Al-Hikmat
Volume 22 (2002), pp. 1-18

شاہ اسماعیل شہید کا نظریۂ مراتب وجود

ساجد علی*

وحدت الوجودی صوفیہ وجود کو بنیادی اور اصلی حقیقت قرار دیتے ہیں۔ اور یہ وجود ہی ہے جو خارج میں موجود اور تمام آثار کا منشا ہے۔ یہ وجود مذہبی زبان میں خدا ہے جو تمام موجودات خارجی کا مبدا ہے۔ وجود مطلق غایت درجہ بسیط ہے اور اس میں کسی نوع کی کثرت کا گزر نہیں۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس مطلق وجود سے کثرت کا ظہور کس طرح ہوتا ہے اور جو کثرت ہمیں نظر آتی ہے اس کی حقیقت کیا ہے؟

مشائی فلاسفہ نے بھی خدا کی وحدت سے بساطت ذاتی مراد لی تھی اس لئے وحدت سے کثرت کے ظہور کو بیان کرنے کے لئے انہوں نے فلاطینوس سے فیضان کا نظریہ مستعار لیا اور اس کی بنا پر کونیات کی تشکیل کی۔ یہ فلاسفہ اس یونانی اصول پر یقین رکھتے تھے کہ وحدت سے وحدت ہی جنم لے سکتی ہے۔ وحدت سے کثرت کا صدور محال ہے۔ چنانچہ انہوں نے جو کونیاتی ماڈل تجویز کیا اس کے مطابق خدا سے ایک ہی چیز کا صدور ہوتا ہے اور وہ ہے عقل اول۔ یہ عقل اول اگرچہ اپنے مصدر کے مانند واحد ہے مگر اس میں ایک اعتباری کثرت بھی ہے اور اس کثرت کا سبب ہے عقل اول کا سہ گونہ شعور، یعنی (۱) اپنے مبدا کا شعور، (۲) اپنی ماہیت کا شعور اور (۳) اپنے ممکن الوجود ہونے کا شعور۔

اس سہ گونہ شعور سے تین چیزوں کا صدور ہوتا ہے عقل دوم، فلک اول اور روح فلک اول۔ عقل دوم سے عقل سوم، فلک اول سے فلک دوم اور روح فلک اول سے روح فلک دوم صادر ہوتے ہیں یہاں تک کہ

*ڈاکٹر ساجد علی، ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔54590 (پاکستان)۔

یہ سلسلہ فلک نہم، روح فلک نہم اور عقل دہم تک آ پہنچتا ہے۔اس مقام تک پہنچ کر عقل دہم جو عقل فعال کہلاتی ہے اس قابل نہیں رہتی کہ اس سے مزید کسی عقل کا صدور ممکن ہو۔ چنانچہ اس سے تحت القمر عالم کون وفساد کا صدور ہوتا ہے۔عقل فعال کو اسی بنا پر واہب الصور کا لقب دیا گیا ہے۔

مشائی فلاسفہ کے اس نقشہ پر بڑا اعتراض یہ تھا کہ اس طرح خدا سلسلہء علت و معلول کی فقط آخری کڑی ہے۔ جملہ مخلوقات سے اس کا تعلق براہ راست نہیں بلکہ وہ تخلیق میں وسائط کا محتاج ہے اور یہ وسائط عقول عشرہ ہیں۔

صوفیہ کے لئے یہ نظریہ اس بنا پر ناقابل قبول تھا کہ یہ ذات حق کے خارج میں حقیقی موجودات کا اثبات کرتا ہے۔ مشائیہ کے نزدیک تو وجود محض ایک انتزاعی امر ہے جس کی کوئی واقعی حقیقت نہیں۔ اس کے برعکس صوفیہ کے نزدیک وجود ایک حقیقی امر ہے اور صرف وہی خارج میں موجود ہے۔ مشائیہ کے نزدیک کثرت کا وجود حقیقی ہے جب کہ صوفیہ کائنات میں پائی جانے والی کثرت کو ایک ہی حقیقت کے مظاہر قرار دیتے ہیں۔ جو محجوبین ہیں وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ خارجی اشیا بذات خود موجود اور مستقل وجود کی حامل ہوتی ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اشیا اگرچہ خارج میں موجود دکھائی دیتی ہیں مگر موجود ہونے کے اعتبار سے وہ وجود مطلق کے سوا کچھ اور نہیں۔ چنانچہ وحدت و کثرت کے تعلق کو بیان کرنے کے لئے صوفیہ نے مراتب وجود کا نظریہ پیش کیا ہے۔ اس تصور کی اساس اگرچہ ابن عربی کے افکار پر ہے مگر ابن عربی کے ہاں مراتب کی کوئی باقاعدہ تقسیم موجود نہیں۔ اس کے متبعین نے جب اپنے شیخ کے افکار کو ایک مستقل نظام فکر کی صورت میں مدون کیا تو مراتب کا ایک باقاعدہ نظام بھی وضع کیا جسے تنزلات ستہ کا نام دیا گیا ہے۔
ڈاکٹر میر ولی الدین نے اس نظریہ کو بایں الفاظ بیان کیا ہے:

''ذات مطلق جو مرتبہء تنزیہ میں نامعلوم و ناقابل علم ہے، مظاہر مقیدہ و صور مختلفہ میں ظہور پذیر ہوتی ہے یا باصطلاح صوفیاء کرام نزول کرتی ہے۔ اس نزول یا ظہور کی شان یہ ہے کہ باوجود ظہور مظاہر مختلفہ و نزول مجالی متعددہ ذات مطلق بحالہٖ و باوصافہٖ و بحد ذاتہٖ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے اور کسی قسم کا تغیر یا تبدل یا تحول لازم نہیں آتا۔ نزول کے مراتب بے شمار ہیں۔ لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جا سکتا

ہے۔ ان ہی کو صوفیہ تنزلات ستہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کو مراتب الٰہیہ کہا جاتا ہے جو یہ ہیں احدیت، وحدیت اور واحدیت۔ باقی تین مراتب کونیہ کہلاتے ہیں جو یہ ہیں روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان کا مرتبہ ہے جو مرتبہ جامع ہے۔''[1]

ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب نے تنزلات ستہ کو بیان کرنے کے لئے جو اصطلاحات استعمال کی ہیں وہ دراصل شیخ احمد سرہندی کی ہیں جو انہوں نے ابن عربی کے نظریہء وحدت الوجود کی تقریر کرتے ہوئے استعمال کی ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا جاچکا ہے کہ تنزلات کا نظریہ اگرچہ ابن عربی کے افکار پر مبنی ہے مگر ابن عربی کے ہاں منضبط طور پر تنزلات کہیں بیان نہیں ہوئے اور نہ اس نے کسی جگہ ایک نظریہ کے طور پر ان پر بحث کی ہے۔ مگر صدرالدین قونوی سے لے کر داؤد قیصری تک ابن عربی کے سبھی شارحین نے ایک باقاعدہ نظریہ کے طور پر ان مراتب کی تفصیل بیان کی ہے۔[2] مراتب کے ساتھ حضرات خمسہ ایک مشہور اصطلاح ہے۔ حضرت سے مراد ''وہ تجلی گاہ ہے جس میں اثر الٰہی کسی خاص نوع پر ظاہر ہوتا ہے۔''[3] حضرات کے پانچ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مرتبہ اول جو مرتبہء ذات ہے اس کو حضرات میں شمار نہیں کیا جاتا۔ اس طرح تنزلات تو چھ ہیں مگر حضرات پانچ ہیں کیونکہ ان میں ذات حق مختلف صورتوں میں جلوہ پرداز ہوتی ہے۔

