''تو شاخ سے کیوں پھوٹا......''

تخلیقِ کائنات۔ابن عربی کی نظر میں

محمد سہیل عمر

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کا نام دنیاے علوم و افکار میں ایک بلند مقام رکھتا ہے۔علم کے متعدد پہلوؤں پر ان کا فکری سرمایہ یادگار ہے۔فتوحاتِ مکیہ میں انھوں نے ہزاروں مسائل پر کلام کیا ہے جن میں سے ایک تخلیق کائنات ہے۔تخلیق کائنات کی غرض اور سبب جس انداز سے ابن عربی کے ہاں مذکور ہے اس کی مثال کم ہی ملے گی۔شیخ اکبر نے اس نکتے کی توضیح کے لیے حقیقتِ الٰہیہ کے بارے میں زیادہ گہرائی اور انفرادیت کے ساتھ کلام کیا ہے۔فتوحات کے باب ٦٦ میں جہاں یہ مبحث موجود ہے شیخ نے ایک ایسے اسلوب میں بات کی ہے جو اسلامی مآخذ میں منفرد حیثیت رکھتی ہے۔اس باب میں تخلیق کائنات کے عمل میں اسماے الٰہیہ کی تاثیر کو بیان کیا گیا ہے۔اور یوں اسماے الٰہیہ کی اس کہانی کے آہنگ میں قدرتِ مطلقہ کا رنگ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔شیخ کی اس طرزِ فکر کو مابعد کی تاریخ افکار میں تلاش کریں تو اور مفکرین کے علاوہ مولانا جامی، غالب اور علامہ محمد اقبال کے نام سامنے آتے ہیں۔ان کا منظوم استدلال بھی اپنے اندر فکر ونظر کی متعدد تہ در تہ سطحیں رکھتا ہے۔

ابن عربی تاریخ فکر اسلامی ہی نہیں بلکہ تاریخ فکر انسانی کے بڑے لوگوں میں سے ایک ہیں۔ان کو بڑا مفکر کہنا محض لفظوں کا کھیل یا مجرد تصور نہیں ہے۔ہر تہذیب شرفِ آدمیت اور انسانی بڑائی کا معیار فراہم کرتی ہے۔اس عظمت کو ناپنے کا پیمانہ اسلام نے بھی دیا ہے۔اسے ہم علم، علم پر عمل اور اخلاص فی العمل سے تعبیر کر سکتے ہیں۔یعنی اگر کوئی شخص بڑا ہے، عظیم ہے تو انھی کے حوالے سے اور انھی کی کسوٹی پر۔بالفاظ دیگر کسی کی عظمت کا فیصلہ کرنے کے لیے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ وہ کتنا علم رکھتا تھا، اپنے علم کے مطابق کس حد تک باعمل تھا اور اگر باعمل بھی تھا تو کیا اس کا یہ عمل مخلصانہ تھا؟ ہر تین معیاروں پر، ہر کسوٹی پر، ہر پیمانے کے مطابق ابن عربی بہت بڑے آدمی ثابت ہوتے ہیں۔

شیخ اکبر کے علوم و افکار کے بہت سے گوشے ہیں۔ان میں سے کس پر نظر ڈالی جائے، کس جہت پر کچھ کہنے کی کوشش کی جائے؟ تصور الٰہ، تصور وجود، وحدت الوجود، تصورِ علم، تصورِ نبوت و ولایت، انسانِ کامل، تصورِ مذہب، فلسفے کے بارے میں موقف، تفسیر قرآن، تصورِ محبت و عشق الٰہی، تصورِ شیطان، قضا و

قدر، تصورِ زمان، فقہ اور اجتہاد، حیات اخروی اور معادیات، شعری تجربہ اور عالم خیال، یہ صرف ایک مختصر سی موضوعاتی فہرست ہے جن میں سے ہر ایک موضوع ایک سے زائد نشستوں اور تحریروں کا تقاضا کرتا ہے۔ اس مشکل پر غور کرتے ہوئے مجھے کسی مفکر کا ایک قول یاد آیا:

If you want to understand the poet go to the land of the poet.

land صرف جغرافیائی زمین اور جنم بھومی ہی نہیں ہوتی۔ مفکرین کے ضمن میں سرزمین فکر زیادہ اہم ہوتی ہے۔ سو فیصلہ یہ کیا کہ شیخ اکبر کے افکار پر تبصرہ کرنے اور لوگوں کی آرا سننے سنانے کے بجائے خود شیخ اکبر کی سرزمین فکر کا ایک مختصر سفر کیا جائے اور آپ کے ساتھ مل کر فکر کے اس ذائقے اور تعبیر حقائق کے اس اسلوب کو محسوس کرنے کی کوشش کی جائے جو شیخ اکبر سے خاص ہے۔ شاید یہ براہِ راست تجربہ بہت سے بالواسطہ بیانات سے زیادہ دلچسپ اور زیادہ مؤثر تعارف ثابت ہو! اس غرض سے میں نے فتوحاتِ مکیہ کا باب ٦٦ منتخب کیا ہے۔ یہ باب مختصر ہے۔ ایک نشست میں اسے مکمل کیا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک انفرادیت بھی ہے۔ منفرد اس اعتبار سے کہ اس باب میں شیخ اکبر نے کائنات کی تخلیق اور عملِ آفرینش کی لم اور سبب پر جس طرح گفتگو کی ہے اور انبیا و رسل بھیجنے کی ضرورت جس انداز سے بیان کی ہے وہ کم ہی کسی مصنف نے کی ہوگی۔ مرکزی نکتہ یہ ہے کہ وحی کی بنیاد اور اساس کیا ہے یعنی یہ کہ شیخ اکبر یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ وجود کائنات میں وہ کیا چیز ہے جس کے سبب دنیا میں رسولوں کی بعثت اور پیغامِ خداوندی کا ظاہر ہونا لازمی ہو جاتا ہے۔ عام طور پر اس سوال کے جواب میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اللہ کی رحمت یا ہدایت خداوندی کا تقاضا ہے۔ شیخ اکبر نے اس نکتے کی توضیح کے لیے خود حقیقت الٰہیہ کے بارے میں زیادہ گہرائی سے کچھ کہنے کی کوشش کی ہے۔ اپنی تحریروں میں جا بجا شیخ اکبر نے یہ بحث اٹھائی ہے کہ کائنات اور مظاہر کائنات بہ اعتبار حقیقت کس طرح ایک الوہی اساس رکھتے ہیں اور اپنی اصل میں ہر چیز اپنے خالق و کردگار سے کس طرح جڑی ہوئی ہے۔ اسمائے الٰہیہ کا اس کائنات سے کیا تعلق ہے! اس نکتہ کی شرح کرتے ہوئے ان کا اندازِ بیان بہت سے مقامات پر علم کلام کے ماہرین کی طرح عقلی یا استدلالی ہو گیا ہے، ''منطق سے سلجھا ہوا۔'' باب ٦٦ کا طرزِ کلام یہ نہیں ہے۔ یہاں ان کا اسلوب ایک اور رنگ لیے ہوئے ہے، تمثیل و تخیل کا رنگ، بلکہ کسی حد تک قصہ کہانی کا رنگ، جس میں انھوں نے اس نکتے کے ابلاغ کی کوشش کی ہے کہ اسمائے الٰہیہ کے آثار effects دنیا میں کس طرح ہویدا ہوتے ہیں اور ان کی تاثیر کائنات میں کیونکر کارفرما ہوتی ہے۔ اس غرض سے انھوں نے اسمائے الٰہیہ کو گویا مجسم کر دیا ہے یا یوں کہیے کہ ان کو شخصیات بنا دیا ہے۔ اس طریق کار کی مثال اسلامی مآخذ میں بہت کم ملے گی۔ یہ کام بے دھیانی میں نہیں ہوا۔ انھیں خوب پتا ہے کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے ابتدا ہی میں اپنے قاری کو متنبہ کر دیا ہے کہ اس

