مقولۂ صفات اور حقیقت اسماء

عبدالحمید کمالی

اساسی اسلامی وجدان کے عناصر ممیزہ کی توضیح ، ان کے مضمرات کی تشریح ' نیز ان کی روشنی میں اولیات فلسفۂ خودی کی ضابطہ بندی میں پہلے تو ''وجود غیر محدود'' اور پھر ''ماورائیت'' سے بحث کی گئی تھی کہ یہ اس وجدان کے دو ممیزہ اصول ہیں ۔ اس مقالہ میں تصور ربط یا '' نسبت '' سے صفات اور اسماء کے تحت بحث کی جائے گی کیونکہ اس سے اساسی اسلامی وجدان کے تیسرے رکن کی تشکیل ہوتی ہے ۔ اس ضمن میں مقالۂ گزشتہ میں اہم ترین مقام ''وجود فی الحقیقت کی ہوئیت'' کی یافت ہے جس میں ہماری رسائی اس تنویر تک ہوتی ہے کہ ''ماورائیت فی الوجود'' اس کی شرط ہے ۔ جس وجود کی عینیت میں ماورائیت کا التزام ہے اسی کو عینیت ''وجود فی الحقیقت'' حاصل ہے ۔ '' وجود فی الحقیقت '' سے کوئی نئے معنی مراد نہیں ہیں ۔ مسلم حکماء نے اس کو '' وجود خارجی '' کہا ہے اور جدید مغربی فکر میں اس کے لیے '' وجود معروضی '' یا '' معروضیت '' کی اصطلاح مروج ہے ۔ اس سلسلہ میں ہم اس نتیجہ تک پہنچ چکے ہیں کہ وجود خارجی یا معروضی وہ ہے جس کا وجود ہر دوسرے وجود سے ماورائیت ذاتی رکھتا ہو ۔ جس وجود میں یہ بات نہ ہو وہ ''وجود فی الحقیقت'' ، ''وجود خارجی'' اور ''وجود معروضی'' نہیں کہلا سکتا ۔

مغربی فلاسفہ بالخصوص امریکی حقیقیت جدیدہ نے وجود خارجی یا معروضی کی جو تعریفات و شرائط متعین کی ہیں وہ اعتباری نوعیت کی ہیں ، اس لیے ناقص ہیں ۔ ان میں ذہن شاعر کو معیار بنایا گیا ہے کہ جو ذہن سے آزاد ہو وہ معروضی اور جو ذہن سے خارج میں وجود رکھیے وہ حقیقی ، وغیرہ وغیرہ ۔ ان تعریفات میں اعتراض کا پہلو یہ ہے کہ در اصل کسی ایسی شے کے بارے میں جو احاطۂ ذہنی یا وسعت شعور سے باہر ہو کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا ۔ چنانچہ اس امر کو بنیاد بنا کر اہل تصوریت دبستان حقیقیت پر وار کرتے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ خارجیت یا معروضیت کی شرط اس بات کو قرار دینا کہ جو اپنے وجود میں شعور کا محتاج نہ ہو وہ وجود خارجی ہے ایک لفظی تعریف تو

ہو سکتی ہے مگر واقعاتی نہیں۔ مغربی دبستان حقیقیت کی وضع کردہ تعریف اسی وجہ سے پوچ بنیادوں پر قائم ہے، مگر ہم نے اوپر جو تعریف کی ہے وہ اس اشکال سے پاک ہے ۔ دائرۂ علمیہ کی بجائے دائرۂ وجود میں رہ کر شرط وجود خارجی کا تعین کیا ہے ؟ وہ یہ کہ وجود خارجی یا وجود معروضی وہ ہے جو اپنی ذات میں ماورائیت کا حامل ہو ، یعنی جس کا مفہوم ذاتی ہر دوسری شے کے مفہوم ذاتی سے ممیز اور منفرد ہو ۔ اسی اساسی ضابطہ کی بنیاد پر ہمہ گیر حقیقیتی فلسفہ استوار ہوتا ہے ۔

(۱)

وجود حقیقی کی اس تعریف و علمی تشکیل کے ذریعہ اساسی اسلامی وجدان کی معنویت یوں واضح ہوتی ہے کہ خداوند قدوس اپنی ذات میں نہ صرف وجود غیر محدود ہے بلکہ ماوریٰ ہے اور اس ماوریٰ ہونے کی وجہ سے وجود حقیقی ہے ۔ دوسری طرف کائنات اور اس میں پائی جانے والی اشیاء اگرچہ '' محدود فی الذات '' ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک ''ماوریٰ فی الذات'' ہے اور اسی سبب وہ بھی ''وجود فی الحقیقت'' ہیں ۔

ماورائیت کے باب میں اس امر کو بھی ہم پا چکے ہیں کہ یہ دو طرفہ اور عکسی ضابطہ ہے ' یعنی اگر الف ب سے ماوریٰ ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ب بھی الف سے ماوریٰ ہو ۔ اس امر کی روشنی میں راقم الحروف نے کہا تھا کہ اگر خدا کائنات سے ماوریٰ ہے تو کائنات بھی خدا سے ماوریٰ ہے ۔ یہ بہت نازک مقام ہے کہ اگر چند خصوصی امتیازات سے آگہی نہ ہو تو توحید شرک میں بدل سکتی ہے ۔ وہ امتیازات یہ ہیں کہ ماورائیت کا مصداق صرف وجود فی ذاتہ ہوتا ہے جب کہ وجود کے بارے میں دو سوال اور اٹھتے ہیں : ایک تو یہ کہ وہ بذاتہ ہے یا بغیرہ ہے ؟ دوسرا یہ کہ لذاتہ ہے یا کہ لغیرہ ہے ۔

فرداً فرداً اشیاء کو لیں تو ہر شے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ وجود فی نفسہ ہے یعنی ہر شے دوسری سے ماوریٰ موجود ہے ' لیکن صرف خدا ہی ہے جس کے بارے میں مزید دو امور کا اعتراف کرنا پڑتا ہے اور یہ اعتراف اساسی اسلامی وجدان سے مترشح ہوتا ہے — پہلا یہ کہ وہ وجود بنفسہ ہے اور دوسرا یہ کہ وہ ساتھ ہی ساتھ وجود لنفسہ ہے ۔ یہ دونوں باتیں اس پایہ کی ہیں کہ ان میں سے پہلی بات تو کسی شے کے بارے میں سوائے خدا کے نہیں کہی جا سکتی اور رہی دوسری بات تو نور ایمانیہ اس آیت پر مشتمل ہے '' اناللہ و انا الیہ راجعون '' - پہلی بات کا اثبات صمدیت و

لا صمدیت کے مقولات میں ہوتا ہے : اللہ صمد ہے، ماسوئی لا صمد ہے ۔ مسئلۂ شرک کا تعلق ان ہی مقولات سے ہے یعنی وجود کے بارے میں بنفسه اور بغیرہ کے معاملہ سے ۔ وہ تمام افراد جو بنفسه کے معاملہ میں خدا کے سوا کسی اور کو شریک کریں زمرۂ مشرکین میں آ جاتے ہیں ۔

مسلم حکماء کا ایک بڑا کارواں ان راہوں سے آسانی کے ساتھ نہ گزر سکا اور وہ اس فرق میں ڈگمگا گئے جو فی نفسه اور بنفسه کے مابین ہے ۔ مگر بہر حال اساسی اسلامی وجدان پر تعمیر ہونے والے فلسفۂ خودی کی تشکیل میں اس خط فارق کو ضرور موجود ہونا ہے جس سے فی نفسه کا مفہوم بنفسه کے مفہوم سے ممیز ہوتا ہے ۔ کئی مسلمان حکماء ایسے گزرے ہیں جو اس مغالطه میں مبتلا رہے کہ معناً بنفسه اور فی نفسه ایک ہیں ۔ چنانچہ اس معنوی مغالطه کی وجہ سے چونکہ صرف خدا ہی وجود بنفسه ہے اس لیے وہی اور صرف وہی وجود فی نفسه قرار پاتا ہے ۔ ہم اس پر تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں کہ اس مغالطه کی وجہ سے انضمامیت کی منطق جاری ہو جاتی ہے جس کے سبب اگر الف کا سہارا ب ہے تو ذہن یہ سمجھتا ہے کہ الف ب کا جزو ہے یا اس کے اندر ضم ہے اور اسی سبب سے وحدت الوجود کا خیال جنم لیتا ہے ۔ تمام وحدتی فکر میں ، خواہ مادئین سے منسوب ہو یا روحانیین سے، یہی مغالطه جو بنفسه اور فی نفسه کے مابین شکست امتیاز سے پیدا ہوتا ہے ، کار فرما ہے ۔ اسی کے سبب یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کائنات چونکہ خدا کے سہارے قائم ہے اس لیے کائنات خدا کا جزو ہے یا یہ کہ کائنات میں خدا جاری ہے ۔

اساسی اسلامی وجدان کے لحاظ سے ''لا موجود الا باللہ'' کا مقولہ متشکل ہوتا ہے مگر اس مقولہ سے ''لا موجود الا اللہ'' کا استنباط نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن وحدتی فکر محض بنفسه اور فی نفسه میں فک امتیاز کرکے کائنات کو خدا کا حصہ بنا دیتی ہے ۔ چنانچہ '' خدا کے سوا کوئی موجود نہیں '' کے ضابطہ کو بنیاد بنا کر اپنے جملہ نظام ہائے نظر و عمل مرتب کرتی ہے ۔

اسی مغالطه یا فک امتیاز کا نتیجہ یہ ہے کہ روحانیت کے افکار دو متبادل صورتوں ہی میں گردش کرتے رہتے ہیں ۔ یا تو وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ کائنات اور خدا ایک ہیں ۔ ایسے لوگ ''عینی'' کہلاتے ہیں ۔ جو لوگ عینی وحدیت کے الزام سے بچنا چاہتے ہیں وہ اپنا مسلک تنزیہ مع التشبیه بتلاتے ہیں اور اس طرح مسلک وحدت وجود پر قائم رہتے ہیں ۔ اس خیال کے مطابق کائنات میں عین وجود خدا ہے اور یہ عین وجود کائنات سے ماوریٰ بھی ہے ،

اس لیے تشبیہ اور تنزیہ دونوں برحق ھیں ۔ مرتبۂ تشبیہ میں خدا تعینات کے ساتھ ھے اور مرتبۂ تنزیہ میں لا تعین کے ساتھ ۔ نتیجتاً کائنات خدا سے ماوریٰ نہیں اور نہ خدا کائنات سے کاملاً ماوریٰ ثابت ھوتا ھے ' جزواً وہ کائنات ھے ۔ یہ وہ مسلک ھے جس پر اکثر اھل وحدیت کا مدار ھے ۔ ابن‌العربی بھی اسی مسلک کے داعی ھیں ۔ ھندوستانی مسلم فکری ارتقاء میں خیر آبادی دبستان کا بھی یہی مسلک ھے ۔ ان کے نزدیک زندقہ صرف یہ ھے کہ حقیقت واحدہ میں مرتبۂ اطلاق کے اسم کا اطلاق مراتب تعین پر یا مراتب تعین کے اسماء کا اطلاق مرتبۂ اطلاق پر کیا جائے۔ فضل حق خیر آبادی کہتے ھیں : '' حقیقت‌الحقہ جامعة بین التنزیہ والتشبیہ '' ۔ چنانچہ کائنات اور اس کی اشیاء اپنی حقیت میں ذات خداوند کا تعین ھیں ۔ '' الحقیقت المطلقة واجبة وتعینا تہا ممکنة فالواجب واجب والممکن ممکن ۔ والحقیقة الواجبة مطلقة لا مبہمتہ لانہا مصداق للوجود بذا تہا والممکنات قیود لہا و تعینات لانہا افرادھا و حقاق‌الاشیاء عبارات عن تعینات الحقیقة الواجبة وھی مرتبة فی‌العموم والخصوص ۔ ''[1] ابو برکات احمد جو خیر آبادی دبستان کے دوسرے بزرگ ھیں یوں تشریح کرتے ھیں: ''واجب تعالیٰ ذات دارد و ممکن ذات ندارد و ایں مخالف شرع نیست ۔ '' آگے چل کر لکھتے ھیں : '' مرتبۂ اعلیٰ مرتبۂ ھمہ اوست باین معنی وجود است و ھمہ را وجود انتسابی است یعنی وجود او ھمہ منتسب است ۔ ممکنات وجود اصلی ندارند بلکہ محض وجود اضافی است ۔''[2] ابو برکات نے ممکنات کو وجود ظلی کہا ھے اور ان کے بارے میں یہ تشریح کی ھے کہ یہ '' معدوم‌الوجود و معلوم‌الاثار '' ھیں ۔ سبب اس کا یہ ھے کہ یہ قائم بالذات نہیں ھیں ۔ چنانچہ شاہ محمد حسین الہ‌آبادی بالکل صاف طور پر کہتے ھیں : ''ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ھے ۔ اس وجود سے ھونا مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت مراد ھے جس کی بناء پر ھم کسی چیز کو موجود کہتے ھیں ۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر کسی موجود کرانے والے کے موجود ھے، اس لیے کہ یہی ذریعۂ وجود ھے ۔ لہٰذا اسے پہلے خود موجود ھونا چاھیے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ھے ۔ اگر یہ نہ ھو تو ھر شے معدوم ھے ۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں

1 ۔ فضل حق خیر آبادی: ''روض‌المجود: رسالہ فی تحقیق وحدت‌الوجود ۔''

2 ۔ ابوبرکات احمد : ''رسالہ وحدت الوجود'' (قلمی) ۔

پائی جائیں وہ اعتباری ہیں ۔''[1] مطلب یہ ہے کہ وہ وجود اصلی ہے جو سب موجودات کا سہارا ہے ۔ باقی خود یہ موجودات چونکہ بنفسہ قائم نہیں ہیں وجود اعتباری ، ظلی یا غیر حقیقی ، غیر خارجی ، غیر معروضی وغیرہ ، ہیں ۔ اس تشریح کی اساس وہی مغالطہ ہے جو فی نفسہ اور بنفسہ میں خلط مبحث پیدا کرتا ہے ۔ محمد قاسم دیوبندی کا بیان بھی اسی قبیل سے ہے : '' ہم اسی کو خدا جانتے ہیں جو بے عیب اور بے نقصان ہے اور اسی سے وجود کون و مکان ہے ۔'' اس مقدمہ کے بیان کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں : '' سب چیزیں اسی کے سہارے اور بھروسے قائم ہیں ۔ وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں ، وہ سب کی اصل ہے اور سب اس کی فرع ہیں ۔''[2]

ان حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ حال تک حکماء نے اسلام میں جو وجودی فکر رہی ہے وہ تشبیہ مع التنزیہ کو ہی حقیقت یعنی خدا اور کائنات کے امتیازات کا ضابطہ قرار دیتی رہی ہے اور اس کی تہ میں ہمیشہ بنفسہ اور فی نفسہ کے مفاہیم میں خلط مبحث رہا ہے ۔ چنانچہ یہ مسلم حکماء اس خیال پر ہی قائم رہے ہیں کہ چونکہ خدا سب کا سہارا ہے لہٰذا سب اسی کے تعینات اور تفصیلات ہیں ۔ منطق انضمام ہمیشہ ان کے افکار کو اسی انداز میں متعین و مرتب کرتی رہی ہے ۔ ان حکماء میں جو تھوڑے بہت اختلافات ہیں وہ صرف اس قدر ہیں کہ خیر آبادی دبستان تشبیہ کے مقامات کو وہمی یا علمی قرار دینے کی طرف مائل ہے ۔ اس سے تنزیہ یعنی مرتبۂ لاتعین وجودی ٹھہرتا ہے اور تعین کے مراتب وہمی ۔ وحدت الوجودیوں کے دیگر افکار میں خصوصیت کے ساتھ ابن العربی میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں مراتب وجودی ہیں ۔ محمد قاسم دیوبندی کی تشریحات میں جزئیہ اور کلیہ کی منطق ہے جس سے فرد نوع میں نوع جنس اعلیٰ میں اور اس طرح ہوتے ہوتے تمام حقائق وجود عام میں تمام ہو جاتے ہیں ۔ اسی تصور سے ان کے ہاں اصل و فرع کی تمثال (Imagery) ملتی ہے ۔

لیکن تشبیہ کے مراتب کی خواہ کوئی تعبیر کی جائے ، وجودی یا وہمی ، ہر دو صورتوں میں تنزیہ مع التشبیہ کا مسلک وحدت فی نفسہ و بنفسہ میں باہم مغالطہ کا شکار ہونے پر ہی وجود میں آتا ہے جس کی وجہ سے کائنات

---

1 ۔ بحوالۂ پروفیسر ضیا : ''وجود کی بحث''۔۔۔''الرحیم'' ، جلد ۱ ، شمارہ ۱۱ ، اپریل ۱۹۶۴ ، ص ۶۵ ۔

2 ۔ محمد قاسم دیوبندی : '' تقریر دلپذیر '' ۔

اور اشیائے مخلوقہ کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا ، سب کچھ وجود واحد میں گم ہو جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں خود خدا کی ماورائیت تشبیہ میں آ کر عینیت ذاتی سے محروم ہو جاتی ہے ۔

اگر افراد انسانی ''وجود فی الحقیقت '' ہیں تو ان کو ماورائیت حاصل ہے ۔ ہر فرد نہ صرف دوسرے فرد سے اور ہر شے سے ماوریٰ ہے بلکہ خود خدا سے بھی ماوریٰ ہے ۔ اسی طرح اگر خدا کو عینیت ذاتی حاصل ہے اور وہ وجود حقیقی ہے تو ہر دوسری شے اور فرد سے وہ ماوریٰ ہے ۔ کسی طور بھی تشبیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا ۔ مسلک تشبیہ سے یا تو خدا نہیں رہتا یا افراد انسانی نہیں رہتے یا پھر دونوں نہیں رہتے ۔ اس کے باوجود محض اس مغالطۂ متذکرہ بالا کی وجہ سے مسلم فکر تشبیہ مع التنزیہ کے دائرے سے نہیں نکل سکی ۔ اس نے کائنات اور خدا پر اس انداز سے مراقبہ کیا کہ اگر کائنات کا اثبات کرتی ہے تو خدا نہیں رہتا ، اگر خدا کا اثبات کرتی ہے تو کائنات اور ماسویٰ ذات باری کچھ نہیں رہتا ۔

اساسی اسلامی وجدان کی رہنمائی میں اس مخمصہ سے نکلا جا سکتا ہے اور ایسی ممیز اسلامی فکر کی تعمیر ممکن ہے جو دیگر نظام ہائے فکر سے منفرد ہو اور ذات خداوندی کا اس میں اس طرح اقرار ہو کہ کسی پہلو سے نقص کا باعث نہ ہو ۔ تشبیہ مع التنزیہ کے عمومی مسلک میں نقص یہی ہے کہ یہ وجود واحد کے تصور میں خدا کو ہمیشہ تنہا اور اکیلا '' فرد'' بنا دیتی ہے جس کی قیومیت حقیقی ، قدرت کاملہ ، خلاقیت ، بداعت ، مصوری ، تدبر ، غرض ایسی بہت سی باتوں پر صاف حرف آ جاتا ہے ۔ اساسی اسلامی وجدان میں خدا کی ماورائیت کا اثبات بنیادی رکن ہے ۔ اسی اثبات کی وجہ سے خدا ہر شے سے ماوریٰ اور ہر شے خدا سے ماوریٰ ٹھیرتی ہے اور اسی اثبات سے بایں وجہ اس کی قیومیت ، قدرت ، خلاقیت ، اور بداعت ، وغیرہ وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے ۔

ماورائیت کے نکتہ کو شعور کا جزو بنانے کے بعد ہمارے ادراکات تشبیہی مقولات کے جال میں گرفتار نہیں ہو سکتے ۔ شعور کے سامنے نئی وسعت خیال کے دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک نئے مقولہ سے روشناسی نصیب ہوتی ہے جسے '' نسبت '' کا نام دے سکتے ہیں ۔ '' نسبت '' کی اصطلاح بھی نئی نہیں ہے ، تاہم دور جدید میں اس کے لیے ''ربط'' یا ''علاقہ'' کی اصطلاح مروج ہوئی ہے ۔ جب دو وجود ایک دوسرے سے منفرد یا ماوریٰ ہوں تو پھر ان کے باہمی ربط و تعلق کا مسئلہ موضوع شعور بنتا ہے ۔ '' نسبت '' کے

تصور سے یہاں یہی مسئلہ مراد ہے ۔

(۲)

ذاتی ماورائیت جو '' وجود فی الحقیقت '' کی اصل شرط ہے بعض حضرات کو متردد کرتی ہے ۔ ان کے خیال میں تو خدا اس طرح کائنات سے خارج ہو جائے گا اور خدا سے کائنات ۔ نکلسن نے اسی تردد کا اظہار کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ مذہب تنزیہ میں خالص مہجوری اور لاتعلقی ہے ۔[1] دنیا الگ، خدا الگ ۔ ذہین شاہ تاجی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ کائنات کا ایسا تصور بالکل ان لوگوں کا سا ہے جو خدا کو نہیں مانتے ؛ چنانچہ سوال کرتے ہیں کہ ایسے تصور کائنات اور اشتراکیوں کے تصور کائنات میں کیا فرق رہ جاتا ہے ۔[2]

اس تردد کی بنیاد یہ قید خیال ہے کہ یا تو خدا اور کائنات ایک ہیں یا پھر کائنات خدا کا جزو ہے ۔ یہ مقدمات کہ خدا کائنات ہے اور ماورائے کائنات بھی ہے اس مسئلہ کا ایک ہی حل نہیں ہیں ۔ اساسی اسلامی وجدان سے ایک دوسرا ہی حل سامنے آتا ہے جس میں مذہب تشبیہ کو جزواً یا کلاً ماننے کا کوئی پہلو پیدا نہیں ہوتا ۔ اگر خدا حقیقی ہے تو وہ ماوری ہے اور اگر کائنات کا بھی وجود ذاتی ہے تو اسے بھی ماورائیت حاصل ہے ۔ وجودی ماورائیت سے ہی دونوں کا وجود برحق ثابت ہوتا ہے ۔ محض ہستیٔ واحد کے فرق مراتب سے دونوں ایک دوسرے سے ممیز نہیں ہو پاتے ۔ ان کی حقانیت الگ الگ وجود ذاتی سے ہی ثابت ہو سکتی ہے ، ورنہ نہیں ۔

خدا اور کائنات کی وجودی ماورائیت سے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ '' نسبت '' کا مسئلہ ہے ۔ بے تعلقی یا لاتعلقی ماورائیت سے ثابت نہیں ہوتی ۔ ذہن تشبیہ کے کلیات میں کام کرنے کی بجائے نسبت کے کلیات میں کام کرنے لگتا ہے ۔ اس تبدیلی سے وہ اس حقیقت سے ہمکنار و سرفراز ہو سکتا ہے جو خدا اور کائنات کی باہم ماورائیت سے موجود ہے اور وہ حقیقت ہے ربط و تعلق کا عظیم نظام جو کل حقیقت میں جاری و ساری ہے کہ اس نظام کی ایک انتہا خدا ہے اور دوسری اس کی مخلوق ۔ اسی وجہ سے اساسی اسلامی وجدان

---

1 - *The Idea of Personality in Sufism*, Introduction

2 - ''ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل''—ماہنامہ ''تاج'' جنوری ۱۹۶۴ ۔

کا تیسرا رکن نسبت کا شعور ہے کہ اس شعور سے تہی ہو کر حقیقت کے بارے میں صحیح تصور قائم ہی نہیں کیا جا سکتا ۔

خدا کا کائنات سے اولین تعلق یہ ہے کہ یہ پوری کائنات اور اس کے جملہ افراد ، سب کے سب ، اس کے ارادہ کے سہارے قائم ہیں اور وجودات فی نفوسہم ہیں ۔ علاوہ ازیں خدا ان میں سے ہر ایک کا رب ہے ۔ اس کی ربوبیت کاملہ ہر وجود فی نفسہ کی پرورش کر رہی ہے ۔ اس منزل پر اب ہم اس موضوع پر آ گئے ہیں جس کو روائتی فلسفہ ذات و صفات کی بحث سے تعبیر کرتا ہے ۔ راقم الحروف کے نزدیک مسئلۂ صفات دراصل مقولۂ '' نسبت'' کے ناکافی وجدان سے پیدا ہوتا ہے ۔ چنانچہ اسی مقولہ پر تامل کرنے سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے ۔

(۳)

سوال یہ ہے کہ خداوند قدوس کے بارے میں ذات و صفات کا مسئلہ کیسے پیدا ہوتا ہے ؟ اس مسئلہ کی بنیادیں عالم حقیقت میں پوشیدہ نہیں ہیں ، صرف ہمارے ادراکات کی عام عادتیں ہیں جس کے سبب یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے ۔ جب ہم خدا کی ذات کو معروض توجہ بناتے ہیں تو ہماری عام عادتیں اس عمل میں جاری ہو جاتی ہیں ۔ یہ عادتیں ہمارے ان ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے ارد گرد کی اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں ۔ ہمارے مشاہدہ میں اشیاء ''مجموعۂ صفات'' کی حیثیت سے سامنے آتی ہیں ۔ ممکن ہے اس قسم کے وقوف کی کچھ حیاتیاتی وجوہات ہوں مگر بہر حال ہوتا یہی ہے کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کی صفات سے واقفیت ہوتی ہے اور نتیجۃً ہم کہتے ہیں کہ فلاں شے ہے اور یہ اس کی صفات ہیں ۔ اسی انداز پر ہم خدا کو بھی ادراک میں لانے کی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا ہے اور فلاں فلاں اس کی صفات ہیں ۔ اس طرح سے خدا کی ذات تک عام ادراکات کے انداز کو وسعت دینے سے مسئلۂ ذات و صفات پیدا ہوتا ہے ۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سارا مسئلہ صورت ادراک یا انداز خیال کی پیداوار ہے ۔ جب تک ہم خدا پر عام اشیائے تجربہ کے مقولات کے واسطوں سے غور کرتے رہیں گے اور اس کی حقیقت کو اس طرح اشیائے ماحول تک خفیف کرکے معروض فکر بناتے رہیں گے، ہمیں یہی معلوم ہوگا کہ مسئلۂ ذات و صفات بڑا حقانی مسئلہ ہے اور اس کی اصل حقیقت کبریٰ میں قائم ہے ۔