شاہ اسماعیل شہید نے اپنی تصنیف **عبقات** میں اگرچہ اسی روایت کی پیروی کرتے ہوئے مراتب وجود کا حصر چھ میں ہی کیا ہے مگر ان کا نظریہ بعض اساسی امتیازات کا حامل ہے۔

شاہ اسماعیل شہید نے مرتبہ اول کو لاہوت قرار دیا ہے اور یہ مرتبہ ذات ہے۔ یہ تحقق فی نفسہٖ بشرط لا ہے۔ ان کے نزدیک شیخ احمد سرہندی نے اسے لاتعین اور شاہ ولی اللہ نے لفظ اللہ سے تعبیر کیا ہے۔ یہ مرتبہ ذات ہر شے کا بلاواسطہ قیوم ہے۔ اسماء و موجودات سے اسے وہی نسبت ہے جو جوہر کو اعراض سے ہوتی ہے یعنی یہ ذات جوہر اور تمام اسماء و موجودات اس کے اعراض ہیں یا جو نسبت انتزاعیات کو اپنے مناشی کے ساتھ ہوتی ہے۔

اس مرتبہء ذات کے بعد جو پانچ مراتب ہیں وہ مراتب اسما ہیں جو یہ ہیں۔ مرتبہ اول کا نام وحدت

ہے اسے تقرر اور علم حضوری بھی کہتے ہیں۔ مرتبہ دوم احدیت ہے۔ مرتبہ سوم واحدیت ہے جسے باطن الوجود، تنزل علمی اور عالم عقلی بھی کہتے ہیں۔ مرتبہء چہارم حب جبروتی ہے۔ مرتبہء پنجم وجود منبسط ہے جسے ظاہر وجود، آئینہ، نور، رحمان، نفس کلیہ، وجود خارجی اور خارج جیسے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔[4] لیکن یہ اسماء الٰہیہ ہیں اور اس اعتبار سے اسماء کونیہ جو ماہیات اور اعیان ثابتہ ہیں، ان سے جدا اور ممتاز ہیں۔ شاہ شہید نے ان مراتب کو نفس ذات کے تنزلات قرار دیا ہے جو کسی نوع میں ذات کا تنزل نہیں۔ اس لئے اگر بنظر غائر جائزہ لیا جائے تو شاہ اسماعیل شہید کا نظریہ حضرات خمسہ کے نظریہ سے مختلف ہے۔ شاہ شہید نے ان مراتب کو بیان کرنے کے لئے جو اصطلاحات وضع کی ہیں وہ بھی مختلف ہیں۔ مزید اختلاف یہ ہے کہ صوفیہ کے نزدیک مراتب کی تعداد سات ہے۔ پہلے تین مراتب مراتب الٰہیہ ہیں، دوسرے تین مراتب خارجی ہیں اور ساتواں مرتبہ انسان ہے۔ اگر مرتبہء اول جو مرتبہء ذات ہے اور آخری مرتبہ جو مرتبہء انسان ہے کو چھوڑ دیا جائے تو باقی تنزلات حضرات خمسہ کہلاتے ہیں۔ یہ حضرات وہ خاص ظروف ہیں جن میں ذات اپنا ظہور کرتی ہے۔ اس میں پہلے دو مرتبے ظہور علمی کے اور بعد کے تین مرتبے ظہور عینی وخارجی کے ہیں۔ یعنی ذات پہلے داخل میں تعینات کو قبول کرتی ہے پھر اس کے بعد درجہ بدرجہ خارج میں نزول کرتی ہے۔ مگر شاہ اسماعیل شہید نے جو مراتب گنوائے ہیں وہ تمام مراتب الٰہیہ ہیں یعنی انہوں نے صوفیہ کے پہلے تین مراتب کو چھ میں تقسیم کیا ہے۔ ان کے نزدیک عالم خارجی چونکہ لاہوت کے خیالات کا مجموعہ ہے اس اعتبار سے وہ کسی حقیقت کا حامل نہیں۔ شاہ اسماعیل شہید نے جن پانچ مراتب کا ذکر کیا ہے وہ لاہوت کے تنزل کے مراتب ہیں۔ یہ حقائق کے حقیقت پذیر ہونے کے ظروف ہیں اور لاہوت کی ذات کے عنوان ہونے کی بنا پر اسما کہلاتے ہیں۔

ان مراتب میں سے ہر مرتبہ تحقق کا ایک خاص عالم ہے۔ یہ عالم اپنے مرتبہ میں خصوصی انفرادیت کا حامل ہے اور اپنے مابعد مرتبہ سے مختلف وممتاز ہوتا ہے۔ یعنی ہر ماتحت مرتبہ اور اس کے مافوق میں موطن کا اختلاف ہوتا ہے اور یہ فرق ویسا ہی ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں ہوتا ہے۔ جس طرح عالم خارجی کے تمام موجودات ھویت (وجود منبسط) میں متحد ہوتے ہیں اسی طرح یہ تمام مراتب بھی ھویت میں متحد

ہیں اور ان کی ھویت دراصل لاہوت ہی ہے۔ مراتب کا باہمی امتیاز ھویت کی بنا پر نہیں بلکہ ماہیت کے باعث ہے۔

یہ اختلاف ویسا ہی ہے جو متخیلات اور معقولات میں ہوتا ہے۔ تخیل اگرچہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عقل سے جدا ہے مگر ھویت دونوں کی ایک ہے یعنی یہ نفس ہی کی قوتیں ہیں اور یہی حال ان مراتب کا لاہوت کے حساب سے ہے۔ لاہوت کی ذات میں ظہور وخفا سے پیدا ہونے والے یہ مراتب ذات ہی کی حکایت بیان کرتے ہیں۔ اس لئے ان مراتب کو اشیا کے مبادی قرار دینے کی بجائے اسما مشتقہ کہنا زیادہ موزوں ہے مثلاً باطن الوجود کو علم کی بجائے عالم کہنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس طرح ان مراتب کو ذات کی صفات قرار دینے کی بجائے اسما کہنا موزوں ہے کیونکہ یہ اسما اپنے مسمیٰ کا نہ عین ہیں نہ غیر۔[5]

