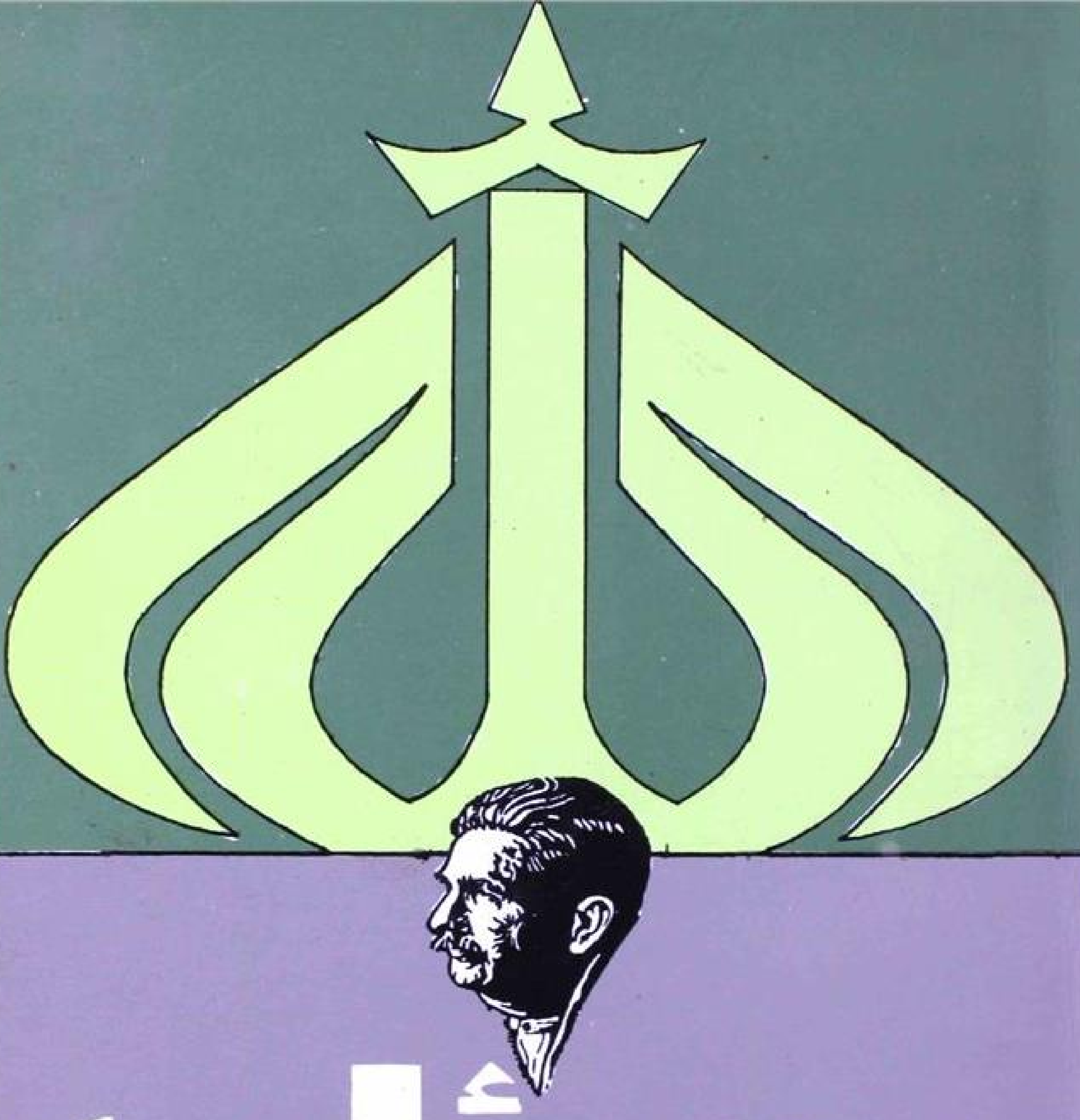

مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال

ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم

مسئلہ وحدۃ الوجود
اور
اقبال

ڈاکٹر الف ۔ د ۔ نسیم

بزمِ اقبال کلب روڈ ۔ لاہور

مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال

جملہ حقوق محفوظ

۱۹۹۲ء

ناشر :- ڈاکٹر وحید قریشی
اعزازی سیکرٹری
بزمِ اقبال، کلب روڈ لاہور

مطبع :- مکتبہ جدید پریس ۹ ریلوے روڈ لاہور

تعداد :- ۵۰۰

صفحات :- ۱۸۴

قیمت :- ۵۰ روپے

انتساب

مسئلہ وحدۃ الوجود کے معروف اور عظیم

شارح

شیخ محی الدّین ابن عربی المعروف بہ شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ

کے نام

عرضِ ناشر

ماہرینِ اقبالیات میں اقبال کے وجودی تصوّرات کے بارے میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم ادب اور تصوف دونوں کے طالب العلم ہیں۔ انھوں نے اس مسئلے کا تفصیلی جائزہ لے کر کلامِ اقبال کے بعض گوشوں کو منور کیا ہے۔

ڈاکٹر وحید قریشی

فہرست

پیش لفظ		9
تمہید		11
باب اول	تصوف کیا ہے	21
باب دوم	تصوف پر ترک دنیا اور رہبانیت کا بہتان	43
باب سوم	وحدۃ الوجود کیا ہے	53
باب چہارم	وجود و شہود کا معاملہ	87
باب پنجم	وحدۃ الوجود کے متعلق مغالطے	97
باب ششم	وحدۃ الوجود کے متعلق اقبال کے افکار کا ارتقا	135
باب ہفتم	اقبال کی مثنوی گلشن راز جدید اور مسئلہ وحدۃ الوجود	167

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

ارض و سما کے نور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور نوراً" من نور اللہ حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت کے بعد عبد ضعیف اللہ دتا نسیم جو اپنے قلمی نام ڈاکٹر الف - د- نسیم کے نام سے جانا جاتا ہے عرض پرداز ہے کہ وحدۃ الوجود کا معاملہ جو خالصتاً" اہل حال کی داخلی کیفیت یا روحانی تجربہ سے تعلق رکھتا ہے' ایک عرصہ سے اہل حال کی مجالس میں زیر بحث چلا آرہا ہے اور اگر سچ پوچھیے تو ہاتھی اور اندھوں کی کہانی بنا ہوا ہے - اس کہانی کے مطابق جس نے ہاتھی کے جس حصے کو چھوا تھا اس نے اسی کو ہاتھی سمجھ لیا تھا لیکن بینا لوگ جانتے تھے کہ ہاتھی وہ نہیں جس کو ان نابیناؤں نے سمجھ رکھا ہے اور وہ ان کی عقل سمجھ پر ہنس رہے تھے یہی صورت حال تصوف اور اس کے ایک کیفیاتی و مشاہداتی رخ وحدۃ الوجود کی ہے - مسلمان علمائے ظواہر نے تو اس پر کسی ڈھب سے بات کی ہوگی - لیکن یہی بات جب مستشرقین (اسلام اور تصوف پر بات کرنے والے یورپی علماء) اور ان کے ذریعے مشرق کے مغرب زدہ مسلمان ذہنوں میں اتری تو انہوں نے بھی وحدۃ الوجود کے سادہ اسلامی اور معصوم روحانی چہرے پر ویدانت' رہبانیت اور نو افلاطونیت کی سیاہی مل دی - - جس کو دیکھ کر مسلمان معاشرے میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا جس نے نہ صرف وحدۃ الوجود کو کفر و زندقہ کی چیز کہنا شروع کر دیا بلکہ پورے نظام تصوف کو ہی مذہب اسلام کی دنیا کا اچھوت بنا کر رکھ دیا -

برصغیر میں یہ غلط تاثر عام کرنے میں اردو اور انگریزی زبانوں کے بے دین نظریات رکھنے والے محرروں اور مقرروں نے بڑے شدومد سے کام کیا ہے اور بڑے بڑے مسلمان مفکروں' ولیوں اور شاعروں کو الحاد و زندقہ کی صف میں لانے کی بھرپور دانستہ کوشش کی ہے - یہاں تک کہ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کو بھی تصوف اور وحدۃ الوجود کا عظیم مخالف ظاہر کر کے پیش کیا گیا ہے - حالانکہ علامہ اقبال جیسا کہ آئندہ صفحات میں آپ دیکھیں گے نہ تصوف کے خلاف تھے اور نہ وحدۃ الوجود کے - -

اس کتاب میں 'میں نے تصوف' وحدۃ الوجود اور ان سے متعلقہ مسائل و معاملات کو زیادہ تر علامہ اقبال

ہی کے خیالات و افکار سے واضح کیا ہے - حالانکہ اس سلسلے میں دوسرے سینکڑوں بزرگوں کی تحریروں سے تقویت حاصل کی جا سکتی تھی ... یہ طریقہ کار محض اس لئے اختیار کیا گیا ہے تاکہ تصوف اور وحدۃ الوجود کا ذکر بھی ہوتا رہے اور علامہ اقبال کی ان سے رغبت و وابستگی اور عقیدت کا پتہ بھی چلتا رہے - کیوں کہ اس کتاب کا مقصود آخر یہی ہے کہ علامہ کو تصوف اور وجود کا معترف ' قائل بلکہ داعی ثابت کیا جائے اس لئے قارئین کرام اولیائے عظام اور صوفیائے کرام کی تحریروں کے حوالوں کو اس میں تلاش کرنے کی زیادہ کوشش نہ کریں جب علامہ اقبال ہی ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق کر رہے ہوں کہ وہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے معترف و قائل ہیں تو دوسروں کے بیانات کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے -

میں نے ایک اور صورت یہ بھی کی ہے کہ فارسی نہ جاننے والے قارئین کے لئے فارسی عبارتوں اور اشعار کے ساتھ ساتھ تراجم کر دیئے ہیں تاکہ یہ طبقہ بھی کتاب سے پورے طور پر مستفید ہو سکے -

ڈاکٹر الف - د - نسیم

۱۷۸ - حالی روڈ ساہیوال

تمہید

دنیا میں جتنے علوم بھی ہیں ان میں سے دو علم ایسے ہیں جن کا تعلق اخص لوگوں سے ہے - ایک فلسفہ جو ذہن رسا کی چیز ہے اور دوسرا تصوف جو دل بیدار سے متعلق ہے - فلسفہ علما" بھی علم ہے اور عملا" بھی علم ہے - لیکن تصوف چونکہ انسان کی باطنی کیفیات اور روحانی تجربات کا معاملہ ہے اس لئے یہ علم نہیں عمل ہی عمل ہے - علم یہ اس وقت بنتا ہے جب کوئی صوفی اپنے روحانی سفر (سلوک) کے تجربات و معاملات کو نوک قلم پر یا نوک زبان پر لاتا ہے عام آدمی کے لئے نہیں صرف راہ سلوک طے کرنے والوں کے لئے انکے مکتوبات ' ملفوظات ' رسالے اور کتابیں دراصل خانقاہی یونیورسٹی کے طالب علموں کے روحانی نصاب ہوتے ہیں جن کے رموز و اسرار کی ان کو تو خبر ہوتی ہے لیکن جب یہ ناواقفوں اور نااہلوں کے ہاتھ آتے ہیں تو اس موضوع سے اپنی علمی اور عملی جہالت کی بنا پر اس کے متعلق طرح طرح کی گمراہیاں اور غلط فہمیاں پھیلا دیتے ہیں - صوفیا اسی لئے اپنی تحریروں میں مشکل زبان ' پیچیدہ اسلوب ' ادق الفاظ و تراکیب اور منفرد اصطلاحات و علامات استعمال کرتے ہیں تاکہ بے ذوق ارباب قیل و قال ' ان سے دور رہیں اور صرف اہل شوق و حال ان سے فائدہ اٹھائیں - زیر نظر کتاب چونکہ میں عام قاری کے لئے لکھ رہا ہوں اس لئے اس میں میری کوشش یہ ہوگی کہ جو کچھ میں نے توجہ بزرگاں اور راہبری کاملاں کے طفیل سمجھا ہے اس کو آسان پیرایہ میں بیان کر دوں - اس سلسلے میں ' میں نے یہ بھی ضروری سمجھا ہے کہ آغاز کتاب میں ان **مصطلحات** کی آسان تشریح بھی پیش کر دوں جو مسئلہ وحدۃ الوجود کے علمی رخ کی زینت بنی ہوئی ہیں - اصل کتاب کے مطالعہ سے پہلے اگر ان **مصطلحات** کے مفاہیم سے واقفیت حاصل کر لی جائے تو انشاء اللہ وحدۃ الوجود کے صحیح چہرہ کو دیکھنے کے لئے علمی بینائی ضرور پیدا ہو جائے گی -

فہرست **مصطلحات**

اسماء = اسم کی جمع ہے - مراد یہاں اسمائے الٰہی ہیں - اللہ تعالیٰ کا ذاتی اسم صرف ایک ہے اللہ ------ باقی جتنے اسما بھی ہیں وہ صفاتی ہیں - یہ عام طور پر ننانوے کے قریب بتائے جاتے ہیں جیسے رحمٰن ' رحیم ' قہار ' جبار '

قادر، مصور، خالق، رازق، محی، ممیت وغیرہ وغیرہ - ان اسما کو قرآن و تصوف کی اصطلاح میں اسمائے حسنیٰ کہتے ہیں - ذات کے کسی خاص طریق سے جلوہ گر ہونے کو صفت کہتے ہیں اور جب وہ کسی خاص صفت سے متصف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے -

احدیت = صوفیا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے جو تجلیاتی مراتب ہیں ان میں سے یہ پہلا مرتبہ ہے - اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا بے مثل اور یکتا ہونا ہے - جس کی مثل نہ کوئی اور ہے نہ ہو سکتا ہے - ذات بحت یا صرافت ذات کے الفاظ بھی اسی مرتبہ کے لئے استعمال ہوئے ہیں -

الوہیت = اس میں اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات بموجب اس حکم کے جن کا ان میں سے ہر ایک مستحق ہے ظاہر ہوتے ہیں -

انسان کامل = وہ انسان جو راہ سلوک اختیار کر کے مرتبہ کمال پر پہنچ چکا ہو - اقبال کا مرد مومن، مرد فقیر، یا صرف مرد اور صوفیا کا ولی کامل اسی کے مترادفات ہیں -

اعتباری = کسی شے کے دو پہلو ہونا مثلاً "ایک کے نزدیک کسی شے کا ہونا اور دوسرے کے نزدیک نہ ہونا اسے اضافی بھی کہتے ہیں -

اضافی = اعتباری کا دوسرا نام - اعتباری کی تعریف دیکھئے -

انا = انانیت - انا کے معنی غرور کے ہیں جو معیوب ہے - صوفیا کے نزدیک انا سے مراد اپنی معرفت ہے - یا اپنے وجود کے کا تسلیم کرنا ہے - اگر اس انا کا تعلق اللہ تعالیٰ سے ہو تو اسے انائے مطلق کہتے ہیں اگر بندہ سے ہو تو اس کے لئے انائے مقید کی اصطلاح ہے -

امکان = وہ شے جو واجب نہ ہو یعنی بخود قائم نہ ہو بلکہ واجب کی وجہ سے قائم یا موجود ہو - واجب ذات صرف اللہ تعالیٰ کی ہے اس کے سوا جو کچھ ہے وہ امکان ہے - اسے ممکن بھی کہتے ہیں -

اوتار = خدا کا، بندہ کے اندر اتر آنا - یا حلول کر جانا اسلام کے سوا دوسرے کئی ادیان اس کے قائل ہیں - وجودی اس کو شرک و کفر جانتے ہیں -

اتحاد = خدا کا بندہ کے ساتھ متحد ہو جانا - یعنی خدا اور بندے کے وجود کو کسی بھی تفریق و تمیز کے بغیر ایک جاننا - یہ بھی غیر اسلامی اور غیر وجودی نظریہ ہے -

اثبات = دل کو غیر اللہ سے پاک کر کے اس میں اللہ کو جگہ دینا -

اعیان = اللہ تعالیٰ کے علم میں جو صورتیں (کائنات میں ان کے خارجی وجود سے پہلے) تھیں اور جو اللہ تعالیٰ کی تجلی ظہور سے عدم کے صفحہ پر نقش ہو کر اشیاء کی صورت میں آئیں وہ علم وحدۃ الوجود میں اعیان

کہلائیں - ان اعیان کو مظاہر بھی کہتے ہیں -

مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعیان ثابتہ

اعیان ثابتہ = اس سے مراد ماہیت اشیا یا حقیقت اشیا ہے - یعنی اشیا کی وہ صورتیں جو قبل از خلق خالق کے علم میں تھیں - یہ وہ معلومات الہیہ ہیں جو صرف علم الٰہی میں ثابت ہیں - ان کا خارجی وجود نہیں ہے - ان کو صورت علمیہ بھی کہتے ہیں جب ان کا ظہور خارجی طور پر ہوتا ہے اور ہمارے حواس اس کے تحت آتے ہیں تو ان کو مخلوق یا اشیا کہتے ہیں - اسے ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ تمام اشیائے کائنات علم تے مرتبہ میں ذات واجب الوجود یعنی حق سبحانہ تعالٰی کے اندر باطن میں ہیں اور عین یعنی ظہور کے مرتبہ میں ظاہر وجود میں ہیں - ایک اور پیرایہ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اشیا (یا ظاہر وجود) اعیان (یا باطن وجود) کے لئے آئینہ ہیں -

اشیا = شے کی جمع - وحدۃ الوجود کی اصطلاح میں علم الٰہی میں موجود صورتوں یعنی اعیان ثابتہ یا صور علمیہ کو خارج میں ظاہر کرنے والی مخلوق یا ممکنات کو اشیا کہتے ہیں - یہ صور علمیہ کے لئے جو حق سبحانہ تعالٰی کے باطن میں ہیں بمنزلہ آئینہ کے ہیں -

الظاہر = قرآن کی آیت "ھو الظاہر...... الخ" کا ایک لفظ ہے - اصطلاح میں اس کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کی جملہ اشیاء میں حق تعالٰی ہی ظاہر ہے - یا یوں کہیں کہ جملہ اشیا حق سبحانہ تعالٰی کے اسماو صفات (یا نور) کے لئے بمنزلہ آئینہ ہیں -

الباطن = قرآن کی آیت "ھو الظاہر...... الخ" کا ایک لفظ ہے - اصطلاح میں اس کے معنی یہ ہیں کہ حق سبحانہ تعالٰی اپنے وجود مطلق کے اعتبار سے ایک ایسا آئینہ ہے جو اعیان کی نمائندگی کر رہا ہے - اور اشیا کے باطن میں جلوہ گر ہے -

