکہ ماہیت، ماہیت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کے باوجود بحسب لا اقتضاء ذاتی اور امکان ماہیتی زوال پذیر اور فانی وباطل ہے اور جب دیار عدم اور دار وحشت کی حدوں سے نکل کر بارگاہ وجود میں پہنچتی ہے اور اس کی چوکھٹ پر جبین سائی کرتی ہے اور وجود کے چشمہ زلال سے سیراب ہوتی ہے تو بالعرض والمجاز شریف وخیر ہوتی ہے اور وجود جتنا تمامتر اور کامل تر ہوگا اس میں خیر وشرافت زیادہ ہوگی یہاں تک کہ وہاں پہنچتا ہے جہاں کسی عدم کا گزر نہیں اور اس کمال تک رسائی حاصل کرے جہاں نقص وکمی کا تصور نہیں ۔ پس وہ وجود ایسا شریف ہے جس میں خست نہیں اور ایسا خیر ہے جس میں کسی قسم کے شر کی گنجائش نہیں ہے اور تمام خیرات اور شرافتیں اس کے افاضات، اشراقات اور تجلیات وحالات کا نتیجہ ہیں اور ہر خیر وکمال حقیقی اور ذاتی صرف اور صرف اس سے مخصوص ہے، اس سے ہے، اس کے واسطے سے ہے، اس کی طرف سے ہے، اس میں ہے اور اس پر ہے اور دوسرے مراتب اس کی طرف انتساب کی وجہ سے اور اس کا مظہر ہونے کے باعث خیر ہیں اور اپنی طرف انتساب کے لحاظ سے نہ ان میں کوئی کمال ہے نہ خیر اور نہ ان کی کچھ حقیقت ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے:

{كُلُّ شَيئٍ ہٰالِکٌ إلاّٰ وَجْہَہ}[1] وقال: {كُلُّ مَنْ عَلَيْہا فانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْہُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَالإكْرام}۔[2]

سردار انبیاء اور تکیہ گاہ اولیاء واصفیاء ﷺ نے فرمایا: ''جس نے خیر دیکھا اس پر خدا کا شکر ادا کرے اور جس نے بجز خیر کچھ اور دیکھا، تو وہ اپنے علاوہ کسی دوسرے کو ملامت نہ کرے، چونکہ خیر اس کی جانب سے، لہٰذا اس کی حمد کرنی چاہیے اور شر چونکہ نفس اور اس کی حیثیت خلقی کی جانب سے، لہذا صرف اپنے نفس کو ملامت کرے''۔

اور اللہ تعالیٰ اپنے خلیل کے قول کی حکایت کرتے ہوئے فرماتا ہے: {وَإذا مَرِضْتُ فَہُوَ يَشْفِيْن}[3] خوب تامل کیجئے کہ کیسے بیماری کی نسبت اپنی اور نقصان

---

١ . سورۂ قصص، ٨٨۔

٢ . سورۂ الرحمن، ٢٦،٢٧۔

٣ . سورۂ شعراء، ٨٠۔

استعدادی کی طرف دی ہے اور شفا کی نسبت اپنے پروردگار کی طرف دی ہے؛ لہذا فیض وخیر اور شرافت خدا کی جانب سے ہے اور شر ونقصان اور خساست خود ہماری جانب سے ہے: {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ}[۱] اگرچہ ایک زاویہ سے میں سب خدا کی طرف سے ہے اور علماء قوم کی خصوصاً ایرانی فلسفی صدر الحکماء المتألہین ؒ کی کتابیں تلویحاً وتصریحاً اس مسئلے سے پر ہیں اور سب نے اس پر دلیلیں پیش کی ہیں اور بہت سارے مسائل الٰہی، اصول اعتقادی اور قدر سے مربوط اسرار کہ نہ جس کے ذکر کی گنجائش ہے اور نہ کشف کی اجازت ہے اسی مسئلے پر مبتنی اور موقوف ہیں ۔

ہم اپنی گفتگو اسی استاد الٰہی کے کلام کو ذکر کر کے ختم کر رہے ہیں کہ جس نے اپنی کتاب کبیر (اسفار اربعہ) میں فرمایا: حاصل کلام یہ ہے کہ جو تمام نقائص وذمائم (برائیاں) وجودات ممکن میں ہیں ان سب کی بازگشت خصوصیت محال اور قوابل (جمع محل اور قابل) کی طرف ہوتی ہے نہ کہ وجود بما ہو وجود کی طرف اور اس طرح سے ثنویہ کا شبہہ دفع ہوجاتا ہے اور کتاب اللہ العزیز کی دو آیتوں کے درمیان توہم تناقص رفع ہوجاتا ہے کہ ایک میں ارشاد ہوا: {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ}[۲] اور دوسری جگہ ارشاد ہوا: {قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ}[۳] اور جو چیز اس آیت کریمہ سے متصل ہے وہ کتنی خوبصورتی کے ساتھ اس مسئلہ کی لطافت کی طرف خدا کے قول سے اشارہ کرتی ہے: {فَمٰا لِهٰؤُلاٰءِ القَومِ لاٰ یَکادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیْثاً}۔[۴]

ملا صدرا کی جنتی گفتگو ہم کرنا چاہتے تھے، ختم ہوئی [۵] اور جو شخص چاہتا ہے کہ مطلب اس پر اور زیادہ روشن ہو ملا صدرا کی کتابوں، بالخصوص ان کی کتاب کبیر کی طرف رجوع کرے۔[۶]

خداوند عالم وجود مطلق

برہان چہارم یہ ہے کہ وجود مطلق، موجود ہے، ہمارے اس قول کے صادق آنے کی وجہ سے کہ وجود موجود ہے یا اس لیے کہ شے کو خود اس پر حمل کرنا صحیح ہے اگرچہ

---

۱ . سورۂ نساء، ۷۹۔

۲ . سورۂ نساء، ۷۹۔

۳ . سورۂ نساء، ۷۸۔

۴ . سورۂ نساء، ۷۸۔

۵ . اسفار اربعہ، ج ۲، ص ۳۵۴، سفر اول، مرحلہ ۵، فصل ۳۲۔

۶ . شرح دعائے سحر، ص ۱۳۳۔

یہ غیر مفید ہے یا بالذات، کیونکہ ماہیات غیر مجعول ہیں اور یا بالضرورۃ، شے کو خود اس سے سلب کرنے کے ممتنع ہونے کی وجہ سے ذہنی یا خارجی یا مطلق اخذ کی حیثیت سے۔

اس بارے میں کہ کہا: برہان چہارم یہ ہے کہ وجود مطلق... پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ برہان ہمارے مطلب پر کہ حق تعالیٰ کے وجود مطلق ہونے کا اثبات ہے، دلالت نہیں کرتا اور غلطی یہاں سے پیدا ہوئی کہ مفہوم کو مصداق اور حمل اولی کو حمل شائع سے مشتبہ اور خلط کیا۔ یہ برہان کیونکر مطلوب ہو حالانکہ جو برہان محقق طوسیؒ سے حق تعالیٰ کی عینیت کے بارے میں نقل ہوا ہے، ہمارے مطلوب پر سب سے زیادہ دلالت کرتا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ سے ماہیت کو سلب کرنا یعنی اس سے تمام تعینات اور تقیدات کو سلب کرنا، تمام وجودات اور موجودات پر اس کا احاطہ ثابت کرنا اور اس کا تمام کمالات اور مطلق وجود سے بہرہ مند ہونا ہے {وَہُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰہ}۔[1]{وَلَوْ دُلِّيْتُمْ بِحَبْلٍ إِلَى الأَرْضِ السُّفْلَىٰ لَہَبَطْتُمْ لَہَبَطَ؛خ ل عَلَى اللهِ}''اگر ریسمان کے ذریعے زمین کے سب سے پست اور نچلے حصے میں نیچے اترو یقینا خدا کے محضر میں ہوگے اور اس کو وہاں حاضر پاؤگے''۔[2]

مطلق کے بارے میں شبہات

شبہہ اولیٰ یہ ہے کہ ''مطلق کا تحقق فقط ذہن میں ہے جبکہ واجب وہ ہے جس کا وجود ضروری ہے کہ خارج میں واجب ہو''۔

قولہ: الشبہۃ الأولیٰ، الخ؛ یہ شبہہ اور اس کا جواب حد درجہ ساقط الاعتبار ہے اور اس کی بے اعتباری کی دلیل یہ ہے کہ ایسا شبہہ، مفہوم ذہنی کو حقیقت خارجی سے مشتبہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کیلئے ہم جس اطلاق کو ثابت کرنے کے در پے ہیں خود بعینہ وجود صریح خارجی ہے کہ ماہیت اور تعین سے مبرا ہے، بلکہ نور محض اور حقیقت خالص ہے اور اس میں بطلان کا گزر نہیں ہے اور تباہی وفساد یعنی تعین اور لازمہ تعین کی اس میں گنجائش نہیں ہے لیکن اطلاق مفہومی سب کی نظر میں حقیقت حق سے خارج ہے اور خدا کے بارے میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا ہے اور اس بیان سےجواب کا بے اعتبار ہونا بھی روشن ہوجاتا ہے۔ بنابریں، جواب کے سلسلے میں حق وہی رہی ہے کہ جسے آپ نے جانا کہ وجود طبیعی پر بھی مبتنی نہیں ہے اور حقیقت حقہ الٰہی اطلاقی کی نسبت مفہوم وجود مطلق کے ساتھ وہ نہیں

---

۱ . ''اور وہی آسمان میں معبود اور خدا ہے اور زمین میں معبود اور خدا ہے'' سورۂ زخرف، ۸۴۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۶۳۔

ہے جو ماہیت کی اپنے افراد کے ساتھ نسبت ہے۔ چنانچہ یہ مطلب اس سے کہیں زیادہ واضح ہے کہ صاحبان خرد پر پوشیدہ ہو۔[1]

تیسرا شبہہ یہ ہے کہ ''اگر وجود مطلق واجب ہو، لازم آتا ہے کہ ہر وجود واجب ہو حتی وجود جراثیم، کتّا، بلّی اور سور و۔۔۔ خداوند تعالیٰ جو اس کے لائق اور شایان نہیں اس سے بلند وبرتر اور منزہ ہے''۔

قولہ: الشبہۃ الثالثۃ، الخ؛ یہ شبہہ بھی اپنے مشابہ اور مماثل شبہوں کی طرح واہی ولغو اور بے اعتبار ہے اور وجود مطلق یعنی وجود غیر متعین کہ تمام ماہیات اور تعینات سے مجرد ہے اور مطلق وجود کہ ہر وجود میں اپنا خاص حکم رکھتا ہے، دونوں کے درمیان فرق قائل نہ ہونے سے پیدا ہوا ہے اور یہ مسئلہ شارح کی ان تحقیقات کا محتاج نہیں ہے جنھیں شارح نے اس باب میں روا رکھی ہیں لیکن اگر (تحقیق مطلب کے جویا ہو) تو اہل معرفت کی زبان سے کہہ سکتے ہو کہ وجود بطور مطلق، کمال وجمال ہے اور نقص، ماہیات اور تعینات سے پیدا ہوا ہے نہ اصل وجود سے اور یہ مطلب بھی اس سے بیگانہ ہے جس کو ثابت کرنے کے ہم فراق میں ہیں یعنی باری تعالیٰ کیلئے وجود مطلق کا اثبات بلکہ اس کی بازگشت اس مطلب کی طرف ہے کہ باری تعالیٰ کا انوار کے آئینوں میں ظہور، کمال اور نور ہے اور وہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔

وجود مطلق کے واجب ہونے کے بارے میں چند شبہات

چوتھا شبہہ یہ ہے کہ ''وجود خود موجود نہیں ہے جس طرح سے کتابت خود کاتب نہیں ہے اور سیاہی خود سیاہ نہیں ہے حتی کہا گیا ہے کہ مبدأ محمول نقیض محمول کے افراد سے ہے''۔

چوتھے شبہہ پر نقد وتبصرہ؛ یہ شبہہ کہ حق تعالیٰ کے وجود مطلق ہونے کے بارے میں ہے ہمارے مطلب سے مرتبط نہیں ہے بلکہ اس کی بازگشت اصل تحقق وجود کی طرف ہے۔ پس حقیقت میں یہ مرحلہ اس مرحلے سے پہلے کا ہے جس میں ابھی محو گفتگو ہیں ؛ خوب غور کیجئے۔

پانچواں شبہہ یہ ہے کہ ''وجود مطلق، واجب وممکن اور قدیم وحادث میں تقسیم ہوتا ہے اور جو کسی چیز اور اس کے ما سوا میں تقسیم ہو بعینہ وہ چیز نہیں ہے کجا یہ کہ ممکن میں تقسیم ہونے والا واجب اور حادث میں تقسیم ہونے والا قدیم ہو''۔

---

[1] . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٦٥۔

یہ شبہہ بھی وجود مطلق کو مطلق وجود سے مشتبہکرنے سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ ’’وجود مطلق صرف اور صرف واجب ہے‘‘ اور مطلق وجود مفہوم عام اور بدیہی ہے اور حقائق وجودیہ کا لازمہ ہے اور حقائق وجودیہ پر عرضی طورپر صادق آتا ہے۔[1]

وجود حق اور افاضہ شدہ وجودات میں فرق

اور (خدا کی جانب سے) افاضہ کئے ہوئے وجود کی کوئی ماہیت نہیں ہے بلکہ وہ وجود محض ہے اور حق تعالیٰ سے متعلق ہے اور ربط محض اور تعلق صرف ہے اور معنائے حرفی ہے اور ان اوصاف کی وجہ سے اس کے اور حق تعالیٰ کے درمیان فرق رکھا جاتا ہے، کیونکہ واجب قیوم بالذات اور اپنی ہویت وحقیقت میں مستقل ہے اور وجود عام کہ ذاتاً اس سے متقوم ہے صرف احتیاج اور فقر محض ہے۔[2]

وجود من حیث ہو کا غیر قابل اشارہ ہونا

اگر بہتر طورپر سمجھو وجود مطلق کے دو اعتبار ہیں: ایک اعتبار وجود اس حیثیت سے فقط وجود ہے اور وہی حق ہے۔

قولہ: وَہُوَ الحَقُّ؛ یہ عبارت بھی تفہیم مطلب کیلئے ہے ورنہ صرف اس کی طرف اشارہ کرنے سے مرتبہ وجود من حیث الوجود سے، مرتبہ احدیت غیبی کی طرف تنزل کرتا ہے، کجا اس کی توصیف کرنا کہ وہ حق ہے، کیونکہ حق اسماء ذاتی سے ہے، لہٰذا خوب اس مطلب میں دقت وتامل کی ضرورت ہے۔

ذات الٰہی کے باب میں عدم حکم کا حکم

متن: اور اس نظر سے جیسا کہ پہلے بھی اشارہ ہوا، نہ اس میں کثرت ہے نہ ترکیب، نہ صفت ہے نہ وصف، نہ اسم ہے نہ رسم، نہ نسبت، نہ حکم بلکہ وجود محض اور وجود صرف ہے۔

اور ’’عدم حکم‘‘ کا حکم لگانا اس حقیقت منزہ ومقدس کے بارے میں ہر حکم واشارہ سے، معدوم مطلق پر حکم لگانا ہے کہ اس کے بارے میں خبر نہیں دی جاسکتی ہے۔

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٢٩۔

٢ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٨٤۔

تمام احکام سے مرتبہ اطلاقی ذات حق کا منزّہ ہونا

متن: اور یہ جو ہم نے عرض کیا وہ وجود ہے، تفہیم کیلئے ہے، نہ یہ کہ اس کا حقیقی اسم ہو بلکہ اس کا اسم اس کی عین صفت ہے اور اس کی صفت عین ذات ہے۔

قولہ: بل اسمہ عین صفتہ، الخ؛ ان کا یہ قول، بلکہ اس کا اسم اس کی عین صفت ہے (الخ) اس کے بعد جو مطالب بھی ذکر ہوئے ان میں سے کوئی ایک بھی شایان شان مرتبہ اطلاقی کہ ان احکام سے مبّرا ہے، نہیں ہے بلکہ وہ خصوصیات مرتبہ احدیت جمعی اور مرتبہ واحدیت جامع سے مربوط ہیں کہ اسماء وصفات اور تمیزّات وتکثّرات اس میں اعتبار ہوتے ہیں ہر چند ان سب کی بازگشت ذات کی طرف ہوتی ہے اور ذات کے ساتھ متحد ہیں اور وہ ذات بساطت حقیقی کے سبب عین کثرات ہے اور کل اشیاء ہے لیکن اس کے باوجود ان میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے۔[1]

صرف الوجود اور ہویت (حقیقت) مطلقہ کے بارے میں چھ حکم

ممکن ہے سورۂ مبارکہ توحید کی کہ آخر الزمان کے صاحبان دقت ونظر افراد کیلئے وارد ہوا ہے، ایک حکیمانہ تفسیر ہو کہ موافق موازین حکمیہ اور براہین فلسفیہ ہے اور وہ اس طرح ہے کہ اس کو میں نے شیخ بزرگوار عارف شاہ آبادی (مدظلہ) سے استفادہ کیا ہے۔

پس ''ہو'' صرف الوجود اور ہویت (حقیقت) مطلقہ کی طرف اشارہ ہے اور وہ چھ بلند پایہ اور محکم مطالب پر برہان ہے کہ جنہیں سورۂ مبارکہ میں حق تعالیٰ کیلئے ثابت کیا ہے۔

اول مقام ''الوہیت'' کہ تمام کمالات واحدیت جلال وجمال کے جمع ہونے کا مقام ہے، کیونکہ مناسب مقامات پر مسفورات حکمیہ سے ثابت کیا گیا کہ صرف وجود اور ہویت مطلقہ صرف کمال ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ صرف الوجود بھی نہ ہو اور چونکہ ان مطالب کا بیان کرنا باعث تطویل ہے اورمقدمات کی ضرورت ہے اس لیے صرف اشارہ کرنے پر اکتفاء کر رہے ہیں ۔

دوم مقام ''احدیت'' ہے کہ جو بساطت تامہ عقلیہ وخارجیہ، ماہیت وجودیہ، مطلق ترکیبات عقلیہ سے تنزیہ خواہ جنس وفصل ہوں خواہ مادہ وصورت عقلیہ یا خارجیہ ہوں، خواہ مادہ وصورت خارجیہ ہوں یا اجزا مقداریہ، ان سب کی طرف اشارہ ہے اور اس کی دلیل بھی وہی دلیل صرف الوجود اور ہویت مطلقہ ہے، کیونکہ اگر صرف احدی الذات نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ صرفیت سے خارج ہوجائے اور اپنی ذاتیت سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۹۴۔

سوم مقام ''صمدیت'' ہے کہ نفی ماہیت اور درمیاں میں خلا نہ ہونے کی طرف اشارہ ہے، نیز ماہیت نہ رکھنے اور نقص امکانی نہ رکھنے کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ تمام ممکنات ان کا مرتبہ ذات کہ بمنزلہ جوف ہے، تہی اور خالی ہے اور چونکہ ذات مقدس صرف وجود اور ہویت مطلقہ ہے نقص امکانی سے کہ اس کی اصل ماہیت ہے، منزہ ہے، کیونکہ ماہیت حد وجودی سے انتزاع اور ماخوذ ہے اور اس کا اعتبار تعین وجود سے ہے اور صرف الوجود حد وتعین سے منزہ ومبرا ہے، کیونکہ ہر محدود ہویت وحقیقت مقید اور وجود مخلوط ہے نہ مطلق اور صرف۔

چہارم؛ کسی چیز کا اس سے منفصل جدا نہ ہونا ہے، کیونکہ کسی شے کا کسی شے سے انفصال اور جدا ہونا مستلزم ہیولویت ہے بلکہ اجزا مقداریہ ہے اور وہ ہویت وحقیقت مطلقہ اور صرافت وجود کے منافی ہے اور معلولات کا علت سے وجود بطور انفصال نہیں ہے بلکہ بطور تجلی وظہور اور بطور شانیت وصدور ہے اس طرح سے ہے کہ اس کے صدور سے علت میں کوئی کمی نہ ہو اور اس کے رجوع سے اس میں کسی چیز کا اضافہ نہ ہو۔

پنجم؛ اس کا کسی چیز سے منفصل نہ ہونا اور وہ سابق مفسدہ اور خرابی کے علاوہ دوسری طرح سے بھی صرافت وجود اور ہویت مطلقہ کے منافی ہے، کیونکہ لازم آتا ہے صرف وجود پر کوئی چیز مقدم ہو اور یہ بات فلسفہ عالیہ میں ثابت ہے کہ صرف، اقدم اشیاء اور مطلق سے متعین ومتاخر ہے۔

ششم؛ کفو وہمتا نہ رکھنا اور مثل وشبیہ کی نفی ہے اور یہ بھی برہان صرف الوجود سے مکرر ثابت ہے دو ہویت وحقیقت مطلقہ متصور نہیں ہیں اور مطلق ومقید بھی نظیر وہمتا نہیں ہیں ۔

ان مطالب میں سے ہر ایک کیلئے مقدمات اور اصول ہیں کہ جن کی تفصیل اس مختصر رسالے کے حوصلہ اور گنجائش سے باہر ہے۔[1]

ذات حق کے مختلف اعتبارات

ذات مقدس حق جل وعلا کیلئے کچھ اعتبارات ہیں کہ ہر ایک اعتبار کی ایک اصطلاح مقرّر ہے:

پہلا اعتبار؛ اعتبار ذات من حیث ہي، ہے کہ اس اعتبار کے مطابق ذات مجہول مطلق ہے اور اس کیلئے کوئی اسم ورسم (حد) نہیں ہے اور عرفائ، اصحاب قلوب اور اولیاء کے آرزوؤں کی وہاں تک رسائی ممکن نہیں ہے اور کبھی ارباب معرفت کی زبان میں اس کو ''عنقای مُغرِب'' سے تعبیر کیا گیا ہے: ''عنقا کبھی نہ آئے گا دام شکار

١ . آداب الصلاۃ، ص ٣١٢۔

میں‘‘اور کبھی ’’عماء‘‘ یا ’’عمی‘‘ سے تعبیر ہوا ہے: رُوِيَ أَنَّهُ قِيلَ لِلنَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: {أَيْنَ كانَ رَبُّکَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلَقَ؟ قال: فِي عَماءٍ}[2] اور کبھی ’’غیب الغیوب‘‘ اور ’’غیب مطلق‘‘ سے تعبیر ہوا ہے اور اس کے علاوہ بہت ساری تعبیرات ہیں، گرچہ تمام تعبیرات اس سےقاصر ہیں اور عنقا، عماء اور دوسری تعبیرات بحسب ذوق عرفانی برہان کی ایک قسم کے مطابق اس مقام کے لائق نہیں ہے۔

دوسرا اعتبار؛ اعتبار ذات بمقام تعین غیبی اور عدم ظہور مطلق ہے کہ اس مقام کو ’’احدیت‘‘ کہتے ہیں اور وہ اکثر تعبیرات اسی مقام کے لائق ہیں اور اس مقام اعتبار میں اسماء ذاتیہ بحسب اصطلاح علماء اسماء ہوتے ہیں ۔ مثل ’’باطن‘‘ مطلق، ’’اول‘‘ مطلق، ’’علی‘‘ اور ’’عظیم‘‘۔ چنانچہ کافی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلا نام جو حق نے اپنے لیے چنا ’’علی‘‘ اور ’’عظیم‘‘ ہے۔[3]

تیسرا اعتبار؛ اعتبار ذات بحسب مقام واحدیت اور جمع اسماء وصفات ہے کہ اس مقام کو مقام ’’واحدیت‘‘ مقام ’’احدیت جمع اسماء‘‘ اور ’’جمع الجمع‘‘ وغیرہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس مقام کو بحسب اعتبار احدیت جمع، مقام ’’اسم اعظم‘‘ اور اسم جامع ’’اللہ‘‘ کہتے ہیں ۔

چوتھا اعتبار؛ اعتبار ذات بحسب مرتبہ تجلی فیض اقدس اور مقام ظہور اسمائی وصفاتی ہے، اعیانی اور خارجی آئینوں میں ۔ چنانچہ مقام ’’واحدیت‘‘ ’’فیض اقدس‘‘ کی تجلی سے ہے اور اس مقام ظہور اسماء کو مقام ’’ظہور اطلاقی‘‘ مقام ’’الوہیت‘‘ اور مقام ’’اللہ‘‘ بھی کہتے ہیں اور مصنف نے مصباح الہدایہ میں اس کی شرح کی ہے۔

ملحوظ رہے کہ یہ اعتبارات جو کہ اہل معرفت اور اصحاب قلوب کی زبان میں ہیں ان کے پاک وصاف دلوں کا نقشہ تجلیات حق سے باخبر ہونا ہے۔ اور وہ تجلیات بحسب مقامات ومراتب سلوک اولیاء اور مراحل ومنازل سیر سالکین، مقام ظہور اسمائی وصفاتی سے کہ مقام الوہیت ہے اور اس کو ’’اللہ‘‘ بھی کہتے ہیں: {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}۔[4] کو اس کا اشارہ جانتے ہیں، شروع ہوتی ہیں اور مقام غیب احدی، مرتبہ اسماء ذاتیہ اور اسم ’’مستاثر‘‘ پر ختم ہوتی ہیں کہ غایت قصوائے سیر وسلوک اور

---

۱ ۔ حافظؒ کا پورا شعر یہ ہے:

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر — کانجا ہمیشہ باد بہ دست است دام را

۲ ۔ روایت ہے کہ پیغمبرؐ سے دریافت کیا گیا: ’’آپ کا پروردگار قبل اس کے کہ مخلوقات کو خلق کرے کہاں تھا؛ فرمایا: ابر میں‘‘۔

عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۵۴؛ احمد بن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۱۲ (کچھ اختلاف کے ساتھ)

۳ ۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳، کتاب توحید، باب حدوث الاسماء، ح ۲۔

۴ ۔ سورۂ نور، ۳۵۔

منتہائے مقصد ہے اور ہوسکتا کہ قرآن میں اللہ کے قول {أَوْ أَدْنَیٰ}[1]کے ذریعے جس مقام کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ یہی مقام ہو۔[2]

حجابات اسماء میں ذات کا مستتر ہونا

ملحوظ رہے کہ ذات مقدس ذات ہونے کی حیثیت سے جز پس پردۂ اسماء نہ اس کا جلوہ کسی آئینے میں ہوتا ہے اور نہ کسی عالم میں اس کا ظہور ہوتا ہے، بلکہ ذات باری کے علاوہ دوسرے فاعلوں کی بھی یہی شان ہے۔ بنابریں، ذات ہمیشہ اسماء وصفات کے پس پردہ ہوتی ہے۔[3]

ذات کا غیب مطلق ہونا

ہویت غیبی احدی اور عنقاء مُغرِب غیب ہویت وحقیقت میں نہاں سرادقات نوری اور حجابات ظلمانی کے نیچے ''عمائ'' بطون، غیب اور کمون میں مستتر ہے اور عوالم ذکر میں اس کا نہ کوئی اسم ہے اور نہ رسم اور عالم ملک وملکوت میں نہ اس کی حقیقت مقدس کا اثر ہے نہ کوئی نشان اور عارفوں کی آرزوؤں کا طائر وہاں تک پہنچنے سے عاجز وقاصر ہے اور سالکوں کے قدم اس کے سرادقات جمال میں لرزاں اور اولیاء کاملین کے قلوب اس کے ساحت قدس میں باریاب ہونے سے محروم ہیں اور کسی بھی نبی اور رسول کیلئے حقیقت ذات سے غیر معروف ہے۔ یعنی کسی بھی نبی اور رسول نے اس کو اس کی کنہ ذات سے نہیں پہچانا اور فی الواقع عابدین اور سالکین راشدین میں سے کسی کا بھی معبود واقع نہیں ہوتا اور صاحبان معرفت اور اہل کشف کا مقصود بھی نہیں ہے، یہاں تک کہ اشرف المخلوقات نے فرمایا: {مٰا عَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ وَمٰا عَبَدْناکَ حَقَّ عِبادَتِک}۔[4]

---

۱ . سورۂ نجم، ۹۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۶۲۴۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۔

۴ . مرآۃ العقول، ج ۸، ص ۱۴۶، کتاب ایمان وکفر، باب الشکر، ح ۶۔

اور شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر   کانجا ہمیشہ باد بہ دست است دام را [1]

اور جو کچھ عرض کیا، صاحبان عرفان کے ادراکات میں ثابت ہے یہاں تک کہ عرض کیا: ''فی الواقع خدا کی معرفت سے عجز وناتوانی اہل مکاشفہ کے معرفت کی انتہا اور غایت قصوای ہے''۔[2]

مصباح

یہ حقیقت غیبی عوالم غیبی اور شہودی میں خواہ روحانیین کہ بارگاہ ملکوت کے رہنے والے ہیں خواہ ملائکہ مقربین کہ عالم جبروت کے باشندہ ہیں کسی ایک کی طرف بھی نظر لطف وقہر اور رحمت وغضب نہیں کرتی بلکہ وہ بذاتہ بلا کسی کی وساطت کے بھی اسماء وصفات کی طرف نظر نہیں کرتی اور نہ کسی صورت اور آئینے میں متجلی اور ظاہر ہوتی ہے۔ ایسا غیب کہ ظہور سے مصون ومحفوظ ہے، ایسا مستور ہے کہ حجاب نور اس کے رخ سے کبھی نہیں ہٹتا، پس وہ باطن مطلق اور مشتق کیلئے غیب غیر مبدأ ہے۔

بطون ہویت غیبی کے معنی اور اس کا اسم باطن سے فرق

مصباح

جس بطون اور غیب کی اس حقیقت غیبی کی طرف نسبت دی ہے مقابل ''ظہور'' (کہ منجملہ صفات مقام احدیت اور حضرت جمعی ہے) اور مقابل ''باطن'' کہ اسماء الٰہی سے ہے (اور اسماء الٰہی امہات اسماء حقیقت ہیں) نہیں ہے، کیونکہ بطون کہ اوصاف قدسی کے تحت ہے اور باطن کہ اسماء ربوبی کے تحت ہے، دونوں اسی مقام کی تجلی ہیں اور یہ دونوں حضرت قدس سے متاخر ہیں بلکہ ایسے اسماء وصفات کی تعبیر بحث وگفتگو میں تنگی مجال کا نتیجہ ہے، لہٰذا جس حقیقت کے ادراک سے اولیاء کے قلوب محروم ہیں اس کو کسی ایسی چیز سے کیونکہ تعبیر کیا جا سکتا ہے جو مقولہ مفہوم سے ہو؟ اور کیا خوب کہا ہے:

ألا إنّ ثوباً خیط من نسج تسعۃ   وعشرین حرفاً من معالیہ قاصر

---

۱ . یہ شعر حافظ شیرازیؒ کا ہے۔

۲ . مناجات عارفین، امام سجادؑ؛ صدر المتألہینؒ، المبدأ والمعاد، ص۳۸؛ فتوحات مکیہ، ج۲، ص ۲۵۵۔

[اس کی قامت کیلئے موزوں نہیں کوئی لباس، کیونکہ لا محدود وہ، الفاظ کا دامن ہے تنگ]

الفاظ قاصر ہیں، متکلمین گونگے اور سامعین بہرے ہیں ۔ چنانچہ فارسی کا شعر ہے:

من گنگ خوابدیده وعالم تمام کر   من عاجزم ز گفتن وخلق از شنیدنش [۱]

[میں محو خواب گنگ زمانہ ہے سارا کر، عاجز میں اس کے کہنے سے اور خلق سننے سے]

یہ حقیقت غیبی خلق سے مربوط نہیں ہے خلق سے اس کی حقیقت بالکل متبائن ہے اور ان کے درمیان کوئی اشتراک اور سنخیت نہیں ہے، لہذا اگر اولیاء کامل کے کلمات میں کبھی کبھی نفی ارتباط عدم اشتراک اور تباین بالذات کی گفتگو تمہارے کانوں میں پڑے تو ان کے کلام کو ان مطالب پر حمل کیا جائے گا جنہیں عرض کیا اور اگر اہل مکاشفہعرفاء سے کبھی اشتراک وارتباط کا حکم بلکہ رفع تغایر اور غیریت جیسی کوئی بات سنو تو ملحوظ رہے ان کا کلام اس مرتبہ احدیت غیبی کے علاوہ پر حمل ہوگا (اور انشاء اللہ عنقریب اس بارے میں زیادہ تحقیق بعد کی گفتگو میں پیش کی جائے گی۔

ذات حق کا مخلوقات سے اشتراک وتباین

مصباح

حذر کرو! مبادا تمہارے قدم متکلمین کے شبہات اور ان کی فاسد غلطیوں اور متفلسفین اور ارباب فلسفہ رسمی کے توہمات اور ان کے باطل جھوٹوں کے سبب ڈگمگا جائیں، کیونکہ ان کی تجارت بازار یقین میں سود آور نہیں ہے اور ان کا سرمایہ سبقت لے جانے والوں کے میدان میں بہت معمولی اور تھوڑا ہے: {ذَرْہُمْ فِي خَوْضِہِمْ يَلْعَبُونَ}[۲] {وَبِآياتِ اللهِ وَأَسْمائِہِ يَجْحَدُونَ}[۳] اور حق الیقین سے دوری کے عذاب اور جوار مقرّبین سے محرومی کی آگ میں مبتلا ہیں ؛ یہی وجہ ہے کہ دیکھوگے کبھی ارتباط کی نفی کرتے ہیں اور حقائق وجودی کے درمیان اختلاف کا حکم لگاتے ہیں اور حق کو خلق سے جدا کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یہ امر تعطیل اور خداوند جلیل کے ہاتھ کے بندھے ہوئے ہونے پر منتہی ہوتا ہے {غُلَّتْ أَيْدِيہِمْ وَلُعِنُوا بِما قالُوا}[۴] اور کبھی اختلاط کی

---

۱ . شمس تبریزیؒ سے منسوب ہے۔

۲ . ''انہیں چھوڑ دو تاکہ اپنی باطل اور دور دراز وعمیق فکروں کے سمندر میں ڈوبے رہیں'' سورۂ انعام، ۹۱۔

۳ . ''یہ لوگ آیات اور اسماء خدا کا انکار کرتے ہیں'' سورۂ مومن کی آیت، ٦٣ سے ماخوذ ہے۔

۴ . ''ان کے ہاتھ بندھے ہوئے ہوں اور اپنی گفتار کے سبب مورد لعن ہیں'' سورۂ مائدہ، ٦۴۔

سمت جاتے ہیں کہ تشبیہ پر منتج ہوتا ہے اس حالت میں کہ حقیقت تنزیہ سے غافل ہیں ۔ اہل مکاشفہ عارف اور متألہ کہ راہ معارف کو طے کرتا ہے اور ذو عینین (دو آنکھ والا) ہوتا ہے اپنی داہنی آنکھ سے ارتباط اور استہلاک (فنا) کی طرف دیکھتا ہے بلکہ نفی غیریت اور کثرت کی طرف دیکھتا ہے اور دوسری آنکھ سے ان کی نفی، حصول احکام کثرت اور صاحب حق کو اس کا حق دینے کی طرف دیکھتا ہے تاکہ اس کے قدم جادۂ توحید پر نہ ڈگمگائیں اور اس طرح سے اہل تجرید کے زمرہ میں داخل ہو۔

تعطیل وتشبیہ کی نفی، توحید میں صحیح مذہب

مصباح

اہل بیت (ع) سے بکثرت احادیث وارد ہوئی ہیں جو ہمارے مذکورہ مطالب کی طرف اشارہ کرتی ہیں ۔

ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جو کتاب شریف کافی میں عبد الرحیم بن عتیک قصیر کے نوشتہ میں عبد الملک بن اعین کے ذریعے ابی عبد اللہ (ع) سے وارد ہوئی ہے اور حضرت ؑ کے جواب میں آئی ہے:

جان لے! خدا اپنی رحمت تیرے شامل حال کرلے، توحید میں عقیدۂ صحیح وہ ہے جو قرآن نے صفات خداوند متعال کے باب میں فرمایا ہے؛ پس بطلان اور تشبیہ کی خداوند متعال سے نفی کر اور اصلاً نہ کوئی نفی ہے اور نہ کوئی تشبیہ ہے، وہی ہے خدائے ثابت وموجود... ۔[۱]

اور اصول کافی میں حسین بن سعید سے مروی ہے کہ اس نے کہا میں نے ابو جعفر ثانی (ع) سے دریافت کیا: کیا جائز ہے کہ خداوند تعالیٰ کے بارے میں کہا جائے کہ وہ شے ہے؟ حضرت ؑ نے فرمایا: ہاں ! (کیونکہ یہ اطلاق) خداوند عالم کو دونوں حد سے، حد تعطیل اور حد تشبیہ سے خارج کرتا ہے۔[۲،۳]

ذات حق کا اسم ورسم اور اشارہ سے منزّہ وبرتر ہونا

شیخ نے نصوص میں فرمایا کہ حق، صاحب کمال ذاتی اور کمال اسمائی ہے کہ اس کا ظہور ایجاد عالم پر موقوف ہے اور یہ دونوں کمالات باہم بحیثیت تعین حق ان دونوں پر

---

۱ ۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰، کتاب توحید، باب النہی عن الصفة بغیر ما وصف بہ نفسہ تعالیٰ، ح ۱۔

۲ ۔ ایضاً، ص ۸۲، کتاب توحید، باب اطلاق القول بانہ شی، ح ۲۔

۳ ۔ مصباح الہدایہ، ص ۱۳۔

حاکم تعقل میں اسمائی ہیں، کیونکہ یہ حکم کرنا کہ خدا صاحب کمال ذاتی ہے، مستلزم ہے کہ ذات حق تعالیٰ کا تعقل بلحاظ غنا ہو، حتی کلمہ ''ہو'' کہ اس کے ذریعے غیب ہویت کی طرف اشارہ ہوتا ہے اسماء ذاتی سے ہے۔ بنابریں، مقام ذات کی جانب اصلاً کوئی اشارہ نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ اس مقام کا نہ کوئی اسم ہے نہ رسم اور نہ اس کیلئے کوئی اشارہ ہے اور عاقل جس چیز کو تعقل کرتا ہے اور اشارہ کرنے والا جس کی طرف اشارہ کرتا ہے (فی الواقع) اس کے تعینات کا ایک تعین، اس کے اسماء کا ایک اسم اور اس کے مظاہر کا ایک مظہر ہے۔ پس وہ چیز (ایک اعتبار سے) وہ یعنی خدا ہے اور (ایک اعتبار سے) غیر خدا ہے۔[1]

ذات بحیثیت ذات میں احدیت وواحدیت کا معتبر نہ ہونا

پس احدیت تمام اعتبارات کا ساقط ہونا ہے اور واحدیت ظہور ذات میں اعتبارات کا تعلّق، [تعقّل، نسخہ بدل]، ہے۔

لیکن ذات اس نظر سے کہ ذات ہے، احدیت وواحدیت اور بقیہ سارے صفات اس میں معتبر اور ملحوظ نہیں ہے اور درحقیقت تمام تعینات اور اعتبارات کا ساقط کرنا، اس کی بازگشت ذات کی طرف ہوتی ہے نہ احدیت کی طرف، کیونکہ احدیت میں اسماء ذاتی ایک رخ سے ملحوظ ہوتے ہیں جیسا کہ ابتداکتاب میں گزرا۔[2]

اسماء خداوند کے بارے میں

اسم کے معنی

اسم اس کے صفات وتجلیات کی صفت معین کے ساتھ ذات سے عبارت ہے۔ چنانچہ ''رحمن'' وہ ذات ہے جس میں رحمت کی تجلی ہے اور''رحیم'' وہ ذات ہے جو اس تجلی سے متجلی ہے جو بسط کمال ہے اور منتقم وہ ذات ہے جس کو انتقام سے تعین ملا ہے۔[3]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۴۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۷۸۔

۳ . شرح دعائے سحر، ص ۷۳۔

اسماء حق علامت ذات حق

اسم علامت ہے، یہ جو بشر نے اشخاص اور ہر چیز کا نام رکھا ہے اور نام گزاری کی ہے، اس لیے ہے کہ یہ علامت ایک اسمی شناسائی ہو، زید کو آدمی سمجھے کہ کون ہے۔ اسماء خدا بھی ذات مقدس کی علامت ہیں ۔

بشر کے علم کا اسماء حق میں انحصار

اور بشر ذات مقدس حق تعالیٰ کی جتنی ناقص اطلاع پیدا کرسکتا ہے اس کا تعلق، اسماء حق سے ہے۔خود ذات مقدس حق ایک ایسی موجود ہے جس تک دست انسان کی رسائی ممکن نہیں ہے حتی دست خاتم الانبیاء ﷺ بھی کہ اعلم واشرف بشر ہیں، مرتبہ ذات سے کوتاہ ہے۔ اس مرتبہ ذات کو خود ذات حق کےسوا کوئی نہیں پہچانتا۔[1]بشر کی جہاں تک رسائی ممکن ہے، اسماء اللہ ہیں کہ یہ اسماء اللہ بھی ذو مراتب ہیں ۔ بعض مراتب کو بھی ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں اور بعض مراتب کا ادراک اولیاء خدا، پیغمبر اکرم ؐ اور ان لوگوں کو ہے جو آپ کی تعلیم سے سرشار ہیں ۔

اسم اللہ کی وسعت

پورا عالم اسم اللہ ہے، تمام عالم، چونکہ اسم علامت اور نشانی ہے، تمام موجودات کہ عالم میں ہیں ۔ ذات مقدس حق تعالیٰ کی نشانی ہیں مگر نشانی ہونے کو بعض اس کے عمق اور گہرائی تک پہنچ سکتے ہیں کہ کیسی نشانی ہے اور بعض بطور اجمال سمجھ سکتے کہ نشانی ہے۔[2]

---

۱ . پیغمبر اکرم ﷺ نے فرمایا: {مٰا عَبَدْناکَ حَقّ عِبادَتکَ وَمٰا عَرَفْناکَ حَقّ مَعْرِفَتکَ} جو تیری عبادت کا حق ہے میں نے ویسی عبادت نہیں کی اور جو تیری معرفت کا حق ہے میں نے ویسا تجھے نہیں پہچانا۔مرآۃ العقول، ج ۸، ص ۱۴۶، کتاب ایمان وکفر، باب الشکر، ح ۱۔

۲ . حضرت امامؒ کتاب ''شرح دعائے سحر'' صفحہ ۸۷ میں فرماتے ہیں:

تمام سلسلہ وجود اور عوالم غیب وشہود، ملائکہ مقربین ہوں کہ اصحاب یمین، صف باندھنے والے کہ صف (باشکوہ) باندھے ہوئے ہیں یا تدبیر امر کرنے والے اور روکنے والے کہ بشدت روکے ہوئے ہیں اور کلیات عوالم، انواع عالی سے ہوں کہ سافل سے اور جزئیات عوالم یہاں تک کہ ظلمانی تاریکیوں اور نشأت ہیولانی پر منتہی ہو، سارے کہ سارے اسماء الٰہی ہیں۔

اسم اعظم واجد تمام کمالات حق

یہ مقدار کی تمام موجودات عالم، اسم خدا ہیں اور نشانی خدا ہیں ۔ یہ ایک اجمالی مقدار ہے کہ تمام عقلیں اس کو سمجھ سکتی ہیں اور تمام عالم کو اسماء اللہ جانیں لیکن وہ معنائے واقعی مطلب کہ یہاں اسم گزاری کا مسئلہ نہیں ہے، مثلاً یہ کہ اگر ہم چاہیں کسی چیز کو غیر کو سمجھائیں تو اس کا نام رکھتے ہیں، کہتے ہیں: ''چراغ''یا ''بس'' یا ''انسان'' یا ''زید''۔ یہ ایک واقعیت ہے کہ ایک موجود جو کہ تمام اوصاف کمال میں لا متناہی ہے، ایسی موجود، حد نہیں رکھتی؛ موجود لا حد ہے ''ممکن'' نہیں ہے۔ اگر موجود حد رکھے ''ممکن'' ہے۔ موجود ہے اور اس کی موجودیت میں کوئی حد نہیں ہے۔ یہ بضرورت عقل لازم ہے صاحب تمام کمالات ہو، کیونکہ اگر ایک کمال سے بھی محروم ہو محدود ہوگا اور جب محدود ہوا، ممکن ہے۔ واجب اور ممکن کے درمیان فرق یہ ہے کہ واجب لا متناہی ہے، ساری چیزوں میں موجود مطلق ہے اور ممکن موجود محدود ہے۔ اگر بنا ہو تمام اوصاف کمال بطور لا متناہی بطور غیر محدود اس میں نہ ہوں ممکن میں تبدیل ہوجائے گا جس کو ہم نے واجب خیال کیا ہے، واجب نہ ہو، ممکن ہو۔ ایک ایسی موجود کہ ایک ایجاد کا مبدأ ہو اور ایک وجود کا مبدأ ہو، وہ تمام موجودات کہ اس کی مبدأیت سے وجود پیدا کرتی ہیں ان میں بھی کمی کے ساتھ وہی کمالات جمع ہیں ۔ مگر مراتب کے ساتھ، ایک مرتبہ اعلیٰ ہے کہ اس میں حق تعالیٰ کے تمام اوصاف ہیں مگر جس قدر کہ امکان ہے، جس قدر ایک موجود واجد کمالات ہوسکتا ہے، وہ اسم اعظم ہے۔ ''اسم اعظم'' اس اسم اور علامت سے عبارت ہے جس میں کمی کے ساتھ حق تعالیٰ کے تمام کمالات بطور نقص موجود ہیں اور بطور ناقص یعنی نقص امکانی اور دیگر موجودات کے مقابلے میں بطور کمال واجد تمام کمالات الٰہی ہے۔یہ موجودات کہ اسم اعظم کے تحت آتی ہیں ان میں بھی وہی کمالات پائے جاتے ہیں مگر ان کی ہستی اور وسعت وجودی کے بقدر یہاں تک ان موجودات مادی پر منتہی ہوں ۔

موجودات کی کمالات سے بہرہ مندی کی مقدار

یہ موجودات مادی جن کے بارے میں ہم خیال کرتے ہیں کہ ان میں علم، قدرت اور کوئی کمال نہیں پایا جاتا، ایسا نہیں ہے۔ ہم حجاب میں ہے اس لیے ادراک نہیں کرسکتے۔ یہ موجودات پست بھی کہ انسان سے پست تر ہیں اور حیوان سے پست تر ہیں اور موجودات ناقص ہیں، ان میں بھی وہ سارے کمالات پائے جاتے ہیں مگر ان کے وجود کی وسعت کے بقدر، حتی ادراک بھی رکھتے ہیں، وہی ادراک جو انسان میں ہے، ان میں بھی ہے {إِنْ مِنْ شَيئٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيْحَهُمْ}[1] بعض اس باب سے کہ نہیں جانتے ایک موجود ناقص بھی ادراک رکھ سکتا ہے، اس کو اس پر حمل کیا ہے کہ یہ تسبیح

---

۱ . سورۂ اسراء، ۴۴۔

تکوینی ہے،[۱] جبکہ آیت کچھ اور کہتی ہے۔ تسبیح تکوینی کو ہم جانتے کہ یعنی یہ موجودات ہیں اور کوئی علت بھی رکھتی ہیں ۔ نہیں ! یہ مسئلہ نہیں ہے، واقعاً تسبیح کرتی ہیں ۔

موجودات ناقص کاکمالات حق سے بقدر وسعت ظرف بہرہ مند ہونا

روایات میں بعض موجودات کی تسبیح کا بھی ذکر ہوا ہے کہ کیا ہے۔[۲] دست رسول اللہ ﷺ پر ان سنگریزوں کی تسبیح کے قضیہ میں لوگوں نے سنا کہ کیا کہہ رہے ہیں ۔[۳] ایسی تسبیح ہے کہ ہمارے اور تمہارے کان اس سے نامانوس ہیں، نطق ہے، حرف ہے، لغت وزبان ہے لیکن نہ ہماری زبان میں، نہ ان کا نطق ہمارا نطق ہے لیکن ادراک ہے لیکن ادراک ان کی وسعت وجودی کے بقدر، شاید بعض مراتب کمالیہ، مثلاً اس باب سے کہ خود کو تمام ادراکات کا سرچشمہ سمجھتے ہیں کہیں کہ دوسری موجودات ادراک نہیں رکھتی ہیں ؛ یقینا ادراک کے اس مرتبہ پر فائز نہیں ہے، ہم بھی اس باب سے کہ ان موجودات کے حقائق کو ادراک نہیں کرتے ہم بھی محجوب ہیں اور چونکہ محجوب ہیں، بے اطلاع ہیں اور چونکہ بے اطلاع ہیں خیال کرتے ہیں کوئی چیز نہیں ہے۔

مسمّیٰ کا اسم میں فنا ہونا

بہت سی چیزوں کو انسان خیال کرتا کہ نہیں ہیں، جبکہ ہیں لیکن ہم اور تم ان سے بیگانہ اور بے اطلاع ہیں، اس وقت بھی کہتے ہیں کچھ چیزیں معلوم ہوئی ہیں، مثلاً نباتات کے بارے میں پہلے سب کہتے تھے کہ مردہ ہیں، اب کہتے ہیں کہ انٹینہ کے ذریعے درخت کے ریشوں سے کہ پانی میں جوشاں ہے ہیاہو کی آواز سنتے ہیں، اب یہ جھوٹ ہے یا سچ نہیں معلوم لیکن عالم ہیا ہو اور شور وغوغا سے پر ہے۔ تمام عالم زندہ ہے۔ سب اسم اللہ ہیں ۔ ساری چیز اسم خدا ہے۔ تم خود بھی اسماء اللہ ہو۔ تمہاری زبان بھی اسم اللہ ہے۔ تمہارے ہاتھ بھی اسماء اللہ ہے۔ اللہ کے نام سے (الحمداللہ) جو حمد کرتے ہو، اسم اللہ ہے۔ جب تمہاری زبان حرکت کرے، اسم اللہ ہے، یہاں سے اٹھتے ہو اور اپنے گھر جاتے ہو، اسم اللہ سے جاتے ہو، تفکیک نہیں کرسکتے۔ خود تم اسم اللہ ہو، تمہارے دل

---

۱ . تفسیر کشاف، ج ۲، ص ۴۵۱ ذیل آیۂ ۴۴ اسرائ؛ تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۱۹ ذیل آیۂ فوق۔

۲ . بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۲۷، کتاب السماء والعالم، باب عموم احوال الحیوان واصنافھا، ح ۸۔

۳ . حدیث طولانی کے ضمن میں علی (ع) سے روایت ہے: ''دست حضرت رسول پر اس لیے کہ ان کی نبوت کی دلیل کامل ہوجائے نو سنگریزوں نے آپ کی دست مبارک پر تسبیح کی اس طرح سے کہ ان کی آواز تسبیح سنی گئی باوجودیکہ جماد اور بے روح ہیں''۔ اثبات الھداۃ، ج ۲، ص ۴۵۔

کی دھڑکنیں اسم اللہ ہیں، تمہارے نبض کی حرکت اسم اللہ ہے، یہ چلنے والی ہوائیں اسم اللہ ہیں ۔ اس رخ سے آیۂ کریمہ احتمالاً یہی معنی کہنا چاہتی ہے، دوسری بہت ساری آیات میں بھی ہے کہ اسم کے نام سے ایسے ایسے--- اسم اللہ کی گفتگو ہے اور ساری چیزیں اسم اللہ ہیں یعنی حق ہیں اور اسماء اللہ ان کا سب کچھ ہیں ۔ اسم اپنے مسمّیٰ میں فانی ہے- ہم خیال کرتے ہیں کہ ہم خود ایک استقلال رکھتے ہیں، ایک چیز ہیں لیکن ایسا نہیں ہے- اگر ایک آن کیلئے وہ شعاع وجود کہ جس نے موجودات کو اس شعاع سے، اس ارادہ سے اور اس تجلی سے موجود کیا ہے اگر ایک آن کیلئے وہ تجلی ختم کردی جائے تمام موجودات لا شی اور معدوم ہیں، اپنی حالت اولی کی طرف پلٹ جائیں گی، کیونکہ استمرار وبقا موجودیت بھی اسی تجلی سے ہے- تجلی حق تعالیٰ سے سارے عالم کو وجود ملا ہے اور وہ تجلی ونور اصل حقیقت وجود ہے، یعنی اسم اللہ ہے-[1]

علامت میں مراتب اسماء

اسم وہ ہے جو مسمّیٰ کی علامت ونشانی ہو اور کون چیز ہے جو مسمّیٰ کی علامت نہ ہو- تم جس کو بھی فرض کرو اس میں ایک وجودی رخ ہے، یہ رخ اس کا ظہور ہے، اس کی علامت ہے لیکن اسم بمعنائے علامت ذو مراتب ہے، ایک اسم کہ بتمام معنی علامت ہے- ایک اسم ہے کہ اس سے ادنیٰ اور پست تر ہے یہاں تک کہ موجودات کی آخری سرحد پر پہنچے، سب علامت ہیں، سب ظہور ہیں، ظہور اسم ہیں لیکن ذو مراتب ہیں ۔ روایت میں ہے: {نَحْنُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ}[2] اسم اعلیٰ مقام ظہور میں پیغمبر اکرم ﷺ، ائمہ اطہار (ع) ہیں ۔[3]

حضرت امامؒ کے نزدیک اسم کی تعریف

جوہر، وجود منبسط اور ظہور قیومی حضرت الٰہی سے عبارت ہے اور وہ وہی ظل فیض اقدس احدی یا غیبی واحدی کی طرف سے اسم اعظم ہے اور اعراض جو کہ تعینات فیض قیومی سے عبارت ہیں ۔ عقل سے لے کر ہیولیٰ تک، حضرت احدیت میں ظل تعینات اسمائی ہیں اور جواہر ہمیشہ تعینات عرضیہ سے ہم آغوش ہیں اور ان کی وجہ سے محجوب اور ان کے پس پردہ مخفی ومستتر ہیں، جس طرح فیض اقدس احدی پس پردۂ اسماء الٰہیہ محجوب ومستور ہے اور اسم وہی جوہر ہے جس کا عالم عین میں اعراض احاطہ کئے ہوئے ہیں اور فیض احدی تعینات اسمائی کے احاطہ میں ہے اور یہ قول کہ

---

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۹۵۔

۲ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۳، کتاب توحید، باب النوادر، ح ۴۔

۳ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۱۷۔

اسم اس کی تجلیات کی ایک تجلی سے عبارت ہے، اگر ان کی مراد ذات من حیث الذات ہو، میرے نزدیک، قابل قبول نہیں ہے۔ یہ مطلب تفصیل طلب ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔[1]

مسلک عرفا میں اسم کے معنی

اہل معرفت، اصحاب سلوک وعرفان تمام موجودات، ذرۂ کائنات، عوالم غیب وشہادت کو اسم جامع الٰہی کی تجلی یعنی ''اسم اعظم'' سے ظاہر ومتجلی جانتے ہیں ۔ بنابریں، اسم کہ بمعنائے علامت ونشانی ہے یا بمعنائے علو وارتفاع ہے، حق کی تجلی فعلی انبساطی سے عبارت ہے کہ اس کو ''فیض منبسط'' اور ''اضافہ اشراقی'' کہتے ہیں، کیونکہ اس مسلک کے مطابق تمام دار تحقق عقول مجردہ سے لے کر آخری مراتب وجود تک اس فیض کے تعینات اور اس لطف کے تنزلات ہیں اور آیات الٰہی اور احادیث کریمہ اہل بیت عصمت وطہارت (ع) میں اس مسلک کے موید بہت زیادہ ہیں ۔

بطور کلی، اسم خود تجلی فعلی سے عبارت ہے کہ اس سے تمام دار تحقق متحقق ہے اور امور عینیہ وخارجیہ پر اسم کا اطلاق لسان خدا ورسول ؐ اور اہل بیت ؑ کی زبان میں بہت زیادہ ہے۔ چنانچہ ''اسماء حسنی'' کو فرمایا: ہم ہیں اور دعاؤں میں: {وَبِاسْمِکَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ عَلىٰ فُلان}[2] بہت زیادہ ہے۔[3]

اسم یعنی ذات با تعین

اسم تعین کے ساتھ ذات سے عبارت ہے کہ وہ تعین عوالم میں سے کسی عالم اور حقائق میں سے کسی حقیقت کیلئے محل ظہور ہے۔[4،5]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۔

۲ . دعائے سمات، مصباح المتہجد، ص ۳۸۶۔

۳ . آداب الصلاۃ، ص ۲۴۰۔

۴ . حضرت امامؒ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۲ پر دوسری تعریف اسی مضمون کی لائے ہیں:
''الاسم عبارۃ عن الذات متعینۃ بتعین یصیر منشأ لاثرہ'' اسم عبارت ہے اس ذات سے جو تعین خاص سے متعین ہو اور اسی تعین کی وجہ سے وہ اسم صاحب اثر ہو۔

۵ . مصباح الہدایہ، ص ۴۴۔

صفت کی تعریف اور حقیقت اسماء کا بیان
صفات حالات وعوارض کے قبیل سے زائد بر ذات نہیں ہیں، بلکہ حضرت احدیت میں فیض اقدس کی تجلی اور لباس اسماء وصفات میں اس کے ظہور سے عبارت ہیں اور باطن ذات اسماء کی حقیقت، حقیقت مطلق غیبی سے عبارت ہے۔[1]

اسماء الٰہیہ میں تفاضل وبرتری
لیکن مسمائے اللہ کے علاوہ دوسرے موارد میں بطور خاص، تجلی دینے والے امور میں سے، خود یا اس کی صورت سے کہ اگر اس کیلئے تجلی گر ہو تفاضل (ان کے درمیان) واقع ہوتا ہے---

ممکن ہے تجلی گر اور صورت سے مراد اسم ہو مگر تجلی گر، بنظر کثرت ملاحظہ ہوتا ہے اس لیے تفاضل واقع ہوتا ہے اور صورت بنظر توحید ملاحظہ ہوتی ہے نتیجے کے طورپر احدیت جمع میں فنا ہوجاتی ہے،اس سے تفاضل واقع نہیں ہوتا۔ چنانچہ دعا میں وارد ہوا ہے: {اَللّٰہُمَ اِنّي أَسْئَلُکَ مِنْ أَسْمائِکَ بِأَکْبَرِہا وَکُلُّ أَسْمائِکَ کَبِیْرَۃ}[2] پس ابتداء میں اسماء میں تفاضل قرار دیا اور پھر تفاضل وبرتری کی نفی کی کیونکہ دعا گو سالک کی نظر میں تمام اسماء احدیت جمع میں فانی ہیں اور ہم نے اس سے مربوط مطلب کی تفصیل دعائے سحر کی شرح میں بیان کی ہے جس کی شرح ہم نے زمانہ ماضی میں کی ہے۔[3]

خدا کا اپنے لیے نام اختیار کرنا
شیخ المحدیثین محمد بن یعقوب کلینی (رضوان اللہ علیہ) سے کافی میں ابن سنان سے (نقل ہے) کہ فرمایا: میں نے ابو الحسن حضرت رضا(ع) سے دریافت کیا: خداوند عالم قبل اس کے کہ مخلوقات کو خلق کرے اپنے نفس سے آگاہ تھا؟ فرمایا: ہاں ! میں نے کہا: کیا اس کو دیکھتا اور سنتا تھا؟ فرمایا: خدا ان چیزوں کا محتاج نہیں تھا، کیونکہ نہ اس سے کچھ پوچھتا تھا اور نہ کچھ طلب کرتا تھا۔ وہ عین نفس ہے اور اس کا نفس بعینہ وہ ہے۔ اس کی قدرت نافذ ہے، لہذا اس کو اس کی ضرورت نہیں کہ اپنے نفس کو (کوئی)

---

۱ . مصباح الهدایہ، ص ۲۵۔
۲ . ’’خداوندا! تیرے بزرگ ترین اسماء کے واسطے سے تجھ سے سوال کرتا ہوں اور تیرے سبھی نام بڑے ہیں‘‘۔اقبال الاعمال، ج ۱، ص۹٦۔
۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۷۔

نام دے لیکن اپنے نفس کیلئے نام اس لیے اختیار کئے کہ دوسرے اس کو ان ناموں سے پکاریں، کیونکہ جب تک وہ اپنے نام سے پکارا نہ جائے پہچانا نہیں جائے گا۔[1]،[2]

سورۂ حمد پر تکیہ کرتے ہوئے تسمیہ باری تعالیٰ کے بارے میں چند نکات

{بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم} کی حقیقت کیلئے مراتب وجود اور مراحل نزولی وصعودی ہیں بلکہ بحسب عوالم ونشئات مختلف اس کے بکثرت حقائق ہیں اور سالکین کے دلوں میں ان کے مقامات اور حالات کی مناسبت سے اس کی تجلیاں ہیں اور ہر سورہ قرآنی کے اول میں تسمیہ مذکور اپنی حقیقت کے اعتبار سے دوسرے تسمیہ کے علاوہ اور اس سے مختلف ہے اور بعض تسمیہ عظیم اور بعض اعظم ہیں اور بعض محیط اور بعض محاط اور احاطہ شدہ ہیں اور ہر سورہ کے تسمیہ کی حقیت اس سورہ کی حقیقت میں تدبر کرنے سے کہ تسمیہ اس کے افتتاح کیلئے ذکر ہوا ہے، روشن ہوتی ہے۔ بنابریں، جو تسمیہ اصل وجود اور مراتب وجود کے افتتاح کیلئے ذکر ہوا اس تسمیہ کے علاوہ ہے جو مراتب وجود میں سے کسی ایک مرتبہ کیلئے ذکر ہوا ہے اور اس حقیقت سے وہی واقف ہیں جو اہل بیت وحیً سے {راسِخُونَ فِي الْعِلْم} ہیں اور اسی سبب سے امیر المومنین، سید الموحدین (ع) سے روایت ہے:

{ان كلّ ما في القرآن في الفاتحة، وكلّ ما في الفاتحة في ''بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْم'' وكلّ ما فيه في البائ، وكلّ ما في الباء في النقطة، وأنا نقطة تحت الباء}[3]

اور یہ خصوصیت دوسرے تسمیوں میں موجود نہیں ہے، کیونکہ ''فاتحۃ الکتاب'' تفصیلاً تمام سلسلہ وجود اور قوس نزولی وصعودی کو شامل ہے اور ''الحمد'' سے لے کر ''یوم الدین'' تک تمام ہر آغاز اور ہر اختتام کو شامل ہے اور عبد کے تمام حالات ومقامات خدا کے اس قول ''ایاک نعبد'' میں آخر سورہ تک سمٹے ہوئے ہیں اور تمام دائرہ (وجود) کہ 'فاتحہ'' میں بطور تفصیل موجود ہے۔ ''الرحمٰن الرحیم'' میں بطریق جمع موجود ہے اور اسم میں بطور جمع الجمع اور نقطہ زیر باء میں بطور احدیت سرّ جمع الجمع موجود اور جاری وساری ہے اور یہ احاطہ واطلاق بجز فاتحہ، فاتحہ کتاب الٰہی کہ وجود اس سے شروع ہوتا ہے اور عابد معبود سے اس سے مرتبط ہوتا ہے کہیں اور نہیں ہے۔

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳، کتاب توحید، باب حدوث اسمائ، ح ۲۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۱۴۱۔

۳ . ''جو کچھ قرآن میں ہے سورۂ ''فاتحہ'' میں ہے اور جو کچھ اس میں ہے ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' میں ہے اور جو کچھ فاتحہ میں ہے ''بائ'' بسم اللہ میں ہے اور جو کچھ اس میں ہے ''نقطہ'' (باء) میں ہے اور وہ نقطہ میں ہوں''۔ینابیع المودۃ، ج ۱، ص ٦٨، باب ۱۴، فی غزارۃ علمہً (کچھ اختلاف کے ساتھ)۔

بسم اللہ میں اسم مطلق اور اسم متعین کا فرق

پس، بحیثیت جمع وتفصیل اس تسمیہ کی حقیقت فیض مقدس اطلاقی اور حق مخلوق بہ، سے عبارت ہے اور یہ اسم وہ باعظمت ترین وبزرگ ترین اسم الٰہی ہے اور خلیفہ ہے جو سلسلہ وجود کی قوس نزولی اور صعودی میں تربیت کرتا ہے خواہ اس کا تعلق عالم غیب سے ہو یا عالم شہود سے اور دوسرے تسمیہ اس اسم شریف کے تعینات اور مراتب سے ہیں، بلکہ ہر تسمیہ کہ کسی کام کو شروع کرنے کیلئے ذکر ہوتا ہے جیسے کھانا پینا اور جماع کرنا وغیرہ اس اسم مطلق کے تعینات کا ایک تعین ہے۔ البتہ ہر ایک اپنی حد اور مقام کے مطابق اور جو اسم ان موارد میں ذکر ہوتا ہے، اسم اعظم نہیں ہے، کیونکہ وہ اسم اس سے کہیں زیادہ عظیم وبرتر ہے کہ اپنے مقام اطلاقی کے ساتھ ان پست افعال اور امور سے متعلق ہو، لہذا جو اسم کھانے اور پینے میں استعمال ہوتا ہے اسم اعظم کے تعین سے عبارت ہے مگر کھانے اور پینے والوں، ان کے ارادوں اور خواہشوں کے تعین سے اور یہ سب اسم اعظم کے تعینات سے ہے اور معینات اگرچہ مطلق کے ساتھ متحد ہیں لیکن مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ تعین سے ہم آہنگ نہیں ہے۔[1]

اسماء اللہ کے مصادیق

شاید روح اسم اور اس کی حقیقت میں تدبر وتفکر کرنے اور دفتر سلسلہ وجود کے مطالعہ اور اس کی سطروں کو پڑھنے کے بعد اذن خدا اور کے حسن توفیق سے تجھ پر روشن ہو کہ سلسلہ وجود اور اس کے مراتب اور دائرۂ شہود اور اس کے مدارج سب کے سب اسماء الٰہی ہیں، کیونکہ اسم یعنی علامت اور جو چیز بھی وجود میں داخل ہے اور اس نے حضرت غیب سے دائرہ وجود میں قدم رکھا ہے اپنے خالق کی علامت اور اپنے پروردگار کی مظہر ہے۔ پس حقائق کلیہ کا تعلق اصول وامہات اسماء الٰہی سے ہے اور اصناف وافراد کا تعلق اسماء محاط یعنی احاطہ کئے ہوئے اسماء سے ہے اور اسماء خداوند لا تعدّ ولا تحصیٰ ہیں اور اسماء عینیہ میں سے ہر اسم مقام الہٰیت اور واحدیت میں، اسماء میں سے کسی اسم کا مربوب اور مظاہر میں سے کسی اسم کا مظہر ہے۔ چنانچہ روایت کافی میں ابو عبد اللہ (ع) سے اللہ کے اس قول کے بارے میں استناد کرتے ہوئے {وَلِلّٰهِ الأَسْمآءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِها}[2]وارد ہوا ہے: {نَحْنُ وَاللهِ! الأَسْمائُ الْحُسْنَىٰ} اور دوسری روایت میں کہ آئندہ انشاء اللہ تفصیل سے پیش ہوگی اس طرح وارد ہوا ہے: ''خدا نے اسماء کو بے صدا حروف سے پیدا کیا۔''[3]اور اخبار اس بارے میں بکثرت ہیں کہ خداوند عالم صاحب اسماء عینیہ ہے۔

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۸۷۔

۲ . ''خدا صاحب اسماء حسنی ہے لہذا اس کو انہیں ناموں سے پکاور'' روایت میں وارد ہوا ہے: ''خدا کی قسم! اسماء حسنیٰ ہم ہیں''سورۂ اعراف، ۱۸۰۔

۳ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۲، کتاب توحید، باب حدوث الاسماء، ح ۱۔

عارف کامل، کمال الدین عبد الرزاق کاشانی نے اپنی ’’تاء‘‘ تاویلات میں فرمایا: ہر شے کا اسم وہ ہے جس سے وہ شے پہچانی جائے۔ پس اسماء خداوند متعال وہ صور نوعیہ ہیں جو اپنے خصوصیات اور ہویات کے ساتھ صفات وذات خدا پر اور اپنے وجود سے اس کے وجہ پر اور اپنے تعین سے اس کی وحدت پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ یہ اسماء ہی اس کے وہ مظاہر ہیں جن سے وہ پہچانا جاتا ہے؛ کاشانی کی بات تمام ہوئی۔[۱،۲]

اسماء اللہ کے مراتب

تمام موجودات ظاہری وباطنی اور تمام عوالم غیب وشہود تحت تربیت اسماء اللہ بلکہ اسماء اللہ کے ظہور سے ظاہر ہیں اور ان کی تمام حرکات وسکنات اور تمام عالم اسم اعظم خدا کی قیومیت سے وابستہ اور قائم ہے۔

لیکن حقیقت اسم، اس کیلئے مقام غیبی اور غیب الغیبی، سرّی اور سرّ السرّی ہے اور مقام ظہور اور ظہور الظہوری ہے اور چونکہ اسم، حق کی علامت اور ذات حق میں فانی ہے پس جو اسم افق وحدت سے نزدیک تر اور عالم کثرت سے دورتر ہو اہمیت میں کامل تر ہے اور اتم الاسماء وہ اسم ہے جو کثرات حتی کثرت علمی سے مبرا ہو اور وہ حضرت ذات بمقام فیض اقدس میں تجلی غیبی احدی احمدی ہے کہ شاید آیہ کریمہ {أَوْ أَدْنَىٰ} میں اسی کی طرف اشارہ ہے اور اس کے بعد حضرت واحدیت میں اسم اللہ الاعظم کی تجلی ہے اور اس کے بعد ’’فیض مقدس‘‘ کی تجلی ہے اور اس کے بعد اعیان میں دار تحقق کے آخری مرحلے تک نعت کثرت کی تجلیاں ہیں ۔

اور ’’اللہ‘‘ ’’فیض مقدس‘‘ کے ظہور کا مقام ہے اگر ’’اسم‘‘ سے مراد تعینات وجودی ہوں اور ’’اللہ‘‘ کا اس پر اطلاق ظاہر ومظہر کے اتحاد اور اسم کے مسمّیٰ میں فنا ہونے کے لحاظ سے بلا مانع ہے اور شایدآیۂ کریمہ {اللهُ نُور السَّمٰوات وَالأَرْض}[۳] اور آیت کریمہ {هُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰہ}[۴] میں اسی مقام کی طرف اشارہ ہو اور یہ آیات اس اطلاق کی شاہد ہوں اور مقام واحدیت اور جمع اسماء۔

---

۱ . تفسیر القرآن الکریم (تاویلات القرآن) ج ۱، ص ۷۔
۲ . شرح دعائے سحر، ص ۴۷۔
۳ . سورۂ نور، ۳۵۔
۴ . سورۂ زخرف، ۸۴۔

بالفاظ دیگر؛ مقام ''اسم اعظم'' ہے اگر اسم سے مقصود ''فیض مقدس'' کی تجلی ہو اور یہ شاید دوسرے احتمالات سے ظاہر تر اور واضح تر ہو اور مقام ذات یا مقام ''فیض اقدس'' ہے اور اگر اسم سے مقصود اسم اعظم ہو۔[1]

اسماء وصفات الٰہی کا متناہی ولا متناہی ہونا

اور اصل شبہہ یہ ہے کہ اسماء الٰہی اور صفات ربوبی غیر محصور اور لا متناہی ہیں اور اگر شے متناہی نہ ہو تو اس کی کوئی حد نہ ہوگی نہ کلی نہ جزئی، پھر حضرت کے قول کا مطلب کہ تیرے سبھی اسماء (نام) بڑے ہیں یا یہ قول کہ ''تجھ کو تیرے سبھی ناموں سے پکارتا ہوں'' کیا ہے؟

میں نے اس اعتراض کا جواب اس طرح دیا ہے کہ سوال کرنے والا اور طالب ان اسماء کے وسیلے سے سوال کرتا ہے جو اس کیلئے بحسب حالات ومقامات اور واردات متجلی ہیں اور ہر مقام میں جو اسماء تجلی کرتے ہیں قلب سالک میں بحسب تجلی محصور ومتناہی ہیں ۔

اور اب عرض کر رہا ہوں: اسماء الٰہی اگرچہ بحسب توالد وتزویج غیر محصور اور لا متناہی ہیں لیکن بحسب اصول اور امہات محصور اور قابل شمارش ہیں ۔چنانچہ ایک اعتبار سے سارے اسماء ان چاروں اسم، اول وآخر؛ ظاہر وباطن میں جمع ہیں: {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالبَاطِنُ}[2] اور ایک اعتبار سے دو اسم ''اللہ اور رحمن'' {قُلْ ادْعُوا اللهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰن۔۔۔}[3] اور ایک اعتبار سے تین اسم ''اللہ ورحمن ورحیم'' میں جمع ہیں جس طرح کہ اسماء الٰہی باعتبار اول لا متناہی ہیں: {وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللهِ لاٰ تُحْصُوہا}[4]{قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِماتُ رَبِّي}[5] اور دوسرے اعتبار سے عوالم سہ گانہ یا پنجگانہ میں محصور ہیں اور کہا گیا ہے: ''وجود کو ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' (کی برکت) سے ظہور ملا ہے۔[6]

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۴۳۔

۲ . ''وہی اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے'' سورۂ حدید، ۳۔

۳ . ''کہہ دیجئے اللہ کو پکارو یا رحمن کو۔۔۔'' سورۂ اسراء، ۱۱۰۔

۴ . ''اور اگر خدا کی نعمتوں کو شمار کرو ان کو ہرگز شمار نہیں کرسکتے ہو'' سورۂ ابراہیمؑ، ۳۴۔

۵ . ''کہہ دیجئے اگر دریا میرے پروردگار کے کلمات کو شمار کرنے کیلئے دریا مرکب اور روشنائی ہوجائیں میرے پروردگار کے کلمات تمام ہونے سے پہلے دریا تمام ہوجائیں گے'' سورۂ کہف، ۱۰۹۔

۶ . فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۱۳۳، سفر دوم، باب پنجم۔

اور یہی دو اعتبار صفات میں بھی ہیں اور صفات باعتبار اول لا متناہی اور باعتبار ثانی ائمہ واصول ہفت گانہ یا صفات جلال وجمال میں محصور ہیں: {تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِي الْجَلالِ وَالإِکْرام}۔[1]،[2] ذات کیلئے

اسماء وصفات کی نفی اور اثبات

نفی صفات اور کمال توحید

امام الموحدین، سر حلقہ عرفائ، پیشوائے عشّاق اور سر سلسلہ دلدادگان ومجذوبین، امیر المومنین (ع) فرماتے ہیں: {وَکَمالُ التَّوحِيْدِ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْہ}[3] کیونکہ صفت میں غیریت اور کثرت کا پہلو ہے اور یہ کثرت کا رخ، اگرچہ کثرت اسمائی، اسرار توحید اور حقائق تجرید سے بعید ہے اور اسی وجہ سے شاید آدم (ع) کی خطا کا راز کثرت اسماء کی طرف توجہ ہے کہ شجرۂ منہیہ کی روح ہے۔[4]

حدیث نفی صفات کی تشریح

بطور کلی، ایک نظر سے جز حق کہ وجود مطلق ہے کوئی چیز نہیں ہے اور دوسری نظر سے حق کا ایک جلوہ ہے کہ وجود منبسط اور فعل حق ہے اور تیسری نظر سے کثرت یعنی ماہیات ہیں کہ حق کا اثر ہیں ۔

اور چونکہ ذات مقدم ہے اور ماہیات اعتباری ہیں اور ذات قیوم، فیض مقدس ہے، لہذا یہ صرف الوجود ہونا نسبت ذہنی یعنی اضافہ مقولیہ کی نفی کرتا ہے، کیونکہ جو اضافہ یہاں پر ہے اس کیلئے دو طرف لازم نہیں ہیں اور صرف ایک طرف ہے کہ قیوم ہے اور طرف ثانی غیر متحقق ہے۔ بنا بر قول صاحب کتاب شاید مولائے عارفین کے قول: {وکمال الإخلاص لہ نفي الصفات عنہ؛لشہادة کلّ صفۃ أنّہا غیر الموصوف...}[5] کا مطلب یہی ہو۔

اور کوئی مضائقہ نہیں کہ ہم بھی متعرض ہوں کہ مخبر صادق کی فرمائش کا حقیقی مطلب اور احتمال صادق کیا ہے۔

---

۱ . ''مبارک ہے تمہارے پروردگار کا نام کہ صاحب جلال واکرام ہے'' سورۂ الرحمن، ۷۸۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۹۱۔

۳ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۰، کتاب توحید، باب جوامع التوحید، ح ٦۔

۴ . آداب الصلاۃ، ص ۲۷۸۔

۵ . نہج البلاغہ، خطبہ ۱۔

ایک احتمال جو اس فرمائش کے بارے میں دیا گیا ہے یہ ہے کہ کمال توحید، صفات زائد کی حق سے نفی ہے اور لازم ہے کہ موحّد کامل صفات زائد بر ذات کی نفی کرے اور ان کو ذات سے سلب کرے اور ان کو ذات کا ہم پلہ نہ جانے اور اس مطلب کو قول مولائے متقیان: {لشہادة کلّ صفة أنّہا غیر الموصوف} کے قرینے سے ذکر کیا ہے۔

دوسرا احتمال جو صاحب کتاب نے دیا ہے یہ ہے کہ نسبت مقولیہ صفت منفی ہو۔

اس مطلب کی وضاحت یہ ہے کہ مرتبہ جسم مرتبہ بیاض (سفیدی) کے علاوہ ہے اور جسم کیلئے بیاض کا ثبوت حرفی اور ربطی معنی کے لحاظ سے کہ ایک معنی میں وجود ضعیف سے برخوردار ہے کہ جسم کیلئے بیاض کا ثبوت واقعیت رکھتا ہے جس طرح انسان کیلئے علم کا ثبوت واقعیت رکھتا ہے، اس بنا پر کہ علم مقولہ کیف سے ہے اور اس کا زید کیلئے ثبوت، مثلاً اس کی کیفیات سے محسوب ہے، کیونکہ شے کیلئے کیفیات شے کا ثبوت ذات شے سے خارج ہے۔

المختصر؛ احتمال اول، صفت زائد کی نفی تھا اور احتمال ثانی ثبوت صفتی کی نفی کہ مقولہ سے ہے، کیونکہ وصف کسی نہ کسی مقولہ کے تحت ہے اور صاحب کتاب کے عقیدہ کے مطابق نسبت مقولیہ کی نفی کرنا ضروری ہے تاکہ کمال توحید حاصل ہو لیکن حقیقی مربیوں کی صحیح زبان، جدید اصطلاحی زبان نہیں ہے اور چونکہ متکلم عظیم اور بلند مرتبہ ہے اس لیے ضروری ہے کہ متکلم کی فرمائش کا صحیح اور بلند احتمال ذکر کیا جائے۔

چنانچہ عرض کر رہے ہیں کہ ہم عالم مادہ وطبیعت اور عالم حجاب میں واقع ہوئے ہیں اور مادیت کے تنگ وتاریک قید خانہ چاہ طبیعت میں قید ہیں ۔

صفات اور ذات کی تجلی

جو لوگ غیب کی سیر کرتے ہیں اور عالم غیب کی سمت حرکت میں ہیں اور سیر وسلوک کے مراحل طے کرتے ہیں اور تائید حق ان کے شامل حال ہے، محض عالم کثرت سے قدم باہر نکالتے ہی ان کے قلوب ان تکثرات سے خالی ہوجاتے ہیں اور این وآن کے فعل وتاثیر دیکھنے سے کہ میں نے کیا، اس نے کیا، اس نے دیا، اس نے بذل کیا، اس نے نجات دی، گزر جاتے ہیں اور ان کے دلوں میں توحید فعلی جلوہ گر ہوتی ہے {لاٰ حَوْلَ وَلاٰ قُوَّةَ إلاَّ بِاللهِ}{فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ}۔[1]

عزت وذلت، صحت وسلامتی اور فقر وسلطنت کو اس سے سمجھتے ہیں اگرچہ ملائکہ ہدایت، مانند جبرئیل ومیکائیل۔۔ اور ملائکہ گمراہ کن، مانند شیطان اور اس کے

---

۱ ۔ سورۂ ابراہیمؑ ، ۴۔

تابعین کے قائل ہیں لیکن ان کو صرف واسطہ سمجھتے ہیں، افعال کو ان فاعلوں کا نتیجہ نہیں سمجھتے فقط ایک فاعل عالم میں دیکھتے ہیں اور وہ اللہ ہے اور عالم کو فعل خدا اور اس کے تحت تصرف دیکھتے ہیں ۔ جب اس مرحلہ سے عالم غیب کی سمت ترقی اور صعود کیا اور ان کے دل نہ ان کی عقلیں توحید فعلی سے رنگین ہوگئے، کیونکہ ہم میں اور اللہ کی طرف سیر وسلوک کرنے والوں میں یہی فرق ہے کہ ہماری عقلیں توحید فعلی وصفاتی وذاتی کی تصدیق کرتی ہیں لیکن ہمارے دل ان سے خالی ہیں، اس لیے لوگوں کو مضر ونافع اور عزت وذلت کا دینے والا سمجھتے ہیں اور ان کو موثر جانتے ہیں اور کبھی یہ دروازہ اور کبھی وہ دروازہ کھٹکھٹاتے ہیں اور اگر ایمان عقلی سے ایمان قلبی تک رسائی حاصل کریں تو ہم بھی ان لوگوں میں سے ہوں گے جن کے قلوب توحید فعلی کے نور سے منور ہیں اور ان کے دلوں پر فعل الٰہی کی تجلی ہے۔

الغرض، جب دل توحید فعلی کے مرحلہ سے ترقی کر کے اس مرتبے پر پہنچتا ہے جہاں اسماء وصفات کی تجلی ہے اور عالم تجلی میں، رحمت وکرم، غفاریت اور نعمت دیکھتے ہیں اور ہر صفت کہ دل میں تجلی کر لے اور قلب اس صفت سے سنخیت رکھتا ہو عالم حقیقت میں اس صفت کا دیدار کرتا ہے۔

استکمال قلب کی راہ میں، ایک قلب اسم حکمت کا ہم سنخ ہے اور ایک قلب اسم رحمانیت کا ہم سنخ ہے، بہت ممکن ہے اس قلب میں تمام صفات متجلی ہوں جو کمال تام کے مرتبہ پر فائز ہے اور عین ممکن ہے اس میں، اسم جامع اللہ کہ مستجمع جمیع اسماء وصفات ہے تجلی کر لے۔

جب سالک الی اللہ اسماء وصفات کے مرحلہ سے گزرا اور کامل تر ہوگیا تو اب اسماء وصفات کی تجلیات نہیں دیکھتا بلکہ اب اس مرحلہ میں فقط تجلی ذاتی ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اب ذکر ''یا ہو'' کرتا ہے جس طرح کے مرحلہ متوسط یعنی تجلیات صفاتی میں اس اسم اور صفت کا ذکر کرتا ہے جس کی اس پر تجلی ہوئی ہے جیسے ''یا رحمن، یا کریم، یا علیم'' اور ''یا قادر'' لیکن بعد اس کے کہ آخری درجے تک کہ بشر کیلئے وہاں تک پہنچنا ممکن ہے اور اس کے دل پر ذات کی تجلی ہوئی ''یا ہُو یا مَن لا ہُو إلاّ ہُو''کہتا ہے جیسا کہ حضرت امیر (ع) نے فرمایا: {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْباطِنُ}۔[۲]

المختصر؛ اس مرحلے پر فائز ہونے کے بعد اسماء وصفات کی کثرتیں بھی محو ہوجاتی ہیں اور فقط ایک ذات اقدس کی تجلی ذاتی کا دیدار ہوتا ہے اور فعل واسماء

---

۱ . شیخ صدوقؒ ، التوحید، ص ۸۹، ح ۲؛ بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۳۱۰، ح ۵۸۔

۲ . سورۂ حدید، ۳۔

وصفات کے محو اور فنا کا مرحلہ اور بقا وشہود ذات اور مرتبہ اخلاص کامل، کمال توحید ہے۔

اسی بنا پر آیۂ شریفہ میں ارشاد ہوا: {سُبْحانَ اللهِ عَمّا يَصِفُونَ* إلاّ عِبٰادَ اللهِ الْمُخْلَصِيْنَ} [1] کہ لازم ہے عبارت میں بھی اور تحقیق میں بھی اس کے معنی پر غور کیا جائے۔

بطور کلی، یہ مرحلہ توحید کا کامل ترین مرحلہ اور سیر انسانی کا آخری نقطہ ہے۔

لہذا بعض اشخاص جو کہ تربیت بشری کیلئے شہودی وعیانی صحیح راہ سے خزانہ علم الٰہی میں آئے عنایت ربانی ان کے شامل حال ہوئی اور خود توحید ذاتی تک پہنچے اس فرق کے ساتھ کے بعض اسم جامع ''اللہ'' سے اور بعض اسم ''خلّت'' اور ''مہیمنیت'' سے اور بعض اسم ''غضب'' سے توحید ذاتی تک پہنچے۔[2]

خدا کی توصیف کا ممکن نہ ہونا

بالسّند، المتّصل الى الشَّيخ الجليل، أفضل المحدِّثين، محمّد بن يعقوب الكُلَيْنيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن رِبْعيّ، عن زُرارَة، عن أبي جعفَر (ع) قالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ:{إنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ لاٰ يُوصَفُ، وَكَيْفَ يُوصَفُ؛ وَقالَ فِي كِتابِهِ:''وَمٰا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ''[3]فَلاٰ يُوصَفُ بِقَدَرٍ إلاّ كانَ أَعْظَمَ مِنْ ذٰلِکَ...}۔[4]

جناب زرارہ کہتے ہیں کہ حضرت باقر (ع) کو میں نے فرماتے ہوئے سنا: بے شک اللہ تبارک وتعالیٰ ناقابل وصف ہے اور کیونکر قابل وصف ہوسکتا ہے جبکہ اپنی کتاب میں فرماتا ہے: ''لوگوں نے خدا کی ویسی تعظیم وقدر نہ کی جیسی اس کی تعظیم وقدر کا حق ہے'' لہذا اس کی جس قدر بھی توصیف کی جائے وہ اس سے عظیم تر ہے۔

ملحوظ رہے کہ جو اس حدیث میں ہے کہ خدا کی توصیف ممکن نہیں ہے بعض متکلمین اہل جہل وجدل کی ان توصیفات کی طرف اشارہ ہے جن سے انہوں نے حق تعالیٰ کی توصیف کی ہے کہ ان کی توصیفات موجب تحدید وتشبیہ بلکہ مستلزم تعطیل ہیں ۔ چنانچہ خود اس حدیث میں اس کی طرف اشارہ خدا کے اس قول: {وَمٰا قَدَرُوا اللهَ

---

۱ . سورۂ صافات، ۱۵۹، ۱۶۰۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۴۳۔

۳ . سورۂ انعام، ۹۱؛ سورۂ حج، ۷۴؛ سورۂ زمر، ٦٧۔

۴ . اصول کافی، ج ۲، ص ۱۸۲، کتاب ایمان وکفر، باب المصافحہ، ح ۱٦۔

حَقَّ قَدْرِهِ} سے کیا گیا ہے اور کتاب شریف کافی میں توصیف سے نہی کی باب میں اخبار اس پر دلالت کرتی ہیں:

بِإسنادِہ عن عبد الرحیم بن عَتِیْکِ الْقَصِیْرِ، قالَ: کَتَبْتُ عَلٰی یَدَي عَبْدِ الْمَلَکِ بْنِ أَعْیَنَ إِلٰی أَبِي عَبْدِ اللہِ ؑ إِنَّ قَوْماً بِالْعِراقِ یَصِفُونَ اللہَ بِالصُّورَۃِ وَبِالتَّخْطِیْط (خ ل: بِالتَّخاطِیط) فَإِنْ رَأَیْتَ، جَعَلَنِيَ اللہُ فِداکَ؛ أَنْ تَکْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْہَبِ الصَّحِیْحِ فِي التَّوحِیْدِ۔ فَکَتَبَ إِلَيَّ:

سَأَلْتَ إِلَيَّ: رَحِمَکَ اللہُ، عَنِ التَّوحِیْدِ وَمٰا ذَہَبَ إِلَیْہِ مَنْ قِبَلَکَ۔ فتَعٰالَی اللہُ الَّذِي لَیْسَ کَمِثْلِہِ شَيْءٌ وَہُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ؛ تَعالَیٰ عَمّٰا وَصَفَہُ الْواصِفُونَ الْمُشَبِّہُونَ اللہَ بِخَلْقِہِ الْمُفْتَرُونَ عَلَی اللہِ۔

فَاعْلَمْ! رَحِمَکَ اللہُ؛ أَنَّ الْمَذْہَبَ الصَّحِیْحَ فِي التَّوحِیْدِ مٰا نَزَلَ بِہِ الْقُرآنُ مِنْ صِفاتِ اللہِ تَعٰالَیٰ۔ فَانْفِ عَنِ اللہِ الْبُطْلاٰنَ وَالتَّشْبِیْہَ، فَلاٰ نَفْيَ وَلاٰ تَشْبِیْہَ ہُوَ اللہُ الثّٰابِتُ الْمَوجُودُ۔ تَعٰالَیٰ عَمّٰا یَصِفُہُ الْواصِفُونَ۔ وَلاٰ تَعْدُوا الْقُرآنَ فَتَضِلُّوا بَعْدَ الْبَیٰان (خ ل: التِّبْیان)۔[1]

عبد الرحیم کہتے ہیں کہ حضرت امام صادق (ع)کے پاس عبد الملک کے توسط سے میں نے لکھ کر بھیجا کہ ایک گروہ عراق میں ہے جو حق تعالیٰ کی صورت اور تخطیط سے توصیف کرتا ہے (یعنی عروق ورگ وپے یا شکل وہیئت) لہذا اگر صلاح ہو، آپ پر قربان جاؤں ؛ توحید کے باب میں جو صحیح مذہب ہے اس کو مرقوم فرمائیے۔ چنانچہ حضرت ؑ نے مرقوم فرمایا:

’’خدا اپنی رحمت تیرے شامل حال کرے تونے توحید صحیح کے بارے میں اور توحید سے متعلق ان لوگوں کے عقیدہ ونظریہ کے بارے میں جو تیرے پاس ہیں، سوال کیا (یعنی اہل عراق) بزرگ وبرتر ہے وہ خدا کہ اس کے مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سننے اور دیکھنے والا ہے اور بزرگ وبرتر ہے اس توصیف سے جس سے توصیف کرنے والوں نے توصیف کی کہ تشبیہ کرتے ہیں، خدا کو اس کی مخلوق سے اور خدا پر افترا اور بہتان باندھتے ہیں ۔

لہذا محلوظ رکھ، خدا تجھ پر رحمت کرے، توحید میں مذہب صحیح وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے صفات کا ذکر قرآن میں ہے، لہذا بطلان وتشبیہ کی خدا سے نفی کر؛ نہ نفی صفات کر کہ وہ بطلان ہے اور نہ خلق سے مشابہ صفات اس کیلئے ثابت کر وہ تشبیہ ہے، وہ اللہ ہے ثابت وموجود خدا توصیف کرنے والوں کی توصیف سے بزرگ وبرتر ہے، قرآن سے تجاوز نہ کرو ورنہ بیان اور تعلیم الٰہی کے بعد بھی گمراہ ہوجائے گا‘‘۔

اس حدیث شریف میں غور وفکر کرنے اور اس کے صدر وذیل میں تدبر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نفی توصیف حق سے مراد، صفات میں تفکر نہ کرنا اور حق کی

---

۱ ۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰، کتاب توحید، باب النہی عن الصفۃ بغیر ما وصف بہ نفسہ تعالیٰ، ح ۱۔

مطلقاً توصیف نہ کرنا، نہیں ہے۔ چنانچہ بعض محدثین جلیل القدر نے فرمایا ہے؛ [1]کیونکہ اس حدیث میں نفی تعطیل وتشبیہ کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ بعض دوسری روایات میں بھی یہ حکم موجود ہے۔[2] اور یہ خود صفات میں غور وفکر اور علم کامل کے بغیر ممکن نہیں ہے، بلکہ مقصود حق تعالیٰ یہ ہے کہ اس کی ان چیزوں سے توصیف نہ کریں جو اس کی ذات اقدس کے لائق اور شایان شان نہیں ہیں ۔ جیسے صورت وتخطیط اور اس کے علاوہ دوسرے مخلوق کے صفات کو ثابت کرنا کہ مستلزم امکان ونقص ہے اور خدا اس سے منزہ ومبرا ہے۔

علوم عالیہ میں میزان صحیح دلیل کے ہمراہ ہے، لہذا وہ امر مطلوب ہے جس سے کتاب خدا، سنت رسولخدا ﷺ اور احادیث اہل بیت (ع) پر ہیں اور خود حضرت نے اس حدیث میں بطور اجمال میزان صحیح کی طرف استدلالی طورپر اشارہ فرمایا ہے اور اس کے اطراف میں بحث وگفتگو کرنا فی الوقت ہمارے مقصد سے باہر ہے اور حضرت امام صادق (ع) نے جو یہ فرمایا کہ ''توصیف حق میں کتاب خدا سے باہر نہ جاؤ'' ان لوگوں کیلئے دستور اور حکم ہے جو صفات میں میزان کی معرفت اور اس کا علم نہیں رکھتے نہ یہ کہ خدا کی ان صفات سے توصیف کرنا جو کتاب خدا میں نہیں ہیں، جائز نہیں ہے، لہذا خود ان بزرگوار نے باوجودیکہ مقابل کو یہ حکم دیا ہے، اس کے باوجود بھی حق کی دو ایسی صفتوں اور اسم سے توصیف کی ہے جو کتاب خدا میں (میری نظر قاصر کے مطابق) نہیں ہے اور وہ ثابت اور موجود ہیں ۔

حق تعالیٰ کی صفات سے توصیف میں میزان ومعیار

یقینا اگر کوئی اوہام سے مخلوط عقل ناقص سے نور معرفت اور تائید الٰہی کے بغیر حق کی کسی صفت سے توصیف کرنا چاہے ناچار یا ضلالت تعطیل وبطلان میں گرفتار ہوگا یا ہلاکت تشبیہ اس کا مقدر ہوگی۔ لہذا ہم جیسے اشخاص پر کہ دلوں پر جہل وخودپسندی اور عادات واخلاق ذمیمہ کے غلیظ پردے پڑے ہوئے ہیں، لازم ہے کہ عالم غیب کی طرف دست تصرف دراز نہ کریں اور اپنے پاس سے خدا نہ بنائیں کہ بخیال خود چاہے جس قدر توہم کریں ان کے نفوس کا ساختہ وپرداختہ ہونے کے علاوہ کچھ نہ ہوگا۔

اور یہ نکتہ ناگفتہ نہ رہ جائے کہ ہماری اس بات کا مقصد کہ یہ افراد عالم غیب تک دست دراز نہ کریں، یہ نہیں ہے کہ ہم جہل وخود پرستی پر باقی رہنے کی شفارش کر رہے ہیں یا نعوذ باالله، لوگوں کو ''اسماء الله کے انکار'' کی دعوت دے رہے ہیں،

---

١ . مرآة العقول، ج ١، ص ٣٤٦، کتاب توحید، باب نہی از توصیف۔۔۔، ح ١۔

٢ . شیخ صدوقؒ ، التوحید، ص ٣١، باب ٢؛ (خاص طورپر، حدیث ٣٧)؛ بحار الانوار، ج ٣، ص ٢٥٧۔

{وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمآئِہِ}[1] یا معارف سے کہ چشم وچراغ اولیاء خدا اور پایہ واساس اہل دیانت ہے، منع کر رہے ہیں، بلکہ یہ خود ان غلیظ حجابات کو برطرف کرنے کی دعوت ہے اور اس بات کی طرف متنبہ کرنا ہے کہ انسان جب تک اپنی ذات کے حصار میں ہے اور حب جاہ ومال، حب دنیا ونفس میں گرفتار ہے اور مولف کی طرح حجاب جہالت وضلالت اور خود پسندی میں ہے کہ تمام حجابات ظلمانی سے زیادہ غلیظ ہے، معارف حقہ، مراد تک پہنچنے اور مقصد اصلی سے محروم رہے گا۔ اگر خدا نخواستہ حق تعالیٰ یا اولیاء کامل کی غیب سے دستگیری نہ ہو، معلوم نہیں امر کہاں پر منتہی ہو اور اس کی سیر وحرکت کی غایت قصوای کیا ہو۔ {أَللّٰہُمَ إلَيْکَ الشَّکْویٰ وَأَنْتَ الْمُسْتَعانُ---}۔[2]

مخفی نہ رہے کہ حقیقت اوصاف حق کا ادراک اور ان پر اور ان کی کیفیت پر احاطہ ایسے امور سے ہے کہ دست برہان اس کی بلندی تک پہنچنے سے کوتاہ ہے اور عارفوں کی آرزوئیں اس کے مغز اور جوہر و حقیقت تک پہنچنے سے قاصر ہیں اور جو لوگوں نے برہانی اور علماء حکمت رسمی کی نظر سے یا اسماء وصفات کی بحث میں ارباب اصطلاحات عرفانی نے ذکر کیا ہے، ہر ایک ان کے مسلک کے مطابق برہانی ومستدل اور صحیح ہے لیکن خود علم ایک غلیظ حجاب ہے کہ جب تک توفیقات سبحانی سے تقوای کامل، ریاضت شدید، انقطاع تام اور حضرت ربوبی میں صادقانہ مناجات کے زیر سایہ، یہ حجاب نہ اٹھے خورشید انوار جلال وجمال سالک کے آسمان دل پر طلوع نہیں کرتا اور مہاجر الی اللہ کا دل، مشاہدۂ غیبی اور حضور عیانی تجلیات اسمائی اور صفاتی کی بدولت سے مالا مال نہیں ہوتا اور تجلیات ذاتی تو دور کی بات ہے؛ یہ بیان انسان کو بحث وطلب سے کہ خود تذکر حق ہے، روکے نہیں، کیونکہ شاذ ونادر ہی علوم حقہ کے تخم کے بغیر، اس کے معہودہ شرائط کے ساتھ، معرفت کا شجرۂ طیبہ قلب میں اگتا اور بار آور ہوتا ہے،لہذا انسان کو ابتدا امر میں، ریاضت علمیہ سے اس کے تمام شرائط اور متممات کی پابندی کرتے ہوئے دست کش نہ ہونا چاہیے کہ مقولہ ہے: {العُلُومُ بَذْرُ الْمُشاہَدات}[3]اور اگر علوم اس عالم میں بھی بعض موانع کے سبب انسان کو نتیجہ تام نہ دیں ناچار دوسرے عوالم میں دل پسند ثمرات ونتائج حاصل ہوں گے لیکن بنیادی چیز ان کے شرائط ومقدمات کو بجا لانا ہے کہ بعض کو ہم نے بعض احادیث مذکورہ کی شرح میں بیان کیا ہے۔[4]

---

١ . سورۂ اعراف، ١٨٠۔

٢ . ''بار خدایا! ہم تجھ سے (اپنے ہم وغم کی) شکایت کرتے ہیں اور تیرے علاوہ ہمارا کوئی مددگار نہیں ہے''۔

٣ . اسفار اربعہ، ج ٩، ص ١٢٣؛ تفسیر صدر المتألہین، تفسیر آیہ ١٧، سورۂ اعلیٰ۔

٤ . شرح چہل حدیث، ص ٥٣٩۔

تمام توصیفات سے حق کی تنزیہ

تکبیرات اولیہ اذان ہر ایک، ایک مقام کی طرف اشارہ ہے۔ پس تکبیر اول: باعتبار ذات تکبیر توصیف کی طرف اشارہ ہے۔ دوم، باعتبار وصف تکبیر توصیف اور سوم، باعتبار اسم تکبیر توصیف اور چہارم، باعتبار فعل تکبیر توصیف کی طرف اشارہ ہے۔ پس گویا سالک کہتا ہے: اللہ، توصیف ذات یا تجلیات ذاتیہ اور توصیف اسماء وصفات اور افعال یا تجلیات ذاتی، صفاتی، اسمائی اور فعلی سے بڑا ہے۔

وعن أمير المؤمنين (ع) أنّہ قال:

وَالْوَجْہُ الآخَرُ ''اللهُ أَكْبَرُ'' فِيْہِ نَفْيُ كَيْفِيَّتِہِ، كَأَنَّہُ يَقُولُ (اى المُؤَذِّنُ) اللهُ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يُدْرِكَ الْواصِفُونَ قَدْرَ صِفَتِہِ الَّذِي ہُوَ مَوْصُوفٌ بِہِ، وَإِنَّما يَصِفُہُ الْواصِفُونَ صِفَتَہُ عَلَىٰ قَدْرِہِمْ لاٰ قَدْرِ عَظَمَتِہِ وَجَلاٰلِہِ، تَعَالَى اللهُ عَنْ أَنْ يُدْرِكَ الْواصِفُونَ صِفَتَہُ عُلُوّاً كَبِيْراً۔۔[1]

نفی صفات کے بارے میں وارد ہونے والی بعض احادیث کی وضاحت

لیکن حدیث کی اس عبارت کے متعلق جو روایات صدوق ؒ[2] میں نقل ہوئی ہے اور قاضی سعید ؒ[3] کا غرور بھی انہیں سے مستند ہے، جیسے کہ امام (ع) سے منقول ہے: {أنّہ عالم

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۱۲۶۔

اللہ اکبر کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے کیفیت کی نفی کرنا ہے ، گویا موذن کہتا ہے: خدا اس سے بالاتر ہے کہ توصیف کرنے والے اس کی صفت کا (جیسا کہ وہ ہے) ادراک کریں، توصیف کرنے والے اپنے ادراک کے بقدر اس کی توصیف کرتے ہیں، نہ کہ اس کی عظمت وجلالت کے بقدر وہ اس سے بلند وبالا ہے کہ توصیف کرنے والے اس کی صفت کا ادراک کریں۔۔۔ بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۱۳۱، ح ۲۴۔

۲ . ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسیٰ بن بابویہ قمی (۱۳۸۱ ھ ق) معروف بہ ''ابن بابویہ'' و ''صدوق'' بزرگان علماء امامیہ، مشایخ حدیث اور فقہاء شیعہ سے ہیں ان کی ولادت غیبت صغریٰ میں امام عصر (عجل اللہ فرجہ) کی دعا سے ہوئی۔ انہوں نے اپنے والد، ابن ولید اور جعفر بن محمد قولویہ سے روایت کی ہے اور شیخ مفید اور ابن شادان غضائری نے ان سے روایت کی ہے۔ آپ کی تالیفات کی تعداد تین سو تک پہنچتی ہے۔ آپ کی معروف ترین اور قابل ذکر کتابیں: ''من لا یحضرہ الفقیہ، اکمال الدین واتمام النعمہ، الخصال، التوحید، عیون اخبار الرضا ، امالی، معانی الاخبار، علل الشرائع، ہدایہ ومقنع، سے عبارت ہیں۔ آپ کا مرقد شہر ری میں محبان اہل بیت (ع) کی زیارتگاہ ہے۔

۳ . محمد سعید بن محمد مفید قمی معروف بہ ''قاضی سعید'' بزرگان علماء نامدار شیعہ اور حدیث وحکمت اور فنون ادبیہ کے علماء میں سے آپ کا شمار ہوتا ہے۔ آپ عرفان کی طرف بہت زیادہ مائل تھے۔ آپ ملا محسن فیض، ملا عبد الرزاق لاہیجی اور ملا رجب علی تبریزی کے شاگردوں میں سے ہیں۔ قاضی سعید کچھ دنوں قم میں قضاوت میں مشغول رہے اسی وجہ سے قاضی سے مشہور ہوئے اور ۱۱۰۳ ھ ق میں قم میں وفات پائی۔ آپ کے آثار کے قابل ذکر نمونے: الاربعون حدیثاً،

أي ليس بجاہل، وأنہ قادر أي ليس بعاجز}[1]عرض ہے کہ ان الفاظ میں ائمہ (ع) کا معارف کے نکات بیان کرنا ہماری بدبختی ہے کہ اکثر محدثین بھی اس کی طرف ملتفت اور متوجہ نہیں ہوئے ہیں اور بعض اخبار واحادیث کے پابند ومقید ہوئے جو کہ موازین علمی پر منطبق نہیں ہیں اور وہ بدبختی یہ ہے کہ ائمہ ؑ کے زمانے میں وہ لوگ جو ابھی احکام وضو اور نماز بھی ٹھیک طریقے سے سیکھ نہ پائے تھے، آتے تھے اورصفات حضرت احدیت کے متعلق بعض مسائل حضرات ائمہ (ع)سے دریافت کرتے تھے اور چونکہ حقیقتاً معارف کو کما حقہ انہیں تفہیم کرنا ممکن نہ تھا، کیونکہ مدمقابل اور سائل ملا صدرا نہ تھے تاکہ معارف کو حضرات سے لے کر قبول کریں، لہذا جہاں تک ممکن تھا حضرت سوال کرنے والوں کو خطرات سے نجات دیتے تھے اور اگر چاہتے کہ توحید ومعارف کے تمام مراتب کو کما حقہ بیان کریں تو سوال کرنے والے قصور فہم وادراک کی وجہ سے خطرے میں پڑجاتے۔

حضرت صادق (ع)ان افراد کے ساتھ کیا کریں کہ اگر بمعنائے حقیقی علم فرماتے: ’’اللہ عالم‘‘ چونکہ سوال کرنے والوں کے ذہن میں ذات کا وصف علم پر سابق ہونا مرکوز تھا، اس سے حدوث سمجھتے اور علم کو حدوثاً زائد بر ذات جانتے، اس لیے حضرات ائمہ نے اس سے محفوظ رہنے کیلئے اس مقدار پر اکتفا کی کہ سوال کرنے والا جانے اور معتقد رہے کہ ’’انہ لیس بجاہل‘‘ کہ وہ جاہل نہیں ہے اور توحید ومعارف میں اعتقاد کا یہ ادنیٰ مرتبہ کفایت کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض روایات میں علم وحیات کو اوصاف ذات [2]سے اور ارادہ کو اوصاف زائد بر ذات سے جانا گیا ہے۔[3]جبکہ اگر ارادہ ذات سے متاخر ہو تو ہم اہل مادہ کو کچھ فرق محسوس نہ ہوگا، کیونکہ اس کا لازمہ یہ ہے کہ اشیاء بلا ارادۂ واختیار صادر ہوئی ہوں، لہذا اگر ہم معارف کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں کہ ائمہ (ع)نے حقائق کو کس طرح اس طرح سے کہ واقعیت ہے، بیان فرمایا ہے، بہترین زبان ان کی دعائیں ہیں، بعض مناجاتوں اور دعاؤں میں معارف کو کما حقہ بیان کیا ہے۔

البتہ اس کا راز بھی معلوم ہے اور وہ یہ ہے کہ دعائیں، مقام اظہار حقیقت ہیں اور درمیان میں کوئی کوتاہ فہم سوال کرنے والا بھی نہیں ہے۔[4]

اسرار الصلاۃ، حاشیہ اثولوجیا، حاشیہ بر اشارات، حقیقۃ الصلاۃ، شرح توحید صدوقؒ ، البوارق الملکوتیۃ، کلید بہشت سے عبارت ہیں۔

۱ . شیخ صدوق، التوحید، ص۱۸۸، ح ۲؛ صفحہ۱۹۳، ح ۷۔

۲ . شیخ صدوقؒ ، التوحید، ص ۱۳۹، باب ۱۱، احادیث ۱، ۱۴،۸،۳۔

۳ . ایضاً، ص۳۳۶، باب ۵۵، احادیث ۱، ۵، ۸۔

۴ . تقریرات فلسفہ(امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۳۷۔

تنزیہ خدا کا تحدید ہونا

ملحوظ رہے کہ اہل حقیقت کے نزدیک محضر الٰہی میں تنزیہ، عین تحدید وتقیید ہے اور تنزیہ کرنے والا یا نادان ہے یا سوء ادب اور بے ادبی کرنے والا۔

ہمارے استاد عارف (دام ظلہ) نے فرمایا: انصاف یہ ہے کہ نواقص امکانی سے تنزیہ کرنا تحدید نہیں ہے، کیونکہ یہ نواقص، عدم ہیں اور عدم سے منزہ کرنے کی بازگشت کمال وجود کی طرف ہوتی ہے اور اس کا مرجع اطلاق ہے نہ تحدید، میں کہتا ہوں کہ جو عارف بزرگوار نے فرمایا ہے، حق ہے۔ اگر نواقص امکانی عدم مطلق غیر موجود ہوں ولو بالعرض لیکن ایسا نہیں ہے۔

اس لیے کہ تنزیہ کرنے والا نقائص کو دیکھتا ہے کہ وہی حدود وجود ہیں اور وہ موجود ہیں گرچہ بالعرض اور نقائص سے تنزیہ کرنے کی بازگشت تحدید کی طرف ہوتی ہے۔[۱]

تنزیہ وتشبیہ کی توحید سے مخالفت

وتقبل في مجلى العقول وفي الّذي　　　يسمّىٰ خيالاً والصّحيح النّواضر

[اور تجلی گاہ عقول میں قابل قبول ہے اور تجلی گاہ خیال اور انظار صحیح میں بھی قابل قبول ہے]

یعنی ارباب عقول حق کو جب تجلی گاہ عقل میں تنزیہ کی صورت میں متجلی ہو قبول کرتے ہیں اور ارباب حس وخیال اس وقت جب تجلی گاہ خیال میں تشبیہ کی صورت میں متجلی ہو اور ارباب قلوب کہ صحیح رائے والے ہیں دونوں تجلیوں یعنی تنزیہ وتشبیہ کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ جو تنزیہ ہو مقید ومحدود ہے اور جو تشبیہ ہو وہ بھی مقید ومحدود ہے اور یہ دونوں برخلاف توحید حقیقی ہیں اور احدیت جمع تنزیہ وتشبیہ، حق کو دونوں حدوں سے باہر کرنا ہے اور اہل بیت ؑ اور اصحاب وحی نے حق کو دونوں حد، حد تشبیہ وحد تنزیہ سے خارج کرنے کا حکم دیا ہے۔[۲]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۸٦۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۳۱۔

تنزیہ وتشبیہ کا آیت {لیس کمثلہ شیئ} میں اجتماع

شیخ نے متن میں فرمایا: پیغمبر نے ایک آیت میں بلکہ نصف آیت میں تشبیہ وتنزیہ فرمائی ہے اور شارح قصیری نے فرمایا وہ آیت {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيئٌ وَہُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ}[۱] سے عبارت ہے اور نصف آیت {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيئٌ} اور نصف دیگر {ہُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْر} ہے اور ہر ایک نصف میں تشبیہ وتنزیہ ہے۔ چنانچہ اس کا ذکر ہوچکا۔

قول شارح چنانچہ اس کا بیان گزر چکا، شارح کا جو بیان گزر چکا وہ یہ ہے کہ تنزیہ وتشبیہ کا آیت کے دو فقروں میں سے ہر ایک فقرہ میں دو اعتبار سے ہے کہ شیخ کی مراد یہ نہیں ہے، کیونکہ یہ تشبیہ وتنزیہ کے درمیان جمع نہیں ہے حالانکہ پوشیدہ نہیں ہے کہ شیخ کی مراد ان دونوں کے درمیان جمع ہے۔ بنابریں، شاید دونوں کے درمیان جمع سے مراد یہاں پر {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء} میں یہ ہوکہ عدم مثلیّت بصورت ظہور واحد مراتب کثرات میں مستلزم احاطہ تامہ ہے اور ایسا ظہور وہی تشبیہ ہے اور آیۂ شریفہ میں دونوں جمع ہیں اور خدا کے اس قول: {ہُوَالسَّمِيْعُ البَصِيْر} میں جمع واضح تر ہے، کیونکہ ممکنات کیلئے جو سماعت ثابت ہے اور ان کو جو بصارت حاصل ہے اگر حق تعالیٰ کیلئے بھی ویسے ہی ثابت ہو جیسے ان کیلئے ثابت ہے، حق تعالیٰ مراتب کثرات اور جلوہ ہائے ممکنات میں ظاہر ومحیط ہے اور اگر وہ ان میں محیط وظاہر ہو ان میں سے کسی ایک کی طرح نہ ہوگا۔ پس نصف آیت میں حق ایک اعتبار سے تنزیہ وتشبیہ ہوا ہے اور ممکن ہے نصف آیت ہی دونوں فقروں کا مجموعہ ہو، کیونکہ جو چیز ظاہر آیت سے نکلتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں حصے متمم آیت ہیں ۔ مطلب کی طرف رجوع کیجئے۔[۲]

صفات حق میں عدم تحدید

حق تعالیٰ کامل مطلق ہے اور اس کی ذات اور اس کے صفات اور اسماء وافعال کسی ایک میں بھی تحدید وتقیید (کہ لازمہ نقص امکانی ہے) روا نہیں ہے اور اس ذات مقدس کا جلوۂ رحمت کسی حد سے محدود اور کسی قید سے مقید نہیں ہے۔[۳]

---

۱ . سورۂ شوریٰ، ۱۱۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۹۳۔

۳ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۱۲۹۔

حق کیلئے کمالات ثابت ہونے کی کیفیت

فلسفہ میں مقرر ہے کہ اوصاف حق وہ ہیں جو کمال مطلق ہوں اور موجود ''بما أنّہ موجود'' کے صفات سے ہوں اور وجود کے اس سے متصف ہونے میں تخصص ومہارت، استعداد ریاضی اور طبیعی در کار نہ ہو اور تمام اوصاف کمالیہ جنود رحمن سے ہیں، کیونکہ جنود حق اور رحمن، اس کا ظل ہے اور ظل شے اس سے مباینت عزلی نہیں رکھتا ہے۔ تباین وصفی (کہ کمال ونقص کا تفاوت ہے) رکھتا ہے کہ قرآن شریف میں اس دقیق عرفانی مطلب اور ثابت برہانی حقیقت کو آیت اور نشانی سے تعبیر کیا گیا ہے۔[1]

بسیط الحقیقۃ، کمال وجمال مطلق

برہان سے ثابت ہے کہ ذات مقدس بسیط الحقیقہ ہے اور بسیط الحقیقہ کو کمال وجمال مطلق ہونا چاہیے اور دیگر موجودات اس کا جلوہ وآئینہ اور مظہر ہیں، لہذا ہر ایک کو محدودیت اور تعین ہے، کیونکہ کمال مطلق سے ادنیٰ اور پست ہیں اور یہی معشوق حقیقی کہ ذات مقدس ہے، لازم ہے واحد علی الاطلاق ہو ورنہ بساطت حقیقت سے خارج ہوگی اور کمال مطلق نہ ہوگی، نیز یہ ذات کہ بحسب فطرت اصلی تمام سلسلہ بشری کی معشوق ومحبوب ہے مستجمع جمیع کمالات ہے ورنہ کمال مطلق سے خارج ہو اور معشوق کمال مطلق ہے۔

اور سورۂ مبارکہ توحید میں کہ حق کا نسب بیان کرتا ہے، اسی برہان ہویت (حقیقت) مطلقہ سے احدیت وجامعیت اور نقائص سے منزہ ہونے کو اس انوکھے طریقے سے اثبات کیا ہے کہ اہل تعمق وتدبر ادراک کریں ۔[2]

اسماء کے مراتب اور مقامات

اسماء کے مقامات سہ گانہ

اسم میں، چند مسائل ہیں: ایک مسئلہ یہ ہے کہ اسم ایک وقت مقام ذات سے تعلق رکھتا ہے کہ اس کا اسم جامع ''اللہ'' ہے اور دیگر اسماء ''رحیمیت'' سے ظہور رکھتے ہیں اور سب کی ''رحمانیت'' اسم اعظم کی تجلی ہے۔ ''اللہ'' اسم اعظم ہے اور تجلی اول ہے۔ اس وقت کچھ اسماء مقام ذات سے تعلق رکھتے ہیں اور کچھ اسماء مقام تجلیات اسمیت سے متعلق ہیں ۔ ایک تجلی فعلی ہے کہ ایک کو مقام احدیت، ایک کو مقام واحدیت اور ایک

---

١ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ٣٨٢۔

٢ . ایضاً، ص ٩٩۔

کو مقام مشیت کہتے ہیں ۔ اس طرح کی اصطلاحات بھی ہیں اور شاید سورۂ حشر کے آخر کی تین آیات {ہُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلٰہَ إِلاَّ ہُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلاٰمُ الْمُؤمِنُ الْمُہَيْمِنُ [الْعَزِيْزُ الْجَبّٰارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللهِ عَمّا يُشْرِکُونَ] ہُوَ اللهُ الْخالِقُ الْبٰارِئُ الْمُصَوِّرُ--}[1] اسی کی طرف اشارہ ہیں ۔

اس بات کا احتمال ہوتا ہے کہ یہ تین آیتوں میں وارد ہونا اور تین طرح سے ذکر کرنا اسماء کے انہیں مراتب سہ گانہ کی طرف اشارہ ہو کہ اسم مقام ذات انہیں اسماء اولی سے مناسبت رکھتا ہے کہ آیت میں وارد ہوئے ہیں اور اسم تجلی صفاتی ان اسماء سے مناسبت رکھتا ہے جو دوسری آیت میں واقع ہوئے ہیں اور تجلی فعلی {ہُوَ اللهُ الْخٰالِقُ الْبٰارِئُ الْمُصَوِّرُ} سے مناسبت رکھتی ہے کہ ذات کیلئے جلوۂ ذات ہے مقام اسماء میں جلوہ اور مقام ظہور میں جلوہ۔[2]

اسماء کی تقسیم سہ گانہ کا معیار

ملحوظ رہے کہ اسماء ذات، اسماء صفات اور اسماء افعال کہ جن کی طرف اشارہ ہوا، ارباب معرفت کی اصطلاح کے مطابق ہیں، بعض اہل معرفت مشائخ نے کتاب ''انشاء الدوائر'' میں اسماء کی تقسیم کی ہے اور اسماء ذات، اسماء صفات اور اسماء افعال سے تعبیر کیا ہے۔

وَأَسْمآءُ الذّٰاتِ ہُوَ:

اللهُ، الرَّبُّ، المَلِکُ القُدُّوسُ، السَّلاٰمُ، المُؤمِنُ، المُہَيْمِنُ، العَزِيْزُ، الجَبّٰارُ، المُتَکَبِّرُ، العَلِيُّ، العَظِيْمُ، الظّٰاہِرُ، البٰاطِنُ، الأَوَّلُ، الآخِرُ، الکَبِيْرُ، الجَلِيْلُ، المَجِيْدُ، الحَقُّ، المُبِيْنُ، الواجِدُ، الMٰاجِدُ، الصَّمَدُ، المُتَعٰالِي، الغَنِيُّ، النُّورُ، الوارِثُ، ذُوالْجَلاٰلِ، الرَّقِيْبُ۔

وَأَسْمآءُ الصَّفَاتِ وَہِيَ:

الحَيُّ، الشَّکُورُ، القَہّٰارُ، القٰاہِرُ، الْمُقْتَدِرُ، القَوِيُّ، الرَّحْمٰنُ، الرَّحِيْمُ، الکَرِيْمُ، الغَفّٰارُ، الغَفُورُ، الوَدُودُ، الرَّؤُوفُ، الحَلِيْمُ، الصَّبُورُ، البَرُّ، العَلِيْمُ، الخَبِيْرُ، المُحْصِي، الحَکِيْمُ، الشَّہِيْدُ، السَّمِيْعُ، البَصِيْرُ۔

---

١ . ''وہی خدا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی خدا نہیں، غیب وشہود کا عالم ہے اور وہ رحمن ورحیم ہے ، وہ خدا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی خدا نہیں، جان لو کہ وہ بادشاہ پاک ، بے خلل ، ایمنی بخش، نگراں ، طاقتور، مقتدر اور عظیم ہے---''

٢ . تفسیر سورۂ حمد، ص ١٥٤۔

وَاسْمآءُ الأَفْعٰالِ ہُوَ:

المُبْدِئُ، الوَكِيْلُ، البٰاعِثُ، المُجِيْبُ، الواسِعُ، الحَسِيْبُ، المُقِيْتُ، الحَفِيْظُ، الخٰالِقُ، البٰارِئُ، المُصَوِّرُ، الوَہَّابُ، الرَّزَّاقُ، الفَتَّاحُ، القابِضُ، البٰاسِطُ، الخافِضُ، الرَّافِعُ، المُعِزُّ، المُذِلُّ، الحَكِيْمُ، العَدْلُ، اللَّطِيْفُ، المُعِيْدُ، المُحْيى، المُمِيْتُ، الوالِي، التَّوَّابُ، المُنْتَقِمُ، المُقْسِطُ، الجامِعُ، المُغْنِي، المانِعُ، الضَّآرُّ، النٰافِعُ، الہَادِي، البَدِيْعُ، الرَّشِيْدُ۔[۱] انتہیٰ۔

اس تقسیم کے معیار کے بارے میں فرمایا کہ اگرچہ تمام اسمائ، اسماء ذات ہیں لیکن باعتبار ظہور ذات اسماء ذات اور باعتبار ظہور صفات، اسماء صفات اور باعتبار ظہور افعال، اسماء افعال کہتے ہیں یعنی جو اعتبار ظاہر تر ہوا، اسم اس کا تابع ہے اور اس رخ سے کبھی بعض اسماء میں دو یا تین اعتبار جمع ہوتے ہیں اور اسی رخ سے اسماء ذاتیہ وصفاتیہ اور افعالیہ سب کے تحت مندرج ہوتے ہیں یا تین میں سے دو کے تحت مندرج ہوتے ہیں جیسے ''ربّ'' چنانچہ ذکر ہوا۔[۲] اور یہ مطلب مولف کے مذاق میں درست نہیں ہے اور ذوق عرفانی کے مطابق نہیں ہے، بلکہ اس تقسیم میں جو چیز نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ ان اسماء میں معیار یہ ہے کہ سالک جب جادۂ معرفت پر قدم رکھتا ہے اور فنا فعلی کے درجہ تک پہنچتا ہے تو حق تعالیٰ اس کے دل پر جو تجلیّاں کرتا ہے، اسماء افعال کی تجلیاں ہیں اور فناء صفاتی کے بعد، تجلیات صفاتیہ اور فناء ذاتی کے بعد تجلیات اسماء ذات اس کیلئے ہوتی ہیں اور اگر خود سے بے خود ہونے اور ہوشیار ہونے کے بعد اس کے قلب کو ضبط کا یارا رہا تو جو مشاہدات افعالیہ کی خبر دے، اسماء افعال ہیں اور جو مشاہدات صفاتیہ کی خبر دے اسماء صفات اور اسی طرح اسماء ذات۔[۳] اور اس مقام کیلئے تفصیل درکار ہے۔ جس کی ان اوراق میں گنجائش نہیں

---

۱ . انشاء الدوائر، ص ۲۸۔

۲ . حضرت امامؒ کتاب ''آداب الصلاۃ'' ص ۲۵۷ میں فرماتے ہیں:

قولہ تعالیٰ: رب العالمین ''ربّ'' اگر بمعنائے ''عالی، ثابت'' اور ''سید'' ہو، اسماء ذاتیہ سے ہے اور اگر بمعنائے ''مالک، صاحب، غالب'' اور ''قاہر'' ہو، اسماء صفاتیہ سے ہے اور اگر بمعنائے ''مربی، منعم'' اور ''متمم'' ہو، اسماء افعالیہ سے ہے۔

اور ''عالم'' اگر ''ماسوی اللہ'' ہو کہ تمام مراتب وجود اور منازل غیب وشہود کو شامل ہے، ''ربّ'' کو اسماء صفات سے سمجھنا چاہیے اور اگر مقصود ''عالم ملک'' ہے کہ تدریجی الحصول اور کمال ہے اس سے مراد اسم فعل ہے اور دونوں صورت میں یہاں پر اسم ذات مقصود نہیں ہے اور شاید ایک نکتہ کے پیش نظر ''عالمین'' سے مراد یہی عوالم ملکیہ ہیں کہ تحت تربیت ومشیت الٰہی اپنے شایان شان کمال تک پہنچتے ہیں اور ''ربّ'' سے مراد مربی ہو کہ اسماء افعال سے ہے۔

۳ . حضرت امام کتاب ''سرّ الصلاۃ'' کے اسی باب میں صفحہ ۸۶ پر فرماتے ہیں:

یہ اس کلام کے مانند ہے جو اہل معارف اسماء ذات وصفات اور افعال کی تقسیمات کے بارے میں کہتے ہیں باوجودیکہ ہر اسم کو اسم جامع جانتے ہیں۔ پس اسم فعل کو ایسا اسم جانتے ہیں جس میں تجلی فعلی آشکار ہو اور تجلی صفتی اور ذاتی اس کے باطن میں ہو اور اسی طرح اسم ذاتی اور صفاتی ہیں

ہے اور جو ''انشاء الدوائر'' میں مذکور ہے، صاحب کتاب کے خود اپنے درست کردہ میزان کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ چنانچہ بنظر اسماء یہ بات واضح ہوتی ہے۔[1]

قرآن میں اسماء سہ گانہ کی طرف اشارہ

اور کہا جاسکتا ہے کہ قرآن شریف میں بھی اس تقسیم اسماء سہ گانہ کی طرف اشارہ ہوا ہے اور وہ آیات سورۂ حشر کی آخری تین آیات ہیں ۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: {ہُوَ اللهُ الَّذِي لاٰ إِلٰہَ إلاّ ہُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّہادَةِ ہُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ} الخ۔[2]

اور یہ آیات شریفہ، شاید ان کی پہلی آیت اسماء ذاتیہ اور دوسری اسماء صفاتیہ اور تیسری اسماء افعالیہ کی طرف اشارہ ہے اور اسماء ذاتیہ کی صفاتیہ پر اور اسماء صفاتیہ کی اسماء افعالیہ پر تقدیم بحسب ترتیب حقائق وجودی اور تجلیات الٰہی ہے نہ بحسب مشاہدات اصحاب مشاہدہ وتجلیات بقلوب ارباب قلوب۔ ملحوظ رہے کہ آیات شریفہ کے دوسرے اسرار ورموز ہیں جن کا ذکر مناسب اور لائق مقام نہیں ہے اور یہ کہ دوسری آیت اسماء صفاتیہ اور تیسری افعالیہ کی طرف ہے واضح ہے لیکن {عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّہادَةِ} اور ''رحمن ورحیم'' کا اسماء ذاتیہ سے ہونا اس پر مبنی ہے کہ ''غیب وشہادت'' اسماء باطنی اور ظاہری سے عبارت ہوں اور رحمانیت ورحیمیت فیض اقدس کی تجلیّاں ہیں نہ ''فیض مقدس'' اور ان اسماء کو ذکر سے مختص کرنا با وجودیکہ ''حی،

---

١ . حضرت امامؒ اسماء ذاتی، صفاتی اور اسمائی کی تمیز کے معیار کے بارے میں ''تعلیقات علی شرح فصوص الحکم'' ص ٢١ میں فرماتے ہیں:

وينقسم بنوع من القسمة أيضاً إلى أسماء الذات و''أسماء الصفات وأسماء الأفعال۔ وإن كان كلّها أسماء الذات، لكن باعتبار ظهور الذات فيها يسمّىٰ أسماء الذات'' وبظهور الصفات فيها الخ۔

[اسماء] ایک تقسیم بندی میں اسماء ذات، اسماء صفات اور اسماء افعال میں تقسیم ہوتے ہیں گرچہ تمام اسمائ، اسماء ذات ہیں لیکن ان میں ظہور ذات کے اعتبار سے اسماء ذات اور ظہور صفات کے اعتبار سے اسماء صفات کہے جاتے ہیں۔ الخ۔

قولہ: ''باعتبار ظهور الذات فيها'' یہ معیار جو اسماء ذات وغیرہ کی تمیز کیلئے ذکر کیا ہے ذوق عرفانی میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے ، بلکہ شیرین ترین مسلک اور برترین مشرب جس معیار کا متقاضی ہے وہ یہ ہے کہ رہرو راہ حق قدم عرفان سے جب اپنے فعل سے فانی ہوگیا اور اس کیلئے بنحو جمالی فعلی حاصل ہوا حق اس کے قلب کی حالت کے اعتبار سے اس پر متجلی ہوتا ہے۔ پس جب حق اس مقام میں سالک کے دل پر تجلی کرتا ہے تو وہ اسماء افعال کی تجلی ہے اور اگر وہ اپنے مشاہدات کی خبر دے تو اس نے اسماء فعلیہ کی خبر دی ہے اور جب سالک نے اپنے قلب پر اسماء صفاتیہ کی تجلی کے ذریعے حجاب فعلی کو پارہ کیا اور افعال سے محو ہوگیا تو جو کچھ اس مقام میں مشاہدہ کرتا ہے اس بارگاہ سے ہے اور جب اس بارگاہ سے بھی محو وفانی ہوجاتا ہے تو اسماء ذاتیہ سے حق کی اس پر تجلی ہوتی ہے ، اس وقت اس کے مشاہدات حضرت اسماء ذاتیہ سے ہوں گے اور ان مقامات میں سے ہر ایک میں، اہل سلوک بحسب قوت وضعف سلوک اور جامعیت مقام وغیرہ مختلف اور متفاوت ہوں گے۔

٢ . سورۂ حشر، ٢٣۔

ثابت'' اور ''ربّ'' اور اس کے مانند دوسرے اسماء ذاتیہ سے نزدیک تر نظر آتے ہیں، شاید ان کے احاطہ کے پیش نظر ہو، کیونکہ یہ امہات اسماء سے ہیں ؛ واﷲ العالم۔[1]

اسماء ذات وصفات اور افعال کے سلسلے میں ایک بحث

قولہ: وإلی المرتبۃ الأولیٰ أشیر... إلیٰ آخرہ۔[2]

ملحوظ رہے کہ آیات شریفہ جن کا ذکر اس عارف جلیل نے کیا ہے اور تحقیق میں ان سے استناد کیا ہے بنظر دقیق اسماء ذاتیہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ حضرت واحدیت کیلئے ثابت ہیں لیکن ان کے مظاہر عالم خلق میں بلحاظ نشأت اور وجود مختلف ہیں جیسے نشأت عقل ونفس اور ہیولیٰ وصورت وغیرہ۔

اور شیخ صاحب فتوحات نے اپنی ایک کتاب میں اصطلاح ''اسماء ذات'' کو ان اسماء پر کہ ذات ان میں ظاہر ومتجلی ہے، مانند ''حی وعلیم'' اطلاق کیا ہے اور ''اسماء صفات'' کو ان اسماء پر کہ صفات ان میں ظاہرہیں اور ''اسماء افعال'' کو ان اسماء پر کہ فعل ان میں ظاہر ومتجلی ہے اطلاق کیا ہے۔[3]

اس اصطلاح کے مطابق، پہلی آیت اسماء صفات کی طرف اشارہ کرتی ہے اور دوسری آیت اسماء ذات اور تیسری ایت اسماء افعال کی طرف اشارہ کرتی ہے، اسی طرح پہلی آیت صفت جمال اور دوسری آیت صفت جلال کی طرف اشارہ کرتی ہے، گرچہ ہر صفت جمال میں جلال اور ہر صفت جلال میں جمال پوشیدہ ہے۔

اور آیات شریفہ (مذکورہ) اور ان کے اس قول {ہُوَ اللّٰہُ الَّذِي لاٰ إِلٰہَ إلاّ ہُوَ}[4]سے آغاز کرنے میں، اشارات ورموز اور علوم معارف کا خزانہ ہے لیکن اس مختصر کتا میں ان کے ذکر کی گنجائش نہیں ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس کے بیان کو دوسری جگہ کیلئے چھوڑ دیں ۔[5]

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۵۸۔

۲ . قاضی سعید فرماتے ہیں: مرتبہ اول کی طرف [اسماء وصفات ذاتی] حشر کی ۲۲ ویں آیت اور مرتبہ دوم وسوم کی طرف، حشر کی ۲۳ ویں اور ۲۴ ویں آیات اشارہ کرتی ہیں۔

۳ . انشاء الدوائر، ص ۲۸۔

۴ . سورۂ حشر، ۲۲،۲۳۔

۵ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ۱۳۲۔

اسماء وصفات ذاتی کی حقیقت

فی الواقع، اسماء وصفات ذاتی، وہ ہیں جو ذات مقدس حق کیلئے ثابت ہیں اور بحسب شئون واطوار اور تجلیات ذاتی، ذات حق تعالیٰ میں مکنون وپوشیدہ ہیں اور اس عارف جلیل نے ابی عبد اللہ (ع) کے اس قول: {ذاتٌ علاّمةٌ سمیعةٌ بصیرة}[١] کو اس پر حمل کیا ہے کہ ذات احدیت بنفس ذات ان صفات کی نائب مناب ہے جبکہ اہل بیت (ع) سے وارد ہوا ہے کہ ہمیشہ خدائے عزوجل ہمارا پروردگار تھااس حال میں کہ علم اس کی ذات تھا اور کسی معلوم کا وجود نہ تھا اور سمع اس کی ذات تھا اور کسی مسموع کا وجود نہ تھا اور بصر اس کی ذات تھی جبکہ کسی مبصرات کا کوئی وجود نہ تھا اور قدرت اس کی ذات تھی... [٢]

الحاصل؛ اسماء وصفات ذاتی جو کچھ اس عارف جلیل نے ذکر کیا ہے اس سے کہیں زیادہ بزرگ وبرتر ہیں اور دست تحدید وتقدیر کی دست برد سے محفوظ ومصون اور تقیید وتکثیر ان کے حریم کے گرد چکر لگائیں اس سے منزہ ہیں ۔ سابق تفصیل کی روشنی میں تم پر بہترین طریقے سے یہ حقیقت بر ملا ہونے کے بعد تمہیں یہ بات معلوم ہوئی کہ مراتب وجود، مجرد ہوں یا مادی، تعینات مشیت سے تحدید وتکثیر سے دست وگریباں ہیں اور مستلزم تقیید وتقدیرہیں جیسا کہ آزاد منش اصحاب قلوب اور ذوی الاسرار حسن سابقہ رکھنے والوں کی رائے یہی ہے۔[٣]

مظہر اتم میں تمام اسماء کا ثبوت

ہمارے نزدیک وجوب وجود اور ما بعد وجوب وجود، سب انسان کامل اور مظہر اتم واکمل کیلئے ثابت ہے۔ اس وجوب اور اس وجوب کے درمیان جو اللہ تعالیٰ کیلئے مقام احدیت ذات میں ثابت ہے وہی فرق ہے جو ظاہر ومظہر، غیب وشہود اور جمع وتفریق کے درمیان ہے، لہذا تمام اسماء الٰہی خواہ ذاتی ہوں یا غیر ذاتی مظہر اتم واکمل میں ظاہر ہیں اور اسم مستاثر چونکہ فی والواقع اسماء سے نہیں ہے اس لیے نہ اس کا ظہور ہے اور نہ مظہر۔

---

١ . شیخ صدوقؒ ، التوحید، ص ١٣٩، ١٤٣، باب صفات الذات وصفات الافعال، ح ٢، ٨۔

٢ . اصول کافی، ج ١، ص ١٠٧، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ١؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ١٣٩، باب صفات الذات وصفات الافعال، ح ١۔

٣ . التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ١٢٩۔

موجودات میں اسماء ذاتی کا ظہور

لیکن اسماء ذاتی حتی ہویت صرف اور غیب احدی وہ دوسرے معنی میں ظہور رکھتے ہیں بلکہ اسماء ذاتیہ ہر موجود میں بمعنائے غیبی احدی سرمدی کہ خدا کے علاوہ اس کو کوئی نہیں جانتا ظہور رکھتے ہیں ۔ چنانچہ ارشاد خداوندی ہے: {وَمٰا مِنْ دآبّۃٍ إلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہٰا أَنَّ رَبِّي عَلیٰ صِراط مُسْتَقِیْم}[1]''کوئی موجود نہیں مگر یہ کہ اس کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں ہے بہ تحقیق میرا پروردگار صراط مستقیم پر ہے'' یہ وہی وجہ خاص ہے جس میں کسی اسم اور مظہر کے واسطہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔[2]

اسماء وصفات فعلی کی حقیقت

اسماء وصفات فعلی کہ عوالم غیب وشہود کے تمام مراتب وجود اور سلسلہ نزول وصعود کو شامل ہیں نہ کسی مرتبے سے مختص ہیں اور نہ کسی حد میں محدود ہیں ۔ چنانچہ اہل کے نزدیک یہ بات محقق اور روشن وآشکار ہے اور ہم نے بعض رسائل میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور اس کی شرح وتبیین کی ہے۔[3]

اسماء ذات رکھنے کی نسبت

اور اسماء ذات بھی مانند اسماء ''اللہ، ربّ'' اور ''قیوم'' ایک رخ سے نسب ہیں اگرچہ دوسرے رخ سے نسب کے علاوہ ہیں ۔

ممکن ہے نسب سے مراد جو کہ امور عدمی ہیں مفاہیم عقلی ہوں، خواہ اسماء ذاتی ہوں یا صفاتی یا فعلی حتی اس اعتبار سے جو کہ خلق سے مربوط نہیں ہے اور ان کو نسبت سے تعبیر کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے، کیونکہ عقل میں ذات سے منسوب ہیں اور اس بات کو ہم پہلے بھی عرض کرچکے ہیں ۔ پس مقصود بطور مطلق ذات سے کثرت کی نفی ہے اور شارح کے بیان کے مطابق اس اعتبار سے کہ کثرت خلق سے منسوب نہیں ہے، اسماء ذاتی سے کثرت کی نفی نہیں ہوتی جبکہ اس بات کا التزام کہ تمام اسماء ذاتی میں ایک جہت ربط موجود ہے، محل نظر ہے۔

---

١ . سورۂ ہود، ٥٦۔

٢ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٥٩۔

٣ . التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ١٢٩۔

جناب شاہ آبادی کے نزدیک ’’اسم‘‘ کی تعریف

ہر چند ہمارے استاد بزرگوار عارف کامل (روحی لہ الفداء) نے فرمایا ہے: اسم اصطلاح قوم میں اس خصوصیت کے ساتھ کہ عین میں تاثیر گزار ہے، ذات سے عبارت ہے حتی ’’حی‘‘ اور ’’ربّ‘‘ بھی بمعنائے ثابت تاثیر گزار ہیں، کیونکہ جانداران اسم حی کے تحت نظر ہیں جس طرح کہ جواہر اور ثابتات ثابت سے مستند ہیں ۔

ابن عربی کے نزدیک ’’اسم‘‘ کی تعریف

اور اس عارف کامل کی تحقیق، جیسا کہ مقدمات کتاب میں گزرا اس کی روشنی میں شیخ کبیر محی الدین نے اسماء کو جو ذاتی وغیر ذاتی میں تقسیم کیا ہے اس کے مخالف نہیں ہے، کیونکہ اسماء ذاتی محی الدین کی اصطلاح میں ان اسماء سے عبارت ہیں جن میں ذات کا پہلو غالب ہو اور یہ مسئلہ اس سے منافات نہیں رکھتا کہ ان میں خلق سے ربط کا پہلو موجود ہو۔

مبدئیت آثار میں اسماء کا تفاوت

یہ ماحصل مطلب تھا؛ لیکن میری نظر قاصر میں حقیقت امر یہ ہے کہ بعض اسماء بنفسہ تاثیر گزار ہیں اور بعض اسماء دوسرے اسم کی تبعیت میں تاثیر گزار ہیں اگرچہ سارے اسماء ایک اعتبار سے اسم ’’اللہ‘‘ کے تابع ہیں کہ دوسرے تمام اسماء پر محیط اور حاکم ہے اور یہ اعتبار، اس سے عبارت ہے کہ سارے اسماء عین اسم جامع اعظم میں فانی اور محو ومستہلک ہیں لیکن عارف کو ناگزیر کثرت وتفصیل پر بھی نظر رکھنی چاہیے اور ہماری منظور نظر یہی نظر ہے اور اس اعتبار میں کبھی اسم ذاتاً تاثیر گزار نہیں ہوتا، مانند اسم حیات اور ربّ ثابت کے معنی میں اور جو حیات کہ عالم میں موجود ہے اس اسم سے مستند نہیں ہے، بلکہ اس اسم سے مستند ہے کہ حیات اس کا لازمہ یا اس کی تابع ہے لیکن استاد بزرگوار نے جو افادہ فرمایا کہ اسم وہ ہے جو تاثیر گزار ہو اور محل اثر ہو ہمارے نزدیک متحقق نہیں ہے۔ اگرچہ اصطلاح اسی پر قائم ہے لیکن وہ (دام ظلہ) اصطلاحات عرفاء سے زیادہ واقف اور آگاہ ہیں اور بہر صورت میں نسب عقلیہ نشأت عقلیہ میں مفاہیم اسماء وصفات سے عبارت ہیں اور یہ عالم عین میں امور عدمی ہیں ۔[1]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۱۔

صفات حق تعالیٰ کی تقسیم میں حکماء کا قول اور اس پر نقد وتبصرہ ملحوظ رہے کہ حکماء الٰہی نے صفات حق تعالیٰ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ صفات حقیقی؛ اور اس کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: صفات حقیقی محض؛ مثل حیات، ثبات، بقا، ازلیت اور اس کے مانند دوسرے صفات؛ ۲۔ صفات حقیقی ذات الاضافہ؛ مثل علم وقدرت وارادہ کہ معلوم ومقدور اور مراد کی طرف مضاف ہیں اور ان دو طرح کی صفتوں کو عین ذات کہتے ہیں ۔

۲۔ صفات اضافی محض؛ مثل مبدئیت، رازقیت، راحمیت، عالمیت، قادریت اور اس جیسے دوسرے صفات۔

