وحدت الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

(قسط ۱)

احمد جاوید

(زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود ---- مجدد الف ثانی اور اقبال کی تنقید کا ایک مطالعہ" کا ابتدائیہ)

وحدت الوجود ایک ایسا موضوع ہے جس پر مجدد صاحب کا موقف تو تفصیل سے سمجھ میں آتا ہے مگر اقبال کے ہاں کچھ اشارات ہی ملتے ہیں جنھیں آپس میں جوڑ کر کسی منظم اور مرتب خیال کی صورت دینا مشکل ہے ۔ اس معاملے میں ان کی شاعری سے بھی مدد نہیں ملتی ' بلکہ شاعری اس دشواری کو اور بڑھا دیتی ہے ۔ کہیں وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور کہیں وحدت الوجود کے مخالف ۔ البتہ ان کے بنیادی تصور یعنی ' خودی ' کی روشنی میں اتنا تو کسی قدر یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس نقطہ نظر کے حامی نہیں تھے ' تاہم اس بحث میں ان کا حتمی موقف کیا تھا ؟ اس کے نظری حدود اور استدلالی تفصیلات واضح نہیں ۔ اس کا سبب غالباً" یہ ہے کہ وہ خود کو محض وحدت الوجود کے ناقد کی حیثیت سے پیش نہیں کرنا چاہتے تھے ۔ انہیں زیادہ دلچسپی اس بات سے تھی کہ اس کا متبادل کیسے فراہم کیا جائے ۔ اس پہلو سے دیکھیں تو وحدت الوجود سے ان کے تعلق کی نوعیت ' کچھ پیچیدگی کے باوجود ' اتنی مبہم اور غیر واضح بھی نہیں رہتی کہ اس پر گفتگو ہی نہ کی جا سکے ۔ ہم پہلے علامہ کی ان تحریروں پر نظر ڈالیں گے جن میں براہ راست اس موضوع کو چھیڑا گیا ہے ۔ اس کے بعد ان کے بعض ایسے تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے جو کسی حوالے سے وحدت وجودی کے بارے میں ان کا مجموعی موقف متعین کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں ۔ ان کی نظم و نثر دونوں کو یکساں اہمیت دیں گے مگر تاریخ دانوں اور تحقیق کاروں کا انداز اختیار نہیں کریں گے ۔ خیال پر گفتگو ہوگی اور اپنی طرف سے پوری کوشش کریں گے کہ اس مسئلے کے جتنے فریق ہیں ان کے اقوال کو صحت کے ساتھ نقل کر کے ان پر مفصل کلام کیا جائے ۔ اگر کسی بات میں ابہام یا پیچیدگی محسوس ہوئی تو اس کو حل کرنے کے لیے پہلے ان حضرات سے رجوع کریں گے جو اسے own کرتے ہیں ۔ اتفاق یا اختلاف اس کے بعد کریں گے ۔ ایک بات اور ۔ کیونکہ اس کتاب کا بنیادی موضوع وحدت الوجود ہے لہذا محی الدین ابن عربی کو خصوصی بلکہ مرکزی اہمیت دی جائے گی ۔ عربی سے ناواقفیت کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی کتابوں کے تراجم پر انحصار کریں ۔ ان کی دو بنیادی کتابوں میں "فصوص الحکم" کے اردو میں کئی ترجمے دستیاب ہیں لیکن " فتوحات مکیہ " کا ترجمہ نہیں ہوا ۔ تاہم ولیم سی چٹک نے " Sufi Path of Knowledge " میں اس ضخیم کتاب کے متعدد اہم مباحث کو انگریزی میں منتقل کر دیا ہے ۔ ضرورت پڑنے پر اسی سے حوالے نقل کریں گے ۔ وحدت الوجودی روایت کی تفہیم کے لیے

چند اور کتابیں بھی بڑی اہمیت رکھتی ہیں، انھیں بھی زیر بحث لایا جائے گا ۔۔۔۔ مثلاً: "کتاب الطواسین" (حسین بن منصور حلاج) "دیوان ابن الفارض" وغیرہ۔ اور پھر اسلام سے باہر دیگر مابعد الطبیعی روایتوں میں اس عقیدے کا جو مستند اظہار ملتا ہے، اسے بھی 'اندرونی امتیازات کو ملحوظ رکھتے ہوئے' موضوع سخن بنایا جائے گا۔ بیشتر مباحث میں زیادہ زور عرفانی جہت پر ہوگا البتہ ثانوی سطح پر وحدت الوجود کی فلسفیانہ اور کلامی تعبیرات پر بھی غور کریں گے۔ ویسے بھی بات یہی ہے کہ وحدت الوجود دراصل صوفیہ کے ایک طبقے کا علم الکلام ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی کو تو اصرار ہے کہ یہ ایک کلامی مسئلہ ہے، اس کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں، جو لوگ اس مسئلے کو الہامی اور کشفی مان کر اسے روح تصوف قرار دیتے ہیں، وہ ہماری رائے میں سخت غلطی پر ہیں۔ ہم آگے چل کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اس روایے نے تمام دینی معتقدات، بالخصوص 'نبوت پر شدید ضرب لگائی۔ آج جو ایک گوشے سے تصوف کو متوازی دین بنایا جا رہا ہے [۳]، اس کی ذمہ داری ایسے ہی لوگوں کے سر جاتی ہے۔

ہماری روایت کے بنیادی دھارے میں بہت سے ایسے حضرات بھی شامل ہیں جو یا تو وحدت الوجودی موقف سے لاتعلق ہیں یا اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔ وحدت الوجودیوں کی طرح یہ بھی عرفان، کلام اور فلسفے کے تینوں شعبوں میں نمایاں عمل دخل رکھتے ہیں۔ بلکہ ان میں سے اکثر، خاص کر مخالفین، عارفانہ، متکلمانہ اور فلسفیانہ نقطہ نظر کی بجائے شرعی انداز نگاہ رکھتے ہیں اور ظاہر شریعت سے متبادر ہونے والے احکام و حقائق پر اپنی اساس استوار کرتے ہیں۔ رد وحدت الوجود میں سب سے موثر کام انھی حضرات کا ہے۔ تمام اہم مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ مثال کے طور پر عرفان میں مولانا روم، کلام میں امام غزالی، فلسفے میں ملا محمود جونپوری اور علوم شرعیہ میں ابن تیمیہ وغیرہ۔

