وحدت الوجود

حضرت مجدد الف ثانیؒ اور اقبال کی تنقید کا ایک جائزہ

احمد جاوید

اعتراض 19

وہ نقطہ خیال کیا ہے جو شنکر اچاریہ اور ابن عربی میں مشترک ہے ــــــ کثرت کے حقیقی ہونے کی نفی! لیکن اقبال جس اشتراک کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، وہ وہی ہے جو اعتراض 10 میں بیان ہوا ہے: "کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا" اس طرح وہ ضروری تحدیدات غائب ہو جاتی ہیں جو خالق و مخلوق اور عبد و معبود کے تعلق کی ہر جہت کو قطعیت کے ساتھ متعین رکھتی ہیں۔ انھیں کسی بھی سطح پر نظرانداز کر دینے سے وہ فطری نظام اثبات باقی نہیں رہتا جو دینی حقائق سے نسبت پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے اور جس کی شرائط ملحوظ نہ رہیں تو ہر چیز اس اصلی تناظر سے نکل جائے گی جو دین کی بنیاد ہے۔ اس کے برعکس مابعدالطبیعیات پہلے ہی قدم پر یا تو تحدید و تعیین کا انکار کرتی ہے یا پھر ایسے تصورات میں ضم کر دیتی ہے جہاں تمام حدود اعتباری اور مفروضی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ محدود کو اعتباری مان کر اسے لامحدود کے حقیقی ہونے کی دلیل بنانا، بعض تحفظات کے ساتھ استدلال کی ایک valid صورت ہے مگر جب اعتبار کو حقیقت ہی کا ایک جھماکا قرار دیا جائے تو بات الجھ جاتی ہے۔ جہاں تک ہندوؤں کا تعلق ہے تو ان کے لئے یہ الجھن کوئی معنی نہیں رکھتی لیکن مسلمان اس کے متحمل نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کے دین کا مرکزی نقطہ علم نہیں بلکہ عمل ہے۔ علم تضادات میں ایک مماثلت پیدا کر لیتا ہے جبکہ عمل کسی تماثل فی التناقض کو قبول نہیں کرتا۔ جو لوگ اصولی سطح پر معرفت وغیرہ کو عمل پر فضیلت دیتے ہیں، وہ دانستہ نادانستہ اسلام کی عالمگیر ہیئت سے انحراف کرتے ہیں کیونکہ محض معلوم کے اشتراک سے انسان مابعد الطبیعی سطح پر تو ایک وحدت کی تشکیل کر لیتا ہے مگر دین کی اس آفاقی اکائی کا حصہ نہیں بن سکتا جو ایک خدا یعنی ایک معبود، ایک کتاب یعنی ایک دستور العمل اور ایک رسول یعنی ایک مطاع کے مستقل اصول پر استوار ہے۔ یہ اصول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے دین میں پہلی اور آخری مرتبہ پوری ہمہ گیری کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ اسی کی بنیاد پر دین محمدیؐ ناسخ الادیان ہے اور قیامت تک کے تمام انسانوں کے لیے واجب الاتباع۔ یہ دینی آفاقیت اور لا شریکیت جس کا اسلام مدعی ہے، ایک نکتے کو سمجھے بغیر فہم میں نہیں آ سکتی ــــ اکملت لکم دینکم، کا مطلب ہے کہ حق کے تعین اصلی کا پورا ظہور ہو گیا ہے اور تعلق باللہ کی ہر شکل ہمیشہ کے لئے متعین کر دی گئی ہے۔ اس دین سے باہر جو کچھ ہے، باطل ہے۔

ظہور حق کے کامل ہونے کی حقیقی معنویت یہ ہے کہ حق کی تمام قابل ظہور جہات نقطہ واحد میں مرکوز ہو کر ہر طرح کے زمانی و مکانی تعدد و تکثر ظہور کو ممتنع کر دیتی ہیں اور ماقبل تکمیل ظہورات اپنی فاعلی جہت سے invalid ہو جاتے ہیں۔ کمال ایک حکم ہے جس پر کوئی اضافہ ہو سکتا ہے نہ تقسیم۔ یعنی ظہور کامل کا یہ لازمی تقاضا ہے کہ حقیقت اور اس کا مظہر ایک ہوں۔ کل ظاہر ہو جائے تو اجزا کا جداگانہ ظہور محال ہے ____ یہ باتیں یہاں غیر متعلق محسوس ہوں گی مگر ان کا مقصد یہ تھا کہ ایک خیط اسلامی تناظر میں یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ شنکر اچاریہ وغیرہ کی طرح علم کو عمل پر ترجیح دے کر ہم معنی و صورت کی اس وحدت تک نہیں پہنچ سکتے جسے دین کہا جاتا ہے۔ علم یا معرفت کے لئے یہ تسلیم کرنا ممکن نہیں کہ معنی کسی متعین صورت میں دائر ہو سکتے ہیں۔ اقبال جب ابن عربی میں ایک شنکر اچاریہ کو چھپا دیکھتے ہیں تو انہیں یہ خدشہ لاحق ہو جاتا ہے کہ اس طرح ظہور حق کی وہ حتمی صورت مجروح ہو سکتی ہے جس کا اثبات کئے بغیر مسلمان ہونے کا کوئی مطلب نہیں۔ ہم اس بحث کو آگے چل کر تفصیل سے لکھیں گے' خاص طور پر اس باب میں جو عہد حاضر کے دجال فرتھجوف شوان (Frithjof Schuon) اور اس کے گروہ سے متعلق ہو گا۔

وجودیوں کے پاس اس طرح کے ہر اعتراض کا بس ایک جواب ہے: ''التوحید واحد'' ____ یعنی توحید جہاں کہیں بھی ہو گی' لفظی و ظاہری اختلافات کے باوجود' ایک ہو گی۔ مابعدالطبیعی نقطہ نظر سے یہ اصول بالکل ٹھیک ہے' البتہ دینی حوالے سے دیکھیں تو چند بنیادی نوعیت کے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں جن سے آنکھیں چار کئے بغیر اس کے صحیح یا غلط ہونے کا کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ____ مثلاً'' توحید مدار وصول و نجات ہے کہ نہیں ____ اکثر غیر مسلم موحد ہیں' تو کیا وہ بھی واصل اور ناجی ہو سکتے ہیں ____ یہ جارحانہ قسم کے سوالات جان بوجھ کر کئے گئے ہیں تاکہ اپنی پوزیشن کی وضاحت کرتے وقت وحدت الوجودی حضرات کو اپنا مسلمان ہونا بھی ملحوظ رہے جو کہ اکثر نہیں رہتا' خاص کر مابعدالطبیعی مباحث میں۔