حالانکہ اس کی اپنی اصلیت کے اعتبار سے انسانی مشاہدوں کے سانچوں کے علاوہ اور کہیں اس کا مقام نہیں ۔

اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ادراکی سانچوں میں تغیر کی ضرورت ہے ۔ اس تغیر سے یہ مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے ۔

جہاں تک خود قرآن شریف کا تعلق ہے اس میں خود بھی عام ادراکی انداز نہیں پایا جاتا ۔ اس وجہ سے خدا کے بارے میں ذات و صفات کی اصطلاحات اس میں نہیں ملتیں ۔ خداوند قدوس کے لیے اس میں '' اللہ '' کا لفظ آیا ہے ۔ اس کے علاوہ جگہ جگہ اس کے لیے رحمن ' رحیم ' رب ' کریم ' غفار ' ستار ' قہار ' باری ' حلیم ، قدیر ' حکیم ' مصور ' وغیرہ وغیرہ نام آئے ہیں ۔ اپنی ادراکی عادتوں سے مجبور عام انسان اور فلاسفہ ان کو صفات باری تعالیٰ کہتے ہیں ' مگر خود قرآن مجید انہیں اسمائے حسنیٰ کہتا ہے کہ یہ خدا کے اچھے نام ہیں ۔ اسی ایک نکتہ سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کا ادراکی انداز مختلف ہے ' لیکن مسلم حکماء ذات و صفات کی بحث میں الجھ گئے اور ایسے الجھے کہ یہ مسئلہ ایک چیستان بن کر رہ گیا ۔ سابقین میں ابن حزم ایسے مفکر ہیں جنہوں نے یہ محسوس کیا کہ قران میں اسماء الٰہیہ کا تذکرہ ہے ' صفات کا نہیں ۔ انہوں نے صرف اتنا ہی بیان کرکے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ' مگر یہ مسئلہ فی‌الحقیقت بہت گہرا ہے ۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ صفت اور اسم میں کیا نوعی اور وجودی فرق ہے کہ قرآن اسماء کہتا ہے اور عام لوگ اور فلاسفہ کا کثیر گروہ '' صفات '' کے نام سے پکارتا ہے ۔ جہاں تک توصیف کا تعلق ہے ' قرآن شریف صاف کہتا ہے کہ وہ اس سے پاک ہے ۔ نیز قران پاک میں یہ بھی آیا ہے کہ اس کے مثل کوئی شے نہیں ۔ قرآن کریم کے مقولات ہیں '' اللہ اور اس کے نام '' جب کہ عام مقولات کی صورت میں لوگ یوں غور کرتے ہیں '' اللہ اور اس کے صفات '' ۔ اس لیے بحث طلب بات یہی ہے کہ اسم اور صفت میں کیا فرق ہے ۔ اس بحث سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اساسی اسلامی وجدان جس کے سوتے قرآن شریف سے جاری ہیں اپنے ادراکی نظم میں عام ادراکی عادتوں سے کس حد تک مختلف ہے اور اس سے کیسے کیسے حقائق پر سے پردہ اٹھتا ہے ۔

جہاں تک انسانی تجربات کا تعلق ہے تو شعور انسانی کو دونوں سے غائت درجہ کی مناسبت ہے، اسماء سے بھی اور صفات سے بھی ۔ مسئلہ صرف ان کی وجودی ہوئیت کے عرفان کا ہے ۔ اسم کا وجود دائرۂ لغت میں ہوتا ہے ' اس لیے اسماء کا وجود '' وجود لسانی '' ہے جب کہ صفات کا تعلق خود دائرۂ

وجود سے ہے ' اس لیے کسی نہ کسی درجہ میں یہ موجود فی الحقیقت ہیں ۔ اسماء اور صفات دونوں کے وجود اگرچہ الگ الگ دائروں پر مشتمل ہیں مگر ایک بات ان میں مشترک ہے ۔ دونوں سے انتساب پیدا ہوتا ہے ' دونوں کا وجود دلالت کا حامل ہے ۔ دلالت صفت کو توصیف اور دلالت اسمی کو تسمیہ کہا جاتا ہے ۔ توصیف سے موصوف اور تسمیہ سے مسمیٰ '' مدلول '' قرار پاتے ہیں ۔ اس لیے مسئلہ ایک طرف اسم تسمیہ اور مسمیٰ اور دوسری طرف صفت ' توصیف اور موصوف کے نظام ہائے وجود کی اختصاصی منطق کی تحقیق و تدقیق سے متعلق ہو جاتا ہے ۔ مسلم فلاسفہ نے ذات و صفات کے مسئلہ پر بحث کرتے وقت اس بات کو بالعموم محسوس نہیں کیا کہ یہ دونوں نظام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور ہر ایک کی باطنی منطق اس کی اپنی ہے ۔ اشاعرہ نے '' اسم تسمیہ اور مسمیٰ '' کے نظام کو یکسر نظر انداز کر کے اسماء کو صفات سمجھ کر سارا فلسفہ ''صفات'' ' ''توصیفات'' اور ''موصوف'' کے نظام پر تعمیر کیا ۔ یہی نظام بعد میں تمام وجودیاتی فکر کا مثل اعلیٰ بن گیا ۔

دونوں نظاموں میں بہر حال ایک قدر مشترک ہے ۔ بات اسم اور صفت سے نکل کر مسمیٰ اور موصوف تک پہنچتی ہے ۔ چنانچہ جس کو اسم کا علم ہو اس کو مسمیٰ کا علم کم از کم اس اسم کی حد تک ہوتا ہے اور جس کو صفت کا علم ہو تو اس کو بھی کم از کم اس صفت کی حد تک موصوف کا علم ہوتا ہے ۔ ان نظاموں میں دوسری قدر مشترک باری تعالیٰ کے مسئلہ میں یہ ہے کہ اسم بہت سے ہیں اور مسمیٰ واحد ۔ چنانچہ جو علم مرتب ہوتا ہے وہ '' وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء '' ہے ۔ اسی طرح صفت کے مقولہ سے جو علم مرتب ہوتا ہے وہ بھی ''وحدت موصوف فی الکثرت الصفات'' ہوتا ہے ۔ لیکن ان دونوں کی معنویت ایک دوسرے سے مختلف ہے ۔ چنانچہ ان میں کیفیت شعور اور ادراکی سانچے آپس میں مختلف ہوجاتے ہیں ۔

اگرچہ ان دونوں میں '' وحدت فی الکثرت '' کا مقولہ یا تنصیب جاری و ساری ہے لیکن دونوں میں سیل شعور' بداہت ' معنی اور منتہاء الگ الگ ہو جاتے ہیں ۔ نظام تسمیہ میں جو منطق کار فرما ہے وہ بے نظیر اور فقیدالمثال یعنی خود اسی نظام میں پائی جانے والی ہے ۔ یہ اسم دھی کی منطق ہے جس کے مطابق اسم مسمیٰ سے انتساب ضرور رکھتا ہے لیکن اس کا جزو نہیں ہوتا ۔ ہر اسم کا اپنا وجود ذاتی صرف دائرۂ لغات میں ہوتا ہے اور یہ وجود ذاتی کسی طرح مسمیٰ سے منسلک نہیں ہوتا ۔ اسم اور مسمیٰ میں باہم تنزیہ ہوتی ہے ۔ اس طرح چاہے ایک شے کے ایک ہزار نام

ہوں چاہے ایک لاکھ ' اس شے کی ذاتیت ان سے بالا ہوتی ہے ۔ اسم اپنی حقیقت میں اختراعات ہوتے ہیں ۔ عالم اسماء ایسا اختراعی عالم ہے جس کا سرچشمہ اعتبار علمیہ سے باہر نہیں ہوتا ۔ اسم کے ذریعہ کسی شے کے وجود کے علم کا اثبات کیا جاتا ہے ۔ تمام اسماء کا قیام اس اثبات میں ہے ۔ جس طرح اثبات کرنے والا چاہے ایک ہو یا بے شمار ' اس واقعہ سے امر مشاہدہ منزہ ہوتا ہے ' اسی طرح تسمیہ میں ہوتا ہے کہ مسمیٰ اس سے پاک اور ماوریٰ ہوتا ہے ۔ تسمیہ استقرار علم کا وظیفہ انجام دیتا ہے ۔ اس لیے وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء کا ضابطہ اعتبار علمیہ میں قائم ہے ' وجود پر اس کا اثر نہیں ۔ اسماء کا جملہ انتساب علمی انتساب ہے ۔ ان کی دلالت دلالت معرفت ہے ۔

نظام توصیف کو بحیثیت ہیئت فکر جس طرح استعمال کیا گیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا دائرہ وجود ہے ۔ '' رسالۂ غوثیہ'' کے مضامین کی شرح میں ملوک شاہ نے جو امور بیان کیے ہیں ان سے صوفیائے وجودیہ کے مسلک کی توضیح ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ذات و صفات کے بارے میں ان کا زاویۂ فکر کیا تھا ۔ وہ فرماتے ہیں : '' لاہوت کو ذات ' جبروت کو صفات' ملکوت کو افعال ' ناسوت کو آثار اور افعال کہتے ہیں ۔ اے عزیز ! لاہوت تخم جیسا ہے ۔ جبروت و ملکوت و ناسوت ڈالی' پتے اور پھول جیسے ہیں ۔ اے عزیز ! ظہور سے پہلے سارا درخت تخم میں تھا ' درخت کا نام تھا نہ نشان ۔ درخت کے ظہور کے بعد تخم درخت میں ہوتا ہے لیکن نہ تخم کا نام ہوتا ہے نہ نشان'' ۔[1] یہ گفتگو دائرۂ وجود میں ہے جہاں دلالت توصیفی وجودی دلالت ہے ۔ کوئی صفت اپنے موصوف سے ماوریٰ نہیں ہوتی' نہ کوئی موصوف اپنی صفت سے ماوریٰ ہوتا ہے ۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ موصوف اپنی ہر منفرد صفت سے تشبیہ ذاتی رکھتا ہے مگر اس سے ماوریٰ بھی ہوتا ہے ۔ اس طرح اگر وجود کے بارے میں فرداً فرداً ہر صفت کے لحاظ سے غور کریں تو تشبیہ مع التنزیہ کا مقولہ صادق آئے گا ' لیکن اگر تمام صفات کے لحاظ سے غور کریں تو موصوف اور صفات میں تشبیہ کامل ثابت ہوگی جیسا کہ متذکرہ بالا حوالہ میں ہے کہ تخم درخت کے اندر ہے ۔ اس تشریح سے یہ بات اجاگر ہوتی ہے کہ نظام تسمیہ اور نظام صفات میں بین فرق ہے ۔ جہاں

---

1 ۔ ملوک شاہ صدیقی : ''نشاط العشق یعنی شرح الہامات غوث الاعظم '' مقام اول ۔ ترجمہ قاضی محمد عبدالصمد فاروق قادری چشتی ۔

اول‌الذکر نظام کا دائرہ شہود و معرفت ہے وہاں آخرالذکر کا وجود وہستی ہے، گو یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کو ہم ''وحدت فی‌الکثرت'' اور ''عینیت فی‌الاختلاف'' جیسے مقولات میں ظاہر کریں ۔ ایک کی ماہیت میں انفصالی منطق اور دوسرے کی انضامی منطق ہوتی ہے ۔

(۳)

قرآن مجید کا نظام فکر نظام تسمیہ سے مرتب ہے ۔ خواہ خدا کے نام کتنے ہی ہوں وہ ایک ہی بسیط خدا ہے ۔ اس کے برخلاف ایسا وجود جو ماہیت میں ''وحدت فی الکثرت الصفات'' ہو اس کی حقیقت ''وجود مرکب'' ہوتی ہے ۔ ہر صفت اپنے موصوف کے کسی نہ کسی حصۂ وجود کی تشکیل کرتی ہے ۔ ہم افراد انسانی اپنی حقیقت میں ''وجود مرکب'' ہیں ۔ ہماری شخصیت کے اندر بہت سے محرکات ہوتے ہیں ۔ یہ وہ اجزاء ہیں جن سے ہمارا وجود شخصی مرکب ہوتا ہے ۔ ہماری شخصیت کی عینیت میں ان اجزاء کے انفرادی رنگ جھلکتے رہتے ہیں اور انہی سے ہماری شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے ۔ ان کا جزواً جزواً ادراک ہماری صفات کا ادراک ہے، خواہ یہ ادراک براہ راست ہو یا آثار کے واسطہ سے ۔ اس طرح سے ہمارا وجود فی نفسہ کیا ہے؟ صرف صفات کی کلیت!

