الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ نو کا ایک اور مطالعہ

طارق مجاہد جہلمی

علامہ اقبال کے انگریزی خطبات *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* 'جدید اسلامی علم الکلام' کی ایک کڑی ہیں۔ ابتدا میں انگریزی کا لفظ Reconstruction استعمال کیا گیا ہے، جس کی وضاحت اس طرح ہے۔ Reconstruction کا ترجمہ بہ زبان اردو 'تشکیلِ نو' ہے جو کہ تعمیرِ نو کا ہم معنی ہے۔ علامہ موصوف نے اپنے ان خطبات کے عنوان میں Reformation کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ جس کے معنی 'تجدید' کے ہیں۔ ان دونوں الفاظ کے فرق کو اہلِ علم نے اس طرح بیان کیا ہے:

'ریفارم' یعنی تجدید کے مفہوم میں دو باتیں شامل ہیں:

۱۔ کسی ڈھانچے میں کلی تبدیلی لائے بغیر اس کے ایسے اجزا جو قابلِ مرمت یا تبدیلی کے متقاضی ہوں ان میں تبدیلیاں کر کے نقائص کو دور کر دیا جائے۔

۲۔ اس میں یہ لازمی مفہوم بنتا ہے کہ غلطیوں کی اصلاح کی جا رہی ہے۔

تشکیلِ نو کا یہ مطلب بنتا ہے کہ تعمیر کا عمل نئے سرے سے کیا جائے اور اس طرح 'پرانی بنیادوں' پر نیا ڈھانچا کھڑا کر دیا جائے۔ 'تجدید' جزوی عمل ہے اور 'تشکیلِ نو' کلی عمل ہے۔

اسلام کی اصل عالمگیر اور Dynamism یعنی حرکیت ہے۔ استعماری ادوار میں اسلامی تعلیمات سکون اور جمود کا شکار ہو گئیں۔ اب ضرورت یہ تھی کہ اس کی 'اصل بنیادوں' یعنی پرانی بنیادوں پر نیا فکری ڈھانچا تشکیلِ نو کی صورت میں لایا جائے یعنی اسلامی فکر کی تعبیرِ نو پیش کی جائے۔ چاہے اُسے عصری تاریخ یا فکریات سے انگیخت ملے، اُس سے چشم پوشی نہ کی جائے۔[۱]

اب علامہ اقبالؒ کے مشورے سے جو اردو ترجمہ سیّد نذیر نیازی صاحب مرحوم نے کیا ہے اُس میں Religious Thought کا اردو ترجمہ 'الٰہیات' کیا ہے۔ مترجم اس کی وضاحت اپنے قابلِ قدر دیباچے میں یوں کرتے ہیں:[۲]

خطبات کے انگریزی عنوان 'مذہبی فکر' Religious Thought کے لیے اردو میں لفظ 'الہیات' کا انتخاب کیا گیا۔ یوں بھی خطبات کا دارومدار بحثِ ہستیِ باری تعالیٰ کا اثبات ہے اور وہی ساری محنت اور کاوش کا حاصل۔ مگر الہیات یا کلام کے ایک مسئلے کی حیثیت سے نہیں، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبیعی جستجو کے ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبیعی غور و فکر کا ویسا ہی جزو ہیں جیسے حقیقتِ مطلقہ کے ادراک اور ماہیت کی بحث۔ حاصلِ کلام یہ کہ خطبات کی نوعیت سرتا سر علمی اور فلسفیانہ ہے۔

آگے جا کر مترجم لکھتے ہیں 'تشکیل' ایک نئے فکر (زاویۂ فکر) کی تشکیل ہے۔ 'الہیات' عقل اور ایمان کا وہ نقطۂ اتصال ہے جس کی بنا علم پر ہے اور 'اسلام' محسوس حقائق کی اس دنیا میں زندگی کا راستہ[۳]

اب خطبات کے دیباچے میں علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں کہ میں نے اسلام کی فکری روایات اور انسانی معلومات کی مختلف اقسام کی فکری یافتوں کی روشنی میں اسلامی تخیل کو ازسرِ نو تشکیل دینے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ ابتدائیہ میں ہے:[۴]

> میں نے اسلام کی فلسفیانہ روایات اور انسانی علم کی جدید ترقیات کی روشنی میں اسلام کے مذہبی نظریات کو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں ہوتی۔ جیسے جیسے معلومات میں اضافہ ہوگا اور فکر کی نئی راہیں کھلتی جائیں گی نئی اور زیادہ صحت مند آرا پیدا ہو سکتی ہیں۔ ہمارا یہ فرض ہے کہ انسانی فکر کے ارتقا پر نظر رکھیں اور اس کی طرف اپنے آزاد تنقیدی رویے کو برقرار رکھیں[۴]

اس آزادانہ اور ناقدانہ رویے کا مطلب یہ ہے کہ جب کبھی نئے نئے علمی انکشافات ہوں تو ان سے ایسے نظریات اخذ نہ کیے جائیں جو مذہبی مسلّمات کے منافی ہوں۔ آزادی سے ان کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ علومِ جدیدہ کے نتائج و افکار سے کوئی ایسا نظریہ بھی مرتب کیا جا سکتا ہے جو مذہبی عقائد کی نفی و ابطال کا باعث ہو سکے[۵]

علامہ اقبال کا کارنامہ

دورِ جدید میں جن مسلمان مفکروں نے اسلامی عقائد و افکار کو موضوعِ سخن بنایا ان میں علامہ محمد اقبال کا نام سرِفہرست ہے۔ انھوں نے جدید علمی و سائنسی رجحانات و انکشافات کی روشنی میں الہیاتِ اسلامیہ کو ازسرِنو مرتب کرنے کی خواہش کا اظہار کیا اور اس کی طرف عملی قدم بھی اُٹھایا۔ انھوں نے جدید فلسفہ و سائنس اور اسلامی عقائد میں تطبیق دینے کی کوشش کی۔ لیکن یاد رہے کہ اقبال کا نقطۂ نظر جدید نہیں قدیم تھا۔ وہ مذہبی افکار کو توڑ مروڑ کر جدید نظریات سے منطبق کرنے کے قائل نہیں تھے۔ انھوں نے جدید سائنس اور مذہبی مسلّمات میں تطبیق کی سعی ضرور کی لیکن ان کے نزدیک فلسفہ ایک متحرک شے ہے، جس کی کوئی دلیل قطعی اور آخری قرار نہیں دی جا سکتی۔ ان کی رائے یہ ہے کہ پہلے جدید علوم کو مسلمان بنانا چاہیے

اور پھر ان کو مسلمانوں میں رواج دینا چاہیے۔ ان کے ہاں علم کے ذریعے جس کا دارومدار حواس پر ہے، ایک طبعی قوت ہاتھ آتی ہے جسے دین کے ماتحت رکھنا چاہیے کیوں کہ اگر یہ قوت دین کے ماتحت نہ رہے تو محض شیطانیت ہے۔

بیسویں صدی میں اقبال نے غالباً مذہبِ اسلام اور فلسفے میں مطابقت اور مفاہمت کرنے کی سب سے زیادہ منظّم کوشش کی۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی الہیات کی تشکیلِ نو کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلمین، نظام اور الاشعری نے انجام دیا تھا، جب یونانی فلسفہ و سائنس کی اشاعت ہوئی تھی۔[۶]

علم الکلام کی حقیقت

علم الکلام صحیح معنوں میں ایک اسلامی علم ہے۔ اس نے اپنے آپ کو مسلم دینی معاشرے تک محدود رکھا اور وہ عیسائی اور یہودی الہیات سے قطعاً الگ تھلگ رہا، جو بالکل اسی جیسے ثقافتی پس منظر میں منصۂ شہود پر آئی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ Scholasticism کا ترجمہ علم الکلام کرنا صحیح نہیں سمجھا جاتا۔ علم الکلام کو فلسفہ یا حکمت کہنا بھی درست نہیں، کیوں کہ یہ خالص دینی اسلامی علم ہے جب کہ حکمت میں مسلمانوں کے علاوہ یہودیوں اور عیسائیوں نے بھی حصّہ لیا۔ اسلامی علم الکلام صرف مسلمانوں نے پیدا کیا۔ عملاً کلام میں وہ تمام مواد بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر شامل ہوتا گیا جو دینی اعتقادات کے اثبات کے لیے ضروری تھا، مثلاً مبدا اور تخلیقِ کائنات کے بارے میں اہم اور مفید عقلی دلائل کو باقاعدہ ایک نظام میں ڈھال دیا اور متاثرین کی اس کوشش کے باوجود کہ علم الکلام کے مسائل کو فلسفہ و تصوف کے مسائل سے ہم آہنگ کر دیا جائے، کلام نے اپنی انفرادیت قائم رکھی اور اپنے بنیادی یعنی دینی نقطۂ نظر پر قائم رہا۔ اس نے اپنے آپ کو وحی و الہام (قرآن و سنت) کی حدود کا پابند رکھا اور اس عقیدے پر عمل کیا کہ وحی و الہام کی یہ حدود، حدودِ صدق و راستی کے ہم معنی ہیں۔ مستشرقین نے اس علم میں بیرونی اثرات کے نفوذ کا دعویٰ کیا ہے مگر ان کا یہ دعویٰ بالکل غلط ہے۔ وہ اس لیے کہ بعض بیرونی اثرات کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ علم الکلام نے خالصتاً مسلم معاشرے میں جنم لیا۔ جہاں اس نے اپنی اصلیت کو پوری طرح محفوظ رکھا۔ اب اسلامی عقائد پر بیرونی اثرات کا ذکر مستشرقین کا محبوب مشغلہ ہے لیکن صحیح تنقید و تحقیق سے اس قسم کے خیالات کی تردید ہوتی ہے۔ بعض اتفاقی مماثلتوں کے باوجود اسلامی علم الکلام مستقل حیثیت رکھتا ہے۔