سلسلے میں ''کثرت یا اجتماعِ وجودی'' کا وہم نہ کرنا۔ یہی نہیں فتوحات میں دوسرے مقامات پر بھی اپنا موقف وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ مثلاً جلد چہارم میں لکھتے ہیں:[۱]

و هل لها أعيان و جودية أم لا ففيه خلاف بين أهل النظر و أما عندنا فما فيها خلاف انها نسب و اسما على حقايق معقوله غير وجودية فالذات غير متكثرة بها لان الشئ لا يتكثر الا بالاعيان الوجودية لا بالاحكام و الاضافات والنسب.

اسمائے الٰہیہ اعیانِ وجودی بھی رکھتے ہیں یا نہیں۔ اس مسئلے پر فکر استدلالی والے متکلمین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے مگر ہمارے ہاں اس مسئلے پر کوئی نزاع نہیں۔ ہمارے لیے یہ نسبتیں اور نام ہیں جو حقائق معقولہ کے لیے رکھے گئے ہیں۔ ان کی وجودی حیثیت نہیں ہے۔ ذاتِ الٰہی ان کی وجہ سے کثرت کا شکار نہیں ہوجاتی کیونکہ کسی شے میں کثرت صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اعیانِ وجودیہ (یعنی وجود خارجی رکھنے والی اشیا/ ہستیاں) پائی جائیں۔ احکام، نِسَب اور اضافات Properties, Altributions, relationships کے پائے جانے سے کوئی چیز کثیر نہیں ہوجاتی۔

باب ٦٦ کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اعیانِ ثابتہ اللہ کے علم میں ہیں یعنی معلوماتِ الٰہیہ ہیں۔ اعیانِ موجودہ بننے کے لیے یعنی وجودِ خارجی حاصل کرنے کے لیے وہ اس چیز کے محتاج ہیں کہ ارادۂ الٰہیہ ان سے متعلق ہوجائے اور قدرتِ خداوندی حرکت میں آئے۔ عملِ آفرینش اور تخلیقِ کائنات اللہ کی قدرت Power پر منحصر ہے۔ اس کی قدرت اس کے ارادے سے کارفرما ہوتی ہے اور ارادہ علم پر مبنی ہوتا ہے؛ وہ علم جو ممکناتِ عالم Possible things کا علم ہے۔ علمِ خداوندی وجودِ الٰہیہ پر استوار ہوتا ہے۔ وجودِ خداوندی کو شیخ اکبر کئی جگہ حیاتِ الٰہیہ divine life کا عین قرار دیتے ہیں یعنی وجود و حیات کو ایک ہی چیز سمجھتے ہیں۔[۲] اس طرح چار بنیادی اسما ہیں جنھیں اسم ذات، ''اللہ''، اپنی آغوشِ وجود میں لیے ہوئے ہے یعنی الحی، العلیم، المرید، القادر/ القدیر۔ سادہ اردو میں یوں کہیے کہ جیتا، جانتا، صاحبِ ارادہ وقدرت۔ یہ ترتیب یا درجہ بندی کوئی حادثاتی یا اٹکل سے کی ہوئی چیز نہیں ہے۔ اس کی بنیاد خود وجود کے خصائل ذاتی پر رکھی ہوئی ہے۔

اس باب کے تمثیلی اندازِ بیان سے ایک اور بات کی جانب ضمناً ذہن منتقل ہوتا ہے کہ یہ مسلمانوں کے لیے اس خلیج کو کم کرنے کا ایک ذریعہ اور وسیلہ بن سکتا ہے جو سامی ادیان کی توحید اور بظاہر تعددِ الٰہ پر مبنی دینی ہیئتوں کے مابین پائی جاتی ہے۔ ہم یہ سوال اٹھا سکتے ہیں کہ یہ جو بعض ادیان میں بہت سے خدا پائے جاتے ہیں یہ واقعی الگ الگ جداگانہ ہستیاں ہیں یا ان امور کی تجسیم یا تخیلاتی تمثیل جن کو مسلم اصطلاح میں اسمائے الٰہیہ کہا جاتا ہے؟ شیخ اکبر غالباً مؤخر الذکر موقف کے حق میں رائے دیں گے۔ کیونکہ کثرت یا اجتماعِ وجودی ان کے نزدیک خارج از امکان ہے۔ ان کا موقف یہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص ان خداؤں کو

جداگانہ خارجی وجود قرار دیتا ہے تو یہ صرف ایک انفرادی رائے یا کم فہمی کا اظہار ہے یا پھر کسی پرانے نبی کے لائے ہوئے پیغام کی تحریف شدہ شکل۔