امر = لغت میں اس کے معنی حکم کے ہیں لیکن اصطلاح میں امر سے مراد وہ جہان ہے جو غیر مادی ہے - زمان و مکان سے آزاد اور جہات سے مبرا ہے - بعض اسے لامکاں بھی کہتے ہیں - روح چونکہ اسی عالم کی چیز ہے اور مادہ اور زمان و مکاں سے مبرا اور آزاد ہے اس لئے قرآن میں اسے بھی امر کہا گیا ہے -

اعدام = عدم کی جمع - اصطلاح علم وجود میں اس سے مراد وہ اشیا ہیں جو صرف اللہ کے علم میں موجود ہیں اور خارج میں وجود نہیں رکھتیں - انہیں معدومات بھی کہتے ہیں - یہاں لغوی معنی بالکل نہ لیں -

بقا = لغوی معنی زندگی یا ہست ہونا - اصطلاح میں اس سے مراد نفسانی خواہشات یعنی شیطانی خواہشات یا ھوی کو ختم کر کے دل میں خواہشات رحمانی یا مرضیات الٰہی کو جگہ دینا - یا اپنی مرضیات کو خدا کی

مرضی میں گم کر کے ہمیشہ کی زندگی اور بقا حاصل کرلینا اور صفات الٰہیہ سے متصف و روشن ہو جانا۔ ایک اور پیرائے میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ مرضیات و صفات کے اعتبار سے بخود فانی ہو کر بحق باقی رہ جانا۔

بیعت = کسی خاص مقصد کے حصول کے لئے اپنے سے برتر شخص کے ہاتھ میں ہاتھ دینا۔ تصوف کی اصطلاح میں ایک شخص کا روحانی مقاصد کے حصول کے لئے کسی واقف اسرار و راہ بزرگ کے ہاتھ میں ہاتھ دے کر اس کے حصول کا عہد کرنا اور اپنے پہلے گزرے ہوئے غفلت کے دنوں سے توبہ کر کے ایک نئی زندگی کا آغاز کرنا۔ جس کے ہاتھ میں ہاتھ دیا جاتا ہے یعنی جو بیعت لیتا ہے اسے مرشد یا پیر کہتے ہیں اور جو بیعت ہوتا ہے اسے مرید۔۔۔۔۔۔۔

پیر = جو مرید کو بیعت کرتا ہے وہ پیر کہلاتا ہے۔ تفصیل لفظ بیعت میں دیکھئے۔

تشبیہ = اللہ تعالیٰ کے، بندوں کی طرح، ہاتھ پاؤں ثابت کرنا۔

تنزیہ = اللہ تعالیٰ کو ان تمام چیزوں سے بری اور پاک سمجھنا جو تشبیہ میں ثابت کی جاتی ہیں۔ اوپر لفظ تشبیہ دیکھئے۔

توحید = اللہ تعالیٰ کو بے مثل، یکتا اور احد سمجھنا اور اس کی ذات میں کسی کو شریک نہ کرنا۔

تصور = کسی دیکھی ہوئی چیز کا نقشہ دل و دماغ میں جمانا۔ تصوف کی اصطلاح اسم ذات یعنی اللہ کا یا اپنے پیر کا تصور جمانا۔ اللہ چونکہ بے مثل ہے اس لئے اس کا تصور ناممکن ہے۔ اس تصور پیر یا تصور اللہ کو برزخ بھی کہتے ہیں۔

تجلی = حق سبحانہ تعالیٰ کے انوار۔ تجلی چار قسم کی ہوتی ہے ذاتی، صفاتی، اسمائی اور فعلی۔ تجلی ذاتی میں سالک کی نظر سے ہر شے اوجھل ہو جاتی ہے حتیٰ کی اس کا اپنا آپ بھی۔ تجلی صفاتی میں بندہ کی صفات صفات الٰہی میں گم ہو جاتی ہیں۔ تجلی اسمائیں اسم بندہ اسم الٰہی میں گم ہو جاتا ہے اور تجلی فعل میں ہر اسم اور ہر صفت کا فعل حق سبحانہ تعالیٰ کے اسما و صفات کا فعل نظر آنے لگتا ہے۔

تزکیہ نفس = اپنے نفس کو غیر اللہ سے پاک و صاف کر دینا۔'

تصفیہ قلب = تزکیہ نفس ہو جانے پر دل میں حق سبحانہ تعالیٰ کو بسا لینا۔'

تعین = اشیا کے خارجی وجود سے مراد ہے جو کثیر ہیں۔

تسلیم و رضا = اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں گم کر دینا۔

تسبیح = اس مالا کو کہتے ہیں جس پر کسی ورد کی گنتی کی جاتی ہے لیکن تصوف میں اس سے مراد اللہ کی ثنا یا پاکی بیان کرنا ہے۔ لفظ ثناء دیکھئے۔

تفکر = دیکھئے فکر۔

ثنا = اللہ تعالیٰ کو ان تمام صفات سے بری اور پاک کرنا جو بندوں میں تو ہوتی ہیں لیکن خدا میں نہیں ہو سکتیں جیسے "لم یلد ولم یولد" (نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا) یہ صفت بندہ میں تو ہے لیکن خدا میں نہیں۔

جمع الجمع = وہ مقام جہاں سالک کثرت میں وحدت اور وحدت کا کثرت میں جلوہ دیکھتا ہے۔

حادث = وہ شے جو بخود قائم نہ ہو بلکہ کسی دوسری ایسی شے کی وجہ سے موجود ہو جو بخود قائم ہے۔ اللہ کے سوا جو کچھ بھی ہے اسے حادث کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ بخود موجود نہیں بلکہ اللہ کے وجود کی وجہ سے موجود ہے۔ بخود موجود کو قدیم کہا جاتا ہے۔ حدوث وقدم کی اصطلاحیں بھی انہی معنوں میں استعمال ہوئی ہیں۔

حلول = یہ عقیدہ کہ خدا بندے کے اندر سما گیا ہے۔ صوفیائے وجودی کے نزدیک یہ کفر و زندقہ ہے۔۔

حمد = اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات بیان کرنا جو صرف اس میں ہیں اور اس کے غیر میں نہیں ہیں۔۔

حقیقت = حق سبحانہ تعالیٰ کی حقیقت پا لینا۔

خلق = وہ جہان جو مادی ہے اور زمان و مکان میں مقید ہے۔

خودی = لفظی معنی تکبر اور غرور کے ہیں لیکن اصطلاح اقبال میں اس کے معنی اپنی معرفت کے ہیں = لفظ انا بھی انہوں نے اسی معنی میں استعمال کیا ہے۔

خشوع = اللہ تعالیٰ سے خوف کھانا۔

خضوع = اللہ تعالیٰ کے آگے عاجزی تمام اور اخلاص کمال کا اظہار۔

ذات = مراد خدا کی ذات۔ اسے ذات بحت یا ذات صرف بھی کہتے ہیں۔ ذات و صفات لازم و ملزوم ہیں۔ اللہ ذات ہے، حیات، علم، ارادہ وغیرہ اس کی صفات ہیں۔ ذات کو تقدم ہے اور صفات کو تاخر۔ یعنی ذات ہے تو صفات بھی ہیں۔ ان صفات کے مطابق ذات کے اسماء ہوتے ہیں جیسے صفت حیات کے لئے محی یا حی اور صفت علم کے لئے عالم۔ ذات حق سبحانہ تعالیٰ واحد ہے اور صفات میں تکثر ہے۔ ذات لا تغیر ہے اور صفات میں تغیر ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کو ذات مطلق بھی کہتے ہیں۔

ذوالعقل = صاحب عقل اس پر معیت حق با خلق کا مستحق ہونا ضروری نہیں بلکہ ہوتی ہی نہیں علماً" اور **عقلاً** " سمجھ لینا اور بات ہے۔ لفظ معیت دیکھئے۔

ذکر = مراد ہے اللہ کے ذکر سے ' جس طرح اہل الذکر یا اولیائے کرام بتاتے ہیں -

ذوالعین = وہ جو معیت حق باخلق کا مشاہدہ کرلیتا ہے اور اس پر یہ بات متحقق ہو چکی ہوتی ہے - اس کو اہل نظر بھی کہہ سکتے ہیں - لفظ معیت بھی دیکھئے -

رہبانیت = بندہ کا دنیا سے کنارہ کش ہو کر تنہائی کی ایسی زندگی اختیار کرلینا کہ دنیاوی لذات صحیحہ تک کو خیرباد کہہ دینا - بیاہ شادی نہ کرنا - روزی نہ کمانا - یہ صوفیائے اسلام کے نزدیک غیر شرعی ' غیر انسانی ' غیر فطری اور غیر ذمہ دارانہ ہے - تصوف میں فنا کا مقصود دوسرا ہے - اس کے لئے دیکھئے لفظ فنا و بقا -

سلطان = لفظی معنی بادشاہ کے ہیں لیکن اصطلاح تصوف میں اس سے مراد وہ طاقت ' زور یا ذریعہ ہے جو بندہ کو زمان و مکاں کی قیود سے نکال کر لامکاں تک بلکہ مشاہدہ ذات باری تک لے جاتا ہے - بعض نے اس ذریعہ کو عشق بھی کہا ہے -

سنت - حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے راستہ پر چلنا -

شے - دیکھئے اشیا -

شئون = شان کی جمع - اصطلاح میں ان اشیا سے مراد ہے جو زشت و عیب رکھتی ہیں - یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا جملہ اشیاء

صفات - صفت کی جمع - مراد ہے ذات یعنی اللہ تعالیٰ کی صفتیں - جیسے حیات ' قدرت ' سمع ' بصر وغیرہ - ذات کے مرتبہ ظہور میں کسی خاص طریق سے جلوہ گر ہونے کا نام ہے -

صور علمیہ = دیکھئے اعیان ثابتہ -

طریقت = تصوف کا راستہ - -

ظل - لفظی معنی سایہ ' اصطلاح تصوف میں اشیا میں اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی یا اس کے نور کی جلوہ گری کو کہتے ہیں - ظل کی جمع اظلال -

علم = اصطلاح تصوف میں حق سبحانہ تعالیٰ کا علم مراد ہے جو صرف اسی کے لئے ثابت ہے - ہر شے حق تعالیٰ کے علم میں موجود ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ کی معلوم ہے اور وہ خود عالم - اس کے لئے جو شے علم یا باطن میں معلوم ہے وہی ظاہر یا خارج میں مخلوق ہے -

عین = اس لفظ سے ہو بہو کے معنی لئے جاتے ہیں لیکن اصطلاح تصوف میں جب ہم عین کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور کسی چیز کو عین حق کہتے ہیں تو اس سے یہ ہرگز مراد نہیں ہوتی کہ وہ شے ہو بہو حق ہے یہ تو واقعی زندقہ اور کفر ہے - وجودیوں کی مراد عین حق کہنے سے یہ ہوتی ہے کہ اعیان ثابتہ یا صور علمیہ جو

معلوم تھے ان کا ظہور ہو رہا ہے اور وہ اپنے ظہور کے اعتبار سے خارج میں موجود ہو گئے ہیں ۔ یا یوں کہئے کہ وجود حق بہ اعتبار تجلی علمی کے اعیان ثابتہ ہیں اور بہ اعتبار تجلی عینی کے کائنات ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں اشیا عین حق ہیں تو مراد اس سے یہی ہوتی ہے کہ جو اشیا پہلے صور علمیہ کے طور پر علم حق میں موجود تھیں اب اسماو صفات کے یا نور خداوندی کے ظہور سے خارج میں موجود ہو گئی ہیں یا یوں کہہ لیں کہ کائنات ظہور حق کا دوسرا نام ہے ۔

فنا = فنا سے وجودیوں کی مراد وہ نہیں جو لغت بتاتی ہے بلکہ اس سے مراد بندہ کا اپنی نفسانی اور شیطانی خواہشات یا ھویٰ کو ختم کرکے ان کی جگہ رحمانی مرضیات کو ثبت کر لینا ہے ۔ اور اپنی مرضیات کو اللہ کی مرضیات میں گم کرکے بقا کا مقام حاصل کر لینا ہے ۔ فنا و بقا کی اصطلاح سے بھی یہی مراد ہے ۔

فکر = اللہ تعالیٰ 'کائنات اور اپنی حقیقت کی پہچان کے لئے فکر کرنا جس طرح اہل معرفت بتاتے ہیں ۔

فانی = فنا ہونے والا ۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز جو ایک نہ ایک دن ختم ہونے والی ہے ۔

کتاب = مراد الکتاب یعنی قرآن کریم ۔

کثرت = زیادہ ہونا ۔ اصطلاح تصوف میں حق سبحانہ تعالیٰ کے سوا جملہ اشیا ۔ کثرت میں وحدت کی اصطلاح سے صوفیا کی مراد یہ ہے کہ اشیا جو کثیر ہیں ان کے پیچھے صرف ایک ہی نور خداوندی کی رو یعنی وحدت کار فرما ہے ۔

قدیم = لغت میں اس کے معنی ہیں پرانا لیکن اصطلاح تصوف میں اس سے مراد حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات ہے جو نہ جانے کب سے ہے اور جو بخود قائم ہے ۔ باقی جو کچھ ہے وہ چونکہ بخود قائم نہیں بلکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی وجہ سے قائم ہے اس لئے وہ حادث ہے ۔ قدم و حدوث کی اصطلاحیں بھی اسی سے نکلی ہیں ۔

لاہوت = آدمی کی زندگی کا وہ جہان جہاں وہ فرشتوں سے افضل قرب خداوندی میں ہوتا ہے ۔

موجود = جو اشیا وجود مطلق کی وجہ سے نیستی سے ہستی میں آئی ہیں اور وہ اپنے وجود میں وجود مطلق کی محتاج ہیں ۔ صوفیا ان کو موجود کہتے ہیں وجود نہیں ۔ اس لئے ان کے نزدیک وجود واحد ہے یعنی صرف حق سبحانہ تعالیٰ کا باقی جو کچھ بھی ہے وجود میں نہیں آتا ۔

ماہیت = کسی شے کی حقیت ۔ اللہ کے سوا جو کچھ ہے ان سب کی حقیقت اور حقیقت اشیا حق سبحانہ تعالیٰ کے اسما و صفات کا ظہور ہے ۔ جس وجہ سے اشیا کا ظاہری وجود ہے یعنی وہ موجود ہیں ۔

ملکوت = آدمی کی زندگی کا وہ جہان جہاں وہ فرشتوں کی سی زندگی بسر کرتا ہے ۔

مرشد = لفظ پیر دیکھئے ۔

مرید = لفظ پیر دیکھئے ۔

معیت = بندہ کا اللہ تعالیٰ کی معیت میں یا ساتھ ہونا ۔ اور اس کے دھیان سے ایک لمحہ کے لئے نہ ہٹنا ۔

موجود = اللہ کے سوا جتنی اشیا ہیں وہ صوفیا کی اصطلاح میں موجود ہیں ۔ صوفیا ان کے لئے وجود کا لفظ استعمال نہیں کرتے ۔ ان کے نزدیک وجود کا اطلاق صرف اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے ۔ اسی لئے وہ اسے وجود مطلق کہتے ہیں ۔

معدوم = لفظ عدم دیکھئے ۔

معلوم = لفظ علم دیکھئے ۔

نظر = تصوف میں نظر سے مراد کسی کامل درویش کی نظر ہوتی ہے ۔ وہ درویش جسے وہ اہل نظر کہتے ہیں نظر کامل وہ نظر ہے جو حق کا خلق میں اور خلق کا حق میں مشاہدہ کرتی ہے ۔ جو ھوالظاہر اور ھوالباطن سے روشن ہوتی ہے اور جو تقدیر بدل دیتی ہے ۔

نفی = نفی سے مراد یہ نہیں کہ بندہ اپنی نفی کردے یا اپنے آپ کو فنا کردے ۔ بلکہ مراد ہے غیر اللہ کی نفی کرنا اور اللہ کا اثبات کرنا ۔ اس کو نفی و اثبات بھی کہتے ہیں ۔ صوفیا لا الہ (نفی) الا اللہ (اثبات) کے ذکر کو نفی و اثبات کا ذکر کہتے ہیں ۔

نور = نور وہ ہے جو خود بھی روشن ہو اور دوسری اشیا کو بھی روشن کرے ۔ صوفیائے وحدۃ الوجود کے نزدیک علم الٰہی چونکہ نور کی ایک تجلی ہے اور تمام اعیان ثابتہ یا صور علمیہ نور حق ہیں اسی لئے نور حق عین وجود حق ہے یعنی نور حق میں وجود حق کا ظہور ہے اور کائنات اس نور حق کا ظہور ہے اس لئے کائنات کو عین حق کہتے ہین ۔ یعنی یہ ظہور نور حق کی وجہ سے موجود ہے ۔

ناسوت = آدمی کی زندگی کا وہ عالم جس میں وہ حیوانوں کی طرح کی زندگی بسر کرتا ہے ۔

وجود = صوفیائے اصطلاح میں وجود کا اطلاق صرف اس شے پر ہو سکتا ہے جو ازلی ہو' غیر مخلوق ہو' ناقابل تغیر ہو' ناقابل فنا ہو کثرت سے پاک ہو' ممتد' بسیط اور واحد ہو' بے مثل و یکتا ہو ۔ اس لئے وہ حق سبحانہ تعالیٰ کے وجود ہی کو وجود مانتے ہیں ۔ اس کے سوا جو کچھ ہے وہ ان کے نزدیک موجود ہے وجود نہیں ۔ ان کے نزدیک چونکہ وجود کا اطلاق صرف حق سبحانہ تعالیٰ ہی پر ہوتا ہے اس لئے وہ اس وجود کو وجود مطلق کہتے ہیں ۔ وجود واحد سے بھی یہی مراد ہے ۔

نفس = انسان کے باطن کا وہ حصہ جو شیطانی خواہشات کا منبع ہے۔

واجب = واجب وہ ہستی ہے جو نہ جسم رکھتی ہے نہ قامت جو نہ بڑھتی ہے نہ گھٹتی ہے۔ جو اس وقت بھی تھی جب کچھ نہ تھا اور اس وقت بھی ہوگی جب کچھ نہ ہوگا۔ وہ بخود قائم ہے۔ زمان و مکاں اور جہت سے پاک ہے۔ بے مثل اور یکتا ہے اور قرآن کے الفاظ میں لیس کمثلہ شئ " ہے یعنی اس کی مثل کچھ بھی نہیں ہے۔ کوئی وہم کوئی ادراک، کوئی علم، کوئی عقل، کوئی حس اس کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ اس کے لئے وجوب اور واجب الوجوب کی اصطلاحیں بھی مستعمل ہیں۔