۳۔ صفات سلبی محض؛ جیسے قدوسیت وفردیت وسبوحیت اور اس جیسے دوسرے صفات اور ایسی دو صفتوں کو زائد بر ذات جانتے ہیں اور تمام سلوب کو سلب واحد کی طرف کہ سلب امکان ہے، ارجاع دیتے ہیں ۔ چنانچہ تمام اضافات کو تنہا اضافہ موجودیت کی طرف ارجاع دیتے ہیں اور مبدأ اضافات کو اضافہ اشراقی اور اضافہ نوری کی طرف ارجاع دیتے ہیں ۔[۱]

اور یہ تقسیمات اور صفات حقیقی میں عینیت اور صفات اضافی اور سلبی میں زیادتی جس طرح کہ حکماء نے ذکر کیا ہے اور اس پر برہان قائم کیا ہے مولف کے نزدیک تام وتمام موافق برہان متین حکمی اور مطابق اعتبار صحیح عرفانی نہیں ہے، کیونکہ اگر باب مفاہیم اسماء وصفات پیش آئے اور کثرت مفہومی پر نظر کریں تو لازم ہے کسی ایک صفت کو عین ذات نہ جانیں اور چنانچہ اگر ذات کو عین اوصاف اضافی یا سلبی جانیں لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ محض اضافہ اور عین حیثیت سلبی ہوجائے، اسی طرح اگر عین اوصاف حقیقی جانیں لازم آتا ہے حق تعالیٰ نفس مفاہیم اعتباری اور معانی عقلی ہوجائے اور خدا اس سے بلند وبرتر ہے اور اگر حقائق اسماء اور مصداق محقق اسماء وصفات کو ملاحظہ کریں، تمام اسماء وصفات حقیقی اور اضافی عین ذات مقدس ہیں اور عالمیت وعالم، قادریت وقادر میں فرق صرف اعتبارات مفہومی میں ہے اور تمام اوصاف اضافی رحیمیت ورحمانیت ذاتی کی طرف رجوع کرتے ہیں حتی رازقیت وخالقیت۔

اور یہ جو تمام سلوب کو سلب امکان اور تمام اضافات کو اضافہ واحد کی پلٹایا اور اوصاف حقیقی میں کسی کی طرف ارجاع نہیں دیا، اگر پھر مفاہیم پر نظر ڈالیں تو نظر آئے گا کہ ان میں سے کوئی کسی کی طرف ارجاع نہیں ہوا، نہ سلوب واضافات میں

---

۱ ۔ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١١٨، سفر سوم، موقف دوم، مبحث صفات؛ نیز، حاشیہ حکیم سبزواری۔

اور نہ اوصاف حقیقی میں اور اگر حقائق پر نظر ہو، تمام اوصاف حقیقی بھی حقیقت واحد وواجب کی طرف رجوع کریں ۔

اوصاف کے دو مراتب

بالجملہ؛ باب اوصاف میں حکمت نظری کی زبان میں تحقیق یہ ہے کہ اوصاف حقیقی اور اضافی مطلقاً بحسب مفاہیم، مختلف اور کوئی ایک بھی عین ذات اقدس حق نہیں ہے اور بحسب حقیقت سارے کے سارے عین ذات مقدس ہیں لیکن اوصاف کے دو مراتب ہیں ایک مرتبہ ذات اور اوصاف ذاتیہ کہ اس سے علم وعالمیت اور قدرت وقادریت کو انتزاع کیا جاسکتا ہے اور ایک، مقام اوصاف فعلیہ ہے کہ اس سے بھی مفہوم علم وعالمیت اور قدرت وقادریت کو انتزاع کیا جاسکتا ہے لیکن اوصاف سلبی جیسے قدوسیت وسبوحیت اور اسماء تنزیہی، وہ لوازم ذات مقدس ہیں اور ذات مقدس ان کی بہ نسبت مصداق بالعرض ہے، کیونکہ حق تعالیٰ کمال مطلق ہے اور کمال مطلق بالذات اس پر صادق ہے، کیونکہ اصل اس کی حقیقت ہے اور سلب نقائص اس کے لوازم سے ہے اور کمال سلب نقص کا مصداق عرضی ہے۔

اسماء فعلیہ وذاتیہ کا مبدأ

اہل معرفت اور اصحاب قلوب مقام تجلی فیض اقدس کو اسماء ذاتی کا مبدأ جانتے ہیں اور مقام تجلی فیض مقدس کو اوصاف فعلی کا مبدأ شمار کرتے ہیں ۔[1] اور تجلی فیض مقدس کو ''غیر'' نہیں جانتے۔ چنانچہ ''عین'' بھی نہیں جانتے اور اس کے اطراف میں بحث کرنا، ان کی روش کے مطابق پر اسماء وصفات سے بحث کرنے پر منتج ہوگا اور ہم مقصد سے خارج ہوجائیں ۔[2]

---

۱ . مصباح الانس، ص ۱۳۰؛ نقد النصوص، ص ۳۸، فصل ۲۔

۲ . حضرت امامؒ کتاب ''آداب الصلاۃ'' صفحہ ۲٦٦ پر رقمطراز ہیں:

ملحوظ رہے کہ حق تعالیٰ کے تمام اسماء وصفات کیلئے بطور کلی دو مقام اور دو مراتب ہیں:

۱) مقام اسماء وصفات ذاتی کہ حضرت واحدیت میں ثابت ہیں جیسے علم ذاتی کہ شئون وتجلیات ذاتی سے ہے اور قدرت وارادۂ ذاتیہ اور دوسرے شئون ذاتی۔

۲) مقام اسماء وصفات فعلی ہے کہ فیض مقدس کی تجلی سے حق کیلئے ثابت ہے۔

صفات حق کی امور عدمی کی طرف بازگشت

اور بعض نے صفات کو امور عدمی کی طرف ارجاع دیا ہے اور علم کو عدم جہل اور قدرت کو عدم عجز سے عبارت جانا ہے اور اہل معرفت میں جس کو ہم نے اس مطلب پر اصرار کرتے دیکھا ہے وہ مرحوم عارف جلیل قاضی سعید قمی ہیں اور انہوں نے اپنے استاد کا اتباع کیا ہے کہ ظاہراً مرحوم ملا رجب علی ہیں [۱] شرح توحید میں مذکور وہ بیان کے مطابق۔[۲]

اسماء حق کا مقام ذاتی اور مقام فعلی

ملحوظ رہے کہ مشیت حق تعالیٰ کیلئے بلکہ تمام اسماء وصفات کیلئے از قبیل علم وحیات وقدرت وغیرہ، دو مقام ہیں ۔

اول: مقام اسماء وصفات ذاتی ہے جو برہان سے ہم آہنگ ہے کہ ذات مقدس واجب الوجود بحیثیت واحدہ اور جہت بسیطہ محضہ مستجمع کل کمالات اور جمیع اسماء وصفات ہے اور تمام کمالات اور اسماء وصفات جلال وجمال حیثیت بسیطہ وجودیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں اور جو کچھ ماورائے وجود ہے، نقص وقصور اور عدم ہے اور چونکہ ذات مقدس صرف وجود اور وجود صرف ہے، صرف کمالات اور کمال صرف ہے: {عِلْمٌ کُلُّہُ، قُدْرَۃٌ کُلُّہُ، حَیٰاۃٌ کُلُّہُ}۔

دوم: ایک مقام [اسمائ] اور صفات فعلیہ ہے کہ اسماء وصفات ذاتی کے ظہور کا مقام ہے اور نعوت واوصاف جلالیہ وجمالیہ کے متجلی وآشکار ہونے کا مقام ومرتبہ ہے اور یہ مقام مقام ''معیت قیومیہ'' ہے {ہُوَ مَعَکُمْ}[۳] اور {مٰا یَکُونُ مِنْ نَجْویٰ ثَلاٰثَۃٍ إلاّٰ ہُوَ رابِعُہُمْ۔۔۔}[۴] اور مقام وجہ اللہ ہے: {أَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْہُ اللہ}[۵] اور مقام نوریت ہے: {اَللہُ نُورُ

---

۱ . ملا رجب علی تبریزی (۔ ۱۰۸۰) میر فندرسکی کے شاگردوں میں سے ہیں۔ فلسفہ میں مشائی مشرب رکھتے تھے اور بو علیؒ کی کتابوں کو تدریس کرتے تھے۔ قاضی سعید قمی اور محمد تنکابنی ان کے شاگردوں میں سے تھے۔ کلید بہشت اور اثبات واجب میں ایک رسالہ فارسی زبان میں ان کا قلمی سرمایہ ہیں۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۶۰۸۔

۳ . سورۂ حدید، ۴۔

۴ . {مٰا یَکُونُ مِنْ نَجْویٰ ثَلاٰثۃ إلاّٰ ہُوَ رابِعُہُمْ وَلاٰ خَمْسَۃ إلاّٰ ہُوَ سادِسُہُمْ وَلاٰ أدْنَیٰ مِنْ ذٰلکَ وَلاٰ أکْثَرَ إلاّٰ ہُوَ مَعَہُمْ أیْنَمٰا کانُوا ثُمّ یُنَبِّئُہُمْ بِما عَمِلُوا یَومَ الْقِیامۃ إنّ للّٰہَ بِکُلِّ شَیئٍ عَلِیْمٌ}۔ ''کہیں بھی تین آدمی آپس میں سرگوشی نہیں کرتے مگر یہ کہ خدا ان کا چوتھا ہوتا ہے اور پانچ آدمی باہم سرگوشی نہیں کرتے مگر یہ کہ خدا ان کا چھٹا ہوتا ہے اور نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ مگر یہ کہ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے جہاں کہیں بھی رازداری کر رہے ہوں پھر اس وقت روز قیامت جو کچھ انہوں نے کیا ہے اس سے ان کو باخبر کرے، سچ مچ خدا ہر چیز کا جاننے والا ہے'' سورۂ مجادلہ، ۷۔

۵ . ''جدھر بھی رخ کرو اس طرف وجہ خدا ہے'' سورۂ بقرہ، ۱۱۵۔

السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ}[1]اور مقام مشیت مطلقہ ہے: {وَمٰا تَشَآؤُنَ إلاّٰ أَنْ يَشآءَ الله}[2]{خَلَقَ اللهُ الأَشْياءَ بِالْمَشِيَّۃِوَخَلَقَ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِها}۔[3]،[4]

صفات ثبوتیہ وسلبیہ اور اسماء الٰہی کا توقیفی ہونا

ثبوتی یا سلبی صفات کا معیار

ذات مقدس واجب جلّ اسمہ کیلئے صفات ثبوتیہ اور صفات سلبیہ میں معیار یہ ہے کہ جو صفت کہ اوصاف کمالیہ اور جلالیہ سے ہے۔ لباس تعین اختیار کئے بغیر اور کسی عالم میں جلوہ گر ہوئے بغیر اصل حقیقت وجود اور صرف ذات کیلئے ہے۔ بالجملہ؛ عین ہویت ہستی اور ذات نوری کی طرف رجوع کرے، ذات مقدس حق تعالیٰ کیلئے اس کا ثبوت لازم اور تحقق واجب ہے، کیونکہ اگر ثابت نہ ہو لازم آتا ہے یا ذات مقدس صرف وجود اور محض ہستی نہ ہو یا صرف وجود محض کمال اور صرف جمال نہ ہو اور یہ دونوں عرفان وبرہان کے مشرب اور مسلک میں باطل ہے۔ چنانچہ اپنی جگہ پر یہ امر مسلّم ہے۔

اور جو صفت اور نعت موجود کیلئے ثابت نہ ہو مگر تعینات کی منزلوں میں سے کسی منزل سے گزرنے کے بعد، حالات تقییدات سے کسی حالت میں آنے کے بعد، مراتب قصور میں سے کسی مرتبہ سے ہم آغوش ہونے اور حدود فتور میں سے کسی سے حد سے دست وگریباں ہونے کے بعد اور بالجملہ جو صفت ذات ہستی سے نہ ہو اور حدود ماہیات کی طرف رجوع کرے، صفات سلبیہ سے ہے اور ذات کامل علی الاطلاق میں ممتنع التحقق ہے، کیونکہ ذات کامل مطلق اور صرف وجود، چنانچہ مصداق صرف کمال ہے، نقائص وحدود اور اعدام وماہیات کا سلب ہونا بھی اس پر صادق آتا ہے۔

اثبات وسلب صفات میں نظریہ مشہور پر نقد وتبصرہ

محققین کے درمیان یہ جو مشہور ہے کہ صفات سلبیہ، سلب واحد کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ سلب امکان ہے،[5] مولف کی نظر میں صحیح نہیں ہے، بلکہ چنانچہ ذات مقدس تمام صفات کمال کی مصداق ذاتی ہے اور کسی کی بازگشت دوسرے کی طرف نہیں ہوتی۔

---

۱ . سورۂ نور، ۳۵۔

۲ . ''تم نہیں چاہتے مگر یہ کہ خدا چاہے'' سورۂ دہر، ۳۰۔

۳ . ''خدا نے چیزوں کو اپنی مشیت سے خلق کیا اور مشیت کو خود مشیت سے خلق کیا'' اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۰، کتاب توحید، باب ارادۃ انہا من صفات الفعل، ح ۴۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ۵۹۸۔

۵ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۱۱۸، سفر سوم، موقف دوم، مبحث صفات حق تعالیٰ۔

چنانچہ اس سے پہلے وضاحت کی جاچکی ہے۔ اسی طرح مصداق بالعرض بھی نہیں ہے اور نہ کسی نقص کا اس سے سلب صادق آتا ہے اور نہیں کہا جاسکتا کہ اعدام ونقائص حیثیت واحد ہیں اور اعدام میں کوئی امتیاز نہیں ہے، کیونکہ اگر بحسب واقع اور نفس الامر ملاحظہ ہو۔ چنانچہ عدم مطلق حیثیت واحد ہے اور اس کے باوجود کل عدم ہے، وجود مطلق بھی حیثیت واحد اور کل کمالات ہے، لہٰذا اس زاویہ سے کہ ملاحظہ ''احدیت'' اور ''غیب الغیوب'' ہے کوئی صفت ثابت نہیں کی جاسکتی نہ صفات حقیقیہ ثبوتیہ نہ صفات سلبیہ جلالیہ لیکن دوسرے زاویے سے کہ ملاحظہ مقام ''واحدیت'' اور جمع اسماء وصفات ہے۔ چنانچہ صفات ثبوتیہ کمالیہ متکثر ہیں، ہر صفت کمال کیلئے صفت نقص کہ اس کے مقابل ہے، لازم ہوتی ہے اور ذات مقدس اس جہت سے کہ ''عالم'' کی بالذات مصداق ہے ''لیس بجاہل'' کی بالعرض مصداق ہے اور چونکہ ''قادر'' ہے، عاجز نہیں ہے اور چنانچہ علم اسماء میں مقرر ہے کہ اسماء (اور صفات ثبوتیہ) کیلئے محیطیت ومحاطیت اور ریاست ومرئوسیت ہے، اسماء وصفات سلبیہ کیلئے بھی بالتبع یہ اعتبارات ہوں گے۔[1]

حق تعالیٰ کے لائق اوصاف میں معیار

اوصاف باری تعالیٰ کے باب میں میزان ومعیار کلی، اوصاف اعتباری نہیں ہیں، بلکہ اوصاف حقیقی ہیں کہ ان کو ضابطہ کلی عقلی کے تحت لاتے ہیں کہ کون وصف اس کے لائق ہے اور کس وصف سے وہ عاری ہے۔

بطور کلی، صفات ثبوتیہ اور سلبیہ میں میزان عقل ہے کہ حساس موازین سے ہے اور اس کو ہم دو مقدمہ کے ذریعے بیان کریں گے۔ گرچہ مقدمہ اولیٰ کی بازگشت مقدمہ ثانیہ کی طرف ہوتی ہے لیکن ان کی تشریح کریں گے تو دو مقدمے نظر آئیں گے۔

مقدمہ اول؛ علم میزان یعنی منطق میں معلوم ہوا کہ امکان عام صرف جانب مخالف سے سلب ضرورت کرتا ہے اور جانب موافق سے کہ آیا اس کا ثبوت بنحو ضرورت یا بنحو دوام یا بالفعل ہے لا تعلق ہے، لہٰذا کہہ سکتے ہیں کہ انسان، انسان ہے بالامکان العام گرچہ انسان کیلئے انسانیت کا ثبوت کہ جانب موافق قضیہ امکانیہ عامہ ہے، ضروری ہے، کیونکہ شے کیلئے ذات شے کا ثبوت ضروری ہے۔

پس امکان عام میں کہ جانب مخالف سے سلب ضرورت کرتا ہے، جانب موافق اس سے اعم ہے کہ اس کا ثبوت موضوع کیلئے ضروری ہو یا ممتنع ہو اور ضروری نہ ہو یا اس کا عدم ثبوت ممکن گرچہ ضروری نہ ہو لیکن آخری صورت میں خدا کیلئے اوصاف ثابت نہیں کرسکتے اور ان کو اوصاف ذات سے نہیں جان سکتے، مثلاً اس

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ٦١٦۔

صورت میں کہ احدیت خدا پر بامکان خاص حمل ہو، اس کو اوصاف سے نہیں جان سکتے، کیونکہ امکان طرفین سے سلب ضرورت ہے۔

اوصاف خدا کا اوصاف مرتبہ تام اور تمام وجود ہونا

مقدمہ دوم؛ جو اوصاف خدا کیلئے ثابت کرنا چاہتے ہیں ان کا اوصاف صریح الوجود سے ہونا، ضروری ہے بغیر اس کے کہ مرتبہ صراحت سے تنزل کریں اور استعداد سے مقید اور کسی حد سے متعین ہوں اور وصف انسانیت کی مانند نہ ہوں کہ بصراحت وجود انسان کیلئے ثابت نہیں ہے، بلکہ تنزل کی صورت میں صراحت وجود اس حد میں کہ حد انسانیت ہے، ثابت ہے اور صراحت وجود اس حد میں تنزل نہ کرنے سے اس وصف سے محروم ہے۔

اور اسی طرح جسم کیلئے جسمیت اس مرتبہ میں کہ جسم بصراحت وجود صریح ہے، ثابت نہیں ہے، بلکہ اگر چاہے، ثابت ہو لازم ہے بحد جسمیت تنزل کرے، جس طرح کہ بیاضیت صریح الوجود سے ثابت نہیں ہوتی مگر یہ کہ تنزل کرے اور بشکل جسمیت در آئے؛ لہذا جو اوصاف مرتبہ تام اور تمامیت وجود میں وجود سے ہم آغوش نہیں ہوسکتے، ذات اقدس حق کیلئے کہ مافوق تمام ہے، تنزل سے منزہ ہے اور کسی حد میں محدود نہیں ہے، ان کو ثابت نہیں کیا جاسکتا، برخلاف ان اوصاف کے جو وجود کے ہمطراز ہیں اور وجود کے ساتھ حرکت کرتے ہیں وجود جتنا کامل تر ہو وہ اوصاف بھی کامل تر ہوتے ہیں مانند علم وقدرت وحیات، مثلاً نطفہ حالت اور مرتبہ ضعیف میں علم وارادہ وقدرت کے بغیر ہے اور نطفہ سے ترقی کر کے علقہ تک پہنچنے کے بعد بھی علم وقدرت اور حیات کے بغیر ہے اور اسی طرح جب مضغہ تک پہنچتا ہے۔ جب ترقی کے مراحل کو طے کرتا ہوا تدریجاً وجود کے مراتب قوی میں قدم رکھتا ہے، علم وارادہ اور قدرت وحیات سے مالا مال ہوتا ہے: {ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ}۔[۱]

وجود کے دوش بدوش اوصاف کمالیہ کا ایک دستہ حرکت کرتا ہے وجود جس قدر تخصص واستعداد سے پاک ہوتا ہے اور آسمان ارتقاء پر گامزن ہوتا ہے وہ اوصاف، کامل تر اور اکمل ہوتے ہیں یہاں تک کہ صرف الکمال بلکہ مافوق کمال اور کمال الکمال اور تمام التمام کے مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں کہ یہ اوصاف بنحو کمال یعنی فوق کمال اور کمال الکمال اور تمام التمام ہوتے ہیں ۔

اور جس طرح کہ اصل وجود واجب پر ہم نے برہان خلف، برہان استقامت اور برہان قرآنی سے استدلال کیا ان استدلالات اور براہین کو ان سلسلہ اوصاف، قدرت وعلم وارادہ وحیات، میں لائیں گے اور جس طرح اثبات وجود واجب کے بعد تشکیک وجود

---

۱ . سورۂ مومنون، ۱۴۔

میں مراتب ادنیٰ کے مدنظر ممکنات کو ثابت کیا اسی طرح اثبات اوصاف واجب کے بعد، جیسے قدرت وعلم، ارادہ وحیات، ان اوصاف کو ممکنات میں بھی ثابت کریں گے۔

بطور کلی، جو اوصاف وجود کی ترقی میں وجود کے ہمطراز اور ہم پرواز ہیں اور تخصص وتقید استعدادی اور تعین وتحدد حدی میں پہلے نقطے پر نہیں رکے اور وجود کے ہمرکاب ہیں، ایسے اوصاف شائستہ وسزاوار حضرت حق تعالیٰ ہیں لیکن وہ اوصاف جن میں تخصص استعداد معین سے گزرنے کی قوت نہیں ہے اور کسی حد سے پرواز کرنے اور گزرنے کی طاقت نہیں رکھتے اور ان کے شہپر میں ایک افق سے دوسرے افق پرواز کرنے اور گزرنے کی قوت نہیں ہے۔ شائستہ حضرت حق نہیں ہیں مانند جہل کہ وجود جتنا ترقی کرے اسی قدر اس کے بال وپر ناکارہ ہوں گے اور اس کی پر پرواز جاتی رہے گی۔ ایسے اوصاف جیسے حرکت کہ وجود جب تک تنزل نہ کرے اور جسم نہ ہو پیدا نہ ہوگی، سزاوار حق تعالیٰ نہیں ہیں ۔

البتہ انشاء اللہ بعد میں بیان ہوگا کہ ایسا نہیں ہے کہ اوصاف کمالیہ مثل علم وحیات ایک چیز اور وجود جیسے جسم کیلئے سفیدی کا ثبوت، دوسری چیز ہے، بلکہ ایک بسیط شے ہے کہ وجود ہے اور علم، قدرت اور حیات عین وجود ہیں لیکن بات مترادفات کے قبیل سے نہیں ہے با وجودیکہ صراحت الوجود امر بسیط ہے۔ علم قدرت کے مترادف نہیں ہے، بلکہ یہ صرف الوجود کے شئونات سے ہیں اور اس سے ماخوذ ہیں اور شان ایک کیلئے معیار انتزاع اور غیر شان دوسرے کیلئے معیار انتزاع ہے۔[1]

واجب الوجود میں اوصاف سلبیہ کی نفی

اصل وجود کی تعریف میں ان مفاہیم کا سہارا لیتے ہیں جو متکثر ہیں لیکن ان کے مصادیق مفہوم وجود کے مصداق کے ساتھ ایک ہیں جیسے عالم قادر، حی ومرید اور مدرک کہ مفاہیم کمالیہ ہیں، چونکہ وجود عین خیر، عین قدرت، عین علم اور عین ارادہ ہے اور حقیقت میں کل الکمال ہے، ہم اصل وجود کی ان مفاہیم سے کہ ہر ایک مفہوم ایک طرح کے کمال کو ثابت کرتا ہے، تعریف کرتے ہیں ؛ چنانچہ کہتے ہیں: ’’اللہ موجود کل الوجود، ہو عالم کل العلم، ہو قادر کل القدرة، ہو حي کل الحیاة، ہو مرید کل الارادة‘‘ اور چونکہ یہ وجود کامل وبسیط لا متناہی اور لا محدود ہے، لہذا دیگر ماہیات اور جنس وفصل کا محتاج نہیں ہے کہ حدودات کی حکایت کرتی ہیں ۔ چنانچہ اسی وجہ سے کہتے ہیں: وجود ماہیت سے مبرا ہے، یعنی حد سے مبرا ہے، چونکہ ماہیات حدود کو بیان کرتی ہیں، لہذا اگر کوئی وجود کی تعریف کرنا چاہتا ہے تو اس کو چاہیے کہ ان

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۰۔

چیزوں سے وجود کی تعریف کرے جو مفاہیم کمالیہ ہیں، جیسے قدرت وعلم اور حیات وارادہ۔

یہاں سے معلوم ہوا، اوصاف واجب الوجود (وہ وجود بسیط لا متناہی) عین ذات ہیں اور اس کے اوصاف صرف اوصاف ثبوتیہ ہیں، واجب الوجود اوصاف سلبیہ سے مبرّا ومنزّہ ہے، کیونکہ اوصاف سلبیہ، اوصاف عدم کمال ہیں، معنائے کمال یہ ہے کہ عدم الکمال نہیں ہے، نہ یہ کہ کمال کے مقابل عدم کمال بھی کوئی چیز ہے، مثلاً نور حقیقت میں دو چیز نہیں ہے، ایک نور ایک عدم ظلمت اس طرح سے کہ عدم ظلمت ماہیت نور کے مقومات میں سے ہے۔[1]

ذات سے حد اور عدم کو سلب کرنا

ووصفہ السلبي سلب السلب جا   في سلب الاحتياج كلاّ أدرجا

وصف سلبی حق تعالیٰ، سلب السلب یعنی سلب عدم ہے۔

الحاصل؛ اوصاف جلالیہ وسلبیہ، سلب امر وجودی نہیں ہے، بلکہ ذات حق سے عدم اور حد کو سلب کرنا ہے۔ مثلاً جب کہتے ہیں: خداوند متعال جوہر نہیں ہے، جوہر کے وجودی رخ کو اس سے سلب نہیں کرتے بلکہ جہت عدمی کو اس سے سلب کرتے ہیں ۔ مثلاً جوہر استقلال اور وجود رکھتا ہے، چونکہ جوہر یہ ہے کہ ''اذا وجد، وجد لا في الموضوع'' اور استقلال اور وجود خداوند متعال سے سلب نہیں ہوتا، کیونکہ حق استقلال اور حق وجود اس کا حق ہے لیکن چونکہ جوہر ماہیت کے ہمراہ ہے اور اس کا وجود محدود ہے اور ماہیت نقص ہے، کیونکہ امر عدمی ہے، پس جب ہم جوہر کو حق سبحانہ سے سلب کرتے ہیں ماہیت اور اس کی حد کو کہ نقائص سے ہے، سلب کرتے ہیں ۔

اس کے بعد حاجی ؒ اس کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جسے ہم نے پہلے عرض کیا اور وہ یہ ہے کہ:

تمام صفات سلبیہ، سلب احتیاج میں مندرج ہیں یعنی تمام سلوب کا مرجع، سلب واحد ہے اور وہ سلب احتیاج ہے، جس طرح اس کے اضافات کی برگشت ایک اضافہ اشراقیہ کی طرف ہے اور وہ اس کی قیومیت سے عبارت ہے۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۲۵٦۔

صفات کمالیہ میں اعتباریت کی نفی

لیکن اوصاف کمالیہ جیسے علم وقدرت وغیرہ ان کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ آیا اعتباری ہیں یا واقعیت رکھتے ہیں؟

اگر اعتباری ہوں تو مولِّد آثار نہ ہوں گے جبکہ ہم دیکھتے کہ علم وقدرت مولد آثار ہیں پس حقیقت رکھتے ہیں اور بنا بر اصالت الوجود واقعیات متحققہ وجود کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہوسکتی، کیونکہ ماہیات اعتباری ہیں اور مفاہیم جیسا کہ عرض کیا ان کا انتزاع افراد حقیقیہ خارجیہ سے ہوتا ہے اور عدم کا حال بھی کہ معلوم ہے، لہذا خارجیات اور متن اعیان وجود کے علاوہ نہیں ہیں اور تمام کمالات، جہات وجودی اور سارے نقائص جہات عدمی ہیں، پس چونکہ کمالات حقیقیہ خارجیہ (نہ مفاہیم اعتباری) وجود ہیں اور ذات حضرت حق بھی صرف الوجود ہے، بنابریں، کمالات خارجیہ کہ خارج میں وجود ہے عین ذات حضرت حق ہوگا اور چونکہ وجود متحقق اور اصیل ہے اور صفات کمالیہ بھی وجود ہیں ؛ پس مرتبہ ذات احدیت عین صفات کمالیہ خارجیہ ہے اور حق مرتبہ ذات میں مستحق حمل اوصاف کمالیہ ہے۔

نہیں کہا جاسکتا، یہ اوصاف کمالیہ حق سے مرتبہ ذات میں سلب ہوتے ہیں اور حق مرتبہ ذات میں ان اوصاف کے حمل کا مستحق نہیں ہے، کیونکہ ''سلب الشيء عن نفسہ'' لازم آتا ہے لیکن متعدد مفاہیم کمالیہ اس حقیقت کاملہ فوق الکمال اور حقیقت تامہ فوق التمام پر حمل ہوتے ہیں جبکہ غایت بساطت میں ہے اور اس کی وجہ پہلے گزر چکی کہ عرض کیا: چونکہ علم عالم کے نزدیک انکشاف اشیاء سے عبارت ہے اور اشیاء صرف الوجود کے نزدیک منکشف ہیں، عقل صرف الوجود سے مفہوم علم کو انتزاع کرتی ہے اور مصداق علم عین ذات ہے۔[1]

صفات سلبیہ کو سلب واحد کی طرف لوٹانے کا توہم

عرض کیا جا چکا کہ تمام اوصاف سلبیہ کو ایک سلب بسیط سے سلب کیا جاسکتا ہے اور اگر ایک وصف کو ذات حق سے سلب کریں تمام اوصاف سلبیہ اس سے سلب ہوجائیں گے اور وہ وصف امکان ہے[2]

بنابریں، اگر کہیں: ''اللہ لیس بممکن'' اس لیس میں سارے لیس مندرج ہیں اور تمام سلوب اس ایک سلب میں متحقق ہوتے ہیں، کیونکہ اگر کہیں خداوند متعال ممکن نہیں ہے، عرضیت، جوہریت، جسمیت اور مرئی ہونے کو اس سے سلب کیا، کیونکہ اعراض خود

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۲۰۔

۲ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، مقاومات، ج ۱، ص ۱۸۹؛ اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۱۱۸۔

اپنی ذات سے اپنی حفاظت نہیں کرسکتے، کیونکہ اعراض ممکن نہیں اور موضوع میں واقع ہوتے ہیں اور وجود کے مخصوص دائرے میں محدود ہوتے ہیں کہ اس حد کا لازمہ یہ ہے کہ استقلال نہ رکھتے ہوں اور جس وقت موجود ہونا چاہیں اپنے تحقق میں موضوع کے محتاج ہیں ۔

اور اسی طرح جسمیت بھی سلب ہوتی ہے، کیونکہ جسم ممکن ہے اور ممکن کی شان احتیاج اور غیر سے متعلق ہونا ہے او جسم ہیولیٰ کا محتاج ہے کہ کوئی محل ہو جہاں صورت جسمیہ تحقق پیدا کرے۔

اور اسی طرح حضرت حق کو مرئی بھی نہ ہونا چاہیے، کیونکہ مرئی ہونے کا لازمہ جسم رکھنا ہے، چونکہ جب تک مرئی اور آنکھ کے باہر کے نور کے درمیان محاذات نہ ہو رؤیت محقق نہ ہوگی اور محاذی ہونا جسمیت کا لازمہ ہے۔

اور جوہر بھی نہیں ہوسکتا، کیونکہ اگرچہ جوہر ''إذا وجد، وجد لا في الموضوع'' سے عبارت ہے لیکن اس کا وجود من نفسہ نہیں ہے۔

بطور کلی، تمام سلوب اور سارے ''لیس'' اور وہ تمام اوصاف جن کا حضرت حق سے بنحو سلب بسیط سے سلب ہونا لازم ہے، صفت امکان کو سلب کرنے سے سلب ہوتے ہیں ۔

رفع توہم

لیکن یہ مقالہ صحیح علمی میزان کے مطابق صادر نہیں ہوا ہے، کیونکہ اگر تمام ''سلوب'' اور تمام ''لیس'' کو ایک سلب اور لیس کی طر ارجاع دینے پر بنا بر ہو (سابقہ بیان کے مطابق) طرف مقابل یعنی اوصاف ثبوتیہ میں بھی تمام ثبوتات کو ایک نسبت کی طرف ارجاع دے سکیں اور وہ نسبت اس کے وجود کا واجب ہونا ہے، کیونکہ اگر کثرت مفاہیم اور اختلاف مفہومی کو جدا رکھیں تمام مفاہیم کمالیہ کا ایک مصداق ہوگا اور وہ صرافت وجود، محض وجود اور نور الانوار سے عبارت ہے اور واجب الوجود اس مصداق تام وتمام اور فوق الکمال سے حکایت کرتا ہے کہ عین بساطت میں جامع کمالات ہے۔

پس اگر مفہوم اور وصف وجوب وجود کو حق تعالیٰ کیلئے ثابت کریں اور کہیں: ''اللہ واجب الوجود'' تمام اوصاف کمالیہ کو اس کیلئے ثابت کیا، کیونکہ واجب الوجود کو من جمیع الجہات تام وتمام ہونا چاہیے اور علم وقدرت اور حیات وارادہ سے کہ جہات کمالیہ ہیں، بہرہ مند ہو ورنہ نقص لازم آتا ہے، بلکہ ممکن ہے کہیں: جس طرح صرف ایک نسبت ایجابی کو ثابت کر کے متعدد نسبتوں اور اوصاف ثبوتیہ کے اثبات سے بے نیاز ہیں اسی طرح اسی ایک نسبت ایجابی کو ثابت کر کے متعدد صفات سلبیہ کے سلب

سے بھی بے نیاز ہیں، کیونکہ جب وجوب وجود کو ذات احدیت کیلئے ثابت کریں اور کہیں: ''انہ واجب'' عقل اس باب سے کہ ''المتناقضان لا یجتمعان''''انہ لیس بممکن'' کو انتزاع کرتی ہے۔

جیسے کہ علم اصول میں کہتے ہیں: ''کسی چیز کا حکم دینا بعینہ اس کی ضد سے روکنا ہے''[1] کیونکہ جو مدلول امر سے صرف الوجود اور طبیعت مامور بہ کو طلب کرتا ہے، ناگزیر عقل بحکم ''المتناقضان لا یجتمعان'' ترک ضد کا حکم کرتی ہے کہ منہی اور مبعوض ہے۔ لہٰذا اس کے مدنظر کہ قائل نے مفاہیم کو جدا اور الگ رکھا اور مصداق کو کہ صرف الوجود ہے مدنظر رکھا، تمام اوصاف کمالیہ مصداق کمال کیلئے ثابت اور تمام اوصاف نقص وغیر کمالی اس سے سلب ہیں ۔ البتہ یہ نکتہ بھی مدنظر رہے کہ یہ جو ہم کہتے ہیں اوصاف سلبیہ، اوصاف ثبوتیہ کے تحت مندرج ہیں، نعوذ باﷲ، ایسا نہیں ہے کہ خداوند متعال وصف جہل سے متصف ہے اور جہل، اس کا وصف ہے اور جہل کو اس سے سلب کرتے ہیں، کیونکہ اگر ایسا ہو تو قضیہ سالبہ نہیں ہے، بلکہ ایجابی ہوگا لیکن ہم معنائے سلبی کو اس کیلئے ثابت کریں گے، بلکہ اس قول کا مطلب کہ اوصاف سلبیہ، اوصاف جلال ہیں یہ ہے کہ اصلاً اوصاف سلبیہ اس کے اوصاف نہیں ہیں ۔

بطور کلی، اس قائل کا قول درست نہیں ہے، کیونکہ اگر کثرت واختلاف مفاہیم سے صرف نظر کریں، جیسا کہ عرض کیا، ممکن ہے تمام اثباتات اور سلب کو ایک اثبات کی طرف ارجاع دیں اور وہ اس سے عبارت ہے کہ ''انہ واجب الوجود'' لیکن تم جانتے ہو کہ اختلاف وکثرت مفاہیم کے مدنظر گزشتہ بیان کی روشنی میں، ہم ذات حق تعالیٰ کیلئے اوصاف کے قائل ہوں گے اور اوصاف جمالیہ وثبوتیہ کو اس کیلئے ثابت کریں گرچہ ان سب کا مصداق ایک ہویت بسیطہ اور ذات صرف وحدانی ہے۔

اور اسی طرح اوصاف جلال میں بھی چونکہ مفہوم ''انہ لیس بممکن'' مفاہیم جہل وجوہر وعرض سے حکایت نہیں کرتا لہٰذا اوصاف جلال میں بھی اختلاف وکثرت مفاہیم کے پیش نظر متعدد قضایائے سالبہ تشکیل دینا چاہیے اور کہنا چاہیے ''انہ لیس بجاہل وانہ لیس بعرض ولا جوہر'' الخ؛ لیکن اختلاف وکثرت مفاہیم سے قطع نظر کہا جاسکتا ہے کہ قضیہ ''انہ لیس بجاہل'' قضیہ ''انہ عالم'' سے مستفاد اور ماخوذ ہے۔

المختصر؛ اگرچہ ہمارے قول کی بنا پر قضیہ ''انہ لیس بممکن'' کی ''انہ لیس بعرض ولا جوہر'' سے تشریح کی جاسکتی ہے، چونکہ عرض وجوہر اور جسم ماہیت رکھتے ہیں اور ممکن یہ ہے کہ صاحب ماہیت ہوں اور خداوند عالم صرف الوجود ہے اور ماہیت سے مبرا ہے بلکہ اس کی ماہیت انیت اور صرف الوجود ہے لہٰذا یہ کہنے سے کہ خداوند عالم ممکن نہیں ہے، ثابت ہوتا ہے کہ ماہیت سے مبرا ہے اور جوہر وعرض نہیں ہے لیکن ہم اختلاف مفاہیم کے پیش نظر گفتگو کر رہے ہیں ۔ بنابریں،

---

۱ . فصول غرویہ، ص ۹۱؛ مطارح الانظار، ص ۱۱۷؛ کفایۃ الاصول، ص ۱۹۰۔

اوصاف ثبوتیہ قضایائے موجبہ اور اوصاف سلبیہ قضایائے سالبہ میں درکار ہیں اور تمام سلوب کو بذاتہا ملاحظہ کرنا چاہیے اور موجب نقص اوصاف کو حق تعالیٰ سے سلب کرنا چاہیے۔[1]

نقص وعدم اور حدّ وتقیید سے تنزیہ

اس کو نقص وتحدید، عیب وتقیید سے منزه اور جہات نقائص واعدام اور اوصاف رذیلہ سے مبرا کرنا چاہیے، چونکہ بخل وحسد اور حرص جیسے اوصاف رذیلہ سے کہ کمال نقص اور تمام عیب سے بروز وظہور کرتے ہیں اور ذات مقدس کہ کمال مطلق اور جمال لا متناہی ہے، اسے مبرا ومنزه ہے۔[2]

تقسیم صفات کے بارے میں امامؒ کی نظر

ملحوظ رہے کہ حکماء کی نظر میں خدا کیلئے صفات ثبوتیہ اور صفات سلبیہ ہیں اور صفات سلبیہ کے بارے میں کہا کہ ان کی بازگشت سلب السلب یعنی سلب نقص کی طرف ہوتی ہے اور بعض نے کہا کہ صفات ثبوتیہ، صفات جمال اور صفات سلبیہ، صفات جلالیہ ہیں اور ذو الجلال والاکرام جامع جمیع اوصاف سلبیہ اور ثبوتیہ ہے اور یہ کلام دونوں مرحلوں میں خلاف تحقیق ہے۔

لیکن مرحلہ اول؛ صفات سلبیہ بر بنائے تحقیق صفات سے نہیں ہیں، بلکہ ذات حق تعالیٰ میں نہ سلب کی گنجائش ہے اور نہ سلب السلب کی گنجائش ہے اور حق تعالیٰ اوصاف سلبیہ سے متصف نہیں ہے، کیونکہ سلب سے اتصاف قضایائے ''معدولہ'' میں ہے اور قضیہ معدولہ منعقد کرنا حق تعالیٰ کی شان میں روا نہیں ہیں، کیونکہ ذات مقدس میں مصحح جہات امکانیہ اور مستلزم ترکیب ہے، بلکہ اوصاف سلبیہ بطور سلب مطلق بسیط ہیں اور وه سلب صفت ہے نہ اثبات صفت سلب السلب۔ بالفاظ دیگر؛ حق تعالیٰ سے نقائص سلب بسیط سے مسلوب ہیں نہ کہ سلب نقائص ایجاب عدولی سے، اس کیلئے ثابت ہے، لہذا حقیقت میں صفات تنزیہی ''صفت'' نہیں ہیں اور حق تعالیٰ فقط صفات ثبوتیہ سے متصف ہے۔

مرحلہ دوم؛ اہل معرفت کے نزدیک صفات جمال وه صفات ہیں جو انس ودلبستگی پیدا کرتے ہیں اور صفات جلال وه صفات ہیں جو وحشت وحیرت آور ہیں ۔ پس جو صفات لطف ورحمت سے متعلق ہیں، صفات جمال کے تحت مندرج ہیں جیسے ''رحمن،

---

١ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ١١٠۔

٢ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ٢٠٤۔

رحیم، لطیف، عطوف'' اور ''ربّ'' جیسے صفات اور جو صفات قہر وکبریائی سے متعلق ہیں صفات جلال کے تحت مندرج ہیں جیسے ''مالک، ملک، قہار'' اور ''منتقم'' جیسے صفات۔ اگرچہ ہر جمال کے باطن میں جلال ہے، کیونکہ ہر جمال کے باطن میں حیرت وہیجان ہے اور سرّ عظمت وقدرت کے ساتھ قلب پر ظہور کرتا ہے اور ہر جلال کے باطن میں رحمت ہے اور قلب اس سے انس باطنی رکھتا ہے اور اسی وجہ سے دل فطرتاً جمال اور جمیل کی طرف مجذوب ہوتا ہے اور قدرت وعظمت ''قادر وعظیم'' کی طرف کھینچتا ہے۔ چنانچہ صفات کی یہ دونوں قسمیں ثبوتی ہیں نہ سلبی۔[۱]

صفات جمالیہ وجلالیہ حق تعالیٰ کا معیار

اس سے پہلے حضرت حق کے لائق جو اوصاف ہیں ان کا اجمالی طورپر ہم نے ذکر کیا اور اب وقت آگیا ہے کہ بطور تفصیل ان اوصاف کو بیان کریں جو ساحت مقدس ربوبی کے لائق ہیں ۔

حضرت ثامن الائمہ (ع) نے فرمایا ہے: علامات غیب کو شہود سے دریافت کرنا چاہیے اور صاحبان بصیرت جو کچھ وہاں یعنی غیب میں ہے اس کو شہود کا نتیجہ جانتے ہیں ۔[۲]

ایسا نہیں ہے کہ کسی کو غیب کا راستہ معلوم نہ ہو، بلکہ صاحبان عقل کہ دلائل عقلی کے ذریعے غیب سے مطلّع اور آگاہ ہونا چاہتے ہیں لازم ہے کہ عالم شہود کے کسی نمونہ کے ذریعے وہاں پہنچیں اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ صدیقین کہ ان کا مرتبہ صاحبان عقل (اولوا الالباب) سے بلند وبالا ہے غیب تک پہنچنے کا دوسرا راستہ ان کے پاس ہو۔

بطور کلی، جن اوصاف کو ممکنات میں ملاحظہ کرتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں:

ایک قسم مانند ''حی، موجود، ثابت'' اوصاف حقیقیہ اور واقعیت دار ہیں بغیر اس کے کہ کسی دوسری چیز کی طرف مضاف ہوں ۔

دوسری قسم، اوصاف حقیقیہ اور ذات الاضافت ہیں، مانند مفہوم علم کہ اگرچہ ان اوصاف میں سے ہے جو خارج میں وجود رکھتے ہیں لیکن طرف مقابل چاہتا ہے اور لازم ہے کہ معلوم رکھتا ہو اور یہ قسم پہلی قسم کی طرح حقیقیہ محضہ نہیں ہے، بلکہ

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۰۷۔

۲ . عیون اخبار الرضاً ، ج ۱، ص ۱۴۵؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۳۸، باب ۶۵، ذکر مجلس الرضا۔

حقیقیہ ذات الاضافت ہے، مانند علم، قدرت وارادہ کہ علم، معلوم اور قدرت، مقدور اور ارادہ مراد کو چاہتا ہے۔

تیسری قسم، وہ اوصاف جو صرف ذات الاضافتہ ہیں اور حقیقت نہیں رکھتے مانند عالمیت وقادریت اور ابوت وبنوت زید، کیونکہ زید کی عالمیت اعتباری ہے۔ اگرچہ اس کا اعتبار اس کے علم سے ہے لیکن جو چیز حقیقت رکھتی ہے وہ علم ہے اور جاننا بمعنائے مصدری خارج میں حقیقت نہیں رکھتا، بلکہ صرف اضافت ونسبت ہے اور اسی طرح ابوت وبنوت کی خارج میں کوئی حقیقت نہیں ہے اور معنائےاعتباری ہے۔

اقسام صفت کے تین قسم میں منحصر ہونے کے بعد عرض ہے کہ وہ اوصاف حضرت حق تعالیٰ کے لائق اور شائستہ ساحت قدس ربوبی ہیں کہ اس کیلئے ثابت اور عین ذات ہوں کہ صفات جمال سے تعبیر ہوتے ہیں ۔

اور حق تعالیٰ کیلئے کچھ اوصاف ہیں جو بنحو سلب بسیط اس سے سلب ہوتے ہیں اور ان کو اوصاف جلال کہتے ہیں ۔ البتہ یہ اوصاف، وصف حق نہیں ہیں، بلکہ ان کو اوصاف جمال کے مقابلے ملاحظہ کیا اور ان کو اوصاف کہا، کیونکہ وہ اوصاف حق نہیں ہیں، بلکہ اس کی ذات اقدس ان کی آلودگی سے منزہ ہے اور ان کو اوصاف جلال کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے سوالب کو قضایا سے تعبیر کرتے ہیں کہ قضایائے سالبہ کو قضایائے موجبہ کے مقابلہ میں قضیہ کہتے ہیں ۔

اور یہ اوصاف بنحو سلب بسیط ساحت قدس ربوبی سے سلب ہوتے ہیں اور ہر وہ صفت جو کہ اعتباری اور صرف اضافت ونسبت ہے بنحو سلب بسیط حضرت حق سے سلب ہے، کیونکہ اوصاف حق عین ذات حق ہیں اور معنائے اعتباری، اعتباریٔ صرف ہے کہ حقیقتاً واقعیت وخارجیت نہیں رکھتا اور اگر کہیں یہ اوصاف عین ذات ہیں، ذات کا اعتباری ہونا لازم آتا ہے جبکہ ذات حق حقیقت حقہ، صرافت وجود اور واقعیت محضہ ہے، لہذا اوصاف جلال کہ کسی حد سے حکایت کرتے ہیں یا اعتباری ہیں بنحو سلب بسیط ذات حق سے سلب ہوتے ہیں ۔

بالفاظ دیگر؛ حضرت حق کیلئے معنائے سلبی کو ثابت نہیں کیا جاسکتا اور جو چیز کہ اعتباری ہے حق تعالیٰ کیلئے بنحو قضیہ معدولہ ثابت کی جائے اور اسی طرح اس مفہوم کو جو کسی معنائے سلبی کی حکایت کرتا ہو اس کیلئے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر معنائے اعتباری اور سلبی کو کہ حقیقت خارجی سے محروم ہے ذات حق پر منطبق کریں اور اس کیلئے ثابت کریں لازم آتا ہے کہ ذات حق میں امر عدمی کی گنجائش ہے، کیونکہ قضیہ معدولہ یا معنائے سلبی کی حکایت کرنے والا مفہوم امر عدمی پر دلالت کرتا ہے۔

بعبارت دیگر؛ اس طرح کے اوصاف کو ذات حق تعالیٰ پر حمل کرنا مستلزم عدمیت ذات حق ہے، کیونکہ اوصاف حق عین ذات حق ہیں ۔ بنابریں، اوصاف عدمی واعتباری کو حق تعالیٰ کیلئے بنحو قضیہ معدولہ ثابت نہیں کیا جاسکتا اور اس مفہوم کو جو معنائے سلبی کی حکایت کرتا ہے اس کو بھی حق تعالیٰ اس کیلئے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔[1]

حقیقت صفات جمال وجلال

جو صفت لطف سے متعلق ہو، صفت جمال ہے اور جو صفت قہر سے تعلّق رکھتی ہو صفت جلال ہے، لہذا ظہور عالم اور اس کی نورانیت ودرخشندگی جلوۂ جمال ہے اور تابش نور حق اور اس کے قہر وغلبہ کبریائی کے نیچے مقہور ومغلوب ہونا اس کے جلال کا نمونہ ہے اور جلال کا ظہور جمال سے ہے اور جمال کا مخفی وپوشیدہ ہونا جلال سے ہے۔

جمالُک في کلِّ الحقائق سائر   ولیس لہ إلا جلالک ساترُ

[تیرا جمال تمام حقائق میں جاری وساری ہے اور تیرے جلال کے علاوہ اس کا کوئی ساتر اور پوشیدہ کرنے والا نہیں ہے]

اور ہر انس وخلوت اور ربط وضبط اور رفاقت ودوستی کا سر چشمہ جمال ہے اور ہر دہشت وہیبت اور وحشت کا سرچشمہ جلال ہے۔[2]، [3]

سورۂ توحید میں صفات ثبوتی اور صفات تنزیہی

ملحوظ رہے کہ یہ سورۂ مبارکہ[4] بکمال اختصار تمام شئون الٰہی اور جملہ مراتب تسبیح وتنزیہ پر مشتمل ہے اور درحقیقت الفاظ کے قالب اور عبارات کے پیرائے میں بقدر ممکن اللہ تعالیٰ کی نسبت بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ {ہُوَ اللہُ أَحَد} جملہ حقائق صفات کمال ہے اور تمام صفات ثبوتیہ پر مشتمل ہے اور {صَمَد} سے لے کر آخر سورہ تک صفات تنزیہی اور سلب نقائص کی طرف اشارہ ہے؛ نیز سورۂ مبارکہ میں حدین سے خروج کو

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۰۸۔

۲ . امامؒ کتاب شرح حدیث جنود عقل وجہل، صفحہ ۱۴۲ پر صفات جمال وجلال کی تعریف میں فرماتے ہیں:تجلیات لطیفہ ورحمانیہ کہ اسماء جمال ہیں اور تجلیات قہریہ وکبریا کہ اسماء جلال ہیں۔

۳ . شرح دعائے سحر، ص ۲۷۔

۴ . سورۂ توحید، مراد ہے۔

بھی ثابت کیا گیا ہے کہ حد ''تعطیل وتشبیہ'' ہے کہ دونوں حد اعتدال اور حقیقت توحید سے خارج ہیں ۔ آیۂ شریفہ اول نفی ''تعطیل'' اور تتمہ سورہ نفی ''تشبیہ'' کی طرف اشارہ ہے؛ نیز ذات اس حیثیت سے کہ ذات ہے، مقام احدیت کہ اسماء ذاتیہ کی تجلی ہے اور مقام واحدیت پر کہ اسماء صفات کی تجلی سے مشتمل ہے۔[1]

اسماء کے توقیفی ہونے کے بارے میں ایک توضیح

المختصر؛ ہم نے کلی طورپر جو صفات ثبوتیہ سزاوار وشائستہ، ساحت قدس ربوبی ہیں ان کو ایک ضابطہ کے تحت بیان کیا، اگرچہ انشاء اللہ بعد میں بالتفصیل ان میں سے ہر ایک کو ثابت کریں گے اور ان کے بارے میں بحث کریں گے۔

آخرکار ضابطہ بیان کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی صفت ثابت کرنے کیلئے عقل وذہانت اور بصیرت کامل کی ضرورت ہے تاکہ ان اوصاف کو جو کہ بصراحت الوجود ثابت ہیں ان اوصاف سے جو مرتبہ تنزل میں تخصص استعداد سے ثابت ہیں جدا کیا جاسکے، اس لیے شارع مقدس نے فرمایا ہے: ''اسماء الٰہی توقیفی ہیں''۔[2]اور وہ اسماء جو قرآن میں ذات اقدس کیلئے استعمال ہوئے ہیں ان کی خداوند عالم کی طرف نسبت دی جاسکتی ہے لیکن یہ توقیف ان لوگوں کیلئے ہے جن کی عقلوں نے مراحل وجود کی سیر نہیں کی ہے اور ان کی عقلیں بصیرت وبینائی کی حد تک نہیں پہنچی ہیں تاکہ مراتب وجود کو دیکھیں اور ہمطراز وجود کوئی وصف دریافت کریں اور سمجھیں کہ کون صفت حد مخصوص، افق خاص اور تخصص استعداد سے باہر نہیں جاسکتی۔ چنانچہ اسی بنا پر حدیث میں ارشاد ہوا: ''جو اسماء قرآن میں ہیں ان کو ذات اقدس حق پر اطلاق کیا جاسکتا ہے''۔[3]اس کے باوجود ''یا ثابت'' کو کہ حدیث [4]میں وارد ہوا حق کی طرف مضاف کیا جا سکتا ہے اور واجب الوجود کو بھی با وجودیکہ قرآن میں نہیں ہے اس کی شان میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔

اور چونکہ قضیہ عقلی ہے آخری دور کے متعمقین ضابطہ وقاعدہ کے تحت عمل کر سکتے ہیں اور ان اسماء کے بارے میں جو قرآن میں اس ضابطہ کے بر خلاف ہیں مجاز کے قائل ہوسکتے ہیں ۔ البتہ یہاں پر مسئلہ حجیت ظہور کہ بعض اس کے قائل نہیں ہیں، عقائد میں ''ظہور'' کی حیثیت ایک پیسے کی بھی نہیں ہے، لہذا اگر قرآن میں {یَدُ

---

۱ ۔آداب الصلاۃ، ص ۳۱۳۔

۲ ۔اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰، کتاب التوحید، باب النہی عن الصفۃ بغیر ما وصف بہ نفسہ تعالیٰ، احادیث، ۱، ۲، ۳۔

۳ ۔ایضاً۔

۴ ۔ایضاً، ص ۱۰۰، ح ۱۔

اللهِ}[1] وارد ہوا ہے، چونکہ ’’ید‘‘ لازمہ جسم ہے، لہذا کہنا چاہیے کہ مجاز ہے اور ایک اعتباری پہلو سے ’’ید اللہ‘‘ کہا گیا ہے اور اسی طرح اگر کوئی وصف لازمہ صراحت الوجود ہو کہیں گے کہ حق اور واجب الوجود کیلئے ثابت ہے۔

اسماء کے ثبوتی وسلبی اور توقیفی ہونے میں ضابطہ عقلی

اثبات ذات واجب الوجود کے بعد دوسری بحث یہ ہے کہ کون وصف شائستہ وسزاوار حضرت حق ہے اور کون وصف سزاوار حضرت احدیت نہیں ہے۔

اوصاف ثبوتیہ اور سلبیہ کی تشخیص میں حساس عقلی میزان کے تحت ایک برہان پیش کیا جاتا ہے اور اس مرحلے میں دو مقدمے ہیں ۔ اگرچہ ایک کی بازگشت دوسرے کی طرف ہوتی ہے لیکن جب مطلب کے تار وپود کو بکھیریں گے تب برہان کا چہرہ سامنے آئے گا۔

ایک یہ کہ جو اوصاف حضرت حق تعالیٰ کیلئے ثابت ہوتے ہیں لازم ہے بقصد امکان عام حمل ہوں تاکہ وجوب اور عقد ایجابی سے امکان سازگاری رکھ سکے اور امکان خاص چونکہ مقابل وجوب ہے، کیونکہ وہ طرفین سے سلب ضرورت کرتا ہے جبکہ وجوب ضرورت ثبوت سے عبارت ہے۔ عقد ایجابی سے منافات رکھتا ہے، لہذا جو اوصاف حق کیلئے ثابت ہیں ان کو عقد امکان خاص سے نہ ہونا چاہیے۔ البتہ چونکہ امکان عام تنہا جانب مخالف سے سلب ضرورت کرتا ہے لہذا وجوب سے سازگاری والفت رکھتا ہے اور فقط نفی امتناع کرتا ہے۔ بنابریں، لازم ہے کہ باری تعالیٰ پر اوصاف قضیہ ممکنہ عامہ کے ذریعے حمل ہوں ۔

دوم یہ کہ جو اوصاف ذات حضرت احدیت کیلئے ثابت ہوتے ہیں وہ ایسے اوصاف ہوں جو موجود کیلئے اس حیثیت سے کہ وہ موجود ہے ثابت ہوں یعنی وصف صریح وجود ہوں اور ان اوصاف نہ ہوں کہ موجود محدود کا اس حیثیت سے کہ وہ محدود ہے، وصف ہوں ۔ بطور کلی، بعض اوصاف جب تک کہ صرافت وصراحت کے بلند وبالا مقام اور اپنے اونچے درجے سے تنزل نہ کریں اور متخصص الاستعداد نہ ہوں اور دائرہ اطلاق سے باہر نہ ہوں اور کسی قید اور حد سے مقید ومتعین نہ ہوں، اس وصف سے متصف نہیں ہوتے۔

خلاصہ، جیسا کہ صدر کتاب میں ذکر ہوا: ’’کلّ ممکن زوج ترکیبی‘‘[2] یعنی وجود اور حد سے مرکب ہے، لہذا ہر ممکن ذو الوصف ہے، ایک وصف اس کی حد کیلئے اور

---

۱ . سورۂ مائدہ، ۶۴۔

۲ . شرح منظومہ، ج ۱، ص ۶۴، حکمت۔

ایک وصف صرف الوجود کیلئے ہے۔ بنابریں، اوصاف دو طرح کے ہیں: بعض اوصاف، اوصاف حدود کہ ان میں نقص وتنزل کا پہلو پایا جاتا ہے اور موجب سرافنگدگی وجود ہیں ؛ مثلاً جب تک وجود کسی خاص حد میں نہ پہنچے اور کسی استعداد سے مخصص نہ ہو، انسانیت اس پر صادق نہ آئے گی۔

اور بعض اوصاف، اوصاف صریح وجود ہیں کہ باعث کمال اور شرافت وجود ہیں اور اصالت وتحقق رکھتے ہیں اور حد تابع ہے اور تحقق نہیں رکھتی بلکہ جہت نقص ہے۔

خدا کیلئے صفات صرف الوجود کا اثبات

اور چونکہ حضرت حق وجود تام وتمام اور مافوق تمام ہے اور ہر رخ سے فعلیت محض ہر پہلو سے واجب اور کسی حد میں محدود نہیں ہے اور محال ہے کہ اپنے بلند وبالا مرتبہ سے تنزل کرلے، کیونکہ تنزل نقص کا نتیجہ ہے اور وہ فوق کمال ہے؛ لہٰذا اوصاف حدود اس کے لائق نہیں ہیں، اس لیے ان اوصاف کو جو صریح الوجود اور صرف الوجود سے مختص ہیں حضرت حق کیلئے ثابت ہونا چاہیے اور اوصاف کا یہ دستہ جمیل مطلق کے صفات جمال سے عبارت ہے اور اس کا دامن جلال دوسرے اوصاف سے منزہ ہے کہ اوصاف حدود اور موجود محدود کے صفات سے اس حیثیت سے کہ محدود ہے، عبارت ہیں اور اس کے دامن کبریائی کا ان اوصاف کی گرد سے کہ اوصاف سلبیہ ہیں، پاک وصاف ہونا لازم ہے۔

المختصر؛ جو کچھ عرض کیا کبریٰ اور وصف جمال اور جلال کا اجمالی طورپر بیان تھا لیکن وہ میزان عقلی کہ جس کے وسیلے سے صغریات اوصاف ثبوتیہ وسلبیہ کو تشخیص دیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ جو وصف کہ نظام وجود میں سیر تکاملی میں وجود کا ہم قدم اور ہم پرواز ہے۔ وجود جس قدر تکامل پیدا کرتا ہے اور کمال کے مراحل طے کرنے میں اپنے بال وپر کو بروئے کار لاتا ہے، وہ وصف بھی مو بہ مود اور دوش بہ دوش اس کے ساتھ فضا ارتقا کمال میں ہم سفر ہے۔ معلوم ہے کہ وہ وصف صریح الوجود کے اوصاف میں سے ہے جو وجود کے ساتھ ہر افق اور حد سے گزرتا ہے۔ اگر وہ وصف اوصاف حدی سے ہوتا تو کبھی اس حد کے افق سے گزر نہیں سکتا تھا اور اگر کوئی وصف سیر تکامل میں وجود کے برعکس ہو تو قوس حرکت وجود کے حرت میں آنے اور اس حد سے گزرنے کی صورت میں اس وصف کے قدم میں نہ حرکت کرنے کا یارا ہے ارو نہ اس کے بال وپر میں اس حد کے افق سے پرواز کرنے کی توانائی ہے کہ اس افق میں وجود سے خدا حافظی کرے، جانتے ہیں کہ وہ وصف لازمہ صراحت وجود نہیں ہے، بلکہ اوصاف حدی سے ہے کہ جب تک وجود اس حد میں ہے یہ وصف بھی حد کے ضمن میں وجود کا ہم سفر ہے، کیونکہ اس کا موصوف کہ حد وقید وجود ہے

وجود کے ساتھ ہے اور جب وجود اپنے پیروں کی بیڑی کو توڑتا ہے، تو وصف قید باقیماندہ قید وحبس کے ساتھ قید زنجیر سے رہائی پاتا ہے اور صرف وصف قید اور نقص گزرتا ہے اور نقص کے پہلو کی تکمیل ہوتی ہے۔

سبب عدم توصیف حق بہ کثرت

مثلاً اگر جاننا چاہیں کہ کثرت سزاوار حق ہے یا وحدت؟ انسان کے حواس دراکہ کو ملاحظہ کریں گے؛ باصرہ، سامعہ، ذائقہ، شامہ اور لامسہ اور ان کثرات میں سامعہ فقط ادراک سماعت رکھتا ہے اور بس اور اس تکثر ادراکات کی حالت میں ۔ ادراک باصرہ، ادراک سامعہ، ادراک ذائقہ، ادراک شامہ اور ادراک لامسہ محدود ہیں اور ان میں سے ہر ایک حواس پنجگانہ میں کسی ایک سے مخصوص ومختص ہے اور جب حس مشترک کہ حس الحواس ہے اور اپنی جگہ پر ثابت ہے کہ بسیط اور امر وحدانی ہے،[1] اس کی تلاش میں جائیں گے تو دیکھیں گے کہ عین بساطت ووحدت میں حواس پنجگانہ کے تمام کمالات اس میں بدرجہ اتم موجود ہیں اور انسان اس کے ذریعے دیکھتا ہے، سنتا ہے، سونگھتا ہے، چکھتا ہے اور لمس کرتا ہے۔

المختصر؛ حس الحواس عین بساطت ووحدت میں حواس پنجگانہ ظاہری کے تمام کمالات سے بہرہ مند ہے اور جب عقل کے سراغ میں جائیں گے تو دیکھیں گے کہ عین حالت وحدت میں حواس پنجگانہ اور ادراک حس الحواس کے تمام کمالات اس میں جمع ہیں اور تمام مبادئ شعور انسانی پر احاطہ کامل رکھتی ہے، لہذا یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف کثرت مرتبہ نقص کے اوصاف میں سے ہے اور عالم طبیعت (مادہ) کہ وجود کا ادنیٰ مرتبہ ہے، چونکہ مرتبہ نقص میں ہے کثرات اس میں نظر آتی ہیں اور نقصان جتنا جتنا کم ہوگا کثرت کمتر سے کمتر ہوتی جائے گی۔ پس وحدت کثرت کے مقابل اوصاف کمالیہ سے ہے اور وجود جتنا کامل تر ہوگا وحدت قوی تر ہوگی اور جہاں وجود شدید ہے وحدت بھی اکید وشدید ہے۔

خدا کیلئے اثبات علم کا سبب

اور اسی طرح علم کو کہ ملاحظہ کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ نظام کل ہیولائے اولیٰ میں آخری نقطہ وجود ہے کہ حاشیہ وجود میں واقع ہوا ہے اور وہاں شعاع وجود وہاں تک پہنچی ہے کہ عدم کی ہم افق ہے اور ضعیف ترین نقطہ تک قرار پائی ہے کہ اس کے بعد صرف ظلمانی عدم کی وادی ہے اور وہاں کوئی شور وغلغلہ نہیں ہے اور شعاع وجود ضعیف ہے اور اس نقطہ مقبض قبض میں گویا نور وظلمت ہم جوار ہیں اور وہ

---

۱ . اسفار اربعہ، ج۸، ص ۲۰۵۔

نقطہ صرف القوہ اور لا شے ہے۔ خلاّق عالم نے اپنی قدرت کے اظہار کیلئے سلسلہ صعودی کو لا شے سے باہر نکالا ہے۔ علم وجود کی مانند مرتبہ ضعیف اور قوۂ علم میں ہے اور بالتدریج کہ وجود سیر تکاملی میں قدم آگے بڑھاتا ہے اور قوی ہوتا ہے نور علم بھی اس کے ساتھ ساتھ قوی ہوتا ہے اور جتنا نور وجود زیادہ ہوتا ہے نور علم بھی زیادہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وجود افق ہیولیٰ وعنصر اور افق جسم ومعدن، نباتات، حیوان اور انسان سے گزرتا ہے اور سیر تکاملی کے ان تمام مراحل میں علم بھی وجود کے ہم گام جتنا وجود حرکت اور پرواز کرتا ہے ایک کے بعد ایک تمام افق کو طے کرتا ہے اس کے برخلاف جہل کہ وجود کا برعکس ہے جتنا وجود پست تر ہوتا ہے جہل قوی تر ہوتا ہے۔

لہذا جہاں کہیں کسی وصف کو میزان مذکور کے تحت لا سکیں جو چیز کہ وجود کے مساوی ہے اس کو حضرت حق کیلئے ثابت کریں گے اور اگر وجود کے برعکس ہے اس کو ساحت قدس ربوبی سے سلب کریں گے اور چونکہ حضرت حق صرف الوجود اور تمام الوجود ہے اوصاف کمالیہ اس سے مختص ہیں اور وجودات ناقص پر کمالات اس کی جانب سے افاضہ ہوتے ہیں {مٰا أَصابَکَ مِنْ حَسَنَۃٍ فَمِنَ اللهِ}۔[1] اور جو اوصاف کہ وصف حدود ہیں، موجودات محدود بما انہ موجود سے مختص ہیں اور حد کی طرح ان کے اوصاف کی جہت نقص بھی اوصاف غیر کمال ہے {مٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٍ فَمِنْ نَفْسِکَ}۔[2]

خلاصہ، اگر میزان مذکور کے تحت معلوم ہو کہ کوئی وصف، اوصاف حدود سے ہے، ولو ظاہر آیات واحادیث اور ادعیہ سب مل کر اس کو ذات حق کیلئے ثابت کریں پھر بھی دامن اقدس ربوبی کو اس وصف سے منزہ ومبرا کریں گے اور اس کو مجاز پر حمل کریں گے اور اگر کسی وصف کو اوصاف ثبوتیہ اور سلبیہ کی ترازو پر تول نہ سکیں توقف کریں گے اور اس کے سلسلے میں ہاں اور نہیں کا حکم لگانے سے پرہیز کریں گے اور شارع کے اس حکم کو کہ اسماء الٰہی توقیفی ہیں بسر وچشم قبول کریں گے اور اس کو نصب العین قرار دیں گے۔[3]

خداوند عالم کیلئے اعتبار صفت کا معیار

حضرت حق کے بارے میں اعتبار صفت کا وہی معیار ہے جو معیار اعتبار صفت کا ہمارے سلسلے میں ہے کہ اگر ایک جہت اعتبار صحیح ہو کہ اس اعتبار کے تحت اس وصف کو حق کیلئے ثابت کرسکیں اس صفت کو حق کیلئے ثابت کرنے میں کوئی عیب

---

۱ . سورۂ نساء، ۷۹۔

۲ . سورۂ نساء، ۷۹۔

۳ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۴۔

نہیں ہے، بلکہ ایسی صفت کا انتزاع کرنا بحکم عقل لازم وفرض ہے لیکن ان اخبار کی نسبت جن میں وارد ہوا ہے کہ اسماء الٰہی توقیفی ہیں، اگر اسماء سے مراد، اسماء علمیہ ہوں کہ البتہ ایسا ہی ہے۔ تمہارا اسم بھی توقیفی ہے اور ہر شخص کا اسم توقیفی ہے، کسی کو حق نہیں ہے کہ تمہارے رکھے ہوئے نام ''حسین علی'' سے تخلف کرے اور ''حسن علی'' پکارے؛ والدین کا رکھا ہوا نام توقیفی ہے۔

البتہ چونکہ خدا ماں اور باپ سے منزہ ہے اس نے خود اپنا نام رکھا ہے، اس لئے اس کے اسماء علمیہ سے تخلف کرنا روا نہیں ہے۔

لیکن وصف میں، اگر کوئی صحیح اعتبار اس میں ہو ممکن نہیں کہ ہم اس صفت کی حق کی طرف نسبت نہ دیں اور اس کے شرع سے صادر ہونے کے متنظر رہیں، لہذا خود اس روایت میں کہ احتمالاً حضرت امام صادق (ع)کی طرف منسوب ہے، صفت اور اسم ''ثابت'' ہے لیکن قرآن میں یہ اسم اور صفت نہیں ہے، لفظ ''موجود'' بھی قرآن میں نہیں ہے لیکن روایت میں ہے۔

کیا اس کو نہیں کہنا چاہیے؟ البتہ ہم پر لازم ہے اس صفت کو حق کی طرف نسبت دیں اگرچہ شرع سےنہیں پہنچی ہے۔ بنا بریں، ان روایات میں اسماء کا توقیفی ہونا ان لوگوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ہے جو صحیح معیار کے تحت خداوند عالم کیلئے اوصاف ثابت کرنے پر قادر نہیں ہیں، کیونکہ عوام تھے اور جو ان کی نظر میں خوب ہوتا تھا اس کیلئے ثابت کرتے تھے۔ مثلاً چونکہ دیکھتے تھے شیرینی تلخی سے بہتر ہے، کہتے تھے خدا شیرین ہے، لہذا ایسے افراد کی بیہودہ گوئی اور لغو ولا طائل باتوں پر بند باندھنے کیلئے فرمایا: اسماء الٰہی توقیفی ہیں ورنہ اگر صحیح معیار کے تحت کسی وصف کو اس کی طرف نسبت دینے پر قادر ہیں جیسا کہ عرض ہوا نسبت دینا قہری اور لازم وفرض ہے۔[1]

اسماء کے توقیفی ہونے کا راز

ذات تعین اسمی کے ساتھ اس تعین کے مناسب کسی عالم کے ظہور کا محل ہے جیسے بسط وجود کیلئے ذات کا اسم رحمن سے تعین پانا اور بسط کمال وجود کیلئے اسم ''رحیم'' سے تعین پانا اور عوالم عقلیہ کے ظہور کیلئے اسم ''علیم'' سے ذات کا تعین پانا اور عوالم ملکوت کے ظہور کیلئے اسم ''قدیر'' سے تعین پانا اور چونکہ اسم باضافہ تعین ذات سے عبارت ہے کہ وہ تعین کسی عالم یا کسی حقیقت کے ظہور کا سبب ہے اسماء

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۵۴۔

الٰہی توقیفی ہوئے اور ان کا علم، علم الٰہی ہے کہ یہ علم اصحاب وحی اور ارباب تنزیل کے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں ہوتا ہے۔[1]

وحدت وکثرت اسماء اور ان کا ایک دوسرے میں مندرج اور منضم ہونا

تعین تجلیات اسمائی کا اثر

ملحوظ رہے کہ ذات کیلئے بحیثیت ذات، اصلاً کوئی تعین نہیں ہے، کیونکہ تعین، تجلیات اسمائی کا اثر ہے اور حضرت احدیت غیبی میں اولین تعین اسماء ذاتیہ کا تعین ہے اور اس وجہ سے حضرت احدیت دیگر حضرات سے ممتاز ہے۔

اسماء جمالیہ وجلالہ کا تعین

پھر اسی تعین کے ذریعے تجلیات اسمائی کا مبدأ ہوتا ہے اور نتیجے میں حضرت علمی میں تجلیات اسمائی واقع ہوتی ہیں اور اس طرح سے ہر اسم اپنے خاص مقام میں متعین ہوتا ہے اور تعین کبھی وجودی ہے جیسے اسماء جمالیہ کا تعین اور کبھی عدمی ہے جیسے اسماء جلالیہ کا تعین اور کبھی مرکب ہوتا ہے، بلکہ ہر تعین میں شائبہ ترکیب ہوتا ہے، کیونکہ ہر جمال میں جلال اور ہر جلال میں جمال پوشیدہ ہوتا ہے اور اسی طرح کبھی تعین فردی ہوتا ہے جیسے تعین باسماء بسیطہ اور کبھی جمعی ہوتا ہے۔

اسم اعظم، صاحب احدیت جمع تعینات

اور تعین جمعی کبھی محیط ہوتا ہے اور کبھی محیط نہیں ہوتا اور جس اسم میں احدیت جمع تعینات ہے وہی اسم اعظم اور انسان کامل ہے۔[2]

نظر وحدت وکثرت بہ اسماء

کثرت اور تعینات کی نظر میں، موجودات کثیرہ ومراتب وجود اور تعینات عالم، اسماء مختلفہ رحمانیہ ورحیمیہ وقہریہ ولطیفہ ہیں اور نور ازلی فیض مقدس میں اضمحلال کثرات اور محو وفنا انوار وجودی کے اعتبار سے بجز فیض مقدس اور اسم جامع الٰہی

---

١ . مصباح الہدایہ، ص ۴۳۔

٢ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۔

کسی چیز کا نام ونشان نہیں ہے اور یہی دو نظر اسماء وصفات الٰہی کے بارے میں بھی ہے۔

بنظر اول؛ حضرت واحدیت، مقام کثرت اسماء وصفات اور تمام کثرات اس سے ہیں اور بنظر ثانی؛ بجز حضرت اسم اللہ الاعظم کے کوئی اسم ورسم نہیں ہے اور یہ دو نظر، حکیمانہ اور قدامت فکر کے ہمراہ ہیں اور اگر نظر عارفانہ ہوگئی تو دل کے دروازے کھلنے سے اور سلوک اور ریاضات قلبیہ کے ذریعے حق تعالیٰ تجلیات فعلیہ واسمیہ وذاتیہ کے ہمراہ اور کبھی نعت کثرت اور کبھی صفت وحدت سے ان کے دلوں میں تجلی کرتا ہے اور ان تجلیات کی طرف قرآن میں اشارہ ہوا ہے، کبھی صراحتاً جیسے {فَلَمَا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً}[1]اور کبھی اشارتاً جیسے مشاہدات حضرت ابراہیمؑ اور رسول خداؐ کہ آیات شریفہ سورۂ انعام اور والنجم میں مذکور ہیں اور روایات اور ادعیہ معصومینؑ میں اس کی طرف بکثرت اشارہ ہے؛ خصوصاً دعائے عظیم الشان ''سمات'' میں کہ منکروں کو سند اور متن کے انکار کی جرأت نہیں ہے اور مقبول عامہ وخاصہ اور عارف وعامی ہے اور اس دعائے شریف میں عالی مضامین اور معارف بہت زیادہ ہیں کہ اس کی شمیم عارف کے دل کو بے خود کرتی ہے اور اس نفخہ الٰہی کی نسیم سالک کی روح وجان میں نشاط پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وَبِنُورِ وَجْهِکَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِلْجَبَلِ فَجَعَلْتَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً،وَبِمَجْدِکَ الَّذِي ظَهَرَ عَلَىٰ طُورِ سَيْنَاءَ فَكَلَّمْتَ بِهِ عَبْدِکَ وَرَسُولِکَ مُوسَى بْنَ عِمْرانَ (ع) وَبِطَلْعَتِکَ فِي ساعِيْرَ وَظُهُورِکَ فِي جَبَلِ فاران۔[2]،[3]

کثرت اسمائی اور صفاتی کی حقیقت

کثرت اسمائی وصفاتی اور کثرت صور اسماء یعنی اعیان ثابتہ، کثرت حقیقی اور وجودی نہیں ہے، بلکہ یہ کثرت یا ان معانی کے اعتبار سے ہے جو غیب وجود میں معقول اور سمجھے جاتے ہیں کہ وہی مفاتیح الغیب ہیں اور اس کی تجلیات کا تعین اس سے ہے، لہذا حقیقت میں وہ عقل میں موجود ہیں نہ عین میں یا علم ذاتی کی طرف پلٹتے ہیں، کیونکہ

---

۱ . ''پس جب اسکے پروردگار نے پہاڑ پر اپنی تجلی کی اس کو ریزہ ریزہ کردیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے'' اعراف، ۱۴۳۔

۲ . ''اور قسم تیرے چہرے کے نور کی کہ جس سے تو نے پہاڑ پر تجلی کی اور اس کو ریزہ ریزہ کردیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے اور قسم تیری بزرگی وعظمت کی کہ طور سینا پر نمایاں ہوئی اور اس کے ذریعے تو اپنے بندے اور رسول موسی بن عمرانؑ سے ہمکلام ہوا اور قسم ساعیر میں تیرے طلوع ہونے کی اور کوہ فاران میں تیرے ظہور کی'' مصباح المتہجد، ص ۳۷۶۔

۳ . آداب الصلاۃ، ص ۲۴۲۔

اس کا علم بالذات مرتبہ احدیت میں اس کے کمالات ذات کے علم کا موجب ہے، پھر محبت الٰہی ان میں سے ہر ایک کیلئے خاص اور انفرادی طورپر ظہور ذات کا اقتضاء کرتی ہے اس حالت میں کہ ہر ایک حضرت علمی میں اور اس کے حضرت عینی میں متعین ہو۔ نتیجہ کے طورپر ان میں کثرت حاصل ہوتی۔ یہ بعض بزرگان کی رائے تھی جس کو ہم نے بطور خلاصہ نقل کیا۔

مراتب سلوک اور کثرت

یا کثرت کی بازگشت بحسب مراتب سلوک، تکثر (کثرت) کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ سالک کے نزدیک ابتدا سیر میں کثرتیں وحدت کی شکل میں ہوتی ہیں اور وہ تعینات کو لباس اطلاق سے سرفرازکرتا ہے اور متفرقات کو حقیقت جمعی میں مستہلک اور فنا کرتا ہے اور ذات احدیت میں متخالفات کی نفی کرتا ہے خواہ تخالف فعل میں ہو یا اثر میں، ذات میں ہو یا صفت میں، سب کی بازگشت ایک اصل کی طرف ہوتی ہے اور سب کی ایک ہی بنیاد ہے۔

اور اس سلوک کے اواخر میں، اعیان ثابت اور اسماء الٰہی کی صورتوں کو دیکھتا ہے اور ان کو صاحب ذات میں فانی ومستہلک کرتا ہے یہاں تک کہ حضرت اسماء الٰہی کی طرف عزم سفر کرتا ہے اور روانہ ہوتا ہے اور اپنے ناقہ سفر کا رخ بارگاہ ربوبی کی طرف موڑتا ہے، اس وقت دیکھتا ہے کہ کثرت اسمائی عالم وجود میں واقع ہونے والی اولین کثرت ہے اور غیب وشہود کثرتیں اس سے وجود میں آئی ہیں، لہذا ان کو ذات احد وفرد وصمد میں فانی دار مستہلک کرتا ہے، اس وقت حضرت واحد وقہار کی اس پر تجلی ہوتی ہے کہ ذات وصفات اور آثار وافعال میں شریک سے بے نیاز ہے اور قوت سلوک کے نتیجے میں یہ اسماء اس کے نزدیک ہویت غیبی میں فنا اور مستہلک ہوجاتے ہیں، اس وقت نہ کثرت کا نام ونشان ہوتا ہے اور نہ سالک کا کچھ پتہ، یہ وہ مرحلہ ہے جب اس کی زبان حال وقال پر حق متعال کا ترانہ ہوتا ہے اور ''یا ہو یا ہو'' کہتا ہے۔

یہ سب انانیت کو ترک کرنے اور جہات نفسانی سے انخلاء تام حاصل کرنے پر موقوف ہے۔

خلاصہ؛ مذکورہ مطالب کی روشنی میں کثرت، کثرت شہودی وسلوکی ہے نہ علمی، جیسا کہ بعض بزرگان نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے جس سے عنقریب آشنائی ہوگی۔

کمال توحید اور کثرت کی خدا سے نفی

ہمارے مذکورہ مطالب کی روشنی میں اس شارح جلیل القدر اور عارف عظیم المرتبت کے قول کی گہرائی معلوم ہوتی ہے کہ خداوند متعال ہر قسم کی کثرت سے منزہ ہے، نہ ذات میں، نہ ذات کے ہمراہ اور نہ ذات کے بعد۔

اور ہمارے مولا وآقا امام الموحدین والعارفین امیر المومنین (ع) کے قول کی بازگشت اسی طرف ہوتی ہے کہ فرمایا: {کمالُ التوحید نفي الصّفات عنہ}۔

اور اہل بیت (ع)کے کلام کا لبّ لباب بھی یہی ہے: {أنّہ تعالیٰ ذاتٌ علاّمۃٌ سمیعۃٌ بصیرۃٌ}{علمٌ کلّہ قدرۃٌ کلّہ}[1]الخ۔

اور بعض اہل معرفت کے کلام کا مطلب بھی یہی ہے کہ فرمایا: ذات احدیت تمام اسماء وصفات کی قائم مقام ہے۔[2] البتہ معتزلہ کے گمان کی طرح نہیں جیسا کہ ان سے نقل ہے۔[3] لہذا اس میں خوب دقت کیجئے، کیونکہ یہ ایسا باب ہے جس سے بہت سارے باب کھلتے ہیں جن میں سے بعض کی طرف ہم بعض دعاؤں کی شرح میں اشارہ کر چکے ہیں ۔[4،5]

ذات بسیط حق کل الاسماء

''فاحَدیَّتہ مجموعُ کلّہ بالقوّۃ...''[6]

پس اس کی احدیت اس سے عبارت ہے کہ تمام اسماء بالقوہ اس کی ذات میں جمع ہیں ۔

---

١ . ''خداوند متعال ایسی ذات ہے جو علاّم وسمیع وبصیر ہے'' ''وہ بتمامہ علم اور بتمامہ قدرت ہے (علم ہی علم اور قدرت ہی قدرت ہے)''۔ صدر المتألہینؒ نے فارابیؒ کی طرف نسبت دی ہے۔ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١٢١۔

٢ . شرح منظومہ، ص ١٦١ ، مبحث فلسفہ۔

٣ . توضیح الملل، ج ١، ص ٤٠ ، اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین فخر رازی، ص ٢٧۔

۴ . شرح دعائے سحر، ص ٦٩ ، {اللّٰہم إنّي أسئلک من أسمائک بأکبرہا} کے ذیل میں۔

۵ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص ١٠٢۔

٦ . ابن عربی کی عبارت جو یہاں پر آئی ہے اس کی وضاحت کیلئے ''شرح قیصری'' کی عبارت، ملاحظہ کیجئے: ''فاحدیتہ مجموع کلّہ بالقوۃ'' أي فاحدیۃ مسمّی اللہ عبارۃ عن کون مجموع کلّ الاسماء التي ہي الارباب المتعیّنہ بالقوۃ في الذات الالہیۃ، تذکیر ضمیر کلّہ باعتبار المسمّی، إذ الاسماء عین المسمّی باعتبار۔

قولہ: ’’کلّہ بالقوہ‘‘ لفظ ’’بالقوہ‘‘ سے جو مطلب بحسب ظاہر سمجھ میں آتا ہے اس کو تصور نہ کرو، کیونکہ ذات احدیت میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے، بلکہ بالقوہ یہاں پر وحدت جمعی بسیطی کے معنی میں ہے کہ (ذات) اس وحدت کے ہمراہ تمام اسماء ہے اور تمام اسماء وصفات اور مظاہر وتعینات اس سے ظہور میں آتے ہیں ۔[1]

مقام احدیت میں عدم تقابل اسماء

اطلاق وتقیید، اول وآخر، ظاہر وباطن اور غائب وحاضر ہونا بحسب مقام جمعی الٰہی اور مقام برزخی کلی ذاتی سب ایک حیثیت اور ایک اعتبار سے ہے لیکن مقام احدیت میں صرف اور صرف اعتبار اسماء ذاتی ہے کہ ان میں اطلاق تقیید کے اور باطن ظاہر کے منافی نہیں ہے۔[2]

رابطہ بساطت وجود اور کثرات پرمشتمل ہونا

ملحوظ رہے کہ وجود جتنا زیادہ بسیط اور وحدت سے قریب تر ہوگا، اس کا شمول کثرات پر زیادہ اور اس کا احاطہ امور متضاد پر کامل تر ہوگا اور جو امور عالم زمان میں متفرق ہیں عالم دہر میں مجتمع ہیں اور جو چیزیں ظرف خارج میں متضاد ہیں ظرف ذہن میں ہم آہنگ ہیں اور جو امور عالم دنیا میں متفاوت ومختلف ہیں عالم آخرت میں متفق ہیں اور یہ سب وسعت ظرف اور اس کے عالم وحدت وبساطت سے قرب ونزدیکی کا نتیجہ ہے۔

میں نے بعض ارباب معرفت کو فرماتے ہوئے سنا کہ بہشت میں ایک جرعہ آب میں تمام لذتیں جمع ہیں خواہ وہ لذتین مسموعات سے تعلق رکھتی ہوں یا مبصرات سے تعلق رکھتی ہوں اور دوسرے حواس کا بھی یہی حال ہے اور ہر ایک حواس کی لذت دوسرے سے ممتاز اور جداگانہ ہے، کیونکہ وہاں پر عالم خیال کی حکومت ہے اور اس کی سلطنت قائم ہے۔

اور بعض اہل نظر کو فرماتے ہوئے سنا کہ فرمایا: تجسُّم ملکات اور اس کے عالم آخرت میں ظہور وبروز کا مقتضیٰ یہ ہے کہ بعض لوگ مختلف صورتوں میں محشور ہوں گے اور بیک وقت سور، کتا، چوہا، بلی اور دوسری شکلوں میں ہوں گے اور روشن ہے کہ اس امر کی علت وسعت ظرف اور عالم وحدت وتجرد سے اس کی نزدیکی، نیز تزاحم عالم طبیعت اور ہیولیٰ سے اس کا منزہ ہونا ہے۔

---

١ .تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ١٣٥۔

٢ . ایضاً، ص ٣٠١۔

لہذا حقیقت وجود کہ تمام تعلقات ششگانہ سے مجرد ہے اور تعلق خلق اور تجرد امر سے منزہ ہے، کیونکہ تاریکی عدم اور کدورات نقص کے شائبہ کے بغیر، بسیط الحقیقہ، عین وحدت اور نوریت محض ہے، کل اشیاء ہے جبکہ ان میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے۔

متضاد صفات کا وجود واحد میں اجتماع

لہذا متضاد صفات بسیط الحقیقت اور عین ذات کی بارگاہ میں بیک وجود کہ کثرت عینی وعلمی سے مجرد ومبرا اور تعین خارجی وذہنی سے منزہ ہے، موجود ہیں، لہذا وہ اپنے ظاہر میں باطن اور باطن میں ظاہر، رحمت میں غضب اور غضب میں رحمت ہے، لہذا وہ حقیقت لطیف وقاہر اور ضرر رساں اور نفع بخش ہے۔ امیر المومنین ؑسے نقل ہے کہ فرمایا: {سبحان من اتسعت رحمتہ لأولیائہ في شدة نقمتہ، واشتدّت نقمتہ لأعدائہ في سعة رحمتہ}[۱] ''پاک وپاکیزہ ہے وہ ذات جس کی چادر رحمت شدت نقمت میں بھی اس کے اولیاء پر سایہ فگن ہے اور وسعت رحمت کے باوجود اس کی نقمت وسختی اس کے دشمنوں کا سختی کے ساتھ احاطہ کئے ہوئے ہے''۔

لہذا خداوند عالم بحسب مقام الہٰیت مستجمع صفات متضادہ ہے جیسے رحمت وغضب ظاہر وباطن، اول وآخر، رضا وناراضگی۔[۲]

ہر اسم میں تمام اسماء کا اجتماع

ایک اعتبار سے ہر ایک اسم جامع تمام اسماء ہے اور وہ اعتبار، اسماء کا احدیت جمع الجمع میں مستہلک اور فانی ہونا ہے جیسا کہ دعا میں اس کی طرف اشارہ ہوا ہے: {اَللّٰہُمَّ إِنِّي أَسْئَلُکَ مِنْ أَسْمآئِکَ بِأَکْبَرِہا وَکُلُّ أَسْمآئِکَ کَبِیْرَۃ}[۳] ''میں تجھ سے تیرے بزرگ ترین اسم کے واسطے سے سوال کرتا ہوں اور تیرے تمام اسماء بڑے ہیں'' لیکن باعتبار ظہور کثرت اسمائی، اسماء اعظم اور غیر اعظم ہیں ۔[۴]

---

۱ . علم الیقین، ج ۱، ص ٥٦؛ نہج البلاغہ، خطبہ ۹۰، ص ۱۲۳ (کچھ اختلاف کے ساتھ)۔
۲ . شرح دعائے سحر، ص ۲۵۔
۳ . الاقبال، ج ۱، ص ١٤٦ (دعائے سحر)۔
۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۵۔

تمام اسماء کے حقائق کی بہ نسبت ہر اسم کا جامع ہونا

مبادا ہمارے اس قول سے کہ اسم اعظم ''اللہ'' کا مرتبہ عالم قدس سے سب سے زیادہ نزدیک ہے اور اس اعتبار سے کہ تمام اسماء وصفات پر مشتمل ہے، اولین مظاہر فیض اقدس ہے۔ یہ گمان کرو کہ بقیہ تمام اسماء الٰہی جامع حقائق اسماء نہیں ہیں اپنے جوہر ذات میں ناقص ہیں، کیونکہ یہ ان لوگوں کا گمان ہے جو اسماء خدا کے منکر ہیں [1] اور ان کی بہ نسبت الحاد کا شکار ہیں اور نتیجہ کے طورپر انوار وجہ الٰہی سے محروم ہیں، بلکہ اسماء پر ایمان کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کا جزم ویقین اور اعتقاد ہو کہ اسماء الٰہیہ میں سے ہر ایک اسم جامع تمام اسماء اور تمام حقائق پرمشتمل ہے اور یہ اسماء ذات مقدس حق کے ساتھ متحد الذات ہیں اور سب ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہیں اور صفات کی ذات سے اور صفات کی آپس میں عینیت کا لازمہ وہی ہے جو عرض کیا۔

اور یہ جو ہم نے کہا کہ یہ اسم، اسم جمال اور وہ اسم، اسم جلال ہے اور یہ رحمن ورحیم اور وہ قہار وجبار ہے، ہر اسم کے جس سے وہ مختص ہے اس میں ظہور کرنے اور اس اسم کے مقابل جو اسم ہے اس کے اس میں باطن اور پوشیدہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔

بنابریں، رحمت، رحیم میں ظاہر اور خشم وغضب اور ناراضگی باطن اور جمال میں جمال ظاہر اور جلال باطن اور جلال میں جلال ظاہر اور جمال باطن، ظاہر باطن میں پوشیدہ ہے اور باطن ظاہر میں پوشیدہ ہے اور اسی طرح، اول آخر میں اور آخر اول میں ہے۔

لیکن اسم اعظم ''اللہ'' ربّ الاسماء اور ارباب ہے اور حد اعتدال واستقامت میں ہے اور مالک بزرخیت کبریٰ ہے نہ جمال اس کے جلال پر غالب آتا ہے اور نہ جلال اس کے جمال پر غالب آتا ہے، نہ ظاہر اس کے باطن پر حاکم ہے اور نہ باطن اس کے ظاہر پر حاکم ہے۔ بنابریں، وہ عین خفا وپوشیدگی میں ظاہر ہے اور عین ظہور میں باطن ہے اور اول عین آخریت اور آخر عین اولیت ہے؛ خوب تامل وغور وفکر کی ضرورت ہے، کیونکہ یہ معرفت کا وسیع باب ہے۔

---

۱ . سورۂ اعراف کی آیت ۱۸۰ سے اقتباس: {وللّٰہ الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا وذرالذین یلحدون فی أسمائہ سیجزون ما کانوا یعملون}۔

ہر اسم کے وصف خاص سے مختص ہونے کا راز

مصباح

اب جبکہ خورشید حق اپنے مشرق سے اور آفتاب حقیقت اپنے افق سے طلوع ہوچکا اور روشن ہوا کہ ''تعین، مشمولیت، محیطیت'' اور ''محاطیت'' وغیرہ کی تعبیر تنگی عبارت اور قصور اشارہ کی وجہ سے ہے اور اے برادر روحانی! مبادا اس طرح کی تعبیروں اور ایسی عبارتوں سے ان کے معانی عرفیہ اور اصطلاحات رسمیہ کو سمجھو اور نتیجے میں اسماء خدا کا انکار کر بیٹھو اور اس کے ساحت قدس اور مقام انس سے دور ہوجاؤ، کیونکہ الفاظ اور عبارتیں حقائق ومعانی کیلئے حجاب ہیں اور عارف ربانی کیلئے لازم ہے کہ ان حجابات کو پارہ کرے اور ان کو اپنے سے دور پھینکے اور نور قلب سے حقائق غیبی کو دیکھے؛ ہر چند کہ ابتدا امر میں جمہور مردم سے ارتباط کی وجہ سے ان کا محتاج ہے جس طرح کہ حواس ظاہری معانی عقلیہ اور حقائق کلیہ نوریہ تک پہنچنے کیلئے سیڑھی کا کام کرتے ہیں حتی ارباب حکمت نے صحیح کہا ہے: ''جو کسی ایک حس سے محروم ہوا وہ علم کے ایک حصے سے محروم ہوا''۔[1]

ذات کے اسماء سے اتحاد کے بارے میں آیات

مصباح

پس اے سالک راہ حقیقت! اواخر سورۂ حشر کی آیتوں کو دیکھ اور چشم بصیرت سے ان میں خوب تدبر کر۔ چنانچہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا ہے:

ہُوَ اللهُ الَّذِي لاٰ إِلٰہَ إِلاّٰ ہُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّہادَةِ ہُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ۔ ہُوَ اللهُ الَّذِي لاٰ إِلٰہَ إِلاّٰ ہُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلاٰمُ الْمُؤمِنُ الْمُہَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّٰارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللهِ عَمّٰا يُشْرِکُونَ۔ ہُوَ اللهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَہُ الأَسْمآءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَہُ مٰا فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَہُوَ الْعَزِيزُ الْحَکِيْمُ۔[2] صَدَقَ اللهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ

---

۱ . اسفار اربعہ، ج ۸، ص ۳۲۷، سفر چہارم، باب ہفتم، فصل اول۔

۲ . ''اور وہ خدا، وہ ہے جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، وہ آشکار وپنہاں سب کا جاننے ولا ہے، وہ رحمن ورحیم ہے، وہ خدا، وہ ہے جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں، پادشاہ پاک صفات، سلامت (بخش اور اپنی حقیقت حقہ کا مومن کہ) نگہبان وعزیز وجبار اور کبریائی کا مالک ہے، اللّٰہ پاک وپاکیزہ ہے ان تمام باتوں سے جو مشرکین کیا کرتے ہیں، وہ خدا، وہ ہے جو خالق وموجد اور صورتیں بنانے والا ہے اور بہترین اسماء اس کیلئے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی ہر چیز اس کی تسبیح اور پاکی بیان کرتی ہے اور وہ عزیز وحکیم ہے''۔ سورۂ حشر، ۲۴، ۲۳، ۲۲۔

خوب غور وفکر کرو کہ کیسے خداوند متعال نے مذکورہ بالا تینوں آیتوں میں، غیب ہویت کے ساتھ حضرت الٰہی کے اتحاد کا حکم کیا ہے، غیب ہویت کے ذات حق میں فنا ہونے کے اعتبار سے، اس کے بعد خداوند عالم جل شانہ نے نظم وتربیت کے ساتھ، صفات جمالیہ وجلالہ اور اسماء ذاتی وصفاتی اور افعالی کے ذات احدیت کے ساتھ اتحاد کا حکم لگایا ہے، لہذا ان آیات کریمہ میں اس شخص کیلئے جو اپنی سماعت کے دروازے کھلا رکھے اور شاہد وحاضر ہو جو ہم نے سابق میں بیان کیا اس کی طرف لطیف اشارہ ہے {أَلْقَى السَّمْعَ وَہُوَ شَہِيْد}۔[1]

اسماء کا ایک دوسرے پرمشتمل ہونا اور اسم اللہ کا تمام اسماء پر محیط ہونا

مصباح

شیخ عارف کامل قاضی سعید قمی (رضوان اللہ علیہ) نے ''بوارق الملکوتیہ'' میں فرمایا:

صاحبان ذوق اکمل اور سہل ترین مشرب رکھنے والوں کے نزدیک واضحات میں سے ہے کہ اسم ''اللہ''جامع حقائق جمیع اسماء الٰہیہ ہے۔ میری مراد یہ نہیں ہے کہ اللہ کے علاوہ دوسرا اسم تمام اسماء پر محیط نہیں ہے، کیونکہ اہل ذوق کے نزدیک اس میں کوئی شک کی گنجائش نہیں کہ اسماء الٰہیہ میں سے ہر ایک جامع جمیع اسماء الٰہیہ ہے۔ پس ہر اسم تمام صفات سے متصف ہوتا ہے لیکن یہاں پر مراتب ہیں ۔ پہلا مرتبہ، مرتبہ سدنہ اور رعایا ہے اور دوسرا، ارباب ورؤساء اور تیسرا مرتبہ، مرتبہ ملک وسلطان ہے اور اسم اللہ کیلئے یہ تیسرا مرتبہ ہے، اسی لیے جامعیت سے مختص ومخصوص ہے۔[2]قاضی سعید کا بیان اختتام کو پہنچا۔

تمام اسماء کا مکنون اور ہر اسم کا حقائق سے لبریز ہونا

مصباح

البتہ گمان نہ ہو کہ اس مطلب کے درمیان جسے اس عارف جلیل نے ذکر کیا اور ہمارے اس مطلب کے درمیان جسے ہم نے بعض مصابیح میں پہلے ذکر کیا، اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ ہم بھی معتقد ہیں جیساکہ پہلے اشارہ ہوا کہ بعض اسماء بعض دیگر اسماء پر بلا واسطہ یا بالواسطہ حاکم ہیں، جس طرح کہ بعض اسماء، ربّ حقائق روحانی

---

۱ . سورۂ ق، ۳۷۔

۲ . مجموعہ الرسائل، رسالہ البوارق الملکوتیہ، ص ۳۰۷، خطی نسخہ، کتابخانہ مجلس شورائے اسلامی۔

اور بعض ربّ حقائق ملکوتی اور بعض دوسرے، ربّ صور ملکیہ وجودیہ ہیں اور وہ)علیہ الرحمہ(بھی، جس کی ہم نے وضاحت کی کہ اسماء جمال میں، جلال اور اسماء جلال میں، جمال مستتر ہے اور مکنون ہے اور ایک اسم سے مختص ہونا باعتبار ظہور ہے، اس کے معتقد ہیں جیسا کہ شیخ محی الدین [1] نے بھی اسماء ذاتیہ وصفاتیہ اور افعالیہ [2] کے بارے میں یہی روش اختیار کی ہے اور حدیث نبوی ؐ میں بھی اس مطلب کی طرف اشارہ ہوا ہے: {إنَّ الجَنَّۃَ حُفَّتْ بِالْمَکارِہِ وَالنّٰارَ حُفَّتْ بِالشَّہَوات}[3] اور مولانا ومولی الکونین امیر المومنین (ع) نے اس کی طرف لطیف وخفی اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ فرمایا: {مٰا رَأَیْتُ شَیْئَاً إلاّ وَرَأَیْتُ اللہَ قَبْلَہُ وَبَعْدَہُ وَمَعَہُ [أَوْ] ''فِیہ''}[4] لہٰذا ہر مربوب کے کسی اسم خاص سے مختص ہونے کے ساتھ ہر شے کا اسم اعظم ''اللہ'' کا مظہر ہونا صرف اور صرف اس وجہ سے ہے کہ ہر اسم میں تمام اسماء وحقائق مکنون وپوشیدہ ہیں ۔[5]

ذات کا ہر اسم میں حقیقت جمعی کے ساتھ ظہور

سوم یہ کہ ہر اسم میں ذات پر دلالت کرنے کے اعتبار سے تمام اسماء موجود ہیں اور معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے منفرد اور اپنے غیر سے ممتاز ہے۔

یہ جو کہا کہ ذات پر دلالت کرنے کے اعتبار سے یعنی ذات کے اس میں ظاہر ہونے کے اعتبار سے، کیونکہ ذات بہ حقیقت احدیت جمعی ہر اسم میں ظاہر ہے، اس لیے درحقیقت ہر اسم میں تمام اسماء موجود ہیں اگرچہ امتیاز ظہور اور بطون کے اعتبار سے

---

۱ . محمد بن علی بن محمد عربی (۵٦۰ ـ ٦۳۸ ھ ق) قرن ہفتم کے بزرگ ترین عارف اور قرون اسلامی کے عظیم ترین عرفاء میں سے ہیں، وہ ''ابن عربی، محی الدین'' اور ''شیخ اکبر'' سے مشہور ہیں۔ علم عرفان میں ان کے آثار ان کے زمانہ سے لے کر اب تک بحث وتدریس اور شرح وتفسیر میں تمام عرفاء اور عرفان سے وابستگی رکھنے والوں کی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔ ان کی کتابوں بالخصوص ''فصوص'' کا سمجھنا بہت مشکل ہے اور ہر زمانے میں گنے چنے لوگ ہی اس سے عہدہ برآ ہوسکے ہیں۔ تقریباً دو سو آثار ان کی طرف منسوب ہیں جن میں ''فتوحات مکیہ، فصوص الحکم، التجلیات الالہیہ، انشاء الدوائر'' اور ''تفسیر القرآن'' کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ فصوص الحکم، عرفان کی اصلی اور مہم کتاب شمار کی جاتی ہے جس کی عظیم ترین عرفاء نے شرح کی ہے اور اس پر حاشیہ لگایا ہے۔ امام خمینیؒ نے بھی فصوص پر نہایت ہی نفیس حاشیہ لگایا ہے۔

۲ . فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۳۰۲، باب ۱۷۷۔

۳ . ''بے شک جنت سختیوں اور شدائد سے مقرون ہے اور جہنم خواہشات وشہوات نفسانی سے مقرون ہے ''۔نہج البلاغہ، خطبہ ۱۷۷؛ شرح نہج البلاغہ ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۷۔

۴ . ''میں نے کوئی چیز نہیں دیکھی مگر یہ کہ اللہ کو اس کے پہلے اور اس کے بعد اور اس کے ساتھ یا اس میں دیکھا ہے''۔علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹۔

۵ . مصباح الہدایہ، ص ۱۹۔

ہے، اس لیے اسم ''رحمن'' میں رحمت ظاہر، غضب پنہاں ہے اور ''قہار'' اس کے برعکس ہے اور جنت، دشوار اور ناگوار امور سے گھری ہوئی ہے اور دوزخ شہوات ولذات اور پسندیدۂ وگوارا امور سے گھری ہوئی ہے۔ لہذا ارباب بصیرت کے نزدیک ہر شے ''اللہ'' کی آیت اور نشانی یعنی اسم جامع خدا ہے ''کوئی چیز نہیں دیکھی مگر یہ کہ اللہ کو اس کے پہلے، اس کے بعد اور اس کے ساتھ دیکھا''[1] یعنی اس کے اسم جامع کے ذریعہ، چنانچہ حضرت امام صادق (ع) سے روایت بھی ہے۔[2]

ہر اسم کا تمام اسماء پرمشتمل ہونا

پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ ان اسماء اصلیہ میں سے ہر ایک کے دو رخ ہیں ۔ ایک رخ، اسماء میں سے ہر ایک کا امتیاز کے ساتھ اثر خفی کے تحقق کے ہمراہ ما بقی پرمشتمل ہونا ہے، مابقی پر، ہر اسم کا مشتمل ہونا جمعیت برزخیہ انسانیہ کا اثر ہے اور اس کی جمعیت حقیقی، حکم تجلی اس کی وحدت حقیقی اور کثرت نسبی اور حکم تعین اور اس کی کثرت حقیقی اور وحدت نسبی کے درمیان ہے----

بلکہ برزخی انسانی کا جمع ہونا اور اس کا کثرت ووحدت کے درمیان جامع ہونا، جمعیت برزخیہ کبریٰ کا اثر ہے جو پہلے درجے میں دو میں سے ایک اعتبار کے تحت اسم جامع اعظم اللہ کیلئے ثابت ہے اوردوسرے درجے میں اس اسم کی صورت کیلئے کہ عین ثابت جامع جمیع اعیان بنحو برزخیت حقیقیہ ہے یعنی ایک عین کے حکم کا دوسرے پر غلبہ نہ کرنا لیکن اسماء اصلیہ میں سے ہر ایک اسم کا ما بقی پر مشتمل ہونا، دوسرے رخ سے ہے کہ وہ ذات کے ساتھ اسماء کی وحدت اور ان کے دریائے وجود میں غرق ہونے سے عبارت ہے۔ پس اگر فنا واضمحلال اسماء عدم حکم اور اثر کے ساتھ اعتبار ہو تو تمایز وامتیاز کا اثر ونشان باقی نہیں رہتا وگرنہ اس کا اثر خفی باقی رہتا ہے؛ تامل کرو، عرفان حاصل ہو اور خدا کی نعمتوں کے شکر گزار رہو۔[3]

ہر اسم میں تمام اسماء کے کمالات

اگر ہم واقعیت کا لحاظ کریں، چونکہ اسماء جدا نہیں ہیں، اسماء وہی اسماء ذات ہیں کہ جدا نہیں ہیں اور وہی خصوصیات جو اللہ میں ہیں، رحمن میں بھی ہیں ۔ رحمن بھی جب کمال مطلق ہوگیا، رحمت مطلق بھی واجد تمام کمالات وجود ہے ورنہ مطلق نہ ہوگی {قُلِ

---

۱ . علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۷۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۹۔

ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَياً مٰا تَدْعُوا فَلَہُ الأَسْمآءُ الْحُسْنَىٰ}[1] ’’خواہ اللہ کو پکارو یا رحمن یا بقیہ اسماء کو (جس نام کو بھی پکارو) سبھی اسماء حسنیٰ ہیں‘‘ تمام اسماء حسنیٰ حق تعالیٰ کے تمام صفات میں ہیں اور چونکہ بطور مطلق ہیں، ایسا نہیں ہے کہ حدود درکار ہو کہ اسم ومسمّیٰ اور یہ اس اسم کے علاوہ ہو، ایسا نہیں ہے، جیسے مختلف اعتبارات کے تحت ہمارے رکھے جانے والے نام۔

بنابریں، حق تعالیٰ کے تمام اسمائ، واجد تمام مراتب وجود ہیں، ہر اسم تمام اسماء ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ’’رحمن‘‘ ایک صفت یا ایک اسم ہو اور ’’رحیم‘‘ ایک اسم مقابل ہو ’’منتقم‘‘ ایک اور اسم ہو۔ اگر وہ اسماء سے ہیں، سب کے سب واجد تمام اشیاء ہیں {أَيّاً مٰا تَدْعُوا فَلَہُ الأَسْمآءُ الْحُسْنَىٰ} تمام اسماء حسنی کہ ’’رحمن‘‘ کیلئے ہیں ’’رحیم‘‘ کیلئے بھی ہیں اور ’’قیوم‘‘ کیلئے بھی ہیں ۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ اسماء ایک ایک چیز کو بیان کرے اور دوسرا، دوسری چیز کو بیان کرے۔ اگر فرض ہو دو ہیں، لازم ہے ’’رحمن‘‘ ایک حیثیت اور رخ کو بیان کرے کہ وہ حیثیت ذات حق تعالیٰ میں ایک دوسری حیثیت کے علاوہ ہو۔ اس وقت لازم آتا ہے، حق تعالیٰ مجمع حیثیات ہو اور یہ وجود مطلق میں محال ہے۔ متعدد حیثیات نہیں ہیں ۔ وجود مطلق اپنے اسی وجود مطلق کے ساتھ ’’رحمن‘‘ ہے، اسی وجود مطلق کے ساتھ ’’رحیم‘‘ ہے یعنی تمام ذات ’’رحمن‘‘ ہے، تمام ذات ’’رحیم‘‘ ہے، بتمام ذات ’’نور‘‘ ہے، بتمام ذات ’’اللہ‘‘ ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اس کی رحیمیت ایک چیز ہے اور رحمانیت ایک دوسری چیز ہے۔

تمام اسماء کا جلوۂ واحد ہونا

ممکن ہے اسم {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ} میں اسم مقام ذات ہو اور ’’اللہ‘‘ جلوۂ ذات بتمام جلوہ (ہو یعنی) ’’اسم‘‘ اسی جلوہ کا اسم، جلوہ جامع [اور] ’’رحمن ورحیم‘‘ بھی اسی جلوۂ جامع کا جلوہ ہو نہ اس معنی میں کہ اس کا ’’رحمن‘‘ ایک چیز ہو اور ’’رحیم‘‘ ایک دوسری چیز۔ ’’اللہ، رحمن، رحیم‘‘ اس کے مثل اور مانند ہے کہ ایک سے کے تین نام رکھیں، سب ایک ہی جلوہ ہے، بتمام ذات ’’اللہ‘‘ ہے، بتمام ذات ’’رحمن‘‘ ہے، بتمام ذات ’’رحیم‘‘ ہے اور اس کے علاوہ ممکن نہیں ہے؛ اگر اس کے علاوہ ہو محدود ہوگا، ممکن ہوگا۔[2]

---

۱ . سورۂ اسراء، ۱۱۰۔

۲ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۵۹۔

نظریہ توحید اور اسماء میں تکثیر

اور خدا ہرگز سب کی ہدایت نہیں چاہتا، کیونکہ شان حق تعالیٰ جس طرح ہدایت کی مقتضی ہے، ضلالت کی بھی مقتضی ہے، بلکہ شئون حق تعالیٰ نصف ضلالت پر مترتب ہے جس طرح نصف آخر ہدایت پر مترتب ہے۔

یہ جو کہا: بلکہ نصف شئون حق [الخ]، پوشیدہ نہیں کہ رحمت کا غضب پر سبقت رکھنا اقتضاء کرتا ہے کہ شان ہدایت شان ضلالت پر حاکم وغالب ہو، اسی وجہ سے شیخ نے فتوحات میں فرمایا: {بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ظَهَرَ الْوُجُودُ}[۱] نیز، فرمایا: ''فی الواقع ارحم الراحمین نزد منتقم شفاعت کرے گا اور امور اس کے مقتضی کے تحت تنظیم ومرتب ہوں گے'' اور یہ جو عرض ہوا تکثیر کے مد نظر تھا۔

لیکن توحید کے پیش نظر، ہر ایک اسم میں کل اسماء سمئے ہوئے ہیں، اس ترتیب سے، وہ جس رخ سے اول ہے اسی رخ سے آخر ہے اور جس رخ سے آخر ہے اسی رخ سے اول ہے اور ہر جمال میں جلال ہے اور ہر جلال میں جمال مضمر ہے۔ چنانچہ ہم نے اپنی بعض کتابوں میں اس مطلب کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور بعض دعاؤں میں اس کی شرح کی ہے۔[۲]

کل صفات کا کل میں سمٹا ہونا

صفات متضاد چونکہ عین وجود میں بنحو بساطت جمع ہیں اور کثرت سے منزہ تمام صفات ایک دوسرے میں سمٹے ہوئے ہیں اور ہر صفت جمال میں جلال ہے اور ہر صفت جلال میں جمال ہے مگر یہ کہ بعض صفات ظاہر میں جمال اور باطن میں جلال ہیں اور بعض صفات ظاہر میں جلال اور باطن میں جمال ہیں اور ہر وہ صفت کہ جس کے ظاہر میں جلال ہو صفت جلال ہے۔

اور جو ہم نے ذکر کیا بعینہ مو بہ مو مرتبہ فعل اور تجلی عینی میں بھی جاری وساری ہے، لہٰذا ''بہائ'' ظہور جمال حق ہے اور جلال اس میں مضمر ہے اور ''عقل'' ظہور جمال حق ہے اور ''شیطان'' ظہور جلال حق اور بہشت اور اس کے درجات ومقامات ظاہر میں جمال اور باطن میں جلال اور دوزخ اور اس کے درکات ظاہر میں جلال اور باطن میں جمال۔[۳]

---

۱ . ''وجود ''بسم اللہ الرحمن الرحیم'' سے ظاہر ہوا'' فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۳۳۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۰۔

۳ . شرح دعائے سحر، ص ۲۳۔

احاطہ ووسعت میں اسماء کے درمیان تفاوت

اسماء الٰہی کے درمیان محیط ومحاط اور رئیس ومرئوس ہونا پایا جاتا ہے اور کبھی کوئی اسم الٰہی اسماء جمالیہ کا احاطہ کئے ہوئے ہوتا ہے جیسے ''رحمن'' اور کبھی کوئی اسم اسماء جلالیہ کا احاطہ کئے ہوئے ہوتا ہے جیسے ''مالک'' اور ''قہار'' اور اسماء الٰہیہ میں بنحو جمع وبساطت مرتبہ جامعیت مطلق اور احدیت جمع حقائق الٰہی لطفی اور قہری موجود نہیں ہے مگر اسم ''اللہ'' کیلئے کہ ربّ جمیع حقائق الٰہی اور تمام غیبی خزانوں کی کنجیوں کی کنجی ہے۔

اللہ، اسم جامع مطلق

لہذا وہی اسم محیط وتام ازلی وابدی وسرمدی ہے اور اس کے علاوہ دوسرے اسماء حتی امہات اور اصول اسماء بھی ایسا احاطہ نہیں رکھتے اگرچہ بعض اسماء بعض دوسرے اسماء پر کم وبیش احاطہ رکھتے ہیں ۔[1]

اسماء کے محیط اور محاط ہونے کے معنی

قولہ قدّس سرّہ: ہو أبو البشر بالحقیقۃ... الخ۔

آپ (قدس سرّہ) کے کلام کے بارے میں: وہ حقیقتاً ابو البشر ہے...

ملحوظ رہے، خدا تم کو پسندیدہ امور کی توفیق کرامت فرمائے اور اپنے اسماء وصفات کی تجلیوں سے تمہارے دل کو منور کرے کہ اسماء الٰہیہ کیلئے محیط ومحاط اور شامل ومشمول ہونا ہے، لہذا ان میں سے بعض تمام اسماء پر سلطنت وحاکمیت اور احاطہ مطلق رکھتے ہیں، مانند اسم ''اللہ'' کہ تمام اسماء اس میں مستتر اور پوشیدہ ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح فروع، اصول میں اور درخت، گٹھلی میں مستتر اور پوشیدہ وپنہاں ہوتا ہے اور بعض اسماء اس کم مرتبہ رکھتے ہیں لیکن وہ بھی اس وصف کے با وجود دوسرے اسماء پر احاطہ رکھتے ہیں، مانند ظاہر وباطن اور اول وآخر۔

لیکن میں جیسا کہ بعض راہ حق سے منحرف لوگوں کا نظریہ ہے۔[2] نہیں کہتا کہ بعض اسماء ربوبی بعض کمالات سے محروم ہیں اور ایسا کیونکر ہوسکتا ہے جبکہ تمام اسماء عین ذات احدیت جل برہانہ ہیں، بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ بعض تجلیات اور کمالات بعض اسماء میں بصورت باطن ہیں اور بعض تجلیات وکمالات بعض اسماء میں

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۸۱۔

۲ . شرح المقاصد، ج ۴، ص ۷۰۔

بصورت ظاہرہیں، لہٰذا اسم ''رحمن'' میں رحمت ظاہر ہے اور قہر وغضب باطن ہے اور اسم ''منتقم'' میں انتقام اور غضب ظاہر ہے اور ''غفران'' ومغفرت باطن ہے۔ چنانچہ صفات جمال سے مراد وہ صفات ہیں کہ جمال ان میں ظاہر اور جلال بصورت باطن ہو اور صفت جلال برعکس ورنہ تمام کمالات وجود، تمام اسماء وصفات میں مستتر اور پنہاں ہیں، بلکہ ان سب کے ذات احدیت میں مستہلک، جمال سرمدی میں فنا اور وجود مطلق سے مرتبط ہونے کے اعتبار سے اسماء وصفات کےدرمیان کوئی فرق اور امتیاز نہیں ہے۔

خلاصہ، بعض اسماء تمام اسماء پر احاطہ تام اور سلطنت حقیقی رکھتے ہیں اور بعض اسماء اس شان کے نہیں ہیں اور حضرت اعیان ثابتہ میں ہر اسم کا لازم اپنے ربّ اور ملزوم ک مناسب ہے {قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِہ}۔[1]،[2]

ذات اور صفات کے درمیان نسبت

ذات کا اسماء اور صفات سے مستغنی ہونا

چونکہ اسم اس ذات سے عبارت ہے جو اس تعین سے متعین ہو کہ تاثیر گزار ہو اس لیے اثر سے غنا اور بے نیازی اسم سے غنا اور بے نیازی ہے جس طرح اسم سے بے نیازی اس صفت سے بے نیازی ہے جو اس اسم کا مبدأ ہے اور یہ ہمارے اور کونین کے مولیٰ کے قول کا ایک مطلب ہے کہ فرمایا: {كمالُ الإخلاص نفي الصّفات عنہ لشہادة كلّ موصوف أنّہ غير الصّفة وہو تعالیٰ غنيّ عن غيره اسماً أو صفة أو عيناً}۔[3]،[4]

مقام ذات، مقام لا اسمی ولا رسمی ہے

کلمہ ''ہو'' کہ اس کے ذریعے سے غیب ہویت کی طرف اشارہ ہوتا ہے، اسماء ذاتیہ سے ہے (نہ کہ خود مقام ذات) کیونکہ مقام ذات اصلاً مورد اشارہ واقع نہیں ہوتا، لہٰذا اسم ورسم اور اشارہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے، لہٰذا جس چیز کا کسی عاقل نے تعقُّل کیا یا اشارہ کرنے والے نے اس کی طرف اشارہ کیا وہ اس کے تعینات کا ایک تعین، اس کے

---

۱ . ''کہہ دو ہر موجود اپنی روش کے مطابق عمل کرتا ہے'' سورۂ اسراء، ۸۴۔

۲ . التعليقة على الفوائد الرضويہ، ص ۴۷۔

۳ . ''کمال اخلاص اس سے صفات کی نفی کرنا ہے، کیونکہ ہر موصوف شہادت دیتا ہے کہ وہ صفت کے علاوہ ہے خواہ وہ غیر اسم ہو یا صفت ہو یا عین ہو''۔ نہج البلاغہ، خطبہ ۱ میں وارد ہوا ہے: {كمال الاخلاص لہ نفي الصّفات عنہ لشہادة كلّ صفة أنّہا غير الموصوف}۔

۴ . تعليقات على شرح فصوص الحكم، ص ۱۵۲۔

مظاہر کا ایک مظہر اور اسکے اسماء کا ایک اسم ہے۔ پس وہ، وہ ہے درآنحالیکہ وہ اس کے علاوہ اور اس کا غیر ہے۔[1]

وجود مطلق قابل اشارہ نہیں

متن:''فللوجودِ المطلق أن فہمت اعتباران، أحدہما من کونہ وجوداً فحسب وہو الحقّ...''

[وجود مطلق کے اگر خوب دقت کرو دو اعتبار ہیں ؛ ایک اعتبار یہ ہے کہ وہ وجود ہے اور بس اور وہ حق ہے]

اور یہ جو فرمایا: {وَہُوَ الْحَقُّ} یہ بھی محض تفہیم کیلئے ہے ورنہ محض اس کی طرف اشارہ کرنے سے مرتبہ وجود من حیث ہو، سے مرتبہ احدیت غیبی کی طرف تنزل کرے گا کہ اس کے بعد کا مرتبہ ہے، اس کو حق سے توصیف کرنا تو دور کی بات ہے، کیونکہ حق اس کے اسماء ذاتی میں سے ہے۔[2]

ذات من حیث الذات میں صفات کا معتبر نہ ہونا

لیکن ذات من حیث ہی، نہ اس میں احدیت وواحدیت معتبر ہے اور نہ دوسرے صفات، پس حقیقت میں تمام تعینات اور اعتبارات کو ساقط کرنے کی بازگشت ذات من حیث ہی، کی طرف ہوتی ہے نہ احدیت کی طرف، کیونکہ احدیت میں اسماء ذاتی اعتبار اور ملحوظ ہوتے ہیں جیسا کہ اول کتاب میں گزرا۔[3]

ذات احدیت غیبیہ کا ممتنع الظہور ہونا

''وانّ ہٰذہ الحضرات ہي خزائن مفاتیح غیبہ...''