اس باب میں پہلے تو یہ بیان ہوا کہ کس طرح سب اسمائے الٰہیہ اکٹھے ہوئے اور یہ طے کیا کہ کائنات وجود میں لائی جائے۔ یہاں شیخ یہ تصور کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان اسما کو مکمل آزادی سے اپنے اپنے اثرات مرتب کرنے اور اپنی تاثیر کے آثار ظاہر کرنے کی اجازت دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ معاملہ انتشار کے قریب ہونے لگا کیونکہ وہ اشیا جو اسم الرافع کے آثار و اثرات کی مظہر ہیں ان امور سے مختلف ہیں جو اسم المذل The Abaser کے مظہر ہیں۔ الغفور Forgiver کے آثار ظاہر کرنے والوں کا اختلاف ان سے ہوا جو المنتقم The Avenger کے مظہر ہیں۔ وہ جو المانع Withholder کے نمایندے ہیں ان کا نزاع الوھاب Bestower کے کارندوں سے شروع ہوا۔ مخلوقات نے اسما سے رجوع کیا اور التجا کی کہ تنظیم اور قوانین کی بنا رکھی جائے۔ اسمائے الٰہیہ اپنا مسئلہ ذاتِ الٰہیہ کی طرف لوٹاتے ہیں۔ ذاتِ الٰہی نے اسم الرب کو مامور کیا کہ وہ ان اسمائے کی باہم جدا صفات و خصائص میں ترتیب و تنظیم قائم کرے۔

ایک دوسری جگہ شیخ نے وضاحت کی ہے کہ اسم الرب جس بنیادی اور اوّلین صفت الٰہیہ پر دلالت کرتا ہے وہ ہے ''اصلاح'' یعنی to make whole / wholesome / sound, to put in order, to remedy, establish peace, conciliate۔ بنابریں کائنات اسم الرب کی محتاج ٹھہری کہ اس کے وسیلے سے اپنی مصلحت تک پہنچے۔ 'اصلاح' کے فعل سے مشتق اس لفظ مصلحت کا مطلب ہوگا means to wholesomeness۔ ان کے الفاظ میں ''دنیا کو اسم الرب کی احتیاج اور ہر نام سے بڑھ کر ہے کیونکہ یہ تمام مصالح کا جامع ہے'' name for every means to wholesomeness۔[۳]

کائنات کی ترتیب و تنظیم کے لیے اسم الرب کے انتخاب پر گفتگو کے بعد شیخ انسانی صورتحال کی طرف توجہ کرتے ہیں اور وحی کی وجودی ضرورت کی توضیح پیش کرتے ہیں جو انسانوں کی اصلاح wholesomeness کی موجب ہوتی ہے اور انھیں موقع دیتی ہے کہ اپنے لیے سب سے بہتر راستے کا چناؤ کر سکیں۔ اصلاح کا تصور اس ساری تحریر میں بار بار سطح پر ابھرتا ہے اور ہمیں یاد دلاتا ہے کہ اس تحریر کا بنیادی نکتہ یہ بتانا ہے کہ اسم الرب سے اللہ تعالیٰ عالمِ مخلوقات میں توازن کس طرح برقرار رکھتا ہے خواہ یہ توازن عالمِ خلق میں مجموعی طور پر ہو یا اس کائنات میں موجود عالمِ انسانی کے اندر واقع ہو۔

شیخ کا کہنا ہے کہ اہلِ دانش، فلسفی اور اہلِ خرد، اپنے وسائل پر انحصار کرتے ہوئے اس نکتہ تک تو پہنچ جاتے ہیں کہ اس کائنات کا آغاز اپنی اصل میں اللہ تعالیٰ سے متعلق ہے۔ اس جگہ ان کا بیان کسی حد تک ابن طفیل کے حیی ابن یقظان (جیتا جاگتا) سے قریب محسوس ہوتا ہے۔[۴] ابن طفیل ان کے معاصر تھے۔

بعض دیگر فلاسفہ کی طرح ابن طفیل بھی اسی بات کے قائل تھے کہ عقلی استدلال کے ذریعے فلسفی بھی اس درجۂ علم تک رسائی حاصل کرسکتا ہے جو انبیا کو وحی کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس نکتے پر شیخ اکبر ان سے سرے سے متفق نہیں ہیں اور اپنی تصانیف میں بار بار واشگاف الفاظ میں ان کی مخالفت کرتے نظر آتے ہیں۔ ہمارے زیرنظر باب میں ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر فلسفی سچا مفکر ہے تو وہ انبیا کی فوقیت اور فضیلت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوگا اور ان کی رہنمائی قبول کرے گا کیونکہ اس کا اپنا فکری عمل اسے بتاتا ہے کہ علم استدلالی جو فلسفی کی انتہا ہے اس کے ذریعے آپ صرف تنزیہ خداوندی تک پہنچتے ہیں۔ اس کی تشبیہ کا علم اور یہ علم کہ نجاتِ اخروی اور قربِ خداوندی کے لیے تشبیہ کا کیا وظیفہ و مقام ہے انسانی عقلِ جزوی کے دائرۂ کار سے باہر ہے۔ تاہم اگر انسان عقلِ سلیم رکھتا ہو تو وہ فطری طور پر انبیا کے پیغام کی حقانیت اور صداقت کو شناخت کر کے قبول کر لیتی ہے۔ اس باب کے آخر میں شیخ اکبر نے اپنے زمانے کے فلاسفہ اور علم کلام کے ماہرین پر تنقید بھی کی ہے دلچسپ چیز یہ ہے کہ آخر میں شیخ نے ابن رشد کو اپنی تنقید سے مستثنیٰ رکھا ہے۔ شیخ اکبر اور ابن رشد کی ملاقات بھی ہوئی تھی۔ اس وقت ابن رشد کی عمر ۵۵ کے لگ بھگ تھی اور ابن عربی ۱۵ برس کے تھے۔ ہمارے زیرنظر باب کی عبارت شاہد ہے کہ شیخ اکبر کی رائے ابن رشد کے بارے میں مثبت تھی۔ آپ کو معلوم ہوگا کہ ابن سینا کو چھوڑ کر مغربی دنیا میں جو مسلم مفکر سب سے زیادہ اثر انداز ہوا ہے وہ ابن رشد ہے۔ شیخ اکبر کے بیان سے ابن رشد کی جو تصویر ذہن میں اُبھرتی ہے وہ ابن رشد کے اس تصور سے مختلف ہے جو مغربی مآخذ میں پایا جاتا ہے۔ مغرب میں ابن رشد کا خاکہ ایک متشکک کا ہے جو مبنی بر وحی ادیان پر خردہ گیری اور تنقید کرتا ہو اور ان کی صحت وصداقت کو تسلیم کرنے سے گریزاں ہو۔ شیخ اکبر کی تحریر میں ابن رشد معقولات اور علم استدلالی کے ایک ایسے عظیم ماہر کے طور پر سامنے آتے ہیں جس کی تحریر اور فلسفہ وحی کے دفاع اور حمایت میں پیش پیش ہو۔ تاہم یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ابن رشد کی فلسفیانہ تحریریں خود ان کی جنم بھومی یعنی مسلم تہذیب میں بڑی حد تک بے اعتنائی کا شکار رہی ہیں اور ابن عربی کے زمانے میں بھی اور بعد میں بھی ابن رشد کی شہرت فلسفہ کی بہ نسبت فقیہِ وقت اور ماہر علم اصول کی زیادہ رہی ہے۔ دوسری طرف شیخ اکبر کی تعلیمات مختلف شکلوں میں اسلامی دنیا کے ہر گوشے میں پہنچ گئیں۔