اسلامی اور مسیحی فلسفۂ کلام میں فرق

متکلمینِ اسلام کے پیشِ نظر تو یہ مسئلہ تھا کہ اسلامی تعلیمات یا یوں کہ لیں کہ دین و مذہب کی عقلی اساسات کیا ہیں؟ مسیحی متکلمین (School Men) کی کوشش اس کے برعکس یہ تھی کہ مسیحی عقائد کو فلسفۂ یونان سے تطبیق دیں۔ یہ ایک غلط فہمی ہے کہ متکلمینِ اسلام بھی اسلامی عقائد اور کسی فلسفے بالخصوص یونانی فلسفے سے تطبیق پیدا کرنا چاہتے تھے، بہرحال متکلمینِ اسلام نے جب یونانی فلسفے پر تحقیق کی نظر ڈالی تو اس تحریک

کی ابتدا ہوئی۔ جسے علامہ اقبال نے ردِّ یونانیت (Anti Classical) سے تعبیر کیا ہے۔[۷]

فلسفی و کلامی میں فرق

فلسفہ آزاد تحقیق سے عبارت ہے جب کہ علم الکلام مخصوص عقائد پر قائم ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ دونوں میں کیا فرق ہے؟

دونوں میں فرق یہ ہے کہ ماہر علم کلام مخصوص عقائد کے نقلی و عقلی دلائل کا بھی ماہر اور فلسفے کی آزاد تحقیق کا بھی منتہی ہوتا ہے۔ جب کہ فلسفہ صرف آزاد تحقیق تک اپنے مخصوص فلسفے کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ اس اعتبار سے کلام دونوں فکری دبستانوں کا شناور ہو کر فلسفے سے ایک قدم آگے ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب فلسفی بشکل شک عقلی دلائل کے ساتھ مذہبی امور پر حملہ آور ہوتا ہے تو کلام فلسفے کے دلائل پر دلائل مہیا کر کے اس کے فلسفے کی عمارت کو گرا کے رکھ دیتا ہے، مذہب کی مدافعت کر کے اس کی عمارت کی بنیاد کو مزید عقلی استحکام بخشتا ہے۔

میں نے اس معنی میں علامہ اقبال کی فکری کاوش 'اسلامی الہیات کی تشکیلِ نو' کو 'جدید علم الکلام' کہا ہے کیوں کہ اس میں علامہ موصوف نے جدید و قدیم فلسفے کے ان تمام دلائل کو جو کہ مذہب کی بنیاد کو کھوکھلا کرنے کے لیے جدید و قدیم فلسفے نے قائم کیے تھے۔ ان کا بطلان کیا ہے۔ اس اعتبار سے علامہ موصوف جدید و قدیم فلسفے کے نظریات سے آگاہ ہونے کے ساتھ اس کے ماہر تھے اور قدیم اسلامی علم الکلام کی شناسائی بھی ان کو حاصل تھی۔ اس اعتبار سے علامہ موصوف کی شخصیت قدیم و جدید فکری شعور کا حسین امتزاج تھی۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے کلام کو فلسفہ و کلام کا منتہی طالب علم ہی سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے۔

بلاشبہ علامہ اقبال کی یہ فکری کاوش قابلِ قدر اور لائقِ مطالعہ ہے۔ چناں چہ علامہ موصوف جاوید نامہ میں بعنوان 'خطاب بہ جاوید سخنے بہ نژادِ نو' یعنی 'جاوید سے خطاب نئی نسل سے چند باتیں' میں ان خطابات کو حرف 'پیچا پیچ' کہتے ہوئے لکھتے ہیں:

من بطبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف

(میں نے اپنے دور کے ذہن سے دو باتیں کی ہیں اور ان دو ظروف میں دو سمندر بند کر دیے ہیں)

حرفِ پیچا پیچ و حرفِ نیش دار
تا کنم عقل و دلِ مرداں شکار

(میں نے پیچ دار زبان بھی استعمال کی ہے اور نیش دار یعنی واشگاف بھی تا کہ میں اس دور کے لوگوں کے عقل و دل کو شکار کر سکوں)

حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ
نالۂ مستانۂ از تارِ چنگ

(میں نے مغرب کے انداز کے مطابق تہ دار الفاظ بھی کہے ہیں اور اپنے تارِ رباب سے نالۂ مستانہ یعنی شعروں کی صورت میں بھی بلند کیا ہے)

اصل ایں از ذکر و اصل آں ز فکر
اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر

(ایک کی اصل ذکر سے ہے اور دوسرے کی فکر سے۔ خدا کرے کہ تو اس ذکر وفکر کا وارث بنے)

آبجویم از دو بحر اصل من است
فصل من فصل است وہم وصل من است

(میں ندی ہوں، میرا منبع یہ دو بحر ہیں۔ میری جدائی جدائی بھی ہے اور وصل بھی)

تا مزاجِ عصرِ من دیگر فتاد
طبعِ من ہنگامۂ دیگر نہاد

(چوں کہ میرے دور کا مزاج مختلف ہے اس لیے میری طبیعت نے بھی اور طرح کا ہنگامہ پیدا کیا ہے۔)[۸]

ان عظیم فلسفیانہ خطبات کے عربی، فارسی اور اردو نیز بہت سی مغربی زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں۔ اس کے علاوہ 'الاجتہاد فی الاسلام' کا مختلف مترجمین نے ترجمہ کیا اور دیگر اہلِ علم نے انتہائی محنت کے ساتھ دوسرے خطبات کے بعض اقتباسات پر تبصرہ کیا ہے۔

کانٹ کی دلیل کا رد اور مذہبی حقائق کا اثبات

جرمنی کا عظیم فلاسفر کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) جو کہ تنقیدی فلسفے کا بانی ہے، اس نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا کہ کیا مابعد الطبیعیات ممکن ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب نفی میں دیتے ہوئے مابعدالطبیعیات کو بے معنی قرار دیا کیوں کہ اس کی رائے میں محسوسات کے دائرۂ عمل سے باہر کوئی تجربہ ممکن ہی نہیں چونکہ مابعد الطبیعیات کے مسائل لازمی طور پر محسوسات سے متعلق نہیں ہوتے۔ اس لیے ان کا وجود قابلِ قبول نہیں۔ کانٹ کی اس دلیل کی زد مذہبی حقائق پر بھی پڑتی ہے کیوں کہ مذہبی حقائق اور باطنی مشاہدات محسوسات کے پابند نہیں چنانچہ علامہ اقبال اپنے خطبات کے ساتویں خطبہ 'کیا مذہب کا امکان ہے؟' میں لکھتے ہیں:

> پھر جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے کہ کانٹ ہی نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا کہ مابعدالطبیعیات کیا ممکن ہے؟ اور کانٹ ہی نے جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے، اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ لیکن مابعدالطبیعیات کی نفی میں اس نے جو دلائل پیش کیے ہیں ان سے وہ حقائق بھی محفوظ نہیں رہتے جن سے مذہب کو بہت قریب کا تعلق ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ اس سے پہلے کہ موجوداتِ حواس ہمارے علم میں آئیں، ضروری ہے کہ وہ ضابطے کی کچھ شرائط پوری کریں۔ ہمارا ان کو شے کہنا بھی گویا ان کی تحدید کرنا ہے کیوں کہ ہم ان کو شے کہتے ہیں تو اس لیے کہ ان میں نظم و ربط پیدا کر سکیں، لہٰذا ہمارے کسی خیال کے مقابلے میں اگر سچ مچ کچھ

موجود ہے تو یہ جو کچھ ہے ہمارے محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر رہے گا اور اس لیے از روئے عقل ہم اس کی موجودگی کا کوئی ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ لیکن کانٹ کے اس زورِ استدلال نے جو فیصلہ صادر کیا ہے، ہمیں اس کے صحیح ماننے میں تامل ہے بلکہ اب تو یہاں تک کہا جاسکتا ہے کہ سائنس کے جدید انکشافات کو دیکھیں تو عقلاً بھی الہیات کے ایک مرتب نظام کی تشکیل کچھ زیادہ دشوار نظر نہیں آتی جیسا کہ کانٹ کا کبھی خیال تھا، مثلاً سائنس کا یہی انکشاف کہ مادہ لہروں کی ہی ایک مخفی صورت ہے۔ یا یہ کہ کائنات فکر ہی کا عمل ہے یا یہ کہ زمان و مکان متناہی ہیں۔ علی ہذا ہائیزن برگ Heisenberg کا اصولِ عدم لزوم بایں ہمہ مسئلہ زیرِ بحث کا تقاضا تھا کہ ہم اس پر زیادہ گہری نظر ڈالیں۔ کانٹ کا یہ کہنا کہ عقلِ محض شے بذاتہ کو اپنی گرفت میں نہیں لاسکتی کیوں کہ اس کا وجود محسوسات و مدرکات کے حلقے سے باہر ہے صرف اس صورت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے جب یہ ثابت ہوجائے کہ معمولاً ہم اشیا کا مشاہدہ جس طرح کرتے ہیں اس کے علاوہ ہمارے محسوسات و مدرکات کا کوئی ذریعہ نہیں۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ محسوسات و مدرکات کی طبیعی سطح کے علاوہ کوئی ایسی سطح بھی ہے جو جہاں ہمارے محسوسات و مدرکات کا سر چشمہ بن سکے؟ کانٹ نے تو اس مسئلے میں کہ کیا مابعد الطبیعیات کا وجود ممکن ہے؟ پر جو فیصلہ صادر کیا ہے اس نظریے کے ماتحت کہ ایک تو شے ہے 'بذاتہٖ' اور ایک شے ہے 'بظاہر' لیکن فرض کیجیے کہ معاملہ یوں نہ ہو جیسا کہ کانٹ کا خیال تھا بلکہ اس کے برعکس اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابنِ عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک خدا ہے کائنات معنی (یعنی خدا محسوس ہوتا ہے لیکن دنیا ایک عقلی تصور ہے)۔ ایسے ہی ایک دوسرے مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکاں کے متعدد نظامات ہیں۔ حتیٰ کہ ایک وہ زمان و مکاں بھی ہے جو صرف ذاتِ الہیہ سے مخصوص ہے لہٰذا عین ممکن ہے کہ ہم جسے کائنات یا عالمِ خارجی کہتے ہیں یا ٹھہراتے ہیں وہ عقل ہی کی ایک تاویل ہو۔[۹] مابعد الطبیعات جس کو انگریزی میں Metaphysics کہتے ہیں اس کے معنی یہ ہیں، فلسفہ کی وہ شاخ جو اشیا کی حقیقتِ نہائی سے بحث کرتی ہے۔[۱۰]