[اور یہ حضرات اس کے غیب کی کنجیوں کے خزانے ہیں]

مخفی نہیں کہ مذکورہ خزانے اور جن حضرات کا وصف بیان ہوا حضرت احدیت میں وہی پوشیدہ حقائق ہیں، نہ کہ مفروضات عقلی حتی حضرت امتناع بھی وہی حقیقت حقہ ہے کہ جس کا کسی بھی آئینہ میں ظہور، قصور اور نقصان آئینہ کے سبب ممکن

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۴۔

٢ . ایضاً، ص ۲۹۴۔

٣ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۷۹۔

نہیں ہے۔ پس وہ باطن ہے اور اسماء وصفات کے علاوہ کسی اور میں ظہور نہیں کرتی اور وہ وہی حضرت ذات اور غیب ہویت احدی ہے کہ آئینہ میں متجلی اور ظاہر نہیں ہوتی اور حضرت امتناع، مفروضات عقلی اور وہمی نہیں ہے، کیونکہ وہ محض بالتبع حقائق اور مخزونات کے قبیل سے ہیں، پس اس ترتیب سے حضرت امکان ان اعیان ثابتہ سے عبارت ہے جن کیلئے ظہور ممکن ہے۔ گرچہ ظہور عقول واوہام میں ہو جیسے اجتماع نقیضین، شریک باری تعالیٰ اور حضرت امتناع ذات احدیت غیبی ہے کہ اس کا ظہور غیر ممکن ہے؛ لہٰذا خوب سمجھو اور غنیمت جانو۔[1]

اسماء وصفات کا مقام غیب ذات سے عدم ارتباط

اسماء وصفات الٰہی اپنی کثرت علمی کی وجہ سے اس مقام [احدیت] غیبی سے مرتبط نہیں ہیں اور بغیرواسطہ کے حضرت احدیت غیبی سے اخذ فیض کرنے پر قادر نہیں ہیں حتی اسم اعظم ''اللہ'' دو میں سے ایک مقام کے تحت کہ اس کے مطابق، اس کا جامع اسماء ہونا، ایسے ہی ہے جیسے کل اجزا کی بہ نسبت جامع ہے اور بالآخر آئینہ اسماء وصفات میں اس کا مقام ظہور کہ ان کے اور اس کے درمیان ایسا حجاب نوری ہے جو ذات سے مقہور ہے۔ ہویت غیبی میں اس کی انیت فانی ہے، تعین سے مبرا ہے، کسی صفت سے متصف نہیں ہے اور یہ اسم اعظم اور حجاب اکبر کا دوسرا مقام ہے اور یہ وہی فیض ہے جس میں کثرت اور ظہور کا شائبہ نہیں ہے اگرچہ اپنے مقام اول کے مطابق ظاہر ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔[2]

اسماء، موجودات کیلئے مبدأ اثر اور ذات، اسماء کیلئے مبدأ اثر

جو چیز عالم میں اہل صنائع سے ظہور ووجود پیدا کرتی ہے، اس اسم کی حقیقت سے کہ اس صانع میں ہے وجود میں آئی ہے، مثلاً متعلمین کے اذہان میں حاصل ہونے والا علم اسم علیم کی قیومیت سے ہے کہ معلّم میں ظاہر ہوا ہے اور اسی طرح گھڑی سازی کی صنعت میں کہ گھڑی تعمیر ہوتی ہے، اسم علیم کی برکت سے ہے کہ صانع اور گھڑی ساز میں ہے، نیز طبیب جو کہ مریض کے بدن کا علاج کرتا ہے، مریض کی صحت اسم علیم سے ہے کہ طبیب میں ہے اور اسی طرح دوسری بہت ساری مثالیں ۔

خلاصہ، ذات بحیثیت ذات موثر نہیں ہے مگر یہ کہ کسی اسم کی قیومیت میں آئے اور اسماء سے خالی ذات موثر نہیں ہے۔

---

١ . ایضاً، ص٨٢۔

٢ . مصباح الہدایہ، ص١٦۔

اس مقدمہ کی تمہید کے بعد، عرض ہے کہ ایک مرتبہ ذات، اس حیثیت سے ہے کہ نہ اس کا کوئی اسم ہے اور نہ رسم اور وہ مرتبہ احدیت، غیب الغیوب، صرف الوجود اور حقیقت وجود ہے کہ اس کی طرف اشارہ ممکن نہیں ہے اور اس مرتبہ کی عالم میں کوئی نشانی نہیں ہے، بلکہ محض وصرف ہے اور دوسرا مرتبہ، مرتبہ ظہور اسماء وصفات ہے اور اسی تجلی سے عالم، نور وجود کی شعاعوں سے ضو بار ہے اور یہی وہ جلوہ ہے جس کی چمک عمق ذرات تک پہنچی ہے اور ہر ذرہ اس کی نشانی ہے اور کسی شے کی نشانی اس شے کے ظل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور خود سے استقلال نہیں رکھتی، کیونکہ اگر خود استقلال رکھتی تو آیت نہ ہوتی، عنوان معنون میں اور ظل صاحب ظل میں فانی ہے۔ چنانچہ آیت صاحب آیت میں فانی ہے۔

خلاصہ، خورشید نے کہ اس عالم کو ضیاء بخشی ہے من حیث الذات اس نے یہ فیض نہیں پہنچایا ہے، کیونکہ محال ہے کہ ذاتاً بلا حیثیت نورانیت اور منبع نور ہوئے بغیر نورانیت عطا کرے، کیونکہ فیض پہنچانے والا اور جس کو فیض پہنچتا ہے، ان کے درمیان سنخیت لازم ہے، لہذا ''سرچشمہ نور'' ہونے کی قید کے ساتھ نور عطا کرتا ہے اور ان اجسام کو اپنی نورانی کرنوں سے منور کرتا ہے۔ بنابریں، خورشید میں ایک اصل ذات ہے اور ایک لحاظ جو اس کے سر چشمہ نور ہونے سے عبارت ہے کہ ملاحظہ کرتے ہیں کہ اس سے اس عالم کو نور پہنچا ہے، خورشید کی یہ مثال تقریب ذہن کیلئے ہے ورنہ ''خاک بر فرق من وتمثیل من''۔

اسی طرح حقیقت ہستی میں ایک اصل وجود ہے کہ ایک لحاظ سے ان فیوضات کا منبع اور انوار حقیقی وجود کا سرچشمہ ہے اور مرتبہ اصل ذات میں غیب الغیوب ہے اور دوسرے مرتبہ میں اس لحاظ سے کہ منبع صفات ہے، صفات ذاتیہ ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ وجودات اس کا جلوہ ونمونہ اور آیت ہیں اور قیومیت اسماء کے طفیل عالمیت وقادریت کے یہ نمونے بحیثیت اوصاف مترشح اور آشکار ہوئے ہیں، اوصاف فعلیہ ہیں اور یہ وجودات فعل اللہ اور حق کے جلوے، جلوۂ کا عکس اور پرتو ہیں، اسماء اور یہ کثرتیں خیر گئی چشم کا نتیجہ ہیں، کیونکہ وہ شدت نور سے خفی اور شدت ظہور سے ناپید ہے اور سارا عالم اسماء کا ظہور ہے۔

اسی وجہ سے مرحوم حاجی حدوث اسمی کے قائل ہوئے اور انہوں نے صفحہ وجود کو اس کا وجہ جانا {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}[۱] وجہ، صاحب وجہ کی آیت ہے اور نمونہ ونشانی صاحب نمونہ کے علاوہ اور ماسوا نہیں ہے۔ البتہ ایک تنزل کے ساتھ ظل کی صاحب ظل سے ہٹ کر کوئی اور حیثیت نہیں ہے، اس کے باوجود، عین صاحب ظل بھی نہیں ہے۔

---

۱ . سورۂ بقرہ، ۱۱۵۔

اسی بنا پر حضرت امیر (ع) نے فرمایا: {داخل في الأشياء لا بالممازجة وخارجٌ عن الأشياء لا بالمباينة}[1]{وله بينونة لا بينونة عزلة بل بينونة صفة}[2] عالم ایسا پردہ ہے جس کا تار وپود ظہور اسماء ہے، پشت پردہ بجز صاحب اسم کوئی چیز نہیں ہے۔ آیات کی تجلیوں نے ہم کو ذی الآیت سے غافل کردیا ہے اور خدا کی پناہ کہ شفاعت کرنے والے ہی دشمن ہوجائیں ''بغل میں یار اور مہجور ہم ہیں'' دعا کریں یہ پردہ دل سے ہٹ جائے اور ہم وجہ سے گزر کر صاحب وجہ کا دیدار کریں {هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالباطِنُ}[3] {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[4] یہ نور تجلی ہے جس نے اپنے جلوے بکھیرے اور ہم نے آسمان اور زمین وزمان کو دیکھا اور آسمانوں کے حقائق پر جلوہ فگن ہوا کہ آسمان نور وجود سے منور ہوا ورنہ، نہ آسمان ہے نہ زمین نہ جسم ہے اور نہ جان، لب بام آئے، رخ پر نقاب ڈالی، نقاب رخ گرد وغبار سے پاک تھی خود کو نمایاں کیا۔

آسمان وزمین خود بخود نور نہیں رکھتے ان کا نور استقلالی نہیں ہے۔ یہ نور اسماء ہے جس کی نورانی کرنوں سے یہ منور ہیں اور محفل نمائش میں کثرت اسماء کا ظہور ہے ورنہ سب کا منبع ایک ہے۔ چنانچہ حضرت محمد باقر (ع) دعائے سحر ماہ مبارک رمضان میں فرماتے ہیں:

اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ أَسْمآئِکَ بِأَکْبَرِہا وَکُلُّ أَسْمائِکَ کَبِیْرَة، اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ جَمالِکَ بَأَجْمَلِہِ وَکُلُّ جَمالِکَ جَمِیْل، اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ عَظَمَتِکَ بِأَعْظَمِہا وَکُلُّ عَظَمَتِکَ عَظِیْمَة}[5]

''خدایا! میں تجھ سے تیرے سب سے بڑے نام کے وسیلے سے سوال کرتا ہوں اور تیرے سبھی نام بڑے ہیں ؛ خدایا! میں تجھ سے تیرے جمیل ترین جمال کے وسیلے سے سوال کرتا ہوں اور تیرا ہر ہر جمال جمیل ہے؛ بارالٰہا! میں تجھ سے تیری عظیم ترین عظمت کے وسیلے سے سوال کرتا ہوں اور تیری ہر عظمت عظیم ہے''

یہ اسم اعظم کا فروغ ہے جو عالم فعلی میں آشکار ہے اور ان میں سب سے اعظم، اسم اعظم ہے جو کچھ اب تک حدوث اسمی کے بارے میں عرض کیا گیا حکماء کے مذاق کے مطابق تھا اور سیر حکماء سیر تعقلی ہے۔

---

۱ . ''اشیاء میں داخل ہے لیکن تداخل کے ساتھ نہیں اور اشیاء سے خارج اور باہر ہے لیکن جدائی کی شکل میں نہیں'' نہج البلاغہ، خطبہ ۱؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۰۸، باب ۴۳، ح ۲؛ صفحہ ۴۷، باب ۲، ح ۲۷ میں یہ مفہوم آیا ہے۔

۲ . ''اس کیلئے جدائی ہے لیکن عزت والی جدائی نہیں، بلکہ صفتی جدائی'' احتجاج، ج ۱، ص ۲۹۹۔

۳ . سورۂ حدید، ۳۔

۴ . سورۂ نور، ۳۵۔

۵ . اقبال الاعمال، ج ۱، ص ۱۷۵ (اعمال سحرہائے ماہ رمضان)۔

وحدت ذات میں کثرتوں کا فانی ہونا اور صفات کی نفی

لیکن سیر عرفانی کے مطابق کہ ذوق اور ریاضت روحی اور نفس کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور ظاہراً خود مرحوم حاجی نے حدوث سمعی کے باب میں اس روش کو اپنایا ہے، مطلب کی تفصیل یہ ہے:

جب ہم اس عالم طبیعت (مادہ) میں اپنی مادی آنکھ کھولتے ہیں اور طبیعت کثرت نما کو چشم کثرت سے طبیعی کے درمیان ملاحظہ کرتے ہیں کفر وشرک ذاتی میں غوطہ ور اور توحید ذاتی سے بے خبر ہوتے ہیں اور اسی طرح شرک فعلی میں گرفتار اور توحید فعلی کے منکر ہوتے ہیں اور پھر صفت ووصف کے کفر میں مبتلا اور توحید صفت کے منکر ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہم، تم اور وہ کہتے ہیں ؛ میں عالم ہوں، میں قادر ہوں، وہ قدیر ہے، وہ قادر ہے، میں نے کیا، اس نے کیا، یہ کیا، وہ کیا، یقینا انسان اگر طبیعت کے درمیان طبیعت کے جھروکے سے چشم کثرت سے، عالم کثرت نما طبیعت کا تماشا کرے، مشرک ہوجائے گا اور غیر حق، کثیر کا مشاہدہ کرے گا لیکن اگر اس آنکھ کو بند کر کے دوسری آنکھ کو کھولے اور اس طبیعت سے پرواز کر کے نور بصر نفس کو عالم بالا کی طرف روانہ کرے، عالم برزخ اور عالم مثال کا مشاہدہ کرے گا اور جب اس عالم کی موجودات کو روندتے ہوئے آگے بڑھا، یکبارگی اس کی چشم بصیرت نفس کھلی اب اگر چاہے تو عالم شریف ولطیف کی طرف پرواز کرے اور اس عالم میں موجودات کو بالعیان نہ کہ بالتعقُّل دیکھے، چنانچہ عالم خواب اور تخیل میں صورتوں کہ باہم تفاوت واختلاف رکھتی ہیں، دیکھتا ہے۔ البتہ خواب میں نفس، علائق جسمانی سے تھوڑا سا پاک ہوتا ہے۔ صورتوں کی حقیقت نفس کی آنکھ سے مشاہدہ ہوتی ہے اور عالم معنی کی صورتیں قوۂ مشترکہ میں ترسیم ہوتی ہیں لیکن تخیل میں نفس، صورتوں کی تخلیق کرتا ہے اور ان کو صفحہ حس مشترک میں ترسیم ومنعکس کرتا ہے۔

بنابریں، حکماء اہل استدلال کی روش کے مطابق عالم مثال کا تعقل اس سے وابستہ ہے کہ ضرورت اولیہ کو اخذ کرتے ہیں اور اس کے مقتضیات سے عالم مثال کے قائل ہوتے ہیں اور اہل عرفان شہامت نفس کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کو حجاب اور لفافہ طبیعت سے باہر نکالنے کیلئے عالم مثال تک پہنچتے ہیں اور اس سے متوسل ہوتے ہیں ۔

بنابریں، جس کے نفس کو اس سے زیادہ قوت پرواز حاصل نہیں ہے اور ابلیس کہ اس کا ہم وغم یہ ہے کہ بنی آدم توحید تک نہ پہنچیں ۔ اگر کامیاب ہوا کہ اس سے اس کے بال وپر کو چھین لے اور طائر نفس کو اس سے زیادہ پرواز نہ کرنے دے، اس صورت میں اسی عالم میں رہ جاتا ہے اور اس مکاشفہ پر قانع اور خوشحال ودلشاد رہتا ہے۔ چنانچہ ہم عالم لفظ ولفاظی میں رہ گئے اور ہماری توحید تھوڑے سے تصورات، حلقہ استدلال اور برہان دوری اور تسلسلی سے زیادہ کچھ نہی ہے اور باب توحید میں ان

الفاظ پر قناعت کی اور اس کو اپنے لیے کافی سمجھا جبکہ معنی وحقیقت توحید سے بے خبر ہیں ۔

اگر بال وپر کو شاہین جیسی قوت پرواز مل جاتی ہے ایسا نفس ابلیسوں کی تلبیسات کے پردوں کو چاک کرتا ہوا عالم عقل تک پہنچتا ہے اور عقول کلیہ اور نفوس کلیہ کا مشاہدہ کرتے ہوئے دیدۂ نفس وعقل سے عالم عقل کا مشاہدہ کرتا ہے اور اگر اس کے بعد بھی عالم معنی اور عالم حق کے دربانوں سے ٹکراؤ ہوا اور مرکب نفس اس مرحلے میں خستہ ہوگیا اور طاہر عقل کو مزید قوت پرواز نہ مل سکی، اس مرحلے میں مشرک رہ جائے گا اور اگر اس عالم سے بھی گزر گیا اور اس کو ایک آیت کہ نشانی اور ظل باطنی سے زیادہ نہیں ہے اور ظاہر باطن نما ہے دیکھا عالم اسماء اور تجلیات اسمی تک پہنچتا ہے کہ تجلیات اور اسماء کے جلوؤں سے متجلی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ عرفاء کہتے ہیں: علمائ، آیت اسم عالمیت حق اور سلاطین اس کے اسم قاہریت کی علامت ہیں اور اگر اس آیت تجلیات اسمی میں رک گئے، مرتبہ کثرات اسمی میں رہ گئے اور توحید ذات اور توحید اسماء وصفات تک نہیں پہنچے اور جمال جمیل معشوق کے دیدار سے محروم رہ گئے اور انوار تجلیات اسمائی کا مشاہدہ کرنے میں مشغول ہوگئے۔

اگر نفس اس کے بعد بھی قوی نہ ہوا کہ اس عالم سے گزر سکے، اگر طالب رحمت ہوا اسم رحیمیت اور رحمانیت کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اگر ڈرپوک نہ ہو اسم قہار اور منتقم میں مبہوت رہ جاتا ہے اور اگر جمال جمیل کا سچا عاشق ہے، اسم محاط سے عبور کرتے ہوئے اسم محیط تک رسائی حاصل کرتا ہے یعنی اسم رحیمیت سے اسم رحمانیت اور اسم رازقیت سے اسم خالقیت اور اسی طرح یہاں تک کہ اسم جامع ''اللہ'' تک پہنچتا ہے۔ اگر اس سے بھی گزر گیا کثرت بالکل ختم ہوجاتی ہیں، اب نہ کوئی اسم دیکھتا ہے اور نہ رسم، نہ عالم عقل نہ مثال نہ عالم جنت نہ عالم دوزخ، نہ عالم جسم نہ عالم طبیعت، ظل سے غافل ہو کر صاحب ظل تک پہنچتا ہے اور صاحب آیت کے جمال جمیل کا والہ وشیدا ہوتا ہے، موحّد اور اہل توحید ہوجاتا ہے۔ کثرتیں درمیان سے ختم ہوجاتی ہیں اور عالم، عالم وحدت ہوجاتا ہے، جمال جمیل محبوب کا ہر سو نور اور جلوہ دکھائی دیتا ہے اور ہر چیز سے محبوب کی خوشبو اس کے مشام میں آتی ہے۔

توحید حقیقی کا مفہوم

رئیس الموحدین حضرت امیر المومنین (ع) کی فرمائش: {وکمال توحیده الإخلاص له وکمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه}[1] کا یہ مطلب ہے کہ آشکارا محبوب کا دیدار کرے

---

[1] . نہج البلاغہ، خطبہ ۱۔

اور کثرت سے کہ محبوب ومعشوق کے علاوہ ہے گزر جائے۔ اسم غیر محبوب اور صفت غیر معشوق ہے اور حبیب وعاشق کے معشوق ومحبوب سے مشغول ہونے کے منافی ہے۔ مربی اہل توحید کی فرمائش کا یہ مطلب ہے نہ کہ وہ جو اس کے معنی کے سلسلے میں لوگوں نے کہا ہے کہ عالم میں اس کا مفہوم عین ذات کی طرف پلٹایا جائے تاکہ ذات اور صفت میں عینیت ہو۔ یہ صرف مفاہیم اور بافندگی ہے کہ انسان ان سب کے خاتمے کے بعد ایک مفہوم سے زیادہ کا تصور نہیں کرتا، مگر ایک موجود کا یہ مفہوم اس پر منطبق ہے قائل ہوتا ہے جبکہ اس سے تعقلات کے علاوہ کچھ حاصل نہیں ہوتا اور یہ اہل براہین واستدلال کا شیوہ ہے اور یہاں پر استدلال اور اہل استدلال کا پایہ لکڑی کا اور نہایت غیر مستحکم ہے۔

بنابریں، جو با خبر ہوا اور کثرت سے گزرا اب وہ ہر چیز سے غافل ہے صرف وہ (حق تعالیٰ) پیش نگاہ ہے اور محبوب کے علاوہ کسی کی طرف متوجہ نہیں ہے اور اگر غیر کی طرف متوجہ ہو گرچہ وہ غیر محبوب کی آیت ہو گناہ ہے۔ چنانچہ جب تک آدم ؑ کی نگاہ اسماء پر رہی جبکہ حق یہ تھا کہ فقط جمال محبوب پیش نگاہ ہو لا غیر۔ محض صاحب آیت سے قطع توجہ کرنے اور آیت اور عالم اسماء کی طرف توجہ کرنے وجہ سے صدائے محبوب بلند ہوئی اور عالم میں اعلان ہوا کہ عاشق نے خطا کی ہے {وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ}[۱] عاشق کو رسوا کیا کہ کیوں اپنی توجہ محبوب سے ہٹائی اور یہ آدم کی خطا ہوئی۔

یہی وجہ ہے کہ محبوب سے جدا ہونے کے بعد غم فراق میں مبتلا ہوئے اور عالم طبیعت میں کہ جلوۂ محبوب کا آخری نقطہ ہے، پھینک دئے گئے ولو حبیب سے یہ قطع توجہ محبوب سے علاقہ ومحبت کے سبب ہو کہ اسم، چونکہ اسم محبوب ہے اس کی طرف توجہ کی لیکن پھر خطا ہے۔ چنانچہ باوجودیکہ حضرت محمد ﷺ دنیا میں محبوب کے فرمان سے آئے تاکہ بے تربیت لوگوں کی تربیت کریں اور باوجودیکہ یہ نزول اطاعت محبوب کیلئے تھا، اس کے باوجود روزانہ ستر مرتبہ استغفار کیا کرتے تھے۔[۲]

---

۱ . ’’اور آدم نے اپنے ربّ کی نافرمانی کی لہذا راستے سے بھٹک گئے‘‘ سورۂ طہٰ، ۱۲۱۔

۲ . اصول کافی، ج ۲، ص ۵۰۴، کتاب ایمان وکفر، باب الاستغفار، ح ۵۔

جلوۂ اسمی اولین مرتبہ تکثّر

خلاصہ، کثرت نمائی کا اولین مرتبہ، اسمی جلوے ہیں اور حدوث اسمی کا مرتبہ اس کے بعد ہے کہ {کان اللہ ولم یکن معہ شیئ}[1]"کان" اس معنی میں نہیں ہے کہ زمانہ ماضی اس میں ماخوذ ہو تاکہ کہیں ایک زمانہ ایسا تھا کہ خدا تھا اور کوئی چیز نہ تھی بلکہ "کان" یہاں پر زمانہ سے عاری ہے اور "سبقٌ ما" کےمعنی میں ہے نہ کہ "سبق زمانی" کے معنی میں ہے۔ چنانچہ آخوند[2] نے کفایہ میں فرمایا ہے: "جن اوصاف کی خدا کی طرف نسبت دی جاتی ہے زمانہ سے عاری اور خالی ہیں"۔[3]

المختصر؛ {کان اللہ ولم یکن معہ شيء} یعنی {لم یکن معہ شيء ولا رسم ولا اسم ولا صفۃ ولا تعیّن}۔ پس اسماء ورسوم اور صفات مرتبہ احدیت سے حادث اور پیدا ہوئے اور جو اسم ورسم بھی آئے اور حادث ہوئے نہ تھے یعنی اپنی ہویت وحقیقت کے ساتھ کوئی چیز مستقل نہ تھی نہ ہے، چنانچہ اس وقت بھی کوئی چیز نہیں ہے اور یہ ساری چیز کہ اس کے ما سوا نظر آتی ہے ان نمایاں اور آشکارا چیزوں کا اختیار بھی اس کے دست قدرت میں ہوگا اور جس وقت ہر چیز ملک دیان کی طرف رجوع کرے گی محو وزائل اور فانی ہوجائے گی۔ چنانچہ حضرت امام زین العابدین (ع) نے فرمایا: {وضلّت فیک الصّفات وتفسّخت دونک النعوت وحارت في کبریائک لطائف الأوہام}[4] اور سید الاولیاء (ع) نے فرمایا: {وکمال الإخلاص لہ نفي الصّفات عنہ} یعنی کمال موحدیت یہ ہےکہ صفات نظر نہ آئیں اور اسماء بھی نگاہوں سے محو اور اوجھل ہوں اور دیدۂ بصیرت ذات اور جمال محبوب کے علاوہ کوئی چہرہ جو اس کے علاوہ ہو نہ دیکھے۔

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۹۰، کتاب التوحید، باب الکون والمکان، ح ۷؛ کنز العمال، ج ۱۰، ص ۳۷۰، ح ۲۹۸۵۰۔

۲ . آیت اللہ العظمیٰ آخوند ملا محمد کاظم خراسانی کا شمار، قرن چھاردہم ہجری کے اکابر علماء امامیہ میں ہوتا ہے۔ وہ ۱۲۵۵ ق میں طوس میں متولد ہوئے اور ۲۲ سال کی عمر میں تہران گئے اور علوم عقلیہ کو اکابر واساتیذ فن سے حاصل کیا۔ اس کے بعد نجف گئے اور تھوڑی مدت تک شیخ اعظم انصاریؒ کے حوزۂ درس میں شرکت کی اور ان کی وفات کے بعد آیت اللہ میرزا شیرازیؒ کے درس میں گئے اور ۱۳ سال تک ان کے خرمن فیض سے بہرہ مند ہوئے۔ میرزا کے سامرا ہجرت کرجانے کے بعد تدریس فقہ واصول کی بنیاد رکھی اور ہزار سے زیادہ علماء شیعہ کی اپنے دامن میں پرورش کی۔ وہ موسس مشروطیت ایران، کڑوروں شیعوں کے مرجع تقلید تھے۔ ان کے قابل ذکر آثار: "الاجارۃ، الاجتہاد والتقلید، شرح تبصرہ، حاشیہ بر اسفار، حاشیہ رسائل، حاشیہ مکاسب، قضا وشہادات، کفایہ الاصول۔انہوں نے بروز سہ شنبہ ۲۰ ذیحجہ ۱۳۲۹ ق کو وفات پائی اور مقبرہ میرزا حبیب اللہ رشتی میں مدفون ہوئے۔

۳ . کفایہ الاصول، ص ۷۶۔

۴ . "صفات تجھ میں گم ہیں اور جو صفات تجھ تک نہ پہنچیں ناچیز اور باطل ہے اور تیری کبریائی عقل ووہم کی باریکیاں اور لطافتیں بھی حیران وسرگرداں ہیں" صحیفہ سجادیہؑ، دعائے ۱۳۲ (نماز شب کے بعد کی دعا)۔

حضرت کا یہ ارشاد اس مذاق عرفانی کی طرف اشارہ ہے نہ کہ مرحوم حاجی کے فرمودات کی طرف کہ قیامت کبریٰ یعنی ''مصیر الکلّ الی الملک الدّیان''[1] ہے، کیونکہ ان کے مناسب حال {لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَومَ للهِ الْواحِدِ الْقَہّارِ}[2] اور {مٰالِکِ یَومِ الدِّین}[3] ہے جس طرح کہ کثرت انسان کامل سے کہ عقل اول اور نور اول ہے حاصل ہوتی ہے {أَوّلُ ما خلق اللهُ العقل}[4] {أَوّلُ ما خلق اللهُ نُوري}[5] اسی طرح غایت اور انتہا کہ کثرت اس میں تمام اور ختم ہوتی ہے، انسان کامل ہے۔

خلاصہ، مرحوم حاجی نے قرآن سے اصطلاح حدوث اسمی کو سمجھا ہے اور اقتباس کیا ہے جیسا کہ خود فرمایا: {إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوہا أَنْتُمْ وَآباؤُکُمْ}[6] کہ ان وجودات کو جو حق کی جانب سے ہیں ماہیات کا نام دیا جبکہ ماہیات کثرت اور ہیچ ہیں اور خدا نے ان کو سلطنت اور استقلال عطا نہیں کیا ہے، بلکہ سب عدم اور باطل ہیں، حق صرف وہ ہے۔ اسی وجہ سے علی (ع) نے فرمایا: {توحیده تمییزه عن خلقه وحکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة} البتہ حضرت امیر ؑ بمنزلۂ ابو العقل ہیں چنانچہ آدم ؑ ابو البشر ہیں لیکن ''ادیم الأرض'' یعنی روئے زمین کا ہونے کی حیثیت سے ابوالبشر ہیں لیکن ایک معنی کی روسے روحانی باپ ہیں کہ {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمآءَ}[7] سے عبارت ہے۔

بیان حقائق الٰہی کا دشوار ہونا

خلاصہ، جو لوگ غیب کے نورانی پردے سے باہر آئے اور محبوب سے دور ہوئے ولو محبوب کے حکم سے دور ہوئے ان کیلئے ان لوگوں کے ساتھ زندگی کرنا جو قشری ہیں اور معارف سے دور ہیں نہایت سخت ہے اور جس طرح کہ بچوں کے ذہن ان مطالب تک کہ جنہیں استاد عالم بصیر نے بدقت عقلی حاصل کیا ہے، نہیں پہنچتے، معارف کا ان بے خبر افراد کو سمجھانا بھی نہایت دشوار ہے، بہت ممکن ہے اگر زبان حقیقت کھولیں اور شمہ بھر معارف مسدود الحواس افہام تک پہنچانا چاہیں ان کو مجنون اور دیوانہ کہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ لوگ اس کیلئے تیار نہیں ہوتے، کیونکہ مناسبت اور سنخیت بہت

---

١ . شرح منظومہ، ص ٨٣، حکمت۔

٢ . سورۂ غافر، ١٦۔

٣ . سورۂ فاتحہ، ٣۔

٤ . عوالی اللئالی، ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤١؛ بحار الانوار، ج ١، ص ٩٧، ح ٨۔

٥ . عوالی اللئالی، ج ٤، ص ٩٩، ح ١٤٠؛ بحار الانوار، ج ١، ص ٩٧، ح ٧۔

٦ . سورۂ نجم، ٢٣۔

٧ . سورۂ بقرہ، ٣١۔

ضعیف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کلیم اللہ نے فرمایا: {وَأَخِي ہارُونُ ہُوَ أَفْصَحُ مِنِّي}[1] خدایا! میری زبان میں لکنت ہے، کیونکہ اگر ان کیلئے معارف بیان کرنا چاہوں اشراقات حق میری زبان سے ریزش کرتے ہیں اور کریں گے اور یہ بیمار ذائقہ والے اس کو تلخی سمجھیں گے۔ بنابریں، چونکہ ہارون حد وسط ہیں وہ بہتر ان سے تکلم کرسکتے ہیں اور ان محیط افہام کے لائق معرفت رکھتے ہیں ۔

یہی وجہ ہے کہ جس وقت ائمہ ؑ خداوند متعال سے اپنے دل کی بات کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ فرماتے ہیں کہ دعاؤں میں یوں فرماتے ہیں:

{اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ مِنْ أَسْمآئِکَ بَأَکْبَرِہا وَکُلُّ أَسْمآئِکَ کَبِیْرَة، اللّٰہُمَّ إنِّي أَسْأَلُکَ بِأَسْمآئِکَ کُلِّہا۔۔۔}[2] آخر دعائے سحر ماہ مبارک رمضان تک اور دعائے ابو حمزہ ثمالی اور دعائے کمیل میں یا فرمایا: {بمجدک الّذي تجلّیت بہ لموسیٰ کلیمک في طور سیناء}[3] اور۔۔۔ قرآن جب پیغمبر سے ہمکلام ہوتا ہے معارف کی بات کرتے وقت کیسے کیسے بیانات پیش کرتا ہے لہٰذا یہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ بات ایسی نہیں ہے کہ ہم بوڑھی عورتوں سے عقیدہ لیں اور اسی پر خوش ہوں، بلکہ رموز درکار ہیں ۔

بنابریں، جو بات بعض افراد کی زبانوں پر ہے کہ یہ فلسفہ، یونان سے لیا گیا ہے، غلط ہے۔ کب فلاسفہ یونان کی سمجھ میں اس طرح کی باتیں آئی ہیں اور کس کو اس طرح کی باتیں ان کی کتابوں میں ملی ہیں ۔ یہ باتیں نہ ان کی کتابوں میں ہیں نہ ملیں گی۔ ان کی بہترین کتاب ''اثولوجیا'' ہے جو مختصر معارف پر مشتمل ہے اور بقیہ طبیعات پرمشتمل ہے۔ البتہ ''شفائے'' شیخ، یونانی فلسفہ ہے اور اس میں بھی اس طرح کی باتیں نہیں ہیں ۔

معارف حقہ کا سرچشمہ سرشار

ہرگز گمان نہ ہو کہ اس طرح کی باتیں حاجی یا حکماء اسلامی کی ساختہ وپرداختہ ہیں، بلکہ یہ مضامین منظومہ سے زیادہ دعاؤں میں ہیں اور ان باتوں کا منبع اور سرچشمہ صحیفہ سجادیہ ؑ ، نہج البلاغہ اور قرآن ہے۔ منظومہ کا ان دعاؤں سے موازنہ کریں اور دیکھیں کہ کس میں مطالب ومعارف حقہ زیادہ ہیں ۔ منظومہ ایک شعبے میں ہے اور ایک

---

١ . سورۂ قصص، ٣٤۔

٢ . اقبال الاعمال، ج ١، ص ١٤٦۔

٣ . دعائے سمات، مصباح المتہجد، ص ٣٤٥ سے منقول۔

غرض کی طرف اشارہ ہے لیکن دعائیں مختلف شعبوں میں ہیں اور مختلف ومتعدد اغراض پرمشتمل ہیں ۔[1]

حق کا تمام تعینات سے مستغنی ہونا اور انہیں حق کی احتیاج ہونا

--- خداوند من حیث الحقیقہ تمام چیزوں سے مستغنی ہے گرچہ اپنے اسم کے تعین میں حقائق اشیاء یا ان کے ظہور کا محتاج ہے لیکن بطور شرطیت نہ بطور علیت جس طرح کہ ہر شے اپنے وجود میں اس کی محتاج ہے۔

قولہ: وان افتقر في تعيّنہ الإسمي---

میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ تعبیر جو فصوص میں شیخ کبیر کی عبارت میں آئی ہے ناخوش آئند ہے، علاوہ برایں، خلاف تحقیق بھی ہے، کیونکہ خداوند متعال ظہور اسمائی بلکہ حتی ظہور افعالی میں بھی کسی چیز کا محتاج نہیں ہے، بلکہ یہ حقائق ہیں کہ اپنے ظہور میں خداوند متعال کے محتاج ہیں ۔ پس تحقق پانے میں اطلاق تعین پر مقدم ہے اور فیض منبسط من حیث الوجود اپنے تعینات پر مقدم ہے، بلکہ کہنا چاہیے تعینات بالعرض موجود ہیں اور اصل ظہور، اس فیض منبسط سے اور اس کی جانب سے اور اس میں ہے اور تجلی عینی اگرچہ آئینوں میں نمایاں ہوتی ہے لیکن دراصل تجلی عینی آئینوں پر مقدم ہے اور یہ نکتہ ان اسرار میں سے ہے جس کی حقیقت کا افشا کرنا اور اس کی تصریح کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ عالم، خیال در خیال اور وہم در وہم ہے اور کوئی موجود (اصیل وواقعی) بجز اس کے عالم میں نہیں ہے؛ تامل کرو، عرفان حاصل ہوگا۔[2]

غیب ہویت سے ذات کا ظہور

تمام تعریفیں اس خدا کی جس نے اپنی ردا نور سے ملک وملکوت کو سر افراز فرمایا اور ساکنان جبروت ولاہوت کو اپنے پرتو فروغ تجلی سے روشن وتاباں کیا اور غیب ہویت سے اپنے جمیل ترین جمال کے ساتھ متجلی ہوا بجز جلال اس کیلئے کوئی حجاب نہیں اور اپنے ظاہرترین ظہور میں نہاں ہے اور بجز اس کے جمال کے کوئی چیز ظاہر نہیں ہے اور بذات خود مقام عین جمع سے اپنے صفات میں ظاہر ہوا اور اپنے صفات

---

١ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ١، ص ٤٨۔
٢ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٢٩٨۔

کے ذریعے مقام کنز مخفی سے اپنی آیات کے لباس میں آشکار ہوا اور غیب ارواح اور شہود اشباح سب کی کنجیاں اس کے پاس ہیں۔[1]

ذات حق کا تجلیات اور اشارات سے منزه ہونا

اے سالک راہ معرفت وتوحید! اے تنزیہ وتجرید کے زینوں کو طے کرنے والے! ملحوظ رہے کہ ذات مقدس حق تعالیٰ من حیث ہي، تجلیات ظاہری وباطنی سے منزہ اور اشارہ ورسم وصفت اور اسم سے مبرا ہے۔ دست تمنائے اہل معرفت اس کے دامن کبریائی تک نہیں پہنچ سکتا اور اصحاب قلوب کے پیروں میں اتنی توانائی نہیں کہ اس کی بارگاہ قدس میں باریاب ہوسکیں ۔ اولیاء کاملین کی غایت قصوای معرفت {مٰا عَرَفْناکَ} اور اصحاب اسرار کی نہایت سیر {مٰا عَبَدْناکَ} ہے۔[2]سرحلقہ اہل معرفت اور امیر اصحاب توحید اس مقام رفیع وبلند میں {کَمٰالُ الإخْلاٰصِ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْہ} فرمائے؛ اہل سلوک کا پیشوا اور ساجدین اور عارفین کا سید وسردار اس بارگاہ اور حصن حصین مستحکم میں {ضَلَّتْ فِیْکَ الصِّفاتُ وَتَفَسَّخَتْ دُونَکَ النُّعُوتُ} کا گیت گائے۔

غیب مصون اور سرّ مکنون کے مظاہر

اصحاب سلوک علمی اور ارباب اصطلاحات، ذات مقدس کو ''غیب مصون، سرّ مکنون، عنقاء مُغرِب'' اور ''مجہول مطلق'' پکاریں اور کہیں ذات بلا حجاب اسماء وصفات کسی آئینے میں متجلی نہیں ہوتی اور عوالم غیب وشہود میں سے کسی نشأت وجود اور عالم میں ظہور نہیں کرتی لیکن بحسب {کُلَّ یَومٍ ہُوَ فِي شَأن}[3] اس کی ذات مقدس کیلئے اسماء وصفات اور شئون ''جمالیہ وجلالیہ'' ہیں اور مقام واحدیت میں کہ مقام غیب ہے اس کی ذات کیلئے اسماء ہیں کہ ان اسماء کو ''اسماء ذاتیہ''کہنا چاہیے اور اسماء ذاتیہ کے تعین سے ''فیض اقدس'' کی تجلی ہوتی ہے اور اسماء ذاتیہ کے لباس میں اس تجلی سے مقام ''واحدیت'' حضرت ''اسماء وصفات'' اور مقام ''الوہیت'' تعین اور ظہور پیدا کرتا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ ذات مقدس کے بعد تین دوسرے مقامات اور مشاہد ہیں ۔ مقام غیب ''احدی'' مقام تجلی فیض اقدس کہ شاید حدیث نبوی ؐ[4] میں عما سے اس کی طرف اشارہ ہو اور مقام ''واحدیت'' کہ باحدیت جمع، مقام اسم اعظم ہے اور بکثرت تفصیلی مقام اسماء

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۳۔

۲ . حدیث پیغمبر اکرم ﷺ:{ما عرفناک حقّ معرفتک وما عبدناک حقّ عبادتک} کی طرف اشارہ ہے۔

۳ . سورۂ الرحمن، ۲۹۔

۴ . قال ﷺ:{حِیْنَ سُئِلَ عَنْہُ أَیْنَ کانَ رَبُّنا قَبْلَ خَلْقِ السّمٰواتِ وَالأَرْض؟ کانَ فِی عَماءٍ}۔عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۵۴، فصل چہارم، ح ۷۹۔

وصفات ہے اور ان مقامات کی تفصیل شرح وبسط کی محتاج ہے جس کی ان اوراق میں گنجائش نہیں ہے۔

اس مقدمہ کے معلوم ہونے کے بعد، عرض کر رہے ہیں کہ ممکن ہے ''ہو'' مقام فیض اقدس کی طرف اشارہ ہو کہ تجلی ذات، اسماء ذاتیہ کے تعین سے ہے اور ''اللہ'' مقام احدیت جمع اسمائی کی طرف اشارہ ہو کہ اسم اعظم ہے اور ''احد'' مقام احدیت کی طرف اشارہ ہو اور بنابریں، آیہ کریمہ یہ ثابت کرنا چاہتی ہے کہ یہ مقامات ثلاثہ باوجودیکہ مقام تکثیر اسمائی میں کثرت رکھتے ہیں بحسب حقیقت غایت وحدت میں ہیں اور تجلی ''فیض اقدس'' بحسب مقام ظہور ''اللہ'' ہے اور بحسب مقام بطون ''احد'' ہے۔

اور شاید ''ہو'' مقام ذات کی طرف اشارہ ہو اور چونکہ ''ہو'' اشارۂ غیبیہ ہے، درحقیقت مجہول کی طرف اشارہ ہے اور اللہ واحد مقام واحدیت اور احدیت کی طرف اشارہ ہو؛ پس ذات کو کہ مجہول مطلق ہے اسماء ذاتیہ اور اسماء واحدیہ صفاتیہ سے پہچانے اور حقیقت میں اس طرف اشارہ ہے کہ ذات غیب ہے اور دست آرزو وہاں تک پہنچنے سے قاصر ہے اور ذات میں تفکر کرنے میں عمر صرف کرنا ضلالت ہے اور جو امر اللہ والوں اور اللہ کا علم رکھنے والوں کی معرفت کا محور ہے، مقام ''واحدیت'' اور ''احدیت'' ہے۔ واحدیت عام اللہ والوں کیلئے اور احدیت خاص اور خالص اللہ والوں کیلئے ہے۔[1]

ذات کے دائمی حجابات

پھر عطایا کی طرف پلٹ رہے ہیں اور کہہ رہے ہیں عطایا یا ذاتی ہیں یا اسمائی اور عطیہ اور بذل وبخشش ذاتی ہرگز نہ ہوگی مگر تجلی الٰہی سے---

قولہ: أمّا ذاتیّۃ؛ الخ۔

ملحوظ رہے کہ ذات مقدس ذات ہونے کی حیثیت سے کسی بھی آئینے میں تجلی نہیں کرتی اور بجز پس پردۂ اسماء عوالم غیب وشہود میں سے کسی عالم میں بھی ظہور نہیں کرتی، بلکہ ذات باری تعالیٰ کے علاوہ دوسرے فاعلوں کی بھی یہی شان ہے۔ بنابریں، ذات ہمیشہ حجاب اسماء وصفات سے پوشیدہ اور حجاب میں ہے، اس لیے عطیہ وبخشش ذاتی، ذات کی جانب سے اس حیثیت سے کہ ذات ہے، نہیں ہے، بلکہ ذات کی جانب سے اسماء اطلاقی کے تعین کے ساتھ ہے، جیسے اسم اعظم ''اللہ'' اور اسم ''رحمن'' اپنے مقام جمعی سے ہے اور بذل وبخشش ذاتی وہ بخشش ہے جو ذات کی

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۰۵۔

جانب سے دوسرے اسماء کے تعین سے وقوع پذیر ہوتی ہے جیسے ''رحمن'' اپنے دوسرے اعتبار سے یا ''واسع'' وغیرہ۔[1]

حجابات اسماء وصفات میں ذات کا مخفی ہونا

اسماء وصفات الٰہی بارگاہ حضرت واحدیت میں باوجودیکہ اس حقیقت غیبی اور خلیفہ الٰہی کے مظہر ہیں اور اس کے مظہر یعنی ظاہر کرنے والے ہیں اس کی حقیقت پر حجابات نورانی بھی ہیں، ہر ایک اپنے درجے اور رتبے کے مطابق۔ پس حضرت واحدیت ہمیشہ اسماء وصفات کے حجاب میں ہے اور ان کے پردے کے پیچھے پنہاں ہے اور شہود اسماء سے مشہود اور ظہور اسماء سے ظاہر ہوتی ہے جبکہ ذات خود اسماء کے ذریعے اور اسماء میں پنہاں ہے، کیونکہ مطلق باطن مقید ہے اور اس سے محجوب اور پنہاں ہے جس طرح کہ نور حسی باوجودیکہ سطوح کو ظاہر کرتا ہے حقیقت اور نفس نور نامرئی اور غیر مشہود ہے اور جس طرح آئینہ باوجودیکہ ان صورتوں کو جو اس میں منعکس اور مرتسم ہیں، ظاہر کرتا ہے، انہیں صورتوں کی وجہ سے محجوب واقع ہوا ہے، لہذا آئینہ میں جو صورت ہے باوجودیکہ آئینہ کا ظہور ہے، آئینہ اس میں پنہاں ہے اور آئینہ انعکاس صورت کے وقت خود غیر ظاہر ہے باوجودیکہ صورت فی الواقع اسی صورت سے وہی آئینہ ظاہر ہے۔ بنابریں، حقیقت غیبی باوجودیکہ خود ظہور اسماء سے ظاہر ہے اس میں اور اس سے مخفی اور پنہاں ہے جس طرح آئینہ صورت میں پنہاں ہے، لہذا اسماء وصفات ان حجابات نورانی میں سے ہیں جو حدیث میں وارد ہوئے ہیں: {إنَّ لله سَبْعِيْنَ أَلْفَ حِجابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَۃٍ}[2]اور اس باب میں کچھ اسرار ہیں جن کے اظہار کی اجازت نہیں ہے۔[3]

ذات کے نورانی اور ظلمانی حجابات

یعنی حق نے اپنے نبی کی زبان سے حجابات نورانی وظلمانی سے خود اپنی توصیف بیان کی ہے؛ چنانچہ فرمایا: {إنَّ للهسَبْعِيْنَ أَلْفَ حِجابٍ مِنْ نُورٍ وَظُلْمَۃٍ}۔

اسماء میں ظہور ذات کے اسباب

قولہ: بالحُجُبِ الظّلْمانِيَّۃ؛ الخ۔

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۔

۲ . ''خدا کیلئے نور اور ظلمت کے ستر ہزار حجابات ہیں''

۳ . مصباح الهدایہ، ص ۲۸۔

ممکن ہے حجابات نورانی وہی حضرات اسمائی ہوں کہ حجاب چہرۂ ذات ہیں اور ان کا نورانی ہونا ان میں ظہور ذات کی وجہ سے اور صیقل دار آئینہ کے مانند ہونے کے اعتبار سے ہے اور اس اعتبار سے حجابات ظلمانی، نشأت علمیہ او عالم واحدیت میں اعیان سے عبارت ہیں اور ان کا ظلمانی ہونا، ان کے پس آئینہ ہونے کے اعتبار سے ہے اور اگر حجابات ظلمانی جو کہ آئینہ کے پیچھے بمنزلہ سیماب ہیں، نہ ہوتے ذات حجابات اسمائی میں ان کی شدت نوریت، ذات میں ان کے کمال فنا اور قہر کبریائی کے نیچے ان کے نابود ومضمحل ہونے کی وجہ سے، ظاہر نہ ہوتی، لہذا حق باعتبار حجابات ظلمانی، حجابات نوری میں ظاہر ہے اور ممکن ہے حجابات نوری عالم ظاہر میں وہی اسماء کا ظہور ہوں اور اعیان ظاہری خارجی اس اعتبار سے جسے ہم نے ذکر کیا وہی حجابات ظلمانی ہوں ۔[۱]

ذات احدی کے نوری حجابات

جان اے دوست کہ خدا تجھ کو شناخت اسماء وصفات کی توفیق دے اور تجھ کو اپنی آیات کے اسرار میں تدبر کرنے والوں میں سے قرا ر دے، اسماء حسنائے الٰہی اور صفات علیائے ربوبی ذات احدیت کیلئے نورانی حجابات ہیں کہ تمام تعینات اسمائی اس میں فانی اور تمام تجلیات صفاتی اس میں مکنون ہیں ۔[۲]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ٦٨۔

۲ . البتہ یہ بھی بحسب مراتب سالکین ہے ورنہ بعض مراتب کی روسے یہ شرک ہے ، کیونکہ ابرار اور نیکو کاروں کی نیکیاں مقربین درگاہ الٰہی کیلئے سیئات اور گناہوں کا درجہ رکھتی ہیں ؛ پس حقیقت ایمان خالص عبارت ہے اس اعتقاد سے کہ خدا اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے اور کوئی اسم وصفت اس وجہ کریم کا حجاب نہیں ہے اور کوئی امر وخلق اس کے نور عظمت کی نقاب نہیں ہے۔ چنانچہ دعائے عرفہ میں واد ہے: ''اس چیز سے کیونکر تجھ پر استدلال ہوسکتا ہے جو اپنے وجود میں تیری محتاج ہے ؟ کیا تیرا غیر ایسا ظہور رکھتا ہے جو تو نہ رکھتا ہو تاکہ وہ تیرا ظاہر کرنے والا ہو؟ تو کب غائب تھا تاکہ محتاج دلیل ہو کہ کوئی چیز تجھ پر دلالت کرے اور کس وقت دور تھا تاکہ آثار تجھ تک پہنچنے کا وسیلہ ہوں؟ بینائی سے محروم ہو وہ آنکھ جو تجھ کو اپنی نظارہ گر نہ جانے'' ولی مطلق خدا نے سچ فرمایا (صلوات اللّٰہ علیہ)۔

پس عارف حقیقی اور تمام مراتب شرک سے منزہ مومن خواہ شرک عوام ہو یا شرک خواص، وہ ہے جو غیب وشہود اور ظہور وبطون کو بجز اس سے اور اس کیلئے نہ دیکھے اور نہ جانے اور ماورائے اللّٰہ کوئی چیز وجود نہیں رکھتی کہ اس کو مخفی کرے اور بجز اس کے کوئی موجود نہیں کہ اس کے چہرے کا حجاب ہو اور کوئی شے خود اپنا حجاب نہیں ہوتی۔

عبد الرزاق کاشانی سے حلول واتحاد کے بارے میں دریافت کیا گیا ، فرمایا: ''دونوں باطل ہیں اور عالم وسرائے ہستی میں اس کے علاوہ کوئی بھی وجود نہیں رکھتا''۔

عارف کامل اور محقق یگانہ، فخر شیعہ، شیخ طریقت قاضی سعید قمی (طاب اللّٰہ ثراہ) نے حدیث رأس الجالوت کی شرح میں فرمایا جس کی عبارت یہ ہے: ''صاحب فتوحات نے فرمایا: جان لو کہ عالم، غیب ہے اور ہرگز ظاہر نہیں ہوا اور خالق مخلوقات ظاہر حقیقی ہے اور ہرگز غائب نہیں ہے اور لوگون کی رائے اس مسئلے میں صحیح اور درست رائے کے برعکس

مقام لا اسمی ولا رسمی اور مرتبہ توصیف حق

پس غیب ہویت اور ذات احدی بجز پس پردہ تعین اسمی کسی کیلئے بھی ظاہر نہیں ہوتی اور کسی عالم میں تجلی نہیں کرتی ہے مگر تجلی صفاتی کی نقاب میں اور اس مرتبہ کے لحاظ سے کوئی اسم ورسم اور تعین نہیں رکھتی اور اس کی حقیقت مقدس کیلئے کوئی حد نہیں ہے اور چونکہ اسم ورسم حد وتعین ہیں ۔ بنابریں، کوئی اسم ورسم نہیں رکھتی نہ بحسب مفہوم ومابیت اور نہ بحسب حقیقت وہویت نہ بلحاظ علم نہ بلحاظ عین اور اس کے ماوراء کوئی چیز نہیں کہ اس کا اسم اور اس کی رسم ہو۔ پاک وپاکیزہ ہے وہ ذات جو تحدید اسمی سے منزہ اور تعین رسمی سے مبرا ہے اور عالم خیال اندر خیال ہے، 'اور اس کی ذات مقدس ایسی حقیقت ہے جو خود بخود قائم ہے اور حقیقت خیال سے منکشف اور عیاں نہیں ہوتی۔ چنانچہ آزاد منش افراد کا یہی نظریہ ہے۔ پس تمام مفاہیم اسمائی اور تمام مراتب حقائق غیبی اس کے مقام ظہور اور تجلی یا اطلاق وانبساط کو نمایاں اور ظاہر کرتے ہیں، لہذا وجود منبسط اور اس کا مفہوم عام دونوں صرف اور صرف اس کے مقام اطلاق کو نمایاں کرتے ہیں ۔

شیخ صدر الدین قونوی نے ''مفتاح الغیب والشہود'' میں فرمایا: وجود کے (اگر سمجھو) دو اعتبار ہیں ؛ ایک فقط اس کا وجود ہونا اور یہی حق ہے اور اس رخ سے جیسا کہ پہلے اشارہ کیا نہ اس میں کثرت ہے نہ ترکیب، نہ صفت ہے نہ نعت، نہ اسم ہے نہ رسم اور نہ نسبت ہے نہ حکم، بلکہ وجود صرف ہے اور یہ جو کہتے ہیں کہ وجود

ہے ، کیونکہ کہتے ہیں: خداوند غیب ہے اور یہ عالم ہے کہ ظاہر ہے اور اس اعتبار سے لوگوں نے ایک طرح سے مشرکانہ بات کی ہے ''۔

میں معتقد ہوں کہ اس عارف جلیل نے اس شرک سے جو خود ان کے گمان کا لازمہ ہے غفلت کی ہے اس روسے کہ ظہور حق تعالیٰ اور خفاء عالم کا حکم لگایا ہے اور یہ خود شرک خفی کی ایک قسم ہے اور ایمان حقیقی اس اعتقاد سے عبارت ہے کہ خداوند عالم ہے کہ ظاہر وباطن اور شاہد وغیب ہے۔ پس وہ ظاہر ہے جب اس کو خفا اور پوشیدگی میں طلب کروگے اور وہ باطن ہے جب اس کو ظہور میں تلاش کروگے اور وہ دونوں سے منزہ ہے جب اس کو ظہور وخفا دونوں میں طلب کروگے اور عالم اللہ سے ظاہر اور بذاتہ خفی ہے؛ جو کچھ عرض کیا اس کو خوب سمجھو اور جانو کہ یہ توحید میں باب عظیم ہے؛ ان کی بات تمام ہوئی۔[التعلیقة علی الفوائد الرضویہ، ص ٦٨]۔

اقول: حق معرفت، کمال اخلاص اور لبُ وجان حقیقت یہ ہے کہ خداوند عزوجل کو ظہور وبطون اور اولیت وآخریت سے متصف نہ کرو، کیونکہ جب دار ہستی میں اس کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے تو پھر وہ کس کیلئے ظاہر ہو اور کس سے غائب ہو اور اولیت وآخریت کہاں ہے ؟ کیونکہ اولیت وآخریت مبدأ اور منتہیٰ کے اعتبار سے ہوتی ہے لیکن جب ہر چیز خدا کے علاوہ فنا اور زوال پذیر ہے ، ابتدا اور اول ہونا اور آخر اور منتہی ہونا بے معنی اور لا یعنی ہے؛ لہذا کمال معرفت یہ ہے کہ سالک اپنے عجز وقصور کا اعتراف کرے۔ بیان حضرت امام خمینی عفی اللہ عنہ۔

١ . اہل معرفت کے درمیان رائج سخن ہے۔ فصوص الحکم، فص: حکمة نوریة فی یوسفیہ، ص ١٠٣۔

ہے، یہ صرف تفہیم کیلئے ہے نہ یہ کہ وجود اس کا اسم حقیقی ہے، بلکہ اس کا اسم عین صفت اور اس کی صفت عین ذات ہے۔ ان کا کلام جتنی ہماری مراد تھا، تمام ہوا۔[1]

عارف جلیل آغا محمد قمشہ ای (قدس سرّہ)[2] نے مقدمات شرح فصوص قصیری پر لگائے گئے اپنے حاشیہ میں اس سوال کے جواب میں جو انہوں نے خود اپنے اوپر وارد کیا ہے، فرمایا: جب اسماء، اسماء ذات اور اسماء صفات میں تقسیم ہوئے تو مرتبہ احدیت ذاتی میں حق تعالیٰ اسم ورسم کیوں نہیں رکھتا اور ذات اس مرتبہ میں حاصل ہے اور صفات سے متصف ہونے میں کوئی مانع بھی نہیں ہے؛ ان الفاظ میں جواب دیا ہے: اسم شے وہ چیز ہے جو اس شے کو ممتاز وعلیحدہ اور نمایاں کرے اس لیے ضروری ہے کہ اس سے مطابقت رکھے تاکہ اس کو کشف ونمایاں کر لے اور ذات الٰہی کسی بھی مفہوم سے ظاہر اور نمایاں نہیں ہوتی ہے تاکہ وہ مفہوم اسم حق تعالیٰ ہو، لہذا اپنے وجدان کی طرف رجوع کرو اور دیکھو کہ کیا کوئی مفہوم ایسا ہے کہ بعینہ دوسرے مفہوم کی طرح ہو، کجا مفاہیم غیر متناہی کہ حق تعالیٰ کے مقابلے میں ہیں ۔ یہ مطابقت کیونکر ممکن ہے جبکہ ذات لا محدود اور مفہوم محدود ہے، لہذا ذات احدیت کیلئے اصلاً کوئی اسم نہیں ہے اور اس سے منزہ ومبرا ہے کہ کوئی محدود کرنے والا اس کو محدود یا کوئی چیز خواہ اشیاء غیبی سے مانند مفاہیم یا اشیاء عینی سے مانند وجودات اس کا احاطہ کرے۔ بنابریں، وجود منبسط عام اور اس کا مفہوم اعتباری عام اس کے اطلاق کو نمایاں کرتا ہے نہ اس کی ذات اقدس ارفع واعلیٰ کو، کیا تم نے احرار کے کلام کو نہیں سنا کہ فرمایا: سارا عالم خیال اندر خیال ہے اور ذات حق تعالیٰ ایسی حقیقت ہے جو خود بخود قائم ہے اور وجود اس میں منحصر ہے۔[3]

یہ [جو کہ عرض ہوا] اگرچہ بعض فقروں میں واضح نظریہ ہے لیکن روش کلام اور مقصود سے خارج ہے اور وجود کے ایک مرتبہ سے دوسرے مرتبہ میں تنزل کرنا ہے جز یہ کہ اس کے آخری مطلب میں ہمارے مدعا پر شاہد، بلکہ برہان روشن موجود ہے۔

بہر ترتیب، اگر کبھی اس مرتبہ کو کہ مرتبہ غیب ہے اس پر اطلاق اسم کرتے ہیں جیسا کہ علم غیب الٰہی میں اسم مستأثر کے بارے میں یہ ایک احتمال ہے جیسا کہ اخبار میں آیا ہے اور آثار میں اس کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ اس اسم کا علم صرف خدا کو ہے

---

۱ . مفتاح غیب الجمع والوجود، ص ۲۱۔

۲ . محمد رضا قمشہ ای (۱۳۰۶ ھ) مشاہیر حکماء وعرفاء اسلامی اور مدرسین معارف اسلامی بالخصوص حکمت وعرفان سے ہیں۔ وہ محی الدین عربی اور صدر المتألہین کے مباحث پر احاطہ عجیب رکھتے تھے اور اصفہان میں ملاّ علی نوری کے شاگردوں میں سے شمار ہوتے تھے اور ان کے درس میں بہت سارے شاگرد تربیت ہوئے؛ ''الخلافۃ الکبریٰ، حاشیہ بر تمہید القواعد وشرح فصوص قیصری واسفار'' ان کے آثار میں قابل ذکر ہیں۔

۳ . حاشیہ قمشہ ای، تحقیق در مباحث ولایت کلیہ، ص ۹۵۔

اور وہ اسم، اسم اعظم کے ۷۳ ویں حرف سے عبارت ہے۔ چنانچہ اس سے متعلق روایت پیش کی جائے گی؛ انشاء اللہ[1] ایسا اطلاق اس لیے ہے کہ ذات بالذات علامت ہے، کیونکہ اپنی ذات کا بذاتہ اور خود بخود عالم ہے۔[2]

تجلی اسمائی کلید دروازۂ وجود

اسم، اس کے صفات اور تجلیات میں سے صفت معین اور تجلی خاص کے ساتھ ذات سے عبارت ہے۔

پس ''رحمن'' وہ ذات ہے جو رحمت منبسط سے متجلی ہے اور ''رحیم'' وہ ذات ہے جو تجلی رحمت سے کہ بسط کمال ہے متجلی ہے اور ''منتقم'' وہ ذات ہے جو انتقام سے متعین ہے اور یہ اولین کثرت ہے جو عالم وجود میں واقع ہوئی اور یہ کثرت حقیقت میں کثرت علمی، آئینہ اسماء وصفات میں مشاہدۂ ذات اور علم اجمالی میں علم تفصیلی ہے۔

وقوع کثرت اسمائی کی ضرورت

اور اس تجلی اسمائی اور صفاتی کی بدولت وجود کا دروازہ کھلا، غیب شہود سے مرتبط ہوا، بندوں پر رحمت عام ہوئی اور مختلف سرزمینوں پر نعمت کی فراوانی ہوئی اور اگر یہ تجلی اسمائی نہ ہوتی عالم ظلمت عدم تیرگی خفا اور وحشت اختفا میں ہوتا، کیونکہ تجلی ذاتی بجز پس پردہ اسماء وصفات نہ تو عالمین میں سے کسی کیئے ممکن ہے اور نہ سالکین میں سے کسی سالک کے قلب کیلئے امکان پذیر ہے اور اس تجلی کے پرتو میں کاملین نے اسماء وصفات اور ان کے لوازم اور ان کے لوازم کا آخری مراتب وجود تک مشاہدہ کیا اور عین ثابت کی ہر حقیقت وہویت کو دیکھا۔[3]

افاضۂ فیض کیلئے ضروری وسائط

چونکہ حضرت عیسیٰ (ع)کا وجود نفخ جبرئیلی سے واسطہ پدری کے بغیر ہے اور آپ کی روح، ارواح واسماء میں سے کسی روح اور اسم کی وساطت کے بغیر بارگاہ الٰہی

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۷٦۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ٦۹۔

۳ . شرح دعائے سحر، ص ۷۳۔

سے عطا ہوئی ہے، آپ وجود خارجی میں صفت الٰہی سے متصف ہوئے کہ وہ صفت مردوں کو زندہ کرنا ہے۔

قولہ: أَوِ اسْمٍ مِنَ الأَسْماء...

یعنی اسماء میں سے کوئی اسم خاص، بلکہ بوسیلہ اسم جامع ورنہ فیض حضرت حق بطور مطلق کسی اسم کی وساطت کے بغیر افاضہ نہیں ہوتا، کیونکہ ذات بحیثیت ذات بلکہ بحیثیت مقام احدی خلق سے مربوط نہیں ہے اور نہ اس سے آثار وفیوضات حاصل ہوتے ہیں ؛ ہم نے اس مطلب کی کتاب ''مصباح الہدایہ'' میں سیر حاصل بحث وتحقیق کی۔[1]

انعکاس وجہ حضرت غیب میں علت اختلاف اسماء

جس طرح کہ ''حسی'' اور مادی آئینوں میں مرتسم صورتیں مستقیم اور دائرہ کی شکل میں ہونے کے لحاظ سے آئینوں کی شکل اختیار کرتی ہیں اور سرخ وزرد وغیرہ جو ان کا رنگ ہوتا ہے وہی رنگ اختیار کرتی ہیں جبکہ صاحبان صورت میں یہ اختلاف نہیں ہوتا، بلکہ یہ اختلاف آئینوں کے اختلاف استعداد کا نتیجہ اور ان کے مطابق ہے، اسی طرح وجہ حضرت غیبی اور حقیقت عمائی کہ اسمائی اور صفاتی آئینوں میں منعکس اور مرتسم ہوتا ہے اور اس کے باوجود کہ بذاتہ تعین نہیں رکھتا، کیونکہ بذاتہ ظہور نہیں رکھتا، تعینات اسمائی اور صفاتی سے متعین ہوتا ہے اور ان کا رنگ اختیار کرتا ہے اور ان کی روشنی اور صفا کے بقدر ان میں متجلی ہوتا ہے اور ان کی استعداد کے مطابق ان میں ظہور کرتا ہے، لہذا ''رحیم'' کے ساتھ رحیم اور ''رحمن'' کے ساتھ رحمن اور ''قہار'' کے ساتھ قہار اور ''لطیف'' کے ساتھ لطیف ہوتا ہے اور اسماء جمال وجلال کے دوسرے موارد اسی طرح ہیں ۔[2]

صرف کمالات وعین اسماء جمالیہ وجلالیہ

ملحوظ رہے کہ اپنی جگہ پر مسلّم اور ثابت ہے کہ حقیقت وجود عین تمام کمالات اور عین اسماء وصفات ہے۔ چنانچہ صرف وجود کمال ہے اور اس روسے کہ حق تعالیٰ جل

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۱۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص ۲۸۔

شانہ صرف وجود ہے، صرف تمام کمالات ہے اور عین تمام اسماء اور صفات جمالیہ وجلالیہ ہے اور حدیث میں ہے کہ {عِلْمٌ کُلُّہُ، قُدْرَۃٌ کُلُّہُ}۔[1]

اسماء وصفات ذات کا نزد ذات بعین حضور ذات حضور

اسماء وصفات اور ان دونوں کے لوازم منجملہ اعیان ثابت اور لوازم اعیان ثابتہ اور ان لوازم کے لوازم آخر تک، بلکہ فیض مقدس اور ظل منبسط ایک لحاظ سے، سب کے سب پیش ذات حضور کے سبب اس کے پاس حاضر ہیں اور بلا کثرت وتعین اس کی ذات کیلئے ذات کے منکشف ہونے کی وجہ سے اس کے نزدیک منکشف ہیں، لہذا اسم عین مسمّیٰ اور صورت اسماء یعنی اعیان عین اسم اور مسمّیٰ ہیں اور ظل منبسط عین حقیقت الٰہیہ اور اس میں مستہلک وفانی ہے، نہ اس کیلئے کوئی حکم ہے اور نہ استقلال اور لازم واسم اور مفہوم کی تعبیر اور دوسرے الفاظ وعبارات میں دوسری تعبیریں صرف مقام تعلیم وتعلّم کیلئے ہیں ورنہ مکاشفات وبراہین اس کے برخلاف اور مشاہدات اور علوم ذوقی اس کے معاند ومخالف ہیں ۔

ألا إن ثوباً خیط من نسج تسعۃ　　　وعشرین حرفاً عن معالیہ قاصر

[جو لباس ۲۹ حرفوں کے تار وپود سے سلا گیا ہو اس کی رفعتوں اور بلندیون کے آگے بہت چھوٹا ہے]

بلکہ ان حقائق کا سمجھنا براہین مشائی، قیاسات فلسفی اور مجادلات کلامی کے سہارے ممکن نہیں ہے

پای استدلالیان چوبین بود　　　پای چوبین سخت بی تمکین بود[2]

اور عارف شیرازی (قدس سرّہ) نے کیا خوب کہا ہے:

مدعی خواست کہ آید بہ تماشاگہ راز　　　دست غیب آمد وبر سینۂ نامحرم زد

عقل می خواست کز آن شعلہ چراغ افروزد　　　برق غیرت بدرخشید وجہان بر ہم زد[3]

---

۱ . شرح چہل حدیث، ص ۴۱٦۔

۲ . ''استدلال کرنے والوں کا پایہ لکڑی کا ہوتا ہے اور لکڑی کا پایہ نہایت کمزور ہوتا ہے'' مثنوی معنوی، ص ۱۳۰، دفتر اول۔

۳ . شرح دعائے سحر، ص ۱۱۸۔

اور یہ علم، ان اصحاب قلوب بزرگواروں سے مخصوص ہے جو مشکات نبوت اور مصباح ولایت سے ریاضت اور مجاہدت کی مدد سے بہرہ مند ہوئے ہیں ۔[1]

ذات اور اسماء کے فرق کا اعتباری ہونا

اسماء اور ذات میں فقط اعتبار میں فرق ہے، کیونکہ فی الواقع ایک تحقق ہے لیکن جس اعتبار میں کہ ذات مدنظر ہوتی ہے اسماء وصفات مدنظر نہیں ہوتے اور دوسرے مرتبہ میں اس اعتبار سے کہ اسی ذات کو اس طرح سے کہ تمام اشیاء اس کیلئے منکشف ہیں، دیکھتے ہیں، عالم کہتے ہیں اور علم کو اطلاق کرتے ہیں، حیات وقدرت وغیرہ بھی اسی طرح ہیں ۔ البتہ اعتبار اسماء اعتبار نیش غولی (یعنی افسانوی کہ جس کی کوئی حقیقت نہ ہو) نہیں ہیں، بلکہ جب ذات کو اس سے قطع نظر کہ کشف اشیاء ہے اور تمام حیثیات وجودیہ اس میں موجود ہیں، ملاحظہ کرتے ہیں، مرتبہ ذات کہتے ہیں اور جب ذات کو اس لحاظ سے کہ تمام حیثیات وجودی اس میں موجود ہیں اور تمام اشیاء کی حکایت کرتی ہے اور تمام موجودات کو ان کے کمالات وجودی کے ساتھ کشف کرتی ہے، ملاحظہ کرتے ہیں، حقیقت علم ہے اور بعینہ اسی ذات کو عالم کہتے ہیں ۔ دوسرے اسماء بھی اسی طرح ہیں ۔ لہذا ذات اور اسماء حقیقت میں دو نہیں ہیں اور ان میں تعدد نہیں ہے۔[2]

صفات کمالیہ حقیقیہ کا عین ذات حق ہونا

بِالسَّنَدِ الْمُتَّصِلِ إِلَىٰ ثِقَةِ الإسْلاٰمِ، مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيْمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خالِدِ الطَّيالِسِيِّ، عَنْ صَفْوانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ ابْنِ مُسْكانَ، عَنْ أَبِي بَصِيْرٍ، قالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ (ع) يَقُولُ:

لَمْ يَزَلِ اللهُ عَزَّوَجَلَّ، رَبنَا وَالْعِلْمُ ذاتُهُ وَلاٰ مَعْلُومَ، وَالسَّمْعُ ذاتُهُ وَلاٰ مَسْمُوعَ، وَالْبَصَرُ ذاتُهُ وَلاٰ مُبْصَرَ، وَالْقُدْرَةُ ذاتُهُ وَلاٰ مَقْدُورَ؛ فَلَمّا أَحْدَثَ الأَشْياءَ وَكانَ الْمَعْلُومُ، وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ، وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ، وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ. قالَ، قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللهُ مُتَحَرِّكاً؟ قال، فَقالَ: تَعالَى اللهُ عَنْ ذٰلِکَ! إنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ بِالْفِعْلِ. قال، قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللهُ مُتَكَلِّماً؟ قال، فقالَ: إنَّ الْكَلاٰمَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ، كانَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ وَلاٰ مُتَكَلِّمَ.[3]

---

۱ . ''مدعی نے چاہا کہ تماشا گہ راز میں آئے لیکن دست غیب نمودار ہوا اور اس نے سینے پر ہاتھ مارتا ہوئے کہا کہ یہاں کسی نامحرم کا داخلہ منع ہے؛ عقل نے چاہا کہ اس شعلہ سے چراغ جلا لے برق غیرت چمکی اور اس نے دنیا کو تہہ وبالا کر کے رکھ دیا''۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۸۵۔

۳ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، کتاب توحید، باب صفات الذات، ح ۱۔

ابو بصیر کہتے ہیں کہ میں نے حضرت امام صادق (ع)کو فرماتے ہوئے سنا کہ فرمایا: ہمیشہ خداوند عزوجل ہمارا پروردگار تھا اور علم اس کی ذات تھا جبکہ کوئی معلوم نہ تھا سماعت اس کی ذات تھی جبکہ مسموعات کا وجود نہ تھا، بینائی اس کی ذات تھی جبکہ مبصرات کا کوئی وجود نہ تھا، قدرت اس کی ذات تھی باوجودیکہ مقدورات کا کوئی وجود نہ تھا، پھر جب اشیاء کو ایجاد فرمایا اور موجود معلوم ہوا اس کے علم کا تعلق معلوم سے ہوا اس کی سماعت کا تعلق مسموع سے ہوا، اس کی بینائی کا تعلق مبصرات سے ہوا اور اس کی قدرت کا تعلق مقدور سے ہوا۔

ابو بصیر کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: پس ہمیشہ خدا متحرک تھا! فرمایا: خدا اس سے برتر ہے، کیونکہ حرکت، ایسی صفت ہے جو فعل سے پیدا ہوتی ہے۔ میں نے عرض کیا: پس خدا ہمیشہ متکلم تھا؟ فرمایا: کلام ایسی صفت حادث ہے جو ازلی نہیں ہے، خدا تھا حالانکہ متکلّم نہ تھا۔

ملحوظ رہے کہ اس حدیث میں امام ؑ نے ذات مقدس حق کی صفات کمالیہ حقیقیہ سے عینیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے، مانند علم وقدرت اور سمع وبصر اور یہ ایک اہم ترین بحث ہے جس کی تفصیل کی اس رسالہ میں گنجائش نہیں ہے اور ہم مذہب حق کی طرف حکماء اور اہل معرفت کے برہان متین کے مطابق اشارہ کر رہے ہیں ۔

تمام کمالات کی بازگشت اصل وجود کی طرف

ملحوظ رہے کہ اپنی جگہ پر یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ جو چیز کمال کی سنخ اور جمال کی جنس سے ہے اس کی بازگشت عین وجود اور اصل حقیقت ہستی کی طرف ہوتی ہے اور عالم تحقق میں ایک اصل کے علاوہ کہ تمام کمالات کا سرچشمہ ہے اور تمام خیرات اور نیکیوں کا منبع ہے کوئی دوسری چیز وجود نہیں رکھتی ہے اور وہ حقیقت وجود ہے اور اگر تمام کمالات عین حقیقت وجود نہ ہوں اور کسی وجہ سے متن اعیان میں اس سے جدائی اور دوئیت رکھتے ہوں لازم آتا ہے عالم تحقق میں دو اصل محقق ہو اور یہ مستلزم مفاسد کثیرہ ہے۔ پس جو کمال ہے بحسب مفہوم وماہیت کمال نہیں ہے، بلکہ متن اعیان میں حصول اور تحقق کے طفیل میں کمال ہے اور جو متن اعیان میں محقق ہے ایک اصل ہے اور وہ وجود ہے پس جو کمال ہے اس کی بازگشت ایک اصل کی طرف کہ وہ حقیقت وجود ہے، ہوتی ہے۔

بساطت حقیقت وجود

نیز یہ حقیقت بھی واضح اور روشن ہوچکی ہے کہ حقیقت وجود من جمیع الجہات بسیط محض ہے اور اس کا ساحت قدس، ترکیب سے مطلقاً مبرا ہے جب تک کہ اپنی صراحت ذات اور صرفیت حقیقت وجود پر باقی ہو اور اگر اپنی اصل حقیقت سے تنزل کر لے اور نیچے آئے، ترکیب عقلی وخارجی اس کے مشاہد ومنازل کی مناسبت سے اس پر طاری اور عارض ہوگی لیکن ذات بسیط کی مناسبت سے ترکیب امر عرضی اور عجیب ہے۔

بسیط مطلق کا بحیثیت واحد جامع اسماء وصفات کمالیہ ہونا اور ان بیانات سے دو قاعدے مستفاد ہوتے ہیں:

۱۔ بسیط من جمیع الجہات بحیثیت واحد کل کمالات ہے اور اسی حیثیت سے کہ موجود ہے عالم، قادر، حی اور مرید ہے اور تمام اسماء وصفات جمالیہ وجلالیہ اس پر صادق ہیں اور بغیر اس کے کہ اعتبار اور جہت میں فرق آئے جس رخ سے قادر ہے اسی رخ سے عالم ہے اور جس رخ سے عالم ہے اسی رخ سے قادر ہے حتی عقل میں لیکن مفاہیم اسماء اور لغات کے موضوع لہ کا اختلاف کہ مفاہیم عقلیہ لا بشرط ہیں، حقیقت عینیہ میں اختلاف سے مربوط نہیں ہے اور یہ بات روشن ہے کہ کمال کے مختلف مفاہیم، شے واحد سے انتزاع اور اخذ ہوتے ہیں، بلکہ اس سابق بیان کی روشنی میں لازم ہے کہ تمام مفاہیم کمالیہ ایک حیثیت سے انتزاع ہوں اور اگر مفاہیم کمال مختلف حیثیتوں سے انتزاع ہوں ۔ چنانچہ بعض ممکنات میں ایسا ہی ہے۔ یہ بالعرض ہے اور حقیقت وجود کے تنزل کرنے اور اس کے عدم سے بالعرض مخلوط ہونے کی جہت سے ہے۔

نقص، لازمہ ترکیب

۲۔ قاعدۂ دوم یہ ہے کہ جو من جمیع الجہات کامل اور صرف کمال وخیر محض ہے، لازم ہے من جمیع الجہات بسیط ہو اور ان دو قاعدوں سے بالتبع دوسرا قاعدہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ جس میں ترکیب کی گنجائش ہے، خواہ کوئی بھی ترکیب ہو من جمیع الجہات کامل نہیں ہے اور نقص وعدم کی بھی اس میں گنجائش ہے اور جو ناقص ہے، بسیط مطلق نہیں ہے۔

صرف جمیع کمالات

حق تعالیٰ چونکہ بسیط تام ہے اور ترکیب کا کہ مستلزم امکان وفقر اور تعلق بالغیر ہے اس میں بالکل گزر نہیں ہے، من جمیع الجہات کامل ہے اور تمام اسماء وصفات اس میں

جمع ہیں اور وہ اصل حقیقت اور صریح ماہیت ہستی ہے بغیر اس کے کہ اس کا وجود غیر وجود سے مخلوط اور اس کا کمال غیر کمال سے آمیختہ وآغشتہ ہو۔ پس صرف وجود ہے، کیونکہ اگر غیر وجود کا اس میں گزر ہوتا شر تراکیب کا کہ وجود وعدم کی ترکیب سے عبارت ہے، اس میں گزر ہوتا۔ پس صرف علم ہے اور صرف حیات ہے، صرف قدرت ہے، صرف سمع وبصر ہے اور صرف جمیع کمالات ہے۔ پس امام صادق (ع)کی فرمائش درست ثابت ہوئی کہ فرمایا: {وَالْعِلْمُ ذاتُہُ وَالْقُدْرَۃُ وَالسَّمْعُ وَالْبَصَرُ ذاتُہُ}۔[1]

عینیت اوصاف حقیقیہ محضہ وحقیقیہ ذات الاضافت

لیکن اوصاف کی دو دوسری قسمیں یعنی اوصاف حقیقی محض، مانند حیات، ثابت اور موجود اور حقیقی ذات الاضافت، مانند علم وقدرت وارادہ، عین ذات ہیں ۔

خلاصہ، اوصاف حقیقی عین ذات حق ہیں اس بیان کے تحت کہ گزرا کہ ایک ہویت حقہ حقیقیہ اور وجود صرف وبسیط متن واقع اور حاق اعیان میں ہے لیکن چونکہ مفہوم نور ایسی چیز سے عبارت ہے کہ بذاتہ ظاہر وہویدا اور آشکار ہو اور دوسرے کو ظاہر کرے اور وہ حقیقت صرف الوجود بذاتہ ظاہر ہے بلکہ تمام وکل ظہور ہے اور بعلاوۂ وجود کوئی چیز نہیں ہے کہ ظاہر ہو اور وجود تمام ظاہر ہے اور اشیاء کو اس سے ظہور ملا ہے اور اگر نور وجود نہ ہوتا ساری چیزیں معدوم محض سے تعبیر ہوتیں اور ظلمت خالص عدم میں مخفی رہتیں اور کوئی چیز پردۂ عدم سے ظاہر نہ ہوتی اور طلوع وجود سے پردہ عدم شگافتہ ہوا اور {ظُلُماتٌ فَوقَ ظُلُماتٍ} عدم کی گرد چھٹی اور اشیاء نمودار ہوئیں {اللہُ نورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِہِ کَمِشْکوٰۃ۔۔۔}[2]اس وجہ سے عقل نے اس حقیقت کو نور کہا اور مفہوم نور کو اس سے انتزاع کیا بغیر اس کے کہ اس کی ذات میں ترکیب ہو اس طرح سے کہ مفہوم نور کے مقابل کوئی حیثیت ماورائے حیثیات کہ دوسرے مفاہیم ان پر منطبق ہوں، محقق ہو۔

اوصاف اضافی کا زائد ہونا

لیکن اوصاف اضافی جیسا کہ پہلے بھی عرض کیا، اضافہ کی دو قسم ہے: اضافۂ حقیقی کہ محض اضافہ ہے اور اس کی حقیقت صرف اضافہ ہے، مانند ''ابوّت'' کہ مضاف حقیقی ہے اور زید ''أب'' نہیں بلکہ وہی حقیقت ''ابوّۃ'' ہے کہ اگر صاحب حقیقت ہو اور تحقق خارجی سے محقق ہو ''أب'' ہے، اوصاف قادریت وعالمیت ومریدیت کہ علم

---

۱ ۔ شرح چھل حدیث، ص ۶۰۵۔

۲ ۔ سورۂ نور، ۳۵۔

ومعلوم، قدرت ومقدور اور حقیقت ارادہ ومراد کے درمیان نسبت ہے اور عالم ومعلوم، قادر ومقدور اور مرید ومراد کے درمیان اعتبار نسبت سے انتزاع ہوتی ہیں، مضاف حقیقی ہوں گی۔

البتہ اس طرح کے صفات بھی بلا اختلاف، زائد بر ذات حق تعالیٰ ہیں، کیونکہ اگر عین ذات حق ہوں، لازم آئے گا، نعوذ باالله، ذات حق نسبت اعتباریہ ہو، کیونکہ اس طرح کے صفات اضافۂ محضہ اور محض اضافہ ہیں اور اضافۂ حقیقیہ محضہ، محض نسبت اعتباریہ ہے۔ البتہ اگرچہ اس طرح کے صفات، اضافہ محضہ اور اعتباری ہیں، ذات ان سے متصف ہوتی ہے، کیونکہ عقل ذات حق کو ان صفات سے متصف کرتی ہے جس طرح کہ ابویت با وجودیکہ نسبت اعتباریہ ہے زید اس سے متصف ہوتا ہے۔

لیکن اوصاف حقیقیہ ذات الاضافہ، ان کی جہت اضافہ غیر ذات ہے لیکن ان کی جہت حقیقی عین ذات ہوتی ہے، مثلاً جہت حقیقیہ وصف علم، عین ذات ہے لیکن عالمیت کہ عالم ومعلوم کے درمیان نسبت اعتباری ہے، زائد بر ذات ہے۔ البتہ تمام اضافات، مضاف اور مضاف الیہ سے متاخر اور ان کے وجود کے بعد ہیں، کیونکہ تمام اضافات، مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان نسبت اعتباری ملاحظہ ہونے کے بعد اعتبار ہوتے ہیں لیکن ایک اضافہ اشراقیہ ہے کہ مضاف کے عرض میں ہے بلکہ عین مضاف ہے اور وہ اس نور بسیط کے ماہیات پر اشراق کرنے سے عبارت ہے کہ ماہیات اس نور کا آئینہ ہیں اور اس نور کے طفیل ان کو وجود اور ظہور ملا ہے۔ وہ نور ساطع مطلع غیب سے طلوع ہوا اور ان ماہیات کو جو اس نور کا سایہ ہیں، وجود عطا کیا اور ایسا نہیں ہے کہ اس نور کے مضافات خود سے تحقق رکھتے ہوں، بلکہ مضاف ومحل تابش اور طلوع نور وجود صبحگاہ غیبی سے سایہ کی مانند ہے اور سایہ نور کے ہمراہ اور نور کے وجود کے ساتھ موجود ہے۔ البتہ سایہ وجود حقیقی نہیں رکھتا، بلکہ عدم ہے لیکن عدم مطلق صرف نہیں بلکہ عدم مقید ہے۔

الحاصل؛ سایہ، عدم نور ہے اور وجود کے مقابل کوئی وجود نور نہیں ہے، بلکہ جب آفتاب طلوع ہوتا اور عالم میں ایک منبسط نور بکھیرتا ہے شاخص کہ مقابل آفتاب ہے اور نور آفتاب اس پر پڑا ہے، اپنے وجود کی محدودیت کے بقدر اپنے ماوراء تابش نور سے مانع ہوتی ہے اور بمقدار عدم نور سایہ متحقق ہوتا ہے اور سایہ درحقیقت عدم نور ہے کہ آفتاب شاخص کے اس طرف اور اس طرف چمکتا ہے لیکن شاخص اپنے قد کے بقدر تابش نور سے مانع ہوتا ہے اور انسان وہم وتخیل کی مدد سے گمان کرتا ہے کہ سایہ وجود نور کے مقابل ایک وجود ہے اور اگر شاخص انسان ہو اور حرکت کرے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو نقطہ اول میں اس عدم نور کی جگہ کہ شاخص تابش نور سے وہاں مانع تھا نور ہی نور ہوگا اور نقطہ ثانی میں باندازۂ وجود اور قد شاخص پھر عدم نور اور سایہ ہوگا اور جتنا شخص حرکت کرے گا محسوس ہوگا کہ سایہ بھی حرکت کر رہا ہے باوجودیکہ سایہ عدم نور سے عبارت ہے۔

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حضرت حق نے فرمایا: {أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}[1]حضرت سبحان مرتبہ غیب سے اور ماوراء عالم اور ماوراء افق ماہیات ثابت سے جلوہ گر ہوا اور ایک نور منبسط اور سیع اور مطلق کی شکل میں متجلی ہوا اور ماہیات بحسب اختلاف قابلیت، محل تابش نور حضرت حق واقع ہوئیں ۔ البتہ ماہیات سابقہ تحقق نہ رکھتی تھیں، بلکہ اس مرتبہ میں نہ موجود ہیں اور نہ معدوم ہیں، نہ اقتضاء وجود رکھتی ہیں اور نہ اقتضاد عدم رکھتی ہیں، نہ مقتضی ظہور رکھتی ہیں اور نہ مقتضی خفا وستر رکھتی ہیں بلکہ سایے اس نور وجود سے ظاہر ہوتے ہیں اور جاہل ان سایوں کو وجود خیال کرتا ہے۔[2]

حق کے اوصاف سے متصف ہونے کے متعلق متکلمین کے نظریات

اشاعرہ نے[3]صفات قدیم اور زائد بر ذات واجب تعالیٰ کو کہ بنحو قیام حلولی قائم بذات ہیں اور ازل میں اس کیلئے ثابت ومحقق تھے ثابت کر کے افراط کا راستہ اختیار کیا اور معتزلہ نے [4]واجب تعالیٰ سے صفات کی نفی کر کے بمصداق ’’خُذِ الغایات، وَاتْرِکِ المَبادي‘‘ [نتیجہ کو لو اور مقدمات کو چھوڑ دو] اس کے قائل ہوئے کہ ذات صفات کی نائب مناب ہے اور تفریط کا راستہ اختیار کیا۔

لیکن قول پسندیدہ اور افراط وتفریط سے دور،[5]ذات سے متحد صفات کو ثابت کرنا ہے، کیونکہ صرف الوجود، صرف کل کمال وجمال ہے اور کوئی کمال سے اس سے الگ اور جدا نہیں ہے، بلکہ ہر جمال وکمال کی بحسب خارج بازگشت حقیقت وجود کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ اس صورت کے علاوہ عالم میں دو یا چند اصل کا وجود، اس کی ذات میں ترکیب، صرافت وجود میں خلف ہے اور وجود واجبی میں امکان وغیرہ لازم آتا ہے کہ ان کا اور ان کے براہین کا ذکر کرنا تفصیل اور طول طلب ہے۔[6]

---

١ . سورۂ فرقان، ۴۵۔
٢ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ١١٦۔
٣ . شرح المقاصد، ج ۴، ص ٦٩؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ۴۴۔
۴ . قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ١٨٢، اصل اول، فصل ٢٧؛ کشف المراد، ص ٢٩٦۔
٥ . شفا، ص ۴٨٨، الهیات؛ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١٢٠۔
٦ . طلب وارادہ، ص ١٢۔

صفات زائد بر ذات اور صفات عین ذات کا بیان

پہلے عرض کیا کہ اقسام چہارگانۂ صفات کی وہ قسم جو کہ سلبی ہے اور معنائے عدمی رکھتی ہے، عین ذات حضرت حق نہیں ہوسکتی، کیونکہ اگر معنائے سلبی یا عدمی جزء ذات ہوں، حتماً ذات میں جہت عدمی پیدا ہوگی جبکہ واجب الوجود من الجہات کامل ہے اور وجود شدید ولا متناہی ہے۔

لیکن مفاہیم بھی اپنی کثرت کے سبب عین ذات نہیں ہیں، بلکہ ایک ہویت بسیط مطلق اور صرف الوجود ہے بغیر اس کے کہ حیثیات متعدد ومختلف اس میں ہوں، کیونکہ اصالت الوجود کے مبنیٰ کے تحت عالم تحقق میں اس حقیقت صرف سے زیادہ کچھ نہیں ہے اور جو کچھ بھی ہے کمالات وجود کا حصہ ہے اور وجود کل کمال اور کمال کل وجود ہے۔

بالفاظ دیگر؛ کمال کل کا کل، وجود ہے اور وجود کل کا کل، کمال ہے اور چونکہ جو چیز خارج میں متحقق ہے صرف الوجود ہے۔ عقل اس اعتبار سے صفت ''انہ موجود'' کو انتزاع کرتی ہے اور چونکہ علم، عالم کے نزدیک انکشاف اشیاء سے عبارت ہے اور یہ ہویت اپنی اسی حقیقت صرف سے، اشیاء اس کے نزدیک منکشف ہیں ۔ پس یہ ہویت کل علم ہے اور اسی طرح عقل اس حقیقت صرف سے، اس کے خارج میں متحقق ہویت کے اعتبار سے ''انہ ثابت'' اور ''انہ حیّ'' کو انتزاع کرتی ہے اور مفاہیم کمالیہ اپنی کثرت اور مختلف حیثیات واعتبارات کے ساتھ اس کیلئے ثابت ہوتے ہیں ۔

البتہ مفاہیم کمالیہ کا ثبوت اس حقیقت صرف کیلئے ایسا نہیں ہے کہ زائد بر ذات ہو لیکن ان کا ثبوت اس کیلئے بنحو تعارف نہیں ہے، بلکہ بنحو حقیقت ہے جیسا کہ عرض ہوا، بلکہ حفظ مغایرت مفہومی کے ساتھ ان سب کا مصداق ایک ہویت مطلقہ بسیطہ اور صرف الکمال، کل الکمال اور صرف الوجود ہے اور اوصاف اضافیہ محضہ، مانند ''ابوّت اور بنوّت'' کہ صرف اعتبار ہیں اس کیلئے ثابت نہیں ہیں ۔ نہ اس طرح کہ عین ذات ہوں اور نہ اس طرح کہ خارج از ذات ہوں ۔

ذات کی صفات حقیقیہ سے عینیت کی وجہ

اور ہم نے تفصیل سے اضافۂ اشراقیہ کی کیفیت بیان کی اور اوصاف حقیقیہ ذات الاضافہ کے باب میں عرض کیا، ان کی جہت حقیقی عین ذات ہے اور اضافہ وہی نور منبسط ہے کہ ماہیات پر عارض ہے اور عین وجود موجودات ہے اور یہ اضافہ اشراقیہ قدرت فعلی حق، علم فعلی حق اور ارادۂ فعلی حق ہے جس طرح کہ انشاء اللہ بعد میں ذکر ہوگا کہ موجودات عالم، اس کا اور علم فعلی اس کی قدرت فعلی ہیں اور صفات حقیقی کی بازگشت صفت واحد کی طرف ہے کہ وجوب سے عبارت ہے اور وجوب بحیثیت عدّت ومدّت وشدّت وجود شدید ولا متناہی ہے اور وہ وجود عین ذات ہے، کیونکہ حضرت حق

ماہیت سے منزہ ہے اور اس کی ماہیت عین انّیت ہے، برخلاف بقیہ موجودات کہ ان کی صفتیں اور ان کے وجود ان کی ذوات پر زائد ہیں، کیونکہ ان کی ذوات ماہیات ہیں اور ماہیات کیلئے حتی مانند وجود بھی عارض ہوتا ہے۔

مرتبہ ذات ممکنات، مثل انسان، ان کے مرتبہ وجود کے علاوہ ہے اور ممکنات مرتبہ ذات میں کسی طرح کی حیثیت کو حمل کرنے کی مستحق نہیں ہیں اور ان پر ان کی ذوات کے علاوہ دوسرے مفاہیم کو حمل نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ممکن مرتبہ ذات میں صرف، خود پر حمل ہوتا ہے بغیر اس کے کہ مفاہیم کمالیہ میں سے کسی ایک کو حمل کرنے کے قابل ہو، مثلاً انسان پر مرتبہ ذات میں انسانیت کے علاوہ یا وہ مفاہیم جو کہ اس کے مرتبہ ذات میں ہیں مانند حیوانیت وناطقیت ان کے علاوہ دوسری حیثیات کمالیہ کو اس پر حمل نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ذات انسان حیثیت انسانیت کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے اور اگر اس مرتبہ میں کسی دوسری چیز کو اس پر حمل کریں لازم آئے گا کہ غیر ذاتی، ذاتی ہو اور یہ محال ہے۔

پس ممکنات میں تمام اوصاف اور مفاہیم کمالیہ حتی وجود اور حیثیت وجود زائد بر ذات ہیں ۔ بنابریں، اوصاف حقیقی اور ذات الاضافت ممکنات میں زائد بر ذات ہیں ۔

لیکن حضرت حق میں صفات حقیقیہ اپنی دو قسموں ؛ حقیقیہ محضہ اور ذات الاضافہ، کے ساتھ عین ذات ہیں، کیونکہ سابق میں عرض کیا کہ حضرت حق ماہیت سے منزہ ہے، بلکہ اس کی ذات صرف وجود اور وجود صرف ہے۔

ذات حق کے ساتھ صفات کمالیہ کی عینیت پر دلیل

حاجی اس بات پر کہ صفات حقیقیہ کی دو قسمیں ''محضہ اور ذات الاضافت'' عین ذات ہیں، دوسری دلیل قائم کرتے ہیں اور وہ یہ کہ اگر مرتبہ ذات ان اوصاف سے خالی ہو، البتہ یہ خلو بالامکان ہو نہ بالامتناع یعنی ضروری نہ ہو کہ ذات ان اوصاف کے عدم کی مقتضی ہو اور ان کو قبول کرنے سے ابا کرے ورنہ اگر ذات مقتضی خلو اور عدم قبول ہو لازم ہے کہ ان اوصاف سے گرچہ بنحو زائد بر ذات کی قیمت پر بھی متصف ہو جبکہ جو کہتا ہے کہ یہ اوصاف زائد بر ذات ہیں یہ نہیں کہتا کہ ذات ان کو قبول کرنے سے ابا رکھتی ہے اور مرتبہ ذات ان اوصاف کے اس پر عارض ہونے سے امتناع رکھتا ہے ورنہ اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ ایسے خدا کے قائل ہوں جو نہ عالم ہو نہ قادر، نہ مرید ہو نہ مدرک۔۔۔ اور یہ ان لوگوں کے نزدیک جو واجب الوجود کے وجود کے قائل ہیں بالبداہت باطل ہے۔

لہذا کم سے کم کہنا چاہیے: ذات کے ان اوصاف سے خالی ہونے کا مرتبہ، بالامکان ہے اور اگرچہ یہ اوصاف کمالیہ مرتبہ ذات میں نہیں ہیں لیکن ممکن ہے بنحو زائد بر ذات اس پر عارض ہوں ۔

اور اس صورت میں کہ مرتبہ ذات اوصاف کمالیہ سے خالی ہو کہنا چاہیے کہ ان کے مقابل اوصاف یعنی اوصاف غیر کمالیہ مانند جہل وعجز وغیرہ سے بھی خالی ہو، کیونکہ وہ سلب وعدم ہیں اور اگر کہیں مرتبہ ذات ان سے خالی نہیں ہے لازم آتا ہے کہ ذات میں سلب وعدم ہے۔

بطور کلی، اگر مرتبہ ذات بالامکان اوصاف کمالیہ سے خالی ہو یا امکان سے مراد، امکان ذاتی اور باب ماہیات میں جو امکان ہے وہ امکان مراد ہو کہ تساوی طرفین کے معنی میں ہے جس طرح کہ ماہیت انسان ممکن ہے عالم ہو اور ممکن ہے قادر ہو۔ البتہ باب واجب میں اس معنی میں امکان کی کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ واجب ماہیت سے مبرا ہے اور اس کی ماہیت اس کی انّیت ہے اور وہ وجود صرف کے علاوہ کہ متن اعیان ہے، نہیں ہے۔

المختصر؛ اگر امکان سے مراد، امکان ذاتی اور امکان درباب ماہیات ہو، حضرت حق ماہیت سے منزہ ہے کہ مرتبہ ذات اور ماہیت میں اوصاف کمالیہ سے خالی ہو اور اگر امکان سے مراد، امکان استعدادی اور امکان در باب وجودات ہو کہ اس امر واقعی کا موضوع، استعداد ہے کہ وجود کا مرتبہ کامل اور قدرت کا مرتبہ کامل ہونے کے لائق اور قابل ہے، لازم ہے کہ ایسے امکان کا حامل اور موضوع ہیولیٰ اور مادہ اولیٰ ہو تاکہ وہ مادہ سیر تکاملی رکھے اور اگر مادہ موجود ہو لازم آتا ہے کہ صورت رکھتا ہو اور مادہ وصورت مرکب قطعاً جسم ہو اور جب جسم مادہ وصورت سے مرکب ہے لازم الاجزاء ہے؛ بنابریں، محتاج ہے اور محتاج واجب نہیں ہوسکتا اور اگر دونوں جزء واجب ہوں ہم مقام توحید سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

لہذا اس بیان سے لازم ہے خداوند عالم، عالم ہو۔ البتہ نہ بعلم زائد اور قادر ہو نہ بقدرت زائد اور اسی طرح دوسرے کمالات۔

اس کی دوسری دلیل کہ امکان سے مراد، امکان استعدادی نہیں ہوسکتا یہ ہے کہ اگر مادہ اوصاف سے خالی ہو اور بعد میں چاہے کہ اوصاف کو قبول کرے، لازم ہے جہت کمالیہ کو قبول کر لے اور وصف زائد بر وجود ہو، کیونکہ جیسا کہ عرض کیا علم وقدرت وجودات سے ہیں اور خارج میں متحقق ہیں اور چار کی عدد کیلئے زوجیت کے مانند کہ اس کا لازمۂ لا ینفک ہے لیکن اعتباری ہے اور تحقق خارجی سے محروم ہے۔ اعتباری ہے اور ذات کیلئے لازم نہیں ہے۔

بطور کلی، اگر کوئی وجود اور کمال ہو کہ ذات اس سے خالی ہے یا ناگزیر وہ وجود اور کمال دوسرے واجب سے کہ اس کو ذات میں پیدا کر لے معلل ہو یا پھر خود ذات کے فعل سے معلّل ہو یا پھر فعل معلول ذات سے معلل ہو۔

پہلی صورت صحیح نہیں ہے، کیونکہ اثبات توحید کے گزشتہ مباحث میں اسی سے فرصت ملی ہے اور فارغ ہوئے ہیں کہ دوسرا کوئی واجب نہیں ہے۔ علاوہ برایں، بفرض تعدد واجب دو واجب فرضی کے درمیان امکان بالقیاس ہے کہ ہر کوئی دوسرے سے کوئی سروکار نہیں رکھتا اور ان کے درمیان تاثیر اور تاثر نہیں ہے۔

لیکن معلول بھی اپنی علت میں موثر نہیں ہوسکتا، کیونکہ معلول کی ساری حیثیت اس کی علت کی رہین منت ہے اور معلول کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو علت کے پاس نہ ہو اور وہ اس کو عطا کرے، بلکہ معلول کا وجود اور اس کی پونچی اس کی علت سے ناقص اور محدود تر ہے۔

باقی بچتی ہے ایک چیز کہ ذات خود ذات میں اثر کرے اور وہ ذات میں ترکیب کی باعث ہے، کیونکہ حیثیت قبول، حیثیت فعل نہیں ہوسکتی ضروری ہے کہ جہت فعل جہت قبول کے علاوہ ہو اور فعل وانفعال کا تحقق ایک جہت سے ممکن نہیں ہے اور ممکن نہیں کہ شے خود اپنے لیے فاعل بھی ہو اور خود اپنے سے منفعل بھی ہو اور ترکیب مستلزم ضرورت ہے اور حاجت مستلزم امکان ہے اور ممکن واجب نہیں ہوسکتا جیسا کہ گزر چکا۔

اور اگر کہیں ذات اپنی بساطت کے ساتھ خود اپنی ذات میں موثر ہے اور جو وصف ذات میں نہیں ہے اس کو خود کو عطا کرتی ہے، صحیح نہیں ہے، کیونکہ صفر الید اور تہی دست دوسرے کو کچھ عطا نہیں کرسکتا، کیونکہ فرض یہ ہے کہ ذات تہی دست اور صفر الید ہے، کیونکر ممکن ہے کہ جو چیز اس کے پاس نہیں ہے، خود کو عطا کرے۔

پس معلوم ہوا جس چیز ثابت ہونا خداوند عالم کیلئے ممکن ہے اس کیلئے ازل سے ثابت ہے اور تاابد باقی ہے اور وہ شے عین ذات اور ذات عین شے ہے، کیونکہ اگر ممکن الثبوت اوصاف ذات کیلئے ازل سے ثابت نہ ہوں اور متوقع الثبوت ہوں، لازم ہے ذات مادہ قابل رکھتی ہو اور استعداد ذاتی کے ساتھ حرکت جوہری کرے یہاں تک کہ اس مقام تک پہنچے کہ وصف ممکن الثبوت کو قبول کر سکے اور مادہ تحصیل میں صورت نوعیہ کا محتاج ہے، کیونکہ ذاتاً غیر متحصل ہے۔ پس ذات میں ترکیب لازم آتی ہے حالانکہ حضرت حق ترکیب سے منزہ ہے اور ذات مادہ نہیں رکھتی کہ احتیاج لازم آئے۔[1]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۱۵۔

ذات اور صفات کا آپس میں اتحاد

یہ ثابت ہونے کے بعد کہ اوصاف حقیقیہ محضہ اور اوصاف حقیقیہ ذات الاضافت عین ذات ہیں یہ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اوصاف آپس میں متحد ہیں، کیونکہ عرض کیا ذات بسیط ہے اور ہر وصف کہ ذات کے ساتھ متحد ہے اور عین ذات سے دوسرے وصف کے ساتھ کہ وہ بھی ذات کے ساتھ متحد ہے اور عین ذات ہے، متحد ہوگا اور یہ معنی شکل اول کے متنج ہونے کا معیار ہے کہ حد وسط ایسا وصف ہو کہ صغریٰ کیلئے ثابت ہو اور وہی وصف کبریٰ کیلئے بھی ثابت ہو، فہری طورپر جو وصف دو موصوف کیلئے ثابت ہو وہ دونوں موصوف بھی ایک دوسرے کیلئے ثابت ہوں گے یہی وجہ ہے کہ منطق میں کہتے ہیں: جب حد وسط نے اصغر سے ملاقات کی اور اسی طرح اکبر کیلئے بھی ثابت ہوا، پس اکبر، اصغر سے ملاقات کرے گا۔[1]

رابطہ ذات وصفات کے بارے میں احتمالات

المختصر؛ یہ بیان کرنے کے بعد کہ اوصاف مصداق میں عین ذات ہوتے ہیں، اسی طرح اوصاف مصداق میں عین یکدیگر ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوگا؛ یہ بحث شرح وبیان اور اقامہ دلیل کی محتاج نہیں ہے لیکن چونکہ یہاں پر ایک نکتہ ہے حاجی نے اس بحث کو چھیڑنے کا بیڑ اٹھایا۔۔

ناگفتہ نہ رہے کہ جو احتمالات بالخصوص اوصاف اور ذات کے بارے میں دئے جاتے ہیں ان کی عقلا چند قسم ہے:

اول یہ کہ جس طرح کہ مفاہیم اپنے عالم میں آپس میں مختلف اور ایک دوسرے سے ممتاز ہیں، اس طرح ذات اور وصف عالم مفاہیم میں ایک دوسرے بیگانہ اور جدا ہوتے ہیں اور جس طرح ذات اور وصف کے درمیان عالم مفاہیم میں اتحاد وعینیت نہیں ہے، اسی طرح ان کے درمیان عالم خارج میں بھی کوئی اتحاد نہیں ہے اور ذات اور وصف ایک دوسرے سے ممتاز اور بیگانہ ہیں ۔

دوم یہ کہ مفاہیم آپس میں متحد ہیں اور خارج اور مصداق میں ایک دوسرے سے جدا اور ممتاز ہیں ۔

سوم یہ کہ مفاہیم متحد ہیں اور ان کے مصادیق بھی متحد ہیں ۔

چہارم یہ کہ مفاہیم اپنے عالم میں بہم مختلف اور کثیر ومتکثر ہیں لیکن باعتبار مصداق واحد اور غیر متکثر ہیں ۔

---

۱ . شرح اشارات، ج ۱، ص ۲۳۶؛ شرح المطالع، ص ۲۵۰۔

مذکورہ صورتیں ایسا نہیں ہے کہ ان کا کوئی قائل نہ ہو اور صرف تصور اور احتمال عقلی ہے، بلکہ کچھ افراد ہیں جوکہتے ہیں: اوصاف ایک دوسرے سے ممتاز وجداگانہ اور غیر ذات اور زائد بر ذات ہیں [1] اور اسی طرح کچھ افراد ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ مفاہیم عالم مفہومیت میں متحد ہیں جس طرح کہ خارجاً اور مصداقاً متحد ہیں ۔[2]

جو لوگ کہتے ہیں کہ مفاہیم عالم مفہومیت میں متکثر اور وجود خارجی میں ذات کے ساتھ متحد اور عین ذات ہیں ان پر دو اشکال وارد ہوتا ہے۔

اتحاد مصداقی اور اختلاف مفہومی کا نظریہ رکھنے والوں پر اشکال

اول یہ کہ کہتے ہیں: مصداق ایک چیز ہے اور متحقق من جمیع الجہات ایک ہویت بسیطہ ہے۔ پس حقیقت میں اسماء میں سے ہر اسم اس حقیقت واحد متحقق کا اسم ہوگا، کیونکہ فرض یہ ہے کہ اس کی عالمیت خارج میں اس کی قادریت کے علاوہ نہیں ہے، ایک چیز ہے کہ اس کے مختلف نام رکھے گئے ہیں ۔ متکثر کہ حقیقت میں ایک چیز کے معرفات کی صورت ہے اور اسماء کہ ایک معنی کی صورت ہیں مترادفات کے قبیل سے ہوں گے۔

دوسرا اشکال یہ ہے کہ اگر تعارف نہ کریں، تھوڑا سا ترقی کرتے ہوئے کہیں گے: تم جو کہ قائل ہو کہ خارج وہی وجود ہے اور بس اور مصداق صرف الوجود سے زیادہ نہیں ہے، پس وہ فقط موجود ہے اور اگر اس کو عالم کہو، جھوٹ ہے اور اسی طرح اگر اس کو قادر کہو، جھوٹ ہے، کیونکہ تم صرف الوجود سے زیادہ کے قائل نہیں ہو اور حقیقت میں تم فقط پاس ادب میں کہتے ہو: ''ہو عالم وقادر'' اور تم ان لوگوں کی مانند ہو جو بالصراحت کہتے ہیں: وہ اپنی معلومات سے بے خبر ہے، بلکہ اس کیلئے اوصاف کے قائل نہیں ہیں لیکن جماعت کے ساتھ تقیہ کرتے ہوئے کہتے ہو کہ ''ہو عالم، ہو قادر، ہو حیّ، ہو مرید'' لیکن ایک وجود صرف سے زیادہ کے قائل نہیں ہو اور اخبار کی مدد سے اور بعض روایات کو دستاویز قرار دیتے ہوئے مانند قول حضرت (علی ؑ): {وَكَمالُ التَّوحِيدِ نَفْيُ الصِّفاتِ عَنْہ} اوصاف کے قائل نہیں ہو، بلکہ اوصاف خدا کے منکر ہو اور قرآن نے فرمایا: {وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمآئِہ}[3] اور تم اسماء خدا کے منکر ہو۔

---

١ . شرح مواقف، ج ٨، ص ٤٤؛ شرح مقاصد، ج ٤، ص ٦٩۔
٢ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١٢٥۔
٣ . سورۂ اعراف، ١٨٠۔

اشکالات کا جواب

مرحوم حاجی دو کلمہ کے ذریعے ان دونوں اشکال کے جواب کی طرف اشارہ فرماتے ہیں ۔

لیکن ترادف اوصاف کے اشکال کا جواب لوگوں نے اصول میں دیا ہے: مفاہیم شخصیات خارجیہ کیلئے وضع نہیں ہوئے ہیں تاکہ وضع عام اور موضوع لہ خاص کے قبیل سے ہو، بلکہ مفاہیم میں وضع اور موضوع لہ دونوں عام ہیں ۔[1] لیکن خارج میں افراد پر انطباق صدق کلی کے باب سے، مفاہیم مصادیق شخصیہ پر صادق اور منطبق ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ منطق میں کہتے ہیں: ''کلی وہ ہے جو کثیرین پر ممتنع الصدق نہ ہو''۔[2]

لیکن اعلام شخصیہ میں ممکن ہے موضوع لہ خاص ہو اور اس کی مکمل تحقیق نہیں کی کہ حقیقت کس طرح ہے، اگرچہ اعلام شخصیہ میں بطور جزئی جانتے ہیں کہ اسماء معرِّف ہوتے ہیں اس لیے کہ جب کسی کی ذات تشخص کے ساتھ ارادہ ہوئی اس کی ایک علامت سے تعریف کی جاسکتی ہے، لہٰذا اسماء اور اعلام شخصیہ کو وضع کیا گیا۔

بطور کلی، مفاہیم میں موضوع لہ، معانی عام اور آپس میں مختلف اور جداگانہ ہیں اور ان کے حقائق اور معانی ذہنیۂ کلیہ متکثر ہیں اور مفہوم علم سے اس معنی کے علاوہ جو مفہوم قدرت سے سمجھتے ہیں ایک دوسرا مطلب سمجھتے ہیں ۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح الفاظ مفاہیم کلیہ متکثرہ اور ایک دوسرے سے متغائر اور ممتاز ہوتے ہیں اسی طرح سے ان کے معانی کلیہ وعامہ ایک دوسرے سے جدا وعلیحدہ اور ممتاز ہوتے ہیں ۔ پس اشکال ترادف مرتفع ہوا اور معلوم ہوا کہ مفاہیم مترادفات کے قبیل سے نہیں ہیں اور بات صرف تعبیر لفظ میں تفنن کے باب سے نہیں ہے، بلکہ معانی عامہ ایک دوسرے سے مختلف اور بیگانہ ہیں ۔

اور اسماء الٰہیہ میں الحاد اور کذب لازم آنے کا اشکال بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ صفات الٰہیہ کے قائل ہیں اور ان کو ثابت کیا ہے اور کہتے ہیں: ''انہ عالم، قادر، مرید وحيّ'' ایسا نہیں ہے کہ ایسی تعبیر کی ہو تاکہ جماعت ان کو کافر نہ جانے، بلکہ اس لیے ہے کہ حقیقت علم، عالم کے نزدیک انکشاف اشیاء سے عبارت ہے اور اگر تمام اشیاء کی ایک حقیقت اسی کے سامنے حاضر ہو، وہ حقیقت، حقیقت علم ہو اور وہ تمام حقیقت علم ہوگی جس طرح کہ ہم رؤیت کو اس سے عبارت جانتے ہیں کہ شے، مدرک قوۂ باصرہ ہو کہ ادراک کی ایک قسم ہے اور شرط نہیں ہے کہ یہ ادراک آلت مخصوص سے حاصل ہو، بلکہ اگر کوئی اپنے ہاتھ کو کسی چیز کے محاذی قرار

---

۱ ۔ کفایۃ الاصول، ص ۲۴۔

۲ ۔ شرح اشارات، ج ۱، ص ۳۷؛ الجوہر النضید، ص ۱۲۔

دے اور اس کو اس طرح کا ادراک حاصل ہو رؤیت محقق ہوئی ہے اور اس کی حقیقت سامنے آئی ہے۔

بنابریں، جب کسی حقیقت کو دیکھتے ہیں کہ اشیاء اس کے نزدیک منکشف ہیں اور بتمام ذات جس کے نزدیک اشیاء منکشف ہیں وہ حقیقت، حقیقت علم ہے اور تمام کی تمام علم ہوگی جس طرح کہ جانتے ہیں مفہوم نور ''ظاہر فی نفسہ'' ہے اور مظہریت اگرچہ ہے لیکن حقیقت نوریہ میں دخیل نہیں ہے۔ اگر کسی حقیقت کو دیکھا کہ بتمام ذات ہویدا وآشکار ہے، وہ حقیقت، حقیقت نوریہ ہے اور بتمام ذات ظاہر اور بتمام ذات نور ہوگی۔ بنابریں، اگر ہم نے کسی صرف الوجود کو دیکھا کہ اشیاء اس کے نزدیک منکشف ہیں اس کو کہہ سکتے ہیں: ''انہ عالم'' اور کسی صرف الوجود کو دیکھا کہ بنفسہ ظاہر ہے، وہ وجود صرف حقیقت نور ہوگا اور قدرت جو کہ توانائی سے عبارت ہے اس کا کسی آلہ کے ذریعے سے ہونا لازم نہیں، مثلاً یہ کہ قادر کسی چیز کی طرف ہاتھ بڑھائے اور اس کو ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل کرے، بلکہ اگر بیٹھ کر ہی اپنے ارادہ کے ذریعے اس کو منقلب اور دگرگوں کردے، توانا وقادر ہوگا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہم حضرت حق تعالیٰ کے اوصاف ثابت کرنے میں تعارف نہیں کرتے اور چونکہ حق صرف الوجود ہے اور صرف الوجود بنحو اتم واکمل جامع جمیع کمالات ہے اور اصالت وجود کی بنا پر دار تحقق میں وجود کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے، لہذا اگر علم کو ہم نے متحقق جانا لازم ہے کہیں: علم وجود ہے اور اگر قدرت کو اشیاء اصیل سے اور خارج میں متحقق جانا لازم ہے کہیں: وجود صرف، صرف القدرۃ ہے اور حقیقت علم وقدرت عین حقیقت وجود ہے۔

بطور کلی، اگر اشیاء عالم اور ہر مرکب کو اجزاء وعناصر میں منحل کرو لابدی طورپر بسائط میں منحل اور تجزیہ ہوں گی او ہر بسیط سے عنوان ''انہ مقدور اللہ؛ انہ معلوم اللہ وانہ مخلوق اللہ'' سے انتزاع ہوتا ہے باوجودیکہ فرض یہ ہے کہ امر بسیط ووحدانی ہے، لہذا لازم نہیں ہے مصداق ومعنون عناوین خارج میں متعدد ہوں اور ایک دوسرے سے ممتاز اور آپس میں مختلف ہوں، ممکن ہے ایک چیز کمال بساطت میں مجمع عناوین ہو جیسا کہ بسائط میں عرض کیا۔

بنابریں، اس مثال سے جان اور سمجھ سکتے ہو کہ چونکہ حضرت حق صرف الوجود ہے اور صرف الوجود جامع تمام کمالات ہے، عین بساطت ووحدت میں بغیر اس کے کہ ذات حقہ حقیقیہ وبسیطہ میں ترکیب اور تعدد حیثیات لازم آئے من جمیع الجہات مجمع عناوین ومفاہیم ہے۔

خلاصہ، ہم کثرت مفاہیم اور وحدت مصداق کے قائل افراد کا دو گروہ، بلکہ متعدد گروہوں سے سامنا ہے، اب تک ہم نے دو گروہوں کے توہم کو دفع کیا ہے۔

صفات زائد بر ذات کا نظریہ رکھنے والوں کی بات

لیکن دوسرا گروہ جو کہ تعدد اوصاف اور ان کے زائد بر ذات ہونے کا قائل ہے ان میں سے ایک جماعت جو کہ قدرے عاقل ہے اس بات کی قائل ہوئی کہ اگرچہ اوصاف زائد بر ذات ہیں لیکن اوصاف اور ذات دونوں قدیم ہیں ۔[1]

اور ان میں سے دوسری جماعت وہ ہے جو اوصاف کو زائد بر ذات اور حادث جانتی ہے۔[2]

لیکن وہ افراد جن کے قول کی طرف سابق میں اشارہ ہوا، اصلاً منکر اوصاف تھے اور ان کا کہنا تھا کہ حضرت احدیت صرف ذات قدیم ہے بغیر اس کے کہ اس کے دوسرے اوصاف بھی ہوں، خواہ عین ذات ہوں یا زائد برذات ہوں، بلکہ ذات نائب مناب صفات ہے۔[3] اور وہ آثار جو علم اور قدرت سے مطلوب ہیں ذات سے حاصل ہوتے ہیں ۔

خلاصہ، جیسے اعتبارات واختیارات میں نائب الحکومت کہ حاکم نہیں ہے لیکن اس کے کام انجام دیتا ہے اور اس کا قائم مقام ہے۔

اس طرح کی بات قاضی سعید قمیؒ نے بھی کہی ہے [4] لیکن وہ اپنی خصوصیت کی وجہ سے بے نظیر ہیں، کیونکہ باوجود اس کے کہ ان کے عرفانی نظریات محی الدین عربیؒ سے ملتے جلتے ہیں در عین حال اس متانت اور عرفانی صائبیت نظر کے باوجود اس طرح سے خود کو قم میں محفوظ رکھا اور مقدسین قم کے ساتھ کچھ اس طرح سے رہے کہ مورد تکفیر واقع نہیں ہوئے اور قم کی قضاوت کا منصب سنبھالا۔

المختصر؛ قاضی سعید نے عقل وکمال کی اس منزل پر فائز ہوتے ہوئے فرمایا: اثبات اوصاف اس کا مقتضی ہے کہ وہ زائد بر ذات ہوں اس لیے حضرت حق کیلئے اوصاف ثابت کرنا لا یعنی ہے، بلکہ کمال توحید اس سے صفات کو سلب کرنا ہے اور ''اللہ عالم'' کا مطلب ''لیس بجاہل'' ہے اور ''اللہ حيّ'' کا مطلب ''انہ لیس بمیت'' ہے اور ''اللہ قادر'' کا مطلب ''انہ لیس بعاجز'' ہے اور اس کی نسبت اپنے استاد کی طرف دی ہے

---

۱ . شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ٦۹۔

۲ . نقد المحصل، ص ۲٦۴؛ کشف المراد، ص ۲۹۴۔

۳ . ملل ونحل، ج ۱، ص ۴۹، ۵۱، ۷۵؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۷٦۔

۴ . شرح توحید صدوقؒ، ج ۱، ص ۱۱٦۔

اور ظاہراً ان کے استاد جنہوں نے یہ بات کہی ہے فیض [1] نہیں ہیں بلکہ احتمال یہ ہے کہ ملا تبریزی ہیں کہ قاضی نے دونوں سے کسب فیض کیا ہے۔

الغرض، قاضی نے اس بات کی نسبت اپنے استاد کی طرف دی ہے کہ حقیقت وصف یہ ہے کہ زائد بر ذات ہو، کیونکہ اس کی حقیقت ''کون الشيء علی حال'' سے عبارت ہے اور اگر علم اس کی صفت ہو، لازم ہے ''ثبوت شيء لشيئ'' کے باب سے ہو اور اسی طرح قدرت، کیونکہ قدرت وصف ہے اور وصف ''کون الشيء علی حال'' ہے اور حقیقت وصف شخص کی طرف مضاف حالت کے علاوہ نہیں ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے کہ ذات حق محل عروض وعوارض نہ ہو ناگزیر ہے کہ یہ کہیں: ذات حق،سے عبارت ہیں ۔ انہوں نے ۱۰۹۱ ھ ق میں وفات پائی اور کاشان میں سپرد خاک ہوئے ان کا مزار سب کے نزدیک مشہور ومعروف ہے۔

حقیقت صرف اور اوصاف سے خالی اور قائم مقام صفات ہے اور اس کے صفات، موجود اشخاص کے صفات کی طرح نہیں کہ ذاتی ووصفی ہوں اور وصف عالم کے مقابل، حقیقت قدرت کے علاوہ کوئی حقیقت ہو۔ البتہ مسلّم ہے کہ حقیقت قدرت حقیقت علم کے ماسوا ہے اور حقیقت علم حقیقت حیات کے علاوہ ہے؛ قاضی سعید نے جو کچھ عرض کیا ہے اور کہا ہے یہ تھا ان کی کل معروضات کا خلاصہ اور شاید اس اعتقاد میں انہوں نے اپنے استاد کی پیروی کی ہے۔

صفات کی نفی میں کلام قاضی سعید کی ردّ

لیکن کثرت ومغایرت مفاہیم اور وحدت مصداق کے قائل ہم لوگ حضرت حق کیئے اوصاف کمالیہ ثابت کرنے کے ساتھ کہتے ہیں:

اولاً: معنائے وصف یہ نہیں ہے کہ زائد برذات ہونا لازم آئے، علاوہ برایں، ہم الفاظ ولغات کو پڑھنے اور یاد کرنے میں مشغول نہیں ہیں کہ دیکھیں قاموس میں وصف کی کیا تعریف کی گئی ہے؟ جس طرح بھی چاہے وصف کی تعریف کرے شاید اس کی

---

۱ . عالم، فاضل، حکیم، فقیہ، محدث، مفسر، متکلم، ادیب، شاعر مولیٰ محمد بن مرتضیٰ ملا محسن فیض کاشانیؒ شیعہ دانشوروں میں ممتاز اور بے ہمتا شمار ہوتے ہیں۔ وہ (۱۰۰۷ ھ ق) میں کاشان میں پیدا ہوئے اور رشد وکمال کے بعد سید ماجد بحرانی اور ملا صدرائے شیرازی کے محضر میں تحصیل علوم میں مشغول ہوئے اور ملا صدرا کی دامادی سے مفتخر ہوئے اور ان سے فیض کا لقب حاصل کیا، ان کے پاس شیخ بہائی، ملا صدرا، اپنے والد شاہ مرتضیٰ اور ملا محمد طاہر قمی کا اجازۂ روایت تھا اور علامہ مجلسی، قاضی سعید قمی، سید نعمت اللّٰہ جزائری اور اپنے فرزند علم الہدیٰ کاشانی کو اجازۂ روایت عطا کیا۔ ان چند قابل قدر آثار: تفسیر صافی، تفسیر اصفی، کتاب وافی وشافی، النوادر فی الحدیث، معتصم الشیعہ، مفاتیح الشرائع والنخبہ (فی الفقہ)، علم الیقین فی اصول الدین، المحجة البیضاء فی احیاء الاحیائ، الکلمات المکنونہ، انوار الحکمہ، دیوان شعر وضیاء القلب''

عقل حقیقت تک نہ پہنچی ہو اور ممکن ہو لغت میں، وصف مجازاً نفس الامری معانی پر اطلاق ہوا ہو اور ہم لغت کی غلطی پکڑنے میں مضائقہ نہیں کرتے، بلکہ حقیقت کے نقشے کو اپنی نگاہوں کے سامنے رکھتے ہیں اور معانی کو عالم سے حاصل کرتے ہیں خواہ عالم میں لغت ہو یا نہ ہو اور خواہ لغت میں کوئی تعبیر ذکر ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، گویا عالم میں مشتق کی کوئی بحث نہیں ہے اور کسی نے مشتقات کی تحقیق اور چھان بین نہیں کی ہے۔

ثانیاً: ہم قائل ہیں کہ الفاظ معانی عامہ کیلئے وضع ہوئے ہیں، مثلاً علم نزد عالم انکشاف اشیاء سے عبارت ہے اور اسی طرح نور وہ ہے جو خود بخود ظاہر ہو، چونکہ آفتاب کی یہ کرنیں خود بخود ظاہر ہیں ان کو نور کہتے ہیں ۔ اب اگر فرض کریں کوئی چیز خود بخود ظاہر ونمایاں ہو، وہ حقیقتاً نور ہوگی اور وہ نور حقیقی ہے، کیونکہ نور آفتاب بھی اس سے ظاہر ہے اور آفتاب بھی اس کی شعاعوں میں سے ایک شعاع ہے اور آفتاب بجہت تعلیلی ظاہر ہے، بلکہ تمام چیزیں اس کے نور سے ہویدا ہیں ورنہ تحت ظلمت عدم مخفی ومستور ہوتیں ۔ ذات حضرت حق سے شعاع وجودی کی تابش نے ان اشیاء کو پردۂ ظلمت عدم سے باہر نکالا اور ظاہر ونمایاں کیا ہے اور اس کی مثال، مثل آفتاب ہے کہ اس کی کرنیں چمکیں اور صفحہ عالم کو بالعرض نورانی کیا اور اس کے نور سے موجودات ظاہر ہوئیں ۔ البتہ یہ تشبیہ، کامل کو ناقص سے تشبیہ کرنے کے باب سے ہے۔ البتہ جو مانند آفتاب اپنی شعاع سے اشیاء کو ظاہر کرنے والا ہے معنائے ظہور اس پر زیادہ صادق ہے باوجودیکہ آفتاب وجوداً اور نوراً اور شعاعاً اس کے نور حقیقی کی ایک شعاع ہے کہ اس کو ضیاء پاش کیا اور آفتاب اس کے وسیلے سے ظاہر ہوا ہے جیسے انسان بحیثیت انسان کہ وجود سے قطع نظر تحت ظلمت عدم مخفی اور مستور تھا اور نور وجود سے ظاہر اور ہویدا ہوا ہے اور آفتاب اپنی چمک اور نورانیت کے ساتھ شعاع وجود کے ایک ذرّے سے ظاہر ہے اور آفتاب اپنے وجود کے ساتھ ظاہر ہے نہ اپنی ماہیت کے ساتھ ۔

خلاصہ یہ ہے کہ ماہیات پس پردۂ ظلمت عدم مخفی تھیں شعاع منبسط کی ایک کرن ماہیات اور اعیان ثابت پر پڑی اور اس نور وجود سے سب اشیاء ظاہر ومنور ہوگئیں ۔ پس خورشید اور دوسری اشیاء کہ ظہور رکھتی ہیں، وہ اپنے ظہور میں غیر کی محتاج ہیں اور وہ غیر صرف الوجود ہے اور تمام ظواہر کا ظہور اس سے وابستہ ہے اور اس کی حیثیت وجودی سے ہر چیز ہویدا اور روشن ومنور ہے۔ پس اس وجود کو کہ بذاتہ جہت تعلیلی کے بغیر صرف الوجود ہے ''ہو الظاہر'' کہنا چاہیے، بلکہ وہ عین ظہور ہے اور علم وقدرت کا بھی یہی حال ہے۔

المختصر؛ یہ صرف الوجود ہے کہ اس کا ظہور جہت تعلیلی کے بغیر ہے اور اس مرتبہ ومقام میں ایسی ذات نہیں ہے کہ وجود اس پر طاری وعارض ہو اور اسی طرح

اس کا ظہور کہ بعینہ اس کے وجود سے ہے کسی دوسرے کے نور وجود کی تابش کا مرہون منت نہیں ہے۔

پس جب اس چیز کو جو نور آفتاب سے نمایاں ہوتی ہے ظاہر کہتے ہیں باوجودیکہ خود آفتاب اس نور صرف الوجود کی ایک کرن سے ظاہر ہونے والی چیزوں میں سے ایک ہے۔ بطریق اولیٰ اور بدرجۂ اتم واکمل اس کو جو خود بخود ظاہر ہے اور صرف الوجود ہے اور ساری چیزوں کو اس سے ظہور ملا ہے، ظاہر کہنا چاہیے، بلکہ کہنا چاہیے چونکہ دوسری اشیاء کا ظہور غیر کا مرہون منت ہے اور اس کی شعاع وجودی سے ظاہر ہیں اور بالذات اور بالاستقلال قائم نہیں ہیں، ظہور عرضی ہے۔ اگر کوئی چیز ہو کہ اس کا ظہور قائم بنفسہ اور بذاتہ ہو اور حقیقت الظہور ہو کہ تمام اشیاء کا ظہور اس کی وجہ سے ہو وہ حقیقتاً ظاہر ہے اور دوسروں کا ظہور عرضی ہوگا اور ان کا ظہور استقلالی حیثیت کا حامل نہ ہوگا۔

انسان بحقیقتہ حیوان ناطق کا جزء نہیں ہے اور حیوان ناطق ظہور سے محروم ہے اور جو چیز ظہور رکھتی ہے وہ وجود ہے کہ اس کا قیام غیر سے وابستہ ہے اور انسان کا ظہور شعاع نور وجود کا رہین منت ہے اور اگر کہیں حقیقت ظہور نظر آئے، درحقیقت وہ ظاہر ہے۔ مثلاً زید کو کہ کہتے ہیں فقیہ ہے وہ بالعرض اور اس واسطے سے کہ فقہ عالم طبیعت میں زید سے وابستہ اور قائم ہے، فقیہ ہے ورنہ فقہ، فقیہ ہے اگر بذاتہ قائم رہ سکے اور اسی طرح ابیض، خود بیاض ہے اگر فرض ہو کہ بیاض بذاتہ متحقق اور قائم ہو۔ اگر اصل بیاض استقلال وجودی سے بہرہ مند ہے وہ ابیض حقیقی ہے۔

خلاصہ، افاضہ نور اور نور میں شعاع عرضی ظاہر ہے کہ دیکھ رہے ہو نور عرضی، فیاض شعاع ہے لیکن افاضہ شعاع نور معنوی، افاضہ وجود انوار قاہرہ اور اسفہبدیہ ہے اور افاضات شعاع نور حقیقی مراتب تشکیک وجودی میں جاری وساری ہے اور اس کا ادنیٰ درجہ نور عرضی ہے اور اسی طرح اس کے قادر ہونے کے وصف کو ظہور ونور پر قیاس کرو، کیونکہ قدرت شعور ومشیت کے ساتھ افاضہ کرنے سے عبارت ہے اور اسی طرح اس کے عالم، حي، مرید اور متکلم ہونے کو قیاس کرو، کیونکہ تکلم اظہار ما فی الضمیرسے عبارت ہے اور وجود معروفیت اور اظہار مرتبہ مکنون غیبی سے ہے۔

خلاصہ، اصالت الوجود کے مبنیٰ کے تحت حقیقت تمام کمالات وہی مرتبہ صرف الوجود ہے اور یہ ہویت بسیطہ ظاہر ہے، کیونکہ صرف الوجود، صرف الظہور ہے اور نور ہے اس کے پیش نظر کہ صرف الوجود، صرف الظہور ہے اور علم ہے اور بذاتہ عالم ہے اس کے پیش نظر کہ اشیاء صرف الوجود کی بارگاہ میں منکشف وظاہر ہیں اور ساری ماہیات وجود کی بارگاہ میں حاضری دیتی ہیں، لہٰذا عرفاً اسم کو عالم، قادر، حیّ

اور مرید کے قبیل سے عین وجود پر بلحاظ تعین کمالی اطلاق کرتے ہیں ۔[1] اور ذات ومسمّیٰ کو وجود صرف پر اس حال میں کہ بلا تعین لحاظ ہو، اطلاق کرتے ہیں ۔

جو کچھ عرض کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''أنّہ کلّہ العلم والعلم کلّہ ہو، وأنّہ کلّہ القدرۃ والقدرۃ کلّہا ہو، وأنّہ کلّہ الحیاۃ والحیاۃ کلّہا ہو، وہو جمیع الکمالات وجمیع الکمالات ہو، وأنّہ عالم، قادر، مرید، مدرک وحیّ، مع أنّہ صرف الوجود وہو واجب الوجود بذاتہ، واجب الوجود بذاتہ واجب الوجود من جمیع جہاتہ''۔

نفی صفات سے متعلق وارد ہونے والی بعض احادیث کے بارے میں ایک توضیح

لیکن احادیث کی ان عبارتوں کے متعلق جو روایات صدوق میں نقل ہوئی ہیں اور قاضی سعید کا غرور بھی ان سے وابستہ ومستند ہے جیسے یہ کہ امام ؑ سے منقول ہے: {أنّہ عالم أي لیس بجاہل، وأنّہ قادر أي لیس بعاجز} عرض ہے کہ ائمہ (ع)کے معارف کو ان الفاظ میں تعبیر وبیان کرنے کا راز اور نکتہ ہماری بدبختی ہے کہ اغلب محدثین نے بھی اس کی طرف التفات نہیں کیا اور بعض اخبار واحادیث کےبارے میں کہہ دیا کہ موازین علمی پر منطبق نہیں ہیں اور وہ بدبختی یہ ہے کہ ائمہ (ع)کے زمانہ میں وہ لوگ جو ابھی احکام وضو ونماز سے بھی اچھی طرح سے آشنا نہیں تھے، آتے تھے اور صفات احدیت کے بارے میں بعض مسائل حضرات ائمہ ؑ سے دریافت کرتے تھے اور چونکہ حقیقتاً معارف کو کما حقہ ان کو تفہیم کرنا ممکن نہ تھا، کیونکہ طرف خطاب ملا صدرا نہیں تھے تاکہ معارف کو حضرات سے لے کر قبول کریں، اس لیے جہاں تک ممکن تھا حضرات ائمہ ؑ سوال کرنے والوں کو خطرات سے بچاتے تھے اور اگر تمام مراتب توحید ومعارف کو کما حقہ بیان کرتے تو لوگ قصور فہم کی وجہ سے خطرات میں پڑ جاتے۔

حضرت امام صادق (ع)کیا کریں ان اشخاص کے ساتھ کہ اگر بمعنائے حقیقی علم فرماتے ''اللہ عالم'' چونکہ سوال کرنے والوں کے ذہن میں یہ بات مرکوز تھی کہ ذات وصف علم پر سبقت رکھتی ہے اس سے حدوث سمجھتے اور علم کو حدوثاً زائد بر ذات سمجھتے، اس لیے حضرت نے اس محذور سے بچنے کیلئے اسی مقدار پر اکتفاء کی کہ سائل جانے اور معتقد ہو کہ ''انہ لیس بجاہل'' اور توحید ومعارف میں اعتقاد کا یہ ادنیٰ مرتبہ کفایت کرتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعض احادیث میں علم وحیات کو اوصاف ذات اور ارادہ کو زائد بر ذات اوصاف سے شمار کیا گیا ہے۔[2] جبکہ اگر ارادہ ذات سے متاخر ہو ہم میں اور اہل

---

۱ . اصطلاحات صوفیہ، ص ۲۸؛ شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۳ (مقدمہ)؛ جامع الاسرار، ص ۱۳۳؛ اسرار الحکم، ص ۵۵۔

۲ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، کتاب التوحید، باب الارادۃ انہا من صفات...؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۳۹، ۳۳۶۔

طبیعت میں چنداں فرق نہیں ہے، کیونکہ اس بات کا لازمہ یہ ہے کہ اشیاء بلا ارادہ واختیار صادر ہوئی ہوں، چنانچہ اگر ہم معارف کے سلسلے میں جاننا چاہیں کہ ائمہ (ع) نے حقائق کو جس طرح کہ واقعیت ہے کس طرح بیان فرمایا ہے، بہترین زبان، ان کی دعائیں ہیں کہ بعض مناجاتوں اور دعاؤں میں معارف کو کما حقہ بیان فرمایا ہے۔ البتہ اس کا فلسفہ بھی معلوم ہے اور وہ یہ ہے کہ بغیر اس کے کہ کوتاہ فہم سائل بیچ میں ہو، دعائیں، مقام اظہار حقیقت ہیں ۔

دعاؤں میں حقائق معارف الٰہی کا بیان

اس مقام کے ذیل میں اس بحث پر توجہ کرنی چاہیے کہ ''الارادة ہي الرضا بالمراد والوجود الصرف عین الرضا والعشق بذاتہ وبآثارہ''۔

المختصر؛ چونکہ حضرت احدیت عین علم، عین خیر اور عین طلب ہے اس اعتبار سے عاشق ومحب ہے اور اس اعتبار سے کہ عین خیر اور عین حسن وجمال محض ہے، عین معشوقیت اور عین مطلوبیت ہے۔[1]

وحدت ذات وصفات پر عرفانی بیان

صوفیہ کا بیان یہ ہے کہ ہر موجود ممکن کہ خارج میں ہے ایک طرح کا وجود رکھتا ہے کہ اس کا تحقق اسی سے ہے اور ایک حد وتعین رکھتا ہے کہ عقل کی اختراع ہے اور اعتباری ہے اور کوئی تحقق نہیں رکھتا کہ تحقق وجود سے بیگانہ ہو۔

پس ماہیت تحقق وجود سے ہٹ کر کوئی تحقق نہیں رکھتی اور ماہیت ووجود خارج میں ایک تحقق سے محقق ہیں لیکن موجود ایک وجود رکھتا ہے اور ایک تعین وحد کہ وہ ماہیت اور کیفیت وجود ہے۔ خلاصہ، خارج میں دو تحقق نہیں ہے، وہی ایک وجود ہے اور اسی طرح وجود کے تمام اسماء وصفات ذاتی کا تحقق، تحقق وجود کے علاوہ نہیں ہے، وہی ایک وجود ہے کہ اسماء وصفات ذاتی اس کے تحقق سے متحقق ہیں اور معنی میں یہ اوصاف مرتبہ تحقق میں عین وجود ہیں جیسے وحدت وجود اور اس کی بساطت کہ وہ تحقق وجودکے علاوہ کوئی دوسرا تحقق نہیں رکھتے ہیں ۔ حیات وقدرت اور علم بھی اسی طرح ہیں ۔

البتہ عقل، عالم مفہوم گیری میں تحلیل، ذات وصفات کے وقت ذات ووصف اور اسم کی قائل ہے اور انتزاع واخذ مفہوم کے وقت، علم وحیات وقدرت اور ذات دیکھتی ہے بغیر اس کے کہ مصداق متعدد ہوں، بلکہ خارج میں تمام ہویت بساطت ووحدت

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۲۷۔

وحیات وقدرت عین ذات ہے اور تمام ہویت ذات عین وحدت وبساطت وحیات ہے لیکن عقل مفاہیم کمالیہ ذاتیہ کو وجود سے انتزاع کرتی ہے لیکن عقل کا یہ اخذ وانتزاع کرنا بے سر وپا نہیں ہے اور اس طرح نہیں ہے کہ عقل ذات سے، قدرت کو اعتبار کرے بغیر اس کے کہ حقیقت قدرت خارج میں ہو یا علم کو اعتبار کرے بغیر اس کے کہ حقیقت علم خارج میں ہو۔ بالکل اس کے مانند کہ نعوذ بااللہ، عقل شخص عاجز وجاہل سے قادریت وجاہلیت کو انتزاع اور اعتبار کرے، بلکہ یہ اعتبار حقیقت رکھتا ہے اور خارج میں قدرت وحیات اور علم ہے جس طرح کہ ذات ہے مگر ایسی ذات کہ کل کی کل، قدرت ہے؛ کل کی کل، حیات ہے؛ کل کی کل، ارادہ ہے؛ کل کی کل، ادراک ہے جس طرح کہ قدرت کل کی کل، ذات ہے؛ حیات کل کی کل، ذات ہے؛ ارادہ کل کا کل، ذات ہے اور ذات کل کی کل، بساطت ہے اور بساطت کل کی کل، ذات ہے۔

خلاصہ، مقابل بساطت ایک چیز اور مقابل ذات ایک دوسری چیز نہیں ہے تاکہ نتیجے میں ایک ذات اور ایک بساطت ہو بلکہ ہویت بسیط ہے اور مرکب نہیں ہے۔

ذات حق کا بنحو بساطت تمام کمالات پرمشتمل ہونا

اس مقدمہ سے دوسرا مقدمہ وصل وضمیمہ ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مرتبہ وجود جتنا تنزل کرے اور پست سے پست تر ہو اس کے کمالات اور اسماء وصفات کمتر ہوں گے اور وجود جتنا تنزل کرے اور رو بانحطاط ہو مفاہیم میں کمی پیدا ہوگی اور یہ مفاہیم ممکن اس سے کوچ کریں گے، کیونکہ اس سے دوسرا وجود انتزاع نہیں کیا جاسکتا، مثلاً ہیولائے اولیٰ کہ وجود کا ادنیٰ ترین مرتبہ ہے اور قوۀ وجود سے زیادہ نہیں ہے اوصاف کمال اس میں اس قدر ضعیف ہیں کہ قوۀ اوصاف کمالیہ سے زیادہ اس میں نہیں ہے۔

جب تھوڑ سا ترقی کر کے ایک درجہ اوپر آیا مثلاً جسم مطلق کے درجہ تک پہنچا، وصف جسمیت اس میں فعلیت رکھتا ہے اور کمال جسمیت سے بہرہ مند ہے اور حامل قوۀ عنصریہ ہے اور جب عنصر ہوگیا اور تیسرے مرتبے پر فائز ہوا، اس میں وصف جسمیت بھی ہے اور کمال جسمیت سے بالفعل آراستہ ہے اور واجد کمال عنصریت بھی ہے اور حامل قوۀ معدن ہے اور معدن میں کمال ووصف جسمیت وعنصریت ومعدنیت، قوۀ نبات کے ہمراہ ہے اور نباتات میں ان مذکورہ اوصاف ثلاثہ کے علاوہ ایک قوۀ حس اور رشد ونمو ہے، حیوان کے درجے تک کہ پہنچا، نامی وجسم ومعدن وعنصر ہونے کے علاوہ دیگر کمالات اور اوصاف کمالیہ سے بہرہ مند ہے، حس رکھتا ہے، مرید وعالم ومتحرک اور حي بھی ہے اور معدن ونبات سے کامل تر ہے اور جس سے وہ بہرہ مند ہیں وہ بھی بہرہ مند ہے درعین حال ان سے بسیط اور جامع تر ہے اور جب انسان ہوا وہ مرتبہ روح بشری تمام موجودات عالم مادہ سے جامع تر ہے اور ان سب کا

خلاصہ ہے؛ شاید {وَالْعَصْرِ إِنَّ الإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ}[1] کا ایک معنائے عصر یہی ہو گرچہ روایات میں وارد ہے کہ شاید ''عصر'' سے مراد امام عصر عجل اللہ فرجہ الشریف، ہوں ۔[2]

بطور خلاصہ؛ روح انسان تمام موجودات عالم مادہ سے کامل تر ہے اور کمالات جسمی، نباتی، حیوانی، معدنی اور عنصری سے اپنے کمال وجودی کے ساتھ بہرہ مند ہے اور مدرک، سمیع، بصیر، قدیر اور عالم ہے اور نسخۂ عالم طبیعت ہے۔ اگر اس کی تشریح وتحلیل کریں، عالم کون اور عالم اکبر اس میں سمٹا ہوا نظر آئے گا

أتزعم أنّک جرم صغیر وفیک انطوی العالم الأکبر[3]

مراتب نازلہ کی تمام حیثیات کمالیہ سے تنہا بہرہ مند ہے درعین حال کہ ارادہ وحیات وعلم وکمال جسمیت اس میں بنحو اعلیٰ اور بطور اتم واکمل ہیں، کہا جاسکتا ہے، عالم اس کی طرف اشارہ ہے، بلکہ اس کی فہرست ہے، کیونکہ موجودات طبیعت حیوان ونبات اور معدن وجسم جس سے بہرہ مند ہیں اس میں بنحو اعلیٰ اور بطور اتم ہے اور درعین حال کہ حیوان ومعدن سے بسیط تر ہے تمام شئون کمالیہ وجودیہ سے بہرہ مند ہے جبکہ انسان من جمیع الجہات بسیط نہیں ہے، بلکہ بسیط اضافی ہے اور حیوان سے زیادہ بسیط ہے، جس طرح کہ حیوان جماد سے زیادہ بسیط ہے اور اسی طرح۔۔۔

باوجودیکہ یہ بسیط حقیقی نہیں ہیں ان میں اوصاف کمالیہ بمراتب قوۂ وجودی، قوی ہے۔

تو تمہارا وجود صرف اور بسیط من جمیع الجہات کے بارے میں کیا خیال ہے کہ وہاں کوئی شائبہ وتعین اور حد وتحدید نہیں ہے اور کسی طورپر ماہیت نہیں ہے اور کوئی نقص نہیں ہے اور وجود وہاں صرف ومحض اور مافوق تمام وکمال ہے۔

پس تمام کمالات وجودیہ، علم وحیات اور قدرت ارادہ وہاں بنحو صرف، بلا نقص اور لا متناہی ہیں ۔

مقدمہ اول کو ضمیمہ کر کے کہ ذات درعین بساطت، علم وارادہ، حیات وقدرت اور وحدت وبساطت سے بہرہ مند ہے اور ذات عین علم وقدرت اور عین ارادہ وحیات ہے اور ارادہ وحیات اور علم وقدرت عین ذات ہیں اور ذات کل کی کل، قدرت اور قدرت کل

---

۱ . سورۂ عصر، آیات ۱،۲۔

۲ . کمال الدین، ج ۲، ص ٦٥٦، ح ۱؛ تفسیر نور الثقلین، ج ٥، ص ٦٦٦۔

۳ . امیر المومنینؑ سے منسوب ''دیوان''، ص ۲٦۹۔

کی کل، ذات اور کل کی کل، علم اور علم کل کا کل، ذات، تمام مفاہیم کمالالیہ بطور وحدت مصداقی اور بساطت وہاں روشن اور ظاہرتر ہیں ۔

اور چونکہ عالم خود سے کچھ نہیں رکھتا سب کچھ اس کا عکس اور پرتو ہے وجود موجودات اس کے وجود کا پرتو ہے اور قدرت عالم میں بہر طور ولو قدرت عنصریہ ہو کہ خود کو محفوظ رکھ سکی ہے اس کی قدرت کا پرتو ہے اور علم اس کے علم کا پرتو ہے۔

بطور خلاصہ، تمام تجلیات ذات وصفات اس کا جمال ہیں اور چونکہ اس کی ذات اور اس کے اوصاف میں کوئی نقص وکمی نہیں ہے ذات اور اوصاف غیر متناہی ہیں اور ہر قدرت اس کی قدرت کے مقابلے ناچیز ہے اور ہر علم اور وجود کا بھی یہی حال ہے۔

المختصر؛ وہ اشیاء میں سب سے زیادہ بسیط ہے اس طرح سے کہ اگر اس کو باز اور اس کی تشریح کرو سب کو اس کی نشانی پاؤگے، وہ عالم کی نشانی نہیں ہے، عالم اس کی نشانی اور آیت ہے، جیسا کہ عرض کیا: اگر نسخہ وجود انسانی کو کھول کر دیکھو عوالم اس کی فہرست نظر آئے گا اور ایسا نہیں ہے کہ وہ عالم کی فہرست ہو۔

البتہ انسان بالفعل ہے کہ تحت اسم ''اللہ'' قرار پایا ہے۔ چنانچہ اسی کے پیش نظر قرآن میں ارشاد ربّ العزت ہے: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَآءَ كُلَّہا}[1] تعلیم سے مراد، تعلیم تدریسی نہیں ہے، بلکہ تعلیم الٰہی اور خلقتی ہے۔ تمام اسماء الٰہیہ بلکہ لوازم اسماء وصفات کہ ان کے مصداق ہیں انسان میں بالفعل موجود ہیں، جیسے ہم انسان کہ بالقوہ تعلیم اسماء الٰہیہ سے سر افراز اور بہرہ مند ہیں ۔

بطور کلی، وجود ممکنات وجود صرف کی تجلی ہے اور علم ممکنات اس کے علم کی تجلی، قدرت ممکنات اس کی قدرت کی تجلی اور حیات ممکنات اس کی حیات کی تجلی ہے اور عالم خود بخود کوئی وجود اور صفات نہیں رکھتا ہے، سارا عالم اس کے وجود میں سمٹا ہوا اور تمام صفات اس کے صفات کمالیہ میں سمٹے ہوئے ہیں اور تمام مصادیق اوصاف اور مفاہیم کمال، اس کے اسماء وصفات کی تجلیات کا لازمہ ہیں ۔ عالم کے سارے جلوے اس کی تجلی کا پرتو ہیں اور سارا عالم اس کی تجلی سے قائم ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا: {وَمٰامِنْ دآبَّۃٍ إلاَّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا إنَّ رَبِّي عَلَیٰ صِراط مُسْتَقِیْم}[2] کتنی بہترین اور لطیف تعبیر ہے!

تمام موجودات اور لوازم اسماء وصفات جیسے موجودات میں علم وقدرت اور حیات واراده سب اس کا پرتو اور عکس ہیں اور وہ صرف ہے جو کچھ یہاں ہے بنحو

---

۱ . سورۂ بقرہ، ۳۱۔

۲ . سورۂ ہود، ٥٦۔

اعلیٰ وہاں ہے اور جو کچھ یہاں ہے وہاں کا عکس اور پرتو ہے، وہاں کا جلوہ ہے، لہذا تمام حقائق متحققہ کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں ہے کہ ان کا قوام اس سے ہے۔

جملہ {إنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيْم} کتنے لطیف نکات اپنے دامن میں رکھتا ہے ''ربّ'' اور ''علی صراط مستقیم'' کی تعبیر سے چند مطالب تفہیم کرنا چاہتا ہے کہ پروردگار عالم صراط مستقیم پر ہے اور تمام اوصاف اور لوازم اوصاف ایک میزان پر ہیں اور سب کی تجلی یکساں اور ایک اندازہ ہے۔ صراط، مستقیم ہے؛ راہ، سیدھی ہے، کج نہیں ہے کہ ایک سے نزدیک او دوسرے سے دور ہو۔

اور یہ جملہ {إنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِراطٍ مُسْتَقِيْم} جملہ {وَمٰا مِنْ دآبَّةٍ إلاّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِہا} کیلئے بمنزلہ تعلیل ہے، وہ تمام موجودات کے برخلاف ہے کہ موجودات تمام اوصاف اور لوازم اوصاف میں مساوی نہیں ہیں ۔

یہاں تک تقریباً اس مطلب کا بیان اور اس کی شرح تھی کہ اس عبارت میں ہے:
''وکذا النحو الأظہر السابق من کلّ ماہیۃ أعني الأعیان الثابتۃ اللازمۃ لأسمائہ وصفاتہ...''[1]

یعنی: اور اسی طرح نحو اظہر کہ ہر ماہیت سے سابق ہے اور یہاں پر ماہیات سے مراد مصادیق مفاہیم علم وحیات وقدرت ہیں۔

خلاصہ، نحو اظہر اور ہر مفہوم سے ظہور میں سابق مرتبہ ذات میں ہے، البتہ مفاہیم سے مراد مفاہیم بلحاظ حمل اولی یعنی ان کا مفہوم نہیں ہے، بلکہ مفاہیم بحمل شائع صناعی ہے کہ اعیان ثابتہ ہیں کہ لوازم، اسماء وصفات الٰہی ہیں ۔

ایسا کیونکر نہ ہو حالانکہ مصادیق مفاہیم کمالیہ یہاں پر وجودات وانوار مختلفہ کی صورت میں ظاہر ہیں، پس تمہارا کیا خیال ہے جبکہ وجود جمعی اور نور واحد ہو اور عین وحدت میں بنظر شدت لا متناہی ہو۔

ہر علم وقدرت اور ارادہ اس کے علم وقدرت اور ارادہ کا جلوہ ہے، کوئی چیز ایسی نہ ملے گی جو اس کا جلوہ نہ ہو اور جلوہ شے اس سے عین ربط وتعلق ہے اور ربط وتعلق شے، شے سے جدا اور علیحدہ اور اس کے ماسوا نہیں ہے۔[2]

عینیت ذات وصفات کے بارے میں نقل ونقد کلام قاضی سعید قمیؒ

مجھے تعجب ہے کہ عارف سابق الذکر اپنے علو شان اور اپنی قوت سلوک کے باوجود کس طرح اس مقام سے غافل ہوئے جو بڑے بڑے عرفاء کے نزدیک غور وخوض اور فکر ونظر کا مقام ہے یہاں تک کہ حق تعالیٰ سے صفات ثبوتیہ کی نفی کا حکم لگا بیٹھے

---

١ . شرح منظومہ، ص ١٤١ ، حکمت۔
٢ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢ ، ص ٢٥٨۔

اور یہ حکم لگایا کہ تمام صفات کی بازگشت معانی سلبی کی طرف ہوتی ہے اور کامل طورپر صفات کی ذات سے عینیت سے دور ہوگئے ہیں اور ان کا سب سے زیادہ عجیب وغریب حکم اسماء الٰہی اور خلقی وصفاتی کے درمیان اشتراک لفظی کا حکم ہے کہ حق اور خلق دونوں پر واقع ہوتا ہے اور اس سے عجیب تر وہ راہ ہے جو انہوں نے کتاب ''بوارق الحکمہ'' کے مقدمہ کے اول میں اختیار اور طے کی ہے اور کہا ہے کہ جو چیز کسی وصف سے متصف ہو صاحب صورت ہے، کیونکہ عالم معنی میں ''وصف'' ایک شے کی سب سے بڑی حد شمار ہوتا ہے اور عوالم عالیہ میں احاطہ وصف سے زیادہ روشن تر کوئی احاطہ نہیں ہے اور اسی نکتہ کو اس حدیث کا راز جانا کہ {إِنَّ اللهَ لاٰ يُوصَفُ}۔[1] باوجودیکہ یہی بزرگوار اسی کتاب میں چنانچہ مصابیح گزشتہ میں آپ کی سماعت سے گزرا، اعتقاد رکھتے ہیں کہ ہر اسم تمام مراتب اسماء پرمشتمل ہے؛ پس اگر تمام حقائق کو شامل ہوں مقام اطلاق پر فائز ہیں جس طرح کہ اسم ''اللہ'' صاحب مقام اطلاق ہے، لہذا ان کے مبادی ومقدمات کہ صفات ہیں وہ بھی مقام اطلاق رکھتے ہیں ؛ میرا خیال ہے کہ چونکہ یہ بزرگوار اخبار کے درمیان جمع کی صورت نہیں نکال سکے یہ راہ انتخاب کی اور نتیجہ میں اس وادی میں گرفتار ہوئے۔

اور یہ مختصر رسالہ جس کی بنا اس طرح کے امور کیلئے نہیں رکھی گئی ہے اس طرح کے عظیم مباحث کی گنجائش نہیں رکھتا اور ضروری ہے کہ صرف اور صرف صفات سے ذات کی عینیت کے بارے میں جو بات انہوں نے کہی ہے اس کو نقل کرنے پر اکتفا کریں اور ہم بھی صرف ان کے کلام کو نقل کریں گے اور اس کے بارے میں گفتگو کریں گے۔

---

١ . فضیل بن یسار قال: سمعت أبا عبد الله ؑ یقول: {إِنّ اللّهَ لا یُوصَفُ، وَکَیْفَ یُوصَفُ، فَقَدْ قالَ فِي کتابِہِ: ''وَمٰا قَدَرُوا اللّهَ حَقّ قَدْرِہِ'' فَلاٰ یُوصَفُ بِقَدَرٍ إلاّ کانَ أَعْظَمَ مِنْ ذٰلِک}۔ اصول کافی، ج ١، ص ١٠٣، کتاب التوحید، باب النَہی عن الصفة بغیر ما وصَفَ بہ نفسہ تعالیٰ، ح ١١۔

خالق اور مخلوق کے صفات درمیان اشتراک لفظی کا قول

[عارف بزرگوار (رہ)] نے شرح کتاب توحید صدوق قمیؒ کی جلد سوم میں کہ گرانقدر کتاب ہے اور اپنے موضوع میں کم نظیر اور نادر الوجود ہے، اسماء خداوند اور ان کے معانی اور اسماء مخلوقات کے معانی کے درمیان فرق کے بارے میں اس طرح فرمایا:

مقام دوم ان صفات کی بازگشت کے بارے میں، یعنی صفات ذاتی کی سلب نقائص صفات کی طرف بازگشت کے بارے میں اور اس بلند وبالا ہدف تک پہنچنے کیلئے دو برہان ذکر کر رہے ہیں:

برہان اول: پہلے ذکر کیا کہ یہ مفاہیم جو کہ ہمارے نزدیک معمول ورائج ہے سارے کے سارے امور وجودی ہیں اور یہ بھی عرض کیاکہ ان مفاہیم کی ساحت حضرت احدیت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، لہذا ان مفاہیم کے درمیان سے جو مفاہیم اللہ کے نزدیک ہیں، اگر اس معنی میں ہوں کہ شایان شان ذات اقدس ربوبی ہیں، امور وجودی ہیں اور ان کے صفات ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

اور ملحوظ رہے کہ صفت اس چیز سے عبارت ہے کہ شے اس کے ساتھ خاص حالت میں ہے اور جو چیز کہ شے اس کے ساتھ مخصوص حالت میں ہو، حتماً بالبداہت اس شے کے علاوہ ہے اور جو چیز مبدأ اول کے علاوہ ہو اور امر ثبوتی شمار ہو معلول خدا ہے۔

اس کے بعد اس سے پیدا ہونے والے مفاسد کو بیان کرتے ہوئے کہ سارے کے سارے انہیں مقدمات پر مبتنی ہیں، آخر برہان تک گئے ہیں اور اس کے بعد دوسرا برہان کہ انہیں بعض مقدمات پر مبتنی ہے، قائم کیا ہے اور اس کے بعد عرض کیا:

جو کچھ اب تک ذکر کیا، مذکورہ بالا دو مطالب پر براہین عقلی ہیں یعنی خالق ومخلوق کے درمیان صفات کے مشترک لفظی ہونے اور صفات ذاتی کے سلب نقائص کی طرف رجوع کرنے پر لیکن نقلی دلائل اس مطلب پر بکثرت ہیں، بلکہ حد تواتر کے نزدیک ہیں ۔ خاتمہ کلام عارف مذکور۔[1]

مقام اول میں یعنی صفات خالق ومخلوق ک درمیان اشتراک لفظی ثابت کرنے کا مقام، ایک برہان بیان کیا جس کو بہترین برہان توصیف کیا اور اس برہان کے مقدمات کی اصل واساس اس پر ہے کہ ذات کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جس کی وجہ سے شے، شے ہے اور صفت کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے کہ شے اس کے ساتھ مخصوص حالت کی مالک ہے۔

---

۱ . شرح التوحید، ج ۳، ص ٤٦۔

مصباح

مصابیح گزشتہ، نے غبار تاریکی کو تمہارے قلب سے پاک کیا اور عینیت ذات وصفات اور اسماء کی کیفیت کے بارے میں جو بات تم کو معلوم نہ تھی، تمہیں معلوم ہوئی اور تم نے جانا کہ صفات حالات وعوارض کے قبیل سے، زائد بر ذات نہیں ہیں، بلکہ صفات، حضرت واحدیت میں فیض اقدس کی تجلی ذات سے اور ذات کے اسماء وصفات کے پیکر اور لباس میں ظہور سے عبارت ہے اور جانا کہ حقیقت اسماء بباطن ذات، وہی حقیقت مطلقہ غیبی ہے، جو کچھ ہم نے سابق میں بیان کیا اس کی طرف مراجعہ کرنے سے اس عارف جلیل کے کلام کا مطلب روشن ہوتا ہے کہ اس عارف جلیل القدر کے برہان کی بازگشت مناقشات لفظی اور مباحث لغوی کی طرف ہوتی ہے کہ علماء لغت اور اشتقاق کا وظیفہ ہے اور عارف کامل سے بالکل غیر متعلق ہے اور عارف کامل کی شان کے منافی ہے کہ اس طرح کے مباحث میں خود کو ڈالیں، کیونکہ وہ حجاب معرفت خدا اور اس کی راہ کے رہزن ہیں جبکہ اس سالک نے جس سے فرار اختیار کیا اسی میں گرفتار ہوئے۔

نقد کلام قاضی سعیدؒ

ممکن ہے کوئی کہے: اے شیخ عارف! خدا تجھ کو بہشت برین میں اعلیٰ درجہ عطا کرے؛ تم وہی ہو جو حق اور خلق کے درمیان اشتراک معنوی سے گریزاں ہو اور تنزیہ کو تشبیہ کا ایک گریز اور اس کی پناہگاہ قرار دیتے ہو۔ کیا باعث ہوا کہ معتقد ہوئے کہ صفت، جہاں کہیں بھی حاصل ہو اور جس موجود میں بھی پیدا ہو اس چیز سے عبارت ہے کہ شے اس کے ساتھ مخصوص حالت پیدا کرے؟ صرف اس دلیل سے کہ صفت مخلوق میں، نہ بطور مطلق، بلکہ عالم مادہ اور ہیولیٰ میں بھی یہی شان رکھتی ہے، کیا یہ تشبیہ کے علاوہ کچھ اور ہے کہ اہل بیت عصمت وطہارت (ع)سے اخبار اس کی نفی میں وارد ہوئی ہیں،[1] بلکہ آیات قرآنی بھی اس کی نفی کرتی ہیں،[2] اور تم خود اس سے گریزاں تھے سر انجام نفی صفات کی وادی میں گرفتار ہوئے کہ خداوند عالم نے جس کے بارے میں فرمایا:

وَلله الأَسْماء الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مٰا كانُوا يَعْمَلُونَ۔ [3]

وقال تعالیٰ شأنہ: {قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَياً مٰا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنَىٰ}۔[1]

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۸۲، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانہ شیئ؛ اور صفحہ ۳۱، باب التوحید ونفی التشبیہ۔

۲ . {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيئٌ} سورۂ شوریٰ، ۱۱۔

۳ . ''خدا کیلئے اسماء حسنی ہیں اس کو انہیں ناموں سے پکارو اور جو لوگ اسماء اللہ کا انکار کرتے ہیں ان کو چھوڑ دو کہ عنقریب اپنے کیفر کردار کو پہنچیں گے'' سورۂ اعراف، ۱۸۰۔

ذات کی تمام حقائق پر بوحدت جمعی شمولیت

اور کیا گمان کرتے ہو کہ بعض اکابر حکماء اور اولیاء عظام نے صفات سے ذات کی عینیت کے بارے میں جو کہا ہے وہی ہے جو تم نے اختیار کیا ہے؟ اور کیا مقصود اس کے علاوہ ہے کہ وجود حقیقی اپنی احدیت جمع کے ساتھ متغائرات سے صلح وسازگاری رکھتا ہے اور تمام کثرات ہویت وحدانی جمعی کے ساتھ کہ کثرت سے منزہ ہے اس میں جمع ہیں، یہی سبب ہے کہ حکماء الٰہی کی زبان اس امر عظیم کو بیان کرنےکیلئے کہ اس کا علم گرانقدرترین معارف کا گنجینہ ہے یوں گویا ہوئی کہ بسیط الحقیقہ وحدت جمعی الٰہی کے ساتھ، تمام اشیاء ہے اور عرفاء کامل نے فرمایا کہ ذات احدی بفیض اقدس یعنی خلیفہ کبریٰ حضرت واحدیت میں متجلی ہوئی اور اسماء وصفات کے پیکر میں ظاہر ہوئی اور ظاہر ومظہر کے درمیان بجز اعتبار کوئی فرق نہیں ہے۔

بہرحال، اس طرح کے حقائق سے بحث کرنے کا یہ مقام نہیں ہے، کیونکہ کتاب حاضر ان مطالب کے علاوہ دوسرے مطالب کو بیان کرنے کیلئے ہے، اس لیے مقصود اصلی کی طرف لوٹتے ہیں ۔[۲]

صفات کی ذات پر زیادتی اور تعطیل ذات

بنابریں، یہ مطلب یعنی یہ کہ صفات خدا وجوداً عین ذات حضرت حق ہیں اور بلحاظ نسبت اس کے ماسوا ان کے اصل کی فرع ہیں، کیونکہ اسماء موجود ہونے کی صورت میں، چنانچہ اگر قدیم ہوتے، مساوی وجود ہوتے اور اگر حادث ہوتے، تعطیل ذات اور حادثات کا ذات سے قیام لازم آتا۔

قولہ: ولزم تعطیلها...