وحدت = صوفیا کے نزدیک ذات کا پہلا مظہر احدیت ہے یعنی واجب الوجوب نے اپنی پہلی تجلی جب اپنے آپ میں کی تو اس وقت اسماؤ صفات اور ان کے موثرات سے کسی چیز کا ظہور نہ ہوا۔ یہ مقام 'مقام احدیت کہلاتا ہے۔ صرافت ذات بھی اسی کا نام ہے۔ جب واجب الوجوب نے اپنے اندر اپنے ہی اوپر دوسری تجلی کی تو اسماؤ صفات کا ظہور ہو گیا۔ اس تجلی کو وحدت کہتے ہیں اس میں ذات کا ظہور صفت کے رنگ میں ہوتا ہے۔ اسے برزخت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کہتے ہیں۔ اسماؤ صفات کا یہ اجمالی ظہور ہے۔ تفصیلی ظہور مرتبہ ثالث میں ہوا ہے جس کو واحدیت کہتے ہیں۔ کائنات اور اس کی کل اشیا اسی ظہور کا کرشمہ ہیں۔

واحدیت = دیکھئے احدیت اور وحدت کے الفاظ

وجود مطلق = دیکھئے وجود کا لفظ۔

وحدت اور کثرت = کثرت میں وحدت صوفیائے وجودی کی یہ خصوصی اصطلاح ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ جملہ اشیامیں جو کثیر ہیں صرف وجود واحد یا بہ الفاظ دیگر وجود واحد کے نور کی جلوہ گری ہے۔ اسے ہمہ اوست بھی کہتے ہیں۔ جس کا لفظی ترجمہ یا معنی تو یہی بنتا ہے کہ سب کچھ وہی ہے۔ صوفیائے وجودی کے منشا کو نہ پاسکنے کی بنا پر جاہلوں نے یہی کہہ دیا کہ ہر شے خدا ہے حالانکہ مقصود صوفیا کا اس اصطلاح سے یہ تھا کہ ہر شے میں اسماؤ صفات حق یا نور حق کی جلوہ گری ہے۔ اشیا نہیں اشیا کی حقیقت واحد ہے۔ اشیا تو تعینات ہیں ان کو حق سمجھ بیٹھنا زندقہ اور کفر ہے۔

واجب الوجود = وہ جس کی ذات اس کے وجود کی مقتضی ہو یعنی وہ اپنے وجود میں کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو۔ ایسی ذات صرف حق سبحانہ تعالیٰ کی ہے۔ باقی جملہ اشیا چونکہ اپنے وجود میں حق سبحانہ تعالیٰ کے وجود کی محتاج ہیں اس لئے ظاہری آنکھوں کو وجود نظر آنے کے باوجود وجود نہیں رکھتیں۔ ہاں موجود ضرور ہیں۔ جس پر وجود کا لفظ واجب آتا ہے وہ صرف حق سبحانہ تعالیٰ ہی ہے۔

وجود و شہود = دیکھئے ہمہ اوست اور ہمہ از اوست اور وحدت میں کثرت -

ہمہ اوست = دیکھئے وحدت اور کثرت -

ہمہ از اوست - ہمہ اوست سے مراد یہ ہے کہ ہر شے میں اللہ کے نور کی جلوہ گری ہے یا یہ کہ ہر شے میں اللہ کے نور کا انعکاس ہے - یا اصطلاحی الفاظ میں یہ کہ ہر شے اسماو صفات باری تعالیٰ کی تجلی کی وجہ سے موجود ہے - ہمہ از اوست 'والے نور کی جلوہ گری کی بجائے 'نور کے ظل کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں - یعنی ان کے نزدیک تمام کائنات حق سبحانہ تعالیٰ کے اسماو صفات کا ظل ہے - اسی لئے وہ اشیا کو اظلال کہتے ہیں - بس یہی علمی فرق ہے ہمہ اوست اور ہمہ از اوست والوں میں - اول الذکر نور کی جلوہ گری اور ثانی الذکر نور کا ظل کہتے ہیں - بات ایک ہی ہے صرف کہنے کے انداز میں فرق ہے - اسی فرق کے اعتبار سے اول الذکر وجودی اور ثانی الذکر شہودی کہلاتے ہیں - وجود و شہود کے نظریات میں یہی علمی فرق ہے ورنہ مطلب دونوں کا ایک ہی ہے -

ھوی ---- شیطانی اور حیوانی خواہشات کا منبع و مرکز - نفس امارہ بھی اسی مرکز کو کہتے ہیں - بعض صرف نفس کا لفظ بھی استعمال کرتے ہیں - دیکھئے نفس کا لفظ -

باب اول

تصوف کیا ہے

تصوف کل ہے اور وحدۃ الوجود اس کا جز....... اس لئے جز سے پہلے کل کی بات ضروری ہے- یہاں یہ بات بھی کر دینا ضروری ہے کہ تصوف (کل) اور وحدۃ الوجود (جز) دونوں "گفتنی" ہیں "رفتنی" نہیں "دیدنی" ہیں "شنیدنی" نہیں یعنی ان کا تعلق انسان کے باطنی اور روحانی سفر سے ہے کسی فلسفہ یا علم سے نہیں - فلسفہ اور علم یہ اس وقت بنتے ہیں جب اس راستے سے (سلوک) گزرنے والا مسافر (سالک) اپنے تجربات معاملات ' مشاہدات اور کیفیات کا دوسروں تک ابلاغ کرنا چاہتا ہے -

تصوف ' جسے فقر' ولایت اور طریقت بھی کہتے ہیں شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دائرہ میں رہتے ہوئے ایسے طریقوں کو اپنانے کا نام ہے جس سے بندہ کو اپنے اور اپنے خالق و مالک (خدا) کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے- جو شخص اس منزل معرفت پر پہنچ جاتا ہے وہ صوفی' ولی 'فقیر وغیرہ ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے- شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس دائرہ سے باہر رہ کر بھی لوگ باطنی یا روحانی سفر پر روانہ ہوتے ہیں - ان میں سے بعض کو زمانی و مکانی تصرفات بھی حاصل ہو جاتے ہیں لیکن وہ دیدار ذات یا معرفت ذات کی منزل تک پہنچ نہیں پاتے - اس لئے کہ جو راہ بندہ کو اس منزل تک پہنچاتی ہے وہ صرف توحید و رسالت سے ہو کر گزرتی ہے - اور وہ اس کو اختیار نہیں کرتے -

ہوامیں اڑنا' پانی پر چل لینا' دل کی بات بتا دینا' جنات اور موکلوں کو قابو میں لے آنا اور ان جیسے اور تصرفات حاصل کر لینا ہر مذہب کے پیروکاروں بلکہ لامذہبوں کو بھی حاصل ہو سکتے ہیں - اس میں توحید و رسالت پر ایمان لانے کی شرط نہیں ہے - ان تصرفات کا تعلق اصطلاح تصوف میں تکوین آدمؑ سے ہے - اور چونکہ نوع آدم کا ہر شخص خواہ اس کا مذہب 'عقیدہ اور کردار کچھ کیوں نہ ہو حضرت آدمؑ سے نسبت رکھتا ہے اس لئے وہ اپنے شوق ' لگن ' محنت اور اہلیت کی بنا پر تصرفات مذکورہ حاصل کر سکتا ہے - ان تصرفات کا تعلق جہات یا علم زمان و مکان تک محدود ہوتا ہے اس سے آگے عالم لامکاں تک ان کی رسائی نہیں ہوتی - رسالت

و توحید پر ایمان نہ ہونے کی بنا پر ایسے شخص کا باطن اس راہ سے نا آشنا رہتا ہے جو دیدار ذات کی منزل تک پہنچاتی ہے۔ ظاہر ہے ایسے تصرفات کے لئے جو بندہ کو خدا کی اور اپنی معرفت سے محروم رکھیں تگ و دو کرنا ایک عبث فعل ہے۔ ایسے تصرفات کی نمائش تو آج سائنس کی دنیا میں دن رات ہوتی رہتی ہے۔ اگر ہوا میں اڑنا ہی مقصود حیات ہے تو یہ شوق کسی ہوائی جہاز میں بیٹھ کر پورا کیا جا سکتا ہے اگر پانی پر چلنا ہی روحانیت ہے تو یہ مظاہرہ ہم کسی کشتی میں بیٹھ کر کر سکتے ہیں۔ بارش ہونے کی پیش گوئی کرنا ہی اگر منتہائے درویشی ہے تو یہ کام ہم موسمی اعداد و شمار جمع کر کے کر سکتے ہیں۔ دور بیٹھے کسی کو دیکھ لینا' دور ہوتے ہوئے کسی سے باتیں کر لینا' آنکھ جھپکنے میں کسی کی تحریر کا ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچا دینا' اس قسم کے کتنے سائنسی کرشمے ہیں جو ہمارے سامنے ہو رہے ہیں تو کیا ان سائنسی کرشموں کو دکھانے والے سائنس دان صاحب کرامت اور ان کی مشینیں صوفی بن گئی ہیں۔ ہرگز نہیں۔ تو پھر جو لوگ اپنی ساری روحانی تگ و دو ایسے ہی کرشموں کے حصول اور ظہور کے لئے صرف کر دیتے ہیں اس سے ان کو یا ان کی صحبت میں رہنے والوں کو سوائے جسمانی' مادی اور دنیاوی فائدہ کے کوئی اور فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ دنیا کمانے اور خود کو دوسروں سے سرفراز دکھانے کے لئے تو کافی ہے لیکن روحانی ارتقاء انسانی سربلندی' اخلاقی رفعت اور درستی عاقبت کے لئے بے کار ہے۔ اس سے مقصود تصوف یعنی اپنی اور اپنے خدا کی معرفت حاصل نہیں ہوتی۔ غیر مسلموں کی بات تو صاف ہے اگر کوئی توحید و رسالت پر ایمان رکھنے والا بھی مقصد تصوف کو بھلا کر تصرف زمان و مکان ہی کو اپنا مقصود بنا لے تو وہ بھی کولھو کے بیل کی طرح اسی فضائے نیلگوں میں گھومتا رہے گا۔

تصرفات زمان و مکان نہ کسی مسلمان صوفی کی آرزو ہوتی ہے نہ منزل۔ اس کی منزل تو اس سے کہیں آگے ہوتی ہے۔ دیدار ذات کی منزل۔ زمانی و مکانی تصرفات جو دوسرے مذاہب کے درویشوں کی منزل آخری ہے مسلمان درویشوں کی منزل اول ہے بلکہ منزل اول بھی نہیں یہ دیدار ذات کی منزل پر پہنچنے سے اسے از خود حاصل ہو جاتے ہیں۔ خود بخود اس کے قدموں میں آگرتے ہیں یہ اس کے لئے سرمایہ حیات اور مایہ افتخار نہیں ہوتے بلکہ بعض اوقات تو وہ انہیں سدِ راہ خیال کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان سے دیدار ذات کی آئینے کے مکدر ہو جانے کا اندیشہ بھی ہوتا ہے۔ وہ صرف ایسے موقع پر جب باطل کے مقابلے میں حق ثابت کرنا ہو یا کسی ضرورت مند کی ضرورت پوری کرنی ہو اپنی تصرفاتی کرامت کا اظہار کرتے ہیں۔ ورنہ وہ اپنے آئینہ دل کو تجلی ذات کے سامنے سے نہیں ہٹاتے غیر مسلم درویش زمان و مکاں کے چکروں میں گھومتے رہنے کی وجہ سے ناسوتی کے ناسوتی رہتے ہیں۔ لیکن ان چکروں کے چکر میں نہ پھنسنے والا مسلمان درویش آں سوئے

افلاک نکل کر ملکوتی اور لاہوتی ہو جاتا ہے۔ جہاں کسی غیر مسلم درویش کا آخری قدم پڑتا ہے مسلمان درویش کا پہلا قدم آتا ہے۔ ستارے جن پر کمند پھینکنے کو غیر مسلم درویش اپنا مقصود بناتا ہے مسلمان درویش کے لئے گرد راہ کی حیثیت رکھتے ہیں ایک فقرہ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو غیر مسلم درویش کی انتہا ہے وہ مسلمان درویش کی ابتدا ہے۔ علامہ اقبال مرحوم اسی فلسفہ کو بیان کرتے ہوئے مثنوی "پس چہ باید کرد" میں کہتے ہیں کہ " درجہاں آغاز کار از حرف لاست" "ایں نخستیں منزل مرد خدااست" اور ساقی نامہ کے آخر میں اسی بات کو وضاحت کے ساتھ یوں بیان کرتے ہیں۔

خودی کی یہ ہے منزل اولیں　　　مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر　　　طلسم زمان و مکاں توڑ کر۔
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود　　　کہ پیدا نہیں ہے ضمیر وجود

خودی کی منزل اولیں سے نکل جانے والا مسلمان درویش دیدار ذات کی منزل سے ادھر نہیں ٹھہرتا۔ وہ فرشی ہوتا ہوا عرشی بن جاتا ہے۔ خاکی ہوتا ہوا نوری نہاد اور بندہ ہوتا ہوا مولیٰ صفات ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے ایسے ہی شخص کے لئے کہا ہے۔

خاکی و نوری نہاد بندہ مولیٰ صفات　　　ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

آدمی کے روحانی سفر کی رمز سمجھنے کے لئے اس حقیقت کا جاننا ضروری ہے کہ آدمی کا باطن جملہ جانداروں سے الگ ہے۔ ہر جاندار دو چیزوں کا مجموعہ ہے۔ جسم اور جان۔ لیکن آدمی میں ایک تیسری چیز بھی ہے جسے روح کہتے ہیں۔ روح جان سے الگ شے ہے۔ جان تو عناصر کی ایک خاص ترتیب و ترکیب سے چرند، پرند، درند، حشرات الارض وغیرہ میں بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ اصول آدمی کی تخلیق میں بھی کارفرما ہے۔ موت و حیات انہی عناصر کی ترتیب و عدم ترتیب کا نام ہے۔ چنانچہ مرزا غالب کہتے ہیں۔

زندگی کیا ہے عناصر کا ظہور ترتیب　　　موت کیا ہے انہی اجزا کا پریشاں ہونا

اشتراک جان کے اعتبار سے سب جاندار ایک ہیں البتہ ان کی جانوں کی نوعیت میں فرق اور بات ہے لیکن ایک چیز جو کسی جاندار میں نہیں اور صرف آدمی میں ہے وہ ہے روح۔ وہ روح جو تخلیق آدم کے وقت اللہ تعالیٰ نے "**نفخت فیہ من روحی**" کے عمل سے آدم علیہ السلام کے جاندار مجسمہ میں داخل کی تھی اور اس کے بعد ہر آدمی میں اس کے بطن مادر سے جان سمیت نکلنے کے ساتھ ہی عالم ارواح سے آکر اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ ہر بچے کے رونے کا سبب یہی ہوتا ہے کہ وہ روح جو عالم ارواح میں آزاد ہوتی ہے بچے کے جسم میں قید ہوتے ہی چیخ اٹھتی ہے کہ میں کہاں آکر قید ہو گئی ہوں۔ صوفیا اس راز کو جانتے ہیں وہ یہ

بھید بھی جانتے ہیں کہ آدمی اسی روح سے انسان ہے اس کا شرف آدمیت اسی سبب سے ہے۔ نائب خدا اور خلیفتہ الارض کا مقام بھی اسے اسی بنا پر حاصل ہوا ہے۔ ہر آدمی کے ظاہری جسم میں اس روح کا بھی جسم ہے۔ اسی حجم اور شکل کا جس طرح کا اس کا ظاہری جسم ہے۔ یہ آدمی کا پوشیدہ اور باطنی آدمی ہے جس کے میلے اور پلید ہونے سے وہ حیوان ہو جاتا ہے اور جس کے اجلے اور پاک ہونے سے وہ انسان بن جاتا ہے' تصوف آدمی کے اندر اسی انسان کی تلاش اور اس کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کا طریقہ ہے۔ جو تصوف اس کو اجلا نہیں کرتا اور اس مقام کو نائب خدا پر نہیں پہنچاتا وہ تصوف نہیں کچھ اور ہے۔ عام آدمی مہد سے لے کر لحد تک اپنے جسم ظاہری (تن) کی پرورش میں ہی لگا رہتا ہے جس سے اس کا جسم روحانی (من) مرجاتا ہے لیکن کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنے انسان باطنی کی تلاش کرکے اس کی پرورش کرتے ہیں۔ یہی لوگ صوفی ہوتے ہیں۔ اور ان کا یہ طریقہ تصوف کہلاتا ہے۔ علامہ اقبال بھی پردہ خاکی میں مستور اسی انسان روحانی کی تلاش اور اس کی معرفت کا مختلف پیرایوں میں پیغام دیتے ہیں۔ یہ پیغام ان کی تخلیق کردہ ایک اصطلاح یعنی خودی میں بند ہے جس کے معنی تکبر نہیں ہوتے بلکہ خود شناسی یا اپنی معرفت کے ہیں۔ من اور تن کے مذکورہ فرق کو یوں تو انہوں نے طرح طرح سے بیان کیا ہے لیکن مندرجہ ذیل اشعار میں اس کی واضح تفسیر و تشریح ہے۔

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغ زندگی ۔۔۔ تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن
من کی دنیا من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق ۔۔۔ تن کی دنیا' تن کی دنیا سود و سودا' مکر و فن
من کی دولت ہاتھ آجائے تو پھر جاتی نہیں ۔۔۔ تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن
من کی دنیا میں نہ دیکھا میں نے افرنگی کا راج ۔۔۔ من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

علامہ اقبال صوفیا کی طرز پر جب "من شناسی" کا درس دیتے ہیں تو ان کی مراد بھی یہی ہوتی ہے کہ جو اپنے آپ کو پالیتا ہے وہ اپنے خدا کو پالیتا ہے۔ وہ اسی فلسفہ کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

خدا جوئی بخود نزدیک تر شو ۔۔۔ (تو خدا تلاش کرتا ہے اپنے نزدیک ہو جا)

اس مقام پر مرزا غالب مرحوم کے دیوان کے پہلے شعر کو دیکھئے جسے ناواقف راز مہمل کہہ دیتے ہیں۔

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا ۔۔۔ کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

خالق کائنات نے جسے اس شعر میں مصور یا نقاش کہا گیا ہے یوں تو صفحہ کائنات پر بہت سے نقش بنائے ہیں لیکن ان سب میں ارفع و اعلیٰ اور عمدہ و احسن نقش جو اس نے کھینچا ہے وہ صرف حضرت انسان کا ہے۔

اس نے سورہ والتین میں خود اسے احسن تقویم کہا ہے یہ الگ بات ہے کہ وہ اپنے اصل مقصد کو بھول کر اسفل السافلین کی اس حد تک پہنچ جائے کہ اس سے حیوان بھی شرمائیں -