اقبال کے خیالات کی مزید تشریح

یہاں اقبال ایک بنیادی سوال اٹھاتے ہیں کہ کانٹ کی بحث کا دارومدار تجربے اور علم کی اس تعریف پر ہے جو اس نے خود فرض کی ہے۔ بے شک علم تجربے ہی سے حاصل ہوتا ہے لیکن تجربہ محض محسوس کائنات میں محدود ہے نہ علم تعقلات ہی کی صورت میں ممکن ہے۔ بے شبہ ہمارا یہی لاشعور محسوس کائنات میں تجربہ کرتا ہے لیکن انسانی شعور کا محض یہی ایک پہلو یا یہی ایک سطح نہیں۔ جیسے جیسے شعور کی سطح بدلتی جاتی ہے اس کے تجربے کا دائرہ اور تجربے کی نوعیت بھی بدلتی ہے اور کائنات کا علم و عرفان بھی بدلتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ محسوس کائنات سے جو علم اخذ ہوتا ہے وہ حقیقت نہیں ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے، وہ حقیقت ہے لیکن جزوی حقیقت یا حقیقت کا ایک پہلو جس تک انسان کے شعور کی رسائی ممکن ہے۔ اور چوں کہ حقیقت ایک کل ہے، اس لیے ان اہم تر پہلوؤں کو نظر انداز کرنے سے جزوی حقیقت کی معنویت بھی یعنی انسانی زندگی کے

لیے اس کی اہمیت بھی متاثر ہوتی ہے۔ وہ 'سمع' اور بصر' کی تردید یا نفی نہیں کرتے لیکن فواد یا قلب کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال شعور کی بلند تر سطح اور اس سطح پر بدلے ہوئے ادراک پر دو مثالیں دیتے ہیں۔ محی الدین ابن عربی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقتِ محسوسہ ہے اور کائنات انتزاعِ عقلی ہے۔ شعور کے اس مقام پر محسوس اور معقول کے معنی ہی بدل گئے۔ عراقی نے کہا کہ زمان و مکاں کی حقیقت کثیف اور لطیف اجسام اور غیر مادی ہستیوں اور اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ اس نکتے کی اہمیت کے پیشِ نظر مثالیں سنیے۔

متقدمین حواسِ خمسہ، لامسہ ۱، ذائقہ ۲، شامہ ۳، سامعہ ۴، باصرہ ۵ اور پانچ حواس باطنی حس مشترک، خیال، وہم، حافظ اور قوت متصرفہ کی دو قسمیں متخیلہ اور متفکرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ تو شعور کی وہی سطح ہے جس کی بحث کانٹ کرتے ہیں لیکن رومی (م ۶۷۲ھ) ان کے علاوہ 'حسِ نہاں' کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس
آں چوں زر سرخ ایں حسہا چوں مس
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک
نقش ہا بیند بروں از آب و خاک
پس محل وحی گردد گوش جاں
وحی چہ بود گفتن از حسِ نہاں

اس 'حسِ نہاں' کو عقلِ جزوی کے مقابلہ میں عقلِ کلی کہ لیجیے یا عقلِ برہانی کے مقابلے میں عقلِ نورانی یا عشق اور وجدان، مگر یہ شعور کا وہ درجہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ کی حقیقت ایک حقیقتِ محسوسہ بن جاتی ہے اور کائنات ایک انتزاعِ عقلی۔

گویا دینی تجربات کے مسلّمات میں سے ایک یہ حقیقت ہے کہ انسانی شعور کے مختلف مراتب ہیں اور شعور کی سطح اور مرتبہ کے لحاظ سے حس واحداک اور وقوف وعرفان کی کیفیت بدل جاتی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ شعور کی اس منزل پر جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ انفرادی ہوتا ہے اور ناقابلِ بیان۔ اس سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ تعقلی تصورات میں ظاہر نہیں ہوتا چوں کہ ابلاغ عام تعقلی تصورات کے ذریعے ممکن ہے اس لیے تجربے کا بیان کرنا ممکن نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ حقیقت کی، خواہ وہ انسان کی ہو یا خدا کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس کا عرفان ایک ذاتی تجربہ ہوتا ہے اور یہ عرفان تعقلی تصورات میں ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔[11]

یہ عبارت شیخ اکبر امام محی الدین ابنِ عربی (م ۶۳۸ھ) کی کتاب فصوص الحکم کی ہے۔ چنانچہ فصِ 'ہودیہ' میں لکھتے ہیں:[12]

تحقیق حق تعالیٰ کی ذات ہر چھوٹے اور بڑے کا اصل سرچشمہ ہے اور چونکہ عبد سوائے ان اعضا اور قویٰ کے نہیں ہے لہٰذا عبد خلقِ متوہم میں مشہود ہے۔ پس مومنین اور کھونے اور پانے والوں کے نزدیک 'خلق معقول

اور حق محسوس و مشہودٗ ہے اور ان دونوں فریقوں کے سوا جو لوگ ہیں ان کے نزدیک جو چیز منظور اور مشہود ہے وہ خلق ہے اور حق ایک عقلی چیز ہے جس کا خارج میں کوئی ظاہری حسّی وجود نہیں۔ پس وہ لوگ بمنزلہ بھاری پانی کے ہیں اور گروہِ اوّل جو حق کو محسوس و مشہود اور خلق کو معقول جانتے ہیں بمنزلہ اس پانی کے ہیں جسے پیاس بجھانے والا پانی کہا گیا جو پینے والے کے واسطے مزے دار ہے۔

چنانچہ شیخِ اکبر کا یہ عندیہ ہے: ظاہر و باطن ہر دو کا ہونا اللہ ہی سے ہے اس کے سوا نہیں۔ یہ دکھائی دینے والا عالم جو خدا کا غیر محسوس ہوتا ہے جسے ماسوا کہتے ہیں، خدا کے علاوہ اور اس سے الگ نہیں ہے۔ غیریت اور کثرت جو محسوس ہوتی ہے وہ ہماری عقل کا کارنامہ ہے کہ ہم اسے خود مختار اور آزاد وجود کا حامل سمجھ لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے آپ نے فرمایا کہ ’الحق محسوس و الخلق معقول‘ جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے خلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے۔ اس کو علامہ اقبال نے اس شعر میں بیان کیا ہے۔[۱۳]

به بزمِ ما تجلی هاست بنگر
جهان ناپید و او پیداست بنگر

چنانچہ الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل نو انگریزی کی اصل عبارت اس طرح ہے:[۱۴]

For the great Muslim sufi philosopher, Muhyuddin Ibnul Arabi, God is a percept; the world is a concept.

خدا مدرک، محسوس ہے اور کائنات معنی معقول اور عقلی تصور ہے۔ (مدرک جس کا ادراک کیا جا سکتا ہے)

علامہ اقبال نے یہاں ابنِ عربی کے ان الفاظ کو کہ خدا مجرد خیال، معقول یا عقلی انتزاع یعنی Concept نہیں بلکہ خدا مدرک (Percept) ہے، اس کو قبول کیا ہے اور اس کے بعد اقبال نے خدا کو personalized ہی تصور کیا ہے۔ یعنی شخص علامہ موصوف خدا کی ماورائی اور شخصی حیثیت سے انکار نہیں کرتے۔ لیکن اس کے بعد وہ خدا کو ایک داخلی تخلیقی فعالیت بھی متصور کرتے ہیں۔ اُن کا تصورِ ارتقا دراصل قرآنی تعلیمات اور جدید رجحاناتِ نظریۂ ارتقا کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔

ابنِ عربیؒ اور اقبال ...مطابقت و مماثلتِ افکار

اب یہاں علامہ اقبالؒ نے خدا کو محسوس Percept اور کائنات کو Concept یعنی عقلی انتزاع حضرت ابنِ عربیؒ کے تتبع میں تسلیم کر کے کانٹ کی دلیل کو رد کیا۔

چنانچہ خطبات کے خطبہ ’ذاتِ الٰہیہ اور حقیقتِ دعا‘ میں مذکورہ بالا امر کو دُہراتے ہوئے لکھتے ہیں:[۱۵]

> The answer is that, from the divine point of view, there is no creation in the sense of a specific event having a 'before' and an 'after'. The universe cannot be regarded as an independent reality standing in opposition to him. This view of the matter will reduce both God and the world to two separate entities confronting each other in the empty receptacle of an infinite space. We have seen before that space, time, and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God. They are not independent

realities existing *per se*, but only intellectual modes of apprehending the life of God.