اب ہم ہر ہر مرتبہ اور اس کے خصائص کا مختصر تذکرہ پیش کرتے ہیں۔

لاھوت

شاہ اسماعیل شہید کے نزدیک حقیقت فی نفسہ کا نام لاہوت ہے۔ مراتب وجود میں یہ حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ ہے جو ہر قسم کے تعینات وتحدیدات سے ماورا ہے یہ بشرط لا ہے۔ شیخ احمد سرہندی نے اسے لاتعین اور شاہ ولی اللہ نے لفظ اللہ سے تعبیر کیا ہے۔ یہ وہی مقام ہے جسے دوسرے صوفیہ **وجود من حیث ھو ھو** سے بیان کرتے ہیں۔ البتہ اہل مذہب جس حقیقت اعلیٰ کو اللہ قرار دیتے ہیں اصحاب وحدت الوجود کے نزدیک وہ حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ نہیں بلکہ وہ تو ایک تعین کا نام ہے۔[6]

تاہم شاہ اسماعیل شہید نے اہل مذہب کی مطابقت میں اللہ ہی کو حقیقت کا درجہ اعلیٰ قرار دیا ہے۔ یہ مرتبہ ذات ہے جو تمام موجودات کا براہ راست قیوم ہے۔ دیگر اسما وموجودات سے اسے وہی نسبت ہے جو جوہر کو عرض سے یا انتزاعیات کو اپنے منابع سے ہوتی ہے۔[7] لاہوت اپنی ذات میں وراء الورا ہے مگر اسے نفس کلیہ یعنی وجود منبسط اور اس کے مظاہر کے ساتھ معیت کی نسبت بھی حاصل ہے مگر یہ نسبت مقدس نوعیت کی ہے۔ لاہوت تمام مظاہر کا قیوم ہے مگر کوئی اس کا قیوم نہیں۔ اشیا کو باہم ایک دوسرے سے جو

قربت حاصل ہوتی ہے، لاہوت ہر شے سے اس سے زیادہ قربت کا حامل ہوتا ہے۔ مگر اس انتہائی قربت کے باوصف وہ وراء الورا ہے کیونکہ اس کا موطن اشیا کے موطن سے جدا ہے۔ وہ عقل و بیان کے حدود سے بالاتر ہے۔ نہ اسے خارج میں کہا جا سکتا ہے نہ وہ خارج میں پائی جانے والی کسی شے سے متصف ہے، نہ کسی شے میں اس کی ذات کا ظہور ہوتا ہے، نہ کسی کو اس تک رسائی حاصل ہے، نہ کوئی شے اس کی ذات کا عنوان قرار پا سکتی ہے۔

عالم خارجی میں جن اشیا کو ہم حقیقی سمجھتے ہیں وہ تو خیالی مخلوقات ہیں اور خیالی مخلوقات کے لئے یہ ممکن نہیں کہ وہ وجود اصیل کا احاطہ کر سکیں کیونکہ خیال بذات خود عالم خیال میں نہیں ہو سکتا، نہ آئینہ کے متعلق یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے اندر چھپنے والی صورتوں میں سے ایک ہے۔

لاہوت کے خارج اور خارجیات سے تعلق کو واضح کرنے کی خاطر زیادہ سے زیادہ جو مثال دی جا سکتی ہے وہ یہی ہے کہ لاہوت ان کا قیوم ہے۔ لاہوت ان کے ثبوت و تحقق کا ظرف و موطن ہے مگر یہ مقدس نوعیت کا ظرف ہے جیسے آئینہ ظلال وعکوس کا ظرف ہوتا ہے، ذہن خیالات و افکار کا۔ مگر ظرفیت کے باوجود نہ تو آئینہ ظلال کی صفات سے متصف ہوتا ہے اور نہ ذہن خیالات سے متحد ہوتا ہے۔[8]

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لاہوت کو معیت کے علاوہ ایک نوع کا تقدم بھی حاصل ہے۔ شاہ شہید نے اسے تقدم بالذات کا نام دیا ہے۔ اس تقدم کی دو اقسام ہیں تقدم عقلی اور تقدم واقعی۔ تقدم عقلی سے یہ مراد ہے کہ قیوم کا قیوم لہ پر تقدم محض دائرہ عقل میں ہوتا ہے جبکہ واقعہ میں قیوم کبھی ظلال سے معرا نہیں ہوتا۔ مثلاً عقل سمندر اور امواج میں فرق کر سکتی ہے یعنی سمندر قیوم اور امواج اس قیوم کے ظلال ہیں مگر یہ امتیاز صرف عقل تجزیہ کار کی کرشمہ سازی ہے وگرنہ واقعہ میں سمندر کبھی امواج سے جدا نہیں ہوتا۔

شاہ شہید کے خیال میں وجود اصلی صرف لاہوت کو حاصل ہے جبکہ عالم خارجی کی حقیقت یہ ہے کہ وہ لاہوت کے خیالات کا مجموعہ ہے۔ عالم خارجی کے لئے وجود کا اثبات خواہ وجود ممکن ہی کیوں نہ ہو، غلط ہے۔ وجود امکانی کی وجود واجبی کے سامنے کوئی حقیقت نہیں۔ گویا لاہوت اور عالم دو ایسے موجودات نہیں جو وجود میں اشتراک رکھتے ہوں اور ذات کے اعتبار سے باہم مختلف ہوں۔ لاہوت اور عالم میں فرق

وجوب وامکان کا نہیں بلکہ وجود خارجی اور وجود ذہنی کا ہے۔ جن لوگوں نے لاہوت اور عالم میں ذات کو فرق وامتیاز کا سبب قرار دیا وہ ذات کے مفہوم سے نا آشنا ہیں۔ ذات کا مفہوم ومطلب ہی وجوب ہے۔ لہٰذا ذات خالق کے سوا کسی اور کے لئے ذات کا اثبات محال ہے کیونکہ ذات شے کے بطلان کا تصور کرنا ہی ممکن نہیں۔ جب کوئی شے فنا ہوتی ہے تو وہ دراصل حجریت وشجریت کا بطلان ہوتا ہے نہ کہ نفس ذات کا۔[9]

اس اعتبار سے لاہوت ہی وجود خارجی کا مصداق ہے، وہی نفس ذات ہے۔ اس کے سوا جو کچھ ہے وہ محض وہمی، اعتباری، ظلی ہے جس کی اپنی کوئی ذات نہیں۔ خارج میں ایک ہی ذات ہے جو اسماء کونیہ کے آئینوں میں جلوہ پرداز ہے۔ اس ذات کے سوا جو کچھ نظر آتا ہے اس کی حیثیت عکوس وظلال کی ہے۔ جامی کا یہ شعر اس پر دلالت کرتا ہے:

کل ما فی الکون وھم او خیال او عکوس فی المرایا او ظلال

وحدت

وحدت الوجودی صوفیہ کے نزدیک صفات باعتبار وجود عین ذات ہیں اگرچہ اعتبار معتبر میں صفات اور ذات میں فرق ہوتا ہے۔ اس لئے حق تعالیٰ کی وحدت ذات پر زائد نہیں۔ وحدت تو **ذات من حیث ھو ھو** سے عبارت ہے۔ اس پہلو سے وحدت ایسی صفت نہیں جسے ذات پر زائد قرار دیا جائے بلکہ وحدت عین ذات ہے۔ اس وحدت ذاتی کے دو اعتبارات ہیں۔ اگر واجب تعالیٰ کی حقیقت سے تمام اعتبارات کی نفی کر دی جائے تو یہ احدیت کا مرتبہ ہے اور اگر صفات کے اعتبار سے ذات کو غور وفکر کا ہدف ٹھہرایا جائے تو یہ واحدیت کا مقام ومرتبہ ہے۔[10]

شاہ اسماعیل شہید نے لاہوت اور احدیت کے مابین وحدت کا ایک الگ مرتبہ کے طور پر ذکر کیا ہے۔ انہیں احساس ہے کہ اکثر صوفیہ الگ مرتبہ کے طور پر اس کا اثبات نہیں کرتے۔ شاہ شہید کے نزدیک ان کے اور دیگر صوفیہ کے مابین بڑا اختلاف نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ لاہوت اور وحدت کے مابین کوئی حقیقی اور واقعی فرق نہیں بلکہ دونوں میں فرق محض اعتباری ہے۔

صوفیہ کے اس مقام کا اثبات نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ چونکہ ذات اور صفات کی عینیت کے قائل ہیں اس لئے انہوں نے ذات اور علم ذات میں کسی حقیقی فرق کو روا نہیں رکھا۔ اس مقام پر ذات کے علم ذاتی کو وہ علم حضوری کا نام دیتے ہیں۔ جامی کے الفاظ میں:

"الاول اپنی ذات کے لئے عاقل ہوتا ہے (عاقل لذاتہ) لہٰذا اس کے ذات کا عاقل ہونے اور اس کی ذات میں باعتبار وجود کسی نوع کا فرق و امتیاز نہیں ہوتا۔ یہ فرق اگر ہوتا ہے تو صرف اعتبار معتبر میں ہوتا ہے۔"[11]

واجب الوجود اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور یہ علم مقام ذات میں اس کے لئے ثابت ہوتا ہے۔ یعنی جب وہ ذات کا ملاحظہ بغیر ملاحظہء غیر کے کرتا ہے تو اس وقت وہ ذات خویش کا عالم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی ذات اور اس کے علم ذات میں کوئی تفریق نہیں ہوتی۔ ایسا نہیں کہ خارج میں ذات جداگانہ حقیقت کی حامل ہو اور علم ذات الگ حقیقت رکھتا ہو بلکہ خارج میں ذات اور علم ذات حقیقت میں متحد ہوتے ہیں۔ ان میں تغایر محض اعتباری ہوتا ہے۔

اس دلیل کی بنا پر صوفیہ نے اس مرتبہ کا الگ سے اثبات نہیں کیا۔ میرے خیال میں شاہ شہید نے اس مقام کا الگ مرتبہ کے طور پر جو ذکر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ علم ایک نوع کی تحدید کا نام ہے۔ حقیقت فی نفسہ جو لاہوت کا مرتبہء ذات ہے وہ مطلق بشرط لا ہے، اس میں کسی نوع کا فرق و امتیاز نہیں خواہ اعتباری نوعیت کا ہی کیوں نہ ہو۔ اس لئے لاہوت کو جب اپنی ذات کا علم حضوری حاصل ہوتا ہے تو عالم اور معلوم میں ایک اعتباری نوعیت کا فرق اور امتیاز پیدا ہو جاتا ہے اور یہ فرق و امتیاز ذات پر ایک تحدید اور تعین عائد کر دیتا ہے۔ اس لئے وہ علم کے لئے ایک الگ مرتبہ کا اثبات کرتے ہیں۔

شاہ شہید کے نزدیک وحدت لاہوت کا مرتبہء علمی میں تنزل ہے یعنی یہ ذات کا تقرر علمی ہے۔ صادر اول بھی یہی ہے مگر صادر اور مصدر میں فرق محض اعتباری ہے۔ یہ صادر اول جمیع اسماء الٰہیہ کونیہ کی اصل ہے۔ اسماء الٰہیہ و کونیہ اور خارجی اور ذہنی موجودات میں وہی نسبت ہے جو وجود منبسط کو ظلال سے ہوتی

ہے۔[12] مراد یہ ہے کہ جس طرح وجود منبسط جمیع ظلال کا قیوم ہوتا ہے بعینہٖ صادر اول جمیع اسماو موجودات کا قیوم ہے۔

احدیت

عام وحدت الوجودی صوفیہ صرف دو مراتب کا اثبات کرتے ہیں۔ مرتبہء اول میں ذات اپنا اجمالی علم رکھتی ہے۔ یہ علم اجمالی اس کے **علم بذاتہٖ لذاتہٖ فی ذاتہٖ** سے عبارت ہے یعنی وہ ذات خود ہی علم ہے خود ہی عالم اور خود ہی معلوم بھی ہوتی ہے۔ وحدت مطلقہ کا یہ وہ مقام ہے جس میں تمام امتیازات گم ہو جاتے ہیں۔ اس کے بعد ذات کے تفصیلی علم کا مقام ہے۔ اس مقام پر ذات اپنے اسما، صفات و معلومات کو جملہ تفصیلات اور باہمی امتیازات کے ساتھ جانتی ہے۔

اب جن صوفیہ نے مرتبہ ذات کو احدیت کی اصطلاح سے موسوم کیا ہے تو ان کے نزدیک تعین اول وحدیت ہے جو مرتبہ اجمال ہے اور تعین دوم واحدیت ہے جو مرتبہء تفصیل ہے۔ جن لوگوں نے ذات کو مطلق اور لاتعین سے تعبیر کیا ہے تو انہوں نے احدیت اور واحدیت کی اصطلاحات کو اجمالی اور تفصیلی تعینات کے لئے استعمال کیا ہے۔

شاہ شہید نے مرتبہ اجمالی کو وحدت کہا ہے اور یہ علم حضوری کا مسمیٰ ہے۔ مرتبہ تفصیل جو باطن الوجود ہے اور اعیان ثابتہ کا محل ہے۔ اس مرتبہء تفصیل کو انہوں نے واحدیت کا نام دیا ہے۔ اس اجمال و تفصیل کے مابین ایک اور مقام ہے جس کی حیثیت برزخ کی ہے اس مقام کو انہوں نے احدیت کا نام دیا ہے۔[13]