اعتراض 20

یہاں اقبال نے وحدت الوجود کے غیر اسلامی ہونے کی قدرے تفصیل فراہم کی ہے۔ سہیل عمر صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ قدم ارواح کملا کا مسئلہ ابن عربی کے ہاں نہیں ملتا۔ ہم فی الحال اس پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ البتہ قدم ارواح قدیم مابعدالطبیعیات کا مشترک عقیدہ ہے' افلاطون تو ابھی کل کی بات ہے۔ تنزلات کا پورا قصہ بلاشبہ پلاٹی نس سے لیا گیا ہے اور یہی وحدت الوجود کی جان ہے۔ گو کہ وجودیوں نے تنزلات کے معنی اور ان کے انتساب میں تبدیلی کر دی مگر اس کے باوجود یہ بات اپنی جگہ رہتی ہے کہ یہ تصور نوفلاطونیوں سے ماخوذ ہے۔ وحدت و کثرت کی عینیت اور غیریت کے تمام مباحث جو اس تصور سے پیدا ہوتے ہیں' اور جنہیں منہا کر کے وحدت الوجود کی کوئی حقیقت نہیں رہتی' اصولی طور پر پلاٹی نس اور اس کے شارحین سے مستفاد ہیں۔ اصحاب وحدت الوجود' وحدت محض کی وہی تعبیرات کرتے ہیں جو Enneads میں جا بجا نظر آتی ہیں۔ باقی

امور میں بھی اکثر یہی صورت حال ہے' البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ پلاٹی نس کا نقطہ نظر فلسفیانہ ہے جبکہ ابن عربی وغیرہ دینی بنیاد پر کھڑے ہیں۔ اس فرق کو معمولی بھی سمجھا جا سکتا ہے اور اساسی بھی۔

وجودی حضرات کو چونکہ اس طرح کے اعتراضات کا سامنا کثرت سے رہا ہے' لہٰذا کم از کم اس معاملے میں ان کا دفاعی نظام خاصا مضبوط ہے۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود کوئی نظریہ نہیں بلکہ وہ قدیم حقیقت ہے جو وحی' عقل سلیم اور فطرت اصلی کا مشترک سرمایہ ہے۔ یہی وہ روایت ہے جو ہر دین کی اصل ہے۔ یہ کل ہے اور ادیان اس کے بعض افراد (بعض اس لئے کہا کہ اس کا ظہور غیر دینی روایتوں میں بھی ہوتا ہے' مثلاً" چینی اور بدھ روایات)۔ اس کا بیان جہاں کہیں بھی ہو گا' ہم معنی مصطلحات میں ہو گا' خواہ ان کا ماخذ کتاب و نبوت ہو یا حکمت و ولایت۔ اس کی توضیح واثبات میں صرف ہونے والے ہر عقلی استدلال میں بھی مشابہت اور یکسانی پائی جائے گی۔ یہ ایک مقدس توارد ہے۔

وجودیوں کا تفصیلی موقف تو اپنی جگہ پر بیان ہو گا' تاہم ایک اصولی بات یہیں واضح ہو جانی چاہئے۔ وحدتیت یعنی چیزوں میں واحدپن دیکھنا اور انھیں کسی ہمہ گیر وحدت کا حصہ سمجھنا' شرط تعقل ہے۔ عقل اس کے بغیر کسی چیز پر موجود ہونے کا حکم نہیں لگا سکتی۔ لیکن چونکہ Principiality خود ایک تعین ہے' لہٰذا تمام تر عموم کے باوجود اس میں ایک نوع کی جزئیت (Particularity) ضرور پائی جاتی ہے جو ایک طرف اسے قابل ادراک بناتی ہے اور دوسری جانب اشیاء کو ان کے ذاتی حدود اور امتیازات کا انکار کئے بغیر اس اصولی وحدت میں ضم کر دیتی ہے جس کا ظہور دائرہ کثرت میں ہوتا ہے۔ یہ کثرت معنوی و داخلی بھی ہو سکتی ہے اور عینی و خارجی بھی۔ وحدت و کثرت' دونوں امر وجودی ہیں' مگر از روئے عقل وجود اپنی ماہیت میں واحد ہے' اس لئے عقلی تقاضا تو یہاں تک پہنچ کر پورا ہو جاتا ہے کہ عالم کثرت ایک ہی وجود سے موجود ہے۔ البتہ یہی اصول جب کسی دینی سیاق و سباق میں بیان ہوتا ہے تو یہ دیکھتے ہوئے کہ دین میں ساری اہمیت موجود کی ہے' حق یا خدا وجود کا مصداق بن جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر وجود' خدا ہے اور خدا' وجود _____ یعنی وجود و موجود ایک ہے۔ اس فلسفے نے ہر دینی روایت میں سرنگ لگائی۔ کہیں اس کی صورت یہ ہوئی کہ خدا' مجمل کائنات ہے اور کائنات' مفصل خدا _____ اور کہیں اس شکل میں ظاہر ہوا کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں' کائنات اس کے وجود کا محض ایک اعتباری تعین ہے۔ پہلا نقطہ نظر Pantheism ہے اور دوسرا Oneness of Being - دونوں وحدت الوجود ہیں' ایک ہی پیڑ کی شاخیں ہیں۔ گرچہ بظاہر ان میں بڑا فرق ہے یعنی ایک کا موضوع کثرت ہے اور دوسرے کا وحدت' لیکن ذرا دقت نظر سے دیکھا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ اصل میں دونوں ایک ہیں۔ توحید وجودی یہاں کلی مشکک کی طرح ہے۔ ایک پر کم وارد ہوتی ہے اور دوسری پر زیادہ۔ اقبال پر عام طور سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی تنقید میں Oneness of Being اور Pantheism میں امتیاز نہیں کرتے۔ یہ اعتراض کسی حد تک درست ہے' تاہم اس کی آڑ لے کر ان کے پورے موقف کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