صفحہ کائنات پر ثبت آدمی کے کروڑوں اربوں نقش محض اپنے ثبت ہو جانے پر مطمئن رہتے ہیں - ان کے جی میں کبھی نہیں آتا کہ میرا نقاش کون ہے - لیکن کبھی کبھار کوئی نقش ایسا بھی ثبت ہو جاتا ہے جو محض اپنے ثبت ہونے پر ہی مطمئن نہیں ہوتا بلکہ اپنے نقاش کی جستجو اور معرفت کے لئے بے تاب ہو جاتا ہے اور اس کی تلاش میں نکل کھڑا ہوتا ہے - خارجی اور جسمانی طور پر نہیں ذہنی اور قلبی طور پر - جو ذہنی (عقلی) ذریعے سے نقاش کو سمجھتے ہیں وہ فلسفی کہلاتے ہیں اور جو قلبی (روحانی) ذریعہ اختیار کرکے اس کو پالیتے ہیں ان کو صوفی کہا جاتا ہے - فلسفی چونکہ مشاہدہ سے محروم رہتے ہیں اس لئے ان میں اختلاف قائم رہتا ہے - صوفی چونکہ نقاش کا مشاہدہ کرلیتا ہے اس لئے صحیح اور معتبربات اسی کی ہوتی ہے - علامہ اقبال کے کلام میں تفریق و تمیز کی یہ بات رنگا رنگ مضامین اور اسالیب میں بیان کی گئی ہے -

تصوف کے جس فلسفہ کو مرزا غالب نے نقش اور نقاش کے تعلق میں بیان کیا ہے علامہ اقبال نے اسے تصویر اور تصویر گر کے کردار تخلیق کرکے واضح کیا ہے -

کہا تصویر نے تصویر گر سے — نمائش ہے مری تیرے ہنر سے
و لیکن کس قدر نا منصفی ہے — کہ تو پوشیدہ ہو میری نظر سے

کسی انسانی تصویر کے اپنے تصویر گر کو پالینے اور دیکھ لینے کے طریقہ کا نام ہی تصوف ہے - اور جو تصویر اسے پالیتی اور دیکھ لیتی ہے وہی صوفی ہے - تصویر گر کی ذات کو دیکھ لیناہی تصویر کی زندگی کا کمال ہے - علامہ اقبال اسی لئے فرماتے ہیں -

کمال زندگی دیدار ذات است — طریقش رستن از بند جہات است

ترجمہ - زندگی کا کمال ذات کا دیدار ہے اور اس کا طریقہ جہات (زمان و مکاں) کی بندشوں اور قیود سے نکل جانا ہے -

چیست بودن دانی اے مرد نجیب — از جمال ذات حق بردن نصیب

ترجمہ - اے مرد نجیب کیا تو جانتا ہے کہ زندگی کیا ہے - جمال ذات سے نصیب حاصل کرنے کا نام زندگی ہے - -

بے تجلی زندگی رنجوری است — عقل مہجوری و دیں مجبوری است

ترجمہ - بغیر تجلی ذات کے زندگی رنجوری ہے - اس کے بغیر زندگی مہجور اور دین مجبور ہوتا ہے -

بر مقام خود رسیدن زندگی ست　　　ذات را بے پردہ دیدن زندگی ست

ترجمہ - اپنے مقام پر پہنچ جانے کا نام زندگی ہے اور ذات کو بے پردہ دیکھنا زندگی ہے --

چشم بر حق باز کردن بندگی ست　　　خویش را بے پردہ دیدن زندگی ست

ترجمہ - حق کی معرفت اور دیدار کے لئے آنکھیں کھولنا اسی کا نام زندگی ہے - اور اپنے آپ کو بے پردہ دیکھ لینا یا اپنی معرفت حاصل کر لینا یہ بھی زندگی ہے (کیوں کہ جو اپنے آپ کو پا لیتا ہے وہ اپنے خدا کو پالیتا ہے)

چناں با ذات حق خلوت گزینی　　　ترا او بیند و او را تو بینی

ترجمہ - ذات حق کے ساتھ اس طرح خلوت گزیں ہو کہ تجھے وہ دیکھ رہا ہو اور اسے تو دیکھ رہا ہو - لیکن دیدار ذات کی منزل کو پالینا آسان کام نہیں ہے - یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک آدمی بند جہات کو نہیں توڑتا - جب تک وہ زمان و مکاں کو تسخیر نہیں کرتا - جب تک وہ ھویٰ کے چکر سے نہیں نکلتا - جب تک وہ نفس (نفس امارہ) کو زیر نہیں کرتا

نہنگ و اژدہا و شیر نر مارا تو کیا مارا　　　بڑے موذی کو مارا نفس امارہ کو گر مارا　(ذوق)

نفس کے غلام ھویٰ کے متبع اور بند جہات میں مقید شخص کا جمال ذات کا نظارہ کرنا یا اپنی معرفت حاصل کرنا تو کجا وہ اپنے آپ کو بحیثیت عام آدمی کے بھی نہیں پہچان سکتا - وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم تصوف کا غلط مدعی چاہے ہوا میں اڑتا ہوا کیوں نظر نہ آئے - چنانچہ علامہ اقبال فرماتے ہیں

بودہ اندر جہان چار سو　　　ہر کہ گنجد اندر و میرد او

زندگی خواہی خودی را پیش کن　　　چار سو را غرق اندر خویش کن

باز بینی من کیم تو کیستی　　　در جہاں چوں مردی و چوں زیستی

(ترجمہ - تونے تو اسی جہان چار سو (زمان و مکاں) میں زندگی گزار دی ہے جو کوئی اس جہان چار سو میں سماجاتا ہے وہ مر جاتا ہے -

اگر زندگی چاہتا ہے تو خودی (اپنی معرفت) کو پیش نظر رکھ اور چار سو (زمان و مکاں) میں غرق ہونے کی بجائے چار سو کو اپنے اندر غرق کر -

پھر تجھے پتہ چلے گا کہ میں کون ہوں اور تو کون ہے - پھر تو دیکھ لے گا کہ جہان میں تو زندوں کی طرح زندہ رہا یا مردوں کی طرح موت کی آغوش میں رہا -)

علامہ اقبال مزید کہتے ہیں کہ اے انسان اصل تو تو ہے جہان تو اعتباری ہے اور تو اصل ہوتے ہوئے اعتباری کا اعتبار کر بیٹھا ہے اور ساری زندگی اسی کے ہاتھوں میں کھلونا بنا رہا ہے -

زمانش ہم مکانش اعتباری ست　　　　زمین و آسمانش اعتباری ست

ترجمہ - اس جہاں کا زمان بھی اعتباری ہے اور مکان بھی - اس جہان کی زمین بھی اعتباری ہے اور آسمان بھی -

جو شخص زمان و مکاں کا مقید اور زناری ہو جائے وہ اپنی اور اپنے خدا کی معرفت حاصل کر لے یہ ناممکن ہے - اس زمان و مکاں کے طلسم کو صرف لا الہ الا اللہ کی ضرب سے توڑا جا سکتا ہے - یہ تیشہ غیر مسلم درویش کو تو نصیب ہی نہیں ہوتا - لیکن وائے ہے اس فریب خوردہ باطل مسلمان درویش پر جو نور سے نکل کر ظلمت میں بھاگ جاتا ہے اور یہ تیشہ کھو بیٹھتا ہے - علامہ اقبال نے اس موضوع پر بہت کچھ کہا ہے اور رنگا رنگ اسالیب میں کہا ہے - یہاں مثلاً " ایک دو شعر لکھے جاتے ہیں -

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری　　　　نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے　　　　صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں　　　　یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

ایک اور مقام پر علامہ طلسم زمان و مکاں کو توڑنے کے لئے ربی الاعلیٰ کا تیشہ استعمال کرنے کو کہتے ہیں - لا الہ الا اللہ کا تیشہ ہو یا ربی الاعلیٰ کا بات ایک ہی ہے

اے مسلمان نقش ایں دیر کہن　　　　از دو حرف ربی الاعلیٰ شکن

(ترجمہ - اے مسلمان اس دیر کہن کے نقش (بت خانہ) کو ربی الاعلیٰ کے دو حرفوں سے توڑ دے -

اقبال اپنے سارے کلام میں قاری کو یہی باور کراتے ہیں کہ تیری حقیقت اصل ہے ' باقی سب کچھ اعتباری ہے - یعنی تیرے ہونے یا تیرے مشاہدہ کی وجہ سے ہے ورنہ نہیں ہے - تو ہے تو جہان بھی ہے اگر تو نہیں تو جہاں بھی نہیں - لیکن افسوس ہے کہ جو جہان تیرے تماشا کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کے تماشے میں تو لگا ہوا ہے اور اپنی تخلیق کے مقصد اور زندگی کی منزل کو بھول چکا ہے بہ الفاظ دیگر تو اپنے آپ کو بھول چکا ہے - حیف ہے کہ جو جہان تیرا شکار ہے تو اس کا شکار ہو چکا ہے -

ایں جہاں صید است و صیاد ایم ما

اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست　　　صبح او ر را نیم روز و شام نیست

ترجمہ - یہ جہان تو شکار ہے اور ہم شکاری ہیں - کتنا اچھا ہے وہ دن جو ایام میں سے نہیں ہے وہ دن جس کی نہ صبح ہے نہ دوپہر اور نہ شام - یعنی جس کا تعلق اس زمان سے نہیں ہے جملہ صوفیائے کرام اور اولیائے عظام نے بھی اپنے روحانی سفر کے بعد یہی بات کہی ہے کہ اصل جہان تو انسان کا جہان ہے جو کچھ خارج میں نظر آتا ہے وہ سب کچھ اس کے اندر ہے - خارجی جہان تو جہان اصغر ہے جہان اکبر تو اس کا اپنا جہان ہے - حضرت امیر خسروؒ نے اسی پس منظر میں کہا ہے

اے تماشہ گاہ عالم روئے تو　　　تو کجا بہر تماشا می روی

ترجمہ - اے انسان تیرا تو اپنا چہرہ تماشا گاہ عالم ہے تو تماشا کرنے کہاں جا رہا ہے - مرزا عبد القادر بیدل فرماتے ہیں

حیف است اگر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو و چمن در آ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدہ ای در دل کشا بہ چمن در آ

ترجمہ - افسوس ہے اگر تجھے تیری ہوس اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ سرو و چمن کی سیر کے لئے آ' تو خود غنچہ سے کم تو نہیں کھلا ہوا - ذرا دل کا دروازہ کھول اور چمن میں آجا - علامہ اقبال اس فلسفہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں

آنچہ در آدم نہ گنجد عالم است　　　آنچہ در عالم نہ گنجد آدم است

ترجمہ - جو آدم میں نہیں سما سکتا وہ عالم (جہان) ہے اور جو عالم (جہان) میں نہیں سما سکتا وہ آدم ہے - پھر فرماتے ہیں

من ایں دانم کہ من ہستم　　　نہ دانم ایں چہ نیرنگ است

ترجمہ - میں تو اتنا جانتا ہوں کہ میں ہوں میں یہ نہیں جانتا کہ یہ نیرنگ (میرے گرد و پیش کا جہان) کیا ہے لیکن یہ مقام ہر آدمی کا نہیں ہے صرف اس کا ہے جو خودی سے زمان و مکاں کے طلسم کو توڑ کر نائب خدا اور خلیفتہ الارض کے مقام پر فائز ہو چکا ہو' بہ الفاظ دیگر جو صاحب ولایت ہو یا شاعری اقبال کی اصطلاح میں مردِ فقیر یا مرد مومن ہو - ایسا شخص ہی عناصر پر حکمران ہوتا ہے - چنانچہ علامہ فرماتے ہیں -

نائب حق را جہاں بودن خوش است　　　بہ عناصر حکمراں بودن خوش است

ترجمہ - نائب خدا تو خود جہان ہوتا ہے اور عناصر پر حکمرانی اسے ہی زیب دیتی ہے -
پھر فرماتے ہیں

نقش حق داری جہان نخچیر تست　　　　ہم عناں تقدیر با تدبیر تست

ترجمہ - اگر تیری جان پر نقش حق ثبت ہے تو جہان تیرا شکار ہے - تقدیر تیری تدبیر کے ہم عناں ہے یا مطابق ہے -

جان بیدارے چوں زاید در بدن　　　　لرزہ ہا افتد دریں دیر کہن

ترجمہ - جب بدن میں جان بیدار پیدا ہو جاتی ہے تو اس دیر کہن پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے -

اے خنک مردے کہ از یک ہوئے او　　　　نہ فلک دارد طواف کوئے او

ترجمہ - کتنا پیارا ہے وہ شخص کہ جس کی ایک ہو سے نو آسمان اس کی گلی کا طواف کرنے لگ جاتے ہیں -
لیکن یہ مقام صرف اس شخص کو نصیب ہوتا ہے جس کی جان پر توحید و رسالت کا نقش ثبت ہوتا ہے -
عرش پر استوار خدا کا دیدار صرف اس کا مقدر ہے جو سدرۃ المنتہا سے بھی آگے مقام قاب قوسین پر پہنچنے اور جمال ذات کا روبرو دیدار کرنے والے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا امتی ہو - مرد فقیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح جمال صفات سے نہیں جمال ذات کے دیدار سے مطمئن ہوتا ہے - اسی راز کو بیان کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں -

مرد مومن در نسازد با صفات　　　　مصطفےٰ راضی نہ شد الا بذات

ترجمہ - مرد مومن صفات پر قانع نہیں ہوتا - مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم دیدار ذات سے کم پر راضی نہ ہوئے تھے -

صفات تو ذات کے لئے مرغ قبلہ نما کی طرح ہیں - قبلہ تو ذات ہی ہے - ذات چونکہ واجب الوجوب ہے اور "لیس کمثلہ شیء" (اس کی مثال کوئی شے نہیں) اس لئے اس کو صفات کے آئینہ ہی میں دیکھا جا سکتا ہے - علامہ اسی بھید کو یوں بیان کرتے ہیں -

چشم او روشن شود از کائنات　　　　تا بہ بیند ذات را اندر صفات

ترجمہ - مرد فقیر کی آنکھ کائنات سے روشن ہوتی ہے تاکہ وہ صفات میں ذات کا جلوہ دیکھ سکے -
مرد فقیر یا صوفی چونکہ جمال ذات سے مستفیض ہوتا ہے اس لئے وہ جملہ موجودات کا سردار ہوتا ہے -

ہر کہ عاشق شد جمال ذات را　　　　اوست سید جملہ موجودات را

ترجمہ - جو کوئی جمال ذات کا عاشق ہوتا ہے وہ جملہ موجودات کا سید (سردار) ہوتا ہے - اس سے پتہ چلا

کہ صوفی (ولی) زمان و مکاں کا پابند' مقید اور غلام نہیں ہوتا بلکہ زمان و مکاں اسکے پابند اور غلام ہوتے ہیں۔اس لئے دوسرے مذاہب کے درویشوں کے مقابلے میں مسلمان درویش (ولی) کی شان اور مقام بالکل الگ اور منفرد ہے۔وہ زمانہ کی سواری نہیں ہوتا بلکہ زمانہ اس کی سواری ہوتا ہے۔علامہ اقبال نے زمانہ کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں یہی فلسفہ بیان کیا ہے۔ زمانہ کہتا ہے۔

جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہوگا یہی ہے اک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا ہے مشتاق زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب، کسی کو عبرت کا تازیانہ

یہاں زمانہ یہ بھی کہتا ہے کہ میرا یہ راز کہ کس طرح میں مرکب انسان بن جاتا ہوں صرف وہی لوگ جانتے ہیں جو محرم راز ہیں یعنی جو عارف اور ولی ہیں۔'

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بے گانہ تیر اس کا' نظر نہیں جس کی عارفانہ

وہ محرم یا وہ عارف ہی ہے جس کا تیر عین نشانہ پر بیٹھتا ہے اور جو میرے راز کو پالیتا ہے۔اس کے سوا اور کسی کو معلوم نہیں کہ میں راکب کیسے بنتا ہوں اور مرکب کیسے۔وہ مسلمان صوفی جو مقام نائب خدا پر ہوتا ہے راکب زمانہ بن کر ہی جیتا ہے۔جب کہ غیر مسلم درویش چاہے وہ اپنے حلقہ اثر میں کتنے خدا رسیدہ مشہور کیوں نہ ہوں۔ زمان و مکاں ہی کے زناری ہوتے ہیں۔جمال ذات اور صفات کا دیدار تو دور کی بات ہے انہیں اس کا علم تک نہیں ہوتا۔علم ہوتا تو وہ زمان و مکاں کے تصرفات کے قید خانہ میں کیوں بند ہو جاتے اس سے آگے نکلتے اس منزل آشنائی کے لئے جو مقصود معرفت ہے۔غیر مسلم درویشوں کے چاہے وہ عیسائیوں کے پادری اور راہب ہوں' چاہے ہندوؤں کے جوگی اور رشی' چاہے بدھوں کے بھکشو اور چاہے کسی اور مذہب کے درویش اسی دائرہ شش جہت میں مقید اور سرگرداں ہوتے ہیں۔جمال ذات کی کوئی شعاع اور حسن صفات کی کوئی کرن ان کی اس تاریک دنیا میں نہیں آتی۔اگر آجائے تو اس خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے قائل نہ ہو جائیں جن کے صدقے میں ایک بندہ کو موٹی صفاتی اور دیدار ذات کا مقام حاصل ہوتا ہے۔یہ انعام صرف امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے۔

فقر قرآن احتساب ہست وبود   نے رباب و مستی و رقص و سرود

فقر مومن چیست تسخیر حیات   بندہ از تاثیر او مولیٰ صفات

فقر کافر خلوت دشت و در است   فقر مومن لرزہ بحر و براست

ترجمہ - فقر قرآن ہست و بود کا احتساب ہے - رباب، مستی، رقص اور سرود نہیں - فقر مومن تسخیر حیات ہے جسکی تاثیر سے بندہ مولیٰ صفات بن جاتا ہے - فقر کافر دشت و در کی خلوت ہے، فقر مومن بحر و بر کا لرزہ ہے

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک جہاں میں   زگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

صوفیائے کرام اور اولیائے عظام زمان و مکان کی قید سے کس طرح آزاد ہو جاتے ہیں اور آنسوئے افلاک لامکاں سے کس طرح متعلق ہو جاتے ہیں ؟ اس کا جواب علم معرفت کے سوا کسی اور علم کے پاس نہیں - یہی بات جب علامہ اقبال نے صاحب عرفان مولانا روم سے پوچھی تھی تو انہوں نے کہا تھا -

باز گفتم پیش حق رفتن چساں   کوہ و آب و خاک را کفتن چساں

ترجمہ - پھر میں نے (مولانا روم سے) کہا کہ پیش حق کس طرح جایا جا سکتا ہے اور کوہ و آب و خاک یعنی زمان و مکاں کو کس طرح روندا جا سکتا ہے تو مولانا روم رحمتہ اللہ نے جواب دیا تھا -