تصوف کی علمی روایت کے علاوہ اس کے بڑے بڑے عملی مظاہر کا بھی بغور مطالعہ کریں گے تاکہ ایک حلقے کے اس دعوے کی تصدیق یا تردید کے ٹھوس اسباب فراہم ہو سکیں کہ تصوف کا بنیادی مزاج ہی وحدت الوجودی ہے۔

چونکہ ہمارا مقصد وحدت الوجود پر مجدد صاحب اور اقبال کی تنقید کا تفصیلی مطالعہ ہے لہٰذا زیادہ تر انھی دونوں کے نقطہ نظر کا تجزیہ کیا جائے گا۔ آغاز اقبال سے ہوگا، حضرت مجدد کی طرف بعد میں جائیں گے۔ اس سلسلے میں پہلے علامہ کی وہ چیزیں زیر نظر لائیں گے جن میں وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر براہ راست کلام کیا گیا ہے۔ انھیں یکجا نقل کرنے کے بعد ان کے اصولی نکات کا تجزیہ کریں گے۔ گو کہ اتنا کام حال ہی میں محمد سہیل عمر اپنے طویل مقالے [۴] "Contours of Ambivalence Iqbal and Ibn Arabi : Historical Perspective" میں نہایت عمدگی سے کر چکے ہیں مگر ہماری ضرورت دوسری نوعیت کی ہے۔ تاہم اقبال کے اعتراضات کو یکجا اور نمبروار نقل کر کے بعد میں انھی نمبروں کے تحت ان پر گفتگو کرنے کا خیال اسی مقالے سے

سوجھا ـ یعنی اس حصے کی ظاہری ہیئت سہیل عمر صاحب سے ماخوذ ہے ـ البتہ انھوں نے علامہ کے اعتراضات کو جس طرح حل کیا ہے ' ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے ـ ذرا گہرائی میں جانا چاہیے تھا ـ

اقبال نے جابجا وحدت الوجود اور ارباب وحدت الوجود پر مختلف زاویوں سے اعتراضات کیے ہیں ـ ذیل میں ان کے بیشتر اقتباسات پیش کیے جا رہے جن کی مدد سے بہ آسانی دریافت کیا جا سکتا ہے کہ وہ وحدت الوجود سے کیا سمجھتے تھے اور اس پر نقد و جرح کرتے وقت ان کی استدلالی اساس کیا تھی ؟

۱ ـ " .... مگر تعجب ہے کہ شیخ ملا (ملا شاہ بدخشی ' میاں میر صاحب کا مرید اور داراشکوہ کا استاد) کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر "من چہ پروائے مصطفیٰ دارم" کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملا کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے ـ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے ؟ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے " ۵

۲ ـ " اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات ' تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں" ـ ۶

۳ ـ " (اسرار خودی کے) دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدت الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً" آ گیا ہے ـ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا ـ فارسی شعرا نے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے اور جو نتائج اس سے پیدا کیے ہیں ' ان پر مجھے سخت اعتراض ہے ـ یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوئی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے ـ ۷

۴ ـ " ---- مسئلہ وحدت الوجود ان معنوں میں کہ ذات باری تعالیٰ ہر شے کی عین ہے ' قرآن سے ثابت نہیں ـ اور روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے نہ (کہ) سکر" ۸

۵ ـ " میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا 'کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے ـ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا" ـ ۹

۶۔ "حضرت امام ربانی نے مکتوبات میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ گستن اچھا ہے یا پیوستن ۔ میرے نزدیک گستن عین اسلام ہے پیوستن ' رھبانیت یا ایرانی تصوف ہے اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں ۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے "۔۔"

۷۔ "۔۔۔۔ شان عبدیت انتہائی کمال روح انسانی کا ہے ۔ اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں' یا محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں عدم محض ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ حالت سکر منشائے اسلام اور قوانین حیات کے مخالف ہے اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے ' قوانین حیات کے عین مطابق ہے ' اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی مستقل حالت کیفیت صحو ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں صدیق و عمر تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا "۔"

۸۔ "اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے ۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے ۔ توحید کے مقابلے یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے ' بلکہ اس کی ضد 'شرک' ہے ۔ وحدت الوجود کی ضد کثرت 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 وہ موحد تصور کیے گئے ۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا ۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و 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 علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو ۔ چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا ' اس واسطے ان کو فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی "۔"

۹۔ "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 تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکنا مذہبی زندگی

کے لیے نہایت مفید ہوتا بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی ۔ مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے "۔ "

۱۰ ۔ " حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دیتا ہے ۔ یہ ایک نہایت Subtle طریق تنسیخ کا ہے "۔"

۱۱ ۔ " جہاں تک مجھے علم ہے 'فصوص' میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں "۔

۱۲ ۔ " اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف وجودی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ------ میرا تو عقیدہ ہے کہ غلوئی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنمت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں "۔

۱۳ ۔ " ----- دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذات باری میں ہے ' نہ احکام باری تعالیٰ میں "۔

۱۴ ۔ "مسلمانان ہند کے دل و دماغ پر عجمی تصوف غالب ہے ۔ وہ عربیت کے تخیلات سمجھنے سے قاصر ہیں ۔ مجھے یقین ہے کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی دوبارہ پیدا ہو کر اس ملک میں اسلام کی تعلیم دیں تو غالباً" اس ملک کے لوگ اپنی موجودہ کیفیات اور اثرات کے ہوتے ہوئے حقائق اسلامیہ کو نہ سمجھ سکیں ۔ اسلام نہایت سادہ مذہب ہے لیکن اس کی بدیہیات کے اندر ایسی ایسی مشکلات ہیں جن کی حقیقت کا سمجھنا آسان کام نہیں ۔ خاص کر ان لوگوں کے لیے جن کو عجمی "بلند خیالی" کے افسوں نے محسوس فراموش کر دیا ہے "۔ "

۱۵ ۔ " ----- اگر نور کا اطلاق ذات الٰہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذات الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے ' ہر کہیں موجودگی (معیت ؟مترجم) کی طرف نہیں ' جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدت الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے "۔ "

