وحدت الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

(قسط ۲)

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

احمد جاوید

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

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006
اقبال سائبر لائبریری

اعتراض ۱۰:

یہ نہایت دقیق نکتہ ہے۔ وحدت الوجود کا بڑا حصہ اس اعتراض کی زد میں آتا ہے۔ البتہ ہمارے خیال میں پوری بات یہ ہے کہ کسی مذہبی دستورالعمل میں باطنی معنی تلاش یا پیدا کرنا اور اسے بالعموم ظاہری معنی پر ترجیح دینا در اصل اس دستورالعمل کو مسخ کر دینے کے مترادف ہے۔ قرآن کی بیشتر متصوفانہ تفسیروں میں یہی رویہ کارفرما نظر آتا ہے۔ ۳۲ یہ عمل دراصل کلام الٰہی کو اپنے احوال و خیالات کے تابع کرنا ہے اور اس کے نتیجے میں قرآن کتاب ہدایت کی بجائے علامات و اشارات کا ایک سری مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے۔ اصحاب وحدت الوجود 'لفظ' کو معنی کی کئی پرتوں کا حامل سمجھتے ہیں جو ذہنی و روحانی استعداد کے مطابق منکشف ہوتی ہیں۔ ایک لحاظ سے یہ بات ٹھیک ہے مگر مسئلہ یہ ہے کہ کسی لفظ میں معانی کی جو سطحیں پوشیدہ ہوتی ہیں ان میں وہ معنوی ربط پایا جاتا ہے یا نہیں جو انھیں ایک مفہومی وحدت میں ضم کر کے باہمی انتشار و تضاد سے محفوظ رکھتا ہے؟ اگر اس کا جواب ہاں میں ہے تو پھر یہ طے کرنا ہو گا کہ وحدت لفظ کے 'ظاہر' پر قائم ہے یا 'باطن' پر؟ وحدت الوجودی حضرات اس سوال در سوال پر ساکت تو نہیں رہیں گے مگر ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ ان کے تمام جوابات ایک خاص منطقی نظم سے تشکیل پاتے ہیں جو کسی ادبی متن کے معنوی حدود کے تعین میں تو معاون ہو سکتا ہے لیکن فہم قرآن میں اس کا کارگر ہونا خاصا مشکوک ہے۔ یوں بھی وحدت الوجود عقل کی شاعری ہے جو بیان میں معروضی قطعیت اور 'ٹھوس پن' کو قبول نہیں کرتی۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ فرمائیں۔ قرآن میں اللہ تعالی نے فرمایا ہے: "یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ و خلق منھا زوجھا وبث منھما رجالا کثیرا و نساء" ۳۳ (اے لوگو! ڈرو اس پروردگار سے جس نے تم کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی سے اس کے زوج کو بنایا اور ان دونوں سے بہت مردوں اور عورتوں کو پھیلایا)۔ اس آیت پر ابن عربی کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> پس 'اتقوا ربکم' کے معنی یہ ہے کہ جو تم سے ظاہر ہو اس کو اپنے خدا کا پردہ بناؤ اور جو تم سے باطن ہو اس کو اپنا پردہ بناؤ اور جو تم میں باطن ہے وہی تمہارا خدا ہے کیونکہ حالات مذموم اور محمود ہوتے ہیں۔ پس

تم برائیوں میں اس کے (کذا) پردہ بنو اور بھلائیوں میں تم اس کو اپنا پردہ بناو"۔ ۳۳

اعتراض ۱۱:

گو کہ یہ انتہائی سخت بات ہے اور اس میں حفظ مراتب کو بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اسے ٹالا نہیں جا سکتا۔ اس میں اگر کوئی غلطی ہے تو سفا کی ہی سے سہی مگر اس کی نشان دہی ہونی چاہیے --- اور اگر یہ بات ٹھیک ہے تو اس کی صحت کے شواہد خود "فصوص" سے فراہم کرنے چاہئیں۔ کم از کم ہمیں تو یہ کہنے میں ہرگز کوئی باک نہیں کہ اپنی متنازعہ فیہ شخصیت کے باوجود ابن عربی کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ ابن تیمیہ تک کا سانس اکھڑ جاتا ہے۔ انہیں کسی بھی سطح پر علامہ کے ساتھ bracket کرنا' ذہنی عدم توازن کی دلیل ہو گا۔ ہم اقبال کو رومی اور مجدد الف ثانی کے ایک مقلد کی حیثیت سے اس بحث میں لائے ہیں ورنہ تو کوئی جوڑ ہی نہ تھا---- اس جملہ معترضہ کے بعد کہنا یہ ہے کہ کون نہیں جانتا کہ شدید ترین اختلاف بھی اقبال کو مشتعل نہیں کر سکتا تھا۔ سخت سے سخت اختلافی بات کرتے ہوئے بھی ان کا لہجہ تیز نہیں ہوتا تھا۔ دو ایک مقامات پر قدرے درشتی کا اظہار ملتا ہے تو اس کا سبب واضح طور پر حمیت دینی ہے۔ بنابریں یہ سوچنا تو ٹھیک نہ ہو گا کہ انھوں نے جذبات سے مغلوب ہو کر ایسا انتہائی سخت جملہ لکھ مارا' البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات ایک ذاتی خط میں لکھی گئی ہے لہٰذا اس میں وہ احتیاط ملحوظ نہیں رکھی گئی جو باقاعدہ مضمون وغیرہ لکھتے وقت برتی جاتی ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ 'فصوص' کے بارے میں اقبال کی سوچی سمجھی رائے یہی تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس کتاب میں ایسی کیا چیزیں ہیں جنھوں نے ہماری علمی روایت کے ایک نہایت 'خوش فہم'، 'صلح کل' اور تالیفی و تطبیقی خو رکھنے والے آدمی کو اس انتہا تک پہنچا دیا کہ وہ اپنے مزاج کے بالکل برخلاف اسے زندقہ و الحاد کی پوٹ کہنے پر مجبور ہو گیا؟ اپنی موجودہ شکل میں یہ بات ہمارے لیے قابل قبول نہیں مگر لائق غور ضرور ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل عبارتوں کو دینی مسلمات کی کسوٹی پر پرکھنے سے کیا نتائج سامنے آئیں گے:

> "اور اگر موجودات صوری میں حق تعالیٰ کا سریان نہ ہوتا تو عالم کو وجود ہی نہ ہوتا ---- پس ہر ایک محتاج ہے اور کوئی مستغنی نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے میں نے اسے چھپایا نہیں۔ اگر تم اس غنی کو یاد کرو جس کو کوئی احتیاج نہیں ہے تو ہمارے کہنے کا مطلب پورے طور پر سمجھ جاو گے۔ پس کل کو کل سے ربط اور اتحاد ہے اور اس کو ذات باری سے انفصال نہیں ہے۔ جو میں نے کہا ہے اس کو تم مجھ سے لے لو' جسد آدم یعنی اس کی

صورت باطنیہ کی حکمت کو بھی جان چکے ' اسی لیے آدم ' حق اور خلق ہے "۔[۳۵]

" اور جو حق اور خلق دونوں کو دو کہتا ہے تو وہ شرک کرنے والا ہے اور جو دونوں کو ایک کہتا ہے وہی موحد ہے "[۳۶]