گفت اگر سلطاں ترا آید بدست   می تواں افلاک را از ہم شکست

نکتہ الا بہ سلطان یاد گیر   ورنہ چوں مور و ملخ در گل بہ میر

ترجمہ - مولانا روم نے کہا اگر تجھے سلطان ہاتھ آجائے تو افلاک کو راستے سے ہٹایا جا سکتا ہے (اور افلاک سے آگے جایا جا سکتا ہے) اس سلسلے میں الا بہ سلطاں کی باریک اور راز کی بات یاد رکھ (جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے) اگر یہ نہیں کر سکتا تو پھر اس دنیا کے کیچڑ میں چیونٹیوں اور مکھیوں کی طرح مر جا یعنی مر کر مٹی کے ساتھ مٹی ہو جا -

یہاں سلطان کے معنی بادشاہ کے نہیں بلکہ اصطلاح قرآن میں ایک پر اسرار قسم کے زور یا طاقت کے ہیں جسے صاحب اسرار یعنی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اسرار ولایت کے وارث صوفیا اور اولیا ہی جانتے ہیں - اس سلسلے میں یہ دو آیات دیکھئے -

(۱)

ان عبادی لیس لک علیھم سلطان

ترجمہ - بلاشبہ میرے بندوں پر تجھے کوئی غلبہ یا اقتدار حاصل نہیں ہے (یا تیرا ان پر کوئی زور نہیں ہے)

(۲)

لا تنفذون الا بہ سلطان

ترجمہ ۔ نہیں نکل سکتے بدوں سلطان کے (زمین اور آسمان کے کناروں سے) پوری آیت کا ترجمہ آگے آئے گا۔

پہلی آیت میں جو شیطان کو مخاطب کر کے کہی گئی ہے سلطان سے مراد **تمکن من التقھر** ہے یعنی ایسا اقتدار جو زور اور طاقت کے بل بوتے پر حاصل کیا جائے ۔ دوسری آیت میں جس کے مخاطب انسان اور جن ہیں سلطان سے مراد نکل سکنے یا نکل بھاگنے کے ہیں ۔ اس آیت کا ترجمہ یہ ہو گا کہ "اے انسانو اور اے جنو اگر تم آسمان اور زمین کے کناروں سے نکل بھاگو تو نکل بھاگو لیکن تم سلطان کے بغیر نہیں نکل سکتے"

علامہ اقبال اس سلطان کی بات کرتے ہیں جس کے بل بوتے پر صوفی زمان و مکاں کی قیود سے نکل کر لا مکاں سے متعلق ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ کہتے ہیں ۔

خویشتن را اندر ایں آئینہ بیں　　　　**تا ترا بخشند سلطان مبیں**

ترجمہ ۔ اپنی آپ کو اس آئینہ میں دیکھو تاکہ تجھے سلطان مبیں عطا کیا جائے ۔

اس پر اسرار روحانی راکٹ یعنی سلطان مبیں سے جسے اللہ تعالیٰ کے اخص بندے یعنی اولیائے عظام زمین اور آسمانوں کے کناروں سے نکل جانے کے لئے استعمال کرتے ہیں ۔ صرف مسلمان درویش ہی واقف ہوتا ہے ۔ غیر مسلم درویشوں میں سے بھی یہ صرف 'اخص درویشوں ہی کے حکم اختیار میں ہوتا ہے ۔ خصوصی پایہ اور مرتبہ کے اولیا اس سلطان مبیں کے زور سے زمان و مکاں کی قیود اور شش جہات کے بندھنوں سے آزاد ہو جاتے ہیں اور آنسوئے افلاک پہنچ کر عرش و کرسی کی سیر کرتے ہیں اور جمال صفات و ذات کا نظارہ لیتے ہیں ۔ اس طرح وہ زمینی سے آسمانی اور آنی سے جاودانی ہو جاتے ہیں چونکہ ایسے لوگ بے نفس ہوتے ہیں اور موتو قبل انتم موتو (مرنے سے پہلے مرجانا) کے گر سے واقف ہوتے ہیں 'اس لئے وہ دنیا سے ظاہری انتقال کے بعد بھی ایک خاص حیات کے ساتھ زندہ ہوتے ہیں ۔ قرآن کریم کی آیت کل نفس ذائقہ الموت اسی رمز کی طرف اشارہ کرتی ہے یعنی موت کا ذائقہ ہر نفس کو چکھنا ہے لیکن اولیاء اور انبیا تو بے نفس ہوتے ہیں ۔ وہ مر کر بھی اس زمرے میں نہیں آتے اور ظاہری موت کے باوجود زندہ ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ حق کے ساتھ ہوتے ہیں ' دنیا میں بھی اور دنیا سے رخصت ہو جانے پر بھی ۔ علامہ اقبال نے ولی کی موت و حیات کے اسی فلسفہ کو ایک شعر میں بند کر دیا ہے

آنکہ حی ولا یموت آمد حق است　　　　**زیستن با حق حیات مطلق است**

ترجمہ - وہ جو حی اور لایموت ہے (یعنی جو ہمیشہ کے لئے زندہ ہے اور جس کو موت نہیں، وہ حق سبحانہ تعالیٰ ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ زندہ رہنا حیات مطلق حاصل کر لینا ہے -

. اقبال اپنی مشہور کتاب جاوید نامہ میں جب اپنے پیرو مرشد مولانا روم سے یہ سوال کرتے ہیں کہ ایک آدمی جب مر ہی جاتا ہے تو موت کے بعد اس کو زندگی دوام یا حیات مطلق کا حاصل ہونا کس طرح ہوتا ہے - اس پر مولانا روم فرماتے ہیں کہ جس طرح آدمی اپنی ماں کے پیٹ سے نکل کر پہلا جنم لیتا ہے 'اس طرح وہ دنیا کے پیٹ سے نکلنے پر دوبارہ پیدا ہو جاتا ہے - لیکن کون سا آدمی؟ کیا ہر آدمی نہیں؟ صرف وہی آدمی جس نے حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت میں 'جو حی و قیوم اور لایموت ہے' زندگی بسر کی ہوگی یا صوفیا کی اصطلاح میں وہ شخص جو بخود فانی اور بحق باقی رہا ہو - ایسا آدمی یا تو نبی ہوگا یا ولی -

زادن طفل از شکست اشکم است　　　زادن مرد از شکست عالم است

ترجمہ - بچے کا پیدا ہونا ماں کے پیٹ سے نکلنے کا نام ہے اور مرد خدا یعنی نبی اور ولی کا پیدا ہونا عالم (زمان و مکاں) کے پیٹ سے نکلنے پر موقوف ہے -

لیکن یہ دوسری طرح کی پیدائش پہلی پیدائش کی طرح آب و گل سے نہیں ہے (اس پیدائش کا معاملہ بالکل مختلف ہے) جس کو کوئی واقف راز اور صاحب دل مرد ہی جانتا ہے -

لیکن این زادن نہ از آب و گل است　　　داند آں مردے کہ او صاحب دل است

حدیث شریف میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین پر حرام کر دیا ہے کہ وہ انبیاء علیہ السلام کے اجسام کو کھائے - آخر کھائے بھی کیوں؟ دوسروں کی طرح مردہ ہو تو کھائے نا - دوسری حدیث میں وضاحت سے کہہ دیا گیا ہے کہ مرنے کے بعد انبیاء پر ان کی روحیں لوٹا دی جاتی ہیں - مراد یہ ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی زندگی کے ساتھ زندہ ہوتے ہیں جن کا ہر آدمی مشاہدہ نہیں کر سکتا - البتہ اخص لوگوں یا اولیائے کرام کی باطنی نظریں اس زندگی کا تماشا کر لیتی ہیں - علامہ اقبال نے اسی پس منظر میں کہا ہے کہ

خودی چوں پختہ شد از مرگ پاک است

(خودی جب پختہ ہو جاتی ہے تو موت سے پاک ہو جاتی ہے)

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی　　　یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

جانے کہ بخشند دیگر نہ گیرد　　　آدم بہ میرد از بے یقینی

ترجمہ - جو جان بخش دی جاتی ہے واپس نہیں لی جاتی' آدمی بے یقینی کی وجہ سے مرتا ہے -

اپنی ان باطنی طاقتوں کی بنا پر جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ جینے مرنے کی بنا پر اولیا میں آچکی ہوتی ہیں وہ عالم برزخ سے عالم دنیا میں بھی تصرف کر لیتے ہیں ؛ روحانی طور پر ہی نہیں جسمانی طور پر بھی ، ایک ہی شکل میں نہیں متعدد شکلوں میں بھی، ایک ہی جگہ پر نہیں مختلف جگہوں پر بھی - یہ بھی طاقت اللہ تعالیٰ نے نبی آخر الزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی امت کے اولیائے عظام کو عطا کر رکھی ہے - اس سلسلے میں صوفیا کی لکھی ہوئی کتابیں ' رسالے ' مکتوبات ' ملفوظات ' نظمیں وغیرہ اور صوفیا کے حالات پر لکھی گئی کتابوں اور تذکروں کا مطالعہ کریں دعویٰ بالا کی مستند شہادت مل جائے گی -

علامہ اقبال کے نزدیک ایسا شخص اگرچہ خاکی ہوتا ہے لیکن نہاد اس کی نوری ہوتی ہے - ہوتا وہ بندہ ہی ہے لیکن صفات الٰہی سے متصف ہوتا ہے - اس لئے اس کا ہاتھ بھی اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے -

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ غالب و کار آزما ' کار کشا ' کار ساز

خاکی و نوری نہاد بندہ مولیٰ صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

اس سلسلے میں جاوید نامہ کا باب بہ عنوان فلک مشتری دیکھئے - جہاں اقبال ' رومی ' غالب اور حلاج اسی موضوع پر بے باکانہ گفتگو کرتے اور روشنی ڈالتے ہیں اور " عبد دیگر عبدہ چیزے دگر " (عام بندہ اور ہے اور اس کا (اللہ کا) بندہ اور چیز ہے) کا فیصلہ دیتے ہیں - کلام اقبال میں مرد مومن ' مرد فقیر اور روشن ضمیر ' مرد روشن دل ' اور صرف مرد کے الفاظ ایسے ہی بندہ حق کے لئے استعمال ہوئے ہیں - تصوف اور صوفی کا لفظ چونکہ عہد حاضر کے بعض ناقدین کے حملوں سے مجروح ہو چکا تھا اور خود اقبال بھی ابتدائی دور میں ان الفاظ کی درگت بنا چکے تھے اس لئے حقیقت تصوف و صوفی ہاتھ آنے اور اس کی طرف رجوع کرنے کے باوجود انہوں نے ان الفاظ کو صحیح اسلامی تصوف کے لئے استعمال کرنا ترک کر دیا اور اپنے پورے کلام میں تصوف اسلام کے لئے فقر اور مسلمان صوفی کے لئے فقیر کا لفظ اختیار کر لیا - اور اس اس توجیہہ میں بار بار یہ بھی کہا کہ فقر دو قسم کا ہے ایک باطل اور دوسرا حق - اس تمیز کے اظہار میں در اصل ان کے لاشعور میں یہ بات تھی کہ ابتدا میں تصوف کی مخالفت اور بعد میں اس کی حمایت کرنے پر جو اعتراضات اٹھ سکتے ہیں ان سے بچا جا سکے - چنانچہ وہ کہتے ہیں

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری

علامہ اقبال اس تصوف (فقر) کو جو شکاری کو شکار کر لے آخر دم تک اسلام اور مسلمان معاشرے کے لئے خطرناک سمجھتے رہے ہیں لیکن اس فقر کو جس سے اسرار جہانگیری کھلتے ہیں وہ ان دونوں کے لئے برکت و رحمت بلکہ ضرورت کی چیز سمجھتے رہے ہیں - ان کے نزدیک فقر صادق حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ

وسلم کا فقر ہے، حضرت علی مرتضیٰ کا فقر ہے، جنید و بایزید کا فقر ہے، رومی و جامی کا فقر ہے، سنائی و عطار کا فقر ہے، غرض کہ جملہ صحابہ کرام، اولیائے عظام اور صوفیائے کرام کا فقر ہے۔ وہ اپنے قاری کو اسی فقر کے حصول اور فقیر کاذب سے نفور کی بار بار تلقین کرتے نظر آتے ہیں۔۔

ز رومی گیر اسرار فقیری　　　　که آں فقر است محسود امیری

حذر آں فقر و درویشی که ازوے　　　　رسیدی بر مقام سر به زیری

ترجمہ۔ رومی سے اسرار فقیری حاصل کرو۔ کیوں کہ رومی کا فقر محسود امیری ہے۔ اس فقر سے بچو اس درویشی کے نزدیک نہ جاؤ جس نے تمہیں سر بزیری (ذلت) تک پہنچا دیا ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ علامہ اقبال نے فقیر صادق کے لئے اپنے کلام میں مرد مومن، مرد کامل، مرد روشن ضمیر اور صرف مرد یا مومن کے الفاظ بھی استعمال کئے ہیں۔ اس لئے یہ جملہ الفاظ ذہن نشین ہونے چاہئیں۔ صاحب فقر (مرد مومن) کے متعلق علامہ فرماتے ہیں کہ۔'

"وہ حق سبحانہ تعالیٰ کے کمالات کا مظہر ہوتا ہے۔ اگر کسی کا وجود ہے تو وہ صرف مرد مومن کا ہے۔ کائنات تو صرف نمود ہے جو اس کے ہونے سے موجود ہے۔ ایسا شخص بہ ظاہر زمان و مکاں میں مقید زندگی گزار رہا ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ اس سے آزاد ہوتا ہے۔ وہ کائنات کا حریم ہوتا ہے جس کے گرد کائنات طواف کرتی ہے کائنات اس میں گم ہوتی ہے نہ کہ وہ کائنات میں گم ہوتا ہے۔

مرد مومن از کمالات وجود　　　　او وجود و غیر او ہر شے نمود

ہستی او بے جہات اندر جہات　　　　او حریم ....

قرآن کریم میں ہے "وھو امعکم اینا کنتم" (تم جہاں ہو وہ تمہارے ساتھ ہے۔ مرد مومن معیت الٰہی کا مقام حاصل کر کے زمان و مکاں پر قابو حاصل کر لیتا ہے اور صفات الٰہی سے متصف ہو کر حیات مطلق پا لیتا ہے۔"

آنکہ حی ولا یموت آمد حق است　　　　زیستن باحق حیات مطلق است

اکبر الہ آبادی اسی موضوع کو یوں بیان کرتے ہیں۔

خدا کے ساتھ نہیں ہو تو کچھ نہیں ہو تم　　　　خدا کے ساتھ اگر ہو تو پھر خدا ہی ہے

علامہ اقبال کے سارے کلام کے مطالعہ کے بعد مرد فقیر یا مرد مومن کی جو تصویر بنتی ہے اس کے خدو خال کچھ یوں سامنے آتے ہیں۔ وہ نگاہ راہ بیں اور زندہ دل کا مالک ہوتا ہے۔ اس میں بوئے اسرار الٰہی ہوتی ہے۔

وہ دارا و سکندر سے ارفع و اعلیٰ ہوتا ہے۔ اس کے شکوہ بوریا سے تخت و تاج لرزتے ہیں۔ وہ نگاہ کا تیغ باز اور صورت گر تقدیر ہوتا ہے۔

چیست فقرا ے بندگان آب و گل — یک نگاہ راہ بیں یک زندہ دل

با سلاطیں درفتد مرد فقیر — از شکوہ بوریا لرزد سریر

نگاہ فقر میں شان سکندری کیا ہے — خراج کی جو گدا ہو وہ قیصری کیا ہے

دار و سکندر سے وہ مرد فقیر اولیٰ — ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللہی

نہیں فقر و سلطنت میں کوئی امتیاز ایسا — یہ نگاہ کی تیغ بازی وہ سپاہ کی تیغ بازی

فقر مومن چیست تسخیر حیات — بندہ از تاثیر او مولیٰ صفات

جوں جوں کلام اقبال کا مطالعہ اس نقطہ نظر سے کرتے چلے جائیں مرد فقیر اپنی منفرد خصوصیات اور صلاحیتوں کے ساتھ قاری کے سامنے آتا رہتا ہے۔ اس کی پہلودار شخصیت کے نقوش ابھرتے رہتے ہیں۔ اور ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ مرد فقیر مخدوم نہیں خادم ہوتا ہے۔ اللہ کے اخلاق سے مزین ہوتا ہے۔ جب وہ کسی مرد کامل کی صحبت میں منازل فقر طے کر چکتا ہے تو پھر سجادہ رشد و ہدایت پر بیٹھ جاتا ہے اور بھولے بھٹکوں کو راہ پر لانے اور دکھی دلوں کو تسکین پہنچانے میں مصروف ہو جاتا ہے۔ کبھی وہ مصلے پر ہوتا ہے اور کبھی اسپ جہاد پر۔ کبھی وہ بزم آرا ہوتا ہے اور کبھی رزم آزما۔ کبھی عام مخلوق کو سمجھا رہا ہوتا ہے اور کبھی بادشاہوں کو عدل و احسان کے راستہ پر لا رہا ہوتا ہے۔ ضرورت پڑنے پر ان سے ٹکرا بھی جاتا ہے۔ کبھی وہ امرا اور شاہوں کو سخاوت پر آمادہ کرتا ہے اور کبھی خود لنگر خانے کھول کر غربا و مساکین کی بھوک اور پیاس کا بندوبست کر رہا ہوتا ہے۔ کبھی کسی کی دنیا سنوار رہا ہوتا ہے اور کبھی کسی کا دین بنا رہا ہوتا ہے۔ کبھی رحمت بن کر کافروں اور منکروں کو آغوش اسلام میں لا رہا ہوتا ہے اور کبھی گمراہی میں گھرے ہوئے اور ضلالت کے گڑھوں میں گرے ہوئے مسلمانوں کو کنارہ عافیت اور گوشہ سلامتی میں پہنچا رہا ہوتا ہے کبھی وہ اپنی دعاؤں اور نگاہ کرم سے بیماروں کی صحت کا انتظام کر رہا ہوتا ہے اور کبھی حاجت روا حق سبحانہ تعالیٰ کے آگے گڑگڑا کر حاجت مندوں کی حاجت برآری کا بندوبست کر رہا ہوتا ہے کبھی شریعت کی باتیں بتا رہا ہوتا ہے اور کبھی طریقت کے بھیدوں سے پردے اٹھا رہا ہوتا ہے۔ غرض کہ وہ سراپا بابرکت اور معاشرے کا محسن اور خادم شخص ہوتا ہے اور اس راز کو عملاً" سمجھا رہا ہوتا ہے کہ

ہر کہ خدمت کرد او مخدوم شد (جس نے خدمت کی وہ مخدوم ہو گیا)