لٰہذا یہاں جو سوال فی الحقیقت غور طلب ہے وہ یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کے لیے کائنات کی حیثیت کیا سچ مچ ایک وجودِ مقابل کی ہے اور اس لیے ان کے درمیان کچھ بُعدِ مکانی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کے لیے کائنات کوئی مخصوص حادثہ نہیں کہ اس کا ایک قبل ہو اور ایک بعد ہو، اور نہ کائنات اپنی ذات سے آپ قائم ہے کہ اس کا غیر ٹھہرے ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خالق و مخلوق دو الگ الگ وجود ہیں اور دونوں مکان کی لامتناہی وسعتوں میں جس کی مثال گویا ایک ظرف کی ہے، ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں زمان و مکاں اور مادہ بجائے خود ذاتِ الٰہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں۔ ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے قائم رہ سکیں وہ محض عقل کے تعینات ہیں جس کے ذریعے ہمیں ذاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔[16]

اصل میں علامہ موصوف یہاں پر کہہ رہے ہیں:

کہ ہمیں اس سوال کا جواب معلوم کرنا ہے کہ کیا کائنات کی حیثیت اللہ کے مقابل اس کے غیر کی ہے اور اللہ اور کائنات کے بیچ مکان حائل ہے؟ اس کا جواب اس طرح ہے کہ اس نقطۂ نظر سے کوئی تخلیق کسی ایسے مخصوص واقعے کے مفہوم میں نہیں ہے جس کا کوئی 'قبل' یا 'مابعد' ہو۔ کائنات کا کوئی ایسا آزاد وجود نہیں مانا جاسکتا جو اللہ کے خلاف قائم ہے۔ مادہ کے بارے میں اس طرح کا تصور اللہ اور عالم دونوں کو دو علیحدہ موجودات میں تقسیم کردے گا جو لامتناہی مکان کے خالی ظرف میں ایک دوسرے کے مدِمقابل ہوں گے۔ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں مکان، زمان اور مادہ اللہ کی آزاد قوتِ تخلیق کی تاثیر و آثار کو سمجھنے کے لیے فکر کے بنائے ہوئے جامۂ تعبیرات ہیں۔ وہ فی نفسہٖ آزاد پیکرِ موجودات نہیں بلکہ الوہی زندگی کے ادراک کے محض عقلی ذرائع ہیں۔[17]

چناں چہ علامہ اقبال گلشنِ راز جدید میں کہتے ہیں:

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است

(اس جہاں کا زمان و مکان اعتباری ہے، اس کے زمین و آسمان بھی اعتباری ہیں)

اعتباری کے معنی ہیں وہ چیز جسے عبور کرکے دوسری تک رسائی ہو، جو اپنی جگہ مستقل نہ ہو بلکہ اپنی اصل تک خیال و گمان کو منتقل کردے۔ مراد ہے کہ جہاں اور اس کی جملہ اشیا حقیقی نہیں۔ حقیقی اس لیے نہیں کہ یہ اپنے ہونے میں باری تعالیٰ کے وجود کی محتاج ہیں اور از خود موجود نہیں۔[18]

چنانچہ شیخ اکبر ابنِ عربی فتوحاتِ مکیّہ میں فرماتے ہیں: ''وقد ثبت عند المحققین انہ مافی الوجود الا اللہ ونحن وان کنا موجودین فانما کان وجودنا بہ ومن کان وجودہ بغیرہ فھو فی الحکم العدم۔'' [19] (محققین کے نزدیک ثابت ہے کہ اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں اور اگرچہ ہم بھی موجود ہیں لیکن ہمارا وجود اس کی وجہ سے

موجود ہے جو کسی کی وجہ سے موجود ہو تو وہ مقامِ عدم پر ہوتا ہے۔)

یہاں یہ بات نظر میں رہنا چاہیے کہ صوفیۂ کرام بالخصوص وجودی صوفیہ کی عینیت اور فلاسفہ کی عینیت میں فرق ہے۔ ناقدینِ وحدت الوجود کو اس عینیت کی وجہ سے مغالطہ ہوا ہے۔ وجودی صوفیہ کے نزدیک کائنات میں ہر شے متعین ہے اس لیے ہر شے غیر خدا ہے۔ اسی غیریت کی بنا پر من و تو یا خدا اور خودی میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے اسے انائے مقیّد ظاہر کیا ہے۔ اب یہ انائے مقیّد کیا ہے جو متعین ہو کر مقیّد ہو گئی؟

اس اعتبار سے ثابت ہوا کہ اقبال اور ابنِ عربی عینیت کے ساتھ ساتھ غیریت کے بھی قائل ہیں۔ چنانچہ حضرت پیر سیّد مہر علی شاہ صاحب گولڑویؒ نے فتوحاتِ مکیّہ کی حسبِ ذیل عبارت پر کیا خوب صورت بات فرمائی ہے کہ: ''الحمد اللہ الذی اوجد الاشیاء وھو عینھا۔''[۲۰] (سب تعریف سزاوار ہے اللہ تعالیٰ کے لیے جس نے ایجاد فرمایا اشیا کو اور وہ ان کا عین ہے)۔ آپ نے اس کی تشریح فرماتے ہوئے کہا کہ لوگوں کو حضرت شیخ ابنِ عربی کی اس عبارت سے وہم ہوا ہے کہ اس سے خالق و مخلوق کا اتحاد لازم آتا ہے مگر حاشا و کلا شیخ کی مراد ہرگز یہ نہیں کیوں کہ لفظ عین کے دو معانی ہوتے ہیں، ایک یہ کہ کہا جائے کہ فلاں چیز اپنا عین ہے۔ مثلاً الانسانُ انسانٌ اور دوسرے یہ کہ کسی چیز کا قیام اور تحقق اور چیز سے ہو کہ اگر وہ نہ ہوتی تو اس کا وجود نہ ہوتا یعنی 'مابہ الموجودیت' اور یہاں شیخ نے یہی معنی لیے ہیں کہ اگر واجب الوجود کا تعلق مخلوقات سے قطع تصور کیا جائے تو مخلوق کا فی نفسہٖ کوئی وجود نہ ہوگا۔[۲۱]

حق تعالیٰ کے ساتھ ربط کی نوعیت

''اربابِ توحید کے نزدیک حق تعالیٰ کے ساتھ قرب، ربط، اتصال یا رفاقت کی نوعیت اس طرح نہیں جیسے ایک جسم کو دوسرے جسم سے ہوتی ہے کہ جس سے خرابی واقع یا پیدا ہوتی ہے بلکہ اس کی نوعیت تو وجود اور ماہیت جیسی ہے اور ماہیت میں نہ تو آلودگی کا امکان ہے نہ ہی کثافت کا۔''[۲۲]

چناں چہ علاؤ الدولہ سمنانیؒ فتوحاتِ مکیّہ کی ایک عبارت پر تائیدی کلمات اس طرح رقم کرتے ہیں۔ ''حق ہر شے کا عین ظاہراً ہے لیکن ذات کے اعتبار سے وہ کسی شے کا عین نہیں بلکہ 'وہ' 'وہ' ہے اور اشیا، اشیا ہیں''[۲۳] عبارت سے یہ امر اخذ ہوتا ہے کہ خدا عینِ ذاتِ اشیا نہیں مگر اشیا کی زندگی اپنے ہونے میں وجودِ حق کی محتاج ہے اور ان کی قائمیت اس کی جلوہ گری ہے۔

صوفیہ وجودی ہمہ اوست کا لغوی معنی لینے کے بجائے اصطلاحی لیتے ہیں جس کا مطلب ہے کہ سب اشیا خدا کی صفات کی عین ہیں یعنی اس ذات کی صفات کا مظہر ہیں یا اس کا ظہور لیے ہوئے ہیں نہ کہ وہ خود خدا ہیں اور جب یہ اشیا اپنے وجود میں خدا کے وجود کی محتاج ہیں تو پھر ان کا وجود نہ ہوا، وجودِ حقیقی صرف خدا کا رہا۔ یہ تصور خالصتاً توحیدی ہے۔ خدا کے سوا کسی اور شے کا حقیقی وجود نہ ماننا اور وجود کے بجائے ان کو موجود ماننا 'لاموجود الا اللہ' کی حقیقی توضیح ہے۔[۲۴]

علمِ حق کی حقیقت

چنانچہ مراۃ العارفین کے مصنفین لکھتے ہیں :

یعنی ذاتِ حق اور ذاتِ انسانِ کامل میں مشابہت ہے بسبب کلیّت اور اجمال کے اور بسبب ہونے اشیا کے ان دونوں میں بروجہِ کلی اور اجمالی کے اور علمِ حق اور علمِ انسان کامل میں مشابہت ہے بسبب مظہر ہونے علم کے واسطے تفصیل اس چیز کے جو مجمل ہے۔ پس انسانِ کامل ذاتِ حق کا آئینۂ تامّہ بسبب اس مشابہت کے اور ذاتِ حق اُس پر متجلی ہے اور اُس میں ظاہر ہے پس جو کچھ ذاتِ حق میں بروجہِ کلی اور اجمالی مندرج ہے وہی انسانِ کامل میں بروجہِ کلی اور اجمالی مندرج ہے اور جو کچھ علمِ حق میں بروجہِ جزی اور تفصیلی ظاہر ہے وہی علمِ انسانِ کامل میں بروجہِ جزی اور تفصیلی ظاہر ہے بلکہ علمِ انسان علمِ حق ہے اور ذاتِ انسان ذاتِ حق ہے سوائے اتحاد کے ساتھ اُس کے اور سوائے حلول کے اس میں اور سوائے اُس کے کہ وہ، وہ ہوجائے اس لیے کہ یہ تینوں امر محال ہیں کیوں کہ اتحاد دو وجودوں سے حاصل ہوتا ہے ایسے ہی حلول اور صیرورت بھی دو وجودوں میں پائے جاتے ہیں اور یہاں ایک ہی وجود ہے اور اشیا اُسی کے ساتھ موجود اور بذاتِ خود معدوم ہیں۔ پس کس طرح متحد ہوسکتا ہے وہ جو اُس کے ساتھ موجود اور بذاتِ خود معدوم ہے۔

مثال کے طور پر تمام موجوداتِ کائنات کو ایک کتاب تصور کریں اور تمام اشیا کو اس کتاب کے علاحدہ علاحدہ حروف اور الفاظ تصور کریں جیسا کہ کتاب الفؔ سے لے کر یؔ تک یعنی ساری کی ساری ایک ہی روشنائی سے لکھی ہوئی ہے اور تمام حروف اور الفاظ کی صورت پر روشنائی ہی جلوہ نما ہے ایسے ہی کتابِ عالم ذاتِ الٰہی والی روشنائی سے لکھی ہوئی ہے اور تمام اشیا کی صورت پر حضرتِ حق سبحانہ وتعالیٰ متجلی ہے۔ جیسا کہ کسی حرف یا لفظ کا وجود سوائے روشنائی کے محال ہے ایسا ہی کسی موجود کا وجود سوائے ذاتِ حق کے محال ہے اور جیسے حروف عین روشنائی ہیں اور روشنائی عین حروف ایسے ہی حوادثاتِ عالم عینِ حق ہیں اور حق عینِ حوادثات عالم۔