صفت اور موصوف میں جو وجودی انتساب ہوتا ہے وہ اتنا اتصالی ہے کہ نہ صرف صفت اپنے موصوف میں ہو کر موجود ہے بلکہ موصوف بھی اپنی صفت میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے ۔ یہی سبب ہے کہ اگر صفات یکے بعد دیگرے معدوم ہوں تو موصوف علی حالہ نہیں رہتا، وہ بھی عدم اور استحالہ کا شکار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ پورے صفات کے خاتمہ سے اس کا پورا وجود ختم ہو جاتا ہے ۔ اس لیے صفات کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ''معدوم‌الوجود اور معلوم‌الآثار'' ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ صفات اپنے وجود میں نہ صرف معلوم الآثار ہیں بلکہ موجود بھی ہیں ۔ مگر ان کے وجود میں ایک امتیازی بات یہ ہوتی ہے کہ ان کی وجودیت اپنے آپ سے تمام نہیں ہوتی، کسی نہ کسی ہستی میں ہو کر تمام ہوتی ہے ۔ دیکھا جائے تو موصوف کی بھی یہی صورت ہے ۔ اس کے وجود فی نفسہ میں صفت کا ہونا ضروری ہے ورنہ تو وہ معدوم الوجود ہو جاتا ہے ۔ تب صفت اور موصوف کا فرق جزو اور کل کا فرق ہے اور بس ۔ مگر وہ کلیت جس پر صفت اور موصوف کے مقولات کا اطلاق ہوتا ہے

وجود مرکب ہے کہ اس کی اصلیت سب کی سب صفات پر مشتمل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ایک خاصۃ العین بھی ہے کہ اس کے بغیر اس کی ہوئیت امر محال ہے۔ چنانچہ جزو جزو صفات کے گن دینے سے اس کی حقیقت پوری نہیں ہو جاتی۔ ان صفات میں باہم پیوستگی، امتزاج اور سریانیت بھی ہونی چاہیے۔ اس ہیئت سے ھی اس کی ذات مقرر ہو کر فرد واحد کی صورت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ اس کی ذاتیت پر ''عینیت فی الاختلاف'' کا مقولہ صادق آتا ہے۔

(۵)

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ صفات کسی شے کے اجزائے قیومیہ نہیں ہوتیں، اس کے اجزائے قوام ہوتی ہیں۔ تشریحاً ہم پانی کی مثال لے سکتے ہیں۔ پانی کے اجزائے قیومیہ آکسیجن اور ہائیڈروجن ہیں۔ ان کو ہم عناصر ترکیبی بھی کہتے ہیں۔ ان عناصر ترکیبی سے اگر صفات مراد لیں تو بات غلط ہو گی؛ یہ تو وہ اجزاء ہیں جن پر پانی کا قیام ہے۔ پانی کا وجود ان کے سہارے ہے۔ ایک خاص میزان میں ان کی ترکیب سے وہ سالمہ ولادت میں آتا ہے جسے ہم پانی کا جوہر فرد کہ سکتے ہیں۔ اس سالمہ کے جو خواص ہوتے ہیں پانی کا وجود فی نفسہ انہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی پانی کے صفات ہیں جن سے پانی موصوف ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ ہمیں موالید اور آثار، ''قیوم و قوام'' ''بنفسہ اور فی نفسہ'' اساس وجود اور صفات ذات کے فرق میں ابہام کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ موالید یا قیومی عناصر کا تعلق ''بالذات'' کے مسئلہ سے ہے اور صفات کا تعلق ''فی ذات'' کے مسئلہ سے۔ ہر صفت شے کی موالید میں کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ان موالید اور ان کی ترکیب سے یہ صفات معرض وجود میں آتی ہیں اور اس طرح ذات شے کی تشکیل کرتی ہیں۔ آبی سالمہ کے صفات کی بھی یہی حقیقت ہے۔ افراد انسانی کی صفات اور ذات کی بھی یہی حقیقت ہے کہ ان کا منبع اجزائے قیومیہ ہوتے ہیں۔

اس طرح مقولۂ ذات و صفات ایک مخصوص معنویت پر دلالت کرتا ہے جو وجود بالترکیب کے لیے مخصوص ہے۔ جب ذات و صفات کی تنصیبات کو خدا کے بارے میں تامل و تفکر کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے تو اس عمل سے اس کا وجود ''وجود مرکب'' کی تلبیس میں فکر کے سامنے آتا ہے۔ اس وجہ سے اہل اعتزال نے درست کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدما لازم آئے گا۔ اشاعرہ نے ''تعدد فی الذات'' کے اعتراض کو رفع کرنے کے لیے

ذات و صفات کے مسئلہ میں ''لا عین و لا غیر'' کے اصول کو جگہ دی اور یہ بیان کیا کہ صفات اپنے مرتبہ میں ایسی ہیں کہ نہ تو وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ دراصل اس تعین سے یہ مشکل حل ہونے کی بجائے پھر ابہام کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو نہ عینیت میں شمار کیا جائے اور نہ غیریت میں شمار میں آئے تو پھر وہ ہے کیا ؟ دائرۂ وجود میں کسی ایسی شے کا اثبات محالات سے ہے جس پر عینیت اور غیریت دونوں کی نفی صادق آئے اور وہ موجود بھی ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ ہر صفت جزواً عین ذات ہوتی ہے۔ کثرت صفات تکثر عینیت کا ثبوت دیتی ہے کہ ہر عینیت اپنی مخصوص اثبات ذاتی کی حامل ہے۔ اب ان مختلف عینیتوں کا وجود اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ ذات بسیط نہیں، مرکب ہے۔ ذات کی ہوئیت کی تقویم میں ان امتیازات کے لیے فرداً فرداً اسباب موجود ہیں اور اس وجہ سے ذات ان امتیازات کے اقتضاء کا حاصل ہے۔ اس بناء پر بعض حکماء نے صفات کو بالقواء وجود کہا ہے۔ وحدیت پرستوں نے صفات کو ذات الٰہی میں مندمج بتایا ہے جو بالفعل ہونے کی صورت میں آثار سے آراستہ ہو جاتی ہیں۔ اگر ہم یہ سوچیں کہ تمام عالم بالقواء طور پر وجود واحد یا مرتبۂ لا تعین میں مندمج ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وجود واحد مرکب ہے اور اس کی حقیقت ان بالقوہ حالتوں کا بالفعل ہو جانا ہے۔ جو لوگ ذات و صفات کے بارے میں تخم و شجر کی تمثال لاتے ہیں دراصل وہ اسی خیال کے حامل ہیں۔ ایسے لوگوں میں ارتقائی مفکرین کی تعداد زیادہ ہے۔ مندرجہ بالا وجوہات سے ذات و صفات کے نظریہ کی رو سے خدا کا تصور ایسا بن جاتا ہے کہ وہ گویا اجزاء سے مرکب معلوم ہوتا ہے اور یہ اجزاء دراصل تمام وجود کی بسیط حقیقتیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس طرح اس کی صمدیت کی تردید و توہین ہوتی ہے۔ عقیدۂ ذات و صفات میں ایک اہم بات عمل و اثر کے تعلق سے بھی پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم ہستی یا ذات کے مختلف دائروں کا تعین اس طرح کریں کہ ایک ذات ہے، اس کے صفات ہیں، پھر اعمال ہیں، تو لا محالہ اعمال کا سبب صفات کو قرار دینا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ذات اپنے اعمال کی خالق نہیں ہے بلکہ اس کے اعمال اس کی صفات سے ہیں۔ اس خیال میں ذات صفت کی محتاج ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مخصوص صفت ہے تو اس کے تابع اعمال وقوع میں آتے ہیں، ورنہ نہیں۔

ہماری عام تصدیقات کی تو یہ خیال اصلی جان ہے ، مثلاً جب کوئی شخص میدان چھوڑ بھاگتا ہے تو ہم بلا تامل پکار اٹھتے ہیں کہ وہ بزدل تھا ، بہادری کی صفت تو اس میں تھی ہی نہیں ، دشمن کے سامنے کیونکر ٹکتا ؟ اگر کوئی شخص جم کر دشمن کا مقابلہ کرتا ہے تو اس کا یہ عمل پورے کا پورا منسوب ہوتا ہے اس صفت بہادری کی طرف جو اس کی ذات میں پائی جاتی ہے ، یعنی اس کے وجود میں امتیازاً موجود ہے ۔ اس پورے خیال میں یہ مضمر ہے کہ ذات بذات خود اگر کوئی شے ہو بھی تو اس کی چنداں اہمیت نہیں سوائے اس کے کہ وہ (اصلی یا خیالی) محل صفات ہے ۔ ہر ذات اور وجود اپنی صفات سے مجبور ہے ۔ جب ہم اسی خیال کو پھیلا کر خدا کو بھی اس کے دائرہ میں لے آتے ہیں تو خدا کے بارے میں بھی اسی قسم کی باتیں ذہن میں آنے لگتی ہیں کہ خدا ہے ، اس کی ذات و ہستی ہے ، مگر وہ بس مرتبہ میں اتنی ہی ہے کہ وہ محل صفات ہے ، اس کی ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہے ، اس کے سارے اعمال اس کی صفات کے مظاہر ہیں اور ذات صفات کی پابند ۔ اس تصور کے نتیجہ میں دنیا میں اس کے ارادہ کی کارفرمائی اس کی صفات کے تابع ہو جاتی ہے اور اس کی صفات وہ ازلی و ابدی حقیقتیں متصور ہوتی ہیں جن سے اس کے اعمال مرتب ہوتے ہیں ۔ ایسا تصور ایک جامد اور مجبور شخصیت کا تصور ہے ۔ ایسی شخصیت کی مثال فی الحقیقت ہم انسانوں پر صادق آتی ہے کہ ہمارے تمام وجود کی تعمیر ان داعیات کے سنگ و خشت سے ہوئی ہے جو ہماری ذات میں موجود ہیں ، ہم ان سے باہر شاذ ہی جاتے ہیں ۔ چنانچہ ہم اپنے احوال کے پابند ہیں ، اپنی کیفیات میں محصور ہیں جو سب کی سب ہمارے داعیات ، ان کے مزج باہمی سے ناشی ہوتی رہتی ہیں ۔ یہی ہماری تقدیر ہے ۔ اس خیال کے مطابق خدا کی بھی اسی طرح ایک تقدیر ہو جاتی ہے جو اس کی ازلی و ابدی صفات کے مزج سے تعمیر شدہ ہے ۔ جو کچھ ہے ، جو ہو رہا ہے اور جو ہوگا ۔ اس میں اس شخصیت کی کارفرمائی ہے جو اس کی صفات کے اجزاء سے مرتب ہوئی ہے ، بے چارے خدا کا کیا دخل ؟ اس کی ذات کی حریت کے کیا معنی ؟ اس کا ارادۂ مطلق کیا شے ہے؟ ذات و صفات کا تصور ان سوالات تک پہنچا دیتا ہے ۔

(۶)

حقیقت یہ ہے کہ ذات و صفات کا نظام ایک انجمادی تصور ہے جو اُس

خدا کے لیے جس کے لیے ''کل یوم ھوا فی شان'' کہا جاتا ہے کبھی موزوں نہیں ہو سکتا ۔ خدا کیا معنی ، یہ تصور تو انسان تک پر پورا پورا نہیں اترتا ۔ ایسے آدمی دیکھے گئے ہیں جنھوں نے اپنے مزاج کو مسخر کرکے اور شخصیت جاریہ کو شکست دے کر کوئی نہ کوئی کارنامہ انجام دیا ، نئی عادتیں پیدا کیں ، پرانے انداز بدلے اور کچھ سے کچھ ہو گئے ۔ ازلی و ابدی صفات کا عقیدہ خدا کے لیے اتنی گنجائش بھی تو نہیں چھوڑتا ۔

خدا کا جو تمثال اس اصول سے ذہن پر وارد ہوتا ہے وہ ایک شخص کا سا ہے جس کی ایک مزاجی ساخت ہے ، طبیعت ہے اور ان سب کی تہ میں اس کی ہستی کے اندر پائے جانے والے محرکات و داعیات کے تعاملات ہیں ۔ اس کے سارے اعمال و آثار انہی محرکات و داعیات اور ان سے مرتب ہونے والے مزاج و کردار ، طبیعت و رجحانات کا آئینہ و پرتو ہیں ۔ نظریۂ ذات و صفات میں اس تمثال کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ نتیجۃً ہمارا خدا ایسا قرار پاتا ہے جو خود اپنی ذات سے کچھ نہیں ، محض ہستی کا ایک مجرد مصداق ہے ۔ حقیقی اہمیت اس کی شخصیت کی ہے جس کا اصول حرکت ، اس کے مزاج و کوائف ، تناؤ اور تعاملات سے ''مجبور'' محض ہے ۔ ازل سے ابد تک وہ اسی طرح ہے ۔