" پھر قوم نے مکر میں کہا کہ لاتذرن الھتکم ولا تذرن ودا" ولا سواعا" ولا یغوث ویعوق و نسرا" (یعنی کبھی تم لوگ اپنے خداوں کو نہ چھوڑو' اور نہ کبھی ود کو چھوڑو اور نہ سواع کو اور نہ یغوث و یعوق اور نسر کو) کیونکہ جب وہ لوگ ان کو چھوڑ دیتے تو اسی قدر حق تعالی سے ان کو جہالت ہوتی ۔ کیونکہ اللہ تعالی کی ہر معبود میں ایک خاص جہت ہے ۔ عارف اسے پہچانتا ہے اور جاہل اس سے لا علم ہے "۔[۳۷]

" کیونکہ وہ (قوم نوح) اپنے وجودات کے خفاء کو ذات باری کے وجود میں طالب تھے کیونکہ حضرت نوح نے ان کی دعوت اس واسطے کی تھی کہ اللہ تعالی ان کے وجودات کو ڈھانک لے ۔ " دیارا " کوئی مکان والا یعنی کوئی انا کہنے والا باقی نہ رہے تاکہ منفعت بھی عام ہو جیسے کہ دعوت عام ہے ۔ " انک ان تذرھم "کیونکہ تو اگر ان کو چھوڑ دے گا " یضلو عبادک " تیرے بندوں کو وہ حیرت میں ڈالیں گے ' پھر وہ ان کو عبودیت سے نکالیں گے اور ربوبیت کے اسرار میں ان کو لائیں گے جو ان میں ہے ۔ پس وہ لوگ بندہ اور رب دونوں ہوں گے "۔[۳۸]

" پس حق تعالی پر حکم متعین ہے جو تم پر متعین ہے اور حق تعالی سے تم پر حکم ہے اور تم سے اس پر حکم ہے مگر تیرا نام مکلف رکھا جاتا ہے اور اس کا نام مکلف بصیغہ اسم مفعول نہیں ہے "۔[۳۹]

فیحمدنی		و	احمدہ'
ویعبدنی		و	اعبدہ'
ففی		حال	اقرہ'
و	فی	الاعیان	اجحدہ'
فیعرفنی		و	انکرہ'
واعرفہ			فاشہدہ'
فانی	بالغنی	و	انا
اساعدہ			فاسعدہ

لذاک　　　　　　الحق　　　　　　اوجدنی
فاعلمہ　　　　　　و　　　　　　اوجدہ'　　　　۳۰

(پس وہ میری حمد کرتا ہے میں اس کی حمد کرتا ہوں
اور وہ میری عبادت کرتا ہے اور میں اس کی عبادت کرتا ہوں
پس ایک حال میں اس کا اقرار کرتا ہوں
اور اعیان خارجی میں اس کا انکار کرتا ہوں
وہ مجھے جانتا ہے اور میں اسے نہیں جانتا
اور میں بھی اسے جانتا ہوں پھر اس کا مشاہدہ کرتا ہوں
پس کہاں ہے اس کی بے نیازی جبکہ میں
اس کی مدد کرتا ہوں اور اسے مسعود کرتا ہوں
اسی لیے حق تعالی نے مجھے وجود بخشا
تاکہ میں اسے جانوں اور اسے موجود کروں)

یہ اقتباسات اس غرض سے نہیں پیش کیے گئے کہ ان کی بنیاد پر ابن عربی کے عقائد متعین کر دیے جائیں ۔ ان کی متعدد تشریحات کی جا چکی ہیں جن سے ہم ناواقف نہیں بلکہ خدا کے فضل سے دو چار باتوں کا اپنی طرف سے اضافہ بھی کر سکتے ہیں ۔ لیکن اس معاملے میں پیچیدگی یہ ہے کہ اس طرح کی پریشان کن عبارتوں کی تقریباً" تمام شرحیں امرود کہہ کر آم مراد لینے کے مترادف ہیں ۔ ظاہری غلطی کو باطن کی حقیقت ثابت کرنے کی دھن میں اکثر شارحین مضحکہ خیزی کی حد تک جا پہنچتے ہیں ۔ ان حضرات سے یہ سامنے کی بات بھی اوجھل ہو جاتی ہے کہ حق رعایت لفظی سے نہیں بلکہ صراحت لفظی سے مفہوم ہوتا ہے ۔ حقائق جہت اظہار میں کسی ایسی دلالت کو قبول نہیں کرتے جو فہم عام کی سطح پر بھی ان سے متصادم ہو یا تصادم کا خفیف سا امکان ہی رکھتی ہو ۔ پھر اس دلالت کا دلالت کلی ہونا بھی ضروری نہیں ۔ دریا بھر معنی کو بوند بھر لفظ گدلا کر سکتا ہے ۔ دین جو اسلوب ادراک پیدا کرتا ہے اس میں معنی و ذہن کی نسبت اعتباری ہے اور معنی و لفظ کی حقیقی ۔ اور یہ حقیقی نسبت بھی جو مدرکات کا اجماع تشکیل دیتی ہے ' فی الخارج متعین اور مستحقق ہے ۔ اسی وجہ سے ایک دینی بیان ظاہری طور پر مکمل ہوتے ہی بلحاظ مفہوم بھی متعین

اور مکمل ہو جاتا ہے - اس کے کسی جزوی اجمال کو خود اسی کی مجوزہ ضرورت سے تفصیل میں بدلا جا سکتا ہے مگر وہ تفصیل کسی بھی پہلو سے اس میں ایسی رنگ آمیزی نہیں کر سکتی جو اس کے بنیادی خدوخال کو ڈھانپ لے - اکثر دینی حلقے وحدت الوجود کی مخالفت پر اس لیے بھی مجبور ہوئے اس میں غلو کرنے والوں نے فہم قرآن کی اس بنیاد پر ضرب لگائی ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ڈالی تھی - ادراک کی وہ سادہ حالت جو وجدان ' عقل اور ارادے کو مقصود کا ایک حسی حضور اور فطری وقوف فراہم کرتی ہے ' وحدت الوجودی کلام میں اول تو نظر نہیں آتی اور اگر کہیں پائی بھی جاتی ہے تو ایسی مغلوب الحالی کے ساتھ جو یرقان کی طرح ہے کہ ہر طرف پیلا ہی پیلا سوجھتا ہے - جبکہ دین انسان میں جن احوال کی مستقل موجودگی کا تقاضا کرتا ہے ان کی جڑیں فرقان و امتیاز کی زمین میں پیوست ہیں - اس کا یہ مطلب نہیں کہ وحدت و عینیت غیر حقیقی ہے ' لیکن ایک وجودی عموم کی حیثیت سے وحدت افقی اطلاق تو رکھتی ہے تاہم اس کو ایسا محیط کل اصول بنا لینا کہ حق و خلق مخلوط ہو کر رہ جائیں ' تمام دینی اسناد سے ثابت ہونے والی توحید کے منافی ہے - یہ وہ سطح اثبات نہیں ہے جس پر حق کی وحدانیت نے قرآن و حدیث میں اپنا انکشاف کیا ہے - وجود کی اصطلاح کا استعمال اگر ناگزیر ہے تو بعض تحفظات کے ساتھ اتنا کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ اس کے دو دائرے ہیں : حق و خلق یا خالق اور مخلوق - دونوں بالکل جداگانہ وحدت و عینیت رکھتے ہیں جو امر وجودی کی حیثیت سے بس اپنے اپنے دائرے میں دائر ہے - یہاں نہ نزول ہے نہ عروج - اسی کو ہم نے وحدت وجودی کا افقی اطلاق کہا ہے ----- باقی باتیں آئندہ ابواب میں ہوں گی ' فی الوقت دو چار اشارے ہی کرنے تھے جن سے کم از کم یہ صفائی ہو جائے کہ اقبال کا یہ جملہ مبالغہ تو ہو سکتا ہے مگر یہ کہنا کہ ایسی بات انھوں نے کسی رو میں لکھ ماری ہے ' ناقابل تسلیم ہے - بلکہ ایک مستند دینی روایت کے پس منظر میں جو اس معاملے میں اقبال کی پشت پر ہے ' اس قول میں ترمیم تو جا سکتی ہے مگر اسے یکسر رد نہیں کیا جا سکتا - ممکن ہے کہ اس کی تائید میں جو دلائل درکار ہیں وہ ہمیں علامہ کے ہاں سے نہ مل سکیں مگر وہ روایت ایک باثروت روایت ہے ' وہاں بہت کچھ مل جائے گا -