۱۶ ۔ ہمارے پاس اس علم کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہے ---- در اصل علم الٰہی کا یہ تصور کہ وہ ایک انفعالی سی ہمہ دانی ہے ' طبیعیات قبل آئین اشٹائین کے اس ساکن و جامد خلا سے مختلف نہیں جس نے جملہ موجودات کو سہارا تو دے رکھا ہے لیکن جس سے ان کے اندر کوئی حقیقی وحدت نہیں پیدا ہوتی ----- علم الٰہی کے اس تصور سے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس میں ہر شے

منعکس ہو رہی ہے ' اتنا تو ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسے مستقبل کے جملہ حوادث کا علم ہے مگر یوں اس کی آزادی قائم نہیں رہتی "۲۰

۱۷۔ " علم الٰہی کا تصور ایک انفعالی قسم کے علم کلی کی حیثیت سے کیا گیا تو ہمارے لیے خالق کا تصور ناممکن ہو جائے گا۔"

۱۸۔ " متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے ----- پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو ' اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے۔ اس کے 'اجر' غیر ممنون ' کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس ' اس کی یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا ----- لیکن وحدت الوجود کو یہ نقطہ نظر پسند نہیں۔ لہٰذا اس کے حامی فلسفیانہ مشکلات کا سہارا لیتے ہیں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ذات متناہی اور لامتناہی ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہیں ؟ کیا متناہی خودی لامتناہی خودی کے حضور اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے ؟" "

۱۹۔ "------ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی"۔ "

۲۰۔ "مذکورہ بالا تینوں مسائل (مسئلہ قدم ارواح کملا ' مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ تنزلات ستہ) میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ------ مسئلہ قدم ارواح افلاطونی ہے۔ شیخ عربی نے اس مسئلے میں اس قدر ترمیم کی ہے کہ وہ صلحاو کملا کی ارواح کے قدم کے قائل ہوئے 'مگر ظاہر ہے کہ اصول وہی ہے۔ -- تنزلات ستہ افلاطونیت جدیدہ کے بانی پلوٹائنس کا تجویز کردہ ہے ------ مسئلہ وحدت الوجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہیے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچتی ہے "۔ "

۲۱۔ " ------ اگر ان تمام علوم کو جن کا مجموعی نام علم باطن ہے ' ایک کرے سے مثال دی جائے تو اس کا قطب شمالی اعلیٰ درجے کی فلسفیانہ موشگافی ہے اور اس کا قطب جنوبی ذلیل ترین توہم پرستی "۲۵

۲۲۔ " ----- مسئلہ تنزلات ستہ یا اسی قسم کے دیگر مسائل جو عجمی تصوف بطور حقائق کے پیش کرتا ہے ' محض ایک فلسفہ ہیں جن کی وقعت فلسفے کے دیگر نظری نظاموں سے کسی طرح بڑھ کر نہیں ہے۔ یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ روح اطلاق سے حضیض تعین میں تنزل کرتا ہے اور مجمل سے مفصل ہو کر مدارج متعددہ اور منازل

منزلیں طے کرتا ہوا تعین جسدی تک پہنچتا ہے' ہمارے نزدیک محض الحاد و زندقہ ہے ۔ یہی مذہب افلاطونیت جدید کے حامیوں کا تھا اور افسوس ہے کہ مروجہ تصوف کی اسی پر عمارت اٹھائی گئی ہے ۔ اگر یہ مان لیا جاتا کہ ہستی کے مختلف مدارج قدرت کاملہ کا ظہور ہیں تو کوئی ہرج نہ تھا' مگر رونا اس بات کا ہے کہ ان مسائل کو حقائق وجودی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے "۔۔۔۔۔ ۲۱

۲۳ ۔ "ولی' نبی سے بہتر ہے" (محی الدین ابن عربی ۔ فصوص) ۲۲

وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر اقبال نے جو براہ راست اعتراضات کیے ہیں' یہ اقتباسات ان کا تقریباً" احاطہ کرتے ہیں ۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کے ہاں ایسی چیزیں بھی بکثرت ملتی ہیں جنکی وحدت الوجودی تعبیر کی جا سکتی ہے مگر ہمارے خیال میں بعض ٹھوس مشابہتوں کے باوجود انھیں وحدت الوجود کے خانے میں نہیں رکھا جا سکتا ۔ اپنے اس خیال کی تائید میں ہمیں جو کہنا ہے آگے چل کر کہیں گے ۔ فی الحال ان کا ابتدائی تجزیہ کرنا ہے' پھر اگلے باب میں یہ دیکھنا ہے کہ وحدت الوجود والوں کی طرف سے ان اعتراضات کے کیا کیا جوابات دیے جا سکتے ہیں ۔ ان جوابات کے تقابل میں علامہ کے موقف کی تائید و تردید میں دلائل لانا آسان ہو جائے گا ۔

اعتراض ۱:

" من چہ پروائے مصطفیٰ دارم "

ملا شاہ بدخشی کے ایک شعر کا مصرع ثانی ہے ۔ پورا شعر یوں ہے :

پنجہ در پنجہ ء خدا دارم
من چہ پروائے مصطفیٰ دارم

ملا شاہ بدخشی' میاں میر صاحب کے خلفائے خاص میں شمار ہوتا تھا ۔ دارا شکوہ اسی کا مرید تھا ۔ سردست ہمیں نہیں معلوم کہ خود اس نے اس خرافات کی کیا تشریح کی تھی جسے اقبال بے ہودہ کہہ رہے ہیں' تاہم ہندوستانی وجودیوں کی عادت کے مطابق اس کفر صریح کو بھی معرفت بنایا جا سکتا ہے ۔ مثلاً" ذہن پر ذرا بھی زور دیے بغیر کچھ معارف تو ہم بھی بیان کر سکتے ہیں :

(الف) حقائق ذاتیہ الٰہیہ کا ایسا غلبہ ہے کہ مراتب انسانیہ اپنے انتہائی کمال سمیت اوجھل ہو گئے ہیں ۔ (ب) مشاہدے کی انتہا یہ ہے کہ مشہود کا ظہور کامل بھی محو ہو جائے (ج) اس شعر میں ایک 'دقیق' رعایت یہ ہے کہ 'پنجہ خدا دارم' کو ایک ترکیب تصور کریں تو یہ حضرات خمسہ الٰہیہ کا ٹھیٹھ فارسی ترجمہ ہے ۔ مطلب یہ ہوا کہ حضرات الٰہیہ پانچ ہیں اور ان