اس کی عبادتوں ' اس کے اوراد و وظائف ' اس کے ذکر و فکر ' اور اس کے روحانی مقامات کے فیوض و برکات بلاشبہ اس کے زمانے میں جاری و ساری ہوتے ہیں - بلائیں اور وبائیں اس کی دعاؤں اور فیوض و برکات کی وجہ سے دم توڑ جاتی ہیں - لڑائیاں ' فساد اور جھگڑے اس کی تدبیر سے ختم ہو جاتے ہیں - بے یقینی اور بد عقیدگی اس کی صحبت کے فیضان سے دور ہو جاتی ہے - دین اس کی نظروں سے پیدا ہو جاتا ہے - ٹوٹے ہوئے دلوں کو وہ جوڑ دیتا ہے - بچھڑے ہوؤں کو ملا دیتا ہے - بے اولاد اس کی دعاؤں سے با اولاد اور بیمار تندرست ہو جاتے ہیں - لوگوں کے کاروبار ' باغات ' فصلوں اور دوسری بہت سی چیزوں میں اس کے وجود بافیوض اور اس کی دعائے مستجاب کی بدولت بہار آ جاتی ہے - وہ لوگوں کی استعداد کے مطابق روحانی فیوض تقسیم کرتا ہے - جو جوہر قابل ہوتے ہیں انہیں قطب بنا دیتا ہے - دیدار ذات کی منزل تک لے جاتا ہے - خلیفتہ الارض اور نائب خدا کے مقام تک پہنچا دیتا ہے اور جو اس قدر استعداد نہیں رکھتے انہیں اس منزل کے راستہ پر ضرور لے آتا ہے - ایسے لوگ اگرچہ وصل یار سے لطف اندوز نہیں ہوتے انہیں کوچہ یار میں ہونے کا شرف ضرور حاصل ہو جاتا ہے - اس لئے غنیمت ہے وہ معاشرہ اور وہ دور جس میں اولیائے عظام اور صوفیائے کرام موجود ہوتے ہیں - جس میں مرد فقیر ' مرد مومن اور انسان کامل جنم لیتے ہیں - اقبال اسی لئے اپنے کلام میں بار بار ایسے مرد کی تلاش اور اس کی صحبت اختیاری کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں -

وہ کبھی کہتے ہیں

بوسہ زن بر آستان کاملے (کسی کامل کے آستان کا بوسہ زن ہو جا) '

اور کبھی کہتے ہیں (

بندہ یک مرد روشن دل شوی (ایک روشن دل مرد کا غلام بن جا)

کیوں ؟ اسلئے کہ ایسا شخص بخود فانی اور بحق باقی ہوتا ہے - ماسوی اللہ کے خطرات سے نفس کا تزکیہ کر کے اس نے اپنے قلب کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نور و ظہور سے منور کر لیا ہوتا ہے - اس کا نقد حال ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی آگاہی میں ہوتا ہے - " وھو امعکم اینما کنتم " (جہاں تم ہو اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے) کی منزل میں چل رہا ہوتا ہے - وہ آداب شرعیہ اور آداب طریقہ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مودب ہوتا ہے وہ اپنے ظاہر کو عبادت میں اور باطن کو معیت حق میں مشغول رکھتا ہے - وہ تسلیم و رضا ' توکل و قناعت ' اور صبر و تحمل کا پیکر ہوتا ہے - اس لئے وہ ہر دو جہاں سے بے نیاز اور ہر شے سے غنی ہوتا ہے اور اس کی ساری زندگی خدا کی عبودیت اور بندوں کی خدمت میں گزر جاتی ہے -

جو معاشرہ ایسے صاحب ولایت سے خالی ہوتا ہے جو ظاہری اور باطنی دونوں اعتبار سے وارث نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا ہے وہ بد نصیب معاشرہ ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسے معاشرے کی حالت افسوسناک ہوتی ہے اسی لئے وہ کہتے ہیں۔

آہ زاں قومے کہ از پا بر فتاد ‏ ‏ ‏ ‏ میرو سلطاں زاد و درویشے نہ زاد

(افسوس ہے اس قوم پر جس نے بادشاہ تو پیدا کئے اور درویش پیدا نہ کئے) عہد حاضر کے مسلمانوں کی ابتر حالت کو مرد کامل کے نہ ہونے سے تعبیر کرتے ہوئے علامہ آرزو کرتے ہیں۔

اے سوار اشہب دوراں بیا

ترجمہ۔ اے وہ شخص جس کے ہاتھوں میں زمانے کے گھوڑے کی لگام ہے کہیں سے آ اس لئے آکہ تیرے فیضان نظر اور برکات قدوم سے دنیا سے انتشار اور فساد ختم ہو جائے اور انسانی اور اسلامی انقلاب پھر سے آجائے

بر نیفتد ملتے اندر نبرد ‏ ‏ ‏ ‏ تا درو باقی است یک درویش مرد

مسلم ایں کشور از خود نا امید ‏ ‏ ‏ ‏ عمرہا شد باخدا مردے نہ دید

ترجمہ۔ ملت آپس میں دست و گریباں نہیں ہو سکتی اس میں ایک درویش مرد بھی ہے۔ اس کشور کے از خود نا امید مسلمان نے ایک مدت ہوئی کہ خدا رسیدہ مرد نہیں دیکھا۔ آخر میں علامہ اقبال کی مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق کے عنوان فقر سے چند اشعار درج کر کے بات ختم کی جاتی ہے۔

یہ اشعار علامہ اقبال کی پسندیدگی فقر اور نظریہ فقر کے مکمل آئینہ دار ہیں۔

چیست فقر اے بندگان آب و گل ‏ ‏ ‏ ‏ یک نگاہ راہ بیں یک زندہ دل

فقر کار خویش را سنجیدن است ‏ ‏ ‏ ‏ بر دو حرف لا الہ پیچیدن است

فقر خیبر گیر مانان شعیر ‏ ‏ ‏ ‏ بستہ فتراک او سلطان و میر

فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضا است ‏ ‏ ‏ ‏ ما امینیم ، ایں متاع مصطفےٰ ست

فقر بر کروبیاں شب خوں زند ‏ ‏ ‏ ‏ بر نوامیس جہاں شب خوں زند

بر مقام دیگر اندازد ترا ‏ ‏ ‏ ‏ از زجاج الماس می سازد ترا

برگ و ساز او ز قرآن عظیم ‏ ‏ ‏ ‏ مرد درویشے نہ گنجد در گلیم

گرچہ اندر بزم کم گوید سخن ‏ ‏ ‏ ‏ یک دم او گرمئ صد انجمن

بے پراں را ذوق پروازے دہد   پشہ را تمکین شاہبازے دہد
با سلاطیں درفتد مرد فقیر   از شکوہ بوریا لرزد سریر
از جنوں می افگند ہوئے بہ شہر   و رہاند خلق را از جبر و قہر
می نہ گیرد جز بہ آں صحرا مقام   کہ اندر او شاہیں گریزد از حمام
قلب او را قوت از جذب و سلوک   پیش سلطاں نعرہ او لا ملوک
آتش ما سوز ناک از خاک او   شعلہ ترسد از خس و خاشاک او
بر نیفتد ملتے اندر نبرد   تا درو باقیست یک درویش مرد
آبروئے ما ز استغنائے اوست   سوز ما از شوق بے پروائے اوست
خویشتن را اندر ایں آئینہ بیں   تا ترا بخشند سلطان مبیں
حکمت دیں' دل نوازی ہائے فقر   قوت دیں' بے نیازی ہائے فقر
مومناں را گفت آں سلطان دیں   مسجد من ایں ہمہ روئے زمیں
الاماں از گردش نہ آسماں   مسجد مومن بدست دیگراں
سخت کوشد بندہ پاکیزہ کیش   تا بگیرد مسجد مولائے خویش
اے کہ از ترک جہاں گوئی مگو   ترک ایں دیر کہن تسخیر او
راکبش بودن ازو وارستن است   از مقام آب و گل برجستن است
صید مومن ایں جہان آب و گل   باز را گوئی کہ صید خود بہل
فقر قرآں احتساب ہست و بود   نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مومن چیست تسخیر حیات   بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوت دشت و در است   فقر مومن لرزہ بحر و بر است
زندگی آں را سکون غار و کوہ   زندگی ایں را ز مرگ باشکوہ
آں خدا را جستن از ترک بدن   ایں خودی را بر فسان خود زدن
آں خودی را کشتن و واسوختن   ایں خودی را چوں چراغ افروختن
فقر چوں عریاں شود زیر سپہر   از نہیب او بلرزد ماہ و مہر
فقر عریاں گرمی بدر و حنین   فقر عریاں بانگ تکبیر حسین
فقر را تا ذوق عریانی نماند   آں جلال اندر مسلمانی نماند

مرد حق باز آفریند خویش را | جز بہ نور حق نہ بیند خویش را
بر عیار مصطفےٰ خود را زند | تا جہان دیگرے پیدا کند
آہ زاں قومے کہ از پا بر فتاد | میر و سلطاں زاد و درویشے نہ زاد
داستان او مپرس از من کہ من | چوں بگویم آنچہ ناید در سخن
در گلویم گریہ ہا گردد گرہ | ایں قیامت اندرون سینہ بہ
مسلم ایں کشور از خود نا امید | عمرہا شد با خدا مردے نہ دید
طبع او بے صحبت مرد خبیر | ختہ و افسردہ و حق ناپذیر

ترجمہ = اے بندگان آب و گل فقر کیا ہے؟ فقر ایک نگاہ راہ بیں اور ایک دل زندہ کا نام ہے
فقر اپنے عمل کے تولنے کا نام ہے' فقر لا الہ کے دو حرفوں کے گرد پیچ کھانے کا نام ہے
فقر نان شعیر (جو کی روٹی) کھا کر خیبر گیر ہوتا ہے' سلطان و میر اس کی فتراک سے بندھے ہوئے ہوتے ہیں
فقر ذوق و شوق اور تسلیم و رضا ہے' ہم امین ہیں اور یہ متاع مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہے
فقر فرشتوں پر شب خون مارتا ہے' فقر نوامیس جہان پر شب خون مارتا ہے
فقر تجھے ایک اور ہی مقام پر لے جاتا ہے' اور تجھے زجاج سے الماس بنا دیتا ہے
اس کا برگ و ساز قرآن عظیم ہے' مرد درویش گدڑی میں نہیں سماتا
اگرچہ بزم میں وہ کم بات کرتا ہے' لیکن اس کا ایک دم سو انجمنوں کی گرمی ہے
بے پروں کو فقر ذوق پرواز دیتا ہے' مچھر کو وہ تمکین شاہباز عطا کرتا ہے
مرد فقیر بادشاہوں سے ٹکرا جاتا ہے' اس کے شکوہ بوریا سے تخت و تاج لرزتے ہیں
وہ اپنے جنوں سے شہر میں ہو کا سماں پیدا کر دیتا ہے' اور خلق کو جبر و قہر سے نجات دلاتا ہے
وہ سوائے اس صحرا کے کہیں مقام نہیں بناتا' جہاں کبوتر سے شاہباز بھاگتا ہو
اس کے قلب کو جذب و سلوک سے قوت ملتی ہے' سلاطین کے سامنے وہ نعرہ لا ملوک لگاتا ہے
اس کی خاک سے ہماری آتش سوزناک بنتی ہے' اس کے خس و خاشاک سے شعلہ لرزتا ہے
جس ملت میں ایک درویش مرد (فقیر) بھی باقی ہے' وہ ملت آپس میں دست و گریباں نہیں ہوتی
ہماری آبرو اس کے استغناء سے ہے' ہمارا سوز اس کے شوق بے پروا کی وجہ سے ہے
اپنے آپ کو اس کے آئینہ میں دیکھ' تاکہ تجھے سلطان مبیں بخش دیں

حکمت دین ' فقر کی دل نوازی ' قوت دین ' فقر کی بے نیازی

اس سلطان دین (صلی اللہ علیہ وسلم) نے مومنوں کو کہا ہے کہ سارا روئے زمین میری مسجد ہے

نہ آسمانوں کی گردش سے الاماں کہ مسجد مومن کی دوسرے کے ہاتھ میں ہے

پاکیزہ کیش بندہ سخت کوشش کرتا ہے تاکہ وہ اپنے مولا کی مسجد کو قبضہ میں رکھ سکے

اے کہ تو ترک جہاں کی بات کرتا ہے یہ بات مت کر' فقر میں اس دیر کہن کا ترک کرنا اس کو تسخیر کرنا ہے

اس سے چھٹکارہ حاصل کرنا اور اس پر سوار ہو جانا اور مقام آب و گل سے نکل جانا فقر میں ترک دنیا سے یہ مراد ہے

یہ جہان آب و گل مومن کا شکار ہے ' باز کو کہتا ہے کہ اپنا شکار چھوڑ دے

فقر قرآں ہست و بود کا احتساب ہے ' رباب ' مستی اور رقص و سرود نہیں

فقر مومن کیا ہے تسخیر حیات ہے ' بندہ اس کی تاثیر سے مولی صفات بن جاتا ہے

فقر کافر خلوت دشت و در ہے ' فقر مومن لرزہ بحر و بر ہے

اس کے لئے زندگی غار و کوہ کا سکون ہے ' اور اس کے لئے زندگی مرگ با شکوہ میں ہے

وہ ترک بدن کرکے خدا کی تلاش کرتا ہے ' یہ خودی کو اپنی فسان پر لگاتا ہے

وہ خودی کو مار دیتا اور جلا دیتا ہے ' اور یہ خودی کو چراغ کی مانند جلاتا ہے

فقر جب زیر آسمان عریاں ہو جاتا ہے ' تو اس کی ہیبت سے ماہ و مہر لرزنے لگتے ہیں

فقر عریاں بدر و حنین کی گرمی ہے ' فقر عریاں حضرت حسین کی تکبیر کی آواز ہے

جب سے فقر میں ذوق عریانی نہیں رہا ' مسلمانی میں وہ جلال نہیں رہا

مرد حق اپنے آپ کو دوبارہ پیدا کرتا ہے ' سوائے نور حق کے وہ کسی اور شے سے اپنے آپ کو نہیں دیکھتا

فقر اپنے آپ کو مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسوٹی پر پرکھتا ہے تاکہ ایک اور ہی جہان پیدا کرے

آہ وہ قوم جو پاؤں سے گر چکی ہے ' جس نے میر و سلطاں تو پیدا کئے لیکن درویش پیدا نہیں کئے

اس کی داستان مجھ سے مت پوچھ کہ میں وہ کیسے بیان کروں جو میرے لب تک نہیں آتا

میرے رونے نے میرے گلے میں گرہ لگا دی ہے ' یہ قیامت سینہ ہی میں رہے تو بہتر ہے

اس ملک کے مسلمان نے جو اپنے آپ سے ناامید ہے ' ایک مدت سے "باخدا مرد" نہیں دیکھا یا خدا کی قسم کوئی مرد (فقیر) نہیں دیکھا

اس کی طبع مرد خبیر کی صحبت کے بغیر خستہ ' افسردہ اور حق ناپذیر ہے

باب دوم

تصوف پر ترک دنیا اور رہبانیت کا بہتان

عہد حاضر میں مسلمانوں کی تہذیب وثقافت پر مغرب اور مغرب زدوں نے جو حملے کئے ہیں ان میں مذہب اور تصوف سر فہرست ہیں - اس حملے کا آغاز انیسویں صدی کے آغاز سے ہوا اور اس تندی و تیزی سے ہوا کہ مشرق و مغرب کو نور دینے والا مسلمان اس چراغ نور کو خود بجھانے پر آمادہ ہوگیا اور اس نے مذہب اسلام کو عہد قدیم کی ایک عمارت سمجھ لیا، جس کی سیر تو کی جاسکتی ہے لیکن اس میں رہا نہیں جاسکتا۔ تصوف جسے علما صالح اور صوفیا کرام نے طریقت کہہ کر شریعت کا ایک حصہ قرار دیا تھا اس پر بھی تابڑتوڑ حملے ہوئے کہ ہم نے خود بھی اسے رہبانیت کہنا شروع کردیا - علامہ اقبال نے یوں تو اس زیاں پر اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے لیکن مثنوی "پس چہ باید کرد" کے عنوان "حکمت فرعونی" سے چند اشعار پیش کرکے اپنی بات کی تائید حاصل کروں گا -

وائے قومے کشتہ تدبیر غیر — کار او تخریب خود تعمیر غیر
می شود در علم و فن صاحب نظر — از وجود خود نگردد باخبر
نقش حق را از نگین خود سترد — در ضمیرش آرزو با زاد و مرد
قوت فرماں روا معبود او — در زیان دین و ایماں سود او
از نیاگاں دفترے اندر بغل — الاماں از گفتہ ہائے بے عمل
دین او عہد وفا بستن بہ غیر — یعنی از خشت حرم تعمیر غیر
آہ قومے دل ز حق پرداختہ — مرد و مرگ خویش را نشناختہ

ترجمہ - اس قوم پر افسوس ہے جو تدبیر غیر کی کشتہ ہے - اس کا کام اپنی تخریب اور غیر کی تعمیر ہے - (مراد مسلمان قوم سے ہے) -

ایسی قوم علم و فن سے تو صاحب نظر ہو جاتی ہے لیکن اپنے وجود (ہستی) سے باخبر نہیں ہوتی -

اس قوم نے نقش حق کو اپنے نگین سے نکال دیا ہے - اس کے ضمیر میں جو آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں وہ مر جاتی ہیں -

اس کا معبود اپنے فرماں رواؤں (یعنی انگریزوں) کی قوت ہے - ایمان کے زیاں میں وہ اپنا نفع سمجھتی ہے - اس کی بغل میں اس کے بزرگان رفتہ (اسلاف) کا دفتر ہے - لیکن الاماں کہ اس کا اپنے بزرگوں کی باتوں پر عمل نہیں -

اس کا دین غیر سے عہد وفا باندھنا ہے - یوں کہئے کہ وہ کعبہ کی اینٹوں سے مندر (گرجا) تعمیر کر رہی ہے - افسوس ہے ایسی قوم پر (یعنی دور حاضر کے مسلمانوں پر) کہ اس نے حق سے دل اٹھالیا ہے (اس طرح اس نے اپنی موت خرید لی ہے) - لیکن آہ وہ اپنی موت سے باخبر نہیں (وہ اس موت کو زندگی سمجھے ہوئے ہے)