اعتراض ۱۲ :

اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ مسئلہ وحدت الوجود کا نفس دین سے کوئی لازمی تعلق نہیں - دین اس کا محض ایک تناظر ہے - اس کا اصل موضوع حقیقت واحدہ ہے جس کو بقول شخصے ' چاہیں تو خدا کہہ لیں یا کوئی اور نام دے دیں - کچھ فرق نہیں پڑتا - یہ اس قدیم مابعدالطبیعات کا بنیادی عقیدہ ہے جو دراصل ایک غیر نبوی دین ہے - یہ عقیدہ ہمیشہ سے بلیک ہول کی طرح موجود رہا ہے جو متعدد دینی روایتوں کو کھا چکا ہے - اپنے موضوع کی مناسبت سے اس کو ایسی ہمہ گیری حاصل ہے کہ یہ ان عناصر کو بھی جذب کر لیتا ہے جو اصلاً اس کے خلاف ہوتے ہیں - انسان نے مابعدالطبیعی سطح پر آج تک جتنے نظام استدلال ایجاد کیے ہیں ' اپنی بے

پناہ لچک اور لا محدود تخیلی وسعت کی بنا پر یہ ان سب کو نگل کر جزو بدن بنا چکا ہے ۔ اس پر کوئی وار کارگر نہیں ۔ آپ اس کے خلاف لاکھ دلیلیں لے آئیں یہ ان پر اپنا ٹھپا لگاتا جائے گا ۔ مثلاً" : وجود عین ذات ہے ر نہیں ہے ' وحدت وجودی ہے ر شہودی ہے ' کائنات حقیقی ہے ر اعتباری ہے ' خالق و مخلوق عین یک دیگر ہیں ر نہیں ہیں ' خاتم الاولیا انبیاء سے افضل ہے ر نہیں ہے ' خدا بندے کا محتاج ہے ر نہیں ہے ' وحی ختم ہو گئی ر جاری ہے --- یہ قضایا اپنی ہر دو صورتوں میں ابن عربی سے ثابت ہیں جن کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ کسی حقیقت پر کلام کرتے ہوئے اس کے سلب و ایجاب دونوں کو بیک وقت قبول کرتے جاتے ہیں اور بیچ میں ایک مبہم سا نکتہ رکھ دیتے ہیں جو آڑے وقتوں میں ان کے شارحین کے کام آتا رہتا ہے ۔

اعتراض ۱۳ :

یہ فقرہ ' اکبرالہ آبادی کے نام ایک خط (مرقومہ ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء) سے لیا گیا ہے ۔ اس مکتوب میں اقبال نے بے خودی کی تین قسمیں گنوائی ہیں جن میں دو مذموم ہیں اور ایک مطلوب ۔ مذموم بے خودی کی پہلی قسم وہ ہے جو Lyrical poetry کے مطالعے اور افیون و شراب کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے ۔ دوسری قسم ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے ہاتھ آتی ہے مگر یہ فنا ذات میں ہے' اس کے احکام میں نہیں ۔ علامہ فرماتے ہیں "پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم تمام مذہب و اخلاق کے خلاف اور جڑ کاٹنے والی ہے"۔ بے خودی کی تیسری قسم جسے اقبال محمود و مطلوب بتاتے ہیں "نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے "اور" اپنے ذاتی اور شخصی میلانات ' رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جاتا ہے اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپروا ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے ۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے"۔

وحدت الوجودی حضرات بلکہ عملی تصوف کے دیگر حلقے بھی فنا کی دو قسموں پر متفق ہیں : فنا فی الذات اور فنا فی الاحکام ۔ البتہ وہ نظام سلوک جو وحدت الوجودی فکر پر کھڑا ہے ' فنا فی الذات ہی کو حقیقی فنا قرار دیتا ہے اور فنا فی الاحکام کو اس کے حصول کا ذریعہ یا اس کی فرع سمجھتا ہے ۔ عملی یا بقول اقبال ' اسلامی ' تصوف فنا فی الذات کا نظری اثبات تو کرتا ہے مگر بعض معنوی تحدیدات کے ساتھ ۔ بایں ہمہ وہ اس فنا کو علامت کمال نہیں بلکہ نقص سے تعبیر کرتا ہے جو علم میں بھی وارد ہوتا ہے اور حال میں بھی ۔ بالفاظ دیگر یہی وہ سکر ہے جسے مجدد صاحب وحدت الوجود کی حالی اساس بتاتے ہیں جو اعتباری کو حقیقی بنا دیتا ہے ۔ رہا اس فنا یا سکر یا بے خودی کا مخالف مذہب و اخلاق ہونا تو یہ ایسا واضح ہے کہ کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں ۔ مذہب کو عقیدے اور اخلاق کو قانون کے معنی میں لیں تو ایسی فنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بے خودی

دونوں کی بنیاد یعنی ایمان اور اطاعت کو ڈھا دیتی ہے ۔ ایمان اور اطاعت اپنی ہر تعریف میں فرق مراتب کو ملحوظ اور محفوظ رکھنے کا تقاضا کرتے ہیں ' علماً" بھی اور حالاً" بھی ۔ یہاں داود قیصری کے " مقدمہ فصوص الحکم " کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں جو وحدت الوجود بالخصوص ابن عربی کے وحدت الوجود کے نہایت مستند ترجمان مانے جاتے ہیں :