لاہوت کے صورت علمی ہونے اور اس کے جمیع اشیا سے تعلق کو وہ اس طرح بیان کرتے ہیں۔ لاہوت ایک ایسی علمی صورت کے مانند ہے جس کا تعلق جمیع اشیا سے ہوتا ہے نہ کہ صرف اس چیز سے جو جمیع اشیا کے تابین مشترک ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ لاہوت کو ہر حقیقت کے ساتھ ایک خصوصی تعلق ہو اور اس تعلق کی بنا پر وہ اس حقیقت کے انکشاف کا مبدا بنتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ واحد علمی صورت جب کثیر اشیا کے انکشاف کا مبدا بن رہی ہو تو پھر ناگزیر ہے کہ صورت علمی کو ہر ہر چیز کے

ساتھ ایک خصوصی نسبت حاصل ہو۔مگر اس علمی صورت کے کثیر اشیا کے تعلق ہونے کی بنا پر اس میں کسی کثرت کا رنگ پیدا نہیں ہوتا۔اپنی حقیقت کے اعتبار سے یہ علمی صورت اپنی وحدت شخصی پر قائم رہتی ہے۔ اس وحدت شخصی میں مختلف اعتبارات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور یوں وہ واحد علمی صورت اپنی وحدت شخصی پر قائم رہتے ہوئے کثرت کے وحدت کے ساتھ ارتباط کا محل بنتی ہے۔انسانی عقل جب صورت پر غور کرتی ہے تو کثرت پر متنبہ نہیں ہوتی۔اب لاہوت کو چونکہ جمیع اشیا سے تعلق ہے اس لئے اس کے تمام شیونات اس احدیت کی شان میں گم ہو جاتے ہیں۔

واحدیت

لاہوت کے تحقق کا یہ تیسرا موطن ہے۔ اس کے لئے باطن الوجود، تنزل علمی اور عالم عقلی کی اصطلاحات بھی استعمال کی جاتی ہیں۔اس مقام پر ذات اجمال سے گزر کر تفصیل کا رنگ اختیار کر لیتی ہے یعنی مقام وحدت پر کثرت بالقوۃ ہوتی ہے جبکہ اس مرتبہ میں کثرت بالفعل ہو جاتی ہے۔

شاہ شہید کے الفاظ میں ''لاہوت کا علم جب فعلی ہوتا ہے تو اس سے واحد عقلی کا صدور ہوتا ہے اور موطن لحاظ میں واقع ہونے کے اعتبار سے لاہوت ہی کی ذات ہوتا ہے اور یہی واحد عقلی جب مکمل طور پر مفصل و مفسر ہو جاتا ہے تو عالم عقلی سے موسوم ہوتا ہے۔''[14]

لاہوت اس مقام میں جب نزول کرتا ہے تو لاہوت اور اس میں اعتباری مغائرت کے سوا کسی نوع کا امتیاز پیدا نہیں ہوتا۔نہ یہ لاہوت سے جدا کوئی اور مرتبہ ہے۔اس میں لاہوت کے تمام صفات پائے جاتے ہیں۔یہ مرتبہ لاہوت ہی کی مانند واجب، مادہ و صورت سے پاک اور جوہر و عرض ہونے سے منزہ ہوتا ہے۔ وجود خارجی سے متصف بھی نہیں ہوتا،مجعول و مخلوق بھی نہیں ہے۔لاہوت اور عالم عقلی میں وہی نسبت پائی جاتی ہے جو کسی سیف اور اس کے لوازم میں ہوتی ہے یا جس طرح چار کے عدد کا جفت ہونے سے تعلق جعل و خلق کا نہیں ہے۔

اس مقام پر واحد عقلی اور لاہوت میں احکام کے لحاظ سے چونکہ کوئی مغائرت پیدا نہیں ہوتی اس لئے اعیان ثابتہ اس مرتبہ میں ثبوت ذاتی کے حامل ہوتے ہیں۔ان کا وجود علمی ہوتا ہے اس لئے یہ امکانی حقائق

کی صفات سے متصف نہیں ہوتے۔ وہ لوازم کو مقتضی ہونے کے باوجود صفات سے متصف نہیں ہوتے۔ شاہ شہید کے نزدیک اگر وہ نقص و قبح کی صفات سے متصف ہوں گے تو انہیں ان صفات کے اضداد یعنی حسن وکمال سے بھی متصف قرار دینا پڑے گا۔ ظلال کی طرف نقص و قبح کا انتساب تو اس بنیاد پر ہوتا ہے کہ وہ اپنے امام (عین ثابتہ) کے مطابق نہیں ہوتے۔ یعنی عین ثابتہ کے مقابلہ پر ناقص ہوتے ہیں مگر عین ثابتہ کے تقابل کے لئے کوئی اور چیز پائی نہیں جاتی جس کے مقابلہ پر وہ نقص و قبح سے متصف ہو۔ یہاں شاہ شہید کو اس احساس ہے کہ اگر عین ثابتہ کے لئے صفات کا اقرار کیا جائے تو اس پر انسان سوم والا وہ مشہور اعتراض وارد ہوگا جس کا افلاطون نے اپنے مکالمہ پارمینیڈیز میں ذکر کیا ہے۔

لاہوت اور باطن الوجود میں مغائرت اگرچہ اعتباری ہے مگر اس کے ثبوت کا مرتبہ بہت مستحکم اور استوار ہے اور موجودات خارجی کے مقابلہ پر اس کی حقیقت زیادہ قوی اور حقیقی ہے کیونکہ اس مرتبہ کو وجوب وثبات اور تقدس حاصل ہے۔ شاہ شہید کے خیال میں بعض لوگوں کے اس مرتبہ میں اعیان ثابتہ کو معدومات قرار دینے کی وجہ ان کا بطلان نہیں ہے بلکہ انہیں وجود خارجی سے منزہ قرار دینا ہے۔

حب جبروتی

باطن الوجود چونکہ اعیان ثابتہ کا ظرف ومحل ہے اس لئے اس مرتبہ میں ذات کے اندر بالفعل کثرت پیدا ہو جاتی ہے یعنی ممکنات کی ماہیات وصور مرتبہ ثبوت پر فائز ہو کر ممیّز ہو جاتی ہیں اور ذات ان سے آگاہ ہوتی ہے (اس کے باوصف ذات ابھی تک خود شعوری کے مرحلہ میں ہے)۔ اب شاہ شہید کے نزدیک باطن الوجود اور ظاہر وجود میں چونکہ موطن کا اختلاف ہے لہٰذا دونوں میں کسی قسم کی مناسبت نہیں ہوسکتی۔ باطن الوجود کا تعلق معقولات کے عالم سے ہے لہٰذا معقول پر کتنی ہی قیود عائد کر دی جائیں وہ کبھی متخیل نہیں بن سکتا۔ ظاہر الوجود کا تعلق چونکہ عالم محسوسات سے ہے لہٰذا ایک متخیل پر تجرید کا کیسا ہی عمل کیوں نہ کیا جائے وہ کبھی متخیل سے بڑھ کر معقول کے مقام پر فائز نہیں ہوسکتا۔ یعنی معقول اور متخیل اپنے اپنے مقام ومحل میں محصور رہتے ہیں۔ وجود خارجی اور وجود ذہنی کبھی ایک دوسرے میں تبدیل نہیں ہوتے۔ اس صورت حال کے پیش نظر لازم ہے کہ باطن الوجود اور ظاہر الوجود میں عدم مناسبت کی بنا پر کوئی ایسی چیز ان کے مابین