تصوف کے متعلق بھی موجودہ مسلمان قوم میں سے بعض نے وہی زبان استعمال کی ہے جو اس کے آقاؤں (انگریزوں یا انگریز زدوں) نے کی ہے اور ان کی ریس میں اس کو رہبانیت اور ترک دنیا کا مسلک قرار دے دیا ہے حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے - تصوف وہ جاندار مسلک ہے جو آدمی کو انسان بن کر جینا سکھاتا ہے ، زندگی اور اس کے ایک ایک لمحہ سے بھرپور فائدہ اٹھانے کی تلقین کرتا ہے اور شریعت کے ہر رخ میں پاکبازی ' تابناکی اور اخلاص پیدا کرتا ہے - جیساکہ آگے چل کر تفصیل سے پتہ چلے گا ' تصوف دنیا ترک کرنا نہیں دنیا نبھانا سکھاتا ہے - انسانوں کی طرح نبھانا ' حیوانوں کی طرح نبھانا نہیں ---- اقبال نے اگر کسی بھی لمحہ پر تصوف اور صوفی کی مخالفت کی ہے تو اس تصوف اور صوفی کی کی ہے جو آدمی کو نہ دنیا کا رہنے دیتا ہے اور نہ دین کا - یعنی وہ اس تصوف کے خلاف ہیں جو عجمی روایات ' ویدانتی خیالات اور نوفلاطونی افکار کا نتیجہ ہے - جو اکبری دور الحاد اور گمراہ درویشوں کی وجہ سے رائج ہوا ہے - وہ اصل تصوف کو ' جس کے لئے انہوں نے فقر کا لفظ استعمال کیا ہے مسلمان قوم کا سرمایہ حیات کہتے ہیں اور اس کا ترک کرنا اس کے زوال کا سبب قرار دیتے ہیں -

جنگ مومن چیست ہجرت سوئے دوست　　ترک عالم اختیار کوئے دوست

ترجمہ - جنگ مومن کیا ہے - سوئے دوست ہجرت کرنا - ترک عالم (دنیا) کیا ہے کوئے دوست کو اختیار کرنا -)

اے کہ از ترک جہاں گوئی ، مگو　　ترک ایں دیر کہن تسخیر او

ترجمہ - اے وہ شخص جو تصوف (فقر) کو ترک دنیا کا مسلک کہتا ہے ایسامت کہہ - ترک دنیا سے فقیر کی مراد اس دیر کہن کی تسخیر ہے (نہ کہ اس سے گریز اختیار کرنا)

واکب اش بودن ازو وارستن است　　　از مقام آب و گل برجستن است

ترجمہ ۔ دنیا کے گھوڑے پر سوار ہونا۔ فقر کے نزدیک اس کے ترک سے یہ مراد ہے (نہ کہ اس سے بھاگ جانا) مقام آب و گل سے (مقام حیوانیت سے) نکل جانا (اور مقام انسان کو پالینا) دنیا کے ترک سے فقیر کے نزدیک یہ مراد ہے ۔

فقر مومن چیست تسخیر حیات　　　بندہ از تاثیر او مولیٰ صفات

ترجمہ ۔ فقر مومن تسخیر حیات کا نام ہے ۔ نہ کہ ترک حیات کا بندہ اس فقر کی تاثیر سے مولیٰ صفات بن جاتا ہے ۔

رہبانیت در اصل ایک ایسی اصطلاح ہے جو عیسائی مسلک کے تارک الدنیا لوگوں کے لئے مخصوص ہے ۔ عیسائیوں میں یہ دستور تھا اور آج بھی ہے کہ ان میں سے بعض عورتیں اور مرد دنیا اور اس کی جائز ذمہ داریوں سے فرار حاصل کر کے ' اپنے آپ کا ایک خاص قسم کے خانقاہی اور گرجائی ماحول میں مقید کر لیتے ہیں ۔ کھانا' پینا' سونا' جاگنا' رہنا سہنا ایک آدمی کی عام جائز اور مناسب ضرورتوں سے بھی کہیں کم رہ جاتا ہے ۔ بعض اوقات اور بعض حالات میں یہ لوگ مناسب اور ضروری لباس پہننا بھی ترک کر دیتے ہیں اور بیاہ شادی بھی نہیں کراتے دنیا کے کسی کام سے دلچسپی نہیں رکھتے ۔

عزیز و اقارب اور دوستوں سے تعلق توڑ لیتے ہیں اور ساری زندگی اسی ماحول میں صرف اس بے بنیاد امید پر گزار دیتے ہیں کہ ایسا کرنے سے ان کی آخرت میں نجات ہو جائے گی ۔ دنیا سے الگ ہونے میں سوائے اس فریب دینے والے اور بے بنیاد خیال کے ان کا کوئی اور مقصود نہیں ہوتا ۔ وہ دنیا کسی عظیم مقصد کے لئے ترک نہیں کرتے بلکہ نجات کی ایک غیر یقینی اور مبہم امید میں اپنی جوانی ' زندگی اور وہ پورا ماحول انسانی ضائع کر دیتے ہیں جس کی قدرت انہیں اجازت دیتی ہے اس جبری اور غیر قدرتی علیحدگی میں مردوں اور عورتوں کی نفسانی خواہشات رنگ لاتی ہیں ۔ رہبانیت کے اس عمل سے علیحدگی پسند لوگ خود اپنے اوپر ہی ظلم نہیں کرتے بلکہ اپنے معاشرے پر بھی ظلم کرتے ہیں اپنے عزیز و اقارب ' اپنے ماں باپ ' بھائی بہنوں ' رشتہ داروں اور دوستوں سے بھی بے وفائی کرتے ہیں اور ان کو ساری عمر تڑپنے کے لئے پیچھے چھوڑ جاتے ہیں ۔ خاندان ' عزیز و اقارب اور دوست آشناؤں سے ' ایک غلط مقصد کے لئے علیحدگی اور ذمہ داریوں سے فرار خود کشی کے مترادف ہے ' ظلم عظیم ہے اپنے اوپر بھی اور اپنے ماحول اور معاشرے پر بھی ۔ یہ صورت حال اگر عیسائی مذہب کے علاوہ کسی اور مذہب میں بھی نظر آتی ہے تو وہ بھی فطرت کے منشا کے خلاف ہے ۔

ہمارے برصغیر کے مذاہب میں بدھ مت ' جین مت ' ہندومت ' بھگتی مت اور اس قسم کے اور مسالک و مذاہب میں اس کے نقوش عیسائیت سے بھی زیادہ گہرے ہیں - لیکن یہ مسلک رہبانیت اسلام اور اسلامی تصوف کے قریب سے بھی نہیں گزرا- حدیث " لا رہبانیت فی الاسلام " (اسلام میں رہبانیت نہیں ہے) میں اس عیسائی رہبانیت کی طرف اشارہ ہے جس کی تفصیل اوپر دی گئی ہے نہ کہ اسلامی تصوف یا طریقت کی طرف جو کہ عین شریعت اور دین ہے -

صوفیا کے ہاں عیسائی رہبانیت یا ترک دنیا کا تصور کسی دور میں بھی نہیں رہا ہاں اگر کوئی انفرادی مثال ایسی نظر آتی ہو جس میں عیسائی رہبانیت کا شائبہ ملتا ہو تو وہ اس شخص کا انفرادی فعل ہے - مسلک تصوف سے اس کا کوئی تعلق نہیں - دنیا میں جہاں اصل حکیم اور عظیم ڈاکٹر ہیں 'لوگوں کو دھوکا دینے والے " نیم حکیم خطرہ جاں " کا لیبل لگائے ہوئے بھی ہیں - جس طرح ان عطائیوں سے ڈاکٹری یا طب کا پیشہ بے کار نہیں ہو جاتا اور غلط قرار نہیں دیا جا سکتا اسی طرح اگر مسلمانوں میں کہیں ملنگ قسم کے بھبھوت ملے ہوئے یا ہمیشہ کے لئے قبرستانوں اور بیابانوں میں بیٹھ جانے والے یا ترک دنیا کئے ہوئے نام نہاد فقیر نظر آتے ہیں تو اس سے مسلک فقیری کو بدنام نہیں کرنا چاہئے - یہ ان لوگوں کا انفرادی فعل ہے 'جو نہ ہمارے لئے قابل تقلید ہے اور نہ صوفیا اس کی اجازت دیتے ہیں - صوفیا تو یہاں تک کہتے ہیں کہ اگر کوئی ہوا میں بھی اڑتا نظر آئے لیکن وہ صاحب شریعت نہ ہو تو اس کے پیچھے نہ لگو - اور کون نہیں جانتا کہ شریعت تو دین و دنیا دونوں کو سنوارتی ہے -

در حقیقت معترضین نے تصوف اور صوفیا کی زندگیوں کا صحیح مطالعہ ہی نہیں کیا ہوتا - وہ ادھر ادھر کے ڈبہ پیروں یا مست ملنگ فقیروں کو دیکھ کر غلط نتائج مرتب کر لیتے ہیں - یا صوفیا کی تحریروں کی صحیح روح سمجھ نہ سکنے کے سبب دھوکہ میں رہتے ہیں - ہمیں صوفیا کی کتابوں میں اور ان کے ملفوظات و مقولات میں ایسی باتیں ضرور دکھائی دیتی ہیں جو بظاہر ترک دنیا سکھاتی ہوئی نظر آتی ہیں - لیکن اس سے مقصود وہ ترک دنیا نہیں جس کا نقشہ ہمارے ذہنوں میں ہوتا ہے - مثال کے طور پر ان اقتباسات کو دیکھئے

خواجہ خواجگاں حضرت عثمان ہارونی (ہرونی) رحمتہ اللہ علیہ کہتے ہیں " مرد کو چاہئے کہ اس دنیا کی طرف نگاہ نہ کرے اور نزدیک نہ پھٹکے اور جو کچھ اسے ملے خدا کی راہ میں خرچ کر دے اور کچھ ذخیرہ نہ کرے " (کتاب انیس الارواح مجلس ١٧)

خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں " عارف دنیا کا دشمن ہوتا ہے اور مولیٰ کا دوست " (کتاب دلیل العارفین مجلس ١٠)

خواجہ قطب الدین **کعکی** (کاکی) رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں " سالک کے لئے دنیا سے بڑھ کر کوئی حجاب نہیں ' اس واسطے کہ کوئی شخص اس وقت تک خدا رسیدہ نہیں ہوتا جب تک وہ دنیا میں مشغول رہتا ہے - لوگ جس قدر دنیا میں مشغول ہوتے ہیں اسی قدر خدا کی طرف سے رہ جاتے ہیں اور اس سے جدا ہو جاتے ہیں " (**کتاب فوائد السالکین ص ۱۲۵**)

خواجہ فرید الدین مسعود گنج شکر رحمتہ اللہ کا ارشاد ہے "جس نے دنیا کو چھوڑ دیا بادشاہ بن گیا - جس نے اسے لیا ہلاک ہو گیا " (کتاب راحت القلوب - ص ۱۱)

حضرت گنج شکر ہی ایک دوسری جگہ کہتے ہیں "جس قدر دنیا سے محبت کرے گا اسی قدر آخرت سے دور رہے گا - پس مولیٰ اور بندے کے درمیان حجاب ہے تو دنیا ہی ہے اور فساد کی جڑ ہے (کتاب اسرار الاولیا فصل چہاردہم)

یہ اور اس قسم کے اور سینکڑوں بیانات صوفیا کی کتابوں میں ملیں گے جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ صوفیا ہمیں ترک دنیا پر ابھار رہے ہیں لیکن اگر غور سے اور تعصب کی پٹی ہٹا کر ان بیانات کی روح کو دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ اس دنیا کو ترک کرنے کے لئے کہتے ہیں جو خدا کے راستے میں حائل ہوتی ہے نہ کہ راہبوں کی طرح دنیا سے الگ تھلگ ہو جانا ان کا مقصود ہے اور پھر یہ باتیں عام مسلمانوں کے لئے عمومی طور پر اور ان لوگوں کے لئے خصوصی طور پر ہیں جو طالب مولیٰ ہو کر نکلتے ہیں اور سلوک کے راستہ پر چل کر اپنی اور اپنے خدا کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہیں - اگر اس کے باوجود بھی مسلمان معترض کی تسلی نہیں ہوتی اور وہ ملفوظات بالا میں عیسائی رہبانیت کی تلقین دیکھتا ہے تو اسے ان قرآنی آیات اور احادیث کو دیکھنا چاہئے جن میں صوفیا کے مقولات سے بھی زیادہ دنیا کی برائی کی گئی ہے اور اس سے منہ موڑنے کو کہا گیا ہے - یہاں ان سب آیات و احادیث کا احاطہ تو نہیں ہو سکتا میں چند کا ذکر کروں گا

" جان لو کہ تمہارا مال اور تمہاری اولاد فتنہ ہے - " (سورہ الانفال ' پارہ ۹)

" جو کوئی دنیا کا طالب ہے ہم اسے پوری پوری دنیا دیں گے لیکن آخرت میں اس کے لئے عذاب ہے - "
(سورہ ہود ' پارہ ۱۲)

" دنیا کی زندگی پر راضی ہونے والے دوزخی ہیں - دنیا کی زندگی پر کافر اتراتے ہیں - "
(سورہ یونس ' پارہ ۱۱) '

آخرت کے مقابلے میں دنیا کو عزیز رکھنے والے گمراہ ہیں - " (سورہ ابراہیم ' پارہ ۱۳)

ایسی مزید آیات سورہ رعد ' سورہ **الکہف** ' سورہ النزاعت ' سورہ الانعام ' سورہ الاعراف اور قرآن کریم کے

کئی دوسرے مقامات پر دیکھی جا سکتی ہیں - احادیث جن میں دنیا کی برائی کی گئی ہے اور اسے کمینہ 'ذلیل' اور کتا کہا گیا ہے وہ الگ ہیں - صحابہ' تابعین' اور تبع تابعین کے اقوال اس ضمن میں مزید ہیں - کیا دیانت داری کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ جس چیز کو بنیاد بنا کر صوفیا پر ترک دنیا کا الزام دھرا جا رہا ہے ہم وہ الزام (نعوذباللہ) پہلے قرآن اور حدیث کو دیں - اگر یہ بات ہمیں گوارا نہیں جیسا کہ ہر مسلمان کو گوارا نہیں ہونی چاہئے تو قرآن و حدیث کو ترک دنیا سکھانے کے الزام سے بری کرنے کے لئے ایسی آیات و احادیث کی جو تاویل آپ کریں وہ صوفیا کے اقوال اور زندگیوں کے متعلق بھی کرلیں تاکہ وہ حضرات بھی آپ کے لگائے ہوئے الزام رہبانیت اور جرم ترک دنیا سے بری ہو سکیں اور یوں جھگڑا ختم ہو جائے -

کہتے ہیں کہ چوری ایک پیسے کی ہو یا ایک کروڑ کی چوری ہے - ترک دنیا ایک محدود وقت کے لئے ہو یا ساری عمر کے لئے فعل ایک ہی ہے - چند لحات کا ترک بھی قابل اعتراض اور پوری زندگی کا بھی رمضان کے مہینے میں ہم گھربار' کاروبار' اور دوسرے کئی قسم کے بندھن اور تعلق چھوڑ کر دس دن کے لئے کسی مسجد میں **معتکف** ہو جاتے ہیں - **معترضین** نے ترک دنیا اور رہبانیت کا جو تصور قائم کر رکھا ہے اس کے مطابق کیا یہ دس دن کی رہبانیت نہیں ہے؟ گھربار بیوی بچے' کاروبار' رشتے تعلق سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر اور احرام باندھ کر جب ہم حج کے لئے یا عمرہ کے لئے جاتے ہیں (جس میں اب تو مہینہ ڈیڑھ مہینہ لیکن کبھی کئی سال لگ جاتے تھے) اور مکہ شریف پہنچ کر حالت احرام میں بہت سی جائز دنیاوی باتیں ترک کرتے ہیں تو کیا یہ سب کچھ اس ترک دنیا کی تعریف میں نہیں آتا جو تصوف پر اعتراض کرنے والوں کے ذہن میں ہے - اعتکاف' عمرہ اور حج کے دنوں کو ترک دنیا کے الزام سے بری کرنے کے لئے آپ جو تاویل کریں گے' صوفیا کے ترک دنیا کے متعلق بھی وہی کرلیں تاکہ یہ حضرات بھی اس الزام سے بری ہو جائیں -

ایک شخص اگر اپنے جملہ آرام اور آسائشیں چھوڑ کر اور تعلقات دنیوی سے منہ موڑ کر کسی تجربہ گاہ میں دن رات بیٹھا رہتا ہے' اسے نہ کھانے کی فکر ہے نہ پہننے کی' نہ لذات دنیا کی خواہش ہے نہ آرام و سکون کی بلکہ اسے دن رات ایک ہی لگن لگی ہوئی ہے تاکہ کسی طرح کینسر کا علاج دریافت کرلے' تاکہ ہزاروں لاکھوں دکھی دلوں کو سکھ پہنچایا جا سکے اور وہ اپنی اس دھن میں سالہا سال بلکہ زندگی کا ایک بہت بڑا حصہ خرچ کر دیتا ہے اور آخر میں ایک دن کامیاب ہو جاتا ہے اور لاعلاج مرض کا علاج دریافت کرکے دنیا میں یا اہل دنیا کے سامنے آتا ہے تو کیا زندگی کے اس عرصہ کو جس میں اس نے سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر تحقیق کی' لگن کو سینے سے لگائے رکھا رہبانیت کہیں گے یقیناً " نہیں - آپ اسے انسانی زندگی کا ایک ایسا قیمتی حصہ قرار دیں گے کہ شاید ہی کسی دوسرے کے حصے میں آیا ہو - آپ اس شخص کو راہب نہیں کہیں گے بلکہ دنیا کا بہت بڑا

محسن قرار دیں گے اور تاریخ میں اس کا نیک نام رہتی دنیا تک ثبت رہے گا۔ یہی صورت حال ایک درویش (صوفی۔ولی) کی ہوتی ہے وہ قرآن و حدیث کے اس ترک دنیا کے پس منظر میں، جس کا ذکر اوپر ہوا ہے، حجرہ اور خانقاہ کی تنہائیوں کو ایک عظیم مقصد کے لئے اپنا لیتا ہے وہاں نفس کو زیر کرنے اور روح کی بالیدگی کے لئے مسلسل ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے ۔ کم کھاتا، کم سوتا، کم بولتا اور لوگوں سے کم ملتا جلتا ہے۔ تا آنکہ ایک ایسا نسخہ کیمیا لے کر خلق خدا میں آتا ہے جس سے بھولے بھٹکوں کو صراط مستقیم ملتا ہے۔ گمراہی اور ضلالت کے اندھیروں میں گم لوگوں کو نور اور روشنی حاصل ہوتی ہے۔ ظلم و ستم کے نیچے کراہتی ہوئی انسانیت اطمینان کے گلستان میں سیر کرتی ہے۔ خدا سے دور اس سے نزدیک کر دیئے جاتے ہیں۔ معاشرے کو برائیوں سے پاک کرنے کی مسلسل کوشش کی جاتی ہے۔ دشمنی محبت میں اور محبت مزید محبت میں بدل دی جاتی ہے۔ تو انصاف سے کہیں کیا ہم اسے راہب قرار دیں گے۔ ہرگز نہیں اس سائنس دان کی طرح جو سالوں دنیا سے الگ تھلگ رہ کر، ایک مرض کا علاج دریافت کر کے معاشرہ میں آتا ہے، اسی طرح ایک صوفی بھی لوگوں کے روحانی اور معاشرتی مسائل کا علاج لے کر اپنی خانقاہی تنہائیوں سے نکلتا ہے۔ اسی طرح جس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غار حرا سے انسانوں کے لئے نسخہ کیمیا لے کر نکلے تھے۔