اب غور فرمائیے روشنائی کا حروف کے ساتھ اتحاد حلول یا صیرورت کا تعلق نہیں بلکہ روشنائی حروف کی صورت پر متشکل ہے۔ اتحاد، حلول اور صیرورت کے لیے دو علاحدہ مستقل وجود چاہییں تاکہ ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو یا ایک دوسرے میں حلول کرے یا ایک بدل کر دوسرا بنے اور یہاں صرف ایک ہی وجود، ہے یعنی روشنائی کا وجود حروف کا روشنائی کے سوا علاحدہ مستقل ذاتی وجود ہے ہی نہیں بلکہ ان کا وجود ساتھ روشنائی کے ہے یعنی حروف کا وجود سوائے روشنائی کے ہو ہی نہیں سکتا۔

حروف اگرچہ موجود ہیں مگر ان کا وجود ساتھ روشنائی کے ہے بذاتِ خود نیست ہیں ایسے ہی اشیا عالم اگرچہ بظاہر موجود ہیں لیکن اُن کا وجود ساتھ باری تعالیٰ کے ہی بذاتِ خود سب نیست اور معدوم ہیں یعنی اُن کا ذاتِ حق کے سوا اپنا علاحدہ ذاتی مستقل وجود کوئی نہیں۔ اب کتاب میں بعض حروف سیدھے اور بعض ٹیڑھے ہیں لیکن یاد رکھیے سیدھے ہیں تو حروف ٹیڑھے ہیں تو حروف، روشنائی سیدھے ٹیڑھے

ہونے سے منزّا، مقدس اور معرّا ہے۔ ان تمام اضافات کی نسبت حروف پر عائد ہوتی ہے نہ کہ روشنائی حالانکہ روشنائی ہی تمام حروف کی صورت پر متشکل ہے۔[۲۵]

مجدّد الف ثانیؒ کا نظریہ ماورائیہ

حضرت مجدّد الف ثانیؒ، شیخ احمد سرہندیؒ (م ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۴ء) کے نظریۂ توحید کا اجمال پیشِ خدمت ہے۔

حضرت مجدّد الف ثانیؒ کا استکمالِ روحانی تین مراتب سے گزر کر وحدت الوجود کی نفی پر ختم ہوتا ہے۔ سب سے پہلے مرحلے میں انھیں وحدتِ وجود کا شعور حاصل ہوا، دوسرے درجے پر ظلیت کا (یعنی یہ کائنات اظلال ہیں) اور تیسرے درجے پر عبدیت کا۔ حضرت مجدّد الف ثانی کا خیال ہے دوسرے درجے سے ہی وحدت الوجود کا تصور ختم ہوکر خدا اور کائنات کے علیحدہ علیحدہ وجود کا احساس ہونے لگتا ہے لیکن اس منزل سے عبدیت تک پہنچنے کے بعد یہ احساس یقین میں بدل جاتا ہے کہ رب کا وجود الگ ہے اور بندے (مخلوق) کا وجود الگ۔ رب رب ہے اور بندہ بندہ، تعالیٰ شانہ، عما یقولون۔ مجدّدؒ صاحب فرماتے ہیں، 'ان اللہ وراء الوراء ثم وراء الوراء'[۲۶]

جناب ڈاکٹر سیّد عبداللہ مرحوم اس بارے میں لکھتے ہیں، ''حضرت مجدّدؒ کی رائے میں جو کچھ ہے خدا کا خلق کردہ، خدا کی ذات لامتناہی اور وراء الورا ہے۔ اسی خیال کی بنا پر ان کے نظریہ کو 'ورائیہ' کہا گیا ہے''۔[۲۷]

جناب ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اپنی کتاب حضرت مجدّد کا نظریہ توحید میں لکھتے ہیں: ''جو نظریۂ وجود شیخ مجدّدؒ نے پیش کیا ہے اسے وحدتِ شہود (Apparentism) کہنا غلطی ہے اس کا کوئی نام نہیں لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو 'تثنیۂ وجود' یا 'وحدتِ وجوب' کہنا مناسب ہوگا۔''[۲۸] اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ حضرت مجدّد الف ثانیؒ ماورائیتِ مطلق کے قائل ہیں۔

اقبال کا تصورِ خدا

اب حضرت مجدّدؒ کے ہاں مطلق ماورائیت پائی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے اقبال کے خیالات مجدّد الف ثانیؒ کے افکار سے ہم آہنگ نظر نہیں آتے کیوں کہ اقبال کے ہاں ماورائیت بھی ہے اور سریانیت بھی جیسا کہ اقبال کے شعری کلام اور خطبات میں ظاہر ہے۔

چنانچہ علامہ اقبال اپنے خطبات الہیات اسلامیہ کی تشکیل نو میں لکھتے ہیں:[۲۹]

> The Ultimate Self, in the words of the Quran, can afford to dispense with all the worlds. To him the not-self does not present itself as a confronting other, or else in spatial relation with the confronting 'other'. What we call nature or the not-self is only a fleeting moment in the life of God. His I-amness, is independent, elemental, absolute of such a self it is impossible for us to form an adequate conception. As the Quran says, "naught is like Him, yet He hears and sees." Now a self is unthinkable without a character. i.e., a

uniform mode of behaviour. Nature as we have seen, is not a mass of pure materiality occupying a void. It is a structure of events, a systematic mode of behaviour, and as such organic to the ultimate self. Nature is to the divine self as character is to the human self.

ذات بحت البتہ، جیسا کہ قرآن پاک کا ارشاد ہے، 'غنی عن العلمین' ہے، لہٰذا اس کے لیے غیر ذات مقابل کی نہیں ورنہ اسے بھی غیر ذات سے وہی نسبتِ مکانی ہوتی جو ہماری ذاتِ متناہیہ کو اپنے غیر سے ہے، لہٰذا فطرت یا عالمِ طبیعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے حیاتِ الٰہیہ میں، اس کا ہونا مستقل بالذات ہے، اس کی اپنی سرشت اور وجود میں داخل، وہ سرتا سر مطلق ہے اور اس لیے ناممکن ہے کہ ہم اس کا کوئی کامل و مکمل تصور کرسکیں۔ قرآن کا ارشاد ہے 'لیس کمثلہ شیءٌ' بایں ہمہ اس نے اسے 'سمیع و بصیر' کہا۔ اب ذات یا خودی کے تصور میں سیرت و کردار کا تصور لازم آتا ہے اور عالمِ فطرت جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں مادے کا کوئی ڈھیر نہیں کہ خلا میں پڑا ہو بلکہ حوادث کی ایک ترکیب، ایک باقاعدہ طریقِ کار اور اس لیے 'حقیقی انا' سے نامی طور پر وابستہ ہے۔ لہٰذا فطرتِ الٰہیہ کو ذاتِ الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذاتِ انسانی سے۔[۳۰]

یہاں علامہ موصوف یہ فرما رہے ہیں کہ فطرت کا خدا سے وہی رشتہ ہے جو سیرتِ انسانی کا انسان سے ہے یعنی سیرت مظہرِ انسان ہے اور فطرت مظہرِ ذاتِ باری ہے۔[۳۱]

علامہ اقبالؒ 'اسلامی الہیاتِ کی تشکیلِ نو' انگریزی میں لکھتے ہیں:[۳۲]

I have conceived the Ultimate Reality as an ego; and I must add now that from the ultimate ego only egos proceed. The creative energy of the ultimate ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. 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, The self revelation of the "Great I am." Every atom of divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. 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 pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of divine life.

'ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دُعا' کی اس عبارت کا ترجمہ یوں ہے:

بہرکیف میری رائے میں حقیقتِ مطلقہ کا تصور بطور ایک 'انا' ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک (اقبال) انیتِ مطلقہ سے انیتوں ہی کا صدور ممکن ہے یا پھر خودی ہی کا صدور ممکن ہے یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیتِ مطلقہ کی تخلیق قدرت کا اظہار جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں کی شکل میں ہوتا ہے جس کو ہم 'انا' سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذاتِ انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشافِ ذات کے سوا اور کچھ نہیں، لہٰذا قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا

بلند، اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ سو بزمِ ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذاتِ انسانی میں اپنے معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔قرآن مجید نے بھی اسی لیے حقیقتِ مطلقہ کو انسان کی رگِ جان سے قریب تر ٹھہرایا کیوں کہ یہ حیاتِ الٰہیہ ہی کا سیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں۔[۳۳]

یہاں علامہ اقبال اجمالاً کہہ رہے ہیں:

یہ عالمِ سالمات مادی کی میکانکی حرکت سے لے کر فکرِ انسانی کی آزاد حرکت تک (یعنی یہ عالم من حیث المجموع) کچھ نہیں مگر انائے کبیر (خدا) کی تجلی کے ......ہم حیاتِ ایزدی (وجودِ حق) کے سمندر میں موتیوں کی طرح زندگی بسر کرتے ہیں اور اسی حیات (وجودِ حق) سے استفاضۂ وجود کرتے ہیں یعنی حقیقت ایک ہے اور وہ حقیقتِ کبریٰ یا انائے مطلق ہے۔ یہ کائنات انائے مطلق ہی کی جلوہ گری ہے۔ جو ہر آن نئی شان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔اب یہ کائنات سالمات مادی کی میکانکی حرکت سے لے کر ذہن کی باشعور حرکت تک بذاتِ خود کچھ نہیں مگر انائے مطلق کا جلوہ یا تجلی ہے یعنی ہر تخلیق ایک 'انا' ہے ہر 'انا' ایک آن اور ایک لمحہ ہے اور ہر آن حقیقت یعنی انائے کبیر کی شان جلوہ گری ہے۔

اب تصوفِ اسلام کی تاریخ میں شیخِ اکبر حضرت محی الدین ابنِ عربیؒ پہلے محقق ہیں جنھوں نے فتوحاتِ مکیّہ اور فصوص الحکم میں اس حقیقت کو بدلائلِ عقلیہ ونقلیہ مبرہن کیا کہ یہ کائنات حق تعالیٰ کے اسما وصفات کی تجلی کا دوسرا نام ہے۔

