علامہ اقبال اور وحدت الوجود

حافظ عباد اللہ فاروقی

ابتدائیہ :

اس سے پیشتر کہ علامہ اقبال کے وجودی ، یا غیر وجودی ہونے پر کوئی قطعی رائے قائم کی جائے مناسب ہوگا کہ نظریہ وحدت الوجود جس کی عموماً قرآنی تعبیر پیش کی جاتی ہے توضیح کر دی جائے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ علامہ نے اپنے ایک مکتوب محررہ ۹ مارچ ۱۹۱۶ء بنام شاہ سلیمان پھلواروی میں اس امر کی پوری وضاحت کر دی تھی کہ وہ حقیقی تصوف کے مخالف نہیں ہیں ۔ لیکن جہاں تک نظریہ وحدت الوجود کا تعلق ہے وہ اس مسئلے کو قرآنی مسئلہ ماننے کے لیے تیار نہیں ۔ البتہ ان کے نزدیک اس مسئلے پر فلسفہ کے دائرے میں گفتگو کی جا سکتی ہے ۔ حاصل یہ کہ علامہ کے نزدیک مسئلہ وحدت الوجود نہ تو قرآنی مسئلہ ہے اور نہ اسلامی تصوف کا جزو ہے ۔ شاہ سلیمان پھلواروی بھی یہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ وحدت الوجود نام ہے کشفی یا وجدانی کیفیت کا ۔ ۲

قیام یورپ کے دوران میں (یعنی ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء) علامہ اس مسئلے کی تحقیق میں مصروف رہے ۔ اس زمانے میں انہوں نے جو خط ٹرینٹی کالج کیمبرج سے خواجہ حسن نظامی کو لکھا ۔ اور ان کی وساطت سے جو سوالات شاہ سلیمان پھلواروی سے دریافت فرمائے ۔ ان سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ اس زمانے میں بھی نظریہ وحدت الوجود کو قرآنی نظریہ تصور نہیں کرتے تھے ۔ خط کی چند سطور ملاحظہ ہوں ۔

''اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں ؟ اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں ؟ کیا وہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے کیا تعلق ہے ؟ کیا حضرت علی مرتضیٰ کو خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی ؟ غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں ۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس کے متعلق موجود ہے۔ مگر آپ اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے ۔ '' ۳

جب علامہ واپس وطن میں آئے تو انہوں نے اس نظریے کو غیر اسلامی

۱- مکتوب اقبال بنام شاہ سلیمان پھلواروی، ماہنامہ ریاض، کراچی، جنوری ۱۹۵۴ء، ص ۱۶

۲- مکتوب اقبال بنام شاہ سلیمان پھلواروی، ماہنامہ ریاض، کراچی، مارچ ۱۹۵۵ء، ص ۲۴

۳- مکتوب اقبال بنام خواجہ حسن نظامی محررہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۰۵ء، ماہنامہ ریاض کراچی ، ۱۹۵۵ء ص ۱۵

جان کر اس کی شدید مخالفت کی ۔ ان کا مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواروی محررہ ۹ مارچ ۱۹۱۶ء شاہد ہے کہ وہ اس تصور کو غیر اسلامی سمجھ کر اس سے گریزاں ہیں ۔ خط کی عبارت حسب ذیل ہے ۔

''دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدت‌الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً آ گیا ہے ۔ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا۔ فارسی شعرائے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے ۔ اور جو نتائج اس سے پیدا ہوئے ہیں ان پر مجھے سخت اعتراض ہے ۔ یہ تعبیر مجوے نہ صرف عقائد اسلامیہ کے مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے ۔ یہی تصوف عوام کا ہے اور شیخ علی حزیں نے بھی اس کو مد نظر رکھ کر کہا تھا کہ ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است''۱

ابتداً میں علامہ نے بھی نظریہ وحدت‌الوجود کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ۔ لیکن بتدریج ان کے خیالات میں تبدیلی واقع ہوتی گئی - اور انھوں نے بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ یہ موضوع فلسفہ یا شاعری کا موضوع تو ہو سکتا ہے لیکن حقائق قرآنیہ میں اس کی قطعی طور پر کوئی گنجائش نہیں ۔ چنانچہ اس نظریئے کے خلاف جو رد عمل ہوا وہ اسرار خودی کی صورت میں ہمارے سامنے ہے ۔ علامہ کے نزدیک صحیح تصوف وہی ہے جو انھوں نے 'اسرار و رموز' میں پیش کیا۔ اس کے برعکس حضرات صوفیا ، مسئلہ وحدت‌الوجود کو خالص قرآنی سمجھتے رہے ۔

وحدت‌الوجود اور تصوف :

اس مسئلے کی جو صوفیا نے تعبیر کی ہے وہ یہ ہے کہ وجود حقیقی ایک ہے اور وہ اللہ ہے ۔ ماسویٰ اللہ کا وجود اعتباری ہے ۔ ذات حق اپنی صفت تفرد ذاتی سے ازل میں موصوف تھی اور ابد میں بھی اسی طرح موصوف رہے گی کیونکہ اس کی ذات میں تغیر و تبدل محال ہے فھو الان کما کان و کما کان الان - لہذا وجود حقیقی اللہ ہی کو سزاوار ہے اور کوئی شے ماسویٰ اللہ موجود بہ وجود حقیقی نہیں ہے ۔ مرتبہ صفات میں اس ذات واجب‌الوجود کی تجلیات کا جو ظہور ہو رہا ہے ۔ اس کے تفرد ذاتی کے ہرگز منافی نہیں۔ مولانا جامی‌رح فرماتے ہیں:

مجموعہ کون را بقانون سبق   کردیم تصفح ورقاً بعد ورق
حقا کہ نہ دیدیم و نخواندیم درو   جز ذات حق و شیون ذات مطلق

آیہ کریمہ الا انہ بکل شیئی مُحیط وجودی تصورات کے قرآنی ثبوت کے لیے دی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ذات حق واجب‌الوجود اپنے ماسویٰ کو یعنی ہر چیز کو احاطہ کئے ہوئے ہے ۔ بظاہر محیط اور محاط ہر دو الگ وجود ہیں۔

۱۔ مکتوب علامہ اقبال ۹ مارچ ۱۹۱۶ء ماہنامہ ریاض کراچی جنوری ۱۹۵۴ء ص ۱۶

لیکن فی الواقع محیط یعنی ذات حق ہی حقیقی وجود ہے اور محاط یعنی ماسویٰ اللہ وجود حقیقی سے محروم ہے، اس کا وجود اعتباری ہے۔ جیسا کہ آیۂ شریفہ میں بتایا گیا ہے کل شیئی ہالیک الا وجہہٗ۔ یعنی ذات حق کے سوا ہر شے فی حد ذاتہٖ معدوم ہے۔ اور جو موجود نظر آتا ہے اس کا وجود وہمی اور اعتباری ہے اور ہر شے ذات واجب کا مظہر یا عکس ہے۔ چناں چہ آیۂ کریمہ ہو الاول والآخر والظاہر والباطن و ہو بکل شیئی حکیم۔ بھی وحدت الوجود کی مثبت ہے یعنی وہ ذات اللہ جل شانہ اول ہے اور وہی آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے۔ یہ کائنات بہ اعتبار وجود واجب الوجود کے عکوس اور ظلال ہیں۔ ورنہ تمام عالم فی حد ذاتہ نفس الامر میں معدوم ہے۔ اشیاء کا تعلق وجود حقیقی سے بھی ہے اور عدم سے بھی ہے۔ پہلی حیثیت سے وہ شر و ظلمت سے پاک ہیں کیوں کہ وجود خیر محض ہے اور شر عدم محض ہے۔ دوسری حیثیت سے وہ صفات ذمیمہ سے متصف ہیں۔ مولانا جامی فرماتے ہیں۔

ہر جا کہ وجود سیر کردہ است ابدل — میداں یقین کہ محض خیر است ایدل
ہر شرز عدم بود عدم غیر وجود — پس شر مقتضائے غیر است ایدل

صوفیاء کرام آیات ذیل سے حق تعالیٰ کا غیر مشخص ہونا ثابت کرتے ہیں جس سے لازماً وحدت الوجود کا اثبات ہوتا ہے (۱) و نحن اقرب علیہ من حبل الورید۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں انسان کی شاہرگ سے بھی زیادہ قریب ہوں (۲) اللہ نورالسموات والارض۔ اللہ زمین و آسمان کا نور ہے لہذا غیر مشحص ہے۔

صوفیا کے نزدیک خارجی مظاہر گویا شیشے ہیں۔ جن میں وجود حقیقی کا جلوہ نظر آ رہا ہے یا عکوس ہیں جن میں آفتاب وحدت چمک رہا ہے۔

آفتابے در ہزاراں آبگینہ تافتہ — پس برنگ ہر یکے تاب عیاں انداختہ
اختلافے نیست لیکن رنگہائے مختلف — اختلافے درمیان این و آں انداختہ
(جامی)

اقبال اور تصوف:

ان تصریحات کے بعد جب ہم علامہ کے تصوف[1] کی طرف آتے ہیں۔

۱۔ علامہ اپنے مکتوب بنام شاہ سلیمان پھلواروی، محررہ ۹ مارچ ۱۹۱۶ء میں رقمطراز ہیں:
"حقیقی اسلامی تصوف کا میں کیوں کر مخالف ہو سکتا ہوں کہ خود سلسلۂ عالیہ قادریہ سے تعلق رکھتا ہوں۔ میں نے تصوف کا لٹریچر کرآت سے دیکھا ہے۔ بعض لوگوں نے ضرور غیر اسلامی عناصر اسمیں داخل کردئے ہیں۔ جو شخص غیر اسلامی کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہے۔ وہ تصوف کا خیر خواہ ہے نہ کہ مخالف۔ انہیں غیر