اب اس تمثال میں اگر ''خود آگہی'' کے نظریہ کو اصول حرکیت کی حیثیت سے شامل کیا جائے تو سلسلۂ وجود کچھ یوں مرتب ہوتا ہے : قدم القدوم سے خود آگہی کی تحریک مرتبۂ اجمالی ، مرتبۂ تفصیلی اور پھر مرتبۂ جامع تک لے جاتی ہے ۔ چنانچہ بطون میں معرفت ذات محض احساس پر مشتمل تھی ۔ جب اس مقام سے باہر اس نے قدم رکھا تو حقیقت اجمالی وجود الٰہی کے پیش نظر تھی ۔ اس مرتبہ میں ہر صفت اپنی فردیت میں اس پر آشکار ہوئی ۔ مرتبۂ قدم القدوم میں یہی صفات اوجھل تھیں ؛ محض غیر معروف قوتیں تھیں ۔ مرتبۂ ثانی میں ذات اپنی قوتوں سے آگاہ ہوئی ، پھر اس مرتبہ سے تحریک آگہی نے باہر قدم رکھا تو یہ قوتیں (یا صفات) وجود سے آشنا ہوئیں ۔ آثار و افعال کا عالم تفصیلی ملاحظہ میں آیا ۔ اس ملاحظۂ تفصیل نے پھر مرتبۂ جامع میں مرکز حقیقت کی طرف رفعت اختیار کی ۔ اس طرح سے شخصیت کل ''عینیت فی الاختلاف'' کی صورت میں مرتبۂ مطلق بطور متحقق ہوئی ۔ یہی مرتبہ تمام حقیقت کا مصداق و منشاء ہے ۔ اہل شہود کے نظریاتی اسلوب میں بھی یہی مفروضہ عمل کرتا ہے ۔ چنانچہ ان کا جو نظام مترتب ہوتا ہے اس کی تفصیل مظہر جان جاناں سے سنیے ۔

بیان کرتے ہیں : ''حقائق ممکنات علم الٰہی کے مرتبہ میں عدم اور وجود سے عبارت ہیں اس طرح کہ اعدام اضافیہ یعنی عدم‌العلم جو جہل سے عبارت ہے اور عدم القدرت جسے عجز کہا جائے گا ، وغیرہ جو الگ الگ مفہوم رکھتے ہیں ان سے مرتبۂ الٰہی کا ثبوت پیدا ہوتا ہے ، اور صفات حقیقیہ کے آئینے جو عدمات کے مقابل ہیں اور ان صفات کے عکس ان آئینوں میں منعکس ہوتے ہیں اور یہ مخلوط تعینات عالم کے مبادی ہیں ۔ پس ان کے (شہودیوں کے) نزدیک اعیان ثابتہ فی العلم اعدام اضافیہ اور صفات حقیقیہ کے پر تو سے مرکب ہیں اور خارج ظلی کے آئینوں میں جو خارج حقیقی کا ظل ہے آثار خارجیہ کے مصدر بن گئے ہیں ۔ پس ان کے نزدیک اعیان خارجیہ وجود ظلی میں موجود ہیں نہ کہ وجود حقیقی میں اور خارج ظلی میں متحقق ہیں جو وجود حقیقی کے تحقیق کی منزل ہے ۔ اور دنیا میں جو کچھ موجود ہے اور اس کے توابع سب ظلاً یا انعکاساً خدا کی ذات سے مستفاد ہیں کیونکہ وجود حقیقی کے ساتھ خارج میں سوائے خدا کے کوئی شے موجود نہیں ہے ۔ فہوا ہوا لتوحید ۔''[1] وجود ظلی کی انہوں نے یوں شرح کی ہے : '' اگر وہ [صوفیاء] وحدت‌الشہود کے ماننے والے ہیں تو اس نسبت کو اصل اور ظل کے تعلق سے ثابت کرتے ہیں جیسے سورج سے نکلنے والی روشنی کو سورج سے نسبت ہے ۔ یہاں ظل سے مراد تجلی ہے یعنی مرتبۂ ثانی میں کسی چیز کا ظاہر ہونا ، اور ظاہر ہے کہ یہ کثرت وجودات ظلی ، وحدت وجود حقیقی میں مخل نہیں ہو سکتی''۔[2] مزید تفصیل انہوں نے یوں کی ہے : ''حضرت مجدد کا مکشوف یہ ہے کہ واحدیت کے مرتبہ میں جو خانۂ علم الٰہی میں کمالات الٰہیہ کی تفصیل سے عبارت ہے ہر صفت کمال کے مقابل میں اس صفت کے عدم اضافی نے ثبوت اور تمائز پیدا کیا ہے ، جیسے علم کی صفت کے تقابل میں عدم العلم جسے جہل سے تعبیر کیا جاتا ہے ، وقس علی ھذا ۔ اور وہ متمائز کرنے والے اعدام آئینوں کے مقابلہ کی وجہ سے ان صفات کے انوار یا پرتو بن گئے ہیں اور تعینات عالم کے مبادی اور ممکنات کے حقائق بن گئے ہیں - یہ اعدام ان حقائق کے مواد کی جگہ ہیں اور ان کے عکوس و ظلال صور حالہ کی جگہ ہیں ۔''[3]

---

1 - شفیق انجم (مرتب) : ''مظہر جان جاناں کے خطوط''، مکتوب ۳ ۔
2 - ایضاً ۔
3 - ایضاً، مکتوب ۸ ۔

واضع رہے کہ مرتبۂ اجمالی کو یہاں اصطلاحاً ''واحدیت'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ خانۂ علم الٰہی میں صفات کمالیہ سے عبارت ہے ، یعنی خداوند قدوس واحدیت میں اپنے صفات سے آگاہ ہوتا ہے ۔ یہ صفات اس کے وہی بالقوہ تسویقات ہیں جو مبداء انوار ہیں ۔ اس کے علم کی ماہیت یہ ہے کہ ان صفات کا ثبوت ان کے عدم سے پیدا ہوتا ہے ۔ چنانچہ صفت علم کے بالمقابل جہل ہے ، قدرت کے مقابل عجز ہے ۔ یہ صفات متقابلہ عدم کو ظاہر کرتی ہیں ۔ جب عدم پر صفات کمالیہ چمکتی ہیں تو عدم مادہ اور صفات صور حالہ ہوتی ہیں ۔ یہی مسلوب الوجود ثابتہ ہیں جو مصادر اشیاء ہیں ۔ ان کا سرچشمہ صفات ہیں جو احدیت مطلقہ میں خفتہ ہیں ۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں : ''یاد رکھو کہ شہود کی بہت سی قسمیں ہیں اور ہر ظہور کے بالمقابل ایک اندماج ہے ۔ اس پر غور کریں ۔''[1] اس اصول عام کا مفروضۂ عین یہ ہے کہ خداوند قدوس یا مرتبۂ احدیت بہت سے اندماجوں کا مرکب ہے ۔ مرتبۂ ثانی میں حقائق علمیہ کے طور پر ان ہی کا اظہار ہوتا ہے اور اعدام پر ان کی ضوفشانی سے مسلوب الوجود حقائق صوریہ کا ظہور ہوتا ہے ۔ مرتبۂ ثانی ان ہی حقائق صوریہ کا عالم ہوتا ہے ۔

(۷)

الغرض ذات و صفات کا فاسفہ جس کا مفروضۂ بدائیہ ''وجود مرکب'' کا شعورہ ہے مسلم افکار کے تن من میں دوڑتا رہا ہے ۔ جدید ترین اصلاحی اقدامات جن سے نظریۂ وحدت شہود وجود میں آیا مسلم فکر کے ارتقاء کے لیے نوید نجات ثابت نہ ہو سکے ۔ چنانچہ وجود کے مقابل ثبوت کی اصطلاح ذات و صفات کے نظریہ کے اسی ان مٹ اثر و نفوذ کی طرف جلی اشارہ ہے ۔

تمام '' اسلامی تاملات '' جو دور حاضر تک پھلتے پھولتے رہے ہیں ذات و صفات کے وجودی مقولات سے مایۂ حیات حاصل کرتے رہے ہیں جس کے سبب ایسا تصور بنتا ہے کہ ذات صفات سے اور صفات ذات سے مشروط ہیں ۔ اگر ذات و صفات دونوں کو وجودی حقائق متصور کیا جائے تو اس تصور سے راہ نہیں ، کیونکہ وجود کا انحصار اگر صفات پر ہو تو وجود فی نفسہ مجموعۃ الصفات ہی ہوتا ہے جس سے صفات وجود سے متقدم حقائق قرار پاتی ہیں خواہ خود سے موجود ہوں یا ان کا سبب کچھ اور ہو ۔

---

1 ۔ شاہ ولی اللہ : ''لمحات'' (اردو ترجمہ) ، مجلہ '' اقبال '' جلد ۱۲ ، شمارہ ۴ ،ص ۴۷ ۔

اس طرح ذات و صفات کا عقیدہ ایک خطرناک نظریہ ہے جو اساسی اسلامی وجدان سے کوئی میل نہیں رکھتا ۔ اس کی حرکیت کا اسلوب کچھ اس قسم کا ہے کہ '' وجود مرکب '' ہی اس کا مصداق اصلی بن سکتا ہے ۔ خدا کے بارے میں یہ تصور کہ اس کا وجود بے شمار قوتوں پر مشتمل ہے اس نظریہ کی طرف لے جاتا ہے کہ ان قوتوں کے باہمی تعامل و توازن سے اس کی ہستی عبارت ہے - چنانچہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ اس کی ساخت ، شخصیت ، طبیعیت ، وغیرہ کا مظہر و تفاعل ہوتا ہے - بایں وجہ ان صفات کا درجہ بنیادی حقائق کا سا ہو جاتا ہے کہ ہستیٔ باری کو نہیں بلکہ ان صفات کو تقدم منطقی حاصل ہے ۔ وجود و ہستیٔ کون و فساد کا مصدر و ماخذ یہی ہیں ؛ وجود خداوندی محض ان کا محل یا مہبط ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے تصور شخصیت کی اس سے تشفی ہوتی ہے مگر اس نظریہ میں وہ بساطت ، قدوسیت ، ماورائیت اور لا انتہائیت نہیں ہے جس کے ذریعہ وجود خداوندی کے بارے میں گفتگو ممکن ہے ۔ اس کی تہ میں ایسی جبریت ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہم اور آپ کیا ، خود خدا بھی اس کے طناب سے بری نہیں ہو سکتا ، مگر اساسی اسلامی وجدان کے مطابق یہ بداہتاً غلط ہے ۔

اسی سے قرآن کریم کے مقولات کی گہرائی اور معنویت سامنے آتی ہے ۔ اس کے بیانات میں ناشی مقولات '' اللہ اور اس کے اسماء '' ہیں ۔ انہی مقولات میں وہ ارادت ہے جو اساسی اسلامی وجدان کا بار اٹھا سکتی ہے ۔ اس لیے اسلامی فلسفیانہ فکر اور فلسفۂ خودی کی تشکیل جدید کو انہی مقولات کی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے ۔

(۸)

'' ذات و صفات '' کے مقولات کی تحدید جس سے ان کے مشرکانہ مضمرات اور اساسی اسلامی وجدان سے متناقض مشعورات واضح ہوتے ہیں دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ ذات بھی امر وجودی ہے اور صفت بھی ۔ اس طرح دونوں مقولات کا دائرہ وجود کا دائرہ ہے ۔ مسلم فکر کی غالب ترین تحریکات میں یہ امر مفروضہ کے طور پر کام کرتا رہا ہے ۔ اسی لیے یہ تحریکات اساسی اسلامی وجدان سے انحراف پر منتج ہوتی رہی ہیں ۔

مگر چیدہ چیدہ ایسے مفکرین بھی آتے رہے ہیں جو اگرچہ ان تحریکات سے وابستہ رہے ہیں مگر خاص اس باب میں ان کی نظر زیادہ دقیق تھی ۔ وہ

صفات کو امور علمیه میں داخل سمجھتے رہے، نه که امور وجودیه میں ۔ ایسا خیال اساسی اسلامی وجدان سے قریب تر ہو جاتا بشرطیکه اس کے مضمرات واضح کیے گئے ہوتے اور ان کی پابندی کی جاتی ۔ بہر حال ذات کو امر وجودی اور صفات کو امر علمی قرار دینے سے یه اصول موضوعه قائم نہیں رهتا که ذات صفات سے شروط ہے اور صفات ذات سے ۔ اس کے برخلاف یه اصول قائم ہوتا ہے که ذات دائرهٔ وجود میں حقیقت ہوتی ہے ، مگر ادراک و مشاهده میں صفات کی گونا گونی میں مشہود ہوتی ہے ۔ بساطت ذات پر کوئی حرف نہیں آتا ۔ بعض مفکرین نے اسی اصول کے ذریعه کثرت کی توجیح کر کے تمام ماسوئ کو امر علمی قرار دے دیا ۔ اس طرح سے انہوں نے وحدیت وجود کا اثبات کیا ۔ اس توجیح کو مسلم فکر میں ایک بڑی روایت کا درجه حاصل رہا ہے ۔ چنانچه هندی مسلم فکری ارتقاء میں یه طریق عمومی مسلک کی حیثیت سے ملتا ہے ۔ خواجه خرد جو ایک بڑے مفکرهیں لکھتے هیں : ''اے سید ! وحدت باطن کثرت ست و کثرت ظاهر وحدت و حقیقت هر دویکے ست ۔ اے سید ! موجودیکے ست که بصورت کثرت موهوم می نماید ''۔ مزید ارشاد ہے : ''اے سید ! عابد اوست و معبود اوست ۔ عابدست در مرتبهٔ تقید و معبودست در مرتبهٔ اطلاق و مراتب و تمیز در مراتب از امور عقلیه ست و موجود نیست مگر یک حقیقت که هستیٔ صرف ست''۔ نتیجه میں سلوک کی تشریح کرتے هیں: ''اے سید ! این همه اشغال ، اذکار و مراقبات و توجهات و طریق سلوک که مشایخ وضع فرموده اند برائے رفع اثنیت موهومه است ۔ پس بدانکه فاصل میان وحدت که حق ست و کثرت که خلق ست جزوهم و خیال نیست و بهحقیقت وحدت که بصورت کثرت می نماید یکی ست که بسیار در نظر می در آید''[1] ۔ اس تعبیر سے صفات کی حقیقت مشاهده بیان کرنے والا نظریه اساسی اسلامی وجدان سے منحرف ہو جاتا ہے کیونکه در پرده صفات پھر ''اصول وجود'' قرار پاتی هیں ، خدا کا نه سہی ، ماسوئ کا تو وجودی ضابطه بن جاتی هیں جس کے سبب پھر اسی مشرکانه رجحان کی تاسیس ہو جاتی ہے جس سے بچنے کے لیے صفات کو ایجابات علمیه قرار دیا گیا تھا ۔