اور یہ جو کہا: تعطیل ذات لازم آتی یعنی اگر صفات زائد بر ذات ہوں اور ذات مرتبہ ذات میں صفات سے خالی ہو تعطیل ذات الٰہی لازم آتی ہے اور اگر ذات مرتبہ ذات میں واجد صفات ہو یا ان کی نائب ہو تو صفات کی محتاج نہ ہونے کی وجہ سے تعطیل صفات لازم آتی ہے۔[۳]

---

۱ ۔اور فرمایا: ''کہہ دو! اللّٰہ کو پکارو یا رحمن کو پکارو جس کو بھی پکارو اسی کیلئے اسماء حسنیٰ ہیں'' سورۂ اسراء، ۱۱۰۔

۲ ۔ مصباح الہدایہ، ص۲۳۔

۳ ۔ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۰۔

اسماء اور صفات کا سبب سے بے نیاز ہونا

اسماء وصفات الٰہی عالم کا جزء نہیں ہیں، کیونکہ خارج میں موجود نہیں ہیں باوجودیکہ خدا کی طرف سے فیضان میں محتاج سبب ہیں ۔

قولہ: مع أنّہا في فیضانہا؛ الخ

اور یہ جو کہا، باوجودیکہ اسماء اپنے فیضان میں (آخرتک) جو کچھ شارح نے ذکر کیا ہے نہ مطابق واقع ہے اور نہ مطابق مراد شیخ ہے لیکن اس کا مطابق واقع نہ ہونا اس سبب سے ہے کہ اسماء وصفات کا وجود زائد بر ذات وجود کی حیثیت سے نہیں ہے تاکہ محتاج سبب ہوں مگر یہ کہ (اسماء کو) عالم جبروت سے تعبیر کریں، کیونکہ اسماء کو عالم جبروت بھی کہا جاتا ہے اور اس صورت میں کثرت اسماء عالم کا جزء ہے اور سبب کی احتیاج بسبب نظر کثرت ہے نہ وحدت۔[1]

ذات میں ترکیب لازم آئے بغیر انتزاع صفات کی کیفیت

اب جبکہ میزان عقلی کا جو کہ اپنے دامن میں تمام اوصاف جمال کو کہ لائق وسزاوار حضرت حق ہیں محفوظ کئے ہوئے ہے، بطور اجمال ذکر ہوا، بحث کا دوسرا باب وا کریں گے اور اوصاف کو یکے بعد دیگرے بطور تفصیل میزان عقلی کے معیار پر لائیں گے اور ذکر کریں گے۔ جن اوصاف کو میزان کے تحت لائیں گے، علم وقدرت اور ارادہ وحیات سے عبارت ہیں اور ان کے وجود کو ثابت کرنے کیلئے ادلہ ثلاثہ کو (برہان خلف واستقامت اور برہان متین قرآنی کہ اس کے استحکام میں بطلان تسلسل کے محتاج نہیں ہیں) جاری کریں گے اور علم واجب، قدرت واجب اور ارادہ وحیات واجب کو ثابت کریں گے۔

اور چونکہ ان واجبات کو ثابت کرنے کے بعد اشکال واعتراض کرنا بجا ہے اور وہ یہ ہے کہ تعدد واجب لازم آتا ہے، بعد میں انشاء اللہ دوسرا باب وا کریں گے اور معلوم ہوگا کہ تعدد واجب لازم نہیں آتا ہے اور ان دو جملوں کی وہاں پر تحقیق کریں گے کہ ''ہل یجوز انتزاع مفہوم واحد من المتکثرات والمتخالفات أم لا؟'' ''وہل یجوز انتزاع مفاہیم متعددۃ من شيء واحد أم لا؟''۔

بادی النظر ایسا لگتا ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک بھی جائز نہیں ہے، اس بیان کی روشنی میں، عقل جو کہ کسی ذات سے کوئی مفہوم انتزاع کرنا چاہتی ہے، ضروری ہے کہ ذات سے مناسبت رکھنے والے کسی معنی کا لحاظ کرے، پھر مفہوم کو اس مناسب معنی کے مطابق انتزاع کرے ورنہ لازم آئے گا کہ ہر مفہوم کو ہر چیز سے

---

١ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ١٦٥۔

انتزاع کیا جاسکتا ہے جب دو چیزیں ہوں اور عقل ان سے کوئی مفہوم انتزاع کرنا چاہے یا تو مفہوم کو ان دونوں چیزوں سے کہ آپس میں دو متضاد خصوصیات رکھتی ہیں، انتزاع کرے یا پھر ان دونوں چیزوں کے درمیان جو جامع اور قدر مشترک ہے اس سے انتزاع کرے یا پھر یہ کہ اس شے سے اس کی مخصوص خصوصیت کے ہمراہ اور اس دوسری شے سے بھی اس کی دوسری مخصوص خصوصیت کے ساتھ انتزاع کرے۔

البتہ مجموع من حیث المجموع کوئی چیز نہیں ہے اور اگر اس مفہوم کو ان کے درمیان جو جامع ہے اس سے انتزاع کرلے، اس مفہوم کو شے واحد سے انتزاع کیا ہے اور اگر اس مفہوم کو اس شے کی مخصوص خصوصیت کے لحاظ سے کہ اس دوسری شے کی خصوصیت کے مقابل ہے اور اس دوسری شے کی مخصوص خصوصیت کے لحاظ سے کہ اس کے مقابل کے متضاد ہے، انتزاع کرنا چاہے تو محال ہے، کیونکہ بحکم تضاد اگر کوئی ضد کسی معنی کے مناسب ہو دوسری ضد اس معنی کے مناسب نہ ہوگی اور ہم نے عرض کیا کہ انتزاع مفہوم میں معنائے مناسب کا لحاظ کرنا لازم ہے۔

البتہ اگر دو چیزوں کے درمیان جہت مشترکہ جہت مشترکہ نوعیہ یا جنسیہ کے قبیل سے ہو اس جہت متحدۂ مشترک سے مفہوم واحد کو انتزاع کرنا ممکن ہے لیکن شے واحد سے مفاہیم متعدد انتزاع کرنا ایک رخ سے جائز ہے اور رخ سے ناجائز ہے لیکن اس رخ سے جائز نہیں ہے کہ عرض کیا: ہر مفہوم معنائے مناسب کے لحاظ کی مناسبت سے کہ عقل اس معنی کو محل انتزاع میں ملاحظہ کرتی ہے، انتزاع ہوتا ہے اور چونکہ ہر معنی کے لحاظ کو ذات میں کسی خصوصیت کی جہت سے محل انتزاع ہونا چاہیے، لہذا مفاہیم کثیرہ خصوصیات کثیرہ سے انتزاع ہونا چاہیے۔

بطور کلی، علاوہ برایں کہ اشیاء مختلف سے مفہوم واحد انتزاع کرنا ممکن نہیں ہے، چنانچہ اس کے ممکن نہ ہونے کی وجہ گزر چکی ہے اور اس وقت اس کی ضرورت بھی نہیں ہے اور اس مقام میں شے واحد سے مفاہیم متعدد انتزاع کرنے کے بارے میں کوشش کرنی چاہیے تاکہ متعدد اوصاف کمالیہ کو ذات واجب کیلئے کہ من جمیع الجہات بسیط ہے، ثابت کرسکیں ۔

عرض کیا کہ بادی النظر میں عدم جواز نظر آتا ہے، کیونکہ انتزاع مفہوم ذات میں معنائے مناسب کے ذریعے امکان پذیر ہے، لہذا ہر مفہوم کہ دوسرے مفہوم کے علاوہ ہے لازم ہے کہ معنائے مناسب کے علاوہ کسی دوسرے معنی کی مناسبت سے دوسرے مفہوم کے ساتھ انتزاع ہو اور معانی متعدد خصوصیات متعدد سے ملحوظ واقع ہو اور چونکہ محل انتزاع کو متعدد خصوصیات کا حامل ہونا چاہیے ممکن نہیں محل انتزاع واحد بسیط ہو۔ یہ شے واحد سے مفاہیم متعدد کے انتزاع نہ ہونے پر سادہ وسلیس برہان کی ظاہری صورت ہے۔

لیکن مطلب کو اس سادگی کے ساتھ نہیں چھوڑیں گے ورنہ موحد پر لازم ہے کہ کوئی وصف ذات مقدس کیلئے ثابت نہ کرے، کیونکہ امر، ترکیب در ذات یا سلب کلی اوصاف کے درمیان دائرہ ہوگا۔ البتہ دوران کی صورت میں اصل بساطت مبدأ کو ہاتھ سے نہ جانے دینا چاہیے۔

اور اس مطلب کو یہیں پر مستحکم اور مضبوط کرنا چاہیے۔ چنانچہ متکلمین اور بہت سارے حکماء وجہ صحت انتزاع کو اچھی طرح سے معلوم نہ کرسکے حتی اعاظم عرفاء سے قاضی سعید عارف قمی جیسے افراد اس میں درگیر نظر آئے اور مطلب کو صحیح طریقے سے تحکیم کرنے میں کامیاب نہ ہوسکے۔[1]

خلاصہ، یہ اسماء اللہ کے انکار کا مقام ہے {وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ}[2] ہم اگر اس الحاد سے باہر آنا چاہتے ہیں تو ہمیں کوشش کرنی چاہیے کہ شے واحد وبسیط سے مفاہیم متعدد انتزاع کرنے کی وجہ صحت کو درست حل کریں اور اسی دینی مشکل سے نجات حاصل کریں ۔

مبدأ واحد سے مفاہیم متعدد انتزاع کرنے کی وجہ صحت

وجہ صحت انتزاع یہ ہے کہ مفاہیم کا آپس میں ایک دوسرے سے تقابلی مطالعہ کریں اس موازنہ سے یہ بات معلوم ہوگی کہ مفاہیم آپس میں متضاد ہیں اور ایک دوسرے کے مقابل ہیں ۔ جیسے مفہوم علم وجہل اور مفہوم قدرت وعجز اور بعض مفاہیم اگرچہ بالاصالہ آپس میں تضاد نہیں رکھتے لیکن بالعرض آپس میں تضاد رکھتے ہیں ۔ چنانچہ بعد میں اثبات صغریات کے موقع پر ذکر ہوگا۔ مثلاً مفہوم علم مفہوم عجز کے ساتھ اگر بالاصالہ متضاد نہیں ہے لیکن بالعرض متضاد ہے، کیونکہ عجز بالذات، قدرت کے متقابل ہے اور علم قدرت کے متقابل نہیں ہے لہذا عجز کہ قدرت کے متقابل ہے بالعرض اور بواسطہ قدرت علم کے متقابل ہے۔

البتہ ان مفاہیم کو جو آپس میں بالذات متقابل اور بالاصالہ متضاد ہیں شے واحد اور شے بسیط سے انتزاع نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ جس جہت اور خصوصیت سے علم انتزاع ہو اسی رخ اور پہلو سے مفہوم جہل انتزاع ہو، یہ بحکم تضاد محال ہے، کیونکہ جو خصوصیت کہ اس ضد سے انتزاع ہوتی ہے اس خصوصیت کی ضد ہے کہ دوسری ضد کا مفہوم اس خصوصیت سے انتزاع ہوا ہے۔

---

١ . شرح توحید صدوق، ص ١٩٣، ١٨٨۔

٢ . سورۂ اعراف، ١٨٠۔

مثلاً ایک انسان جس خصوصیت کے پیش نظر یہ جانتا ہے کہ ’’الواحد نصف الاثنین‘‘ محال ہے کہ اسی خصوصیت کے پیش نظر یہ نہ جانتا ہو کہ ’’الواحد نصف الاثنین‘‘ کیونکہ وہ خصوصیت جو کہ ’’الواحد نصف الاثنین‘‘ کے علم کی موجب ہے۔ ’’الواحد نصف الاثنین‘‘ کے علم کی علت ہے اور یہ علت کہ اس علم سے سنخیت اور مناسبت رکھتی ہے، محال ہے کہ ’’الواحد نصف الاثنین‘‘ کے علم نہ ہونے کیلئے علت ہو اور اس کے ساتھ سنخیت ومناسبت رکھتی ہو۔

لیکن جو مفاہیم کہ آپس میں مختلف ہیں لیکن متضاد اور متقابل نہیں ہے نہ بالحقیقہ وبالاصالہ اور نہ بالعرض، ممکن ہے بسیط واحد اور یگانہ محل انتزاع رکھتے ہوں، اس بیان کی روسے کہ اس معنی کے صدق وانطباق کی اساس وبنیاد اصالت وجود ہے اور ہم نے اس کے بعد کہ صفحہ عالم کو وا کیا اور ثابت کیا کہ بالاصالت جس کو تحقق حاصل ہے وہ وجود ہے اور اس حقیقت نوری سے صفحہ عالم مملو ہے اور ماہیات اعتباری ہیں اور حال عدم معلوم ہے، پس ممکن نہیں کہ مفاہیم کو بنحو حقیقت عدم اور ماہیت سے انتزاع کریں، کیونکہ عدم کہ عدم ہے اور لا شے ہے اور اگر کوئی مفہوم اس سے انتزاع ہو محل انتزاع ’’نیست وہیچ‘‘ ہے اور ماہیات بھی اعتباری ہیں اور جو چیز اعتباری سے انتزاع ہو اعتباری ہے۔ بنابریں، جو چیز بحمل شائع صناعی محل انتزاع مفاہیم ہے وجود ہے اور بس۔پس مفہوم علم، مفہوم قدرت، مفہوم ارادہ اور اسی طرح تمام مفاہیم کمالیہ برکنار ہیں اور جو چیز علم سے متحقق ہے اور اصیل ہے اور اس کے قدم عالم وصفحہ ثبات میں مستحکم ہیں وہی حقیقت علم ہے کہ بحمل شائع صناعی وجود ہے۔

المختصر؛ علم جو کہ ذریعہ اور آلہ کشف وانکشاف ہے مفہوم نہیں ہے، بلکہ بحمل شائع صناعی ایک متحقق اور اصیل چیز ہے اور مفاہیم کلیہ کو یکسر مانند ایک دستہ گل کے ایک گوشے میں رکھیں گے اور ان سے بحمل اولی صرف نظر کریں گے اور عرض کیا کہ جو چیز متحقق ومتحصل اور اصیل ہے وجود ہے اور عالم میں یگانہ آفتاب حقیقت نوریہ ہے اور حال عدم معلوم ہے اور ماہیات بھی صرف اعتباری ہیں ۔

صفات کمالیہ اور اصل وجود دونوں کی حقیقت کا ایک ہونا

ماہیت موجودات محدود سے عبارت نہیں ہیں، اصلاً وجود خواہ محدود ہو یا غیر محدود ماہیت نہیں ہے۔ ماہیات حدود سے عبارت ہیں نہ موجودات محدود اور انسانیت حد ہے نہ موجود محدود اور مفاہیم بھی بحمل اولی ذاتی بر کنار ہیں، لہذا یہ حقیقت اصلی ونوری اور حقیقی، وجود ہے۔ بنابریں، علم بحمل شائع صناعی نہ مفہوم کلی ذات بحمل اولی وجود ہے، کیونکہ اصیل وہ خود ہے، لہذا جو چیز متحقق اور اصیل ہے اور مفہوم علم اس سے ماخوذ ہے، وجود ہے کہ علم کہ عین حقیقت اصلیہ ہے۔

الغرض، مفاہیم قدرت وارادہ وعلم اور تمام اوصاف کمالیہ جدا اور علیحدہ ہیں اور عالم میں جو چیز اصیل اور حقیقت دار ہے۔ قدرت متحققہ، ارادۂ متحققہ، علم متحقق واصیل اور ادراک متحقق واصیل۔ بحمل شائع بر مبنائے اصالت وجود، وجود ہے لا غیر، نہ ماہیات کہ سحر فرعونی ہے اور نہ عدم کہ نیستی محض ہے۔

البتہ مفہوم قدرت وعلم وارادہ الفاظ مترادف اور بنحو ترادف الفاظ اور ایک چیز کو بنحو ترادف لفظی بیان نہیں کرتے، بلکہ اس مطلب کو ثابت کرنے کے بعد کہ دار تحقق میں تنہا نظام وجود اور ایک حقیقت نوری ومستطیل ذو مراتب اور قابل تشکیک ہے، حقیقت علم وقدرت وارادہ اور تمام متاصل کہ محل انتزاع مفاہیم کمالیہ ہے، وجود ہے۔

تتمۂ بیان؛ در عین حال کہ متحقق وجود ہے اور بس اور وہی اصیل ہے اور دوسرے ہیچ، محل خیرات وبرکات وہ ہے اور دوسرے شرور، شان مفاہیم کمالیہ ترادف بھی نہیں ہے اور انشاء اللہ عنقریب اس بیان کی تکمیل اور اس نمونہ کی تتمیم کریں گے۔

خلاصہ، اساس اصالت وجود کی تحکیم کے ساتھ کہ وہ حکمت بنائی میں ہے کہ اس کو سدّ سکندر اور سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح بنانا چاہیے {آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ}[۱] اور اس کے برہان کو بنیان مرصوص اور ناقابل انہدام تعبیر کرنا چاہیے، عرض کیا کہ وجود اور حقیقت نوری، وہی حقیقت علم وارادہ اور قدرت ہے۔

بطور کلی، ثابت کرچکے ہیں کہ علم متحقق وجود ہے اور بحمل شائع صناعی وجود عین قدرت ہے، عین علم، عین ارادہ، عین حیات اور عین ادراک ہے۔ حقیقت حیات متحقق اور علم متحقق وہی حقیقت وجود ہے اگرچہ وجود کا بدیہی اور عام مفہوم، مفہوم علم وارادہ اور حیات وقدرت کے علاوہ ہے۔

الغرض، حسن واحد ویکتا اور جو عالمین کیلئے نفع بخش اور سودمند ہے، بسیط ہے اور {کلٌّ إلیٰ ذٰلک الجمالِ یُشِیرُ} اور تین چیزیں پیش کی ہیں: اول، بطلان محض؛ دوم، اعتباری محض؛ سوم، اصل اصیل اور متحقق ومتأصل۔

اگر جو مفہوم کہ انتزاع ہوتا ہے بطلان سے ماخوذ اور منتزع ہو، محل انتزاع کی طرح خود بھی باطل اور ہیچ ہے اور اسی طرح جو اعتباری یعنی ماہیت سے انتزاع ہوتا ہے وہ بھی اعتباری ہوگا لیکن جو چیز کہ اصیل ہے اور حقیقت حقہ نوریہ ہے، چونکہ محل انتزاع شے اصیل ومتحقق ہے، تمام اوصاف اور مفاہیم کمالیہ اس سے ماخوذ ہیں اور مقابل مفاہیم کمالیہ خواہ ذاتاً ان کے مقابل ہوں یا بالعرض، چونکہ مقابل مفاہیم کمالیہ ہیں، ناگزیر مفاہیم مقابل کمال ہیں اور مفاہیم نقصی سے ہوں گے۔

۱ . سورۂ کہف، ۹۶۔

لہذا اس جہت سے کہ اس کا لحاظ کرتے ہوئے مفہوم کمالی انتزاع ہوا ہے، وہ مفہوم کہ جہت نقص سے انتزاع ہوتا ہے، انتزاع نہ ہوگا۔

جہاں کہیں حد نظر آئے ماہیت سے اور جہاں کہیں نقص نظر آئے مفاہیم غیر کمالیہ سے انتزاع ہوتا ہے اور علم وحیات وقدرت اگرچہ مفہوماً مترادف نہیں ہیں لیکن مصداق حقیقت علم کہ اس کا مفہوم خارج میں تمام اشیاء کا کشف وانکشاف ہے اور جس سے اشیاء کشف ہوتی ہیں عنوان اور مفہوم کے زاویہ سے نہیں، بلکہ خارجیت اور تحقق وتأصل کے لحاظ سے بحکم اصالت وجود، وجود کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

بنابریں، مفہوم وجود یعنی ہستی، مفہوم علم یعنی کشف اشیائ، مفہوم قدرت یعنی توانائی اور مفہوم حیات یعنی زندہ ہونا ہر چند آپس میں متفاوت ہیں اور مترادف نہیں ہیں لیکن ایک ہویت وحقیقت ہے کہ حیثیات وجہات مختلفہ کے بغیر وہی موجود ہے۔ وہ ہویت کہ موجود ہے عین کشف بھی ہے اور عین توانائی بھی ہے۔

مفاہیم عامہ کے موضوع لہ واقع ہونے کے بعد جہاں کہیں کشف اشیاء اور ''مظہر لغیرہ وظاہر لنفسہ'' نظر آئے اس مفہوم کا مصداق حقیقی متحقق ہے، البتہ عنوان اور مفہوم کے لحاظ سے نہیں بلکہ ہویت وحقیقت کے لحاظ سے۔

بنابریں، ہویت بسیط درعین حال کہ ہے وہی ہے اور موجود ہے کشف اشیاء ہے اور علم ہے، توانائی ہے اور قدرت متحققہ وخارجیہ ہے، پس وجود اور موجود متحقق کہ دار تحقق میں اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کل کا کل، وجود ہے؛ کل کا کل، علم ہے؛ کل کا کل، حیات ہے؛ کل کا کل، قدرت ہے اور کل کا کل، ارادہ ہے۔

صفات متعدد اخذ کرنے کیلئے محل واحد

خلاصہ، بحکم اصالت الوجود متحقق اصیل، وجود کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے۔ پس علم نہ اپنے عنوان اور مفہوم کے لحاظ سے، بلکہ اپنی حقیقت حقہ اور حقیقت کمالیہ کے ساتھ بحمل شائع صناعی خارج میں حتمی اور لابدی طورپر موجود ہوگا اور اسی طرح قدرت وحیات اپنے عنوان اور مفہوم کے ساتھ نہیں بلکہ اپنی حقیقت خارجیہ کے ساتھ وجود ہیں کہ اصیل شے ہے کہ چونکہ ہے وجود ہے اور مفہوم وجود اس پر صادق ہے اور چونکہ کشف اشیاء ہے، حقیقت علم ہے اور مفہوم علم اس پر صادق ہے اور چونکہ بطلان وفساد سے عاری ہے، حیات اس پر صادق ہے۔ البتہ جہات اور خصوصیات اس میں نہیں ہیں تاکہ اس جہت اور خصوصیت کی وجہ سے کوئی مفہوم اس پر صادق ہو اور دوسری جہت اور خصوصیت کی وجہ سے دوسرا مفہوم اس پر صادق ہو اور چونکہ وجود صرف الکمال ہے اور اپنی اسی حقیقت وجودی اور ہویت اصلی کے ساتھ کشف اشیاء ہے

پس نور ہے اور علم ہے اور پنی اسی حقیقت حقہ کی بنا پر ثابت وبرقرار اور لایزال وحیات ہے۔

خلاصہ، کلام یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ وجود محل خیرات اور مرکز آثار ہے، بلکہ خود حقیقت خیرات اور حقیقت آثار وبرکات ہے، صرف الوجود حد سے مبرا ہے کہ اس سے ماہیت اعتبار ہو اور اس میں کوئی نقص نہیں ہے کہ اس سے مفاہیم غیر کمالیہ انتزاع ہوں اور چونکہ خود اپنی ہویت وحقیقت ذاتی کے ساتھ متحقق واصیل ہے وجود ہے اور کشف اشیاء ہے اور علم ہے اور بذاتہ من ذاتہ اور لذاتہ ہے، قدیر ہے اور قیوم ہے۔

انتزاع مفاہیم مخالف کا محل انتزاع کے مرکب ہونے پر دلالت نہ کرنا

خداوند عالم چونکہ حد سے مبرا ہے اور نقص سے منزہ ہے ’’واﷲ لیس بمستنکر أنّہ جامع الکمالات‘‘ پس سارے مفاہیم کمالیہ اس سے انتزاع ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ ذو الجہات ہو یا اس کی ذات میں ترکیب وترکب ہو اور شے واحد وبسیط کامل فوق کمال تحلیل عقلی سے بھی اجزا تحلیلی میں منحل نہیں ہوتی ہے۔

بطور کلی، علم کی وضع علوم جزئیہ کیلئے نہیں ہے، بلکہ الفاظ معانی کلیہ کیلئے وضع کئے گئے ہیں ۔ ’’انسان‘‘ این وآں اور اس وجود محدود اور اس وجود محدود اور اس موجود متعین اور اس موجود متعین کیلئے وضع نہیں ہوا ہے تاکہ وضع عام اور موضوع لہ خاص ہو بلکہ طبیعت کلی سیّال کیلئے وضع ہوا ہے۔ البتہ اس فرد کے موجود ہونے سے وہ طبیعت وجود میں آتی ہے اور اس شخص کی موجودیت سے طبیعت موجود ہوتی ہے لیکن وضع کے وقت یہ موجود اور وہ موجود ملحوظ نہیں ہوا ہے۔ ’’انسان‘‘ طبیعت کلی کیلئے ’’من لہ النطق الکلی‘‘ وضع ہوا ہے۔ چنانچہ ہر اس شخص پر جو صاحب نطق ہو اور موجود ہو، صادق ہے۔

بنابریں، حقیقت علم اپنی خارجیت اور تحقق کے ساتھ نہ کہ عنوان اور مفہوم کے ہمراہ اس موجود پر جس کے ہمراہ کشف اشیاء ہے، صادق ہے اور چونکہ حضرت حق، تعین وتحدد اور نقص سے منزہ ومبرا ہے اور بصرافت وجود، وجود ہے۔ غیر محدود ہے اور کسی حد میں محدود نہیں ہے، وہی حقیقت ہے کہ ہے؛ پس موجود ہے، وہی حقیقت ہے کہ کشف اشیاء ہے؛ پس علم ونور ہے اور وہی حقیقت ہے کہ تھی اور ہے اور رہے گی؛ پس اسی حقیقت سے حیات ہے اور چونکہ صرف الکمال ہے، یہ مفاہیم کمالیہ اس سے انتزاع ہوتے ہیں اور بلا نقص وتحدد اور تعدد جہت محل اسماء کمالیہ اور اوصاف جلالیہ وہی ہے۔

اور اگر خوب سمجھنا چاہتے ہو کہ ممکن ہے شے واحد کمال بساطت میں عناوین غیر متضاد پر قابل انطباق ہو، عرض کریں گے کہ عالم خلق کی جس چیز کو بھی ملاحظہ کروگے قابل تحلیل وتجزیہ ہے اور ہر مرکب اجزاء بسیطہ سے مرکب ہے اور اس کا اجزاء بسیطہ میں تجزیہ کرنا ممکن ہے۔ اگر کوئی جسم مرکب ہو اس کو تجزیہ وتحلیل کریں یہاں تک کہ جزء بسیط غیر مرکب پر منتہی ہو، وہ جزء بسیط غیر مرکب، معلوم خدا مقدور خدا اور مخلوق خدا ہے، مقدوریت ومعلومیت اور مخلوقیت کا اس شے بسیط میں صادق آنا جبکہ بسیط ہے اور کوئی ترکیب نہیں ہے، صحیح ہے، کیونکہ فرض یہ ہے کہ اجزا کو ایک دوسرے سے جدا کر کے عناصر کا تجزیہ کیا ہے یہاں تک کہ عنصر بسیط غیر مرکب تک پہنچیں ہیں، پھر وہ عنصر بسیط غیر مرکب خداوند علیم وقدیر اور خالق کی مخلوق ہے اور اس کا معلوم ومقدور ہے۔

خلاصہ، ذات اقدس کہ جامع کمالات اور بسیط من جمیع الجہات ہے اس پر عالم وقادر اور خالق کے صادق آنے کا معیار تجزیہ وتحلیل عقلی کے وقت وہی ہے جو مقدور ومعلوم ومخلوق کے ان اجزا پر صادق آنے کا معیار ہے جس پر مرکب تجزیہ وتحلیل ہوا ہے۔[1]

وحدت ذات اور کثرت اسماء

اگر دو مفہوم کہ آپس میں متضاد ہیں ایک شے سے انتزاع ہوں اس صورت میں کہ ان کا مصداق مختلف ہو اس شے کو مرکب کہتے ہیں برخلاف ان مفاہیم کے کہ آپس میں توافق اور سازگاری رکھتے ہیں ۔ اگرچہ عالم مفہومیت میں آپس میں اختلاف رکھتے ہیں لیکن ان کا مصداق مختلف نہیں ہے اور ان سب کیلئے ایک مصداق سے زیادہ نہیں ہے، مانند مفہوم علم، قدرت، حیات اور ارادہ کہ اگرچہ بنظر مفہوم باہم مختلف ہیں لیکن محال ہے کہ مصداق میں باہم مختلف ہوں اور مصداق علم، مصداق قدرت، حیات، ارادہ اور وجود کے علاوہ یا برعکس ہو۔

لہذا ذات باری سے در عین حال کہ من جمیع الجہات بسیط ہے، مفاہیم متعدد انتزاع ہوتے ہیں اور عقل ذات بسیط من جمیع الجہات کے علاوہ کہ وہ اصلاً قابل تحلیل نہیں ہے، ہر چیز کی تحلیل کرسکتی ہے، وہ ذات بسیط اس طرح صرف الوجود ہے اور صرافت سے آراستہ ہے کہ نتیجہ تحلیل عقل، عین محلل ہے اور عقل صرف الوجود کی خواہ کتنی ہی تحلیل کیوں نہ کرے اس سے وجود کے علاوہ کچھ اور برآمد نہ ہوگا لیکن موجودات ممکن میں اگر دو مفہوم آپس میں مختلف ہوں، محال ہے جو ایک رخ سے ان دو میں سےکسی ایک کا مصداق ہے اسی رخ سے دوسرے کا بھی مصداق ہو جیسے

---

۱ ۔ تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۹۔

کہیں: زید عالم فقہ اور جاہل موسیقی ہے یا جیسے عقل اول میں کہتے ہیں: وہ موجود اور ناقص ہے کہ مفہوم وجود اس کی جہت وجودی پر کہ مبدأ سے صادر ہے منطبق ہو اور محال ہے کہ مفہوم ناقص اسی جہت پر منطبق ہو، بلکہ وہ جہت تنگی علت اور اس کی محدودیت اور حیثیت تعینی مفہوم موجود کے برخلاف مصداق مفہوم ناقص ہے اور مفہوم کامل حضرت احدیت کی بہ نسبت کہ مصداق موجود وہی مصداق کامل ہے اور مصداق کامل وہی مصداق موجود ہے بلکہ مصداق کامل، صرافت وکمال اور وجود کے شدت وقوت سے متصف ہونے کی جہت ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک مفہوم ذات باری تعالیٰ پر بحیثیت وجود صادق آتا ہے لیکن دوسرے موجودات میں مفہوم موجود اور ناقص دونوں میں سے کوئی ایک مفہوم بھی ایک حیثیت سے صادق نہیں ہے۔

لہذا جو مفاہیم حضرت حق تعالیٰ پر صادق آتے ہیں جیسے مبدأ، ربّ، محیی، قادر اور ازلی وابدی ان سب کا مصداق ایک ہے اور سب اسی جمال مطلق کی طرف اشارہ ہے۔

خلاصہ، خداوند عالم جس حیثیت سے ربّ العالمین ہے قادر ومبدأ اور ازلی وابدی بھی ہے۔[1]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۷۱۔

فصل سوم:

ارکان سبعہ

- علم
- سمع وبصر
- اراده
- قدرت، حیات
- کلام، تکلّم

علم

علم، موجود بما ہو موجود کا وصف

علم، بزرگ ترین اور افضل ترین کمال اور فضیلت عظمیٰ ہے، کیونکہ وہ اسماء الٰہیہ میں سب سے اشرف اور موجود بما ہو موجود کی صفات سے ہے اور نظام وجود اور انتظام غیب وشہود علم کی برکت سے منظم اور استوار ہے اور جس موجود کا تحقق اس حقیقت سے جتنا زیادہ ہے، مقام مقدس حق اور مرتبہ قدس واجبی سے اتنا ہی نزدیک تر ہے، علم اور وجود مساوی ہیں اور جہاں شعاع ہستی ہے وہاں اسی قدر شعاع نور علم بھی ہے، اس رخ سے تمام حقیقت علم سے خالی ہونا تمام حقیقت وجود سے خالی ہونا ہے اور جو اس سے خالی ہے، معدوم مطلق ہے۔

اور یہ بات برہان مستحکم سے ثابت ہے کہ عالم وجود، عالم علم ہے اور موجودات کا کوئی ذرہ حتی جمادات ونباتات بھی علم سے خالی نہیں ہیں اور بمقدار حظ وجودی علم سے بہرہ ور ہیں ۔[1]

سعہ واحاطہ علمی حق

اے عزیز! تو اگر اہل برہان وفلسفہ ہے، ذرّات موجودات کو علم بسیط واحاطی وازلی سے حضرت علمی میں برہان ''کلُّ مجرّد عاقلٌ''[2] اور ''بسیط الحقیقۃ کلُّ الکمال''[3] کے ذریعے ماورائے عوالم غیبیہ سے لے کر منتہائے عالم محسوسات تک کو بلا شائبہ کثرت وتجدید اور پیوند حجاب وتقیید منکشف جان۔ چنانچہ شاید قول پروردگار {أَلاٰ یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَہُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ}[4] برہان ''کل مجرد عاقل'' اور ''بسیط الحقیقۃ کل الکمال'' کی طرف اشارہ ہو۔ چنانچہ برہان فلسفی کے ذریعے تو نے جانا کہ تمام ذرات کائنات ازل سے ابد تک پیش حق عین حضور ہے اور پورا عالم محضر حق ہے اور جس بیان سے کہ ثابت کرتے ہیں کہ عالم، حق سے عین تعلق اور ربط محض ہے، حق کے علم فعلی کو ثابت کر۔ چنانچہ کتاب خدا میں آیۂ شریفہ {وَعِنْدَہُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لاٰ یَعْلَمُہا إلاّٰ ہُوَ}۔[5] مراتب علم فعلی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

---

۱ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۲۵۹۔

۲ . اسفار اربعہ، ج ۳، ص ۴۴۷۔

۳ . ایضاً، ج ۲، ص ۳٦۸؛ ج ٦، ص ۱۱۰۔

۴ . ''کیا جس نے موجودات کو خلق کیا ہے ان کے حالات سے آگاہ نہیں ہے حالانکہ وہ دقیق اسرار سے با خبر ہے اور ہر چیز سے آگاہ ہے'' سورۂ ملک، ۱۴۔

۵ . ''غیب کی کنجیاں اس کے پاس ہیں، اس کے علاوہ کسی کو ان کا علم نہیں ہے'' سورۂ انعام، ۵۹۔

اور اگر اہل معرفت ہے اور عرفاء کاملین کی روش پر گامزن ہے، جلوۂ احدی وواحدی اور ذاتی وفعلی سے حق کے علم ذاتی وفعلی کو ثابت کر کہ تمام ذات موجودات کا اس کو علم ہے اور اگر کتب آسمانی اور کلمات اصحاب وحی وتنزیل پر ایمان رکھتا ہے تمام ادیان کے مطابق علم ازلی کو ثابت جان اور حق عزوجل کو کائنات حاضر وغائب کے ذات کا عالم گردان۔[1]

خلوت اور جلوت کا عالم

خدا خلوت اور جلوت میں تمہارے ہمراہ ہے اور ناظر ہے۔ علاوہ براِیں کہ ملائکہ خدا تمہارے ناظر ہیں ان کے بعد خداوند تبارک وتعالیٰ ہے کہ جو چیزیں ملائکہ پر بھی مخفی ہیں تمہارے پوشیدہ اسرار اس کے سامنے ہیں اور ساری چیزیں اس کی نظر میں ہیں اور ساری چیزیں اس کے پیش نگاہ ہیں ۔[2]

مراتب علم خدا

علم ذاتی اور علم فعلی

ملحوظ رہے کہ تمام اسماء وصفات حق تعالیٰ بطور کلی دو مقامات میں خلاصہ ہوتے ہیں: ایک، مقام اسماء وصفات ذاتیہ کہ حضرت واحدیت ثابت ہے، مانند ''علم ذاتی'' کہ شئون اور تجلیات ذاتیہ سے ہے اسی طرح قدرت وارادۂ ذاتیہ اور دیگر شئون ذاتیہ۔

نظام وجود علم فعلی تفصیلی حق

دوم، مقام اسماء وصفات فعلیہ ہے کہ بتجلی فیض مقدس حق کیلئے ثابت ہے، مانند ''علم فعلی'' کہ اشراقیین ثابت جانتے ہیں اور اس کو علم تفصیلی کا معیار جانتے ہیں اور جناب افضل الحکماء خواجہ نصیر الدینؒ نے اس پر برہان قائم کیا ہے اور اس معنی میں کہ ''علم تفصیلی'' کیلئے علم فعلی میزان ہے اشراقیین کی پیروی کی ہے اور یہ مطلب اگرچہ برخلاف تحقیق ہے، بلکہ ''علم تفصیلی'' مرتبہ ذات میں ثابت ہے اور کشف وتفصیل علم ذاتی، علم فعلی سے بالاتر ارو زیادہ ہے۔ چنانچہ اپنی جگہ پر برہان نوری سے ثابت ومحقق ہےلیکن اصل مطلب کہ نظام وجود علم فعلی تفصیلی حق سبحانہ ہے سنت برہان اور مشرب عرفان میں ثابت ومحقق ہے۔ اگرچہ عرفان کا اعلیٰ مسلک اور

---

۱ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ۲۰٦۔

۲ . صحیفہ امام، ج ۱۸، ص ۸۲۔

شیرین مذاق اس روش کے علاوہ دوسری روش کا متقاضی ہے ''مذہب عاشق ز مذہبہا جدا است''۔[1،2]

علم فعلی خداوند عالم

اوصاف حضرت حق مرتبہ ذات میں ذات کے ساتھ متحد اور عین ذات ہیں اور تمام کمالات ذاتیہ مرتبہ ذات میں ہیں ۔ بعد میں ذات کے ساتھ اوصاف کے اتحاد کا بیان انشاء اللہ آئے گا۔ اسی طرح دوسرے مرتبہ میں بھی حضرت حق کیلئے اوصاف ہیں کہ اس مرتبہ میں عالم ووجود منبسط اور فیض مقدس، اس کا وصف ہے اور اس مرتبہ میں عالم اور تمام اشیاء علم خدا ہیں اور اس علم کو علم فعلی کہتے ہیں ۔ البتہ وجود منبسط اس کے علاوہ نہیں ہے، بلکہ اس کا ظل اور عین ربط وتعلق ہے اور عین تعلق وربط ہونے کے معنی یہ ہیں کہ مستقل نہیں ہے اور اس کا جلوہ ہے اور جلوۂ شے شے کے علاوہ نہیں ہے۔[3]

تجلی فعلی حق ومقام علم فعلی

منتہائے حقائق مجردۂ عقلیہ سے لے کر تنزلات حقیقت وجود کے آخری سرے تک، تعینات وجود منبسط کہ فیض اشراقی اور حق کی تجلی فعلی ہیں اور یہ تجلی فعلی، مقام علم فعلی حق ہے کہ محضر ربوبیت میں عین حضور ہے، اکابر فلاسفہ کے مذہب کے مطابق اور شیخ جلیل اشراقی اور فیلسوف عظیم الشان طوسیؒ نے علم تفصیلی حق کو اسی تجلی فعلی سے عبارت جانا ہے۔[4]اگرچہ علم تفصیلی کو اس مقام میں منحصر کرنا خلاف تحقیق ہے لیکن اصل مطلب یعنی موجودات کی بہ نسبت علم فعلی حق تفصیلاً فیض مقدس سے عبارت ہے، صحیح اور مطابق برہان ہے۔[5]

---

۱ . مذہب عاشق ز مذہب ہا جدا است عاشقان را مذہب وملت خدا است (مولویؒ)
[مذہب عاشق مذاہب سے جدا ، عاشقوں کا مذہب وملت خدا]
۲ . آداب الصلاۃ، ص ۲٦٦۔
۳ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲ ، ص ۲۴۱۔
۴ . کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد ، ص ۲۲۰۔
۵ . سر الصلاۃ، ص ۲۱۔

علم فعلی میں علم کا معلوم پر تقدّم

ملحوظ رہے کہ علم فعلی میں ہمیشہ علم بالمعلوم ایک اعتبار سے معلوم پر مقدم ہے۔ تبیین مطلب کیلئے ماہیات کو وارد بحث کر رہے ہیں ۔

فیض مقدس اور وجود منبسط جو کہ مقام علیا سے باضافہ اشراقی ضو بار ہوتا ہے ایک وجود بسیط ہے کہ جس کے دو رخ ہیں ایک رخ باطن ومبدأ اور دوسرا ماہیات کی جانب ہے۔ وہ رخ جو کہ بلحاظ بساطت واشراق حق سے مربوط ہے اور اس کا علم ہے۔ یہی وجود بسیط ماہیات کے لحاظ سے معلوم ہے کہ یہ ماہیات اس کے واسطے سے ایک رخ سے مکشوف ومعلوم ہیں ۔ حاجی اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

وجودہا بما ہو العلم سبق　　　　كما بما انضاف إليہا قد لحق

یعنی ہر چیز کا وجود از جہت علم سابق اور از روئے معلوم لاحق ہے۔

نیز، شرح میں فرماتے ہیں: ہم سے سنا ہے کہ اضافہ اشراقیہ اور فیض مقدس علم خداوند متعال ہے لہذا توہم نہ کر کہ علم معلومات پر مقدم نہیں ہے، کیونکہ صورت علمیہ اس ہنگام عین صورت عینیہ ہے۔

چنانچہ اس توہم کی وجہ سے شیخ اشراق پر اشکال ہوا ہے۔ بعد میں حاجی نے اس لیے کہ ایسا توہّم پیش نہ آئے مذکورہ بیت کو بعنوان علت ذکر کیا ہے۔[1]

وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت

"أعلم أنّ ہٰہنا مقامین" کے ذریعے مرتبہ ذات میں علم اور علم فعلی کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: ایک مقام، مقام کثرت در وحدت ہے اور ایک مقام، مقام وحدت در کثرت ہے۔ ان کی فرمائش کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ کثرت واحد کے آئینے میں رؤیت ہوتی ہے۔ علت میں ذات کا علم باجودیکہ واحد ہے اس میں کثرت، ملاحظہ ہوتی ہے۔ چنانچہ حضرت امام صادق (ع)نے فرمایا: "میں، حتی میری مسند وہاں پر نمودار ہے"۔[2] البتہ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عین ذات اور اپنی ماہیت کے ساتھ وہاں پر ہے، بلکہ کمال وجودی وہاں پر ہے۔

---

١ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ٢٦٩۔

٢ . تفسیر عیاشی، ج ١، ص ٣٢، ح ١١؛ تفسیر برہان، ج ١، ص ٤٥۔

اور {عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَآءَ كُلَّهَا}[1]کے یہی معنی ہیں اور اگر انسان کے سامنے حجاب نہ ہو اور اس کے جمال کا مشاہدہ کر سکے ہر چیز کو دیکھے گا اور جانے گا حتی آدم وہاں پر ہمارے مباحثات کو دیکھ رہے تھے اور یہ تعلیم، تعلیم تدریسی نہیں ہے، بلکہ تعلیم الٰہی ہے کہ آدم اسماء اور صفات الٰہی کو دیکھتے تھے اور رؤیت اسماء کے بعد لوازم اسماء بھی رؤیت ہوتے ہیں اور ایک مرتبہ، واحد بہت سے آئینوں میں رؤیت ہوتا ہے- یہی وجہ ہے کہ عرفاء نے کہا ہے:

دل ہر ذرہ را کہ بشکافی آفتابش در میان بینی [2]

ہر موجود اس کا جلوہ اور پرتو ہے اور کوئی ایسی موجود نہیں ہے جو خلق ہوئی ہو اور اپنے جلوے میں خود کو متجلی نہ دیکھے اور آشکارترین آئینہ جس میں یہ متجلی اپنے جمال کا دیدار کرے وہ جلوہ ہے اور جو اتم جلوات اور تمام جلوؤں کی انتہا ہے اور وہ انسان ہے، یہی وجہ ہے کہ عرفائ، جیسے خواجہ حافظ [3] فرماتے ہیں:

جلوہ ای کرد رخش دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت وبر آدم زد

یا فرماتے ہیں:

نظری کرد کہ بیند بہ جہان صورت خویش خیمہ در آب وگل مزرعہ آدم زد[4]

علم کی ذات کے ساتھ مرتبہ احدیت میں عینیت

یہ بات مقدمات میں گزر چکی ہے کہ علم مرتبہ احدیت میں بطور مطلق عین ذات ہے۔ بنا بریں، عالم ومعلوم اور علم ایک چیز ہیں اور ان کے درمیان کوئی مغائرت نہیں ہے-

قولہ: العلم في المرتبۃ الأحديَّۃ؛ الخ،

---

۱ . سورۂ بقرہ، ۳۱۔

۲ .[ذرے ذرے میں تیرے نور کا جلوہ دیکھا، طور پر جانے کی دل میں میرے حسرت نہ رہی]ہاتف اصفہانی کا شعر ہے۔

۳ . شمس الدین محمد بن شیخ کمال الدین شیرازی (شہرت: خواجہ حافظ) عہد آل مظفر کے اکابر شعراء وعرفاء میں شمار ہوتے ہیں جو بہت سارے علوم ظاہری وباطنی سے آراستہ تھے بالخصوص علم قرآن اور حفظ قرآن میں بے نظیر تھے اور قرآن ان کو چودہ روش سے از بَر تھا۔ انہوں نے میر سید شریف جرجانی سے گونا گوں علوم حاصل کئے۔ آپ کے اشعار آپ کی زندگی اور وفات کے بعد صدیاں گزر گئیں کہ زبان زد خاص وعام ہیں اور ان کی متعدد شرحیں لکھی گئیں ہیں اور بیشتر یورپی زبانوں میں ان کا ترجمہ ہوا ہے۔ ان کے دیگر آثار: ''حاشیہ بر تفسیر کشاف، مفتاح العلوم اور مطالع'' ہیں۔ ۷۲۰ ق<u>میں</u>ہ پیدا ہوئے اور ۷۹۱ ق<u>میں</u>شیراز میں دنیا سے رحلت کی ان کی قبر صدیوں سے عموم طبقات اور اہل دل کی زیارتگاہ ہے۔

۴ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۶۸۔

یہ جو فرمایا: ’’علم مرتبہ احدیت میں ... آخر تک‘‘ اگر مراد مرتبہ احدیت سے اس کے معنائے معروف یعنی مرتبہ غیبیہ ذات ہو کہ یہ مرتبہ اصلاً اسم ورسم نہیں رکھتا اور کوئی صفت اس مقام میں اعتبار نہیں ہوتی تا کہ یہ کہا جائے کہ عین ذات ہے یا غیر عین ذات ہے اور جو مقدمات میں گزرا اس کے بارے میں بھی مطلب اسی ترتیب سے ہے یعنی یہ کہ وجود ’’بشرط لا‘‘ نہ علم اور نہ اس کے علاوہ کسی دوسری صفت سے، متصف ہوتا۔ البتہ مرتبہ احدیت دوسری اصطلاح ودوسرے معنی میں مرتبہ ذات من حیث ہي، کے علاوہ ہے جو کسی صفت سے متصف نہیں ہوتا، ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب ’’مصباح الانس‘‘ نے اپنی کتاب کی ابتدا میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس معنی میں مرتبہ احدیت، تعین ذات کے ساتھ مرتبہ ذات سے عبارت ہے کہ اسماء ذاتی سے پیدا ہوتا ہے اور ممکن ہے علم بالذات کا تعلق اس مرتبے سے ہو۔[۱]

مراتب قضا وقدر اور علم حق میں دگرگونی

ملحوظ رہے کہ حقیقت ’’قضا وقدر‘‘ اس کی کیفیت اور اس کے مراتب ظہور، سب کا تعلق اجل واشرف علوم الٰہیہ سے ہے اور کمال دقت اور اس کی لطافت کے پیش نظر نوع مردم کیلئے اس کے اطراف غور وخوض کرنے کی ممانعت ہے اور حیرت وضلالت کا باعث ہے اور اس روسے اس حقیقت کو اسرار شریعت اور ودیعہ وامانت نبوت شمار کرنا چاہیے اور اس کے اطراف دقیق بحث کرنے سے صرف نظر کرنا چاہے اور ہم اس کی ایک بحث کی طرف جو اس مقام کے مناسب ہے، اشارہ کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ باوجودیکہ ازل سے علم حق تعالیٰ میں تقدیر امور ہوچکی ہے اور مقام تنزیہ علم ربوبی کی بہ نسبت امور تدریجی سے نہیں ہے، پھر ہر سال معین رات میں ’’تقدیر‘‘ کے کیا معنی ہیں ۔

ملحوظ رہے کہ ’’قضا وقدر‘‘ کے مراتب ہیں کہ ان مراتب کے لحاظ سے ان کے احکام متفاوت ہیں ۔ اس کا پہلا مرتبہ، وہ حقائق ہیں جو حضرت علم میں ’’فیض اقدس‘‘ کی تجلی سے ظہور اسماء وصفات کی تبعیت میں تقدیر واندازہ گیری ہوتے ہیں اور اس کے بعد اقلام والواح عالیہ میں، مطابق ظہور، بتجلی فعلی تقدیر وتحکیم ہوتے ہیں اور ان مراتب میں تغییر اور تبدیلی واقع نہیں ہوتی اور قضائے حتمی وناقابل تبدیل، واقع ہونے والے حقائق مجردہ حضرات اعیان اور نشئات علمیہ ونازلہ میں الواح واقلام مجردہ میں ہے اور اس کے بعد حقائق برزخی اور مثالی صورتوں میں دوسری الواح اور نازل تر عالم میں ظہور کرتی ہیں کہ وہ عالم ’’خیال منفصل‘‘ اور ’’خیال کل‘‘ ہے کہ حکماء اشراق اپنے طورپر اس عالم کو عالم ’’مُثل معلّقہ‘‘ کہتے ہیں اور اس عالم میں تغییر وتبدیلی ممکن الوقوع، بلکہ واقع ہے اور اس کے بعد، عالم طبیعت میں موکل فرشتوں کے

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۵۔

توسط سے تقدیرات انجام پاتی ہیں کہ اس لوح قدر میں تغییرات دائمی اور تبدیلیاں ہمیشگی ہیں، بلکہ خود صورت سیالہ اور حقیقت متصرمہ ومتدرجہ ہے اور اس لوح میں حقائق، قابل شدت وضعف اور حرکات، قابل سرعت وکندی اور کمی وزیادتی ہیں ۔ اس کے باوجود انہیں اشیاء کی جہت ’’یلی اللّٰہی‘‘ اور جہت غیبی کہ جہت قرب حق ہے اور ’’فیض منبسط‘‘‘ اور ’’ظلّ ممدود‘‘ کی صورت ظہور ہے اور ’’علم فعلی‘‘ حق کی حقیقت ہے اس میں کسی صورت تغییر وتبدیلی ممکن نہیں ہے۔

خلاصہ، تمام تغییرات اور تبدیلیاں، عمروں کی زیادتی اور تقدیر رزق وغیرہ حکماء کے نزدیک لوح ’’قدر علمی‘‘ میں کہ ’’عالم مثال‘‘ ہے اور مصنف کے نزدیک لوح ’’قدر عینی‘‘ میں کہ محل تقدیرات ہے بدست ملائکہ موکلین واقع ہوتی ہیں ۔ بنابریں، کوئی مانع نہیں ہے کہ مانند {لَيْلَةُ الْقَدْرِ}کہ ولی کامل کی توجہ تمام کی رات ہے اور اس کے سلطنت ملکوتی کے ظہور کی رات ہے، ہر زمانہ کے ولی کامل، امام اور قطب عالم امکان کے توسط سے کہ عصر حاضر میں حضرت بقیہ اللہ الاعظم، ہمارے مولیٰ وآقا حجت بن الحسن العسکری (عجل اللہ فرجہ الشریف) ہیں، عالم مادہ وطبیعت میں تغیرات اور تبدیلیاں واقع ہوں ۔ پس ولی کامل جس جزئیات طبیعت کو چاہے کند حرکت کردے اور جس کو چاہے سرعت بخش دے اور جس رزق کو چاہے وسیع کردے اور جس کو چاہے تنگ کردے اور یہ ارادہ، ارادۂ حق ہے اور ظل وشعاع ارادۂ ازلیہ اور تابع فرامین الٰہی ہے۔ چنانچہ ملائکہ اللہ بھی خود سے کوئی تصرف نہیں کرتے اور سارے تصرفات بلکہ تمام ذرات وجود، تصرف الٰہی اور الطاف غیبی الٰہی کے رہین منت ہیں {فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ}۔[1،2]

قضا وقدر علمی وعینی

دوسرا مرتبہ، نفوس کلیہ افلاک میں انکشاف اشیاء ہے کہ عقول کی طرف سے افاضہ ہونے والے نقوش وجود موجودات عالم ان میں نقش ومرتسم ہیں اور ان کی حیثیت ایک لوح کی ہے کہ ان کی جائیگاہ عقول کی بہ نسبت وہی ہے جو نقوش حسّیہ کو قبول کرنے میں قلم حسی کی بہ نسبت لوح حسی کی ہے۔ عقل اول اور قلم اعلیٰ، نفس کلی فلک اول کی وساطت کے بغیر اور اپنے سے پست تر عقول طولیہ کی وساطت سے دوسرےافلاک کو فیض پہنچاتے ہیں ۔

---

۱ . سورۂ ہود، ۱۱۲۔

۲ . آداب الصلاۃ، ص ۳۲٦۔

اور چونکہ ہر فلک کیلئے چند نفوس کے قائل ہیں، [1] ایک نفس کلی تجردی کہ متوجہ عالم عقل ہے اور صفحہ ''یلی العقل'' ہے اور ایک نفس جزئی کہ اس میں صور جزئیات منطبع ومرتسم ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے اس کو نفس منطبعہ کہتے ہیں جیسے انسان کہ صاحب عقل وخیال اور واہمہ ہے اور صور جزئیات، اس کے خیال اور واہمہ میں اور صور کلیات اس کی عقل میں ہوتی ہیں، لہذا نفس کلی فلک لوح محفوظ ہے، کیونکہ جو صور کلیہ اس میں ہیں تغیر ناپذیر اور ناقابل تبدیل ہیں اور جو صور جزئیہ نفس جزئیہ منطبعہ فلک سے قائم ہیں، قدر ہیں ۔ چنانچہ جو صور کلیہ عقل سے قائم ہیں، قضا ہیں اور تغیر ناپذیر ہیں اور یہ صور جزئیہ قدریہ مشائین کے نزدیک ان مرتسم صورتوں کی مانند ہیں جو ہمارے خیال میں مرتسم ہوتی ہیں ۔[2]

اور صور قدریہ اشراقیین کے نزدیک صور عالم مثال ہیں کہ ان کو ''مُثل معلّقہ'' بھی کہتے ہیں۔[3]

جو کچھ قدر کے بارے میں سنا، قدر علمی سے عبارت ہے۔ دفتر کون وعالم طبیعت اپنی حقیقت اور تمامیت کے ساتھ جیسا کہ علم فعلی میں عرض کیا، علم احدیت ہے اور علاوہ براینکہ یکے بعد دیگرے متعدد آئینوں میں منکشف ہوتا ہے خود، خود بخود دوسرے آئینوں میں منکشف ہوئے بغیر مکشوف ہے اور یہ وجودات عینیہ اور صور طبیعیہ، قدر عینی ہیں اور یہ متعدد اشیاء کے کشف کی تمام تر صورت ہے۔

پس ''قضا'' صور تجردی عقلانی قائم بالعقل یا مثل افلاطونی ہیں اور ''قدر'' صور مثالی ومُثل معلّقہ ہیں کہ خالص مجرد نہیں ہیں یا نفوس منطبعہ جزئیہ فلکیہ میں مرتسم صورتیں ہیں اور یہ قدر علمی ہے اور قدر علمی ہے اور قدر عینی نیز، ہر وہ چیز جو عین میں ہے، کل کی کل، مادہ وزمان ومکان عین میں ہے، خلاصہ قدر طبیعی ومادی، قدر عینی ہے۔

باب قضا وقدر میں محقق داماد کی گفتگو

لیکن سید محقق داماد نے ''قضا وقدر'' کے بیان میں جو چیز بیان فرمائی ہے وہ حق ہے اور وہ یہ ہے کہ نظام اتم واکمل عالم اول سے لے کر آخر تک اور تمام عالم از جہت ''یلی الربی'' کہ فیص مقدس اور وجود منبسط ہے، قضا الٰہی ہے اور از جہت ''یلی

---

١ . شفا، ص ٥١٥، الهیات؛ شرح اشارات، ج ٢، ص ٤١٢؛ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق ''مطارحات''، ج ١، ص ٤٣٩؛ مبدأ ومعاد، ص ١٢٧۔

٢ . شرح اشارات، ج ٣، ص ١٤٢؛ صفحہ ٣١٦۔

٣ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ص ٩٢، ١٢٤، ١٥٤۔

الخلقی'' کہ جہت ماہیتی ہے اور ظہور حد وذات اور لحاظ غیری سے عبارت ہے، قدر الٰہی ہے۔[1]

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اشیاء اور موجودات عالم کا ہر ذرہ متعدد مراتب میں حق تعالیٰ کیلئے منکشف ہے اور وہ مراتب، مرتبہ ذات، مرتبہ اسماء وصفات، مرتبہ اعیان ثابتہ، مرتبہ عقل اول، مرتبہ عقول اور مرتبہ فلک وغیرہ سے عبارت ہیں ۔

البتہ مرتبہ ذات اور مرتبہ اسماء میں کشف، متعدد مراتب میں کشف نہیں ہے، کیونک اسماء اور ذات میں فقط اعتبار کا فرق ہے، کیونکہ فی الواقع صرف ایک تحقق ہے جس وقت ذات پر نظر کرتے ہیں اسماء وصفات پر نظر نہیں کرتے اور دوسرے مرتبہ میں اس اعتبار سے کہ اسی ذات کو اس طرح کہ تمام اشیاء اس کیلئے منکشف ہیں، دیکھتے ہیں، عالم کہتے ہیں اور علم کو اطلاق کرتے ہیں ۔ حیات وقدرت اور ان کے علاوہ دوسرے اسماء وصفات کا بھی یہی حال ہے۔ البتہ اعتبار اسماء اعتبار بے سر وپا نہیں ہے، بلکہ جب ذات کو اس سے قطع نظر کہ کشف اشیاء ہے اور تمام حیثیات وجودی سے بہرہ مند ہے اور تمام اشیاء کی حکایت کرتی ہے اور تمام حیثیات وجودی سے بہرہ ور ہے، ملاحظہ کرتے ہیں، مرتبہ ذات کہتے ہیں اور جب ذات کو اس لحاظ سے کہ تمام حیثیات وجودی اس میں موجود ہیں اور تمام اشیاء کو نمایاں کرتی ہے اور تمام موجودات کو ان کے کمالات وجودی کے لحاظ سے نمایاں اور کشف کرتی ہے، ملاحظہ کرتے ہیں، حقیقت علم ہے اور بعینہ اسی ذات کو عالم کہتے ہیں، دوسرے اسماء کا بھی یہی حال ہے۔ پس ذات اور اسماء میں فی الواقع تعدد نہیں ہے تاکہ تعدد کشف ہو۔

البتہ اقلام ونفوس وغیرہ دوسرے آئینوں میں چونکہ تعدد ہے، تعدد کشف بھی ہے، چونکہ عقل اول بسیط ہے اپنے سے پست تر عوالم کے تمام کمالات اس میں جمع ہیں اور دوسری طرف چونکہ عقل اول حضرت حق کیلئے منکشف ہے لہذا ساری اشیاء اس کی تبعیت میں منکشف ہوں گی اور اسی طرح۔

کشف اول میں کہ کشف تفصیلی ہے مشائین چونکہ صور مرتسمہ کے قائل ہیں[2] اسی وجہ سے اس کو علم عنایی کہتے ہیں کہ ایجاد عالم بترتیب ارتسام صور عنایت سے ہے کہ ترتیب سببی ومسببی کے قبیل سے ہے اور اس میں شیریں ترین مشرب کی

---

۱ . قبسات، ص ۴۱۷۔

۲ . شفا، ص ۵۰۱، الہیات؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸۔

بنا پر ہر وجود سے زیادہ اس کو کامل اور جمیل پانے کے لحاظ سے علم عنایتی کہتے ہیں کہ یہ نظام ذات کی عنایت سے بنحو اتم واکمل بر پا ہوا ہے۔[1]،[2]

علم مخزون یا بداء اور علم غیر مخزون

اب اس کا وقت ہے کہ خدا کے اذن اور اس کی توفیق سے، اس حدیث کی حقیقت کی جو جامع کافی باب ''البدائ'' میں ابی بصیر ÷کے ذریعے، حضرت ابی عبد اللہ (ع) سے شیخ المحدثین ثقۃ الاسلام محمد بن یعقوب کلینی [3]کے طریق سے وارد ہوئی ہے معرفت حاصل کرو کہ فرمایا:

{إنَّ اللهِ عِلْمَيْنِ: عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لاٰ يَعْلَمُہُ إلاّٰ ہُوَ؛ مِنْ ذٰلِكَ يَكُونُ الْبِدائُ. وَعِلْمٌ عَلَّمَہُ مَلاٰئِكَتَہُ وَرُسُلَہُ وَأَنْبِيائَہُ فَنَحْنُ نَعْلَمُہُ}؛ صدق وليّ الله۔[4]

پس محل بداء حضرت اعیان سے عبارت ہے کہ بجز خدا کسی کو اس کا علم نہیں ہے اور عین ثابت سے آگاہی کا تعلّق کہ بعض اولیاء جیسے انسان کامل کو حاصل ہوتی ہے علم ربوبی سے ہے نہ کہ انبیاء اور رسولوں کے علم سے، جیسا کہ علم غیبی کے بارے میں وارد ہوا ہے: {مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ}[5]اور حضرت ابو جعفر (ع) نے فرمایا: {وَاللهِ! مُحَمَّدٌ مِمَّنِ ارْتَضاہُ}۔[6]

اور ''بداء'' بحسب نشأت عینی اگرچہ ملکوت میں ہے، جیسا کہ علماء محققین کے نزدیک محقق ہے لیکن اس کا محل حضرت علمی ہے اور جو بعض شارحین کافی [7]سے نقل ہوا ہے کہ ''بدائ'' خدا کی جانب سے نہیں ہے، بلکہ خلق اول کی طرف سے ہے،

---

۱ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ٢٦٣۔

٢ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ٢٨٤۔

٣ . محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی معروف بہ ثقۃ الاسلام (٣٢٨ ھ ق) اکابر محدثین شیعہ سے اور شیخ المشایخ اہل حدیث ہیں ان کا کتب اربعہ شیعہ کے مولفین میں پہلا نمبر ہے اور کتاب عظیم کافی کو انہوں نے ''اصول'' ''فروع'' اور ''روضہ'' تین حصوں میں مرتب کیا ہے۔

٤ . ''خداوند عالم، دو طرح کا علم رکھتا ہے: علم مکنون ومخزون کہ جس کو سواء اس کے کوئی اور نہیں جانتا ہے اور ''بدائ'' اسی میں سے ہے اور دوسرا وہ علم ہے جس کو اس نے ملائکہ، رسولوں، اور اپنے نبیوں کو تعلیم دیا ہے اور ہمیں اس کا علم ہے''۔اصول کافی، ج ١، ص ١٤٧، کتاب التوحید، باب البداء، ح ٨۔

٥ . ''جس رسول کو چنا وہ علم غیب جانتا ہے'' سورۂ جن، ٢٧۔

٦ . ''خدا کی قسم! محمد ﷺ ان لوگوں میں سے ہیں جن کو خدا نے چنا ہے اور برگزیدہ کیا ہے''۔اصول کافی، ج ١، ص ٢٥٦، کتاب الحجہ، باب نادر فیہ ذکر الغیب، ح ٢۔

٧ . فیض کاشانی، الوافی، ج ١، ص ١١٣ (ذیل حدیث ابی عبد اللہ ؑ : بداء فی شیئ۔۔۔)۔

بلکہ اصلاً خلق ثانی کی طرف سے ہے، اس زعم ناقص کے پیش نظر کہ عالم علی الاطلاق کی شان میں جہل لازم آتا ہے، کوتاہی تعبیر کا نتیجہ ہے، بلکہ خلق ثانی میں ''بداء'' کاظہور ان کے ذکر کردہ معنی کے لحاظ سے بلا مانع ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن وہ جگہ جہاں سے ''بدائ'' پیدا ہوا ہے وہی ہے جس سے آشنا ہوئے۔[1]

مرتبہ نفس الامر یا نشئہ علم ربوبی

پس اگر کہو کہ خدا کے اس کلام کا فائدہ کیا ہے کہ فرمایا: {فَلَوْ شَآءَ لَہَداکُمْ أَجْمِعِیْنَ}[2]عرض کریں گے: ''لو'' حرف امتناع، امتناع کیلئے ہے۔ پس [اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ] کوئی چیز نہیں چاہتا مگر وہ جس چیز سے اس کا ارادہ اور امر متعلق ہو لیکن ذات موجود ممکن بحکم دلیل عقلی شے اور اس کی نقیض کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے اور ان دونوں معقول حکموں میں سے کوئی ایک بھی واقع ہو وہ وہی کہ ممکن اپنے ثبوت کی حالت میں اس حکم پر ہے۔

قولہ: ولٰکن عین الممکن قابل؛ الخ،

ہمارے شیخ عارف (قدس سرّہ) شرح مقصود میں فرماتے ہیں کہ یہاں پر تین مراتب ملحوظ ہیں، مرتبہ ذات ماہیات من حیث ہی، ماہیات کے روبرو وجود وعدم کو تقدیم اور پیش کرنے کا مرتبہ اور مرتبہ نفس الامری جیسا کہ واقعاً ہے لیکن مرتبہ اول میں عقل حکم کرتی ہے کہ ماہیت بجز ماہیت کچھ نہیں ہے اور ماہیت کیلئے کوئی دوسرا حکم نہیں کرتی ہے لیکن دوسرے مرتبہ میں بطور قطع حکم کرتی ہے کہ ماہیت وجود اور عدم کی بہ نسبت مساوی الطرفین ہے اور ان دونوں مراتب کا ادراک کرنا عقل کا کام ہے اور عقل ان کے ادراک سے عاجز اور محروم نہیں ہے، لہذا ان کے سلسلے میں حکم قطعی صادر کرتی ہے لیکن تیسرے مرتبہ کا ادراک کہ مرتبہ نفس الامر ہے، نشأت علم ربوبی سے عبارت ہے، عقل کے بس کی بات نہیں ہے اور عقل اس کے ادراک سے محروم وعاجز ہے اور اس کے بارے میں کوئی حکم صادر کرنے سے قاصر ہے لہذا عقل مردّد ہے کہ ایک شے کا مرتبہ نفس الامر مقتضی ظہور ہے یا نہیں، مقتضی سعادت ہے یا مقتضی شقاوت...؟

خلاصہ؛ عقل اس مورد میں جہاں اس کی شان ہو ایک شے یا اس کی نقیض کی بہ نسبت قابلیت ممکن کا حکم کرتی ہے لیکن جو مورد عقل کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو اس سلسلے میں کوئی حکم نہیں کرتی اور وہ مرتبہ علم ربوبی سے عبارت ہے لیکن جو

---

۱ . مصباح الہدایہ، ص ۳۱۔

۲ . ''اگر [اللہ] چاہتا تو یقینا تم سب کو ہدایت سے ہمکنار کردیتا'' سورۂ انعام، ۱۴۹۔

سالک کہ اہل مکاشفہ ہے اور نفس الامر سے آگاہ ہے ہر ایک ماہیت کے بارے میں جیسا کہ اس ماہیت کا حق ہے وجود وعدم اور سعادت وشقاوت وغیرہ کا حکم کرسکتا ہے۔ استاد کے افادات کا اختتام کو پہنچے۔

تقدیر وبداء کا عالم علم ربوبی سے تعلّق

اقول: شاید ''بطن مادر'' سے مراد کہ حدیث میں آیا ہے کہ {السَّعِيْدُ سَعِيْدٌ فِي بَطْنِ أُمِّہِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بِطْنِ أُمِّہِ}[1] مرتبہ نفس الامر ہو کہ حضرت علمیہ سے عبارت ہے، کیونکہ سعادتیں اور شقاوتیں اور تمام تقدیرات اس عالم شامخ ربوبی کی طرف سے ہیں کہ یہ عالم اور جو کچھ اس عالم میں ہے اس کا عکس اور پرتو ہے اور چونکہ تمام تقدیرات اس عالم میں انجام پاتی ہیں، بعض روایات میں ہے کہ ''بدائ'' کا علم انبیاء ومرسلین کو بھی نہیں ہے اور خدا کے پاس مخزون ومکنون ہے۔ چنانچہ کافی میں صاحب کافی کی سند سے ابی عبد اللہ (ع) سے روایت ہے کہ حضرت نے فرمایا: ''خداوند عالم دو طرح کا علم رکھتا ہے: علم مکنون ومخزون جسے اس کے علاوہ کوئی اور نہیں جانتا اور ''بدائ'' کا تعلق اسی قسم سے ہے اور ایک وہ علم جس کی تعلیم اس نے ملائکہ وانبیاء اور رسولوں کو دی ہے اور ہم کو بھی وہ علم حاصل ہے'' (ولی خدا نے سچ فرمایا) اس سے مراد کہ بداء اسی قسم سے ہے یہ ہے کہ اس عالم شامخ سے اس کو نشأت ملی ہے اور یہ بعض نفوس نازلہ میں اس کے ظہور کے منافی نہیں ہے، کیونکہ تمام موجودات حضرت علمی سے ہیں اور یہاں تفصیل درکار ہے جس کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔[2]

جزئیات اور مخلوقات کا علم

حق تعالیٰ کے مخلوقات کے علم کو ثابت کرنا

علم بالغیر کو تین برہان سے ثابت کیا جاسکتا ہے:

برہان اول: حق تعالیٰ کیلئے کمالات کو ثابت کرنے کے باب میں ذکر کیا۔

جس چیز کو وہاں پر اجمالی طورپر ذکر کیا: کمالات کا علم ہے اور وجود کیلئے بحیثیت وجود ثابت ہے اور صرف وجود کی ملک طلق ہے اور ہر وجود میں اس کے وجود کے بقدر موجود ہے، کیونکہ علم صرف الوجود کے اوصاف سے ہے اور چونکہ

---

۱ . ''سعادتمند بطن مادر میں سعادتمند ہے اور شقاوتمند بطن مادر میں شقاوتمند ہے'' بحار الانوار، ج ۵، ص۱۵۳، ح ۱ (کچھ اختلاف کے ساتھ)۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۷۔

حضرت حق صرف الوجود ہے اور علم وجود کے ہمراہ بحیثیت وجود ترقی اور تنزل میں ہے، وجود جتنا قوی ہو علم قوی ہوگا، لہٰذا ضروری ہے حضرت حق عالم ہو، کیونکہ کمال مطلق ہے اور اس کا کمال مطلق ہونا اس کے صرف الوجود ہونے کی حیثیت سے ہے اور وجود بحیثیت وجود سرچشمہ کمالات ہے اور کمالات، وجود بحیثیت وجود کیلئے ثابت ہیں اور چونکہ صرف الوجود صرف الکمال ہے اور علم بھی کمالات سے ہے، لہٰذا ضروری ہے کہ صرف الوجود عالم بالغیر ہو، کیونکہ غیر کا علم کمال ہے اور علم، وجود بحیثیت وجود کیلئے ثابت ہے نہ وجود محدود کیلئے۔

بنابریں، چونکہ حضرت حق حد سے منزہ ہے اور فوق التمام ہے ضروری ہے کہ ازل سے ذاتاً کمال سے متصف ہو ورنہ لازم آئے گا کہ صرف الوجود نہ ہو۔

اور اس بحث کو مکمل کرنے کے بعد کہ وہ صرف الوجود اور مجرد ہے، لازم ہے ''کل ما یمکن ان یکون وصفاً لہ بالإمکان العام'' اس کیلئے اول وآخر اور ازلی وابدی طورپر ثابت ہو، کیونکہ وہ مادہ اور اس کے لوازم سے خالی ہے اور زمان ومکان سے باہر ہے۔

برہان دوم: کسی چیز کے علم اور جاننے کا معیار یہ ہے کہ وہ چیز نزد عالم ہو اور اس کے اور عالم کے درمیان کوئی حجاب نہ ہو، مثلاً وہ صورتیں جن کا سرچشمہ نفس ہے اس کے پیش نظر کہ نفس وجودی ماہیت رکھتا ہے اس سے پیدا ہونے والی صورتیں بھی ماہیت دار اور وجودات مخلوقہ ہیں اور ماہیت غبار کثرت وغیریت اور حجاب ہے، درعین حال چونکہ صور نفس کے حضور حاضر ہیں، معلوم نفس ہیں اور ان کا حضور، علت کے پاس معلول کا حضور ہے۔ البتہ چونکہ نفس صاحب ماہیت ہے، علت ضعیف ہے اور اسی طرح چونکہ صورتیں ماہیت رکھتی ہیں معلولات ضعیف ہیں لیکن چونکہ صورتیں پیش نفس ایک طرح کا حضور رکھتی ہیں معلوم نفس ہیں، کیونکہ علم کیلئے کل معیار وہی شے کا عالم کے نزدیک حاضر ہونا ہے۔

اور یہ جو علم کو نفس کیلئے شے سے حاصل ہونے والی صورت سے تعبیر کیا ہے اور اس کو کیفیت نفسانی جانا ہے کہ بقیام حلولی نفس سے قائم ہے، [1]جبکہ معیار علم حلول نہیں ہے، حتی اگر صور کانفس سے قیام بنحو حلول بھی ہو لیکن چونکہ حال، محل میں حاضر ہے صور معلوم ہیں ۔ پس معیار علم حلول نہیں ہے، حضور ہے۔

اگر کہیں: کسی چیز کے کسی شے سے قیام صدوری میں قائم، پیش ''ماقام بہ'' حاضر ہے اور وہ شے اس شے کی معلوم ہوگی۔ چنانچہ نفس کے متعلق صور جزئیہ کی نسبت عرض کیا، پس اگر فرض کریں شے مجرد میں قوۂ ادراک ہے۔ البتہ قوہ بمعنائے شدت نہ بمعنائے مقابل فعلیت اور اس میں کوئی حجاب نہیں ہے اور مادہ ولوازم مادہ اور

۱ . کشف المراد، ص ۲۲۵؛ شرح مواقف، ج ٦، ص ۳؛ اسفار اربعہ، ج ۳، ص ۳۰۵

زمان ومکان سے خارج ہے۔ اس صورت میں کہ کسی چیز میں قابلیت مدرکیت ومعلولیت ہو، وہ چیز اس شے مجرد کے سامنے حضور معلولیت رکھتی ہے، کیونکہ معیار علم مکمل ہے، جیسا کہ نفس کے متعلق عرض کیا: باوجودیکہ نفس صاحب ماہیت ہے اور اس کی صور مخلوقہ بھی وجودات صاحب ماہیت ہیں اور ماہیات غبار کثرت وظلمت ہیں، در عین حال صور معلوم نفس ہیں ۔

مخلوقات کا یکساں طورپر معلوم حق ہونا

اگر فاعل اور علت صرف الوجود ہو بغیر اس کے کہ صاحب ماہیت ہو اور اس کی صریح ذات علت تامہ ہو اس طرح سے کہ اس سے اتم علت کا تصور نہ ہو اور بطور کلی جہت ظلمت ونقص اس کی ساحت اقدس سے دور ہو اور اس کے معالیل بھی وجودات قوی ہوں اور بقیام صدوری اس سے قائم ہوں اور وہ اتمّ مرتبہ قیومیت سے ان معالیل کلی محافظ ہو، وہ معالیل نہایت ربط اور شدت حضور میں اس کی بارگاہ قدس میں حاضر ہوں گے اور وہ باحاطہ کامل تمام معالیل پر ایک طرح سے احاطہ رکھے گا اور چونکہ وہ زمان ومکان سے خارج ہے اور کسی چیز کی وجہ سے کسی چیز سے اقرب نہیں ہے، کیونکہ سب اس کے معالیل ہیں اور بمقتضائے ادلہ توحید اس کی قیومیت اور علیت کے ماوراء کوئی قیومیت اور علیت نہیں ہے وہ سب پر ایک طرح سے قیومیت وجودی رکھے گا اور سب ایک طرح سے اس کی بارگاہ میں حاضر ہوں گے اور اس کی قیومیت احاطی کی بہ نسبت تقدم وتاخر اور توسط نہ ہوگا اور سب پر اس کے احاطہ کی کیفیت یکساں طورپر ہوگی۔ پس اس کے اور غیر کے درمیان کوئی حجاب حائل نہیں ہے تاکہ کسی چیز کی غیبت کا باعث ہو اور اگر کوئی چیز اس کے اور دوسری شے کے درمیان واسطہ ہو اس کا لازمہ حجاب ہے اور لازمہ حجاب یہ ہے کہ وہ شے اس کی بارگاہ میں حاضر نہ ہو اور عدم حضور کا لازمہ یہ ہے کہ وہ اس شے پر محیط نہ ہو جبکہ عرض کرچکے ہیں کہ اس کا احاطہ قیومیت وجودی تمام اشیاء پر ایک طرح سے ہے اور شدت وضعف کے اعتبار سے کوئی تفاوت نہیں ہے، چونکہ ملاک ومعیار احاطہ، علیت ومعلولیت ہے۔ بنابریں، چونکہ وہ ایک طرح سے سب پر احاطہ رکھتا ہے کسی موجود کو کسی دوسرے موجود پر ازلاً اور ابداً ازل سے لے کر ابد تک تقدم وتاخر حاصل نہیں ہے، بلکہ سب ایک طرح سے اس کے نزدیک حاضر اور معلوم ہیں اور کیفیت احاطہ وحضور میں کوئی فرق نہیں ہے۔

خلاصہ، جب معیار علم، حضور ہوا، مبصرات باصرہ، مسموعات سامعہ، مدرکات حاسہ اور وہ صورتیں جو قائم بالنفس ہے نفس کے حضور میں حاضر ہیں جبکہ مبصر ذات خارجی ہے اور مبصریت اس کی ذات میں داخل نہیں ہے اور مبصر جلیدتین ہے کہ دوسرا مادہ ہے اور بصر اس کی حقیقت سے خارج ہے اور مبصِر ومبصَر دونوں صاحب ماہیت ہیں اور ماہیت ملاک غیریت اور معیار کثرت ہے لیکن چونکہ مبصَر میں قابلیت

معلولیت اور بصر میں قابلیت مبصریت موجود ہے اور ملاک ومعیار غیبت کے باوجود ان دونوں کے درمیان ایک طرح کا حضور ناقص ہے، ملاک ومعیار علم حاصل ہے اور علم حاصل ہے۔

اور اگر کوئی وجود مانند وجود حق تمام نواقص ماہیت سے دور ہو اور کوئی ملاک غیریت اس میں متصور نہ ہو اور دوسری طرف تمہارا وجود نفس کی تخلیقی صورتوں سے قوی اور شدید تر ہے پس تمہاری معلولیت بارگاہ حضرت حق میں نفس کی تخلیقی صورتوں کی معلولیت سے نفس کے نزدیک زیادہ ہے:

وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لاٰ يَعْلَمُها إلاّ ہُوَ وَيَعْلَمُ مٰا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمٰا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاّ يَعْلَمُہَا وَلاٰ حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الأَرْضِ وَلاٰ رَطْبٍ وَلاٰ يَابِسٍ إلاّ فِي كِتابٍ مُبِيْنٍ}[1] {لاٰ يَعْزُبُ عَنْہُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰواتِ وَلاٰ فِي الأَرْضِ وَلاٰ أَصْغَرُ مِنْ ذٰلِکَ وَلاٰ أَكْبَرُ إلاّ فِي كِتابٍ مُبِيْنٍ}۔[2]

''صور ذہنیہ کے بارے میں عرض کیا کہ باوجودیکہ معلول نفس ہیں درعین حال نفس کے ساتھ متحد ہیں، یہی وجہ ہے کہ معلول پیش علت بہ علم حضوری حضور رکھتا ہے اور اسی بنا پر وجودات ممکن اور جو کچھ صفحہ وجود میں ہے اور نظام وجود سے منظم ہے، علم خدا ہے۔ پس ہم اور تم حق کا علم فعلی ہیں اور نزد عالم بہ علم حضوری حاضر ہیں ۔[3] یہی وجہ ہے کہ اسی سے کوئی شے جدا اور علیحدہ نہیں ہے، کیونکہ ہر شے کا وجود اس کا معلول ہے اور معلول بطور اجمال مقام بساطت میں علت کے ہمراہ ہے اور معلول علت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ذات احدیت ازل سے وجودات کی عالم ہے اگرچہ صفت معلومیت حدوث معلول کے بعد بطور تفصیل انتزاع ہوتی ہے۔

یہیں سے یہ توہّم دفع ہوجاتا ہے کہ عالم ومعلوم اور اسی طرح علت ومعلول متضائفین ہیں اور متضائفین مانند ''ابوّت'' زید اور اس کی بہ نسبت ''بنوّت'' عمرو، وجوداً باہم ہیں اور ایک رتبہ میں دو چیزوں سے انتزاع ہوتے ہیں ۔[4]

توضیح دفع توہّم؛ اگرچہ متضائفین انتزاع میں ہم رتبہ ہیں مگر یہ کہ جو جہت علیت ہے متن واقع میں رتبۃً سابق اور مقدم ہے''۔[1]

---

۱ . سورۂ انعام، ۵۹۔

۲ . سورۂ سبا، ۳۔

۳ . حضرت امامؒ کتاب ''سرّ الصلاۃ'' میں خدا کے حضور موجودات کے حاضر ہونے کے بارے میں فرماتے ہیں:
عالم محضر ربوبیت ہے اور تمام موجودات محضر مقدس میں حاضر ہیں اور تمام حرکات وسکنات، طاعات وعبادات، معصیت ومخالفت اس کے محضر مقدس میں واقع ہوتے ہیں۔

۴ . شفا، ص ۳۷۳، الہیات؛ مباحث مشرقیہ، ج ۱، ص ۵۵۷؛ اسفار اربعہ، ج ۴، ص ۱۹۲۔

بالسبب العلم بما ہو السبب   علم بما مسبَّب بہ وجب

برہان سوم: مخفی نہ رہے کہ سبب اور علت تامہ کا علم، مسبب اور معالیل کا علم ہے، مثلاً ہم کہ یہاں پر بیٹھے ہوئے ہیں حکم قطعی کرتے ہیں کہ کل اسی وقت ہوا، روشن ہے جبکہ کل نہیں آیا اور عدم مطلق ہے اور عدم مطلق کمال غیبت میں ہے باوجودیکہ کل غائب ہے لیکن ہم کل کے دن وجود روشنی کا علم کامل رکھتے ہیں ۔ البتہ ہمارا یہ علم، سبب کے علم سے پیدا ہوا ہے کہ وسط آسمان میں آفتاب کا واقع ہونا ہے اور وسط آسمان میں وقوع آفتاب کا علم چوبیس گھنٹوں کے بعد عالم کے اتقان واستحکام اور تقدیر نظام اکمل واتم عالم کے علم سے پیدا ہوا ہے اور انتظام عالم کے استحکام اور محکمیت کی بنا پر ہے اور اسی کے پیش نظر، یہ نظام جاری، جمال مطلق اور جمال کامل ہے اور جمال جمیل مطلق صاحب کمال احسن، تغیر ناپذیر اور ناقابل تبدیل ہے اور جس طرح صرف الشئ ناقابل تبدیل اور تغیر ناپذیر ہے اور دوئیت وتکرار سے خالی ہے یہ جمال اکمل بھی ناقابل تبدیل، تغیر ناپذیر اور دوئیت وتکرار سے منزہ ومبرا ہے۔ پس اسباب کے علم سے مسبّب کا علم حاصل ہوتا ہے اس طرح سے کہ وجود مسبّب سے پہلے اس کے وجود کا حکم کرتے ہیں اور اس کا علم حاصل کرتے ہیں جس طرح کل کی روشنی کا آج علم رکھتے ہیں کہ جس طرح آفتاب آج اس نقطہ پر ہے کل بھی اسی نقطہ پر ہوگا اور یہ علم اس سے پیدا ہوا کہ ہم اس نظام اتم واکمل کی بقاء اور اس کے استحکام اور جمیل مطلق کے جمال مطلق کے زوال پذیر نہ ہونے کا علم رکھتے ہیں کہ نظام احسن اسی طرح باقی رہے گا۔

اسی طرح اگر کوئی نجومی حرکات کواکب کا صحیح طورپر حساب لگائے حتماً یقین پیدا کرے گا کہ فلاں دن آفتاب کو کتنا گہن لگے گا اور اگر حرکات کواکب سیارات کے ایک دورے کا بطور کامل بدقت حساب لگائے اور قطع پیدا کرے کہ عالم کی بناء بنحو اتم ہے اور اس میں کوئی تبدلی اور تغیر ممکن نہیں ہے، لاکھوں اور کروڑوں سال بعد کی بھی خبر دے سکتا ہے جس طرح کہ خواجہ ؒ نے گردش افلاک وسیارات کے ایک دور کی اپنی رصدگاہ میں تعیین کی تھی اور اس کو رہتی دنیا تک کیلئے حساب کیا تھا اور نظر میں رکھا تھا۔

اسی طرح اگر تم علم ہندسہ میں برہان قائم کرتے ہو کہ تین زاویہ حادہ مثلث دو زاویہ قائمہ کے برابر ہیں، یہ حکم ہمیشہ لگاؤگے چاہے کروڑوں سال بعد مثلث کے تین زاویہ حادہ حاصل ہوں، کیونکہ اس حکم کی علت معلوم کی ہے اور اس کی بنا پر یہ حکم لگایا ہے خواہ مثلث حاصل ہو یا حاصل نہ ہو موجود ہو یا موجود نہ ہو۔

شب وروز کے مساوی ہونے کی علت کو جاننے کے بعد کہ تساوی تقاطع نصف النہار اور معدل النہار کے وقت ہے اور افق کا کہ بنحو خاص یہ تقاطع اس میں حاصل

---

١ . ''کامہ'' کے اندر کی عبارت، کتاب ''تقریرات فلسفہ'' ج ١، ص ١٦٣ سے مربوط ہے۔

ہوتا ہے علم پیدا کرنے کے بعد جانوگے کہ آفتاب نصف معدل النہار کو نیچے اور نصف دیگر کو اوپر ہوگا اور چونکہ نظام بھی تغیر ناپذیر ہے حکم کروگے کہ کروڑوں سال کے بعد بھی اول بہار روز وشب مساوی ہیں ۔

بنابریں، اگر تمام موجودات کے موجد اور تمام معالیل کی علت کا کہ علت اعلیٰ ہے اور علیت حقیقی اس میں منحصر ہے، علم حاصل ہو، تمام مسبّبات کا ازل سے لے کر ابد تک علم حاصل ہوگا۔

خداوند تبارک وتعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے اور چونکہ ذات کے ہمراہ ذات کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے پس صریح ذات تمام سبب اشیاء ہے، جیسا کہ علم ذات باری پر برہان کے باب میں عرض کیا: علم بحیثیت علم کمال ہے اور صرف الوجود صرف الکمال ہے، کیونکہ کمالات تنزل وترقی میں وجود کے ہم رتبہ اور ہم پلہ ہیں اور چونکہ نفس کو ذات کا علم ہونا کمال ہے اور خداوند تعالیٰ صرف الکمال ہے پس لازم ہے عالم بالذات ہو اور چونکہ ذات مقام ذات میں بسیط ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ذات ہو اور جہت سببیت زائد بر ذات ہو، بلکہ متن ذات عین سبب ہے، پس بذات خود اس حیثیت سے کہ سبب اشیاء ہے نہ اس عنوان سے کہ سبب ہے، بلکہ اس عنوان سے کہ حقیقت سببیت ہے عالم ہوگا۔ پس تمام اشیاء کا ازل سے لے کر ابد تک علم رکھے گا ورنہ لازم آتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک قاعدہ صحیح نہ ہو:

یا حضرت حق علت اور سبب موجودات نہ ہو یا شریک رکھتا ہو حالانکہ ادلہ توحید سے ثابت ہوچکا ہے کہ وہ واحد ہے اور تمام اشیاء کی علت ہے یا پھر یہ کہ اپنی ذات کا علم نہ رکھتا ہو کہ عرض کیا محال ہے کہ ذات کا علم نہ رکھتا ہو، کیونکہ نقص لازم آتا ہے اور نقص مستلزم ماہیت اور حد وجودی ہے اور اگر ماہیت رکھتا ہو مرکب ہوگا اور مرکب محتاج ہے اور محتاج ممکن ہے۔

یا یہ کہ عالم بالذات ہو لیکن سببیت ذات اور یہ کہ وہ سبب ہے اس کا عالم نہ ہو جبکہ عرض کیا وہ بھی باطل ہے، کیونکہ سببیت اور جہت علت ماورائے ذات نہیں ہے، بلکہ عین ذات ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ ممکن ہے ذات کا عالم ہو لیکن صفات کا عالم نہ ہو مثلاً یہ کہ کوئی وجود خدا کا علم رکھتا ہو لیکن اس کے اوصاف ثبوتیہ میں سے کسی وصف کا علم نہ رکھتا ہو، کیونکہ کہا جائے گا کہ ایسا شخص وجود خدا کا علم نہیں رکھتا ہے، بلکہ ایک مفہوم ناقص کا علم رکھتا ہے، کیونکہ خدا من جمیع الجہات وجود بسیط ہے کہ عین بساطت میں جامع جمیع کمالات ہے۔ اس طرح سے کہ ایک حقیقت صرف ہے اور اگر اس کے کمال کا کہ بعینہ اس کا وجود ہے ادراک نہ ہو اس کے وجود کا بھی ادراک نہ ہوگا۔

خلاصہ، بالفرض اگر کوئی کہے: میں خدا کی ذات کا علم رکھتا ہوں اور اس کے صفات کا علم نہیں رکھتا ہوں ؛ عرض کریں گے: چونکہ حضرت حق ایک ہویت بسیطہ وجودی ہے اور اس کے تمام صفات عین ذات ہیں، ممکن نہیں کہ ایسے وجود کا علم حاصل ہو اور اس کے صفات مجہول ہوں، کیونکہ مجہولیت صفات عین مجہولیت ذات ہے، کیونکہ ذات بسیط ہے اور صفات عین ذات ہیں، البتہ ایسا شخص مفہوم ناقص کا عالم ہے۔

المختصر؛ کسی ایک قاعدہ میں تخلف ناگزیر ہے، اگر خداوند عالم علیت رکھتا ہو اور اشیاء کی بہ نسبت ذات کا اپنی جہت علیت کے ہمراہ عالم ہو، اگر یہ سب صحیح ہو اور معلول کا علم حاصل نہ ہو اس قاعدے کا کہ سبب کا علم مسبّب کے علم کا موجب ہے، تخلف سے دوچار ہونا ناگزیر ہے اور جیسا کہ عرض کیا وہ تخلف ناپذیر ہے، کیونکہ بعد ازیں کہ انسان نے حقیقت سبب کا از حیث سبب علم حاصل کیا اور اس کا علم واقع کے مطابق بھی ہوا قطعی طورپر مسبّب کا علم حاصل ہوگا۔[1]

علت کا معلول پر احاطہ علمی

ہمارے قول کا مطلب کہ علت اور معلول کے درمیان سنخیت لازم ہے، یہ نہیں ہے کہ علت عین معلول ہے اور معلوم اپنے وجود معلولی کے ساتھ مرتبہ ذات میں علت حاضر ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ علت ومعلول دونوں متبائن اور جداگانہ حقیقت نہ ہوں، مثلاً ایک علم اور دوسرا جہل، علت نور اور معلول ظلمت، علت قدرت اور معلول عجز وناتوانی، علت وجود اور معلول عدم ہو، بلکہ اگر علت علم ہے معلول بھی علت کا ہم سنخ وہم رتبہ ہو، علت نور تو معلول بھی نور ہو، علت کمال تو معلول بھی کمال ہو، علت قدرت تو معلول بھی قدرت ہو۔

لیکن معلول، کمال، جمال، علم، قدرت، نور اور وجود کا ایک مرتبہ اور درجہ ہے۔ البتہ خود مرتبہ بھی موجود نہیں ہے، بلکہ مرتبہ ماہیت وکثرت کے مثل ایک امر ہے اور مرتبہ سے مراد یہ ہے کہ حقیقت معلول حقیقت علت سے ضعیف تر ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ضعف، موجود اور ایک حقیقت ہو کہ اصل حقیقت سے ضم ہو کہ ایک وجود اور ضعف ہو اس طرح سے کہ ضعیف بھی ایک چیز ہو، بلکہ موجود معلول ایک ایسی حقیقت ہے کہ ہویت علت اسی حقیقت سے ہے لیکن علت اکمل اور معلول غیر اکمل ہے، علت کامل اور معلول ناقص ہے اور یہ حقیقت اس حقیقت سے صادر ہے اور حقیقت معلول بتمام ہویت حقیقت علت سے قائم واستوار ہے۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۴۴۔

اور چونکہ وہ ہویت صرف مرتبہ ذات میں صرف الوجود ہے اور اس میں کوئی نقص اور ضعف نہیں ہے تمام شئون وجودی اور حقیقت وجود اس کے مرتبہ ذات میں بتمام وکمال منکشف ہیں اور چونکہ اس میں کوئی نقص نہیں ہے اور تمام وجود اور تمام کمال حقیقت وجود ہے، چنانچہ ازل سے لے کر ابد تک کوئی ذرّہ وجود اس سے متفرق اور جدا نہیں ہے اور تمام نظام عالم بھی حقیقت وجودی ہے اور حقیقت وجود بتمام معنی بنحو صرفیت مرتبہ ذات میں ہے اور تمام اشیاء ازل سے لے کر ابد تک اس کے نزدیک بنحو اتم منکشف ہیں ۔ چنانچہ قضیہ ''النار حارۃ'' میں بخوبی اس حقیقت کا ادراک ممکن ہے، اس قضیہ وحدانی اور تجردی کا علم جو کہ زمان ومکان اور ضعف وخصوصیت سے مقید نہیں ہے، حالت تجرد میں ازل سے لے کر ابد تک تمام زمان ومکان کا احاطہ کئے ہوئے ہے، عوالم اور حقیقت ناریہ وجودیہ کا ایک ذرہ بھی خواہ عالم مادہ میں ہو یا عالم ملک میں ہو یا عالم ملکوت میں ہو یا عالم جبروت میں ہو، خواہ پہلے ہو یا بعد میں، اس علم تجردی اور بسیط سے خارج نہیں ہے۔

الغرض، جب نفس مرتبہ تجرد کے ساتھ قضیہ ''النار حارۃ'' کا عالم ہوا، یہ علم تجردی وحدانی اور بسیط عالم طبیعت (مادہ) سے خارج ہے اور مادی اور زمانی ومکانی کسی بھی خصوصیت سے مقید نہیں ہے اور نہ آتش مادہ وملک اور ملکوت سے مقید ہے، کیونکہ فرض یہ ہے کہ علم تنہا بحیثیت ناریت پیدا ہوا ہے اور ہر نار (آتش) خواہ عرضی ہو یا طولی یہ علم اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور اس علم سے منکشف ہے اور یہ علم کہیں سے بھی حاصل ہو، تجرد اور اس کے احاطہ کو فرض کرنے کے بعد کہ اس نار کا کوئی ذرہ اس کے احاطہ سے باہر نہیں ہے، کسی خصوصیت سے مقید نہیں ہے جبکہ یہ علم ایک اعتبار سے علم کا ایک ضعیف مرتبہ ہے اور وہ ہمارے عالم ادراک میں ہے اور ہم حقیقت علم کو اس سے سلب کر سکتے ہیں اور باوجودیکہ یہ مفہوم، صرف ایک مفہوم اور ماہیت ہے بغیر اس کے کہ خارجی نار، ہماری معلول ہو صرف اس کی حکایت کرتا ہے۔

مرتبہ ذات میں علم تفصیلی

لہذا اگر کوئی موجود ہو جو تمام جہات اور حیثیات سے مجرد محض ہو اور بتمام ذات تمام عالم سے خارج ہو اور نہایت تجرد میں واقع ہو اور زمان ومکان، ملک وملکوت، طبیعت ومادہ اور ہر طرح کے شوائب واوہام سے پاک اور خالی ہو اور تجردی وجود کے ذریعے ماوراء عالم سے تمام عالم کا احاطہ رکھتا ہو اور ہر حقیقت، حقیقت وجود میں کہ وہی صرف الوجود ہے، منحصر ہو اور تمام نظام وجود ازل سے لے کر ابد تک اس کا معلول بالذات ہو اور تمام ہویت وجود معلول، معلولیت سے قائم؛ جس طرح سے کہ تمام ہویت علت علیت سے قائم ہے اور ایسا نہ ہو کہ علیت اور معلولیت اعتبار معتبر سے وابستہ مفاہیم ہوں، اگر وجود معلول کیلئے معلولیت اعتبار ہو تو معلول ہو اور اگر اعتبار

نہ ہو تو اس کا معلول ہونا واقعیت نہ رکھے اور اسی طرح علت کی علیت، بلکہ ان دونوں کے وجود کی حقیقت ہویت معلولیت اور علیت سے قائم اور وابستہ ہو اور علت ایسا تجرد ذاتی رکھتی ہو کہ کمال محض ہو اور مرتبہ ذات میں واجد جمیع کمالات ہو، البتہ ایسی موجود کہ حقیقۃ الوجود ہے، مرتبہ ذات میں، اس ذات کے علم کے ذریعے جس میں تمام حیثیات وجودی سمٹی ہوئی ہیں، اس کیلئے ہر حیثیت وجودی اور ہویت نوری بلا خصوصیت منکشف ہوگی، کیونکہ خصوصیت واقعیت نہیں رکھتی ہے اور ''لا واقعیت'' علم نہیں ہے اور حضرت حق کو اس سے منزہ کرنا چاہیے۔

بنابریں، اس کا علم وجودی زمان ومکان اور خصوصیات سے مقید نہیں ہے، کیونکہ کمال تجرد میں ہے اور زمان ومکان کے حدود سے باہر اور بنحو اتمّ واعلیٰ ہے۔

بنابریں، مرتبہ ذات میں تمام ذرّات وجود منکشف ہیں اور اس میں زمانہ کی کوئی قید نہیں ہے کہ زمانہ ماضی میں ہو یا زمانہ مستقبل میں یا فی الوقت ہو یا نہ ہو، قبل ہو یا بعد اور ہو یا نہ ہو، جس طرح قضیہ ''النار حارۃ'' میں اس کا علم کہ نار جلانے والی ہے وجود اور عدم سے مقید نہیں ہے، بلکہ اس سے اعم ہے کہ عالم میں نار موجود ہو یا نہ ہو، علت حدّ تام معلول اور اس کی کشف اتم واعلیٰ ہے اور معلول کشف ناقص اور حد ناقص علت ہے۔[1]

ذات اور ماسوائے ذات سے متعلق علم خدا کے بارے میں متکلّمین کی رائے

متکلمین نے غلط نتائج سے قطع نظر علم باری تعالیٰ کے متعلق ایک بات کہی ہے جو متشرع مآبانہ ہے اور وہ یہ ہے کہ خداوند عالم فاعل بالقصد ہے۔[2] بنابریں، اس کا اپنی ذات کا علم، اس کے فعل کے علم سے کفایت نہیں کرتا ہے، پس اس کو معلوم کا علم عمل سے پہلے ہے جس طرح ہمارا علم کہ عمل سے پہلے ہے جبکہ اس کا فعل محرک کے ہمراہ اور اس سے مقرون ہے۔

الغرض، خدا کا مخلوقات کا علم، علم تفصیلی اور زائد بر ذات ہے کہ اس کا فعل اس کے علم کی روسے متحقق ہوا ہے جبکہ تنہا علم ایجاد مخلوقات میں کافی نہیں ہوا ہے، بلکہ اس کے علاوہ دوسرا محرک ہے اور غایت ملاحظہ ہوئی ہے، کیونکہ اگر کوئی فعل غایت کے بغیر حاصل ہو، لغو ہے لیکن چونکہ خداوند عالم عالمین سے غنی اور بے نیاز ہے اسی لیے اس کیلئے کسی صورت بھی نفع مقصود نہیں ہے حتی لوگوں کی خدا کی معرفت میں بھی اس کا اپنا کوئی فائدہ نہیں ہے، بلکہ معرفت حق خود لوگوں اور مخلوقات کیلئے کمال اور سودمند ہے۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲ ، ص ۲۳۸۔

۲ . کشف المراد ، ص ۳۰٦ ؛ شرح مقاصد ، ج ۴ ، ص ۱۱۱۔

بنابریں، جو آیات اس کے منافی ہیں ان کو چوم کر ادب سے علیحدہ رکھ دیں گے۔چنانچہ اگر کوئی حدیث بھی اس کے منافی ہے اس سے بھی کوئی سروکار نہ رکھیں گے۔

البتہ بعید نہیں ہے کہ لوگوں کو پیدا کرنے کا مقصد خود ان کو نفع پہنچانا ہو کہ وہ کمال اور ترقی کے منازل طے کریں اور بعید از قیاس نہیں ہے کہ شے اپنے فائدہ کیلئے خلق ہوئی ہو اور علت ایجاد شے خود وہ ہے، مثلاً انسان نے گرم ہونے کا تصور کیا اور یہ گرم ہونے کی صورت سبب ہوئی کہ ہیٹر درست کرے تاکہ گرم ہو۔ بنابریں، وہ خارجی گرم ہونا اس ذہنی گرم ہونے کے سبب سے ہے۔

اور حکماء مشائین نے علم عنائی کو سزاوار خداوند عالم جانا ہے۔[1] اور اس کا ماحصل یہ ہے کہ دست نخوردہ محکمات سے چند چیزیں جانیں اور وہ مندرجہ ذیل ہیں:

اول: خداوند عالم کیلئے مرتبہ ذات میں علم اجمالی کے اس طرح سے قائل ہوں کہ بساطت ذات کے منافی نہ ہو، کیونکہ بنحو کثرت ان موجودات کا علم تفصیلی، بساطت ذات کے منافی ہے۔ اسی وجہ سے قائل ہوئے کہ ان موجودات کی بہ نسبت خداوند عالم کا علم تفصیلی ذات سے خارج اور ذات سے متصل اور وابستہ ہے [2]تاکہ مرتبہ بساطت علم محفوظ رہے اور اس پر کوئی آنچ نہ آئے اور خداوند عالم کے پاس ازل سے لے کر ابد تک موجودات کا نقشہ موجود ہے اور اس کے مطابق وجود موجودات کی عالم میں بنیاد پڑتی ہے جس طرح ایک انجینئر کا علم ذہنی نقشہ ترتیب دیتا ہے اور یہ نقشہ اس کی ذات سے خارج ہوتا ہے۔

دوم: خداوند عالم محل اور معروض واقع نہیں ہوتا اور محال ہے کہ کوئی چیز واجب الوجود میں حلول کرے اور قیام حلولی رکھے، لہذا کہنا چاہئے: اس علم تفصیلی ارتسامی کا ذات اقدس سے قیام، قیام صدوری ہے نہ حلولی اور یہ علم ازل سے خارج از مرتبہ ذات حاصل تھا اور علت اشیاء یہ علم ہے اور یہ علم تفصیلی خداوندی ہے کہ موجودات بالتدریج اس کے مطابق ایجاد ہوتی ہیں ۔

---

۱ . شفا، ص۵۳۸، الہیات؛ شرح اشارات، ج۳، ص۳۱۸۔

۲ . ایضاً، ص۵۰۱؛ ایضاً، ص۲۹۸۔

اشراقیین کا نظریہ

فلاسفہ کی ایک دوسری جماعت یعنی حکماء ''اشراقی'' کہتے ہیں: [1]

اگر خداوند عالم بنحو کثرت مرتبہ ذات میں عالم ہو اس کا لازمہ یہ ہے کہ مرتبہ بساطت میں خلل لازم آئے، لہذا کہنا چاہیے: علم تفصیلی خداوند عالم متاخر ہے لیکن موجودات صور مرتسمہ کا علم تفصیلی جو ذات خداوندی سے قائم ہیں،کہ خارج اس کے مطابق ہو، نہیں ہیں، بلکہ خارج عین علم تفصیلی خداوندی سے عبارت ہے بغیر اس کے کہ دوسرا علم جیسا کہ مشائین نے کہا ہے، در کار ہو اور خداوند متعال کی عالمیت علم بالرضا سے ہے یعنی یہ موجودات خارجی اپنی خارجیت کے ساتھ علم تفصیلی بنحو علم بالرضا ہیں ۔

اور اس مطلب کو اذہان سے قریب تر کرنے کیلئے کہ خارج کس طرح، علم خداوندی ہے، دو دلیلیں ہیں کہ ہم نے ان میں سے ایک پر اکتفا کی ہے تاکہ اس کا استبعاد دفع ہو۔ ہم انسان ایک علم رکھتے ہیں کہ ہمارے اذہان میں ہے اور وہ علم بالذات ہے اور وہ علم بالذات وہی صورتیں ہیں کہ بالذات معلوم ہیں اور خارج ان کے توسط سے اور بالعرض معلوم ہوتا ہے یعنی وہ صورتیں خارج کے مطابق ہیں ورنہ ہم بالاصالہ خارج کا علم نہیں رکھتے ہیں ۔ البتہ یہ صور ذہنیہ جو نفس کے نزدیک علم حضوری سے حاضر ہیں، ایسا نہیں ہے کہ دوسرے علم سے ہم کو معلوم ہوئی ہوں، بلکہ ان صور ذہنیہ کو بالوجدان دیکھا ہے اوردوسرے علم سے ان کا علم حاصل نہیں کیا ہے ورنہ تسلسل لازم آتا ہے۔ بنابریں، علم حقیقت میں یہی ذہنی صورتیں ہیں کہ نفس سے قائم ہیں ۔ موجودات خارجیہ کو ذات اقدس کی بہ نسبت بمنزلہ صور ذہنیہ فرض کرو کہ خداوند عالم دوسرے علم سے ان کا عالم نہیں ہے، بلہ خود وہ خداوند متعال کا علم تفصیلی ہیں، اس لیے اشراقیین نے تمام موجودات خارجی کو علم تفصیلی حق جانا ہے۔[2] اور مشائین نے علم خدا کو اس نقشہ ارتسامی سے کہ جس کے قائل ہیں علم بالرضا جانا ہے[3] نہ کہ موجودات خارجیہ کا علم۔

ملا صدرا کا نظریہ

یہ شیخ الرئیس اور خواجہ جیسے قدماء کے اقوال تھے۔ ان کے بعد زمانہ آخوند سے اس طرف جیسا کہ شاید مؤسِّس آخوند ہیں اور متأخرین نے ان کی پیروی کی ہے۔ علم بالتجلی کے قائل ہوئے اور خدا کو فاعل بالتجلّی جانا۔

۱ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمۃ الاشراق، ج ۲، ص ۱۵۰۔

۲ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمۃ الاشراق، ج ۲، ص ۱۵۰۔

۳ . اسفار اربعہ، ج ۲، ص ۲۲۴۔

مرحوم حاجی نے متن میں فرمایا: ''صوفیہ کی روایت ہے''[1] البتہ لفظ صوفیہ سننے سے فرار نہ کرنا چاہیے کہ ہم ان میں سے نہیں ہیں، کیونکہ اگر کوئی قوم، ہماری موافق نہ ہوئی، اگر کسی رخ سے حق کی قائل ہوئی تو ان کی عداوت اور مخالفت کی وجہ سے ہمیں حق کو ترک نہ کرنا چاہیے ورنہ اگر بنا یہی ہو تو ہم تمام الٰہیین عالم سے بناء مخاصمت ومخالفت رکھیں اور وحدانیت وتوحید کے اعتقاد سے ہاتھ دھو بیٹھیں، بلکہ لازم ہے انسان جو راہ کہ حق ہے ہر آشنا کے ساتھ اس راہ پر چلے اور جب تک مقصد ایک ہے ان کے ہمراہ ہو اور جہاں سے اس کا مقصد ان کے مقصد سے الگ اور جدا ہو اور مقصد میں تفاوت ہو وہ اپنی راہ اختیار کرے اور ان کو ان کی راہ پر چھوڑ دے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ قول ''علم بالتجلّی'' جس سے بھی منسوب اور مستند ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ خداوند مرتبہ ذات میں علم اجمالی اور علم تفصیلی دونوں رکھتا ہے جبکہ مرتبہ ذات میں بنحو کثرت ان موجودات کا علم رکھتا ہے: {يَعْلَمُ خائِنَةَ الأَعْيُنِ وَما تُخْفِي الصُّدُورُ}[2]ازل سے پروانہ کے پر کی حرکت کا عالم ہے کہ آخر الابد میں حاصل ہوگی، کوئی شے اس سے فروگزار نہیں ہے اول سے آخر تک اور ازل سے ابد تک مرتبہ ذات میں ان موجودات کا علم تفصیلی رکھتا ہے اس کے باوجود اس کے مقام بساطت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا ہے اور مقام ذات میں ان موجودات کثیرہ کا علم تفصیلی رکھنے کے باوجود اپنی ذات اقدس کا علم اجمالی بھی رکھتا ہے اس طرح سے کہ اس علم تفصیلی اور اس علم اجمالی کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔

البتہ اس معنی کا تصور مشکل ہے لیکن اگر اس معنی کا تصور کریں، قابل انکار نہیں ہے، ناچار تصدیق کرے گا۔

خلاصہ، اس کا تصور اس کے تصدیق کے مساوی ہے کہ صرف تصور کرنے سے برہانی ہوتا ہے اور انسان کو اس کے قائلین کی پیروی کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

خلاصہ، علم بالتجلی کا قائل مرتبہ ذات میں علم اجمالی اور علم تفصیلی کا قائل ہے۔ علاوہ برایں، موجودات خارجی کو علم بالرضا سے معلوم حق جانتے ہیں ۔ البتہ یہاں پر نقل فتویٰ کرنا چاہیے اور انشاء اللہ اس کی جگہ پر اقوال کے مدارک عرض کئے جائیں گے۔

ناگفتہ نہ رہ جائے کہ فلسفہ میں کوئی ایسا مسئلہ ہمیں معلوم نہیں جو مسئلہ علم کی طرح محل آراء واختلاف اور نقض وابرام ہو۔[3]

---

۱ . فتوحات مکیہ، ج ۳، ص ۲۸۳؛ شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۷؛ اصطلاحات الصوفیہ، ص ۱۵۵۔

۲ . سورۂ مومن، ۱۹۔

۳ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۲۸۲۔

علم الٰہی کے باب میں نظریہ مشائین کے کی ردّ

مشائین نے اپنے اثبات مدعا پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے، فقط دوسروں کے مذاہب کو باطل کیا ہے اور چونکہ قضیہ کو منحصر جانا ہے اشیاء کی بہ نسبت علم ذات اقدس کے بارے میں چھ احتمال دئے ہیں، قہری طورپر نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ان کا مذہب حقیقت میں صحیح ہے۔[1]

احتمالات کی تفصیل یہ ہے کہ اشیاء کی بہ نسبت ازل میں علم حق یا اس معنی میں ہے کہ اشیاء کیلئے ماہیت اور وجود نہیں ہے، اس صورت میں عدم مطلق میں تمیز لازم آتا ہے، کیونکہ بالفرض اشیاء کیلئے نہ ماہیت ہے اور نہ وجود ہے اور ان میں سے کوئی چیز نہیں ہے اورعدم مطلق میں تمیز وامتیاز نہیں ہے، پس اس صورت کا لازمہ یہ ہے کہ خلق کا علم اور ان کی تمیز واجب کیلئے حاصل نہ ہو۔

یا یہ کہ اشیاء کیلئے صرف شیئیت ماہیت ہے اور یہ اشیاء کی بہ نسبت علم خدا کا ازل میں معیار ہو۔ اس احتمال کی خرابی یہ ہے کہ لازم آتا ہے ماہیت تمام وجودات سے الگ اور جدا تحقق رکھے یا یہ کہ اشیاء کیلئے شیئت وجود ہے اور وجود یا ذہنی ہے یا عینی اور ذہنی بھی یا بنحو ارتسام وانطباع ہے کہ یہی مطلوب ہے یا بنحو اتحاد ہے۔

اگر وجود ذہنی بنحو اتحاد ہو اس کا لازمہ اتحاد عاقل ومعقول ہے اور وہ مشائین کی نظر میں باطل ہے، بلکہ ان کی نظر میں اتحاد عاقل ومعقول قبیح اور مستحیل ترین صورت ہے۔[2]

اور اگر وجود، وجود عینی ہو، وجود عینی یا تجردی ہے کہ اس صورت کی خرابی یہ ہے کہ مُثل افلاطونی درست اور صحیح ہوں یا وجود مادی ہے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ خلق، ازلی اور قدیم ہو۔

خلاصہ، مشائین نے بنحو قیاس استثنائی کہ قیاس کی ایک قسم ہے برہان قائم کیا ہے اور اس طرح فرمایا ہے: اشیاء کے تئین علم باری کا معیار حصر عقلی کی روسے وجوہات ششگانہ میں سے کوئی ایک ہے اور چونکہ پانچ احتمالات کو باطل کیا ہے اس سے اپنے مذہب کی حقانیت کا نتیجہ اخذ کیا ہے۔

لیکن مشائین کی دلیل کا جواب یہ ہے پانچ مذکورہ احتمالات کیلئے جن خرابیوں کا ذکر ہے ان میں سے بعض خرابیاں درست نہیں ہیں، اگرچہ بعض خرابیاں درست ہیں ۔

---

١ . شفا، ص ٥٠٢، الهیات؛ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١٨٩؛ شوارق الالہام، ص ٥٢٠، ٥٢٦۔

٢ . ایضاً، ص ٣٥٩؛ شرح اشارات، ج ٣، ص ٢٩٢۔

مثلاً یہ جو کہا ہے: اگر اشیاء کیلئے شیئیت ماہیت اور وجود نہ ہو عدم مطلق میں امتیاز لازم آتا ہے اور وہ محال ہے؛ یہ بات صحیح ہے۔

یا یہ کہ اگر اشیاء کیلئے شیئیت ماہیت ہو، ماہیت کا تمام وجودات سے منفک اور جدا ہونا لازم آتا ہے؛ یہ بھی صحیح ہے۔

اور اسی طرح یہ کہ اگر وجود عینی، مادی ہو موجودات کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آتا ہے؛ یہ بھی درست ہے۔

لیکن یہ کہ اگر وجود ذہنی بنحو اتحاد ہو، اتحاد عاقل ومعقول لازم آتا ہے؛ اس میں کوئی مانع نہیں ہے، بلکہ اتحاد عاقل ومعقول کو اثبات کیا ہے [1] اور اثبات بھی ہوگا۔

اور اسی طرح یہ کہ اگر وجود عینی تجردی ہو، مُثل افلاطونی کا قول لازم آتا ہے؛ کوی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ نظریہ مُثل افلاطونی اور اس قول کی حجت، موافق تحقیق ہے۔ [2]

خلاصہ، چونکہ یہ نتائج مشائین کی نگاہ میں فاسد لگے انہوں نے اپنے قول کو صحیح جانا حالانکہ یہ صرف توہّم ہے، کیونکہ بعض نتائج فاسد نہیں ہیں ۔ البتہ جب بعض نتائج فاسد نہیں ہیں تو ان کے مقدمات اور ملزومات حضرت حق کے علم کا معیار کیونکر نہیں ہیں؟

اس کا جواب مرتبہ ذات اور مرتبہ فعل میں کیفیت علم تفصیلی کے بارے میں ہمارا مذکورہ بیان ہے:

اشیاء دو طرح سے معلوم حضرت حق ہیں، ایک مرتبہ ذات میں بطور علم اجمالی دوسروں کے عقیدہ کے مطابق مشائین واشراقیین اور ہمارے عقیدہ کے مطابق مرتبہ ذات میں بطور علم تفصیلی اور نیز بطور علم فعلی تفصیلی ہمارے اور اشراقیین کے عقیدہ کے مطابق کہ فیص مقدس اور وجود منبسط سے عبارت ہے کہ ماہیات اس نور حقیقی اور مبدأ سے ظاہر ونمایاں ہیں اور یہ علم ایک معنی میں اشیاء پر مقدم ہے اور ایک معنی میں عین اشیاء ہے۔

---

١ ۔اسفار اربعہ، ج ٣، ص ٣١٢٢۔

٢ ۔اسفار اربعہ، ج ٢، ص ٤٦؛ الشواہد الربوبیہ، ص ١٥٤۔

مشائین کی ردّ میں حاجی کے دو جواب

مشائین کی یہ دلیل علاوہ براینکہ تمام مذکورہ نتائج فاسد نہیں ہیں، قدرت وغیرہ سے منتقض ہوتی ہے۔ مرحوم حاجی نے ان کی دلیل کے دو جواب دئے ہیں ؛ ایک جواب نقضی ہے اور دوسرا حلی ہے:

جواب نقضی یہ ہے کہ جس طرح ان کے بقول علم مقتضی وجود معلوم ہے قدرت بھی مانند علم مقدور کی مقتضی ہے۔

پس جس طرح اگر کہیں خداوند ازل سے عالم ہے، اشکال مشائین کے مطابق ازلیت معلوم لازم آتی ہے، اسی طرح اگر کہیں خداوند عالم ازل سے قادر ہے ازلیت مقدور لازم آتی ہے، بلکہ ضروری ہے کہ قدرت میں بطریق اولی اشکال کے قائل ہوں، کیونکہ قدرت میں صورت ذہنیہ کافی نہیں ہے، کیونکہ جب کہتے ہیں: خدا قادر ہے یعنی اعیان پر بھی قادر ہے اور اعیان بھی مقدور ہیں ۔ علاوہ براینکہ قدرت بواسطہ صور علمیہ معنی نہیں رکھتی ہے۔

لیکن حلّی جواب یہ ہے کہ علم وقدرت کے دو معنی ہیں: معنائے اول کا تعلّق، انتزاعات سے ہے اور علم وقدرت اس معنی میں صفات اضافیہ سے ہیں اور طرفین اضافہ کے متحقق ہونے کے بعد (یعنی عالم ومعلوم اور قادر ومقدور)، انتزاع ہوتے ہیں اور اس معنی میں عنوان قادر ومقدور طرفین سے بلا تقدم وتاخر انتزاع ہوتا ہے جس طرح علت ومعلول بھی ایک معنی میں انتزاعی ہیں اور معنائے علیت ومعلولیت حقیقیہ کے تحقق کے بعد تاثیر وتاثر انتزاع ہوتے ہیں ۔ البتہ اس معنی میں ضروری ہے کہ علم کا عالم ومعلوم دونوں کو اپنے دامن میں رکھتا ہو اور عالم ومعلوم اس انتزاعی معنی میں متضائفین ہیں اور متضائفین قوۂ وفعل اور وجود کے اعتبار سے مساوی اور برابر اور ہم پلّہ ہیں ۔

لیکن قدرت کے دوسرے معنی کہ اس میں قادر مقدور کے ساتھ متضائف نہیں ہے اس قدرت اضافی کے مبدأ ومنشأ سے عبارت ہے اور وہ شدت قوت وجود ہے جو شے کو عدم سے وجود میں لا سکتی ہے مثلاً تم میں فلاں پتھر کو اٹھانے کی قدرت ہے لیکن ابھی اٹھایا نہیں یا چند فرسخ راستہ طے کرسکتے ہو لیکن ابھی طے نہیں کیا ہے، یا فلاں کتاب لکھ سکتے ہو لیکن ابھی لکھی نہیں ہے۔

قدرت اس معنی میں قدرت حقیقی ہے اور معنائے اول کی طرح اضافی وعرضی اور اعتباری نہیں ہے۔

حاجی فرماتے ہیں: علم بھی قدرت کی مانند ہے جس طرح کہ علیت بھی مانند قدرت اور علم ہے، کیونکہ حقیقت علیت شے کے اندر وہی قوت تاثیر ذاتی ہے کہ از

روئے اقتضاء ذاتی کسی چیز میں تاثیر رکھتی ہے اور یہ اقتضاء ذاتی وجود معلول پر مقدم ہے۔

معنائے انتزاعی میں متعلقات اور طرفین اضافہ کا ہونا ضروری ہے تاکہ معلولیت اور علیت انتزاع ہوں برخلاف اس جہت حقیقی اور معنائے غیر اضافی کے کہ مبدأ معنائے عرضی واضافی اور اعتباری ہے۔ خلاصہ، حاجی نے قدرت وعلم وارادہ کو ایک ہی طرح اور ایک ہی روش پر جانا ہے۔

مشائین کے استدلال پر امامؒ کا جواب

ہم علم میں معنائے اضافی اور تضایفی کی مخافظت کے ساتھ اس بیان کی روشنی میں جواب پر قادر ہیں کہ چونکہ ذات، علت تامہ اشیاء اور وجود صرف ہے اس کے علم کا لازمہ اشیاء کے ازلی ہوئے بغیر تمام اشیاء کا معلوم اور کشف ہونا ہے؛ کشف ذات برائے ذات، ذات کیلئے تمام اشیاء کا کشف ہے؛ لہذا چونکہ کشف ہے، منکشف بھی ہے؛ کشف وعلم ذات عین ذات ہے اور منکشف بھی خود ذات ہے اور منکشف میں تمام فعلیات بنحو اعلیٰ واتم موجود ہیں ۔ بنابریں، کشف کہ علم ہے، ہے اور منکشف کہ معلوم ہے، وہ بھی فعلاً ہے۔

البتہ اشیاء اپنے وجودات عینیہ کے ساتھ، معلوم نہیں ہے، بلکہ معلوم، وجود اعلیٰ اور اتم صرف ہے لیکن کشف ذات، کشف تمام اشیاء ہے، کیونکہ ذات سبب تمام اشیاء ہے۔

ہمارے لیے بھی بہت سارے علوم کہ فعلیت رکھتے ہیں اگرچہ معلوم آئندہ ہیں اور فعلاً وجود نہیں رکھتے ہیں ۔ مثلاً ہمیں علم ہے کہ کل اور پرسوں اسی وقت آسمان میں سورج ہے یا علم ہے کہ قیامت برپا ہوگی اور جانتے ہیں کہ قیامت ہے اگرچہ اس وقت قیامت اور حشر واقع اور بر پا نہیں ہے۔

اشیاء کے علم کا علم بالذات میں سمٹنا

اگر کوئی نجومی اپنی رصدگاہ میں بیٹھے اور از روئے علم حکم کر لے کہ ہزار سال بعد سورج اور چاند کو گہن لگے گا، ایسا نہیں ہے کہ اس نے مفہوم پر حکم لگایا ہے، بلکہ اس کا حکم اسی مصداق خارجی وحقیقی خورشید اور قمر پر بحمل شائع صناعی ہے۔

خلاصہ، جیسا کہ سابق میں گزرا، حضرت حق کا مجد وشرف بعینہ اس کی ذات سے ہے اور اس کی ذات، بعینہ ذات کا علم ہے اور اس کا علم ماسوا ذات، علم ذات میں سمٹا ہوا ہے۔

بنابریں، غیر کو اس کی ذات اور صفات کی تکمیل میں کوئی دخل نہیں ہے تاکہ کہیں جس وقت اشیاء موجود ہوں گی خدا عالم ہوگا، کیا ہم سے نہیں سنا کہ علم فعلی کہ وہی اضافہ اشراقیہ ہے مستلزم متعلق نہیں ہے۔ بنابریں، وہ علم اس حیثیت سے کہ اللہ کی طرف مضاف ہے، اس کا علم ہے اور اس حیثیت سے کہ ماہیات کی طرف مضاف ہے، اس کا معلوم ہے۔ چنانچہ علم ذاتی کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے۔[1]

خدا کو مخلوقات کا علم حضوری

مشائین کا قول کہ علم حضوری علم مجرد میں اپنی ذات میں محصور ہے، غلط ہے؛ جیسا کہ ادعا کیا کہ تمام علوم حضوری ہیں اور علم حصولی جھوٹی خبر ہے۔

فائدۃ: اجسام کی جو صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اور حقیقتاً اور جنساً خارج میں واقعیت رکھتی ہیں، ان کے مقولہ سے ہیں، لہذا اجسام کی جو صورت ذہن میں تولید ہوتی ہے اس کے بارے میں یہ نہ کہو مجرد ہے اور لازم ہے کہ مطابق قاعدۂ ''کل مجرد عالم وکل عالم مجرد'' اور جو عرض کیا کہ مجرد کو مجردات کا علم ہوتا ہے، عالم ہو، کیونکہ وہ صورت مجرد نہیں ہے، بلکہ اس میں طول وعرض اور عمق ہے، پس صورت جسم ہے اور جسم محدود ہے جبکہ مجرد محدود نہیں ہے، اگر تمہارا ذہن اس گھر کو دیکھ رہا ہے اس کو امتداد طولی وعرضی اور عمقی کے ساتھ دیکھ رہا ہے جس طرح وہ خارج میں موجود ہے اسی طرح ذہن میں موجود ہے، لہذا مجرد نہیں ہے۔

خلاصہ، حاجی مشائین کے مقابلے میں فرماتے ہیں: معلول کا علم بھی علم حضوری ہے، جیسے صورتیں علم حصولی میں یعنی بر بنائے خلاقیت نفس، جب نفس شرائط رؤیت کے ساتھ شے خارجی کے محاذی قرار پاتا ہے، صورت خارجی کی مانند ایک صورت اپنی خلاقیت سے ایجاد کرتا ہے۔

اگر کہیں خارج سے کوئی عکس نفس میں نہیں ابھرتا، بلکہ نفس تولید مثل کرتا ہے، نفس ان صورتوں کی علت ہے، اب وہ کسی واسطے کا محتاج نہیں ہے تاکہ صورت خارج نفس میں ابھرے۔ بنابریں، علم حصولی کا انکار ہے اور علت کو معلول کا علم حضوری ہونے کے قبیل سے ہوگا، ہے۔ چنانچہ ہم نے علت کے نزدیک معلول کے حضور کے بارے میں ایسا ہی بیان ذکر کیا ہے۔

اور اگر کہیں وجود صور، خلاقیت نفس کا نتیجہ نہیں ہے تو یہ خلاف تحقیق ہے، کیونکہ اگر ان کا وجود نفس کی خلاقیت نہ ہو، تسلسل لازم آتا ہے، کیونکہ علم اگر بصورت حضوری نہ ہو اور حصولی ہو، واسطہ کا محتاج ہے کہ پھر اس صورت سے

[1]. تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۴۶۔

ایک دوسری صورت نفس میں حاصل ہوگی سلسلہ عالم کو اس دوسری صورت تک آگے بڑھائیں گے اور یہ سلسلہ اسی طرح آگے بڑھتا رہے گا اور کہیں پر رکے گا نہیں اور یہ تسلسل ہے۔

خلاصہ، اگر تحقیق سے چشم پوشی کریں اور کہیں ''کصور في علمنا الحصولي'' مانند ان صورتوں کے جو ہمارے علم حصولی میں ہیں، تشبیہ ہے، وجہ تشبیہ یہ ہوگی: صور ذہنیہ کہ نفس میں ہیں اور پیش نفس حاضر ہیں ۔ بنابریں، کہ صورت نفس میں حلول کرے، نفس قابل اور یہ صورت مقبول ہوگی جبکہ قابل اور مقبول کے درمیان جو نسبت ہے وہ امکان ہے، کیونکہ ممکن ہے یہ صورت نفس میں واقع ہو اور نفس اس کو قبول کرے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ صورت نفس کے سامنے نہ آئے اور اس پر وارد نہ ہو، لہٰذا اس کی نسبت، نسبت امکان ہے جبکہ اس صورت کا علم حضوری ہے، کیونکہ اگر حضوری نہ ہو اور نفس کو اس کا علم عین حضور نہ ہو، تسلسل لازم آئے گا، کیونکہ اگر اس صورت کا علم حضوری نہ ہو اور حصولی ہو، واسطہ کا محتاج ہے کہ پھر اس صورت سے ایک دوسری صورت نفس میں حاصل ہوگی، اس کی طرف نقل کلام کریں گے اور یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا اور یہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے۔ پس صورت اولیہ کا نفس کے نزدیک حضور بعینہ نفس کو اس کا علم ہونا ہے۔

جب قابل اور مقبول میں قضیہ اس طرح ہے علت فاعلی کا علم معلول کی بہ نسبت اولویت کے ساتھ حضوری ہوگا، کیونکہ معلول کی علت سے نسبت وجوب کی ہے، بالخصوص فاعل الٰہی کہ معلول کو عدم سے وجود کی طرف لانے والا ہے اور اپنے معالیل کو کمال بھی عطا کرنے والا ہے۔ بنابریں، ''معطي شيء فاقد شيئ'' نہیں ہوتا ہے (یعنی کسی کو کوئی چیز عطا کرنے والا اس سے محروم نہیں ہوتا ہے)۔

البتہ مخفی نہ رہے یہ جو عرض کیا کہ حضرت حق کمال کا عطا کرنے والا ہے اور موجودات کو عدم سے وجود کی طرف لانے والا ہے اور جو عطا کیا ہے خود اس سے بہرہ مند ہے اور معنی میں نہیں ہے کہ خدا انسان ہے، کیونکہ عطا خداوندی انسانیت نہیں ہے، کیونکہ انسانیت ماہیت ہے اور ماہیت قابل جعل اور اعطا نہیں ہے، بلکہ جو چیز عطا کرنے کے قابل ہے وجود انسانی ہے کہ خدا نے وجود کا ایک مرتبہ اس کو عطا کیا ہے مگر اس مرتبہ وجود کا لازمہ حیوان ناطق ہونا ہے کہ مرتبہ تنزل میں اس کی حد عدمی کی روسے یہ ماہیت انتزاع ہوتی ہے۔

البتہ عدم، کمال نہیں ہے بلکہ کمال اصل وجود ہے کہ عطا اور جعل کے قابل ہے اور جعل کا تعلق ممکنات سے ہے، کیونکہ جو ممکن نہیں ہے یا واجب ہے یا ممتنع اور محال ہے اور یہ دونوں قابل جعل نہیں ہیں اور ماہیت بھی وجود کی حد اور اس کا لازمہ ہے اور حد شے وجود شے کے بعد بالتبع حاصل ہوتی ہے، لہٰذا ماہیت بھی قابل جعل نہیں ہے۔

خلاصہ، علت اپنے عطیہ وفیص سے محروم نہیں ہے، پس یہ وجودات کہ عطیہ حضرت احدیت ہیں جو کہ علّیت کے مرتبہ کمال پر فائز ہے بعینہ اس کا علم احدی ہیں ۔ بنابریں، کوئی وجود اس کے دائرہ وجود اور احاطہ نور سے غائب نہیں ہے، لہذا صورت کی کوئی ضرورت نہیں ہے تاکہ اس کیلئے انکشاف وجودی کا وسیلہ ہو۔

تعریف علم حصولی کسی دوسری شے کو حاصل ہونے والی شے کی صورت سے عبارت ہے۔

اور تعریف علم حضوری شے کیلئے خود شے کے حضور سے عبارت ہے۔ اسی وجہ سے کہتے ہیں: علم حضوری وہی علم ہے کہ عین معلوم خارجی ہے۔[1]

علم تفصیلی کا علم ذاتی میں اندراج

علم الٰہی فعلی کے قائل ہونے کے بعد حضرت حق کیلئے دوسرے علم کو ثابت کریں گے۔ البتہ اس علم کا دوسرا رتبہ نہیں ہے، بلکہ ترتیب لفظی ہے ورنہ علم اجمالی کمالی کہ اشراقیین اور مشائین کے درمیان محل اتفاق ہے اشراقی کے نزدیک ہم رتبہ ذات اور علم تفصیلی فعلی پر مقدم ہے کہ وجود منبسط اور فیض مقدس ہے، کیونکہ اشیاء کا علم تفصیلی اشراقیین کے نزدیک عین علم فعلی ہے [2]اور مشائین کے نزدیک علم اجمالی صور مرتسمہ پر سابق ہے [3]کہ اشیاء کا علم تفصیلی ان صورتوں سے حاصل ہے اور ان اشیاء کے علم تفصیلی کا معیار یہی صورتیں ہیں ۔

علم اجمالی کہ اس کی ذات کے علو ومجد وشرف کا موجب ہے اور ہم رتبہ ذات اور عین ذات ہے باوجودیکہ متفق علیہ فریقین ہے لیکن وہ اس علم اجمالی کے ذریعے اشیاء مختلف کو پیش حضرت حق، منکشف تفصیلی نہیں جانتے ہیں ۔

خدا کے علم ذات پر حاجی اور صدر المتألہین کی دلیلیں

لیکن صاحب کتاب کی نظر کے مطابق کہ آخوند (رحمت اللہ) صاحب اسفار کی نظر کے موافق ہے یہ علم مرتبہ ذات میں تمام اشیاء کا ازلاً اور ابداً علم تفصیلی ہے خواہ اشیاء سابقہ ہوں یا لاحقہ، موجود ہوں یا غیر موجود اور کوئی چیز اس سے غائب اور مستور

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۳۸۷۔

۲ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، تلویحات، ج ۱، ص ۷۰؛ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمۃ الاشراق، ج ۲، ص ۱۵۰۔

۳ . شفا، ص ۳۹۶، الہیات؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۹۔

نہیں ہے اور تمام ذرات وجود بنحو تفصیل تام اس علم سے مرتبہ ذاتی میں معلوم ومنکشف ہیں ۔[1]

برہان اور بیان مطلب یہ ہے کہ اصالت الوجود کے مبنیٰ کے تحت عالم میں وجود کے علاوہ کوئی چیز متحقق نہیں ہے اور ماہیات اعتباریٔ محض ہیں جن کی کوئی حقیقت وواقعیت نہیں ہے اور عقل بشر نے اس کو اعتبار کیا ہے اور جو چیز متحقق ہے، وجود ہے، اصل وجود متحقق ہے اور اس کا تعین اور اس کی حد امر عدمی ہے اور امر عدمی متحقق نہیں ہے۔

اور یہ قول کہ ماہیت بالعرض موجود ہے اس معنی میں نہیں ہے اس کا کوی تحقق ہے بلکہ ماہیت بالعرض والمجاز موجود ہے اور جو چیز مجازاً موجود ہے ''زید اسد'' کی مجازیت کی طرح ہے کہ زید حقیقت میں شیر نہیں ہے بلکہ اس کا شیر ہونا، ادعائی ہے۔ پس موجودیت ماہیت واقعیت نہیں رکھتی اور ایسا نہیں کہ خارج میں ایک انسانیت اور ایک موجود ہے، ایک حیوانیت اور ایک موجود ہے، بلکہ ایک وجود ہے جو محدود ومتعین ہے اور حد وتعین نوری ہے کہ جس کی کوئی واقعیت نہیں ہے۔

الحاصل، ایسا نہیں ہے کہ خارج میں کثرتیں واقعیت دار ہوں یعنی صاحب وجود ہوں اس طرح سے کہ متحقق اور مشت پر کن ہوں، بلکہ خارج میں فقط وجودات ہیں جس طرح کہ خارج میں کہ زید وعمرو وبکر اور تین کی عدد ہے جو کچھ خارج میں ہے خود زید، عمرو وبکر ہے اور تین کی عدد کا کوئی جدا اور علیحدہ وجود حقیقی نہیں ہے۔

عالم میں موجودات معلولی میں سے جس پر بھی نگاہ ڈالوگے اس میں ایک وجدان اور ایک فقدان نظر آئے گا، وجود سے بہرہ مند اور اپنے سے کامل تر کے وجودات اور کمالات سے محروم ہوگا یہ وجدان اور فقدان جو ہر موجود میں ہے ایسا نہیں ہے کہ وجدان بضمیمہ تحقق فقدان ایک متحقق امر ہو اس طرح سے کہ فقدان بھی ایک امر متحقق ہو، بلکہ ایک امر متحقق ہے کہ وجدان ہے اور فقدان متحقق نہیں ہے۔

جس وجود نے بعنوان فیض مبدأ اول تجلی کیا ہے وہ جلوۂ وجودی وجدان سے بہرہ مند ہے اور ایک حقیقت نوری وجودی ہے اور ایک کیفیت وجودی ہے کہ فاقد کمال مبدأ ہے اور تجلی ثانی، جلوۂ اول کے کمال وجود کے فقدان کے ساتھ ایک طرح کے وجود سے بہرہ مند ہے۔

اسی طرح وجودات نازلہ پہلے صادر ہونے والے وجودات کے کمالات سے محروم ہیں اور انہیں فقدانات سے ماہیت انتزاع ہوتی ہے۔

---

١ ۔ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ٢٦٣؛ مبدأ ومعاد، ص ٨٩۔

اور چونکہ یہ مترتب وجودات اور جلوے عرضی نہیں ہیں، جلوۂ اول میں جلوۂ ثانی کے تمام کمالات وجودیہ پائے جاتے ہیں اور جلوۂ ثانی، جلوۂ اول کے بعض کمالات سے محروم ہے اور یہ کثرتیں یہاں سے حاصل ہوتی ہیں کہ زید میں عمرو کا کمال نہیں پایا جاتا اور عمرو، زید کے کمال سے محروم ہے اور ایسا نہیں ہے کہ یہ فقدانات امور متحقق ہوں، بلکہ فقدان امر عدمی ہے اور اس امر عدمی سے تکثیر حاصل ہوئی ہے جو چیز متحقق ہے متعلق علم ہے اور جو چیز واقعیت نہیں رکھتی وہ متعلق علم نہیں ہوسکتی ہے اور خرافات اور صورت ذہنیہ کے علاوہ کہ جو خارج پر منطبق نہیں ہے، کچھ نہیں ہے۔

لہذا یہ جو انسان گمان کرتا ہے کہ ماہیت کہ جہت فقدان کمال ہے ایک متحقق امر ہے اور اس کا علم پیدا کرتا ہے فی الواقع علم کی صورت میں جہل ہے اور صورت کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔

مثلاً اگر دو شخص مباحثہ کریں ایک حدوث عالم کو اور دوسرا قدم عالم کو ثابت کرے اور فی الواقع عالم حادث ہو جس نے قدم عالم کو ثابت کیا ہے جبکہ اس کو اپنی نظر کے مطابق ثابت کیا ہے لیکن گمان کرتا ہے کہ عالم ہے اور علم رکھتا ہے حالانکہ فی الواقع علم نہیں ہے، بلکہ جہل ہے۔

اور اسی طرح اگر دو شخص کسی مطلب کے اثبات اور نفی کے مدعی ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک کسی ایک نقیض کا مدعی ہو، مسلّم ہے کہ ان دو میں سے ایک کا علم بصورت علم جہل ہے اور صورت خیالی سے زیادہ نہیں ہے۔

اور اسی طرح اگر دو شخص دو جداگانہ راستے سے کہیں جا رہے ہیں ہر ایک اپنے گمان کے مطابق راہ میں شیر کے وجود کا علم رکھتا ہو اور قضا سے ایک کی راہ میں شیر ہو اور دوسرے کے راستہ میں نہ ہو، یہ دوسرا اپنی صورت ذہنیہ سے خائف ہوا ہے، کیونکہ خارج میں شیر کا وجود نہیں ہے اور دوسرے کو علم نہیں تھا، کیونکہ واقعیت سے ہم آہنگ نہ تھا۔

بنابریں، خداوند عالم کی اس طرح کے علوم سے تنزیہ کرنی چاہیے اور جو چیز واقعیت کے خلاف ہے متعلق علم واقعی نہ ہوگی اور چونکہ ماہیت باطل ہے اور فقدان ایک طرح سے وجود کا غماز ہے اور اصالت وجود کی روسے عالم میں حقیقت وجود کے علاوہ کوئی چیز حقیقت نہیں رکھتی ہے، لہذا ناگزیر ہے کہ علم، اصل وجود، امر متحقق اور جس سے اشیاء بہرہ مند ہیں اس سے متعلق ہو اور وہ حقیقت وجود کے علاوہ نہیں ہے۔