مسلسل

تو وہ متذکرہ بالا نظریات کا رد کرتے اور آیات مذکورہ کی صحیح تعبیرات سے آشنا کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقت غیر مشخص نہیں بلکہ مشخص ہے۔ وجود حقیقی کے ساتھ وہ نہ صرف عظمت آدم بلکہ حقیقت آدم کے بھی قائل ہیں۔

ایک تو ہے کہ حق ہے اس جہان میں   باقی ہے نمود سیمیائی

اللہ کا شاہرگ سے قریب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خودی اور خدا میں بہ اعتبار وجود کوئی فرق نہیں۔ فرق ہے تو صرف ذات کے اعتبار سے ہے۔ خودی، نور اور وجود ایک ہی شے ہیں کیونکہ نور اور وجود کی تعریف ایک ہی ہے یعنی ظاہر بنفسہ اور مظہر لغیرہ۔ اس لئے ماہیت کے اعتبار سے انائے صغیر اور انائے کبیر میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں نور خودی یا نور وجود سے متصف ہیں۔

اس طرح نور علامہ کے نزدیک غیر مشخص نہیں بلکہ مشخص حقیقت ہے۔ نور سے مراد اس کی مطلقیت یا تفرد ذاتی ہے۔ چونکہ وہ ہمہ گیر مشخص نور کی طرح کائنات میں سرایت نہیں کرتا اس لئے یہ کہنا بھی درست نہیں کہ کائنات جو ظلمت کی وجہ سے معدوم تھی، نور حقیقی کی بدولت موجود ہو گئی ہے۔ شیخ الاشراق و دیگر صوفیا نے نور کی جو دو[۲] قسمیں بتائی ہیں۔ یعنی (الف) نور مجرد جو وریٰ الالوریٰ ہے۔ (ب) ظلمانی نور یعنی وہ نور جو ظلمت یا ماسویٰ سے ملا ہوا ہے۔ علامہ اس کو بھی قبول نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات کی ماہیت ظلمانی نہیں بلکہ نورانی ہے اور یہ نور خودی کا نور ہے۔ فرماتے ہیں۔

اے امینے از امانت بے خبر   غم مخور اندر ضمیر خود نگر
روزہا روشن از غوغائے حیات   نے ازاں نورے کہ بینی در جہات
نور صبح از آفتاب داغدار   نور جاں پاک از غبار روزگار
نور جاں بے جادہ ہا اندر سفر   از شعاع مہر و مہ سیار تر

ان اشعار میں علامہ اس حقیقت کو بے نقاب کرتے ہیں کہ کائنات نور خودی سے منور ہے۔ یہ نور خودی کی نمود سے ظاہر ہوتا ہے اور خودی کی نمود حرکت و عمل و تسخیر کائنات کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے۔ حقیقت کا عرفان بھی اسی طریق سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اسلامی عناصر کی وجہ سے ہی مغربی محققین نے تمام تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا ہے۔ اور یہ جملہ انہوں نے حقیقت میں اسلام پر کیا ہے۔ ان حالات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہے۔ کہ تصوف اسلامیہ کی ایک تاریخ لکھی جائے جس سے معاملہ صاف ہو جائے اور غیر اسلامی عناصر سے تقطیع ہو جائے۔ سلاسل تصوف کی تاریخی تنقید بھی ضروری ہے اور زمانۂ حال کا علم النفس جو مسئلہ تصوف پر حملہ کرنے کے لئے تیار کر رہا ہے۔ اس کا پیشتر ہی سے علاج ہونا ضروری ہے۔"

ماہنامہ، ریاض کراچی، جنوری ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۔

''مرد حق از خودی بیند خدا را'' کا مفہوم بھی یہی ہے ۔ جب انسان اپنے ماحول سے نبرد آزما ہو کر اثبات نفس کرتا ہے تو اس کا نور وجود ترقی پذیر اور افزوں تر ہوتا جاتا ہے ۔ اس لئے علامہ فرماتے ہیں ۔

قال را بگذار و باب حال زن نور حق بر ظلمت اعمال زن

نور خودی کے اس طرح بڑھنے اور ترقی کرنے کو محبت سے تعبیر کرتے ہیں ۔

نقطہ نورے کہ نام او خودی است زیر خاک ما شرار زندگی است
از محبت مے شود پائندہ تر زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر

حاصل یہ ہے کہ نور خودی نور حقیقی کا جزو نہیں جیسا کہ وجودی حضرات کا خیال ہے بلکہ یہ نور مخلوق ہے اور مسلسل جدوجہد اور کش مکش سے معرض وجود میں آیا ہے ۔ اس طرح آیت کریمہ اللہ نور السموات والارض علامہ کے نزدیک وحدت الوجود کی مثبت نہیں جیسا کہ خطبات میں فرماتے ہیں[۱]۔ یہ تصورات قدیم صوفیا کے ہاں ملتے ہیں مگر علامہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے منظم اور مربوط صورت میں ان کو پیش کیا ۔

مثلاً ۔

مقصود ز جملہ آفرنیش مائیم در جسم خرد جوہر بینش مائیم
ایں دائرہ جہاں چو انگشتری است بے ہیچ شکے نقش نگینش مائیم
(خیام)

شیخ سعدی حقیقت آدم کے یوں ترجمان ہیں ۔

تگاپوئے حرم تا کے خیال از طبع بیرون کن
کہ محرم گر شوی ذات حقائق را حرم گردد [۲]

ان تصریحات کے بعد ذیل میں علامہ کے افکار کا تاریخ وار جائیزہ پیش کیا جاتا ہے تاکہ ان کے موقف کی صحیح ترجمانی ہو سکے ۔

اقبال اور ان کے وجودی پیش رو:

علامہ کے ۱۹۰۵ء تک کے کلام پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں ان کے سامنے وحدت الوجود کا کوئی متعین اور مستند نظریہ

No doubt the opening sentence of the verse gives the impression of an escape from individualistic to conception of God. But when we follow the metaphor of light in the rest of the verse it gives just the opposite impression. The development of metaphor is meant rather to include suggestion of a formless cosmic element by centralizing the light in a flame which is further individualized by its encasement in a glass likened unto a well defined star.''

(*Lectures*) P. 63

۲ قصائد شیخ سعدی

Iqbal Cyber Library All rights reserved ©2002-2006

اپنی تفصیلوں اور عقلی توجیہوں کے ساتھ نہ تھا۔ بلکہ آن منتشر معلومات پر مبنی تھا جو مختلف ماخذوں اور مکاتیب سے ماخوذ تھا۔ اس میں نہ ناقدانہ انتخاب ہے نہ عالمانہ ترتیب۔ اس دور میں اقبال زیادہ تر شنکر اچاریہ، فلاطینوس اور کسی حد تک شیخ اکبر سے متاثر نظر آتے ہیں۔ شنکر اچاریہ کا زمانہ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی کا ہے۔ ۷۸۸ء تا ۸۲۰ء بمطابق ۱۷۲ھ تا ۲۰۵ھ اور ابن عربی کا سن پیدائش ۵۶۰ھ بمطابق ۱۱۶۴ھ اور سن وفات ۶۳۸ھ بمطابق ۱۲۵۰ھ ہے۔

ابن عربی کے افکار کا سرچشمہ قرآن مجید ہے۔ اس نے آیات قرآنی کو وحدت الوجود کے رنگ میں سمجھا۔ اس لئے اسے اس نظریے کا بانی تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح شنکر اچاریہ کو ہندی ارباب فکر میں نظریہ وحدت الوجود کا بانی تسلیم کرنا غلطی محض ہے کیونکہ سری شنکر اچاریہ نے فلسفہ وحدت الوجود کو جواپنشدوں میں غیر مربوط صورت میں تھا، ایک مربوط اور منظم صورت میں پیش کیا۔ اور اہل ہند کو اس سے روشناس کیا۔

شنکر اچاریہ:

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فلسفہ ویدانت درحقیقت بدھ مذہب کا رد عمل ہے۔ جب بدھ نے خدا کا نہ اقرار کیا نہ انکار تو سوامی شنکر اچاریہ یہ دوسرا انتہا پسندانہ عقیدہ لے کر اٹھے اور یہ تعلیم دی کہ بس خدا کا وجود ہے باقی سب کچھ معدوم ہے۔ نہ تو روح کا وجود ہے نہ دنیا کا ذاتی یا خارجی وجود ہے۔ ہم جو کائنات کو موجود کہتے ہیں فریب کھائے ہوئے ہیں۔ اگر ہم حقیقی معرفت حاصل کر لیں تو اس دنیا کا معدوم ہونا واضح ہو جائے گا۔ جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو اس وقت تک انسان اپنے آپ کو خدا کا غیر سمجھتا ہے لیکن جب قطرہ سمندر میں مل جاتا ہے تو دوئی کا جھگڑا ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتا ہے۔ انسانی آتما یعنی خودی کی غایت یہ ہے کہ وہ برہما یعنی خدا میں شامل ہو کر برہما بن جائے۔