> " فنا سے یہ مطلب نہیں ہے کہ بندہ بالکلیہ مفقود ہو جائے ' بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کے جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے ----- فنا تعینات حقانی اور صفات ربانی سے دوسرے (دوسری) بار متعین ہونے کے لیے سبب ہے اور اسی تعین ثانی کو بقا بالحق کہتے ہیں ۔ پھر یہ تعین اس سے مطلقاً" دور نہیں ہوتا ہے اور اس مقام کا دائرہ ' نبوت کے دائرے سے تمام و کمال اور بڑا ہے ۔ اسی واسطے نبوت تمام ہو چکی اور ولایت ہمیشہ باقی رہے گی اور اسی واسطے اللہ کے ناموں سے ایک نام ولی ہے اور نبی نہیں ہے ۔ اور جب ولایت کا احاطہ نبوت سے بڑھا ہوا ہے اور یہ اس کا باطن ہے اور یہ انبیا اور اولیا دونوں کو شامل ہے تو انبیا' اولیا ہوئے اور یہ حق میں فانی ہیں اور حق کے ساتھ باقی ہیں ------- اور کوئی شخص علم یقینی (علم الیقین) کے حاصل ہونے سے اس مقام والوں کے ساتھ نہیں مل سکتا ہے بلکہ یہ حق تعالیٰ کی تجلی سے حاصل ہو سکتا ہے اور حق تعالیٰ کی تجلی اس پر ہوتی ہے جس سے اس کے نشانات مٹ گئے ہوں اور اس سے اس کا اسم زائل ہو گیا ہو ------- حق الیقین یہ ہے کہ حق میں فنا ہوں اور علم اور مشاہدہ اور حال میں حق تعالیٰ کے ساتھ بقا حاصل کریں "۔[۱۱]

ترجمے کی عبارت خاصی ناہموار ہے مگر مجبوری ہے ' مقدمہ قیصری ' کا کوئی اور ترجمہ ہماری دسترس میں نہیں ۔ بہرحال اس اقتباس میں فوری مطلب کی بات یہ ہے کہ فنا یہ نہیں ہے کہ بندہ اپنے عین ثابت میں بھی معدوم ہو جائے کیونکہ اعیان' معلومات الٰہیہ ہونے کی وجہ سے ازلی ابدی ہیں ' ان میں کسی قسم کا تغیر و تحول محال ہے ۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بندہ اپنی جہت بشریت کو حق تعالیٰ کی جہت ربوبیت میں بالکل فنا کر دے تاکہ ایک بار پھر ان تعینات و صفات الٰہیہ کے ساتھ متعین اور متصف ہو جائے جو یوں تو اسے مرتبہ ثبوت میں دائماً حاصل ہیں مگر خارجی تعینات اور بشری اوصاف لاحق ہونے کی بنا پر مخفی ہو گئے ہیں ۔ اپنی حقیقت کی یہ بازیافت سب کی حیثیت سے فنا فی اللہ ہے اور نتیجے کی جہت سے بقا باللہ ۔ اور یہ تعین ثانی کبھی زائل نہیں ہوتا -- نہ اطلاق و جزئی کی سطح پر نہ اصولی و کلی سطح پر ۔ محض کتابی اور سماعی علم کے بل پر کوئی شخص اس مقام کو نہیں پہنچ سکتا ۔ یہ انھی کو حاصل ہوتا ہے جن پر اللہ کی خاص تجلی ہوئی ہو ۔ اور

یہ تجلی بھی اس خوش بخت پر ہوتی ہے جو اپنے ان تمام تعینات سے نکل گیا ہو جن سے اس کے وجود کا اثبات ہوتا ہو۔۔۔ تب حقیقی وحدت و عینیت کا بھید کھلتا ہے۔ بندہ خود حق بن جاتا ہے اور تنزیہ و تشبیہ کو جامع ہو کر اپنے آپ میں لا عالم ولا معلوم الا اللہ' لا شاہد و لا مشہود الا اللہ اور لا واجد ولا موجود الا اللہ کی تصدیق بن جاتا ہے۔

وحدت الوجود کا ذرا گہرا شعور رکھنے والے ہماری اس توضیح کو ابن عربی کے ذوق کے عین مطابق پائیں گے۔ طول کلام کا ڈر نہ ہوتا تو خود ان کے ہاں سے کئی مثالیں لائی جا سکتی تھیں جن سے اس توضیح کی توثیق ہو جاتی۔ قیصری کی اس گفتگو میں ساری بات بس ایک فقرے کی ہے' باقی تو عبارت آرائی اور مغالطہ انگیزی ہے۔ " فنا کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کی جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے " ایسی صورت میں بندے پر ربوبیت کے احکام جاری ہوں گے کہ عبدیت کے ؟ بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دینا اگر creative imagination کا کرشمہ نہیں ہے تو یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کا جو نتیجہ نکلے گا' اس میں عبودیت کا (اپنے دینی مشمولات سمیت) کوئی جواز رہ جائے گا؟ اگر رہ جائے گا تو اس کی صورت کیا ہو گی ؟ یہاں ابن عربی کا وہ قول یاد دلانے کا کوئی فائدہ نہیں کہ بندہ' بندہ ہی رہے گا بھلے سے کتنا ہی عروج کر جائے اور رب' رب ہی رہے گا خواہ بالکل ہی نیچے اتر آئے۔" یہ دوسری بات ہے۔ بندہ' بندگی کے تعینات سے نکلے بغیر چاہے کتنا ہی اونچا چلا جائے' ظاہر ہے بندہ ہی رہے گا۔ اسی طرح رب بھی اپنی ربوبیت کے ساتھ جتنا بھی نزول کر لے' لامحالہ رب ہی رہے گا۔ اس میں ایک نکتہ اور ہے جو کسی مناسب موقعے پر بیان ہو گا۔ قیصری ابن عربی کی سند پر جس فنا کی بات کر رہے ہیں وہ رفع تعین خلقی کا اتمام اور قیام تعین حقی کا مقدمہ ہے۔ حجاب بین الحق و الخلق جو دوئی کی بنیاد ہے " ایک میں اٹھ جاتا ہے اور دوسرے میں جل جاتا ہے "۔ یعنی ایک مرتبے میں ' میں نہیں ہوں بس وہی وہ ہے ' کا مشاہدہ ہوتا ہے ار دوسرے مرتبے میں ' میں نہیں ہوں مگر وہ' وہ نہیں ہے مگر میں' یا 'میں' وہ ہوں اور وہ' میں ' کا تحقق ہوتا ہے۔ شیخ اکبر کا مذکورہ بالا قول یہاں وارد ہی نہیں ہوتا۔

ہم جس پہ مر رہے ہیں وہ ہے بات ہی کچھ اور

اس طرح کی فنا کے بارے میں اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ اس سے مذہب یعنی علم بندگی (بالیقین) اور اخلاق یعنی عمل بندگی (بالاستقامت) کی جڑ کٹ جاتی ہے ' ابھی ہم نے اخلاق کی تعریف میں اس کے معاشرتی مظاہر کو شامل نہیں کیا' وہ ان شاء اللہ 'احوال فنا' کی بحث میں آئیں گے۔ فی الوقت تو اخلاق کو اصولی معنی میں لیا ہے کہ نفس' بندگی کے سانچے میں ڈھل جائے تو اس سے صادر ہونے والے احوال و افعال۔

اعتراض ۱۴:

اصل اعتراض یہ ہے کہ عجمی تصوف جس مجرد اندیشی اور بلند خیالی سے عبارت ہے اس میں 'محسوس' کے لیے کوئی جگہ نہیں - جبکہ اسلام 'محسوس' کو بہت اہمیت دیتا ہے اور ایسے خیال کو قبول نہیں کرتا جو عالم حس و شہادت کی نفی سے پیدا ہوا ہو - یہی وجہ ہے کہ نہایت سادہ دین ہونے کے باوجود اسلام کی 'بدیہیات' میں جو حقائق پوشیدہ ہیں انہیں وہ ذہن نہیں سمجھ سکتا جو اپنے موضوع کو محض ایک esoteric نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی ہو چکا ہو - اس کے لیے حقائق ہمیشہ 'علمی' اور ذہنی ہوتے ہیں' وہ انھیں ماہیات کے دیگر مراتب میں قبول نہیں کر سکتا -

اقبال کے نزدیک قرآن خیال (Idea) کی بجائے عمل (Deed) پر زور دیتا ہے - [۲۲] یعنی 'محسوس' کے حقیقی ہونے کی توثیق کرتا ہے - اسی میں اسلام کی سادگی کا راز مضمر ہے - اور سادگی وہ ہمہ گیر منتہائیت ہے جس سے تمام قوائے نفی واثبات کی تشفی ہو جاتی ہے مگر جو خود کسی ذریعے سے ثابت ہونے کی محتاج ہے نہ ثابت کی جا سکتی ہے - مکمل نفی یا مکمل اثبات' انفعال محض کے بغیر میسر نہیں آتا - اور یہ انفعال محض ہی وہ حقیقی فنا ہے جو ایمان بالغیب یعنی اصل دین اور اخلاق یعنی اصل عمل کے لیے لازمی طور پر درکار ہے - اسی سے وہ تصدیق کامل ہاتھ آتی ہے جو کسی تصور میں سماتی ہے اور نہ کسی تصور کا سابقہ و لاحقہ ہے - یہاں آمنا و صدقنا مطلوب ہے نہ کہ عرفنا و علمنا - ماننے اور جاننے میں بہت فرق ہے - 'ماننا' لامحدود کی سمائی رکھتا ہے جبکہ 'جاننا' محدود کا بھی احاطہ نہیں کر سکتا - اسی لیے اسلام کا اصل مخاطب 'عقل' نہیں 'ارادہ' ہے کیونکہ 'آمنا' عقل کا نہیں بلکہ ارادے کا قول ہے - مسلمان کے لیے دین ایک سلسلہ مرادات ہے اور ارادہ و مراد کی نسبت' ہر سطح پر حسی ہی ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہنا چاہیے کہ تصدیق کلی کے اس نظام میں عقل و معقول اور علم و معلوم کی نسبتیں بھی حسی ہوتی ہیں کیونکہ اس تصدیق سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عقل و علم ارادہ اصلی کے تابع ہوں اور معقول و معلوم مراد حقیقی کے - اپنے تمام مدارج میں حس کے سارے متقابلات حقیقی ہیں اور 'عقل' کے شدید تقاضے کے باوجود ایک دوسرے کی فوری حقیقت کو باطل یا زائل نہیں کرتے - ایک 'محسوس' دوسرے کے حقیقی پن میں مزاحم ہوتا ہے نہ اسے خود میں ضم کرتا ہے - عقل اس صورت حال کو ---- ارادے سے متصادم ہوئے بغیر ---- بس ایک مفہومی وحدت' جو اس کی نظر میں حقیقی ہے' کے تحت لا سکتی ہے - اس سے تجاوز کرنا اس کے دینی کردار کی نفی پر منتج ہوگا - یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ہم 'عقل' کو جس معنی میں استعمال کر رہے ہیں اس میں وجدان وغیرہ بھی شامل ہیں -

گو کہ زیر نظر اقتباس میں 'محسوس' کا مطلب خارجی دنیا ہے مگر ہم نے اس کی اصولی جہت پر زور دیا ہے تاکہ وحدت الوجودیوں سے مکالمہ آسان ہو جائے - پھر بھی یہ مشکل اپنی جگہ

برقرار ہے کہ اگر 'عجمی تصوف' سے مراد 'وجودی تصوف' ہے تو اس کے نمائندے یہ اعتراض قبول نہیں کرتے کہ انھوں نے محسوس کو فراموش کر دیا ہے ۔ ان کے نزدیک 'محسوس' کے دو معنی ہیں : مدرک بالحواس اور موجود فی الخارج ۔ وہ دونوں کا اثبات کرتے ہیں اور حقیقت کی ہر تعبیر میں انھیں ملحوظ رکھتے ہیں ۔ اکیلی 'فصوص' ہی میں اتنا مواد مل جاتا ہے جو کم از کم ابن عربی اور ان کے جانشینوں کو اس اعتراض کی زد سے نکال لیتا ہے ۔ تاہم 'محسوس فراموشی' کا صرف یہی مطلب نہیں ہے کہ عملی اعتبار سے رہبانیت اختیار کر لی جائے اور علمی لحاظ سے حقائق اشیا کا انکار کر دیا جائے ۔ ماسوی الحق سے وجود خارجی کی نفی بھی اس کی ذیل میں آتی ہے ۔

دوسری طرف اگر 'عجمی تصوف' کو اس وقت کے ہندوستان میں مروج تصوف کے عمومی مظاہر کے حوالے سے دیکھا جائے تو 'محسوس فراموشی' کا یہ اعتراض کچھ مستثنیات کو چھوڑ کر اپنے ہر معنی میں صادق آتا ہے ۔

اعتراض ۱۵ :

Reconstruction کی اصل عبارت معمولی سے اضافے کے ساتھ یوں ہے :

" The teaching of modern physics is that the velocity of light cannot be exceeded and is the same for all the observers whatever their own system of movement. Thus, in the world of change, light is the nearest approach to the Absolute. The metaphor of light as applied to God, therefore, must, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation."[44]

بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ اللہ نورالسموات و الارض (۲۴ : ۳۵) سے خدا کا ہر جگہ موجود ہونا مراد ہے یا اس کی **مطلقیت** ؟ اقبال نور کو **مطلقیت** کا استعارہ سمجھتے ہیں مگر اس کے لیے جو دلیل لاتے ہیں وہ ممکن ہے کہ اس بحث میں کسی حد تک کارآمد ہو' تاہم نتائج کے لحاظ سے انتہائی خطرناک ہے ۔ ان معاملات میں اصول طبیعیات کو سند بنانا مناسب نہیں ۔ یہ ٹھیک ہے کہ آئن شٹائن نے رفتار نور کی بہرحال اور بہر مقام یکسانی کا جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا شمار جدید فزکس کی اہم ترین دریافتوں میں ہوتا ہے اور اسے خود نظریہ اضافیت میں بنیادی اہمیت حاصل ہے ' جیسا کہ کوانٹم تھیوری کے ایک بانی میکس پلانک کا قول ہے : " The velocity of light is to the theory of Relativity as the elemantary quantum of action is to the Quantum Theory; it is its absolute core"[45] مگر اس کے باوجود یہ مسئلہ اس مرتبے کا حامل نہیں ہے کہ باری تعالی کے ایک اسم کی حقیقی معنویت کو متعین کر سکے ۔ علماء و صوفیہ 'نور' کی جس تعریف پر متفق ہیں' وہ یہ ہے کہ جو خود ظاہر ہو اور دوسرے کو ظاہر کرے ۔ اگر **مطلقیت** کا اثبات اس قول سے کیا جاتا تو یہ ایک نسبتہ" 'محفوظ' طریقہ ہوتا ۔ نسبتہ" 'محفوظ' اس لیے کہا کہ یہ