مذکورہ بالا بحث کا ماحصل اس طرح ہے جسے علامہ اقبالؒ خطبہ نمبر۳ 'تصورِ الٰہ اور حقیقتِ ذکر و دُعا و نماز' میں کہ رہے ہیں کہ میں نے حقیقتِ مطلقہ کا تصور بحیثیت خودیِ مطلق پیش کیا ہے۔اس کے بعد اس میں اضافہ کرنا ہے کہ خودیِ مطلق سے صرف خودیاں ہی نکلتی ہیں۔خودیِ مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں عمل وفکر کی حیثیت یکساں ہے۔خودی کی اکائیوں کے بطور اپنا فرض انجام دیتی ہے۔ اپنی تمام تفصیلوں کے باوصف 'دنیا' اس شے کی مشینی حرکت سے لے کر جسے ہم مادی جوہر کہتے ہیں، انسانی خودی کی فکری تحریک کی آزادی تک، 'انی انا اللہ' کا ذاتی انکشاف ہے۔قدرتِ الٰہیہ کا ہر ذرہ خواہ میزانِ وجود میں کتنا ہی پست حیثیت کا حامل کیوں نہ ہو، ایک خودی ہے، وجود کے تمام سرگم میں اوّل وآخر خودی کی کیفیت کے راگ درجہ بدرجہ الاپے جارہے ہیں۔ یہاں تک کہ انسانی وجود میں پہنچ کر یہ پایۂ کمال کو پالیتا ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن خودیِ مطلق کے بارے میں آدمی کی شہ رگ سے قریب تر ہونے کا اعلان کرتا ہے۔یہی خودیِ مطلق ہے جس میں ہم موتیوں کی طرح جیتے اور حرکت پذیر ہوتے ہیں۔اس میں ہمارا وجود 'واجب الوجود' کے دائمی بہاؤ میں جاگزیں رہتا ہے۔[۳۴]

افکارِ اقبال کی وضاحت

یوں اقبال اس مقام پر پہنچے کہ وہ حقیقت کو دورانِ محض تصور کریں جس میں زندگی اور اس کے مقاصد باہمی طور پر یوں گھل مل جاتے ہیں کہ ان میں ایک نامی وحدت وجود میں آتی ہے۔ یہ بھی ایک حیاتی تشویق کی مانند ہے جو پیہم تبدیل ہوتی رہتی ہے اور ترقیِ تخلیق کی راہیں تخلیق کرتی ہے مگر وہ ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور اس حقیقت کو ذات قرار دیتے ہیں، ایک ایسی ذات جو ہمہ گیر ہے، محسوس و موجود ہے اور ہر انفرادی زندگی اور خیال کا سرچشمہ ہے۔ وہ نابینا نہیں بلکہ عقلی نظام کا ارادہ ہے جس کی تخلیقی فعالیت بے پایاں ہے اور ہر جگہ ایک نئی آن بان سے جلوہ گر ہوتی ہے۔ اقبال اس کو ایغو یا 'انا' قرار دیتے ہیں کیوں کہ وہ ہماری مناجاتوں کو سنتی ہے اور ان کو پورا کرتی ہے۔ ہم اپنے ذہن سے بلاواسطہ اور فوری طور پر آشنا ہوتے ہیں لیکن دوسروں کے ذہنوں سے ہماری آشنائی استنباطی ہوتی ہے۔ ہم تکلم کرتے ہیں، اشاروں کنایوں سے کام لیتے ہیں تو محض اس لیے کہ اپنے آپ کو ظاہر کر پائیں۔ جب ہم دوسروں کو یوں ہی بات کرتے اور اشارے کرتے دیکھتے ہیں تو یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ بھی اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور یہ کہ ان کے بھی ذہن ہیں۔ اس سادہ سی بات کی بنیاد پر اقبال یہ استدلال کرتے ہیں کہ حقیقتِ اولیٰ کو بھی ایغو ہونا چاہیے کہ وہ ہماری پکار سنتی ہے اور دعائیں مستجاب ہوتی ہیں۔ قرآن پاک اس بارے میں بیان کرتا ہے: ''**وقال ربکم ادعونی استجب لکم**''[۳۵]

حقیقتِ اولیٰ یا حقیقتِ مطلقہ کو ایغو یا 'انا' قرار دینے سے یہ مراد نہیں کہ ہم خدا کو انسانی تصویر کے سانچے میں ڈھال دیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ وجدان، زندگی کو مرتکز ایغو کی حیثیت سے منکشف کرتا ہے۔ یہ تو محض زندگی کی سیدھی سادی واقعی شے کو تسلیم کرتا ہے کہ زندگی ایک سیال بے صورت شے نہیں بلکہ وحدت کا اصولِ ناظمہ ہے، ایک تالیفی فعالیت ہے جو عضویاتِ نامی کی مائل بہ انتشار طبائع کو یک جا کر دیتی ہے تا کہ اس سے کوئی تعمیری کام لے سکے۔

حقیقت جو کہ معقول طور پر کارفرما ہے، روحانی ہے اور تخلیقی ایغو ہے۔ صرف ماورائے کائنات ہی نہیں بلکہ محیطِ کائنات بھی ہے۔ وہ کائنات اور انسان سے ہم کنار ہونے کے باوصف ان سے بالا ہے۔ وہ خالصتاً ارسطو کے ماورائی خدا کی مانند بھی نہیں جو حیات کے سارے ارتقائی عمل سے باہر ہے اور اس کے نشیب و فراز سے اُسے کوئی تعلق اور دلچسپی نہیں۔ اس کے برعکس قرآن اسے انسان کی شہ رگ سے نزدیک قرار دیتا ہے، اگرچہ قربتِ مکانی نہیں۔ وہ ان سے محبت کرتا ہے جو اُسے چاہتے ہیں اور ان کی صدا سنتا ہے جو اُسے پکارتے ہیں۔ ''**قل هو الله احدالله الصمد لم یلدولم یولد ولم یکن له کفواً احد**''

ان آیات میں قرب اور بُعد دونوں کو بہ کمالِ حسن و خوبی یک جا کر دیا گیا ہے۔ ان میں خدا اور کائنات کے مابین بڑے قریبی رشتے پر زور دیا گیا ہے۔ یہ خدا ہی ہے جس کی ہر شے محتاج ہے۔ ہر چند

کہ ہر شے اُسی کے وسیلے سے لباسِ وجود سے آراستہ ہوتی ہے لیکن کوئی شے اُس کی مثال نہیں اور وہ ہر شے سے ماورا ہے۔ وہ محیطِ کل ہے کیوں کہ ہر شے میں موجود ہے خصوصاً روحِ انسانی میں کہ وہ خدا ہی کی روح تھی جو انسان میں پھونکی گئی۔ وہ اس کائنات کی تخلیق وترقی کے لیے انسان سے مل جل کر کام کرتا ہے اور اس کا تعاون چاہتا ہے اور یہ کائنات اس کے لیے غیر کا حکم نہیں رکھتی جس چیز کو ہم فطرت یا غیر ذات کہتے ہیں وہ تو اس کی زندگی کا ایک لمحہ اور پیہم تخلیقی فعالیت کا صرف اظہار ہے۔

کہن دیرے کہ بینی مشتِ خاک است
دمے از سرگزشتِ ذاتِ پاک است

مختصر طور پر حقیقت کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر قرآن کی ان آیات کے ذریعے بخوبی بیان کیا جاسکتا ہے:۔''ھوالاول والآخرو الظاھر والباطن''[۳۶] سارے کا سارا ارتقا اسی ایک وحدت سے شروع ہوا جس نے اپنے آپ کو کثرت میں ظاہر کیا اور آخر کار ارتقا اسی منزل پر پہنچ جائے گا جہاں سے اس کا آغاز ہوا تھا۔''وان الیٰ ربک المنتھیٰ''[۳۷] چنانچہ علامہ اقبال اپنے انگریزی خطبات میں لکھتے ہیں:[۳۸]

> The question of creation once arose among the disciples of the well-known saint Ba Yazid of Bistam. One of the disciples very pointedly put the commonsense view saying; "there was a moment of time when God existed and nothing else existed beside Him. The saint's reply was equally pointed." It is just the same now, said he, "as it was then". The world of matter, therefore, is not stuff coeternal with God. Operated upon by Him from a distance as it were. It is, in its real nature, one continuous act, which thought breaks up into a plurality of mutually.

ایک دفعہ بایزید بسطامیؒ کے مرید تخلیقِ کائنات کے موضوع پر بحث کر رہے تھے۔ ایک مرید نے کہا کہ ایسا وقت بھی تھا جب خدا کے سوا کوئی چیز موجود نہ تھی یعنی جب اللہ ہی موجود تھا اور کسی اور شے کی نشانی نہ تھی۔ بایزید بسطامیؒ نے جواب دیا، اب بھی وہی ہے جیسا پہلے تھا یعنی خدا کے سوا کوئی حقیقی طور پر موجود نہیں۔ چنانچہ دنیائے مادہ میں خدا کے ساتھ ابدیت بکنار کوئی شے نہیں یعنی اس طرح زمان ومکان اور مادہ خدا کے مقابلے میں بے وقعت ہو کر رہ گئے ہیں۔ مادی دنیا شروع ہی سے خدا کے مقابل کی حیثیت سے موجود نہیں اور نہ ہی خدا دور بیٹھ کر اس پر اثر انداز ہو رہا ہے دراصل فطرت کے لحاظ سے وہ ایک عمل ہے جسے فکر باہمی طور پر مخالف اشیا کی کثرت میں تقسیم کر دیتا ہے۔[۳۹]

برسرایں باطل حق پیرہن
تیغ ''لاموجود الاھو'' بزن

(اس باطلِ حق نما کے سر پر لاموجود الاھو (توحید) کی تیغ چلا۔)

پیامِ مشرق میں علامہ لکھتے ہیں:

نم در رگِ ایام زاشک سحرِ ماست
ایں زیر و زبر چیست؟ فریبِ نظرِ ماست

(رگِ ایام کی نمی ہمارے صبح کے آنسوؤں سے ہے یہ پست و بالا کیا ہے؟ ہماری نظر کا فریب ہے)
کائنات فریبِ نظر ہے یعنی اس کا وجود حقیقی نہیں ہے، یہی وحدت الوجود ہے۔

ارمغانِ حجاز کی رباعی پیشِ خدمت ہے:

تو اے ناداں! دلِ آگاہ دریاب
بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب

(اے ناداں! تو دل آگاہ حاصل کر اور اپنے بزرگوں کی مانند اپنے آپ تک رسائی حاصل کر)

چساں مومن کند پوشیدہ را فاش
''ز لا موجود الا اللہ'' دریاب

(مومن پوشیدہ رازوں کو کس طرح فاش کرتا ہے یہ نکتہ لاموجود الا اللہ سے سیکھ)

'وحدت الوجود' کے مطابق حقیقی معنی میں صرف اللہ ہی موجود ہے (لاموجود الا اللہ) خارج میں یعنی کائنات کا وجود حقیقی نہیں بلکہ ظلی ہے جو بظاہر موجود و مشہود ہے مگر اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہوسکتا۔ وجود صرف ذاتِ واجب میں منحصر ہے۔

پیامِ مشرق کی رباعی ملاحظہ کریں:

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی
کہ او پیدا است تو زیرِ نقابی

(کسے ڈھونڈتے ہو کیوں پیچ و تاب میں ہو؟ (خدا کی طرف اشارہ) وہ تو ظاہر ہے تم خود زیرِ نقاب ہو (انسان سے کہا ہے)

تلاشِ اوکنی جز خود نہ بینی
تلاشِ خود کنی جز او نیابی

(اس کی تلاش کرو گے تو اپنے سوا اور کچھ نہیں دیکھو گے اپنی تلاش کرو گے تو اس کے سوا کسی اور کو نہیں پاؤ گے)

ذاتی رائے رجحان طبع پر موقوف ہے

میں چونکہ ''وحدت الوجود'' کا قائل ہوں، لازمی نہیں کہ دوسرے لوگ بھی میرے ان خیالات سے متفق ہوں۔ ایک فاضل محقق جس نے زندگی کا بیشتر حصّہ مغربی و مشرقی فلسفہ و تصوف کے مطالعے میں گزارا، اس نے نتیجہ خیز حسبِ ذیل بات کہی جو کہ اس کے مطالعے کا نچوڑ ہے۔

تمام مدارسِ فکر میں 'تصوریتِ مطلقہ' اقرب الی الصواب ہے۔ مسائلِ حیات و کائنات کا تشفی بخش حل تو کسی مدرسۂ فکر میں موجود نہیں ہے۔ جب ذہن انسانی آخری 'کیوں' کی منزل پر پہنچتا ہے تو اس کا جواب

کسی 'ازم' کے پاس نہیں ہے۔ نہ تصوریت (Idealism) کے پاس ہے اور نہ واقعیت (Realism) کے، نہ اثباتیت (Positivism) کے پاس ہے اور نہ مادیت (Materialism) کے پاس ہے اس لیے لسان الغیب نے ہمیشہ یہ مشورہ دیا:

حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو
کہ کس نکشود و نکشاید حکمت ایں معمارا

ان تمام مدارسِ فکر میں دیکھنا صرف یہ ہوتا ہے کہ کون سا نظامِ فکر اقرب الی الصواب ہے، یعنی کون سا فلسفہ مسائلِ حیات و کائنات کی مقابلتاً زیادہ تسلی بخش تشریح کر سکتا ہے۔ اب جس شخص کو جو فلسفہ پسندِ خاطر ہوتا ہے وہ اسے دوسرے مدارسِ فکر پر ترجیح دیتا ہے، یعنی اسے قبول کرتا ہے اور اس کا حامی بن جاتا ہے۔ فی الجملہ یہ ذاتی رائے یا رجحانِ طبع پر موقوف ہے، مثلاً ایک شخص تصوریت کو اقرب الی الصواب سمجھتا ہے دوسرا اس کے برعکس خارجیت کو اقرب خیال کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا میں اب تک صدہا مدارسِ فکر قائم ہو چکے ہیں اور قیامت تک ہوتے رہیں گے۔ جب تک تمام انسانوں کا زاویۂ نگاہ ایک نہ ہو جائے، بنی آدم کسی ایک کے فلسفے پر متفق نہیں ہو سکتے اور چوں کہ ایسا ہونا فطرتِ انسانی کے خلاف ہے اس لیے یہ اختلاف قیامت تک قائم رہے گا۔

ہر کس بخیالِ خویش خبطے دارد

شیخ ابنِ عربی کا نظامِ فلسفہ

میں یہ بات علی وجہ البصیرت سپردِ قلم کر رہا ہوں کہ خالص 'مابعد الطبیعیاتی زاویۂ نگاہ' سے فلسفے کا جو نظام شیخِ اکبر محی الدین ابن عربیؒ نے مدوّن کیا ہے اس سے بہتر نظام نہ افلاطون پیش کر سکا، نہ شنکر اچاریہ، نہ سپائی نوزا، نہ ہیگل، نہ بریڈ لے۔ یہ اعتراف تو میں پہلے کر چکا ہوں کہ فلسفے کا کوئی نظام بہ ہمہ وجوہ مکمل نہیں ہے۔ آخری 'سوال' یا آخری 'کیوں' کا جواب کسی انسان کے پاس نہیں ہے۔ کہنا یہ چاہتا ہوں کہ شیخِ اکبرؒ کا فلسفۂ حیات و کائنات سب سے زیادہ تسلی بخش ہے۔ خدا، انسان اور کائنات کی اس سے بہتر توجیہ آج تک کسی فلسفی نے نہیں پیش کی ہے۔ شیخ اکبرؒ بہت بڑے فلسفی بھی ہیں۔ انیسویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں مولانا فضلِ حق خیر آبادی ہوئے انھوں نے قاضی مبارک پر جو حاشیہ لکھا ہے اگر صرف اسی کتاب کا انگریزی میں ترجمہ ہو جائے تو انگلستان کے علما کو یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ ان کا کوئی منطقی اس ہندی عالم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔[۲۲]

نتیجۂ بحث

وحدت الوجود کے معنی یہ ہیں کہ کائنات میں صرف ایک ہستی یعنی واجب الوجود حقیقی معنوں میں موجود ہے اور یہ کائنات اس کی ذات و صفات کی مظہر ہے اور اس کا وجود مستقل بالذات اور حقیقی نہیں بلکہ

عطائے خداوندی ہے۔ باالفاظِ دیگر کائنات اپنے وجود اور اپنی بقا کے لیے ہر آن خدا کی محتاج ہے۔[۴۱]

اب حقِ تعالیٰ کے وجود کے سامنے ہم جیسے دنیا دار اور بے عقل اپنے وجود کو الگ وجود اپنی صفات یا کمال کو الگ اور مستقل صفات یا کمال مان لیں تو مان لیں ورنہ انصاف یہ ہے کہ جب نہ وجود اپنا، نہ کوئی وصف و کمال اپنا اور نہ ان کو اپنے اندر باقی رکھنا اپنے بس میں تو آخر یہ کیا عقل کی موت نہیں ہے کہ پھر بھی اپنے وجود کو الگ اور اپنے کسی وصف و کمال کو اپنا مستقل وصف و کمال سمجھیں۔

ایسی صورت میں صحیح صاحبِ احساس و ایمان اور صاحبِ عقل و عدل اشخاص نے اپنے کو غیر وجود اور حقِ تعالیٰ کو موجود، اپنے کو لاشے محض اور حقِ تعالیٰ کو اصل وجود جانا اور مانا۔ یہی صورت وحدت الوجود کہلاتی ہے کہ وجود ذاتِ حق میں منحصر و محدود رکھا جائے اس کے علاوہ کسی دوسرے کا وجود تسلیم ہی نہ کیا جائے۔

اسلامی وحدت الوجود

مختلف اقوام و مذاہب اور حکما فلاسفہ کی نظر میں وحدت الوجود کے معنی و مفہوم مختلف رہے ہیں اور قدیم حکما و فلاسفہ کا وحدت الوجود جو سراسر مادہ پرستی ہے یا ویدانیت کا رہبانی وحدت الوجود جس کی بنیاد ہمہ اوست، فنائے مطلق، کائنات کی نفی، تعطّل اور ترکِ عمل پر ہے۔ یہ نہ صرف اسلام کی تعلیم کے خلاف ہے بلکہ اس سے دنیا کا سارا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ لیکن اکابر محققین صوفیہ جس وحدت الوجود کے قائل ہیں وہ تمام خرابیوں سے پاک اور عین حق ہے۔[۴۲]

چنانچہ شیخ اکبر امام محی الدین ابنِ عربیؒ (م ۶۳۸ھ/ ۱۲۴۰ء) فتوحاتِ مکیّہ میں اپنا عقیدہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ کمزور، مسکین، اللہ کا فقیر بندہ جو اس کتاب (فتوحاتِ مکیّہ) کا مصنف ہے تم لوگوں کو اپنے نفس پر گواہ بناتا ہے کہ وہ قول و عمل سے اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ خدائے واحد ہے۔ اس کی الوہیت اور خدائی میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ بیوی بچے سے منزہ و پاک ہے۔ وہ ایسا مالک ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ ایسا بادشاہ ہے جس کا کوئی وزیر نہیں۔ ایسا صانع اور بنانے والا ہے جس کے ساتھ کوئی دوسرا انتظام و تدبیر کرنے والا نہیں۔ وہ موجود بذاتہٖ ہے۔ اسے کسی موجد کی ضرورت نہیں جو اسے وجود بخشے بلکہ اس کے ماسوا ہر موجود اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کا محتاج ہے۔ پورا عالم اسی کے ذریعے موجود ہے۔ صرف تنہا وہی ہے جس کی یہ صفت ہے کہ وہ موجود لنفسہٖ ہے۔ نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ ہی اس کی بقا کی انتہا۔ وہ وجودِ مطلق اور غیر مقید ہے۔

نیز فتوحاتِ مکیّہ باب دوم میں لکھتے ہیں:

> اللہ تعالیٰ بذاتہٖ لذاتہٖ موجودِ مطلق اور غیر مقید وجود ہے۔ وہ نہ کسی سے معلول اور نہ وہ کسی چیز کے لیے علت ہے بلکہ معلولات اور علتوں کا وہ خالق ہے۔ وہ ازلی بادشاہ ہے۔ یہ عالم اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے۔ عالم نہ بنفسہٖ اور نہ لنفسہٖ ہے بلکہ وجودِ حق کے ساتھ فی ذاتہٖ مقید الوجود ہے۔