غرض فلسفہ ویدانت کی رو سے اساس صرف برہما ہے، اور صورتیں اودیا یعنی جہالت کی پیداوار ہیں۔ برہما خالص حقیقت اور فہم (شعور) ہے۔ آخری حقیقت اس کو اس معنی میں کہتے ہیں کہ وہ غیر متغیر ہے۔ عالم فریب نظر یا دھوکا ہے۔ یہ برہما کی تخلیق تو ہے۔ مگر ناپاک اور بے شعور ہے۔ برہما خالص حقیقت ہے۔ یہ فہم ہے اور غیر متغیر ہے۔ شنکر کائنات کو تو غیر حقیقی مانتا ہے لیکن اس کے نزدیک انسان کا وجود شخصی بمقابلہ دیگر موجودات زیادہ معتبر اور حقیقت نما ہے۔ شنکر کہتا ہے کہ اپنشدوں کے ارشادات کے مطابق انسان کا وجود شخصی (خودی یا آتما) اصلاً پر ماتما یعنی خدا ہے۔ ان کے نزدیک خودی عین وجود ہے۔ کثرت افراد کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی

جہالت کی وجہ سے اپنے وجود شخصی کو اپنے جسم ، حواس ظاہری اور باطنی کے ہم معنی خیال کرنے لگتا ہے ۔ انسان کا وجود شخصی فی نفسہ شعور ہے ۔ اس کے برعکس اس کا ظاہری وجود جو حواس ظاہر و باطن پر مشتمل ہے اس کا غیر ہے ۔[1]

علامہ کے ابتدائی کلام سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اس زمانہ میں فلسفۂ ویدانت سے بے حد متاثر تھے۔ شاید اس لیے کہ وہ اسے اسلامی نظریۂ وحدت الوجود کے مماثل سمجھتے تھے ۔ اس دور کی مشہور نظم "شمع" ہے ۔ اس نظم میں اس بات کا اظہار کیا گیا ہے کہ حقیقت اور واقعیت صرف ایک ہے ۔ اور غیر مشخص ہے جس میں خالق اور مخلوق ، علت و معلول ، کائنات اور مکون کا امتیاز نہیں ۔ کائنات کی حقیقت فریب نظر کے سوا کچھ نہیں ۔ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں ، وہ ہمارے اپنے شعور اور آگہی کا ساختہ ہے ۔ حقیقت میں 'من'، و 'تو' کا سوال ہی نہیں ۔ یہ تفریق ہمیں اپنی جہالت کی وجہ سے نظر آتی ہے ۔ جب انسان کو عرفان حقیقی حاصل ہو جاتا ہے ۔ تو یہ تفریق اور امتیاز بھی مٹ جاتا ہے ۔ اگر شعور و آگہی فنا ہو جائیں تو تمام تعینات بھی مٹ جائیں ۔ پھر وہی ازلی اور ابدی حقیقت ہو گی جس میں 'من' و 'تو' کا امتیاز باقی نہ رہے گا ۔ یہ مجہول الکنہ حقیقت جو وحدت صرف ہے بے چندگی اور اطلاق محض ہے اور ظہور کائنات کی علت ہے ۔ اس کے تقاضائے نمود کے باعث تعینات اور امتیازات نمایاں ہو جاتے ہیں ۔

جس طرح شنکر کائنات کو اپنی تمام جزئیات اور تفاصیل کے ساتھ برھما کی مظہری صورت قرار دیتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک بھی تعین و امتیاز کی اصل وجہ ہستی یا وجود ہی ہے ۔ ہستی ہی صید شعور و آگہی ہے اور اس کے باعث متعین وحدتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں ۔ ذات کا مرتبہ چوں کہ اطلاق وجود سے برتر اور شعور و آگہی سے ماوراء ہے ۔ اس لئے وہ تکثر و تعداد سے منزہ ہے ۔ یہ وجود کا پردہ ہی ہے جو سب کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے

یہی نہیں بلکہ اقبال سوامی شنکر اچاریہ کی عالم رنگ و بو کی کثرت کو محض فریب نظر خیال کرتے ہیں ۔ جس کو شعور اور آگہی نے اپنے اظہار کے لئے گھڑ لیا ہے ۔[2] ان کے نزدیک حقیقت ایک ہے جس کی ماہیت شعور یا فہم ہے ۔

---

۱ - مولانا روم بھی خودی یا وجود شخصی کو جسم و حواس ظاہر و باطن سے ماوراء تصور کرتے ہیں ۔

صورتش بر خاک و جاں بر لا مکاں
لا مکانے فوق وہم سالکاں

۲ - شنکر کے نزدیک یہ کائنات کثرت واقعۃً حقیقی نہیں ۔ اس کی بنیاد محض بے علمی یا جہالت ہے جوں ہی یہ جہالت رفع ہوئی اور اصل حقیقت کا عرفان ہوا تو کثرت غائب ہوئی ۔ اب نہ اعمال ہیں نہ ان کے اثرات نہ تعلقات ہیں نہ متعلقین فقط برھما ہی برھما ۔

اس دور میں سری شنکر اچاریہ کی طرح اقبال کا بھی خیال ہے کہ حقیقت جو جدا جدا تعینوں اور امتیازوں میں مقید ہو گئی ہے۔ اس کے بے تعین اطلاق کے لئے ہستی کا فنا ہو جانا از بس ضروری ہے۔

علاوہ شنکر اچاریہ کے اقبال اس دور میں فلاطینوس سے بھی بے حد متاثر نظر آتے ہیں۔ وہ فلاطینوس کی طرح حسن کو حقیقت مطلقہ اور ایک لا زوال شے تصور کرتے ہیں جو کائنات کے ذرہ ذرہ میں پنہاں ہے۔ مادہ حسین بالذات نہیں ہے۔ یہ اس وقت حسین ہوتا ہے جب حسن مطلق کے انوار سے منور ہو جائے۔

اس زمانہ میں اقبال خودی کی حقیقت سے ناآشنا معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کو غیر شخص ہی قرار دیتے ہیں۔ خودی کا تصور جیسا کہ میکش اکبر آبادی فرماتے ہیں، بعد کی پیداوار ہے۔

'' وحدت‌الوجود کا تصور امتیازات کا مخالف سمجھا گیا ہے۔ چناں چہ اس کے ماننے والوں نے عام طور سے خدا یا حقیقت اعلیٰ کے مشخص ہونے سے انکار کیا ہے۔ اور اس لئے اسے فلسفۂ خودی کا مخالف سمجھا گیا ہے۔ ابتداً میں علامہ اقبال اس خیال سے متاثر ہوئے لیکن آخر میں انھوں نے تصوف کے زیر اثر انفرادیت اور مطلق ہی کو جمع کیا اور صراحت سے یہ تسلیم کر لیا کہ انائے مقید انائے مطلق ہی کا ظہور ہے ''[1]

اقبال کے اس دور کے وجودی نظریات کا حاصل یہ ہے کہ تنہا ایک حقیقت ہے۔ یہ حقیقت مطلق ہے مقید نہیں۔ یہ مظہری وجود یا کثرت حقیقت مطلقہ کی خواہش ظہور کا جواب ہے۔ وہ شعور خالص جو خود ذات ہے مظہری صورت میں وحدت کو کثرت میں دیکھنے لگتا ہے۔ لیکن جس طرح مظہری ہستی باطل ہے اسی طرح شعور کی یہ گرفت بھی حقیقت کی گرفت نہیں۔ جب مظہری صورت نظر انداز ہو جاتی ہے تو خود کے شعور کا یہ غیر واقعی انداز بھی ختم ہو جاتا ہے۔ 'من' و 'تو' کا سوال اٹھ جاتا ہے اور 'میں' ہی 'میں' رہ جاتا ہے۔

نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیمانہ
میں اس میخانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں

غرض شنکر اور اقبال کے نزدیک حقیقت اپنی ذات سے ازلاً و ابداً یکساں ہے۔ وہ نہ صرف دوئی صور اور اشکال سے منزہ اور ماوراء ہے بلکہ ہر قسم کی قیود اور تعینات سے برتر شعور محض ہے۔

اقبال کے ان تصورات میں اور مولانا روم کے نظریات میں ایک گونہ مماثلت و ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ دونوں کے نزدیک وجود حقیقی واجب ہے۔ واحد کے مختلف مظاہر اور گوناگوں اعیان ہیں۔ جن کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔ وجود مستقل رکھتے ہوں تو تعدد وجود لازم آئے گا۔ یہ محال ہے۔ مولانا کے

---

۱ - نقد اقبال، مطبوعہ میوہ کٹرہ آگرہ ص ۱۲۳،

نزدیک موجودات وجود مطلق کے تعینات اور تشخصات ہیں جو ایک دوسرے سے مرتبہ' ظہور میں مختلف و ممتاز ہیں۔ موسیٰ و فرعون دونوں اپنی اپنی انفرادیتیں رکھتے ہیں ۔ مگر ان کی حقیقت یہ ہے کہ موسیٰ اور فرعون کی متضاد انفرادی بقا' وجود مطلق کی متحدہ غیبت میں فنا ہے ۔ اس کا اظہار یوں فرماتے ہیں ۔