اس تمہید کے بعد آیئے فتوحات مکیہ کے باب ٦٦ کی سیر کریں۔[۵]

(الباب السادس و الستون فی معرفة سر الشريعة ظاهرا و باطنا وأی اسم الهی أوجدها)

قال الله عز وجل قل لو كان فی الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا و قال تعالىٰ و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فاعلم ان الاسماء الالهية لسان حال تعطيها الحقائق فاجعل بالك لما تسمع ولا تتوهم الكثرة ولا الاجتماع الوجودیّ و انما أورد

فی هذا الباب ترتيب حقائق معقولة كثيرة من جهة النسب لا من جهة وجود عينىّ فانّ ذات الحق واحدة من حيث ما هى ذات ثم انه لما علمنا من وجودنا و افتقارنا و امكاننا انه لا بد لنا من مرجح نستند اليه و ان ذلك المستند لا بد أن يطلب وجودنا منه نسبا مختلفة كنى الشارع عنها بالاسماء الحسنٰى فسمى بها من كونه متكلما فى مرتبة وجوبية وجوده الالهى الذى لا يصح أن يشارك فيه فانه اله واحد لا اله غيره فأقول بعد هذا التقرير فى ابتداء هذا الامر التأثير والترجيح فى العالم الممكن ان الاسماء اجتمعت بحضرة المسمى و نظرت فى حقائقها و معانيها فطلبت ظهور أحكامها حتى تتميز أعيانها بآثارها فان الخالق الذى هو المقتدر و العالم و المدبر و المفصل و البارى والمصوّر والرزاق و المحيى والمميت والوارث والشكور وجميع الاسماء الالهية نظروا فى ذواتهم ولم يروا مخلوقا و لا مدبرا ولا مفصلا ولامصوّرا ولا مرزوقا فقالوا كيف العمل حتى تظهر هذه الاعيان التى تظهر أحكامنا فيها فيظهر سلطاننا فلجأت الاسماء الالهية التى تطلبها بعض حقائق العالم بعد ظهور عينه الى الاسم البارى فقالوا له عسى نوجد هذه الاعيان لتظهر أحكامنا و يثبت سلطاننا اذ الحضرة التى نحن فيها لا تقبل تأثيرنا فقال البارى ذلك راجع الى الاسم القادر فانى تحت حيطته و كان أصل هذا ان الممكنات فى حال عدمها سألت الاسماء الالهية سؤال حال ذلة و افتقار وقالت لها ان العدم قد أعمانا عن ادراك بعضنا بعضا و عن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا فلو أنكم أظهرتم أعياننا و كسوتمونا حلة الوجود أنعمتم علينا بذلك و قمنا بما ينبغى لكم من الاجلال و التعظم و أنتم أيضا كانت السلطنة تصح لكم فى ظهورنا بالفعل واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوّة والصلاحية فهذا الذى نطلبه منكم هو فى حقكم أكثر منه فى حقنا فقالت الاسماء انّ هذا الذى ذكرته الممكنات صحيح فتحرّكوا فى طلب ذلك فلما لجؤا الى الاسم القادر قال القادر أنا تحت حيطة المريد فلا أوجد عينا منكم الا باختصاصه و لا يمكننى الممكن من نفسه الا أن يأتيه أمر الآمر من ربه فاذا أمره بالتكوين و قال له كن مكننى من نفسه و تعلقت بايجاده فكونته من حينه فالجؤا الى الاسم المريد عسى انه يرجح و يخصص جانب الوجود على جانب العدم فحينئذ نجتمع أنا و الآمر و المتكلم و نوجدكم فلجؤا الى الاسم المريد فقالوا له ان الاسم القادر سألناه فى ايجاد أعياننا فأوقف أمر ذلك عليك فما ترسم فقال المريد صدق القادر ولكن ما عندى خبر ما حكم الاسم العالم فيكم هل سبق علمه بايجادكم فنخصص أو لم يسبق فانا تحت حيطة الاسم العالم فسيروا اليه و اذكروا له قضيتكم فساروا الى الاسم العالم و ذكروا ما قاله الاسم المريد فقال العالم صدق المريد و قد سبق علمى بايجادكم و لكن الادب أولى فان لنا حضرة مهيمنة علينا و هى الاسم اللّٰه فلا بدّ من حضورنا عنده فانها حضرة الجمع فاجتمعت الاسماء كلها فى حضرة اللّٰه فقال ما بالكم فذكروا له الخبر فقال أنا اسم جامع لحقائقكم و انى دليل

علی مسمی و ھو ذات مقدّسة له نعوت الکمال و التنزیه فقفوا حتی أدخل علی مدلولی فدخل علی مدلوله فقال له ما قالته الممکنات و ما تحاورت فیه الاسماء فقال اخرج و قل لکل واحد من الاسماء یتعلق بما تقتضیه حقیقته فی الممکنات فانی الواحد لنفسی من حیث نفسی و الممکنات انما تطلب مرتبتی و تطلبها مرتبتی والاسماء الهیة کلها للمرتبة لالی الا الواحد خاصة فهو اسم خصیص بی لایشارکنی فی حقیقته من کل وجه أحد لا من الاسماء ولا من المراتب ولا من الممکنات فخرج الاسم اللّٰه و معه الاسم المتکلم یترجم عنه الممکنات الاسماء فذکر لهم ما ذکره المسمی فتعلق العالم و المرید و القائل و القادر فظهر الممکن الاول من الممکنات بتخصیص المرید و حکم العالم.