کی نسبت سے قابلیات انسانیہ بھی پانچ ہیں ۔ حضرات خمسہ اور قابلیات انسانیہ میں محیط و محاط کی جو نسبت پائی جاتی ہے اس کا کلی تحقق خلق کے اعتباری امتیاز کو بھی زائل کر دیتا ہے اور اس مقام پہ ورائے ظہور کی معرفت اور لاتعین کی سیر میسر آتی ہے (د) شہود ذات بلا ملاحظہ تنزلات (ر) یہ خود رسول اللہ صلی علیہ وسلم کا وہ خاص الخاص حال ہے جو (موضوع) حدیث " لی مع اللہ وقت " میں بیان ہوا ہے اور جس کا عملی مظاہرہ بی بی عائشہ کے ساتھ گزرنے والے (من گھڑت) واقعے میں بھی ہوا وغیرہ وغیرہ ۔ ہمیں اصرار ہے کہ مذکورہ بالا شعر کی یہ تمام تشریحات اس علامتی نظام سے پوری مطابقت رکھتی ہیں جس پہ وحدت الوجودی بیان کی عمارت کھڑی ہوئی ہے ۔ اس طرح جو طرز تفہیم سامنے آتی ہے اس پہ ہم مفصل گفتگو کریں گے ۔ ہماری نظر میں تو اس شعر کا ایک ہی مطلب ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک جاہل اور بے ادب ولایت و نبوت کی بحث سے گمراہ ہو کر یہ دعوا کر رہا ہے کہ ولی' نبی سے افضل ہوتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ جب مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کی پروانہ رہی تو آدمی خدا سے پنجہ کشی کے سوا اور کر بھی کیا سکتا ہے ۔

اعتراض ۲ :

ابن عربی کی تعلیمات' تعلیم قرآن کے مطابق ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں ۔ یہ بہت سخت بات ہے اور اس سے فوری طور پہ جو مفہوم ہوتا ہے اس کی تائید نہیں کی جا سکتی ۔ لیکن اس کے باوجود اس کا تجزیہ ضروری ہے کیونکہ اقبال کو ابن عربی سے جو اختلافات ہیں وہ اس ایک جملے میں سمٹ آئے ہیں ۔ ابن عربی کو ماننے والے اس اعتراض کو بجا طور پہ رد کر سکتے ہیں اور اس تردید کا جواب دینا خاصا مشکل ہو گا ۔ ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ ان کی بعض تعلیمات خلاف قرآن ہیں تو ٹھیک تھا ۔ ویسے اس قول کو ہمیں غور سے دیکھنا چاہیے کیونکہ اس کے قائل تنہا اقبال نہیں ہیں ۔ علمائے امت کی صف اول سے تعلق رکھنے والے بے شمار حضرات صدیوں سے یہی کہتے آ رہے ہیں ۔ دو تعلیمات کی باہمی مطابقت کیا معنی رکھتی ہے ؟ کیا اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن عربی کی تعلیمات کا ہر جزو یعنی ان کا ہر خیال قرآنی تعلیمات سے متصادم ہے یا ان کا مطلب یہ ہے کہ ابن عربی کے بنیادی تصورات قرآن کے نظام مقاصد سے مطابقت نہیں رکھتے ؟ ہمیں یقین ہے کہ وہ دوسری بات کہہ رہے ہیں ۔ یہ بات کس حد تک درست ہے یا نہیں' یہ ایک الگ مسئلہ ہے ۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں تعلیمات قرآن کے مطابق ہیں تو اس دعوے میں مطابقت کی کئی صورتیں موجود ہو سکتی ہیں ۔ مثلاً" (الف) ان تعلیمات کا مقصود وہی ہے جو قرآن کا ہے اور اس مقصود تک پہنچنے کا راستہ بھی دونوں میں مشترک ہے یا یوں کہہ لیں کہ جو ان تعلیمات کی منزل ہے' قرآن بھی ہمیں وہیں پہنچانا چاہتا ہے (ب) قرآن' انسان کی جو علمی' حالی اور عملی تشکیل کرتا ہے' یہ تعلیمات اس سے بالکل ہم آہنگ ہیں ۔ (ج) یہ اصول میں قرآن کے تابع ہیں مگر تعبیر میں مختلف (د) ان کی مطابقت ایک خاص نظام لفظ و معنی میں رہ کر ثابت ہے' اس سے

باہر آ کر مخفی ہو جاتی ہے (ر) قرآن اللہ کا کلام ہے ' اس کا ظاہر متعین ہے اور باطن لا محدود ۔ شرعی علوم باطن کا اثبات کرتے ہیں مگر انحصار ظاہر پر رکھتے ہیں ' یہ تعلیمات ظاہر کا اثبات کرتی ہیں مگر انحصار باطن پر رکھتی ہیں ۔ لہٰذا جس دلیل سے شرعی علوم کا مطابق قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے ' اسی دلیل سے ان تعلیمات کو بھی قرآن کے مطابق کہا جائے گا (س) یہ تعلیمات اپنے فکری و عملی نتائج کے اعتبار سے قرآن کے ساتھ کوئی ٹکراو نہیں رکھتیں (ش) یہ تعلیمات کسی معنوی تبدیلی کے بغیر اپنا اظہار انھی اصطلاحات میں کرتی ہیں جو قرآن میں برتی گئی ہیں ۔ مطابقت کے اور پہلو بھی نکالے جا سکتے ہیں مگر فی الحال ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اس نکتے پر زور دینا چاہتے ہیں کہ علامہ کے اس اعتراض کو رد یا قبول کرتے وقت یہ تمام چیزیں سامنے رہنی چاہییں ۔ ایک لحاظ سے ہمارا یہ کام اسی کے گرد گھومتا ہے ۔

اعتراض ۳ :

وحدت الوجود کی حالی تعبیر جیسی فارسی شعرا کے ہاں ملتی ہے ' کہیں اور نہیں ملتی ۔ قیصری و جندی کے ہاں بھی نہیں ۔ یہ کہنا شاید غلط نہ ہو گا کہ وحدت الوجود کا حالی نفوذ بڑی حد تک فارسی شاعری کا مرہون منت ہے ۔ وحدت الوجود اگر نرا فلسفہ نہیں بلکہ ایک دینی حقیقت ہے تو اس پر اس وقت تک کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا جب تک یہ واضح نہ ہو جائے کہ یہ اپنے ماننے والوں میں کس قسم کے احوال پیدا کرتا ہے ۔ محض عقلی مقدمات کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ ٹھیک ہے کہ سب ماننے والے ایک سے نہیں ہوتے ۔ ملا شاہ بدخشی بھی وجودی کہلاتا ہے ' حلولی بھی ابن عربی کا دم بھرتے ہیں ۔ ظاہر ہے ان لوگوں کو وحدت الوجود کا نمائندہ نہیں کہا جا سکتا (گو کہ ان کی خرابی کا اصل سبب وحدت الوجود ہی ہے) ۔ اس کتاب میں ہم انھی حضرات سے سروکار رکھیں گے جو تمام وجودی حلقوں میں مستند گردانے جاتے ہیں ۔