جب ذات کے امور وجودی ہونے کا اقرار کیا جائے اور صفات کے اعتبارات علمیه تو اس اقرار کی پوری پابندی کا مطلب یه ہوتا ہے که کسی سطح پر

---

1 ۔ خواجه عبیداللہ المعروف به خواجه خرد: '' نور وحدت'' ص ۵۳۔۱۰۵ ۔

صفات کو وجودیاتی اصول کے طور پر نہ لیا جائے ۔ صرف اسی صورت میں ان اعتراضات سے بچا جا سکتا ہے جن کا ہدف بالکل بجا طور پر وجودی نظریۂ صفات بنتا ہے ، مگر مسلم فکر کے ارتقاء میں اس شرط کا التزام نہیں ملتا ۔ بہر حال ان کا آغاز اچھا تھا کہ ذات امر حقیقی ہے اور صفات مشاہدۂ ذات کے اعتبارات ہیں ، لیکن پھر انہوں نے صفات کو تمام کثرت کے ضابطہ کی حیثیت سے استعمال کرکے ان کے علمی اثبات کو وجودی اثبات میں بدل دیا اور اس طرح وہ قرآنی بصیرت سے دور ہو گئے اور تمام کائنات کی حقیقت محض مشاہدہ قرار پائی ۔

(۹)

صفات کی حقیقت علمی قرار دینے کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ذات مشاہدہ کرنے والے کے لیے صفات کی صورت میں نظر آتی ہے ۔ اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ کا یہ بیان فکر انگیز ہے کہ ''صفات کے باب میں زیادہ سے زیادہ جو بات صحت و استواری لیے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ایسی حقیقت موجود ہے جسے عرفاً اور لغتاً سمیع و بصیر کہا جا سکتا ہے ، لیکن یہ کہ یہاں صفات متمائزہ کا بھی وجود ہے اور یہ صفات ذات سے علیحدہ رہ کر مستقل حیثیت کی حامل ہیں اس کی طرف قلب و ذہن ملتفت نہیں ہو پاتے ۔''

اس کے ثبوت میں شاہ ولی اللہ یہ دلیل لاتے ہیں : ''چنانچہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں کہ متحرک ہے ، چل رہی ہے اور اپنے اعمال و افعال کو حسن و جمال کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی ہے تو ہم بغیر ذات و صفات کے چکر میں پڑے کہ دیتے ہیں کہ وہ زندہ ہے اور حیات و شعور سے بہرہ مند ہے، اور قطعی یہ نہیں سوچتے کہ یہ صفات ذات سے زائد اور علیحدہ ہیں یا عین ذات ۔''[1]

'' جہاں تک عقل و شعور کا تعلق ہے''۔ شاہ ولی اللہ واضح کرتے ہیں۔ ''اس کی ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے ۔ یہ بات کہ یہ صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں تو اس کا کوئی تعلق عقل و خرد کے تقاضوں سے نہیں بلکہ اگر انصاف سے کام لیا جائے تو کہا جائے گا کہ صفات کو بمنزلہ اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ صفات اعراض کی طرح اپنے عمل و موصوف کے ساتھ وابستہ ہیں اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب

1 ۔ شاہ ولی اللہ : ''مکتوب مدنی'' (اردو ترجمہ) اقبال ، لاہور ، اکتوبر ۱۹۶۳ ۔

ہوتا ہے ۔''[1]

ان دو بنیادوں پر شاہ ولی اللہ ابن العربی کے نظریہ کو درست قرار دیتے ہیں کہ صفات عین ذات ہوتی ہیں ۔ فرماتے ہیں :'' ابن العربی کے اس قول میں بھی ہمیں کوئی اعتراض کا پہلو نظر نہیں آتا کہ صوفیا، صفات ثمانیہ میں تمیز و اختلاف کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں ۔'' ابن العربی کے اس نظریہ سے قطع نظر کہ جملہ عالم اعراض ہے جہاں تک ان کا نظریۂ صفات و ذات ہے بلا شبہ قابل تحسین ہے ، اور شاہ ولی اللہ نے ان کی درستگی کے ثبوت میں جو نکات قلم بند کیے ہیں وہ بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہیں ۔ انہی نکات سے اس انداز فکر کو تقویت ملتی ہے کہ صفات کے وجود کو '' علمی '' سمجھا جائے ۔ بالفاظ دیگر ''ذات'' مشاہدہ میں '' صفات '' نظر آتی ہے ۔ وجوداً یہ صفات عین ذات ہیں مگر علماً '' موجود '' ہیں ۔ ان کا اقرار ذات کا علمی اثبات ہے ۔ اس سے زیادہ انہیں درجہ و مقام تمیز و امتیاز حاصل نہیں ۔

اس انداز فکر پر صرف ایک ہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ اس میں لفظ '' صفت '' کے منشاء و مفہوم میں تبدیلی ہو جاتی ہے ۔ جبکہ یہ اصطلاح دراصل انہیں '' اشیاء '' کے لیے بولی جاتی ہے جو ذات میں اجزائے متمائزہ کی حیثیت سے موجود ہوں ، ٹھیک اسی طرح جس طرح '' عرض '' کی اصطلاح ہے ۔ صفات اور عرض کے تعلق پر جتنا غور کیا جائے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفت عرض کا مبداء ہے یا صورت حالہ ۔ ذات سے صفات اور صفات سے اعراض ظہور پاتے ہیں ۔ ذات ان کی کایت ہے لیکن جب صفات کے دائرۂ وجود میں مقام سے انکار کیا جائے تو نفس معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے ۔ '' صفت '' کی معنویت مصدری میں تغیر آ جاتا ہے ، وہ امر وجودی نہیں بلکہ امر ادراکی کی حیثیت سے اثبات پذیر ہوتی ہے ۔ یہ وہ تبدیلی ہے جس کے سبب صفت اسم کے ہم معنی یا مترادف ہو جاتی ہے کہ عینیت ذات بسیط پر کوئی حرف نہیں آتا ۔

اگرچہ اصطلاحات میں کیا جھگڑا ، مگر پھر بھی یہ بات کچھ کم وزنی نہیں ہے کہ اصطلاحات کے استعمال میں معنیٔ مصدری کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے ۔ چنانچہ لفظ '' صفت '' جن مقامات و مفاہیم کے لیے بولا جاتا ہے انہی مقامات و مفاہیم کو ادا کرنے کے لیے اسے قائم رہنا چاہیے ۔

---

1 ۔ ایضاً ۔

(۱۰)

بہر حال اگر صفات کو حقیقتاً عین ذات محسوس کیا جائے تو اس احساس میں یہ امر مضمر ہے کہ صفات کا معاملہ دائرہ ادراک و آگاہی سے متعلق ہے۔ جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو حق یہ ہے کہ ان کا وجود نہیں۔ اس لیے جن مکاتیب فکر نے اس خیال کی تائید کی کہ صفات عین ذات ہیں تو وہ اس نقطۂ نظر سے قریب ہیں جو اسلام کے تصورات '' ذات و اسماء '' میں پوشیدہ ہے۔ ان مکاتیب سے وابستہ اہل علم گویا '' ذات و اسماء '' کے سانچوں میں ہی سوچنے کی طرف مائل ہیں۔ ان کا تصور صفت تصور اسم سے متفارق نہیں ہے۔

اس ضمن میں اگر '' اسم مجرد '' اور '' صفت مطلقہ '' کی تعریفات پر نظر ڈالی جائے جو الجیلی نے کی ہیں تو حیرت انگیز مشابہت نظر آئے گی۔ الجیلی نے اسم مجرد کی جو تعریف کی ہے وہی عین بعین صفت مطلقہ کی کی ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ '' صفت '' اسلامی ادب کے بڑے حصہ میں '' اسم '' کے مترادف اور '' اسم '' '' صفت '' کے مترادف استعمال ہوا کیا ہے۔

ذات کے بیان میں وہ کہتے ہیں کہ '' مطلق ذات اس چیز کا نام ہے جس کی طرف اسماء و صفات کی نسبت کی جاتی ہے۔۔۔۔ ہر اسم یا صفت کی جس شے کی طرف نسبت کی جاتی ہے وہی شے ذات ہے۔'' اسم مجرد کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں: '' مراد اسم سے وہ شے ہے جو مسمّیٰ کو فہم میں معین، خیال میں مصور، وہم میں حاضر کرے، فکر میں اس کو ترتیب دے، قوت حافظہ میں اس کو محفوظ رکھے، عقل میں اسے موجود کرے۔'' صفت کی تعریف بھی وہ قریب قریب انہیں الفاظ سے کرتے ہیں: '' صفت وہ چیز ہے جو تجھ کو موصوف کی حالت پر پہنچاتی ہے، یعنی جو حال موصوف کی معرفت کو تیرے ذہن تک پہنچاتی ہے اور تجھ میں اس کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور تیرے وہم میں اس کو جمع کرتی ہے اور تیری فکر میں اس کو واضح کرتی ہے اور تیری عقل میں اسے قریب کرتی ہے، پھر تو حالت موصوف کا ذائقہ اس کی صفت سے چکھتا ہے۔''[1] مندرجہ بالا بیانات سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حکیم الجیلی نے، مسلم مفکرین کے بہت سے دیگر

1۔ عبد الکریم بن ابراہیم الجیلی: '' انسان کامل '' (اردو ترجمہ فضل میراں)، کراچی ۱۹۶۲، ص ۴۱، ۴۸، ۶۰۔

طائفوں کی طرح ، اسم اور صفت کا فرق محسوس نہیں کیا ۔ ان کی دانست میں دونوں کا ماویٰ و ملجیٰ ، منشا ، مفہوم ، اصل اور نظم ایک ہی ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اسم کے زیر عنوان صفات سے اور صفات کے زیر عنوان اسم سے وہ بحث کرتے ہیں ۔ ان مباحث میں بنیادی سقم یہ ہے کہ '' اسم '' کے مفہوم میں جگہ جگہ '' صفت '' کا شائبہ ہوتا ہے ۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں '' اسم کو مسمیٰ سے وہ نسبت ہے جو ظاہر کو باطن سے ہے اور وہ اس اعتبار سے عین مسمیٰ کا ہے''[1] تو دائرۂ اسم عین بعین دائرۂ صفت بن جاتا ہے اور تسمیہ کی منطق بالکلیہ توصیف کی منطق میں مدغم ہو جاتی ہے جس سے ایسی وجودیاتی شکلیں پیدا ہوتی ہیں جن سے حلول اور ماورائیت کے درمیان جگہ جگہ ٹھوکریں لگتی ہیں ۔ یہی سبب ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے تعلق کو ظاہر اور باطن کے تعلق کا مترادف قرار دینا عظیم ترین منطقی مغالطہ ہے ۔

اس لیے یہ کبھی نہ فراموش کرنا چاہیے کہ مسمیٰ اپنے وجود کے ہر پہلو اور اپنی ذات کی جملہ تفصیل کے ساتھ ہمیشہ '' اسم '' سے ماوریٰ ہوتا ہے ۔ منطقی طور پر '' اسم '' ذات سے جدا اس ہے اور کسی پہلو سے جزو ذات نہیں ہوتا ۔ تشبیہ اور جزو ذات کا مرتبہ تو صفت کو حاصل ہوتا ہے ۔ علاوہ ازیں صفت میں شان ظہور بھی پائی جاتی ہے ۔ صفت سے ذات ظاہر ہوتی ہے جبکہ اسم بجائے '' ذات '' کے اظہار کے عالم یا شاہد کا اظہار ہے ۔ اسم کے ذریعہ ایک فرد ذی شعور کسی اور شے کے علم کا اثبات کرکے اس کے وجود (یا عدم) پر گواہ ہوتا ہے ۔ اس وجہ سے اسم کا وجود ہمیشہ اسم دہندہ کے لیے ہوتا ہے ، نہ کہ مسمیٰ کے لیے ۔

اسم اور ذات میں ایک اور نسبت کا انکشاف ہو سکتا ہے اور اس نسبت کے لیے لازمی ہے کہ ذات مسمیٰ بذات خود زندہ و بیدار و آگاہ ہو ۔ ہر ذی شعور وجود اس اسم سے با خبر ہو سکتا ہے جس سے دوسرے اسے یاد کرتے ہیں ۔ اس طرح سے اس کا نام '' اس کی ذات اور دوسروں '' کے درمیان نامہ و پیام کا وسیلہ بن سکتا ہے ۔ جب کوئی فرد اس نام سے اسے یاد کرتا ہے یا پکارتا ہے تو فوراً وہ پکارنے والے کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے ۔ نام ذات کے ساتھ اس طور پر متعلق ہو جاتا ہے کہ نام کے ساتھ ہی اس کی ذات متوجہ ہو جاتی ہے ۔ یہ نسبت ہرگز صفت و موصوف کی نسبت کی طرح نہیں ہے ، نہ ظاہر و باطن کی طرح ہے ۔