Pantheism یا Oneness of Being ہو' بنیادی منطق دونوں کی ایک ہے۔ بلکہ Oneness of Being والے اپنے مقدمات سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ کپڑا کاتا کسی کے لئے گیا تھا' پہنا کسی کو دیا۔ عقل کے ذاتی مطالبات چونکہ وہی ہیں' لہٰذا اکثر تصورات اور ان سے متعلق استدلالات' ظاہری طور پر ایک دوسرے سے کسی بھی طرح کا رابطہ نہ رکھنے والی روایتوں میں بھی یکساں ہو سکتے ہیں۔ یہاں اس تحقیق میں پڑنا بے کار ہے کہ زید نے بکر کی کتابیں پڑھی تھیں یا نہیں۔ یہ بات سرے سے غیر اہم ہے۔

اعتراض 21

گو کہ اس تمثیل کو اعتراض کے بجائے تجزیہ کہنا چاہئے' تاہم علم باطن یعنی وحدت الوجودی تصوف کے ایک حصے کو توہم پرستی قرار دینے کی وجہ سے ہم نے اقبال کے اس قول کو اعتراضات میں داخل کرنا مناسب سمجھا۔

فلسفیانہ موشگافی اور توہم پرستی میں ایک چیز مشترک ہے : معدوم کو موجود اور غائب کو حاضر سمجھنا۔ یہ غلط اندیشی اگر ان دلائل پر مبنی ہو جو از روئے عقل جائز ہیں تو اسے فلسفیانہ موشگافی کہا جائے گا ورنہ توہم پرستی۔ وحدت الوجود اجمال میں معقول اور تفصیل میں موہوم ہے۔ پورا وجودی لٹریچر اس بات کی تائید کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وجودیوں کی انجیل "فصوص الحکم" سے کچھ اقتباسات ملاحظہ فرمائیں :

1- "..... حق تعالیٰ نے ابلیس سے کہا: "ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (تجھے کس چیز نے روکا کہ اس کو سجدہ کرے جس کو میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے پیدا کیا) اس سے کیا مراد ہے؟ آدم کا صورت عالم و صورت حق کو جامع ہونا ہے۔ یہی تو ہیں دونوں ہاتھ حق تعالیٰ کے"۔ (فص آدمیہ - ترجمہ مولانا عبدالقدیر صدیقی ص 17)

2- "_____ اور مفصلاً" جاننے والا جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں بندے کے بارے میں کیا ہے اور اس کو یہ علم جس کو اس کے اعیان ثابتہ نے دیا ہے یا اللہ تعالیٰ کے معلوم کرانے سے ہو گا یا اس کو اعیان ثابتہ کے کشف سے حاصل ہو گا _____ اور یہ سب سے اعلیٰ اور افضل ہے کیونکہ وہ بذاتہ اپنے علم میں بمنزلہ اللہ تعالیٰ کے علم کے ہوتا ہے' کیونکہ یہ دونوں علم ایک ہی معدن سے لئے گئے ہیں۔" (فص شیثی' مترجمہ محمد برکت اللہ فرنگی محلی' ص 178)

3- "تمہارے نفس کے دیکھنے میں وہی تمہارا آئینہ ہے اور تم حق تعالیٰ کے اسماء کو دیکھنے اور ان اسماء کے احکام کے ظہور میں اس کا آئینہ ہو' اور وہ آئینہ

سوائے اس کے عین کے اور چیز نہیں ہے۔" (فص شیثی، ترجمہ محمد برکت اللہ فرنگی محلی، ص 180)

4- "..... حق تعالیٰ کا وجود ازلی اور غیر ازلی دونوں ہے، اور وہی حادث ہے۔ اور وجود ازلی حق تعالیٰ کا ذاتی وجود ہے اور غیر ازلی، حق تعالیٰ کا وجود صورت عالم کے ساتھ ہے جو علم الٰہی میں ثابت تھا، اور اسی کا حدوث نام ہے ____" (فص موسوی، مترجم فرنگی محلی، ص 405، 404)

ان اقتباسات میں ورائے ادراک کو معقول بنانے کا جو عمل دکھائی دیتا ہے، مابعدالطبیعیات کے بیشتر دبستانوں کی طرح وجودی مکتب فکر بھی اپنا بنیادی خاکہ اسی سے مرتب کرتا ہے۔ جہاں یہ ورائیت اضافی ہے، وہاں علمائے وحدت الوجود نے اعلیٰ درجے کا فلسفہ تخلیق کیا ہے۔ لیکن ان کا اصل موضوع ورائیت مطلق ہے جس کی ادراک ناپذیری کے اٹل حدود میں دراندازی کا محض ایک راستہ ہے: توہم ____ یعنی وہ عمل جس کے ذریعے عقل، مدرکات ایجاد کرتی ہے۔ مثلاً" وجود بمعنی مابہ الموجویت کا موجود فی الخارج ہونا۔ یہ قضیہ وہ کیل ہے جس پر وحدت الوجود کا پاٹ گھوم رہا ہے۔

علم باطن جن حقائق کو معلومات claim کرتا ہے، دینی تناظر میں وہ کلمات ایسے کی ایک نوع ہیں جس میں لفظ و معنی میں کوئی امتیاز نہیں۔ کلمہ ایسے کی کم از کم دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کی دلالت حسی ہے اور مدلول، "آثار و افعال ____ اور دوسرا وہ جس کی دلالت حکمی ہے اور مدلول، ذات و صفات۔ دوسری قسم کا کلمہ جو ہمیشہ لفظی ہو گا، کلام اور علم کی یکجائی کا مظہر ہے، لہٰذا یہاں لفظ ہی معنی ہے۔ ظاہر و باطن کی تقسیم جو بعض مواقع پر شے کی جہت مفہومیت میں ایک جائز توسیع کا سبب بنتی ہے، اس مقام پر بے معنی ہے۔ مفہوی لچک، تہ داری اور اضافہ پذیری سے حقیقی معنوی لامحدودیت کا اثبات نہیں ہوتا بلکہ ہر مرتبہ ایک نئی حد قائم ہو جاتی ہے۔ ایسی لامحدودیت ایک مطلق الوہی بیان ہے جسے ملفوظ سے مفہوم بنانے کا ہر عمل اس کی حقیقت کو مجروح کرے گا کیونکہ اسے جو اثبات محض درکار ہے، اس کا مصدر شعور نہیں، ایمان ہے۔