وحدت الوجودی احوال عام طور پر دو مقامات پر صراحت اور قوت کے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں ۔ ایک شاعری (خاص کر فارسی شعری روایت) میں اور دوسرے ملفوظات مشائخ میں ۔ ہم زیادہ تر وہ نمونے پیش کریں گے جن سے اقبال کے موقف کو تقویت پہنچے لیکن جہاں ضروری ہوا یہ دیکھنے کی بھی کوشش کریں گے کہ اہل وحدت الوجود انھیں کس معنی میں لیتے ہیں یا لے سکتے ہیں ۔ مثلاً " حافظ کا مشہور شعر ہے :

آں تلخ وش کہ صوفی ام الخبائثش خواند
اشھی لنا و احلی من قبلۃ العذارا ۲۸

" ملفوظات مہریہ " میں ہے کہ کسی نے پیر مہر علی شاہ صاحب سے اس شعر کا مطلب پوچھا " حضرت صاحب نے فرمایا ۔ حافظ صاحب ! اسی طرح ایک دن شعر مذکور کا معنی ہمارے حضرت

اعلی تونسوی سے کسی شخص نے پوچھا تھا۔ آپ نے فرمایا مصرع اول بشرط شئی کے مرتبے میں ہے اور مصرع ثانی لا بشرط شئی کے مرتبے میں "۔ ۸۸

ایسے مواقع پر شعر یا قول اور اس کی تشریح کے مجموعے پر گفتگو ہوگی۔ نمونے کے طور پر ایک آدھ چیز ابھی دیکھ لیتے ہیں۔

"ملفوظات مہریہ" ہی کا ملفوظ ۳۰ ملاحظہ فرمائیں:

" ---- غیر مقلدین کے متعلق گفتگو شروع ہوئی۔ آپ نے فرمایا یہ بھی ایک عجیب فرقہ ہے۔ حضرات مشائخ کرام کو حسن پرست اور نظر باز کہتے ہیں۔ انھیں یہ معلوم نہیں کہ عارف کی نظر اس بے نشان پر ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ وہ بے نشان کسی نشان ہی میں پایا جاتا ہے اس لیے ان کا مطمع نظر احسن تعین ہوا کرتا ہے۔ چنانچہ ایک صحابی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مجھے جس وقت بھی دیکھتے تبسم فرماتے، خواہ غم کی حالت میں بھی ہوتے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تبسم شریف کا باعث صحابی مذکور میں حسن و جمال کا وصف تھا نہ کوئی اور چیز۔

بعدہ فرمایا کہ ایک دن حضرت سلطان العاشقین محبوب الٰہی اپنے چند خواص کے ساتھ کسی بازار میں جا رہے تھے۔ امیر خسرو بھی ساتھ تھے۔ بازار میں حضرت کی نظر مبارک کسی امرد پر پڑی۔ امیر خسرو چونکہ حضرت کے مزاج داں تھے، سمجھ گئے کہ بالفعل حضرت کا تقاضائے طبعی یہ ہے کہ ایک ساعت یہ امرد قیام کرے تاکہ اس کے صفحۂ رخ پر جمال الٰہی کا مطالعہ و مشاہدہ بوجہ احسن کیا جائے۔ امیر صاحب نے اسے روکنے کے لیے سربازار رقص شروع کر دیا۔ وہ امرد بغرض تماشا ٹھہر گیا اور دوسرے لوگ بھی بھاری تعداد میں جمع ہو گئے۔ امیر صاحب کچھ دیر تک اس شغل میں سرگرم رہے۔ آخر جب احساس کیا کہ حضرت کی طبع مبارک نے اعراض فرمایا ہے تو رقص بند کر دیا۔ جب حضرت محبوب الٰہی اپنی جگہ پر واپس پہنچے، فرمایا " ترک آج خوب ناچ کیا " ----- کاتب الحروف (جامع ملفوظات) کہتا ہے حضرت کے ان ارشادات کا لمعۂ اور منشاء یہ ہے کہ بعض اوقات جمال الٰہی کے مشاہدہ و مطالعہ کے لیے حضرات اہل اللہ کے مطمع نظر اچھی صورتیں یا تعینات لطیفہ ہوا کرتے ہیں۔ اشعار ذیل سے سمجھنا چاہیے:

جامی

حسن خویش از روے خوباں آشکارا کردہ ای
پس بچشم عاشقاں خود را نظارہ کردہ ای

دیگرے

من که در صورت خوباں ہمہ او می نگرم
تو مپندار کہ من روے نکو می نگرم

مستان شاہ

عینک حق نماے اہل بصر
حسن نیکوے مہوشاں باشد "۲۱

اس بات سے کے اختلاف ہو سکتا ہے کہ چودھویں صدی ہجری میں شاید ہی کسی کا نام لیا جا سکے جو ابن عربی کے حقائق و دقائق کو پیر صاحب سے بڑھ کر تو کیا' ان کے برابر بھی سمجھتا ہو ۔ اس کے علاوہ علم ظاہر میں بھی آنجناب منتہیانہ شان رکھتے تھے ' اصحاب وحدت الوجود کی اکثریت کے برعکس ظاہری و قانونی امور کی حرمت کو ہمیشہ ملحوظ رکھتے تھے ۔ طبیعت ہر قسم کے غلو سے پاک تھی ۔ صوفی عبدالرحمان لکھنوی نے "کلمۃ الحق" لکھ کر مسئلہ وحدت الوجود کو دین و ایمان کا اصل الاصول قرار دیا تو اس وقت کے اکثر وجودیوں نے اسے تنزیل ربانی بنا کر سر آنکھوں پر رکھا ۔ ایک پیر مہر علی شاہ صاحب ہی تھے جنھوں نے اس میں پوشیدہ دجل بھانپ لیا اور "تحقیق الحق فی کلمۃ الحق" کے نام سے اس کا لاجواب رد لکھا ۔ یقین نہیں آتا کہ ایسی جامع العلوم و الاداب ہستی بھی اس طرح کی خطرناک حکایت بیان کر سکتی ہے ۔ یہاں اقبال کے زیر نظر اعتراض کا یہ ٹکڑا یاد کیجیے "یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے "۔ اخلاقی اعتبار سے تو اس کا ضرر خوفناک حد تک واضح ہے ' اور کیا کھولیں ۔ رونا اس کا ہے کہ محض ایک مابعدالطبیعی مسئلے کے اثبات کے لیے سلطان جی ایسی شخصیت سے جو روحانیت محض کا نمونہ تھے ' ایک ایسا واقعہ منسوب کر دیا گیا جو شرعی اور اخلاقی جہت سے تو قابل نفرت ہے ہی ' جمالیاتی لحاظ سے بھی نہایت مکروہ ہے ۔ تصور جمال جو تصوف میں حب عشقی کی ایک بنیاد ہے جب فساد کا شکار ہوتا ہے تو ایسی ہی کہانیاں وجود میں آتی ہیں ۔ جمال کی اصل قدسی کا صاف انکار کرنے کی بجائے اسے نفس کی اس سطح تک اتار لایا جاتا ہے جو بظاہر بڑی لطافت رکھتی ہے مگر در حقیقت تمام کثافتوں کی جڑ یہیں سے پھوٹتی ہے ۔ حسن حقیقی کو نفس کی پسندیدہ صورتوں میں دیکھنے کا عمل اسی فساد پر دلالت کرتا ہے ۔ یہ اچھی صورتیں یا تعینات لطیفہ کیا ہیں ؟ نفس کے پست ترین میلانات کی تسکین کے ذرائع ۔ ورنہ جمال مطلق کا ظہور ظاہری جمالیات کے مسلمات کا پابند کیسے ہو سکتا ہے ۔ اور پھر کاتب الحروف صاحب نے اشعار بھی کمال کے نقل کیے ہیں ۔ خیر انھیں اس باب میں دیکھیں گے جو فارسی شعری روایت کے مطالعے کے لیے مخصوص ہو گا ۔

اعتراض ۳ :

ذات الٰہیہ کو ہر شے کا عین کہنا' تاویل کے ساتھ قرآن سے ثابت ہے۔ جیسا کہ پیر مہر علی شاہ صاحب نے ایک جگہ فرمایا:

"اکثر آدمی حضرت الشیخ (ابن عربی) کی عبارت ذیل "اوجد الاشیاء و ھو عینھا" سے وہم میں پڑے ہیں اور اس عبارت سے خالق و مخلوق کا اتحاد سمجھ کر حضرت الشیخ پر ناحق زبان تکفیر و تشنیع دراز کرتے ہیں۔ حالانکہ حاشا و کلا ازروی تحقیق حضرت الشیخ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ عین کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ کہا جاتا ہے کہ یہ چیز اپنی عین ہے یعنی بطریق حمل اولی چنانچہ الانسان انسان "--- اور دوسرا معنی عین کا یہ ہے کہ مابہ القوام یعنی وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز کا قیام ہو۔ اور یہاں یہی معنی مراد ہیں' نہ معنی اول"[۳۰]

اگر ایسی تاویلات کا سہارا نہ لیا جائے تو خالق و مخلوق کی عینیت کا ہر تخیل خلاف قرآن ہے۔ ویسے ہم ادب سے عرض کریں گے کہ حضرت کے اس کلام میں کم از کم دو اشکال ہیں۔ (۱) عین کو فقط دو معنی میں محدود کر دیا گیا (۲) عین بمعنی مابہ القوام مخدوش ہے اور محض تکلف معلوم ہوتا ہے۔ یوں تو پہلی تعریف یعنی بطریق حمل اولی ذاتی بھی محکم نہیں ہے مگر یہاں اس کی تفصیل میں جانا بے محل ہو گا البتہ اتنا اشارہ شاید کافی ہو کہ عینیت 'نقطے' پر نہیں بلکہ 'خط' پر قائم ہے یعنی کلاسیکی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے لیے طرفین کا ذہنی یا خارجی تصور یا تحقق اور خواہ عقلی سطح پر ہی ہو لیکن ایک باہمی تمایز لازمی ہے۔ جیسے "صفات عین ذات ہیں" کے قضیے کو بطریق حمل اولی قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا پڑے گا کہ علم خدا ہے' قدرت خدا ہے' سمع خدا ہے' بصر خدا ہے' وغیرہ وغیرہ۔ تاہم یہ کہنا بھی درست نہ ہو گا کہ اس جملے میں لفظ عین غلط استعمال ہوا ہے۔ تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ عین کے دو نہیں بلکہ تین معنی ہیں۔

اس اعتراض کا دوسرا حصہ یعنی "روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے' نہ سکر" اہل وحدت الوجود پر عموم کے ساتھ وارد نہیں ہوتا۔ یہ اصول تربیت ان کی اکثریت میں مروج اور مسلم ہے۔ لیکن اقبال سکر و صحو کو محض احوال کے معنی میں استعمال نہیں کرتے' ان کی نظر میں یہ حقیقت کے بارے میں دو رویے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یا دو مختلف methods ہیں جن کا موضوع وصول الی اللہ ہے۔ ایک نفی خودی کی راہ سے خدا تک پہنچنے کا مدعی ہے اور دوسرا اثبات خودی کی راہ سے۔ اس معاملے میں خاصی باریکیاں ہیں۔ آدمی سوچنے بیٹھے تو کسی ایک موقف پر ٹکنا مشکل ہو جاتا ہے۔ سردست ہم یہی عرض کرنا چاہتے ہیں کہ اقبال سکر و صحو کو جن معنوں میں لیتے ہیں انہیں پیش نظر رکھیں تو اس اعتراض کو روا روی میں نہیں ٹالا جا سکتا۔ ہمیں تفصیل سے دیکھنا پڑے گا کہ مسئلہ وحدت الوجود جن احوال و کیفیات سے مناسبت رکھتا ہے وہ سکر کی قبیل سے ہیں یا نہیں؟

اعتراض ۵:

" فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے ۔" یہ بات وحدت الوجود کی اس تعبیر کے حوالے سے تو بالکل غلط ہے جو ابن عربی وغیرہ کے ہاں پائی جاتی ہے مگر فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسے یکسر رد نہیں کیا جا سکتا ۔ فلسفہ خواہ تجربی ہو یا عینی ' جب بھی نظام عالم کی حقیقت اور وجود کی ماہیت پر غور کرے گا ' لامحالہ وحدت فی الکثرت کے اثبات پر مجبور ہو گا ' یعنی وحدت الوجود کی طرف رخ کرے گا ۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس وحدت کا مصداق ذہنی ہے یا خارجی ہے یا انتزاعی ۔ اپنی تمامتر اہمیت کے باوجود یہ ضمنی مباحث ہیں ' اصل چیز تحقق وحدت ہے جو سب میں مشترک ہے ۔

اعتراض ۶:

' گسستن ' یعنی غیریت اور ' پیوستن ' یعنی عینیت میں کسے ترجیح ہے ؟ یہ بحث ہم مجدد صاحب سے متعلقہ ابواب میں کریں گے ۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ گسستن پیوستن سے بہتر ہے کیونکہ (۱) شعور خودی بہتر ہے فنائے خودی سے (۲) امتیاز بہتر ہے اتحاد سے (۳) صحو بہتر ہے سکر سے (۴) نزول بہتر ہے عروج سے (۵) عمل بہتر ہے فکر سے (۶) حضور فی الاحکام بہتر ہے حضور فی الذات سے اور نتیجتہ " نبوت مطلقاً " افضل ہے ولایت سے (اس سے قطع نظر کہ ولایت نبی کی ہے یا ولی کی) ' گسستن ' کے وجوہ ترجیح میں ایک وجہ اور بھی ہے ۔ اسے بھی تفصیل سے بیان کریں گے کہ ' گسستن ' کی نسبت فاعلی خدا کی طرف ہے جبکہ ' پیوستن ' کی بندے کی طرف ۔ نسبت کا شرف بھی اس کی فضیلت کی ایک اہم دلیل ہے ۔

اعتراض ۷:

اس کی تین شقیں ہیں : (۱) عبدیت روح انسانی کا انتہائی کمال ہے ۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں ۔ بلکہ ابن عربی نے اس کمال پر جس بلندی سے گفتگو کی ہے ' سچ پوچھیں تو وہاں تک یہ ' شاہین کا فوری ' بھی نہیں پہنچ سکا ۔ مگر مشکل یہ ہے کہ کسی شے کا انتہائی کمال اس کے تعین بالاستقلال پر دلالت کرتا ہے جس سے اس شے کا امتیاز ذاتی قائم ہوتا ہے جو کبھی زائل نہیں ہوتا ۔ وحدت الوجودی' اشیاء کے مستقل امتیاز ذاتی کے قائل نہیں ہیں کیونکہ اس سے کثرت کا حقیقت نفس الامری ہونا ثابت ہو جاتا ہے ۔ (۲) حالت سکر ' منشائے اسلام اور قوانین حیات کے خلاف ہے اور حالت صحو ان کے مطابق ۔ یہاں بھی وہی صورت ہے ۔ وحدت الوجودی اپنی طرف سکر کے انتساب کو تسلیم نہیں کرتے ۔ وہ اسے بہتان سمجھتے ہیں ۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود حال نہیں ہے ' بلکہ حقیقت الحقائق کا کلی انکشاف ہے جو علم و معرفت کا انتہائی مقام ہے ۔ جبکہ اقبال ' مجدد صاحب کے بعض اقوال کی روشنی میں اسے غلبہ حال یعنی سکر ہی سمجھتے ہیں ۔ سچ کی

راہ یہ ہے کہ ان احوال کا مطالعہ کیا جائے جنھیں حضرات وحدت الوجود بھی مستند جانتے ہیں یا کم از کم ان کی تردید نہیں کرتے ۔ اقبال ان احوال کو منشائے اسلام یعنی عبدیت اور قوانین حیات یعنی حرکت و عمل کے منافی کیوں سمجھتے ہیں ؟ یہ اس مطالعے کے بعد ہی واضح ہو گا ۔ (۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے براہ راست تربیت پانے والوں کے احوال حافظ و عراقی ایسے صاحبان حال کے احوال سے بالکل مختلف ہیں ۔ ایسا کیوں ہے ؟ کیا صدیق و عمر اس محبت و معرفت سے محروم تھے جو حافظ وغیرہ کے حصے میں آئی یا جذب و معرفت العہد کا جو ظہور اس زمانے میں ہوا' خیرالقرون اس سے خالی تھا ؟ ان چیزوں کا جواب اتنا آسان نہیں ہے اور جواب کی یہ دشواری اس اعتراض کو تقویت پہنچاتی ہے بلکہ ایک درجے میں قابل قبول بنا دیتی ہے ۔ اب یا تو یہ مانا جائے کہ یہ احوال بالکل غیر اہم اور کم وقعت ہیں لہٰذا جماعت صحابہ میں ان کا نہ پایا جانا کوئی نقص کی بات نہیں ' یا یہ دعوا کیا جائے کہ تعلق مع الحق سے پیدا ہونے والے احوال و کمالات کو کسی ایک دور یا کسی ایک طبقے میں محدود کر دینا حق تعالیٰ کی شان نہ پہچاننے کی دلیل ہے ۔ ہم دیکھیں گے کہ اہل وحدت کس طرف گئے ہیں ۔

اعتراض ۸ :

یہ اعتراض بظاہر محکم مقدمات پر مبنی ہے مگر در حقیقت خاصا کمزور ہے ۔ توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں غلطی صوفیہ سے نہیں ' خود اقبال سے ہوئی ہے ۔ اصل اصطلاح ' توحید ' ہی ہے ' ' وحدت الوجود ' تو اس کی عرفانی یا عقلی دلالت کا عنوان ہے جو بعد میں دیا گیا ۔ ابن عربی کے ہاں وحدت الوجود کی اصطلاح کہیں نہیں ملتی ۔ دیگر صوفیہ بھی زیادہ تر توحید وجودی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ یہ ٹھیک ہے کہ توحید کی ضد شرک ہے اور وحدت کی کثرت ۔ لیکن یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ توحید کی اصل وحدت ہے اور شرک کی اصل کثرت ۔ ان میں لازم و ملزوم اور عام خاص مطلق کی نسبت ہے ۔ شرک اس کے سوا اور کیا ہے کہ کثرت کو وحدت کے مرتبے میں ثابت کیا جائے اور اس کے لیے بھی وہی احکام تجویز کیے جائیں جو وحدت سے خاص ہیں ۔ توحید وجودی والوں نے وحدت کا حقیقی محمول ' وجود ' کو قرار دیا ہے 'کثرت اس محمول کی وحدت کو مشتبہ بنا دیتی ہے ۔ یہی شرک کا نقطہ آغاز ہے ۔