چوں کہ بے رنگی اسیر رنگ شد موسیٰ ، با موسیٰ ، در جنگ شد

بے رنگی سے مراد وجود مطلق ہے ۔ اور رنگ سے وجود مطلق کے گونا گوں تعینات مراد ہیں ۔ موسیٰ اور فرعون کی جنگ کو موسیٰ اور موسیٰ کی جنگ کہا گیا ہے جو انفرادی بقا کے تصور کو ساقط الاعتبار ظاہر کرتا ہے ۔ بقائے انفرادیت دراصل کثرت کی بنا پر منحصر ہے ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وجود مطلق کے تعینات اور تشخصات خارجی آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مگر یہ اختلاف جو مظاہر مختلفہ میں نمایاں ہے ۔ وہ دراصل وجود مطلق میں جمع ہے، اس لئے فرعون کو بھی موسیٰ کہا گیا ہے ۔ سالک کا مقصود ان مظاہر مختلفہ سے نظر ہٹا کر جمع کا مشاہدہ کرنا ہے اور یہ مشاہدہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا ۔ جب تک سالک اس عالم رنگ و بو سے مقام بے رنگی یعنی مرتبہ اطلاق میں نہ پہنچے ۔ اور اس مرتبہ تک پہنچنا ممکن نہیں ۔ جب تک وہ اپنی انفرادیت کو کلیت حق میں فنا نہ کر دے ۔ مولانا کے متذکرہ بالا شعر اور اقبال کا مندرجہ ذیل شعر ایک ہی حقیقت کے غماز ہیں ۔

محمود اپنے آپ کو سمجھا ایاز ہے کیا غفلت آفریں یہ خانہ ساز ہے

علامہ کے وجودی تصورات کا پہلا دور ۱۹۱۰ء میں ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں وہ حقیقت کو غیر مشخص اور کائنات کو فریب نظر سمجھتے رہے ۔ ان کے یہ تصورات فلسفہ' ویدانت کے بہت قریب تھے لیکن اسلامی نظریہ' وحدت الوجود سے کوسوں دور رہے ۔ اس دور میں علامہ نے جہاں وجود مطلق کا اقرار کیا وہاں وجود کائنات اور انسانی خودی کی نفی کی ۔ اسلامی نظریہ' وحدت الوجود میں نہ تو کائنات کو باطل سمجھا جاتا ہے اور نہ آنائے انسانی کو۔ اسلامی نظریہ' وحدت الوجود کے متعلق میکش اکبر آبادی لکھتے ہیں ۔

''حقیقت یہ ہے کہ اسلامی وجودی وحدت الوجود کے ساتھ انسانی خودی اور خدا کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں ۔ اور انفرادیت کو کلیت کی ضد نہیں سمجھتے ۔ بظاہر یہ عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے ۔ لیکن اسلامی مسلک کے تفصیلی مطالعہ سے اسبات کی تصدیق ہو جائیگی ۔''[۱]

خود اسلامی صوفیوں میں اس موضوع پر کئی رائیں ہیں چنانچہ مجدد صاحب عالم کو وہم اور معدوم مانتے ہیں ۔ ان کے علاوہ بعض اسلامی صوفی اور ہندی فلسفیوں میں سے ایک گروہ ایرانی اہل فکر کی طرح عالم کو خدا کا سایہ اور ظل تسلیم کرتا ہے ۔

---

۱ ۔ میکش اکبر آبادی ، نقد اقبال ۔

صوفیائے اسلام کا سب سے بڑا گروہ جس میں شیخ محی الدین ابن عربی بھی شامل ہیں ۔ عالم کو فریب نظر یا معدوم نہیں مانتا ۔ بلکہ ان کے خیال میں عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہیں ۔ اور یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن سے اس نظریئے کی تائید ہوتی ہے ۔ قرآن نے وضاحت سے کہا ہے کہ موجودات خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں ، زمانی ہوں یا مکانی سب کی حقیقت اللہ ہے ۔ ھوالاول والاخر و الظاھر والباطن، (۱)

بعض احادیث نبوی اور آیات قرآنی اس بات کی شاہد ہیں کہ حقیقت صرف حق تعالیٰ کی ہے جو قائم بالذات ہے ۔ بجز اس کے باقی تمام چیزیں باطل اور فانی ہیں ۔ مثلاً حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے لبید کے اس قول پر الا کل شیئی ما خلا اللہ باطل ۔ پر مہر تصدیق ثبت کی اور فرمایا ۔ سب سے سچی بات جو کسی شاعر نے کہی ہے وہ لبید کی یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز باطل ہے (۲) ۔ آیہ کریمہ کل شیئی ھالک الا وجھہ کا مطلب بھی یہی ہے ۔ اس نظریہ کے برعکس اسلامی صوفیاء بالخصوص شیخ اکبر اگرچہ کائنات کی کوئی الگ حقیقت یا وجود تسلیم نہیں کرتے تاہم وہ مطابق آیہ کریمہ ربنا ما خلقت ھذا باطلا اسے حقیقی قرار دیتے ہیں ۔ نہ کوئی دھوکا ہے نہ کوئی التباس اور فریب ۔ ذات باری سے بھی ممتاز اور اس کی کثرت باہم بھی ممتاز ۔ ایک دوسرے سے الگ ہر شے خود ہی شے ہے ۔ اس طرح وحدت الوجود کا نظریہ دو حصوں میں منقسم ہو کر رہ گیا (۱) پہلے نظریئے کے مطابق وجود صرف واجب تعالیٰ کا ہے ۔ اس کے بغیر ہر چیز باطل اور معرض فنا میں ہے ۔ (۲) دوسرے نظریئے کے مطابق جسے شیخ اکبر نے پیش کیا اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے ساتھ کائنات کی بھی حقیقت ہے اگرچہ اس کا کوئی الگ وجود نہیں اور نہ وہ عین حق ہے ۔۳

۱- نقد اقبال مصنفہ ، میکش اکبر آبادی

۲- یہ حدیث امام بخاری رح نے تین جگہ بیان کی ہے ۔ باب ایام الجاھلیتہ میں ابوھریرہ سے باب الادب میں ابن البشار رض اور باب الرقاق میں محمد بن مثنیٰ سے ۔ اسی طرح امام مسلم نے محمد بن الصباح اور دوسری جماعت سے اس حدیث کو روایت کیا ہے ۔ امام ترمذی نے علی ابن حجر سے اور شمائل میں محمد بشار سے روایت کی ہے ۔ ابن ماجہ نے باب الادب میں محمد بن الصباح سے اسے روایت کیا ہے ۔

۳- شیخ اکبر اپنی کتاب، شجرۃ الکون، میں فرماتے ہیں کہ ”اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوقات کے ساتھ ملامت اور مواصلات اور مفاصلت سے بالکل منزہ ہے ۔ کیونکہ وہ اس وقت بھی موجود تھا جب کون کا نام و نشان تک نہ تھا ۔ و ھو الان کما کان اور اب بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا ۔ نہ وہ عین کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے جدا کیونکہ وصل اور فصل صفات حدوث سے ہے ۔ اور اس کی ذات قدیم ہے ۔ اتصال اور انفصال سے انتقال اور ارتحال لازم آتا ہے ۔ اور انتقال اور ارتحال، سے

غرض شیخ اکبر وجود ممکنات کو معدوم محض نہیں مانتے۔ رہا یہ سوال کہ شیخ موجودات کو عین حق مانتے ہیں یا نہیں علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ جو لوگ اسے عینیت کا قائل سمجھتے ہیں ان میں اقبال بھی شامل ہیں۔ اس کے برعکس امام عبدالوہاب شعرانی رح کا خیال ہے کہ شیخ اکبر کی ایسی عبارت جس سے عینیت کی بو آتی ہو وہ شیخ کی نہیں بلکہ الحاق ہے۔[1] وہ ''یواقیت'' میں لکھتے ہیں کہ شیخ اکبر کی تصانیف میں بہت کچھ افترا ہو چکا ہے۔ انہیں عینیت کا قائل سمجھنا محض افترا ہے ''دُرِّ مختار'' میں بھی ہے کہ جو مسائل خلاف شرع فصوص الحکم میں درج ہیں وہ مسائل یہودیوں نے شیخ پر افترا کئے ہیں[2]۔ حضرت پیر مہر علی گولڑوی فرماتے ہیں کہ اگر شیخ اکبر کو عینیت کا قائل بھی سمجھ لیا جائے۔ تو ان کی عینیت کا مطلب یہ ہوگا کہ مطلق مقید کے وجود کا سبب ہے۔ اور اس کے وجود سے اس کا قیام ہے۔[3] اقبال اس مخصوص نظرئیے سے قطع نظر ابن عربی کو عینیت کا قائل قرار دیکر نظریہ وحدت الوجود کا مبلغ سمجھتے ہیں۔ علامہ کی ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء کی نظمیں

تحول زوال، تغیر اور استبدال لازم آئے گا اور یہ سب امور ناقص ہیں'' اصل عبارت یوں ہے۔

فهو مقدس في وجوده عن ملامسة ما وجده و مجانبته و مواصلته' لانه كان ولا كون وهوالان كما كان لايتصل ولا ينفصل عن كون لان الوصل والفصل من صفات الحدوث لا من صفات القديم لان لاتصال والانفصال يلزم منه الانتقال والا رتمال التحول والزوال والتغير والاستبدال هذا كله من صفات النقص لا من صفات الكمال فسبحانه سبحانه و تعالى عما يقول الظلمون والجاحدون علوا كبيرا۔

شجرة الكون صفحه نمبر ۴

دوسری جگہ شیخ فرماتے ہیں اگر حق تعالیٰ کی ندا ہمارے لئے اور ہماری ندا اس کے لئے نہ ہوتی تو نہ وہ ہم سے ممیز ہوتا اور نہ ہم اس سے۔ جس طرح حق تعالیٰ نے اپنی ذات کو ہم سے جدا کیا ہے۔ اسی طرح ہم نے اپنی ذاتوں کو اس سے جدا کیا ہے۔ جو دعویٰ وصل کرے وہ عین جدائی میں ہے'' باب الاسرار۔ فتوحات مکیہ، ص ۳۶۵۔