اس مقدمہ میں دوسرے مقدمہ کا اضافہ کر رہے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کے کمالات اپنے دامن میں رکھتی ہے وہ کمالات اس کے سامنے

منکشف ہیں اور جو چیز دوسری چیز کی بہ نسبت ناقص ہو جس کمالات سے اس کا دامن خالی ہو وہ کمالات اس کیلئے منکشف نہ ہوں گے۔

مثلاً انسان عقلی ونوری ایسے کمالات سے بہرہ مند ہے کہ انسان طبیعی کا دامن ان کمالات سے خالی ہے لیکن وہ فرد عقلانی ان افراد ظلمانی کے کمالات اپنے دامن میں رکھتی ہے۔ البتہ ان کے فقدانات اور نقصانات سے اس کا دامن خالی ہے، کیونکہ ان کے فقدانات سے متصف ہونے کا مطلب بعض کمالات فرد عقلانی کا نہ ہونا ہے، اس لیے کثرت نمایاں ہوئی ہے۔

فرض کیجئے، ایک سوراخ سے اس دیوار پر روشنی پڑی اور دوسرے سوراخ سے دوسری دیوار پر دوسری روشنی پڑی؛ البتہ یہ روشنی اس روشنی کے کمالات سے محروم ہے اور اسی طرح بالعکس وہ روشنی اس روشنی کے کمالات سے محروم ہے۔یہ نور کے وجود کی ایک جھلک ہے اور وہ بھی نور کے وجود کی ایک دوسری جھلک ہے، کثرت ان فقدانات کا نتیجہ ہے بغیر اس کے کہ یہ نور وہ نور ہو، جس طرح کہ ایک اصل عدد ہے اور اس کے تکثر سے تین چار وغیرہ کی عدد پیدا ہوتی ہے اور چونکہ ہر ایک دوسرے کے کمالات سے محروم ہے، یہ نور اس نور کے سامنے اور وہ نور اس نور کے سامنے منکشف نہیں ہے لیکن اگر فرض کریں ان انوار کا مبدأ خورشید ہو اور یہ جلوۂ خورشید ہوں، ان انوار کے سارے کمالات مبدأ میں جمع ہیں اور یہ کثرتیں وہاں پر نہیں ہیں، کیونکہ ان فقدانات کا وہاں پر نام ونشان نہیں ہے لیکن ان کا کمال نوری بنحو جمع اور جمع الجمع وہاں موجود ہے۔

بنابریں؛ اگر فرض کریں، خورشید اپنی ذات کا عالم ہو ان تمام انوار کا عالم ہوگا، اب خورشید سے گزر کر ایک موجود کو فرض کر رہے ہیں کہ صرف الوجود ہے اور دوسرے موجودات کے کمالات اس میں جمع ہیں اور یہ موجودات اس کی تجلیاں ہیں اور ان میں کثرت، ماہیات، حدودات، تعینات اور فقدانات کا نتیجہ ہے اور چونکہ فقدانات باطل، خرافات اور موہوم اور واقعیت سے بیگانہ ہیں، علم حقیقی کا متعلق واقع نہ ہوں گے اور جو چیز ہے اور واقعیت رکھتی ہے وجدانات موجودات ہے اور یہ وجدانات کہ کمالات وجودیہ ہیں صرافت وجود پر باقی نہیں رہ گئے ہیں اور وجو وجود صریح اور صرف ہے واجد تمام کمالات حیثیت نوریہ وجودیہ ہے۔ اس صورت میں اس موجود کی ذات کا علم، تمام اشیاء کا علم یعنی تمام نظام وجود کا علم ہے اور چونکہ نظام وجود کے کمالات اس میں جمع ہیں اور عالم بجز صرف الوجود کچھ نہیں ہے، بنابریں، وہ ہر ذرہ وجود کا عالم ہے اور تمام ذرات وجود اس کے سامنے منکشف ہیں ۔ البتہ اپنے حدودات کے ساتھ نہیں، کیونکہ حدود متعلق علم حقیقی واقع نہیں ہوتا، کیونکہ باطل ہے۔

علم تفصیلی واجب سے مراد

علم تفصیلی سے مراد اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس سے کوئی شے جدا اور علیحدہ نہیں ہے یا ہر ذرۂ وجود اس کے نزدیک منکشف ہے۔

جہاں کہیں نور وجود ہے ازلاً وابداً اور فعلاً اس کے سامنے منکشف ہے اور آنے والے اور نہ آنے والے اور گزشتہ وموجودہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ جو نہیں آیا اور بعد میں آئے گا جلوۂ وجود کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور جلوۂ شے وہی شے ہے۔[۱]

مطلب کے حدود روشن ہونے کیلئے کہ علم مرتبہ ذات میں کہ وجود واحد وبسیط ہے علم اجمالی کہا جاتا ہے اور یہ علم اجمالی مرتبہ ذات میں تمام اشیاء کا کشف وعلم تفصیلی ہے اور تفصیل کا مطلب ہے کہ جو چیز محقق اور معلوم حق ہے اس سے فرد گزار اور جدا وعلیحدہ نہ ہو:

چنانچہ عناوین کلیہ جیسے ''الإنسان حیوان ناطق'' اور ''النار حارّۃ'' کے بارے میں یوں عرض کر رہے ہیں کہ کبھی کہا جاتا ہے وہ تمام مصادیق کا آئینہ ہیں اور تمام افراد انسان اور نار کا جلوہ ہیں کہ زمانہ ماضی وحال اور مستقبل بحیثیت انسانیت اور ناریت دوسری خصوصیات سے قطع نظر پیدا ہوئے ہیں یا پیدا ہوں گے۔ اگر فرضاً دوسری خصوصیات، زمان ومکان، عدد، سبب اور کثرت وقلت کے قبیل سے نہ ہوں اور عالم میں حقیقت ناریت کے علاوہ کچھ نہ ہو، قضیہ معلومہ ''النار حارّۃ'' تمام مصادیق نار کیلئے کاشف تام ہے۔

اور اسی طرح اگر عالم میں دوسری خصوصیات قد وقامت، رنگ، طول وعرض وعمق، مکان وزمان، زبان وبیان اور صدا کے قبیل سے نہ ہوں اور صرف انسان بلا عوارض وخصوصیات ہو، قضیہ معلومہ ''الانسان حیوان ناطق'' افراد ومصادیق انسان کیلئے کاشف تام وتمام ہے۔

---

۱ . سوال: اگر علت کا علم معلول کے علم کا موجب ہو، لازم آتا ہے کہ انسان جو کچھ اس کے نفس سے صادر ہوا ہے یا ہوگا اس سے مطلع ہو۔

جواب: انسان اپنے نفس سے محجوب ہے یہی وجہ ہے کہ وجود نفس میں برہان کا محتاج ہے۔

سوال: اس مبنیٰ کے تحت خارج میں متحقق امور اصیل متعلق علم ہیں کسی کا اس امر پر مطلع ہونا کہ مثلاً اس کی جیب خالی ہے علم نہ ہو۔

جواب: علم نہیں ہے اور اگر علم نہ ہو کیا محذور ہے ؟ عدم مال کوئی محقق چیز نہیں ہے اور اگر چیز نہیں ہے متعلق علم واقع نہ ہوگی، خلاصہ، ناداری ومفلسی ہے اور ناداری کوئی چیز نہیں ہے۔

اگر بالفرض قضیہ ''النار حارّۃ'' خصوصیات اور عوارض ولواحق فردی اور زمانی ومکانی کو بیان کرتا پھر بھی صورت علمیہ ''النار حارّۃ'' بنحو تام وتمام، تمام مصادیق نار کو اگرچہ زمانہ آئندہ میں محقق ہوں گے تفصیلاً کشف کرتی درحالیکہ یہ صور مفاہیم کلیہ اس مماثلت اور مشاکلت کے واسطہ سے جو ان کے اور مصادیق کے درمیان ہے تمام افراد کا آئینہ اور جلوہ ہیں اور سب کو بیان اور کشف کرتے ہیں ۔

البتہ، مصادیق سے مفاہیم کلیہ کشف کرنے کا معیار یہ ہے کہ وہ مصادیق سے انتزاع اور اخذ کئے ہوئے حدود ہوتے ہیں ۔

خلاصہ، اگر عالم میں فقط ''نار'' بنحو بسیط اور دوسری خصوصیات کے بغیر ہوتی، یہی مفہوم ازل سے لے کر ابد تک تمام عالم کو کشف ونمایاں کرنے کیلئے کافی ہوتا خواہ گزشتہ ہو یا آئندہ اور یہی صورت عملیہ کشف کرتی ہے کہ آتش جہنم گرم اور جلانے والی ہے اگرچہ اس وقت نہیں ہے۔

وجود صرف، کشف اشیاء ہے نہ عین اشیاء

بنابریں، اگر فرض کریں عالم میں اصالت وجود کی روسے جو چیز متحقق ہے بجز وجود کچھ نہیں ہے اور اصالت اس کا حصہ ہے اور غیر وجود باطل ہے اور ایک موجود ہے کہ صرف حقیقت وجود ہے اور اس کے اور اشیاء کے درمیان مناسبت، صورت علمیہ ''النار حارّۃ'' اور مصادیق نار کے درمیان مناسبت سے بالاتر ہے، کیونکہ وہ علت اور تمام اشیاء اس کی معلول ہیں اور عالم اس کا جلوہ اور اس سے ربط وتعلق صرف ہے اور جو کچھ ہے، اس سے ہے۔

خلاصہ، تمام معلولات وجود کے سنخ سے ہیں اور وجود صرف فقط ذات احدیت اور علت اشیاء ہے، پس ذات کا علم تمام معلولات کا علم وکشف تفصیلی ہے، مگر یہ کہ فرض ہو کوئی چیز متحقق اور اصیل ہے اور اس کی معلول نہیں ہے اور یہ فرض باطل ہے، کیونکہ لازم ہے ایسی چیز واجب الوجود ہو اور ایک ذات سے زیادہ، وجود واجب محال ہے۔

چونکہ ماہیت محدود اور غبار کثرت ہے اور اسی طرح ماہیت کی طرف مضاف وجود ضیق اور محدود ہے، اس لیے وہ دوسری حیثیت کی نشاندہی نہیں کرتا لیکن صرف الوجود احاطہ کی وجہ سے تمام اشیاء اور مصادیق وجود کو نمایاں اور روشن کرتا ہے اور جس طرح قضیہ کہ ''النار حارّۃ'' درعین حال کہ تمام مصادیق کو کشف کرتا ہے، عین مصادیق نہیں ہے اور وہ صورت علمیہ اور یہ وجودات خارجیہ ہیں، البتہ وہ کشف مصادیق کرتا ہے، اسی طرح وجود صرف عین تمام اشیاء نہیں ہے لیکن کشف تمام اشیاء ہے۔

اور جس طرح مصادیق نار سے کسی فرد یا افراد کے حادث اور پیدا ہونے یا کسی فرد اور افراد کے فنا اور زائل ہونے کی وجہ سے اس شخص کے علم میں جو ''النار حارّۃ'' کا علم رکھتا ہے، کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر عالم میں نار کا کوئی مصداق نہ ہو، یہ صورت علمیہ جس کا کام کشف حقیقت ہے، بجائے خود ثابت ہے، اسی طرح موجودات کی تبدیلی اور ان کا تغیر علم باری تعالیٰ کے تغیر وحدوث اور تجدد کا باعث اور موجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ وہ عین موجودات نہیں ہے، بلکہ کشف موجودات ہے۔ معلوم، متغیر وحادث اور زوال پذیر ہے اور علم کی یہ شان نہیں ہے۔ چنانچہ روایات میں بھی اس کی طرف اشارہ ہوا ہے کہ {وقع العلمُ منہ علی المعلوم}۔[1]

معلومات کے تغیر سے ذات اور علم الٰہی میں تغیر نہ ہونا

یہاں سے ان لوگوں کی خطا جو کہتے ہیں کہ ان متغیرات کے تغیر سے علم الٰہی میں تغییر اور تبدیلی لازم آتی ہے، معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ یہاں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ معلومات کے ازلی نہ ہونے سے لازم نہیں آتا ہے کہ علم ازلی نہ ہو، چنانچہ قضیہ ''النار حارّۃ'' میں عرض کیا کہ یہ علم، معلوم سے پہلے ہے یہاں تک کہ اگر مصادیق نار کسی وقت بھی عالم میں موجود نہ ہوں، یہ علم ہے۔

اور جس طرح اگر کوئی قضیہ ''الانسان حیوان ناطق'' کا علم رکھتا ہو افراد کے تغیر وحدوث سے علم تغیر اور زوال پزیر نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر عالم میں افراد نہ بھی ہوں اس علم کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور تعدّد وکثرت افراد اس علم کے تعدد اور کثرت کا موجب نہیں ہے۔

اسی طرح حضرت حق میں عین وحدت اور علم کے ازلی ہونے میں تجدد وتغیر اور معلومات کا مسبوق بالعدم اور متکثر ومرکب ہونا کسی صورت بھی وحدت اور ازلیت علم حق کو پارہ نہیں کرتا ہے۔

خلاصہ، بمقتضائے اصالت وجود ماہیت اختراعی اور انتزاعی ہے اور عالم میں بجز وجود کچھ نہیں ہے اور سارا عالم بسیط ہے۔

اس سے یہ گمان نہ ہو کہ کہتے ہیں فلاں چیز عالم میں مرکب ہے وجود میں ترکیب لازم آتی ہے اگر تانبہ اور نقرہ کو بہم ترکیب کریں، تانبا اور چاندی ہونا ماہیت اور اعتباری ہے اور ان میں وجود کے سوا کچھ نہیں ہے۔ البتہ باعتبار ماہیت تانبا اور چاندی آپس میں مخلوط اور مرکب ہوتے ہیں کہ وہ بھی اعتباری ہے۔

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ۱۔

خلاصہ، عالم میں وجود کے سوا کچھ نہیں ہے اور عدم اور ماہیت خرافات اور باطل ہے اور خداوند عالم صرف الوجود اور علت اشیاء ہے اور علت اور معلول کے درمیان جو ربط ہے وہ تمام ربط اور تعلقات سے بالاتر ہے۔ اگر انسان مفہوم کلی کا علم رکھے خود کو عالم شمار کرے گا اور کہے گا: میں جانتا ہوں مثلاً کہ انسان حیوان ناطق ہے اور اس علم کو واقعیت دار اور خارج کے مطابق جانتا ہے اور عالم میں ایسے علم کو حقیقت علم شمار کرتے ہیں جبکہ اس صورت علمیہ ومفہوم اور خارج کے درمیان جو ربط ہے وہ علت ومعلول کے درمیان پائے جانے والے ربط وتعلق سے کہیں کمتر ہے اور جس طرح یہ صورت علمیہ عین معلوم خارجی نہیں ہے، بلکہ خارج اس کے توسط سے منکشف ہے لہذا کثرت وتجدد اور حدوث معلوم، ان صور علمیہ مفہومیہ کے تجدد وحدوث اور زوال کا موجب نہیں ہے، علم باری تعالیٰ کی بھی مرتبہ ذات میں یہی شان ہے۔

علم باری تعالیٰ مرتبہ ذات میں اس صرف الوجود کے علم سے عبارت ہے کہ ذات اقدس ہے اور اشیاء اس علم سے منکشف اور روشن ہے اور ذات میں اشیاء کی تمام جہات اور حیثیات وجودی جمع ہیں اور صرف وکامل ہے اور جو چیز عالم میں متحقق ہے، وجود ہے۔ البتہ وجود ناقص نہ تام اور نقصان، فقدان کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا علم جہالت ہے لہذا خداوند عالم کو اس سے منزہ کرنا چاہیے۔ لہذا بجز اشیاء کے وجودات متحقق کے علاوہ کہ معلول حضرت حق ہیں، کوئی چیز باقی نہیں ہے اور ذات کا علم، تمام شئون وجودیہ کی بہ نسبت از باب جامعیت ذات، تمام اشیاء کا علم ہے اور عین اشیاء نہیں ہے۔ بنابریں، ''ما بہ الکشف'' کہ ذات اقدس ہے، ازلی وواحد اور بسیط ہے اور علم عین ذات ہے اور کثرت وحدوث موجودات عالم سے، وحدت وبساطت اور ان کی ازلیت درہم وبرہم نہیں ہوتی ہے، وحدت کے درہم وبرہم اور پارہ نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رؤیت ایک رؤیت ہے لیکن مرئی متعدد ہیں ۔

یہ تھا کلام حاجی کا خلاصہ کہ آخوند جیسے بعض ابناء حقیقت کے موافق ہے۔[1]البتہ ان سے پہلے بھی بعض عرفاء نے یہ بات کہی ہے۔[2]

عبارات منظومہ پر مطالب کی تطبیق حاجی کی عین عبارت اس طرح ہے:

جب کہ بسیط الحقیقہ ہر وجود اور کمال وجودی سے بنحو اعلیٰ بہرہ مند ہے پس اپنی عین وحدت اور علم اجمالی ہونے میں یعنی وجود واحد وبسیط ہونے میں، میرے نزدیک علم تفصیلی ہے۔

---

١ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ٢٣٦؛ مبدأ ومعاد، ص ٨٩۔

٢ . فتوحات مکیہ، ج ٣، ص ٢٨٣۔

بنابریں، یہاں پر علم اجمالی سے مراد، علم اصول میں علم اجمالی نہیں ہے اور یہ علم اجمالی حاجی کے نزدیک ہر شے کی ذات کا علم تفصیلی ہے، کیونکہ صورت ذہنیہ، مانند صورت شمس، ممکن نہیں ہے اشیاء کثیرہ کی حکایت کرے، کیونکہ شمس ماہیت ہے اور حیثیت ذات ماہیت، دوسری ماہیت کی حیثیت سے مغائرت رکھتی ہے اور وجود کے ساتھ بھی مطلقاً مغائرت رکھتی ہے اور ماہیت کی طرف مضاف وجود، واحد بالعدد ہے اور اس کا مرتبہ ضیق ہے۔

لیکن حیثیت ذات وجود، حیثیت وسعت واحاطہ ہے، لہٰذا وجود صرف بنحو اعلیٰ ہر وجود کو جامع ہے کہ کوئی ذرّہ وجود اس سے الگ نہیں ہے اور ہر شے کا اعلیٰ حصہ اس کا تمام وکمال ہے اور شے کی شیئیت اس کی تمامیت اور کمالیت سے ہے اور اس کا فیض ہر شے کو شامل ہے پس وہ ہر وجود کی حکایت کرتا ہے اور اس کی رداء کبریائی کسی وجود سے قاصر نہیں ہے سب پر اس کی رداء کبریائی کا سایہ ہے۔

اور چونکہ یہاں پر اس سوال کی گنجائش ہے کہ وجود خاص اور ماہیت خاصہ اور بطور خلاصہ ہر شے کی ذات کہ جس کا ذ کر نظم میں ہوا ہے، ازل میں نہ تھی پس کیونکر معلوم تھی اور علم معلوم کے بنا کیونکر ممکن ہے؟

جواب عرض کیا کہ ہر شے کی ذات بسلب بسیط ازل میں نہ تھی اور بنحو قضیہ معدولہ نہیں کہتے کہ ہر شے کسی ذات ازل میں نہ تھی، تاکہ کوئی چیز بعنوان موضوع ہو اور محمول میں معنائے عدمی اس کیلئے ثابت ہو، بلکہ اصلاً بعنوان موضوع کوئی شے نہ تھی یعنی بنحو کثرت ازل میں نہ تھی۔

اور ہمارے قول ''بالسلب البسیط'' کا مطلب یہ ہے کہ سلب کون ازل میں سالبہ بسیطہ ہے، بانتفاء موضوع منتفی ہے جبکہ ازل ملاحظہ ہو یعنی ازل میں معلوم کا نہ ہونا لیکن جس سے وجودات خاصہ منکشف ہیں، ہر وجود کا جزء اعلیٰ بنحو بساطت ووحدت ہے نہ ترکیب وکثرت ترکیب وکثرت ''ما بہ الکشف'' میں نہیں ہے بلکہ معلوم میں ما لا یزال میں ہے۔

مطلب کی عرفانی تقریر

یہ حاجی کی تقریر حِکمی تھی، دوسری تقریر عرفاء کی ہے [1] کہ نتیجے میں دونوں ایک ہیں لیکن دونوں تقریریں دو طریقوں سے ہیں کہ ایک منزل تک پہنچتی ہیں ۔ بیان صوفیہ یہ ہے کہ ہر موجود ممکن کہ خارج میں ہے ایک نحوۂ وجودی رکھتا ہے کہ اس کو

---

۱ . مصباح الانس، ص۸۳؛ مقدمہ شرح قیصری بر فصوص الحکم، ص۱۶؛ تمہید القواعد، ص۱۳۲۔

تحقق عطا کرتا ہے اور ایک حد وتعین رکھتا ہے کہ عقل کی اختراع ہے اوراعتباری ہے اور تحقق نہیں رکھتا، کیونکہ تحقق وجود سے بیگانہ ہے۔

چنانچہ ماہیت کا تحقق وجود سے ہٹ کر کوئی تحقق نہیں ہے اور ماہیت ووجود خارج میں ایک تحقق کے ساتھ متحقق ہیں لیکن موجود ایک وجود رکھتا اور ایک تعین وحد کہ وہ ماہیت اور نحوۂ وجود ہے؛ خلاصہ خارج میں دو تحقق نہیں ہیں اور اسی طرح تمام اسماء وصفات ذاتیہ وجود کا تحقق، تحقق وجود کے علاوہ نہیں ہے وہی ایک وجود ہے کہ اسماء وصفات ذاتی اس کے تحقق سے متحقق ہیں اور معنی میں، یہ اوصاف مرتبہ تحقق میں عین وجود ہیں، مانند وحدت وبساطت وجود کہ وہ تحقق وجود کے علاوہ کوئی دوسرا تحقق نہیں رکھتے ہیں، حیات وعلم وقدرت بھی اسی طرح ہیں ۔

البتہ عقل تحلیل ذات وصفات کے موقع پر عالم مفہوم گیری میں ذات ووصف اور اسم کی قائل ہے اور انتزاع ومفہوم گیری کے وقت تعدد مصداق کے بغیر علم وحیات اور قدرت وذات کو دیکھتی ہے، بلکہ خارج میں تمام ہویت بساطت ووحدت اور حیات وقدرت عین ذات ہے اور تمام ہویت ذات عین وحدت وبساطت اور حیات وقدرت ہے لیکن عقل مفاہیم کمالیہ ذاتیہ کو وجود سے اخذ کرتی ہے اور وہ بے سر وپا نہیں ہیں کہ خارج میں قدرت نہ ہو اور ہم قادر کہیں بلکہ حقیقت قدرت خارج میں ہے۔

اسی طرح ذات واجب الوجود کہ خارج میں ایک ذات، کمال بساطت ووحدت میں ہے، اسماء ذاتی اور صفات ذاتی خارج میں ماورائے تحقق ذات کوئی تحقق نہیں رکھتے ہیں، خارج میں ایک متحقق ہے کہ تحقق واحد سے، ذات، علم، حیات، بساطت، وحدت اور تمام اوصاف کمالیہ متحقق ہوتے ہیں اور ایسا نہیں ہے کہ یہ اوصاف ماورائے ذات ایک چیز ہوں کہ ذات کے ساتھ مرکب ہوں، بلکہ مصداقاً عین ذات ہیں ۔ ایک ہویت بسیطہ من جمیع الجہات کمال بساطت کے درجے پر فائز ہے لیکن عقل اس سے مفاہیم کمالیہ کو اخذ کرتی ہے لیکن عقل کا مفاہیم کمالیہ کو اخذ کرنا بے سر وپا نہیں ہے اور ایسا نہیں ہے کہ حقیقت قدرت کے خارج میں ہوئے بغیر عقل ذات سے قدرت کو اعتبار کرے، بالکل اس کے مانند کہ نعوذ باللہ عقل شخص عاجز وجاہل سے قادریت اور عالمیت کو انتزاع اور اعتبار کرے، بلکہ یہ اعتبار حقیقت سے لبریز ہے اور خارج میں واقعاً قدرت وحیات اور علم ہے جس طرح کہ ذات ہے لیکن ایسی ذات کہ کل کی کل، قدرت ہے؛ کل کی کل، حیات ہے؛ کل کی کل، علم ہے؛ کل کی کل، ارادہ ہے اور کل کی کل، ادراک ہے جس طرح قدرت، کل کی کل ذات ہے؛ حیات، کل کی کل ذات؛ ارادہ، کل کا کل ذات ہے اور ذات، کل کی کل بساطت ہے اور بساطت، کل کی کل ذات ہے۔

خلاصہ، بساطت اور ذات کے مقابلے میں کوئی چیز نہیں ہے تاکہ نتیجہ میں ذاتی اور بساطتی ہو، بلکہ ہویت بسیط ہے اور مرکب نہیں ہے۔

حق تعالیٰ کا تمام کمالات پر بنحو بساطت مشتمل ہونا

اس مقدمہ میں دوسرا مقدمے کا اضافہ ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مرتبہ وجود جتنا نازل اور کمتر ہوتا ہے کمالات اور ان کے اسماء وصفات کمتر ہوتے ہیں اور وجود جتنا تنزل کرتا ہے اور پستی کی طرف مائل ہوتا ہے مفاہیم میں نقص وکمی پیدا ہوتی ہے اور یہ مفاہیم ممکن اس سے کوچ کرتے ہیں، کیونکہ اب اس سے وجود قابل انتزاع نہیں ہے، مثلاً ہیولائے اولی کہ صفت وجود کا آخری نقطہ ہے اور اس میں قوۂ وجود سے زیادہ کچھ نہیں ہے اوصاف کمال اس میں اس قدر ضعیف ہیں کہ قوۂ اوصاف کمالیہ سے زیادہ اس میں کچھ نہیں ہے۔

جب تھوڑی سی ترقی کر کے ایک درجہ اوپر آیا، مثلاً جسم مطلق کے درجہ تک پہنچا وصف جسمیت اس میں فعلیت پیدا کرتا ہے اور کمال جسمیت سے بہرہ مند ہوتا ہے اور حامل قوۂ عنصریہ ہوتا ہے اور جب عنصر ہوگیا اور تیسرے درجے پر فائز ہوا، وصف جسمیت بھی اس میں ہے اور کمال جسمیت سے بالفعل، بہرہ مند ہے اور واجد کمال عنصریت بھی ہے اور حامل قوۂ معدن ہوتا ہے اور معدن میں کمال اور وصف جسمیت وعنصریت اور معدنیت قوۂ نبات کے ساتھ ہے اور نباتات میں ان اوصاف ثلاثہ کے علاوہ ایک قوۂ حس اور رشد ونمو ہے، حیوان کے درجہ تک کہ پہنچا علاوہ براینکہ نامی وجسم اور معدن وعنصر ہے دوسرے کمالات اور اوصاف سے بھی بہرہ مند ہے، احساس رکھتا ہے اور مرید وعالم اور متحرک وحی ہے اور نباتات اور معدن سے کامل تر ہے اور جس سے وہ بہرہ مند ہیں یہ بھی بہرہ مند ہے درعین حال ان سے بسیط اور جامع تر ہے اور جب انسان ہوا وہ مرتبہ روح بشری تمام موجودات عالم طبیعت سے جامع تر ہے اور ان سب کا خلاصہ ہے شاید {وَالْعَصْرِ إِنَّ الإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ}[1] میں عصر کا ایک مطلب یہی ہو اگرچہ روایات میں ہے کہ شاید عصر امام عصر (عجل اللہ فرجہ الشریف) ہوں ۔[2]

وبالجملہ؛ روح انسان تمام موجودات عالم طبیعت سے اکمل واشرف ہے اور کمالات جسمی، نباتی، حیوانی، معدنی اور عنصری سے اپنے کمال وجودی کے ساتھ بہرہ مند ہے۔ مرید، مدرک، سمیع، بصیر، قدیر اور عالم ہے اور نسخہ عالم طبیعت ہے۔ اگر اس کو کھول کر دیکھوگے تو عالم اکبر اس میں سمٹا ہوا نظر آئے گا۔

أتزعم أنّک جرم صغیر   وفیک انطوی العالم الأکبر

مراتب نازلہ کی تمام حیثیات کمالیہ کو اپنی وحدت کے ساتھ اپنے دامن میں رکھتا ہے، درعین حال کہ ارادہ وحیات، علم اور کمال جسمیت اس میں بنحو اعلیٰ ہے کہ کہا

---

١ . سورۂ العصر، ١،٢۔

٢ . کمال الدین، ج ٢، ص ٦٥٦، ح ١؛ تفسیر نور الثقلین، ج ٥، ص ٦٦٦۔

جاسکتا ہے عالم اس کی طرف اشارہ ہے بلکہ اس کی فہرست ہے، کیونکہ موجودات طبیعت حیوان ونبات اور جسم ومعدن جو کچھ اپنے دامن میں رکھتے ہیں اس میں بدرجہ اتم ہے اور درعین حال کہ حیوان اور معدن سے زیادہ بسیط ہے تمام شئون کمالیہ وجودیہ اپنے دامن میں رکھتا ہے با وجودیکہ انسان من جمیع الجہات بسیط نہیں ہے، بلکہ بسیط اضافی ہے اور حیوان سے زیادہ بسیط ہے جس طرح حیوان جماد کے مقابلے میں زیادہ بسیط ہے وہکذا۔

بنابریں، باوجودیکہ یہ بسیط حقیقی نہیں ہیں ان میں اوصاف کمالیہ بمراتب قوۂ وجود قوی ہے۔ چنانچہ تمہارا اس وجود صرف کے بارے میں کیا خیال ہے جو من جمیع الجہات بسیط ہے وہاں کسی اختلاط وتعین اور حد کا گزر نہیں ہے اور کسی صورت، ماہیت نہیں ہے اور کوئی نقص نہیں ہے اور وجود وہاں پر بحت وصرف اور فوق تمام ہے۔

بنابریں، کمالات وجودیہ علم وحیات اور قدرت وارادہ وہاں بنحو صرف، بلا نقص اور لا متناہی ہیں ۔

مقدمہ اول کو ضمیمہ کر کے کہ ذات عین بساطت میں علم وارادہ، حیات وقدرت اور وحدت وبساطت سے لبریز ہے اور ذات عین قدرت وعلم اور حیات وارادہ ہے اور ارادہ وحیات اور علم وقدرت عین ذات ہیں اور ذات کل کی کل، قدرت اور قدرت، کل کی کل ذات اور ذات، کل کی کل علم اور علم کل کا کل، ذات ہے۔ تمام مفاہیم کمالیہ بطور وحدت وبساطت مصداقی وہاں پر نمایاں اور ظاہر ہیں ۔

اور چونکہ عالم از خود صفر الید ہے اور اس کا دامن بالکل خالی ہے سب کچھ اس کا سایہ ہے، وجود موجودات اس کے وجود کا پرتو اور عکس ہے اور عالم میں قدرت خواہ کسی طرح کی بھی ہو، قدرت عنصریہ ہی کیوں نہ ہو کہ اپنے کو محفوظ رکھنے کی استعداد رکھتی ہے اس کی قدرت کا پرتو ہے اس کے علم کا عکس ہے۔

خلاصہ، ذات اور اوصاف کی تمام تجلیاں، اس کا جمال ہیں اور چونکہ اس کی ذات اور اس کے صفات میں کوئی نقص نہیں ہے ذات اور اوصاف لا متناہی ہیں اور ہر قدرت رتبہ ناقص میں اس کی قدرت ہے اور ہر علم اور وجود بھی مرتبہ ناقص میں اس کا علم اور اس کا وجود ہے۔

المختصر؛ وہ ’’ابسط الاشیائ‘‘ ہے، اس طرح سے کہ اگر اس کو کھول کر دیکھو سب کو اس کا جلوہ اور اس کی نشانی پاؤ وہ عالم کی نشانی اور جلوہ نہیں ہے، بلکہ عالم اس کی نشانی اور جلوہ ہے۔ چنانچہ عرض کیا اگر نسخہ وجود انسانی کو کھول کر دیکھو عالم اس کی فہرست نظر آئے گا اور ایسا نہیں ہے کہ وہ عالم کی فہرست ہو۔

البتہ انسان بالفعل تحت اسم ''اللہ'' قرار پایا ہے، اسی بنا پر قرآن کریم میں ارشاد ہوا: {وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْمآءَ كُلَّہا}[1]تعلیم سے مراد، تعلیم تدریسی نہیں ہے، بلکہ تعلیم الٰہی اور تعلیم خلقتی ہے، تمام اسماء الٰہیہ بلکہ لوازم اسماء وصفات کہ ان کا مصداق ہیں، انسان بالفعل میں موجود ہیں جس طرح ہم لوگوں کو بالقوہ اسماء الٰہیہ کی تعلیم دی گئی ہے۔

خلاصہ، وجود ممکنات وجود صرف کی تجلی اور اس کا جلوہ ہے اور علم ممکنات اس کے علم کی تجلی قدرت ممکنات اس کی قدرت کی تجلی، حیات ممکنات اس کی حیات کی تجلی ہے اور عالم اپنی طرف سے کوئی وجود اور صفات نہیں رکھتا اور سارا عالم اس کے وجود میں سمٹا ہوا ہے اور سارے صفات اس کے صفات کمالیہ میں سمٹے ہوئے ہیں اور سارے مصادیق اوصاف اور مفاہیم کمال اس کے اسماء وصفات کی تجلیات کا لازمہ ہیں اور جلوۂ عالم اس کی تجلی ہے اور سارا عالم اس کی تجلی سے قائم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارشاد ہوا: {مٰا مَنْ دآبَّۃٍ إلاّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِہا إنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِراط مُسْتَقِيْمٍ}[2] کیا بہترین تعبیر ہے!

تمام موجودات اور لوازم اسماء وصفات جیسے موجودات میں علم وقدرت اور حیات وارادہ، سب اس کا عکس اور پرتو ہیں اور وہ صرف ہے جو کچھ یہاں پر ہے وہاں بدرجہ اتم ہے اور جو کچھ یہاں ہے وہاں کا عکس اور پرتو ہے اور وہاں کا جلوہ ہے، لہٰذا تمام حقائق متحققہ کی زمام اختیار اس کے دست قدرت میں ہے کہ ان کا وجود اور قیام اس سے وابستہ ہے۔

جملہ {إنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِراط مُسْتَقِيْمٍ} اپنے دامن میں کتنے ہی نکات رکھتا ہے! ''ربّ'' اور ''علیٰ صراط مستقیم'' کی تعبیر ایسے مطالب کو ہمارے گوش گزار کرنا چاہتی ہے کہ پروردگار عالم صراط مستقیم پر ہے اور سارے اوصاف اور لوازم اوصاف ایک میزان کے تحت ہیں اور ب کی تجلی یکساں ہے۔

صراط، مستقیم ہے، راہ راست ہے، کجی کا سوال نہیں کہ ایک سے نزدیک اور ایک سے دور ہو۔

اور یہ جملہ {إنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِراط مُسْتَقِيْمٍ} جملہ {مٰا مِنْ دآبَّۃٍ إلاّ ہُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِہا} کیلئے بمنزلہ تعلیل ہے، وہ سارے موجودات کے برخلاف ہے کہ موجودات تمام اوصاف اور لوازم اوصاف میں مساوی نہیں ہیں ۔

یہاں تک تقریباً مندرجہ ذیل عبارت کی تشریح وتبیین تھی:

---

۱ . سورۂ بقرہ، ۳۱۔

۲ . سورۂ ہود، ٥٦۔

وكذا النحو الأظهر السابق من كلّ ماهية أعني الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه وصفاته... [1]

یعنی اور اسی طرح جہت اظہر ہر ماہیت سے سابق اور یہاں پر ماہیات سے مراد مصادیق اور مفاہیم علم وحیات اور قدرت ہیں ۔

خلاصہ، جہت اظہر وسابق ہر مفہوم کے ظہور میں مرتبہ ذات میں ہے۔ البتہ مفاہیم سے مراد مفاہیم بحمل اولی یعنی ان کا مفہوم نہیں ہے، بلکہ مفاہیم بحمل شائع صناعی ہیں کہ اعیان ثابتہ ہیں کہ لوازم اسماء وصفات الٰہیہ ہیں ۔

ایسا کیونکر نہ ہو حالانکہ مصادیق مفاہیم کمالیہ یہاں پر مختلف وجود میں ظاہر ہیں ۔ چنانچہ تمہارا کیا خیال ہے جبکہ وجود جمعی اور نور واحد ہو اور عین وحدت میں بنظر شدت لا متناہی ہو۔ ہر علم وقدرت اور ارادہ اس کے علم وقدرت اور ارادے کا جلوہ ہے کوئی ایسی چیز نہ ملے گی جو اس کا جلوہ نہ ہو اور جلوۂ شے بعینہ اس شے سے ربط وتعلق ہے اور ربط وتعلق شے، شے سے جدا نہیں ہے اور نہ اس کے علاوہ ہے۔

پس چونکہ ذات مقدمہ اولیٰ کے ضمیمہ کے ساتھ کل اوصاف کمالیہ وجودیہ ہے اور عین اوصاف کمالیہ وجودیہ ہے اس لیے ذات کا علم تمام اوصاف کا علم ہے اور عرض کیا: کوئی وصف وجودی وکمالی ایسا نہیں ہے جو اس کا جلوہ نہ ہو اور چونکہ اس کے اسماء وصفات اس کی ذات کے علاوہ اور کل سے ہٹ کر نہیں ہیں، لہٰذا اس کا جلوہ، جلوۂ ذات اور جلوۂ تمام اسماء وصفات ہے اور ظہور اعیان ثابتہ یعنی مصادیق مفاہیم، اس کے وجود، علم اور قدرت وحیات کا جلوہ ہیں اور ان کے ظہور اور تحقق سے ماہیات اور تعینات متحقق ہوتی ہیں اور چونکہ ذات ازلی ہے اور ذات کا علم اسماء وصفات کا علم ہے، کیونکہ اسماء وصفات عین ذات ہیں اور اسماء وصفات کا علم اعیان ثابتہ اور مفاہیم علم وارادہ اور حیات کے مصادیق کا علم ہے اور اعیان ثابتہ کا علم ماہیات اور تعینات کا علم ہے، لہٰذا علم کے ایک حکم اور معلوم کیلئے دوسرا حکم ہے اور معلوم کے برخلاف کا علم عین ذات ہے، مثلاً شجر کا علم ذات شجر کے برخلاف زید کی صفت ہے۔

اس مطلب کی دوسری مثال کہ علم ایک حکم اور معلوم دوسرا حکم رکھتا ہے یہ ہے کہ عالم حس میں الوان واشکال کا جس سے علم وانکشاف ہوتا ہے وہ شعاع شمس ہے اور وہ شعاع واحد ہے اور جو چیزیں اس شعاع سے کشف اور معلوم ہوتی ہیں کثیر ہیں اور شعاع کے بارے میں ممکن ہے کہا جائے کہ وہ شمس کی جانب سے ہے اور جو چیزیں اس کے ذریعے سے کشف اور معلوم ہوتی ہیں ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شمس کی طرف سے ہیں ۔

---

۱ . شرح منظومہ، ص ۱۴۱ ، حکمت۔

لہذا علم کیلئے ایک حکم اور معلوم کیلئے دوسرا حکم ہے۔ چنانچہ پہلے بھی بعنوان مثال عرض کرچکے ہیں: رؤیت کہ ''ما بہ الانکشاف'' (ذریعہ انکشاف) ہے واحد ہے لیکن ممکن ہے ایک رؤیت سے ایک مجلس میں بہت سے چیزیں دیکھی جائیں، مثلاً دس لوگ دیکھے جائیں ۔[1]

ذات حق کا اپنی ذات کا تعقل کرنے سے خدا کے نزدیک اشیاء کا انکشاف

ارباب تحقق اور صاحبان تدقیق کے نزدیک ثابت ہے کہ ایک شے کا مصداق ذاتی وہ ہے جو اس شے سے اپنا مفہوم انتزاع کرنے میں حیثیت تعلیلی اور تقییدی کا محتاج نہ ہو بلکہ ساری چیزوں اور تمام حیثیات سے قطع نظر کرتے ہوئے اس سے مفہوم کو انتزاع کیا جاسکے، اس صورت کے علاوہ یہ مصداق، مصداق ذاتی نہ ہوگا اور جو فیض تمام اشیاء پر محیط ہے اور سب کا احاطہ کئے ہوئے ہے وہ لا بشرط ظل وجود ہے نہ [وجود] بشرط لا، لہذا خدا کے اس فرمان میں خوب تدبر کرو {وَہُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰہٌ}[2]{وَہُوَ مَعَکُمْ أَيْنَ مٰا کُنْتُم}[3]{ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالْبٰاطِنُ}[4]{ألاٰ إِنَّہُ بِکُلِّ شَيئٍ مُحِيْط}۔[5]

اب جبکہ مطلب روشن ہوچکا ہے سلامت نفس اور غبار تعصب کو دور کرنے کی شرط کے ساتھ تمہیں معلوم ہوگا کہ خداوند عالم باعتبار سریان ہویت اور اطلاق سلطنت، کل اشیاء ہے لیکن درحال حد وتعین اشیاء اور وہ نقص جو حد وتعین کے ہم آغوش ہے اس کے اعتبار سے ان میں سے کوئی ایک بھی نہیں ہے، لہذا مولی الموحدین، سلطان العارفین، امیر المومنین ؑ کے فرمان میں خوب غور وفکر کرو کہ فرمایا: {داخل في الأشياء لا بالممازجۃ وخارج عنہا لا بالمزابلۃ} [اشیاء میں داخل ہے لیکن نہ مخلوط ہو کر اور اشیاء سے خارج ہے لیکن نہ ان سے جدا اور علیحدہ ہو کر] اور حضرت ؑ کے دوسرے فرمان کے بارے میں کہ فرمایا: {وحکمُ البينونۃ بينونۃُ صفۃ لا بينونۃ عزلۃ}[جدائی اور مفارفقت (حق اور خلق کے درمیان) صفت کے اعتبار سے ہے نہ کہ عزلت اور کنارہ گیری والی جدائی ہے]۔

جب تمہیں ہمارے مذکورہ بیان پر احاطہ کامل حاصل ہوگا اور تم ظرافت استعداد، لطافت طبع، اور سلامت ذوق کو کام میں لاتے ہوئے رساترین کلام، بلیغ ترین بیان، احسن

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۴۸۔
۲ . ''وہی ہے جو آسمان میں خدا ہے اور زمین میں خدا ہے'' سورۂ زخرف، ۸۴۔
۳ . ''وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی ہو'' سورۂ حدید، ۴۔
۴ . ''وہی اول وآخر اور وہی ظاہر وباطن ہے'' سورۂ حدید، ۳۔
۵ . ''ملحوظ رہے کہ وہ ہر چیز پر محیط ہے'' سورۂ فصلت، ۵۴۔

القولین اور اکرم الکلامین یعنی زبان استعداد، بیان قلب، ذکر باطن اور دعائے قلب سے حضرت علمی کی بارگاہ میں دست سوال دراز کروگے کہ وہ اپنے دریائے علوم سے تمہیں ایک قطرہ عنایت فرمائے اور پنے تجلیات علمی کی تمہاری زمین دل پر تجلی کرے، اس وقت باذن خدا اور اس کی توفیق ونصرت سے تم پر منکشف ہوگا کہ کسی حیثیت کے بغیر کسی طرح اشیاء من ذاتہ اور لذاتہ نائل ہیں، نیز بذاتہ بتعقُّل ذات، اشیاء کس طرح اس کے نزدیک منشکف ہیں اور تم کو اس سخن کی حقیقت معلوم ہوگی کہ ''خداوند عالم کو اشیاء علم ہونا عین علم بسیط اجمالی میں علم تفصیلی'' سے عبارت ہے؛[1] نیز مولا ابو عبد اللہ ؑ کے کلام کی حقیقت، حدیث اصول کافی میں تم پر روشن ہوگی کہ فرمایا: ''پیوستہ اللہ تعالیٰ ہمارا ربّ تھا اس حال میں کہ علم اس کی ذات تھا اور کسی معلوم کا وجود نہ تھا، سمع اس کی ذات تھی اور کسی مسموع کا پتہ نہ تھا، بصر اس کی ذات تھی لیکن کسی مبصر کا کوئی نام ونشان نہ تھا اور قدرت اس کی ذات تھی لیکن کسی مقدور کا پتہ نہ تھا، پس جب اشیاء کو ایجاد کیا اور معلوم موجود ہوا اس کے علم کا تعلق معلوم سے ہوا، اس کے سمع کا تعلق مسموع سے ہوا، اسی طرح بصر کا تعلق مبصر سے اور قدرت کا تعلق مقدور سے ہوا؛ (الخ)''[2] نیز روایت کافی میں مولانا ابی جعفر ؑ کی فرمائش روشن ہوگی کہ فرمایا: {کان اللہ ولاٰ شيء غیرہ۔ ولم یزل عالماً بما یکون؛ فعلمُہ بہ قبل کونہ کعلمِہ بہ بعد کونہ}۔[3]

حق کو اسماء وصفات اور ان کے لوازم کا علم ہونا

نیز روشن ہوگا کہ اسماء وصفات اور ان کے لوازم یعنی اعیان ثابتہ اور لوازم اعیان ثابتہ اور ان کے لوازم کے لوازم آخر تک، بلکہ فیض مقدس اور ظل منبسط ایک رخ سے ذات حق کے اپنی ذات کے نزدیک حاصر ہونے سے اس کے نزدیک حاضر ہیں اور ذات کے ذات کیلئے منکشف ہونے کے سبب بلا تعین وکثرت کے اس کے نزدیک منکشف ہیں ۔ چنانچہ اسم عین مسمّیٰ ہے اور صورت اسماء یعنی اعیان عین اسم ومسمّیٰ ہیں اور ظل منبسط عین حقیقت الٰہی اور اس میں فانی ہے اور نہ اس کو کوئی استقلال حاصل ہے اور نہ اس کیلئے کوئی حکم ہے اور لازم، اسم اور مفہوم کی تعبیریں اور اس کے علاوہ دوسرے الفاظ اور عبارتیں مقام تعلیم وتعلّم میں ہیں ورنہ مکاشفات اور دلائل اس کے مخالف اور مشاہدات وعلوم ذوقیہ اس کے معاند اور برخلاف ہیں ۔

---

١ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ٢٦٣۔

٢ . اصول کافی، ج ١، ص ١٠٧، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ١۔

٣ . ''خداوند عالم تھا اس حال میں کہ اس کے علاوہ کوئی اور شے نہ تھی اور جو کچھ بھی بعد میں ہوگا اس کا عالم تھا پس خدا کو آنے والی موجودات کا علم اسی طرح سے ہے جس طرح اس کو ان چیزوں کا علم ان کی خلقت اور پیدا ہونے کے بعد ہے'' اصول کافی، ج ١، ص ١٠٧، کتاب التوحید، باب صفات الذات، ح ٢۔

ألاٰ إن ثوباً خيط من نسج تسعۃ وعشرین حرفاً عن معالیہ قاصر

[جو لباس ۲۹ حرفوں کے دھاگے سے تیار ہوا ہو اس کی قامت پر پورا نہیں اترتا ہے]

بلکہ بنیادی طورپر اس طرح کے حقائق کا سمجھنا براہین مشائی، قیاسات فلسفی اور مجادلات کلامی کے ذریعے میسور اور ممکن نہیں ہے۔

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود [1]

اور عارف شیرازیؒ نے کیا خوب کہا ہے:

مدعی خواست کہ آید بہ تماشاگہ راز دست غیب آمد وبر سینۂ نامحرم زد

عقل می خواست کزآن شعلہ چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید وجہاں برہم زد

اور ایسا علم، اصحاب قلوب سے مخصوص ہے جو مشکات نبوت اور مصباح ولایت سے ریاضت ومجاہدت کے سہارے بہرہ مند ہوئے ہیں ۔

لہذا اگر اس تاریک وادی سے جس کے اہل سارے کہ سارے ظالم ہیں خارج ہوں اور اس بات کا علم شہودی اور کشف حقیقی حاصل ہو کہ حق کا اپنی ذات کا علم بعینہ اپنی ذات کے کمالات اور لوازم اسماء وصفات کا علم ہے ایسا نہیں ہے کہ اس کو کمالات اور لوازم اسماء وصفات کا علم، علم متاخر یا کسی دوسرے علم کے ذریعہ سے ہے، بلکہ اسی علم کے ذریعے سے ہے جو حضرت ذات میں ذات سے متعلق ہے اور اگر حضرت ذات میں یہ علم بسیط نہ ہوتا، نہ حضرت واحدیت اسمائی اور صفاتی کا تحقق ہوتا نہ اعیان ثابتہ کاتحقق ہوتا جو کہ حضرت علمیہ میں محبت ذاتیہ کے سبب متحقق ہیں اور نہ اعیان موجودہ کا تحقق ہوتا۔

ایجاد سے پہلے علم کے بارے میں ملا صدرا کا بیان

صدر الحکماء اور شیخ العرفاء (رضوان اللہ علیہ) نے اسفار میں صوفیہ کے شیوہ اور ان کی روشن کو بیان کرتے ہوئے فرمایا وہ عبارت بعینہ یہاں نقل کی جا رہی ہے:

چنانچہ حق تعالیٰ کا اپنی ذات کا علم عین وجود حق ہے اور سارے اعیان اس کی ذات کے وجود سے موجود ہیں، لہذا یہ اعیان بھی عقل واحد سے کہ عقل ذات ہے معقول ہیں اور اعیان اپنی کثرت کے باوجود، وجود واحد سے موجود ہیں، کیونکہ عقل اور

---

۱ . ''استدلال کرنے والوں کا پایہ لکڑی کا ہوتا ہے اور لکڑی کا پایہ نہایت سست اور کمزور ہوتا ہے'' مثنوی معنوی، ص ۱۳۰، دفتر اول۔

وجود اس مقام میں ایک ہیں، لہذا اس ترتیب سے مرتبہ ذات میں حق تعالیٰ کو تمام اشیاء کو علم ہونا ان کی ایجاد اور ان کے وجود سے پہلے ثابت ہوا۔

ملا صدرا ؒ کا جتنا کلام ہمارا مطلوب تھا، تمام ہوا۔[۱]

موجودات کو خدا سے ربط تام اور عوالم خمسہ کی ظلّیت حضرات خمس کی بارگاہ سے

اے دوست ملحوظ رہے کہ عوالم کلیہ خمسہ حضرات پنجگانہ الٰہی کا عکس اور پرتو ہیں اور خداوند عالم اپنے اسم جامع کے ذریعے حضرات پر تجلی کی ہے اور آئینہ انسان میں ظاہر ہوا ہے {فإنّ لله خلق آدم علیٰ صورتہ}۔[۲]

نظری کرد کہ بیند بہ جہان صورت خویش — خیمہ در آب وگل مزرعۂ آدم زد [۳]

انسان اسم اعظم، سایہ بلند وبالا اور خلیفۃ الله فی العالمین ہے، خداوند عالم نے اپنے فیض اقدس اور سایہ بلند مرتبہ سے تجلی کی اور نتیجے میں لباس اعیان ثابتہ میں غیب مطلق اور حضرت عمائی سے ظہور اجلال فرمایا، پھر فیض اقدس، رحمت واسعہ اور نفس رحمانی کے ذریعے غیب مصاف، کنز مخفی اور مرتبہ عمائیہ سے ہمارے استاد عارف کے مطابق مظاہر ارواح جبروتی وملکوتی یعنی عالم عقول مجردہ اور نفوس کلیہ میں متجلی ہوا، پھر عالم مثال اور خیال مطلق یعنی عالم مثل معلقہ میں متجلی ہوا پھر عالم شہادت مطلقہ یعنی عالم ملک وطبیعت (مادہ) میں متجلی ہوا۔

پس انسان جس میں تمام عوالم وما فیہا جمع ہیں ظل حضرت جامع الٰہی ہے اور عالم اعیان ظل حضرت غیب مطلق ہے اور عالم عقول اور نفوس ظل حضرت غیب مضاف قریب بہ مطلق ہے اور عالم خیال اور مثال مطلق ظل حضرت غیب مضاف کہ قریب بہ عالم شہادت ہے اور عالم ملک ظل حضرت شہادت مطلق ہے کیا تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے ربّ نے ظل اقدس سے کس طرح حضرت اسمائی اور اعیان ثابتہ میں اور ظل مقدس سے حضرت شہادت، عالم ملک، عالم ملکوت اور عالم جبروت میں سایہ پھیلایا۔

---

۱ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۲۸۳۔

۲ . ''بہ تحقیق خداوند عالم نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا''۔ التوحید، ص ۱۰۳، باب انہ عزوجلّ، لیس بجسم ولا صورة، ح ۱۸؛ باب تفسیر {کل شئ ہالک إلاّ وجہہ}، ص ۱۵۲، احادیث ۱۰، ۱۱۔

۳ . [عالم پر ایک نظر ڈالی کہ اس میں اپنی صورت دیکھے چنانچہ جہان آب وگل میں اپنا خیمہ لگا دیا] حافظ شیرازیؒ کا شعر ہے۔

بلکہ ہم کہتے ہیں کہ تمام وجودات خواہ سافل ہوں یا عالی ہر ایک بوجہ خاص بغیر کسی چیز کی وساطت کے خدا تعالیٰ سے مرتبط ہیں، کیونکہ مقید اپنے سرّ اور باطن کے ہمراہ مطلق سے مربوط ہے، بلکہ وہ عین مطلق ہے، جس کو راسخون فی المعرفت ہی جانتے ہیں -

اور ہمارے شیخ عارف کامل (ادام اللہ ظلہ علیٰ رؤوس مریدیہ) فرماتے ہیں: مقید بباطن وہی اسم ہے جس کو خدا نے خاص اپنے نفس کیلئے چنا ہے اور وہ وہی غیب ہے جس سے اس کے علاوہ کوئی آگاہ نہیں ہے، کیونکہ اس کا باطن مطلق ہے اور وہ [وجود] اپنے تعین سے ظاہر ہوا نہ اپنی حقیقت سے، پس تمام چیزیں بغیر کسی کی وساطت کے خدا کے نزدیک حاضر ہیں -

علم حق کا ہمہ جانبہ نفوذ

اور یہیں سے اس کے علم کا نفوذ اور اشیاء میں اس کے شہود کا جاری وساری ہونا معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ وہ باطن کو ظاہر کی طرح، عالم ملک کو ملکوت کی طرح عالم اسفل کو اعلیٰ کی طرح کسی شے کی وساطت کے بغیر دیکھتا ہے، جیسا کہ حقیقت سے محجوب اور محروم افراد اسی کے قائل ہیں -

اور اس کے نزدیک ظہور وحضور میں ضعف وشدت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ امیر المومنین ؑ نے الوافی کی نقل کے مطابق، فرمایا: ”اس کو اموات گزشتہ کا علم زندہ باقی رہنے والوں کے علم کی طرح ہے اور اس کو سماوات علیا میں پائی جانے والی چیزوں کا علم اسی طرح ہے جس طرح اراضی سفلی میں پائی جانے والی چیزوں کا علم ہے-[1]

لہذا خدا کے اس فرمان میں غور وفکر کرو: {وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ}[2]{وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ}[3]{أَلاٰ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيئٍ مُحِيْطٌ}[4] بلکہ حقیقت میں خوئی چیز وجود نہیں رکھتی ہے اور موجودات میں سے کوئی موجود مطلقاً صاحب ہویت وحقیقت نہیں ہے- پس وہی ”ہوالمطلق“ اور قیوم تام ہے، لہذا خواب غفلت سے بیدار ہو اور مومنین وموحدین کے زمرے میں داخل ہوجاؤ-[5]

---

۱ . نہج البلاغہ، خطبہ ۱۶۳-

۲ . ”اور ہم تم سے اس سے نزدیک تر ہیں“ سورۂ واقعہ ۸۵-

۳ . ”اور ہم اس سے رگ گردن سے بھی زیادہ قریب ہیں“ سورۂ ق ۱۶-

۴ . ”آگاہ ہوجاؤ وہ ہر شے پر محیط ہے“ سورۂ فصلت ۵۴-

۵ . شرح دعائے سحر، ص ۱۱۶-

ایجاد سے پہلے معلومات کا علم

اس حدیث شریف[1] میں جن مباحث کی طرف اشارہ ہوا ہے ان میں سے ایک ایجاد سے پہلے ازل میں معلومات کا علم ہے کہ اس کی اصل یا اس کی کیفیت محل اختلاف عظیم ہے کہ آیا اجمالی طورپر ہے یا تفصیلی، زائد بر ذات ہے یا عین ذات ہے، ایجاد سے پہلے ہے یا ایجاد کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل قوم کی کتابوں میں مرقوم ہے [2] اور ہم تحقیق مطلب کو بیان کرتے ہوئے تمام اقوال پر نقد وتبصرہ کرنے سے صرف نظر کر رہے ہیں ۔

امامؑ کی مقبول اور پسندیدہ رائے

ملحوظ رہے کہ ارباب برہان اور اصحاب عرفان کے نزدیک جو چیز محقق ہے وہ یہ ہے کہ اس حدیث شریف میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ازل سے ایجاد سے پہلے معلوم کا علم ہے اور وہ عین ذات ہے اور اس بات کی طرف اشارہ کہ اس کا علم تفصیلی ہے، فرمایا کہ بصیر ہے جبکہ کوئی مبصر نہیں ہے اور سمیع ہے جبکہ کوئی مسموع نہیں ہے، کیونکہ بصر وسمع مسموعات اور مبصرات کا تفصیلاً شہود ہے۔ چناچہ واضح ہے نیز علم تفصیلی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: {فَإذا أَحْدَثَ الأَشْیاءَ وَکانَ الْمَعْلُومُوَقَعَ الْعِلْمُ مِنْہُ عَلَی الْمَعْلُوم...} کیونکہ اس نے ایجاد علم کے بعد تحقق نو پیدا نہیں کیا، بلکہ متحقق ہونے کے بعد اس کا علم معلوم پر واقع ہوا ہے اور ہم اس مطلب کے بعد علم کے معلوم پر واقع ہونے کو بیان کر رہے ہیں ۔

فلاسفہ کا اس باب میں بیان

اس شریف اور ایمانی مطلب کا بیان محققین فلاسفہ کے زاویے سے یہ ہے کہ فصل سابق[3] میں یہ معلوم ہونے کے بعد کہ حق تعالیٰ صرف وجود اور صرف کمال ہے اور صرف وجود جو بساطت ووحدت تامہ رکھتا ہے اس کی روسے بنحو کامل جامع جمیع کمالات اور مستجمع جمیع موجودات ہے اور جو چیز اس کے احاطہ وجود سے باہر ہے عدم ونقص اور قصور ہے اور بطور خلاصہ لا شیئیت ہے اور دیگر مراتب وجود کی اس ذات مقدس سے نسبت نقص کی کمال سے نسبت ہے اور کمال مطلق کا علم بلا نقص وقصور کمال مطلق کا علم ہے اور یہ عین کشف تفصیلی کلی بسیط ہے جبکہ موجودات

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، کتاب توحید، باب صفات الذات، ح ۱۔

۲ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١٤٦؛ شرح اشارات، نمط ہفت، فصل ١٥۔

۳ . اربعین، ص ٦٠٦۔

کا کوئی ذرہ ازلاً اور ابداً اس کے دائرہ علم سے باہر نہیں ہے اور کثرت وترکیب کا کسی صورت اس میں گزر نہیں ہے۔[1]

عرفاء کا بیان

عرفاء کے نزدیک حق تعالیٰ مقام واحدیت اور مقام جمع اسمائی میں مستجمع جمیع اسماء وصفات ہے اور اعیان ثابتہ تمام موجودات حضرت جمع میں ازلاً ایجاد سے پہلے اسماء الٰہیہ کے لوازم سے ہیں اور مقام احدیت اور غیب ہویت سے تجلی مطلق ذات، تمام اسماء وصفات اور ان کے لوازم کا کشف ہے کہ تجلی واحد اور کشف بسیط مطلق سے اعیان ثابتہ جمیع موجودات ہے۔ پس تجلی ''فیض اقدس'' سے کشف علمی کے ذریعے کثرت وترکیب کا گزر ہوئے بغیر ذات، اسماء وصفات اور اعیان کا کشف وانکشاف ہوتا ہے۔ [2]

علم بالذات کی راہ سے علم قبل اور الایجاد کا اثبات

اور یہ دونوں طریقے نہایت ہی متقن ومتین اور اتم واعلیٰ ہیں لیکن چونکہ فلسفہ، اصطلاحات اہل اللہ اور اصحاب قلوب کی طرف سے کمال دقت کا مظاہرہ کیا گیا ہے اور اصول کثیرہ پر مبتنی ہیں جب تک وہ مقدمات حاصل نہ ہوں، انس تام وتمام، مزاولت کافی اور علماء باللہ سے حسن ظن کامل حاصل نہ ہو ان بیانات سے کچھ حاصل نہ ہوگا اور مزید حیرت وسرگردانی کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا اس وجہ سے سلیس وسادہ اور عام فہم بیان کے ذریعے مطلب کو بیان کرنا مناسب اور بہتر ہے؛ لہٰذا عرض ہے کہ واجب الوجود (جل شانہ) کی علیت اور مبدئیت، فاعل طبیعی کی علیت کی طرح نہیں ہے کہ مواد موجود کو بہم ترکیب اور وصل وفصل کرتا ہے، مانند نجار کہ مادہ موجود میں تغییرات کرتا ہے اور ترکیب وفصل عطا کرتا ہے، اسی طرح معمار مواد موجودہ کو ترکیب دیتا ہے، بلکہ حق تعالیٰ فاعل حقیقی ہے کہ اشیاء کو صرف ارادہ سے بلا سابقہ کے ایجاد کرتا ہے اور اس کا علم وارادہ ہی علت ظہور اور علت وجود اشیاء ہے؛ بنابریں، دارتحقق اس کے احاطہ علم میں ہے اور اس کے اظہار کرنے سے مکنونات غیب ہویت سے ظاہر ہوتا ہے{وَعِنْدَہُ مَفاتِحُ الْغَیْبِ لاٰ یَعْلَمُہَا اِلاّٰ ہُوَ}[3] کہتے، صفحہ اعیان کی ذات مقدس حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو نسبت اذہان کو نفس سے ہے کہ صرف ارادہ سے ایجاد کرتا ہے اور جو کچھ غیب ہویت میں ہے اس کو ظاہر کرتا ہے۔ بنابریں، تمام

---

١ . اسفار اربعہ، ج٦، ص٢٦٣۔

٢ . اسفار اربعہ، ج٦، ص ٢٨٠۔

٣ . سورۂ انعام، ٥٩۔

دائرہ تحقق احاطہ علم میں ہے اور وہیں سے ظاہر ہوتا ہے اور اسی کی طرف اس کی بازگشت ہے: {إنّا للہِ وَإنّا إلَیْہِ راجِعُونَ}۔[1]

اس سے واضح تر بیان؛ سبب اور شے کی علت تامہ کا علم شے کے علم کا مستلزم ہے، مثلاً منجم کہ فلاں ساعت اور فلاں دن سورج اور چاند گہن کا علم پیدا کرتا ہے اسباب کے علم کے واسطے سے یہ علم پیدا کرتا ہے، کیونکہ حرکات شمس وقمر اور ارض کو ضبط کرتا ہے اور ضبط حرکات کے ذریعے زمین کے شمس وقمر کے درمیان فاصلہ ہونے اور قمر کے شمس وزمین کے درمیان فاصلہ ہونے کے وقت کو معلوم کرتا ہے اور اگر اس کا حساب صحیح ہو ایک ثانیہ بھی آگے اور پیچھے نہ ہوگا اور چونکہ تمام سلسلہ اسباب ومسبّبات ذات اقدس مبدأ المبادی پر منتہی ہوتے ہیں اور حق تعالیٰ اپنی ذات کا علم کہ سبب جمیع موجودات ہے، رکھتا ہے، اس حیثیت کہ سبب ہے مسبّبات کا بھی علم رکھتا ہے۔

ان مذکورہ وجوہ میں سے ہر ایک اپنی نشأت کے مطابق کسی ایک کو اختیار کرتا ہے، ان میں سے بعض، بعض سے زیادہ متین اور مقصد ومطلب کو زیادہ واضح کرتے ہیں -

اشیاء کی بہ نسبت تحقق بالعرض اور علم بالعرض خداوند

ملحوظ رہے کہ جس طرح سابق میں اس کی طرف اشارہ ہوا، علم بسیط ذاتی اور کشف واحد ازلی سے ذات مقدس حق تعالیٰ کیلئے تمام موجودات بحیثیت موجودات اور تمام جہات وجودیہ کمالیہ بحیثیت کمال، معلوم ومنکشف ہیں اور یہ کشف بعینہ بساطت اور وحدت تامّ تفصیلی ہے اس طرح سے کہ سماوات ارواح اور اراضی اشباح کا کوئی ذرہ بھی ازلاً اور ابداً اس کے احاطہ علم سے باہر نہیں ہے اور یہ علم وکشف ازل میں ہے اور عین ذات مقدس ہے اور معلومات تعینات اور حدودات کی وجہ سے کہ نقص وعدم کی طرف برگشت کرتی ہیں، ایجاد کے بعد تحقق بالعرض پیدا کرتی ہیں اور متعلق علم بالعرض ہوتی ہیں اور یہ تعلق بالعرض ایجاد کے بعد ہے اور اس حدیث شریف میں اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: {فَلَمّا أَحْدَثَ الأَشْیاءَ وَکانَ الْمَعْلُومُ، وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْہُ عَلَی الْمَعْلُومِ}۔

محتمل ہے کہ یہ عبارت علم فعلی کی طرف اشارہ ہو کہ فیض مقدس کی تجلی سے حاصل ہوتا ہے اور معلومات سے مراد معلومات بالذات ہوں کہ فیض مقدس اور

---

۱ . سورۂ بقرہ، ۱۵٦۔

تجلی ظہوری ونوری سے متعلق ہویات وجودیہ ہیں ۔ بنابریں، احتمال اول کی روسے، حاصل عبارت یہ ہوگا:

{فَلَمٰا تَجَلَّیٰ بِفَیْضِہِ الْمُقَدَّسِ وَظَہَرَ الْکَونُ بِالْعَرَضِ وَقَعَ الْعِلْمُ عَلَی الْمَعْلُومِ أَيْ ظَہَرَ الْفِیْضُ فِي مِرْآةِ الْمُسْتَفِیْضِ بِالْعَرَضِ}۔[1]

اور احتمال دوم کی روسے، اس طرح ہوگا:

{فَلَمٰا تَجَلَّیٰ بِفَیْضِہِ الْمُقَدَّسِ وَظَہَرَ وُجودُ الْکَونِ بِالْذاتِ، أيْ بِلاٰ حَیْثِیَّۃٍ تَقْیِیدِیَّۃٍ وَقَعَ الْفَیْضُ عَلَی الْمُسْتَفِیْضِ بِالْذات}۔[2]

علم فعلی کا حدوث وتغیر اور تحدید سے مبرا ہونا

اور دونوں تعبیر کی روسے فیض مقدس کی یہ تجلی حوادث زمانیہ اور تغییرات کے تحت نہیں ہے اور ایجاد حق تعالیٰ شائبہ حدوث وتغیر سے مبرا ومنزہ ہے، بلکہ تعین وتحدید اور چنانچہ علم ذاتی من جمیع الجہات بسیط ہے اور تمام حیثیات پر محیط ہے، علم فعلی کہ حق کی حقیقی آیت، ظہور علم ذاتی اور اس کا آئینہ ہے، بسیط تام اور واحد مطلق ہے اور تمام دائرہ تحقق کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس کے بغیر کہ اس میں تعین وتجدد اور کوئی ترکیب ہو، غایت امر یہ کہ وہ ذات مقدس کبریائی سے بالذات قائم ہے اور عین تعلق محض ہے اور اس روسے کبریائی حق میں فانی اور محضر ذو الجلال میں عین حضور ہے اور اس طریقے سے اس کو علم حق کہتے ہیں ؛ چنانچہ عالم عقل میں نفس ناطقہ حقائق عقلیہ کا اور لوح خیال میں مثل خیالیہ کا ایجاد ہونا، علم فعلی نفس ہے اور اس کی ذات میں فانی ہے۔

حق کو جزئیات کا علم کلی ہونے کا مطلب

حکماء کہتے ہیں: صفحہ نفس الامر کو حق سے وہی نسبت ہے جو صور علمیہ کو نفس سے ہے اور اس احاطہ ووسعت اور بساطت ونفوذ کے پیش نظر کہا ہے کہ حق تعالیٰ جزئیات کا علم کلی سے عالم ہے یعنی معلوم میں جزئیت ومحاطیت اور محدودیت علم میں سبب محدودیت نہ ہو۔ بنابریں، علم، محیط وقدیم اور ازلی وغیر متغیر ہے اور معلوم،

---

۱ . جب ''فیض مقدس'' سے تجلی کی اور وجود بالعرض ظاہر ہوا علم معلوم پر واقع ہوا یعنی فیض وجود مستفیض بالعرض کے آئینے میں ظاہر ہوا۔

۲ . جب وجود نے فیض مقدس سے تجلی کی اور وجود موجودات بالذات ظاہر ہوا یعنی حیثیت تقییدی کے بغیر، فیض مستفیض بالذات پر واقع ہوا۔

محاط ومحدود اور حادث ومتغیر ہے اور جو ان کے اسلوب کلام سے آشنا نہیں ہے اس نے گمان کیا کہ انہون نے جزئیات کے علم کی نفی کی ہے اور کلیت وجزئیت کو منطقیین اور لغوبین کی عرف میں رائج اور شائع معنی پر حمل کیا۔ اس سے غافل کہ اہل معرفت کی اصطلاح میں کلیت وجزئیت دوسرے معنی میں ہے اور اہل نظر نے بھی کبھی ان کی پیروی کی ہے، بلکہ اس معنی کو اہل معرفت سے حکماء نے علم واجب الوجود (جل اسمہ وتعالیٰ شانہ) کے باب میں اخذ کیا ہے۔[1]

حق تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہ ہونے کا توہّم

حکماء کی کتابوں میں ایک عبارت ذکر ہوئی ہے جس سے سوء تفاہم ہوا ہے کہ خداوند عالم علم کلی سے اشیاء کا عالم ہے اور علم جزئی سے عالم نہیں ہے [2] اور توہم کیا کہ خدا کلیات کا علم رکھتا ہے اور جزئیات سے ناواقف ہے اور جزئیات کو از روئے علم کلی جانتا ہے، مانند منجم کہ سیر کواکب میں از روئے حساب قواعد کلی علم رکھتا ہے کہ زہرہ کس وقت طلوع کرتا ہے۔[3]

یہ توہّم ان کے کلام میں عدم بصیرت اور عدم تفقہ وخبرویت کا نتیجہ ہے، ان کی اصطلاحات سے ناآشنائی اور ان کے مرام ومسلک سے نامحرم ہونے کے باعث ہے، کیونکہ خود حکماء نے اپنے کلمات میں کہا ہے: علم میں حدوث وزوال، کثرت وتغیر اور تبدیلی نہیں ہے، بلکہ معلوم میں ہے، زائل ومتغیر اور حادث منکشف ہے نہ کہ علم اور کاشف۔[4]

اس جملہ کے اثبات میں جس کے واسطے سے مدام صدائے تغیر معلوم ہر اس شخص کی سماعت سے ٹکراتی ہے جو ان کے کلام کو سننے والا ہے، ان تصریحات اکیدہ وشدیدہ کے باوجود، توہم ان کے ایک کلام سے پیدا ہوا ہے جو کسی بھی قیمت پر اس لگائے جانے والے بہتان پر دلالت نہیں کرتا ہے اور وہ کلام یہ ہے:

''يعلم الأشياء بالعلم الكلّي ولا يعلم بالعلم الجزئي'' حکماء کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ ایک مرتبہ کلی وجزئی کا اطلاق مفاہیم میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل منطق کے نزدیک ایسا ہی ہے اور ایک مرتبہ کلی وجزئی مانند مطلق ومقید، کلی ومطلق میں وسعت واحاطہ وجودی کے پیش نظر اور جزئی ومقید میں اور ضیق وجودی کے پیش نظر، باب

---

۱ . شرح چهل حدیث، ص ۶۱۰۔

۲ . شفا، ص ۳۵۹، الهیات؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۷۔

۳ . المطالب العالیہ، ج ۳، ص ۱۵۱؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۶۹؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۱۲۱۔

۴ . شفا، ص ۴۹۹، الهیات؛ اسفار اربعہ، ج ۳، ص ۴۰۷۔

وجودات اور حقائق میں کہا جاتا ہے۔ چنانچہ عقل کلی، فلک کلی اور نفس کلیہ کہ کہتے ہیں، کلیت سے مراد کثیر افراد پر صادق آنا نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ دوسروں پر احاطہ رکھتے ہیں ۔ فلک کلی یعنی دوسرے افلاک اور موجودات طبیعی اس کے جوف میں ہیں اور وہ ان پر احاطہ رکھتا ہے۔

جس طرح کہ نور خورشید وسیع وعریض فضا پر احاطہ رکھتا ہے اور اپنے اطراف میں سینکڑوں فرسخ تک اپنی روشنی بکھیرتا ہے؛ اس اصطلاح میں کلی ہے اور اگر خاص مکان یا خاص کمرے میں چمکے اور اپنی روشنی بکھیرے، محدود ہوجائے گا لیکن یہ محدودیت اس کو کلیت اور احاطہ سے خارج نہیں کرتی ہے، کیونکہ نور خورشید اس فضا پر بھی محیط ہے اور اس کی بہ نسبت وسعت واحاطہ رکھتا ہے، اسی طرح ذات احدیت اپنے علم محیط وسیع اور فیض منبسط ومقدس سے اشیاء کا علم رکھتی ہے لیکن یہ ظل منبسط خالق سے ایک تعلقی، فنائی اور ربطی پہلو رکھتا ہے کہ اس کا ''یلی الربی'' پہلو اور اس کی نورانیت کا رخ ہے کہ صدوری اور جلوہ دار ہے کہ اطلاق وبساطت، وحدت وکلیت اور احاطہ رکھتا ہے اور اس رخ سے، علم فعلی کلی ہے اور صور خاصہ یعنی محدود جزئی، ناقص وفانی، متغیر وحادث اور زائل ومتکثر وجودات پر محیط ہے۔

لہذا اس توہم کی بنا پر سزاوار نہیں ہے کہ شیخ اشراق کی روش پر اشکال کیا جائے، بلکہ ان کے مسلک میں قدح ومذمت فقط مرتبہ ذات میں علم تفصیلی کے منتفی ہونے کی حیثیت سے ہے کہ انہوں نے اس مرتبہ میں صرف علم اجمالی پر اکتفا کی ہے اور علم تفصیلی کو ''یلی الربی'' کے پہلو سے علم فعلی، عین موجودات اور نظام وجودات جانا ہے۔

اور اس کی تحقیق میں عرض ہوا کہ مرتبہ ذات میں علم تفصیلی مرتبہ فعل میں ماورائے علم تفصیلی ہے اور حضرت باری کا مجد وکمال کشف اشیاء کے حوالے سے اس کیلئے نہیں ہے، بلکہ یہ ہے کہ علم اشیاء اس کی ذات کے علم میں خود بخود اور بذاتہ اس کی ذات میں سمٹا ہوا ہو۔

خلاصہ، معیار مجد وکمال ذات کیلئے اشیاء کا علم اور انکشاف نہیں ہے، اشیاء کیا ہیں کہ ان کا انکشاف اور علم موجب کمال ذات ہو؟ بلکہ اس کے مجد وکمال کا موجب اس کی ذات اور اس کا اپنی ذات کا علم ہے کہ ذات کا علم عین ذات ہے اور ماسوا کا علم اس میں سمٹا ہوا ہے۔ بنابریں، انکشاف اشیاء سے ذات میں استکمال لازم نہیں آتا ہے اور وہ انکشاف منطوی اور ہر وجود کے حضور کی وہ اعلیٰ قسم وجود واحد وبسیط کے ساتھ خدا کے پاس ہے اور یہ وہ چیز ہے کہ کبھی اس کو انطواء سے اور کبھی علم خدا کے اس کی ذات میں استتباع سے اس کے ماسوا کے علم کی بہ نسبت تعبیر کرتے ہیں ۔

قولہ: ’’فذاتہ تعالیٰ عقل بسیط وفي عین بساطتہ جامع في مرتبۃ ذاتہ لکلّ معقول وکلّ خیر وکمال بنحو أعلیٰ وأبسط‘‘ وحدت میں مسئلہ کثرت کی طرف اشارہ ہے اور یہ کہ ہر وجود کا وجود بسیط بنحو اعلیٰ ہے جیسا کہ ارسطاطالیس کا نظریہ ہے [1] اور صدر الحکماء المتألہین نے اس کو احیاء کیا ہے [2] اور تقدیسات میں سید داماد کی عبارت [3] اسی مضمون کو ادا کرتی ہے؛ نیز اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کا یہ قول: ’’البسیط کلّ الوجودات ولیس بشئ منہا‘‘ مفاد قرآن سے باہر نہیں ہے، جیسا کہ قول خداوند عالم {لاٰ یَعْزُبُ عَنْہُ مِثْقالَ ذَرَّۃٍ}[4] اس کی بین دلیل ہے اور قول حاجی ’’والامر تابع‘‘ آخر بیت میں:

فذاتہ عقل بسیط جامع	لکلّ معقول والأمر تابع

کثرت میں وحدت کی طرف اشارہ ہے اور یہ کہ یہ مسئلہ اس کی بازگشت بمفاد {یٰا أَیُّہَا النٰاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرآئُ إِلَی اللهِ وَاللهُ ہُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِیْدُ}۔[5]وجودات امکانیہ کے فقر ذاتی اور واجب تعالیٰ کے غناء ذاتی کی طرف ہے۔

اور تبعیت امر کے معنی یہ ہیں کہ ہیاکل ممکنات پر وجود منبسط کہ امر خدا سے عبارت ہے اور اولین کلمہ کہ جس نے اسماع ممکنات کو پارہ کیا ہے، اس کا تابع ہے، بلکہ تابع محض اور اس کے وجود میں داخل ہے۔

اور اس کلام میں اس چیز کا دفع کرنا ہے کہ توہّم ہوتا ہے کہ اگر وجود منبسط، عین حق تعالیٰ ہے پس اس کو اس کا فعل اور اس کا امر کیونکر کہا گیا ہے؟ اور دوسرا اشکال یہ ہے کہ اشیاء پر وجود منبسط کے انبساط یعنی احاطہ ووسعت سے اس کا اشیاء خسیس اور پست سے اختلاط لازم آتا ہے اور اگر وجود منبسط غیر خدا ہو اس کا علم مرتبہ ذات میں نہ ہوگا۔

وجود منبسط فعل حق ہے یا عین حق

بیان دفع شبہہ یہ ہے: جو وجود کہ صرف التعلق ہے عین مربوط لہ ہے اور اس کے علاوہ نہیں ہے، کیونکہ وجود تعلقی اور ربطی وجود میں مستقل نہیں ہے اور مثل معنائے حرفی کہ متعلق سے قطع نظر کوئی چیز نہیں ہے اور اس کو مستقل لحاظ نہیں کیا جا

---

۱ . اثولوجیا، ص۱۳۴۔
۲ . اسفار اربعہ، ج۲، ص۳۶۸؛ ج۶، ص۱۱۰، ۲۶۹۔
۳ . تقدیسات، ص۵۸؛ اسفار اربعہ، ج۶، ص۱۱۱ (حاشیہ)۔
۴ . سورۂ سباء۳۔
۵ . سورۂ فاطر، ۱۵۔

سکتا ایک ایسا وجود ہے جو غیر کے ضمن میں ہے جبکہ غیر نہیں ہے اور غیر اس سے خارج اور اس کے علاوہ نہیں ہے۔

اور ایسا وجود استقلال نہیں رکھتا اور کوئی حکم نہیں رکھتا ہے، کیونکہ خود موضوعیت میں مستقل نہیں ہے تاکہ موضوع احکام قرار دیا جائے، جس طرح کہ حرف ''من'' جب تک موضوع حکم قرار پاتا ہے اور احکام اس پر بار ہوتے ہیں معنائے حرفی نہیں ہے اور عقلاً بنظر اسم ملاحظہ ہوتا ہے اور اس معنائے حرفی کو جو ''سرت من البصرة الی الکوفة'' کے ضمن میں استعمال ہوتا ہے، ملاحظہ نہیں کیا جاتا، کیونکہ معنائے حرفی یہاں پر غیر مستقل ہیں اور اس نظر سے اس میں استقلال ممکن نہیں ہے اور نہ کوئی حکم اس کیلئے ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اثبات حکم بنظر استقلالی لحاظ موضوع کا محتاج ہے۔ بنابریں، ان موجودات ممکنہ خاصہ کا لحاظ کرنا اس واقعیت کے ساتھ جو وہ رکھتے ہیں اور ان کیلئے حکم ثابت کرنا محال ہے، کیونکہ وہ مفہومیت میں مستقل نہیں ہیں اور اگر ان کیلئے حکم ثابت کرنا چاہیں لازم آتا ہے کہ جو عین ربط ہے اس کیلئے استقلال فرض کریں ۔

امر خدا وجہ خدا، وجہ خدا عین ذات خدا

عبارت حاجی اس طرح ہے کہ امر خدا اس کا وجہ ہے اور اس کا وجہ نہ وہ ہے اور نہ اس کا غیر ہے، کیونکہ ہمارے قول کیلئے موضوعیت: ''ہو ہو أو ہو لیس ہو'' مستلزم استقلال ہے اگرچہ بلحاظ عقل ہو اور اس کا وجہ اس سے عین ربط اور مفہومیت میں غیر مستقل ہے اور جس طرح وجود رابط اور معنائے حرفی استقلال اور نفسیت نہیں رکھتا اور فقط بحسب ذہن آلت لحاظ غیر ہے، وجہ بھی اسی طرح ہے کہ بحسب عین آئینہ ظہور حق ہے اور اس کیلئے استقلال نفسیت نہیں ہے تاکہ اس پر حکم ہو کہ وہ ہے یا نہیں ہے۔

پس جب ذات کسی حکم کیلئے موضوع ہو چونکہ وجہ اس کے علاوہ نہیں ہے ذات میں داخل ہوگا۔ بنابریں، واجب تعالیٰ تام الوجود اور فوق التمام ہے، جب کہتے ہیں: وہ اشیاء کو جانتا ہے اس قضیہ کے موضوع کے ساتھ صرف الوجود یعنی مظاہر سے مجرد وجود کا ارادہ کیا ہے اس طرح سے کہ اپنی بساطت کے ساتھ تمام وجودات بنحو اعلیٰ اس کیلئے حاضر ہوتے ہیں اور فیض مقدس واقدس اس کی طرف سے ہے اور اس سے ربط محض ہے، لہذا مفاد قضیہ کی بازگشت اس طرف ہوتی ہے کہ ذات، ذات کیلئے حاضر ہے یعنی خود سے جدا اور علیحدہ نہیں ہے اور اس طرح سے کہ غیر کا علم اس حضور میں منطوی اور سمٹا ہوا ہے۔

اور اگر فیض اس کی طرف سے نہ ہو لازم آتا ہے کہ جو چیز ذات واجب سے اکمل ہو تصور ہو، کیونکہ جو وجود اس طرح ماخوذ ہے کہ فیض اس کی طرف سے ہے

اس وجود سے اکمل ہے جو محدود اخذ ہو، لہذا سزاوار ہے کہ جو اکمل ہے واجب ہو اور یہیں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کوئی وجود اس کے احاطہ وجودی سے خارج اور باہر نہیں ہے۔[1]

عالم تعین بوسیلہ اسم اعظم تجلی ذاتی حق

جب اول (جلّ مجدہ) نے چاہا کہ اپنی رؤیت نفس اور اپنے کمالات ذات کی رؤیت کیلئے آئینہ کامل وجامع میں ظہور فرمائے اپنے اسم اعظم کے ذریعے کہ صاحب مقام احدیت جمع ہے، تجلی فرمائی اس تجلی سے آسمان ارواح اور زمین اشباح جگمگانے لگے، چنانچہ تمام مراتب وجودی اور حقائق نزولی وصعودی تجلی ذاتی کے تعین کی پیداوار ہیں کہ اسم اعظم سے حاصل ہوئی ہے اور مقام خلافت، تمام حقائق الٰہیہ اور اسماء مکنونہ ومخزونہ کے جمع ہونے کا مقام ہے اور چونکہ ربّ ودود کی طرف سے وجود میں کوئی حجاب نہیں ہے، لہذا جتنے حجابات ہیں وہ تعینات اور حدود کی دین ہیں اور چونکہ عالم قدس کی جانب سے تعین نہیں ہے اس لیے کوئی حجاب بھی نہیں ہے، لہذا اس کی ذات بذاتہ اشیاء میں ظاہر ہوئی ہے اور ذات حق اپنے مقام اطلاق میں آسمانوں اور زمین کی نورانیت ہے {وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّہا}[2] کہ وہی حقیقت اطلاقی ہے جس میں تمام حقائق اور تعینات مشہود ومعلوم بلحاظ عالم کثرت اور جنبہ خلقیت جہان ہستی میں جمع ہیں {وَمٰا أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَۃٌ فَمِنْ نَفْسِکَ}[3] بنابریں، جس نے وجود منبسط کے فنا اور استہلاک کی حقیقت، ذات واجب کے احاطہ قیومی کی حقیقت، حقیقت عدم نسبت، کوئی سی بھی نسبت ہو اس کے اور خلق کے درمیان اور اس کے تمام تعینات سے منزہ ومبرا ہونے کی حقیقت کو جانا، اس کیلئے اس ظہور ذاتی اور تجلی اسمائی وصفاتی کی معرفت ممکن اور میسر ہے اور جب تجلی اسماء کی ہے اور پیکر ممکنات میں ہے تو تعینات خلقی کی ملابست اور سکان عالم کی مناسبت کے بغیر تجلی ذاتی ہوگی؛ خوب سمجھو اور خلط نہ کرو۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۷۰۔

۲ . ''اور زمین اپنے پروردگار کے نور سے روشن ومنور ہوئی ہے'' سورۂ زمر، ۶۹۔

۳ . ''اور ہر بدی اور برائی جو تم تک پہنچتی ہے وہ تمہارے نفس کی دین ہے'' سورۂ نساء، ۷۹۔

آئینہ خلقت میں بلا حجاب خدا کا ظہور اور جزئیات کا علم احاطی

نور

جس طرح عالم اعیان ثابتہ بھی ظہور کے ذاتی ہونے سے مانع نہیں ہے اگرچہ ترتیب اقتضاء کرتی ہے کہ اعیان ظاہر ہوں لیکن تم نے پہلے جانا کہ اعیان ثابتہ کا حضرت علمی میں کوئی وجود نہیں ہے اور ان کیلئے ثبوت ہونے کے علاوہ کوئی ہونا، نہیں ہے۔ بنا بریں، ان اعیان کے حقائق ظہور ذاتی اور تجلی اسمائی اور صفاتی سے مانع نہیں ہیں ۔ پس خداوند عالم بغیر اس کے کہ اس کے اور اس کی مخلوقات کے درمیان کوئی پردہ حائل ہو آئینہ کل (مخلوقات) میں ظاہر ہے۔ چنانچہ اس نے ارشاد فرمایا: {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاہِرُ وَالْباطِنُ}[۱] اور "ہو" کے ذریعے حضرت اسمائی اور صفاتی میں مستتر اور مکنون، حقیقت غیبی کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا: حقیقت غیبی اسماء وصفات کے لباس سے منزہ ہے زائل اور فانی چیزوں سے ملابست تو دور کی بات ہے۔ اپنی حقیقت سے ظاہر وباطن اور اول وآخر ہے۔ پس ظہور سارا کا سارا اس کا ہے اور بطون بھی کل کا کل، اس سے مخصوص ہے نہ کوئی شے ظہور رکھتی ہے اور نہ کوئی حقیقت بطون رکھتی ہے، بلکہ کسی شے کی اصلاً کوئی حقیقت نہیں ہے۔ چنانچہ ہمارے مولا وسید حضرت ابو عبد اللہ الحسین (ع) کی دعاء روز عرفہ میں وارد ہے: {أَیَکونُ لِغَیْرِکَ مِنْ الظُّہُورِ ما لَیْسَ لَکَ حَتَّیٰ یَکُونَ ہُوَ الْمُظْہِرُ لَکَ؟ مَتَیٰ غِبْتَ حَتَّیٰ تَحْتاجَ إِلَی دَلِیْلٍ یَدُلُّ عَلَیْکَ۔۔۔}[۲]صدق وليّ اللہ۔

اور کلام احرار: "عالم خیال در خیال ہے" اس مطلب کی طرف اشارہ ہے اور کلام عارف شیرازی بھی اس مقام کی نشاندہی کرتا ہے:

مدعی خواست کہ آید بہ تماشاگہ راز　　　　دست غیب آمد وبر سینۂ نامحرم زد

جو کچھ ہم نے عرض کیا اس سے بخوبی آگاہ ہو تاکہ امر تم پر مشتبہ نہ ہو اور تمہارے قدم نہ ڈگمگائیں ۔

جب تم اس بلند چوٹی کو طے کروگے اور اپنی روح کے پیروں سے اس حقیقت نوریہ کے اوج تک پہنچوگے اور ظہور ذاتی کے بارے میں ہم نے جو کچھ عرض کیا اس سے آگاہ ہوگے، تمہارے لیے بعض حقائق کا سمجھنا ممکن ہوگا اور بعض اسرار ورموز کے دروازے تم پر کھلیں گے۔

---

۱ . "وہ اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے" سورۂ حدید، ۳۔

۲ . "کیا تیرے غیر کیلئے کوئی ظہور ہے جو تیرے لیے نہیں ہے ؟ تاکہ وہ اس کے ذریعے تیرا مظہر ہو تو کب غائب تھا کہ محتاج دلیل ہوتا کہ تجھ پر دلالت کرے۔۔۔"۔

منجملہ؛ حکماء سلف اور فلاسفہ سابق کے قول کا راز کہ باری تعالیٰ (جلّت عظمتہ) جزئیات کو بنحو کلی [1]جانتا ہے، کیونکہ ہر حقیقت کا بلند پہلو حد اطلاق میں ہے اور فعلیت صرف اور کلیت محض لئے ہوئے ہے اور تشخصات مشہود اور تعینات معلوم کا تعلق، خلقی اور سافل پہلو سے ہے اور عالم فرق سے متعلق ہیں نہ عالم جمع۔

اور ان رازوں میں سے ایک اور راز ''فُرفُوریوس''[2]کے قول کا راز ہے کہ مسئلہ علم باری تعالیٰ میں اعاظم حکما سے اس کا شمار ہوتا ہے کہ اس نے علم باری تعالیٰ کیلئے مناط اور معیار معلومات کے ساتھ اس کے اتحاد کو قرار دیا ہے۔[3]

اور دوسرا راز، علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں شیخ شہید، پیشگام اشراقیت اسلام کے رائے کی وجہ صحت ہے جنہوں نے اپنے مسلک کے تحت علم حق کو ذاتی اور اشیاء پر مقدم قرار دیا ہے [4]اس کی وجہ صحت ہے ہر چند ایک نظر سے علم حق، فعلی اور عین اشیاء ہے اور دوسرے بہت سے اسرار ہیں جن کے ذکر اور ان کی تحقیق میں غور وفکر کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔[5]

جزئیات کا علم، احاطہ وجودی سے ہے

آیہ کریمہ {يَعْلَمُ مٰا يَلِجُ فِي الأَرْضِ}[6]کے ذیل میں اشارہ فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ سلسلہ غیب وشہود اور نزول وصعود میں جزئیات مراتب وجود کا علم رکھتا ہے اور خدا کے اس قول {هُوَ مَعَكُمْ} کے ذریعے حق کی معیت قیومیہ اور علم حق تعالیٰ کی کیفیت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ حق تعالیٰ کے جزئیات کے علم کی کیفیت کیا ہے جو کہ احاطہ وجودیہ اور وسعت قیومیہ کی راہ سے ہے اور اس قیومیت کی حقیقت کا ادراک خواص اولیاء خدا کے علاوہ اور کوئی نہیں کرسکتا ہے۔[7]

---

١ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١٨١۔

٢ . فرفوریوس صوری (٢٣٣ ۔ ٣٠٥ م) فلوطین کا شاگرد، اس کا مشہورترین اثر ایساغوجی ہے جسے اس نے کتاب قاطیغوریاس کا مقدمہ قرار دیا۔

٣ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ١٨١۔

۴ . شرح حکمة الاشراق، ص ٣٥٨۔

٥ . مصباح الھدایہ، ص ٥١۔

٦ . سورۂ حدید، ۴۔

٧ . شرح چھل حدیث، ص ٦٥٩۔

علم احاطی، کلی وجزئی کی بہ نسبت یکساں

کوئی ذرہ بھی نہ آسمان میں اور نہ زمین میں اس کے حیطہ علم سے باہر نہیں ہے۔ بنابریں، اس کا کلی کا علم، کلی اور جزئی کا، جزئی ہے اور اس کو ہر چیز کا علم ویسے ہی ہے جیسی وہ شے ہے حتی اس کی ذات کا علم اور اس کا اپنی ذات کا علم بعینہ تمام موجودات کا علم ہے۔

علم ذاتی اور علم ظہوری فعلی معلوم کا تابع نہیں

یہ قول کہ اس کا جزئی کا علم جزئی ہے، بلکہ اس کا علم کلی وجزئی، محیط ومحاط اور عقل وہیولیٰ کی بہ نسبت، یکساں طورپر اختلاف حیثیت اور تقدم کے بغیر کلی اور محیط ہے اور خداوند عالم بنحو علم احاطی اور کلی جزئیات کا عالم ہے اور تقیید وجزئیت معلوم کی جانب سے ہے نہ عالم اور علم خدا معلوم کا تابع نہیں ہےنہ علم ذاتی میں کہ یہ بالکل واضح ہے اور نہ علم ظہوری فعلی میں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فیض اشراقی اور وجود منبسط ماہیات اور تعینات پر مقدم ہے جیسا کہ اپنی جگہ پر مدلل اور نزد اہل، معلوم ومسلّم ہے۔[1]

علم تفصیلی اور علم اجمالی

علم کی دوسری تقسیم، اس کو علم تفصیلی اور علم اجمالی میں تقسیم کرنا ہے اور اس تفصیل واجمال کیلئے اصطلاح اصول میں ایک خاص معنی ہیں اور وہ یہ کہ علم تفصیلی اس سے عبارت ہے کہ جانو یہ شے نجس ہے اور علم اجمالی یہ ہے کہ جانو ان اشیاء میں سے کوئی ایک شے نجس ہے۔

لیکن اصطلاح حکمی میں، علم اجمالی یہ ہے کہ جانو مثلاً طبیعت آتش، گرم ہے اور علم تفصیلی یہ ہے کہ جانو یہ آگ، جلانے والی ہے اور وہ آگ بھی جلانے والی ہے۔

بالفاظ دیگر؛ علم تفصیلی، متعدد اشیاء کا علم ایک دوسرے سے ممتاز اور جداگانہ صورتوں کے ساتھ لیکن علم اجمالی ان اشیاء کو بصورت واحد جاننے سے عبارت ہے اس طرح سے کہ ان کی صورت شخصیہ ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہو، بالکل اس طرح کہ اگر تم سے کچھ ایسے سوالات پوچھے جائیں جن کو تم نے پہلے پڑھا ہے اور ان کو قاعدے سے مضبوطی کے ساتھ اپنے ذہن ودماغ میں محفوظ رکھا ہے یقینی طورپر ان سارے سوالات کے جوابات نفس میں حاضر پاؤگے لیکن بسیط حالت میں وہ حالت بسیطہ جداگانہ سوالات کے جوابات کی تفصیلات کی خلاق ہے اور جوابات کا یہ علم واحد

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۲۔

وبسیط علم اجمالی ہے اور جب تفصیل سے شروع کروگے کہ ترتیب وار ان سوالات کے جواب دو آئندہ اپنے نفس میں جوابات کو ایک دوسرے سے ممتاز، جدا جدا اور الگ الگ پاؤگے۔

مثلاً کتاب جواہر لکھنے سے پہلے ادلہ واستدلالات صاحب جواہر کے نفس میں بطور بساطت تھے اور ان کا نفس ان کی بہ نسبت حالت بسیطہ رکھتا تھا اور استدلالات مسائل جواہر اول سے آخر تک ان کے نفس میں بطور لفّ وبساطت موجود تھے لیکن ہر مسئلہ کے لکھتے وقت اپنی جگہ پر وہ حالت بسیط تفصیلات مسائل کی خلاق قرار پائی۔ ان کلمات کی مانند جو داخل دوات مرکب میں بطور بساطت ہیں اور بالکل ایک دوسرے سے جدا نہیں ہے لیکن جب مرکب صفحہ کاغذ پر آتی ہے ممتاز وجداگانہ حروف مقطعہ پیدا ہوتے ہیں ۔[1]

علم اجمالی حق تعالیٰ پر تمام حکماء کا اتفاق

اب یہ مطلب مورد بحث ہے کہ حق تعالیٰ علم تفصیلی کے علاوہ ایک علم اجمالی رکھتا ہے کہ باری تعالیٰ کا علو ومجد اس علم اجمالی سے ہے اور یہ علم اجمالی حکماء کے دونوں فریق کے نزدیک متفق علیہ ہے خواہ اشراقی ہوں یا مشائی۔

اشراقیین باوجودیکہ سارے کہ سارے نظام وجود کو ازل سے لے کر ابد تک ان کے وجودات عینیہ کے ساتھ عین علم فعلی حق جاتے ہیں [2] درعین حال اس علم فعلی کو اس کا علم تفصیلی اور اس کی ذات سے خارج جانتے ہیں اور اس کے قائل ہیں کہ حق مرتبہ ذات میں ایک علم اجمالی رکھتا ہے کہ ذات کے ساتھ متحد ہے اور علو ذات اس کے سبب ہے۔[3]

اور اسی طرح مشائین حضرت حق کو موجودات عالم کا بنحو تفصیل جو علم ہے اس کیلئے معیار موجودات کی صور مرتسمہ تفصیلی کو جانتے ہیں کہ بنحو ارتسام بعنوان قیام ''عنہ'' نہ قیام ''فیہ'' ذات حضرت حق سے قائم ہیں ان کا کہنا ہے یہ علم مرتبہ ذات میں نہیں ہے اور حضرت ذو الجلال والاکرام ایک علم اجمالی کمالی رکھتا ہے کہ اس کے ساتھ متحد ہے اور اس کا علو ومجد اس علم اجمالی سے ہے۔[4]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۳۹۰۔
۲ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، تلویحات، ج ۱، ص ۷۰؛ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۵۰۔
۳ . ایضاً، مطارحات، ج ۱، ص ۴۸۶؛ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، تلویحات، ج ۱، ص ۷۵۔
۴ . شفا، ص ۴۹۶، الہیات؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۸؛ التحصیل، ص ۵۷۴۔

خلاصہ، فریقین اس بات پر متفق ہیں کہ مرتبہ ذات میں ایک علم اجمالی کمالی ہے کہ اس میں اشیاء بنحو اجمال نہ تفصیل منکشف ہوتی ہیں ۔

آخوند صاحب اسفار قائل ہیں: علم فعلی کے علاوہ کہ نظام وجود عقل اول سے لے کر منتہائے عالم طبیعت تک، عین علم تفصیلی حضرت حق ہے اور اسی طرح مرتبہ ذات میں ایک علم حضرت حق کیلئے ہے کہ ذات کے ساتھ متحد ہے اور مجد وعلو ذات اس سے وابستہ ہے۔[۱]

لیکن آخوند کا فریقین کے ساتھ اختلاف اس میں ہے کہ وہ کلی طورپر اس علم کو بنحو تفصیل نہیں جانتے ہیں، بلکہ بنحو اجمال جانتے ہیں لیکن آخوند قائل ہیں یہ علم اجمالی نہیں ہے، بلکہ بنحو تفصیل ہے۔

علم اجمالی واجب تعالیٰ کے اثبات کے مقدمات

مرتبہ ذات میں اس علم کے اثبات کیلئے جو کہ سبب علو ذات ہے کچھ مقدمات لازم ہیں جن کے تفصیلی بیان سے مطلب قلب میں راسخ ہوگا۔

ان مقدمات میں سے ایک، بساطت بتمام معنائے کلمہ ہے کہ حتی ذات تحلیلی عقلی سے بھی قابل تحلیل نہیں ہے جیسا کہ مسئلہ توحید میں اس کو برہانی اور ثابت کیا ہے۔

دوسرا مقدمہ، اصالت وجود ہے کہ سابق میں ادلہ وبراہین سے ثابت ہوا۔

بنابریں، اعماق عالم، نور وجود سے پر ہے اور فضائے عالم اور اس کے زاویے اس حقیقت نوری سے مالا مال ہیں اور اس حقیقت کے علاوہ عالم میں کچھ نہیں ہے۔

اس مطلب کا بیان اور اس کی توضیح یہ ہے کہ انسان، سر تا پا اور تمام نظام وجود کی ہر شے سے جو اس کے تحت نظر ہے دو مفہوم انتزاع کر سکتا ہے کہ بتمام ذات اور بتمام حقیقت ایک دوسرے سے مختلف اور جدا ہوں اور جس طرح وہ دونون مفہوم مفہومیت میں ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور کسی رخ سے ان میں موافقت نہیں ہے، اسی طرح مصداق میں بھی ایک دوسرے کے مخالف ہیں ۔

مثلاً انسان از جہت مفہوم، وجود کے علاوہ ہے اس طرح سے کہ مرتبہ ذات میں، مفہوم انسان اور مفہوم وجود میں کسی طرح کا کوئی اختلاط نہیں ہے اور تمام مفہوم انسان تمام مفہوم وجود کے مخالف ہے اور اسی طرح ہر ممکن مرکب ہے اور زوج ترکیبی سے آراستہ ہے کہ تمام مفہوم وجود ایک نوری پہلو سے اس پر صادق ہے اور

---

۱ . اسفار اربعہ، ج٦، ص٢٦٣؛ شواہد الربوبیہ، ص ۴٠۔

تمام مفہوم ماہیت دوسرے پہلو سے اس پر صادق ہے اور یہ دونوں پہلو ہر رخ سے باہم مبائن ومخالف ہیں ۔

المختصر؛ عقل اول سے لے کر منتہائے عالم طبیعت تک جس موجود کو بھی ملاحظہ کرتے ہیں اس میں دو حیثیت اور دو پہلو دیکھتے ہیں جو من جمیع الجہات مفہوم اور مصداق دونوں اعتبار سے ایک دوسرے کے مخالف اور متضاد ہیں ۔ ایک حیثیت وہ حقیقت ہے جس کی ہویت مصدر سے صادر ہوئی ہے اور مجعول بالذات ہے اور دوسری مجعول نہیں ہے اور جعل کے لوازم میں سے ہے۔

الحاصل؛ عقل اول سے لے کر منتہائے عالم مادہ تک کہ ہویت ذات موجود سے ممکن ہیں ایک مرتبہ ذات اور ایک مرتبہ زائد بر ذات رکھتے ہیں اور وہ مرتبہ ذات حیثیت زائد بر ذات کے علاوہ دوسری حیثیت ہے۔

خلاصہ، وجود ممکنات اس کی تمام حقیقت معلولیت ہے اور حقیقت علت حقیقت علیت اور اقتضاء ذاتی معلول ہے۔ البتہ علت معلول میں مقتضی تضییق نہیں ہے، بلکہ مقتضی ذات معلول ہے۔ اگرچہ تضییق معلولیت کا قہری حکم ہے یعنی جو کمالات تامہ علت کیلئے ہیں وہ معلوم کو حاصل نہیں ہیں اور معلول بالذات اپنی علت سے ناقص تر ہے اور یہ نقص اس میں محدودیت اور اس کی ذات میں تضییق کا موجب ہے اور چونکہ ممکن ذاتاً وجود اور عدم کے خط استواء میں ہے اور وجود یا عدم کا ترجیح پیدا کرنا لازم ہے کہ علت کے ذریعے ہو، لہذا موجودات ممکنات ایسے علل کے معالیل ہیں کہ سر انجام علۃ العلل اور ساحت قدس واجب الوجود تک پہنچتے ہیں ۔ بنابریں، وجودات ممکنات میں سے ہر ایک ناگزیر ایک حد سے محدود ہوگا کہ اس کی حد سے ایک مفہوم اور اس کی ذات سے ایک دوسرا مفہوم انتزاع کرتے ہیں اور اس حیثیت ک علاوہ جو مصدر ہے صادر ہوئی ہے ان میں ایک حیثیت حدی اور محدودیتی بھی ہوگی، لہذا جو مفہوم حد پر صادق ہے اس مفہوم کے مخالف اور متبائن ہوگا جو مجعول بالذات پر صادق ہے جس طرح مصداق حد مجعول بالذات کا بعینہ مصداق نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ حد شے کہ ان کی جہت عدمی اور نقصی ہے بعینہ ان کی جہت تحصلی اور وجودی ہو۔

خلاصہ، حدود، جہت نزولی اور تضیقی معلولی پر صادق اس طرح کے مفاہیمی حضرت احدیت میں متصور نہیں ہیں، کیونکہ اگر یہ مفاہیم عدمی کسی چیز پر صادق ہوں موجب ہوگا کہ اس مورد میں نقص صادق آئے اور ناقص کبھی واجب نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ لازم ہے کہ واجب من جمیع الجہات تام اور تمام حیثیات وجودیہ سے کامل ہو ورنہ لازم آئے گا کہ دو حیثیات ایک مرتبہ ذات میں اور دوسری زائد بر ذات اس میں ہوں اور حیثیت ذات اور اپنے وجود میں کسی علت کا محتاج ہو اور ایسا وجود واجب نہیں ممکن ہوگا۔

خلاصہ، جس ممکن کو بھی دیکھتے ہیں اس کو زوج ترکیبی پاتے ہیں، کیونکہ جب کہتے ہیں: ’’الانسان موجود‘‘ یا ’’الحیوان موجود‘‘ اور وجود کو انسان پر حمل کرتے ہیں، دیکھتے ہیں کہ ’’الوجود موجود‘‘ کے حمل کی طرح نہیں ہے، بلکہ انسان کو غیر وجود ملاحظہ کرتے ہیں اور وجود وعدم کو اس کی بہ نسبت مساوی دیکھتے ہیں اس طرح سے کہ ممکن ہے وجود یا عدم اس پر عارض ہو اور دیکھتے ہیں کہ مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے اور نہ معدوم کہ مقابل وجود ہے اور جیسا کہ عرض کیا جہت عدمی نقصان کمال سے انتزاع ہوتی ہے لیکن بعض مفاہیم کمالیہ ہیں اور ایسے مفاہیم اگرچہ مفہومیت میں ایک دوسرے کے متبائن اور مخالف ہیں لیکن چونکہ جہت کمالیہ رکھتے ہیں اور کمال کی فرد شائع صناعی سے انتزاع ہوتے ہیں، لہذا اس طرح کے مفاہیم باعتبار مصداق ایک ہیں، کیونکہ وہ سارے کہ سارے مصداق کے مقابل اور حقیقت کمال ہیں -

لہذا اصالت وجود کے پیش نظر کہ عالم میں ماورائے ہویت صرفہ کوئی متحصل نہیں ہے اور مفاہیم کمالیہ کے مقابلے میں بھی جہت عدمی نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ جہت عدمی نقص ہے اور اباطیل میں سے ہے، لہذا لازم ہے کہ مفاہیم کمالیہ کے مقابلے میں وجود ہو اور وجود محدود بھی مستلزم ماہیت ہے اور وجود کی جہت حدی اور نقصی ہے کہ حد سے مرتبہ انتزاع ہوتا ہے اور ایک وجود کا دوسرے وجود سے امتیاز حد سے ہے اور یہ جو دیکھتے ہیں کہ مفاہیم کمالیہ حضرت حق اور اس کی ذات مبارک سے انتزاع ہوتے ہیں، ناگزیر ہے کہ ان کے مقابلے میں وجود ہو اور چونکہ وجود محدود کا ذات خداوندی میں تصور نہیں ہے، لہذا ضروری ہے ان کے مقابلے میں وجود لا محدود ہو اور ایک لا محدود وجود سے زیادہ بے معنی ہے، کیونکہ جو چیز حد نہیں رکھتی، ثانی نہیں رکھتی- بنابریں، ایک ہویت بسیط ولا متناہی ہے جو ہویت حقہ حقیقیہ نوریہ وجودیہ سے عبارت ہے-

صرافت اور ذات کا ذو مراتب ہونا

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز صرف اور صاحب مراتب ہو، مرتبہ صرف محافظ مراتب ہے اور وجود صاحب مراتب مخلوط وغیر صرف حقیقت ذات تشکیک اور حقیقت ذات مراتب کی علت ہوگا اور جو چیز دار تحقق میں صرف اور صاحب مراتب ہو حقیقت وجود کے علاوہ نہیں ہے-

رہی بات یہ کہ حقیقت وجود کے علاوہ کسی حقیقت کا وجود نہیں ہے تو یہ بات اصالت وجود کے مقدمہ سے ثابت ہوچکی ہے-

اور یہ کہ حقیقت وجود صرف ہے اور شدت وضعف کے لحاظ سے اس کے مراتب ہیں اور خداوند تبارک وتعالیٰ صرف الوجود ہے یعنی وجود ہے اور بس اور بقیہ

وجودات، وجود مخلوط ہیں اور جب کوئی چیز صرف ومحض ہو اور صاحب مراتب ہو، مرتبہ صرف، مراتب نازلہ کیلئے علت تام ہے اور سارے مراتب اس میں جمع ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ صادر اول اور عقل سے لے کر بقیہ سارے مراتب عوالم عقل وملکوت وطبیعت وجودات ممکنہ ہیں، کیونکہ مفہوم عقل مفہوم وجود کے علاوہ ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ عقل عین وجود ہے جس طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انسان عین وجود ہے اور قضیہ حمل ''الوجود موجود'' قضیہ حمل ''الانسان موجود'' یا ''العقل موجود'' کے علاوہ ہے۔

یہ روشن ہونے کے بعد کہ مفہوم عقل، انسان اور اسی طرح سلسلہ نظام وجود کے آخری درجے تک مفہوم وجود کے علاوہ ہے، اب ان کی مصداقی مغائرت کو بھی ثابت کریں گے۔

موجود کا انسان پر حمل کرنا، حمل بالذات نہیں ہے، کیونکہ موجود بالذات وجود ہے اور انسان بالعرض موجود ہے۔ چنانچہ عنقریب معلوم ہوگا۔ اس کے برخلاف ''اللہ موجود'' میں موجود کو ''اللہ'' پر حمل کرنا ''زیدٌ زید'' میں حمل کی مانند ہے اور محمول حقیقتاً عین موضوع ہے۔

بنابریں، اگر کہیں: ''اللہ موجود'' اس کے مثل ہے کہ کہیں: ''الوجود موجود'' کیونکہ ''اللہ'' مانند انسان اس حد کو جو وجود کے مقابل ہے، بیان نہیں کرتا، بلکہ اللہ، موجود، عالم، قادر اور مدرک سب کے سب ایک ذات کو بیان کرتے ہیں ۔ رحمن، رحیم، قادر اور عالم وہی موجود ہے اور ان پر حمل موجود بالذات ہے لیکن انسان پر حمل موجود ثانیاً اور بالعرض ہے اور اولاً وبالذات وجود پر حمل ہوتا ہے۔

خلاصہ، ''الانسان موجود'' میں محمول عین موضوع نہیں ہے لیکن ''اللہ موجود'' اور ''زیدٌ زید'' میں محمول عین موضوع ہے، کیونکہ قضیہ اولیٰ میں موضوع ومحمول ود متبائن اور مختلف چیزوں کو بیان کرتے ہیں لیکن قضیہ ثانیہ میں موضوع ومحمول دونوں ایک حقیقت کو بیان کرتے ہیں ۔

علت ومعلول کے درمیان سنخیت اور مناسبت

البتہ ہر معلول کی حقیقت معلولیت ہے اور علت کی حقیقت بھی علیت ہے اور علت جاعل اور مقتضی ذات معلول ہے اور جعل کا تعلق ذات وجود معلول اور اس کی حیثیت تحصلیہ اور متحققہ سے ہے اگرچہ معلولیت کا ایک حکم یہ ہے کہ اپنی علت کے مرتبہ کمال سے محروم ہو، لہذا قہری طورپر معلول میں ایک وجدان کا پہلو اور ایک فقدان کا پہلو ہوگا۔ وجدان کا پہلو تحصلّی اور تحققی پہلو سے عبارت ہے کہ جعل اس سے متعلق ہے اور فقدان کا پہلو علت کے مرتبہ کمال سے محرومی کا پہلو ہے اور اس حکم کے

پیش نظر کہ علت ومعلول میں سنخیت اور مناسبت لازم ہے، علت کی حقیقت وہویت متحقق ہوتی ہے کہ کمال کے ایک مرتبے سے بہرہ مند ہو اور ایسی چیز سے بہرہ مند ہو کہ حقیقت علت کی جنس سے ہو اگرچہ علت میں بنحو کمال وتمام نہ ہو۔

خلاصہ، نسبت علت ومعلول، نسبت عالم اور اعلم ہے، عالم کے پاس وہی علم ہے جو اعلم کے پاس ہے اور ایسا نہیں علم ایک میں کشف اور دوسرے میں جہل وحجاب ہو بلکہ دونوں میں علم کی ایک ہی حقیقت ہے لیکن ایک میں وہ حقیقت بطور اکمل اور دوسرے میں بطور کامل ہے کہ اکمل کے کمال کے ایک مرتبہ کو شامل ہے۔ البتہ یہ ان دو علموں میں ہے جن کے درمیان علیت اور معلولیت نہیں ہے لیکن دو ایسے علم جن کے درمیان علیت اور معلولیت ہے مرتبہ علم معلولی، مرتبہ علم علّی کا ایک مرتبہ ہے اور علم، قدرت اور وجود اور سارے صفات کمالیہ عالم امکان میں بمقتضائے امکان ایک ''ما بالذات'' سے ربط وتعلق رکھتے ہیں ۔

المختصر؛ جیسا کہ عرض کیا عقل اول میں وجود کہ علۃ العلل کا معلول ہے خود عقل کے علاوہ ہے اور بمقتضائے اصالت وجود مجعول بالذات، اس کا وجود ہے لیکن اس کا وجود، وجود صرف نہیں ہے کہ صرف وجود وہویت ہو اور جہت عدمی سے مخلوط نہ ہو، بلکہ وجود مخلوط ہے اور اختلاط کے معنی یہاں پر سرکہ اور شیرہ کے اختلاط کی طرح نہیں ہیں کہ تھوڑے سے سرکہ کو تھوڑے سے شیرہ کے ساتھ مخلوط کرتے ہیں، بلکہ اختلاط کے معنی یہاں پر جیسا کہ عرض کیا حکم معلولیت ہے کہ وجدان وفقدان سے عبارت ہے کہ علت کی سنخ سے واجد حقیقت متأصلہ ہے اور علت میں فاقد مرتبہ کمال ہے، کیونکہ مرتبہ معلولیت میں ہے اور ایسا نہیں ہے کسی چیز کا وجدان اور کسی دوسری چیز کا فقدان ہو بلکہ فقدان وہی معلول کی حقیقت متأصلہ کی محدودیت ہے کہ اس حقیقت مجعولہ کی جہت عدمی اور تنزلی سے عبارت ہے اور اسی طرح عقل اول کہ علت عقل ثانی ہے بحکم علیت ومعلولیت مرتبہ عقل ثانی سے بہرہ مند ہے اور اپنی علت کی ہویت تحصلی سے محروم ہے اور چونکہ عقل ثانی، عقل اول سے ناقص تر ہے اور عقل اول علۃ العلل کی بہ نسبت ناقص ہے اس لیے عقل ثانی کی بہرہ مندی اپنی علت کی بہرہ مندی سے کمتر ہے اور اپنی علت کی جہت کمالیہ سے محروم ہے اور اسی طرح اپنی علت کی علت کی جہت کمالیہ سے محروم ہے۔

اور عقل ثانی کا عقل ثالث کی بہ نسبت یہی حال ہے اور اسی طرح، یعنی جو معلول کہ اپنے مافوق معلول سے نازل تر ہو اس کی بہرہ مندی ضعیف اور وہ کمالات متعدد سے زیادہ محروم ہوگا آخری معلول تک یعنی ہیولائے اولی تک پہنچے کہ اس میں وجدان کلی طورپر مفقود ہے اور صرف القوہ ہے اور عدم کا ہم افق ہے۔

محل انتزاع ماہیات وہی جہت عدمی معلولات ہے اور محل انتزاع مفہوم وجود جہت وجودی اور اس کے وجدان کا پہلو ہے اس طرح سے کہ خود حقیقت متأصلہ خارجیہ بحمل شائع صناعی وجود ہے۔

بنابریں، کوئی معمول صرف الوجود نہیں ہے، بلکہ وجود مخلوط اور محدود ہے اور مبدأ اعلیٰ اور معلول کے درمیان فاصلہ جتنا زیادہ ہوگا، جہت عدمی معلول میں زیادہ ہوگی اور جہت تحصلی یعنی وجود کہ مجعول بالذات ہے ضعیف تر ہوگا اور فہلویون کے قول کے یہ معنی ہیں کہ مراتب وجود میں تشکیک کے قائل ہوئے۔ البتہ وجود معلول وجود ربطی وظلی ہے۔ بنابریں، ہر معلول ایک علت کا محتاج ہے کہ وہ علت بالاستقلال موجود ہے اور یہ وجود غیر مستقل اس کی قیومیت سے قائم ہے۔

اور یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی علت بلا معلول کے، موجود ہو اور اگر کوئی ایسی ہویت فرض کریں کہ معلول نہیں ہے، یقینا تضیق قہری اس میں نہ ہوگا اور ایسی ہویت میں فقدان کا نام ونشان بھی نہ ہوگا۔

مرتبہ صرف کا واجد کمالات جمیع مراتب اور ان کے شوائب سے خالی ہونا

بنابریں، اس حکم کے پیش نظر کہ یہ وجودات، وجود اور حد سے کہ وہی نقصان کمال مرتبہ مافوق ہے، مخلوط ہیں، لازم ہے مبدأ بلا جہت عدمی کے کہ ان کی معلولیت کی طرف سے ہے ان معلولات کے کمالات سے بہرہ مند ہو اور اصالت وجود کے پیش نظر ان معلولات کی جہت وجودی اصل ہے کہ ان کا کمال ہے۔

بنابریں، مبدأ صرف الوجود ہے اور اس میں کوئی شائبہ اور اختلاط نہیں ہے اور اس میں کسی نقص کا تصور نہیں ہے اور چونکہ عرض کیا معلول میں کمال علت کی ایک جہت وجدان اور ایک جہت نقص ہے اور علت کمالیت کے مرتبہ تمام وکمال پر فائز ہے اور معلول کمال میں ناقص ہے، پس علت میں معلول کے تمام کمالات بنحو اتم موجود ہیں اور چونکہ تمام معلولات کا وجود علۃ العلل سے ہے اور وہ واجب الوجود ہے اور اس کی کوئی علت نہیں ہے لہذا وہ صرف حقیقت اور بلا محدودیت کے ہوگا اور جو چیز صرف اور صاحب مراتب ہو مرتبہ صرف اور جامع کمالات مراتب سفلی ہے اور مخلوط وضعیف نہ ہوگی۔

بنابریں، واجب تعالیٰ صرف الوجود ہے اور صرف یعنی حقیقت واحد کہ جو اصلاً کسی شے سے مخلوط نہ ہو بسیط وغیر محدود ہو اور حقیقت صرف ہو اور بس۔ بنابریں، واجب الوجود یعنی وجود خالص اور غیر مخلوط۔

تیسرے مقدمے سے معلوم ہوا کہ حقیقت معلول کی جہت نزولی جہت نقص اور فقدان کمال ہے اور کمال میں غیر خالص، طرف نقص کہ حد کمال ہے اس نے حقیقت کو محدود کیا ہے اور اس کو اس سے کامل تر مراتب کے ایک مرتبے سے محروم کیا ہے اور یہ کسی چیز کا فقدان ہے۔ البتہ اس میں اس سے پہلے کسی چیز کا وجدان بھی ہے۔

ماہیات اسی جہت عدمی سے انتزاع ہوتی ہیں اور عدم کوئی چیز نہیں ہے تاکہ ماہیات وہ مفاہیم ہوں جو صاحب مصادیق حقہ ہیں: {إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَا ؤُكُمْ}۔[1]

المختصر؛ اس نکتہ کے پیش نظر کہ واجب الوجود، نظام وجود کی چوٹی اور بلندی پر ہے اور صرف الوجود ہے اور صرافت وجود کا مطلب یہ ہے کہ کوئی مفہوم عدمی اس سے انتزاع نہ ہو، لہذا تمام ذات سے مفہوم وجود کے علاوہ کوئی دوسری چیز انتزاع نہیں ہوتی ہے اور جو مفہوم ذات سے انتزاع ہو وجود سے انتزاع ہوا ہے اور کوئی مفہوم ماہیتی کہ جہت عدمی ہے اس سے انتزاع نہیں ہوتا ہے ورنہ ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب، مستلزم امکان ہے اور وہ وجوب وجود کے منافی ہے۔

خلاصہ، صرف کے معنی یہ ہیں کہ جتنی بھی تحقیق ہو ایک حقیقت اور ہویت کے علاوہ کچھ نہ ملے اور جتنے مفاہیم کہ انتزاع ہوں ان کے مقابلے صرف ایک حقیقت ہے اور ایسا نہیں ہے کہ ایک کا محل انتزاع دوسرے محل انتزاع کے مقابل اور اس کے متبائن ہے، بلکہ ہر مفہوم کے مقابل بعینہ وہی چیز ہے جو دوسرے کے مقابل واقع ہوئی---

المختصر؛ وجودات ممکن میں کمال اور نقص دونوں پہلو ہیں اور اگر مفہوم وجود کے مقابل کہ حقیقت وکمال ذات باری سے انتزاع ہوتا ہے، کوئی مفہوم کہ دوسرے وجودات کے عدم کمالات کے مقابلے میں، اس میں انتزاع ہو، ذات میں دو رخ لازم آتے ہیں ۔ ایک کمال کا رخ اور دوسرا نقص کا رخ یعنی دوسرے وجودات کے کمالات کا نہ ہونا اور اس کا لازمہ ذات میں نقص وترکیب ہے اور وہ وجوب وجود کے منافی ہے، کیونکہ ایسی حقیقت ہوگا کہ جو فقدان ووجدان اور شے اور دوسری شے کے عدم کمال سے مرکب ہے کہ دوسری شے کے فقدان کمال سے ماہیت انتزاع ہوتی ہے اور نتیجہ کے طورپر جس کو صرف فرض کیا ہے وجدان وفقدان سے مخلوط ہوگا اور اس صورت میں صرف ہوگا کہ بتمام ہویت وجدان ہو۔

اجمالاً ہم نے تین مقدمے ذکر کئے: اول یہ کہ باری تعالیٰ بتمام بساطت بسیط ہے اور اس میں کسی ترکیب کا خواہ تحلیلی ہو یا خارجی گزر نہیں ہے؛ دوم یہ کہ اصل، وجود ہے اور سوم یہ کہ وجود حق، صرف ہے اور اس میں کسی چیز کا شائبہ نہیں ہے اور صرف الشيئ وہ ہے کہ تمام مفاہیم انتزاعی صرف اور صرف حقیقت واحد کے مقابلے میں ہوں ۔

اور یہ جو عرض کیا کہ ذات احدیت وجود صرف ہے یعنی حقیقت واحد کے علاوہ نہیں ہے اور اس سے انتزاع ہونے والے مفاہیم لازم ہے ایک امر کی طرف بازگشت

---

۱ . سورۂ نجم، ۲۳۔

کریں کہ وہ وجود ہے اور مفہوم وجود کے مقابل کوئی مفہوم نہیں ہے اور اگر کوئی دوسرا مفہوم، مفہوم وجود کے مقابل ہو کہ ایسی چیز کو بیان کرے کہ مفہوم وجود اس کے غیر کو بیان کرے، اس کا لازمہ یہ ہے کہ جس کو ہم نے بسیط فرض کیا ہے بسیط نہ ہو اور جس کو صرف فرض کیا ہے، صرف نہ ہو۔

وجود صرف کی مرتبہ ذات میں اس سے تحدید وتنقیص نہیں کی جاسکتی کہ اس میں دوسرے وجودات کے کمالات نہیں ہیں۔

وجود بالذات، کمال ہے لیکن محدود وجودات میں کمال محدود ہے اور باوجودیکہ محدود ہے لیکن اس کی اصل اس میں ہے اور اگر کہیں محدود وجودات کے کمالات، مرتبہ ذات صرف الوجود میں نہیں ہیں اس کی ان کمالات سے تنقیص کی ہے اور نتیجے میں اس کو محدود کیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی کمالیت کا دامن ان کمالات تک نہیں پہنچتا ہے اور یہ نہ پہنچنا معنائے عدمی ہیں اور اگر یہ معنائے عدمی کہ فقدان ہے ذات میں تصور ہو لازم ہے کوئی مفہوم اس کو بیان کرے کہ اس میں وجدان کی حکایت کرنے والے مفہوم کے مقابلے میں ہو اور یہ ترکیب اور عدم صرافت ہے اور وہ وجوب وجود کے منافی ہے اور موجودات ممکن کے مناسب حال ہے کہ ماہیت اور وجود دونوں سے بہرہ مند ہیں، لہذا ضروری ہے کہ ذات صرف میں ایک جہت کے علاوہ کوئی دوسری جہت نہ ہو کہ مفہوم وجود کے علاوہ کوئی دوسرا مفہوم اس کی حکایت کرے۔

ہاں ! مفاہیم کثیرہ ذات احدیت سے انتزاع ہوتے ہیں اور اس پر عالم، قادر، رحمن، رحیم، صادق اور متکلّم کا اطلاق ہوتا ہے۔

لیکن اصالت وجود کے مبنیٰ کے تحت اگرچہ مفہوم علت مفہوم قدرت کے علاوہ ہے لیکن ان کا مرجع وجود ہے اور اوصاف کمالیہ مرکز کمال سے کہ وجود ہے انتزاع ہوتے ہیں یعنی سارے اوصاف کمالیہ مانند علم وقدرت، وجود ہیں اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہیں، کیونکہ مجعول بالذات وجود کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور گزشتہ مباحث میں عرض کیا کہ تنہا بجعل بسیط وجود مجعول ہے اور حقیقتاً موجود ہے اور ماہیت عدم اور نیستی ہے اور عدم قابل جعل نہیں ہے اور کمال سے کمال صادر ہوتا ہے اور علت ومعلول کے درمیان سنخیت کے پیش نظر جب علت صرف الکمال اور صرف الوجود ہے تو جو اس سے صادر ہوگا وہ بھی کمال ہوگا جیسا کہ ثابت کیا کہ علت صرف الوجود سرّ وجود قرار پائی ہے اور اس میں کسی عدم کی گنجائش نہیں ہے اور بتمام وجود تام اور بتمام کمال، کامل ہے۔

بنابریں، قضیہ جعل، کمال سے کمال کا صدور ہے اور یہ صدور مصدر میں بلا نقص کے ہے، کیونکہ نقص منافی صرفیت ہے اور جو چیز صرف نہیں ہے واجب الوجود نہیں ہے اور ہم نے واجب الوجود کو صرف فرض کیا ہے۔

ماہیت امر عدمی ہے

دوسری بحث یہاں پر تعیین تکلیف ماہیت ہے کہ الفاظ وجود وماہیت اور عدم سے ہمارے کان آشنا اور پر ہیں ۔ البتہ معلوم ہے کہ عدم ''لا شيئ'' اور بطلان محض ہے اور کسی حکم کے قابل نہیں ہے۔

لیکن ماہیت کے بارے میں، اگر اول کتب میں کہتے ہیں: ''كلّ ممكن زوج تركيبي'' لیکن ایسا نہیں ہے کہ حقیقتاً خارج میں دو چیزیں مزدوج ہیں اور دو اصل چیزیں ایک دوسرے سے ہم آغوش ہیں، بلکہ ابتدا میں برسم تعلیم وتعلّم کہتے ہیں: ''كلّ ممكن زوج تركيبي'' ورنہ جب کہتے ہیں: ''الانسان موجود'' انسان مقابل وجود، شے اصیل اور متحصل نہیں ہے کہ انسانیت وجود کے مقابل کوئی چیز ہو۔

البتہ اگر انسان اور ہر موجود سے کہ معلول ومجعول ہے مراد وہ وجود مخصوص وموجود ہو کوئی نزاع نہیں ہے، کیونکہ قانون جعل کے مطابق جیسا کہ بحث جعل میں گزرا کمال، کمال سے صادر ہوا ہے۔

لیکن یہ کمال صادر کہ مصدر ومبدأ اور جاعل کی روسے حیثیت کمالیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ مرتبہ معلولیت اور صادریت میں وجدان وفقدان دونوں پہلو اس میں پائے جاتے ہیں ۔ البتہ ایسا نہیں ہے کہ فقدان وجدان سے منضم ہونے والی چیز ہے اور وجدان وفقدان دو اصیل چیز ہیں تاکہ دو متحصل کی ترکیب لازم آئے، بلکہ فقدان، عدم وجدان مرتبہ کمال سے عبارت ہے اور جو چیز تحقق اور خارجیت رکھتی ہے، وجدان ہے اور اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور فقدان دوسرے موجود کامل کے کمال کی بہ نسبت ہے اور ایسا نہیں ہے کہ وجود صادر نقص رکھتا ہے، بلکہ عدم نقص ہے اور عدم نقص کوئی چیز نہیں ہے چنانچہ نور آفتاب جس نے صفحہ عالم طبیعت کو پر کر رکھا ہے، وہ نور جو کہ خورشید کے گرد ہے اس طرح کامل ہے کہ آنکھ میں اس کی رؤیت کی تاب نہیں ہے لیکن اس کا جو نور ہمارے گھروں میں ہے حقیقت نور سے بہرہ مند ہے لیکن اس نور بالائی کے درجہ وکمال سے محروم ہے لیکن ایسا نہیں ہے کہ فقدان ایک چیز اور وہ وجدان کوئی دوسری چیز ہے اور دونوں اصل اور متحصل ہیں کسی چیز کے کہ فقدان کے مقابلے قرار پائے کہ مدمقابل خارجی رکھے اور مقابل وجدان بھی کوئی چیز واقع ہو کہ مدمقابل خارجی رکھے ہو اور نتیجے میں یہ نور ضعیف دو چیزوں سے بہرہ مند ہو۔

دوسری مثال یہ ہے کہ اگر کوئی واجد علم ہے اور فقیر بھی ہے کیا وہ دو اصیل حقیقتوں سے ترکیب پایا ہے کہ علم اور فقدان ثروت ہے؟ یا یہ کہ فقدان ثروت، عدم کمال اور نقص ہے اور نقص وجدان کے مقابلے کوئی چیز اور شے متحصل نہیں ہے؟ اور کیا جس طرح علم وجدان اور امر متحصل سے انتزاع ہوا ہے فقر بھی امر متحصل سے انتزاع ہوا ہے؟ تاکہ علم وافلاس بہم دو شے متقابل ہوں؟ یا ایسا نہیں ہے اور افلاس امر

عدمی سے انتزاع ہوا ہے کہ وہ امر عدمی، عدم کمال ثروت ہے اور فقدان ثروت بہ سلب بسیط امر عدمی ہے یعنی کسی چیز سے محروم ہونا ہے اور نہ رکھنا رکھنا نہیں ہے، بلکہ ناداری اور نہ رکھنا ہے اور ناداری کا رکھنا نہیں ہے اور یہ ناداری انسان کے رکھنے کے قبیل سے کوئی چیز نہیں ہے۔

عقل اول، ثانی، ثالث اور آخر کار عالم طبیعت کا آخری مرتبہ کہ ہیولائے اولیٰ ہے اس طرح سے ملاحظہ ہوتا ہے، ہیولیٰ وجود کی آخری صف میں اور وجدان کے آخری مرتبہ میں واقع ہے اور صرف العدم کے مقابل صرف القوہ ہے، صرف العدم میں کسی فعلیت اور صورت کی استعداد نہیں ہے لیکن یہ وجود ضعیف کہ صرف القوہ ہے اس میں صرف فعلیت اور صورت کو اختیار کرنے کی صلاحیت ہے اور درعین حال کہ ایسی حیثیت سے بہرہ مند ہے کمال ملکی، کمال انسانی، کمال حیوانی اور کمال نباتی سے محروم ہے۔

اور یہ فقدانات صور وفعلیات اجناس، انواع طولیہ اور انواع عرضیہ ہیولائے اولیٰ میں مجتمع نہیں ہیں ورنہ لازم آتا ہے کہ ہیولائے اولیٰ تمام اشیاء سے غنی تر ہو۔

اور اسی طرح جسم کہ واجد کمال جسمیت اور فاقد صورت نباتیت اور صورت وفعلیت کمال انسانیت خلاصہ فاقد کمالات تمام مرتبہ مافوق ہے، ایسا نہیں ہے کہ ان فقدانات کا کوئی مدمقابل ہے کہ ہر صاحب کمال کے فقدان کمال کے مقابلے ایک چیز بحسب واقع جسم میں متحقق ہو اور جو چیز صرافت پر قائم اور باقی ہے اور اس میں کوئی فقدان نہیں ہے صرف ذات واجب الوجود ہے کہ بساطت وصرافت اور کمال خلوص کے مرتبے پر فائز ہے جیسا کہ مثال میں گزرا کہ فقدان ثروت کوئی چیز نہیں ہے، بلکہ امر عدمی ہے کہ نقص وعدم کمال کی جہت سے انتزاع ہوا ہے۔ چنانچہ تمام کمالات وفعلیات اور صور کی بہ نسبت افلاس کہ مادہ اولیٰ سے انتزاع ہوتا ہے اور وہ بھی ایسا ہی ہے جس طرح کہ افلاس شخص فقدان ثروت سے اعتبار اور لحاظ ہوا ہے کہ کوئی تحقق واقعی وخارجی اور تحصلی نہیں رکھتا کہ اس شخص میں وجدان کمالات سے منضم ہو۔ افلاس مادہ اولیٰ کہ فقدان کمالات مراتب مافوق سے انتزاع ہوتا ہے وہ بھی ایسا ہی ہے۔

بطور کلی، جو موجود کہ صرف نہ ہو اور فقدان ووجدان سے مخلوط ومختلط ہو ''کلّ ممکن زوج ترکیبي'' کا مصداق ہے اور ماہیت ووجود دونوں سے بہرہ مند ہے کہ مفہوم وجود اس کے وجدانی پہلو سے اور مفہوم ماہیت اس کے نقص اور عدمی پہلو سے انتزاع ہوتا ہے۔

مفہوم ماہیت بحسب تحقق، لا تحقق ہے اور فقط عقل اس کو وہم وخیال کے ذریعے ذہن میں لاتی ہے اور اس کیلئے ایک گوشہ وجود کی قائل ہوتی ہے اور حکم کرتی ہے کہ ماہیت ہے۔ انسان وحیوان اور گائے ہے، عقل، آسمان اور زمین ہے جبکہ ماہیت فقدان

کمال ہے اور فقدان کمال کا بحسب تحقق کوئی وجود نہیں ہے کہ اس پر ''موجود'' حمل ہو بلکہ یہ محمول بحکم اصالت وجود کہ برہانی ہے اور بحکم تقریبات گزشتہ، وجود پر حمل ہوتا ہے اور جو چیز عالم میں بحسب واقع تحقق رکھتی ہے وہ صرف وجود ہے اور باقی تخیل عقل ہے اور صرف وجود ہے جس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ بالذات موجود ہے اور اگر یہ محمول کسی دوسری چیز پر حمل ہو مجاز ہے اور معنائے مجاز یہ ہیں کہ کذب اور بے واقعیت ہے عالم میں بجز وجود کچھ نہیں ہے اور ماہیات امور عدمیہ اور وجودات ممکن کے حدود سے انتزاع ہوتی ہیں ۔

ماہیات کا حال آپ نے سنا کہ خیالات واوہام اور تخیلات عقلیہ کے علاوہ کچھ نہیں ہیں اور دار تحقق صرف وجود ہے۔

ان مقدمات میں دوسرے مطالب کا اضافہ کرنا چاہیے منجملہ یہ کہ عرض کیا: صرف الشئ کو جامع تمام کمالات مراتب ناقصہ ہونا چاہیے اور ممکن نہیں ہے صرف الوجود اور جو مافوق وجود ممکنات قرار پایا ہے، اصل کمالی سے کہ مراتب ونظام سلسلہ وجود میں ہے، خالی ہو، کیونکہ ہر موجود کا فقدان وجود بحیثیت موجود نہ بحیثیت موجود محدود صرف الوجود میں اس کمال کی بہ نسبت مستلزم نقیض صرف الوجود ہے اور اگر صرف الوجود ناقص ہو بتمام وجود بسیط نہ ہوگا اور کمال ونقص اور وجدان وفقدان سے عبارت ہوگا اور نتیجے کے طورپر جس کو صرف فرض کیا ہے وہ صرف نہ رہ جائے گا۔

بنابریں، دار تحقق میں کوئی چیز وجود کے علاوہ نہیں ہے، کیونکہ عدم کا حال معلوم ہے کہ صرف بطلان ہے اور ماہیت کی شان بھی معلوم ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ بھی برادر زادۂ عدم ہے، کیونکہ ماہیت، فقدان کمال وجود ہے اور فقدان شے بحسب متن خارج کوئی متحقق چیز نہیں ہے۔

بنابریں، ماہیت بھی باطل ہے اور تخیل عقل کے علاوہ نہیں ہے، جس طرح کہ عقل عدم سے کہ لا شے ہے ایک مفہوم انتزاع کرتی ہے اور اس پر حکم لگاتی ہے لیکن جو اصل ہے اور کمال وتحقق رکھتا ہے، وجود ہے جیسا کہ عرض کیا قضیہ جعل بسیط کمال سے کمال کا صدور ہے، نیز ثابت کیا کہ اگر مصدر صرف الوجود ہوا لازم ہے اپنے مرتبہ ذات میں کمال صادر سے بہرہ مند ہو اور اس سے محروم نہ ہو، کیونکہ سابقہ بیان کی روشنی میں معلوم ہوا کہ اس کمال کا فقدان اس میں نقص کا موجب ہے اور اگر اس میں نقص پیدا ہوجائے لازم ہے ماہیت رکھتا ہو اور اگر صاحب ماہیت ہو ممکن ہے اور علت کا محتاج ہوگا۔

خلاصہ، لازم ہے کہ مبدأ مرتبہ ذات میں کہ وجود کا اعلیٰ ترین مرتبہ ہے بنحو بساطت ووحدت جامع تمام وجودات ہو۔

ماہیت متعلق علم نہیں ہے

ان مقدمات کے بعد جو چیز یہاں پر اہم ہے اور اگر اس کو قبول کرنے سے وحشت نہ ہو مطلب کو قبول کرنے سے وحشت نہ ہوگی، یہ ہے کہ علم ماہیات سے متعلق نہیں ہوتا ہے، کیونکہ ماہیت لا شے ہے اور علم حقیقی لا شے اور باطل سے متعلق نہیں ہوتا ہے اور معنی نہیں رکھتا کہ لاشے مکشوف ومنکشف ہو، بلکہ علم امر حقیقی سے متعلق ہوتا ہے۔

اگر کوئی ادعا کرے کہ میں کسی چیز کے اصل وجود کا بھی علم رکھتا ہوں اور اس کی ماہیت کا بھی علم رکھتا ہوں یا کہے کہ میں ماہیات اشیاء عالم کا علم رکھتا ہوں، اس نے جھوٹ کہا ہے اور اس کا علم، علم حقیقی نہیں ہے، بلکہ ضلالت وجہل مرکب ہے، علم اس چیز سے متعلق ہوتا ہے جو بحسب تحقق اصیل ہو نہ اس چیز سے کہ کذب ہو اگر کوئی جھوٹ ادعائے علم کرے، یہ خود جھوٹ ہے۔ البتہ ہم ان اﷲ والوں کے ساتھ بیٹھے ہیں جو علم حقیقی خدا کیلئے ثابت کرتے ہیں نہ علم کذب۔

بنابریں، اس ذات سبحانہ کا علم اصل وجود سے کہ تحقق وتحصل رکھتا ہے اور کذب نہیں ہے، تعلق رکھتا ہے اور کسی ایک مقدمے میں عرض کیا لازم ہے اصل وجود اور محصل نظام وجود بحیثیت موجود نہ بحیثیت موجود مخلوط ومحدود مرتبہ ذات باری تعالیٰ میں کہ صرف الوجود ہے، ہو۔

اور اگر ذات واجد کمالات اشیاء نہ ہو، صرف نہیں ہے، بلکہ محدود ہوگی۔ البتہ ذات باری تعالیٰ کو کمال وجودی کے ایک ذرّے سے بھی خالی نہ ہونا چاہیے اور چونکہ عرض کیا: خداوند عالم اپنی ذات کا عالم ہے اور اس کی ذات صرف الوجود ہے، بنابریں، وہ تمام موجودات اور تمام ذرات وجود کا عالم ہے اور کوئی ذرہ وجودی اس رخ سے کہ وجود ہے اور اصل ہے اس کی نظر سے غائب اور اس کے وسیع اور محیط احاطہ علمی سے باہر نہیں ہے {يَعْلَمُ خائِنَةَ الأَعْيُنِ وَما تُخْفِي الصُّدُورُ}[۱]اور تمام ذرات وجود اوج عقل اول اور صادر اول سے لے کر وجود کے آخری درجے اور نقطے تک کہ حاشیہ وقاعدۂ نور اور تراشیدۂ وجود ہے پیش حق بطور مفصل منکشف ہے اور معیار کشف یہاں پر مرتبہ ذات میں حضور ہے کہ حجاب ظلمانی کے بغیر ہے۔