باب ٦٦

سرِّ شریعت کی ظاہری و باطنی معرفت کے بیان میں اور اس چیز کے بیان میں کہ اسمائے الٰہیہ میں سے کون سا اسم شریعت کو وجود میں لاتا ہے

فرمانِ خداوندی ہے: ''قل لو کان فی الارض ملائکة یمشون مطمئنین لنزلنا علیهم من السماء ملکًا رسولا'' (۱۷:۹۵) ''وما کنا معذّبین حتی نبعث رسولا'' (۱۷:۱۵)[۶]

اسمائے الٰہیہ کو زبانِ حال جانیے جو انھیں حقائق کی طرف سے عطا ہوئی ہے۔ پس غور سے سنیے جو کہا جارہا ہے اور زنہار کثرت اور اجتماعِ وجودی کا وہم نہ کیجیے۔ اس باب میں ہم جس مبحث پر گفتگو کر رہے ہیں وہ حقائق معقولہ کی درجہ بندی یا مراتب سے متعلق ہے۔ یہ حقائق اپنی نسبتوں کے لحاظ سے تو بے شک متعدد اور کثیر ہیں مگر وجودِ عینی کے اعتبار سے متعدد نہیں ہیں۔ کیونکہ ذاتِ حق بحیثیت ذاتِ حق واحد ہے۔

ہمیں اپنے وجود کا علم ہے، اپنے محتاج اور مستعار وجود ہونے کا علم ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا وجود، وجودِ ممکن ہے۔ لازم ٹھہرتا ہے کہ ہمارے لیے کوئی (مرجّح) ترجیح دہندہ (preponderator) بھی ہو جس پر ہمارا وجود تکیہ کر سکے (مستند support)۔ ہمیں یہ بھی پتا ہے کہ ہمارے وجود کا تقاضا ہے کہ اپنی اس مسندِ وجود (ٹیک/سہارا) سے اس کی مختلف نسبتیں قائم ہوں۔ شارع نے انھی کی طرف ''اسماء الحسنٰی'' کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے۔ وجودِ الٰہی نے مرتبہ وجوبیت سے کلام کرتے ہوئے بطور المتکلم اپنے آپ کو ان اسما سے موسوم کیا ہے۔ اس مرتبۂ وجود میں اس کا کوئی شریک نہیں کیونکہ وہ اللہ واحد ہے اور لا اللہ غیرہ۔

اس معاملے کی ابتدا، آثار و اثرات کے پیدا ہونے اور عالمِ امکان میں ترجیح دینے کے بارے میں تمہیداً یہ کہنے کے بعد اب میں یہ کہتا ہوں کہ:

تمام اسما مل کر بہ حضور موسوم (یعنی مسمّٰی کے سامنے) جمع ہوئے، اپنے حقائق و معانی پر نظر کی اور اپنے

احکام (خواص properties) کے ظہور کا تقاضا کیا تاکہ ان کے اعیان (اشیاے خارجی) ان کے آثار یا اثرات کے ذریعے ایک دوسرے سے متمیّز ہو سکیں۔ سو الخالق، جو مقدر (تقدیر ساز ordainer) بھی ہے، نیز اسم العالِم (knower)، المدبّر (Governor)، المفصل(Diffentiator)، الباری(Originator)، المصوّر(Formgiver)، الرازق(Provider)، المحیِ(Life Giver)، الممیت(Slayer)، الوارث (Inheriter)، الشکور(Grateful)، اور دیگر تمام اسما نے اپنے آپ پر نظر کی، اپنی ذات تو دیکھی مگر انھیں نہ کوئی مخلوق نظر آئی نہ کوئی مدبّر(Governed) نہ مفصّل (differentiated)، نہ کوئی مصوّر (صورت پذیر) نہ مرزوق (رزق پانے والا)۔ یہ دیکھا تو اسما گویا ہوئے ''کیا کیا جائے کہ وہ اشیا جن میں ہمارے خواص (احکام) کا ظہور ہونا ہے وہ ظاہر ہو سکیں۔ وہ ظاہر ہوں گی تو ہماری سلطانی (authority) ظہور پذیر ہوگی۔'' اسمائے الٰہیہ نے اپنی التجا اسم الباری The Originator کے سامنے پیش کی۔ انھوں نے کہا ''شاید آپ ہی ان اعیان (خارجی وجود کی حامل اشیا) کو وجود دے سکیں۔ اس طرح ہمارے احکام و خواص کا ظہور ہو اور ہماری سلطانی کا اثبات ہو سکے کیونکہ جس حضرۃ presence (یعنی جس عالم) میں ہم اب ہیں وہ تو ہماری تاثیر قبول کرنے سے عاری ہے۔ اسم الباری نے کہا ''یہ معاملہ تو اسم القادر سے متعلق ہے کہ میں خود بھی اسی کے زیرِ اختیار ہوں۔''

اس سارے معاملے کی جڑ یہ ہے کہ ممکنات نے اپنی حالتِ عدم میں اسمائے الٰہیہ سے سوال کیا۔ اپنی حالتِ ذلت و فقدان کے ہاتھوں زبانِ حال سے یہ سوال کیا ''ہمیں عدم نے اندھا کر رکھا ہے کہ ہم ایک دوسرے کو دیکھنے سے قاصر ہیں اور ہمیں پتا نہیں کہ الحق کی منشا کیا ہے کہ اسما کا ہم سے کیا معاملہ ہوگا؟'' اگر آپ ہمارے اعیان کو ظاہر کر دیں اور ان کو زیورِ وجود سے آراستہ کر دیں تو ہمیں ایک نعمت نصیب ہوگی اور ہم اجلال و تعظیم پر پورے اُتریں گے۔ مزید برآں آپ کی سلطنت صحیح معنوں میں ہم پر تبھی قائم ہوگی جب ہم بالفعل ظہور میں آئیں گے۔ آپ کو آج جو سلطانی حاصل ہے وہ صرف بالقوہ اور بالصلاحیت ہے۔ ہم جو شے آپ سے طلب کر رہے ہیں وہ کہیں زیادہ درجے میں آپ کو ہم سے بھی مطلوب ہے۔

اسما نے کہا ممکنات ٹھیک ہی تو کہتے ہیں۔ یہ کہ کر وہ اس امر کی طلب میں سرگرم ہوئے۔