واسطہ کا کام سرانجام دے جو نہ تو محض معقولات کی جنس میں سے ہو اور نہ تخیلات کی نوع میں سے ہو۔

شاہ شہید کے نزدیک یہ حب جبروتی ہے جو دونوں کے مابین ربط و تعلق پیدا کرتی ہے۔ اصلاً تو یہ اشراقی حکما کا موقف ہے مگر مشائیہ نے بھی ان کی تقلید میں محبت کا اثبات کیا ہے۔ اشراقی حکما و صوفیہ کے نزدیک وجود کی کامل ترین صورت ہے خود آگاہی یا جمال ذات کے نظارہ میں محو ہونا۔ یہ نظارۂ ذات حقیقت مطلقہ ہے۔ اس نظارۂ ذات کے بعد ذات میں یہ تحریک پیدا ہوتی ہے کہ وہ آئینۂ غیر میں اپنے جمال کا نظارہ کرے۔[15] یہ وہ خیال ہے جسے صوفیہ نے اس مشہور مقولے میں ادا کیا ہے جسے وہ حدیث قدسی کا نام دیتے ہیں۔

کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ان اعرف بہ

گویا وہ آرزو جو براہ راست شعور پر مشتمل تھی جب اس نے آئینۂ غیر میں اپنی ذات کا نظارہ کرنا چاہا تو کثرت یعنی ماسوا کا عالم وجود میں آ گیا۔ یہ حب ہے جو ذات کو اپنے داخل سے خارج کی طرف متوجہ کرتی ہے۔ اشراقیہ کے نزدیک اشراق و مشاہدۂ ذات کے دو افعال ہیں جن میں اشراق کی حرکت نزولی اور مشاہدی کی حرکت صعودی ہوتی ہے۔ اشراق کے واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ روشنی دینے والے اور روشنی قبول کرنے والے میں حجاب ختم ہو جائے۔ مزید شرط یہ ہے کہ قابل میں اشراق کو قبول کرنے کی استعداد ہو۔

وجود منبسط

اوپر ہم نے لاہوت کی ذات کے جن مختلف تنزلات کا ذکر کیا ہے وہ سب درحقیقت تنزل علمی کی تفصیلات ہیں۔ ان مراحل پر ذات اپنے ہی نظارۂ جمال میں محو ہوتی ہے۔ مگر اب اس میں ایک اور تحریک پیدا ہوتی ہے اور وہ ہے آئینۂ غیر میں اپنے جمال کا نظارہ کرنا۔ یہ آئینۂ غیر ذات کا وہ پانچواں تنزل ہے جسے شاہ شہید نے وجود منبسط کا نام دیا ہے۔ دوسرے صوفیہ نے اسے ظاہر وجود، آئینہ اور نور جیسے اسما سے پکارا ہے۔

صوفیہ کے ہاں یہ وہ مقام ہے جب ذات خارج میں اپنا ظہور کرتی ہے مگر خارج کے لفظ سے یہ مراد نہیں کہ لاہوت کی ذات کے خارج میں کوئی اور چیز بھی موجود ہے۔ شاہ شہید کا کہنا ہے کہ یہ لاہوت ہی کی ذات ہے جسے خارج سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

یہ ظاہر وجود ہی ہے جو تمام کائناتی مظاہر کا مبداء تعین ہے۔ اس عالم میں جسے ہم خارجی اور حقیقی عالم قرار دیتے ہیں، نظر آنے والی تمام اشکال وصور دراصل حقائق امکانیہ کے ظلال ہیں۔ یہاں موجود اشیا اپنی ماہیات کے تعینات ہیں۔ مگر ماہیت کے تعین پذیر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ ماہیت مرتبۂ ثبوت سے نکل کر وجود کے مرتبہ میں داخل ہو جاتی ہے بلکہ ماہیت کے تعین پذیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ماہیت اور وجود منبسط کے مابین ایک خاص نسبت قائم ہو جائے۔ اس حصول نسبت کے بعد ماہیت سے اس کے مخصوص آثار ظاہر ہونے لگتے ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ماہیت ہمیشہ اپنے مرتبۂ ثبوت میں باقی رہتی ہے اور اس کا ثبوت کبھی وجود میں تبدیل نہیں ہوتا۔ شاہ شہید نے اس کو اس مثال سے واضح کیا ہے کہ ایک نجار اپنے ذہن میں کرسی کا خاکہ بناتا ہے، کہ اس کا طول وعرض اتنا ہوگا، فلاں مادے سے بنے گی، شکل وصورت ایسی ہوگی، رنگ ایسا ہوگا۔ اس کے بعد وہ ایک لکڑی لے کر اس پر تصرفات شروع کر دیتا ہے یہاں تک کہ ذہنی مفروضہ واقعہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ مگر اس سارے عمل میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ صورت عقلی جو پہلے ذہن میں موجود تھی ذہن سے نکل کر لکڑی سے چپک جاتی ہے یا ماہیت بذات خود مرتبۂ ثبوت سے نکل کر دار وجود میں داخل ہو جاتی ہے۔ یہ بالبداہت غلط ہے۔ ماہیت کے وجود پذیر ہونے کا بس اتنا مطلب ہے کہ لکڑی ایک ایسی شکل و صورت اختیار کر لیتی ہے کہ اس ماہیت کے ایک خاص حصہ کا انتزاع ہونے لگتا ہے۔ ماہیت کا یہ حصہ فرد کہلاتا ہے اور افراد کو مشخصات سے جدا کر دیا جائے تو وہ ماہیت کے مطابق ہو جاتے ہیں۔[16]

عالم خارجی میں جو اشیا ہمیں نظر آتی ہیں اگر ہم انہیں تمام مشخصات سے جدا کر کے ان پر غور وفکر کریں تو ہمارے غور وفکر کا ہدف ان کی خالص حقیقت ہوگی۔ یہ حقیقت فی نفسہٖ ہی ہے جسے اعیان ثابتہ، اسماء کونیہ، ماہیات اور حقائق امکانیہ کہتے ہیں۔ خارج میں ہمیں جو کچھ نظر آتا ہے وہ یہ حقائق نہیں بلکہ ان

حقائق کے ظلال ہیں۔حقیقت انسانی ایک ماہیت ہے جبکہ خارج میں نظر آنے والے افراد اس ماہیت انسانی کے مختلف ظلال ہیں۔ یہ وجود جو ماہیات کا مبداء تعین اور ان کے آثار کا مبدا بنتا ہے قیوم ہے اور فرد جو ماہیت کے انتزاع کا منشا بنتا ہے وہ ہویت ہے۔