اسی باب میں شیخ فرماتے ہیں آنت آنت و ھو ھو یعنی تو تو ہے اور وہ وہ ہے۔ اس لئے ایسے الفاظ سے بچنا چاہئے جو کسی عاشق کے لئے مخصوص ہیں۔ انا من اهوی و من آهوی انا الخ۔ یعنی ''بچ اس سے کہ تو کہے کہ میں وہی ہوں یعنی اللہ کا عین ہوں۔'' شیخ اکبر کے نزدیک ایسا کہنا لسان عشق سے تو ہو سکتا ہے لسان علم اور تحقیق سے نہیں۔

۱۔ کتاب الیواقیت والجواهر امام عبدالوهاب شعرانی مصنفہ، مطبوعہ مصر، ص ۷۔

۲۔ در مختار باب المرتد صفحہ ۲۳۰ مطبوعہ بمبئی صفحہ۔

۳۔ پیر مہرعلی گولڑوی اوجدالاشیاء و هو عینها کی شرح ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں۔ برائے لفظ ''عین'' دو معنی است یکے آنکہ گفتہ میشود ایں چیز عین خود است

اسی تاثر کے تحت لکھی گئیں - چند اشعار ملاحظہ ہو -

نفیٔ ہستی اک کرشمہ ہے دل آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا
کیا کہوں اندھوں سے میں آس شاھد مستور کی
دار کو سمجھے ہوئے ہیں جو سزا منصور کی

(سوای رام تیرتھ)

اس دور میں اقبال کثرت کو محض آگہی کا زائیدہ نہیں خیال کرتے۔ اور نہ اصل ھستی کو پردہ مان کر اس کو اٹھا دینے کی فکر میں ھیں - وہ صرف اتنا چاھتے ھیں کہ کثرت میں جو وحدت پنہاں ہے اس کو نظر انداز نہ کیا جائے اور حسن ازلی کا سب کو مظہر جان کر سب سے عملی دلچسپی لی جائے - اور چیزوں میں امتیاز اور غیریت کی ناقابل شکست دیواریں نہ حائل کر لی جائیں کیونکہ ایک ھی حقیقت کے سب مختلف مظاھر ھیں - اور ھر مظہر اپنا ایک مقام رکھتا ہے - ان مظاھر کے عقب میں جو حقیقت ہے وہ ان مظاھر کا وجود ہے -

وحدت وجود کا یہ تصور اب محض شاعرانہ یا ویدانت فلسفہ پر مبنی نہیں رھا، بلکہ ابن عربی کے مستند نظریئے سے کچھ زیادہ قریب ھو گیا ہے - اقبال کے نزدیک ابن عربی عینیت کے قائل ھیں یعنی ان کے نزدیک مخلوقات کا وجود عین وجود خالق ہے ، حقیقت کے اعتبار سے خالق اور مخلوق میں کوئی فرق نہیں - ابن عربی فرماتے ھیں کہ حقیقت انسان کی ذات کے اندر موجود ہے ، وہ اپنے قول کی دلیل سبحان من خلق الاشیاء وھو عینھا سے لاتے ھیں ، یہی وہ نکتہ ہے جس پر شیخ اکبر اور سری شنکر کے درمیان زبردست اختلاف ہے - سری شنکر عالم اور انسانی خودی کو شر ، مایا اور برھما سے الگ تصور کرتے ھیں - ابن عربی اور ان کے متبعین عالم اور انسانی خودی کو عین حق اور ظہور حق سمجھتے ھیں - اور یہی وجہ ہے کہ سری شنکر کا نظریہ نفی خودی اور ترک عمل تک پہنچتا ہے - کیونکہ جب عالم دھوکا اور مجموعہ شر ہے - تو اس دھوکے سے نجات

چنانچہ الانسان انسان - دیگر مابہ القوام و قیام چیز ے بہ چیز آخر باشد - در ینجا ھمیں معنی مراد است نہ اول پس معنی و ھو عینھا این است کہ اگر تعلق واجب از مخلوقات قطع نظر کردہ شود مخلوق را فی نفسہ وجودے نیست - زیرا کہ ممکن است - وجود و عدم آو مساوی است - (ملفوظات)

یعنی ” لفظ عین کے دو۲ معنی ھیں ایک یہ کہ چیز اپنے آپ کا عین ہے - جیسے الانسان انسان - دوسرے معنی عین کے مابہ القوام کے ھیں - کہ ایک چیز کا قیام دوسری چیز کے ساتھ ھو - اس جگہ وھی مراد ھیں نہ کہ اول پس و ھو عینھا کا مطلب یہ ہے کہ گر واجب الوجود کا تعلق مخلوقات سے قطع نظر کیا جائے تو مخلوق کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں اس لئے کہ یہ ممکن ہے اور ممکن کا وجود و عدم برابر ہے“۔

حاصل کرنا اصلی نجات اور اس التباس وجود کا فنا ہو جانا ہی آخری منزل قرار دی گئی ہے۔[1]

اسی تصور کے تحت بعض کے نزدیک ابن عربی فنائے ذات کے نہیں بلکہ وہم غیریت کی فنا کے قائل ہیں۔ میکش اس نکتہ کی صراحت مندرجہ ذیل سطور میں پیش کرتے ہیں:-

''ہمیں سمجھ لینا چاہئے کہ وجودیوں کے مسلک میں بدھ ازم اور ویدانت کی طرح فنا مقصود اعلیٰ اور آخری منزل نہیں ہے بلکہ آخری منزل بقا ہے۔ اور اسے حاصل کرنے کے لئے فنا کو ضروری سمجھا گیا ہے۔ اس کے علاوہ خاص بات یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر میں فنا کے معنی نروان کی طرح حقیقی یا واقعی فنا کے نہیں بلکہ محض تبدیلی خیال یا تصحیح خیال کے ہیں۔ یعنی ایک شخص جہاں تک اپنے آپ کو غیر حق سمجھتا ہے۔ اس کے علم و یقین کو فنا کر کے یہ یقین کر لیا جاتا ہے کہ وہ غیر حق نہیں ہے۔

بدھ مت اور ویدانت میں عالم اور احساس خودی کو خیال و نظر کا دھوکہ سمجھا جاتا ہے۔ اور دھوکے کو دور کرنے کے لئے فنائے محض ضروری سمجھی جاتی ہے۔ لیکن وجودی مسلک میں صرف وہم غیریت کو فنا کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ہستی کو، کیونکہ ہستی حق ہے اور ناقابل فنا ہے، اس وہم غیریت کی فنا کو فنا فی اللہ اوراحساس حقیقت کو بقا باللہ کہتے ہیں۔

علم کا موجود اور فقر کا موجود اور   اشہد ان لا الہ اشہد ان لا الہ''[2]

یہ کہنا شاید غلط نہ ہوگا کہ ابن عربی کے اس تصور نے اقبال کو خودی یا اثبات نفس کا تصور دیا۔ انہیں نظریۂ وحدت الوجود کو ترک کرنا پڑا۔

وحدت وجود کی مخالفت کا دور

وحدت وجود کی مخالفت کے اسباب:

اقبال جب یورپ سے واپس آئے تو انہیں مسلمانوں کی پستی کا شدید احساس تھا۔ انہوں نے قرآن حکیم پر غور و تدبر شروع کیا اور نتیجے کے طور پر عقیدہ وحدت وجود کو مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیا۔ سلف نے دینی بنیادوں پر نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت کی تھی چنانچہ امام ابن تیمیہ نے ایک مستقل رسالہ ''فی البطال وحدت الوجود'' لکھ کر اس نظریئے کے علمبرداروں کو کافر قرار دیا۔ ابن قیم۔ ذہبی اور محمد بن عبدالوہاب نے بھی انہیں کافر سمجھا۔

---

۱ - میکش اکبر آبادی، نقد اقبال، آگرہ میوہ کٹرہ ص ۴۷۔

۲ - '' '' '' '' '' '' ص ۱۰۳

حسین منصور کو پھانسی دی گئی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی کو صلاح الدین ایوبی کے حکم سے قتل کیا گیا۔ البقاعی نے ابن عربی کی تردید میں کتابیں لکھ کر انہیں کافر ثابت کیا۔ وجہ یہ تھی کہ یہ نظریہ قرآن کی بنیادی تعلیم کے خلاف تھا۔ قرآن میں انسان اور کائنات کی تخلیق کا بار بار ذکر آیا ہے۔ اگر مخلوق کے وجود سے انکار کر دیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا نے کسے پیدا کیا۔ اگر مغائرت کا انکار کر کے عینیت ثابت کی جائے تو عبادت کا مفہوم ہی ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے جب اس نظریے کی مخالفت کی تو ان کے پیش نظر دینی اور دنیاوی فسادات تھے جو اس نظریے کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ وحدت وجود کے اثرات انسانی طبیعت، کو عمل کے بجائے سکون کی طرف راغب کرتے ہیں۔ انسان اپنے آپ کو مجبور اور بے بس سمجھنے لگتا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ جب وحدت الوجود کا عقیدہ عام ہو گیا تو پوری مسلم قوم جمود اور خانقاہیت اور تقدیر پرستی، ترک عمل، غلامی اور بالآخر تباہی کا شکار ہوگی۔ ابن عربی ۶۳۸ھ میں فوت ہوئے۔ ساتویں صدی کے مسلمان جمود کا شکار نہیں تھے۔ ساتویں اور آٹھویں صدی میں عقیدہ وحدت الوجود کے پھیلنے کی وجہ سے عالم اسلام میں بے شمار خانقاہیں قائم ہوئیں۔ ایرانی شعراء نے وجودی تصوف کو شاعری کا موضوع بنایا۔ اس طرح یہ عقیدہ دل و دماغ پر اثر انداز ہوا۔