عقل کے لئے معانی، صورتیں ہیں جن کے تصدیقی مظاہر اول تو ضروری نہیں، اور اگر جزوی طور پر پائے بھی جاتے ہوں تو ان کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ کلیات میں نفس شرکت کی قبولیت کا یہی مطلب ہے۔ عقل کی رو سے وحدت الوجود کی پوری منطق کا اس کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ وجود وہ کلی ہے جو اپنے افراد یعنی موجودات میں منقسم ہونے کے باوجود ایک صورت ذہنی کے طور پر ان سے منزہ بھی ہے۔ وجود کو چاہے مصدری معنی میں لیا جائے یا مابہ الموجویت سمجھا جائے، اس تنزیہ کا جزئی ہونا عقلاً" محال ہے، تاوقتیکہ وہم کو حکم نہ بنایا جائے۔ وجودیوں نے یہی کیا ---- یہ استحالہ رفع کرنے کے لئے انہوں نے تنزلات کا تصور پیش کیا جو بلاشبہ انسانی تخیل کا عظیم ترین کارنامہ ہے۔ یہ آدمی کے آزری عنصر کا ظہور ثانی ہے جو پہلے سے بڑھ کر مکمل ہے۔

اقبال نے علم باطن کے ایک حصے کو توہم پرستی ہی نہیں بلکہ "ذلیل ترین توہم پرستی" کہا

ہے۔ چونکہ وہ خود بھی اس کی تفصیل میں نہیں گئے' لہٰذا ہم بھی فی الوقت صرف نظر کرتے ہیں۔

اعتراض 22

تنزلات کی ترتیب نو فلاطونیوں کے ہاں زمانی ہے' اور مسلمان وجودیوں کے ہاں مکانی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ تنزلات کا وقوع کائناتی زمان و مکان کے حدود میں ہوا ہے بلکہ ایک جگہ تنزلات' لازمانی زمانیت' کے حامل ہیں اور دوسری جگہ لامکانی مکانیت' کے۔ بالفاظ دیگر ایک تعبیر کی رو سے یہ زمان ابد کی نسبت سے زمانی ہیں اور دوسری تعبیر کے مطابق مکان ابد کی نسبت سے مکانی۔ یہ فرق اس لئے ہے کہ نوفلاطونیت میں حقیقت معقول ہے' جبکہ اسلامی وحدت الوجود' دین سے تعلق قائم رکھنے کے لئے' اسے محسوس قرار دینے پر مجبور ہے۔ یعنی حقیقت الحقائق موجود فی الخارج ہے جس نے متعدد تعینات علمی و عینی میں بلا اعتبار حرکت نزول کیا ہے۔ یہ بہرحال ایک تصور ہے جس میں اثبات حسی کے اصول کو ملحوظ رکھا گیا ہے' مگر اس کے باوجود اس کا تصور ہونا زائل نہیں ہوا۔ اسی لئے اقبال کو کہنا پڑا کہ عجمی تصوف کے پیش کردہ حقائق محض ایک فلسفہ ہیں جس میں عقل کو کشف و شہود کا نام دے کر وحی پر حکم بنا دیا گیا ہے' بلکہ خود وحی کی حیثیت دے دی گئی ہے جو اپنی وسعت کی وجہ سے دائرہ نبوت میں نہیں سماتی۔ ہم یہ شواہد فراہم کریں گے کہ بعض وحدت الوجودی عرفاء مختلف عنوانات سے عقل کو وحی کا درجہ دیتے ہیں۔ ہمیں بھی کوئی اعتراض نہیں' بس جبریل کا نام بدل کر فلاطینوس رکھنا ہو گا-----

Enneads کی تثلیث اصلی یعنی واحد' عقل اور نفس' انہی سہ گانہ مراتب وحدت سے عبارت ہے جو ابن عربی اور ان کے تمام شارحین کی نظر میں اصول تعینات ہیں: ذات: علم اور خلق _____ یہ فقط عنوانی مماثلت نہیں ہے بلکہ دونوں کی تفصیل بھی تقریباً" یکساں ہے۔

اعتراض 23

علامہ نے غالباً" "فصوص الحکم" کی دوسری فص ____ " فص شیثیہ" ____ سے یہ اخذ کیا ہے کہ ابن عربی کی نظر میں ولی' نبی سے افضل ہے۔ آیا ابن عربی واقعی یہ عقیدہ رکھتے تھے؟ اس پر بعد میں گفتگو کریں گے' پہلے فص شیثیہ کا وہ حصہ دیکھنا بہتر ہو گا جو اس جھگڑے کی بنیاد ہے۔ "فصوص" کے اکثر مترجمین نے' شاید اپنا ایمان بچانے کے لئے' اس ٹکڑے کا لفظی ترجمہ کرنے سے گریز کیا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ متن کی آواز کو دبا دیا جائے۔ یہاں ابن عربی کے کلام میں ایک سے زیادہ قرینے ملتے ہیں جن کی مدد سے یہ بات حتماً" متعین ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک خاتم الانبیاء اور خاتم الاولیاء دو مختلف ہستیاں ہیں۔ کم از کم اس فص کی حد تک انہیں ایک قرار دینے کا کوئی جواز نظر نہیں آتا۔ البتہ اس چیز پر بحث ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں افضل کون ہے۔

مراتب معرفت پر گفتگو کرتے ہوئے محی الدین ابن عربی عرفاء کے دو درجے بتاتے ہیں:

"___ فمنا من جهل في علمه فقال: "والعجز عن درک الادراک

ادراک" ومنا من علم فلم یقل مثل هذا وھو اعلی القول بل اعطاه العلم السکوت ما اعطاه العجز۔ وھو اعلی عالم باللہ"

"العجز عن درک الادراک ادراک" حضرت ابوبکر صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ چونکہ "فصوص" کی اس عبارت میں حضرت رضی اللہ عنہ کی توہین کا پہلو نکلتا ہے لہٰذا اردو مترجمین کی اکثریت نے عافیت اس میں دیکھی کہ مراد قائل ہی کو بدل دیا جائے۔ دوسری طرف خود شیخ اکبر نے بھی بچاؤ کا ایک راستہ نکال رکھا ہے ______ اس کی نشاندہی اگلے حوالے کے ضمن میں ہو گی۔ سردست مذکورہ بالا اقتباس کے دو اردو اور ایک انگریزی ترجمہ ملاحظہ فرمائیں جن سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ "فصوص" کے بیشتر مترجمین ناقابل اعتماد ہیں:

"بعض عرفاء نے علم میں اظہار جہل و عجز کیا اور کہا: "اس امر کا عجز ظاہر کرنا کہ ذات حق احاطہ ادراک سے خارج ہے عین ادراک ہے" کیونکہ غیر ممکن کو ممکن، محال کو محال سمجھنا ہی عین علم ہے۔ اور بعض عرفاء یہ جان کر کہ ذات حق احاطہ ادراک سے خارج ہے، خاموش رہ گئے۔ بہرحال، ایک خاموش ہے ____ دوسرا اظہار عجز کر رہا ہے۔ اظہار عجز کرنے والا آزمودہ کار ہے۔ اس لئے وہ بہ نسبت خاموش کے حق تعالٰی کو زیادہ جاننے والا ہے۔" (ص 33، "فصوص الحکم" ترجمہ مولانا محمد عبدالقدیر صدیقی، 1942ء، دارالطبع جامعہ عثمانیہ، حیدر آباد دکن)

"_____ پس بعض ہم لوگوں سے عین اپنے علم میں نادان ہے، اس واسطے اس نے کہا کہ العجز عن درک الادراک ادراک (یعنی ادراک کے پانے سے عاجزی کرنا ہی ادراک ہے)۔ اور بعض ہم لوگوں سے وہ ہیں جو عالم ہیں اور اس طرح کے کلمے نہ بولیں تو یہ سب قولوں سے اعلی اور افضل ہے، بلکہ ان کو علم نے سکوت اور خاموشی دی، جیسا کہ اس کو علم نے عجز دیا۔ اور وہ جس کو علم نے سکوت بخشا ہے، وہ علماء باللہ میں بہت بڑا عالم ہے۔" (ص 180، "فصوص الحکم"، مترجمہ مولانا محمد برکت اللہ رضا فرنگی محلی)

"Some of us there are who profess ignorance as part of their knowledge, maintaining (with Abu Bakr) that "to realise that one cannot know (God) is to know." There are others from among us, however, who know, but who do not say such things, their knowledge instilling in them silence rather than (professions) of ignorance. This is the highest knowledge of God ____"

(P.P.65-66, The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam). tran. R.W.J.Austin)

مولانا صدیقی اور آسٹن کے ترجمے غلط ہی نہیں، گمراہ کن بھی ہیں۔ مولانا برکت اللہ کا ترجمہ بھی ایک آدھ جگہ سے نادرست ہے، مگر گمراہ کن نہیں۔ اس میں اصل بات کو چھپانے یا بدلنے کی کوشش نہیں کی گئی۔

ابن عربی کہہ یہ رہے ہیں کہ ہم اہل معرفت کے درمیان دو قسم کے عارف پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ جنہوں نے معرفت حق کے باب میں اپنے علم کو جہل جانا اور کہا کہ خدا کو نہ جان سکنا ہی اسے جان لینا ہے۔ اور دوسرے وہ ہیں جو معرفت رکھتے ہیں، لیکن اس طرح کی بات زبان سے نہیں نکالتے، سو ان کی خاموشی ہی بہترین قول ہے۔ انھیں علم نے عجز کے بجائے سکوت عطا کیا ہے۔ اور یہی وہ لوگ ہیں کہ اللہ کا سب سے زیادہ علم رکھتے ہیں، سب سے بڑے عارف باللہ ہیں۔

دیگر باتوں سے قطع نظر اس میں سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تعظیم ملحوظ نہیں رکھی گئی۔ اسی لئے مولانا عبدالقدیر صدیقی نے بالکل الٹا ترجمہ کر دیا تاکہ یہ بے ادبی چھپ جائے۔ خود ابن عربی نے اس معاملے میں یہ حیلہ کیا کہ اگلے جملے میں اس علم اعلیٰ کو جو حضرت ابوبکرؓ کو نصیب نہیں تھا، خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم الاولیاء سے خاص کر دیا:

"ولیس ھذا العلم الا لخاتم الرسل و خاتم الاولیا"

(اور یہ علم صرف خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ہی کو سزاوار ہے)

اگر یہ علم خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور خاتم الاولیاء سے خاص ہے تو "و منا من علم" کا کیا مطلب ہو گا؟ ممکن ہے کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ عبارت کا اگلا ٹکڑا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم اور خاتم الاولیاء کے لئے یہ علم، ذاتی ہے، جبکہ انبیاء علیہم السلام اس علم کو خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کرتے ہیں اور اولیاء خاتم الاولیاء سے ---- ٹھیک ہے، مگر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے استخفاف کا مسئلہ تو پھر بھی جوں کا توں رہا _____ وہ تو محروم ہی رہے!

یہ مسئلہ بہت اہم ہے مگر فی الحال ہمارا موضوع دوسرا ہے۔ ہمیں دراصل یہ دیکھنا ہے کہ ابن عربی ولی کو نبی پر فضیلت دیتے ہیں یا نہیں۔ ابتدائی طور پر "فص شیثیہ" کی ایک عبارت کو مرکز تحقیق بنا کر اس سوال کا جواب ڈھونڈنا ہے۔ آغاز کے کچھ جملے تو اوپر نقل ہو گئے، اب آگے بڑھتے ہیں:

"ولیس ھذا العلم الا لخاتم الرسل و خاتم الاولیاء و مایراہ احد من الانبیاء والرسل الا من مشکاۃ الرسول الخاتم، ولا یراہ احد من الاولیاء من مشکاۃ الولی الخاتم ____ الخ"

ابن عربی واضح لفظوں میں کہتے ہیں کہ ظاہر احکام میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کرنے کے باوجود خاتم الاولیاء کا مرتبہ ان سے بڑھا ہوا ہے۔ ایسران بدر کا فیصلہ کرنے کے لئے