یہ مبداء تعین یعنی وجود منبسط خود خارج میں موجود ہے کیونکہ اگر یہ خارج میں واقعتاً موجود نہیں ہوگا تو کبھی ماہیات کے ظلال کا قیوم نہیں بن سکتا۔ ماہیات تو بذات خود خارج میں موجود نہیں ان کا وجود تو بس علمی اور ذہنی ہے جسے ثبوت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب اگر مبداء تعین بھی موجود نہیں ہوگا تو معدوم میں معدوم کا انضمام کسی چیز کے وجود میں آنے کا باعث نہیں ہوسکتا۔

شاہ شہید کے نزدیک حقائق امکانی کا قیوم واحد شخصی امر ہے۔اس قیوم کی ظلال سے نسبت کا نام قیومیت ہے۔حقائق امکانی سے نسبت کو وہ مبداء تعین، اور ظلال اور حقائق دونوں سے نسبت کو وجود ما بہ الموجودیت کا نام دیتے ہیں۔اس قیوم کو موجودات خارجی سے ویسی ہی نسبت ہے جو مطلق کو مقید سے ہوتی ہے۔اب تمام امکانی حقائق چونکہ ایک ہی وجود کے ذریعہ وجود پذیر ہوتے ہیں اور تمام ظلال کا قیام و بقا ایک ہی قیوم کے ساتھ وابستہ ہے لہٰذا کائنات میں پائے جانے والے تمام موجودات خارجی کے متعلق ماننا پڑے گا کہ وہ اپنی ذات میں متحد اور واحد ہیں، ان میں فرق ماہیات کے سبب سے ہے۔

عالم خارجی میں پائی جانے والی اشیا دو اجزا سے مرکب ہوتی ہیں۔ایک جز وہ ہے جو مستقل مگر پوشیدہ اور مستور ہوتا ہے۔ یہ مستقل جز و اشیا کی ذات یعنی وجود منبسط ہے۔ذات وجوب کے مترادف ہے اس لئے ذات لافانی ہے۔ دوسرا جز وہ ہے جو قیوم کی بدولت قیوم کے ساتھ موجود ہوتا ہے لیکن ظاہر و نمایاں وہی ہوتا ہے، یہ ظل ہے۔لہٰذا ہر موجود خارجی وجود اور ماہیت کا امتزاج ہے۔

یہ خارجی مظاہر چونکہ اپنے اصولوں یعنی ماہیات کے ظلال ہیں اس لئے ہر ہر ظل کے خاص آثار و احکام ہیں۔ ہر ظل کے آثار واحکام دوسرے ظل کے آثار واحکام سے اپنی ذات سے تعلق کی خصوصی نوعیت کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں۔مختلف ہویات سے جن آثار واحکام کا ظہور ہوتا ہے وہ نہ تنہا ظلال کو سزاوار ہوتے ہیں نہ تنہا قیوم کو بلکہ نتیجہ ہوتے ہیں اس نسبت وارتباط کا جو قیوم اور ظلال میں واقع ہوتی ہے۔ان

لوگوں کی عام تشبیہ کے مطابق ذات واحد متعدد آئینوں میں جلوہ پرداز ہوتی ہے اور یہ آئینے حقائق امکانیہ ہیں۔

شاہ شہید کے موقف کا مذکورہ بالا جائزہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کا مراتب وجود کا تصور وحدت وجود کے تصور سے مختلف ہے۔ وحدت الوجود کے مطابق خارجی موجودات وجود مطلق کے تعینات ہیں بلکہ حق وخلق وجود مطلق کے دو تعینات ہیں۔ وحدت ذاتی کے اعتبار سے حق اور کثرت کے اعتبار سے خلق ہے۔ حق وخلق میں امتیاز حقیقی اور ذاتی نہیں بلکہ مراتب کے اعتبار سے ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کا درجۂ اعلیٰ وجود مطلق ہے جبکہ اللہ اس وجود مطلق کا ایک تعین ہے۔ شاہ شہید کے نزدیک حقیقت کا اعلیٰ ترین درجہ اللہ ہے اور وہ وجود سے بہت ماورا ہے۔ تنزلات کے باب میں وجود تو اس ذات مطلق کا آخری تنزل ہے۔ اللہ مرتبۂ اطلاق میں ہر تعین سے بالاتر ہے۔ وہ **ذات من حیث ھو ھو** سے عبارت ہے۔ اس مقام پر وہ علم سے بھی منزہ ہے۔ مراتب اسما میں وہ جب نزول کرتا ہے تو پہلا تنزل علم حضوری ہے یعنی اس وقت وہ شاعر بذات خود ہوتا ہے مگر یہ علم اس کی ذات کا احاطہ نہیں کرتا۔ اس طرح شاہ شہید حقیقی لامحدود وجود کا اثبات کرتے ہیں۔ ذات حق کی ماورائیت کا یہ اصول اسلامی وجودیات میں اساسی اہمیت کا حامل ہے۔

جہاں تک حق وخلق کے مابین نسبت کا تعلق ہے تو شاہ شہید کے نزدیک حق فاطر اور مخلوق مفطور ہے۔ اس مقام پر وہ فطر وخلق میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ لاہوت کو خارج اور خارجیات سے جو نسبت ہے وہ ایک ہی نوعیت کی نہیں بلکہ اس سے مختلف نسبتوں کا ظہور ہوتا ہے۔ پہلی نسبت کا نام قیومیت ہے۔ اس نسبت کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ظرف ومحل کے اختلاف کے ساتھ واقع ہوتی ہے۔ یعنی قیوم اور قیوم لہ کا ظرف ومحل ایک ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے اس نسبت کو ابداع بھی کہتے ہیں۔ یہ خارج اور خارجیات یعنی وجود منبسط اور جمیع موجودات کو محیط ہے۔ دوسری نسبت کا نام خلق ہے۔ اس سے مراد حقائق امکانی اور ان کے ظلال کو پیدا کرنا ہے۔ یعنی وجود منبسط کو کسی خارجی مظہر میں ظاہر کرنا اور نفس کلیہ کا کسی خاص صورت میں تنزل کرنا یا مطلق سے مقید صورت میں آجانا۔ پہلی اور دوسری نسبت میں یہ فرق ہے کہ ہر موجود مخلوق بھی ہے اور مفطور بھی جبکہ وجود صرف مفطور رہے۔[17]