چند مثال کے ذریعے مطلب کی وضاحت

اب ایک مثال ذکر کرتے ہیں: اگر فرض کریں عالم میں انسان کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے اور ایک شخص جانتا ہے کہ صرف انسان کیا ہے، کیونکہ اپنی ذات میں صرف الانسان کا علم رکھتا ہے، کیا وہ ان احکام کو کہ انسانیت کے علاوہ افراد میں نہیں

۱ . سورۂ مومن، ۱۹۔

ہیں اور ماورائے انسانیت کوئی اصیل شے موجود نہیں رکھتی ہے، نہیں جانتا؟ حدود فرد کے بارے میں بھی کہ عرض کیا عدم ہے اور مورد تعلق طلب نہیں ہے، اب مثال کو تھوڑا اوپر لے جا کر کہہ رہے ہیں: اگر تمام عالم کو انسان فرض کریں اور کہیں سراسر نظام عالم میں حقیقت انسانیت کے علاوہ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے جو شخص کہ حقیقت انسان سے واقف اور باخبر ہے اور اس کا عالم ہے، اس صورت میں وہ ان تمام حقائق کا جن سے عالم پر ہے عالم ہوگا۔

خلاصہ، کشف مرتبہ ذات میں تمام اشیاء کا کشف تفصیلی ہے اور یہاں پر تین مدعا ہیں: اول یہ کہ تمام اشیاء کا کشف بطور تفصیل ہے؛ دوم یہ کہ مرتبہ ذات میں ہے اور ذات کے ساتھ متحد ہے اور سوم یہ کہ تفصیل کے باوجود ذات میں کثرت لازم نہیں آتی ہے۔

اس مقصود کی تقریب کیلئے عرض کیا جاتا ہے کہ اگر فرض کریں کہ عالم میں حقیقت نار کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور انسان قضیہ وحدانی ''النار حارّۃ'' کا عالم ہے اس کو بالتفصیل ''النار حارّۃ'' کا علم ہوگا، کیونکہ فرض یہ ہے کہ حقیقت نار کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہے اور نہ ہوگی۔ اگر ایک مدت کے بعد نار پیدا ہو وہ تفصیلاً جانتا ہے کہ وہ گرم ہے اور اگر ازل میں نار تھی وہ اس وقت تفصیلاً جانتا ہے کہ وہ گرم تھی۔ البتہ وہ خصوصیات مکانی وزمانی آتش سے آگاہ نہ ہوگا، کیونکہ وہ حقیقت نار سے خارج اور باہر ہے اور ہمارے فرض سے بھی باہر ہے، کیونکہ ہم نے فرض کیا ہے کہ وہ قضیہ ''النار حارّۃ'' کے علاوہ کسی دوسری چیز کا عالم نہیں ہے، کیونکہ فرض یہ ہے کہ عالم میں حقیقت نار کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

خلاصہ، اگر فرض کریں کہ عالم ازلاً وابداً اور فعلاً ایک حقیقت واحد ناری ہے کہ صاحب مراتب ہے اور ماہیات واعدام اور دوسرے حقائق کا وجود نہیں ہے، قضیہ وحدانی کہ معلوم انسان ہے، اس حقیقت ناری کیلئے تفصیلاً کاشف ہے کہ کوئی چیز اس سے فرو گزاشت اور جدا وعلیحدہ نہیں ہے اور جو چیز فرو گزاشت اور جدا وعلیحدہ ہے نہ اس کی کوئی حقیقت ہے اور نہ اس کا کوئی تحقق ہے۔ البتہ اس چیز کا علم جو متحقق نہیں ہے جھوٹ اور خلاف واقع ہے اور بجائے علم ضلالت وجہالت ہے۔

تحقق کا وجود سے مختص ہونا

اگر ترقی کریں اور حقیقت کو تحت نظر لے آئیں تو طے شدہ اصول اور مقدمات کے مطابق عرض کریں گے: عالم میں حقیقت وجود کے علاوہ کوئی چیز متحقق نہیں ہے اور ماہیات اعدام کے علاوہ کچھ نہیں ہیں یعنی صرف عدم ہیں اور حضرت حق صرف الوجود ہے اور یہ معلولات اس جمال کا عکس وپرتو، اس کمال کا نمونہ اور اس کے شئون سے ہیں اور ذات کا علم، تمام اشیاء کا علم ہے، کیونکہ جو وجود کہ صرف الوجود

صاحب حقیقت کمالیہ نہ ہو، نہیں ہے اور حق بتمام ذات صرف الوجود ہے اور حقیقت وجود کا عالم ہے اور عالم میں وجود کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔ بنابریں، کوئی چیز اس سے علیٰحدہ اور چھوٹی نہیں ہے اور مرتبہ ذت سراسر کشف تفصیلی ہے اور اگر فرض کریں کوئی چیز اس کے احاطہ علم سے باہر ہے وہ حقیقت وجود سے بہرہ مند نہیں ہے اور جو چیز عالم میں حقیقت وجود سے بہرہ مند ہو یا ماہیت ہے یا عدم اور جیسا کہ عرض کیا ماہیات تحقق نہیں رکھتی ہیں اور اعدام کا حال بھی معلوم ہے۔

امر متحقق سے علم کے تعلق کا لازمی ہونا

لازم ہے کہ علم کا تحقق متحقق سے ہو اور جو چیز تحقق نہیں رکھتی ہے متعلق علم واقع نہیں ہوسکتی ہے۔

عدم اجتماع نقیضین کا علم، علم کاذب ہے اور ضلالت ہے اور عدم شریک باری تعالیٰ کا علم بھی غلط ہے، کیونکہ وہ اعدام ہیں اور اعدام متعلق علم حقیقی واقع نہیں ہوسکتے ہیں، متعلق علم وجود ہے اور وجود منکشف ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماہیات کا علم خرافات اور اوہام وتخیلات سے ہے لیکن جب رنگ وجودی ان پر چڑھتا ہے ایک طرح کی موجودیت پیدا کرتی ہیں، لہذا متعلق علم حق اس علم بشری سے کہ حقیقتاً علم نہیں ہے اور باطل وکاذب ہے متعلق ہوتا ہے اور عدم شریک باری کا یہ عدم علم، عدم کمال حق نہیں ہے، بلکہ اس کا کمال ہے، کیونکہ معدومات کا علم، علم نہیں ہے، ضلالت ہے، لہذا مرتبہ ذات کاملہ اس طرح کے علوم غیر واقعی سے خالی ہے۔

خلاصہ، عدم اجتماع نقیضین یا عدم اجتماع ضدین، عدم ہے اور عدم اس لائق نہیں ہے کہ متعلق علم حقیقی قرار پائے۔

یہ تم ہو کہ ضلالت سے لبریز ہو اور جہل مرکب تمہاری نظر میں علم لگتا ہے اور کہتے ہو کہ میں عدم اجتماع نقیضین اور عدم شریک باری تعالیٰ کا علم رکھتا ہوں، یہ تمہارا نقص ہے اور خدا میں ایسا کوئی نقص نہیں ہے۔ البتہ عالم ذہن، مفہوم عدم اجتماع نقیضین کے صورت پانے اور موجود ہونے کے بعد متعلق علم احدیت واقع ہوتا ہے۔

خلاصہ، جب تک ماہیات کے کاذب ہونے کا یقین نہیں کریں گے اور ان کو اپنے قلب سے باہر نہیں نکالیں گے گزشتہ مطلب مورد اذعان ویقین واقع نہ ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اس رشتے کی تعقیب کرنی چاہیے کہ ماہیت کاذب وباطل ہے اور اس کا علم اس سے بڑا جھوٹ ہے، لہذا ماہیات تصورات کی فضا میں ملتی ہیں اور تصدیقات کی فضا میں ان پر حکم نہیں ہوتا، تین چیزیں تصور میں آتی ہیں کہ ان میں

سے دو چیزیں غلط اور بازیچہ عقل ہیں اور ان میں سے ایک چیز حقیقت وواقعیت رکھتی ہے۔

جب زید پر نگاہ کرتے ہیں کہ خارج میں متحقق ایک ہویت ہے اور وجود کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے ایک انسانیت تصور کرتے ہیں اور چونکہ ادراک خلاقیت نفس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے، نفس سے ایک وجود ضعیف خلق ہوتا ہے اور وہ مفہوم انسان ہے اور اسی طرح عدم زید کی صورت میں وجود کی سنخ سے ایک صورت ذہنیہ ہمارے ذہن میں تولید ہوتی ہے۔ البتہ جو چیز خارج میں حقیقت رکھتی ہے وجود زید ہے کہ اس کی بھی ایک صورت ذہنیہ ہے لیکن شخص غافل گمان کرتا ہے کہ جس طرح ذہن میں تین چیزیں متصور ہیں خارج میں بھی تین چیزیں متصور ہیں اور تین کاشف اور تین منکشف اور تین علم اور تین معلوم ہیں یعنی جس طرح وجود زید نفس الامریت اور واقعیت رکھتا ہے اور منکشف ہے ماہیت اور عدم زید بھی ایک طرح کی خارجیت اور نفس الامریت رکھتا ہے اور متحقق ہے حالانکہ یہ دونوں ہرگز نفس الامریت نہیں رکھتے اور ان کیلئے تحقق نہیں ہے۔

یہ اشتباہ قوۂ متخیلۂ عقل سے پیدا ہوا ہے کہ ان کا علم پیدا کرتی ہے اور گمان کرتی ہے کہ وہ خارج میں منکشف ہیں اور نفس الامریت رکھتے ہیں اور اگر عقل قوۂ شیطنت سے رہائی پاجائے تو ادراک کرے گی کہ ایک کاشف اور ایک منکشف سے زیادہ کوئی اور امر متحقق نہیں ہے اور جانے گی کہ یہ جو کہتے ہیں کہ عدم زید کے عالم ہیں کوئی علم اس عدم سے متعلق نہیں ہوا ہے، بلکہ علم وجود سے متعلق ہوتا ہے اور یہ عدم صورت متخیلہ اور مفہوم ذہنی ہے لیکن خرافات ہے اور خارج میں اس کا کوئی مقابل نہیں ہے اور اسی طرح ماہیت وتعین اور حد کوئی چیز نہیں ہے اور نیستی وعدم ہے، لہذا تین کاشف اور تین منکشف لا یعنی اور مہمل ہیں ۔

ایک کاشف اور ایک منکشف ہے کہ نفس الامریت رکھتا ہے اور خارج میں متحقق ہے اور جس طرح فضائے تصورات اور ادراکات میں تصور ماہیات واعدام خرافات اور اوہام کے علاوہ کچھ نہیں ہے، اسی طرح دائرۂ تصدیقات میں بھی وجود کی صورت علمیہ تصدیقیہ کی علاوہ کوئی دوسری صورت تصدیقی نہیں ہے۔

''شریک الباري ممتنع''اور''اجتماع النقیضین محال'' غلط ہے اور نفس الامریت نہیں رکھتا۔ شریک باری کس طرح کا تحقق نہیں رکھتا کہ اس سے علم متعلق ہو اور عقل حکم کرے کہ ممتنع ہے، کیا تقرر وتحقق شریک باری اور اسی طرح اجتماع نقیضین کوئی معنی رکھتا ہے کہ اس پر امتناع کا حکم لگے۔

یا یہ کہ قضایائے ''شریک الباري ممتنع'' اور ''اجتماع النقیضین محال'' ایک صورت تصدیقیہ کے علاوہ کہ واقعیت نہیں رکھتی ہے، کوئی چیز نہیں ہیں، کیونکہ کسی شے کیلئے کسی شے کا ثبوت مثبت لہ کے ثبوت کی فرع ہے اور اگر چاہے کہ اس کا

کوئی مطابق ہو اور حقیقت دار تصدیق ہو لازم ہے کہ ''مثبت لہ'' ایک طرح کا تحقق رکھتا ہو۔

خلاصہ، ''شریک الباري ممتنع'' اور''اجتماع النقیضین محال'' جیسے قضایا میں متعلق علم عدم نہیں ہے، بلکہ متعلق علم، صورت ذہنیہ اور مفہوم وجود شریک باری ہے اور عقل نے ذہن کے خارج سے مشتبہ ہونے کی وجہ سے فریب کھایا ہے، کیونکہ مفہوم ذہن میں آیا ہے اور وہ متعلق علم قرار پایا ہے اور نسبت حکمیہ اس سے قائم ہے اور صورت تصدیقیہ خارجیت اور تحقق کے بغیر ہے اور وہ کاشف ہے جس کا کوئی منکشف نہیں ہے۔

المختصر؛ اس طرح کے قضایا میں صور ذہنیہ مقام حکایت میں کاذب ہیں اور کوئی انکشاف نہیں رکھتی ہیں لیکن مصحح قضیہ حملیہ موجبہ وجود مفہوم ہے لیکن یہ مفہوم ضعف عقل کا نتیجہ ہے کہ اس نے کسی متحقق کو نہ پا کر اس کو مفہوم ذہنی وجود سے خلط ملط کردیا ہے لیکن حقیقت میں قضیہ سالبہ بسیطہ ہے کہ موضوع کے منتفی ہونے سے محمول منتفی ہے اور قضیہ ''لیس شریک الباري بموجود'' کی صورت ہے اور یہ قضیہ متعلق علم واقع نہیں ہوا ہے، بلکہ وحدت وجود حق پر برہان کے ذریعے علم ایک وجود بسیط (واجب الوجود)، سے متعلق ہوا ہے اور عقل اس سے قضیہ ''لیس شریک الباري بموجود'' کو انتزاع کرتی ہے۔

الحاصل؛ اس طرح کے قضایا کیلئے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے اور ''لیس شریک الباري بموجود؛ اللہ واحد'' اور ''الواجب واحد'' کا عکس العمل ہے۔

بنابریں، اعدام وماہیت لا شے ہیں اور علم کا متعلق نیستی اور لا شے نہیں ہے اور ہر علم حقیقی کا متعلق وجود ہے۔

اور یہ علم واجب سے مخصوص نہیں ہے، بلکہ وہ جن کی عقلیں ہم سے زیادہ سالم ہیں جیسے فلاسفہ وعرفاء اور اسی طرح ملائکہ وجبرئیل اور ہر موجود کہ صاحب علم ہے، حقیقتاً ان کے علم کا متعلق ماہیات اور اعدام نہیں ہیں، کیونکہ عدم کسی اضافت، وصف اور حکم کے قابل نہیں ہے۔

خلاصہ، ذات احدیت کا علم خواہ خود حق اپنی ذات کا عالم ہو یا بفرض محال بشر یا ملک اس کی ذات کے عالم ہوں، بطور کشف تفصیلی ہے کہ وہ ہر موجود کا بحیثیت موجود بطور تفصیلی علم رکھتا ہے۔

علم تفصیلی میں کثرت لازم آنے کا توہّم

توہّم ہوا ہے کہ لازم ہے یہ علم تفصیلی بصفت کثرت ہو اور اگر اشیاء کا کشف مرتبہ ذات میں بطور تفصیل ہو لازم ہے کشف صفت کثرت سے متحقق ہو۔

یہ توہّم فاسد ہے، کیونکہ جیسا کہ عرض کیا کہ ماہیات اعتباری ہیں اور واقعیت نہیں رکھتی ہیں اور علم حقیقی ان سے متعلق نہیں ہوتا ہے اور کثرت بھی امر اعتباری ہے اور واقعیت نہیں رکھتی، کیونکہ خارج میں بعلاوۂ وجود کوئی چیز متحقق نہیں ہے اور جو چیز خارج میں تحقق اور نفس الامریت رکھتی ہے، صرف وجود ہے اور ایسا نہیں ہے کہ اصل وجود کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو اور کثرت ان کے ذریعے تحقق اور نفس الامریت رکھے، جیسا کہ ماہیات ہماری نظر میں ایسی ہی ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ جس طرح وجود نفس الامریت رکھتا ہے، وہ بھی خارج میں مقابل اور تحقق ونفس الامریت رکھتی ہیں اور نتیجہ کے طورپر گمان کرتے ہیں کہ کثرت عالم میں تحقق رکھتی ہے۔

یہ خطا ہے، کیونکہ ماہیات کے سلسلے میں صورتحال یہ ہے کہ مفہوم انسان بوجود ذہنی صورت ذہنیہ پیدا کرتا ہے اور یہ نظر عقل کی کوتاہی ہے کہ حقیقت کو تشخیص نہیں دے سکتی۔ اس تخیل کے مانند جو خطائے حس کے سلسلے میں رکھتی ہے کہ عدم نور کو ظلمت خیال کرتی ہے اور گمان کرتی ہے کہ ظلمت کوئی چیز ہے باوجودیکہ عدم نور ہے اور اس مفہوم وماہیت کی صورت ذہنیہ خلاقیت نفس کے نتیجے میں ذہن میں ابھرتی ہے اور وجود ذہنی میں یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ کاشف نفس الامریت رکھتا ہے اور اس کا کوئی منکشف ہے کہ یہ صورت ذہنیہ اس کی حکایت کرتی ہے جبکہ یہ بجز خیال کچھ بھی نہیں ہے اور ایسا علم ہے جس کا مطابق نہیں ہے اور وہ علم جس کا کوئی مطابق نہ ہو، علم نہیں ہے اور ہم گمان کرتے ہیں کہ علم ہے۔

خلاصہ، عالم میں بعلاوۂ وجود کوئی چیز مانند ماہیت وتعین اور کثرت وعدم، واقعیت نہیں رکھتی اور جو چیز متحقق ہے اصل وجود ہے۔

اور کشف تفصیلی کے معنی یہ ہیں کہ ہر ذرہ وجود خواہ کہیں بھی ہو متحقق ہوا ہے اور رہے گا، کیونکہ وجود ایک بسیط ہویت اور ایک حقیقت ہے اور اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ہے اور مرتبہ ذات میں اصل وجود اور ذرات وجود منکشف ہیں ۔ البتہ ایسا نہیں ہے کہ کوئی چیز اس سے مخلوط ہوئی ہو، کیونکہ حقیقت میں وجود سے مخلوط ہونے والی کسی چیز کا وجود نہیں ہے، کیونکہ کثرت وماہیات اور عدم کی طرف سے عذر پیش کیا کہ وہ کچھ نہیں ہیں اور تمام تحصل اور تمام تحقق، خالص وجود کا حق ہے۔

لہٰذا مطلب کو ذہن سے قریب تر کرنے کیلئے جو مثال پیش کی تھی اس میں عرض کیا کہ قضیہ وحدانی ''النار حارّۃ'' کا تفصیلاً علم، تمام حقیقت ناریہ کا علم ہے اور

اصل وحقیقت نار کا ایک ذرّہ بھی اس علم مجرد کے احاطہ یعنی ''النار حارّۃ'' کے علم سے خارج نہیں ہے، بجز اس کے کہ حکم کرو کہ آفریقا کی تمام آگ گرم ہے یورپ کی تمام آگ گرم ہے، امریکہ کی ہر آگ گرم ہے اور نار جہنم گرم ہے لیکن حدود بھی کوئی چیز نہیں ہیں کہ متعلق علم ہوں ۔ نار جہنم کا ایک ذرہ بھی علم مذکور کے دائرے سے باہر نہیں ہے اور نار جہنم بحیثیت حقیقت وہویت ناریہ اس علم کے دائرہ میں آتی ہے اور قضیہ طبیعیہ ''النار حارّۃ'' کا علم، تمام ذرات نار کا احاطہ کئے ہوئے ہے کہیں بھی تولید ہو، جہاں کہیں بھی ہو اور کسی زمانے میں بھی حاصل ہو۔ البتہ حدود زمانی ومکانی اور سببی، حقیقت ناریہ سے خارج ہیں اور جو چیز حقیقت ناریہ سے خارج ہے ''النار حارّۃ'' کی کاشفیت کے تحت نہیں آتی ہے لیکن اصل ذات اور اصل ہویت نار کا ''النار حارّۃ'' احاطہ کئے ہوئے ہے اور ''النار حارّۃ'' اس کی حکایت کرتی ہے ولو عالم ازلاً وابداً آگ سے مملو اور پر ہو اور اسی طرح مرتبہ ذات میں علم صرف الوجود تمام وجودات کی حکایت کرتا ہے۔ البتہ بحیثیت محدودیت موجود کاشف نہیں ہے، بلکہ حقیقت وجود کی حکایت کرتا ہے اور وجود کا ایک ذرہ بھی اس حیثیت سے کہ وجود ہے احاطہ علم ذات واجب اور ذات صرف الوجود سے باہر اور اس سے پوشیدہ وغائب نہیں ہے۔

الحاصل؛ مرتبہ ذات، صرف الوجود ہے اور صرف الوجود میں تمام مراتب کمالات وجودات جمع ہیں اس کا علم تمام حقیقت وجود کا علم ہے اور عالم میں حقیقت وجود کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ بنابریں، مرتبہ ذات میں تمام ذرات حقیقت وجود منکشف ہیں، کیونکہ ذات صرف ہے اور اس میں کوئی نقص نہیں ہے کہ کسی موجود سے بحیثیت موجود کے خالی ہو اور اگر علم حقیقت دار ہو اس کو وجود کے علاوہ کسی اور چیز کی حکایت نہیں کرنی چاہیے کہ اس کا کوئی منکشف اور مطابق نہ ہو۔

حق تعالیٰ کا کمالات وہمی سے عاری اور مبرا ہونا

یہ ہم ہیں کہ مختلف علوم کا علم رکھتے ہیں اور ایک معنی میں ہمارا علم خدا کے علم سے زیادہ ہے، کیونکہ ہم وجودات وماہیات اور اعدام کا علم رکھتے ہیں اور ہمارا گمان یہ ہے کہ تمام صور ذہنیہ خواہ صور ذہنیہ وجودات ہوں یا صور ذہنیہ ماہیات یا اعدام ہوں منکشف رکھتی ہیں حالانکہ ہمارے علوم کی فقط ایک قسم منکشف اور مطابق رکھتی ہے اور بقیہ علوم خارج میں تحقق وواقعیت اور نفس الامریت نہیں رکھتے ہیں اور ہمارا گمان ہے کہ مطابق رکھتے ہیں لیکن حقیقت میں خیال وخرافات اور اوہام کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور ان کو کائی منکشف اور مطابق نہیں ہے۔

لہذا چونکہ ہمارا گمان یہ ہے کہ ماہیت واعدام کے سلسلے میں ہم جو علوم رکھتے ہیں، علم ہے ان کو امور نفس الامریہ سے جانتے ہیں ۔

یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کی کتابیں بھی اس سے پر ہیں کہ عدم مضاف بھی وجود سے کچھ نہ کچھ حظ ضرور رکھتا ہے اور وجودات ضعیف کی صف میں وہ بھی ایک ضعیف وجود رکھتا ہے، کیونکہ ہمارے گمان میں یہ علوم ہیں اور علم کمال ہے اور اس کمال کو خدا کیلئے ثابت کرنا چاہتے ہیں، مثلاً چیونٹی کہ خیال کرتی ہے کہ دو شاخ رکھنا کمال ہے اور اپنے گمان کے مطابق چونکہ خدا کو کامل جانتی ہے، خدا کیلئے دو کامل اور درازتر شاخ ثابت کرتی ہے۔[1]

اور ہم جو کہ ماہیت واعدام کا علم رکھتے ہیں، بلکہ عدم مطلق کا بھی علم رکھتے ہیں اور یہ حکم لگاتے ہیں کہ ''العدم لا یخبر عنہ'' اپنے اس گمان کے مطابق ماہیات، اعدام مضاف، تعینات اور حدودات کا علم ثابت کر کے اور خدا کیلئے عدم مطلق کا علم ثابت کر کے چیونٹی کی طرح اس کیلئے کمال ثابت کرتے ہیں ۔ حالانکہ گزشتہ بیان کے مطابق ماہیات واعدام کوئی چیز نہیں ہیں اور نفس، ایک مفہوم اور وجود ذہنی کی تخلیق کرتا ہے کہ اس کا کوئی مطابق نہیں ہے اور انسان گمان کرتا ہے کہ وہ کاشف ہے اور کسی متحقق منکشف کی حکایت کرتا ہے حالانکہ کسی طورپر خارجیت نہیں رکھتا اور صرف ایک وجود ذہنی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں ۔

چنانچہ اگر کہیں: علم خدا فقط صورت ذہنیہ ہے اور بے حقیقت اور خطا ہے، کفر وضلالت ہے اور خدا کو اس علم سے منزہ کرنا چاہیے اور جو علم خطا ہے روا نہیں ہے، کمال ہو۔

ہم نے اول بحث میں معیار کمال کی نشاندہی کی اور عرض کیا: معیار کمال، کمال وجود کا بحیثیت وجود ارتقاء ہے اور وجود جتنا کامل تر ہوگا اس کے علم میں خطا بھی کمتر ہوگی، لہذا لازم ہے علم کمال مطلق، مطلق کمال اور تمام کمال ہر خطا سے سالم اور واقع کے مطابق ہو اور مطابق رکھتا ہو اور چونکہ وجود کے علاوہ کوئی حقیقت نہیں ہے، بنابریں ؛ جس علم کا تعلق وجود سے ہوگا اس کا مطابق ومنکشف ہوگا اور اگر علم کا متعلق غیر وجود ہوگا اس کا مطابق نہ ہوگا اور نقص وجہالت پر مبنی ہوگا اور اس پر علم کا گمان ہوگا اور ہم پر لازم ہے کہ ہم خداوند سبحان کی ایسے علوم سے جو واقع کے مطابق نہ ہوں تنزیہ کریں اور از روئے جہالت ونادانی ایسے نقص کی جس کو کمال گمان کرتے ہیں حق کی طرف نسبت نہ دیں ۔

الحاصل؛ کبرائے کلی ہر ذی شعور کے نزدیک مسلّم ہے اور اس میں کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ علم کمال ہے جو حقیقت رکھتا ہو اور واقع کے مطابق ہو اور اس کا مطابق نفس الامریت رکھتا ہو اور جو علم حقیقت ومطابق سے عاری ہے، خطا، علم خیالی، چھوٹی حکایت اور ضلالت ونقص ہے۔

---

۱ . یہ مثال بعض روایات کا مضمون ہے۔ ملاحظہ کیجئے: علم الیقین، ج ۱، ص ۴۲۔

لیکن ہم کو تعیین مصداق میں اصرار ہے کہ کہیں: ماہیات، اعدام مضاف اور عدم مطلق کا علم قسم دوم کی قبیل سے ہے اور یہ علم کہ ''شریک الباري ممتنع'' اور''اجتماع النقیضین محال'' خطا ہے اور گمان ہوتا ہے کہ علم ہے اور اسی طرح ''شریک الباري لیس بموجود'' کا علم اس بات کے مدنظر کہ موضوع اور شریک الباری ایک طرح کا تحقق اور نفس الامریت رکھتا ہے، خطا ہے اور علم حقیقی نہیں ہے اور نقص ہے۔ قضیہ موجبہ ''شریک الباري ممتنع'' کا کوئی مطابق نہیں ہے اور صرف صورت تصدیق ہے اور مفہوم شریک الباری نفس میں موجود ہے اور اسی موجود فی النفس پر حکم ہو رہا ہے، اگرچہ گمان ہوتا ہے کہ شریک الباری مطابق ومنکشف رکھتا ہے لیکن خارج میں کسی طرح کا کوئی تحقق ثبوت نہیں رکھتا ہے۔

اور ہم مدعی ہیں کہ ماہیات اور قضیہ ''شریک الباري ممتنع'' کے علم میں کوئی فرق نہیں ہے، اگر شریک الباری خارج میں متحقق ہے ماہیات بھی متحقق ہیں اور اگر شریک الباری کسی صورت تحقق نہیں رکھتا ہے ماہیات بھی کسی صورت تحقق نہیں رکھتی ہیں ۔

بطور کلی، قضیہ ''الماہیۃ من حیث ہي لیست إلاّ ہي'' میں اگر قائل ہوں کہ ماہیت من حیث الماہیہ کوئی تحقق رکھتی ہے اور اسی حیثیت کی وجہ سے ''لیست إلا ہي'' غلط ہے اور ضلالت وکذب ہے۔ بنابریں، ہم مدعی ہیں کہ ماہیات اس قابل نہیں ہیں کہ متعلق علم قرار پائیں اور حدودات وتعینات ہیچ ہیں اور کوئی تحقق نہیں رکھتے اور اعدام مضاف خارجیت نہیں رکھتے ہیں اور عدم مطلق کوئی نفس الامریت نہیں رکھتا۔

اور اسی طرح ہم مدعی ہیں کہ جس طرح کہ شریک الباری وجود نہیں رکھتا اور کوئی تحقق خواہ حقیقی یا مجازی اس کیلئے نہیں ہے، ماہیات بھی اس طرح حقیقتاً اور مجازاً وجود اور تحقق نہیں رکھتی ہیں اور جو چیز تحقق رکھتی ہے، ذات اور حقیقت وجود ہے اور وجود کے علاوہ سب ہیچ ہے؛ جو تم نے عالم ہستی کو اس وجود جسمی کے ساتھ دیکھا ہے اور گمان کرتے ہو کہ کوئی مقدار ہے اور عالم حدود کذائی نفس الامری سے محدود ہے، غلط ہے، عالم میں حیثیت وجودی اور حقیقت وجود کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور مرتبہ تمام ذات میں صرف حیثیت وجودیہ ہے اور چونکہ علو وجلالت ذات، حیثیت وجودیہ مرتبہ ذات سے وابستہ ہے کہ صرافت وکمال وجود سے بہرہ مند ہے ممکن نہیں ہے کہ کوئی حیثیت وجودیہ مرتبہ ذات میں نہ ہو اور اگر کوئی وجود ہو کہ مرتبہ ذات اس وجود سے محروم ہو، ذات تمامیت سے خارج ہوجائے گی۔

الحاصل؛ تمام شئون معلول شئون علت سے ہیں اور مرتبہ ذات میں علت اپنے معلول کے تمام کمالات پائے جاتے ہیں ۔ ممکن ہی نہیں کہ معلول کا کوئی کمال اس میں نہ ہو اور معلول بتمام ہویت علت سے صادر ہے اور علت بھی بتمام ہویت واجد کمالات معلول ہے اور علت سے معلول کا صدور (اس کی ہویت کے ساتھ نہ اس کے حد وتعین کے ساتھ) کمال سے کمال کا صدور ہے، جس طرح کہ علم بصورت ملکہ، مرتبہ ذات

میں ایک علم مجرد اور ایک ہویت بسیطہ ہے کہ اس سے علوم محدودہ تولید وایجاد ہوتے ہیں اور علوم کی تفصیلات اس سے پنہاں نہیں ہیں ۔

خلاصہ، جہاں کہیں نور حقیقت وجود چمکا قوۂ تخلیقیہ خرافیہ سے اظلال، حدودات اور ماہیات بھی وہم کی صورت ظاہر ہوئے اور چونکہ یہ اظلال وحدود واقعیت نہیں رکھتے، ان کا علم خطا ہے۔ علم بالذات کہ صرف الوجود اور بسیط ہے تمام ذرات وجود اس مرتبہ ذات میں بطور کشف تفصیلی مشہود وعیاں ہیں ۔

ردِّ توہّم کہ موجودات فعلی کے علاوہ کسی اور سے علم تفصیلی کا تعلق ممکن نہیں

اگر اشکال ہو کہ یہ موجودات فعلی کی نسبت صحیح ہے لیکن ان وجودات کی نسبت جو ابھی نہیں آئے ہیں اور فی الوقت حقیقت خارجی نہیں رکھتے ہیں، ان کے بارے میں نہیں کہا جاسکتا کہ ان کا کشف مرتبہ ذات میں کشف تفصیلی ہے، کیونکہ وجود ہی نہیں کہ کشف ہو، بلکہ معدوم مطلق ہے اور معدوم مطلق خارج میں کوئی چیز ہی نہیں ہے کہ مرکز علم ہو۔

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حقیقت علیت معلوم نہیں ہوئی اور اگر معلوم ہوجائے، یہ مشکل حل ہوجائے گی۔ کسی چیز کی علت یہ نہیں ہے کہ علت کسی عدم کو وجود میں بدل دے۔ عدم مطلق کوئی چیز ہی نہیں کہ اس سے وجود باہر آئے، بلکہ حقیقت علیت وہی بسط وانشراح کمال ہے اور اس بسط وانشراح سے علت میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا، بلکہ یہ بسط ایسا بسط ہے جو بلا نقص ہے، جس طرح کہ تمہارے علم مجرد ومحیط میں اور علم بصورت ملکہ میں اور مقام ذات نفس میں ''الواحد نصف الاثنین'' ہے، ''الواحد نصف الاثنین'' کے تفصیل میں آنے اور نفس کے اس کی صورت تفصیلی کو ایجاد کرتے اور اس قضیہ کو اپنے روبرو کرنے سے، نفس میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا جو کہ اس صورت تفصیلیہ کی علت ایجاد ہے اور نفس نے ''الواحد نصف الاثنین'' کو عدم سے ایجاد نہیں کیا ہے، بلکہ جو چیز کہ مقام ذات میں تھی اس کو بصورت تفصیل پیش کیا ہے اور اس کو شرح وبسط دیا ہے۔

خلاصہ، وجود علت کے وقت سے یعنی علم مجرد اور محیط نفس میں ''ایک دو کا آدھا ہے'' کا علم ہے لیکن مرتبہ علت سے تفصیل کی صورت میں نہیں آیا اور فعلی نہیں ہوا، کیونکہ معالیل (معلولات) مرتبہ علت میں بغیر اس کے کہ موجب زیادتی وکثرت ہوں بوجود جمعی ہیں اور ہنگام ایجاد معلول اور تفصیلاً شرح وبسط کرتے وقت، مرتبہ علت میں کوئی نقص حاصل نہیں ہوتا، لہذا ایسا نہیں ہے کہ مرتبہ علت فاقد کمال معلول ہے اور اس کو عدم مطلق سے وجود میں لایا ہے، کیونکہ عدم موجود نہیں ہوتا۔

از باب مثال (اگرچہ مثال ایک رخ سے مقرِّب اور کئی رخ سے مبعِّد ہے) نور خورشید کہ خورشید سے منفصل اور جدا ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ یہ سارا نور مرتبہ ذات خورشید میں نہیں ہے اور خورشید نے اس نور کو عدم سے بسط دیا ہے، بلکہ ذات خورشید میں یہ نور ہے لیکن جب خورشید اس نور کو منتشر کرتا ہے اور پھیلاتا ہے، یہ نور اس سے کسر ومنفصل اور جدا وعلیحدہ ہوجاتا ہے۔ البتہ علت حقیقی میں بسط وشرح سے ذات میں کوئی کسر ونقص لازم نہیں آتا، جس طرح کہ خلاقیت نفس کے بارے میں صورت ''الواحد نصف الاثنین'' کی نسبت مرتبہ ذات میں علم تجردی واحاطی کی نسبت تم نے سنا اور اس رتبہ ذات اور علم تجردی کو جو بھی ملک اور فلک سے جانے اس کو قضیہ ''الواحد نصف الاثنین'' کا علم حاصل ہوگا، اگرچہ ایجاد نفس سے پہلے ہو۔بنابریں، مقام شامخ علم تجردی میں بصورت ملکہ قضایا بطور جمع حاضر ہیں اور ایجاد کے وقت وہ بے سابقہ نہیں ہیں ۔

جو موجودات کہ ایجاد ہوتی ہیں ان کا کمال ازل سے مرتبہ ذات میں ہے اور اس کے بعد موجودات ایجاد ہوتی ہیں اور علو وجلالت علت اسی وجدان کمالات سے وابستہ ہے کہ ایجاد معلول سے پہلے اس سے سر افراز تھی اور ایسا نہیں ہے کہ جلالت وعلو ذات ان معالیل سے ہو، انبیاء مرسلین سے لے کر ادنیٰ موجودات فعلی تک کوئی بھی موجب کمال ذات واجب الوجود نہیں ہے، یہ کیا ہیں جو اس کے کمال وجمال کا موجب ہوں ان کی کل حقیقت اتنی ہے کہ ایک اشارے سے وجود میں آئے ہیں اور ایک ہی اشارے میں فنا ہوجائیں گے، بلکہ حیثیت جلالت وعلو ذات، مرتبہ ذات کے واجد کمال ہونے سے ہے اور اس حیثیت سے قدرت وارادہ مرتبہ ذات میں ہے اور مرتبہ ذات بغیر کسی تبدیلی اور تغیر کے ازل الآزال سے ابد الآباد تک اعلیٰ کمال میں ہے نہ ایجاد معالیل میں سے اس میں کوئی کمی ہوتی ہے اور نہ معلولات کے اس کی طرف رجوع کرنے سے اس میں کوئی زیادتی اور اضافہ ہوتا ہے۔

معلولات کی مثال، صور ذہنیہ کی مثال ہے کہ قطع توجہ سے معدوم مطلق ہیں اور توجہ واشارہ سے موجود ہوتی ہیں اور ان کی ایجاد سے نفس یا علم تجردی واحاطی میں کوئی کسر وکمی واقع نہیں ہوتی ہے۔

اور یہ بسط وشرح کمال، علیت ومعلولیت کی حقیقت ہے، لہذا کمال بسط سے پہلے ازل سے تھا اور بسط سے اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور اگر ابھی معلول کو بسط حاصل نہیں ہوا اس کا کمال مرتبہ ذات علت میں موجود ہے۔ بنابریں، موجودات ازلاً وابداً تمام تفصیلات کے ساتھ پیش حق اس کو اپنی ذات کا علم ہونے سے حاضر ومنکشف ہیں ۔[1]

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۰۷۔

علم تفصیلی خدا کے بارے میں فلاسفہ کے اقوال

ملحوظ رہے کہ مشیت حق تعالیٰ (جلّت عظمتہ) بلکہ تمام اسماء وصفات علم وحیات اور قدرت وغیرہ کیلئے دو مقام ہیں:

پہلا مقام، مقام اسماء وصفات ذاتیہ ہے کہ برہان سے ثابت ہے کہ ذات مقدس واجب الوجود بحیثیت واحدہ اور جہت بسیطہ محضہ جامع کل کمالات اور مستجمع جمیع اسماء وصفات ہے اور تمام کمالات اور اسماء وصفات جلال وجمال کی بازگشت، حیثیت بسیطہ وجودیہ کی طرف ہوتی ہے اور جو کچھ ماورائے وجود ہے نقص وقصور اور عدم ہے اور چونکہ اس کی ذات مقدس صرف الوجود اور وجود صرف ہے، صرف کمال اور کمال صرف ہے: ''عِلْمٌ کُلُّہُ، قُدْرَۃٌ کُلُّہُ، حَیاۃٌ کُلُّہُ'' یعنی علم ہی علم ہے، قدرت ہی قدرت ہے اور حیات ہی حیات ہے۔

دوسرا مقام، مقام اسماء وصفات فعلیہ ہے کہ اسماء اور صفات ذاتیہ کے ظہور کا مقام ہے اور صفات جلالیہ وجمالیہ کی تجلی کا مقام ہے اور یہ مقام، مقام ''معیت قیومیہ'' ہے: {ہُوَ مَعَکُمْ}[1]اور {وَما یَکُونُ مِنْ نَجْوَیٰ ثَلاثَۃٍ إلاّ ہُوَ رابِعُہُمْ...}[2] اور مقام ''وجہ اللہ'' ہے: {أَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْہُ اللہِ}[3] اور مقام نوریت ہے: {اللہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[4] اور مقام مشیت مطلقہ ہے: {وَما تَشاؤُنَ إلاّ أَنْ یَشاءُ اللہُ}[5]{خَلَقَ اللہُ الأَشْیاءَ بِالْمَشِیَّۃِ وَخَلَقَ الْمَشِیَّۃَ بِنَفْسِہا}[6] اور اہل اللہ کی زبان میں اس کیلئے دوسری اصطلاحات اور دوسرے القاب ہیں اور آیہ کریمہ کتاب الٰہی میں بعض وجوہات کے تحت دونوں مقام کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا: {ہُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِنُ}۔[7]

---

۱ . ''وہ تمہارے ساتھ ہے'' سورۂ حدید، ۴۔

۲ . ''جہاں کہیں بھی تین آدمیوں میں سرگوشی ہوتی ہے وہ ان کا چوتھا ہے اور اگر پانچ شخص ہوں تو وہ ان کا چھٹا ہے نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ، جہاں کہیں بھی ہوں وہ ان کے ساتھ ہے پھر وہ ان کے روز قیامت جو کچھ انہوں نے کیا ہے آگاہ کرے گا بہ تحقیق خدا ہر چیز کا علم رکھتا ہے'' سورۂ مجادلہ، ۷۔

۳ . ''جدھر بھی رخ کرو اس طرف وجہ خدا ہے'' سورۂ بقرہ، ۱۱۵۔

۴ . سورۂ نور، ۳۵۔

۵ . سورۂ دہر، ۳۰۔

۶ . ''خدا نے چیزوں کو مشیت سے خلق فرمایا اور مشیت کو خود مشیت سے خلق فرمایا'' اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۰، کتاب توحید، باب الارادۃ انہا من صفات الفعل، ح ۴۔

۷ . سورۂ حدید، ۳۔

شیخ جلیل اشراقی (قدس سرّہ) حق تعالیٰ کے اشیاء کے علم تفصیلی کو اسی مقام علم فعلی سے عبارت جانتے ہیں[1] اور محقق طوسی (علیہ الرحمہ) نے اس باب میں ان کی پیروی کی ہے[2] اور حضرت صدرالمتألہین (طاب ثراہ) علم تفصیلی کو وہی مقام ذات بسیط جانتے ہیں ۔[3] ان دونوں بزرگوار کا کلام بطور اطلاق صدر المتألہین کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے اور مولف حقیر، ان کے کلام کی روح کو ایک ہی امر کی طرف راجع جانتا ہے اور نزاع کو لفظی خیال کرتا ہے۔ البتہ جس بیان کے تحت مولف ایسا سمجھتے ہیں وہ بیان اس مقام کے مناسب نہیں ہے۔[4]

سمع وبصر

خداوند عالم کا سمیع وبصیر ہونا

اسماء وصفات حق تعالیٰ کے باب میں جو مباحث فلاسفہ عظام کے درمیان مورد بحث ہیں ان میں سے ایک خدا کیلئے ''سمع وبصر'' کا اثبات ہے کہ جمہور حکماء ومتکلّمین کے نزدیک سمع وبصر کی بازگشت ''علم'' کی طرف ہوتی ہے اور شیخ جلیل اشراقی نے علم کو سمع وبصر کی طرف پلٹایا ہے۔[5] چونکہ ہر ایک کے بیان کا ذکر کرنا روش اختصار کے منافی ہے۔ اس لیے ہم اس سلسلے میں مرد برجستہ ودانا کے مسلک کو بیان کرنے پر اکتفا کر رہے ہو۔

حقیقت سمع وبصر کی آلات جسمانی سے بے نیازی

ملحوظ رہے کہ بہت سارے فلاسفہ اور اکابر نے بعض حیثیات کو اہمال اور فرو گزار کرنے کیلئے بعض اسماءوصفات کو بعض دوسرے اسماء وصفات کی طرف ارجاع دیا ہے۔ چنانچہ ان کے درمیان معروف ومسلّم ہے کہ ارادۂ حق تعالیٰ نظام اصلح اور اتم کے ''علم'' سے عبارت ہے اور باب سمع وبصر ور علم میں در پیش اختلاف اور ایک کو دوسرے کی طرف ارجاع دینا اس جیسے دوسرے مسائل، چنانچہ مذکور ہوا یہ مطلب خلاف تحقیق اور حیثیات کو فرو گزار کرنا ہے، کیونکہ اگر اس سے مقصود یہ ہے کہ

---

۱ . شرح حکمة الاشراق، ص ۳۵۷، مقالہ دوم از قسم دوم۔
۲ . شرح اشارات، نمط ہفتم، فصل ۱۷؛ مصارع المصارع، ص ۱۴۱۔
۳ . اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۲٦۳، سفر سوم، موقف سوم، فصل ۱۲۔
۴ . شرح چہل حدیث، ص ۵۹۸۔
۵ . شرح حکمة الاشراق، ص ۳۵۸ (علم حق تعالیٰ کے بیان میں)؛ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۴۲۳، سفر سو، موقف ششم۔

ارادہ کی بازگشت علم بالصلاح کی طرف ہوتی ہے یا علم کی سمع کی طرف یا سمع کی بازگشت علم کی طرف ہوتی یہ ہے کہ حق تعالیٰ ارادہ نہیں رکھتا اور سمع وبصر نہیں رکھتا ہے، بلکہ اسی علم کو ارادہ وسمع وبصر کا نام دیا ہے، یہ ایسی بات ہے جو از بس باطل اور قبیح ومن گھڑت ہے، کیونکہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ بلا ارادۂ واختیار، مبدأ وجود ہو علاوہ براینکہ حق کے اوصاف کمالیہ سے متصف ہونے کے باب میں میزان ومعیار یہ ہے کہ وہ صفت، موجود بحیثیت موجود کیلئے صفت کامل ہو اور بطور خلاصہ حقیقت وجود کیلئے صفت نفس ہو اور اصل ذات وجود کے کمالات سے ہو اور کوئی شک نہیں کہ ''ارادہ'' حقیقت مطلقہ وجودیہ کی صفت کمالیہ ہے اور اسی طرح سمع وبصر بھی بحسب تحقیق دقیق تصدیقاً موجود مطلق کے کمالات سے ہے اور حقیقت سمع وبصر نہ آلات جسمانیہ سے قائم ہے اور نہ آلات وادوات سے مقید علوم سے ہے، بلکہ عالم طبیعت اور ملک بدن میں ظاہر ہونے میں آلات سمع وبصر نفس کی ضرورت ہے۔ چنانچہ علم میں بھی ملک طبیعت میں ظاہر ہونے کے اعتبار سے اُم الدماغ کی ضرورت ہے اور یہ عالم طبیعت اور ملک کا نقص ہے علم اور سمع وبصر کا نقص نہیں ہے، حقائق عالم غیب کو دیکھتا ہے، ملائکہ وروحانیین کے ملکوتی کلام کو سنتا ہے۔ چنانچہ موسی (ع) مناجات میں کلام حق کو سنتے تھے اور رسول ختمی مرتبت ﷺ ملائکہ سے بات کرتے تھے اور جبرئیل کو بصورت ملکوتی دیکھتے تھے اور نہ کوئی کان اس کو سنتا تھا اور نہ کوئی آنکھ اس کو دیکھتی تھی باوجودیکہ رسول ختمی مرتبت ؐ کے ساتھ نزول وحی کے وقت ایک مجلس میں ہوتے تھے۔

خلاصہ، سمع وبصر بھی ان علوم سے ہیں جو کہ زائد بر اصل علم اور حقیقت علم کے علاوہ ہیں اور کمالات مطلق وجود سے ہیں ۔ پس ان کا اثبات حق تعالیٰ کیلئے کہ مبدأ اصل وجود اور سرچشمہ کمال ہستی ہے لازم ہے۔

اور اگر ان کی مراد کہ ارادۂ وسمع وبصر کو علم یا علم کو ان کی طرف ارجاع دیتے ہیں یہ ہے کہ علم وارادہ بحیثیت واحد حق کیلئے ثابت ہیں اور سمع وبصر وعلم ذات مقدس حق میں مختلف حیثیات رکھتے ہیں، یہ ایسی بات ہے جو حق اور موافق برہان ہے لیکن ان اوصاف سے اختصاص کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ مطلق اوصاف حقیقت وجود صرف کی طرف راجع ہیں ۔[۱]

---

۱ ۔ شرح چہل حدیث، ص ۶۱۲۔

کیفیت سمع وبصر کے بارے میں تین احتمال کی تحقیق

سمع وبصر الٰہی سے متعلق تین احتمالات ہیں:

اول یہ کہ اس کی سمعیت وبصریت کی بازگشت علم کی طرف ہوتی ہے۔[1]

بالفاظ دیگر؛ اس کا علم ہے کہ اشیاء کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور علم کی بحث میں عرض کیا کہ ساری اشیاء خواہ مبصرات ہوں یا مسموعات وغیرہ اور بہ تعبیر جامع تر، سراسر نظام عالم اس کا علم ہے کہ اضافہ اشراقیہ سے ایجاد ہوا ہے اور اس کے نزدیک حاضر ہے، لہٰذا سمع وبصر وغیرہ کی بازگشت اس کے علم کی طرف ہے۔

دوم یہ کہ شیخ اشراق نے فرمایا ہے کہ اس کے سمع وبصر کی بازگشت اس کے علم کی طرف نہیں ہوتی ہے، بلکہ اس کے علم کی بازگشت اس کے سمع وبصر کی طرف ہوتی ہے۔[2]

مطلب کی تفصیل یہ ہے کہ جیسا کہ ریاضیین نے کہا ہے کہ مبصرات اس رخ سے مرئی واقع ہوتی ہیں کہ جلیدتین سے ایک نور ان پر پڑتا ہے اور وہ نفس کے نزدیک حضور پیدا کرتی ہیں اور مشاہدہ رونما ہوتا ہے۔[3]

درحقیقت، وہ شعاع جو مبصر پر پڑتی ہے دیدۂ وجلیدتین کی طرف پلٹتی ہے اور اس کی برگشت کی وجہ سے مبصر نفس کے نزدیک مرئی اور منکشف واقع ہوتا ہے۔

بنابریں، عالم مبدأ عالم کی ایک شعاع ہے کہ تمام عالم اس شعاع کی روشنی اور پرتو میں نہایا ہوا ہے، جس طرح کہ بینائی شعاع چشم میں ہے۔

آخوند اور غیر آخوند کے نزدیک قول تحقیق کی روسے، نفس، صورت مرئی کے مماثل ایک صورت یا صوت مسموع کے مماثل ایک صوت ایجاد کرتا ہے اور چونکہ ایجاد موجود میں،[4] موجود نزد موجد حاضر ومشہود ہوتا ہے، لہٰذا موجد کیلئے موجود کا اعتبار حضور وشہود اس کی مبصریت کو تحقق وثبوت مضبوط ومستحکم کرتا ہے اور دوسرے رتبہ میں، حضور علم ہے، لہٰذا علم کی بازگشت بصر کی طرف ہوتی ہے۔

---

۱ . کشف المراد، ص ۲۸۹؛ نقد المحصل، ص ۲۴۸، شرح مواقف، ج ۸، ص ۸۹۔

۲ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، مطارحات، ج ۱، ص ۴۸۸؛ مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۵۰۔

۳ . شفا، ص ۳۱۷، طبیعیات؛ اسفار اربعہ، ج ۸، ص ۱۴۸۔

۴ . اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۴۲۴؛ ج ۸، ص ۱۶۹۔

الحاصل؛ بصیرت مقابل علم ہے، نفس انسان، اپنے مرتبہ غیب میں صورتیں ایجاد کرتا ہے خواہ صاحب صورت خارج اور نفس الامر میں تحقق رکھتا ہو یا تحقق نہ رکھتا ہو اور یہ صورتیں جزئی ہیں اور کثیر افراد پر قابل انطباق نہیں ہیں اور یہ مرتبہ خیال انسان ہے۔ غیب نفس کا دوسرا مرتبہ، تجرد عقلانی ہے، اس طرح سے کہ ادراکات نفس اس مرتبہ میں صور سے بھی مجرد ہیں اور مرتبہ خیال میں ادراکات کے مانند نہیں ہیں کہ صورت سے مجرد نہ ہوں بلکہ فقط مادہ سے مجرد ہوں وہ ادراکات جو اس مرتبے میں غیب نفس سے ہوتے ہیں، علم ہیں ۔

انسان دوسرے ادراکات کا بھی مالک ہے کہ وہ ادراکات مرتبہ غیب نفس میں نہیں ہیں، بلکہ مرتبہ شہود میں ہیں اور ادراک کا یہ مرتبہ، نفس کے نزدیک شہود وحضور ہے اور یہ بصیرت نفس کا مرتبہ ہے، جیسا کہ شیخ اشراق اصوات کے بارے میں بھی یہی کہتے ہیں ۔[1]

بعد ازآنکہ ادراک شہودی مرتبہ غیب میں علم اور مرتبہ شہادت میں بصیرت ہے، نظام عالم وجود حضرت حق کیلئے شہود حضور رکھتا ہے اور حضرت حق کیلئے عالم کا حضور وشہود حضرت حق کے عالم کو جاننے کا معیار ہے، لہذا علم حق کا مرجع اس کا بصیر ہونا ہے۔

الحاصل؛ مشہور یہ ہے کہ علم حق تعالیٰ موجودات پر بنحو احاطہ ہے، کیونکہ اس کو اشیاء کا جو علم ہے وہ علم حضوری اور بنحو اضافہ اشراقیہ ہے۔ بنابریں، مسموعات کی نسبت اس کا اضافہ اشراقی اس کا سمع ہے اور مبصرات کی نسبت اس کا اشراق اضافی اس کا بصر ہے۔

بالفاظ دیگر؛ اضافہ اشراقیہ کہ اس کا علم ہے تمام اشیاء کو شامل ہے۔ بنابریں، اضافہ اشراقیہ مبصرات اور مسموعات کو بھی شامل ہے، لہذا اس کی سمعیت وبصیریت اس اعتبار سے ہے کہ کچھ اشیاء ہیں جن کو ہم مبصرات اور مسموعات جانتے ہیں، اس لیے اسم سمیع وبصیر کی بازگشت اسم علیم کی طرف ہوتی ہے۔

لیکن شیخ اشراق کہتے ہیں: مرتبہ شہادت کو ادراک شہودی وحضوری کے اعتبار سے بصر کہتے ہیں اور چونکہ عالم، حق کیلئے شہود وحضور رکھتا ہے، لہذا اس کا بصیر ہونا اس ادراک شہودی کے اعتبار سے ہے۔ البتہ یہ جو عرض کیا: مرتبہ شہادت کو ادراک شہودی کے اعتبار سے بصر کہتے ہیں، ادراک شہودی گزشتہ تفصیلی کی روسے یا جلیدتین کی شعاع سے وابستہ ہے یا خلاقیت نفس کا نتیجہ ہے، مثلاً صور خارجیہ حقیقتاً خدا کی بصیریت ہیں، کیونکہ وجودات خارجیہ کی ایجاد اس سے ہے۔

---

۱ . مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، حکمۃ الاشراق، ج ۲، ص ۱۰۳۔

سمع وبصر کے باب میں مشہور اور شیخ اشراق کے نظریات کی ردّ

یہ دو احتمالات کہ ان میں سے ایک کو مشہور نے اور ایک کو شیخ اشراق نے اختیار کیا ہے ہمارے عقیدہ کے مطابق مردود وبے معنی ہیں، کیونکہ اگر مراد، مرتبہ ذات میں رجوع ہے، مرتبہ ذات، صرف الوجود اور بتمام بساطت بسیط محض کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور اس مرتبہ میں کسی صورت کثرت اسمائی اور صفاتی نہیں ہے، بلکہ تنہا ایک جزئی اور متشخص ومتعین ذات ہے۔ البتہ جزئی اس معنی میں ہے کہ جلوۂ وجودی خارجی ہے اور تجرد کے اعلیٰ درجہ میں تشخص وجودی صرف سے متشخص ہے۔

لیکن اعتبار صرف الوجودی سے قطع نظر، بلکہ اس اعتبار سے کہ سارے اوصاف کمالیہ کی اس کی طرف نسبت دیتے ہیں، کثرت وتکثیر اسماء وصفات ہے لیکن اس مرتبہ میں کوئی وصف دوسرے وصف کی طرف رجوع نہیں کرتا، بلکہ اس مرتبہ میں ذات ایک اعتبار سے عالم، ایک اعتبار سے قادر اور ایک اعتبار سے سمیع اور ایک اعتبار سے بصیر ہے، الی ما شاء اللہ۔

البتہ اس کی بصیریت بنحو کلی اور فلاں کوکب کے طلوع بہ نسبت منجم کی بصیریت کی طرح نہیں ہے کہ بصیریت کی بازگشت علم کی طرف ہو، بلکہ اس کی بصیریت اس طرح کی ہے کہ وہی جزئی حقیقی متن واقع میں حقیقتاً حق تبارک وتعالیٰ کیلئے مبصَر ہے اور حق عزوجل اس کا مبصِر بھی ہے۔

لیکن حق تعالیٰ آلت کے ذریعے بصیر نہیں ہے، کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ حقیقت بصیریت اس سے وابستہ ہو کہ ناگزیر آلہ مخصوص سے دکھائی دے اور حقیقت بصیریت اس سے وابستہ نہیں ہے کہ لازمی طورپر جلیدتین کے ذریعے ہو، لہذا باوجودیکہ خواب میں آنکھیں بند ہیں اور جلیدتین کا کوئی اثر ونشان نہیں ہے پھر بھی حقیقتاً کہتے ہو میں نے خواب میں دیکھا جو خواب میں دکھائی دیتا ہے نفس کیلئے ایک طرح کا ادراک شہودی ہے کہ اس طرح کے ادراک کو خواہ کسی مرتبے میں ہو، بصیریت کہتے ہیں ۔

البتہ خواب میں دیکھنا عالم بیداری میں خیال کی طرح ہے کہ لازم نہیں ہے کہ کوئی صورت جو کہ جسمانیات میں اس کا کوئی مطابق ہو۔ البتہ خیال نیند کی حالت میں ایک طرح کا ہے اور عالم بیداری میں ایک دوسری طرح کا ہے۔

الحاصل؛ نفس نیند کی حالت میں عالم طبیعت سے کٹ جاتا ہے اور ایسی چیز کو دیکھتا ہے کہ طبیعت سے مشغول ہونے کے عالم میں لازم ہے اس کا خیال کرے اور اسی طرح نیند کے عالم میں سنتا ہے باوجودیکہ کان کا سوراج از کار افتادہ ہے اور نفس نے اس سے قطع رابطہ کرلیا ہے۔ البتہ ایسا نہیں ہے کہ خواب میں سننے کا خیال ہو، کیونکہ سننے کے خیال سے یہاں پر انسان کو خوشی میسر نہیں ہوتی، بلکہ نیند کی حالت میں سننے کی حقیقت (اگرچہ صوت جزئی کے مماثل صوت ایجاد کرنے کے سے ہو)

سامنے آتی ہے لہذا لذت بھی محسوس کرتا ہے، اسی طرح جب ڈراؤنی صورت دیکھتا ہے اور ڈراؤنی صورت اس میں ڈر پیدا کرتی ہے اور وہ ڈرتا ہے یا کسی صورت زیبا کو دیکھتا ہے۔ بنابریں، نیند کی حالت میں سننا اور دیکھنا محقق ہوتا ہے باوجودیکہ وہ آلہ درکار نہیں ہے جس کا ہونا ہم ضروری خیال کرتے ہیں تاکہ رؤیت محقق ہو جس طرح کہ جب نفس کو علائق مادی وطبیعی سے انقطاع اور انخلاء تام حاصل ہوجاتا ہے، تمام حواس میں قوی ہوجاتا ہے اور اس کا نمونہ ذات ختمی مرتبت ﷺ ہے۔

جب انسان اس قوت نفس تک پہنچ جاتا ہے تو اب قوت سمعیت وبصیریت وغیرہ کے سبب عالم مجردات کو دیکھ سکتا ہے جیسا کہ حضرت رسول ﷺ جبرئیل (ع) کو دیکھتے تھے اور ان سے باتیں کرتے تھے اور دکھائی دینے کیلئے جبرئیل کا متجسم ہونا ضروری نہیں تھا، ہر چند کبھی ایسا بھی ہوتا تھا۔ چنانچہ، ولو ملائکہ متجسم بھی نہیں ہوتے تھے اس آلہ سماعت کے بغیر پیغمبر ان کو دیکھتے تھے اسی طرح جب انسان دار دنیا سے رخت سفر باندھتا ہے اور روح بدن سے جدا ہوجاتی ہے اور اعمال انسان کی صورتیں اگرچہ مجرد ہوں اس کے ملکات کی مناسبت سے اس کے سامنے نمایاں وآشکار ہوتی ہیں جس طرح ہر انسان کا خواب دیکھنا اس کے اخلاق کی مناسبت سے ہے اور ممکن نہیں ہے بد کردار شخص اولیاء واتقیاء کو خوابوں جیسا خواب کو دیکھے اور اسی طرح برعکس، اسی مرتبے میں حواس اگرچہ حس بصر اور ذائقہ ہو اتنے قوی ہوجاتے ہیں کہ تمام لذات یا مولمات کا ایک ساتھ ایک دوسرے سے جدا اور علیحدہ ادراک کرسکتے ہیں لیکن چونکہ یہاں پر ادراک ضعیف ہے ایسی چیز ممکن نہیں ہے، مثلاً ایک ساتھ ترشی اور شیرینی کا ادراک نہیں کرسکتا ہے اور ان سے ضعف ادراک کے باعث دوسرا ذائقہ حاصل ہوتا ہے لیکن چونکہ وہاں پر تمام حواس قوی ہوجاتے ہیں ترشی وشیرینی کا ایک ساتھ اس کے بغیر کہ ان سے کوئی تیسرا ذائقہ حاصل ہو، ادراک ہوتا ہے۔

خلاصہ، جب انسان نے مثلاً زید کو دیکھا، دیکھنا بھی صادق ہے اور پہچاننا اور جاننا بھی صادق ہے لیکن ایسا نہیں ہے کہ ایک کی دوسرے کی طرف بازگشت ہو، بلکہ ہر ایک ایک اعتبار سے ہے، دیکھنا ایک اعتبار سے، ایک طرح کا مشاہدۂ حضوری ہے اور یہ اعتبار مقدم ہے اور علم اس اعتبار سے ہے کہ اگر زید غائب ہوجائے پھر بھی اس کو اسی کیفیت سے کہ اس کے دیکھنے کے وقت جانتا تھا، جانے گا اور یہ اعتبار متاخر ہے لہذا ان میں سے کسی ایک کی بازگشت دوسرے کی طرف نہیں ہوتی ہے۔

البتہ گزشتہ مثال میں ممکن ہے کہیں: اسم علیم، اسم بصیر کے بعد واقع ہوتا ہے جیسا کہ اسماء خدا میں بھی ایسی چیز کہنا ممکن ہے، مثلاً اسم ''متکلّم'' اسم ''علیم'' کے بعد ہے، کیونکہ تکلّم وہی اظہار غیب اور اظہار ما فی الضمیر ہے پس تکلم واظہار علم

کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح دوسرے اسماء میں بھی اعتبار کی وجہ سے تقدم تأخر لحاظ کیا جاسکتا ہے۔[1]

سمع وبصر مظاہر سے سمع وبصر حق کا تحقق

خداوند عالم اپنے مظاہر خلقی میں موثر ہے، بلکہ وہ جیسا کہ {راسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} جانتے ہیں بعینہ ہمارے سمع وبصر کی طرح سمیع وبصیر ہے، ہمارے شیخ عارف کامل جناب شاہ آبادی (خدا ان کا سایہ ان کے مریدوں کے سروں پر باقی رکھے) نے فرمایا: سمیع وبصیر امہات اسماء سے نہیں ہیں اور مقام ذات میں ان کی بازگشت علم حق کی طرف ہوتی ہے اور علم سے جدا اور علیحدہ نہیں ہیں مگر اس وقت جب مظاہر ومخلوقات پر واقع ہوں کہ اس صورت میں حق تعالیٰ کے بارے میں سمع وبصر کا تحقق بعینہ اس سمع وبصر سے ہے کہ مظاہر پر واقع ہوئے ہیں ۔[2]شاہ آبادی کی بات ختم ہوئی۔

بنابریں، تمام دائرہ وجود اور مبادی تاثیر غیب وشہود میں اس کی قوت وقدرت کے مظاہر ہیں اور وہ اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے۔

شیخ کبیر محی الدین نے اپنی فصوص الحکم میں فرمایا:

ملحوظ رہے کہ علوم الٰہیہ ذوقیہ جو اہل اللہ کو حاصل ہوتے ہیں اس سے حاصل ہونے والی قوتوں کے اختلاف سے مختلف ہیں باوجودیکہ سب کی بازگشت ایک سرچشمہ کی طرف ہے۔ چنانچہ خداوند عالم فرماتا ہے: ''میں اس کا کان ہوں جس کے ذریعے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ ہوں جس سے وہ امور انجام دیتا ہے اور اس کا پاؤں ہوں جس سے راستہ چلتا ہے''[3]اور اس مطلب میں ذکر فرمایا کہ اس کی ہویت عین اعضاء وجوارح ہے کہ عین بندہ ہیں ۔ پس ہویت ایک ہے اور اعضاء وجوارح مختلف ہیں ۔[4] انتہیٰ کلامہ ؒ ۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۳۹۔

۲ . الانسان والفطرۃ، ص ۵۴۔

۳ . اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲، کتاب الایمان والکفر، باب من اذی المسلمین واحتقرہم، احادیث ۷، ۸ (کچھ اختلاف کے ساتھ)

۴ . فصوص الحکم، ص ۱۰۷، فص ''حکمۃ احدیۃ فی کلمہ ہودیہ''۔

اور یہ امر بین الامرین کی حقیقت ہے کہ اولیاء حکمت اور منابع تحقیق میں سے سلف صالح جیسے صدر الحکماء والمتألہین (رضوان اللہ علیہ) نے اس کو ثابت کیا ہے اور دوسرے محققین نے ان کی پیروی کی ہے۔[۱، ۲]

حدیث قرب نوافل اور خدا کا بندے کی آنکھ سے دیکھنا

بِالسّند المتّصل إلیٰ ثِقۃ الإسلام محمّد بن یعقوب الکُلینيّ قُدِّسَ سِرُّہُ عن عِدّۃٍ من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن إسماعیل بن مِہْران عن أبي سعید القمّاط عن أبان بن تَغْلِب عن أبي جعفر (ع) قالَ لما أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ قال: یٰا رَبِّ! مٰا حالُ الْمُؤمِنِ عِنْدَکَ؟ قالَ: یٰامُحَمَّدُ! مَنْ أَہٰانَ لِي وَلَیاً فَقَدْ بارَزَنِي بِالْمُحارَبَۃِ وَأَنَا أَسْرَعُ شَيئٍ إِلَیٰ نُصرَۃِ أَوْلِیائِي، وَمٰا تَرَدَّدْتُ فِي شَيئٍ أَنَا فاعِلُہُ کَتَرَدُّدِي فِي وَفاۃِ الْمُؤمِنِ یَکْرَہُ الْمَوتَ وأَکْرَہُ مَسائَتَہُ. وَإِنَّ مِنْ عِبادِيَ الْمُؤمِنِیْنَ مَنْ لاٰ [یُصلِحُہُ] إلاّٰ الْغِنَیٰ، وَلَوْ صَرَفْتُہُ إِلَیٰ غَیْرِ ذٰلِکَ لَہَلَکَ. وَإِنَّ مِنْ عِبادِيَ الْمُؤمِنِیْنَ مَنْ لاٰ [یُصلِحُہُ] إلاّٰ الْفَقْرُ؛ وَلَوْ صَرَفْتُہُ إِلَیٰ غَیْرِ ذٰلِکَ لَہَلَکَ. وَمٰا یَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبادِي بِشَيئٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیْہِ وَأَنَّہُ لَیَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْنافِلَۃِ حَتّیٰ أُحِبَّہُ فَإِذا أَحْبَبْتُہُ کُنْتُ إِذاً سَمْعَہُ الَّذِي یَسْمَعُ بِہِ وَبَصَرَہُ الَّذِي یُبْصِرُ بِہِ وَلِسانُہُ الَّذِي یَنْطِقُ بِہِ وَیَدَہُ الَّتِي یَبْطِشُ بِہا؛ إِنْ دَعانِي أَجَبْتُہُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَیْتُہُ[۳]

ترجمہ: جناب امام باقر العلوم (ع) نے فرمایا:

جب [جناب] رسول اسلام ﷺ شب معراج ساحت قدس ربوبی میں لے جائے گئے، عرض کی پروردگارا! تیرے نزدیک مومن کی شان کیا ہے؟ فرمایا: اے محمد! جو میرے کسی دوست کی اہانت کرے اس سے نے مجھ سے جنگ کا آغاز کیا ہے اور میں ہر شے سے پیش تر اپنے دوستوں کی مدد کرتا ہوں اور مجھے اپنے کسی کام میں ویسا تردد نہیں ہوتا جیسا مجھ کو مومن کی وفات میں ہوتا ہے وہ مرگ کو ناپسند کرتا ہے اور میں اس کی بدی اور برائی نہیں چاہتا، بہ تحقیق میرے کچھ مومن بندے ایسے ہیں جن کی اصلاح اور صلاح وفلاح صرف غنا وبے نیازی میں ہے اور اگر میں ان کو غنا وبے نیازی کے علاوہ کچھ اور دے دوں تو وہ ہلاک ہوجائیں اور میرے کچھ مومن بندے ایسے ہیں جن کی صلاح وفلاح اور اصلاح فقط فقر میں ہے اور اگر میں ان کو فقر کے علاوہ کچھ اور دے دوں تو وہ بھی ہلاک ہوجائیں اور میرا کوئی بندہ مجھ سے نزدیک نہیں ہوتا کسی ایسی چیز کے ذریعے جو میرے نزدیک زیادہ محبوب تر ہو اس چیز سے

---

۱ . اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۳۳۱، سفر سوم، موقف چہارم، فصل ششم۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۹۴۔

۳ . اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲، کتاب ایمان وکفر، باب من اذی المسلمین واحتقرہم، ح ۸۔

جسے میں نے اس پر فرض کیا ہے (یعنی ان چیزوں کے درمیان جو بندے کو مجھ سے نزدیک کرتی ہیں فرائض محبوب تر ہیں) وہ مجھ سے نافلہ کے ذریعے نزدیک ہوتا ہے یہاں تک کہ میں اس کو دوست رکھوں، پس جب میں اس کو دوست رکھتا ہوں تو میں اس وقت اس کا کان ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ ہوجاتا ہے جس سے وہ امور انجام دیتا ہے اور اس کا ہاتھ ہوجاتا ہوں جس سے وہ اخذ کرتا اور اس کی زبان ہوجاتا ہوں جس سے وہ تکلّم کرتا ہے؛ اگر مجھ کو پکارے میں لبیک کہتا ہوں اور اگر مجھ سے کچھ چاہے تو میں اس کو عطا کرتا ہوں ۔[1]

قرب فرائض اور بندے کا سمع وبصر حق سے دیکھنا

جب انسان سالک اپنے قدم فرق انیت وانانیت پر رکھتا ہے اور اس خانہ تاریک سے نکل جاتا ہے اور مقصد اصلی کی طلب اور خدا جوئی میں تعینات کے مراحل کو طے کرتا ہے اور سب کو اپنے پیروں تلے روند دیتا ہے اور حجابات ظلمانی ونورانی کو شگافتہ کرتا ہے اور اپنے دل سے تمام موجودات اور کائنات کی محبت کو نوچ کر پھینک دیتا ہے اور دست ولایت مآبی سے بتوں کو کعبہ دل سے گرا دیتا ہے اور اس کے افق قلب سے کواکب اور چاند وسورج افول وغروب کر جاتے ہیں اور دل تعلق غیر کی کدورت پاک ہو کر صرف اور صرف اللہ کی طرف راغب ہوتا ہے اور اس حال دل {وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰاتِ وَالأَرْضَ}[2]کا مصداق ہوجاتا ہے اور اسماء وذات اور افعال میں فانی ہوجاتا ہے اس وقت خود سے بے خود ہوجاتا ہے اور اس کیلئے محو کلی اور فنائے مطلق حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ حق اس کے وجود میں موثر اور کارگر ہوتا ہے اور حق کے کان سے سنتا ہے اور حق کی آنکھ سے دیکھتا ہے اور ید قدرت حق سے چیزوں کو اخذ کرتا ہے اور حق کی زبان سے تکلم کرتا ہے اور حق کو دیکھتا ہے اور بجز حق کچھ نہیں دیکھتا ہے، اس کی گفتار حق ہوتی ہے اور بجز حق نطق نہیں کرتا اور غیر حق کی نسبت گونگا بہرہ اور اندھا ہوجاتا ہے۔ اس کی آنکھ اور اس کے کان بجز حق باز نہیں ہوتے ہیں اور یہ مقام صرف اور صرف جذبہ الٰہی اور آتش عشق کی حرارت اور کشش سے حاصل ہوتا ہے کہ اس لازوال جذبہ عشق کی بدولت پیوستہ حق سے قریب اور قریب تر ہوتا ہے اور یہ جذبہ ربوبی جو کہ حب ذاتی کے بعد ہے اس کی دستگیری کرتا ہے تاکہ اس کے قدم وادی حیرت میں نہ ڈگمگائیں اور شطحیات اور اس کے جزء میں جو کہ انانیت کا حصہ ہے گرفتار نہ ہو اور اس حدیث میں ان دونوں کی طرف اشارہ ہے: {وَإِنَّهُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنّٰافِلَةِحَتَّىٰ أُحِبَّهُ} عبد کو تقرب جذبہ عشق سے ملتا ہے اور جذبہ الٰہی حق محبت سے پیدا ہوتا ہے۔

---

۱ . شرح چهل حديث، ص ۵۸۱۔

۲ . سورۂ انعام، ۷۹۔

تا کہ از جانب معشوق نباشد کششی کوشش عاشق بی چارہ بہ جایی نرسد [1]

بنابریں، قرب نوافل کی انتہا اور معراج فنائے کلی ومحو مطلق اور اضمحلال تام ہے اور اس کا نتیجہ {كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ---}ہے اور اس فناء تام، محو کلی اور نابودی ونیستی مطلق کے بعد کبھی عنایت ازلیہ اس کے شامل حال ہوتی ہے اور اس کو خود سے آشنا کرتی ہے اور اس کو اپنی مملکت کی طرف ارجاع دیتی ہے اور اس کیلئے حالت ''صحو'' (ہوشیاری اور بیداری) پیش آتی ہے۔

خلاصہ، اس حالت کے بعد کہ محو وفنا کے بعد صحو وہوشیاری پیدا ہوتی ہے اس کا وجود، وجود حقانی ہوجاتا ہے اور حق تعالیٰ اس کے آئینہ جمال میں دوسری موجودات کو مشاہدہ فرماتا ہے، بلکہ مشیت کے ہم افق ہوجاتا ہے اور اگر انسان کامل ہو تو مشیت مطلق کے ہم افق ہوجاتا ہے اور اس کی روحانیت بعینہ مقام ظہور فعلی حق ہوجاتی ہے اور اس حالت میں حق تعالیٰ اس کے ذریعے دیکھتا، سنتا اور اخذ کرتا ہے اور خود وہ حق کا ارادۂ نافذ، اس کی مشیت کامل اور اس کا علم فعلی ہے: {فَالْحَقُّ يَسْمَعُ بِهِ وَيُبْصِرُ بِهِ---}{عَلِيٌّ عَيْنُ اللهِ وَسَمْعُ اللهِ وَجَنْبُ الله}[2] اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ بنابریں، قرب فرائض محو وفنا کے بعد صحو وبے بیداری اور ہوشیاری ہے اور اس کا نتیجہ وہی کچھ ہے جسے آپ نے سنا۔

حدیث قرب نوافل کی تفسیر شیخ بہائی ؒ کی روشنی میں

شیخ جلیل عارف بہائی (رضوان اللہ علیہ) اربعین میں فرماتے ہیں:

اس حدیث کے ذیل میں اصحاب قلوب کیلئے اس مقام میں کلمات عالیہ، اشارات سرّیہ اور تلویحات ذوقیہ ہیں جو مشام ارواح کو معطر کرتے ہیں اور بوسیدہ اشباح کو حیات نو عطا کرتے ہیں اور صرف اسی کو ان کے معانی سے آگاہی اور ان کی حقیقت کی اطلاع ہوتی جو ریاضت اور مجاہدت کے ذریعے راحت وآرام سے منہ موڑ لیتے ہیں یہاں تک کہ اس چشمے سے سیراب ہوتے ہیں اور ان کی کنہ وحقیقت مطلب تک رسائی حاصل کرتے ہیں لیکن جو شخص خواہشات نفسانیہ دنیہ اور لذات بدنیہ میں ڈوبا ہونے کی وجہ سے ان کے اسرار سے بے خبر ہے اور ان کے گنج معارف سے محروم ہے وہ ان کلمات کے سننے سے بہت عظیم اور بڑے خطرے سے دوچار ہے اور اس بات کا

---

۱ . دہخدا، امثال وحکم، ج ۱، ص ۵۳۷۔

۲ . ''علی خدا کی آنکھ، اس کا کان اور اس کا پہلو ہیں'' امام صادق (ع)فرماتے ہیں کہ امیر المومنین (ع) نے فرمایا: {أنا علم لله وأنا قلب لله الواعي ولسان لله الناطق وعين لله وجنب لله وأنا بد لله} شیخ صدوقؒ، التوحید، ص ۱۶۴، باب ۲۲، فی معنی ''جنب اللہ''، ح ۱۔

اندیشہ اور خوف ہے کہ الحاد میں گرفتار ہوجائے اور حلول واتحاد کا توہّم کرلے {تَعَالَی اللہُ عَنْ ذٰلِکَ عُلُوّاً کَبِیْراً}۔

ہم اس مقام میں بہت سادہ وسلیس اور عام فہم گفتگو کریں گے تاکہ اذہان وافہام سے نزدیک ہو، لہذا عرض ہے کہ یہ کلام قرب میں مبالغہ اور بندے کے ظاہر وباطن اور اس کے سرّ وعلن پر سلطان محبت کے غلبہ کا بیان ہے۔ پس مراد، واللہ اعلم، یہ ہے کہ جب کسی بندے کو دوست رکھتا ہوں اس کو محل انس کی طرف جذب اور عالم قدس کی طرف راغب اور متوجہ کرتا ہوں اور اس کی فکر کو اسرار ملکوت میں مستغرق اور اس کے حواس کو انوار جبروت کے اخذ کرنے میں منحصر کرتا ہوں ؛ لہذا اس کے قدم اس حالت میں مقام قرب میں ثابت وبرقرار رہتے ہیں اور محبت اس کے گوشت وخون میں ممزوج ہوجاتی ہے یہاں تک خود سے بے خود ہوجاتا ہے اور اپنے حواس سے غافل ہوجاتا ہے۔ پس اغیار اس کی نظر سے محو ہوجاتے ہیں یہاں تک کہ اس کی چشم وگوش کی طرح ہوجاتا ہوں ۔ چنانچہ کیا خوب کہا ہے:

جنونی فیک لا یخفیٰ	وناري منک لا یخبو
فأنت السّمع والأبصار	والأرکان والقلب [1]

انتہیٰ کلامہ رُفع مقامہ۔[2]

کلام محقق طوسی ؒ

اکمل المتأخرین، أفضل المتقدمین، خواجہ نصیر الدین طوسی (قدس اللہ نفسہ الزکیہ) فرماتے ہیں:

عارف جب خود سے منقطع ہو کر حق سے متصل ہوتا ہے تو تمام قدرتوں کو قدرت حق میں مستغرق، تمام علوم کو علم حق میں مستغرق، تمام ارادوں کو ارادۂ حق میں مستغرق دیکھتا ہے اور تمام وجودات اور کمالات وجودات کا سرچشمہ ذات حق کو سمجھتا ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ اس ہنگام سمع وبصر، علم وقدرت اور اس کا وجود ہوجاتا ہے۔ چنانچہ عارف اس حال میں اخلاق اللہ سے متخلق ہوتا ہے۔[3]

شیخ طوسی ؒ کی بات تمام ہوئی، اللہ ان کے درجات کو اور بلند فرمائے۔

---

۱ . میں تیرا دیوانہ ہوں اور یہ کسی پر مخفی نہیں ہے اور میرے دل میں جو تیرے عشق کی آگ روشن ہے وہ کبھی سرد نہ ہوگی لہذا تو ہی کان، آنکھ، اور ارکان وقلب ہے۔

۲ . شرح چہل حدیث (اربعین حدیث)، حدیث ۳۵، ص ۲۹۹۔

۳ . شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۸۹، نمط ۹، فصل ۱۹۔

کلام محقق مجلسی ؒ

جناب محقق مجلسی نے بھی اس مقام میں زبان کھولی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

انسان نے اگر اپنے قوای کو شہوت اور شیطان کی راہ میں لگایا تو بجز حسرت وندامت ان میں سے کچھ باقی نہیں رہ جاتا اور اگر ان کو راہ اطاعت خدا میں لگایا تو خداوند عالم ان کو قوای روحانی میں تبدیل کردیتا ہے تو اس کے سمع وبصر، سمع وبصر روحانی ہوجاتے ہیں اور اس کان کے ذریعہ ملائکہ کے کلمات اور ان کی باتوں کو سنتا ہے اور ان سمع وبصر کی موت سے اس میں ضعف پیدا نہیں ہوتا ہے اور قبر میں اسی سمع وبصر روحانی کے ذریعے سوال وجواب ہوتا ہے اور قیامت میں انہیں سمع وبصر روحانی کے ذریعے انسان صاحب سمع وبصر ہے۔ اس کے برخلاف وہ لوگ جو روحانی سمع وبصر نہیں رکھتے ہیں گونگے اور بہرے محشور ہوں گے اور اس عطیہ وبخشش کی وجہ سے خداوند عالم نے فرمایا: {كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ...}[1] اور ان کا یہ کلام غرابت سے خالی نہیں ہے۔[2]

بندہ، سمع وبصر خدا اور خدا، سمع وبصر بندہ

قول مولف:

جب تک عبد لباس عبودیت میں ہے نماز اور اس کے سارے اعمال بندے کے ہیں اور جب حق میں فانی ہوگیا تو اب اس کے سارے اعمال حق کے ہیں اور خود کو اس میں کوئی تصرف نہیں ہے اور جب محو کے بعد صحو اور فنا کے بعد بقا کے درجے پر فائز ہوا تو اب آئینہ عبد میں حق کی عبادت ہے اور یہ اشتراک نہیں ہے، بلکہ ''امر بین الامرین'' ہے۔

نیز جب تک سالک ہے، بندے کی عبادت ہے اور جب واصل ہوگیا، حق کی عبادت ہے اور وصول کے بعد انقطاع عبادت کے یہی معنی ہیں: {وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّىٰ يَأْتِيَکَ الْيَقِيْن [أي الْمَوت]}[3] اور جب موت کلی اور فنائے مطلق حاصل ہوا، حق عابد ہے اور عبد مرفوع الحکم ہے اور بندے کا کوئی حکم نہیں ہے، نہ یہ کہ عبادت نہ کرے، بلکہ عبادت کرے اور اللہ اس کا کان، اور اس کی آنکھ اور اس کی زبان ہے اور جو بعض جاہل متصوفہ نے گمان کیا ہے ان کی عقل کا قصور اور فتور ہے اور جب بندہ خود میں آتا

---

۱ . مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۳۹۲، کتاب ایمان وکفر، باب من اذی المسلمین، ح ۸۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۵۹۱۔

۳ . ''اپنے پروردگار کی عبادت کرو اس وقت تک جب تم کو یقین [موت] آجائے'' سورۂ حجر، ۹۹۔

ہے حق کی عبادت ہے جو آئینہ عبد میں واقع ہوتی ہے اور عبد اللہ کا کان اور اس کی زبان ہوجاتا ہے۔[1]

مقام کثرت اسمائی میں اسماء وصفات کا ایک دوسرے کی طرف رجوع نہ کرنا

فلاسفہ عظام کے درمیان اسماء وصفات کے باب میں جو مباحث مورد بحث ہیں ان میں سے ایک خدا کیلئے ''سمع وبصر'' کا اثبات ہے کہ جمہور حکماء ومتکلمین نے سمع وبصر کو علم کی طرف ارجاع دیا ہے اور شیخ جلیل اشراقی نے علم کو سمع وبصر کی طرف ارجاع دیا ہے۔[2] البتہ ان میں سے ہر ایک کے بیان کا ذکر کرنا روش اختصار کے منافی اور اس سے خروج ہے۔ ہم اس بارے میں عالم برجستہ ودانا کے مسلک ومذہب کو بیان کر رہے ہیں ایسا بیان کہ مطلق اسماء وصفات میں حق واضح ہوجائے۔

ملحوظ رہے کہ بہت سارے اکابر اور فلاسفہ نے بعض حیثیات کو ترک کرنے کیلئے بعض اسماء وصفات کو بعض دوسرے اسماء وصفات کی طرف ارجاع دیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک معروف ومسلّم ہے کہ ارادۂ حق تعالیٰ، صلاح ونظام اتم کے علم سے عبارت ہے اور ارباب سمع وبصر اور علم اور ایک کو دوسرے کی طرف ارجاع دینے میں جو اختلاف ہے وہ یہاں بھی ہے؛ چنانچہ مذکور ہوا۔

ارادہ

علم کا ارادہ کی طرف رجوع کرنا

اور یہ [گزشتہ] مطلب برخلاف تحقیق اور حیثیات کو ترک اور نظر انداز کرنا ہے،[3] کیونکہ اگر اس سے مراد کہ ارادہ علم بالصلاح کی طرف یا علم سمع کی طرف یا سمع علم کی طرف راجع ہے، یہ ہو کہ حق تعالیٰ ارادہ نہیں رکھتا اور فاقد سمع وبصر ہے، بلکہ اسی علم کو ان ناموں ارادہ، سمع اور بصر سے پکارتے ہیں تو یہ مطلب از بس باطل اور فضیح ہے، کیونکہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ بلا ارادہ واختیار کے مبدأ وجود

---

۱ . سرّ الصلاۃ، ص ۸۳۔

۲ . شرح حکمۃ الاشراق، ص ۳۵۸ (علم حق تعالیٰ کے بارے میں)؛ اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۴۲۳، سفر سوم، موقف ششم۔

۳ . حضرت امامؒ کتاب ''تعلیقات علی شرح فصوص الحکم'' صفحہ ۶۳ پر اسی مطلب کی طرف اشارہ کرتے ہیں:
کلام کی علم وارادہ کراہت ورضا کے علاوہ دوسری حقیقت ہے، ہنگام تکثیر اسماء اور مقام واحدیت اور کثرت اسمائی کے اعتبار کے وقت کسی صفت کی دوسری کی طرف بازگشت نہیں ہوتی ہے، نہ ارادہ کی بازگشت علم بالنظام کی طرف ہوتی ہے، چنانکہ حقیقت سے محجوب اور بے خبر حکماء کے درمیان مشہور ہے اور نہ سمع وبصر کی بازگشت علم کی طرف ہوتی ہے اور نہ علم کی بازگشت ان دونوں کی طرف ہوتی ہے۔ چنانچہ شیخ مقتول، شہاب الدین کا یہی نظریہ ہے۔

ہو! علاوہ برایں، حق کے اوصاف کمالیہ سے اتصاف کے باب میں معیار یہ ہے کہ وہ صفت موجود بما ہو موجود کی صفت کمال ہو۔

ارادہ، صفت کمالیہ حقیقت وجود

خلاصہ، صفت نفس حقیقت وجود ہو اور اصل وجود کے کمالات سے ہو اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ارادہ حقیقت مطلقہ وجودیہ کی صفات کمالیہ میں سے ہے لہذا وجود منازل ومراتب سافلہ کی طرف جتنا بھی تنزل کرے گا ارادہ اس میں ضعیف ہوگا یہاں تک کہ ارادہ کلی طورپر اس سے سلب ہوجائے اور اس کو جمہور صاحب ارادہ نہیں جانتے ہیں، مانند طبائع از قبیل معادن ونباتات اور جتنا رو بکمالات اور افق اعلیٰ کی طرف صعود کرے گا ارادہ اس میں ظاہرتر اور قوی تر ہوگا۔ چنانچہ سلسلہ موجودات طبیعیہ میں دیکھتےہیں کہ مقام ہیولیٰ، جسم، عنصر، معدن اور نبات سے گزرنے کے بعد ارادہ وعلم اس میں ظاہر ہوتا ہے اور جتنا بلندی کی طرف صعود کرے یہ جوہر اس میں کامل تر ہوتا ہے یہاں تک کہ انسان کامل صاحب ارادہ کامل ہے کہ صرف ارادہ سے ایک عنصر کو دوسرے عنصر میں تبدیل کردے اور عالم طبیعت اس کے تحت ارادہ خاضع ہے۔ پس کشف کرتے ہیں کہ ''ارادہ'' وجود اور موجود بما ہو موجود کے صفات کمالیہ سے ہے اور اس حقیقت کو بغیر دوسری حقیقت کی طرف ارجاع دیے ذات مقدس کیلئے اثبات کریں ---

وبالجملہ؛ سمع وبصر بھی ان علوم سے ہیں کہ زائد بر اصل علم اور حقیقت علم کے علاوہ ہیں اور مطلق وجود کے کمالات سے ہیں ۔ پس ان کا حق تعالیٰ کیلئے اثبات کہ مبدأ اصل وجود ہے اور سرچشمہ کمال ہستی ہے، لازم ہے۔

وحدت وجود کا اس کی جامعیت کے مساوی ہونا

اور اگر ان کی مراد کہ ارادہ وسمع وبصر کو علم یا علم کو ان کی طرف ارجاع دینے سے یہ ہے کہ علم وارادہ بحیثیت واحد حق کیلئے ثابت ہیں اور سمع وبصر وعلم ذات مقدس حق میں مختلف حیثیات نہیں رکھتے تو یہ بات حق اور مطابق برہان ہے لیکن صرف انہیں اوصاف سے مخصوص ہونا بلا وجہ اور بے معنی ہے، بلکہ مطلق اوصاف حقیقت وجود صرف کی طرف راجع ہیں اور یہ معنی ذات حق کیلئے اوصاف مختلفہ ومتکثرہ ثابت کرنے سے منافات نہیں رکھتے، بلکہ اس کے مؤکد ہیں، کیونکہ یہ بات روز روشن کی طرح آشکار ہے کہ وجود جتنا وحدت سے نزدیک تر ہو افق کثرت سے دور اور مبرا تر ہے اور اسماء وصفات کی بہ نسبت جامع تر ہے یہاں تک کہ صرف وجود اور حقیقت بسیطہ (جلّت عظمتہ وعظمت قدرتہ) تک پہنچے کہ غایت قصوای وحدت وبساطت ہے اور مستجمع جمیع کمالات اور جامع تمام اسماء وصفات ہے اور تمام

مفاہیم کمال اور معانی جلال وجمال حقیقتاً اس پر صادق ہیں اور ان کا ذات مقدس پر صادق آنا تمام مراتب احقیت اور اولویت کے ساتھ احق واولیٰ ہے۔

حق تعالیٰ، صرف وجود اور صرف وحدت

خلاصہ یہ کہ وحدت جتنی اقویٰ واتم ہو، مفاہیم کمال زیادہ صادق آتے ہیں اور اسماء وصفات کثرت پیدا کرتے ہیں اور اس کے برعکس وجود افق کثرت سے جتنا نزدیک تر ہو، مفاہیم کمال اس پر کمتر صدق کرتے ہیں اور ان کا صادق آنا بھی اس ضعیف تر، نزدیک تر اور شبیہ تر پر مجازاً ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وحدت وجود کے مساوق ومساوی ہے اور موجود بما ہو موجود کے کمالات سے ہے اور اس حالت میں مساوق کے معنی یہ ہیں کہ مفہوم میں ''وجود'' اور وحدت اگر مخالف ہیں لیکن خارج میں حقیقت وجود عین حقیقت وحدت ہے۔ چنانچہ کثرت جہاں بھی فروکش ہو، نقص وعدم اور شرّ وضعف اور فتور بھی اس کے ہمراہ ہے، یہی وجہ ہے کہ وجود جتنا منازل ومراتب نقص میں تنزل کرتا ہے، کثرت تمام مراتب وجود سے زیادہ ہے اور مقام ربوبیت اور ساحت مقدس کبریائی عزوجل کہ صرف وجود ہے، صرف وحدت وبساطت ہے اور اس میں کثرت وترکیب کی بالکل گنجائش نہیں ہے اور سابق میں اس بات کی طرف اشارہ کرچکے ہیں کہ وجود، اصل حقیقت کمال اور سرچشمہ جلال وجمال ہے۔ بنابریں، صرف وجود، صرف وحدت اور صرف کمال ہے۔ بنابریں، صرف وحدت بھی صرف کمال ہے۔ چنانچہ جس کی وحدت اعلیٰ مرتبے کی ہے، تمام اسماء وصفات اس پر صادق ہیں اور ہر ایک کا اس پر صدق وانطباق احق واولیٰ ہے اور اس کے برعکس، جتنا کثرت سے نزدیک ہوگا نقص اس میں اتنا ہی زیادہ ہوگا اور مفاہیم کمال اور اسماء وصفات کا صدق وانطباق اس پر ناقص ہوگا اور ان کی کیفیت صدق بھی ضعیف ہوگی، پس حق تعالیٰ عزوجل جامع کمالات اور مستجمع جمیع اسماء وصفات ہے اور ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی طرف راجع بھی نہیں ہے، بلکہ ہر ایک اپنی حقیقت کے ساتھ اس کی ذات مقدس پر صادق ہے۔ اس کا سمع وبصر اور اس کا ارادہ وعلم سب کے سب معانی حقیقی میں ہیں اور اس کی ذات مقدس میں کثرت بھی کسی صورت لازم نہیں آتی ہے {فَلَہُ الأَسْمآءُ الْحُسْنَىٰ وَالأَمْثالُ الْعُلْيا وَالْكِبْرِياءُ وَالآلاٰءُ}۔[1]

مقام ظہور میں مشیت اور ارادہ میں عینیت

ہمارے گزشتہ بیان سے یہ بات روشن ہوئی کہ مشیت مقام ظہور حقیقت وجود، اس کے اطلاق وسریان اور اس کے نور اور رحمت کی وسعت وگستردگی سے عبارت ہے اور

---

١ . شرح چہل حدیث، ص ٦١٢۔

روشن ہوا کہ مشیت بعینہ مقام ظہور اور تجلی میں ارادۂ حقیقت وجود سے عبارت ہے جیسا کہ ثابت ہوا کہ مراتب تعینات عقول مقدسہ اور ملائکہ مقربین سے لے کر قوای طبیعیہ اور ملائکہ ارضی تک کہ تدبیر کرنے والے ہیں، سب کے سب مشیت کے مراتب اور مقام تجلی وفعل میں ارادے کے حدود ہیں ۔

اور یہ مطلب ارادۂ خداوندی کے عین ذات ہونے اور صفت قدیم ہونے کے منافی نہیں ہے۔ ارادہ مقام فعل میں باعتبار تعینات حادث وزائل ہے اگر بمقام اطلاق قدیم بھی ہے اور یہ ظاہر اور مظہر کے اتحاد کے سبب ہے۔ اس نکتہ کے پیش نظر ہمارے ائمہ معصومین (ع)سے جو یہ منقول ومروی احادیث سے ہے کہ ارادہ حادث ہے اور صفات فعل کے سرخی ہے نہ صفات ذات کی، یہ عقدہ حل ہوتا ہے۔

ارادۂ ذاتی اور ارادۂ فعلی

شیخ بزرگوار محمد بن یعقوب کلینی ؒسے کافی میں ان کے اسناد کے ساتھ عاصم بن حمید سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام صادق (ع)سے دریافت کیا: ’’کیا خداوند عالم ہمیشہ اور ازل سے مرید ہے؟ فرمایا: مرید، مرید نہیں ہے مگر یہ کہ اس کے ہمراہ مراد ہو۔ خداوند عالم ازل سے قادر وعالم تھا پھر اس کے بعد اس نے ارادہ فرمایا‘‘[1]نیز اسی مورد میں امام صادق (ع) سے مروی ہے کہ ’’مشیت حادث ہے‘‘۔[2]

اور بہت واضح وروشن ہے کہ اس ارادہ ومشیت سے مراد، مقام ظہور اور مقام فعل میں ارادہ ومشیت ہے جبکہ دوسری روایت میں آپ کو قول اس بات کا گواہ ہے: ’’خداوند عالم نے مشیت کو خود مشیت سے اور دوسری چیزوں کو مشیت سے خلق فرمایا‘‘۔[3]

دوسری روایت میں ابو الحسن (ع) سے مروی ہے: ’’ارادۂ خلق، ضمیر سے عبارت ہے اور جو کچھ ان سے ظاہر ہوتا ہے ان کا فعل ہے لیکن ارادۂ خدا، اس کے احداث وایجاد سے عبارت ہے‘‘۔

چنانچہ جس طرح علم کے بہت سارے مراتب ہیں کہ اس کا ایک مرتبہ مفہوم مصدری، ایک مرتبہ جوہر، ایک مرتبہ عرض اور ایک مرتبہ واجب قائم بالذات موجود لذاتہ ہے، ارادہ بھی اسی طرح ہے لیکن مشیت کو اس سے مختص کرنا کہ وہ حادث ہے اور صفات فعل سے ہے اور علم وقدرت کو اس سے مختص کرنا کہ وہ قدیم ہیں اور

---

۱ ۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، کتاب التوحید، باب الارادۃ انہا من صفات الفعل وسائر صفات الفعل، ح ۱۔
۲ ۔ ایضاً، ص ۱۱۹، ح ۷۔
۳ ۔ ایضاً، ص ۱۰۹، ح ۳۔

صفات ذات سے ہیں باوجودیکہ ان دونوں کا تعلق ایک وادی سے ہے ان کے بعض مراتب حادث اور بعض قدیم ہیں ۔ چنانچہ یہ تخصیص سائل اور مخاطب کے فہم کے اعتبار سے، کیونکہ علم وقدرت میں سوال صفت ذاتی سے متعلق ہے، کیونکہ ارادہ کے برخلاف علم وقدرت میں اذہان صفت ذاتی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور مشیت کے بارے میں سوال اشیاء خارجی سے متعلق ہے اور جواب فہم مخاطب اور اس کی مقدار معرفت سے وابستہ ہے۔[1]

ارادہ، صفت فعل کی سرخی ہے یا صفت ذات کی

بعض اصحاب حدیث[2] کی بات جو کچھ احادیث کے ظواہر سے تمسک کے نتیجے میں اس کے عمق میں تفحص اور غور وخوض کئے بغیر تمہاری سماعت سے ٹکرائی ہے کہ ارادۂ حق تعالیٰ اس کے فعل کے ساتھ حادث ہوتا ہے اور صفات فعل سے ہے، یہ بات برہان اور دلیل کی روسے بالکل مردود ہے، خداوند متعال اس سے بزرگ وبرتر ہے کہ اپنی ذات میں ارادہ سے خالی ہو جو کہ موجود بما ہو موجود کے صفات کمالیہ سے ہے اور اس سے منزہ ہے کہ اپنی ذات سے صادر فعل میں دیگر موجودات کی مانند ہو، کیونکہ اس کا لازمہ ذات حق میں ترکیب اور اس سے کامل تر کا تصور ہے کہ ساحت قدس ربوبی اس منزہ ومبرا ہے۔

ارادہ وعلم کی عینیت کا شبہہ

کبھی کہا جاتا ہے[3] کہ ارادۂ حق تعالیٰ عین علم حق ہو، یہ ناممکن ہے، کیونکہ خدا ہر شے کا عالم ہے لیکن ظلم وشر اور قبائح کا ارادہ نہیں کرتا ہے، اس کے علم کا تعلق تو ہر شے سے ہے لیکن ارادے کا تعلق ہر شے سے ہرگز نہیں ہے، چنانچہ اس کا علم غیر ارادہ ہے جبکہ علم خدا عین ذات حق ہے۔ بنابریں، ضروری ہے کہ ارادہ غیر ذات حق ہو، پس وہ مرید ہے لیکن ارادۂ ذاتیہ [ازلیہ ۔ خ ل] سے نہیں اور عالم ہے علم ذاتی سے۔

فلاسفہ کی طرف سے شبہہ کا جواب

لیکن یہ اشکال بزرگان فلسفہ [4]کی کتابوں میں مندرج مطالب کی روشنی میں برطرف ہوجاتا ہے؛ اس ترتیب سے کہ افاضہ خیرات ذات جواد مطلق کے منافی نہیں ہے، بلکہ

---

۱ ۔ شرح دعائے سحر، ص ۱۰٦۔
۲ ۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۱؛ توحید، ص ۱۴۸؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۳۴۔
۳ ۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۱؛ توحید، ص ۱۴۸؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۳۴۔
۴ ۔ القبسات، ص ۳۲۴؛ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۳۴۳۔

برعکس اس کا اختیار کرنا اس کی ذات کا لازمہ ہے اور اس کے ارادہ کے معنی یہی افاضہ خیرات کا بحسب ذات مرضی ہونا ہے اور ارادہ کی وضعیت جو کہ خیرات سے متعلق ہے علم کی بہ نسبت سمع وبصر کی وضعیت ہے کہ یہ دونوں باوجودیکہ مسموعات اور مبصرات سے متعلق ہیں لیکن عین ذات حق تعالیٰ ہیں ۔

بنابریں، ذات حق تعالیٰ ہر معلوم کا علم اور ہر مسموع ومبصر کا سمع وبصر ہے اور اسی طرح ارادۂ حقہ باوجودیکہ خیرات سے متعلق ہے، عین ذات حق ہے۔

امام خمینیؒ کی طرف سے اشکال کا جواب

اور اس شبہہ کو برطرف کرنے کیلئے ہماری ایک دوسری روش ہے جس کی طرف ہم اجمالاً اشارہ کر رہے ہیں اور اس کی تفصیل دفع شبہہ کی دلیل کی طرح دوسری جگہ بیان کی جائے گی اور وہ روش یہ ہے کہ حقیقت علمی جو کہ عین ذات خداوند متعال ہے (اور وہ عین بساطت ووحدت میں کشف تفصیلی ہے) اس کی حقیقت، حقیقت وجود صرف ہے جس میں بنحو وحدت ہر وجود جمع ہے اور کشف تام جس کی تبعیت میں کشف اشیاء حاصل ہوتا ہے، کشف وجود بما ہو وجود بالذات سے عبارت ہے۔

اور جہات شرور ونقائص جن کی بازگشت اعدام کی طرف ہوتی ہے، علم بالذات کا متعلق واقع نہیں ہوتی ہیں اور یہ ان کے نقص کے سبب ہے نہ کہ علم میں نقص ہے۔ البتہ یہ چیزیں ایک طرح سے بالتبع اور بالعرض متعلق علم واقع ہوتی ہیں ۔ چنانچہ ارادہ بھی اسی شکل میں ان سے متعلق ہوتا ہے۔ بنابریں، تعلق ذاتی اور عرضی میں میزان ومعیار ارادہ بعینہ میزان ومعیار علم ہے۔

ارادہ صفات ذات کی سرخی

لہٰذا یہ قول کہ علم ہر شے سے متعلق ہوتا ہے لیکن ارادہ نہیں، صحیح نہیں ہے، بلکہ جو چیز بالذات متعلق علم واقع ہوتی ہے اسی طرح متعلق ارادہ بھی واقع ہوتی ہے اور جو چیز بالعرض متعلق علم واقع ہوتی ہے وہ بالعرض متعلق ارادہ بھی واقع ہوتی ہے۔

لہٰذا جو کچھ عرض کیا اس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ارادہ خداوند تعالیٰ کی صفات ذات سے ہے۔ البتہ ہمارے متغیر ومتجدد ارادے سے خدا کی ذات منزہ ومبرا ہے جس طرح تمام اوصاف اپنے حدود امکانی کے اعتبار سے اس کی ذات سے منفی ومنتفی ہیں اور وہ ان سے منزہ ہے اور اس بارے میں جو اخبار واحادیث وارد ہوئی ہیں اور ہمارے

مذکورہ بیان کے برخلاف نظر آتی ہیں اس کی ایک لطیف توجیہہ ہے جس کے ذکر کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔[1]

اشیاء سے ارادہ الٰہی کے تعلق کا سبب اور کیفیت

غایت فعل خدا کہ نظام اتم سے عبارت ہے جو کہ تابع نظام ربانی ہے وہ ذات حق تعالیٰ ہے۔ خداوند عالم کے مورد میں غایت وفاعل واحد ہیں ان میں اختلاف اور فرق ممکن نہیں ہے اور اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خداوند عالم اپنے فعل میں اپنی ذات کے تحت تاثیر ہے، کیونکہ یہ بھی کئی رخ سے محال ہے، بلکہ اس معنی میں ہے کہ حبّ ذات بالتبع مستلزم حبّ آثار ہے نہ (یہ کہ آثار) بالاستقلال (محبوب ہیں) پس حق کا اپنی ذات کا علم مرتبہ ذات میں اس کے ماسوا کا علم ہے، نیز آئینہ تفصیل میں اس کے ماسوا کے علم کی علت بھی ہے اور اس کی اپنی ذات کی محبت بھی اسی طرح ہے اور اس کا ارادہ جو کہ اشیاء سے متعلق ہے ایک طرح سے ہر طرح کے تغیر وتبدل سے منزہ ہے یہ ذات کی محبوبیت اور اس کی پسندیدگی کی وجہ سے ہے اشیاء کی محبوبیت اور ان کے مستقل طورپر مرضی وپسندیدہ ہونے کے سبب نہیں ہے اور یہ حدیث قدسی معروف کہ ''میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا پس میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں لہذا میں نے خلق کو پیدا کیا تاکہ پہچانا جاؤں'' [2]یہ بھی اسی مطلب کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ بنابریں، حبّ ظہور ذات اور اس کا پہچانا جانا، حبّ ذات ہے نہ حبّ اشیائ۔

ملحوظ رہے کہ وحی اور کتب آسمانی کا نزول اور رسولوں کی بعثت نظام اتم عالم کا ایک جزء ہے کہ تابع نظام اجمل ربانی ہے اور ان سے ارادہ کے متعلق ہونے کی کیفیت وہی ہے جو نظام ربانی سے اس کے (ارادہ) متعلق ہونے کی کیفیت ہے کہ بنحو تبعیت اور نظام ربانی کی پیروی ہے یعنی حضرت اسماء وصفات کہ وہی گنج مخفی محبوب بالذات ہے اور محب ومحبوب اور حب، عین ذات ہیں ۔[3]

ارادہ کی ذات سے عینیت اور افعال میں موجبیت حق کی نفی

اگر اصل اصالت وجود کے قائل ہوں، جیسا کہ برہان ناچار عقل کو اس کی تصدیق کراتا ہے اور وہ یہ کہ تمام اسماء وصفات مصداقاً عین واحد ہیں اور حقیقت واحدہ ہیں اور صرف ایک ہویت بسیطہ ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور جو کچھ اس سے صادر ہو

---

۱ . طلب وارادہ، ص۱٦۔

۲ . الفتوحات المکیہ، ج۲، ص۱۱۲؛ جامع الاسرار، ص۱۰۲؛ بحار الانوار، ج۸٤، ص۱۹۹، ۳۴۴۔

۳ . طلب وارادہ، ص۲۵۔

اس کی ذات سے صادر ہوتا ہے، کیونکہ ارادہ عین ذات اور تمام ارادہ، تمام ذات ہے، لہذا جو چیز کہ ارادہ سے صادر ہوتی ہے، تمام ذات سے صادر ہوتی ہے اور جو چیز تمام ذات سے صادر ہوتی ہے، لوازم ذات سے ہے، لازم، عین مراد اور مراد، عین لازم ہے اور ذات اور مراد کے درمیان لزوم اتنا شدید ہے کہ اس سے شدید تر لزوم کا تصور نہیں ہے، چونکہ مراد، لوازم ارادہ سے ہے اور ارادہ بھی کہ عین تمام ذات ہے۔ پس مراد، عین لازم ذات ہے، نہ یہ کہ ذات ایک چیز ہے اور ارادہ کوئی دوسری چیز کہ لازم ارادہ، عین لازم ذات نہ ہو۔

اور یہ شدت لزوم کسی بھی لازم وملزوم کے درمیان نہیں ہے، کیونکہ اربعہ اور زوجیت میں، مقام ذات اربعہ بحیثیت ذات، زوجیت کے علاوہ ہے، بلکہ شے ثبت لہ الزوجیہ ہے لیکن جو ارادہ سے صادر ہے بعینہ ارادہ کی تجلی ہے اور ارادہ بھی بعینہ اس کی کنہ ہے۔ پس مراد، عین تجلی وظہور اور جلوۂ ذات ہے اور محال ہے کہ جلوۂ ذات ابدی، سرمدی اور ابدی نہ ہو اور اس پر عدم کا طاری وعارض ہونا، ممکن ہو۔

پس تمام لوازم ملزوم کے ثبات سے ثابت ہیں اور چونکہ ملزوم ازلی ہے، لازم بھی لازم موجود ازلی ہے اور لازم وملزوم کے درمیان عدم کا گزر غیر ممکن اور محال ہے۔

حکماء کے اس قول سے متکلمین نے سوء استفادہ کیا اور کہا: اس کے تحت لازم آتا ہے کہ مبدأ فاعل موجَب ہو۔[1]حالانکہ یہ توہم بہت ہی فاسد ہے، کیونکہ اگر فعل ارادہ سے صادر نہ ہو، اس کا مطلب فاعل کا موجَب ہونا ہے لیکن اگر علم وارادہ سے صادر ہو، اگرچہ ارادہ وعلم ازلی ہوں، فاعل ایجاد مراتب میں موجَب نہیں ہے اور اصالت وجود کے تحت چونکہ ارادہ وعلم عین ذات ہیں اس لیے جو کچھ ذات سے صادر ہو، اس کا صدور از روئے علم وارادہ ہے۔[2]

ارادہ حق کا ازلی ہونا اور حدوث عالم

اہم ترین مسئلہ جس پرفلاسفہ کی نظر ہے اور جس کے بارے میں حکماء نے اپنے نظریات پیش کئے ہیں، حادث کے قدیم سے ربط کا مسئلہ ہے [3] کہ ہر طرح ان وجودات حادث کو مبدأ قدیم سے کہ علت تامہ موجودات ہے ربط دیں ناچار خلاف ضروریات یا خلاف برہان علمی مرتکب ہوں گے، کیونکہ اگر کہیں، جنہیں ہم دیکھتے ہیں چند سال پہلے نہ تھے اور بعد میں موجود ہوئے ہیں، قدیم ہیں، خلاف ضرورت ہے۔

---

۱ . شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۴۸؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۰۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۳، ص ۵۵۶۔

۳ . قبسات، ص ۳۰۳؛ اسفار اربعہ، ج ۳، ص ۶۸؛ صدر المتألہین (ملا صدراؒ)، رسائل: رسالہ حدوث، ص ۵۱۔

اور اگر کہیں ارادۂ حق حادث ہے تو توحید کی اصل محکم سے ہاتھ کھینچنا ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ وہ ایک ذات مقدس قدیم ہے اور اس کے اوصاف ذاتیہ عین ذات اقدس ہیں، کیونکہ یہ اوصاف اس کی حیثیات ذات کی ایک حیثیت سے انتزاع ہوئے ہیں اور اصل ذات قدیم ہے، لہذا یہ اوصاف بھی کہ حیثیات ذات کی ایک حیثیت سے انتزاع ہوئے ہیں، لایزال اور قدیم ہوں گے۔

اور اگر کہیں معلول کا علت تامہ سے منفک اور جدا ہونا جائز اور ممکن ہے، خلاف برہان ہے یا اگر واسطوں کے قائل ہوں اور کہیں آج کے ان حوادث کی علت، مثلاً غیر خدا ہے، مشرک ہوگئے، کیونکہ فاعلیت حقیقی واجب الوجود سے مختص ہے اور فیض وجود اس کا منفرد حق ہے اور دوسرے اس کے خزانہ فیض کے گدا اور فقیر ہیں ۔

ہمارے بعض محدثین نے اس مشکل سے چھٹکارا حاصل کرلیا اور حدوث ارادۂ خدا کے قائل ہوگئے،[1] کیونکہ اخبار پر سطحی نظر ڈالنے کو کافی جانا کہ ظاہر اخبار یہ ہے کہ ارادۂ خدا حادث ہے،[2] لہذا ان اخبار کو ظاہری وعوامی اور قشری وسطحی معنی پر حمل کیا لیکن روایت اپنے اہل کے ہاتھوں نہیں لگی تاکہ اس کے اصل معنی کو سمجھے۔ البتہ ائمہ (ع) کے زمانے میں ایسے لوگ نہ تھے جو معارف حقہ سے عہدہ برآ ہونے پر قادر ہوں لیکن ائمہؑ سے سوالات کرتے تھے اور ائمہؑ اس لئے کہ وہ ملحد نہ ہوں ان کی فہم کے مطابق جوابات دے دیتے تھے لیکن ضمن میں اصل مطلب اور حق کا ابلاغ کردیتے تھے تاکہ بعد میں آنے والے صاحبان ذکاوت وفراست مراد کو سمجھ سکیں ۔ حضرات ائمہ معصومین (ع) کے ارد گرد جو افراد تھے ان میں معدودے چند اہل اسرار بھی تھے جنہوں نے حق مطلب اور اسرار کو جانا اور سمجھا اور اس کو اپنے ساتھ لے کر چلے گئے لیکن جو کچھ باقی رہا اس کا اجمال ہے، کیونکہ ان میں کے اکثر شتر چرانی اور بیکاری کے بعد چند دن کیلئے آتے تھے اور چند حدیثیں یاد کرتے تھے اور چلے جاتے تھے اور بعد میں نقل کرتے تھے، ایسی صورت میں لازم نہ تھا کہ ناقل، اس چیز کے اصل معنی کو جس کو اس نے امامؑ سے سنا تھا جانے، جس طرح کہ لازم نہیں ہے جو شخص کسی آیت کی تمہارے سامنے تلاوت کر رہا ہے اس کے معنی کو تم سے بہتر جانے۔

لہذا پہلے بطون اخبار کو دیکھنا چاہیے اور اگر یہ ظواہر اصول اساسی میں سے کسی اصل کے مقابلے میں ہوں (اگرچہ اول سے آخر تک یہ احادیث کافی ہوں) ہم ان سے کوئی سروکار نہ رکھیں گے کہ مبادا ذات اقدس الٰہی کیلئے کوئی امکان ثابت ہو اور فروعات پر اصل کی تبعیت میں صورت بطلان اور غبار ضعف وسستی ان کی پیشانی پر بیٹھے۔

---

۱ ۔ مرآۃ العقول، ج ۲، ص ۲۳؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۴۴۔

۲ ۔ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، کتاب التوحید، باب الارادۃ انہا من صفات الفعل۔

لہذا محدثین کے اس قول کو رہا اور ترک کرنا چاہیے اور ارادۂ خدا کو اپنے ارادہ کی طرح کہ ہم جسم اور ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہیں نہ سمجھنا چاہیے، ارادۂ مجرد اول اور ازل سے خود اس سے قائم ہے۔

البتہ ہم کہ ارادۂ حق کو ازلی جانتے ہیں از باب تعارف اور اس کے پاس احترام میں نہیں ہے کہ ساحت قدس میں جسارت اور اس کیلئے کوئی صفت نقص ثابت نہیں کرنا چاہتے۔ جیسا کہ ہمارے درمیان حقیقت سے خالی تعارفات مرسوم ہیں، بلکہ ہم نے برہان علمی سے ثابت کیا ہے کہ ارادۂ مجرد ازلی ہے اور اس کے وجود سے قائم ہے۔

معتزلہ نے بھی خود کو ایک عوام پسندانہ بات کہہ کر آسودہ کرلیا کہ جو چیز بھی کسی حصہ ووقفہ زمان میں حادث اور خلق ہو، بمقتضائے مصلحت ہے۔[1]

خلاصہ، جہاں برہان علمی اور عقلی موجود ہے ان باتوں سے خود کو آسودہ اور خوش نہیں کیا جاسکتا ہے اور واسطے کے قائل بھی نہیں ہوسکتے کہ معلول حق ازل سے ایک حق ہے پھر اس معلول حق نے دوسرے معلول کو خلق کیا اور اسی ترتیب سے آخر تک۔

کیونکہ اس معلول اول کے بارے میں گفتگو کریں گے کہ آیا معلول اول معلول ثانی کیلئے علت تامہ ہے یا نہیں؟ اگر علت تامہ ہے معلول کا علت تامہ سے انفکاک زمانی ممکن نہیں ہے اور اس صورت میں کہ معلول اول، عقل ہو، مجرد ہے اور اس کا ارادہ وجود اول کے ہمراہ ہے اور مرکبات کی طرح نہیں ہے کہ ان میں ارادہ حادث ہے، لہذا ان حوادث کے قدیم سے ربط اور تمام موجودات کی علت تامہ کے بارے میں کوئی راہ چارہ ڈھونڈھی چاہیے تاکہ براہین عقلی کے مخالف نہ ہو اور ذات اقدس متعال میں امکان کی راہ مسدود ہو۔

لہذا عرض ہے: مخفی نہ رہے کہ سلسلہ نزولیہ میں ارادۂ ازلیہ حقہ سے موجودات کا خط طولی تمام مراتب نزولیہ وجود میں تشکیل پاتا ہے اور ہیولیٰ آخری منزل وجود اور مقبض فیض ہے کہ وجود کامل کے عکس اور پرتو کا آخری مرتبہ ہے۔

اس مطلب کو سمجھنے کیلئے ایک نظیر ذکر کی جاتی ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ یہ خورشید خود بخود نورانی ہے اور منبع فیض انوار نزولیہ ہے اور اس منبع سے اشراق نور ہوتا ہے۔

البتہ فیض مطلق اور دریائے انوار متراکم اس طرح سے کہ محدود نہیں ہے، منبسط ہوتا ہے لیکن جب عالم طبیعت تک پہنچتا ہے، اس عالم میں بالعرض حدود قالبیہ سے محدود ہوتا ہے اور حدود امکنہ کے ذریعے، حد تربیع وتثلیث میں محدود ہوتا ہے

---

۱ ۔ شرح اشارات، ج۳، ص ۱۳۰؛ اسفار اربعہ، ج۶، ص ۳۲۵۔

اور یہ حدود کہ اس پر عارض ہیں اس کیلئے عدمی اور نقصی حیثیت فراہم کرتی ہیں جبکہ مبدأ سے اصل فیضان میں کوئی نقص نہیں ہے۔ انوار وجودیہ بھی جو کہ منبع فیض علی الاطلاق سے تمام اعماق سلسلہ پر منبسط ہوتے ہیں، ہر منزل میں ماہیت سے دوچار ہوتے ہیں اور ماہیت کی جہت سے ان میں نقص پیدا ہوتا ہے اور حد اصل وجود کو محدود کرتے ہیں اور آخری منزل میں صرف القوہ اور صرف الاستعداد رہ جاتا ہے اور قوالب مقید اور ماہیات ناقصہ میں نور وجود کو روکتا ہے، اس لیے نور وجود ضعیف تر ہوجاتا ہے اور تا وقتیکہ ان فقدانات کے مراحل کو طے نہ کرے مرتبہ کمال تک نہیں پہنچتا یہی وجہ ہے کہ وہاں پر سیر تکاملی کی بنا رکھی جاتی ہے تاکہ دھیرے دھیرے یہ جہات عدمی مضمحل اور ختم ہوجائیں ۔ بنابریں، فیض قدیم ہے اور نور واشراق کہ اس منبع نوریہ قدیمہ ازلیہ کا معلول ہے، ازلی ہے۔

لیکن یہ وجودات حادث جو نظر آ رہے ہیں ان کی ترقی اور ان کا تکامل اطفالی ہے کہ اول وجود میں اس فیض کامل کے قبول کرنے کے قابل نہیں تھے اور بعد میں اسم مبارک ''معلّم لا یعلّم'' اور اسم مبارک ''ربّ'' کے تحت تربیت، جیسا کہ سورۂ حمد میں {الحَمْدُ اللهِ رَبِّ الْعالَمِيْنَ} کے ذریعے اس معنی کی طرف اشارہ ہوا ہے، فیض کامل کی گنجائش کے قابل ہوئے، لہذا مرتبہ عنصری سے مرتبہ جماد اور وہاں سے مبدأ کی طرف منزل طے کی اور استعداد فیض نباتی حاصل کیا اس کے بعد حیوانی وانسانی یہاں تک کہ {فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ} [1]کی منزل تک پہنچے۔

اس مطلب کی طرف حکیم صاحب مثنوی [2]نے اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

از جمادی مُردم ونامی شدم وز نما مُردم ز حیوان سر زدم [3]

---

١ . سورۂ نجم، ٩۔

٢ . جلال الدین محمد بن بہاء الدین محمد بلخی قونوی، ملا رومی، اکابر عرفاء اور شعراء سے ہیں جن کی سارے عالم میں شہرت ہے۔ وہ ٦٠٤ھ میں پیدا ہوئے اور نو سال کی عمر میں فرید الدین عطاء کی خدمت پہنچے اور انہوں نے ان کے شاندار اور درخشاں مستقبل کی پیش گوئی کی اور سفر حج کی واپسی پر قونیہ تشریف لے گئے اور مشمول الطاف سلطان علاء الدین سلجوقی ہوئے۔ اپنے والد کی وفات کے بعد ان کی مسند تدریس کے جانشین ہوئے ، سرانجام شمس تبریزی کو دست ارادت دیا اور علوم ظاہری سے رخ موڑ لیا اور عرفان وتصوف کے مراحل طے کرنے میں مشغول ہوگئے اور مثنوی معنوی کی چھ بیاضیں انشاء کیں کہ اب تک اس کی دسیوں شرحیں لکھی جا چکی ہیں۔ انہوں نے پانچ جمادی الاول ٦٧٢ قھمیں قونیہ میں انتقال فرمایا۔ کلیات شمس ان کے دیگر آثار میں قابل ذکر ہے جو بارہا زیور طبع سے آراستہ ہوا ہے۔

٣ . میں جمادات سے مرکر نامی ہوا اور نباتات کی شکل میں نمودار ہوا اور نما اور نبات سے مرکر حیوان کی شکل میں نمودار ہوا۔ مثنوی، ص ٥٧٦۔

بحث یہ تھی کہ مرجع حدوث عالم ازل میں کیا تھا؟ اور حادث کے قدیم سے ربط کی بحث تھی، لہٰذا پھر سے اسی بحث کو شروع کر رہے ہیں اور عرض کر رہے ہیں ۔ اس معنی کی تحلیل کرنی چاہیے کہ شے متغیر شے غیر متغیر اور قدیم کی معلول کیسے ہوسکتی ہے۔ مثلاً ایک شے کہ اپنے وجود کی ابتدا میں ایک طرح تھی بعد میں تغییر ہوئی اور زمانہ تغییر میں بھی فرضاً علت سابقہ اولیہ کی معلول ہے باوجودیکہ علت میں کوئی تغییر نہیں ہوئی معلول میں تغییر اور تبدیلی کیونکر ہے؟ اور باوجودیکہ علت قدیم وازلی اس میں تغییر نہیں ہوئی اور بحیثیت ذات اور علم وارادہ متغیر نہیں ہوئی اور علم وارادہ عین ذات ہے اور اس کی ذات عین ارادہ ہے اور اس کی ذات ناقابل تغیر ہے؛ معلول میں تغیر کس طرح پیدا ہوتا ہے؟ کیا اس کے ارادہ میں تغیر حاصل ہوتا ہے؟ خدا کی ذات اس سے بلند وبالا ہے۔

یہاں پر بحث یہ ہے کہ متکلمین کے نظریے کے مطابق کہ یہ کرۂ مسمط حادث ہے، [1] لازم آتا ہےزمان ومکان کے ایک موہوم طولانی [2]حصے میں اول لامتناہی سے کہ اس کیلئے کوئی اول نہیں ہے، صرف اور صرف خدا تھا اس لا متناہی رشتہ موہوم وممتد کے بعد کہ لا اول لاولہ سے عبارت ہے، یہ کرہ کہ اس فلک الافلاک کی سطح محدب ہے اور اس کا مرکز اور مغز یہ عالم خاک ہے، حادث ہے۔[3]

اب سوال یہ ہے کہ یہ معلول اس رشتہ ممتد وموہوم کے بعد کیوں حادث ہوا اور کونسا مرجح تھا جس نے اس معلول کو علت سے روکا تاکہ اس وقت مخصوص میں موجود ہو؟ باوجودیکہ اوصاف ذاتیہ عین ذات ہیں اور ارادہ اوصاف ذاتیہ سے ہے؛ پس ارادہ قدیم ہے۔ بنابریں، کیونکر ہوسکتا ہے کہ ارادۂ ازلی علت عالم ہو لیکن معلول بعد میں موجود ہو؟

مخفی نہ رہے کہ معلول حق کے حق سے عدم انفکاک کا قول حق کے موجَب ہونے کا مستلزم نہیں ہے جیسا کہ بعض جاہل متکلمین نے جب کسی جگہ پر حکماء کی عبارت کو کہ کہا ہے: ''خدا فاعل موجِب ہے اور معلول اس کے ساتھ ازل سے تھا'' دیکھا تو اشتباہ کے مرتکب ہوئے اور کلمہ کی تحریف کی اور موجَب پڑھا اور کہا: ''حکماء قائل ہیں کہ خدا فاعل موجَب ہے''![4]

چونکہ یہ مطلب یعنی معلول کا حق سے عدم انفکاک ضعفاء اور کمزور دلوں پر سنگ توہم کی بارش کرتا ہے، لہٰذا عرض کر رہے ہیں: کیا علم وارادہ وقدرت کے علاوہ

---

۱ . کشف المراد، ص ۱٤۰۔

۲ . نقد المحصل، ص ۱۲۲؛ شرح مواقف، ج ۵، ص ۹۵۔

۳ . کشف المراد، ص ۱۵٦؛ شوارق الالہام، ص ۳۱٦۔

۴ . نقد المحصل، ص ۱۲۴؛ شرح مواقف، ج ۳، ص ۱٤۹؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۰۔

فاعل کے مختار ہونے میں کسی اور چیز کی ضرورت ہے؟ نہیں ! بلکہ اگر فعل از روئے علم وارادہ وقدرت صادر ہو یہ فعل اختیاری ہے اور جس سے صادر ہو فاعل مختار ہے۔

نیز عرض کر رہے ہیں: اگر کوئی موجود ہو کہ ازل اور ابد سے تھا اور ہے اور دوسرا موجود ہو کہ فقط چند سال رہا ہو، کیا موجود اس پر جو ازل سے تھا اور ابد تک رہے گا صدق نہیں کرتا اور دوسرے موجود پر جو تنہا چند سال تھا، صادق ہے؟

اور اگر کوئی ہو کہ کسی سے کسب فیض نہ کیا ہو اور کسی کے سامنے زانوئے تلّمذ تہہ نہ کیا ہو لیکن اسرار کائنات ازل سے اس کے سامنے منکشف ہوں اور اس کے مقابل کوئی ایسا ہو کہ دس سال درس وتحصیل میں گزارے ہوں اور جاہل ہونے کے بعد عالم ہوا ہو، کیا اس شخص پر جو پہلے جاہل تھا، عالم صادق ہے اور اس پر جو ابتدا سے عالم تھا، صادق نہیں ہے؟ ہرگز نہیں ! بلکہ اس کے علم کا قدم اور قدیم ہونا اس کی عالمیت کی تائید وتاکید کرتا ہے۔

اسی طرح قدرت کہ اگر وجود اور ترک شے انسان کے ہاتھ اور اختیار میں ہو انسان اس شے پر قادر ہو لیکن اگر کوئی ازلاً قادر ہو اور ازل سے اس کی قدرت کے قوی بازو مستحکم ہوں اور اس میں کوئی عجز وقصور نہ ہوں قادر اس پر صادق نہ آئے گا؟ ہرگز نہیں ! بلکہ قدم قدرت اس کی قادریت کی تاکید کرتا ہے اور اسی طرح ارادۂ قدیم صاحب ارادہ کی مریدیت کی تاکید کرتا ہے۔ پس ارادہ، قدرت اور علم قدیم ہیں ۔

بنابریں، ان مقدمات کے بموجب فاعل میں موجبیت اور اضطرار لازم آئے بغیر معلول کا ازلی ہونا بھی ضروری ولازم ہے۔

پس معنائے قدرت کہ ''لو شاء فعل ولو شاء ترک'' سے عبارت ہے۔[1] اس کے مخالف ومنافی نہیں ہے، کیونکہ صدق قضیہ شرطیہ، امتناع طرف مقابل، وجوب طرفین اور امکان طرفین کے ساتھ سازگاری رکھتا ہے۔

البتہ ہم بھی کہتے ہیں کہ خلقت عالم مقدور خدا تھی یعنی ''لو شاء فعل ولو شاء ترک إلاّ أنہ شائ'' یعنی چاہتا تو عالم کی تخلیق کرتا اور چاہتا تو عالم کی تخلیق نہ کرتا مگر یہ کہ اس نے عالم کی تخلیق کی اور خدا کے مرید ہونے اور اس کے ارادہ کرنے کے یہی معنی ہیں اور چونکہ ارادہ عین ذات ہے، لہٰذا اس نے ازل سے چاہا اور ارادہ کیا ہے۔ بنابریں، معلول کا ازلی نہ ہونا محال ہے، لہٰذا معلول ازل سے واجب التحقق ہے۔

والحاصل؛ اللہ نے اپنی قدرت ازلیہ ابدیہ اور اپنے ارادۂ قدیمہ قویہ سے ازل کی تخلیق کی جس کو خدا نے چاہا، ہوا اور جس کو نہ چاہا، نہ ہوا لیکن اللہ نے ازل کو چاہا،

---

۱ . شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۹؛ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۳۰۷؛ شوارق الالہام، ص ۵۰۰۔

پس ہوا اور محال ہے کہ ازل نہ ہو درحالیکہ وہ بلا اول ازل کو چاہے اور اول کا ارادہ کرے۔ بنابریں، توہم دفع ہوا۔[1]

ارادۂ ازلی اور اختیار انسان کے درمیان جمع کی صورت

ایک اشکال[2] یہ ہے کہ نظام ہستی کا ہر ذرّہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو ارادہ وقضائے الٰہی کے تابع ہے اور سلسلہ وجود، عالم غیب ہو یا عالم شہود، ارادۂ ازلیہ واجب بالذات پر منتہی ہوتا ہے کہ مراد کا ارادہ سے تخلف محال ہے، لہذا جو کچھ بندے سے صادر ہوتا ہے، وہ قضائے الٰہی اور ارادۂ ازلیہ کے سبب، واجب الصدور ہے۔ اس صورت میں، بصورت مختار اپنے افعال میں مجبور ومضطر ہے اور جو یہ کہتا ہے[3]کہ حق تعالیٰ کے نظام اتم کا علم اس نظام کا مبدأ ہے اس کے قول کی بازگشت اسی مطلب کی طرف ہوتی ہے۔ پس خداوند متعال فاعل بالعنایت اور فاعل بالتجلی ہے۔ چنانچہ کے علم کا تعلق اس کے معلومات کا مبدأ ہے اور معلومات اس کے علم کی تابع ہیں نہ برعکس، جیسا کہ علوم انفعالیہ میں (علم تابع معلوم) ہے، بلکہ علم وارادہ اور قدرت حق تعالیٰ جل شانہ، حقیقت واحدۂ بسیطہ سے متحقق ہیں اور وجود صرف، صرف کل کمال ہے اور قدرت خداوند متعال قدرت انسان کے مثل نہیں ہے کہ اس کی نسبت فعل وترک کے ساتھ مساوی ہے، کیونکہ واجب الوجود بالذات، من جمیع الجہات واجب ہے اور تساوی نسبت (ترک وفعل) جہت امکانی ہے جس کا تحقق ذات بسیط واجب میں محال ہے، بلکہ قدرت خداوند متعال اس کے ارادہ کی طرح، احدی التعلق ہے اور قدرت وارادۂ حق عین علم حق بہ نظام اتم ہے۔ پس نظام ہستی اس کے علم عنائی کے تابع ہے۔

جو کچھ عرض کیا اس کی روشنی میں یہ شبہہ بھی برطرف ہوجاتا ہے کہ: [4]علم ہمیشہ تابع معلوم ہے اور ممکن نہیں ہے کہ اس کی علت واقع ہو، کیونکہ یہ مطلب علوم انفعالی سے مربوط ہے نہ حق تعالیٰ کے علم سے کہ علم فعلی اور فعلی محض ہے۔

---

۱ ۔ تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۱، ص ۱۲۶۔

۲ ۔ قبسات، ص ۴۷۱؛ اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۳۸۴۔

۳ ۔ شفا، ص ۵۳۸، الہیات؛ شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۱۸؛ قبسات، ص ۴۱۶۔

۴ ۔ نقد المحصل، ص ۳۲۸؛ قبسات، ص ۴۷۱؛ اسفار اربعہ، ج ۶، ص ۳۸۴۔

ارادۂ حق کے باب میں شبہہ کا جواب

شبہہ کے تحقیقی جواب کی بازگشت اس مطلب کی طرف ہوتی ہے جسے ہم نے مسئلہ ''الامر بین الامرین''کی تحقیق کے بارے میں بیان کیا ہے لیکن مزید تحقیق کی خاطر عرض ہے: علم وارادۂ خداوند بترتیب علّی ومعلولی نظام وجود سے متعلق ہے لیکن علم وارادۂ خدا کا تعلق علت سے اس کے معلول کے عرض میں اور معلول سے بلا واسطہ نہیں ہے تاکہ کہا جائے: فاعل اپنے فعل میں مضطر ہے۔

پس سب سے پہلے خدا نے جو چیز خلق کی حقیقت بسیطہ روحانیہ ہے کہ اپنی وحدت کے ساتھ تمام کمالات اور جمالات کو حاوی ہے اور اس حقیقت کے وجود پانے سے قلم (قضا) [٢]نے جو کچھ لکھنا چاہیے تھا لکھا اور قضائے الٰہی تمام ہوئی، اس کے باوجود چونکہ نظام وجود ذات حق میں بحیثیت ذات اور صفت وفعل فانی ہے، اس کی ہر روز ایک علیحدہ شان ہے: {کلّ یوم ہو في شأن}۔

پس حقیقت عقل مجرد اور روحانیت بسیط کہ جس کو ہمارے نبی کے نور [٣] اور ملک روحانی [٤]سے تعبیر کیا جاتا ہے، حق تعالیٰ سے بلا واسطہ صادر ہوئی ہے اور چونکہ یہ حقیقت اپنے خالق سے محض ربط وتعلق ہے، ایسا تعلق کہ جس کو تعلقات متصورہ سے کوئی شباہت نہیں ہے اور ایسا ربط جس کو روابط معقولہ سے کوئی مماثلت نہیں ہے، لہذا جو اس سے صادر ہوا ہے ایک ہی نسبت سے حق تعالیٰ سے صادر ہوا ہے، کیونکہ خدا اور کسی شے کے درمیان عزلت والی بینونت نہیں ہے، کیونکہ خداوند متعال بلا ماہیت صرف الوجود ہے اور ماہیت معیار بینونت عزلت ہے، تمام موجودات اور علل جو کہ ماہیت کی ہم آغوش ہیں ان کی یہ شان ومنزلت نہیں ہے۔ پس حقیقت عقلیہ اس کی مشیت اور ارادے کا ظہور ہے جس طرح کہ طبیعت، دست مبسوط خدا ہے ''میں نے طینت آدم کو اپنے دونوں ہاتھوں سے چالیس صبح گوندھا ہے''۔[٥]پس جس نے خداوند متعال سے موجودات کے ربط کو بترتیب سببی اور مسبّبی جانا یہ بھی جانے گا کہ موجودات درعین حال کہ ظہور حق تعالیٰ ہیں لیکن آثار خاص کی بھی حامل

---

١ . طلب وارادہ، ص ٣٥۔

٢ . مسند احمد بن حنبل، ج ٢، ص ١٩٧؛ مجمع الزوائد، ج ٧، ص ١٨٩۔

٣ . عوالی اللئالی، ج ٤، ص ١٤٠؛ بحار الانوار، ج ١٥، ص ٢٨، ح ٤٨؛ ج ٥٤، ص ١٩٩، ح ١٤٥۔

٤ . اصول کافی، ج ١، ص ٢١، ح ١٤؛ بحار الانوار، ج ١، ص ١٠٩۔

٥ . عوالی اللئالی، ج ٤، ص ٩٨، ١٣٨، عوارف المعارف، ضمن احیاء علوم الدین، ٥:١٢١۔

ہیں ۔ بنابریں، انسان فاعل مختار ہونے کے باوجود ظل فاعل ہے اور اس کی فاعلیت خداوند متعال کی فاعلیت کا عکس اور پرتوہے: {وَمٰا تَشَآؤُونَ إلاّٰ أنْ يَشاء اللّٰهُ}۔[1]

گزشتہ سارے مطالب سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ خدا کے ارادے کا نظام اتم سے متعلق ہونا انسان کے فاعل مختار ہونے کے منافی نہیں ہے جس طرح اس کے علم عنائی کا نظام وجود کا مبدأ ہونا انسان کے مختار ہونے کے منافی نہیں ہے، بلکہ اس کا مؤکد ہے۔ یہ ہے ہماری گفتگو کا ما حصل۔[2]

حق تعالیٰ میں اختیار اور وجوب کا رابطہ

تحقیق یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا بحیثیت ذات کہ عالمین سے بے نیاز ہے، مختار ہونا بحیثیت صفات از قبیل حکمت وارادہ بسبب کمال جلاء وجوب کے منافی نہیں ہے۔

قولہ: والتحقیق أن کون الحقّ تعالیٰ مختاراً...