جو مشاورت ہوئی تھی' اس میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو خود اللہ نے ترجیح دی اور تابیر نخل والے معاملے میں ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مبارک مشورہ واپس لے لیا ____ ان دونوں موقعوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ہرگز کوئی کمی نہیں آئی۔ جن کی رائے کو ترجیح ملی' وہ عین رائے دیتے وقت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقہ بگوش ہی تھے۔ ان واقعات کی بنیاد پر کسی کو ایسا وسوسہ بھی نہیں گزرا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق افضلیت پر کوئی حرف آئے۔ بقول ابن عربی' خاتم الاولیاء بعض امور میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کرتا ہے تو اس سے اس کی افضلیت مجروح نہیں ہوتی' بالکل اسی طرح جس طرح مذکورہ واقعات سے خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے افضل و اکمل ہونا متاثر نہیں ہوا (یعنی خاتم الرسل کو حضرت عمر کی جگہ سمجھ لیں اور خاتم الاولیاء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ) ____ اصل بات یہ ہے کہ فضیلت کی حقیقی وجہ علم باللہ ہے جس میں خاتم الاولیاء سب کا امام ہے ____ خاتم الرسل کا بھی ____ چونکہ تمام انبیاء کی طرح خاتم الرسل ولی بھی ہیں ____ اور ولایت ان کی جہت اعلیٰ ہے ____ لہذا خاتم الاولیاء کا فیض ان کو بھی پہنچتا ہے جیسے ان کا فیض دیگر رسولوں کو پہنچا۔ فرق یہ ہے کہ نبوت و رسالت منقطع ہو چکی' لیکن ولایت ہمیشہ جاری رہے گی۔ اس لئے خاتم الرسل کا فیض ختم ہو چکا' جبکہ خاتم الاولیاء کا جاری ہے۔ (خاتم الرسل پر اس کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ خاتم الاولیاء کی پہنچ اس مقام تک ہے جہاں سے جبریل وحی لے کر آنحضرت کو پہنچایا کرتے تھے۔

یہ سب کہنے کے بعد شیخ نے اپنی عام روایت کے مطابق آخر میں بیل کے دھڑ پر شیر کی دم لگا دی:

"وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل...."

(اور وہ (خاتم الاولیاء) خاتم الرسل کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے)

ع جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی

پورے بیان کو کسی بالکل متضاد نتیجے پر تمام کرنا' فہم مطالب کی ہر بنیاد کو ڈھا دیتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک جن لوگوں نے "فص شیثیہ" کی اس عبارت پر گفتگو کی ہے' ان میں بنیادی اختلاف اس بات پر ہے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ایک ہی ہستی ہیں یا الگ الگ شخصیتیں۔ جن کے خیال میں ابن عربی نے دونوں کو ایک کہا ہے' وہ اسی جملے کو اپنے دعوے کی بنیاد بناتے ہیں جو اوپر نقل ہوا۔ باقی حضرات اسے نری لیپا پوتی گردانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہاں خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء فرد واحد نہیں' بلکہ واضح طور پر دو اشخاص ہیں جن میں حتمی فضیلت خاتم الاولیاء کو حاصل ہے۔

تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کا مسمی ایک ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ رہتا ہے کہ: ایک بنیادی دینی مسئلے پر گفتگو کرنے کے لئے ایسا اسلوب اختیار کرنے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے جو دینی ذہن کی پوری طرز تفہیم سے عدم مناسبت رکھتا ہے؟ وہ

جو مشاورت ہوئی تھی' اس میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کو خود اللہ نے ترجیح دی اور تابیر نخل والے معاملے میں ختمی مرتبت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا مبارک مشورہ واپس لے لیا ـــــ ان دونوں موقعوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ہرگز کوئی کمی نہیں آئی۔ جن کی رائے کو ترجیح ملی' وہ عین رائے دیتے وقت بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حلقہ بگوش ہی تھے۔ ان واقعات کی بنیاد پر کسی کو ایسا وسوسہ بھی نہیں گزرا جس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مطلق افضلیت پر کوئی حرف آئے۔ بقول ابن عربی' خاتم الاولیاء بعض امور میں خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کرتا ہے تو اس سے اس کی افضلیت مجروح نہیں ہوتی' بالکل اسی طرح جس طرح مذکورہ واقعات سے خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ سے افضل و اکمل ہونا متاثر نہیں ہوا (یعنی خاتم الرسل کو حضرت عمر کی جگہ سمجھ لیں اور خاتم الاولیاء کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ) ـــــ اصل بات یہ ہے کہ فضیلت کی حقیقی وجہ علم باللہ ہے جس میں خاتم الاولیاء سب کا امام ہے ـــــ خاتم الرسل کا بھی ـــــ چونکہ تمام انبیاء کی طرح خاتم الرسل ولی بھی ہیں ـــــ اور ولایت ان کی جہت اعلیٰ ہے ـــــ لہذا خاتم الاولیاء کا فیض ان کو بھی پہنچتا ہے جیسے ان کا فیض دیگر رسولوں کو پہنچا۔ فرق یہ ہے کہ نبوت و رسالت منقطع ہو چکی' لیکن ولایت ہمیشہ جاری رہے گی۔ اس لئے خاتم الرسل کا فیض ختم ہو چکا' جبکہ خاتم الاولیاء کا جاری ہے۔ (خاتم الرسل پر اس کی فضیلت ثابت کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ خاتم الاولیاء کی پہنچ اس مقام تک ہے جہاں سے جبرئیل وحی لے کر آنحضرت کو پہنچایا کرتے تھے۔

یہ سب کہنے کے بعد شیخ نے اپنی عام روایت کے مطابق آخر میں بیل کے دھڑ پر شیر کی دم لگا دی:

"وھو حسنۃ من حسنات خاتم الرسل۔۔۔"

(اور وہ (خاتم الاولیاء) خاتم الرسل کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے)

ع جناب شیخ کا نقش قدم یوں بھی ہے اور یوں بھی

پورے بیان کو کسی بالکل متضاد نتیجے پر تمام کرنا' فہم مطالب کی ہر بنیاد کو ڈھا دیتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک جن لوگوں نے "فص شیثیہ" کی اس عبارت پر گفتگو کی ہے' ان میں بنیادی اختلاف اس بات پر ہے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء ایک ہی ہستی ہیں یا الگ الگ شخصیتیں۔ جن کے خیال میں ابن عربی نے دونوں کو ایک کہا ہے' وہ اسی جملے کو اپنے دعوے کی بنیاد بتاتے ہیں جو اوپر نقل ہوا۔ باقی حضرات اسے نری لیپا پوتی گردانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہاں خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء فرد واحد نہیں' بلکہ واضح طور پر دو اشخاص ہیں جن میں حتمی فضیلت خاتم الاولیاء کو حاصل ہے۔