یہاں دیکھا جائے تو شاہ شہید کے نظریہ اور فیلو یہودی کے **لوگوس** میں خاصی مماثلت پائی جاتی ہے۔یعنی خدا پہلے ایک خاص ظرف تخلیق کرتا ہے اور پھر اس ظرف میں مختلف موجودات کی تخلیق ہوتی ہے۔اب لاہوت اور وجود منبسط میں اگرچہ محل کا اختلاف ہے مگر یہ لاہوت ہی ہے جو براہ راست ہر شے کا قیوم ہے۔اوپر ہم نے جن مراتب کا ذکر کیا ہے وہ لاہوت ہی کی ذات کے مختلف عنوانات ہیں، اسی کے اسما ہیں۔ان میں سے ہر مرتبہ تحقق کا ایک عالم ہے جو اپنے مرتبہ میں منفرد ہے اور اپنے ماتحت مرتبہ سے باعتبار محل مختلف وممتاز بھی ہے۔خارج میں دراصل لاہوت ہی ہے جو موجود ہے اور وہی بلاواسطہ ہر شے کا قیوم ہے۔ہر ماتحت مرتبہ کی اپنے مافوق مرتبہ کے مقابلہ پر وہی حیثیت ہے جو وجود خارجی کے مقابلہ پر وجود ظلی کی ہوتی ہے۔مافوق مرتبہ حقیقی اور اس کے مقابلہ پر ماتحت مرتبہ ظلی اور غیر حقیقی ہوتا ہے۔

تمام موجودات اپنی ہویت میں متحد یعنی حقیقت واحد کے حامل ہیں اور ان کی ہویت لاہوت ہے۔ موجودات کا باہمی امتیاز ان کی ماہیت کی بنا پر ہے۔اس طرح وہ ہویت میں متحد اور ماہیت میں مختلف ہوتے ہیں۔اس کی مثال تخیل اور تعقل جیسی ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے مختلف ہیں مگر اپنی ہویت میں متحد ہوتے ہیں اور ان کی ہویت نفس ہے جو دونوں کا قیوم ہے۔

اب جہاں تک حق وخلق کی عینیت وغیریت کا سوال ہے تو شاہ شہید کا موقف یہ ہے: ''اگر کوئی یہ سوال کرے کہ عالم خارجی کے مشمولات یعنی زمین وآسمان، شجر وحجر، انسان وفرس اللہ کا عین ہیں یا غیر تو ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ اگر تو شجر وحجر سے تمہاری مراد وہ شے ہے جو حجریت وشجریت کے آثار کا مبدا اور اس کے احکام کا منشا ہے تو وہ اللہ کا عین ہے۔اور اگر تمہاری مراد اس چیز سے ہے جس کی بنا پر شجر حجر سے ممتاز ہوتا ہے، زمین آسمان سے ممتاز ہوتی ہے تو وہ شے صرف ایک انتزاعی امر ہے جس کا وجود ظلی ہے۔''

گویا اشیا کا مبداء تعین وجود ہے اور وہ حق تعالیٰ کا عین ہے۔خارج میں وہی موجود ہے مگر اشیا کا باہمی امتیاز ان کی ماہیات کے اختلاف پر مبنی ہے، مگر یہ ماہیات کسی حقیقت کی حامل نہیں۔یہ مجرد تصورات ہیں جو عقل کے وضع کردہ ہیں۔حق تعالیٰ اپنے تنزلات کے مختلف مراتب کے اعتبار سے سب موجودات کا

قیوم ہے۔تمام اشیا باعتبار ذات حق تعالیٰ کا عین ہیں کیونکہ ذات اسی کو سزاوار ہے۔ممکنات کی اپنی کوئی ذات اور حقیقت نہیں ہوتی۔موجودات ماہیات کے اعتبار سے مختلف اور اللہ کا غیر ہیں مگر اس غیریت میں ان کی حقیقت کچھ نہیں ہوتی، یہ تو اعدام ہوتے ہیں۔

اب شاہ شہید جسے حق وخلق کی عینیت قرار دیتے ہیں وہ دراصل موجودات کی وجود منبسط کے ساتھ عینیت ہے کیونکہ ذات حق تو وراء الورا ہے۔خارجی اشیا جنہیں ہم حقائق سمجھتے ہیں اور ہمارے لئے یہ واقعی حقائق ہیں بھی اور ان کی حقیقت کا انکار کرنا محض سفسطہ ہے۔مگر جہاں تک لاہوت کا تعلق ہے تو اس کے سامنے ان کی حقیقت ذہنی خیالات کی ہے۔ذہن شاعر میں پائے جانے والے خیالات اس کی ذات میں کسی نوع کی کثرت پیدا نہیں کرتے اور نہ شاعر کا ذہن ان خیالات کے ساتھ متحد ہوتا ہے جیسے آئینہ اپنے اندر پائی جانے والی صورتوں کا قیوم ہونے کے باوجود اپنی حقیقت پر قائم رہتا ہے۔اس طرح یہ تمام کثرت لاہوت کے خیالات ہیں اور لاہوت ہی ان کا قیوم ہے، مگر خیالات کی یہ کثرت لاہوت کی ذات کے بسیط ہونے کے منافی نہیں اور وہ هو الآن کما کان علیه پر باقی رہتا ہے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ شاہ اسماعیل شہید کا تصور نہ تو ہمہ اوست کے مطابق ہے اور نہ اسے ہمہ از اوست ہی کہا جاسکتا ہے بلکہ اگر اسے ہمہ اندر اوست قرار دیا جائے تو یہ ان کے نقطہء نظر کی زیادہ درست اور مناسب ترجمانی ہوگی۔

حوالہ جات

1۔ ڈاکٹر میر ولی الدین، **قرآن اور تصوف**، لاہور: پروگیسو بکس، (1979) ص 107

2۔ W. C. Chittick, "Five Divine Presences: From Al-Qunawi to Al-Qaysari", *Muslim World*, 72:2 (1982): 107-28.

3۔ ابوالعلا عفیفی، **تعلیقات**، ص260۔ یہ تعلیقات عفیفی کے مرتب کردہ فصوص الحکم کے ایڈیشن، جو بیروت سے دارالکتاب العربی نے شائع کیا تھا، کے ساتھ ہی طبع ہوئی ہیں۔

4۔ شاہ اسماعیل شہید، **عبقات**، کراچی: المجلس العلمی (1960) ص ص 71-70

5۔ **عبقات**، ص71

6۔ T. Izutsu, Sufisim and Taoism, Univ. of California Press, 1983, p.23

7۔ **عبقات**، ص70

8۔ **عبقات**، ص45

9۔ **عبقات**، ص35-36

10۔ عبدالرحمن جامی، **الدرۃ الفاخرۃ**، باہتمام نکولا ہیر و علی موسوی بہبہانی، تہران (۱۳۵۸ھ) ص12

11۔ **الدرۃ الفاخرۃ**، ص17

12۔ **عبقات**، ص69

13۔ **عبقات** ص67

14۔ **عبقات** ص 53

15۔ **عبقات** ص 64۔ اشراقیہ کے نقطہء نظر کے تفصیلی جائزہ کے لئے ملاحظہ ہو، محمد علی ابوریان، **اصول الفلسفۃ الاشراقیہ**، قاہرہ: مکتبہ الانجلو المصریہ، (1959)

16۔ **عبقات** ص13-14

17۔ **عبقات**، ص46