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء کے عرصے تک علامہ کے کلام میں وجودی تصوف کی کوئی جھلک نظر نہیں آتی۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اول الذکر ۱۹۱۵ء میں اور آخر الذکر ۱۹۱۷ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۱۴ء میں امرتسر میں شیخ احمد سرہندی کے مکتوبات بھی شائع ہو چکے تھے۔ ان مکتوبات میں وحدت الشہود پر زور دیا گیا۔ ان نظریات کا اثر اقبال پر بہت گہرا ہوا۔

اسرار خودی کا دور گویا وحدت الوجود کی مخالفت کا دور ہے۔ اس دور میں اقبال نے نہ صرف نظریہ وحدت وجود کی مخالفت کی بلکہ بعض وجودی حضرات مثلاً مولانا روم اور منصور کے نظریات کی نئی توجیہہ پیش کر کے انہیں دائرہ وجودیت سے باہر لانے کی کوشش کی۔ ذیل کے خطوط سے علامہ کے اس رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں۔

"حضرت۔ میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اس کو سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدت الوجود نظر آتا ہے۔ مولانا اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھئے۔ وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں انہیں کا مقلد ہوں"۔[1]

۱۔ علامہ اقبال، مسٹر اسرار خودی، وکیل، امرتسر، مورخہ ۹ فروری سنہ ۱۹۱۶ء۔

ایک خط میں نظریہ وحدت الوجود کے ترک کرنے کا صاف طور پر اعلان کرتے ہیں۔

''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں شرم نہیں کہ میں ایک عرصہ تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا۔ جو بعض صوفیا کے ساتھ خاص ہیں۔ اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح، مسئلہ وحدت الوجود، یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم جیلی نے اپنی کتاب ''انسان کامل' میں کیا ہے''۔۱

اپنے ایک مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی مرحوم میں اپنے عقائد کی وضاحت فرماتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کرینگے میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا۔ کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا۔ اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا۔ اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک قلبی اور دماغی جہاد کرنا پڑا۔ میں شیخ محی الدین ابن عربی کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں۔ اور ان کو اسلام کے بڑے حکماء میں سمجھتا ہوں۔ مجھے ان کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے۔ کیونکہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدت الوجود) انہوں نے ان کو فلسفہ کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم سے مستنبط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل انہوں نے پیش کی ہے۔ وہ منطقی یا معقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط۔ اس لئے گو میں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان عقائد کا پیرو نہیں ہوں'' ۲

ابتدائی دور میں جب اقبال پر وجودی رنگ غالب تھا۔ وہ منصور حلاج کو وجودی سمجھتے تھے۔ لیکن بعد میں جب انہوں نے نظریہ وحدت الوجود کی مخالفت کی تو اسے بھی تقویم خودی کا علمبردار قرار دیا۔ ۱۷ مئی ۱۹۱۹ء اسلم جیراجپوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

''منصور حلاج کا رسالہ کتاب الطواسین جس کا ذکر ابن حزم کی ''فہرست'' میں ہے۔ فرانس میں شائع ہو گیا ہے۔ مؤلف نے فرانچ زبان میں نہایت مفید حواشی

۱۔ اسرار خودی اور تصوف، اخبار وکیل امرتسری ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء۔

۲۔ اقبال اور اس کا عہد، جگن ناتھ آزاد الہ آباد، ص ۶۱۔

اس پر لکھے ہیں ۔ آپ کی نظر سے گزرا ہوگا ۔ حسین کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں بالکل حق بجانب تھے ۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیا قریباً سب کے سب منصور سے بیزار تھے ۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں ہوگئے ''

غرض منصور کو اپنے وجودی تصورات کی پاداش میں جام شہادت نوش کرنا پڑا ۔ اس کا یہ واقعہ شعر و ادب میں پیوست ہوکر رہ گیا ہے ۔ اقبال اسی تاثر کے تحت فرماتے ہیں ۔

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت   اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

۱۹۲۳ء کے بعد علامہ اسے بقائے ذات کا قائل سمجھنے لگے ۔ جاوید نامہ میں حلاج کی زبانی کہلواتے ہیں ۔

عبدہ با ابتدا بے انتہا ست   عبدہ را صبح و شام ما کجاست

جاوید نامہ میں اقبال فلک مشتری میں حلاج سے سوال کرتا ہے کہ تجھے کس گناہ کی پاداش میں تختۂ دار پر لٹکایا گیا ۔ حلاج جواب دیتا ہے کہ ''میرے سینے میں آگ کا ایک سمندر موجزن تھا ۔ میں نے اپنے ارد گرد لوگوں کو چلتے پھرتے دیکھا ۔ مگر وہ اندر سے مردہ تھے ۔ لہذا اسی نسبت سے میں نے نعرۂ انا الحق بلند کیا ۔ اس توقع پر کہ شاید اسی بانگ صور سے ان مردہ روحوں میں زیست کے آثار پیدا ہو جائیں ۔ یہ تھے تو مومن لیکن اپنے وجود کی قدر و قیمت سے منکر لاالہ' کا کلمہ ان کی زبان سے ضرور ادا ہوتا تھا ۔ کیونکہ وہ مسلمان تھے ۔ لیکن اس نعرۂ لا میں جو اثبات خودی مضمر تھا اس سے وہ بالکل عاری تھے ۔''

جاوید نامہ ، ص ۲۴۲

اس طرح علامہ نے انا الحق کی نئی تفسیر پیش کی ۔ روایتی مفہوم کے مطابق اناالحق کہنے والا اپنی ذات کی نفی اور ذات خداوندی کا اثبات کرتا ہے ۔ جیسا مولانا روم اپنے ملفوظات میں فرماتے ہیں ۔

''لوگ سمجھتے ہیں کہ اناالحق کوئی بڑا دعویٰ ہے ۔ حالانکہ بڑا دعویٰ اناالعبد کہنا ہے ۔ کیونکہ اس میں خدا کے ساتھ اپنی ہستی کا بھی دعویٰ ہے ۔ اور اناالحق کے معنی یہ ہیں کہ میں کچھ نہیں ہوں عدم محض ہوں ۔ وجود

۱- اقبال نامہ ، حصہ اول ، ص ۵۴، ۵۵ ۔

صرف خدا ہی کا ہے۔ اس میں تواضع زیادہ ہے۔ بس یہ بات ہے کہ لوگ اس کو سمجھتے نہیں۔'' ۱

یہ دعویٰ اقبال کی زبان سے ادا ہوا۔ ان کے نزدیک زندگی جہاں بھی ہے فرد کی صورت میں ہے۔ کلی زندگی یا زندگی بہ حیثیت کل کوئی شے نہیں ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے۔ یعنی وہ فرد جو بالکل بے مثل اور بے ہمتا ہے۔ کائنات کا نظام ان گنت افراد کا نظام ہے جس کا حاکم اعلیٰ اور منبع فیض وہ فرد بے ہمتا ہے جسے ہم خدا کہتے ہیں۔ ہر فرد یا انا تجربے کا محدود مرکز ہے جو اپنے ماحول سے تعامل کرکے تجربے اور مشاہدے کے حاصلات کو اس طرح اپنے اندر جذب کرتا ہے کہ وہ خودی کا جزو بن جاتے ہیں۔ اور اس کی بالیدگی میں ممد ہوتے ہیں۔ انا کا ماحول سے یہ تعامل کوئی انفعالی حالت نہیں ہے۔ یہ تو ایک تفاعل ہے۔ انا کی تعمیر کوئی غیر نہیں کرتا۔ بلکہ انا خود اپنی تعمیر یا تخریب میں مصروف ہے اور اس کام میں فاعلانہ انداز سے ماحول کی تمام ایسی قوتوں سے اشتراک عمل کر رہا ہے جو اس کی تعمیر میں ممد و معاون ہو سکتی ہیں۔ جاوید نامہ میں علامہ فرماتے ہیں کہ نور و نار خودی کے اہم عناصر ہیں۔

نارہا پوشیدہ اندر نور اوست جلوہ ہائے کائنات از طور اوست
من ز نور و نار او دادم خبر بندۂ محرم! گناہ من نگر! ۲

یہاں نور سے مراد روحانی قوت اور نار سے مادی قوت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مستحکم خودی انسان کو لازوال بنا سکتی ہے۔ مندرجہ ذیل شعر میں فرماتے ہیں کہ اگر تو محکم و استوار ہے تو اس صورت میں اپنے آپ کو خدا ہی کی طرح ہمیشہ زندہ رہنے والا اور قائم رہنے والا سمجھ۔

پیش این نور ار بمانی استوار
حی و قائم چون خدا خود را شمار

پھر فرماتے ہیں کہ یہ کمال انسان کو عبدیت کے مقام ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