یہ قول کہ ''تحقیق یہ ہے کہ خدا کا مختار ہونا...'' أقول: میرے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہے ہر چند میرے استاد مشایخ عارف جلیل میرزا ہاشم (قدس اللہ اسرارہم) نے بھی اس کی تصدیق کی ہے لیکن اولاً اس دلیل سے کہ اگر ذات حق بحیثیت ذات بے نیاز سے مراد، مرتبہ ذات بحیثیت ذات ہو تو ذات کسی وصف سے حتی اسماء ذاتیہ سے بھی متصف نہیں ہوسکتی ہے۔ چنانچہ صاحبان مدارج کے نزدیک یہ واضح ہے اور اگر مراد مرتبہ احدیت ہو، اگرچہ وہ مرتبہ اسماء ذاتی سے متصف ہوتا ہے لیکن اختیار جیسا کہ ارباب مدارج جانتے ہیں اسماء ذاتی سے نہیں ہے۔ علاوہ برایں، اگر وجوب اختیار کے منافی ہو تو اس وقت اس کا حق کیلئے اثبات بحیثیت مرتبہ احدیت، بلکہ بحیثیت مرتبہ ظہور اور فیض مقدس، باطل وفاسد ہے جبکہ ایسا عقیدہ تعطیل وایجاب کے جمع ہونے کا باطل ہے۔

علاوہ برایں، کلام رسول مقبول ؐ کہ فرمایا: {کانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيئٌ}[3]اس پر موقوف نہیں ہے، کیونکہ اشیاء حتی مرتبہ ظہور میں خدا کے ساتھ نہیں ہیں ہر چند حق ہر شے کے ساتھ ہے اور حق یہ ہے کہ یہ وجوب منافی اختیار نہیں ہے، بلکہ اس کی تاکید کرتا ہے، بلکہ اہل تحقیق کی نظر میں اختیار غیر واجب، اختیار نہیں ہے اور یہ بسط وتفصیل کا محل نہیں ہے۔[4]

---

۱ . سورۂ انسان، ۳۰؛ سورۂ تکویر، ۲۹۔
۲ . طلب وارادہ، ص۶۳۔
۳ . ''خدا تھا جبکہ کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی'' علم الیقین، ج ۱، ص ۴۱؛ بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴۔
۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۲۸۔

ارادۂ الٰہی میں تغییر وبداء

صاحب کتاب کہتے ہیں کہ کافی میں سند صحیح کے ساتھ وارد ہوا ہے کہ خدا نے قائم کے قیام کو ہجرت کے سترویں سال میں معین کیا تھا لیکن چونکہ لوگوں نے امام حسین (ع) کو شہید کردیا خدا اہل زمین پر غضبناک ہوا اور اس کو ۱۴۰ سال ہجری تک ٹال دیا لیکن چونکہ یہ بات ہم نے تم کو بتائی اور تم نے لوگوں سے بیان کردی خدا نے اس کام کا کوئی وقت ہمارے سامنے نہ رکھا۔ دوسری جگہ پر ہے کہ حضرت امام صادق (ع)نے اسماعیل کو اپنا جانشین کیا، پس چونکہ اسماعیل سے کوئی ایسا کام سرزد ہوا جس کی وجہ سے موسیٰ ؑ کو اپنا جانشین کردیا، جب اس تغییر کی علت پوچھی گئی، فرمایا: اسماعیل کے بارے میں بداء واقع ہوا ہے ۔ حقیقت میں اگر خدا ایسا ہے تو پھر ہر بے سر وپا کو دعوای خدائی کرنے کا حق ہے۔

از بس طولانی سالوں سے سنّیوں اور شیعوں نے بداء کے بارے میں جو کہ ایک فلسفی مسئلہ ہے، خامہ فرسائی اور گفتگوئیں کی ہیں، اب ہم اس حوالے سے اس کتاب کی گنجائش کے بقدر بحث کریں گے اور اس کی تحلیل علمی وفلسفی ان کتابوں کے سپرد کر رہے ہیں کہ اس طرح کی گفتگوئیں لازم ہے ان کتابوں میں حل ہوں جیسے ''شفا'' تالیف: شیخ الرئیس ؒ ؛ ''اسفار'' تالیف: صدر المتألہین ؒ ، ''نبراس الضیاء'' [1] تالیف: محقق داماد ؒ اور اس باب میں لکھی جانے والی دوسری کتابیں ۔ ہم سب جانتے ہیں اور علماء امامیہ اور بزرگان شیعہ کی کتابوں میں ائمہ ؑ کے زمانے سے اب تک ہر ایک نے اپنی نوبت میں اس مطلب کو کمال اہمیت کے ساتھ تحریر کیا ہے کہ بداء اس معنی میں کہ خداوند عالم کسی کام کا ارادہ اور فیصلہ کرے اور پھر اپنے اس فیصلے اور ارادے سے پھر جائے، محال وناروا ہے اور ہمارے علماء کا نظریہ ہے کہ جس کا خدا کے بارے میں ایسا عقیدہ ہو، وہ کافر ہے اور تمام شیعوں میں کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو خدا کے بارے میں ایسا گمان رکھتا ہو اور ہم کمال سر افرازی اور اطمینان کے ساتھ کہتے ہیں کہ تمام ملل اسلامی اور عائلہ بشری میں کسی نے شیعوں کی طرح خدا کی تقدیس وتنزیہ نہیں کی ہے اور ناروا چیزوں سے اس کو مبرا ومنزہ نہیں کیا، جو شخص اس بات کا منکر ہے ہمارے بزرگ علماء کی کتابیں زمانہ غیبت سے لے کر اب تک اس کی دسترس میں ہیں جیسے سید مرتضیٰ [2]شیخ مفید [1]۔۔ شیخ طوسی [2] خواجہ نصیر الدین

---

۱ . نبراس الضیاء، تقیہ وبداء کے بارے میں ہے اور اس کا خطی نسخہ کتابخانہ مدرسہ مروی تہران میں ہے

۲ . علی بن موسی بن ابراہیم بن موسی الکاظمؑ معروف بہ ''سید مرتضیٰ وعلم الہدیٰ'' (۳۵۵ ۔ ۴۳۶ ق) کا شمار بزرگان علماء اسلام اور تشیع سے ہوتا ہے۔ وہ جامع علوم عقلیہ ونقلیہ اور صاحب کمالات وفضائل تھے۔ وہ کلام، فقہ، اصول، تفسیر، حدیث، رجال اور ادبیات عرب میں متبحر تھے۔ شیخ مفید، حسین بن علی بن بابویہ اور دوسروں سے روایت کی ہے اور بہت سارے بزرگوں منجملہ شیخ طوسی نے ان کے درس سے استفادہ کیا ہے۔ آمالی، الذریعہ الی اصول الشریعہ، الناصریات، الانتصار اور الشافی آپ کے جملہ آثار میں سے ہیں۔

طوسی[3] اور شیخ صدوق کی کتابیں اور طبقہ متأخرین سے محقق داماد[4]صدر المتألہین، فیض کاشانی، مجلسی اول[5]
ودوم[6] اور اس ملت شیعہ اثنا عشری کے دوسرے علماء اوردانشوروں کی کتابیں، ہمارے تمام محققین اور دانشوروں کا حتمی عقیدہ ہے کہ ممکن نہیں ہے خداوند عالم کسی چیز کا ارادہ اور فیصلہ کرے اور پھر اس سے پھر جائے۔

---

۱ . شیخ ابو عبد اللّٰہ محمد بن نعمان (۳۳۹ یا ۳۳۸ ۔ ۴۱۳ ھ ق) ملقب بہ ''شیخ مفید وابن معلم'' اکابر فقہاء ومتکلمین ومحدثین شیعہ سے ہیں۔ اپنے زمانے میں بغداد کی علمی ریاست کے عہدہ دار تھے۔ شیخ مفید نے جعفر بن محمد بن بابویہ، شیخ صدوق، ابن جنید اور اسکافی سے علمی استفادہ کیا۔ سید مرتضیٰ، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی اور کراجکی ان کے مشہور شاگردوں میں سے ہیں ۔ آپ نے تقریباً دو سو آثار چھوڑے جن میں: مقنعہ، اختصاص، ارشاد، اوائل المقالات اور امالی زیادہ شہرت کے حامل ہیں۔

۲ . ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (۳۸۵ ۔ ۴۶۰ ھ ق) ملقب بہ ''شیخ الطائفہ'' جہان اسلام کے بزرگ ترین علماء اور دانشوروں میں ہیں۔ شیخ طوسی اپنے زمانے میں فقہاء اور متکلمین کے رئیس تھے اور ادب ورجال اور تفسیر وحدیث میں بھی ید طولیٰ رکھتے تھے۔ شیخ مفید، سید مرتضیٰ، ابن غضائری اور ابن عبدوں سے آپ نے کسب فیض کیا۔ آپھ نے تہذیب واستبصار جیسی دو گرانقدر کتابیں لکھی ہیں جن کا شمار کتب اربعہ سے ہوتا ہے۔ آپ کے دوسرے آثار میں: نہایہ، مبسوط، خلاف، اختیار معرفة الرجال، فہرست، رجال، عدة الاصول، الغیبہ اور التبیان فی تفسیر القرآن کو خاص اہمیت حاصل ہے۔

۳ . محمد بن حسن طوسی، معروف بہ ''خواجہ نصیر ومحقق طوسی'' (۵۹۷ ۔ ۶۷۲ ھ ق) اسلام کے مشہور حکماء اور دانشوروں میں سے ہیں۔ فلسفہ وکلام اور ریاضیات وہیئت میں متبحر تھے۔ علامہ حلی اور قطب الدین شیرازی آپ کا نمایاں شاگردوں میں سے ہیں۔ آپ نے نہایت ہی گرانقدر آثار چھوڑے ہیں جیسے: شرح اشارات، تجرید، تحریر اقلیدس، تحریر مجسطی اور اخلاق ناصری۔

۴ . میر محمد باقر بن شمس الدین محمد، معروف بہ ''میر داماد'' (۱۰۴۱ ھ ق) اصفہان میں متولد ہوئے اور نجف میں مدفون ہوئے۔ وہ امامیہ کے کم نظیردانشمندوں، بزرگ فلسفی، جامع علوم عقلیہ ونقلیہ اور بعض فقہی اور حدیثی مشکلات کو حل کرنے میں بے بدیل تھے۔ وہ فلسفہ ''مشائ'' اور ''اشراق'' کے مروجین میں سے تھے اور صدر المتألہین ان کے شاگردوں میں شمار ہوتے ہیں۔ قبسات، تقدیسات، سدرة المنتہیٰ، حاشیہ بر کتاب من لا یحضرہ الفقیہ ان کے جملہ آثار میں سے ہیں۔

۵ . ملا محمد تقی بن مقصود علی اصفہانی، مشہور بہ ''مجلسی اول'' (۱۰۷۰ ھ ق) فقیہ، محدث، رجالی اور مرد عابد وزاہد تھے۔ ان کا نشر احادیث شیعہ میں بہت ہاتھ ہے اور شیخ بہائی اور ملا عبد اللّٰہ شوشتری کے شاگردوں میں سے ہیں۔ شرح زیارت جامعہ، روضة المتقین در شرح من لا یحضرہ الفقیہ، احیاء الاحادیث فی شرح تہذیب للشیخ الطوسی، اربعون حدیثاً اور حاشیہ صحیفہ سجادیہؑ ان کے گرانقدر آثار میں سے ہیں۔

۶ . ملا محمد باقر بن تقی مجلسی اصفہانی، مشہور بہ ''علامہ مجلسی'' (۱۰۳۷ ۔ ۱۱۱۱ ھ ق) علماء شیعہ میں سے ہیں۔ آپ مختلف علوم اسلامی بالخصوص حدیث میں تبحر رکھتے تھے۔ آپ کے اساتذہ آپ کے والد، شیخ حر عاملی اور سید علی خان شیرازی ہیں ۔ آپ نے جمع ونشر احادیث شیعہ میں سعی بلیغ فرمائی لہذا ''بحار الانوار'' جیسی گرانقدر کتاب، تالیف فرمائی۔ آپ نے عربی وفارسی میں متعدد کتابیں تالیف کیں جن میں سے: مرآة العقول در شرح کافی، حیوٰة القلوب، زاد المعاد، حق الیقین اور جلاء العیون قابل ذکر ہیں۔

حقیقت بداء اور روایت کا صحیح مفہوم

بداء کا ایک روشن اور صحیح مفہوم ہے جس کے ذریعے بہت ساری روایات بداء کا مفہوم روشن ہوتا ہے اور جو آیات بداء پر دلالت کرتی ہیں ان کا بھی مفہوم واضح ہوتا ہے۔

بداء لغت عرب میں ظاہر ہونے کے معنی میں ہے۔ خدا تعالیٰ کبھی کسی چیز کو کسی مصلحت کے پیش نظر کہ علم بشر اس کے سمجھنے سے عاجز ہے ظاہر اور نمایاں کرتا ہے، اس طرح سے کہ انسان گمان کرتا ہے کہ خدا اس کام کو کرنا چاہتا ہے لیکن نہ وہ اس کام کو کرتا ہے اور نہ ابتدا سے اس کام کو کرنا چاہتا تھا۔ ماہ فروردین کے ایام ہیں، بادل کڑک رہے ہیں، بجلی چمک رہی ہے، سورج سیاہ بادلوں کی اوٹ میں ہے بارش ہونے کے مکمل آثار نظر آ رہے ہیں، لوگ کہہ رہے ہیں: خداوند عالم نے بارش بھیج کر ہم لوگوں کو مشمول رحمت کیا ہے، کچھ ہی دیر میں بادل چھٹ جاتے ہیں اور خورشید بادلوں کی اوٹ سے نکل کر دنیا کو روشن ومنور کردیتا ہے، نہ بارش آتی ہے اور نہ بنا تھی کہ بارش آئے، کیوں بادل آیا، کیوں فضا تاریک ہوئی اور گرج کڑک اور چمک پیدا ہوئی کہ لوگ اشتباہ میں مبتلا ہوئے، اسرار جہان ”لاٰ تُعَدُّ ولاٰ تُحْصَیٰ“ ہیں جنہیں ہم نہیں جانتے یہ بھی ان میں سے ایک ہے۔

آپ کا ایک لڑکا ہے شرارت اور شیطانی کرتا ہے۔ آپ اس کو ڈرانا چاہتے ہیں چوب وفلک [1] حاضرکرتے ہیں اور آپ اس کو فلق سے باندھنے کا حکم دیتے ہیں پھر خود ہی اشارہ کرتے ہیں کہ بیچ بچاؤ کیا جائے، چنانچہ دوسروں کی مداخلت اور بیچ بچاؤ سے مارنے سے ہاتھ کھینچ لیتے ہیں ۔ نہ ابتدا سے مارنے کا ارادہ تھا اور نہ آپ اپنے ارادۂ اولیٰ سے پھرے ہیں، صرف مارنے کا اظہار کرنا مقصود تھا۔ امام ؑ فرمان خدا سے نا معلوم مصلحتوں کی وجہ سے اسماعیل کو امامت کیلئے نامزد کرتے ہیں اس کے بعد موسیٰ بن جعفر (ع) کو نامزد کرتے ہیں، جاہل گمان کرتا ہے کہ خدا اپنی رائے اور فیصلے سے پھر گیا ہے لیکن خدا ابتدا سے چند روزہ معرفی میں صلاح دیکھ رہا تھا اس کے بعد جو امر اول سے خدا کے حتمی فرمان اور خلل ناپذیر الٰہی تصمیم میں تھا اس کو اظہار کرتا ہے۔

بداء کے ایک معنی یہ ہیں جس میں کوئی اشکال نہیں ہے اور بہت ساری آیات واخبار کے معنی اس سے ظاہر ہوتے ہیں ۔

علاوہ برایں، اسماعیل کے بارے میں حدیث بداء علماء کے نزدیک مردود ہے، کیونکہ پیغمبر خدا ؐ کے وقت سے امام صادق ؑ کے وقت تک اصحاب ائمہ ؑ کے سامنے یہ

---

١ . فلک یا فلق ایسی لکڑی جس کے وسط میں مختصر سی ڈوری بندھی ہوتی ہے جس کے ذریعے مجرم کے پیروں کو باندھ کر اس پر کوڑے برسائے جاتے ہیں، عربی میں ''فلق'' کہتے ہیں۔

بارہ امام، اسم ورسم کے ساتھ مشہور ومعروف تھے۔ چنانچہ جو شخص بھی احادیث کتب اصحاب کا مطالعہ کرے اس میں شک نہیں کرے گا کہ یہ حدیث مردود ہے اور تمام احادیث کے منافی ہے۔

بداء کے دوسرے معنی

بداء کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ بعض امور بعض دوسرے امور سے بہم پیوستہ اور متصل ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کے نہ ہونے دوسرے کیلئے ایک حکم ثابت اور اس کے ہونے سے دوسرا حکم ثابت ہے۔ اگر یورپ کی خونریز جنگ شروع نہ ہوتی، ایران میں اشیاء خورد ونوش کی فراوانی اور ارزانی ہوتی لیکن، چونکہ جنگ چھڑ گئی ہے گرانی ونایابی ہے۔ یہ دونوں بہم پیوستہ ہیں ۔ اگر آپ کا لڑکا آپ کا حکم نہ مانے آپ اس کی تأدیب کریں گے لیکن اگر سرپیچی اور حکم کی مخالفت نہیں کرتا ہے اس کو تأدیب نہیں کرتے ہیں ۔ اب اگر آپ کہیں ایران میں طبیعی طورپر فراوانی وارزانی ہے، چونکہ جنگ چھڑ گئی فراوانی وارزانی ختم ہوگئی جبکہ آپ بھی جانتے تھے کہ جنگ چھیڑ کر رہے گی آپ نے غلط نہیں کہا۔

یہاں پر بھی کہتے ہیں: اگر فتنہ کربلاء بر پا نہ ہوتا حسین بن علی (ع) قیام کرتے اور عالم کو مسخر کر لیتے لیکن چونکہ فتنہ بر پا ہوا کام پیچھے رہ گیا اور اگر لوگ اماموں کے راز کو فاش نہ کرتے کوئی دوسرا امام، ۱۴۰ ھ میں قیام کرتا اور عالم کو تسخیر کرتا لیکن، چونکہ لوگوں نے ان کے راز کو فاش کردیا، مسئلہ تسخیر عالم تا وقت ظہور تعویق میں پڑگیا۔ خداوند عالم ابتدا سے جانتا تھا کہ واقعہ کربلا واقع ہوگا اور لوگ اسرار کو فاش کریں گے، تصمیم یہ تھی کہ اگر واقعہ کربلاء پیش نہ آئے ایسا ہو لیکن جانتا تھا کہ پیش آکر رہے گا لہذا اول سے ہی ارادہ نہیں کیا۔

دوسری مثال عرض کر رہے ہیں: تمہارا پروگرام ہے کہ اگر قم اور اصفہان کے درمیان ریل چلتی ہو ریل کے ذریعے اصفہان جاؤ لیکن چونکہ ریل نہیں ہے بس کے ذریعے گئے، اب تم اپنے پہلے والے پروگرام سے پھر گئے ہو یا وہ پروگرام اور تمہارا فیصلہ اپنی جگہ پر باقی ہے لیکن کسی امر سے وابستہ ہے کہ جب تک وہ امر نہ ہو یہ محقق نہ ہوگا اور تم کو اس وقت کہیں گے کہ اپنے ارادے سے پھر گئے ہو جبکہ ابتدا سے تمہارا ارادہ ہو کہ اگر ریل ہوئی جاؤگے بعد میں تمہارا ارادہ بدل جائے کہ اگر ریل ہوئی تب بھی نہ جاؤگے۔ خداوند عالم کا ازل سے یہ ارادہ تھا کہ اگر واقعہ کربلاء واقع نہ ہو اس زمانہ کے امام کو قائم بالامر کرے لیکن ازل سے جانتا تھا کہ واقع ہوگا اس کے اس کے فیصلے میں نہ کوئی خلل پڑا ہے اور نہ اس کے علم میں کوئی نقصان پیدا ہوا ہے۔

دلائل قرآنی

ان بے خردوں نے یہ سمجھا کہ تنہا کافی کہ یہ روایت اس کلام کا محور ہے کہ شور وغل اور طمطراق کے ساتھ اس کو نقل کیا اور گمان کیا کہ بہت بڑا اشکال کیا ہے اور بڑا تیر مارا ہے، اس سے غافل کہ قرآن میں اس حدیث کی مانند بہت ساری آیتیں ہیں کہ یہی اشکال بے کم وکاست ان پر بھی وارد ہوتا ہے کہ علماء اور دانشوران اسلام نے ان کے جوابات دیئے ہیں ۔ ہم یہاں پر بعض آیتیں نشانی کے ساتھ پیش کر رہے ہیں تاکہ قاریان کرام دیکھیں کہ ان کا احادیث پر اشکال کرنے کا اصلی ہدف قرآن ہے۔

سورۂ رعد (آیت۳۹) {يَمْحُوا اللهُ مٰا يَشٰآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ} یعنی خدا جس کو چاہتا ہے محو کردیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے اثبات کرتا ہے اور اس کے نزدیک ام الکتاب ہے کہ کتاب محفوظ ہے۔

سورۂ بقرہ (آیت ۱۰۶) {مٰا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها} یعنی ہم کسی آیت کو منسوخ یا فراموش نہیں کرتے تا وقتیکہ اس کے مثل یا اس سے بہتر آیت لائیں اور پیش کریں ۔

لہذا بہتر ہے کہ نعوذ باللہ کہو یہ خدا ہے جو ہر وقت خیال کی دنیا میں مگن رہتا ہے۔ آج کسی کام کا ارادہ کرتا ہے اور کل اپنے ارادے سے پھر جاتا ہے۔ آج ایک چیز کو اثبات کرتا ہے اور کوئی آیت لے آتا ہے اور کل اسی کو محو اور نسخ کردیتا ہے اور کوئی دوسری آیت لے آتا ہے۔

تم لوگ استجابت دیا اور قبول توبہ کے بارے میں کیا کہتے ہو اتنی بہت ساری آیات وارد ہوئی ہیں ۔

مثلاً سورۂ مومن (آیت ۶۰) میں فرماتا ہے: {وَقالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} یعنی تمہارے پروردگار نے فرمایا: مجھ سے دعا کرو تاکہ تمہاری دعاؤں کو قبول کروں ۔

کہو! ان آیتوں کو قرآن سے نکال دیں ورنہ جب تک قرآن میں اس طرح کی آیات ہیں یا اس طرح کی حدیث پر اشکال بے مورد اور بے معنی ہے۔ یہاں بھی تم کہو ہر وقت خیال کی دنیا میں رہنے والا یہ کونسا خدا ہے آج ارادہ کرتا ہے کوئی کام کرے تو کسی کو بیمار کرنے کا ارادہ کرتا ہے کہ اس کو موت کی آغوش میں میٹھی نیند سلا دے، وہ دعا کرتا ہے، خدا اپنے ارادے سے پھر جاتا ہے۔ اس سے بالاتر جاؤ اور کہو ہر وقت خیال میں کھویا رہنے والا یہ کون اور کیسا خدا ہے کہ ایک دن دین موسیٰ کو لوگوں کے درمیان منتشر کرتا ہے اور توریت کو بشر کی دینی کتاب قرار دیتا ہے اور ایک روز اپنی تصمیم اور اپنے ارادے سے پھر جاتا ہے اور دین اسلام کو لوگوں کے درمیان

منتشر کرتا ہے اور رواج دیتا ہے۔ بہتر ہے لجاجت اور کٹ حجتی کرو اور سارے ادیان کو خدا کی طرف سے نہ جانو!

ہم ایک قدم اور بڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں: ایک گروہ کو خلق کرتا ہے کل اس سے پشیمان ہوتا ہے، ایک دوسرا گروہ خلق کرتا ہے اور ان کو نابود کردیتا ہے، یہ کونسا خدا ہے جو ہر وقت نئی فکر میں رہتا ہے کبھی مرض دیتا ہے کبھی صحت دیتا ہے، گنہ گاروں کو ارادہ کرتا ہے عذاب کرے، جب توبہ کرتے ہیں داخل بہشت کردیتا ہے۔ کسی کو چند دونوں کیلئے بادشاہت عطا کرتا ہے اور اس کو لوگوں پر مسلط کرتا ہے، اس کے بعد خاک ذلت اس کی پیشانی پر مل دیتا ہے۔ ابراہیم خلیلؑ کو حکم دیتا ہے کہ اسماعیلؑ کے سر وتن میں جدائی کریں پھر فدیہ بھیجنے کا فیصلہ کرتا ہے، موسیٰ بن عمرانؑ کو تیس راتوں کا وعدہ دیتا ہے، تیس دن تمام ہونے کے بعد دس دن، اس میں اضافہ کردیتا ہے۔ بنیاد عالم انہیں تغییرات اور تبدیلیوں سے برقرار ہے۔ روزگار ہمیشہ بازیچہ حوادث روزانہ ہے۔

کہو گے: خداوند عالم کو ان کاموں سے کوئی کام نہیں ہے، خود محو خواب یا استراحت ہے یا کہوگے: تمام امور میں تصرف کرنا اس کا حق ہے اور کوئی پتھر بھی اپنی جگہ سے اس کے ارادہ کے بغیر نہیں ہلتا۔

ہمارے قاریان محترم کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ اشکالات اور مذکورہ ساری مثالیں ایک ایک کر کے فلسفہ اعلیٰ میں مورد تحقیق قرار پائی ہیں اور ہر ایک کا روشن دلیلوں کے ساتھ کافی وصافی جواب دیا گیا ہے۔[1]

قدرت ۔ حیات

قدرت مطلق

موجودات عوالم کی کوئی موجود خواہ غیب عوالم جبروت سے بالاتر ہو یا اس سے ادنیٰ وپست تر، کسی قدرت وعلم اور فضیلت سے آراستہ وپیراستہ نہیں ہے اور جو کچھ بھی ہے اس عزوجل سے ہے وہی ہے کہ ازل سے ابد تک زمام امور اس کے ہاتھ میں ہے اور احد وصمد ہے۔[2]

---

۱ . کشف اسرار، ص۸۳۔

۲ . صحیفہ امام، ج ۲۰، ص ۴۳۷۔

حکماء کے مبنیٰ کے تحت قدرت کی حقیقت

قدرت امہات صفات خداوندی اور ''ائمہ سبعہ'' کے زمرے میں آتی ہے، ائمہ سبعہ: حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع وبصر اور تکلّم سے عبارت ہیں اور یہ صفت احاطہ تام اور شمول کلی رکھتی ہے، اگرچہ اپنے تحقق میں حیات اور علم کی محتاج ہے۔ یہ تسلط اور وسعت قدرت کے مراتب میں سے ایک مرتبہ ہے، اگر شے سے مراد، شیئیت تعینات اسمائی وصفاتی یعنی حضرت علمی میں اعیان ثابتہ ہوں ۔

اور ''قدرت'' لسان حکیم میں اس سے عبارت ہے کہ فاعل مقام ذات میں کچھ اس طرح سے ہوکہ اگر چاہے انجام دے اور اگر نہ چاہے انجام نہ دے اور قدرت الٰہی میں جو مشیت ماخوذ ہے، وہی ہے جو بحسب حقیقت عین ذات مقدس ہے اور حضرت ربوبی میں مشیت کا ایک ہونا اس کے منافی نہیں ہے، کیونکہ قضیہ شرطیہ، دو واجب، دو ممتنع اور دو ممکن سے ترکیب پاتا ہے: {أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّکَ کَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً}[٢] خداوند عالم نے اپنی مشیت ذاتی وازلی واجب سے جو کہ ممتنع العدم ہے، چاہا کہ سایہ وجود کو پھیلائے اور غیب وشہود میں اپنی رحمت کو وسعت دے اور عام کرے، کیونکہ واجب الوجود بالذات، تمام جہات اور حیثیات سے واجب الوجود ہے اور اگر اپنے فیض کو روکنا اور سایہ وجود کو ساکن کرنا چاہتا قطعاً اس کو ساکن کردینا اور روکے رکھتا لیکن نہ چاہا اور محال ہے کہ چاہے۔

متکلّمین کے نزدیک قدرت کے معنی

اور بیان متکلم کے مطابق (قدرت یعنی) صحت فعل وترک فعل، [کہ یہ تعریف] حق تعالیٰ میں لزوم موجَبیت کے توہّم کے پیش نظر ہے، درآنحالیکہ خداوند عالم اس سے منزہ ومبرا ہے اور ایسی تنزیہ وتقدس خود تشبیہ وتنقیص ہے، کیونکہ ذات میں ترکیب کی اور صفت ذاتی خداوند میں امکان کی مستلزم ہے کہ خداوند عالم اس سے کہیں برتر وبالا ہے اور انہوں نے وقت نہیں کی کہ فاعل موجَب وہ ہے جس کا فعل علم وارادہ کے بغیر انجام پائے یا اس کا فعل اس کی ذات کے مخالف ہو حالانکہ علم وقدرت اور ارادۂ خداوند عین ذات حق ہیں اور وہ احدی الذات اور صفات ہے۔ اس کی ساری ایجادات اورمخلوقات اس کی ذات کے ساتھ متحد وہم آہنگ ہیں ۔ پس جب فاعل ممکن سے صادر ہونے والا فعل اس کے ناقص اور ممکن الزوال علم، زائد بر ذات اور خارج از ذات محرکات اور اس کی ذات کو حاصل نہ ہونے والے غرض کو مسخر کرنے والے ارادے کے ساتھ، اس کے

---

١ . قدرت، اس فقرہ میں دعائے سحر سے: {... وبالقدرة الّتي استطلت بها علىٰ كلّ شيئ...}۔

٢ . ''کیا نہیں دیکھا کہ تمہارے پروردگار نے سایہ کو کس طرح دراز کیا اور پھیلایا ہے اور اگر چاہتا تو اس کو ٹھہرا دیتا اور ساکن کردیتا'' سورۂ فرقان، ۴۵۔

اختیار سے سرزد ہوتا ہے تو ذات وصفات کے اعتبار سے فاعل واجب سے صادر ہونے والا فعل کیونکر اس کے اختیار سے سرز نہ ہوگا۔

اختیار کا معیار

تمہاری کیا خیال ہے کہ وجوب ذات، تمامیت صفات، بساطت حقیقت، شدت احاطہ، علم سرمدی اور ارادۂ ازلی، موجبیت کا موجب ومستلزم ہے یا امکان اور لا شیئیت، زوال وبطلان حقیقت، نابودی وفنائے ذات وصفات اور حدوث وتجدد اور دگرگونی وتغیر اختیار کے شرائط سے ہے یا امکان عدم فعل جہل پر منتج ہوتا ہے، بلکہ امکان ذات فاعل حقیقت اختیار کو تحقق عطا کرنے والے امور میں سے ہے؟

لہذا اے میرے دوست! خواب غفلت سے بیدار ہو اور چشم حقیقت وبصیرت سے اپنے پروردگار کی طرف دیکھ اور جاہلوں میں نہ ہو۔[1]

سلسلہ وجود تجلی قدرت خدا

ملحوظ رہے کہ راہ حقیقت اور معرفت کے پیروں سے خدا کی طرف بڑھنے والے کیلئے کبھی بعض حالات میں اس کو کشف ہوتا ہے کہ سلسلہ وجود اور منازل ومراحل غیب وشہود قدرت حق تعالیٰ کی تجلیات اور اس کی سلطنت ومالکیت کی وسعت درجات سے ہیں اور صرف اسی کی قدرت اور ارادے کی ہر طرف جلوہ فرمائی ہے اور بجز اس کی قدرت اور ارادے کے کسی قدرت اور ارادے کو ظہور حاصل نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اس کے وجود کے علاوہ کوئی وجود نہیں ہے۔ چنانچہ عالم جس طرح اس کے وجود کا پرتو اور اس کے جود کی نسیم ہے اس کے کمال وجود کا پرتو اور عکس بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی رحمت ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور ہر شے پر غالب ہے اور موجودات کا بحیثیت ان کی ذات کے کوئی وجود نہیں ہے چہ جائیکہ کمالات وجود علم وقدرت سے بہرہ مند ہوں اور اپنے خالق وقیوم کی طرف منتسب ہونے کی جہت سے سب کے سب اور کل کے کل اس کی قدرت کے درجات، اس کے کمال ذات کے مراتب اور اس کے اسماء وصفات کے مظاہر اور جلوے ہیں ۔

یہی وہ نکتہ ہے جس سے کلام حضرت امیرؑ کی لطافت وباریکی نمایاں وآشکار ہوتی ہے: ''تجھ کو تیری اس قدرت کا واسطہ جس کے ذریعے تو ہر شے پر قاہر وغالب ہے'' کیونکہ استطالت، وسعت قدرت اور اس پر سلطنت وحکومت کی رسید کی گستردگی اور احاطہ سے عبارت ہے اور خداوند عالم اپنی قدرت کے ظہور سے ہر شے پر محیط

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص۱۰۹۔

ہے: {مٰا مِنْ دآبۃٍ إلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا}۔[1] اور خداوند عالم عوالم شہادت مضاف اور مطلق میں اعیان موجودہ اور ماہیات متحقّقہ پر فیض مقدس کے ذریعے غلبہ وتسلط اور قدرت رکھتا ہے اور حضرت علمی جمعی میں فیض اقدس کے ذریعے اعیان ثابتہ اور ماہیات مقدرہ پر تسلط وقدرت اور غلبہ واستیلاء رکھتا ہے۔

قدیر، قادر اور مقتدر کا فرق

اور جیسا کہ ہمارے شیخ عارف کامل (ادام اللہ تاییداتہ)[2] کی تحقیق میں گزرا ''قدیر'' اسماء ذاتیہ سے ہے اور ''قادر'' اسماء صفات سے ہے جیسا کہ شیخ کبیر نے انشاء الدوائر[3] میں اس بات کی تصریح کی ہے اور ''مقتدر'' اسماء افعال سے شبیہ تر ہے۔ اگرچہ شیخ نے اس کو اسماء صفات سے قرار دیا ہے [4] اور خدا (سب سے) آگاہ تر ہے۔[5]

قدرت باری تعالیٰ کے باب میں متکلّمین کے اقوال

مفہوم قدرت میں فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان اختلاف ہے اور متکلمین کہتے ہیں: لازم ہے فعل کسی حصہ زمان میں موجود نہ ہوا ہو اور اس کی ایجاد میں اس وقفہ کے بعد قادر کی طرف سے وجود میں آئے لیکن اگر ایجاد فعل میں کسی حصہ زمان میں وقفہ نہ ہو قدرت حقیقت میں صاحب اثر میں متحقق نہ ہوگی۔[6]

بنابریں، اول مفہوم قدرت کے بارے میں ؛ دوم، اس کی حقیقت کے بارے میں ؛ سوم، اس کے عموم کے بارے میں اور چہارم، اس بارے میں کہ آیا قدرت غیر حق میں اس کی قدرت کے علاوہ ہے یا نہیں؟ گفتگو مقصود ہے۔

متکلمین کہتے ہیں: مفہوم قدرت میں معتبر ہے کہ اس کا متعلق ایک وقت ذات سے منفک اور جداہو لہٰذا مجبور ہوئے کہ قدرت کی امر عدمی سے تعریف کریں اور اس کی حقیقت میں امکان کو دخیل جانیں، کیونکہ لازم ہے متعلق قدرت وقفہ کے بعد ہوتا کہ جدائی حاصل ہو۔

---

۱ . ''اور زمین پر کوئی حرکت کرنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں ہے'' سورۂ ہود، ۵۶۔
۲ . شرح دعائے سحر، ص ۹۵؛ (اس مطلب کو حضرت امامؒ نے آیت اللہ شاہ آبادی کے قول سے نقل کیا ہے)۔
۳ . انشاء الدوائر، ص ۲۸۔
۴ . ایضاً۔
۵ . شرح دعائے سحر، ص ۱۱۳۔
۶ . نقد المحصل، ص ۲۶۹؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۹؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۸۹۔

بالفاظ دیگر؛ لازم ہے کہ زمانہ گزرے تاکہ متعلق قدرت ایجاد ہو اور قدرت بتقدم زمانی مقدم ہو۔

اب جبکہ متعلق کے موخّر ہونے اور اس کے ذات سے انفکاک اور جدا ہونے کو مفہوم اور حقیقت قدرت میں ہم نے دخیل جانا اس کا لازمہ یہ ہے کہ امر عدمی کو حقیقت قدرت میں اعتبار اور لحاظ کریں درآنحالیکہ امر عدمی وجود سے انتزاع نہیں ہوتا اور اگر قدرت کو عین ذات جانیں لازم ہے ذات میں ایک جہت عدمی ملاحظہ کریں اور ناچار اس جہت عدمی کو ماہیت سے انتزاع کریں، کیونکہ معنائے عدمی وجود سے انتزاع نہیں ہوتا ہے۔ بنابریں، ذات واجب میں امکان راہ پیدا کرتا ہے اور اس میں امکان کا گزر ہوتا ہے۔

خلاصہ متکلمین نے چونکہ مفہوم قدرت میں انفکاک اور جدائی کو شرط جانا ہے قدرت کی ''صحۃ الفعل والترک'' سے تعریف کی ہے۔[1]

لیکن یہ تعریف باطل ہے، کیونکہ صحت وہی امکان ہے حالانکہ واجب الوجود بالذات من جمیع الجہات واجب الوجود ہے اور کسی رخ سے اس میں امکان کا گزر ممکن نہیں ہے۔

توضیح یہ ہے کہ کسی وقفہ میں انفکاک متعلق سے یہ پتہ چلتا ہے کہ قدرت ممکن ہے اور مفہوم قدرت میں قید انفکاک اور جدائی کو معتبر جاننے کے بعد ناگزیر ''صحت فعل اور ترک فعل'' کہ ان کی تعریف کی روسے حقیقت قدرت ہے، امکان فعل اور ترک فعل سے عبارت ہوگی اور قدرت کی تعریف ''امکان الفعل والترک'' ہوگی اور نتیجے میں قدرت امر امکانی ہوگی اور اگر ہم نے اس کو عین ذات جانا تو اس کالازمہ یہ ہوگا کہ ذات میں جہت عدمی کا گزر ہو تاکہ معنائے عدمی اس سے انتزاع ہوں ۔

اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ اگر وجود متعلق، ممتنع الصدور ہو، معنی نہیں رکھتا کہ کسی زمانے میں صادر نہ ہو اور میں صادر ہو اور اگر واجب الصدور ہو تو معنی نہیں رکھتا کہ کسی وقفہ زمان میں معطل وبیکار ہو، پس فعل اور متعلق قدرت ممکن الصدور ہوگا کہ ایک زمانے میں صادر نہیں ہوا تھا، بعد میں صادر ہوا ہے اور یہ امکان صدور اس شرط سے تولید ہوتا ہے جس کو مفہوم میں اعتبار کیا ہے، لہذا اس امکان صدور کے پیش نظر قدرت کی تعریف ''صحۃ الفعل والترک''سے کی ہے۔ چنانچہ حاجی صاحب جو یہ فرماتے ہیں: ''الصحۃ ہي الإمکان'' صحت وہی امکان ہے اس تفصیلی کی روسے ہے جس کا بیان گزر چکا ہے۔

---

١ ۔ کشف المراد، ص ٢٢٨؛ شرح مواقف، ج ٦، ص ٨٦؛ شوارق الالہام، ص ٣٢١۔

متکلّمین کے کلام کی ردّ

اس کے بعد کی قدرت کی حقیقت امکان صدور ہوئی اگر متکلمین قدرت کو عین ذات جانیں جس طرح کہ ہم جانتے ہیں کہ البتہ اس صورت میں معنائے امکانی وجوب وجود اور شدت وجود سے اس کے لامتناہی ہونے کے ساتھ انتزاع نہیں ہوتے ہیں یا امکان سے ان کی مراد، باب ماہیات میں امکان یعنی امکان ذاتی یا امکان استعدادی ہو۔ اگر مراد امکان ذاتی ہو، ایسے امکان کیلئے ماہیت ضروری ہے اور اگر ذات ماہیت رکھے لازم آتا ہے ماہیت اور وجود سے مخلوط ہو انجام کار واجب نہ ہو اور یہ وجوب وجود ذات کے منافی ہے۔

اور اگر متکلمین چاہتے ہیں کہ یہ محذورات لازم نہ آئیں لازم ہے قدرت کو وصف زائد بر ذات اور خارج از ذات جانیں اور مرتبہ ذات میں قدرت کے قائل نہ ہوں جبکہ یہ بھی ممکن نہیں ہے۔

بنابریں، ہم کہتے ہیں: قدرت ایجاد کی توانائی سے عبارت ہے، اگر کوئی سو سال یا اس سے زیادہ اور دوسرا دس سال کسی کام کے ایجاد کرنے پر قادر ہو، کیا سزاوار ہے کہ کہیں جو سو سال یا بیشتر ایجاد کی توانائی رکھتا ہے، قدرت نہیں رکھتا لیکن جو دس سال ایجاد کی توانائی رکھتا ہے، قدرت رکھتا ہے؟ یا اس شخص کو جو بیشتر ایجاد کی توانائی رکھتا ہے، بلکہ کوئی زمانہ نہیں ہے مگر یہ کہ وہ ایجاد کی توانائی رکھتا ہے، سزاوار ہے کہ اس کو قادر نہ کہیں اور اس کی توانائی کو قدرت نہ کہیں؟ جو چیز مبادی قدرت میں دخیل ہے، کیا ہے؟ مگر اس کے علاوہ ہے کہ قدرت کیلئے وجود وعلم، ارادہ وشعور کی ضرورت ہے اور فعل وایجاد، موجود سے علم وارادہ ومشیت کے ذریعے صادر ہوتا ہے؟

اب جبکہ یہ مبادی روشن ہوگئے، دیکھیں کیا فعل قدیم نہ ہو اور ایک وقفہ گزرنے کے بعد فعل موجود ہو یہ قدرت میں دخیل ہے یا اس کا حدوث وقدم حقیقت قدرت میں دخیل نہیں ہے؟ کیا قدرت میں شرط ہے کہ علم ازلی نہ ہو ور بعد میں حاصل ہو یا ایسی کوئی شرط نہیں ہے؟ البتہ ازلیت اور حدوث حقیقت قدرت میں دخیل نہیں ہے، اسی طرح قدرت میں یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اول ارادہ نہ ہو بعد میں پیدا ہو۔ پس اگر وجود، علم اور ارادۂ ازلی ہو، ایجاد محقق ہوگی اور حقیقت قدرت یہ ہے کہ ایجاد از روئے علم وارادہ ہو اور فاعل میں فعل اور ترک کی قوت واستعداد ہو۔

بنابریں، قدرت کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے: ''کون الفاعل بحیث إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل'' اور یہ تعریف ''لکنّہ شاء دائماً ففعل دائماً'' سے منافات نہیں رکھتی ہے۔

خلاصہ، قدرت از روئے علم وارادہ چاہنے سے عبارت ہے۔ پس عالم، مرید کی صلاح دید سے از روئے علم وارادہ ازلاً ایجاد ہوا ہے، کیونکہ واجب الوجود بالذات من

جمیع الجہات واجب الوجود ہے۔ پس ایجاد ازلی ہے اور موجود ازلی کا بھی وجود ہے کہ مخلوق ومقدور خدا ہے جیسا کہ انشاء اللہ افعال خدا اور اسماء خدا کی بحث میں آئے گا۔

الحاصل؛ ایسا نہیں ہے کہ متکلمین نزاع لفظی کرنا چاہتے ہیں یا بقول حاجی لفظ موجِب کو کلام حکماء میں دیکھا ہو اور اس کو تحریف کر کے موجَب پڑھا ہو اور حکماء پر تہمت لگائی ہو، بلکہ نزاع حقیقی ہے اس کے بغیر کہ لفظ موجِب میں خلط واشتباہ کیا ہو، کیونکہ وہ کہتے ہیں: یہ جو حکماء نے کہا ہے کہ ایجاد ازلی ہے اور چونکہ خدا ازلاً ارادہ رکھتا ہے اس لئے مراد ارادہ سے جدا نہیں ہے، اس بنا پر ناممکن ہے کہ خدا موجِد نہ ہو اور لازم آتا ہے کہ خدا ایجاد میں مضطر ہو اور خلق کرنے میں مجبور ہو اور یہ موجَبیت حق ہے جس کو حکماء نے ثابت کیا ہے۔

حکماء ومتکلمین کے نزاع کی بنیاد

خلاصہ متکلمین کو خدا پر ایجاد کے واجب ہونے میں کلام ہے اور نزاع قدیمی ہے۔ چنانچہ ایسا نہیں ہے کہ کسی کلمہ کو تحریف کر کے کہ حکماء پر بہتان لگایا ہو یا اصل میں، نزاع لفظی رکھتے ہوں، بلکہ ان کی نزاع واقعی ہے اس معنی میں کہ وہ چاہتے ہیں کسی وقفہ میں متعلق کی جدائی اور علیحدگی کو حریم قدرت میں کہ عین ذات ہے وارد کریں اور دکھائیں کہ یہ وجوب کے منافی ہے لیکن حکماء چاہتے ہیں من جمیع الجہات وجوب کو ثابت کریں اور بلا کسی وقفہ کے ذات سے متعلق کے اتصال کے قائل ہوں لیکن چونکہ یہ اتصال از روئے علم ومشیت ہے، ذات مضطر نہیں ہے، اس لیے حکماء نے ''کون الفاعل بحیث إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل'' سے قدرت کی تعریف کی ہے۔[1] اور کہتے ہیں: ''لکنّہ شاء دائماً ففعل دائماً'' کیونکہ ارادہ ومشیت ازلی ہے اور اس فرض کا لازمہ کہ نہ چاہنا ممکن ہو، یہ ہے کہ واجب الوجود ممکن ہو واجب نہ ہو۔

یہ جو کہتے ہیں: ''إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل'' اس طرح سے ہے کہ چاہنا ناگزیر ہے لیکن چونکہ چاہنا از روئے علم وارادہ ہے اس لیے مستلزم اضطرار نہیں ہے۔

مخفی نہ رہے کہ قدرت دوسری موجودات میں بھی اسی معنی میں ہے لیکن چونکہ اس کے مقدمات ان میں مسبوق بالعدم ہیں یعنی ایک زمانہ تھا کہ علم وارادہ کا ان میں فقدان تھا اس لیے ان کا متعلق بھی نہ تھا ورنہ جس وقت علم وارادہ حاصل ہو لازم ہے فعل بھی ہو، کیونکہ مراد کا ارادہ سے تخلف یا ارادہ کا مراد سے تخلف لازم آتا ہے۔

خلاصہ، حکماء کا قول قدرت کے بارے میں صحیح ہے اور نہیں کہا جاسکتا کہ وہ موجبیت کے قائل ہیں خصوصاً یہ ملاحظہ کرنے کے بعد کہ وہ ذات حضرت حق کو

---

۱ . شفا، ص۳۷۸، الہیات؛ اسفار اربعہ، ج ٦، ص ۳۰۷۔

عین علم، عین ارادہ اور عین اختیار جانتے ہیں ۔ کیا اس کے بعد کہ کوئی ذات کو عین اختیار سمجھتا ہے، کہا جاسکتا ہے کہ وہ ذات کو احراق واشراق میں آتش وخورشید کی مانند موجَب جانتا ہے۔[۱]

قدرت حق تعالیٰ کی عمومیت کا بیان

کہا جاتا ہے کہ قدرت حق تعالیٰ میں قصور ہے، اس معنی میں کہ خداوند متعال بعض موجودات کو خلق فرمایا اور ان موجودات خلق وایجاد کرنے کے بعد فیض رسانی ان کو تفویض کی۔[۲]

ہم ایسے مقدمات جو سب کے سب ضروریات اور اولیات میں سے ہیں ذکر کر رہے ہیں تاکہ ایسا برہان تشکیل دیں جس کے تمام مقدمات اولیات وضروریات سے ہوں اور اس کے مقدمات میں کوئی غیر ضروری نہ ہو تاکہ وجدانیات اور تمام ادلہ سے ٹکر لے سکے اور ظواہر تو دور اجماع ونصوص کے مقابلے میں، استقامت کرے اور ان پر غالب آئے اور تمام عقلاء بھی اس کے برخلاف کہیں تو ان کو مبنی بر خطا ٹھہرائے۔

اصالت ماہیت کے تحت عمومیت قدرت پر دلیل

ان اولیات میں سے ایک جس سے مقدمات برہان کی تشکیل ہوتی ہے یہ ہے کہ سراسر نظام عالم نقطہ، اول سے لے کر آخری نقطہ وجود تک سب کے سب ممکن ہیں خواہ ذوات ہوں یا پھر اوصاف یا افعال ہوں اور ایک وجود واجب الوجود کے علاوہ کوئی موجود واجب بالاصالت نہیں ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موجودات عالم جہت امکان کی روسے حضرت حق کے جعل کی محتاج ہیں اور یہ صفت امکانی ہے جو ان کو ''غنی حمید'' کے آستانے پر جبین سائی کراتی ہے اور اسی وجہ سے ان کی پیشانی پر تحریر ہے: {یٰا أَیُّہَا النٰاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرآءُ إِلَی اللهِ وَاللهُ ہُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ}[۳] اور اسی صفت نے ان کو کونین میں روسیاہ کیا ہے۔

خلاصہ، معیار وملاک حاجت ان کا امکانی پہلو ہے۔ ان کا حدوثی پہلو نہ شرطاً نہ جزء اً اور نہ قیداً معیار وملاک حاجت نہیں ہے۔ چنانچہ سابق میں امور عامہ کے ذیل میں

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۲۸۹۔

۲ . نقد المحصل، ص ۳۲۵؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۴۶؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۲۲۳۔

۳ . سورۂ فاطر، ۱۵۔

یہ بیان گزر چکا ہے کہ ہر شے ممکن متن واقع میں جب تک اس کی علت نہ ہو اور معلوم، عدم علت کی صورت میں، معدوم ہے۔

امکان کے معنی، طرفین وجود وعدم کی نسبت ممکن کا مساوی ہونا ہے اور بمناسبت تقسیم عقلی: ''الشيء إمّا يجب وجوده أو لاٰ والثاني إمّا يجب عدمہ أو لاٰ'' کہ پہلی قسم، واجب؛ دوسری قسم، ممتنع اور تیسری قسم کہ دو ''لاٰ ضرورة'' سے عبارت ہے، ممکن ہے، کیونکہ وجود اور عدم کے علاوہ کہ باہم متناقض ہیں، کوئی اور چیز نہیں ہے اور ثبوت وعدم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

بطور کلی، یا وجود واجب ہے یا عدم واجب ہے یا کوئی بھی واجب نہیں ہے۔ اول، واجب؛ دوم، ممتنع اور سوم، ممکن ہے اور امکان ووجوب کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اگر دو چیزیں فرض کریں کہ ہر ایک کیلئے ہزار چیزیں لازمی ہیں تاکہ موجود ہوں اور ایک شخص ان ہزار چیزوں میں سے نوسو، نناوے چیزیں ان دو میں سے ایک کیلئے ایجاد اور فراہم کرے اور پھر رفع خستگی کیلئے بیٹھ جائے اور دوسرا شخص شروع سے بیکار بیٹھا ہو اور ان ہزار چیزوں میں سے کوئی ایک چیز بھی دوسری شے کے وجود کیلئے فراہم نہ کرے اور انجام نہ دے دونوں چیزیں اپنی اسی حالت امکانی پر باقی رہیں گی اور وجود وعدم کی نسبت دونوں کی طرف مساوی ہوگی؛ ایسا نہیں ہے کہ شے اول وجود سے نزدیک تر اور دوسری شے وجود سے دور ہوگی، بلکہ دونوں ایک ہی مرتبے میں ہیں اور وہ مرتبہ عدم اور {لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً} ہے۔

البتہ ان دو میں سے ایک شخص نے ایسے وجودات ایجاد کئے ہیں کہ ان دو میں سے ایک سے مربوط ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ لازم ہے شے واجب ہو تاکہ موجود ہو ''الشيء ما لم يجب لم يوجد'' اور شے اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک کہ عدمی گوشے کہ جو اس پر عارض وطاری ہیں، مسدود نہ ہوں ۔

متعدد اعدام ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہیں، اگر شرط یا معدّ یا اجزاء شرط حاصل نہ ہوں، وہ چیز معدوم رہے گی اور اگر کسی شے کی ہزار شرطیں ہوں اور ان میں سے کوئی ایک نہ ہو وہ شے معدوم ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی چیز مانع سے روبرو ہو، معدوم ہوگی۔

خلاصہ، کسی شے کو متعدد اعدام، وجود موانع، عدم شرائط، عدم معدّات اور عدم مقتضی کا سامنا ہے اگر تمام شرائط ہوں اور موانع نہ ہوں لیکن علت موجود نہ ہو شے معدوم ہے اور اصلاً وجود سے نزدیک اور ہمکنار نہیں ہے اور شے کے موجود ہونے کیلئے اس کا واجب ہونا ضروری ہے اور اس کا واجب ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ عدم کے تمام گوشے اور پہلو مسدود ہوں ۔

ہاں ! اگر علت کے شرائط واجزا متعدد ہوں تو تمام اعدام کا مسدود ہونا اس پر موقوف ہے کہ تمام علل وشرائط، موجود اور موانع دفع ہوں اور شے پر طاری ہونے والے اعدام میں ایک، عدم علت کی جانب سے ہے اور جب تک علت شے پر طاری ہونے والے تمام عدمی گوشوں کو مسدود نہ کرے شے اپنی جگہ سے اور عدم وجود کے درمیان خط استوا سے حرکت نہ کرے گی۔ پس علت شے یہ ہے کہ تمام عدمی گوشوں کو اس پر مسدود کردے حتی اس عدم کو بھی جو عدم علت کی طرف سے اس پر طاری ہوتا ہے۔

بنابریں، علت تامّہ شے یہ ہے کہ تمام عدم کے گوشوں کو مسدود کرنے کے علاوہ اپنے عدم وجود کو بھی مسدود کرتے ہوئے خود کو محفوظ رکھ سکے اور اپنی قیومیت کی خود ضامن اور عہدہ دار ہوخلاصہ، لازم ہے موجود مستقل اور بے نیاز ہو اور خود اپنی محافظ ونگہباں ہو اور قافلہ وجود میں ایک وجود مستقل کے علاوہ کہ واجب الوجود ہے کوئی دوسرا موجود نہیں ہے، کیونکہ تمام موجودات اپنے وجود کے قیام اور اس کی برقراری میں دوسرے پر تکیہ کرتے ہیں {اللهُ لاٰ إلٰہَ إلاّٰ ہُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ}[۱] پس عالم میں علت تامہ ممکنات خواہ ذوات ممکنات ہوں یا ان کے اوصاف وافعال ہوں، ایک وجود سے زیادہ نہیں ہے بقیہ علت تامہ نہیں ہیں، بلکہ صرف علت سے ایک ربط اور نسبت رکھتے ہیں کہ بنظر مسامحہ عرفی علّیت کی ان کی طرف نسبت دی جاسکتی ہے ورنہ نسبت، حقیقی نہیں ہے۔

پس برہان کہ جس کے تمام مقدمات اولیات سے ہیں وہ بھی حق تعالیٰ کی قدرت کی عمومیت کا متقاضی ہے اور برہان کے مقابلے کوئی چیز نہیں ٹھہر سکتی ہے حتی خود انسان کا وجدان بھی برہان کے مقابلے غلط ثابت ہوتا ہے۔ جب مقدمات برہان اولیات سے ہوں ان کو سفسطہ کہنا صحیح نہیں ہے،کیونکہ جو شخص اہل برہان ہے اس کو برہان کے تمام مقدمات کی تفتیش کرنی چاہیے کہ کونسا مقدمہ صحیح نہیں ہے ورنہ اگر تمام مقدمات درست ہوں اور اولیات وضروریات سے ہوں تمام حسیات اور وجدان برہان کے ذریعے زائل ہوجاتے ہیں اور اصلاً اہل برہان چاہتے ہیں ہمارے وجدانیات اور حسیات کو زائل اور ختم کردیں ۔

اگر تمام عقلا کسی امر پر ایکا کرلیں لیکن برہان اس کے برخلاف کہے تو تمام عقلاء کو چھوڑ کر ان کی رسوائی کا ڈھنڈھورا پیٹنا چاہیے۔

اور اگر برہان اولیات سے مرکب ہو اور اس کی اساس اولیات ہوں اگرچہ آیات وسنت اور نصوص ان کے برخلاف ہوں ان کی تاویل کرنی چاہیے۔ البتہ اس صورت میں جب سند میں اشکال ممکن نہ ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ نص قرآنی {وَجآءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ

---

۱ . سورۂ بقرہ، ۲۵۵۔

صَفّاً صَفّاً}[1] چونکہ خلاف برہان ہے، اس کی تاویل کی گئی ہے۔ بنابریں، برہان ہی اتباع اور پیروی کے لائق ہے۔

خلاصہ، یہ ظہور وتعبّد اور عرف کی طرف رجوع کرنے کی جگہ نہیں ہے، بلکہ عرف کو غلط ٹھہرانے کی جگہ ہے اور اگر ظہور برہان کے مخالف ہو تو یا تو اس کو ترک کریں گے یا اس کی تاویل کریں ۔ البتہ ضروری ہے کہ اساس تعبّد کو دوسری جگہوں پر مستحکم ومضبوط کریں جیسے فقہ وغیرہ کہ ظہور وتعبّد اور عرف کی طرف رجوع کرنے کی جگہ ہے۔

یہاں تک جس برہان کو سادہ اور عام فہم بیان کے مطابق ذکر کیا اس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیت مجعول ہو اور اصالت ماہیت کے قائل ہوں تاکہ اس کیلئے امکان وامتناع کو ثابت کرسکیں اور معیار وملاک احتیاج ماہیت کو امکان جانیں ۔

یعطي عمومہا عموم الجعل   ونفي إعطا القوّة للفعل

اصالت وجود کی روسے ادلہ عمومیت قدرت

دوسرے نظریہ کے مطابق کہ حق ہے، وجود مجعول ہے اور محال ہے کہ جعل کا متعلق وجود کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو اور بطور سربستہ یہ کہنے میں کوئی ابا نہیں ہے کہ تحصیل حاصل ہے۔

دلیل اول:

صاحب کتاب کہ کبھی حکیم اور کبھی متکلم ہیں اور کبھی محی الدین عربیؒ کی مانند کہتے ہیں: ’’لیس في دار الوجود غیرہ دیَّار‘‘ انہوں نے دوسری طرح اقامہ برہان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عمومیت جعل، عمومیت قدرت حق کی دلیل ہے، تمام ممکنات کی مجعولیت کے معیار کی عمومیت کی خاطر ہے اور وہ معیار ومیزان امکان ممکنات سے عبارت ہے۔

خدا کے علاوہ عالم کی ساری چیزیں ممکن ہیں اور جب ہر موجود کی جیسے زید، ملائکہ، انبیاء اور ہر موجود کی تحلیل کرتے ہیں دو چیز وجود اور امکان سے مرکب پاتے ہیں جو چیز خود ان کی طرف سے ہے اور خدا سے اس کا کوئی واسطہ اور اس کی طرف سے نہیں ہے ان کا امکانی پہلو ہے اور جو وجود ہے ان سے مربوط نہیں ہے، بلکہ خدا سے مربوط ہے اور اس کی طرف سے ہے۔

---

۱ . سورۂ فجر، ۲۲۔

جہت امکان وجود کہ خدا بھی اس سے بے خبر ہے، کیونکہ لا شے ہے، اس سے خالی نہیں ہے کہ یا امکان ذاتی ہے یا امکان استعدادی ہے، امکان ذاتی صرف العدم ہے اور صرف العدم کسی چیز کی علت کیونکر ہوسکتا ہے اور امکان استعدادی قوہ ہے اور قوہ کیونکر اعطاء فعل کرسکتا ہے کہ دوسرے کو فعلیت عطا کرے اور دوسرے وجود کی علت اور مبدأ صدور ہو۔

بنابریں، عالم میں جہت وجود کے علاوہ کوئی فاعل اور موثر نہیں ہے اور وہ بھی خدا کی طرف سے ہے، بنابریں، عالم کیا ہے کہ اس سے کوئی چیز وجود میں آئے، اس پر اور اس کی ایجاد پر خاک!

وإنّ علم الأوّل فعلي وكيف لا وعلمه ذاتي

دوسری دلیل:

عمومیت قدرت کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نفس کی طرف سے ایجاد فعل کی دو صورتیں اور دو قسمیں ہیں:

ایک؛ آلہ کے ذریعہ ایجاد فعل کرنا، مثلاً اگر انسان چاہتا ہے کہ حرکت کرے اور راستہ طے کرے یا کسی چیز کی طرف ہاتھ بڑھائے اور اس کو اٹھا لے، اس کا محتاج ہے کہ پہلے اس کا تصور کرے پھر اس کے فائدے کی تصدیق کرے پھر عزم وشوق، شدت عزم اور آخر میں ارادہ حاصل ہو تاکہ فعل تحریک عضلات سے وجود میں آئے۔

دو؛ ایجاد فعل بالذات اور بغیر آلہ کے ہے اور اس قسم میں مذکورہ مراتب یعنی تصور وتصدیق فائدہ، عزم وشوق، ارادہ، وتحریک عضلات اور پھر ایجاد کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ نفس تصور، عین ایجاد ہے اور اس میں ایجاد کیلئے مبادی ومقدمات لازم نہیں ہیں اور مبادی تصور شے سے، اس کا تصور نہیں ہے ورنہ تسلسل لازم آتا ہے اور جو چیز مثل نفس، بالذات فاعلیت رکھتی ہو اس کی ایجاد اس کے علم سے جدا اور علیحدہ نہیں ہے اور اس صورت میں کہ بسیط ہو اس کا علم عین قدرت اور اس کی قدرت عین علم، اس کا ارادہ عین علم اور اس کا علم عین ارادہ اور اس کی فاعلیت عین علم اور اس کا علم بعینہ اس کی فاعلیت ہوگی۔

اور چونکہ خداوند عالم بسیط الحقیقہ ہے، کیونکہ صرف الوجود ہے اور جیسا کہ پہلے عرض کیا صرف الوجود اور بسیط الحقیقہ، کل الکمال ہے اورکل الکمال، علم، ارادہ، قدرت اور فاعلیت ہے، لہذا اس کی ذات عین علم اور اس کا علم عین ذات ہے اور چونکہ علم عین قدرت اور قدرت عین علم ہے، لہذا قدرت عین ذات ہے اور چونکہ اشیاء کیلئے اس کی مبدئیت عین علم اور علم عین مبدئیت ہے، بنابریں، ذات عین مبدئیت ہے اور مبدئیت کی علم سے تفکیک اور علیحدگی بعینہ ذات کو ذات سے جدا اور علیحدہ کرنا ہے۔

پس جو چیز متعلق علم قرار پائے وہ چیز مبدئیت اور قدرت کا بھی متعلق قرار پائے گی اور یہ وجودات عین علم فعلی حق ہیں، کیونکہ حق کا اپنی ذات کا علم عین ذات ہے اور یہ جو علم ذات کو ذات کہا جاتا ہے اس معنی میں کہ کوئی ذات کوئی علم اور کوئی منکشف ہو، نہیں ہے، بلکہ ذات وہی حقیقت علم ہے اور ذات کا علم مستلزم علم اشیاء ہے، جیسا کہ سابق میں محقق طوسیؒ سے نقل ہوا کہ ذات علت تامہ اشیاء ہے اور ذات کا علم اشیاء کے علم کا مستلزم ہے اور چونکہ ذات اور علم دونوں ایک ہی حقیقت ہیں اس لیے معلوم علم اور اشیاء دونوں خارج میں ایک حقیقت ہوں گے اور جو چیز کہ متعلق علم ہو مبدئیت وقدرت اور فاعلیت بھی اس سے متعلق ہوگی اور مقدور عین معلوم ہوگا۔[1]

بنابریں، چونکہ تمام اشیاء ذوات ہوں کہ اوصاف یا پھر افعال، معلوم حق ہیں وہ سب مقدور حق بھی ہوں گی اور جس طرح اس کا علم تمام موجودات کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس کی مبدئیت وقدرت بھی تمام موجودات محیط ہے۔

جب کسی بات پر برہان قائم ہوچکا اور اس کے مقدمات بھی صحیح اور درست ہیں تو اب کسی قیل وقال وتعطّل کی گنجائش نہیں ہے اور برہان کی پیروی لازم ہے اگرچہ اس کے خلاف سارا عالم ایک جٹ ہو یا کوئی نص جس کی سند بھی صحیح ہے، نبی مرسل سے اس کے برخلاف صادر ہو یا وحی منزل اس کے برخلاف ہو۔

خلاصہ، اگر اس بات پر دلیل قائم ہوچکی کہ مبدأ عالم، موجود صرف اور واحد ہے اور برہان نے اس کو ثابت کردیا ہے، چنانچہ بالفرض کوئی پیغمبر کہے خدا دو ہیں تو اس کے کلام کی تاویل کرنی چاہیے کہ مثلاً مصلحت کی خاطر ایسا کہا ہے ورنہ ایسے پیغمبر نے اپنے نبی مرسل ہونے کی تکذیب کی ہے۔

خلاصہ، نقطہ اساسی واصلی سے حفاظت کرنی چاہیے جو کہ دین میں رکن رکین مستحکم اعتقادات ہے اور وہ مسئلہ توحید ہے اور یہ کہ مبدأ عالم، موجود واحد من جمیع الجہات بسیط اور واجب الوجود ہے اور اس کی رداء کبریائی پر امکان کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے اور محال ہے اس کی ردائے کبریائی پر امکان کی گرد وغبار بیٹھے۔ لہذا اگر اس کی قدرت عین علم نہ ہو لازم آتا ہے کہ اس کا علم اس کی قدرت سے جدا ہے۔ بنابریں، اگر قدرت مرتبہ ذات میں ہو، دو وصف کے درمیان جدائی لازم آتی ہے اور اس انفکاک کی وجہ سے ذات سے ذات کی تفکیک کا موجب ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور اگر قدرت خارج از ذات ہو، مرتبہ ذات میں عجز لازم آتا ہے اور یہ عجز، نقص کا معلول ہے اور اگر ذات ناقص ہو، صرف الوجود نہ ہوگی اور اگر صرف الوجود نہ ہو لازم آتا ہے حد وماہیت رکھتی ہو اور ماہیت عارض وجود ہے، اس صورت میں ذات میں

---

۱ ۔ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۶؛ رسالہ فوائد ثمانیہ، ضمن نقد المحصل، ص ۵۱۷۔

ترکیب لازم آتی ہے اور ترکیب مستلزم احتیاج ہے اور احتیاج امکان کے مساوی ہے، نتیجے میں جس کو ہم نے واجب فرض کیا ہے، واجب نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے۔

اگر ہم کسی مذہب کے فروعات کے ایک مسئلہ کو اس مذہب کی تحکیم وتثبیت کیلئے صحیح قرار دیں، تمام مذاہب کی اصل واساس کو نابود کریں گے جبکہ ہم سے اغلب افراد نے اس مسئلہ کو جاہلوں کے منبر سے سنا ہے، کیونکہ ہمارے نصف اعتقادات انہیں سے ہیں، انہوں نے بھی کسی جاہل کی کتاب سے اس کو یاد کر کے بیان کیا ہے اور باوجودیکہ یہ بھی نہیں جانتے وہ مسئلہ مضمون اخبار ہے یا نہیں؟ اگر اخبار کا مضمون ہے، کون سی خبر؟ اس کی جگہ کہاں ہے؟اور اگر اس کی جگہ کا پتہ بھی چل گیا، اس کی سند کیسی ہے؟ اور اگر اس کی سند صحیح ہوئی، قرآن کے سامنے اس کو پیش کیا گیا ہے یا نہیں؟ کس نے اس خبر کو قرآن سے ملایا ہے؟ اس سب کے بعد اس کے معنی کو سمجھا بھی ہے یا نہیں؟ اس کے اعراب اور لغت میں مشکل سے دوچار تو نہیں ہوئے؟

خلاصہ، اگر مقدمات برہان ثابت ہوگئے اور برہان بر اساس قواعد منطق ترکیب پایا ہے، تعطل وسرگردانی کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور برہان کے راستے میں جو بھی آئے گا اور جو بھی اس سے ٹکرائے گا برہان اس کو اپنے راستے سے ہٹاتا ہوا آگے بڑھ جائے گا اور اس کو کوئی چیلنج نہیں کرسکتا ہے۔

ہاں ! برہان سے مقابلہ کرنے کا راستہ یہ ہے کہ بصورت امکان اس کے مقدمات کو مخدوش کیا جائے ورنہ قبول مقدمات کے بعد اس کے لازمہ اور نتیجہ کو قبول کرنا چاہیے ورنہ فضیحت ورسوائی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔

لہذا ہم بار دیگر برہان کیلئے لازم مقدمات کو ذکر کریں گے۔ اگر سارے مقدمات مورد قبول ہوئے اور ہم طریقہ مذہبی کو اس کے موافق کرنے میں کامیاب ہوسکے، جیسا کہ کرسکیں گے، مقصود ومطلوب حاصل ہے ورنہ ناگزیر اخبار وآیات کی تاویل کریں یا اخبار کو ردّی کی ٹوکری میں ڈال دیں ۔ مبدأ موجود ہے اور صرف الوجود ہے اور صرف الوجود کل الکمال ہے، بنابریں، اگر مبدأ در عین بساطت کل الکمال ہو تمام مفاہیم کمالیہ کو اس سے انتزاع ہونا چاہیے اور وحدت ذات میں بھی کوئی رخنہ نہ پڑے، لہذا ذات عین علم، عین ارادہ، عین قدرت، عین مبدئیت اور اشیاء کیلئے علیت ہے اور چونکہ علم عین ذات اور ذات عین قدرت ہے، لہذا علم عین قدرت ہے اور جس طرح علم حضرت حق تمام اشیاء پر محیط ہے اور کوئی شے اور ایک ذرہ بھی اس کے حیطہ علم سے باہر نہیں ہے اس کے علم کا تعلق جس چیز سے بھی ہے اس کی قدرت بھی اس چیز سے متعلق ہے اور اگر علم عین ذات نہ ہو لازم آتا ہے کہ یا قدرت یا علم یا دونوں ذات سے خارج ہوں تاکہ ایک دوسرے سے جدا اور علیحدہ رہ سکیں اور یہ بسیط الحقیقہ اور کل کمال ہونے کے منافی ہے ورنہ اگر دونوں مرتبہ ذات میں ہوں ذات کی ذات سے تفکیک لازم آتی ہے۔

یہ مقدمات، اصل توحید کو تشکیل دیتے ہیں کہ کوئی چیز حتی وحی منزل بھی ان کا مقابلہ نہیں کرسکتی اور ان کی راہ میں روڑے نہیں انکا سکتی ہے۔

لیکن یہ کہنا کہ علم قدرت سے وسیع تر ہے، کیونکہ ممکن ہے علم کسی چیز سے متعلق ہو لیکن قدرت اس سے متعلق نہ ہو جیسے کہ ہم بعض چیزوں کو جانتے ہیں لیکن ان پر قدرت نہیں رکھتے ہیں ۔بہت نامربوط بات ہے، کیونکہ اس کا لازمہ اس صورت میں کہ قدرت کو عین ذات جانیں مرتبہ ذات میں عجز وقصور ہے۔

نہیں کہا جاسکتا کہ ہم بالوجدان دیکھتے ہیں کہ اجتماع نقیضین کا علم حاصل ہوتا ہے جبکہ قدرت اس سے متعلق نہیں ہوتی ہے۔

کیونکہ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات بھی بہت نامربوط ہے، کیونکہ سابق میں عرض کیا اور اثبات کیا کہ علم حقیقی، وجود سے متعلق ہوتا ہے اور جو چیز عدم اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے اور ممکن ہے کوئی ادعا کرے کہ اجتماع نقیضین کا علم صرف خیال اور خیال علم ہے اور ایسا علم واقعاً جہل مرجب ہے، کیونکہ اجتماع نقیضین امر وجودی نہیں ہے۔

والشيء لم يوجد متى لم يوجدا　　　　وباختيار اختيار مابدا

دلیل سوم:

تیسری دلیل، عمومیت قدرت کی یہ ہے کہ شے جب تک کہ موجود نہ ہو موجِد نہیں ہوسکتی ہے اور ایجاد فرع وجود ہے، علت موجود ہو تاکہ معلول کو ایجاد کرے۔

دوسری طرف تمام وجودات بجز وجود واحد، ربط محض ہیں اور ان کا وجود غیر کا رہین منت ہے۔

دوسری طرف محال ہے مبدأ تاثیر کہ وجود ہے غیر کا رہین منت ہو لیکن تاثیر خود شے کی طرف سے ہو، کیونکہ جب مبدأ تاثیر اور کسی چیز کا وجود اگرچہ عقل اول ہی کیوں نہ ہو، غیر کی طرف سے ہو تاثیر وتاثر بھی غیر کی طرف سے ہوگا اور محال ہے وجود ربطی وتعلقی اثر استقلالی رکھے اور تاثیر خود اس کی طرف سے ہو۔

بالفاظ دیگر؛ تمام تاثیریں وجود کی ہیں اور جب تک وجود نہ ہو، کوئی مبدأ اثر نہیں ہے۔ بنابریں، مبدأ تاثیر وجود ہے۔ ایسے میں اگر جہت موثریت اور مبدأ تاثیر غیر ہو محال ہے تاثیر واثر خود شے کی طرف سے ہو، کیونکہ بعد ازآنکہ بحکم اصالت وجود، وجود عالم میں متحقق ہے، وجود بسیط ہے اور اس کی تاثیر اس کی جہت موثریت کے علاوہ کہ خود ہی وجود ہے، نہیں ہے اور صفت موثریت زائد بر وجود نہیں ہے۔ بنابریں،

۱ . شرح مواقف، ج۸، ص ۰ ۷۔

اس صورت میں کہ وجود غیر سے ہو، موثریت بھی غیر سے ہے اور ایک حقیقت بسیطہ غیر سے مربوط اور متعلق ہوگی۔

دوسرے لفظوں میں ؛ موجودات ممکن کیلئے نظام وجود میں دو جہات ہیں، جہت وجود اور جہت ماہیت اور یہ تاثیر واثر اور موثریت یا جہت وجودی سے ہے یا جہت ماہیتی سے ہے۔

البتہ واضح ہے کہ یہ اثرات اور تاثیریں ان کے وجود سے مربوط ہیں، کیونکہ امور متحققہ وموجودہ ہیں اور اگر ماہیات سے متعلق ہوں لازم آتا ہے امور متحققہ امر اعتباری سے مربوط ہوں اور ان امور متحققہ کا مبدأ ومحل امر اعتباری ہو اور یہ جائز نہیں ہے۔

اور اگر جہت موثریت، جہت وجود موجودات ممکن ہے، کیونکہ ان کا وجود صرف تعلق اور صرف ربط ہے اور ایک بسیط حقیقت ہے کہ اس کے ماوراء کوئی ایسی چیز کہ موثریت اس سے مربوط ہو، نہیں ہے، لہذا ان میں جہت موثریت مبدأ تاثیر بھی غیر ہوگا۔

بنابریں، جو چیز استقلالنہیں رکھتی اور اس کا وجود خود اس کا اپنا نہیں ہے غیر کا عطیہ ہے، اس کا اثر کہ شئون وجود سے ہے وہ بھی غیر کا عطیہ ہوگا اور اگر فرض ہو کہ اثر خود اس کا اپنا ہے، مستلزم انقلاب ہوگا کہ جو چیز ممکن اور غیر سے متعلق ہے، واجب ہوجائے، کیونکہ جیسا کہ سابق میں عرض کیا، مبدأ تاثیر اور جہت موثریت وہی وجود ہے اور موثریت مازاد بر اصل وجود نہیں ہے، بلکہ موثر ذاتاً اور حقیقتاً بعینہ وہی وجود واحد اور بسیط خارجی ہے، لہذا اگر کہیں تاثیر وموثریت اور اثر خود موجود ممکن سے ہے، لازم آتا ہے اس کا وجود خود اس سے ہو اور اس فرض کا لازمہ یہ ہے کہ ممکن واجب ہوجائے۔

دلیل چہارم:

عمومیت قدرت کی چوتھی دلیل وہ ہے جس کو فارابی نے فصوص میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ افعال جو ہم سے صادر ہوتے ہیں اور شخص گمان کرتا ہے کہ ان کو اپنے اختیار سے بجا لایا ہے، یہ اختیار حادث یا قدیم یا پھر لوازم ذات سے ہے؟ اگر لوازم ذات سے ہو لازم آتا ہے؛ اول سے اور جس وقت سے ذات تھی اختیار بھی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور اگر حادث ہو قطعاً محدِث کی ضرورت ہے اگر وہ محدث، شخص ہو اس طرح سے کہ دوسرے کے اختیار سے اس کو احداث کیا ہو اس دوسرے اختیار کے سلسلے میں گفتگو کریں گے اور اس طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا رہے گا اور تسلسل پر منتج ہوگا لہذا ضروری ہے کہ ہر ما بالعرض، ما بالذات پر منتہی ہو تا کہ تسلسل لازم نہ آئے۔

اور اگر اول کا اختیار دوسرے کے اختیار سے وابستہ نہیں ہے، بلکہ شخص غیر کے اختیار سے مجبور ہے اس صورت میں قاعدۂ ’’کلّ ما بالعرض لابدّ وأن ینتہي إلیٰ ما بالذات‘‘ کے مطابق اختیار ازلی پر منتہی ہوتا ہے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ شخص کا فعل اختیاری ہو، کیونکہ مختاریت فعل کیلئے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ فعل از روئے اختیار صادر ہوا ہو اور یہ لازم نہیں ہے کہ خود اختیاری بھی اختیاری ہو لہذا اگر اختیار جبلّی وفطری ہو، کوئی مضائقہ نہیں ہے۔[1]

وکیف فعلنا إلینا فوّضا وإنّ ذا تفویض ذاتنا اقتضیٰ

إذ خمِّرت طینتنا بالملکۃ وتلک فینا حصلت بالحرکۃ

دلیل پنجم:

عمومیت قدرت کی پانچویں دلیل، وہ دلیل ہے جسے خود حاجی نے ذکر کیا ہے کہ قول صوفیہ ہے اور آیات واخبار سے اس پر شواہد بھی ہیں ۔

ماحصل دلیل یہ ہے کہ حقیقت انسان، بلکہ ہر چیز کی حقیقت اس کی آخری صورت سے ہے کہ دار استعداد یعنی دار دنیا میں اس کو حاصل کیا ہے۔

خلاصہ، انسان سیر طبیعی سے صورت انسانی تک نہیں پہنچتا اور جس طرح کہ باید وشاید حقیقت انسانی ہو نہیں ہوتی، بلکہ جب افق حیوانیت تک پہنچا اس میں یہ قوت واستعداد کہ انسان ہو موجود ہے اور اگر کسی ایسے شخص کے تحت تربیت واقع ہو کہ حقیقت انسانی سے آگاہ اور واقف ہے اور جانتا ہے کہ کس صورت میں اور کس تربیت سے یہ تخم وبذر انسانی، انسان ہوتا ہے، ممکن ہے حقیقت انسانیت تک پہنچ جائے۔

تربیت تخم انسانی کا دستور العمل انبیاء ؑ کی شریعتوں کے دفتر میں ہے اور اگر آدمی کی رفتار وکردار نظام شریعت کے مطابق ہو جو ملکات ان اعمال سے حاصل ہوتے ہیں ایسی صورت اس کے نفس میں تشکیل دیتے ہیں کہ اس کا صفحہ طبیعت ہوتی ہے اور حقیقت انسانی ظہور وبروز کرتی ہے۔

اور اگر شخص مقررات دینی اور نظام شریعت کے خلاف کوئی کام انجام دے وہ عمل علاوہ براینکہ عالم طبیعت میں وجود پاتا ہے نفس انسانی میں بھی تاثیر گزار ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص چوری کرے اس کے صفحہ دل میں ایک سیاہ نقطہ پیدا ہوجاتا ہے اور باربار چوری کرنے سے وہ نقطہ بڑھتے بڑھتے ملکہ کی صورت اختیار کرلیتا ہے اور اس کے نفس میں راسخ ہوجاتا ہے اور وہی ملکہ اس کیلئے ایک صورت ہوجاتا ہے کہ اس ملکہ وصورت کے پیدا ہونے کے بعد وہی رفتار وعمل بغیر سوچے سمجھے

---

١ . فارابی، فصوص الحکم، ص ٩١۔

انسان سے سرزد ہوتا ہے اور اس کے نفس اور طبیعت پر بار اور اس کے خلاف بھی نہیں ہوتا، کیونکہ شخص کی حقیقت اس کی اسی آخری صورت سے عبارت ہے۔

جب عالم ظاہری کا ورق الٹتا ہے اگر مثلاً کسی میں چوری کا ملکہ پیدا ہوگیا ہے وہ شخص صورت حیوانی میں چوہے کی مانند کہ اس کا شغل چوری ہے، نمایاں ونمودار ہوتا ہے اور اگر بہت ساری بری اور زشت عادتیں اس میں ہوں تو حیوان کی صورت میں درآئے گا اور ان حیوانات کی صف میں قرار پائے گا جن میں یہ عادتیں پائی جاتی ہیں -

جو کچھ بیان کیا وہ حاجی کی فرمائش کا خلاصہ اور ان کا مقصود تھا کہ چونکہ انسان کی آخری صورت اس کی حقیقت ہے اور حقیقت ذات شخص بالفعل وہی اس کی ملکہ والی صورت ہے پس اگر افعال اس کو تفویض ہوئے ہوں لازم آتا ہے ذات وحقیقت اور اس کا وجود خود اس کو تفویض ہوا ہو، کیونکہ جیسا کہ عرض ہوا صورت آخری ذات اور حقیقت انسان ہے اور ان افعال سے جو باطن سے ظاہر ہوتے ہیں اور قوہ سے فعل میں تبدیل ہوتے اور فرضاً اس کو تفویض ہوئے ہیں ملکہ اور ذات حاصل ہوتی ہے۔ پس اس کی ذات خود اس کو تفویض ہوئی ہے۔

خلاصہ، ''کسی شے کی حقیقت اسی کی صورت سے ہے نہ مادے سے'' اور صورت انسانی وہ ملکہ ہے جو حاصل ہوا ہے اور ملکہ نفس صورت نفس ہے، خواہ وہ ملکہ، ملکہ محمودۂ علمیہ وعملیہ ہو یا ملکہ رذیلہ جہل مرکب اور عمل بد ہو، صورت اول میں شخص کی طینت علّیین سے ہے اور صورت دوم میں سجّین سے ہے اور طینت وقوع وجودات، کلام خداوندی: {أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّکَ مَدَّ الظِّلَّ}[1] میں {مَدَّ الظِّلَّ} کے امتداد میں ہے۔

خلاصہ، اگر افعال ہمیں تفویض ہوں، ہماری ذوات کے حقائق کہ خصوصاً اتحاد عاقل ومعقول کی روسے ہمارے ملکات علمیہ وعملیہ کے علاوہ نہیں ہے، ہمیں تفویض ہوں گے، کیونکہ جب تک ملکات؛ ملکات کی تعبیر اس لیے ہے کہ حالات معرض زوال میں ہوتے ہیں؛ مستحکم اور راسخ نہ ہوں ہمارے ذوات کی تخمیر ناتمام ہے، اسی لیے عرفاء نے انسان کی تعریف ''حیوان ناطق مائت'' سے کی ہے۔[2] اور صرف حیوانیت اور ناطقیت کو ذات انسان میں کافی نہیں جانا ہے، بلکہ مائت کو بھی لازم جانا ہے، یعنی ضروری ہے صورت حیوانیت کی موت حاصل ہو اور سرانجام حیوانیت کی موت ہوگی اور وجود صورت انسانیت اور ان ملکات سے جن سے حقیقت انسانیت وابستہ ہے، آراستہ وپیراستہ ہوگا اسی لئے استقامت کا حکم ہوا ہے کہ راہ کو اس طرح طے کریں جس طرح

---

۱ . سورۂ فرقان، ۴۵۔

۲ . جامع الاسرار، ص۳۴۸۔

سزاوار اور شائستہ ہے اور حضرت رسول مقبول ﷺ نے فرمایا: {شَيَّبَتْنِي سُورَةُ هُود لِمَكانِ آيَة ''فَاسْتَقِمْ كَمٰا اُمِرْتُ''}۔[1] لیکن حضرت کا ترس وخوف صدر آیہ کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کے ذیل کی وجہ سے ہے کہ {وَمَنْ تابَ مَعَکَ}ہے[2] ورنہ خود حضرت صراط مستقیم پر تھے اور مکمل انسان کامل تھے اور صورت حیوانیت آپ میں مردہ تھی لہٰذا سورۂ شوریٰ کے بارے میں کہ آیت {وَاسْتَقِمْ كَمٰا أُمِرْتَ}[3] اس میں بھی ہے اس جملے کو ارشاد نہ فرمایا، کیونکہ اس میں وہ ذیل نہ تھا۔[4]

خدا کی قدرت کا ازلی ہونا اور حق کے موجب ہونے کا شبہہ

ذکر کیا کہ قدرت کی صحت صدور فعل اور لا صدور یعنی امکان فعل اور امکان ترک سے تفسیر کی گئی ہے لیکن یہ معنی قدرت خداوندی کے منافی ہیں، کیونکہ جو ذات من جمیع الجہات بسیط ہے متضاد مفاہیم اس سے اخذ نہیں کئے جاسکتے، کیونکہ متضاد مفاہیم کیلئے متضاد مبادی لازم ہیں اور چونکہ ہم نے فرض کیا ہے ذات بسیط ہے اس میں متضاد مبادی نہ ہونے چاہئیں ورنہ ذات میں ترکیب لازم آئے گی اور یہ خلاف فرض ہے۔

اگر کہا کہ قدرت کے معنی امکان فعل وترک اور صحت فعل وترک ہیں، بمقابلہ فعلیت کہ اس کیلئے مبدأ کمال لازمی ہے، امکان کہ جہت نقص ہے اس کیلئے مبدأ کمال کے مقابلے میں مبدأ متقابل کی ضرورت ہے، لہٰذا جس ذات سے دو مفہوم انتزاع کریں گے، ضروری ہے کہ جہات انتزاعی متضاد ہوں، ایک جہت ظلمت امکانیہ اور ایک جہت نوریہ کمالیہ اور یہ ذات بسیط وکامل اور صرف الوجود میں محال ہے۔

لیکن اگر مفاہیم متعدد ہوئے لیکن یہ تعدد تخالف تقابلی نہ ہوا کہ اس کیلئے جہات مختلف درکار ہوں ایسی صورت میں کبھی مفاہیم متعدد کا انتزاع ایک شے سے واجب ہوتا ہے باوجودیکہ ذات من جمیع الجہات بسیط ہے لیکن چونکہ کمال صرف اور کمال محض وجود ہے تمام مفاہیم کمالیہ کا وجود صرف سے کہ عین کمال صرف ہے، انتزاع کرنا لازم وواجب ہے، کیونکہ جہت ظلمت ونور کا تقابل ہوتا، بلکہ تمام جہات کا مبدأ نور وجود ہے۔ البتہ متعدد حیثیات سے۔ یہی وجہ ہے کہ چونکہ ذات مقدس حق صرف الکمال

---

١ . ''مجھے سورۂ ہود نے بوڑھا کردیا، {فَاسْتَقِمْ كَمٰا أُمِرْت} کے حکم کی وجہ سے'' علم الیقین، ج ٢، ص ٩٧١؛ الدر المنثور، ج ٣، ص ٣١٩۔

٢ . سورۂ ہود، ١١٢۔

٣ . شوریٰ، ١٥۔

٤ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ٢٩٥۔

ہے اور صرف الکمال نور وجود ہے جہاں تک نور وجود گیا ہے کمالات گئے ہیں اس آخری نقطے تک جہاں نور وجود کا ترشح اور پرتو ہے، قدرت، علم، ارادہ اور دوسرے کمالات ہیں ۔

چنانچہ اسی وجہ سے آیت کریمہ میں ارشاد ہوا: {وَإِنْ مِنْ شَيئٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِيْحَهُمْ}[1] اور دوسری آیت میں لفظ ''ما موصولہ''[2]استعمال ہوا نہ لفظ ''مِن'' تاکہ اس مفہوم کو ادا کرے۔

المختصر؛ قدرت جہت کمال ہے کہ وہ جہت کمال، مصدر اشیاء ہے۔

خدا کی قدرت کا ازلی اور اس کا فاعل موجب ہونا

لہٰذا قدرت کی جامع تعریف اس طرح سے کہ قدرت خالق ومخلوق دونوں کو شامل ہو از روئے علم وارادہ واختیار فعل کا صدور ہے نہ یہ کہ قدرت عین علم وارادۂ واختیار ہے، بلکہ یہ (اوصاف) اس جہت کمالیہ کی طرف کہ کمالات وجود صرف الکمال میں سے ایک ہے، اشارہ کر رہے ہیں ۔

بنابریں، اب جبکہ قدرت کے یہ معنی ہوئے اگر کوئی فعل گرچہ ممکنات سے از روئے علم وارادۂ واختیار صادر ہو وہ فعل مقدور ہے اور وہ جہت جو کہ جہت صدور فعل ہے، قدرت ہے۔ چنانچہ اگر کہیں پر علم وارادۂ واختیار ازلی ہوئے قدرت بھی ازلی ہوگی اور چونکہ خدا ازل سے عالم ومرید ومختار ہے، ازل سے قدیر بھی ہے۔ بنابریں، علم وارادۂ واختیار کے ازلی ہونے سے معنائے قدرت کی تاکید وتقویت ہوتی ہے نہ کہ اس کے منافی ہے، لہٰذا ایسا منبع ومصدر فیض جس میں کمالات ازلی ہیں ازل سے عالم ومرید ومختار اور قادر ہے۔

جیسا کہ عرض ہوا معنائے علم کشف ہیں[3] اور جس کے نزدیک کوئی چیز کشف ہوتی ہے اس کشف کی جہت سے اس کو عالم کہتے ہیں ۔ بنابریں، اگر کوئی موجود لطیف ہو کہ اس کے نزد کشف ازلی ہےمعنائے علم وعالمیت کی تاکید ہوتی ہے۔

یہیں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خداوند قادر چونکہ مرید اور فعل کا عالم ہے فاعل موجَب نہیں ہے اور چونکہ مختار ہے اور اختیاراً فعل اس سے صادر ہوتا ہے فاعل

---

۱ . سورۂ اسراء، ۴۴۔

۲ . سورۂ حدید، ۱۔

۳ . مشاعر، ص ۷۷؛ حکمۃ الاشراق، مجموعہ مصنفات، شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۲۔

مضطر نہیں ہے۔ بنابریں اس سے فعل کا صدور اس کے علم وارادہ واختیار سے ہے، لہٰذا وہ ازلاً وابداً قادر مطلق ہے اور کسی بھی شے سے عاجز نہیں ہے۔

اسی معنی کی طرف معادن علم وحکمت، نقاد حقائق یعنی ائمہ ہدیٰ (ع)نے اشارہ فرمایا ہے: {خلق الأشياء بالمشيئة}[1]بنابریں {لاٰ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ}[2]اور کسی بھی چیز سے جس میں قابلیت وجود ہو عاجز نہیں ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوئی چونکہ قدرت ازلی ہے، لہٰذا فعل مقدور کا صدور بھی ازلی ہے اور تعطیل فیض لازم نہیں آتی ہے۔

اور جو متکلمین نے فرمایا کہ معنائے قدرت میں صحت وامکان (فعل وترک) معتبر ہے اور یہ معتبر ہے کہ ایک وقفہ گزرے تاکہ فعل عملی جامہ پہنے،[3] ایسا نہیں ہے، یہ چیزیں مفہوم قدرت میں معتبر نہیں ہیں اور یہ قول کہ خداوند عالم کچھ وقفہ کیلئے دست بستہ بیٹھے اور ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر یہ سوچے کہ بہتر ہے عالم کی تشکیل کروں اور بساط خلق بچھاؤں باطل ہے، کیونکہ اس قول کا لازمہ {يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ} [4]ہے لیکن {غُلَّتْ أَيْدِيْهِمْ وَلُعِنُوا بِمٰا قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ}۔[5،6]

قدرت ممتنعات سے متعلق نہیں

ملحوظ رہے، خدا تمہاری اپنے اسماء کے راہوں کی طرف ہدایت فرمائے اور اپنے صفات واسماء کی تمہارے قلب پر متجلی فرمائے، اعیان موجودۂ خارجیہ حضرت علمی میں ظلّ اعیان ثابتہ ہیں کہ وہ خود ظل اسماء الٰہی ہیں کہ حضرت جمع سے حب ذاتی اور غیب کے کنجیوں کے ظہور کی طلب کے سبب حضرت علمی میں فیض اقدس سے اور نشأت عینی میں فیض مقدس سے حاصل ہوتے ہیں اور فیض اقدس میں فیض مقدس سے زیادہ شمول ہے، کیونکہ اس کا تعلق ممکنات اور ممتنعات دونوں سے ہے، کیونکہ اعیان میں سے بعض ممکن ہیں اور بعض ممتنع ہیں اور ممتنعات میں کچھ فرضی ہیں جیسے شریک باری اور اجتماع نقیضین اور کچھ حقیقی ہیں جیسے صورت اسمائی کہ جس کو

---

١ . اصول کافی، ج ١، ص ١١٠، کتاب التوحید، باب الارادة انہا من صفات الفعل، ح ۴؛ شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۴۸، باب١١، ح ١٩؛ ص ٣٣٩، باب ٥٥، ح ٨۔

٢ . سورۂ سبا، ٣۔

٣ . شرح مواقف، ج ٨، ص ۴٩؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ٨٩؛ شوارق الالہام، ص ٥٠٠۔

۴ . سورۂ مائدہ، ٦۴۔

٥ . سورۂ مائدہ، ٦۴۔

٦ . تقریرات فلسفہ(امام خمینیؒ) ج ١، ص ١٥٢۔

اس نے اپنے لیے منتخب کیا ہے جیسا کہ شیخ نے فتوحات میں فرمایا ہے لیکن وہ اسماء جو دائرہ خلق ونسب سے خارج ہیں ان کو اس کے بجز کوئی اور نہیں جانتا ہے، کیونکہ ان اسماء کا وجودات سے کوئی تعلق اور ربط نہیں ہے۔ کلام صاحب فتوحات تمام ہوا۔

لہذا حضرت علمی میں جو چیز وجود خارجی کی قابلیت رکھتی ہے فیض مقدس اس سے متعلق ہے اور جو چیز اس کی قابلیت نہیں رکھتی ہے فیض مقدس سے متعلق نہیں ہوتی ہے اور عدم تعلق اس لیے ہے کہ وہ امر ممتنع علو رکھتا ہے اور اسم ظاہر کے تحت داخل نہیں ہے یا اس لیے ہے کہ ذات قصور وبطلان اور اس کی قابلیت نہیں رکھتی ہے، کیونکہ قابل حضرت جمع سے ہے، لہذا قدرت کا ممتنعات فرضیہ اور ذوات باطلہ سے متعلق نہ ہونا ان کی عدم قابلیت کی وجہ سے ہے نہ یہ کہ فاعل ان کی ایجاد سے عاجز ہے اور اس کی قدرت نہیں رکھتا ہے، خدا اس سے کہیں بلند وبرتر ہے۔

مقدوریت اشیاء کا معیار

محقق داماد (رضوان اللہ علیہ) نے قبسات میں فرمایا: مصحح مقدوریت اور کسی موجود کے تحت سلطنت تعلق قدرت ربوبی وجوبی، واقع ہونے کیلئے معیار ومیزان صحت، طبیعت امکانی ذاتی سے عبارت ہے۔ چنانچہ ہر ممکن بالذات سلسلہ استناد میں خالق قیوم، واجب بالذات جل سلطانہ پر منتہی ہوتا ہے اور سلسلہ طولی میں بھی وہ اور تمامی ممکنات کہ جن کا وجود اس پر موقوف ہے خداوند سبحان سے مستند ہیں ۔

پھر فرماتے ہیں: وہ ہر ذی سبب کیلئے اپنے تمام علل واسباب کے ساتھ خلّاق علی الاطلاق ہے، کیونکہ ان امور میں سے کوئی شے بھی جو سلسلہ فقر وافتقار امکانی میں اس کی محتاج ہے اس کے حیطہ علم وارادہ اور صنع وقدرت سے باہر نہیں ہے اس کی کبریائی اعلیٰ وبلند وبالا ہے۔ لہذا روشن اور معلوم ہوا کہ امور ممتنع ذاتی سے قدرت وجوبیہ کا عدم تعلق اس جہت سے ہے جس کو مقدور علیہ فرض کیا گیا ہے، کیونکہ ایسے امور اصلاً اور کسی صورت حقیقت نہیں رکھتے ہیں نہ از روئے نقصان وعجز قدرت اور جو ان کو کہتے ہوئے سنتے ہو کہ امکان مصحّح مقدوریت ہے نہ مصحِّح قادریت اس کا یہی راز یہ ہے۔ بنابریں، محال خود اپنے باطل ہونے کی وجہ سے غیر مقدور ہے نہ کہ قدرت حقہ کی بہ نسبت غیر مقدور ہے کہ ان دونوں تعبیروں، بلکہ مفہوموں کے درمیان جن کو دو عبارتوں میں بیان کیا ہے نمایاں فرق ہے اور بہت مباینت ہے۔

کلام محقق داماد تمام ہوا۔ خدا ان کے مدفن کو منور فرمائے اور بہشت میں ان کو ساکن فرمائے۔[1]

انہوں نے جو فرمایا ہے اس میں تحقیق کے درجہ کمال پر فائز ہوئے اور نہایت توفیق وثواب تک پہنچے۔[2]

حیات واجب تعالیٰ اور اس کے توابع

صفت حیات کے اثبات کیلئے جو کہ اوصاف کمالیہ سے ہے برہان عام کے علاوہ جو مقام اثبات وجود اور ذات میں اقامہ کیا گیا ہے کسی خاص برہان کی ضرورت نہیں ہے اور تنہا وہی برہان تمام اوصاف کمالیہ کے اثبات کیلئے کافی ہے۔

اس برہان عمومی میں عرض ہوا کہ جو اوصاف کمال حق تعالیٰ کیلئے ''بالامکان العام'' ثابت ہوں بنحو وجوب اس کیلئے ثابت ہوں گے اور جو صفت کسی شے کیلئے بحیثیت موجود ثابت ہو حق تعالیٰ کیلئے بنحو وجوب ثابت ہے اور مرتبہ صرافت وجود سے نہ تنزل لازم آتا ہے اور نہ تخصص کی ضرورت ہے۔

البتہ ایسے اوصاف کمالات وجود سے ہیں اور اگر حق کیلئے بالامکان العام ثابت ہوں اس کیلئے بنحو وجوب ثابت ہوں گے، کیونکہ کسی چیز کیلئے کسی چیز کا ثبوت، امکان، وجوب اور امتناع میں سے کسی ایک کے ذریعے سے ہے۔ ثبوت بنحو امتناع موضوع بحث سے خارج ہے، کیونکہ ہم ایسے وصف کی بات کر ہے ہیں جو حق کیلئے بالامکان ثابت ہو کہ ایسا وصف بنحو وجوب اس کیلئے ثابت ہوگا، کیونکہ ذات حق غایت تجرد اور اعلیٰ مرتبہ تجرد پر فائز ہے حتی ماہیت سے بھی مجرد ہے۔

حامل امکان دو چیزیں ہیں، کیونکہ حامل امکان یا ماہیت ہے اور فرض یہ ہے کہ حضرت حق ماہیت سے مبرا ومنزہ ہے یا استعداد ہے اور اگر امکان، امکان استعدادی ہو اس کا حامل ہیولیٰ ہے اور حق ہیولیٰ سے بھی منزہ ہے، لہذا حامل امکان کی دو قسموں میں سے کوئی ایک بھی حضرت حق میں نہیں ہے۔ بنابریں، جو چیز بالامکان العام کہ صرف جانب مخالف سے سلب ضرورت کرتا ہے۔ حضرت حق کیلئے ثابت ہو بنحو وجوب اس کیلئے ثابت ہوگی۔ البتہ کسی بھی مجرد میں ہیولیٰ ومادہ کہ کسی چیز کے وجود کے امکان کو حمل کئے ہوئے ہے، نہیں ہے اور مجرد میں ہیولیٰ ومادہ نہیں ہے کہ امکان واستعداد سے بہرہ مند ہو، لہذا خلقت مجرد آغاز وجود سے ہی تام ہے اور مجرد میں حالت انتظار نہیں ہے۔

---

۱ . قبسات، ص ۳۱۷، قبس ہشتم، فی تحقیق قدرۃ اللّٰہ سبحانہ وارادتہ۔۔۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۱۱۱۔

المختصر؛ حیات صفت کمال ہے، البتہ حیات ذاتی، کمال ہے اور حیات بالعرض سے اکمل ہے، لہٰذا بحکم قاعدۂ عامہ، وجود اقدس الٰہی حیات ذاتی سے بہرہ مند ہے۔

حیات یا ایسا وصف ہے علم وقدرت جس کے لوازم سے ہیں یا علم وقدرت کے مجموعہ کو حیات کہا جاتا ہے، کیونکہ حیات درّاکیت اور فعالیت سے عبارت ہے۔[1]

کلام تکلّم

الفاظ کا مفاہیم عامّہ کیلئے وضع ہونا

گزشتہ مباحث میں عرض کیا کہ الفاظ مفاہیم عامہ کیلئے وضع ہوئے ہیں اور کسی ایسے مفہوم کیلئے جو مصداق معین سے مقید ہو وضع نہیں ہوئے ہیں اگرچہ واضع گمان کرے کہ مفہوم کسی مصداق میں منحصر ہے اور صرف اس مصداق پر منطبق ہے مگر یہ کہ لفظ کو اس مصداق سے مقید مفہوم کیلئے وضع کریں اور اگر واضع بعد میں کہے وہ شے کہ اس مفہوم کا مصداق ہے لفظ کو اس کیلئے وضع نہیں کیا گیا لیکن ہم مفہوم کو اس پر منطبق دیکھتے ہیں، اس مفہوم کیلئے وضع کئے گئے لفظ کو اس شے پر اطلاق کرتے ہیں ۔ مثلاً اگرمفہوم نور ''مایظہر بہ الأشیاء'' یعنی ایسی چیز کہ اشیاء کو اس کے بجز کسی اور چیز سے دیکھا نہ جاسکے سے عبارت ہو نور حقیقی کا اطلاق خدا پر صادق ہے اور دوسرے انوار پر مجاز ہے، کیونکہ تمام موجودات عالم معدوم تھیں اور اس کے نور سے ظاہر وہویدا ہوئی ہیں، لہٰذا {اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}۔[2]

المختصر؛ نور کی چند قسمیں ہیں: نور آفتاب، نور ماہتاب، نور آتش، نور گوہر، نور لعل، نور پری طلعت اور دوسرا نور بھی ہے کہ وہ نور تمام انوار کو منور کرنے والا ہے اور وہ ایسا نور ہے جس سے ہر نور دیکھا جاتا ہے ورنہ کسی بھی ذرّے کو ظلمت میں دیکھا نہ جاسکتا اور وہ ظلمت عدم میں ماہیات مظلمہ پر طلوع نور وجود منبسط ہے۔

لہٰذا چونکہ مفہوم نور اس پر صادق ہے، وہ حقیقتاً نور ہے، اگرچہ واضع کی نظر میں نور کیلئے جز نور آفتاب کوئی مصداق نہ ہو مگر یہ کہ حقیقت حال سے باخبر ہم لوگ اس میں وسعت دے کر اس اسم کو اس نور پر جو کہ مصدر انوار ہے اطلاق کرتے ہیں ۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۳۸۔

۲ . سورۂ نور، ۳۵۔

تکلّم کے معنی

بنابریں، اس مبنیٰ کے تحت کہ الفاظ کی وضع معانی عامہ کیلئے ہے، عرض کر رہے ہیں: ''التکلم ہو الاعراب عما في الضمير'' (یعنی اظہار ما فی الضمیر) اور تکلم کسی چیز کو غیبت سے شہادت میں لانا ہے۔ اگرچہ اس کیلئے لبوں کا استعمال نہ ہو۔

یہی وجہ ہے کہ اگر واضع سے سوال کریں کہ انسان لب ودہن پر متکی آواز کے سہارے تقطیع حروف کرتا ہے اور اپنے ضمیر اور باطن کی خبر دیتا ہے اور اس سے آگاہ کرتا ہے، اگر یہی کام درخت سے محقق ہو وہ کیا ہے؟ ناگزیر جواب دے گا، تکلم ہے۔

حضرت حق نے اپنے جلوے کو اپنی ذات سے بالذات ظاہر وآشکار کیا اور اس کی ذات بتمام معنی اس کی ذات سے ظاہر وہویدا ہے اور اس کی ذات اپنی ذات سے اپنی ذات کا شعور رکھتی ہے اور وہ تکلم ذاتی ہے اور جو حق، حقائق وجودات عالم کو بواسطہ فیض منبسط اور وجود ہمہ گیر پردۂ افق عالم امکان سے صبحدم اظہار فرماتا ہے اور آشکار ونمایاں کرتا ہے، تکلم فعلی ہے۔ بنابریں، ''متکلم'' حضرت حق پر اطلاق ہوتا ہے۔[1]

تکلم حق تعالیٰ کا بیان

بنابریں، حضرت احدیت حقیقتاً متکلم ہے، کیونکہ تکلم ''اظہار ما فی الضمیر'' کیلئے وضع ہوا ہے اور ضمیر بھی دل کے معنی میں نہیں ہے، بلکہ غیب کے معنی میں ہے، کیونکہ یہ سخن کہ الفاظ کی وضع معانی عامہ کیلئے ہے خود ضمیر میں بھی جاری ہے۔

جس کلام کو واضع نے وضع کیا ہے ایسا نہیں ہے کہ نفس انسانی یا دانتوں کے ذریعے قطع وبرید کو اس میں کوئی دخل ہو یا ایسی صدا ہو کہ زبان حرکت کے ذریعے اس کی تقطیع کرے، بلکہ یہ ساری چیزیں کلام کی حقیقت سے خارج ہیں اور کسی صورت بھی حقیقت کلام میں دخیل نہیں ہیں ۔

بنابریں، جس سے ''اظہار ما فی الضمیر'' ہو وہ حقیقتاً کلام ہے گرچہ نوع انسان میں ''ما بہ یظہر المضمر'' اس مصداق معہود سے عبارت ہو لیکن خصوصیت مسموعیت اور خصوصیت کیفیت اس میں دخیل نہیں ہے۔

---

۱ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۱۴۱۔

لہذا اگر ابتدا سے اس طرح متعارف تھا کہ اشارے میں بات کریں وہی کلام تھا جیسا کہ آج بھی اشارہ کلام کے مصادیق سے ہے، چونکہ وجودات کہ مکنونات غیبی کے ظاہر کرنے والے ہیں کلمات حق ہیں جیسے کہ بعض حضرات معصومین (ع) نے فرمایا: {نحن الکلمات التامٰات}اور اسی پہلو سے حضرت حق متکلم حقیقی ہے اگر اس رخ سے بھی متکلم ہے کہ موجد صوت ہے۔

ہم کو متکلم اس وجہ سے کہتے ہیں کہ کلمات ہم سے صادر ہوتے ہیں جبکہ حق سے موجودات کا قیام صدوری ہم سے صادر ہونے والے کلمات کے قیام صدوری سے کہیں بالاتر ہے، لہذا حق اس اعتبار سے کہ کلام کو ایجاد کرتا ہے، متکلم ہے۔

المختصر؛ الفاظ بنابر تحقیق معانی عامہ کیلئے وضع ہوئے ہیں اور ممکن ہے کوئی چیز حقیقت میں کسی لفظ کی حقیقی مصداق ہو لیکن وہ مصداق واضع کی نظر میں نہ ہو اور اصلاً واضع اس کو نہ جانتا ہو یا جانتا ہو کہ وہ مصداق لفظ نہیں ہے اور ہم چونکہ جانتے ہیں کہ وہ مصداق لفظ ہے اس کو خطا کار گردانتے ہیں ۔ اگر حیوان کو اس کی حیات اور قوت حیاتی کے اعتبار سے حیوان کہیں اس کو خدا پر بھی اطلاق کرنا ممکن ہے اگرچہ عرف اس سے اجتناب کرتی ہے۔ البتہ ایسا عرف کی نظر سے بھی کہنا غلط ہے، کیونکہ عرف کی نظر میں اسم ماہیت کیلئے وضع ہوا ہے جس طرح اگر انسان کو قوت ادراک معقولات کے اعتبار سے انسان کہیں خدا کو بھی انسان کہا جاسکتا ہے لیکن بنظر عرف یہ غلط ہے، کیونکہ عرف ماہیات کو ان اسماء کا مسمّیٰ جانتی ہے۔

الحاصل؛ ہم یہاں پر عرف سے کوئی سروکار نہیں رکھتے اگر واقع کو ملاحظہ کریں اور اسی معنی کو جسے ہم نے انسان اور حیوان کیلئے ذکر کیا ہے مورد ملاحظہ قرار دیں وہ معنی مبدأ میں بنحو اکملیت وذاتیت موجود ہے۔

بنابریں، کلام ان اتفاقیات سے قطع نظر جو ملاک رکھتا ہے اس کے اعتبار سے کلام ہوتا ہے یہ جو مقام تفہیم میں صوت وآواز کا انتخاب کیا ہے اور اس کے اعتبار سے وضع وجعل کیا ہے، اتفاقی ہے، کیونکہ اگر اشارہ جیسی کسی دوسری چیز کو اختیار کرتے وہ بھی عرف کی نگاہ میں کلام ہوتا۔

خلاصہ، کسی چیز کے کلام ہونے کا معیار وجود میں اقویٰ ہے، اگرچہ وجود موجودات اور کلام عرفی میں فرق ہے اور یہ فرق ان خصوصیات اتفاقیہ میں ہے جو شے کہ کلام ہونے معیار سے خارج ہیں لیکن ملاک وجود میں اقویٰ ہے اور اس میں ملاک کا اقویٰ ہونا اس کے کلام ہونے کی تاکید ہے، کیونکہ کلام لفظی میں، دلالت، عرضی اور وضع کے واسطے سے ہے اور دلالت وضع کے واسطے سے اس پر عارض ہوئی ہے اور چونکہ عارضی ہے، قابل زوال ہے۔ البتہ خود کلام لفظی بھی عرضی ہے کہ مدلول عرضی پر دلالت عرضی رکھتا ہے اور قھری طور پر بالعرض

زائل ہوجاتا ہے۔ مثلاً لفظ زید ایسی کیفیت ہے کہ صوت سے عبارت ہے اور عرض میں ایسا مدلول ہے کہ ذات زید سے عبارت ہے کہ موجودات عالم طبیعت کی ایک فرد ہے۔

البتہ وجود موجودات کے بارے میں اعتراض نہ کرو کہ چونکہ ان کا واضع نہیں ہے، کلام نہیں ہے، کیونکہ ان کا واضع خدا ہے اور وہ وضع الٰہی رکھتے ہیں اور ان کی دلالت ذاتیہ طولیہ ہے، کیونکہ ہر معلول اپنی علت پر دلالت کرتا ہے اور چونکہ ان کی دلالت ذاتی ہے اس میں کسی تخلف اور ردّ وبدل کی گنجائش نہیں ہے۔[1]

کلام کی ماہیت

کلام اس ہوا کے تعین پانے سے عبارت ہے جو انسان کے اندر سے خارج ہوتی ہے [اور یہ تعین] ہوا کی حرکت کے ساتھ، ہوا نکلنے کی جگہوں میں اور مراحل سیر وحرکت سے خارج کی طرف عبور کرنے میں اور عالم غیب سے عالم شہادت میں ظہور سے متحقق ہوتا ہے، اس طرح سے جو متکلم کے ضمیر اور باطن میں ہے اس کو اور اس کے باطنی مقصد اور حقیقت امر کو روشن وآشکار کرتا ہے۔ متکلم کے ذریعے ایجاد اور انشاء کلام اور اس کو عالم غیب سے عالم شہادت اور آسمان سرّ سے زمین علن میں لانا متکلم کے حب ذاتی کے سبب ہے کہ وہ اپنے باطنی کمالات اور پوشیدہ ملکات کو ظاہر ونمایاں کرنا چاہتا ہے، کیونکہ تکلم وانشاء سے پہلے متکلم کے کمالات پردۂ خفا میں ہوتے ہیں اور وہ ان کو ظاہر کرنا چاہتا ہے اور ان کے اعلان کا عاشق ودلدادہ ہوتا ہے اس لیے اپنے کلام کو ایجاد وانشاء کرتا ہے تاکہ اس کی قدر ومنزلت اور شان ورتبے کا پتہ چلے۔

کلمات الٰہی

مراتب وجود اور عوالم غیب وشہود کلام الٰہی ہیں جو ہوا کے ذریعے جو کہ مرتبہ عمائی سے عبارت ہے مرتبہ ہویت غیبیہ سے خارج ہوئے ہیں اور حُبّ ذاتی حق تعالیٰ کی وجہ سے آسمان الہٰیت سے نازل ہوئے ہیں تاکہ اس کے کمال کا اظہار ہو اور اس کے اسماء وصفات کی تجلی ہو تا کہ اس کی شان کا پتہ چلے۔ چنانچہ حدیث قدسی میں وارد ہوا ہے:
{كنتُ كنزاً مخفيَّاً فأحببتُ أن أعرفَ، فخلقتُ الخلقَ لكي أعرفَ}۔[2]

---

١ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ٢، ص ٣٤٧۔

٢ . ''میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں لہذا میں نے مخلوقات کو پیدا کیا تا کہ پہچانا جاؤں'' بحار الانوار، ج ٨٤، ص ١٩٩، ٣٣٩، احادیث ٦،١٩۔

حضرت علی (ع) سے منقول ہے: {لَقَدْ تَجَلَّى اللهُ لِعِبادِهِ فِي كَلاٰمِهِ وَلٰكِنْ لاٰ يُبْصِرُونَ}۔[1]

دوسری جگہ آپ ؑ ہی سے روایت ہے کہ ''خداوند عالم جس چیز سے اپنے وجود کا ارادہ کرتا ہے، کہتا ہے: ہو جا! اور وہ چیز موجود ہوجاتی ہے لیکن نہ آواز کے ذریعے جو سماعت سے ٹکرائے نہ آواز کے ذریعے کہ سنائی دے، بلکہ خداوند سبحان کا کلام ہی اس کا فعل ہے''۔[2]

اور اہل معرفت نے کہا ہے: ''اس کا تکلم تجلی حق سے عبارت ہے کہ یہ تجلی جو کچھ غیب میں ہے اس کے اظہار اور ایجاد سے ارادۂ وقدرت کے متعلق ہونے سے حاصل ہوتی ہے''۔[3،4]

کلام باری تعالیٰ کے مراتب

کلام کے مراتب ہیں ۔ البتہ ہر وہ چیز جو مرتبہ ذات میں ہو اس کا ذات پر ہونا لازم نہیں ہے۔ البتہ علم میں ذات کو ذات کا علم ہونا معقول ہے لیکن قدرت میں ذات کی ذات پر قدرت بے معنی ہے جس طرح کہ حیات مرتبہ ذات میں ہے لیکن ذات پر نہیں ہے۔

خلاصہ، جیسا کہ حضرت امیر (ع) نے فرمایا: {يٰا مَنْ دَلَّ عَلَىٰ ذاتِهِ بِذاتِهِ}[5]جلوۂ ذات بر ذات مرتبہ ذات میں وہی ذات کی ذات پر دلالت ہے۔ البتہ اس جلوے میں ذات پر جلوۂ اسماء وصفات نہیں ہے، بلکہ خود ذات، ذات کیلئے ظاہر ہے۔

یہ کلمہ مرتبہ ذات میں ہے اور جب کلام متحقق ہوا متکلم بھی مرتبہ ذات میں ہوگا، کیونکہ کلام وتکلم دو معنی ہیں کہ بالاعتبار باہم مختلف ہیں، ایک چیز کو اس رخ سے کہ مثلاً صوت ہے اور فی الوقت ہوا میں متموج ہے اور متکلم سے جدا ہے، کلام کہتے ہیں اور اس رخ سے کہ اس کا صدور شخص سے ہے اور شخص اس کا موجد ہے

---

١ . ''اللہ نے اپنے کلام میں اپنے بندوں کیلئے تجلی کی ہے لیکن لوگ بصیرت وادراک سے کام نہیں لیتے ہیں''یہ حدیث بحار الانوار میں تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ امام صادقؑ سے روایت ہوئی ہے؛ ج ٨٩، ص ١٠٧، ح ٢؛ نہج البلاغہ، خطبہ ١٤٧؛ روضہ کافی، ص ٣٨٧ اس مضمون سے قریب نقل ہوئی ہے۔

٢ . نہج البلاغہ، ص ٢٧٤، خطبہ ١٨٦ (کچھ اختلاف کے ساتھ)۔

٣ . مقدمہ قیصری، فصل دوم، شرح مقدمہ قیصری، ص ٢٤٩۔

٤ . شرح دعائے سحر، ص ٥٦۔

٥ . بحار الانوار، ج ٨٤، ص ٣٣٩، دعائے صباح کا ایک فقرہ۔

اس کو تکلم کہتے ہیں ؛ خلاصہ، کلام کو جہت صدور کے لحاظ سے تکلم اور اس رخ سے اس شخص کو متکلم بھی کہتے ہیں ۔

جس طرح علم میں مرتبہ ذات میں لازم نہیں ہے کہ ایک علم ایک معلوم اور ایک عالم ہو، بلکہ وہ عالم ہے اور وہ عین علم ہے اور علم عین معلوم ہے اور معلوم عین ذات ہے، کیونکہ ذات کیلئے کشف تمام ذات ہے، لہذا حقیقت علم ہے، اسی طرح مرتبہ ذات میں ذات کی ذات پر دلالت کہ بنحو اعلیٰ واتم جامع تمام کلمات ہے، کلمات ہے۔

اور دوسرے مراتب میں سلسلہ مراتب وجودات، اس کے کلمات ہیں وجود جس قدر دلالت اور کشف واظہار میں کامل ہو اسی قدر کلمہ ہے، لہذا بعض وجودات مانند عقل اول اور تمام عقول کلمات تامہ ہیں اور بعض وجودات مانند موجودات عالم طبیعت کلمات ناقصہ ہیں ۔

البتہ خدا ازلاً وابداً متکلم ہے اور متکلم ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ایک وقفہ کیلئے ساکت وخاموش ہو، بلکہ اگر کوئی مسلسل اور بلا رکے تکلم کرے متکلم ہے۔

خلاصہ، خدا کا تکلم صرف اس اعتبار سے نہیں ہے کہ ایجاد صوت کرے اور اگر ایجاد صوت نہ کرے، کہیں گونگا ہے۔

بنابریں، خداوند تنہا اس اعتبار سے کہ تمہارے اور دوسروں کے کلام سے بات کرتا ہے، متکلم نہیں ہے، بلکہ تمام موجودات اس کا کلمہ ہیں ۔ المختصر؛ جب ہم بات کرتے ہیں، خدا تکلم کرتا ہے اور ان تمام کلمات کی ایجاد اس کی جانب سے ہے گرچہ ان کلمات کا قیام صدوری ہم سے ہے او اس رخ سے ہم کو متکلم کہتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کلمات کا قیام صدوری بنحو اعلیٰ واتم حق تعالیٰ جل شانہ سے ہے،ل لہذا ہمارے کلمات کی نسبت وہ ہم سے زیادہ متکلم ہونے کا سزاوار ہے۔

کلمات تامہ خداوند عالم

القصہ، مراتب نزول میں کلمات تامہ کے مراتب میں سے عقول ہیں اور اسی طرح قوس صعودی میں کلمات تامہ عقول کاملہ ہیں جیسا کہ ائمہ (ع) نے فرمایا ہے: {نحن الکلمات التامّات} اور قرآن مجید میں ارشاد ہوا: {إِذْ قالَتِ الْمَلائِكَةُ يٰا مَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيْهاً فِي الدُّنْيا وَالآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ}۔[1]

جامع الکلم اور ہادی امت ہمارے پیغمبر ﷺ مصداق کلمات تامہ ہیں ۔[2]

---

۱ . سورۂ آل عمران، ۴۵۔

۲ . تقریرات فلسفہ (امام خمینیؒ) ج ۲، ص ۳۵۱۔

خدا سے تکلم عرفی کی نفی

خلاصہ، میزان صفات ثبوتیہ اور سلبیہ معلوم ہونے کے بعد سمجھا جاسکتا ہے کہ حرکت کہ قوہ وہیولیٰ سے متقوم ہے اور حدوث وتجدد اس کی اصل ذات میں ہے، ذات مقدس کبریائی میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور تکلم اس معنائے عرفی اور مفہوم متعارف میں کہ مورد سوال راوی [1] ہے صفت حادث ومتجدد ہےکہ ذات حق تعالیٰ اس سے مبرا ومنزہ ہے اور یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ مقام ذات میں حق تعالیٰ کیلئے تجدد سے مبرا اور حدوث سے منزہ کلام وتکلم ذاتی ثابت کریں ۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت تکلم کا قیام کلام کے مخارج مخصوصہ سے خارج ہونے پر موقوف نہیں ہے اور یہ تقید وانصراف کہ عرف لغت اور جمہور میں متعارف ہے بضمیمۂ اوہام وافکار انس وعادت سے ناشی اور پیدا ہوا ہے ورنہ اصل معانی میں تقید وتعین نہیں ہے۔

''علم'' صرف دانش اور عالم کے نزدیک ظہور شے سے عبارت ہے اور اس سے مقید نہیں ہے کہ آلات مادیہ ومعنویہ سے اس کا ادراک ہو جیسے دماغ حس مشترک یا لوح خیال وغیرہ، اگر فرض کریں کوئی اپنے ہاتھ یا پاؤں سے کسی چیز کا علم پیدا کرلے یا کسی چیز کو دیکھے اور سننے، علم وسمع وبصر اس پر صادق ہے اور اسی طرح اگر کوئی عالم خواب میں دیکھے اور سننے اور تکلم واحساس کرے یہ تمام معانی اس پر بلا شائبہ مجاز صادق ہیں جبکہ ان آلات مخصوص ومحسوس میں کسی ایک کا استعمال نہیں ہوا ہےلہٰذا ان مفاہیم ومعانی کے صادق آنے میں میزان ادراک مخصوص ہے اور ''حقیقت تکلم'' اظہار مکنونات خاطر اور اظہار ما فی الضمیر ہے بلا اس کے کہ آلت مخصوص کو اس میں دخل ہو فرضاً بحسب عرفت ولغت مجاز بھی ہو۔ حقائق ومعانی میں یہ قید وبند نہیں ہے اور بحسب عقل صادق ہے اور باب اسماء وصفات میں بحث لغوی درپیش نہیں ہے اور مقصود اثبات حقائق ہے گرچہ لغت وعرف اس کے مساعد نہ ہو۔

کلام صفت کمالیہ وجود

لہٰذا کہیں گے کہ حقیقت ''کلام'' اظہار ما فی الضمیر ہے خواہ آلات حسیہ سے ہو یا نہ ہو اور خواہ کلام مقولہ صوت ولفظ سے اور باطن سے خارج ہونے والی ہوا سے ہو یا نہ ہو اور کلام اس حقیقت کی روسے اوصاف کمالیہ وجود سے ہے، کیونکہ ظہور واظہار

---

١ . {قال، فقلت: فلم یزل اللّٰہ متکلّماً؟ قال، فقال: إنّ الکلام صفة محدثہ لیست با زلیّہ، کان اللّٰہ عزوجل، ولا متکلّم}۔ اصول کافی، ج ١، ص ١٠٧، کتاب توحید، باب صفات الذات، ح ١؛ شرح چہل حدیث (اربعین حدیث)، ص ٦٠٥۔

حقیقت وجود سے ہے اور اسی سے قائم ووابستہ ہے اور جتنا وجود رو بکمال اور قوت پائے گا اس کا ظہور واظہار اتنا ہی زیادہ اور قوی ہوگا یہاں تک کہ افق اعلیٰ اور مقام ارفع واجب تک پہنچے کہ نور الانوار اور نور علیٰ نور اور ظہور علیٰ ظہور ہے اور فیض مقدس اطلاقی اور کلمہ وجودی ''کن'' سے جو غیب مقام احدیت میں ہے اس کا اظہار کر لے اور فیض اقدس اور تجلی ذاتی احدی سے غیب مطلق اور مقام لا مقامی احدیت کا اظہار فرمائے۔

کلام حق اور اس کا متکلم وسامع ہونا

اور اس تجلی احدی میں متکلم ذات مقدس احدی اور کلام فیض اقدس اور تجلی ذاتی اور سامع اسماء وصفات ہے اور اس تجلی سے تعینات اسماء وصفات اطاعت کرتے ہوئے تحقق علمی پیدا کرتے ہیں اور بفیض مقدس تجلی واحدی میں، متکلم ذات مقدس واحدی مستجمع اسماء وصفات اور کلام، نفس تجلی اور تحقق اعیان علمیہ میں سامع ومطیع لازمہ اسماء وصفات ہیں کہ امر ''کن'' سے تحقق عینی پیدا کرتے ہیں:

{فَإذا قالَ لِكُلِّ عَيْنٍ أَرادَ إيجادَها: كُنْ، فَيُطِيْعُ الأَمْرَ الإلٰهِيَّ فَيَكُونُ وَيَتَحَقَّقُ}پس جب جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو کن کہتا ہے، پس وہ شے امر الٰہی کی اطاعت کرتی ہے اور ہوجاتی ہے۔

شواہد سمعی اس باب میں بکثرت ہیں کہ ہم نے ان کا ذکر نہیں کیا ہے {وَالْحَمْدُ اللهِ أَوَّلاً وَآخِراً}۔[1]

تکلم کے بارے میں مختلف آراء ونظریات

معتزلہ [2] اور متکلمین امامیہ [3] کی رائے یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو صفت متکلم سے متصف کرنا اس دلیل سے ہے کہ وہ کسی چیز میں ایجاد کلام کرتا ہے جیسے حضرت موسی (ع) کیلئے درخت میں ایجاد کلام کرنا یا نبی اور ملک میں ایجاد کلام کرنا۔

بعض اہل تحقیق [4] نے بھی کہا ہے کہ خداوند عالم کو متکلم کہنا حق تعالیٰ سے تکلم کے قیام کی وجہ سے ہے نہ کلام اور یہ قیام، قیام صدوری ہے نہ حلولی جس طرح سے

---

١ . شرح چہل حدیث، ص ٦١٧۔

٢ . قاضی عبد الجبار، شرح الاصول الخمسہ، ص ٥٢٨؛ المغنی، ج ٧، ص ٦٢؛ کشف المراد، ص ٢٨٩۔

٣ . کشف المراد، ص ٢٨٩؛ نہج الحق وکشف الصدق، ص ٦٠۔

۴ . اسفار اربعہ، ج ٧، ص ۴؛ نہایۃ الدرایہ، ج ١، ص ٢٦١۔

ہم پر متکلم کا اطلاق بھی اس وجہ سے ہے فرق یہ ہے کہ ہمارے توسط سے ایجاد کلام آلات کے ذریعے ہے لیکن خدا کو آلات کی ضرورت نہیں وہ اس سے بے نیاز ہے۔

لیکن اشاعرہ [1] کا نظریہ، یہ ہے کہ کلام حق تعالیٰ اصوات وحروف کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ وہ ایسا معنی ہے جو ازل میں ذات حق تعالیٰ سے قائم ہے جس کو کلام نفسی کہتے ہیں اور وہ مدلول کلام لفظی ہے جو حروف سے مرکب ہے اور طلب کہ اس سے قائم ہے کلام نفسی سے ہے اور غیر ارادہ ہے۔

لیکن صحیح اور موافق برہان قول یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو متکلم کہنا نہ معتزلہ اور متکلمین امامیہ کی دلیل کی روسے ہے اور نہ اشاعرہ کی دلیل کی روسے ہے۔

معتزلہ کے قول کی ردّ

معتزلہ کے قول کا فساد اور بطلان یہ ہے کہ بلا واسطہ متجدّد اور زوال پذیر کلام احداث (پیدا) کرنا مستلزم مفاسد کثیرہ ہے۔ ذات وصفات میں تجدد، ان مفاسد میں سے ایک ہے، سبحانہ وتعالیٰ عن ذالک؛ مسئلہ وحی اور انبیاء ومرسلین ؑ کی جانب کتابیں بھیجنا علوم عالیہ ربانیہ سے ہے کہ بہت کم کسی شخص کیلئے اس کے عمق تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے جیسے موسیٰ ؑ سے خدا کا بات کرنا اور اس کے بعض اسرار کی طرف قول پروردگار {نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِيْنُ* عَلَىٰ قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ}[2] نے اشارہ کیا ہے۔

اور یہ آیات خداوندی: {إِنَّہُ لَقُرآنٌ کَرِيمٌ * فِي کِتابٍ مَکْنُونٍ* لاٰيَمَسُّہُ إِلاَّ الْمُطَہَّرُونَ}[3] نیز ارشاد ہوا: {إِنْ ہُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَہُ شَدِيدُ الْقُوىٰ* ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوىٰ* وَہُوَ بِالأُفُقِ الأَعْلَىٰ* ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ* فَکانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ* فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِہِ مٰا أَوْحَىٰ* مٰا کَذَبَ الْفُوادُ مٰا رَأَىٰ ---}۔[4]

---

١ . شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۴۶؛ شرح المواقف، ج ۸، ص ۹۳۔

٢ . سورۂ شعراء، ۱۹۳، ۱۹۴۔

٣ . ''وہ قرآن کریم ہے کتاب مکنون میں ہے اس کو پاکیزہ افراد کے علاوہ کوئی مس نہیں کرسکتا ہے'' سورۂ واقعہ ۷۷ الی ۷۹۔

۴ . ''اس کا کلام وحی الٰہی ہے اس کو نہایت قوی اور توانا فرشتے نے تعلیم دی ہے وہی فرشتہ مقتدر جو اپنی اصلی صورت میں متجلی ہوا پیغمبر بلندترین افق میں ٹھہرے اس کے بعد خدا سے نزدیک اور نزدیک تر ہوئے اتنا نزدیک کہ دو کمان یا اس سے کم کے فاصلہ پر پہنچے اس کے بعد اپنے بندے جو وحی کرنی تھی وحی کی پیغمبر نے جو کچھ دیکھا ان کے دل نے اس کو جھٹلایا نہیں'' سورۂ نجم، ۴ الی ۱۱۔

ان آیات میں خداوند عالم نے کیفیت وحی اور نزول کتاب کی طرف اشارہ فرمایا ہے، اس طرح سے کہ برہان کے مطابق ہے اور حق تعالیٰ کے تغیر وحدوث سے منزہ ہونے کے منافی نہیں ہے۔

اپنی جان کی قسم! اس کلام الٰہی میں جو اسرار ودیعت کئے گئے ہیں جو کہ کیفیت وحی اور رسول اللہ ؐ کی روحانیت کی مقام تدلی سے نزدیکی کی طرف جس کو مقام {قابَ قَوْسَيْنِ} اور مقام {أَوْ أَدْنَىٰ} سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے بعد تحقق وحی کی طرف اشارہ کرتا ہے اس میں ایسے اسرار پوشیدہ ہیں جہاں طائر فکر بشر کی بھی رسائی ممکن نہیں ہے مگر افراد یگانہ کہ علم میں راسخ ہیں بقوت برہان ہمراہ ریاضت اور نور ایمان اسرار کی اس پر پیچ اور حیرتناک وادی میں بآسانی سفر کرتے ہیں اور اپنے مشام جان وروح کو ان عطر پر اسرار سے معطّر کرتے ہیں ۔

مذکورہ بیان سے ہمارا مقصد اس توہّم کو دفع کرنا ہے کہ خداوند عالم درخت وغیرہ میں متغیر ودگرگوں کلام کے ایجاد کرنے کے معنی میں متکلم ہے یا قیام صدوری کے ذریعے تکلم کا اس سے قیام ہے اس فرق کے پیش نظر کہ ہم آلات ووسائل کے ذریعے ایجاد کلام کرتے ہیں اور وہ بغیر آلات کے ایجاد کلام کرتا ہے، کیونکہ اس کا بھی لازمہ ذات اور صفات حق میں تغیر ودگرگونی ہے۔

خلاصہ، معتزلہ کے ذکر کردہ دلائل کی روشنی میں جس کی پیروی بعض امامیہ نے بھی کی ہے، تکلّم کو حق تعالیٰ کیلئے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے۔

اشاعرہ کے قول کی ردّ

جس طرح کہ اشاعرہ کا نظریہ کہ صفات منجملہ کلام، ذات سے قائم ہیں، باطل ہے، کیونکہ قیام حلولی مستلزم قوہ ونقص اور ترکیب ہے؛ خدا اس بلند وبرتر ہے جس طرح ذات کے صفات کمال سے خالی ہونے کا لازمہ بھی یہی ہے؛ نیز اس بات کا موجب ہے کہ خدا صاحب ماہیت ہو اور وجوب ذاتی امکان میں بدل جائے اس کے علاوہ دوسرے اور بہت سارے مفاسد ہیں ۔

ہاں ! خدا متکلم ہے حتی مرتبہ ذات میں لیکن دوسری طرح جس کو راسخان حکمت ہی سمجھتے ہیں اور اس کلام کو کلام نفسی بھی کہا جائے تو کسی اعتراض کی گنجائش نہیں ہے لیکن اشعری کے ادراک وشعور سے یہ بات بہت پرے ہے اور متکلمین خواہ معتزلی خواہ اشعری ان کے ذہنوں کی یہاں تک رسائی ممکن نہیں ہے اور [یہاں پر] اس بحث سے صرف نظر کرنا ہی اولیٰ وانسب ہے۔[1]

---

۱ . طلب وارادہ، ص۱۳۔

تکلم خدا کو مجاز جاننا

ملحوظ رہے کہ علماء ادب اور ظاہر نے کہا ہے کہ ''حمد'' جمیل اختیاری کے ذریعے زبان سے ثنا کرنا ہے اور چونکہ وہ اس زبان کے علاوہ جو کہ گوشت کا ایک ٹکرا ہے تمام زبانوں سے غافل ہیں، اس وجہ سے تحمید وتسبیح حق تعالیٰ کو بلکہ کلام ذات مقدس کو مطلقاً مجاز کی ایک قسم پر حمل کرتے ہیں ؛ نیز کلام وحمد وتسبیح موجودات کو بھی مجاز پر حمل کرتے ہیں ۔ لہٰذا حق تعالیٰ میں تکلم کو ایجاد کلام سے عبارت اور دوسری موجودات میں حمد وتسبیح کو ذاتی تکوینی جانتے ہیں ۔ یہ لوگ حقیقت میں نطق کو اپنی نوع میں منحصر جانتے ہیں اور ذات مقدس حق عزوجل اور دوسری موجودات کو نعوذ باﷲ غیر ناطق اور گونگا گمان کرتے ہیں اور اس کو ذات مقدس کی تنزیہ خیال کرتے ہیں جبکہ یہ تحدید بلکہ تعطیل ہے اور حق اس تنزیہ سے منزہ ہے۔ چنانچہ عامہ کی غالب تنزیہات تحدید وتشبیہ ہیں اور ہم نے اس سے پیشتر ذکر کیا کہ الفاظ کی وضع معانی عامہ کیلئے ہے اور اب کہہ رہے ہیں کہ ہم اس قدر اس کے پابند نہیں ہیں کہ ان حقائق الٰہی میں صدق لغوی یا حقیقت لغویہ لازم آئے، بلکہ ان مباحث میں صحت اطلاق اور حقیقت عقلیہ میزان ہے، گرچہ بحسب بیان سابق حقیقت لغویہ بھی ثابت ہے، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ لسان، تکلم وکلام، کتاب وکتابت اور حمد ومدح کیلئے بحسب نشئات وجودیہ چند مراتب ہیں کہ ہر ایک کسی نشئات اور مرتبہ وجود سے مناسبت رکھتا ہے اور چونکہ حمد ہر مورد میں کسی جمیل پر اور مدح جمال وکمال پر ہوتی ہے، لہٰذا چونکہ حق عزوجل نے اپنے علم ذاتی کے مطابق حضرت غیب ہویت میں اپنے جمال جمیل کا اتم مراتب علم وشہود کے ساتھ مشاہدہ کیا، نہایت مراتب ابتہاج اپنی ذات جمیل سے مسرور مبتہج ہوا، لہٰذا حضرت ذات میں ذات کیلئے تجلیات کے اعلیٰ مراتب کے ساتھ تجلی ذاتی سے تجلی کی۔

کلام ذاتی

اور یہ تجلی اور اظہار مکنون غیبی ''کلام ذاتی'' ہے کہ حضرت غیب میں لسان ذات سے واقع ہے اور اس تجلی کلامی کا مشاہدہ، سمع ذات ہے اور یہ ذات حق کیلئے ثنائے ذات، ثنائے حق ہے کہ دیگر موجودات اس کے ادراک سے عاجز ہیں ۔ چنانچہ ذات مقدس نبی ختمی مرتبتؐ اقرب واشرف موجودات عجز کا اعتراف کرتے ہوئے فرماتے ہیں: {لاٰ أُحْصِي ثَناء اً عَلَیْکَ أَنْتَ کَمٰا أَثْنَیْتَ عَلَیٰ نَفْسِکَ}۔[1] اور یہ معلوم ہے کہ ثنا کا احصاء معرفت کمال وجمال کی فرع ہے اور چونکہ جمال مطلق کی معرفت تام حاصل نہیں ہے، ثناء حقیقی بھی واقع نہ ہوگی اور اصحاب معرفت کی حد ونہایت معرفت عرفان عجز ہے۔

---

۱ . ''تیری حمد وثنا میں نہیں کرسکتا تو ویسا ہے جیسی تونے اپنی ثنا کی ہے'' مصباح الشریعہ، باب ۵؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۸۹۔

حضرت حق کی پنجگانہ زبان

اہل معرفت کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ پانچ زبانوں سے اپنی حمد وثنا کرتا ہے اور وہ زبانیں: لسان ذات بحیثیت ذات، لسان احدیت غیب، لسان واحدیت جمعیہ، لسان اسماء تفصیلیہ اور لسان اعیان ہیں اور یہ زبانیں لسان ظہور کے علاوہ ہیں کہ اس کی اول لسان مشیت ہے، آخر مراتب تعینات تک کہ لسان کثرات وجودیہ ہے۔[۱]

کلام ذاتی اور ظہوری کے معنی

کلام ذاتی کہ حضرت جمعی کمالی میں صفت خداوند قدوس ہے جو چیزیں غیب ذات مقدس حق میں ہیں ان کی تجلی اظہار سے عبارت ہے اور کلام ظہوری وجودی کہ امور غیبی کو حقائق تفصیلی پر ظاہر کرنے کیلئے فیض مقدس کی تجلی سے عبارت ہے، خداوند عالم کی صفت فعلی ہے اور یہ دونوں یعنی کلام ذاتی اور ظہوری وجودی احاطہ وشمول رکھتے ہیں اور یہ کلام لفظی بھی ایک رخ سے احاطہ وشمول رکھتا ہے اور وہ رخ سر وجودی ہے کہ اس سے صرف صاحبان تحقیق آگاہ ہیں اور وہ کیفیات واوضاع لفظی کے علاوہ ہے۔ البتہ اگر الفاظ روح معانی کیلئے وضع ہوئے ہوں یا روح معانی مراد حق ہوں ایسی صورت میں یہ احاطہ حق ہے جیسا کہ واقعیت امر بھی یہی ہے۔[۲]

کلام اور دوسرے صفات میں فرق

کلام کی علم وارادہ اور کراہت ورضا کے علاوہ ایک دوسری حقیقت ہے، لہذا ملحوظ رہے کہ تکثیر اسماء اور مقام واحدیت اور کثرت اسمائی کے اعتبار کرنے کے وقت صفات ایک دوسرے کی طرف رجوع نہیں کرتے ہیں ؛ نہ ارادہ علم کی طرف جیسا کہ حکماء محجوبین کے درمیان مشہور ہے اور نہ سمع وبصر علم کی طرف اور نہ علم سمع وبصر کی طرف جیسا کہ شیخ مقتول شہاب الدین[۳] کا نظریہ ہے۔

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۲۵۴۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۳۱۔

۳ . یحییٰ بن حبش (شہاب الدین سہروردی) معروف بہ ''شیخ اشراق'' چھٹی صدی ہجری کے حکماء سے ہیں۔ انہوں نے مکتب اشراق کا احیاء کیا اور ۵۸۱ میں ۳۶ سال کی عمر میں قتل کردئے گئے۔ ''حکمۃ الاشراق، بستان القلوب، البارقات الالہیہ، البروج، شرح اشارات، آواز بر جبرئیل'' ان آثار کا ایک حصہ ہیں۔

کلام نفسی حق تعالیٰ

بنابریں، علم نفسی حضرت علمی میں تجلی حبی سے عبارت ہے کہ حضرات اعیانیہ پر تجلی واحدی میں مظہر مکنون غیبی ہے جس طرح سمع، اس تجلی اور اس کے بعد حاصل ہونے والی تجلی علمی کے درمیان مقارنت وہم آہنگی سے عبارت ہے اور یہاں پر ان حقائق کی مزید شرح وبسط ممکن نہیں ہے۔[1]

کلام اور ذات کی عینیت سے مراد

لہذا کلمہ ''کن'' کی ماہیت سے پردہ نہیں اٹھ سکتا، کیونکہ اس کا کلام عین ذات ہے اور اس کی ذات انسان کیلئے مجہول وناشناختہ ہے۔

قولہ: لأنَّ کَلاٰمَہُ عَیْنُ ذاتِہِ... الخ؛

ان کے اس قول کے بارے میں کہ ''اس کا کلام عین ذات ہے...'' ہمارے استاد عارف کامل شاہ آبادی (دام ظلہ العالی) نے فرمایا: یہ کلام قولی عین ذات نہیں ہے، بلکہ جو کلام عین ذات ہے وہ کلام نفسی ہے جو اس سے عبارت ہے کہ خداوند متعال تجلی ذاتی سے جو کچھ غیب احدیت میں ہے اس کو حضرت واحدیت پر آشکار فرمائے جس طرح لفظ ''کن'' جو کہ اس کے قول میں واقع ہوا ہے ''کن وجودی'' ہے کہ وہی فیض منبسط ہے، لہذا شارح کی بات ابتدا صفحہ میں بھی مردود ہے۔

میرا کہنا ہے کہ یہ حکیم کا مسلک ہے لیکن عارف کا ذوق اس کے علاوہ کا متقاضی ہے، لہذا اس ذوق کے مطابق کہنا چاہیے کہ کلمات قولی بھی اس کے اسم ظاہر ''متکلم'' کے تحت تجلی ذات ہیں جس طرح کلام قولی امری بھی ذات سے ہے اور اطاعت وجودی خود اعیان کی ہے نہ یہ کہ ایجاد ان کےمسلک کے مطابق خدا کی جانب سے ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ بالجملہ؛ اگرچہ حکماء اور عرفاء کے درمیان جمع کی صورت ہے جیسا کہ ملا صدرا (قدس اللہ نفسہ الزکیہ) نے ان کے درمیان جمع کیا ہے اور ہم نے اپنے ایک رسالے میں ان کے درمیان وجہ اختلاف کی نشاندہی کی ہے لیکن عرفاء کا مسلک دقیق اور شیریں تر ہے لیکن شرط یہ ہے کہ فطرت صحیح وسالم ہو اور اس میں کوئی کجی اور انحراف نہ ہو۔[2]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۶۳۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۸۴۔

کلام فعلی ظہوری اور کلام ذاتی نفسی

چونکہ اس کی رحمت اور اس کا علم اطلاق اور عدم محدودیت (ذات حق) کے سبب ہر چیز کا احاطہ کئے ہوئے ہے اس لیے اس کے مخالف امور کا واقع ہونا غیر ممکن ہے اور سرّ قدر صحیح ہے اور ارادہ کا علم کے تابع ہونا بھی صحیح ہے جیسا کہ قدرت بھی جس کو ارادہ نے معین کیا ہے اس کو ظاہر کرنے کی وجہ سے علم کی تابع ہے اور ان دونوں کی مشارکت سے کلام ظاہر وآشکار ہوتا ہے۔

مقام احدیت اور واحدیت میں تکلم حق

قولہ: وبمقارعتہما یظہر الکلام... الخ؛

یہ جو کہا ہے کہ ان دونوں کی مشارکت سے کلام ظاہر وآشکار ہوتا ہے... اس سے مراد مقام فیض اور تجلی فعلی میں کلام فعلی ظہوری ہے لیکن کلام ذاتی نفسی ان امور کے اظہار سے عبارت ہے جو غیب ذات میں حضرت اسماء اور مقام واحدیت میں ہیں۔ یہ ''تکلم'' تجلی ذاتی علمی، حب ذاتی اور ارادہ ذاتی کے تابع ہے اور اس کا تکلم، فیض اقدس تجلی ارفع واعلیٰ سے عبارت ہے، بلکہ مطابق تحقیق عرفانی اور ذوق شہودی (کہنا چاہیے کہ) خداوند عالم مقام احدیت میں متکلم ہے اور اس کا تکلم فیض اقدس اور تجلی اعلیٰ سے عبارت ہے؛ اس تکلم کے مخاطب اولاً اسماء ذاتیہ؛ ثانیاً: حضرت واحدیت اور اسماء وصفات ہیں اور خداوند عالم مقام ''واحدیت'' میں بھی متکلم ہے اور اس کا تکلم اس کے اسم کے ظاہری پہلو سے مقام اسم ''اللہ'' کی تجلی ہے اور اس کے مخاطب اعیان ثابتہ ہیں، اول عین ثابت انسان کامل اور ما بقی اعیان اس کی تبعیت میں ہیں اور ہم نے اس سلسلے میں کافی شرح وبسط سے گفتگو کی ہیں ''مصباح الہدایۃ إلیٰ حقیقۃ الرسالۃ والولایۃ'' نامی رسالہ میں اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔[۱]

کلام، جلوۂ ذات

ملحوظ رہے کہ ہر متکلم کا کلام بحسب مقام ظہور اس کی ذات کا جلوہ ہے اور اس کے باطنی ملکات کا اظہار ہے۔ چنانچہ اگر قلب عالم طبیعت کی کدورتوں اور آلودگیوں سے پاک وصاف اور نورانی ہو اس کا کلام بھی نورانی بلکہ نور ہوگا اور وہی نورانیت قلب الفاظ کے پیکر میں نمایاں ہوتی ہے اور ائمہ ہدی (ع) کی شان میں وارد ہوا ہے: {کَلَامُکُمْ نُور}[۲] اور وارد ہے: {لَقَدْ تَجَلَّیٰ فِی کَلَامِہِ لِعبادِہِ} اور اپنے بندوں کیلئے اپنے کلام میں

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۷۵۔

۲ . ''تمہارا کلام نور ہے'' من لا یحضرہ فقیہ، ج ۲، ص ۳۷۰۔

متجلی ہوا اور نہج البلاغہ میں ہے: {إِنَّما كَلاٰمُہُ فِعْلُہُ}[1] [بہ تحقیق اس کا کلام اس کا فعل ہے]ا ور فعل جلوۂ ذات لا کلام فاعل ہوتا ہے اور اگر کوئی قلب مکدر اور ظلمانی ہو اس کا قول وفعل بھی مکدر وظلمانی ہوتا ہے: {مَثَلُ كَلِمَۃٍ طَيِّبَۃٍ كَشَجَرَۃٍ طَيِّبَۃٍ--}[2] {وَمَثَلُ كَلِمَۃٍ خَبِيْثَۃٍ كَشَجَرَۃٍ خَبِيْثَۃٍ}۔[3]

کلام حق میں اختلاف کا راز

اور چونکہ ذات مقدس حق تعالیٰ جل وعلا، بحسب {كُلَّ يَومٍ ہُوَ فِي شَأنٍ}[4] اسماء وصفات کے پیکر میں انبیاء واولیاء (ع) کے دلوں پر تجلی کرتا ہے اور بحسب اختلاف قلوب تجلیات مختلف اور جداگانہ ہوتی ہیں اور کتب سماوی کہ وصف وحی کے ساتھ فرشتہ وحی جناب جبرئیل ؑ کے توسط سے ان کے قلوب پر نازل ہوئی ہیں بحسب اختلاف تجلیات اور بحسب اختلاف اسماء کہ اس کیلئے مبدئیت رکھتی ہیں، مختلف ہوتی ہیں ۔

کلام جامع خداوند عالم

پس خود رسول ختمی ﷺ اشرف موجودات اور مظہر تام اسم اعظم ہیں اور آپ کی نبوت بھی اتم نبوات ممکن اور صورت حکومت اسم اعظم ہے کہ ازلی وابدی ہے اور آپ پر نازل ہونے والی کتاب بھی مرتبہ غیب سے اسم اعظم کی تجلی سے نازل ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے اس کتاب کیلئے احدیت جمع وتفصیل ہے اور مصداق ''جوامع الکلم''[5]ہے۔ چنانچہ آنحضرت کا کلام بھی جوامع الکلم کا مصداق تام ہے۔[6]

---

۱ . نہج البلاغہ، خطبہ ۱۸۶ میں وارد ہوا ہے: {وإنّما كلامہ سبحانہ فعل منہ أنشأہ ومثّلہ}۔
۲ . سورۂ ابراہیمؑ کی آیت ۲۴ سے اقتباس ہے۔
۳ . سورۂ ابراہیمؑ ، ۲٦۔
۴ . سورۂ رحمن، ۲۹۔
۵ . حدیث نبویؐ {واعطیت جوامع الکلم} کی طرف اشارہ ہے۔ خصال، باب ۵ ، ح ٥٦۔
٦ . آداب الصلاۃ، ص ۳۰۸۔

کلام ذاتی اور کلام ظلّی

’’کما أخبرَ ﷺ: {إنَّ لِلقُرآنِ ظهراً وبطناً[1] وحدّاً ومطلعاً} وفي رواية: {... ولِبطنه بطناً إلیٰ سبعة أبطن} وفي رواية: {... إلیٰ سبعينَ بطناً}.