تعریف بھی ایک پہلو سے طبیعیات ہی سے تعلق رکھتی ہے لیکن ایک تو خیطہ clinicality نہیں رکھتی اور دوسرے صاف نظر آتا ہے کہ نور الہیہ پر غور کرنے سے پیدا ہوئی ہے ۔ وجود یہ تعریف مان کر اس کے جو معنی نکالتے ہیں انھیں مجملاً " دیکھا جائے تو تقریباً" وہی ہیں جن کے علماء بھی قائل ہیں ، مگر تفصیل میں دیگر مسائل کی طرح یہاں بھی ان دونوں طبقات میں سخت اختلاف بلکہ تضاد ہے ۔ اس حد تک تو اتفاق رائے ہے کہ ' نور ' وجوب وجود اور مطلقیت پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اصحاب وحدت الوجود ایسے نکتے نکالنے لگتے ہیں جن سے خالق و مخلوق کی عینیت اور حق تعالیٰ کے احاطہ ذاتی کا اثبات ہوتا ہے تو اکیلے رہ جاتے ہیں ---- عالموں میں بھی اور صوفیوں میں بھی ۔ اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نور ہے کیونکہ وہ دوسروں کو ظہور و وجود عطا کرتا اور خود ظاہر و موجود ہونے میں کسی کا مرہون منت نہیں ۔ یہ بلاشبہ اس کی مطلقیت کی دلیل ہے کیونکہ مطلق اس واحد کو کہتے ہیں جسے معین و محدود نہ کیا جا سکے اور جو کسی علت کا معلول اور کسی سبب کا اثر نہ ہو (گو کہ مطلق ' علت بھی نہیں ہوتا مگر یہاں پوری تعریف بیان کرنا مطلوب نہیں) ---- اختلاف وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں وحدت الوجودی حضرات ان چیزوں کو اپنے نظام فکر میں جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ مثلاً " فتوحات مکیہ " کی ایک مقابلتہً " محتاط عبارت کا انگریزی ترجمہ ملاحظہ فرمائیں :

"God says " And to whomsoever God assigns no light, no light has he" (24:40) The light "assigned" to the possible thing is nothing other than the wujud of the Real ----- though Being is one Entity, the entities of the possible things Have made it many, so it is the One/ Many (al - Wahid al - kathir) ----- Without Him, we would not be found, and withont us, He would not become many through the many attributes and the names diverse in meaning which He ascribes to Himself. The whole situation depends upon us and upon Him, since through Him we are, and through us He is. But all of this pertains specifically to the fact that He is a god, since the Lord demands the vassal through an inherent demand, whether in existence or supposition. But " God is Independent of the worlds " (3:97)[46]

ظاہر ہے شریعت کو طریقت و حقیقت پر حاکم ماننے والے صوفیہ اور علماء یہ تصور تو کجا اس ' محتاط ' طرز اظہار کو بھی پسند نہیں کریں گے ۔ وہ ان معارف کو کیسے قبول کر سکتے ہیں کہ (الف) " اللہ نورالسموات والارض " اور " ومن لم یجعل اللہ لہ ' نوراً " فمالہ ' من نور " میں نور کا مصداق ایک ہے (ب) " و من لم یجعل اللہ ---- " میں ' نور ' وجود حق کے معنی میں ہے (ج) واحد حقیقی ' ممکن سے متاثر ہو کر کثیر بھی ہو سکتا ہے ' اور (د) حق تعالیٰ کسی

بھی حوالے سے ممکن پر منحصر ہو سکتا ہے یا ممکن کسی بھی پہلو سے اس پر اثر انداز ہو سکتا ہے ---- آخری دو جملے "گریز" کے ہیں اور شیخ اکبر کے اس خاص اسلوب کا حصہ ہیں جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں ۔ زرد دکھا کر سرخ بتانے سے قانونی دفاع تو ممکن ہے کہ ہو جاتا ہو، بات البتہ الجھ جاتی ہے ۔ جیسے ایک فلسفی نے زنجیریں بنانے کا پیشہ اختیار کر لیا ۔ اس سے کسی نے پیتل کی زنجیر بنانے کو کہا ۔ اس نے کیا یہ کہ ادھر ادھر کی کڑیاں جمع کر کے جوڑتا چلا گیا اور آخر میں پیتل کا ایک کڑا ڈال کر زنجیر مکمل کر دی ۔ جس نے زنجیر بنوائی تھی وہ آیا تو اسے یہ دلیل دے کر ساکت کر دیا کہ کمال خلق، زمانی ہے اور امر اختتامی سے متحقق ہوتا ہے اسی لیے اشیاء اپنے اختتام سے متعین ہوتی ہیں ۔ شیخ ابن عربی کے معاملے میں ہماری متصوفانہ روایت کے اکثر نمائندے اسی بھلے مانس کی طرح ساکت نظر آتے ہیں ۔ ان کی صفائی میں بیشتر لوگوں کا استدلال عام طور پر کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ شیخ اکبر نے ستر جگہ زمین کو ساکن ثابت کیا ہے مگر یہ بھی تو فرمایا ہے کہ اس کے باوجود زمین متحرک ہے ۔

جس کا انکار بھی انکار نہ سمجھا جائے
ہم سے وہ یار طرحدار نہ سمجھا جائے

(سلیم احمد)

اعتراض ۱۶ - ۱۷:

اقبال علم الٰہیہ کا جو تصور رکھتے ہیں، بعض معتزلیوں کے ساتھ مشابہت رکھنے کے باوجود وہ ہماری روایت میں ایک نئی چیز ہے ۔ انسان کی آزادی کا اثبات کرنے کے لیے علامہ نے جو راہ منتخب کی ہے وہ انھیں اس کے علاوہ اور کہیں پہنچا ہی نہیں سکتی کہ خدا کے علم، قدرت اور خالقیت میں ایسا ربط اور توازن تلاش کیا جائے جس کی روشنی میں کم از کم اس خیال کی تردید ہو جائے کہ علم، باقی صفات پر سبقت و فوقیت رکھتا ہے ۔ اگر کائنات محض معلوم کا اظہار ہے تو اللہ کا خالق کل اور قادر مطلق ہونا قابل فہم نہیں رہتا ۔ اس سے جبر اور میکانکیت ہی ثابت ہو گی جو آدم و عالم کے ساتھ خدا کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لے گی ۔ اس صورت حال سے بچنے کے لیے اقبال نے علم الٰہیہ کی یا زیادہ محفوظ طریقے سے یوں کہنا چاہیے کہ کائنات سے متعلق علم خداوندی کی یہ تعبیر کی کہ تخلیق کی طرح یہ بھی ذات باری تعالیٰ کا ایک فعل ہے ۔ اس جہت سے علم و خلق باہم مترادف ہیں اور علم الٰہی " ایک انفعالی سی ہمہ دانی " نہیں ہے بلکہ وہ زندہ اور " تخلیقی فعالیت " ہے جس سے تمام اشیاء نامی طور پر وابستہ ہیں ۔ "ذات الٰہیہ کی حیات تخلیقی" میں (جس میں علم و خلق یکجان ہیں) مستقبل پہلے سے موجود تو ہے مگر ایک " غیر متعین امکان " کی حیثیت سے نہ کہ واقعات و حوادث کی اٹل اور ڈھلی ڈھلائی ترتیب کی صورت میں ۲۶ ۔ اس