سو جب اسمائے الٰہیہ نے اس سلسلے میں اسم القادر سے درخواست کی تو اسم القادر نے کہا ''میں تو خود اسم المرید (ارادہ کرنے والا) کے زیرِ اختیار ہوں جب تک وہ یہ اختصاص پیدا نہ کرے میں کسی ایک شے کو بھی وجودِ خارجی نہیں دے سکتا۔ کوئی ممکن شے از خود مجھے یہ استعداد نہیں دے دیتی کہ میں اسے وجود میں لے آؤں اِلّا یہ کہ حکم دینے والے کا حکم اس کے رب کی طرف سے آن پہنچے۔ ہاں جب وہ اس کی تکوین کا حکم دے دیتا ہے اور اسے کہتا ہے ''کُن'' تو مجھے بھی اس کی طرف سے یہ قوت اور استعداد مل جاتی ہے کہ میں

اسے وجود میں لے آؤں سو میں اسے وجود پذیر کرنے میں لگ جاتا ہوں اور اسی لمحے اسے منصۂ تکوین میں لے آتا ہوں۔ سو تم سب اسم المرید کے پاس اپنی درخواست لے جاؤ۔ شاید وہ ان ممکنات کے لیے وجود کو عدم پر ترجیح دے سکے۔ اُس آن میں اور الآمر Commander، المتکلم مل کر تم کو وجود عطا کر دیں گے۔''

سو انھوں نے اپنی التجا اسم المرید کے سامنے پیش کی اور اس سے کہا، ''ہم نے اسم القادر سے اپنے اعیان کو وجود بخشنے کا سوال کیا مگر اس نے معاملہ آپ کی مرضی پر موقوف رکھا۔ آپ کا کیا فیصلہ ہے؟''

المرید نے جواب دیا ''القادر نے صحیح کہا ہے مگر مجھے یہ خبر نہیں کہ اسم العالِم نے تمھارے بارے میں کیا حکم کیا ہے۔ نہ جانے اسے تمھارے وجود میں آنے کا پیشگی علم ہے یا نہیں۔ اگر علم ہے تو پھر ہم وجود کو تم سے خاص کر دیں گے۔ میں خود بھی اسم العالِم کے زیرِ نگیں ہوں۔ سو اس کے پاس جاؤ اور اپنا قضیہ اس کے سامنے رکھو'' سب اسما اسم العالِم کے پاس پہنچے اور اسے اسم المرید کی بات سے آگاہ کیا۔ اسم العالِم نے کہا ''المرید نے سچ کہا۔ مجھے اس بات کا پہلے سے علم ہے کہ تمھیں وجود پذیر ہونا ہے تاہم ادب اولیٰ ہے۔ اس لیے ہم سب پر ایک حضرة مهيمنة Presence Watching over ہے اور وہ ہے اسم اللہ۔ ہمیں اس کے حضور حاضر ہونا ہے کہ وہی حضرة الجمع ہے Presence of All Comprehensiveness۔

سب اسما حضورِ الٰہی میں جمع ہوئے۔ ارشاد ہوا ''کیا معاملہ ہے''؟ اسما نے ساری کتھا بیان کی۔ کہا گیا ''میں تم سب کے حقائق کا اسمِ جامع ہوں اور میں خود موسوم (مسمّٰی) پر دلالت کرتا ہوں یعنی وہی ذاتِ مقدس ہے جو شانِ کمال اور تنزیہ کی حامل ہے۔ سو یہیں ٹھہرو کہ میں اپنے مدلول object of denotation کے پاس جاؤں۔ یہ کہا اور اپنے مدلول کے حضور میں پیش ہوا اور وہ سب بیان کیا جو ممکنات نے کہا تھا اور جو اسماے الٰہیہ کے درمیان گفتگو رہی تھی۔ ارشاد ہوا ''جاؤ اور ہر اسم سے کہ دو کہ وہ اپنی اپنی حقیقت کے تقاضے کے مطابق اشیاے ممکنہ سے متعلق ہو جائے۔''

سو اسم اللہ اور اس کے ساتھ اسم المتکلم نے باہر آکر ممکنات اور اسمائے الٰہیہ سے وہ سب کچھ بیان کیا جو موسوم نے کہا تھا۔ اسم العالِم، المرید، المتکلم اور القادر کا علاقہ اپنے آثار سے استوار ہوا اور اس طرح ممکنات میں سے پہلی چیز خارج میں ظاہر ہوئی کہ اسے المرید نے وجود سے خاص کیا اور العالِم نے وجود میں لانے کا حکم کیا۔

❁......❁......❁

شیخ اکبر کے تصورِ تخلیق و آفرینش کا عکس مابعد کی مسلم روایت فکر اور حکیمانہ شاعری میں ہر جگہ نمایاں ہے۔ درج ذیل میں صرف تین مفکرین کو حوالہ بناتے ہیں ورنہ مثالوں کے لیے تو کئی دفتر لکھنا ہوں گے۔

فتوحاتِ مکیہ کے اس باب کی روشنی میں مولانا عبدالرحمٰن جامی، میرزا اسداللہ خاں غالب اور علامہ محمد اقبال کی شاعری سے مندرجہ ذیل اقتباسات پر غور فرمائیے اور دیکھیے کہ ان کی معنویت کی ایک اور سطح اور مفہوم کا صحیح تناظر کیونکر میسر آ سکتا ہے!

جامی فرماتے ہیں:

حبّذا روزے کہ پیش از روز و شب　　فارغ از اندوہ و آزاد از طلب
متحد بودیم باشاہِ وجود　　حکمِ غیریتِ بکلّی محو بُود
ناگہاں در جنبش آمد بحرِ جود　　جملہ را از خود، بخود، بیروں نمود
واجب و ممکن ز ہم ممتاز شد　　رسم و آئین دوئی آغاز شد[7]

❁......❁......❁

غالب کے چند اشعار دیکھیے:

ہے رنگِ لالہ و گلِ نسریں جدا جدا　　ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

دیکھ کر تجھ کو چمن بس کہ نمو کرتا ہے!　　خود بخود پہنچے ہے گل گوشۂ دستار کے پاس

چاک مت کر جیب بے ایامِ گل　　کچھ اُدھر کا بھی اشارہ چاہیے

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز　　پیشِ نظر ہے آئنہ دائم نقاب میں

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا　　کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

❁......❁......❁

کلام اقبال سے چند نمایندہ اشعار:

مجو مطلق دریں دیرِ مکافات　　کہ مطلق نیست جز نورالسمٰوات
حقیقت لا زوال و لا مکان است　　مگو دیگر کہ عالم بیکران است
کرانِ او درون است و بروں نیست　　درونش پست بالا کم فزوں نیست
درونش خالی از بالا و زیر است　　ولے بیرونِ او وسعت پذیر است
ابد را عقلِ ما ناسازگار است　　’یکی‘ از گیرو دارِ او ہزار است[8]

خودی تعویذ حفظِ کائنات است　　نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است
حیات از خوابِ خوش بیدار گردد　　درونش چوں یکی بسیار گردد

نہ او را بے نمودِ ما کشودے　　نہ ما را بے کشودِ او نمودے
ضمیرش بحرِ ناپیدا کنارے　　دلِ ہر قطرہ موج بیقرارے[9]

بضمیرت آرمیدم تو بجوش خود نمائی　　بکنارہ برفگندی در آبدار خود را[10]

چیست بودن دانی ای مرد نجیب　　از جمال ذات حق بُردن نصیب
آفریدن جستجوی دلبری　　وا نمودن خویش را بر دیگری
این ہمہ ہنگامہ ہای ہست و بود　　بی جمال ما نیاید در وجود[11]

زندگی ای زندہ دل دانی کہ چیست　　عشق یک بین در تماشای دوئی است[12]

من کہ این شب را چو مہ آراستم　　گرد پای ملت بیضا ستم
ملتی در باغ و راغ آوازہ اش　　آتش دلہا سرود تازہ اش
ذرہ کشت و آفتاب انبار کرد　　خرمن از صد رومی و عطار کرد
آہ گرمم رخت بر گردون کشم　　گرچہ دو دم از تبار آتشم
خامہ ام از ہمت فکر بلند　　راز این نہ پردہ در صحرا افگند[13]

وا نمودن خویش را خوی خودی است　　خفتہ در ہر ذرّہ نیروی خودی است[14]

چون حیات عالم از زور خودی است　　پس بقدر استواری زندگی است[15]

جہان از خود برون آوردہ کیست　　جمالش جلوہ بی پردہ کیست[16]

نِگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے　　کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا[17]

تُو اے اسیرِ مکان! لامکاں سے دور نہیں　　وہ جلوہ گاہ ترے خاک داں سے دور نہیں[18]

یہ ہے خلاصۂ علمِ قلندری کہ حیات　　خدنگِ جَستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں[19]

سلسلۂ روز و شب، تارِ حریرِ دو رنگ　　جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب، سازِ ازل کی فغاں　　جس سے دِکھاتی ہے ذات زِیروبم ممکنات[20]

تُو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا　　اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی![21]

حریمِ ذات ہے اس کا نشیمن ابدی
نہ تیرہ خاکِ لحد ہے، نہ جلوہ گاہِ صفات[۲۲]

خودی کیا ہے، رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے، بیداریِ کائنات
خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند
سمندر ہے اک بُوند پانی میں بند
اندھیرے اُجالے میں ہے تابناک
من و تُو میں پیدا، من و تُو سے پاک[۲۳]

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں ہے پوشیدہ موجِ دُود
گراں گرچہ ہے صحبتِ آب و گل
خوش آئی اسے محنتِ آب و گل
یہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی
یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
یہ عالم، یہ بت خانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خُو نہیں
کہ تُو مَیں نہیں، اور مَیں تُو نہیں[۲۴]

من و تُو سے ہے انجمن آفریں
مگر عینِ محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں، تارے میں ہے
یہ چاندی میں، سونے میں، پارے میں ہے
اسی کے بیاباں، اسی کے بَبُول
اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول
کہیں اس کی طاقت سے کہسار چُور
کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حُور
کہیں جُرّہ شاہینِ سیماب رنگ
لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ
کبوتر کہیں آشیانے سے دور
پھڑکتا ہوا جال میں ناصبور
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۲۵]

But the question you are likely to ask is—'Can change be predicated of the Ultimate Ego?' We, as human beings, are functionally related to an independent world-process. The conditions of our life are mainly external to us. The only kind of life known to us is desire, pursuit, failure, or attainment—a continuous change from one situation to another. From our point of view life is change, and change is essentially imperfection. At the same time, since our conscious experience is the only point of departure for all knowledge, we cannot avoid the limitation of interpreting facts in the light of our own inner experience. An anthropomorphic

conception is especially unavoidable in the apprehension of life; for life can be apprehended from within only. As the poet Nasir 'Ali of Sirhind imagines the idol saying to the Brahmin:

مرا بر صورت خود فریدی   برون از نقش خود آخر چہ دیدی؟

'Thou hast made me after Thine own image! After
all what hast Thou seen beyond Thyself?'

It was the fear of conceiving Divine life after the image of human life that the Spanish Muslim theologian Ibn Hazm hesitated to predicate life of God, and ingeniously suggested that God should be described as living, not because He is living in the sense of our experience of life, but only because He is so described in the Qur'an. Confining himself to the surface of our conscious experience and ignoring its deeper phases, Ibn Hazm must have taken life as a serial change, a succession of attitudes towards an obstructing environment. Serial change is obviously a mark of imperfection; and, if we confine ourselves to this view of change, the difficulty of reconciling Divine perfection with Divine life becomes insuperable. Ibn Hazm must have felt that the perfection of God can be retained only at the cost of His life. There is, however, a way out of the difficulty. The Absolute Ego, as we have seen, is the whole of Reality. He is not so situated as to take a perspective view of an alien universe; consequently, the phases of His life are wholly determined from within. Change, therefore, in the sense of a movement from an imperfect to a relatively perfect state, or vice versa, is obviously inapplicable to His life. But change in this sense is not the only possible form of life. A deeper insight into our conscious experience shows that beneath the appearance of serial duration there is true duration. The Ultimate Ego exists in pure duration wherein change ceases to be a succession of varying attitudes, and reveals its true character as continuous creation, "untouched by weariness" and unseizable "by slumber or sleep". To conceive the Ultimate Ego as changeless in this sense of change is to conceive Him as utter inaction, a motiveless, stagnant neutrality, an absolute nothing. To the Creative Self change cannot mean imperfection. The perfection of the Creative Self consists, not in a mechanistically conceived immobility, as Aristotle might have led Ibn Hazm to think. It consists in the vaster basis of His creative activity and the infinite scope of His creative vision. God's life is self-revelation, not the pursuit of an ideal to be reached. The "not-yet" of man does mean pursuit and may mean failure; the "not-yet" of God means unfailing realization of the infinite creative possibilities of His being which retains its wholeness throughout the entire process.