اسی باب میں آگے جا کر آپ لکھتے ہیں:

عقل کوئی ایسی چیز دریافت نہیں کرتی جس میں یہ اشیا موجود نہ ہوں اور یہ اشیا اللہ تعالیٰ میں پائی نہیں جاتی ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ کو عقل ونظر و بحث کی وجہ سے ہرگز نہیں پا سکتا۔ عقل خدا کو نظر اور دلیل سے کس طرح جان سکتا ہے جس کی طرف حس، ضرورت اور تجربے کا اسناد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ان اصولوں کے ساتھ جن کی طرف عقل اپنی برہان و دلیل میں رجوع کرتا ہے، دریافت نہیں ہوسکتا۔ اس وقت اس کے لیے برہانِ وجودی درست ہوتی ہے۔ عاقل کس طرح دعویٰ کرسکتا ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو دلیل کی جہت میں جان لیا ہے اور مجھ کو معلوم ہوگیا ہے۔ اگر وہ صناعیت، طبیعت، تکوینیت، ابعاثیہ اور ابداعیہ کی مفعولات کی طرف نظر کرے اور ان میں سے ہر ایک کا اپنے فاعل کے ساتھ جہل ملاحظہ کرے تو اس کو معلوم ہوجائے کہ اللہ تعالیٰ دلیل کے ساتھ ہرگز کبھی معلوم نہیں ہوسکتا لیکن اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے اور عالم اس کا ذاتی محتاج ہے جس سے اس کے لیے کوئی جائے گریز نہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''یایھاالناس انتم الفقراء الی اللہ ط واللہ ھو الغنی الحمید'' یعنی اے لوگو! تم اللہ تعالیٰ کے محتاج ہو اور صرف اللہ تعالیٰ ہی بے نیاز وستودہ صفات ہے پس جو شخص توحید کا مغز چاہتا ہے تو وہ (قرآن کریم کی ان آیات کو ملاحظہ کرے جن میں اس نے اپنی توحید بیان فرمائی ہے۔)

نتیجہ

ابنِ عربی اور علامہ اقبالؒ نے جو تصورِ خدا پیش کیا ہے وہ تشبیہ (Immanence) اور تنزیہ (Transcedence) دونوں کی آمیزش رکھتا ہے یعنی علامہ موصوف کے ہاں تنزیہ بھی موجود ہے اور تشبیہ بھی، خدا اس کائنات میں جاری وساری بھی ہے اور اس کائنات سے علاحدہ وہ ایک ذات اور وجود بھی ہے۔

جب ہم اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ خدا علیم وخبیر وبصیر بھی ہے تو لامحالہ اس کا اس کائنات میں سریان کسی نہ کسی حیثیت میں تسلیم کرنا ضروری ہوجاتا ہے۔ جس طرف منہ کرو گے اللہ کے چہرے کو اپنے سامنے پاؤ گے۔ جہاں دو افراد ہوں وہاں تیسرا خدا ہے جہاں تین افراد ہوں وہاں چوتھا خدا ہوگا۔ خدا کا ہر جگہ حاضر وناظر ہونا اس نتیجے کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اس دنیا میں جاری وساری ہے۔

اس کے باوجود وہ انسان سے علاحدہ اور اس کائنات سے ماورا ایک علاحدہ وجود رکھتا ہے۔ اب سریان و ماورائیت کی یہ آمیزش عقلِ انسانی سمجھنے سے قاصر ہے۔ اللہ قادر مطلق ہے اُس سے کوئی بات مخفی نہیں رہ سکتی۔ توحیدی ادیان کا نظریۂ خدا یہی ہے کہ خدا تعالیٰ ایک ہی وقت میں سریانی بھی ہے اور ماورائی بھی۔

حوالے اور حواشی

۱ خالد مسعود، ڈاکٹر اقبال کا تصورِ اجتہاد، حرمت، راولپنڈی، ۱۹۸۵ء، ص۔۱۴۶

۲ محمد اقبال، ڈاکٹر، علامہ، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، اردو ترجمہ، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء۔دیباچہ

۳ ایضاً، ل۔م

۴ آصف جاہ، ڈاکٹر، اقبال کا فلسفۂ خودی، نیازی، نذیر، سیّد اردو ترجمہ، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، ۱۹۷۷ء، ص۔۱۱۔ بزمِ اقبال لاہور، ۱۹۵۸ء، ا۔ح

۵ جلال پوری، علی عباس، سیّد، اقبال کا علم الکلام، اردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، جلد نمبر ۱/۱۴، مکتبۂ فنون لاہور، ص۔۱۷، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۸۰ء، ص۔۱۱۰

۶ ایضاً، ص۔۱۰۹۔۱۱۰

۷ ایضاً، ص۔۴۷

۸ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، جاوید نامہ، اردو ترجمہ، میاں عبدالرشید، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص۔۳۷۸

۹ محمد اقبال ڈاکٹر، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، اردو ترجمہ سیّد نذیر نیازی بزمِ لاہور، ۱۹۵۸ء، ص۔۲۸۰۔۲۸۱

۱۰ گلزار احمد صوفی، کشافِ اصطلاحاتِ نفسیات، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۳ء، ص۔۱۷۱

۱۱ فکر و نظر، اقبال نمبر، 'کیا مذہب ممکن ہے؟' کرار حسین، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، شمارہ ۶۔۵، جلد نمبر ۱۵، ذوالحجہ ۱۳۹۷ھ، محرم ۱۳۹۸ھ، نومبر، دسمبر ۱۹۷۷ء۔

۱۲ ابنِ عربی، محی الدین، شیخِ اکبر، اردو ترجمہ فصوص الحکم، مترجم صوفی عطا محمد، ڈھڈی والا کلاں، لاہور روڈ، فیصل آباد، ۱۳۸۷ھ۔ اسرار القدم من فصوص الحکم، ص۔۱۹۶۔۲۰۸

۱۳ نقوش، اقبال نمبر، اقبال، گلشنِ راز قدیم اور جدید، میکش اکبر آبادی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص۔۳۱۶

۱۴ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۔۱۸۳

۱۵ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۔۶۵

۱۶ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، اردو ترجمہ سیّد نذیر نیازی، لاہور، ۱۹۵۸ء، ص۔۱۰۰

۱۷ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، اردو ترجمہ، ڈاکٹر محمد سمیع الحق، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۹۴ء، ص۔۴۷

۱۸ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، گلشنِ راز جدید، اردو ترجمہ، ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، ص۔۱۵۴

۱۹ ابنِ عربی، محی الدین، شیخِ اکبر، فتوحاتِ مکیّہ جلد اوّل، باب ۷۳، دار صادر، بیروت، ص۔۳۷۰

۲۰ محولہ بالا، جلد نمبر ۲، ص۔۵۵۴

۲۱ فیض، مولانا، فیض احمد، مہرِ منیر، پاکستان انٹرنیشنل پرنٹر لمیٹڈ، ۱۱۸، جی روڈ، باغبان پورہ، لاہور، ص۔۴۶۸

۲۲ محسن جہانگیری، ڈاکٹر محی الدین ابنِ عربی، حیات و آثار، اردو ترجمہ مطبوعہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۵۲۶

۲۳ محولہ بالا، ص۔ ۵۳۴

۲۴ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، گلشنِ راز جدید، اردو ترجمہ، شیخ محمد بشیر اینڈ سنز، لاہور، ص۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸

۲۵ عطاء محمد، صوفی، تفسیر برزخ جامع، فیصل آباد، ۱۳۸۶ء، ص۔ ۴۴۔ ۴۵

۲۶ اردو دائرۂ معارفِ اسلامیہ، جلد نمبر ۱۴/۱، دانش گاہ، پنجاب، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳

۲۷ نقوش، اقبال نمبر جلد اوّل، ''اقبال اور ابنِ عربی''، از، ڈاکٹر سیّد عبداللہ، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص۔ ۱۲۱

۲۸ برہان احمد، فاروقی، ڈاکٹر، مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید، لاہور، ۱۹۷۴ء، ص۔ ۱۱۹

۲۹ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۔ ۵۶

۳۰ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۸ء، ص۔ ۸۶

۳۱ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تفکیرِ دین پر تجدیدِ نظر، اردو ترجمہ، دہلی، ۱۹۹۴ء، ص۔ ۶۵

۳۲ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۔ ۷۱۔ ۷۲

۳۳ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۸ء، ص۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰

۳۴ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، اردو ترجمہ، دہلی، ۱۹۹۴ء، ص۔ ۷۹

۳۵ سورۂ مومن، آیت نمبر ۶۰

۳۶ سورۂ حدید، آیت نمبر ۳

۳۷ سورۂ نجم آیت نمبر ۴۲ اور فلسفۂ اقبال، مرتبہ، بزمِ اقبال، لاہور، مقالۂ 'اقبال اور برگساں' از بشیر احمد ڈار، بزمِ اقبال، کلب روڈ، لاہور، ۱۹۷۰ء، ص۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸

۳۸ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص۔ ۶۵

۳۹ محمد اقبال، علامہ، ڈاکٹر، تفکیرِ دینی پر تجدیدِ نظر، دہلی، ۱۹۹۴ء، ص۔ ۷۴

۴۰ نارنگ، گوپی چند، ڈاکٹر، ارمغانِ مالک جلد اوّل، نئی دہلی، ۱۹۷۱ء، ص۔ ۸۲۔ ۸۷۔ ۳۸۶

۴۱ رامپوری، عبدالسلام، ابنِ عربی کا نظریۂ وحدت الوجود، بحوالہ، نذرِ ذاکر، مجلس ذاکر، نئی دہلی، انڈیا، ۱۹۶۸ء، ص۔ ۱۰۔ ۱۱، ابنِ عربی محی الدین، فتوحاتِ مکیہ (عربی)، بیروت، ص۔ ۱۱۔ ۳۱۰

۴۲ دائرۂ معارف، ۲۷ جلد، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۵۳ء، ص۔ ۴۷۹