بات کی وضاحت کے لیے علامہ نے ایک نہایت خطرناک مثال پیش کی ہے جس نے سید نذیر نیازی کو بھی گھبراہٹ میں ڈال دیا اور انھیں حاشیے میں صفائی دینی پڑی کہ " واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے اس نہایت ہی مشکل مضمون کو سمجھانے کی جس کا الفاظ میں تمام و کمال ادا کرنا نا ممکن ہے "۔ ۳۸ اقبال کی یہ بات مان لیں تو اس صورت میں ان امور کا بھی اقرار کرنا پڑے گا کہ علم الٰہی (۱) کلی نہیں ہے یعنی تمام کلیات و جزئیات کو بیک آن محیط نہیں ہے (۲) کامل نہیں ہے کیونکہ اضافہ پذیر ہے (۳) مستقل نہیں ہے کیونکہ تابع معلوم ہے اور (۴) قدرت و خالقیت پر مقدم نہیں ہے ۔ ظاہر ہے کہ روایتی عقیدہ ان نتائج کو قبول نہیں کرے گا ۔ یوں لگتا ہے کہ ہماری عرفانی و فکری روایت میں اس مسئلے پر جس وسعت اور گہرائی سے کلام کیا گیا ہے ' وہ اقبال کی گرفت میں نہ آ سکی ۔ انھوں نے اپنی بعض مستقل تحدیدات کی وجہ سے ' علم کلی ' کو ' ایک انفعالی سی ہمہ دانی ' سمجھا' جس سے خدا کی قدرت و خالقیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے ۔ سید نذیر نیازی کا کہنا ہے کہ " فلسفیانہ اعتبار سے حضرت علامہ نے اس مسئلے کا ایک اور حل پیش کیا ہے گو بسبب علالت انھیں موقع نہیں ملا کہ اسے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دیتے ۔ اپنے ایک مکرمت نامے میں انھوں نے راقم الحروف کو لکھا کہ باعتبار زمانہ (Time) اگرچہ حوادث (Events) غیر متعین ہیں ' لیکن باعتبار دیموت (Eternity) متعین "۔ ۳۹ اگر علامہ کو اپنے اس خیال پر نظر ثانی کرنے کا موقع مل جاتا تو ہمیں یقین ہے کہ وہ اس اصولی نکتے تک ضرور پہنچتے کہ علم کلی ' انفعالی نہیں ہو سکتا ۔ حوادث کو زمانے کے اعتبار سے غیر متعین اور دیموت کے اعتبار سے متعین کہہ کر انھوں نے اپنے موقف میں لفظی لچک تو ضرور پیدا کی مگر اس سے بھی علم کا فعل ہونا ثابت نہیں ہوتا ۔ بلکہ اسی بات کا اثبات ہوتا ہے جسے وہ ' تشکیل ' میں رد کر چکے ہیں ۔ ویسے بھی ' زمانے کا اعتبار ' علم انسانی پر وارد ہوتا ہے ' علم الٰہیہ پر نہیں ۔

جہاں تک وحدت الوجودیوں کا تعلق ہے ' اقبال کا وہ موقف جو ان دو مقامات پر بیان ہوا ہے ' ان حضرات کے تصور علم و خلق پر بطور اعتراض وارد ہو سکتا ہے ۔ تاہم وجودی تصور کا دائرہ خاصا پھیلا ہوا ہے ۔ ہم اس کی تمام اہم جہتوں کو زیر بحث لائیں گے ۔

اعتراض ۱۸ :

اقبال کی بات گو کہ واضح ہے مگر کچھ نازک مباحث کا دروازہ کھول دیتی ہے جن سے عہدہ برآ ہونا بھی مشکل ہے اور صرف نظر کرنا بھی دشوار ہے ۔ سب سے پہلے چند سوالات کا سامنا کرنا ہوگا ۔ مثلاً " (۱) خودی کیا ہے ؟ اس کے متناہی اور لامتناہی ہونے کا کیا مطلب ہے ؟ (۲) انفرادیت کے کیا معنی ہیں اور اس کے حدود کیا ہیں ؟ (۳) بے خودی یعنی انسان کا اپنی انفرادیت اور متناہیت سے محروم یا ماورا ہو جانے کا کیا مفہوم ہے ؟ اور متناہی خودی' لامتناہی خودی کے سامنے اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے یا نہیں ؟ ------ ان سوالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب کی موجودگی میں ممکن کوئی حقیقی وجودی اساس اور امتیاز رکھتا ہے یا نہیں ؟ ----

- اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ حقیقت اپنے ہر مرتبے میں ' خودی ' ہی کا انکشاف و اظہار ہے ۔ گو کہ بادی النظر میں یوں لگتا ہے کہ وجودی نظامِ حقائق میں ' وجود ' کی جگہ ' خودی ' کو رکھ دیا جائے تو وجودیوں اور اقبال کا اختلاف رفع ہو جائے گا ۔ " تشکیل " کا مطالعہ کرتے وقت رہ رہ کر اس احساس کو تقویت ملتی ہے ۔ مثلاً " :

1 - " I have conceived the Ultimate Reality as an ego ; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed.[50]

2 - " The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self revelation of the Great I am.[51]

3 - Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Quran declares the Ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein. Like the pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life."[52]

بلاشبہ یہ کسی وحدت الوجودی کا کلام معلوم ہوتا ہے ۔ ابن عربی نے " فصِ آدمیہ " میں یہی امور ایک منتہائی شان کے ساتھ بیان کیے ہیں ۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اقبال بعض اوقات 'خودی' کو مابعد الطبیعی معنی میں کم اور نفسیاتی معنی میں زیادہ استعمال کرتے ہیں جہاں موجودیت ' احساس انا پر موقوف ہے ۔ ان کے ہاں یہ ذات کی وہ ' تنہا وحدت ' ہے جس پر عینیت کا سایہ بھی نہیں پڑا ۔ غیریت و امتیاز کو مدار نفی و اثبات بنائے بغیر اس کا تحقق ممکن ہی نہیں ۔ خودی کا ہر کمال اس کے امتیاز ذاتی کی کسی نہ کسی جہت کے کامل ہونے سے عبارت ہے ۔ اور یہی انفرادیت ہے کہ خدا کے حضور میں پہنچ کر بھی زائل نہیں ہو گی بلکہ مثبت رخ پر رہی تو حصول کمال کے ان لامحدود امکانات کو بھی بروئے کار لائے گی جو انسانی زمان و مکان کے تنگ دائرے میں نہیں سما سکتے ۔ بقول اقبال ' قرآن میں " اجر غیر ممنون " اسی معنی میں آتا ہے ۔ وحدت الوجودی اصطلاح میں " اجر غیر ممنون " کو وصول الی اللہ کہا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا بشرطیکہ وصل کو فنائے واصل سے مشروط نہ کیا جائے ۔ ماجور ہی نہ رہا تو اجر کے کیا معنی ؟ ۔ ---- یہاں " تشکیل " کا ایک اقتباس دیکھتے چلیں ' یہ بھی اسی خطبے سے لیا گیا ہے جس کے تین حوالے اوپر دیے جا چکے ہیں :