تھوڑی دیر کے لئے یہ مان بھی لیا جائے کہ خاتم الرسل اور خاتم الاولیاء کا مسمی ایک ہے تو بھی یہ سوال اپنی جگہ رہتا ہے کہ: ایک بنیادی دینی مسئلے پر گفتگو کرنے کے لئے ایسا اسلوب اختیار کرنے میں کیا مصلحت ہو سکتی ہے جو دینی ذہن کی پوری طرز تفہیم سے عدم مناسبت رکھتا ہے؟ وہ

وان اراد رضی اللہ عنہ بالانبیاء ھنا انبیاء الاولیاء اھل النبوۃ العامۃ فیکون قد صرح بھذا القول ان اللہ قد اعطاء مالم یعطھم فان اللہ قد جعلھم فاضلا" و مفضولا مثل ھذا لا ینکر " (جلد 2' ص 90-91)

اس طرح کے اور بھی کئی حوالے نکالے جا سکتے ہیں جن سے صریحاً" ثابت ہوتا ہے کہ ابن عربی نبوت پر کلام کرتے وقت خاصے غیر محتاط ہو جاتے ہیں اور انبیاء کے مقابلے میں اولیاء سے بعض ایسے فضائل و کمالات منسوب کر دیتے ہیں جو ضروریات نبوت میں سے ہیں۔ ان میں کسی غیر نبی کو نبی سے بڑھا دیا جائے تو لامحالہ یہ تاثر پیدا ہو گا کہ انبیاء کی فضیلت قطعی اور مطلق نہیں۔ اگر ولی کسی بھی جہت سے نبی سے برتر ہے (خواہ یہ برتری وارث یا امتی ہی کی حیثیت سے ہو) تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ نبی یا نبوت میں کوئی نقص موجود ہے' کیونکہ غیر نبی کے سامنے انبیاء کی جزئی مفضولیت بھی (معاذ اللہ) ان کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ بدقسمتی سے یہ دلیل بلکہ دلیلیں ابن عربی کے ہاں جا بجا بکھری نظر آتی ہیں۔ تاہم ان کا طریق کار یہ ہے کہ نازک مباحث میں بچنے کا راستہ ضرور رکھتے ہیں۔ بیچ بیچ میں ایک آدھ بات ایسی بھی کر دیتے ہیں جو نفس مسئلہ کو کسی ایک صورت پر نہیں رہنے دیتی۔ اعتقادی مسائل میں اکثر مقامات پر ان کا موقف دوراہے کی طرح ہوتا ہے۔ وہ ایسے متکلم ہیں جس کا کلام اس عورت کی مثال ہے جو ہمیشہ جڑواں بچے جنتی ہے' ایک زنگی' دوسرا فرنگی۔ ان کے معتقد اسے تہ داری کہتے ہیں۔

یہ سب دیکھتے ہوئے بھی' سردست بہت سے لوگوں کی طرح' ہم بھی یہی سمجھتے ہیں یا سمجھنا چاہتے ہیں کہ ابن عربی' اپنے بعض غیر متوازن بیانات کے باوجود' یہ عقیدہ نہیں رکھتے کہ ولی' نبی سے بہتر ہے _____ لیکن ان کی یہ حسرت چھپائے نہیں چھپتی کہ کاش ایسا ہوتا۔

آخر کوئی تو وجہ ہو گی کہ ان کے مقلدین میں سے جن لوگوں نے ایک آزاد تخیل کے ساتھ ذرا بھی تخلیقی کام کیا ہے' ان کی اکثریت نبوت و ولایت کے مبحث میں' کبھی ڈھکے چھپے اور کبھی واشگاف انداز میں' کوئی ایسی بات ضرور کر جاتی ہے جس سے متبادر ہوتا ہے کہ ولی تعلق مع الحق کے جس منتہا پر ہوتا ہے' وہاں نبی کی محتاجی نہیں رہتی۔ گویا جو فضیلت راس الفضائل اور دین کی روح ہے' وہ اسے نبی کے وسیلے کے بغیر حاصل ہے۔ اگست 1993ء کے "اشراق" میں جاوید احمد غامدی کا ایک مضمون شائع ہوا تھا: "رسالت اور تصوف" گو کہ ہم ان کے نقطہ نظر کو نادرست اور سطحی سمجھتے ہیں' تاہم انہوں نے چند ایسے حوالے نقل کئے ہیں جو ہولناک ہیں۔ خاص کر شاہ اسمٰعیل شہید کی کتاب "عبقات" کے جو اقتباسات اس مضمون میں دیے گئے ہیں' وا قعتہ" اچنبھے میں ڈال دیتے ہیں:

> "پس اس ہستی (یعنی حکیم) کا معاملہ' اس کی وجاہت و عصمت کی بنا پر اور اس بنا پر کہ عالم قدس (خطیرۃ القدس) کی تجلیات اسی سے پھیلتی ہیں' بالکل وہی ہوتا ہے جو آسمان کے فرشتوں (ملاء الاعلیٰ) کا ہے۔ یہ اپنے علوم وہیں سے حاصل کرتی ہے جہاں سے وہ حاصل کرتے ہیں' اور اس معاملے میں کسی کی

مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں، البتہ صاحب شریعت نبی کی تائید و موافقت کے لئے چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے، اس وجہ سے کوئی شخص اگر اس تائید و موافقت کو اس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے" ____ (الاشارۃ الاجمالیہ الیٰ مراتب کمال النفس، مبقد ۱۱)

اور پھر یہ ولایت کا سب سے اونچا مقام نہیں ہے ______ مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں!