In the Endless, self-repeating
flows for evermore The Same.
Myriad arches, springing, meeting,
hold at rest the mighty frame.

Streams from all things love of living,
grandest star and humblest clod.
All the straining, all the striving
is eternal peace in God.
(**GOETHE**)

Thus a comprehensive philosophical criticism of all the facts of experience on its efficient as well as appreciative side brings us to the conclusion that the Ultimate Reality is a rationally directed creative life. To interpret this life as an ego is not to fashion God after the image of man. It is only to accept the simple fact of experience that life is not a formless fluid, but an organizing principle of unity, a synthetic activity which holds together and focalizes the dispersing dispositions of the living organism for a constructive purpose. The operation of thought which is essentially symbolic in character veils the true nature of life, and can picture it only as a kind of universal current flowing through all things. The result of an intellectual view of life, therefore, is necessarily pantheistic. But we have a first-hand knowledge of the appreciative aspect of life from within. Intuition reveals life as a centralizing ego. This knowledge, however imperfect as giving us only a point of departure, is a direct revelation of the ultimate nature of Reality. Thus the facts of experience justify the inference that the ultimate nature of Realty is spiritual, and must be conceived as an ego. But the aspiration of religion soars higher than that of philosophy. Philosophy is an intellectual view of things; and, as such, does not care to go beyond a concept which can reduce all the rich variety of experience to a system. It sees Reality from a distance as it were. Religion seeks a closer contact with Reality. The one is theory; the other is living experience, association, intimacy. In order to achieve this intimacy thought must rise higher than itself, and find its fulfilment in an attitude of mind which religion describes as prayer—one of the last words on the lips of the Prophet of Islam.[26]

❁......❁......❁

Rumi: is far more true to the spirit of Islam than Ghazali when he says:

پیکر از ماہست شد، نے ما ازو   باں از ماست شد، نے ما ازو

Reality is, therefore, essentially spirit. But, of course, there are degrees of spirit. In the history of Muslim thought the idea of degrees of Reality appears in the writings of Shihabuddin Suhrawardi Maqtul. In modern times we find it worked out on a much larger scale in Hegel and, more recently, in the late Lord Haldane's *Reign of Relativity*, which he published shortly before his death. I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of

thought in the human ego, is the self-revelation of the "Great I am". Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Qur'an declares the Ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein. Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life.[27]

❁......❁......❁

There is, however, one question which will be raised in this connexion. Does not individuality imply finitude? If God is an ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity counts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situate in an infinite void, but a structure of interrelated events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the Ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.

The other important elements in the Qur'anic conception of God, from a purely intellectual point of view, are Creativeness, Knowledge, Omnipotence, and Eternity.[28]

❁......❁......❁

حوالے و حواشی

۱- ابن عربی، الفتوحات المکیۃ، جلد چہارم، دار صادر، بیروت، ص ۲۹۴۔

۲- علامہ اقبال نے بھی انگریزی میں یہی اصطلاح استعمال کی ہے جسے اس کے صحیح تناظر میں نہ سمجھنے کی وجہ سے اقبالیات پر لکھنے والوں اور اقبال کے مترجمین سے سنگین غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی)، صفحات ۴۷-۴۸، ۵۷-۵۸۔

۳- الفتوحات المکیۃ، محولہ ماقبل، جلد II، ۲:۴۴۲۔

۴- دیکھیے حیی ابن یقظان کا اُردو ترجمہ، جیتا جاگتا، مترجم ڈاکٹر سید محمد یوسف، مطبوعہ ایجوکیشنل پریس، کراچی۔

۵- ابن عربی، الفتوحات المکیۃ، جلد اول، دار صادر، بیروت، ص ۳۲۲-۳۲۳۔

۶- ''کہ اگر ہوتے بیچ زمین کے فرشتے چلا کرتے آرام سے البتہ اتارتے ہم اوپر ان کے آسمان سے فرشتے کو پیغام پہنچانے والا۔'' (۱۷:۹۵) ''اور نہیں ہم عذاب کرنے والے یہاں تک کہ بھیجیں پیغمبر۔'' (۱۷:۱۵)

۷- تصورات و معانی کے فکری سفر کی ایک اور جہت کی طرف توجہ دلانے کے لیے یہاں یہ عرض کرنا مناسب ہوگا یہ کہ اشعار اکثر شارحینِ مثنوی مولانا روم نے ابتدائی اشعارِ مثنوی کی شرح و وضاحت کے لیے استعمال کیے ہیں۔ نمونے کے طور پر دیکھیے: عبدالعلی بحرالعلوم، مثنوی معنوی مولوی مع شرح، منشی نولکشور، لکھنؤ، ۱۸۷۷ء۔

۸- علامہ محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، کلیات اقبال، فارسی، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۴۳۷، ۴۳۸۔

۹- ایضاً، ص ۴۴۳۔

۱۰- ایضاً، ص ۳۷۸۔

۱۱- ایضاً، ''جاوید نامہ''، کلیات اقبال، فارسی، ص ۶۲۰۔

۱۲- ایضاً، ص ۵۴۱۔

۱۳- ایضاً، ''اسرار و رموز''، کلیات اقبال، فارسی، ص ۳۲۔

۱۴- ایضاً، ص ۳۴۔

۱۵- ایضاً۔

۱۶- ایضاً، ''ارمغان حجاز''، کلیات اقبال، فارسی، ص ۲۷۷۔

۱۷- ایضاً، ''بال جبریل''، کلیات اقبال، اردو، ص ۳۵۹۔

۱۸- ایضاً،ص ۳۸۰۔

۱۹- ایضاً۔

۲۰- ایضاً ص ۴۱۹۔

۲۱- ایضاً،ص ۴۴۹۔

۲۲- ایضاً،''ارمغان حجاز''، کلیات اقبال،اردو،ص ۷۲۵۔

۲۳- ایضاً،''بال جبریل''، کلیات اقبال،اردو،ص ۴۵۵۔

۲۴- ایضاً،ص ۴۵۳۔

۲۵- ایضاً،ص ۴۵۴۔

26- Iqbal:"The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience", *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 47-48.

27- Iqbal:"The Conception of God", *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp. 57-58.

28- Ibid, pp. 52.