اعتراض ۹ :

دیکھنا یہ ہے کہ آیا وحدت الوجود کا کوئی مستند نمائندہ یہ کہتا ہے کہ ' وجود فی الخارج ' یعنی کائنات کو ذات باری سے اتحاد کی نسبت ہے ' مخلوقیت کی نہیں ۔ اور ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے ؟ مسئلہ یہ ہے کہ اقبال وحدت الوجود کی بنیادی اصطلاحات اور ان کے Meaning structure سے زیادہ مس نہیں رکھتے ۔ وجودی تصورات پر جرح کرنے کے لیے جب انھیں بیان کرنے چلتے ہیں تو اکثر اوقات ایسے الفاظ استعمال کر جاتے ہیں جن کا فوری مفہوم ان تصورات سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ ویسے یہ مسئلہ تنہا اقبال کا نہیں ' وحدت الوجود کے تمام غیر

متصوف ناقدین کا یہی حال ہے ۔ تاہم علامہ کے ہاں ، اگر کوشش کی جائے تو لفظ کی اصطلاحی دلالت کو نظر انداز کر کے کسی حد تک اس مدلول تک پہنچا جا سکتا ہے جو بین الفریقین مسلم ہو ۔ کسی اختلافی بحث میں ایک فریق کو یہ رعایت دینا اگرچہ خاصا ناروا عمل ہے مگر جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ، ایسا کرنا ناگزیر ہے ۔ ایک تو اس وجہ سے کہ عہد جدید کے مسلمان کا ذہن بلکہ طرز احساس تک ، اپنی تمامتر خصوصیات کے ساتھ جس طرح ان کے ہاں ظاہر ہوا ہے ، کہیں اور نہیں ہوا ۔ حتیٰ کہ سر سید کے ہاں بھی ------ دوسرے اس سبب سے کہ اقبال ان چند لوگوں میں ہیں جنہوں نے وجودی افکار کو فلسفیانہ اور احوال کو نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا ۔ گو کہ تصوف سے عملی تعلق نہ رکھنے والے لوگ اس بحث میں اکثر فلسفے ہی کے دروازے سے داخل ہوتے رہے ہیں لیکن علامہ کا امتیاز یہ ہے کہ اس معاملے میں انھوں نے کسی مخصوص فلسفیانہ روایت کو ملحوظ رکھنے کی بجائے پورے ذہن جدید کو مابعد الطبیعی حقائق کے مقابل کر دیا اور تمام دینی واردات کو (جن میں وحدت الوجودی احوال بھی شامل ہیں) تجزیہ نفس انسانی کے ان معیارات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جو اس دور کی نفسیات نے وضع کیے تھے ۔ یہ الگ بات کہ اس طریق کار ہی کو رد کر دیا جائے مگر اتنا بہرحال یقینی ہے کہ اسے نظر انداز کر کے ہم جدید ذہن اور اس کی بنیادی فعلیت سے بے خبر رہ جائیں گے ۔

اقبال کے اعتراض کو یوں بھی formulate کیا جا سکتا ہے کہ وجودی حضرات کائنات کو ذات الٰہیہ کا عین سمجھتے ہیں اور اسے فی الاصل اسی وجود سے موجود مانتے ہیں جو ذات حق کو حاصل ہے --- وحدت الوجود کے اسلامی نمائندوں نے تقریباً" ہر معاملے میں جو بے شمار معنوی اور تکنیکی باریکیاں پیدا کر دی ہیں ، ان میں نہ پڑا جائے تو یہ اعتراض ایک مضبوط اعتراض ہے ۔ ابن عربی اور ان کے شارحین میں شاید ہی کوئی ہو گا جو اس کی زد میں نہ آتا ہو ---- وحدت الوجود کا موضوع وجود حق بلحاظ تعینات ہے ۔ اگر کائنات کسی اور وجود سے موجود ہے تو یہ بنیادی قضیہ ہی لغو اور باطل ٹھہرتا ہے ۔ توحید وجودی کی محتاط سے محتاط تعبیر بھی اس عینیت کا کسی نہ کسی درجے میں اثبات کرنے پر مجبور ہے ۔ یہاں وجودیوں کی اس بحث سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے جس کی رو سے خالق و مخلوق میں عینیت ہے نہ غیریت ۔ ' لاعین و لاغیر ' ایک قول محال ہے جو وحدت الوجود سے تشکیل پانے والے نظام حقائق میں اس کے علاوہ کوئی اور معنی دے ہی نہیں سکتا کہ عینیت حقیقی ہے اور غیریت اعتباری ۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وجود کو مادہ اصلی فرض کر لیا جائے تو حق اور خلق ، رب اور عبد اس کی دو صورتیں ہیں جو صورت کی جہت سے تو باہم مغائر ہیں لیکن اصل میں ایک ہیں ۔ اسی بات کو عبدالکریم جیلی نے "انسان کامل " میں یوں بیان کیا ہے :

" ------ اور اس جوہر کے واسطے دو عرض ہیں یعنی پہلا ازل اور دوسرا ابد --- ۔ اور اس کے واسطے دو وصف ہیں یعنی پہلا حق اور دوسرا خلق -- اس کے واسطے دو نعت ہیں

پہلا قدم اور دوسرا حدوث --- اور اس کے دو نام ہیں یعنی پہلا رب اور دوسرا عبد --- اور اس کی دو صورتیں ہیں یعنی پہلی ظاہر کہ وہ دنیا ہے اور دوسری باطن کہ وہ آخرت ہے --- اور اس کے دو حکم ہیں یعنی پہلا وجوب اور دوسرا امکان --- اور اس کے دو اعتبار ہیں یعنی پہلا یہ کہ وہ بالذات مفقود اور اپنے غیر کے واسطے موجود ہو ۔ اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ اپنے غیر کے واسطے مفقود اور اپنے واسطے موجود ہو ۔ اور اس کی دو معرفتیں ہیں یعنی پہلی یہ کہ کبھی وجوبیت (ایجابیت) ہو اور کبھی سلبیت ہو، اور دوسری معرفت یہ ہے کہ پہلے سلبیت ہو اور پھر وجوبیت (ایجابیت) ہو۔ "[۳۱]

(جاری ہے)