حاصل کلام یہ کہ ابن عربی پر اقبال کا یہ اعتراض ایک پہلو سے درست ہے، اور ایک پہلو سے غلط۔ اس کی تائید میں جو مواد ملتا ہے، وہ مطالعہ متن کے متصوفانہ طریقوں کی رو سے اتنا قطعی اور صریح نہیں ہے جتنا کہ وہ بیانات جو اس کی تردید میں جاتے ہیں۔ یہ الگ بات کہ آدمی تشریح و تفہیم کے اس پورے نظام ہی کو چیلنج کر دے جو وجودی صوفیہ میں رائج ہے۔

ہماری رائے میں صریح الف مبہم ب کو الف یا ج نہیں بنا سکتا۔ ابن عربی کا دفاع کرنے والے عام طور پر یہی کرتے ہیں کہ دو متضاد بیانات میں سے ایک کو بلحاظ مفہومیت ترجیح دے کر یا تو دوسرے کا ناسخ بنا دیتے ہیں یا باہر سے کوئی احتمال ڈال کر ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ تضاد رفع ہو جائے۔ بہت کم ہیں جو یہ اعتراف کر لیں کہ اس مسئلے میں شیخ اکبر یہاں غلط ہیں، اور وہاں صحیح ____ اکثر حضرات اسی تگ و دو میں لگے رہے کہ ایک یقینی معنی کو بنیاد بنا کر، دوسرے اتنے ہی یقینی مگر متضاد معنی کو مشتبہ بنا دیا جائے یا کھینچ تان کر پہلے میں ضم کر دیا جائے۔ اس رویے نے تطبیق کو باؤلی ہانڈی بنا کر رکھ دیا۔

ابن عربی کے تضادات کو ان کے شارحین نے جن اصولوں پر رفع کرنے کی کوشش کی، وہ تفسیر قرآن و حدیث کے اصول ہیں۔ ان لوگوں نے وحی اور غیر وحی کے ذاتی امتیاز اور نبی اور غیر نبی کے لازمی فرق کو نظرانداز کر دیا۔ خدا و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا کلام مدار حق ہے۔ اس کے ظاہری و مفہومی اختلاف کے تمام افراد باہم مختلف نظر آنے کی حالت میں بھی واجب التسلیم ہیں۔ یہ صورت اوروں کے کلام کی نہیں۔ یہاں اختلاف کو صحیح اور غلط کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے گا۔ البتہ اس حد تک گنجائش ہے کہ ایک ہی شخص کے کلام میں اختلاف و تعارض، احتمالی اور قطعی دلالت کا ہو تو تطبیق کی جائے گی ____ لیکن قطعی الدلالۃ معارضات میں تطبیق بے معنی ہے۔ ابن عربی کے معاملے میں عام طور سے یہی کیا جاتا ہے۔

○

خدا کے فضل سے وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کا ابتدائی جائزہ مکمل ہو گیا۔ اب کتاب کا پہلا باب شروع ہو گا جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ وحدت الوجود کیا ہے۔

مقلد نہیں ہوتی۔ ہاں' البتہ صاحب شریعت نبی کی تائید و موافقت کے لئے چونکہ یہ غیب سے مامور ہوتی ہے' اس وجہ سے کوئی شخص اگر اس تائید و موافقت کو اس نبی کی تقلید کہنا چاہے تو کہہ سکتا ہے" ـــــ (الاشارۃ الاجمالیہ الی مراتب کمال النفس' عبقہ 11)

اور پھر یہ ولایت کا سب سے اونچا مقام نہیں ہے ـــــــ مقامات آہ و فغاں اور بھی ہیں!

حاصل کلام یہ کہ ابن عربی پر اقبال کا یہ اعتراض ایک پہلو سے درست ہے' اور ایک پہلو سے غلط۔ اس کی تائید میں جو مواد ملتا ہے' وہ مطالعہ متن کے متصوفانہ طریقوں کی رو سے اتنا قطعی اور صریح نہیں ہے جتنا کہ وہ بیانات جو اس کی تردید میں جاتے ہیں۔ یہ الگ بات کہ آدمی تشریح و تفہیم کے اس پورے نظام ہی کو چیلنج کر دے جو وجودی صوفیہ میں رائج ہے۔

ہماری رائے میں صریح الف مبہم ب کو الف یا ج نہیں بنا سکتا۔ ابن عربی کا دفاع کرنے والے عام طور پر یہی کرتے ہیں کہ دو متضاد بیانات میں سے ایک کو بلحاظ مفہومیت ترجیح دے کر یا تو دوسرے کا ناسخ بنا دیتے ہیں یا باہر سے کوئی احتمال ڈال کر ایسی توجیہ کر دیتے ہیں کہ تضاد رفع ہو جائے۔ بہت کم ہیں جو یہ اعتراف کر لیں کہ اس مسئلے میں شیخ اکبر یہاں غلط ہیں' اور وہاں صحیح ـــــ اکثر حضرات اسی تگ و دو میں لگے رہے کہ ایک یقینی معنی کو بنیاد بنا کر' دوسرے اتنے ہی یقینی مگر متضاد معنی کو مشتبہ بنا دیا جائے یا کھینچ تان کر پہلے میں ضم کر دیا جائے۔ اس رویے نے تطبیق کو باؤلی ہانڈی بنا کر رکھ دیا۔

ابن عربی کے تضادات کو ان کے شارحین نے جن اصولوں پر رفع کرنے کی کوشش کی' وہ تفسیر قرآن و حدیث کے اصول ہیں۔ ان لوگوں نے وحی اور غیر وحی کے ذاتی امتیاز اور نبی اور غیر نبی کے لازمی فرق کو نظرانداز کر دیا۔ خدا و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا کلام مدار حق ہے۔ اس کے ظاہری و مفہومی اختلاف کے تمام افراد باہم مختلف نظر آنے کی حالت میں بھی واجب التسلیم ہیں۔ یہ صورت اوروں کے کلام کی نہیں۔ یہاں اختلاف کو صحیح اور غلط کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے گا۔ البتہ اس حد تک گنجائش ہے کہ ایک ہی شخص کے کلام میں اختلاف و تعارض' احتمالی اور قطعی دلالت کا ہو تو تطبیق کی جائے گی ـــــ لیکن قطعی الدلالۃ معارضات میں تطبیق بے معنی ہے۔ ابن عربی کے معاملے میں عام طور سے یہی کیا جاتا ہے۔

○

خدا کے فضل سے وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کا ابتدائی جائزہ مکمل ہو گیا۔ اب کتاب کا پہلا باب شروع ہو گا جس میں یہ بیان کیا جائے گا کہ وحدت الوجود کیا ہے۔