۱۔ اصل عبارت یہ ہے ''آنکہ مے گویند کہ من عبد خدایم دو ہستی اثبات مے کند۔ یکے خود را و یکے خدا را۔ اما آنکہ اناالحق گوید۔ خود را عدم کرد و بباد داد وے گوید اناالحق یعنی من نیستم ''ہمہ اوست۔ جز خدا ہستی نیست۔ من بکلی عدم'' محضم و ہیچم۔ تواضع دریں جا بیشتر است۔ این است کہ مردم فہم نمے کنند۔ فیہ ما فیہ۔ ملفوظات مولانا روم، ص ۱۱۷۔

۲۔ جاوید نامہ، ص ۱۴۳، ۱۴۴۔

۳۔ جاوید نامہ، ص۔۱۴۔

تا ما زاغ البصر گیرد نصیب
بر مقام عبدہ ، گردد رقیب[1]

اس طرح اقبال معرفت حق کی اساس پر اثبات خودی کا درس نہیں دیتے بلکہ اس بات کی تلقین کرتے ہیں کہ انسان خودی میں ڈوب کر تلاش حق کرے۔

خودی میں گم ہے خدائی تلاش کر غافل یہی ہے تیرے لئے اب صلاح ''کار کی راہ

اقبال نظریہ' وحدت‌الوجود کی بساط الٹ دینے کے بعد اس کی تردید پوری قوت اور شاعرانہ محاکات کے ساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ جگن ناتھ آزاد رقمطراز ہیں کہ یہی خودی جب شنکر اچاریہ اور منصور کے یہاں آکر خدا بنتی ہے۔ تو اقبال اس نظریہ' وحدت الوجود سے کلی طور پر بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اس دور کی بات نہیں جب اقبال نے کہا تھا

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی

بلکہ اس دور کے افکار کا ذکر ہے۔ جب گلشن راز جدید لکھی جا رہی تھی۔''[2]

وحدت الوجود اور وحدت الشہود

جیسا کہ ذکر ہوچکا ہے، ۱۹۱۵ء میں جب امرتسر میں مکتوبات امام ربانی چھپ رہے تھے اقبال اسرار خودی لکھنے میں مصروف تھے۔ مکتوبات میں حضرت مجدد اپنے شہودی ہونے کا اقرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

''اور مسئلہ توحید وجودی جس کے بارے میں میں پہلے متردد تھا۔ اور فعلوں اور صفتوں کو اصل سمجھتا رہا۔ جب حقیقت حال منکشف ہوئی تو تردد جاتارہا اور ہمہ اوست کی نسبت ہمہ ازوست کا پلہ بھاری رہا۔''[3]

وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ سالک خدا کے سوا کسی کا وجود تسلیم نہیں کرتا۔ وحدت الشہود میں اس کا مشہود صرف ایک ذات ہوتی ہے۔ اور کائنات اسے نظر نہیں آتی۔ جس طرح سورج کی تابش کے سامنے ستارے دکھائی نہیں دیتے۔ لیکن وہ دراصل موجود ہوتے ہیں۔ حضرت مجددرح نے قرآنی استدلال سے بھی وحدت الوجود کو غلط ثابت کیا۔ اور اپنے کشف اور مشاہدے کی رو سے بھی۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱- جاوید نامہ، ص ۲۸-

۲- اقبال، اور اس کا، عہد جگن ناتھ آزاد، ادارہ انیس اردو، الہ آباد ص ۸۳۰۸۲-

۳- محمد حسین ، (ترجمہ) مکتوبات ، مجدد الف ، ثانی ، لاہور ، ص ۳۶ -

نظریہ' وحدت الوجود کے مطابق ذات اور وجود میں عینیت ہے ۔ شیخ اکبر کا یہ قول چونکہ ذات صفات کا عین ہے ۔ اور اشیاء کائنات عین صفات ہیں لہذا وہ بھی عین ذات ٹھہریں ۔ حضرت مجدد رح کو قبول نہیں ۔ ان کے نزدیک صفات عین ذات نہیں بلکہ صفات زائد علی الذات ہیں ۔ اللہ اپنی ذات میں اکمل ہے ۔ اس لئے صفات کی حاجت سے بے نیاز ہے ۔ حضرت مجدد کے نزدیک صفات اللہ تعالیٰ کے وجود کے تعینات یا ظلال ہیں ۔ اللہ تعالیٰ موجود ہے کیونکہ وہ قائم بالذات ہے - وہ سمیع و بصیر ہے اپنی ذات سے ۔ اس طرح صفات اللہ تعالیٰ کے ظلال ہیں عین نہیں ۔ اگر ہم کائنات کو صفات حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلی تسلیم کریں تو اس صورت میں اس کو اس کا عین بھی تسلیم کرنا پڑے گا ۔ لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ صفات کی حقیقت ذات کے اظلال سے زیادہ نہیں ۔ حضرت مجدد رح کے اس نظرئے کے مطابق کائنات معدوم نہیں بلکہ موجود ہے ۔ یہ خدا کا عین نہیں ۔ اس کا وجود ظلی ہے ۔ اور ظل خارج میں موجود ہے ۔ ظلی وجود حقیقی نہیں ہوا کرتا اس لئے وہ خدا کا عین نہیں ہو سکتا تاہم اس کے غیر حقیقی وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا ۔

اپنے اس نظرئے کے مطابق حضرت مجدد ذات حق کو وراء الورا تسلیم کرتے ہیں ۔ اس کے برعکس شیخ اکبر کائنات ہی کو خدا کہتے ہیں ۔ اقبال خودی اور خدا میں باعتبار وجود عینیت تسلیم کرتے ہیں ۔ چونکہ کائنات کی بھی خودی ہے اس لئے خدا اور کائنات میں بھی عینیت ہے ۔

حضرت مجدد کے نزدیک عالم موجود خارجی حقیقت ہے ۔ چونکہ اس کا وجود ظلی ہے اس لئے وہ واجب کا عین نہیں ۔ اقبال کے نزدیک خودی خدا اور خودی کائنات میں بہ اعتبار وجود عینیت ہے لیکن ذات کے اعتبار سے نہیں ۔ ذات ورا' الورا ہے ۔ مجدد رح کے نزدیک حق تعالیٰ کے حقیقی وجود اور کائنات کے ظلی وجود میں عینیت محال ہے ۔ شیخ اکبر اس عالم کو حق تعالیٰ سے الگ تصور نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک کائنات عین صفات ہے اور صفات عین ذات ہیں ۔ لہذا کائنات بھی خدا ہے ۔ اقبال کائنات کو بہ اعتبار وجود تو خدا مانتے ہیں لیکن ذات کے اعتبار سے وہ اللہ تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں ۔

ممکن کا واجب ہونا محال ہے ۔ کوئی شے خدا نہیں ہو سکتی ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ذات کے اعتبار سے ہر شے غیر خدا ہے ۔ مندرجہ ذیل آیات قرآنی میں اس کی صراحت کی گئی ہے ۔

هل من خالق غیر اللہ (پ ۲۲ ع ۱۳) (۲) افغیراللہ تتقون پ ۱۴ ع ۱۳
افغیراللہ تامرونی ایھا الجاھلون (پ ۱۴ ع ۴)

غرض کسی شے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ شے خدا ہے تاہم کائنات کو اپنی خودی یا اجتماعی وحدت کے اعتبار سے حق تسلیم کرنا

پڑتا ہے ۔ اس کے برعکس وجودی حضرات کائنات کے ذرہ ذرہ میں اللہ کا وجود تسلیم کرتے ہیں ۔ اقبال حضرت مجدد کے نظریہ ظلی وجود کے قائل نہیں ۔ کیونکہ ایسی صورت میں کائنات اور ذات حق یعنی دو وجودوں کو بیک وقت تسلیم کرنا پڑے گا۔ یہ درست ہے کہ حقیقی اور ظلی وجود میں عینیت محال ہے ۔ اس لئے وحدت الوجود کا سوال پیدا نہیں ہوتا ۔ لیکن اتحاد الوجود سے مضر نہیں ہے ۔

حضرت مجددرح کا نظریہ عبد و معبود سلوک کی تیسری منزل کی نشاندھی کرتا ہے۔[1] اقبال اس کو اپنے فلسفہ کا مرکزی تصور قرار دیتے ہیں اور نظریہ عبدیت کا اثبات بھی کرتے ہیں ۔

اقبال کے نزدیک انائے انسانی و انائے ربانی کے درمیان ایک گہرا رشتہ ہے ۔ اور ایک کا وجود دوسرے کے لئے لازم ۔

نہ آو را بے نمود ما کشودے ۔۔۔ نہ ما را بے کشودِ آو نمودے

خودی کا مقام یہ ہے کہ حق تعالیٰ کو اپنے اندر سمو کر تخلقو باخلاق اللہ کے مصداق قائم بالذات بن جائے ۔ اس مقام پر انائے انسانی ذات حق کا نتیجہ بن جاتی ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں ۔

ذات ما آئینہ ذات حق است ۔۔۔ ہستی مسلم ز آیات حق است

اللہ تعالیٰ کی رضا اس کی رضا میں گم ہو جاتی ہے ۔

در رضایش مرضی حق گم بے شود ۔۔۔ این سخن کے باور مردم شود
پنجہ آو پنجہ حق بے شود ۔۔۔ ماہ از انگشت آو شق بے شود