" From the psychological point of view one thing appears to me to be certain. Only that is, strictly speaking, real which is directly conscious of its own reality. the degree of reality varies with the degree of the feeling of egohood. The

2 6711

nature of ego such that, in spite of its capacity to respond to other egos, it is self - centred and possesses a private circuit of individuality excluding all egos other than itself. In this alone consists its reality as an ego.'[63]

موجود کی اساس وجود کی بجائے خودی پر رکھ کے اقبال نے گویا کل اور اس کے افراد میں ایک ' مماثل مغایرت ' پیدا کر دی ہے ۔ کثرت کا حقیقی ہونا اسی طرح ثابت ہو سکتا تھا مگر دیکھنا یہ ہے کہ خودی کو ایک مافوق الوجود کل مان کر اس کے لیے جزئی مظاہر کا ایک ہمہ گیر سلسلہ تجویز کرنے سے ہم کسی لاینحل دشواری میں تو نہیں پڑ جائیں گے ؟ خودی کو ذات کے معنی میں لیں اور اس کے دو مراتب کریں تو مرتبہ اول یعنی الوہیت میں یہ ایک ' مرتکز اتمام ' ہے جو ظہور و شہود کو قبول کرتا ہے نہ صدور و نزول کو ۔ وہاں اس قول کا کوئی مطلب نہیں کہ ذات سے ذات ہی صادر ہوتی ہے ۔ تاہم مرتبہ ثانی یعنی انسانیت میں خودی اور ذات کے تعلق کو حمل اولی کی بجائے توقف شرطی کتنا زیادہ مناسب ہو گا ۔ یہاں خودی ذات کی وہ ' بنیادی حرکیت ' ہے جو نسبتوں کے ایک پورے نظام کو قبول تو کرتی ہے لیکن اپنے سے باہر کسی نسبت پر انحصار نہیں کرتی ۔ مغایرت بالذات اور مماثلت بالفعل اس کا ضابطہ ہستی ہے ۔ ایک باعتبار ماہیت اور دوسرا بلحاظ غایت ۔ البتہ مماثلت کا پہلو جزوی اور اخلاقی ہے ' اصالت بہرحال اس امتیاز کو حاصل ہے جس کی رو سے خودی ' شے کا ذاتی اور آخری فصل ہے ------ اب یہاں وہ مشکلات سامنے آتی ہیں جن کا خطرہ ہم ذرا پہلے ظاہر کر چکے ہیں مثلاً " انا الموجود ' کے مظاہر وجودی ہوں گے یا اناتی ؟ اگر اناتی ہوں گے تو ذات سے غیر ذات کا صدور چہ معنی دارد ؟ وغیرہ ---- اس کے جواب میں یہ کہنا بھی کافی نہیں کہ غیریت ذات مقید کی جہت سے ہے ' ذات مطلق کی جہت سے نہیں ۔ مسئلہ کسی خاص جہت کا نہیں بلکہ یہ ہے کہ مذکورہ غیریت حقیقت نفس الامری ہے یا نہیں ؟

اس بحث میں وحدت الوجودی موقف یہ ہے کہ غیریت کو حقیقت نفس الامری ماننے کے بعد خدا کی وحدت ذاتی اور لامحدودیت کے کوئی معنی نہیں رہتے ۔ علامہ نے اس اعتراض کو سادگی سے نقل کر کے رد تو کر دیا ہے مگر ان لوگوں کے لیے اس نقل اور رد کو قبول کرنا مشکل ہو گا جو وجودیوں کی پوری فکر سے واقف ہیں ۔ متناہی اور لامتناہی کا تقابل وحدت الوجود کا مسئلہ نہیں ہے ۔ یہ ایک ہی وجود کی دو جہتیں ہیں ۔ جن میں اختلاف اعتباری ہے ' حقیقی نہیں ۔ خود ابن عربی نے کئی مقامات پر متناہیت کو وجود خارجی کی شرط بتایا ہے ۔ ان کے نزدیک متناہی ہوئے بغیر کوئی شے وجود میں آ ہی نہیں سکتی ۔ اصحاب وحدت الوجود بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بندے کی انفرادیت آخرت میں زائل نہیں ہو گی ۔ اس سے ان کے بنیادی موقف کو کوئی دھچکا نہیں لگتا ۔ البتہ وہ یہ پوچھ سکتے ہیں کہ انسانی خودی کی بقائے دوام کو آیا وہ نامختتم دوران فرض کیا جا سکتا ہے جو خدا کے دوام ذاتی کے متوازی چلتا رہے گا ؟ اس کے جواب میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے ' حدوث و قدم کا تفصیلی فرق بتا کر خود کو ایک محفوظ پوزیشن تک پہنچایا جا

سکتا ہے مگر اس ساری گفتگو سے وہ حتمی استدلال نہیں فراہم کیا جا سکتا جو اس وحدت الوجودی تصور پر ضرب لگا سکے جس کی رو سے وجود ایسے قطبین میں منقسم نہیں ہے جو ایک دوسرے سے مطلق اور مستقل غیریت کے اصول پر استوار ہوں ۔ کل کی کوئی بھی تعریف کر لیں ' اس کے افراد غیر کل نہیں ہو سکتے ۔ اس منطق کا جو توحید وجودی کی بنیاد ہے ' اگر کوئی توڑ ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ 'وجود' کو زائد علی الذات مانا جائے ۔ خالق و مخلوق کی عینیت کے انکار کا اس کے علاوہ کوئی طریقہ نہیں ۔ تاہم اس بحث کو اقبال کے حوالے سے آگے بڑھانے کا کوئی ٹھوس جواز موجود نہیں ہے لہٰذا وجود کی زیادت کے مسئلے کو مجدد صاحب سے متعلقہ حصے میں چھیڑا جائے گا ۔ ان کا موقف اسی بنیاد پر قائم ہے ۔ البتہ کچھ مسائل کا ہم اقبال ہی کے حوالے سے تجزیہ کریں گے مثلاً" : خودی سے خودی کا صدور ' حیات بعدالممات یا انسانی خودی کی بقائے دوام کا عام نہ ہونا ' عالم بقا میں بھی خودی کی فعالیت کا برقرار رہنا بلکہ شدت اختیار کرتے جانا --------- وغیرہ وغیرہ ۔

رہی یہ بات کہ خدا کا قرب بندے کی انفرادیت کو فنا نہیں کرتا بلکہ اور مستحکم کرتا ہے ' تو بعض تحفظات کے ساتھ وحدت الوجودی موقف میں بھی اس کی گنجائش پائی جاتی ہے ۔ اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ آغاز مبنی بر عینیت ہو تو انجام غیریت پر کیسے ہو گا ؟ اس معاملے میں اقبال کا بنیادی استدلال وجودیوں ہی سے ماخوذ ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے ذہن میں پہلے سے موجود نتائج کو ایک طاقتور فکری کمک فراہم کرنے سے بڑی حد تک قاصر نظر آتے ہیں ۔ یہاں انھیں مجدد صاحب سے مدد مل سکتی تھی مگر شاید ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا ۔

(جاری ہے)

= ☆ = ☆ = ☆ = ☆ = ☆ =

©2002-2006 All rights reserved