---

1 ۔ ایضاً ، ص ۳۸ ۔

ایک اور امر جو اسم اور مسمیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے ۔ ہر خود آگاہ ذات نہ صرف دوسری اشیاء کو ناموں کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے بلکہ خود اپنا نام رکھ کر اپنے آپ کو اپنے ماسویٰ سے ممتاز کرتی ہے ۔ اس طرح اپنا ''نام آپ رکھنا'' یا ''کوئی نام اختیار کرنا'' خود شعوری یا شعور ذات کا منطقی وظیفہ معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن ان تمام انکشافات اور نسبتوں میں اساسی امر کہ مسمیٰ اسم سے تنزیہ ذاتی کا حامل ہوتا ہے اصلی منطقی امر کی حیثیت سے غیر متزلزل رہتا ہے ۔

اسم اور مسمیٰ ایک دوسرے سے ہر طرح غیر اور ممیز ہوتے ہیں ۔ اسم ذات سے ماوریٰ ذات کا نشان ہے جبکہ صفت کا مقام جدا ہے ۔ صفت خود ذات میں شریک یا مشاہدہ کرنے والے کے لیے ذات کا حال ہوتی ہے ، اس لیے صفت کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ موصوف سے اس کا تعلق ایسا ہے جو ظاہر کا باطن کے ساتھ ہے ۔ یہ تعلق اسم اور مسمیٰ میں نہیں پایا جاتا ۔ مندرجہ بالا بحث میں ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ اسماء کا مرتبہ و مقام ، وظیفہ و دستور ایسا ہے کہ ''صفات و ذات'' کے مقولات ان کا بار اٹھانے سے قاصر رہتے ہیں ۔ نیز اس سے پیشتر ہم نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ قرآن کریم نے ''اسمائے الٰہی'' کا ذکر کیا ہے نہ کہ ''صفات'' کا ۔ اس روشنی میں بحث کو آگے بڑھانے سے ہم کئی تنویروں سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں ۔

تسمیہ کی پوری منطق یہی ثابت کرتی ہے کہ اسم مسمیٰ کے تابع ہوتا ہے جبکہ توصیف میں ذات صفت کے تابع ہوتی ہے ۔ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہوتا ہے ۔ اس طرح جہاں صفات کا اقرار تعینات ذات و تحدیدات وجود کا غماض ہے ، اسماء کا اقرار و انتظام ذات و وجود کو محدود و محصور نہیں کرتا ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم ذات الٰہی کے لیے صفات کے مقولات کے بجائے اسماء کے مقولات استعمال کرتا ہے ۔ اس استعمال میں یہ امر پوشیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات سے اسماء کا عین و وجود ہے، خود خدا کا ان اسماء پر انحصار نہیں ہے ۔ خدا کی جیسے جیسے شان ہے ویسے ہی اس کے غیر محدود اسماء ہیں ، اس لیے کہ اسماء ذات کا اتباع کرتے ہیں ۔

ذات اور اسماء میں اس طرح وہی علاقہ ہے جو علم اور وجود میں پایا جاتا ہے ۔ علم اپنی ماہیت میں موخر بالوجود ہوتا ہے ۔ علم اور وجود کے تقابل سے یہ امر مستحضر ہوتا ہے کہ جس طرح وجود افعال و آثار میں اظہار پاتا ہے اسی طرح علم اسماء میں ظہور پذیر ہوتا ہے ، اس لیے علم شے

کا حاصل اسم شے ہے ۔ چنانچہ جس طرح علم پر کوئی منطقی تحدید ممکن نہیں ، ہر شے اور امر احاطت علمیہ میں ہو سکتا ہے ، اسی طرح احاطت اسمی سے کسی کو مفر نہیں ۔ ہر امر کا ایک اسم ممکن ہے ۔ اس اصول پر جملہ حقیقت علماً اسماء کے نظام کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے جس کے اندر یہ اصول نافذ رہتا ہے کہ اسم موخر بالوجود ہے نہ کہ مقدم ۔ اس طرح وجود کی اولیت کا فلسفہ اسماء کی حقیقت میں پوشیدہ ہے ۔ یہی سبب ہے کہ قرآن حکیم میں ''اسمائے الٰہی'' کا تذکرہ ہے ، اس کا بیان ''صفات'' کے تصورات سے بری ہے ۔ یہ وہ امر ہے جس کا مسلم حکماء نے بالعموم ضروری لحاظ نہیں کیا ۔ اقرار صفات سے ہمیشہ تحدید وجود لازم آتا ہے ، اس لیے کہ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو صفت کے تعین میں موجود ہوتا ہے ۔ نتیجہ میں صفت کو وجود پر تقدم معنوی حاصل ہوتا ہے اور یہ ایسا تصور ہے جو اسلامی الٰہیات کی تشکیل کے لیے نہایت مضر ہے ۔

بہر حال ''اسم'' کے بارے میں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت ''علامت'' کی سی ہے ۔ یہ ذہن شاعر کے لیے وجود کی وہ ''علامت'' ہے جس کے ذریعہ اول الذکر اپنے علم کو مستحضر کرتا ہے ، راسخ کرتا ہے اور استعمال کرتا ہے ۔ تمام اسماء اس وجہ سے کہ وہ وجود کے نام ہیں کسی فرق کے روادار نہیں ہیں ۔ مگر چونکہ خود وجود میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اسی لیے اسماء کی بھی اتباع وجود میں درجہ بندی عمل میں آتی ہے ۔

جب اسم کسی وجود من حیثیت وجود کی علامت ہو تو وہ اسم ذات ہے ۔ اسم خود آگہی کا نشان ہے ، اثبات ذات کا علم ہے ۔ یہ وہ اسم ہے جس کو ذات اپنا قائم مقام قرار دیتی ہے ۔ حقیقت زندہ میں اس کا وجود یوں ہے کہ خود ذات خود آگاہ اپنی خود شعوری میں اپنے آپ کو ایک اسم سے نوازتی ہے ۔ یہ اسم ذات تمام دیگر ذوات پر متجلی ہوتا ہے اور اپنے مسمیٰ کو معروف کرتا ہے ۔ اس امر کا تقابل اشیائے بے جان کے نام سے کیا جائے تو بہت سا فرق واضح ہوتا ہے ۔ ہر بے جان شے یا وجود بے حس کا نام دوسرے رکھتے ہیں اور ذات خود آگاہ اپنا نام آپ رکھتی ہے ، اپنا نشان آپ مقرر کرتی ہے اور دیگر ہستیاں اس کے نام و نشان سے بہرہ مند ہوتی ہیں ۔

اسم ذات چونکہ خود ذات کا علم ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات کے کسی حال کی دلالت نہیں پائی جاتی ۔ اس میں ذات کے کسی فعل کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور اس میں اس کے کسی اثر سے التفات خاص نہیں ہوتا ۔

ذات من حیث ذات اس کا مفہوم و مصداق ہوتی ہے۔ اس لیے اسم ذات وجود کے تمام اسماء پر حاوی ہے۔ منطقی طور پر اس امر میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اسمائے ذات بے شمار ہوں لیکن اس صورت میں اسماء کا سارا اختلاف محض زبان و لفظ کا اختلاف ہوگا۔مثلاً خواہ آپ تفاح کہیے ، ایپل کہیے یا سیب ، ان اسمائے ذات میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔ اس لیے ان کی منطقی کثرت بے فائدہ ہے۔ اسمائے ذات کے بعد مرتبہ ان اسماء کا ہے جو ذات کے مختلف احوال ظاہر کرتے ہیں۔ ان میں اشارہ خود ذات کی طرف ہوتا ہے ، مگر اس اشارہ کا واسطہ وہ حال ہوتا ہے جس میں ذات ہے۔ ان کو اسمائے توصیفی کہا جاتا ہے۔

اسمائے توصیفی اور اسمائے ذات کے فرق کے مابین اگر '' ذات و صفات '' کا فلسفہ ہو تو سلسلۂ اسماء اس فلسفہ کا محض اظلال بن جاتا ہے۔ مسلم مفکرین کے ساتھ واقعۃً ہوا بھی یہی ہے۔ انھوں نے اسماء کی تقسیم اسمائے ذات اور اسمائے صفات میں کی اور جیسا کہ اوپر گزرا اس تقسیم کی بنیاد وجود میں '' ذات اور صفات '' کے امتیاز پر رکھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا نظریۂ اسماء محض ذات و صفات کی مابعد الطبیعیات کا ایک ورق بن کر رہ گیا۔ وجود کے اس نقشہ میں ذات مجموعۃ الصفات متصور ہوئی اور جب یہی تصور ذات باری پر عائد کیا گیا تو بے خبری میں وہ ذات وری الوریٰ ایسی قرار پائی گویا کہ وہ کوائف سے مرکب ہے اور ان سے معین و محدود ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تصور اسماء کو اس اظلال سے بچایا جائے۔ اس وجہ سے اسمائے ذات کے ماسویٰ دیگر جو اسماء ہیں ان کی نوعیت متعین کرنا اسلامی الٰہیات کی تشکیل میں نہایت ضروری مسئلہ ہے۔

اس ضمن میں اسی بنیادی اصول سے رہبری حاصل ہو سکتی ہے کہ اسم موخر بالوجود ہوتا ہے۔ اس رہبری سے یہ قضیۂ ثانی حاصل ہوتا ہے کہ وجود جس قسم کا ہو اسی کے لحاظ سے اس کے اسماء کی درجہ بندی عمل میں آتی ہے۔مثلاً اگر انسانی وجود ایک خاص '' وجود '' ہے اور اس کی حقیقت کی قواعد یوں منضبط ہو سکتی ہے کہ انسان ایک '' ذات '' ہے ، اس کی صفات ہوتی ہیں ، ان صفات سے اعمال پیدا ہوتے ہیں اور عالم خارج میں ان اعمال سے آثار پیدا ہوتے ہیں ، تو خود اسمائے حقیقت انسانیہ کی درجہ بندی یوں ہوتی ہے : (۱) اسمائے ذات ، (۲) اسمائے صفات ، (۳) اسمائے افعال اور (۴) اسمائے آثار۔ اس بحث میں جو نکتہ سب سے زیادہ زور دینے کے لائق ہے وہ یہی ہے کہ اسماء کی یہ درجہ بندی صرف اسی نوع کے وجود کے حسب حال ہے جیسی

کہ نوع انسانی مفروض کی گئی ہے ۔ اگر وجود کی نوع دوسری قسم کی درجہ بندی کی متقاضی ہو تو ہمیں اس کے دریافت کرنے، نیز اختیار کرنے میں پس و پیش نہیں کرنا چاہیے ۔ ذات باری تعالیٰ کے بارے میں بھی ''اسماء'' کے نظام میں یہی بات صادق آتی ہے ۔ ذات باری کا واضح تصور ہی اسماء کے نظام کی اصل روح ہے اور اسی وجدان میں وہ درجہ بندی متجلی ہو سکتی ہے جو اسمائے الٰہی کے مناسب ہے ۔

(۱۱)

ذات باری کا وجدان عامہ اس کے ہونے، نہ صرف ہونے بلکہ ایسی ہستیٔ مطلق ہونے پر مشتمل ہے جس پر کوئی حد عائد نہیں ہو سکتی ۔ جو اسم خود اس ذات باری کا نشان ہے اور شعور کے لیے اس کا قائم مقام ہے وہ اسم ذات ہے ۔ ذات باری کا دوسرا وجدان اس کی فعلیت کا احساس ہے ۔ اس وجدان سے ذات باری حرکی اور فعال حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ اسم ذات کے ماسویٰ جتنے اسمائے الٰہی ہیں ان کا سر چشمہ یہی وجدان ہے ۔ تمام افعال الٰہی جو ایک نوع کے تحت ہوتے ہیں، ذہن ان کو ایک اسم کے زیر عنوان لاتا ہے ۔ اس اسم میں مسمیٰ خود ذات باری، اور اس کا معطیۂ انتساب وہ افعال ہوتے ہیں جو اس کے زیر عنوان ہوتے ہیں ۔ یہ افعال حقیقی مقرون واقعات ہیں ۔ جو واقعات آپس میں مشابہت کے حامل ہوتے ہیں وہ ایک مشابہت کلی میں ذہناً جمع ہوتے ہیں اور اسی بناء پر ایک نام مشترک سے منسوب ہوتے ہیں جو اسم مجرد کہلاتا ہے ۔ چنانچہ رحم، کرم، غضب، وغیرہ اسمائے مجردات ہیں ۔ ان اسمائے مجردات سے جو اسمائے وجود اخذ ہوتے ہیں وہ اسمائے بیانیہ ہوتے ہیں ۔ ان میں مسمیٰ کا بیان محفوظ ہوتا ہے کہ وہ ایسے ایسے کام کرتا ہے ۔ اس طور پر ذات باری کے بے شمار نام خود اس کے وجود کی فعالیت سے ظہور میں آتے ہیں مگر ہم انسانوں کو صرف تھوڑے سے ناموں کا علم ہے اس لیے کہ ہمارے دائرۂ تجربہ میں اس کے کم و بیش سو سے کم نوعیت کے کام آتے ہیں ۔