توحید اور وحدت الوجود

علامہ کے نزدیک توحید اور وحدت الوجود دو مختلف اصطلاحیں ہیں ۔ اول الذکر کا تعلق مذھب سے ہے ثانی الذکر کا فلسفہ سے ۔ نظریہ توحید عبد و معبود اور خالق و مخلوق کا رشتہ پیش کرتا ہے ۔ اس کے برعکس وحدت الوجود کے حامی ان سب کی نفی کر کے وحدت الوجود کے قائل ہیں ۔ علامہ ۱۹۱۶ء کے اخبار وکیل امرتسر میں لکھتے ہیں ”اصل بات یہ ہے کہ صوفیاء کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے ۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ۔ بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذھبی ہے ۔ اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ کثرت

۱- حضرت مجدد کے رح نزدیک سلوک کی تین منزلیں ہیں - (۱) وجودیت (۲) ظلمیت (۳) اور عبدیت ۔ پہلی منزل میں وہ کائنات کے وجود کے قائل نہ تھے ۔ دوسری منزل میں خود کو اور کائنات کو خدا کا ظل محسوس کیا - تیسری منزل عبدیت کی تھی - یہاں پہنچ کر انہیں یقین ہو گیا کہ خدا اور کائنات میں خالق اور مخلوق کا رشتہ ہے -

نہیں جیسا کہ صوفیاء نے تصور کیا ہے ۔ بلکہ اس کی ضد شرک ہے ۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا ۔ کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ٭ حال کے فلسفہ٭ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا ہے وہ موحد تصور کئے گئے ۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا ۔ بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا ۔ اس کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے ۔ یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے ۔ باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے ۔ گو عملی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہے ۔ چونکہ صوفیاء نے فلسفہ اور مذہب کو دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی سمجھ لیا ہے اس لئے ان کو یہ فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے ۔ جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ اس غرض کے لئے حالت سکر ممد و معاون ہوئی ۔ اور یہ اصل ہے مسئلہ٭ حال و مقامات کی ۔ مجھے حالت سکر کی وقعت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے ۔ کہ جس غرض کے لئے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض مطلق اس سے پوری نہیں ہوتی ۔ اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کے ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہوتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی ۔ صوفیاء نے وحدت الوجود کی کیفیت کو ایک مقام لکھا ہے ۔ شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے ۔ لیکن یہ سوال کسی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو واضح کرتا ہے ؟ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے ۔ تو یہ حقیقت وحدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے محض دھوکا ہے ۔ اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی ۔ اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے ۔ اور کسی نفس الامری کا اس سے کوئی انکشاف نہیں ہوتا ۔ تو اس کو معقولی طور سے ثابت کرنا فضول ہے ۔ جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دیگر صوفیاء نے کیا ہے ۔ نہ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ پہنچتا ہے کیونکہ قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے ۔ اگر قرآن کریم کی یہ تعلیم ہوتی کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے ۔ تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکنا ۔ اور یہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے ۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی ۔ اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے ۔ کہ اس کا درود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے ۔ علمائے اسلام نے ابتدا ہی سے اس تصوف کی مخالفت کی اور مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق علمائے امت کا اجماع ہے کہ یہ قطعاً غیر اسلامی چیز ہے ۔'' ۱

۱- معرکہ٭ اسرار خودی ، مجلہ اقبال ، اکتوبر ۱۹۵۳ -

اقبال مذہبی نقطۂ نظر سے خالق و مخلوق میں رشتۂ عینیت کے نہیں بلکہ رشتۂ عبدیت کے قائل ہیں ۔ عبادت کرنے والا جہاں ذات حق کا اقرار کرتا ہے ۔ وہاں وہ اپنی ہستی کا بھی اقرار کرکے اثبات نفس کرتا ہے ۔ علامہ جاوید نامہ میں مقام عبدیت کی منزل معراج کی نشاندہی کرتے ہیں ۔ جہاں عبد و معبود کے اختیار کی حدود باہمدگر مل جاتی ہیں ۔

لا الہ تیغ و دم او عبدہ ، فاش تر خواہی بگو ہو عبدہ
مدعا پیدا نگردد زیں دوبیت ، تا نہ بینی از مقام ما رمیت

مطلب یہ کہ خدا کی توحید ایک تیغ ہے اور تیغ کی آب و تاب بندۂ حق کی اطاعت ہے ۔ اگر اس مفہوم کو زیادہ صاف اور واضح طور پر کہنا چاہو تو کہہ سکتے ہیں کہ مقام اطاعت میں ہو (خدا) ہی عبدہ اپنا بندہ بن جاتا ہے ۔ یعنی بندۂ مومن کے لباس میں کفر و شرک کے خلاف اللہ تعالیٰ خود جنگ آزما ہوتا ہے شعر مذکورہ میں اس آیہ کریمہ کی طرف اشارہ ہے و ما رمیت الخ یعنی اے پیغمبر صلعم تو نے وہ کنکریوں کی مٹھی نہیں پھینکی تھی ۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے پھینکی تھی ۔

مقام عبدیت پر پہنچ کر اقبال کے یہاں فنا و بقا کا تصور بھی بدل جاتا ہے ۔ اکبر الہ آبادی کو ایک خط محررہ ۲ جولائی ۱۹۱۸ء میں اپنے خیالات کا اظہار یوں فرماتے ہیں ۔

''اسلامی بیخودی (فنا) میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے ۔ اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتایج سے انسان بالکل لاپروا ہو جائے ۔ اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے [1]

گفتم آدم ؟ گفت از اسرار اوست
گفتم عالم ؟ گفت او خود روبروست

لیکن جب اقبال مذہب کے دائرے میں آتے ہیں تو وہ کائنات کو مخلوق اور فانی تصور کرتے ہیں ۔ لیکن خودی کو حق سمجھتے ہیں ۔

تواں گفتن جہان رنگ و بو نیست ، زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
تواں گفتن کہ خوابے یا فسونے است ، حجاب چہرۂ آں بے چگونے است
تواں گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است ، فریب پردہ ہائے چشم و گوش است
خودی از کائنات رنگ و بو نیست ، حواس ما میان ما و او نیست

پھر فرماتے ہیں ۔

خودی پنہاں ز حجت بے نیاز است
یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است

---

۱ ۔ شیخ عطا اللہ مرحوم ، اقبال نامہ ، اشرف بک ڈپو ، لاہور ، ص ۶۰ ۔

فلسفہ کی رو سے نفس انسانی یا خودی اقبال کے ذات مطلق کے اظہار کی ایک کیفیت ہے لہذا واجب اور ممکن دو متضاد الاصل یا متضاد النوع وجود نہیں۔ تاہم ان کا رابطہ وجدانی اور عرفانی بصیرت کے بغیر قابل فہم نہیں۔ علامہ کے نزدیک خودی بہ اعتبار وجود عین خدا ہے لیکن بہ اعتبار ذات وہ غیر خدا ہے۔ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو جائے تو انسانی خودی۔ خدا کی ہستی ایک بے مقصد سیلان و میلان نہیں بلکہ ایک نفس مطلقہ ہے اور نفس کے لئے مقصد آفرینی اور مقصد کوشی لازم ہے لیکن اگر خالص مذہبی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اقبال کے نزدیک خدا خالق ہے اور بندہ مخلوق۔ خدا کامل ترین فرد ہے اور بندہ اس کے مقابلہ میں ادنیٰ ترین فرد۔ دونوں کے درمیان نسبت عینیت کی نہیں بلکہ عبدیت کی ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے علامہ اقبال نے ۱۹۱۰ء کے بعد نظریہ وحدت الوجود کی بھرپور مخالفت شروع کر دی تھی لیکن ۱۹۲۲ء کے بعد وہ پھر اسی نظریہ کے حامی نظر آتے ہیں۔ لیکن ان کا یہ اظہار فلسفہ کی حدود کے اندر رہا۔ مذہبی اعتبار سے وہ توحید ہی کے علمبردار تھے۔ فلسفہ کی حدود کے اندر ان کے اور شیخ اکبر کے وجودی تصورات میں خاصی ہم آہنگی اور مماثلت نظر آتی ہے مثلاً شیخ اکبر کے نزدیک تو وجود فرد واحد ہی پر منحصر ہے۔ یعنی اس زمین سے آسمان تک بجز ذات حق کے کوئی شے موجود نہیں۔ یعنی کائنات معدوم ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی تجلی صفات پڑنے سے موجود ہو گئی ہے۔ ذات باری تعالیٰ کی جملہ صفات عین ذات ہیں۔ اگر ذات و صفات میں عینیت نہ ہوتی تو دوئی لازم آتی جو محال ہے۔ ابن عربی کائنات کو تجلی صفات یا ظہور کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات ظہور میں عین ذات ہے۔ علامہ انہی نظریات کے ترجمان ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے یہ مکاں کہ لا مکاں ہے؟
یہ جہاں ترا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی؟

۱۹۱۶ء میں جیسا کہ گزر چکا ہے علامہ نے واضح طور پر بتایا تھا۔ کہ مسئلہ وحدت الوجود ایک فلسفیانہ مسئلہ ہے۔ اس کا مذہب کے ساتھ تعلق نہیں۔ لیکن حیرت ہے کہ ۱۹۳۰ء میں وہ اپنے خطبۂ صدارت میں اس نظریہ کو مذہبی نقطۂ نظر سے بھی حق قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

مذہب اسلام کی رو سے خدا، کائنات، کلیسا، ریاست، مادہ اور روح ایک ہی کل کے مختلف اجزاء ہیں۔"[۱]

۱۔ خطبات اقبال، مرتبہ رضیہ بانو، کراچی، ص ۲۵۔