جیسا کہ پیغمبر ؐ نے خبر دی ہے کہ ’’قرآن کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے ایک حد اور ایک مطلع ہے‘‘ اور دوسری روایت میں ہے: ’’اس کے باطن کا بھی ایک باطن ہے سات بطن تک‘‘ اور دوسری روایت میں ’’ستر بطن تک‘‘ کا تذکرہ ہے۔

اگر قرآن سے مراد تمام صفحہ وجود ہو ممکن ہے، مطلع سے مراد حضرت احدیت میں کلام ذاتی اور تجلی آشکار ہو کہ تعینات غیبی اور شہودی پر کہ فیض کے لائق ہیں احاطہ رکھتا ہے اور حد سے مراد کلام ظلی وفیضی ہو کہ حضرت واحدیت اور مظاہر غیبی اور شہودی کے درمیان حد فاصل ہے جس کو عماء سے تعبیر کیا گیا ہے اور بطن سے مراد منتہائے مثل نوریہ عرشیہ تک عالم غیب ہو اور ظہر سے مراد عالم شہادت ہو اور یہ قول چنانچہ پوشیدہ نہیں ہے تمام اقوال سے جامع تر ہے جس طرح بطون سبعہ سے مراد مراتب ہفتگانہ کلی یعنی مقام احدیت غیبی، حضرت واحدیت، مقام مشیت وفیض منبسط، عالم عقل، عالم نفوس کلیہ، عالم مثال مطلق اور عالم طبیعت ہیں ۔[2]

قول تکوینی وتشریعی

قول حق تعالیٰ کل کا کل پسندیدہ ہے اور اس میں کسی ناپسندیدگی کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ اس نے اپنےقول تکوینی سے ماہیات کی صراط مستقیم وجود اور کمالات وجود کی طرف ہدایت کی ہے اور اپنے قول تشریعی سے نفوس مستعدہ کو قوہ سے نکال کر فعل کی طرف لے جانے کیلئے علم وعمل کی ہدایت کی ہے، لہذا جس نے ہدایت تکوینی یا تشریعی سے ہدایت پائی ہے اس کو قول یہ ہدایت تکوینی خداوند متعال کی متابعت، اس کے امر ’’کن‘‘ کی اطاعت، قول تشریعی کی پیروی اور اوامر تکلیفی کی اطاعت سے ملی ہے اور جو ہدایت نہ ہوا وہ عدم استعداد، مخالفت امر تکوینی، اپنی شقاوت اور اس کے اوامر تکلیفی کی اطاعت نہ کرنے سے محروم ہدایت ہے۔

تکوین وتشریع میں پسندیدہ ترین قول

اور پسندیدہ ترین قول تکوین میں وہی قول ذاتی ہے جس کے ذریعے سے اسماء الٰہیہ کا حضرت علمیہ ظہور ہوا ہے اور غیب واحدیت میں پنہاں اعیان ثابت گوش بر آواز ہوئیں اور تشریع میں علم توحید ہے جس کے ذریعے سے خدا نے بندوں کو ملائکہ اور

---

۱ . تفسیر صافی، ج ۱، ص ۲۹؛ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۲۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۱۳۔

رسولوں کے ذریعے فیص پہنچایا ہے اس کے بعد علم تہذیب نفس ہے جس پر بندوں کی سعادت کا دار ومدار ہے اور سب سے پسندیدہ تر توحید محمدی ؐ ہے جس کا لیلہ مبارکہ محمدیہ ؐ میں کلام جمعی احدی قرآنی کے ذریعے نزول ہوا۔[1]

---

۱ . شرح دعائے سحر، ص ۱۲۵۔

فصل چہارم:

اسم اعظم

- اسم اعظم کے بارے میں چند حقائق
- اسم ''اللہ'' کے مقامات
- اسم اعظم اور دوسرے اسماء کے درمیان نسبت
- اسم مستأثر

اسم اعظم کے بارے میں چند حقائق

اللہ کے لفظی معنی

''إلٰہَ، أَلَہَ'' (مفتوح الھمزہ اور مفتوح اللام) ''إلاھَۃ'' ''عَبَدَ عِبادَۃ'' کے معنی میں ہے اور إلٰہ، فِعال، بمعنائے مفعول ہے، مثل إمام کہ ''مَن یُؤتَمُّ بِہ''کے معنی میں ہے۔[1] اور إلٰہ ''اللہ'' کی اصل ہے الف ولام داخل ہونے کے بعد ہمزہ کو تخفیف کیلئے حذف کردیا اور بعض نے کہا ہے، الف ولام ہمزہ کے عوض ہے۔[2] اور ان دونوں اقوال میں سے ہر ایک کیلئے ادبی حجت ودلیل ہے جس کا ذکر کرنا لازم نہیں ہے اور اہل اللہ کی لسان میں غالباً مقام تجلی فعلی اور مقام فیض مقدس کو الہٰیت اور الوہیت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اللہ کو جو کہ اسم جلالہ ہے مقام ذات پر کہ مستجمع صفات اطلاق کرتے ہیں ۔[3]

اسم اللہ کے معنی کے بارے میں ایک حدیث

حضرت محمد باقر (ع)نے فرمایا: اللہ کے معنی اس معبود کے ہیں خلق جس کی حقیقت کے ادراک اور اس کی کیفیت کے احاطہ سے عاجز ودرماندہ اور حیراں وسرگرداں ہے اور عرب جب کسی چیز میں متحیر ہوتا ہے اور اس کا احاطہ علمی پیدا نہیں کرتا اس وقت کہتا ہے: ''أَلِہَ الرَّجُلُ'' اور جب کوئی چیز اس کو ڈراتی ہے اور اس کے ڈرسے کسی چیز سے پناہ مانگتا ہے: ''وَلَہَ'' کہتا ہے اور ''الالہ'' اس چیز کو کہتا ہے جو لوگوں کے حواس سے مستور ہے۔[4]

کامل ترین اسم حق

جان لو کہ اسماء وصفات الٰہی سب کامل ہیں بلکہ عین کمال ہیں، کیونکہ وہاں نقص ہی نہیں ہے کہ برطرف کیا جائے اور ہر کمال، کمال اسماء الٰہی اور ان کی تجلیات کا ظہور ہے اور کامل ترین اسم وہی اسم ہے جو جامع کمالات ہے۔[5]

---

۱ . جس کی پیروی اور اقتدا کی جائے۔

۲ . قول اول کے بارے میں رجوع کیجئے: بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۸۷ ، ابواب اسماء تعالیٰ وحقائقھا وصفاتھا ومعانیھا، باب ۳ اور قول دوم کے سلسلے میں رجوع کیجئے: مجمع البیان سورۂ حمد کی آیہ {بِسْمِ للّٰہِ الرّحْمٰنِ الرّحِیْم} کے ذیل میں۔

۳ . شرح چہل حدیث، ص ٦۳۹۔

۴ . آداب الصلاۃ، ص ۳۱۵۔

۵ . شرح دعائے سحر، ص ٦٦۔

اللہ، اسم محیط تام وازلی وابدی

اسماء الٰہی کیلئے محیطیت، محاطیت اور رئاست ومرئوسیت ہے۔ بعض اسماء الٰہی اسماء جمالیہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں جیسے ’’رحمن‘‘ اور بسا اسماء الٰہی اسماء جلالیہ کا احاطہ کئے ہوئے ہیں جیسے ’’مالک‘‘ اور ’’قہار‘‘ اور اسماء الٰہیہ میں بجز اسم ’’اللہ‘‘ کسی اور کیلئے بنحو جمع وبساطت مرتبہ جامعیت مطلقہ اور احدیت جمع حقائق الٰہیہ لطفیہ وقہریہ نہیں ہے کہ تمام حقائق الٰہی کا ربّ اور شاہ کلید خزائن غیبی ہے۔ پس وہ اسم محیط تام واعظم، ازلی وابدی اور سرمدی ہے اور دیگر اسماء حتی امہات اسماء ان کی یہ شان نہیں اور وہ ایسا احاطہ نہیں رکھتے ہیں اگرچہ بعض اسماء بعض پر کم وبیش احاطہ رکھتے ہیں ۔[1]

اسم ذات جامع اسماء وصفات

جب اللہ کو اس قدم ناقص برہانی سے ملاحظہ کرتے ہیں اللہ اسی ذات مطلق کا اسم ہے جس میں تمام تجلیات ہیں، جامع جمیع اسماء وصفات ہے، مستجمع جمیع کمالات ہے، کمال مطلق ہے، کمال لا محدود ولا متناہی ہے۔[2]

وحدت اسم اعظم درعین کثرت

ہر وہ اسم جس کا افق، افق فیض اقدس سے نزدیک تر ہے، اس کی وحدت تمام تر اور اس کی جہت غیب شدید اور محکم تر ہے اور جہات کثرت اور ظہور اس میں ناقص تر اور افق کثرت سے دورتر ہے اور برعکس جو فیض اقدس سے دور اور اس کے مقام قرب سے مہجور ہے، کثرت اس میں ظاہر تر اور جہات ظہور کی فراوانی ہے اور یہیں سے اہل مکاشفہ عارف اور سالک عارف پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اسم اعظم کہ مستجمع جمیع اسماء وصفات ہے کثرات پرمشتمل ہونے اور رسوم وتعینات کا مرکز ہونے کے باوجود افق وحدت سے نزدیک تر ہے اور یہ اشتمال ایک رخ سے کثرت حقیقی سے منزہ بلکہ اس کی حقیقت فیض اقدس اور مقام غیب مشوب کے ساتھ متحد ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق صرف اور صرف اعتبار کا ہے، جیسے اختلاف مشیت اور فیض مقدس تعین اول کے ساتھ کہ جس کو لسان حکماء میں عقل اول کہتے ہیں ۔

---

۱ . شرح مصباح الهدایہ، ص ۸۱۔

۲ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۵۸۔

ہر اسم کا تمام اسماء کے حقائق پر مشتمل ہونا

مبادا ہمارے اس قول سے کہ مرتبہ اسم اعظم ''اللہ'' عالم قدس سے سب سے زیادہ نزدیک ہے اور تمام اسماء وصفات پر مشتمل ہونے کے لحاظ سے اولین مظہر فیض اقدس ہے، یہ گمان کر بیٹھو کہ بقیہ اسماء الٰہی جامع حقائق اسماء نہیں ہیں اور اپنے جوہر ذات میں ناقص ہیں، کیونکہ یہ ان لوگوں کا خیال ہے جنہوں نے اسماء الٰہی کا انکار کیا ہے اور اس میں الحاد کرتے ہیں، [1] یہی وجہ ہے کہ انوار وجہ کریم خداوند عالم سے محروم ہیں، بلکہ اسماء خداوند پر ایمان یہ ہے کہ تمہارا اعتقاد یہ ہو کہ ہر ایک اسم الٰہی جامع جمیع اسماء اور تمام حقائق پرمشتمل ہے اور اسمائ، ذات مقدس حق تعالیٰ کے ساتھ متحد الذات ہیں اور سب، آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہیں ۔ صفات کی ذات کے ساتھ اور صفات کی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ عینیت کا یہی لازمہ ہے۔

ہر اسم کے کسی خاص وصف سے مختص ہونے کا راز

لیکن ہمارا یہ کہنا کہ فلاں اسم، اسماء جلال سے ہے اور وہ اسم اسماء جمال سے ہے اور یہ ''رحمن ورحیم'' اور وہ ''قہار وجبار'' ہے، ان اسماء میں سے ہر ایک کے جس سے وہ مختص ہے، ظہور کے اعتبار سے ہے اور اس اعتبار سے ہے کہ اس اسم کا مقابل اس میں پنہاں اور مستتر ہے۔ بنابریں، ''رحیم'' میں رحمت ظاہر ہے اور غضب باطن وپنہاں اور جمال ظہور جمال ہے اور بطون جلال ہے اور جلال برعکس ہے اور ''ظاہر'' باطن میں پنہاں ہے اور ''باطن'' ظاہر میں مستور وپنہاں ہے اور اسی طرح ''اول'' آخر میں اور ''آخر'' اول میں پنہاں اور مستور ہے۔

اسم اعظم کی عظمت

لیکن اسم اعظم اللہ، ربّ الاسماء والارباب ہے اور یہ اسم حد اعتدال واستقامت میں ہے اور صاحب برزخیت کبریٰ ہے، نہ جمال جلال پر غالب ہے اور نہ جلال جمال پر غالب ہے، نہ ظاہر باطن پر حاکم ہے اور نہ باطن ظاہر پر حاکم ہے۔ چنانچہ وہ عین بطون میں ظاہر اور عین ظہور میں باطن ہے اور عین آخریت میں اول اور عین اولیت میں آخر ہے۔

لہذا اے رہروان راہ حق وحقیقت اواخر سورۂ حشر کی آیات شریفہ کو ملاحظہ کر اور چشم بصیرت سے اس میں تدبر کرو اور وہ آیات یہ ہیں:

ہُوَ اللهُ الَّذِي لاٰ إِلٰہَ إِلاّٰ ہُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّہادَۃِ ہُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ۔ ہُوَ اللهُ الَّذِي لاٰ إِلٰہَ إِلاّٰ ہُوَ الْمَلِکُ الْقُدُّوسُ السَّلاٰمُ الْمُؤمِنُ الْمُہَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبٰارُ الْمُتَکَبِّرُ سُبْحانَ اللهِ عَمٰا يُشْرِکُونَ۔ ہُوَ

---

۱ . سورۂ اعراف، آیت ۱۸۰ سے اقتباس۔

اللّٰہُ الْخالِقُ الْبارِءُ الْمُصَوِّرُ لَہُ الأَسْماءُ الْحُسْنَیٰ یُسَبِّحُ لَہُ ما فِي السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَہُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیْمُ۔[1] صدق اللہ العليّ العظیم

وہ اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں حاضر وغائب کا جاننے والا ہے رحمن ورحیم ہے وہ اللہ وہ ہے جس کے علاوہ کوئی خدا نہیں وہ بادشاہ پاکیزہ صفات بے عیب امان دینے والا مخافظت کرنے والا صاحب عزت، زبردست اور کبریائی کا مالک ہے وہ ان تمام باتوں سے منزہ ہے جو مشرکین کیا کرتے ہیں وہ ایسا خدا ہے جو پیدا کرنے والا ایجاد کرنے والا اور صورتیں بنانے والا ہے صاحب اسماء حسنیٰ ہے زمین اور سماوات کا ہر ذرہ اس کی تسبیح کرتا ہے اور وہ صاحب عزت وحکمت ہے؛ (سچ فرمایا خدائے علی وعظیم نے)۔

دیکھو اس نے تین مذکورہ بالا آیتوں میں کس طرح خداوند متعال نے حضرت الٰہی کے غیب ہویت کے ساتھ غیب ہویت کے ذات حق میں فانی اور اس کی انیت خداوند میں مستہلک ہونے کے اعتبار سے اتحاد کا حکم لگایا ہے۔ اس کے بعد خداوند متعال نے کہ اس کی شان بلند وبالا ہے، صفات جمالیہ وجلالیہ اور اسماء ذاتی وصفاتی وافعالی کے ذات احدی کے ساتھ اتحاد کا بنحو ترتیب منظم حکم لگایا ہے۔ ہمارے اور دونوں جہاں کے مولا حضرت امیر المومنین (ع) نے اپنے اس قول سے اس مطلب کی طرف لطیف وخفی اشارہ فرمایا ہے: ’’میں نے کوئی چیز نہیں دیکھی مگر یہ کہ خدا کو اس کے پہلے، اس کے بعد اور اس کے ساتھ یا اس میں دیکھا ہے‘‘۔[2]بنابریں، اسم اعظم اللہ کیلئے ہر شے کی مظہریت ہر مربوب کے کسی نہ کسی اسم سے مختص ہونے سے عبارت ہے اس دلیل کے علاوہ نہیں ہے کہ ہر اسم میں تمام حقائق واسماء مکنون ومستتر ہیں ۔[3]

اللہ، صفت جمال یا جلال؟

ملحوظ رہے کہ اللہ اگرچہ ’’اسم اعظم‘‘ ہے کہ صفات ’’جمال‘‘ و’’جلال‘‘ جس کی تجلیاں ہیں اور اس کے تحت احاطہ ہیں لیکن کبھی صفات جلال کے مقابلے اس کو صفات جمال سے تعبیر کرتے ہیں ۔ چنانچہ الہٰیت اور الوہیت کی بازگشت نوعاً صفات ’’جمال‘‘ کی طرف ہے بالخصوص اگر صفت جلال کے مقابلے واقع ہو اور آیہ شریفہ {قُلْ ہُوَ اللّٰہُ أَحَد} میں ممکن ہے ’’احد‘‘ کسی ایک صفت جلال کی طرف اشارہ ہو کہ مقام کمال بساطت ذات مقدس ہے اور اللہ اسم جمال کی طرف اشارہ ہو۔ بنابریں، آیہ شریفہ میں احتمال اول کی روسے جس کا ذکر اس تنبیہ سے پہلے ہوا بحسب مقام ’’احدیت‘‘ اور ’’واحدیت‘‘ اور

---

۱ ۔ سورۂ حشر، ۲۲، ۲۳، ۲۴۔

۲ ۔۔ اسفار، ج ۱، ص ۱۱۷؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۴۹؛ کلمات مکنونہ، ص ۳۔

۳ ۔مصباح الہدایہ، ص ۱۹۔

’’تجلی فیض اقدس‘‘ کہ تینوں شئون الٰہی ہیں حق تعالیٰ کی تعریف وتوصیف کی گئی ہے اور اس احتمال کی روسے جس کا ذکر اس تنبیہ میں ہوا ہے بحسب مقام اسماء جمالیہ وجلالیہ کہ اسماء پر محیط ہے حق تعالیٰ کی تعریف وتوصیف کی گئی ہے۔[1]

حضرت احدیت حق کی اولین تجلی

پہلا اسم جو کہ تجلی احدیت اور فیض مقدس سے حضرت علمیہ واحدیہ میں متجلی ہوتا ہے اور اس کے جلوے نمایاں ہوتے ہیں اسم اعظم جامع الٰہی اور مقام مسمائے ’’اللہ‘‘ ہے کہ آئینہ غیب میں عین تجلی فیض اقدس ہے اور تجلی ظہوری کمال جلال میں ایک اعتبار سے عین مقام جمع واحدیت اور ایک اعتبار سے کثرت اسمائی ہے اور تعین اسم جامع اور اس کی صورت، عین ثابت انسان کامل اور ’’حقیقت محمدی ؐ ‘‘ سے عبارت ہے۔[2]

تمام تعینات کا اسم اللہ ہونا

ملحوظ رہے کہ اہل معرفت ہر سورہ کے بسم اللہ کو اسی سورہ سے متعلق جانتے ہیں اور اس رخ سے ہر سورہ کے بسم اللہ کے معنی دوسرے سورہ کے بسم اللہ کے علاوہ ہیں، بلکہ ہر قول وفعل کا بسم اللہ دوسرے بسم اللہ سے مختلف ہے اور اس کا اجمالی بیان یہ ہے کہ تحقیق گزشتہ کی روسے تمام دار تحقق، غایت قصوای عقول قادسہ ومقدسہ سے لے کر عالم ہیولیٰ اور طبیعت کے آخری سرے تک، اسم اعظم اللہ کا ظہور اور مظہر تجلی مشیت مطلقہ ہے کہ اصل اسماء فعلیہ ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں: {ظَہَرَ الْوُجُودُ بِبِسْمِ اللہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ}[3]لہذا اگر کثرت مظاہر اور تعینات کو ملاحظہ کریں ہر اسم اس فعل یا قول کے ظہور سے عبارت ہے جو اس کے بعد واقع ہوا ہے اور سالک الی اللہ کے سیر وسلوک کا پہلا قدم یہ ہے کہ خود کو سمجھائے کہ اسم ’’اللہ‘‘ سے تمام تعینات کا ظہور ہے، بلکہ سب اسم اللہ ہیں اور اس مشاہدہ میں اسماء مختلف اور جداگانہ ہیں اور ہر اسم کا سعہ وضیق اور احاطہ ولا احاطہ مظہر کا تابع ہے اور اس جلوہ کا تابع ہے جس نے اس میں ظہور کیا ہے اور اسم ’’اللہ‘‘ اگرچہ بحسب اصل تحقق مظاہر پر مقدم ہے اور ان کا مقوم ہے لیکن بحسب تعین ان سے متاخر ہے۔ چنانچہ اپنی جگہ پر یہ بات مسلّم وثابت ہے۔[4]

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۰۸۔

۲ . شرح چہل حدیث، ص ۶۳۴۔

۳ . فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۱۳۳۔

۴ . سرّ الصلاۃ، ص ۸۵۔

اسم ''اللہ'' کے مقامات

اسم اعظم مقام حقیقت غیبیہ محضہ میں

جان لو! خدا تمہیں اپنے اسم اعظم کی رہنمائی کرے اور جو نہیں جانتے اس کی تمہیں تعلیم دے۔ خداوندتبارک وتعالیٰ کے پاس اسم اعظم ہے کہ جب اس کو آسمان کے بند دروازوں کو کھولنے کیلئے پڑھا جاتا ہے وہ دروازے رحمت الٰہی سے کھل جاتے ہیں اور جب اس اسم کو روئے زمین کی مشکلوں اور سختیوں اور حوادث سے چھٹکار اپانے کیلئے پڑھا جاتا ہے تو مشکلات کی تمام بندشیں کھل جاتی ہیں اور رہائی نصیب ہوتی ہے اور اس اسم کی بحسب مقام الوہیت ایک حقیقت ہے اور بحسب مقام مالوہیت ایک حقیقت ہے اور لفظ وعبارت کے اعتبار سے بھی ایک حقیقت ہے۔

لیکن اسم اعظم بحسب حقیقت غیبی کہ جسے اس کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے اور اس میں کوئی استثناء نہیں ہے تو اس اعتبار سے جس کا ذکر پہلے ہوا وہ ۷۳ واں حرف ہے جسے اس نے اپنے علم غیب میں خود سے مختص رکھا ہے جیسا کہ روایت کافی میں ''خلق کو اسم اللہ الاعظم عطا کئے جانے کے باب میں اپنے اسناد کے ساتھ ابو جعفر (ع) سے مروی ہے: اسم اعظم ۷۳ حروف ہیں اور آصف کے پاس ان میں سے ایک حرف تھا انہوں نے اس حرف کو زبان پر جاری کیا اور نتیجے میں ان کے اور تحت بلقیس کے درمیان کی زمین سمٹی یہاں تک کہ انہوں نے تخت بلقیس کو اپنے ہاتھ میں لے لیا اس کے بعد طرفۃ العین میں زمین جیسی تھی ویسی ہوگئی اور ہمارے پاس اسم اعظم کے ۷۲ حرف موجود ہیں اور ایک حرف خداوند عالم کے پاس ہے اس کو اپنے علم غیب میں اپنے سے مخصوص رکھا ہے اور خدائے علی وعظیم کے علاوہ کوئی طاقت وقدرت نہیں ہے''۔[۱]اور اسی مضمون کی دوسری روایت بھی ہے۔[۲]

اور اس مورد میں ابو عبد اللہ (ع) سے مروی ہے: ''حضرت عیسیٰ (ع) کو اسم اعظم کے دو حرف ملے تھے جن کے ذریعے حضرت عیسیٰ ؑ سارے امور انجام دیتے تھے اور حضرت موسیٰ (ع) کو چار حرف ملے تھےاور حضرت ابراہیم (ع) کو آٹھ حرف ملے تھے اور حضرت نوح (ع) کو پندرہ حرف ملے تھے اور حضرت آدم (ع) کو پچیس حرف عطا کئے گئے تھے اور خداوند عالم نے ان سب کو ذات ختمی مرتبتؐ میں جمع کیا اور اسم اعظم کے تہتر حرف ہیں، حضرت محمد مصطفی ﷺ کو بہتّر حرف عطا کئے گئے اور ایک حرف آپؐ سے مخفی رکھا گیا''[۳] حدیث تمام ہوئی۔

---

۱ . اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳۰، کتاب الحجہ، باب ما اعطی الائمہؑ من بسم اللہ الاعظم، ح ۱۔
۲ . ایضاً، ح ۳۔
۳ . اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳۰، کتاب الحجہ، باب ما اعطی الائمہؑ من بسم اللہ الاعظم، ح ۲۔

اسم اعظم باعتبار مقام الوہیت ووحدانیت

لیکن اسم اعظم بحسب مقام الوہیت وواحدیت، وہ اسم ہے جو جامع جمیع اسماء الٰہیہ ہے جیسے اشیاء کیلئے مبدأ اور اصل اشیاء کی جامعیت اور درخت کی شاخوں، ٹہنیوں اور پتوں کیلئے گٹھلی کی جامعیت یا جملہ اور کل کا اجزا پر مشتمل ہونا جیسے لشکر کا افواج اور افراد پرمشتمل ہونا۔

تجلی گاہ اسم اعظم

اور یہ اسم باعتبار اول بلکہ باعتبار ثانی بھی تمام اسماء پر حاکم ہے اور تمام اسماء اس کے مظہر ہیں اور ذاتاً تمام مراتب الٰہی پر مقدم ہے اور یہ اسم بحسب حقیقت جز خود خدا اور اس کے اس بندے کیلئے جس کو اس نے برگزیدہ اور پسند کیا ہے اور وہ اس کا مظہر تام ہے یعنی صورت حقیقت انسانی کہ صورت تمام عوالم ہے اور اس اسم کی مربوب ہے کسی اور کیلئے متجلی نہیں ہوتا ہے اور نوع انسانی میں بجز حقیقت محمدی ؐ اور آپ کے اولیاء کے جو آپ کے ساتھ روحانیت میں متحد ہیں ۔ کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جس کیلئے یہ اسم اپنی تمام تر حقیقت کے ساتھ متجلی ہو اور یہ وہی غیب ہے جس سے اس نے اپنے مرتضیٰ وپسندیدہ وبرگزیدہ بندوں کو (نہ جاننے سے) مستثنیٰ کیا ہے؛ [1]اور روایت کافی میں وارد ہے: {وَاللهِ! لَمُحَمَّدٌ (ﷺ) مِمَّنْ إرْتَضاهُ}۔[2] اور خدا کی قسم محمد ﷺ ان پسندیدہ بندوں میں سے ہیں ۔

اسم اعظم باعتبار مقام غیبی

لیکن اسم اعظم بحسب حقیقت عینی وہی انسان کامل اور خلیفۃ اللہ فی العالمین ہے اور وہ حقیقت محمدیہ ؐ ہے کہ بحسب عین ثابت مقام الٰہیت میں اسم اعظم کے ساتھ متحد ہے اور تمام اعیان ثابت بلکہ اسماء الٰہی اسی حقیقت کی تجلیاں ہیں، کیونکہ اعیان ثابت تعینات اسماء الٰہی ہیں اور تعین عالم عین میں عین متعین ہے اور عقل میں اس کے علاوہ ہے۔ پس اعیان ثابتہ عین اسماء الٰہی ہیں، لہٰذا عین ثابت حقیقت محمدی ؐ عین اسم اعظم اللہ ہے اور تمام اسماء وصفات اور اعیان اس کے مظاہر اور فروعات یا ایک دوسرے اعتبار سے اس کے اجزا ہیں ۔

---

١ . سورۂ جن کی آیۃ ٢٦،٢٧ {عالم الغیب فلا یظهر علیٰ غیبہ أحداً إلاّ مَن ارتضیٰ من رسول} کی طرف اشارہ ہے۔

٢ . ''اللہ کی قسم! محمد ان لوگوں میں سے ہیں جن کو خدا نے برگزیدہ کیا ہے'' اصول کافی، ج ١، ص ٢٥٦، کتاب الحجہ، باب نادر فیہ ذکر الغیب، ح ٢۔

یہ حقیقت محمدیہ ؐ ہے جس کی عوالم میں عقل سے ہیولیٰ تک تجلیاں ہیں اور عالم اس کی تجلی اور ظہور ہے اور مراتب وجود کا ہر ذرہ اس صورت کی تفصیل ہے اور یہ وہی اسم اعظم ہے [1] اور اپنی حقیقت خارجی کے ساتھ مشیت کے ظہور سے عبارت ہے جس میں کوئی تعین نہیں ہے اور ہر ذی حقیقت کی حقیقت اور متعین کا تعین اسی سے وابستہ ہے: ''خدا نے مشیت کو خود مشیت سے اور ساری اشیاء کو مشیت کے ذریعہ خلق فرمایا'' اور یہ وجود جس کا نام محمد بن عبد اللہ ﷺ ہے جو عالم الٰہی سے عالم ملک میں نازل ہوا تاکہ زندان عالم طبیعت سے قیدیوں کو رہائی دے، اس حقیقت کلیہ کا خلاصہ ہے اور تمام مراتب اس میں اس طرح سمٹے ہوئے ہیں جس طرح عقل تفصیلی عقل بسیط واجمالی میں مندرج اور سمٹی ہوئی ہے۔

اسم اعظم کے مقام خلق عینی سے متعلق ایک حدیث

امیر المومنین مولی الموحدین، ہمارے سید وسردار حضرت علی بن ابی طالب (ع) کے بعض خطبات میں وارد ہوا ہے: ''میں لوح ہوں، میں قلم ہوں، میں عرش ہوں، میں کرسی ہوں، میں سماوات ہفت گانہ ہوں، میں نقطہ باء بسم اللہ ہوں''۔[2]اور وہ حضرت بحیثیت مقام روحانیت پیغمبر کے ساتھ متحد ہیں ۔ چنانچہ پیغمبر نے فرمایا: {أنا وعلي من شجرة واحدة}[3]اور فرمایا: {أنا وعلي من نور واحد}[4] اور دوسری بکثرت روایات ہیں جو ان دونوں کے اتحاد نور پر دلالت کرتی ہیں ۔[5]

اور کافی کی مفصل روایت جو کچھ ہم نے عرض کیا اس سے بیشتر پر دلالت کرتی ہے لیکن ہم اس کے طولانی ہونے کے باوجود ان (معصومین (ع)) کے انفاس شریفہ سے تبرک وتیمن حاصل کرنے کیلئے نقل کر رہے ہیں:

باب حدوث اسماء؛ علی بن محمد عن صالح بن ابی حماد عن الحسین بن یزید عن ابن ابی حمزة عن ابراہیم بن عمر عن ابی عبد اللہ (ع) قال:

إنّ اللہ [تبارک و]تعالیٰ خلق اسماً بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطق وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيہ غير موصوف وباللون غير مصبوغ، منفي عنہ الأقطار،

---

۱ . امام خمینیؒ شرح فصوص الحکم کے تعلیقات میں فرماتے ہیں: {إنّ رسول للہ ﷺ حيث يكون حقيقة الإسم الأعظم والمرآة الأتمّ}۔

۲ . مشارق انوار الیقین، ص ۱۵۹۔

۳ . ''میں اور علی ایک درخت سے ہیں'' بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۳۰۔

۴ . ''میں اور علی ایک نور سے ہیں'' ایضاً، ج ۱۵، ص ۱۱، ح ۱۲۔

۵ . ایضاً، ص ۱۹،۲۰؛ ج ۲۲، ص ۲۴۸؛ ج ۲۵، ص ۳؛ ج ۲۶، ص ۱۶، ۳۴۹؛ ج ۳۳، ص ۴۸۰؛ ینابیع المودة، ج ۱، ص ۹، ۱۰، باب اول، فی سبق نور رسول اللہ ؐ ۔

مبعد عنہ الحدود، محجوب عنہ حس کلّ متوہّم، مستتر غير مستور۔ فجعلہ کلمۃ تامّۃ علیٰ أربعۃ أجزاء معاً ليس منہا واحد قبل الآخر۔ فاظہر منہا ثلاثۃ أسماء لفاقۃ الخلق إليہا وحجب منہا واحداً؛ وہو الإسم المکنون المخزون؛ فہٰذہ الأسماء [1] التي ظہرت۔ فالظاہر ہو اللہ [تبارک و] تعالیٰ؛ وسخر سبحانہ لکلّ اسم من ہٰذہ الأسماء أربعۃ أرکان، فذٰلک اثنا عشر رکناً؛ ثمّ خلق لکلّ رکن منہا ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليہا؛ فہو الرحمٰن، الرحيم، الملک، القدوس، الخالق، البارئ، المصور، الحي، القيوم، لا تأخذہ سنۃ ولاٰ نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحکيم، العزيز الجبار، المتکبّر، العلي، العظيم، المقتدر، القادر، السّلام، المؤمن، المہيمن، المنشئ، البديع، الرفيع، الجليل، الکريم، الرازق، المحيی، المميت، الباعث، الوارث، فہٰذہ الأسماء وما کان من الأسماء الحسنیٰ، حتّیٰ يتمّ ثلاث مئۃ وستين إسماً، فہي نسبۃ لہٰذہ الأسماء الثلاثۃ؛ وہٰذہ الأسماء الثلاثۃ أرکان۔ وحجب الأسم الواحد المکنون المخزون بہٰذہ الأسماء الثلاثۃ؛ وذٰلک قولہ تعالیٰ: {قُلْ ادْعُوا اللهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ أَيّاً مٰا تَدْعُوا فَلَہُ الأَسْمآءُ الْحُسْنَىٰ}[2] انتہی الخبر الشريف۔[3]

[ترجمہ:] باب حدوث اسماء؛ علی بن محمد نے صالح بن ابی حماد سے انہوں نے حسین بن یزید سے انہوں نے ابن ابی حمزہ سے انہوں نے ابراہیم بن عمر سے انہوں نے ابی عبد اللہ (ع) سے فرمایا:

خداوند عالم نے بلا صدا کے حروف، بلا نطق کے لفظ، بلا جسد کے شخص، بلا توصیف کے تشبیہ اور بلا رنگ آمیزی کے رنگ سے ایک اسم خلق فرمایا، حد وانتہا سے پرے اور ہر متوہم کے حس وخیال سے دور اور پوشیدہ ہے اور بغیر مستور کے مستتر ہے، خداوند عالم نے اس کو چار جزء پرمشتمل کلمہ تامہ قرار دیا سارے اجزا بہم ہیں ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے پہلے نہیں ہے، پروردگار عالم نے اس سے تین اسم خلق کی ضرورت کے پیش نظر ظاہر کئے اور ایک کو حجاب میں رکھا اور یہ وہی اسم مکنون ومخزون ہے۔ چنانچہ یہ اسماء ظاہر ہوئے۔ چنانچہ فی الواقع ظاہر خداوند تبارک وتعالیٰ ہے، خداوند عالم نے ان میں سے ہر ایک اسم کیلئے چار رکن مسخر کئے

---

۱ . حکیم الٰہی فیض کاشانی ''وافی'' میں فرماتے ہیں: یہ جو فرمایا: {فہٰذہ الأسماء الّتي ظہرت} کافی کے نسخوں میں ایسے ہے لیکن صحیح تر {بِہٰذہ الأسماء} باء کے ساتھ ہے۔ چنانچہ صدوق (طاب ثراہ) نے اپنی توحید میں روایت کی ہے۔ [التوحید، ص ۱۹۰، باب اسماء اللہ تعالیٰ، ح ۳] اور انتہائے حدیث اسی نکتے پر دلالت کرتی ہے جہاں پر فرماتے ہیں: ''اور ایک اسم واحد مکنون ان تینوں اسم کے وسیلے سے [بہٰذہ الأسماء] پوشیدہ ومکنون ہے'' [الوافی، ج ۱، ص ۴۶۵] انتہیٰ (امام خمینیؒ)۔

۲ . سورۂ اسراء، ۱۱۰۔

۳ . اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۲، کتاب التوحید، باب حدوث الاسماء، ح ۱۔

اس طرح بارہ رکن ایجاد ہوئے پھر ان میں سے ہر رکن کیلئے بالفعل تیس اسماء اس رکن سے منسوب خلق فرمائے جو مندرجہ ذیل ہیں:

الرحمٰن، الرحیم، الملک، القدوس، الخالق، البارئ، المصور، الحي، القیوم، لا تأخذہ سنۃ ولاٰ نوم، العلیم، الخبیر، السمیع، البصیر، الحکیم، العزیز الجبار، المتکبّر، العلي، العظیم، المقتدر، القادر، السّلام، المؤمن، المہیمن، المنشئ، البدیع، الرفیع، الجلیل، الکریم، الرازق، المحیی، الممیت، الباعث، الوارث۔

یہ اسماء اور جتنے اسماء حسنیٰ ہیں یہاں تک کہ تین سو ساٹھ اسم کامل ہوں، ان تین اسموں سے منسوب ہیں اور وہ تین اسم رکن کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ اسم واحد مکنون ان تین اسموں کے ذریعے پوشیدہ ومستتر ہے اور یہی وجہ ہے کہ ارشاد ہوا: ”کہہ دیجئے، اﷲ کو پکارو یا رحمن کو اس کو جس نام سے بھی چاہےپکارو سارے اسماء حسنیٰ اس سے مخصوص ہیں ؛ حدیث تمام ہوئی۔

اگر اس روایت میں غور وتامل کروگے تو تم پر اسرار علم ومعرفت منکشف ہوں گے اور اسماء الٰہیہ کے مخفی رموز کے ابواب تم پر وا ہوں گے اور ایسا کیونکر نہ ہو جبکہ یہ حدیث معدن وحی ونبوت سے صادر ہوئی ہے، آسمان علم ومعرفت سے نازل ہوئی ہے۔

فیض کاشانی کی جانب سے حدیث کی شرح

عارف ربانی ملا محسن کاشانیؒ نے اس حدیث کی شرح میں فرمایا:

جس اسم کی صفات مذکورہ سے توصیف کی گئی ہے گویا اول مخلوق کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر باب عقل میں گزرا یعنی نور محمدی روح احمدی اور عقل کلی اور اس کے اجزا چہار گانہ اس کی جہت الٰہی اور عوالم سہ گانہ کی طرف اشارہ ہیں جو اس پرمشتمل ہیں یعنی عالم عقول کہ مادہ وصور سے مجرد ہے، عالم خیال کہ مواد سے مجرد ہے نہ صور سے اور عالم اجسام کہ مواد سے مقارن ہے۔

بالفاظ دیگر؛ حس وخیال اور عقل وسرّ؛ بہ تعبیر ثالث، شہادت وغیب، غیب الغیب اور غیب الغیوب؛ بہ تعبیر رابع، ملک وملکوت وجبروت ولاہوت اور معیت اجزا اس سے عبارت ہے کہ ہر ایک دوسرے کیلئے لازم ہے اور تمامیت کلمہ میں ایک دوسرے پر موقوف ہے اور اس اسم کا جزء مکنون، سرّ الٰہی اور غیب لاہوتی ہے۔

یہاں تک کہ کہا: ظاہر فی الواقع اﷲ ہے یعنی جو ان اسماء ثلاثہ کے ذریعے ظاہر ہوتا ہے، اﷲ ہے، کیونکہ مسمّیٰ اسم کے ذریعے ظواہر ونمایاں ہوتا ہے اور اس کے

ذریعے پہچانا جاتا ہے اور ارکان اربعہ، حیات وموت اور رزق وعلم سے عبارت ہیں کہ ان پر چار فرشتے موکل ہیں: اسرافیل، عزرائیل، میکائیکل اور جبرائیل۔

فیض کاشانی (طاب ثراہ) کی جتنی گفتگو ہم یہاں پر ذکر کرنا چاہتے تھے ختم ہوئی۔[1]

اور یہ تحقیق لطیف بعض اعتبارات اور نظریات کے مطابق کمال صحت ومتانت میں ہے لیکن معتبرترین نظر یہ ہے کہ ان صفات سے متصف اسم مقام اطلاق حقیقت محمدیؐ یعنی مقام مشیت ہے کہ تمام حدود حتی حد ماہیت بھی سے مبرا ومنزہ ہے۔

مشیت کے بارے میں حدیث کی توصیفات

''مستتر غیر مستور'' یعنی اس کا مخفی ہونا شدت ظہور کے سبب ہے اور بقیہ تمام صفات بھی اسی طرح سے اس مقام کے مناسب اور لائق ہیں جس کی کوئی حد اور رسم نہیں ہے اور حدیث کا یہ فقرہ بھی کہ اس کو چار جزء پرمشتمل قرار دیا اسی مقام کے مناسب ہے، کیونکہ عقل کو چار اجزا مشتمل نہیں قرار دیا گیا مگر بعض صواب سے دور وجوہ کے تحت لیکن مقام مشیت وہی مقام اطلاق ہے اور عقل کے ساتھ عقل اور نفس کے ساتھ نفس ہے اور مثال کے ساتھ مثال ہے اور طبیعت کے ساتھ طبیعت ہے۔

اور چار اجزا سے مراد، عالم عقل، نفس، مثال اور طبیعت ہے یعنی مادہ وصورت سے مقارن ومخلوط عالم، مادہ سے نہ کہ صورت سے مجرد عالم، مادہ وصورت سے مجرد عالم لیکن تعلق مادہ سے مجرد نہیں اور ان تمام چیزوں سے مجرد عالم لیکن ماہیت سے مجرد نہیں ۔[2]

ہمارے مذکورہ بیان کی روشنی میں حضرت کے کلام ''لیس منہا واحد قبل الآخر'' کا مطلب [ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے پہلے موجود نہ تھا] روشن وآشکار ہوتا ہے، کیونکہ عوالم چہارگانہ اس اعتبارسے کہ ان کا رخ مشیت مطلقہ کی طرف ہے اور یلی الربی پہلو کے حامل ہیں عرض واحد میں ہیں کوئی دوسرے سے پہلے نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اسی کتاب کے اوائل میں {اللّٰہمَّ إنِّي أسألُک مِن بہائِک...} کی شرح کے ذیل میں اس بات کو ثابت کیا ہے۔

---

۱ . الوافی، ج ۱، ص ۴۶۴۔

۲ . لیکن جو انھوں نے ذہن سے دور اپنی تحقیق میں ذکر کیا از نظر عبارت اور از نظر اعتبار حدیث بھی بعید ہے ، لھذا خوب تامل کیجئے ؛ (امام خمینیؒ)۔

عقل کا تعلق عالم امر سے اور نفس وخیال وطبع کا تعلق عالم خلق سے

اور وہ تینوں جزء کہ فرمایا ان میں ظاہر عالم نفس وخیال وطبع ہیں ۔ ان تینوں میں غبار عالم خلق ہے لہذا مخلوقات کو بحیثیت مخلوق ان کی ضرورت ہے لیکن عقل کسی صورت عالم خلق کی مخلوق نہیں ہے، بلکہ وہ عالم امر کی مخلوق ہے، کیونکہ وہ عالم ہیولیٰ کی کدورتوں اور عالم مادہ کی ظلمتوں سے منزہ ہے اور خلائق کا رخ اس کی طرف نہیں ہے اور نہ انہیں اس کی ضرورت ہے جس طرح ماہیت کو جاعل کی ضرورت نہیں ہے اور ممتنع کو واجب کی ضرورت نہیں ہے خلائق کو جس کی ضرورت ہے وہ عوالم سہ گانہ ہیں اور جب چوتھا مقام آیا تو اب یہ عالم خلق سے نہیں ہے اور یہ نقطہ عقلیہ وہی قسمت چہارم ہے جو عند اللہ مکنون ومخزون ہے: {وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لاٰ يَعْلَمُها إلاّ هُوَ}[1] اور ادراکات خلق سے محجوب ومستور ہے، کیونکہ وہاں پر حکم الٰہی غالب ہے اور اسی لیے عقول سرادقات جمال وجلال الٰہی ہیں، خدا کی بقا سے باقی ہیں نہ کہ اس کے باقی رکھنے سے باقی ہیں ۔

اور حدیث کا یہ فقرہ {والظاہر ہو اللہ} یعنی ان اسماء کے ذریعے تو بے شک خدا اسماء وصفات کے پیکر میں ظاہر ہے: {هُوَ الَّذِي فِي السَّمآءِ إلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إلٰہ}[2]{اللهُ نُور السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[3]{وَهُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاہِرُ وَالباطِن}[4] ''اور اگر رسی کے سہارے زمین کی تہہ میں اتر جاؤ تو وہاں بھی خدا ہی کے محضر میںہنچوگے'' اور اس کو وہاں موجود پاؤگے، چہ جائیکہ آراضی وسماوات علیا {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْہُ الله}۔[5] یا مراد یہ ہے کہ ظاہر جہت الوہیت سے عبارت ہے جو کہ اسماء سہ گانہ میں مستور ہے۔ پس اسم چہارم یعنی عالم عقل کہ وہی جہت الوہیت جو ان اسماء سہ گانہ کے ذریعے مستور وپنہاں اور ظاہر ہے۔

اب اگر جو کچھ بیان کیا روایت کا واقعی اور اصلی مقصود ہو اس میں ایک مطلب کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ اہل معرفت نے کہا ہے کہ خداوند عالم اپنے حجابات خلقی میں ظاہر ہے اور خلق در عین حال کہ ظہور خداوند ہے اس کیلئے حجاب ہے جس طرح آئینہ کے اندر کی صورتیں کہ آئینے کا ظہور بھی ہیں اور اس کا حجاب بھی ہیں اور اس مطلب میں اسرار ورموز ہیں جن کے افشا کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔

---

۱ . ''غیب کی گنجیاں اس کے پاس ہیں بجز اس کے کسی کو ان کا علم نہیں ہے'' سورۂ انعام، ۵۹۔
۲ . ''وہی ہے جو آسمان میں خدا ہے اور زمین میں خدا ہے'' سورۂ زخرف، ۸۴۔
۳ . ''اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے'' سورۂ نور، ۳۵۔
۴ . ''اور وہی اول وآخر اور ظاہر وباطن ہے'' سورۂ حدید، ۳۔
۵ . ''جدھر بھی رخ کرو اس طرف وجہ خدا ہے'' سورۂ بقرہ، ۱۱۵۔

اور ارکان چہارگانہ یا موت وحیات اور رزق وعلم ہیں کہ چار فرشتے ان پر مامور ہیں یا خود وہ چار فرشتے ہیں کہ از روئے تحقیق فی الواقع ان دونوں کی بازگشت ایک امر کی طرف ہوتی ہے۔[1]

---

۱ . مطلب کے کامل تر ہونے کیلئے ، صفحات ۸۳ ۔ ۸۵ پر ادامہ متن کی طرف توجہ فرمائیے :
ان مقامات کے اعتبار سے جو ان ملائک کیلئے عوالم سہ گانہ میں ہیں ۱۲ رکن ہیں ۔ چنانچہ مثلاً حقیقت عزرائیلی کی عالم طبیعت میں ایک شان ومنزلت ہے اور اس کے اس عالم میں مظاہر بھی ہیں اور عالم مثال میں بھی اس کی شان ومنزلت اور مظاہر ہیں اور اسی طرح عالم نفوس کلی میں اور یہ مقامات سہ گانہ مقام رابع کے تحت مسخر ہیں ۔ لهذا عالم طبیعت میں ہونے والے تمام تغیرات اور انتقالات واستحالات اس ملک مقرب الٰہی کے مظاہر کے توسط سے ہوتے ہیں ۔ لهذا اس طرح کے حقیر اور معمولی امور بغیر ان کے سپاہیوں کی وساطت کے عزرائیل کے ہاتھوں ممکن نہیں ہیں اور اصولی طورپر ان امور کا بلا واسطہ انجام پانا ممکن نہیں ہے لیکن حقیقت میں یہ امور انہیں کے بدست انجام پاتے ہیں ، کیونکہ ظاہر اور مظہر دونوں ایک ہیں الگ نہیں اور عالم طبیعت اور جہان مادہ سے انتقال اور عالم مادہ سے روحوں کا نکالنا اور ان کو وہاں لے جانا جہاں نزع وقبض ارواح بلا واسطہ بدست عزرائیل ہے جیسے عالم نفوس اور عوالم نازلہ میں مع الواسطہ ہے اور اگر موجود عقلی کیلئے نزع ہے تو وہ مذکورہ تینوں معانی کے علاوہ ہے اور بعض مراتب نزع عزرائیلؑ کے توسط سے انجام نہیں پاتے ، بلکہ بعض اسماء کے توسط سے انجام پاتے ہیں جیسے اسم قاہر ومالک کہ ربّ حقیقت عزرائیلی ہیں اور نزع عزرائیلی بھی انہیں دو اسموں کے توسط سے ہے اور اسرافیل وجبرائیل ومیکائیل کی بھی یہی حقیقت ہے ان میں سے ہر ایک کیلئے بحسب عوالم مقامات اور بروزات وظہورات ہیں اور ان کی سلطنت کا ہر عالم میں ظہور وجود ، حد اور شدت ضعف کے اعتبار سے دوسرے عالم سے مختلف اور جداگانہ ہے۔
کیا نہیں سنا کہ جبرئیلؑ اس عالم میں دحیۂ کلبی کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے [بحار الانوار ، ج ۱۴ ، ص ۳۴۳ ، ح ۱۵] اور دو مرتبہ اپنے قالب مثالی میں رسول اللہ ﷺ کے سامنے ظاہر ہوئے اور پیغمبر نے آپ کو دیکھا اس حالت میں کہ مشرق ومغرب کا احاطہ کئے ہوئے تھے [مجمع البیان فی تفسیر القرآن ، تفسیر سورۂ نجم ، آیت ۸] اور شب معراج عالم عقل اور اپنے مقام اصلی کی طرف پیغمبر کے ہمراہ عروج وصعود کیا یہاں تک کہ رسول ہاشمیؐ نے مقام جبرئیلؑ سے الی ماشاء اللہ دیگر مقامات کی طرف عروج وصعود کیا اور جبرئیل نے پیغمبر کے ساتھ آگے نہ جانے کی صورت میں مقام عذر واعتذار میں کہا:
''اگر ایک سر انگشت بھی آگے بڑھوں تو میرے بال وپر جل جائیں گے'' [بحار الانوار ، ج ۱۸ ، ص ۳۸۲ ، ح ۸۶]۔
بطور کلی، افعال میں سے ہر فعل خواہ کسی بھی عالم میں ہو بتوسط ملائکہ فعل خداوند متعال ہے ، بلا واسطہ یا ان کے اعوان وجنود کے ذریعے۔
صدر الحکماء المتألہین اور شیخ العرفاء السالکین (رضی اللہ عنہ) نے اسفار میں یوں فرمایا:
جو شخص علم الٰہی اور حکمت میں جو کہ مافوق علوم طبیعیہ ہے ، راسخ القدم ہے اس کیلئے جائے شک نہیں کہ تمام موجودات بلا زمان ومکان فعل خدا ہیں لیکن تسخیر قوای ونفوس اور طبائع کے ذریعے اور خدا ہے کہ زندہ کرتا ہے ، مارتا ہے ، روزی دیتا ہے ، ہدایت کرتا ہے اور گمراہ کرتا ہے لیکن زندہ کرنے کا کام کرتا ہے جس کا نام اسرافیل ہے اور مارنے کا کام، عزرائیل نامی فرشتہ کرتا ہے کہ روحوں کو بدن سے ، ابدان کو غذاؤں سے اور غذاؤں کو خاک سے جدا کرتا ہے اور روزی دینے کا کام، میکائیل نامی فرشتہ کرتا ہے جو غذاؤں کی مقدار اور وزن کو جانتا ہے اور ہدایت کا کام، جبرائیل کے ذمے ہے اور گمراہ کرنے کام جو ہر شیطانی کرتا ہے جس کا نام عزرائیل ہے نہ ملائکہ اور ان میں سے ہر ایک ملک کیلئے اعوان وانصار اور لشکر ہیں کہ قوای مسخر اوامر خدا ہیں اور خدا کے دیگر افعال کی بھی یہی صورت ہے۔

لباس اسماء میں خدا کا ظہور

اور جو اسماء ہر رکن کیلئے خلق ہوئے ہیں بحسب کلیات وامہات اسمائ، ان کی تعداد تیس ہے ورنہ بحسب جزئیات اسماء لا محدود ولا متناہی ہیں اور وہ اسماء نقطہ عقل سے بصورت نزولی ہیولیٰ تک اور بصورت صعودی نقطہ عقل تک دائرہ کی صورت ہیں جن کے بارہ برج یا بارہ ماہ ہیں اور ہر برج یا ماہ کے تیس درجے یا تیس روز ہیں یہاں تک کہ ان کی تعداد تین سو ساٹھ درجے یا روز تک پہنچتی ہے، بحسب مقام خلق عینی اسم اعظم کے بارے میں یہ پوری گفتگو ہے۔

لفظ وعبارت کے اعتبار سے اسم اعظم کی حقیقت

لیکن حقیقت اسم اعظم کا علم بحسب لفظ وعبارت اولیاء اور علماء راسخین کے پاس ہے اور تمام خلائق سے مخفی وپوشیدہ ہے اور جو مطالب حروف یا کلمات اسم اعظم کے بارے میں عرفاء اور مشایخ قوم کی کتابوں میں ذکر ہوئے ہیں یا آثار نبوی ؐ سے ماخوذ ہیں یا سرائے وحشت وظلمت سے ظاہر اور پاک ہونے کے بعد کشف وریاضت کا نتیجہ ہیں، چنانچہ شیخ موید الدین جندی [1] سے جن کا شمار فصوص کے شارحین میں ہوتا ہے۔ منقول ہے کہ اس اسم کے اسماء میں سے اللہ، محیط، قدیر، حی، قیوم ہیں اور اس کے حروف میں سے ''ا،د،ذ، ر،ز، و'' ہیں ۔ جندی نے فرمایا: شیخ کبیر نے حکیم ترمذی [2] کے سوال کے جواب میں اس کو بیان کیا ہے۔

اور شیخ کبیر ؒ نے فتوحات میں فرمایا: ''الف'' وہی نفس رحمانی ہے کہ وجود منبسط سے عبارت ہے اور ''دال'' جسم کلی حقیقت ہے اور ''ذال'' تغذیہ کنندہ ہے اور ''رائ'' حساس متحرک ہے اور ''زائ'' ناطق ہے اور ''واو'' حقیقت مرتبہ انسانی ہے اور حقائق عالم ملک وشہادت جس کو عالم کون وفساد کہا جاتا ہے؛ ان حروف میں منحصر ہیں ۔ شیخ کی گفتگو تمام ہوئی۔

اور اگر خدا ہر فعل دنی کو بنفس نفیس انجام دیتا تو اس کا وسائط کو خلق کرنا جو اس کے امر سے اس کی خلق کی طرف نازل ہوتے ہیں عبث اور بے کار ہوتا اور خدا اس سے بلند وبالا ہے کہ اپنی سلطنت میں کوئی چیز عبث اور بے کار خلق کرے اور یہ کافروں کا گمان ہے۔ صدر المتألہین کی بات ختم ہوئی، اللّٰہ ان کے درجات کو بلند فرمائے۔

[اسفار اربعہ، ج ۸، ص ۱۱۸ ، سفر چہارم، باب سوم، فصل ہفتم]۔

۱ . موید الدین بن محمود جندی (تقریباً ۷۰۰ ھ ق) صدر الدین قولوزی کے شاگردوں اور ابن عربی کے شارحین میں سے ہیں اور فصوص الحکم پر ان کی بڑی اور چھوٹی دو شرحیں ہیں۔

۲ . ابو عبد اللّٰہ محمد بن علی (تقریباً ۳۱۸ ھ ق) بزرگ صوفی، محدث فقیہ اور حنفی مذہب تھے انہیں ابو تراب نخشبی، احمد خضرویہ اور ابن جلا کی مصاحبت وہم نشینی حاصل تھی۔ ابن عربی ان سے بہت متاثر تھے اسی لیے اپنے آثار میں ان کے اقوال وافکار پر خاص توجہ دی ہے۔ نوادر الاصول والمناہی ان کے جملہ آثار میں سے ہے۔

اور محدث جلیل شیخ عباس قمی ؒ نے کتاب ''مفاتیح الجنان'' میں فرمایا جس کی عین عبارت کچھ اس طرح ہے:

بعض آیات اور مختصر نافع دعائیں جنہیں ہم نے معتبر کتابوں سے انتخاب کیا ہے اول سید اجل سید علی خان شیرازی (رضوان اللہ علیہ)[۱] نے کتاب ''کلم الطیب'' میں نقل فرمایا کہ اسم اعظم اللہ یہ ہے کہ اس کا افتتاح ''اللہ'' اور اس کا اختتام ''ہو'' ہے اور اس کے حروف نقطہ دار نہیں ہیں اور اس کی قرائت متغیر ومختلف نہیں ہوتی خواہ اعراب لگایا جائے یا اعراب نہ لگایا جائے اور یہ قرآن مجید میں پانچ سورۂ مبارکہ کی پانچ آیتوں میں ہے: بقرہ، آل عمران، نسائ، طہٰ اور تغابن۔

شیخ مغربی نے اپنی کتاب میں فرمایا: جو شخص ان پانچ آیتوں کو اپنا ورد قرار دے اور روزانہ پندرہ مرتبہ پڑھے انشاء اللہ اس کی کلی وجزئی ہر مشکل عنقریب آسان اور حل ہوگی اور وہ پانچ آیتیں یہ ہیں:

{اللّٰهُ لاٰ إِلٰـہَ إِلاّ ہُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوم---} تا آخر آیۃ الکرسی؛[۲]

{اللّٰهُ لاٰ إِلٰـہَ إِلاّ ہُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْہِ وَأَنْزَلَ التَّوراةَ وَالإِنْجِيْلَ مِنْ قَبْلُ ہُدًى لِلنّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقانَ}؛[۳]

{اللّٰهُ لاٰ إِلٰـہَ إِلاّ ہُوَ لَيَجْمَعَنَّکُمْ إِلَىٰ يَومِ الْقِيامَۃِ لاٰ رَيْبَ فِيْہِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّٰہِ حَدِيْثاً}؛[۴]

{اللّٰهُ لاٰ إِلٰـہَ إِلاّ ہُوَ لَہُ الأَسْمآءُ الْحُسْنَىٰ}؛[۵]

{اللّٰهُ لاٰ إِلٰـہَ إِلاّ ہُوَ وَعَلَى اللّٰہِ فَلْيَتَوَکَّلِ الْمُؤمِنُون}؛[۶]

انتہیٰ،[۲]

---

۱ . صدر الدین علی بن احمد (۱۰۵۲ ـ ۱۱۲۰ ھ ق) سید علی خان اور ابن معصوم سے مشہور تھے۔ آپ عالم، ادیب لغوی اور شاعر شیعی ہیں۔ آپ کے قابل ذکر آثار: ریاض السالکین فی شرح صحیفہ سید الساجدین ؑ، انوار الربیع فی شرح انواع البدیع، سلافۃ العصر فی محاسن اعیان العصر، الکلم الطیب و---

۲ . سورۂ بقرہ، ۲۵۵۔

۳ . سورۂ آل عمران، ۲، ۳، ۴۔

۴ . سورۂ نساء، ۸۷۔

۵ . سورۂ طہٰ، ۸۔

۶ . سورۂ تغابن، ۱۳۔

مقامات اسم اللہ

اسم اللہ، بحسب مقام ظہوری تمام مشیت ہے اور بحسب تجلی احدی مقام فیض اقدس ہے اور بحسب مقام واحدیت مقام جمع احدی اسماء ہے اور باعتبار احدیت جمع جمیع عالم ہے کہ سلسلہ طولیہ صعودیہ ونزولیہ میں کون جامع اور مراتب وجود ہے اور سلسلہ عرضیہ میں تمام ہویات غیبیہ ہے۔

اور اس وقت جس مقام میں ہیں کہ سورۂ شریفہ ''توحید'' کی تفسیر کا مقام ہے {بِسْمِ اللهِ} کو کلمہ شریفہ {قُلْ} کا متعلق اخذ کرسکتے ہیں اور اس صورت میں ''بسم اللہ'' سے مقصود لباس تجرید اور غلبہ توحید میں مقام مشیت مطلقہ ہے اور لباس تکثیر اور ملاحظہ کثرات میں اس کے تعینات ہیں اور جمع بین المقامین کی صورت میں کہ مقام برزخیت کبریٰ ہے مشیت بمقام وحدت وکثرت، ظہور وبطون اور رحمانیت ورحیمیت دوسرے معنی میں ہے اور آیہ شریفہ {قُلْ هُوَ اللهُ أَحَد} میں چونکہ احدیت غیبیہ اور الوہیت اسمائیہ دونوں جمع ہیں اس رخ سے اسم اللہ بحسب مقام سوم یعنی مقام برزخیت، مقصود ہے؛ مقام غیب احدی کے بعد قلب تقی ونقی احدی احمدی، محمدی ؐ کو خطاب ہوتا ہے کہ {قُلْ} ''کہو'' اس نشأت برزخیہ کبریٰ کے مطابق اسم اللہ کے ظہور سے، کہ وہ مقام مشیت مطلقہ اور صاحب تعین وظہور عین رحیمیت میں رحمانیت اور عین قبض میں بسط ہے۔

اور اللہ، اسم جامع اعظم اور ربّ مطلق خاتم ہے اور عین برزخی کے ساتھ کثرت اسمائی واحدیت کے ظہور سے، بمقام احدیت بعینہ وہی تجلی غیبی خفائی ہے، نہ جنبہ احدیت کو ایسے سالک کے قلب میں واحدیت پر غلبہ حاصل ہے اور نہ واحدیت، احدیت پر غالب ہے اور اللہ کی احد پر تقدیم جبکہ اسماء ذاتی اعتبار میں مقدم ہیں، قلب سالک میں شاید مقام تجلی کی طرف اشارہ ہو، کیونکہ تجلیات ذاتی میں اولیاء کے قلوب کیلئے پہلے تجلی اسماء صفاتیہ کہ حضرت واحدیت میں ہے، واقع ہوتی ہے اس کے بعد اسماء ذاتیہ احدیہ کی تجلی ہوتی ہے۔

اور ذکر ''اللہ'' اور اسماء کے درمیان سے اسم ''اللہ'' کا اختصاص (باوجودیکہ بحسب کیفیت سلوک اور نقشہ تجلی اول اسم اللہ کے مظاہر سے کہ تمام اسماء ہے قلب سالک کی مناسبت سے تجلی ہوتی ہے۔ اس کے بعد تمامیت سلوک کے آخر میں اسماء صفاتیہ میں اسم اللہ کی تجلی ہوتی ہے)۔ شاید ان دو نکات میں سے کسی ایک نکتے کے تحت ہے یا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ از باب اتحاد ظاہر ومظہر ہر اسم کی تجلی

---

۱ . کلیات مفاتیح الجنان، ص ۱۹۹، باب اول، فصل ۷۔

۲ . شرح دعائے سحر، ص ۷۵۔

اسم اللہ کی تجلی ہے خصوصاً حضرت الٰہی میں یا غایت سلوک ''واحدی'' کی طرف اشارہ ہے کہ جب تک وہ محقق نہ ہو سالک سلوک احدی کا آغاز نہیں کرتا۔[1]

اسم میں تین معنی کے اعتبار سے ''اللہ'' میں تین مقامات

''اللہ'' فیض مقدس کے ظہور کا مقام ہے اگر ''اسم'' سے مراد تعینات وجودیہ ہوں، اتحاد ظاہر ومظہر اور اسم کے مسمّیٰ میں فنا ہونے کے اعتبار سے اس پر ''اللہ'' کا اطلاق بے اشکال ہے اور اس میں کسی قیل وقال کی گنجائش نہیں ہے اور شاید آیات کریمہ {اللّٰہُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْض}[2] {ہُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلٰہٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰہ}[3] اسی مقام کی طرف اشارہ ہو اور اسی اطلاق کی شاہد ہوں اور مقام واحدیت وجمع اسماء اور بعبارت دیگر؛ مقام ''اسم اعظم'' ہے۔ اگر اسم سے مقصود مقام ''فیض مقدس'' کی تجلی ہو اور یہ شاید بقیہ تمام احتمالات سے ظاہر اور روشن تر ہو اور مقام ذات یا مقام ''فیض اقدس'' ہے۔ اگر اسم سے مراد ومقصود ''اسم اعظم'' ہو۔[4]

اللہ جلوۂ جامع حق اور رحمن ورحیم جلوۂ اللہ

''اللہ'' ایک جلوۂ جامع ہے، حق تعالیٰ کا ایک جلوہ ہے جس میں تمام جلوے جمع ہیں اور ''رحمن ورحیم''اس جلوے کے مصادیق ہیں ۔

اللہ، جلوۂ حق تعالیٰ ہے اور رحمن ورحیم اس جلوے کے مصادیق میں سے ہیں ---

اور اللہ، باسم اللہ وہی جلوہ ہے کہ بتمام معنی جلوہ ہے۔ ایسا مقام ہے جو جلوے کو بتمام معنی ظہور دے سکتا ہے۔ اسم جامع ہے، ایک اسم ہے کہ وہ بھی جلوہ ہے، خود ذات حق تعالیٰ بلا اسم ہے ''لاٰ إِسْمَ لَہُ وَلاٰ رَسْمَ'' اسم اللہ، اسم رحمن اور اسم رحیم، یہ سب اسماء ہیں، جلوے ہیں اور اس اسم اللہ کے ہمراہ کہ مرتبہ ظہور میں جامع جمیع کمالات ہے، رحمن ورحیم کو ذکر فرمایا، اس باب سے کہ رحمت ہے، رحمانیت ہے اور رحیمیت ہے اور اوصاف غضب وانتقام وغیرہ تبعی ہیں، بالذات فقط یہ دونوں ہیں، رحمت بالذات ہے اور رحمانیت ورحیمیت بالذات ہے اور وہ دوسرے تبعی ہیں ۔[5]

---

١ . شرح چہل حدیث، ص ٦٥١۔

٢ . سورۂ نور، ٣٥۔

٣ . سورۂ زخرف، ٨۴۔

۴ . آداب الصلاۃ، ص ٢۴٥۔

٥ . تفسیر سورۂ حمد،ص ١٠٢۔

مقام ذات وصفات وافعال میں بعنوان جلوۂ جامع اللہ کا اعتبار

ممکن ہے {بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ} میں اسم، اسم مقام ذات ہو اور ''اللہ'' جلوۂ ذات بتمام جلوہ ہو یعنی ''اسم'' اسی جلوے کا اسم، جلوہ جامع اور رحمن ورحیم بھی اس جلوۂ جامع کا جلوہ نہ اس معنی میں کہ رحمن ایک چیز ہو اور رحیم ایک دوسری چیز ''اللہ، رحمن اور رحیم'' اس کے مثل ہیں کہ تینوں ناموں کو ایک شے کا نام رکھو، سب ایک جلوہ ہے، بتمام ذات ''اللہ'' ہے، بتمام ذات ''رحمن'' ہے اور بتمام ذات ''رحیم'' ہے اور اس کے علاوہ کا امکان نہیں ہے، اگر اس کے علاوہ ہو محدود اور ممکن ہوجائے گا۔۔ اگر اسم کو، اللہ کو مقام صفات میں جلوۂ جامع حساب کریں، مقام صفات میں اسم جلوہ جامع مشیت مطلقہ ہے اس کے ذریعے سے ہر چیز اللہ کے نام سے واقع ہوتی ہے اور اگر اللہ کو مقام فعل میں جلوۂ جامع حساب کریں، اس کا نام بمقام ظہور میں وہی حقیقت ہے جیسے اللہ کو رحمن ورحیم کہنا اور ان احتمالات میں سے جس کو بھی اس آیت میں ملاحظہ کریں ہر ایک ایک خاص طرز کا ہوگا۔[1]

اللہ، اسم اعظم سے حق کی تجلی

ملاحظہ مرتبہ کثرت میں ''اسم'' اسم ''اللہ'' ہے لیکن مقام کثرات میں، مقام تفصیل میں یہ ''اللہ'' اسم اعظم سے حق تعالیٰ کی تجلی ہے، موجودات میں تجلی اسم اعظم کی برکت سے ہے۔

اسم جامع مقام ذات

جو اسم کہ اسم ظہور مقام ذات ہے یعنی مقام ذات میں ہے یعنی مقام اسماء اللہ میں، مقام ذات میں واقع ہوتا ہے، اللہ اسم جامع مقام ذات ہے، نہ مقام ظہور ''اسم'' بھی اسی کا جلوہ ہے، رحمن بھی مقام ذات رحمانیت، رحیم بھی مقام ذات رحیمیت ہے اور اسی طرح ''ربّ'' اور اسی طرح۔۔۔[2]

---

۱ . تفسیر سورۂ حمد، ص ۱۶۵۔

۲ . ایضاً، ص ۱۳۱۔ تجلی ظہوری کی دو قسمیں ہیں: عام وخاص؛ عام کو تجلی رحمانی کہتے ہیں اور وہ تمامی موجودات پر افاضہ وجود سے عبارت ہے کہ اس تجلی میں تمام موجودات مساوی ہیں اور تجلی خاص کو تجلی رحیمی کہتے ہیں اور وہ وجود پر فیضان کمالات اور مومنین وصدیقین پر افاضہ کمالات معنوی سے عبارت ہے۔ امام خمینیؒ دعائے سحر کی شرح میں فرماتے ہیں: رحمت رحمانیت مقام توسیع وبسط وجود ہے اور رحمت رحیمیت مقام توسیع وبسط کمال وجود ہے۔ رحمت رحمانیت سے وجود کو ظہور ملا ہے اور رحمت رحیمیت سے ہر وجود کمال معنوی اور ہدایت باطنی سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ (شرح دعائے سحر، ص ۸۳)

عالم اسماء وصفات میں احدیت جمع اسمائی کا ظہور

لیکن اسم ''اللہ'' ایک قول یہ ہے کہ مرتبہ الوہیت کا نام ہے اور ظاہر (مطلب) یہ ہے کہ اللہ، اسم وجود ہے اور تجلی باعتبار مرتبہ جامع ہے۔

فیض مقدس، باطن الوہیت اور اسم اللہ

قولہ: وامّا الأسم الله؛ الخ؛

اور یہ قول کہ اسم ''اللہ''۔۔۔، بلکہ تحقیق یہ ہے کہ اسم ''اللہ'' باعتبار ظہور عالم اسماء وصفات میں اسم احدیت جمعی اسمائی ہے اور اس کی صورت عین ثابت انسان کامل ہے۔ چنانچہ مقام الوہیت، اعیان کونیہ اور مظاہر خلقیہ میں باعتبار احدیت جمع مقام ظہور اسم اللہ ہے جس طرح مرتبہ تدلی الوہیت اور مرتبہ جمع الجمع فیض مقدس ہے کہ باطن الوہیت ہے جس طرح کہ باطن اسم اللہ اس کا مقام غیب فیض مقدس ہے۔ بنابریں، باطن وظاہر مقام الوہیت، مظہر باطن وظاہر اسم اللہ ہے۔[1]

اسم اعظم اور دوسرے اسماء کے درمیان نسبت

تمام اسماء، اسم اعظم کے مظاہر ہیں

تمام اسماء الٰہی، اسم اعظم کے مظاہر ہیں جن کا وہ احاطہ کئے ہوئے ہے اور تمام اسماء اس میں بنحو وحدت وبساطت جمع ہیں اور وہ ان پر حاکم ہے اور سب پر غلبہ وسلطنت رکھتا ہے۔[2]

اور اسی طرح رحمن ورحیم ذاتی اور فعلی ہوں گے ، قیصری مقدمہ شرح فصوص کی فصل دوم میں تحریر فرماتے ہیں: جب حقیقت وجود تعینات صفات کمالیہ کے کسی تعین کے ساتھ اخذ ہو، اسم ذاتی ہے اور اگر یہی حقیقت وجود تجلیات الہیہ میں سے کسی خاص تجلی کے ساتھ اخذ ہو، اسم فعلی ہے۔

امام خمینیؒ شرح دعائے سحر میں فرماتے ہیں: رحمانیت ورحیمیت یا فعلی ہیں یا ذاتی؛ خداوند متعال رحمت رحمانیت اور رحیمیت ذاتی کا مالک ہے اور وہ ذات پر ذات کی تجلی اور صفات واسماء اور اعیان ثابت سے ان کے لوازم کا عین علم اجمالی میں ظہور علمی اور کشف تفصیلی کے ذریعے وہ حضرت واحدیت میں ظہور ہے جس طرح کہ مالک رحمت رحمانیت ورحیمیت فعلی ہے اور وہ پیکر افعال میں تجلی ذات ہے کہ اس کے فیض وکمال کی اعیان پر گسترش اور غایت کاملہ اور نظام اتم کے مطابق ان کا اظہار ہے۔(شرح دعائے سحر، ص ۸۷)

بنابریں، احتمال اول میں رحمن ورحیم تجلی فعلی اور احتمال میں رحمانیت ورحیمیت ذاتی ہوگی۔

۱ . تعلیقات علی فصوص الحکم، ص ۲۹۳۔

۲ . شرح دعائے سحر،ص ۱۵۳۔

اوّلین ظہور کثرت اور ظہور اسماء میں واسطہ

اسم اللہ کہ تمام اسماء پر حاکم ومحیط ہے، عالم اسماء اور حضرت واحدیت میں اولین ظہور کثرت ہے اور اسی کے توسط سے اسماء کو ظہور ملا ہے، بلکہ تمام اسماء اس کی تجلیاں ہیں اور وہ مراحل ظہور میں ظاہر اور مراحل بطون میں باطن وپوشیدہ ہے اور اس کی صورت کہ عین ثابت سے عبارت ہے، انسان کامل کیلئے ہے اور وہ اولین صورت ہے جو حضرت علمی میں بعنوان ظہور ثبوت نہ ظہور وجود ظاہر ہوئی اور اس کے توسط سے دوسری تمام صورتوں کو ظہور ملا، بلکہ دیگر اسماء کی صورتیں اس کی تجلیاں ہیں ۔[1]

احدیت جمع حقائق اسماء جمالیہ وجلالیہ

اسم اعظم ’’اللہ‘‘ کہ احدیت جمع حقائق اسماء جلالیہ وجمالیہ اور لطفیہ وقہریہ ہے اس کے اور مقام غیبی اور نور اقرب کے درمیان ظہور وبطون اور آشکار ونہاں ہونے کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے اور اسم اعظم بوحدت جمعی اور بساطت احدی کہ کثرت سے منزہ اور اعتبار وحیثیت سے مبرا ہے، تمام اسماء ہے جیسا کہ تمہارا دل اشراقات ملکوتی سے روشن ومنور ہے کہ ہویت غیبی کسی بھی عالم میں ظاہر وآشکار نہیں ہوتی اور نہ اس کا نور کسی آئینے میں منعکس ہوتا ہے مگر پس پردہ سے۔[2]

دو اسم حکم وعدل کے ذریعے تمام اسماء پر ’’اللہ‘‘ کی تجلی

اسماء الٰہی میں سے ہر ایک اسم حضرت واحدیت میں اپنے کمال ذاتی کے اظہار کا مقتضی ہے جو اس میں پوشیدہ ہے اور اپنی مسمّیٰ کے کمال کا بطور مطلق مقتضی ہے یعنی اگر تمام اسماء کے اقتضاء آت اس اسم کے ظہور کے ذیل میں حجاب میں ہوں پھر بھی مقتضی ہے۔ چنانچہ جمال ظہور جمال مطلق کا مقتضی ہے در عین حال جلال اور اس کے جمال میں پوشیدہ ہونے کا حکم کرتا ہے اور جلال، جمال کے اپنے قہر وغلبہ کے نیچے پوشیدہ وپنہاں کا متقاضی ہے اور دوسرے اسماء الٰہی کی بھی یہی شان ہے۔

اور حکم الٰہی ان دونوں کے درمیان عدل کا متقاضی ہے اور ہر ایک کا ظہور بحسب اقتضا (اسم) عدل ہے، لہذا اسم اعظم ’’اللہ‘‘ کہ بطور مطلق تمام اسماء پر حاکم ہے دو اسم ’’حکم وعدل‘‘ سے تجلی فرماتا ہے اور عدل سے اسماء کے درمیان حکم کرتا ہے۔

---

۱ . التعلیقۃ علی الفوائد الرضویہ، ص۴۸۔

۲ . مصباح الہدایہ، ص۴۴۔

پس امر الٰہی نافذ واستوار ہوتا ہے، تغییر ناپذیر سنت الٰہی جاری ہوتی ہے اور امر تمام ہوتا ہے اور مرحلہ قضا اور امضاء سے گزرتا ہے اور یہ وہی حکم عدل ہے۔[1]

اسماء پر نبی مطلق

اسم اعظم االلہ یعنی مقام ظہور حضرت فیض اقدس، خلیفہ کبریٰ، ولی مطلق نبی مطلق ہیں کہ حضرت واحدیت میں مقام تکلم ذاتی میں اسماء وصفات پر تکلم فرماتے ہیں ہر چند کہ اسم نبی اس پر اطلاق نہیں ہوتا اور خداوند متعال کی طرف ان اسماء کے علاوہ جو لسان شریعت میں وارد ہوئے کسی دوسرے اسم کی نسبت نہیں دی جاتی ہے، کیونکہ اسماء الٰہی توقیفی ہیں ۔[2]

جلوۂ اسم اعظم

جلوۂ اسم اعظم کہ حضرت احدیت میں مقام احدیت جمع اسماء ہے اور مقام تجلی، حضرات اعیان اور اسماء عینیہ میں جمع وتفریق اور ظہور وبطون سے ہے۔[3]

تحقق افعال اور اعیان واعراض

مظاہر اور ظہورات اسماء الٰہی کا عارف مشاہدہ کرتا ہے کہ تمام افعال واعمال اور اعیان واعراض اسم اعظم اور مقام مشیت مطلقہ سے ظاہر ومتحقق ہیں ۔[4]

تمام احکام میں مظاہر اسم اللہ کی تابعیت اسم اللہ سے

جس طرح اسم اعظم ''اللہ'' بنحو احدیت جمع اور بساطت حقیقت اپنے مقام جمعی کے ہمراہ جامع جمیع مراتب اسماء الٰہیہ ہے اور اپنی ذات کا عالم ہونے سے حقائق اسماء کا عالم ہے اور حضرت علمیہ اور وجود عینی میں کیفیت ظہور صورت اسماء اور مقام غیب احدی میں کیفیت استہلاک وفنائے اسماء کا عالم ہے اسی طرح اسم اعظم الٰہی جو کہ نشأت ظاہر میں بھی موجود ہے جامع جمیع مراتب اسماء اور حقائق اعیان ہے اور اپنی رؤیت ذات کی وجہ سے تمام اشیاء کو ان کی کنہ اور حقیقت کے ساتھ دیکھتا ہے اور ان

---

١ . ایضاً، ص ۴۰۔

٢ . مصباح الہدایہ، ص ۴۰۔

٣ . آداب الصلاۃ، ص ١٢٥۔

۴ . شرح چہل حدیث، ص ٦٥٢۔

کے اسماء الٰہی سے ارتباط کی کیفیت اور ان کے اپنے پروردگار کی بارگاہ میں پہنچنے کو بھی دیکھتا ہے۔

اور جس طرح اسماء محیط اپنے ماتحت اسماء پر حاکم اور ان پر قاہر وغالب ہیں اور جس اسم کی جامعیت اور احاطہ بیشتر ہے اس کا حکم شامل تر اور اس کے محکوم زیادہ ہوں گے یہاں تک کہ امر اسم اعظم اللہ پر منتہی ہو جو ازل سے ابد تک تمام اسماء پر محیط ہے اور اس کا حکم کسی اسم یا چند اسماء سے مخصوص ومختص نہیں ہے اور مظاہر میں بھی بعینہ مو بہ مو یہی صورتحال ہے، کیونکہ عالم جو کچھ اسماء الٰہی اور علم ربوبی میں ہے اس کا نقشہ ہے۔[1]

تمام موجودات کو اسم اعظم سمجھنا

اشیاء میں حقیقت وجودی کا رواں دواں ہونا اور ہویت الٰہی کہ جامع جمیع صفات کمالیہ ہے، اقتضا کرتا ہے کہ تمام اشیاء بالفعل جامع تمام صفات ہوں ہر چند محجوب انسان اس کا ادراک نہیں کرتا ہے، بلکہ کُمّل افراد کے نزدیک ہر موجود اسم اعظم ہے، اسی لیے حضرت امیر المومنین ؑ یا امام صادق ؑ سے روایت ہےکہ ''کوئی چیز نہیں دیکھی مگر یہ کہ اللہ کو اس کے قبل وما بعد دیکھا'' اور ''اللہ'' وہی اسم ہے جس میں تمام اسماء وصفات جمع ہیں اور اس مقام میں موجودات کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور ہم نے بعض دعاؤں کی شرح [2]میں اس مطلب کی تحقیق کی ہے۔[3]

تمام اسما کا ہر اسم میں اندراج اور ہر ایک کا اسم اعظم ہونا

کیونکہ ذات خداوند متعال برحسب مراتب الوہیت وربوبیت متعدد اور متقابل صفات کا اقتضا کرتی ہے جیسے لطف وقہر رحمت وغضب اور خوشنودی وناراضگی وغیرہ اور صفات جمالیہ وجلالیہ میں یہ سارے صفات جمع ہیں، کیونکہ جو چیز متعلق لطف ہو جمال ہے اور جو چیز متعلق قہر ہو جلال اور جمال میں جلال پنہاں ہے۔

قولہ: ولکلّ جمال أیضاً جلال۔

اور یہ قول کہ ''ہر جمال کیلئے جلال ہے'' بلکہ کہنا چاہیے کہ ہر ایک اسم میں دوسرے تمام اسماء ہیں اور ہر اسم کیلئے جہت غیبی کے پیش نظر مقام احدیت جمع ہے،

---

١ . مصباح الہدایہ، ص ٨٢۔

٢ . مراد کتاب شریف ''شرح دعائے سحر'' ہے۔

٣ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ١٩٠۔

بلکہ ہر اسم، اسم اعظم ہے۔ چنانچہ حضرت باقر العلوم (ع) نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، جہاں پر فرماتے ہیں: {اللّٰہُمَّ اِنّي أسْأَلُکَ مِنْ أسْمائِکَ بِأَکْبَرِہا وَکُلُّ أسْمائِکَ کَبِیْرَۃ}''خدایا! میں تجھ سے تیرے اسماء میں سے بزرگ ترین اسم کے وسیلے سے دعا کرتا ہوں اور تیرے سبھی اسماء بزرگ ہیں'' اور کلام حضرت امام صادق (ع) میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے، جہاں پر فرماتے ہیں: ''کوئی چیز نہیں دیکھی مگر یہ کہ اللہ کو اس میں پایا''

چنانچہ جمال میں جمال ظاہر اور جلال باطن ہے اور جلال ظہور جلال ہے اور جمال اس میں مستتر وپنہاں ہے۔ چنانچہ آتش صورت غضب الٰہی ہے در حالیکہ اس کا باطن رحمت سے لبریز ہے، کیونکہ آگ بندوں کو ان کے اعمال کے لوازم ونتائج اور تبعات سے رہائی دینے کیلئے خلق ہوئی ہے؛ تدبر کیجئے۔[1]

توحید اسماء

قولہ: فکلّ ما في الوجود؛ الخ؛

اور یہ جو کہا کہ ''ہر وہ چیز جو عالم وجود میں ہے'' تحقیق عرفانی کی روسے تمام موجودات عالم کتب جامعہ ہیں کہ تمام احکام الٰہی ان میں مسطور ومرقوم ہیں جس طرح تمامی اسماء ایک اعتبار سے جامع جمیع اسماء ہیں اور وہ اعتبار احدیت جمع الجمع میں تمام اسماء کا مستہلک اور فنا ہونا ہے جیسا کہ دعا میں اس کی طرف اشارہ ہوا ہے: {اللّٰہُمَّ اِنّي أسْأَلُکَ مِنْ أسْمائِکَ بِأَکْبَرِہا وَکُلُّ أسْمائِکَ کَبِیْرَۃ}''خداوندا! میں تجھ سے تیرے بزرگ ترین اسماء کے وسیلے سے سوالی ہوں اور تیرے سبھی اسماء بزرگ ہیں'' چنانچہ باعتبار ظہور کثرت اسماء اعظم اور غیر اعظم ہیں اور کتب الٰہی بعض جامع اور بعض غیر جامع ہیں اور جمع احدی میں کثرت کے فنا اور مستہلک ہونے کے اعتبار سے سب کے سب [اسم] اعظم اور [کتاب] جامع ہیں۔[2]

حقیقت محمدیہ ؐ صورت اسم اللہ

اور ان دونوں کے درمیان جامع، وجہ دوم میں حقیقت انسانی سے عبارت ہے کہ باعتبار غلبہ حکم وحدت اس کو حقیقت محمدی ؐ کہا جاتا ہے اور باعتبار غلبہ حکم تفصیل اور کثرت وہی حضرت عمائیہ ہے۔

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۹۔

۲ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۵۔

وجہ غیبی قدسی اسم اللہ

قولہ: باعتبار غلبۃ حکم الوحدۃ۔۔۔

اور یہ جو کہا: ''باعتبار غلبہ حکم وحدت'' میرے نزدیک حقیقت محمدی ؐ صورت اسم اللہ جامع ہے کہ جامع احدیت جمع اسماء ہے جیسا کہ یہ حقیقت، جامع احدیت جمع اعیان بھی ہے لیکن عماء جو کہ اسم اللہ کی جہت غیبی قدسی ہے ہر کثرت اور تفصیل سے منزہ ہے۔[1]

ربّ محمد ؐ اور مبدأ خلقت انسان کامل

خداوند متعال نے خلقت انسان اور اس کی تعلیم کی ربّ محمد ﷺ کی طرف نسبت دی ہے اور ربّ محمد ؐ چنانچہ علم اسماء میں مسلّم ہے، اسم جامع اعظم ہے اور یہ اسم اعظم مبدأ خلقت انسان کامل ہے اور دیگر موجودات اس اسم کی مبدئیت کی لیاقت نہیں رکھتی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے غایت علم اور اس کی عظمت سے اس کی خلقت کی بھی ربّ خاص کے توسط سے محمد ؐ کی طرف نسبت دی ہے اور حق تعالیٰ جن موارد میں کسی امر پر خاص عنایت رکھتا ہے ربّ محمد ﷺ کو ذکر فرماتا ہے۔ چنانچہ مطالعہ قرآن کریم اور اس سیاق سے مربوط آیات کی طرف رجوع کرنے سے بخوبی معلوم اور روشن ہوتا ہے۔

چنانچہ آیہ شریفہ سورۂ ہود ، ۵۶ میں فرماتا ہے: {مَا مِنْ دَآبَّۃٍ اِلاَّ ہُوَ آخِذٌ بِنَاصِیَتِہَا اِنَّ رَبِّي عَلَیٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ}صراط مستقیم کی ربّ محمد ؐ کی طرف نسبت دی ہے اور ربّ انسان کامل سے مقام استقامت مطلقہ کے تناسب کے علاوہ حد درجہ مطلوب پر عنایت کی وجہ سے یہ اضافہ مذکور ہوا۔

اور آیہ شریفہ میں اس کی مزید تحکیم بھی کی ہے:

{فَلاَ وَرَبِّکَ لاَ یُؤمِنُونَ حَتَّیٰ یُحَکِّمُوکَ۔۔۔} [2] اور سورۂ حجر میں فرماتا ہے: {فَوَ رَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّہُمْ أَجْمَعِیْنَ}[3] اور یہ موارد عنایت خاص کا مرکز ہیں ۔[4]

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۸۔

۲ . ''تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ ایمان نہ لائیں گے تا وقتیکہ آپ کو حکم قرار نہ دیں اپنے باہمی اختلافات میں'' سورۂ نساء، ٦٥۔

۳ . ''تمہارے پروردگار کی قسم ہم ضرور بالضرور ان سب سے باز پرس کریں گے'' سورۂ حجر، ۹۲۔

۴ . شرح حدیث جنود عقل وجہل، ص ٢٦٥۔

اسم اعظم کے بہتّر حرفوں پر معصومین (ع) کا احاطہ

تمام عوالم ولی کامل کے خاضع اور فرمانبردار ہیں جو اسم اعظم سے بہرہ مند ہے اور ہمارے موالی اور ائمہؑ سے نقل ہوا کہ آصف کے پاس اسم اعظم کا ایک حرف تھا جس کو وہ زبان پر لائے جس کے اثر سے ان کے اور سبا کے درمیان کی زمین شگافتہ ہوئی اور آپ نے تخت بلقیس کو ہاتھوں پر اٹھایا اور سلیمانؑ کی خدمت میں پیش کردیا پھر زمین طرفۃ العین میں اپنی اصلی حالت پر لوٹ آئی اور اسم اعظم کے تہتّر حروف ہیں اور اس میں سے بہتّر حروف کا علم ان بزرگواروں کے پاس ہے اور ایک حرف خدا کے پاس ہے جس کو اس نے علم غیب میں خود سے مختص رکھا ہے۔[1]

اسم مستأثر

حقیقت اسم مستأثر

اسماء ذات کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا حکم اور اثر عالم میں متعین ہے اور یہ اسم جیسا کہ عرض کیا، پس حجاب اثر سے پہچانا جاتا ہے اور اس کو عارفین وابرار پہچانتے ہیں یا کشف وشہود کے ذریعے پہچانا جاتا ہے اور ایسی شناخت کمل افراد کی صفت ہے۔

دوسری قسم وہ ہے جس کا اثر متعین نہیں ہے اور یہ وہی ہے جس کی طرف اس قول میں اشارہ ہوا یا اس کو اپنے پاس علم غیب میں اپنے سے مخصوص رکھا ہے۔

تاثیر اسم مستأثر در عالم عین

قولہ: ما لم یتعیّن لہ أثر؛ الخ؛

یہ جو فرمایا: ''اسم کی دوسری قسم وہ ہے جس کا اثر معین نہیں ہو'' ہمارے استاد عارف کامل (دام ظلہ) فرماتے تھے کہ اسم مستأثر ذات مطلق احدی سے عبارت ہے،کیونکہ ذات صرف اس حیثیت سے کہ متعین ہے مبدأ ظہور ہے نہ ذات مطلق یعنی بلا تعین اور اس کو اسم کہنا اس میں ایک طرح کا مسامحہ ہے۔ کلام شیخ اور اسماء ذاتی کی ان کی اس تقسیم سے کہ ایک اسم وہ ہے جس کا حکم متعین ہے اور ایک اسم وہ ہے جس کا حکم متعین نہیں ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اسماء ذاتیہ کا عالم عین میں کوئی مظہر نہیں ہے لیکن میرے نزدیک [امام خمینیؒ] اسم مستأثر کا بھی عالم عین میں اثر ہے لیکن اس کا اثر بھی مستأثر ہے، کیونکہ احدیت ذاتی کا ہر شے کے ساتھ ایک خاص

---

۱ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۹۲۔

رخ ہے کہ اس شے کا سرّ وجودی ہے اور خدا کے علاوہ کسی کو اس کا علم نہیں ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے فرمایا: {مٰا مِنْ دآبَّۃٍ إلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا}[1]{وَلِکُلٍّ وِجْہَۃٌ ہُوَ مُوَلِّیْہا}[2]وہ اسی طرف اپنا رخ کرتا ہے۔ بنابریں، جہت غیبی کا بھی ایک مستأثر غیبی اثر ہے۔[3]

سرّ وجودی اشیاء کے ساتھ حضرت احدیت کا ارتباط

اگرچہ ہر ذی وجود کو فیض اس وجہ خاص کی جانب سے کہ وہ موجود بلا واسطہ حق سے رکھتا ہے، پہنچتا ہے۔

مظاہر اسم مستأثر کا مستأثر ہونا

قولہ: من الوجہ الخاص۔۔۔

اور یہ جو کہا: ''وجہ خاص کی طرف سے'' اور وہ اشیاء کی وجہ غیبی احدی ہے کہ اس کو کبھی سرّ وجودی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہ (ارتباط) حضرت احدیت اور اشیاء کے درمیان سرّ وجودی کے وسیلے سے ارتباط خاص ہے {مٰا مِنْ دآبَّۃٍ إلاّٰ ہُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِہا} اور کوئی بھی اس ارتباط غیبی احدی کی کیفیت سے آگاہ نہیں ہے، بلکہ یہ اسماء مستاثر اور مظاہر مستاثر کے درمیان رابطہ ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک اسماء مستاثر صاحب مظاہر مستاثر ہیں اور کوئی اسم بھی ایسا نہیں ہے جس کا اصلاً کوئی مظہر نہ ہو، بلکہ اس کا مظہر اس کے علم غیب میں مستاثر ہے۔ چنانچہ عالم کو واحدیت اور احدیت سے کچھ نہ کچھ حظ ضرور ملا ہے اور حظ واحدیت کمل افراد کے نزدیک شناختہ شدہ ہے اور حظ احدی خدا کے نزدیک سرّ مستاثر ہے ''اورہر ایک لیے ایک رخ اور جہت ہے جس کی طرف وہ رخ کرتا ہے''۔[4]

اسم مستأثر کا مرجع

اور وہ اطلاق صرف، قید واطلاق سے منزہ اور کسی امر ثبوتی یا سلبی میں محصور ہونے سے مبرا ہے اور اسی کو کنز مخفی سے تعبیر کیا گیا ہے، کیونکہ اخفی الخفیات

---

۱ . زمین پر رینگنے والی کوئی ایسی مخلوق نہیں ہے جس کی زمام اختیار اس کے ہاتھ میں نہ ہو'' سورۂ ہود، ۵۶۔

۲ . ''ہر ایک کیلئے ایک رخ معین ہے'' سورۂ بقرہ، ۱۴۸۔

۳ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۱۷۔

۴ . تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۶۔

اور ابطن البطون ہے اور گراں بہا جواہر اسماء پرمشتمل ہے انہیں اسماء میں وہ اسم بھی ہے جو مکنون غیب الٰہی میں مستأثر ہے جس کا علم اس کے علاوہ کسی کو نہیں ہے۔

قولہ: وہو المُکّنیٰ عنہ بالکنز المخفي---

اور یہ جو کہا: ''یہ وہی ہے جس کو کنز مخفی سے تعبیر کیا گیا ہے'' کنز مخفی وہی مقام واحدیت، مقام اسماء وصفات، مقام جمع کنوز وکثرات، علم ذاتی اسماء وصفات اور مقام جمعی ہے لیکن مقام اطلاق صرف کہ کسی امر ثبوتی یا سلبی میں تمام قیود وحصر سے منزه ومبرا ہے، مقام واحدیت (کنز مخفی) کے علاوہ ہے، بلکہ مقام احدیت کے بھی علاوہ ہے، بلکہ وہ اس طرح سے ہے کہ قیود اختفاء وکنزیت اور اس کے علاوہ دیگر اوصاف جلالیہ وجمالیہ سے جن کی بازگشت خفا وپوشیدگی اور کنزیت کی طرف ہوتی ہے، آزاد ہے نہ بطون سے متصف ہوتا ہے نہ ابطن البطون سے متصف ہوتا ہے اور نہ اس کی طرف اس توصیف سے اشارہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ گراں بہا اور نفیس ترین جواہر اسماء پرمشتمل ہے، نہ مقام احدیت میں اسماء ذاتی پرمشتمل ہے اور نہ مقام واحدیت میں اسماء صفاتی پرمشتمل ہے اور اسم مستأثر کی بازگشت غیب ہویت اور اعلیٰ ترین مقام احدیت کی طرف ہوتی ہے۔[۱]

اسم مستأثر کا ظہور اور مظہر سے عاری ہونا

چنانچہ تمام اسماء الٰہی خواہ ذاتی ہوں یا غیر ذاتی ہوں مظہر اتم میں ظاہر ومتجلی ہیں اور اسم مستأثر حقیقت میں اسماء سے نہیں ہے اس لیے نہ اس کا کوئی ظہور ہے اور نہ مظہر ہے۔[۲]

لیلۃ القدر، مظہر اسم اعظم

مولف کی نظر میں ایک دوسرا احتمال ہے اور وہ یہ ہے کہ لیلۃ القدر، مظہر اسم اعظم کی طرف اشارہ ہے یعنی آئینہ تام محمدی ﷺ اور ہزار ماہ دوسرے اسماء کی مظہریت سے عبارت ہے اور چونکہ حق تعالیٰ کے ہزار اور ایک نام ہیں اور ایک اسم مستأثر علم غیب میں ہے، اسی وجہ سے لیلۃ القدر بھی مستأثر ہے۔

---

۱. ایضاً، ص ۳۰۴۔

۲. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۹۔

پیغمبر کو اسم مستأثر کا علم

اور لیلۃ القدر وجود محمدی ؐ بھی اسم مستأثر ہے، اس وجہ سے اسم مستأثر کی ذات مقدس ختمی مرتبت ﷺ کے علاوہ کسی اور کو نہ کوئی اطلاع ہے اور نہ علم۔[1]

اسم مستأثر کی تجلی اور اس کیلئے اہل بیت (ع) کی مظہریت

الحمدُلله وسُبحانک؛ اللّٰہُمَّ صلِّ علیٰ محمّدٍ وآلہِ مظاہر جمالک وجلالک وخزائن أسرار کتابِک الّذي تجلّیٰ فیہ الأحدیّۃُ بجمیع أسمائک حتّیٰ المُستأثر منہا الّذي لاٰ یعْلَمہُ غیرُک؛ واللَّعنُ علیٰ ظالِمیہم أصلِ الشَّجرۃ الخَبیثۃ۔

تمام تعریفیں اللہ سے مخصوص ہیں اور تو پاک وپاکیزہ اور منزہ ہے۔ خدایا! محمد اور ان کی آل پر درود بھیج جو تیرے جمال وجلال کے مظہر اور تیری کتاب کے اسرار کے خزینے ہیں وہی کتاب جس میں احدیت تیرے تمام اسماء کے ساتھ متجلی ہے حتی اسم مستأثر کا تیرے علاوہ کسی کو بھی علم نہیں ہے۔

اور ان بزرگواروں کے ظالموں پر لعنت کہ شجرہ خبیثہ اور ملعونہ کی وہی اصل ہیں۔[2]

---

۱ . آداب الصلاۃ، ص ۳۳۷۔

۲ . صحیفہ امام، ج ۲۱، ص ۳۹۳۔

فهرست

مقدمہ........ ۱
کلیات........ ۵
توحید ومعرفت حق........ ۵
معنائے توحید........ ۵
تمام اصول کی اصل........ ۵
اہم ترین اصل اعتقادی........ ۵
انبیاء کا مقصد عالی........ ۶
مقصد اعلیٰ........ ۶
سیر وسلوک انسانی وعرفانی کی غایت قصویٰ........ ۶
علم توحید علم عملی........ ۷
علم توحید علم عملی........ ۷
توحید نظری، مقدمہ توحید عملی........ ۸
مرتبہ ذات تک پہنچنے سے ادراک کا عجز وقصور........ ۱۰
ذات حق تعالیٰ میں غور وفکر سے روکنا........ ۱۰
کنہ ذات میں غور وفکر کرنے کی ممانعت اور معرفت حق کی ترغیب........ ۱۱
معرفت ذات کے حوالے سے آیات وروایات کی تحقیق........ ۱۳
معرفت کی ترغیب اور تفکّر کی ممانعت........ ۱۵
حق کا خلائق کے فہم وادراک سے محجوب ہونا........ ۱۶
تمام حقائق میں ظاہر، لوگوں کے فہم وادراک سے پوشیدہ........ ۱۷
حق تعالیٰ کا عقول وادراکات سے پرے ہونا........ ۱۷
حق تعالیٰ کی معرفت سے محجوب ہونے کا سبب........ ۱۸
معرفت نفس معرفت حق کا راستہ........ ۱۸
مَن عرف نفسہ، فقد عرف ربّہ........ ۱۹
توحید نفس آیت توحید ذاتی حق تعالیٰ........ ۲۰
معرفت نفس کے ذریعہ معرفت ربّ کا راز........ ۲۱

صرف برہان سے نہیں ایمان پر تکیہ کرتے ہوئے حق کا اثبات ۲۱
برہان سے ثابت کرنے کے بعد مرحلہ ایمان میں قدم رکھنا ۲۲
توحید کے ارکان اربعہ ۲۲
توحید افعالی ۲۲
توحید صفات ۲۳
توحید ذات ۲۳
توحید سہ گانہ سے تنزیہ ۲۴
توحید میں فنا وغرق ہونا ۲۵
ذات حق کیلئے حجابات نور اور ظلمت ۲۵
حجابات نورانی وظلمانی ۲۶
لقاء اللہ اور اس کی کیفیت ۲۷
حق اور خلق کے درمیان خرق حجابات کے ذریعے مشاہدۂ حق ۲۸
مطلق ومقید کے درمیان حجاب ۳۱
مشاہدۂ حق تعالیٰ کا محال ہونا ۳۲
حق تعالیٰ کی بہ نسبت تمام موجودات کی معرفت اور تسبیح ۳۲
موجودات کو حق کی معرفت اور اس سے اس کا ربط ۳۳
فصل اول: براہین اثبات ذات باری تعالیٰ ۳۵
دلائل عقلی وفلسفی ۳۶
برہان صدیقین سے مراد ۳۶
حق کی حق سے شناخت ۳۶
ذات حق کی معرفت ذات سے شناخت ۳۸
ذات حق تعالیٰ کا دیگر موجودات سے تفاوت ۴۰
واجب الوجود صرف الوجود ہے ۴۳
وجوب اور وجود کی حق تعالیٰ میں عینیت ۴۴
اثبات واجب کی راہیں ۴۷
حقیقت اور صرافت وجود کے ذریعے اثبات واجب ۴۷

وجود وشئون ممکن کی وجود وشئون واجب سے وابستگی.. ۵۱
برہان صرافت وجود اشرف اور محکم ترین برہان ۵۲
برہان استقامت.. ۵۳
ممکنات کو مقوّم وجود کی ضرورت ۵۳
فاعل الٰہی میں تجرد کی ضرورت ۵۴
برہان کا دوسرے رخ سے بیان.. ۵۴
وجود سے متصف ہونے میں ماہیات امکانیہ کو علت کی ضرورت ۵۵
موجودات کو علت کی ضرورت ۵۶
فقر ذاتی موجودات کے ذریعے وجود حق تعالیٰ پر استدلال ۵۷
فطرت افتقار.. ۶۰
اثبات واجب پر مادیین کے دلائل ۶۱
حرکت مطلق کے ذریعے اثبات واجب.. ۶۱
حرکت افلاک کے ذریعے اثبات واجب ۶۳
اثبات واجب از راہ حرکت نفس ۶۵
برہان متکلّمین.. ۶۷
ضرورت واحتیاج علت کا معیار ۶۸
دو دوسرے برہان.. ۷۰
برہان اتقان صنع.. ۷۱
آدمی کے نفس میں لطائف خلقت کی شناخت ۷۳
شبہۂ اتفاق اور اس کی ردّ.. ۷۶
قائلین اتفاق کے شبہات اور ان کی ردّ ۷۷
برہان فطرت ۹۰
احکام فطرت کی تشخیص ۹۲
بعض فطریات کی طرف اجمالی اشارہ.. ۹۳
کتاب فطرت کی طرف بازگشت کی ضرورت ۹۶
توحید حق تعالیٰ اور اس کے دوسرے صفات کا فطری ہونا ۹۷

کمال مطلق اور اس کا متعلق کے عشق کا فطری ہونا ۹۸
کمال مطلق اور اس کے متعلق سے عشق کی فطرت ۹۹
کمال مطلق کے مصداق کی تشخیص میں خطا ۹۹
حق تعالیٰ کمال مطلق اور جمال مطلق کا مصداق ۱۰۱
سرشت عالم خلقت ۱۰۲
حق کا بشریت سے عہد ازلی ۱۰۳
فصل دوم: ذات اور اسماء وصفات ۱۰۴
توحید حق اور بساطت ذات ۱۰۵
معانی اقسام توحید ۱۰۵
دلائل توحید ذات ۱۰۵
برہان اول: توحید اقتضائے ذات واجب ۱۰۵
برہان دوم: خداوند عالم سے کثرت طولی اور عرضی کی نفی ۱۰۶
حدیث ''فرجہ'' کے متعلق وضاحت ۱۰۷
شبہۂ ابن کمونہ ۱۱۰
ابن کمونہ پر وارد بعض شبہات پر نقد وتبصرہ ۱۱۳
شبہۂ ابن کمونہ کا جواب ۱۱۳
دفع شبہہ میں ہمارا بیان ۱۱۴
ذات حق سے موجبات کثرت کی نفی ۱۱۵
توحید کا اصالت وجود سے رشتہ ۱۱۷
وجود خدا کی بساطت ۱۱۸
بساطت واجب تعالیٰ کا اثبات ۱۱۹
غرر في بساطتہ تعالیٰ ۱۱۹
ذات واجب سے تمام اقسام ترکیب کی نفی ۱۲۱
تمام اقسام ترکیب کی ذات واجب سے تنزیہ ۱۲۲
ذات کی صرافت وبساطت ۱۲۳
صرافت اور ذات کا ذو مراتب ہونا ۱۲۶

علت ومعلول کے درمیان سنخیت ۱۲۷
مرتبہ صرف کا تمام مراتب کے کمالات سے بہرہ مند اور ان کے شوائب ونقصانات سے خالی ہونا ۱۲۸
حق تعالیٰ اور موجودات کی وحدت ومغائرت........ ۱۳۱
معلول اپنے رتبہ سے ترقی نہیں کرتا ۱۳۲
ذات اور اوصاف کمالیہ کی وحدت ۱۳۲
ذات حق تعالیٰ کی حقیقت ۱۳۳
عالم میں وجودات کے اقسام اور مفہوم وجود کا انتزاع........ ۱۳۳
بشرط لا ، لا بشرط اور حقیقت واجب ۱۳۴
حقیقت وجود میں اعتبارات ۱۳۵
تجلی غیبی احدی........ ۱۳۶
احدیت جمع اور مقام اسم اللہ کی تجلی ۱۳۶
حق تعالیٰ خیر محض اور خالق خیرات........ ۱۳۶
خداوند عالم وجود مطلق........ ۱۳۸
مطلق کے بارے میں شبہات........ ۱۳۹
وجود مطلق کے واجب ہونے کے بارے میں چند شبہات ۱۴۰
وجود حق اور افاضہ شدہ وجودات میں فرق........ ۱۴۱
وجود من حیث ہو کا غیر قابل اشارہ ہونا ۱۴۱
ذات الٰہی کے باب میں عدم حکم کا حکم ۱۴۱
تمام احکام سے مرتبہ اطلاقی ذات حق کا منزّہ ہونا ۱۴۲
صرف الوجود اور ہویت (حقیقت) مطلقہ کے بارے میں چھ حکم........ ۱۴۲
ذات حق کے مختلف اعتبارات........ ۱۴۳
حجابات اسماء میں ذات کا مستتر ہونا ۱۴۵
ذات کا غیب مطلق ہونا ۱۴۵
مصباح ۱۴۶
بطون ہویت غیبی کے معنی اور اس کا اسم باطن سے فرق........ ۱۴۶
مصباح ۱۴۶

ذات حق کا مخلوقات سے اشتراک وتباین ۱۴۷
مصباح ۱۴۷
تعطیل وتشبیہ کی نفی، توحید میں صحیح مذہب ۱۴۸
مصباح ۱۴۸
ذات حق کا اسم ورسم اور اشارہ سے منزّہ وبرتر ہونا ۱۴۸
ذات بحیثیت ذات میں احدیت وواحدیت کا معتبر نہ ہونا ۱۴۹
اسماء خداوند کے بارے میں ۱۴۹
اسم کے معنی ۱۴۹
اسماء حق علامت ذات حق ۱۵۰
بشر کے علم کا اسماء حق میں انحصار ۱۵۰
اسم اللہ کی وسعت ۱۵۰
اسم اعظم واجد تمام کمالات حق ۱۵۱
موجودات کی کمالات سے بہرہ مندی کی مقدار ۱۵۱
موجودات ناقص کا کمالات حق سے بقدر وسعت ظرف بہرہ مند ہونا ۱۵۲
مسمّیٰ کا اسم میں فنا ہونا ۱۵۲
علامت میں مراتب اسماء ۱۵۳
حضرت امامؒ کے نزدیک اسم کی تعریف ۱۵۳
مسلک عرفا میں اسم کے معنی ۱۵۴
اسم یعنی ذات با تعین ۱۵۴
صفت کی تعریف اور حقیقت اسماء کا بیان ۱۵۵
اسماء الہیہ میں تفاضل وبرتری ۱۵۵
خدا کا اپنے لیے نام اختیار کرنا ۱۵۵
سورۂ حمد پر تکیہ کرتے ہوئے تسمیہ باری تعالیٰ کے بارے میں چند نکات ۱۵۶
بسم اللہ میں اسم مطلق اور اسم متعین کا فرق ۱۵۷
اسماء اللہ کے مصادیق ۱۵۷
اسماء اللہ کے مراتب ۱۵۸

اسماء وصفات الٰہی کا متناہی ولا متناہی ہونا ۱۵۹
اسماء وصفات کی نفی اور اثبات ۱۶۰
نفی صفات اور کمال توحید ۱۶۰
حدیث نفی صفات کی تشریح ۱۶۰
صفات اور ذات کی تجلی ۱۶۱
خدا کی توصیف کا ممکن نہ ہونا ۱۶۳
حق تعالیٰ کی صفات سے توصیف میں میزان ومعیار ۱۶۵
تمام توصیفات سے حق کی تنزیہ ۱۶۷
نفی صفات کے بارے میں وارد ہونے والی بعض احادیث کی وضاحت ۱۶۷
تنزیہ خدا کا تحدید ہونا ۱۶۹
تنزیہ وتشبیہ کی توحید سے مخالفت ۱۶۹
تنزیہ وتشبیہ کا آیت {لیس کمثلہ شیئ} میں اجتماع ۱۷۰
صفات حق میں عدم تحدید ۱۷۰
حق کیلئے کمالات ثابت ہونے کی کیفیت ۱۷۱
بسیط الحقیقۃ، کمال وجمال مطلق ۱۷۱
اسماء کے مراتب اور مقامات ۱۷۱
اسماء کے مقامات سہ گانہ ۱۷۱
اسماء کی تقسیم سہ گانہ کا معیار ۱۷۲
قرآن میں اسماء سہ گانہ کی طرف اشارہ ۱۷۴
اسماء ذات وصفات اور افعال کے سلسلے میں ایک بحث ۱۷۵
اسماء وصفات ذاتی کی حقیقت ۱۷۶
مظہر اتم میں تمام اسماء کا ثبوت ۱۷۶
موجودات میں اسماء ذاتی کا ظہور ۱۷۷
اسماء وصفات فعلی کی حقیقت ۱۷۷
اسماء ذات رکھنے کی نسبت ۱۷۷
جناب شاہ آبادی کے نزدیک ''اسم'' کی تعریف ۱۷۸

ابن عربی کے نزدیک ''اسم'' کی تعریف ۱۷۸
مبدئیت آثار میں اسماء کا تفاوت ۱۷۸
صفات حق تعالیٰ کی تقسیم میں حکماء کا قول اور اس پر نقد وتبصرہ ملحوظ رہے کہ حکماء الٰہی نے صفات حق تعالیٰ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے: ۱۷۹
اوصاف کے دو مراتب ۱۸۰
اسماء فعلیہ وذاتیہ کا مبدأ ۱۸۰
صفات حق کی امور عدمی کی طرف بازگشت ۱۸۱
اسماء حق کا مقام ذاتی اور مقام فعلی ۱۸۱
صفات ثبوتیہ وسلبیہ اور اسماء الٰہی کا توقیفی ہونا ۱۸۲
ثبوتی یا سلبی صفات کا معیار ۱۸۲
اثبات وسلب صفات میں نظریہ مشہور پر نقد وتبصرہ ۱۸۲
حق تعالیٰ کے لائق اوصاف میں معیار ۱۸۳
اوصاف خدا کا اوصاف مرتبہ تام اور تمام وجود ہونا ۱۸۴
واجب الوجود میں اوصاف سلبیہ کی نفی ۱۸۵
ذات سے حد اور عدم کو سلب کرنا ۱۸۶
صفات کمالیہ میں اعتباریت کی نفی ۱۸۷
صفات سلبیہ کو سلب واحد کی طرف لوٹانے کا توہم ۱۸۷
رفع توہم ۱۸۸
نقص وعدم اور حدّ وتقیید سے تنزیہ ۱۹۰
تقسیم صفات کے بارے میں امامؒ کی نظر ۱۹۰
صفات جمالیہ وجلالیہ حق تعالیٰ کا معیار ۱۹۱
حقیقت صفات جمال وجلال ۱۹۳
سورۂ توحید میں صفات ثبوتی اور صفات تنزیہی ۱۹۳
اسماء کے توقیفی ہونے کے بارے میں ایک توضیح ۱۹۴
اسماء کے ثبوتی وسلبی اور توقیفی ہونے میں ضابطہ عقلی ۱۹۵
خدا کیلئے صفات صرف الوجود کا اثبات ۱۹۶

سبب عدم توصیف حق بہ کثرت ۱۹۷
خدا کیلئے اثبات علم کا سبب.......... ۱۹۷
خداوند عالم کیلئے اعتبار صفت کا معیار ۱۹۸
اسماء کے توقیفی ہونے کا راز.......... ۱۹۹
وحدت وکثرت اسماء اور ان کا ایک دوسرے میں مندرج اور منضم ہونا ۲۰۰
تعین تجلیات اسمائی کا اثر ۲۰۰
اسماء جمالیہ وجلالہ کا تعین.......... ۲۰۰
اسم اعظم، صاحب احدیت جمع تعینات ۲۰۰
نظر وحدت وکثرت بہ اسماء.......... ۲۰۰
کثرت اسمائی اور صفاتی کی حقیقت ۲۰۱
مراتب سلوک اور کثرت.......... ۲۰۲
کمال توحید اور کثرت کی خدا سے نفی.......... ۲۰۳
ذات بسیط حق کل الاسماء.......... ۲۰۳
مقام احدیت میں عدم تقابل اسماء ۲۰۴
رابطہ بساطت وجود اور کثرات پر مشتمل ہونا.......... ۲۰۴
متضاد صفات کا وجود واحد میں اجتماع.......... ۲۰۵
ہر اسم میں تمام اسماء کا اجتماع.......... ۲۰۵
تمام اسماء کے حقائق کی بہ نسبت ہر اسم کا جامع ہونا ۲۰۶
ہر اسم کے وصف خاص سے مختص ہونے کا راز ۲۰۷
مصباح ۲۰۷
ذات کے اسماء سے اتحاد کے بارے میں آیات ۲۰۷
مصباح ۲۰۷
اسماء کا ایک دوسرے پر مشتمل ہونا اور اسم اللہ کا تمام اسماء پر محیط ہونا ۲۰۸
مصباح ۲۰۸
تمام اسماء کا مکنون اور ہر اسم کا حقائق سے لبریز ہونا ۲۰۸
مصباح ۲۰۸

ذات کا ہر اسم میں حقیقت جمعی کے ساتھ ظہور ۲۰۹
ہر اسم کا تمام اسماء پر مشتمل ہونا ۲۱۰
ہر اسم میں تمام اسماء کے کمالات ۲۱۰
تمام اسماء کا جلوۂ واحد ہونا ۲۱۱
نظریہ توحید اور اسماء میں تکثیر ۲۱۲
کل صفات کا کل میں سمٹا ہونا ۲۱۲
احاطہ وسعت میں اسماء کے درمیان تفاوت ۲۱۳
اللہ، اسم جامع مطلق ۲۱۳
اسماء کے محیط اور محاط ہونے کے معنی ۲۱۳
ذات اور صفات کے درمیان نسبت ۲۱۴
ذات کا اسماء اور صفات سے مستغنی ہونا ۲۱۴
مقام ذات، مقام لا اسمی ولا رسمی ہے ۲۱۴
وجود مطلق قابل اشارہ نہیں ۲۱۵
ذات من حیث الذات میں صفات کا معتبر نہ ہونا ۲۱۵
ذات احدیت غیبیہ کا ممتنع الظہور ہونا ۲۱۵
اسماء وصفات کا مقام غیب ذات سے عدم ارتباط ۲۱۶
اسماء، موجودات کیلئے مبدأ اثر اور ذات، اسماء کیلئے مبدأ اثر ۲۱۶
وحدت ذات میں کثرتوں کا فانی ہونا اور صفات کی نفی ۲۱۹
توحید حقیقی کا مفہوم ۲۲۰
جلوۂ اسمی اولین مرتبہ تکثّر ۲۲۲
بیان حقائق الٰہی کا دشوار ہونا ۲۲۳
معارف حقہ کا سرچشمہ سرشار ۲۲۴
حق کا تمام تعینات سے مستغنی ہونا اور انہیں حق کی احتیاج ہونا ۲۲۵
غیب ہویت سے ذات کا ظہور ۲۲۵
ذات حق کا تجلیات اور اشارات سے منزہ ہونا ۲۲۶
غیب مصون اور سرّ مکنون کے مظاہر ۲۲۶

ذات کے دائمی حجابات.. ۲۲۷
ذات کے نورانی اور ظلمانی حجابات ۲۲۸
اسماء میں ظہور ذات کے اسباب ۲۲۸
ذات احدی کے نوری حجابات ۲۲۹
مقام لا اسمی ولا رسمی اور مرتبہ توصیف حق.. ۲۳۰
تجلی اسمائی کلید دروازۂ وجود ۲۳۲
وقوع کثرت اسمائی کی ضرورت ۲۳۲
افاضۂ فیض کیلئے ضروری وسائط... ۲۳۲
انعکاس وجہ حضرت غیب میں علت اختلاف اسماء.. ۲۳۳
صرف کمالات وعین اسماء جمالیہ وجلالیہ ۲۳۳
اسماء وصفات ذات کا نزد ذات بعین حضور ذات حضور ۲۳۴
ذات اور اسماء کے فرق کا اعتباری ہونا.. ۲۳۵
صفات کمالیہ حقیقیہ کا عین ذات حق ہونا ۲۳۵
تمام کمالات کی بازگشت اصل وجود کی طرف.. ۲۳۶
بساطت حقیقت وجود ۲۳۷
بسیط مطلق کا بحیثیت واحد جامع اسماء وصفات کمالیہ ہونا اور ان بیانات سے دو قاعدے مستفاد ہوتے ہیں:...... ۲۳۷
نقص، لازمہ ترکیب ۲۳۷
صرف جمیع کمالات ۲۳۷
عینیت اوصاف حقیقیہ محضہ وحقیقیہ ذات الاضافت.. ۲۳۸
اوصاف اضافی کا زائد ہونا ۲۳۸
حق کے اوصاف سے متصف ہونے کے متعلق متکلمین کے نظریات ۲۴۰
صفات زائد بر ذات اور صفات عین ذات کا بیان ۲۴۱
ذات کی صفات حقیقیہ سے عینیت کی وجہ.. ۲۴۱
ذات حق کے ساتھ صفات کمالیہ کی عینیت پر دلیل ۲۴۲
ذات اور صفات کا آپس میں اتحاد ۲۴۵
رابطہ ذات وصفات کے بارے میں احتمالات.. ۲۴۵

اتحاد مصداقی اور اختلاف مفہومی کا نظریہ رکھنے والوں پر اشکال ۲۴۶
اشکالات کا جواب ۲۴۷
صفات زائد بر ذات کا نظریہ رکھنے والوں کی بات ۲۴۹
صفات کی نفی میں کلام قاضی سعید کی ردّ ۲۵۰
نفی صفات سے متعلق وارد ہونے والی بعض احادیث کے بارے میں ایک توضیح ۲۵۳
دعاؤں میں حقائق معارف الٰہی کا بیان ۲۵۴
وحدت ذات وصفات پر عرفانی بیان ۲۵۴
ذات حق کا بنحو بساطت تمام کمالات پرمشتمل ہونا ۲۵۵
عینیت ذات وصفات کے بارے میں نقل ونقد کلام قاضی سعید قمیؒ ۲۵۸
خالق اور مخلوق کے صفات درمیان اشتراک لفظی کا قول ۲۶۰
مصباح ۲۶۱
نقد کلام قاضی سعیدؒ ۲۶۱
ذات کی تمام حقائق پر بوحدت جمعی شمولیت ۲۶۲
صفات کی ذات پر زیادتی اور تعطیل ذات ۲۶۲
اسماء اور صفات کا سبب سے بے نیاز ہونا ۲۶۳
ذات میں ترکیب لازم آئے بغیر انتزاع صفات کی کیفیت ۲۶۳
مبدأ واحد سے مفاہیم متعدد انتزاع کرنے کی وجہ صحت ۲۶۵
صفات کمالیہ اور اصل وجود دونوں کی حقیقت کا ایک ہونا ۲۶۶
صفات متعدد اخذ کرنے کیلئے محل واحد ۲۶۸
انتزاع مفاہیم مخالف کا محل انتزاع کے مرکب ہونے پر دلالت نہ کرنا ۲۶۹
وحدت ذات اور کثرت اسماء ۲۷۰
فصل سوم: ارکان سبعہ ۲۷۲
علم ۲۷۳
علم، موجود بما ہو موجود کا وصف ۲۷۳
سعہ واحاطہ علمی حق ۲۷۳
خلوت اور جلوت کا عالم ۲۷۴

مراتب علم خدا ۲۷۴
علم ذاتی اور علم فعلی ۲۷۴
نظام وجود علم فعلی تفصیلی حق ۲۷۴
علم فعلی خداوند عالم ۲۷۵
تجلی فعلی حق ومقام علم فعلی ۲۷۵
علم فعلی میں علم کا معلوم پر تقدّم ۲۷۶
وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت ۲۷۶
علم کی ذات کے ساتھ مرتبہ احدیت میں عینیت ۲۷۷
مراتب قضا وقدر اور علم حق میں دگرگونی ۲۷۸
قضا وقدر علمی وعینی ۲۷۹
باب قضا وقدر میں محقق داماد کی گفتگو ۲۸۰
علم مخزون یا بداء اور علم غیر مخزون ۲۸۲
مرتبہ نفس الامر یا نشئہ علم ربوبی ۲۸۳
تقدیر وبداء کا عالم علم ربوبی سے تعلّق ۲۸۴
جزئیات اور مخلوقات کا علم ۲۸۴
حق تعالیٰ کے مخلوقات کے علم کو ثابت کرنا ۲۸۴
مخلوقات کا یکساں طورپر معلوم حق ہونا ۲۸۶
علت کا معلول پر احاطہ علمی ۲۹۰
مرتبہ ذات میں علم تفصیلی ۲۹۱
ذات اور ماسوائے ذات سے متعلق علم خدا کے بارے میں متکلّمین کی رائے ۲۹۲
اشراقیین کا نظریہ ۲۹۴
ملا صدرا کا نظریہ ۲۹۴
علم الٰہی کے باب میں نظریہ مشائین کے کی ردّ ۲۹۶
مشائین کی ردّ میں حاجی کے دو جواب ۲۹۸
مشائین کے استدلال پر امامؒ کا جواب ۲۹۹
اشیاء کے علم کا علم بالذات میں سمٹنا ۲۹۹

خدا کو مخلوقات کا علم حضوری ۳۰۰
علم تفصیلی کا علم ذاتی میں اندراج ۳۰۲
خدا کے علم ذات پر حاجی اور صدر المتألہین کی دلیلیں ۳۰۲
علم تفصیلی واجب سے مراد ۳۰۶
وجود صرف، کشف اشیاء ہے نہ عین اشیاء ۳۰۷
معلومات کے تغیر سے ذات اور علم الٰہی میں تغیر نہ ہونا ۳۰۸
عبارات منظومہ پر مطالب کی تطبیق حاجی کی عین عبارت اس طرح ہے: ۳۰۹
مطلب کی عرفانی تقریر ۳۱۰
حق تعالیٰ کا تمام کمالات پر بنحو بساطت مشتمل ہونا ۳۱۲
ذات حق کا اپنی ذات کا تعقل کرنے سے خدا کے نزدیک اشیاء کا انکشاف ۳۱۶
حق کو اسماء وصفات اور ان کے لوازم کا علم ہونا ۳۱۷
ایجاد سے پہلے علم کے بارے میں ملا صدرا کا بیان ۳۱۸
موجودات کو خدا سے ربط تام اور عوالم خمسہ کی ظلّیت حضرات خمس کی بارگاہ سے ۳۱۹
علم حق کا ہمہ جانبہ نفوذ ۳۲۰
ایجاد سے پہلے معلومات کا علم ۳۲۱
امامؒ کی مقبول اور پسندیدہ رائے ۳۲۱
فلاسفہ کا اس باب میں بیان ۳۲۱
عرفاء کا بیان ۳۲۲
علم بالذات کی راہ سے علم قبل اور الایجاد کا اثبات ۳۲۲
اشیاء کی بہ نسبت تحقق بالعرض اور علم بالعرض خداوند ۳۲۳
علم فعلی کا حدوث وتغیر اور تحدید سے مبرا ہونا ۳۲۴
حق کو جزئیات کا علم کلی ہونے کا مطلب ۳۲۴
حق تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہ ہونے کا توہّم ۳۲۵
وجود منبسط فعل حق ہے یا عین حق ۳۲۷
امر خدا وجہ خدا، وجہ خدا عین ذات خدا ۳۲۸
عالم تعین بوسیلہ اسم اعظم تجلی ذاتی حق ۳۲۹

آئینہ خلقت میں بلا حجاب خدا کا ظہور اور جزئیات کا علم احاطی ۳۳۰
نور ۳۳۰
جزئیات کا علم، احاطہ وجودی سے ہے ۳۳۱
علم احاطی، کلی وجزئی کی بہ نسبت یکساں ۳۳۲
علم ذاتی اور علم ظہوری فعلی معلوم کا تابع نہیں ۳۳۲
علم تفصیلی اور علم اجمالی ۳۳۲
علم اجمالی حق تعالیٰ پر تمام حکماء کا اتفاق ۳۳۳
علم اجمالی واجب تعالیٰ کے اثبات کے مقدمات ۳۳۴
صرافت اور ذات کا ذو مراتب ہونا ۳۳۶
علت ومعلول کے درمیان سنخیت اور مناسبت ۳۳۷
مرتبہ صرف کا واجد کمالات جمیع مراتب اور ان کے شوائب سے خالی ہونا ۳۳۹
ماہیت امر عدمی ہے ۳۴۲
ماہیت متعلق علم نہیں ہے ۳۴۵
چند مثال کے ذریعے مطلب کی وضاحت ۳۴۵
تحقق کا وجود سے مختص ہونا ۳۴۶
امر متحقق سے علم کے تعلق کا لازمی ہونا ۳۴۷
علم تفصیلی میں کثرت لازم آنے کا توہّم ۳۵۰
حق تعالیٰ کا کمالات وہمی سے عاری اور مبرا ہونا ۳۵۱
ردِّ توہّم کہ موجودات فعلی کے علاوہ کسی اور سے علم تفصیلی کا تعلق ممکن نہیں ۳۵۴
علم تفصیلی خدا کے بارے میں فلاسفہ کے اقوال ۳۵۶
سمع وبصر ۳۵۷
خداوند عالم کا سمیع وبصیر ہونا ۳۵۷
حقیقت سمع وبصر کی آلات جسمانی سے بے نیازی ۳۵۷
کیفیت سمع وبصر کے بارے میں تین احتمال کی تحقیق ۳۵۹
سمع وبصر کے باب میں مشہور اور شیخ اشراق کے نظریات کی ردّ ۳۶۱
سمع وبصر مظاہر سے سمع وبصر حق کا تحقق ۳۶۳

حدیث قرب نوافل اور خدا کا بندے کی آنکھ سے دیکھنا ۳۶۴
قرب فرائض اور بندے کا سمع وبصر حق سے دیکھنا ۳۶۵
حدیث قرب نوافل کی تفسیر شیخ بہائیؒ کی روشنی میں ۳۶۶
کلام محقق طوسیؒ ۳۶۷
کلام محقق مجلسیؒ ۳۶۸
بندہ، سمع وبصر خدا اور خدا، سمع وبصر بندہ ۳۶۸
قول مولف: ۳۶۸
مقام کثرت اسمائی میں اسماء وصفات کا ایک دوسرے کی طرف رجوع نہ کرنا ۳۶۹
ارادہ ۳۶۹
علم کا ارادہ کی طرف رجوع کرنا ۳۶۹
ارادہ، صفت کمالیہ حقیقت وجود ۳۷۰
وحدت وجود کا اس کی جامعیت کے مساوی ہونا ۳۷۰
حق تعالیٰ، صرف وجود اور صرف وحدت ۳۷۱
مقام ظہور میں مشیت اور ارادہ میں عینیت ۳۷۱
ارادۂ ذاتی اور ارادۂ فعلی ۳۷۲
ارادہ، صفت فعل کی سرخی ہے یا صفت ذات کی ۳۷۳
ارادہ وعلم کی عینیت کا شبہہ ۳۷۳
فلاسفہ کی طرف سے شبہہ کا جواب ۳۷۳
امام خمینیؒ کی طرف سے اشکال کا جواب ۳۷۴
ارادہ صفات ذات کی سرخی ۳۷۴
اشیاء سے ارادہ الٰہی کے تعلق کا سبب اور کیفیت ۳۷۵
ارادہ کی ذات سے عینیت اور افعال میں موجبیت حق کی نفی ۳۷۵
ارادہ حق کا ازلی ہونا اور حدوث عالم ۳۷۶
ارادۂ ازلی اور اختیار انسان کے درمیان جمع کی صورت ۳۸۲
ارادۂ حق کے باب میں شبہہ کا جواب ۳۸۳
حق تعالیٰ میں اختیار اور وجوب کا رابطہ ۳۸۴

ارادۂ الٰہی میں تغییر وبداء ۳۸۵
حقیقت بداء اور روایت کا صحیح مفہوم ۳۸۷
بداء کے دوسرے معنی ۳۸۸
دلائل قرآنی ۳۸۹
قدرت۔ حیات ۳۹۰
قدرت مطلق ۳۹۰
حکماء کے مبنیٰ کے تحت قدرت کی حقیقت ۳۹۱
متکلّمین کے نزدیک قدرت کے معنی ۳۹۱
اختیار کا معیار ۳۹۲
سلسلہ وجود تجلی قدرت خدا ۳۹۲
قدیر، قادر اور مقتدر کا فرق ۳۹۳
قدرت باری تعالیٰ کے باب میں متکلّمین کے اقوال ۳۹۳
متکلّمین کے کلام کی ردّ ۳۹۵
حکماء ومتکلمین کے نزاع کی بنیاد ۳۹۶
قدرت حق تعالیٰ کی عمومیت کا بیان ۳۹۷
اصالت ماہیت کے تحت عمومیت قدرت پر دلیل ۳۹۷
اصالت وجود کی روسے ادلہ عمومیت قدرت ۴۰۰
دلیل اول: ۴۰۰
دوسری دلیل: ۴۰۱
دلیل سوم: ۴۰۴
دلیل چہارم: ۴۰۵
دلیل پنجم: ۴۰۶
خدا کی قدرت کا ازلی ہونا اور حق کے موجب ہونے کا شبہہ ۴۰۸
خدا کی قدرت کا ازلی اور اس کا فاعل موجب ہونا ۴۰۹
قدرت ممتنعات سے متعلق نہیں ۴۱۰
مقدوریت اشیاء کا معیار ۴۱۱

حیات واجب تعالیٰ اور اس کے توابع ۴۱۲
کلام تکلّم ۴۱۳
الفاظ کا مفاہیم عامّہ کیلئے وضع ہونا ۴۱۳
تکلّم کے معنی ۴۱۴
تکلم حق تعالیٰ کا بیان ۴۱۴
کلام کی ماہیت ۴۱۶
کلمات الٰہی ۴۱۶
کلام باری تعالیٰ کے مراتب ۴۱۷
کلمات تامہ خداوند عالم ۴۱۸
خدا سے تکلم عرفی کی نفی ۴۱۹
کلام صفت کمالیہ وجود ۴۱۹
کلام حق اور اس کا متکلم وسامع ہونا ۴۲۰
تکلم کے بارے میں مختلف آراء ونظریات ۴۲۰
معتزلہ کے قول کی ردّ ۴۲۱
اشاعرہ کے قول کی ردّ ۴۲۲
تکلم خدا کو مجاز جاننا ۴۲۳
کلام ذاتی ۴۲۳
حضرت حق کی پنجگانہ زبان ۴۲۴
کلام ذاتی اور ظہوری کے معنی ۴۲۴
کلام اور دوسرے صفات میں فرق ۴۲۴
کلام نفسی حق تعالیٰ ۴۲۵
کلام اور ذات کی عینیت سے مراد ۴۲۵
کلام فعلی ظہوری اور کلام ذاتی نفسی ۴۲۶
مقام احدیت اور واحدیت میں تکلم حق ۴۲۶
کلام، جلوۂ ذات ۴۲۶
کلام حق میں اختلاف کا راز ۴۲۷

کلام جامع خداوند عالم ۴۲۷
کلام ذاتی اور کلام ظلّی........ ۴۲۸
قول تکوینی وتشریعی........ ۴۲۸
تکوین وتشریع میں پسندیدہ ترین قول........ ۴۲۸
فصل چہارم: اسم اعظم ۴۳۰
اسم اعظم کے بارے میں چند حقائق........ ۴۳۱
اللّٰہ کے لفظی معنی ۴۳۱
اسم اللّٰہ کے معنی کے بارے میں ایک حدیث ۴۳۱
کامل ترین اسم حق ۴۳۱
اللّٰہ، اسم محیط تام وازلی وابدی ۴۳۲
اسم ذات جامع اسماء وصفات ۴۳۲
وحدت اسم اعظم درعین کثرت........ ۴۳۲
ہر اسم کا تمام اسماء کے حقائق پر مشتمل ہونا ۴۳۳
ہر اسم کے کسی خاص وصف سے مختص ہونے کا راز........ ۴۳۳
اسم اعظم کی عظمت........ ۴۳۳
اللّٰہ، صفت جمال یا جلال؟ ۴۳۴
حضرت احدیت حق کی اولین تجلی........ ۴۳۵
تمام تعینات کا اسم اللّٰہ ہونا ۴۳۵
اسم ''اللّٰہ'' کے مقامات........ ۴۳۶
اسم اعظم مقام حقیقت غیبیہ محضہ میں........ ۴۳۶
اسم اعظم باعتبار مقام الوہیت ووحدانیت........ ۴۳۷
تجلی گاہ اسم اعظم........ ۴۳۷
اسم اعظم باعتبار مقام غیبی ۴۳۷
اسم اعظم کے مقام خلق عینی سے متعلق ایک حدیث ۴۳۸
فیض کاشانی کی جانب سے حدیث کی شرح ۴۴۰
مشیت کے بارے میں حدیث کی توصیفات ۴۴۱

عقل کا تعلق عالم امر سے اور نفس وخیال وطبع کا تعلق عالم خلق سے ۴۴۲
لباس اسماء میں خدا کا ظہور ۴۴۴
لفظ وعبارت کے اعتبار سے اسم اعظم کی حقیقت............ ۴۴۴
مقامات اسم اللّٰہ............ ۴۴۶
اسم میں تین معنی کے اعتبار سے ''اللّٰہ'' میں تین مقامات............ ۴۴۷
اللّٰہ جلوۂ جامع حق اور رحمن ورحیم جلوۂ اللّٰہ ۴۴۷
مقام ذات وصفات وافعال میں بعنوان جلوۂ جامع اللّٰہ کا اعتبار ۴۴۸
اللّٰہ، اسم اعظم سے حق کی تجلی............ ۴۴۸
اسم جامع مقام ذات ۴۴۸
عالم اسماء وصفات میں احدیت جمع اسمائی کا ظہور ۴۴۹
فیض مقدس، باطن الوہیت اور اسم اللّٰہ............ ۴۴۹
اسم اعظم اور دوسرے اسماء کے درمیان نسبت............ ۴۴۹
تمام اسماء، اسم اعظم کے مظاہر ہیں............ ۴۴۹
اوّلین ظہور کثرت اور ظہور اسماء میں واسطہ ۴۵۰
احدیت جمع حقائق اسماء جمالیہ وجلالیہ ۴۵۰
دو اسم حکم وعدل کے ذریعے تمام اسماء پر ''اللّٰہ'' کی تجلی ۴۵۰
اسماء پر نبی مطلق............ ۴۵۱
جلوۂ اسم اعظم............ ۴۵۱
تحقق افعال اور اعیان واعراض ۴۵۱
تمام احکام میں مظاہر اسم اللّٰہ کی تابعیت اسم اللّٰہ سے ۴۵۱
تمام موجودات کو اسم اعظم سمجھنا ۴۵۲
تمام اسما کا ہر اسم میں اندراج اور ہر ایک کا اسم اعظم ہونا ۴۵۲
توحید اسماء............ ۴۵۳
حقیقت محمدیہؐ صورت اسم اللّٰہ............ ۴۵۳
وجہۂ غیبی قدسی اسم اللّٰہ............ ۴۵۴
ربّ محمدؐ اور مبدأ خلقت انسان کامل ۴۵۴

اسم اعظم کے بہتّر حرفوں پر معصومین (ع) کا احاطہ ۴۵۵
اسم مستأثر ۴۵۵
حقیقت اسم مستأثر ۴۵۵
تاثیر اسم مستأثر در عالم عین ۴۵۵
سرّ وجودی اشیاء کے ساتھ حضرت احدیت کا ارتباط ۴۵۶
مظاہر اسم مستأثر کا مستأثر ہونا ۴۵۶
اسم مستأثر کا مرجع ۴۵۶
اسم مستأثر کا ظہور اور مظہر سے عاری ہونا ۴۵۷
لیلۃ القدر، مظہر اسم اعظم ۴۵۷
پیغمبر کو اسم مستأثر کا علم ۴۵۸
اسم مستأثر کی تجلی اور اس کیلئے اہل بیت (ع) کی مظہریت ۴۵۸
فہرست ۴۵۹