اسمائے ذات اور اسمائے بیانیہ کا اصول فارقہ '' ذات اور فعل'' کا وجودیاتی خاکہ ہے ۔ اس خاکہ میں ذات اور فعل کے درمیان ''صفت'' کی قسم سے کوئی واسطہ نہیں ہے ۔ اس لیے یہ وجود کے فعل و حرکی تصور کے مطابق ہے جس کے اندر ذات ایک خلاق قوت ہے ۔

سچی بات یہ ہے کہ ذات یا وجود کا یہ تصور دور جدید کی پیدوار ہے۔

چنانچہ فعالیت یا حرکیت کا جیسا ہمہ گیر شعور دور جدید کی فلسفیانہ تحریکوں کی بدولت حاصل ہوا ہے پچھلا کوئی عہد اس کی گرد پا کو بھی نہیں پہنچ سکا ۔ استمرار ، سیلان ، انجرار ، کے مقولات میں دور حاضر کے حکماء اصل حقیقت کا وجدان پاتے ہیں جبکہ روائتی فکر '' دوام '' '' جمود '' میں حقیقت وجود کی غواصی کرتی تھی ۔ چنانچہ اسمائے بیانیہ کو روائتی فلسفہ میں اسمائے صفات سمجھا گیا کہ ذات چند خصائص سے مرکب ہے ۔ ان خصائص کی تجلیات سے عالم عبارت ہے ۔ یہ تخیل اسمائے الٰہی کے جمودی تصور پر منتج ہوتا ہے اور ہر اسم کسی نہ کسی خصوصیت کا نام ٹھیرتا ہے ازمنۂ وسطہ میں اسی نظریہ پر مبنی اسلامی الٰہیات کی تشکیل کی کوششیں کی گئیں جو اصل قرآن سے مغائر ہے ۔

دور جدید میں صفات کی بجائے '' افعال '' خصائص کی بجائے '' حرکیات '' کی طرف فلسفیانہ فکر مبذول ہوئی اور کل حقیقت کو مقولۂ '' فعل '' میں یافت کرنے کی کوشش کی گئی ۔ اس کے نتیجہ میں '' جمودی '' فلسفوں کی جگہ '' حرکی '' فلسفوں نے رواج حاصل کیا ۔ یہ انسانی فکر میں واقعی اگلا قدم تھا ۔ اقبال نے اپنی '' الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید '' میں بطور خاص اس کا لحاظ کیا ہے ۔ انہوں نے جمودی الٰہیات کو مسترد کرکے حرکی الٰہیات کا نظام پیش کرنے کی کوشش کی ۔ ان کے تیسرے لیکچر کا عنوان ہے '' تصور باری اور عبادت کا مفہوم ''۔ اس میں انہوں نے خدا کے بارے میں اپنا مرکزی خیال پیش کیا ہے : '' ایغوئے برترین کی لا نہائیت اس کی خلاق حرکیت کے لا محدود امکانات پر مشتمل ہے ، جس کا جزواً ظہور یہ کائنات ہے جس سے ہم واقف ہیں ۔ زمان ، مکان اور مادہ وہ تعبیرات ہیں جو ہمارا ذہن الٰہی توانائی کی خلاقی و ظہور پذیری پر منطبق کرتا ہے ۔ چنانچہ یہ کوئی آزاد حقائق نہیں ہیں جن کا ذاتی وجود ہو بلکہ صرف عقلی شکلیں ہیں جن کے ذریعہ ہم حیات خداوندی کو اپنے فہم و درک میں لے آتے ہیں ۔ ''[1] اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ اسپی نوزا نے '' مادہ '' کی حقیقت '' امتداد '' معین کی تھی اور امتداد کو خدا کی صفتوں میں سے ایک قرار دیا تھا ۔ لیکن اقبال نے زمان ، مکان اور مادہ تینوں کے بارے میں یہ تنقید کی کہ یہ محض عقلی سانچوں کی قبیل سے ہیں جن کے ذریعہ ذات باری کی خلاقیت کے عظم سلسلہ کو ہم خارجاً ادراک پذیر بناتے ہیں ۔ اس

- Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 83 - 1

طرح اصل مواد حقیقت ''فعل'' ربانی ہے ، اس کی ''خلاقیت'' ہے جس کو ہم لخت لخت لمحوں اور نقاط میں دیکھتے ہیں اور انجمادی انداز فکر کی وجہ سے ''مادہ'' سے بنا محسوس کرتے ہیں ۔

فکر کے ان سانچوں کو منہدم کر دینا چاہیے کہ یہ سب سے بڑا حجاب ہیں ۔ ان کے سقوط کے بعد جملہ حقیقت ربانی ''ذات اور فعل'' یعنی ''استمرار مطلق'' کے وجدان میں اثبات پذیر ہوگی ۔ اس استمرار مطلق کو اقبال ''دوران محض'' کہتے ہیں ۔

خدا کا یہ فعال تصور ہے جو کسی اور تصور کی نسبت قرآنی معارف سے زیادہ قریب ہے ۔ بہر طور خدا عمل ہی عمل ہے ، فعل ہی فعل ہے ، خلاقیت ہی خلاقیت ہے ۔

اس وجدان کو ہستیء باری کے ظہور کا وجدان قرار دیا جائے تو نہایت مناسب ہے ۔ چنانچہ کل عرفان الٰہی میں دو تصدیقات ممیز معلوم ہوتی ہیں : ایک تو یہ کہ ہستیء باری تعالیٰ ہے اور دوسری یہ کہ وہ فعال ہے ۔ بالفاظ دیگر اس کا وجود حرکیت ہے ۔ اس کی تمام حرکیت و فعلیت بلاواسطہ اسی کی ذات اور ہستی سے منسوب ہے ۔ اپنے ہر فعل کا وہی سبب ہے ۔ اسی تنویر کے مطابق اسمائے الٰہیہ کے مفہومات کا تعین ہونا چاہیے ۔ چنانچہ اسم ذات کے علاوہ دوسرے جو اسماء ہیں جیسے رحیم ، کریم ، غفار ، بدیع ، خالق، باری، وغیرہ تو ان کے معطیات افعال الٰہی ہیں اس لیے یہ بیانیہ ہیں ۔ ہر اسم بیانیہ کی نسبت ایک مخصوص سلسلۂ افعال سے ہوتی ہے جو خود اس کی ذات سے براہ راست ظہور پذیر ہوتا ہے ۔ اسی لیے ہر اسم بیانیہ میں وہی مسمیٰ ہے اور وجہ تسمیہ وہ سلسلۂ فعل ہوتا ہے جس کے افراد باہم مشابہ ہوتے ہیں ۔

(۱۲)

اسمائے الٰہیہ کا یہ نظریہ اقبال میں مضمر ہے اور قرآنی معارف کے مطابق فلسفۂ خودی کی تشکیل کا لازمی جزو ہے ۔ اس تصور کے مطابق جملہ عالم ہست و بود ہستیء باری کی حرکیت پر مشتمل ہے ۔ اس پوری گونا گوں حرکیت میں وہ خود ہی بلا واسطہ محرک ہے ، اسی لیے تمام کائنات اس کی آزاد اور بے قید فعلیت ہے ۔ ذات کے اس تصور کا تقابل ذات کے ایک اور تصور سے کیا جائے تو اس کی معنویت میں مزید جلا پیدا ہوتی ہے ۔ اس متقابل تصور میں ذات بہت سے تقاضوں اور محرکات کی آماجگاہ ہے اور ایغو ہر

وقت حالت طناب رهتا هے ۔ تمام فعلیت اسی طناب کے ارتعاشات سے پیدا هوتی رهتی هے ۔ دراصل اس بیان میں کسی حد تک صداقت هے ۔ ایغوئے انسانی پر یه بیان کافی حد تک موزوں هوتا هے مگر ایغوئے الٰہی یا هستیء باری اس قسم کی خیال آرائیوں سے بلند و بالا هے ۔ هر فعل و عمل کی وجه وه خود هے ۔ وهی اس کا محرک و مصدر هے ۔ اس کے وجود میں کسی روحانی جدلیات کی گنجائش نہیں ، کوئی تناؤ نہیں ۔ نه تو احدیت ایک ممیز تقاضۂ ذات هے نه واحدیت که ان کی باهم پیکار سے هستی و نیستی کا عالم برپا هو ، نه وحدت هی ایک محرک هے که اس کے مقابل دوسرا محرک کثرت هو ۔ خداوند کی ذات بسیط هے ، محرکات کے صنم خانه سے کہیں بلند هے ۔ مگر اسمائے الٰهیه سابقه فلسفوں میں '' بتوں '' کا سا درجه رکھتے تھے اور ذات باری وه بت خانه هوا کرتی تھی جس میں انهیں سجایا جاتا تھا ۔ یہی وجه هے که اسلامی الٰهیات جس کی تاسیس اس آذری پر هوئی تھی قرآنی الهامات کا ساتھ نه دے سکی ۔

ذات باری کا بنفسه فعال تصور اس صنم کده میں زلزله کا باعث هے۔ ''کل یوم هوا فی شان'' ۔ اس لیے که وه خود ایسا هی هے ، نه که اس لیے که مختلف محرکات کے زیر و بم میں وه گرفتار هے ۔ خلاقیت اسی کو سزاوار هے ، اس کی حرکیت نرمل هے ، تشبیه و مثال سے ماوریٰ هے ، اعاده و تکرار سے پاک هے ۔ اس کی هر جنبش '' خلق جدیه '' کا منظر هے ۔ حقیقت اسماء کے نئے تصور میں اس انکشاف و شعور سے مطابقت هونی چاهیے ۔ چنانچه هم نے جو فلسفۂ اسماء پیش کیا هے وه اسی سمت میں ایک کوشش هے ۔ هر اسم بیانیه کا ماده انتساب فعل الٰهی سے حاصل هوتا هے اور اس کا منشاء خود ذات الٰهی هوتی هے ۔ اس طرح اسم الٰهی حرکیت کی مطابقت میں اثبات حقیقت هے ۔

جب هم عالم پر نظر دوڑاتے هیں تو پورا عالم ان نسبتوں میں ڈوبا هوا معلوم هوتا هے جن سے وه موجود بالحق هے ۔ تمام افعال الٰهی اس موجود بالحق عالم اور ذات حق کے درمیان متحرک نسبت اور فعال سلسه هیں ۔ ان نسبتوں کا عرفان اسمائے الٰهی کے اثبات میں پوشیده هے ۔ اسم ذات کے علاوه خدا کے جتنے نام هیں ، یعنی اسمائے بیانیه ، ان کو اسمائے نسبت بھی کہا جا سکتا هے اور یہی اصطلاح بہتر هے ، کیونکه اس میں ایک طرف حق کا اور دوسری طرف موجود بالحق کا اعتراف هے اور کل حقیقت کے نقطۂ نظر سے یه رعایت اول درجه کی اهمیت کی حامل هے ۔

جب شعور انسانی سے نسبتوں کا احساس محو هو جاتا هے ، مثلاً موجود

بالحق کا دھیان نہیں رہتا، تو یہی نسبتیں بصورت صفات جلوہ آراء معلوم ہوتی ہیں ۔ یہ شعور میں بداھتاً عیب پیدا ہونے کا ثبوت ہے ۔ چنانچہ حالت سکر میں عارف کی نظر سے نسبتیں اٹھ جاتی ہیں اور ذات ایسی جلوہ آراء معلوم ہوتی ہے جیسے کہ یہ اشیائے مجموعۃ الصفات یا موجودات مجموعۃ الآثار ، وغیرہ ۔ یہ رنگینیٔ نظارہ جس میں کیف ہی کیف ہے ، اس میں ذات اور ماسویٰ دونوں غائب ہیں ، یہ تنزل عرفان ہے ، حال غیر مشخص ہے جس میں کوئی تصدیق معتبر نہیں ۔

نسبتوں کے اٹھنے کا ایک اور راستہ ہے ۔ جب حق نظر سے محو ہو جاتا ہے تو سقوط نسبت عمل میں آتی ہے اور جملہ موجودات محض وجود بالآثار یا آثار عین وجود بن جاتے ہیں ۔ دور جدید کے مغربی فلسفے ، خاص طور پر منطقی ایجابیت ، برٹرنڈرسل بلکہ سیمانتک وغیرہ میں یہ صورت پیدا ہوتی ہے ۔ یہ بھی حالت سکر ہے ۔ سکر کی یہ دونوں حالتیں ایک دوسرے کے محاذی ہیں ۔ ان دونوں حالتوں میں ''اسمائے ذات'' ''صفات'' کے درجہ میں تنزل کر جاتے ہیں ۔ جدید ارتسامیت اور روایتی وحدیت میں یہ قدر مشترک ہے ۔

جب انسانی روح حق اور موجود بالحق دونوں پر گواہ ہو تو اسمائے الٰہیہ کل حقیقت میں نسبتوں کے وجدان کی حیثیت سے معروف ہوتے ہیں اور اس وجدان کے نشاۃ میں خود ذات الٰہی مراد حقیقی ہوتی ہے ۔