اتر کر حرا سے سوئے قوم آیا   اور اک نسخہ کیمیا ساتھ لایا

صوفی تنہائی اور گوشہ نشینی کی یونیورسٹی سے پاس ہو کر اور ریاضت و مجاہدے سے امتحان روحانیت کی اعلیٰ ڈگریاں اور مناصب و مدارج لے کر، خلق خدا میں آتا ہے تو ایک بہت بڑے سوشل یا ویلفیئر آفیسر کا کام کرتا ہے اور اپنے گرد و پیش بلکہ دور دراز تک معاشرے کی اصلاح کر جاتا ہے اور نائب پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی حیثیت سے دلوں کی ظلمت دور کر کے آدمی کو نور ایمانی سے منور اور لذت محبت یزدانی سے آشنا کر دیتا ہے۔

وہ راہب نہیں مجاہد ہے، تارک الدنیا نہیں مصلح دنیا ہے، صلح کل کا داعی ہے، محبت اور امن کا پیغام دیتا ہے، عبودیت کو مقصد زندگی اور عرفان ذات کو منزل حیات ٹھہراتا ہے۔ اپنے لئے تو ہر کوئی جیتا ہے، وہ دوسروں کے لئے جینا سکھاتا ہے۔ "ومما رزقنا ہم ینفقون" (جو کچھ تمہیں رزق دیا گیا ہے اللہ کے راستے میں خرچ کر دو) کی عملی تصویر بن کر پائی پائی دوسروں پر خرچ کر دیتا ہے۔ خود بھوکا رہتا ہے دوسروں کا پیٹ بھر دیتا ہے۔ اس کے لنگر، اس کی بیلیں اس کا بوریائے فقر اور اس کا مصلیٰ اس پر گواہ ہے۔۔

مولانا روم رحمتہ اللہ علیہ نے اپنے ایک شعر میں دنیا اور ترک دنیا کا مسئلہ یوں حل ہے۔ فرماتے ہیں۔

چیست دنیا؟ از خدا غافل بودن   نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

ترجمہ۔ دنیا کیا ہے؟ خدا سے غافل ہونے کا نام دنیا ہے اگر قماش، نقرہ اور زر راہ خدا اور یاد خدا میں رکاوٹ

نہیں بنتا تو یہ دنیا نہیں ۔

مولانا رحمتہ اللہ علیہ نے ہر اس شے کو دنیا کہا ہے جو بندہ کو اپنے خدا سے نا آشنا کرتی ہے یا دور رکھتی ہے ۔ اگر ایسا نہیں تو وہ شے دین ہے دنیا نہیں ۔ اگر میں روزی اس لئے کماتا ہوں کہ خدا کا حکم ہے اور اس طرح کماتا ہوں جو خدا کا حکم ہے اور اس طرح خرچ کرتا ہوں جو خدا کا حکم ہے تو پھر میرا یہ روزی کمانا دین ہے دنیا نہیں ۔ اگر اس کے برعکس ہے تو وہ دنیا ہے دین نہیں ۔ قرآن کریم اور حدیث میں جس دنیا سے پرہیز کرنے کو کہا گیا ہے وہ یہی دنیا ہے ۔ یعنی بندہ کو خدا سے غافل کر دینے والی دنیا ۔ مذکورہ مثال کی طرز پر بیاہ شادی 'بال بچہ' دھن دولت 'گھربار' میل ملاقات' کھانا پینا' اٹھنا بیٹھنا غرض کہ زندگی کی ہر چیز اور ہر لمحہ کو دیکھ لیجئے اگر وہ مالک (خدا) کی مرضی اور حکم کے مطابق نہیں ہے تو وہ دنیا ہے ورنہ دنیا نہیں ۔ صوفیا کی ترک دنیا سے بھی یہی مراد ہے ۔ اوپر صوفیا کے جن مقولات کا حوالہ ہے ان میں دنیا کی برائی انہیں معنوں میں ہے اور یہ منشائے قرآن و حدیث کے عین مطابق ہے ۔ علامہ اقبال نے اسی پہلو کو سامنے رکھتے ہوئے صوفی کو ترک دنیا کے بہتان سے بری الذمہ قرار دیا ہے مثنوی "پس چہ باید کرد" میں عنوان فقر کے تحت جہاں انہوں نے فقیر اور فقیری (تصوف اور صوفی) کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے یہ قول فیصل بھی دیا ہے کہ ۔

اے کہ از ترک جہاں گوئی مگو	ترک ایں دیر کہن تسخیر او
راکبش بودن از و وارستن است	از مقام آب و گل برجستن است

ترجمہ ۔ اے وہ شخص جو (صوفی پر) ترک جہاں (دنیا) کا الزام لگاتا ہے یہ الزام مت لگا ۔ اس دیر کہن کے ترک سے اس کی مراد اس کو تسخیر کرنا ہے اس کا راکب (سوار) بننا ہے اور اس سے پیچھا چھڑانا ہے اور مقام آب و گل میں پھنسنے سے بچنا ہے اور اس سے آگے نکل جانا ہے ۔

کافر اور مومن کے فقر اور دونوں کے ترک دنیا میں فرق کو اجاگر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں ۔

فقر قرآں احتساب ہست و بود	نے رباب و مستی و رقص و سرود
فقر مومن چیست ؟ تسخیر حیات	بندہ از تاثیر او مولا صفات
فقر کافر خلوت دشت و در است	فقر مومن لرزہ بحر و بر است
زندگی آں را سکون غار و کوہ	زندگی ایں را ز مرگ باشکوہ
آں خدا را جستن از ترک بدن	ایں خودی را بر فسان حق زدن
آں خودی را کشتن و واسوختن	ایں خودی را چوں چراغ افروختن

فقر چوں عریاں شود زیر سپہر | از نہیب او بلرزد ماہ و مہر
فقر عریاں گرمی بدر و حنین | فقر عریاں بانگ تکبیر حسین
فقر را تا ذوق عریانی نماند | آں جلال اندر مسلمانی نماند
وائے ما اے وائے ایں دیر کہن | تیغ لا در کف نہ تو داری نہ من
دل زغیر اللہ بہ پرداز اے جواں | ایں جہان کہنہ درباز اے جواں
تاکجا بے غیرت دیں زیستن | اے مسلماں مردن است ایں زیستن
مرد حق باز آفریند خویش را | جز بہ نور حق نہ بیند خویش را
بر عیار مصطفٰے خود را زند | تا جہانے دیگرے پیدا کند

ترجمہ ۔ فقرِ قرآں ہست و بود کا احتساب ہے ' رقص و سرود اور مستی و رباب نہیں
فقر مومن تسخیر حیات کا نام ہے ' بندہ اس کی تاثیر سے مولا صفات بن جاتا ہے
فقر کافر دشت و در کی خلوت ہے ' فقر مومن بحر و بر کا لرزہ ہے
زندگی اس کے لئے غار و کوہ کا سکون ہے ' زندگی اس کے لئے مرگ باشکوہ ہے
وہ خدا کو ترکِ بدن کے ذریعہ ڈھونڈتا ہے ' اور یہ خودی کو فسان حق پر لگاتا ہے
وہ خودی کو ختم کر دیتا اور جلا دیتا ہے ' اور یہ خودی کو چراغ کی طرح روشن کرتا ہے
فقر جب زیر آسماں عریاں ہو جاتا ہے ' تو اس کی دہشت اور دبدبے سے ماہ و مہر لرزنے لگتے ہیں
فقر عریاں بدر و حنین کی گرمی ہے ' فقر عریاں تکبیر حسین کی بانگ ہے
جب فقر میں ذوق عریانی نہ رہا ' مسلمان کے اندر وہ جلال نہ رہا
افسوس ہے افسوس ہے ہم پر کہ اس دیر کہن کو ختم کرنے کے لئے ' تیغ لا نہ تیرے ہاتھ میں ہے اور نہ میرے ہاتھ میں

اے جواں دل کو غیر اللہ سے ہٹا لے ' اس جہاں کہنہ کو تسخیر کر لے اس پر قابو حاصل کر لے اے جواں
کب تک بے غیرت دین جیتا رہے گا ' اے مسلمان ایسا جینا تو موت ہے
مرد حق ایک نئی زندگی پا لیتا ہے ' (اپنے آپ کو دوبارہ پیدا کر لیتا ہے) وہ نور حق کے سوا اپنے آپ کو نہیں دیکھتا اپنے آپ کو مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کی کسوٹی پر ' پرکھتا ہے تا آنکہ ایک نیا جہان پیدا کر لیتا ہے ۔

باب سوم

وحدۃ الوجود کیا ہے

جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے تصوف اور وحدۃ الوجود میں کل اور جز کا رشتہ ہے - دونوں کا تعلق انسان کے روحانی سفر اور باطنی کیفیات و تجربات سے ہے - علم یا فلسفہ یہ اس وقت بنتے ہیں جب کوئی شخص اپنے سفر روحانی میں گزرے ہوئے کیفیاتی اور مشاہداتی معاملات کو تحریرا" یا تقدیرا" دوسروں تک پہنچانا چاہتا ہے - وحدۃ الوجود جو ایک صوفی کی باطنی کیفیت یا مشاہدہ کا نام ہے ' اسی آرزوئے ابلاغ کی وجہ سے علم یا فلسفہ بن گیا ہے - جس شخص نے سب سے پہلے اس تجربہ باطنی کی باقاعدہ علمی توضیح و تشریح کی ہے اس کا نام محی الدین ابن عربی ہے جو عام طور پر شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہیں -

شیخ محی الدین ابن عربی مشہور و معروف عربی سخی حاتم طائی کے خاندان میں سے تھے اور اندلس (اسپین) کے باشندہ تھے - انہیں قاضی ابو بکر ابن عربی سے تمیز دینے کے لئے مورخ صرف ابن عربی کہتے ہیں - ان کی پیدائش اندلس کے ایک قصبہ مورسیا میں ماہ رمضان ۵۶۰ھ بمطابق جولائی ۱۱۶۵ء میں ہوئی - ۵۶۸ھ - ۱۱۷۳ء میں وہ اندلس کے ایک اور قصبہ سویلے میں چلے گئے - جہاں وہ تقریبا" تیس برس رہے - ۵۹۰ھ - ۱۱۹۴ء میں انہوں نے تیونس (شمالی افریقہ) کا سفر اختیار کیا اور وہاں سے ۵۹۸ھ ' ۲-۱۲۰۱ء میں وہ مشرق کے سفر پر چلے گئے - جہاں سے پھر وہ واپس وطن نہیں آئے - ۵۹۸ھ میں وہ مکہ مکرمہ پہنچے اس کے بعد وہ بغداد ' الپس ' موصل اور ایشیائے کوچک گئے - ہر جگہ ان کی بڑی پذیرائی ہوئی - آخری عمر میں وہ دمشق آگئے اور یہیں ۶۳۸ھ ' ۱۲۴۰ء میں فوت ہو کر جبل قاسیون کے دامن میں دفن ہوئے -

شیخ اکبر (ابن عربی) کی تصانیف تو بہت سی ہیں لیکن ان میں فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کو بہت شہرت حاصل ہوئی - یہ عربی زبان میں ہیں لیکن دنیا کی کئی زبانوں میں ترجمہ ہو چکی ہیں - فتوحات مکیہ مصنف کی روحانی آسمانی سیر اور اس کے دوران کئی نازک اور پیچیدہ مسائل مذہب و تصوف کے حل پر مشتمل ہے - مسلمان علما ' حکماء ' اطبا ' اور سائنس دانوں کی بے شمار کتابوں کی طرح جب یہ کتاب بھی یورپ کے علم چوروں کے ہاتھ آئی تو ان میں سے ایک فلسفی شاعر دانتے نے اس کے مواد سے تحریک لے کر اور

استفادہ کر کے اپنی مشہور کتاب ڈیوائن کامیڈی لکھ دی۔ دوسری کتاب فصوص الحکم میں مختلف پیغمبروں کے قصوں کی تنقیح و تاویل کے پس منظر میں کئی صوفیانہ مسائل خصوصاً "مسئلہ وحدۃ الوجود کی تشریح و توضیح کی گئی ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے پہلے اس مسئلہ پر بات نہیں ہوئی بلکہ مقصود یہ ہے کہ شیخ ابن عربی پہلے شخص ہیں جنہوں نے ایک صوفی کے اس باطنی اور روحانی واردیا تجربہ کو باقاعدہ علم اور فلسفہ بنا کر پیش کیا ہے اور اس کے ظاہری اور باطنی رموز و اسرار پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہے۔ یہ کتابیں دراصل اہل حال کے لئے لکھی گئی تھیں کیوں کہ ان کو وہی سمجھ سکتے تھے لیکن جب یہ مسلمان اہل حال اور علمائے ظواہر اور غیر مسلم حکما و فلاسفہ کے ہاتھ آئی تو ان کی صحیح روح کو نہ پاسکنے کے سبب ان کو ایسے چہروں کے ساتھ متعارف کرایا گیا جو دراصل ان کے چہرے نہ تھے۔

مسئلہ وحدۃ الوجود کی صحیح توضیح و تشریح سے پہلے ضروری ہے کہ ہمیں وجود کی اصطلاح کے مفہوم کا علم ہو۔ وجود کے معنی ہیں کسی چیز کا ہونا۔ چاہے یہ "ہونا" آدمی کے ذہن میں ہو یا خارج میں اب جو چیز وجود رکھتی ہے وہ یا تو نظری ہوگی یا بدیہی۔ یعنی اپنے وجود کے اثبات میں یا تو دلائل کی محتاج ہوگی یا بلا دلیل ثابت ہوگی۔ حکما پہلی چیز کے وجود کو نظری اور دوسری کے وجود کو بدیہی کہتے ہیں۔ شیخ اکبر اور ان کے متبعین بدیہی وجود کے قائل ہیں۔ یعنی ایسا وجود جس میں نہ کوئی اخفا ہو اور نہ پوشیدگی۔ اور اگر اس میں اخفا یا پوشیدگی ہو تب بھی وہ اپنے ظہور کے لئے بے تاب ہو۔ مولانا جامی نے غزلیت کے رنگ میں ایسے ہی وجود کے متعلق کہا ہے

نکورُو تاب مستوری نہ دارد   چو در بندی سر از روزن بر آرد

ترجمہ۔ خوب صورت چہرے والا پوشیدگی (مستوری) کی تاب نہیں رکھتا۔ اگر تو دروازہ بند کردے گا تو وہ روشن دان سے جھانکنے لگے گا۔

علمائے وجود کے نزدیک ایسا وجود جو پنہاں بھی ہے اور اپنی آشکارائی کے لئے بے تاب بھی، وہ واحد اور معین ہے۔ اس کا کوئی دوسرا نہیں اور وہ وجود صرف حق سبحانہ تعالیٰ کا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ اللہ جل شانہ کا وجود ایک سرِ نہاں ہے۔ وہ خود اپنے متعلق کہتا ہے "لیس کمثلہ شیٔ" (میری مثل کوئی شے نہیں) وہ اتنا پوشیدہ ہے کہ کسی عقل، کسی ادراک، کسی فکر اور کسی وہم میں نہیں آسکتا۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنی آشکارائی اور ظہور کے لئے بے تاب بھی رہتا ہے ہر لحظہ ایک نئی آن اور نئی شان کے ساتھ۔ علامہ اقبال اسی نکتہ کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود   آشکارائی تقاضائے وجود

ترجمہ - اس نے کہا موجود وہ ہے جو نمود چاہے گا - وجود کا تقاضا آشکارائی ہے -

وہ وجود جو پنہاں بھی ہے اور اپنے اظہار کے لئے بے تاب بھی صرف ایک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کا باقی سارے وجود اسی کے ظہور کی بنا پر موجود ہیں - صوفیا اسی لئے وجود صرف الحق کا مانتے ہیں اور باقی جو کچھ ہے اسے وجود نہیں موجود کہتے ہیں کیوں کہ وہ وجود الحق کی وجہ سے وجود رکھتے ہیں - الحق کا وجود ہے تو ان کا وجود بھی ہے - اگر الحق نہ ہوتا یعنی الحق کا ظہور نہ ہوتا تو کسی شے کا بھی وجود نہ ہوتا - اس لئے جس چیز پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف وجود الحق ہی ہے - صوفیا اسی لئے اسے وجود مطلق کہتے ہیں باقی سب کچھ چونکہ اس کے وجود کا مرہون منت ہے اس لئے اصطلاح تصوف میں اسے موجود کہیں گے وجود نہیں - اسی کو دوسرے الفاظ میں ہم یوں کہہ دیتے ہیں کہ وجود واحد ہے -

ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ وجود کا واحد ہونا ایک صوفی کے مشاہدہ میں آچکا ہوتا ہے جب وہ اس روحانی تجربہ سے گزرتا ہے تو اس وقت چاہے ایک لمحہ کے لئے کیوں نہ ہو 'ہر شے کا جسم ظاہری یا خول موجود ہوتے ہوئے بھی اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے اور وہ اس کے پس پردہ ایک ہی تجلی ذات کو رواں دواں اور لہریں مارتا ہوا دیکھتا ہے اور چلا اٹھتا ہے کہ ہر شے میں الحق ہے - کثرت یعنی اشیائے کثیر میں ایک ہی وحدت (یعنی تجلی باری تعالیٰ) جلوہ گر ہے - علمی طور پر اسی کو وہ وحدۃ الوجود 'کثرت میں وحدت 'اور ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) کہہ دیتا ہے - جس شخص نے اپنی آنکھوں سے تماشا کر لیا ہو اس کے لئے یہ بات اس کا ایمان کیوں نہ بن جاتی ہوگی کہ جس ہستی پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف ایک ہے جس کا نام اللہ ہے - باقی سب کچھ موجود ضرور ہے لیکن اللہ کے اسما و صفات (نور) کے ظہور کی وجہ سے موجود ہے - جملہ اشیا اپنے ظاہری اجسام کے اعتبار سے جن کو وجودی صوفیا تعینات کہتے ہیں مختلف اور کثیر ضرور ہیں لیکن اپنے باطن کے اعتبار سے واحد ہیں - اس لئے کہ سب میں ایک ہی نور کار فرما ہے - یہ نور لا متجزّی ہے - اسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا - یہ ایک ہی رو اور ایک ہی شعاع ہے جو مختلف تعینات یا اشیا کے خولوں میں بہہ رہی ہے اور جلوہ گر ہے -

جس طرح سورج کی روشنی میں ستارے گم ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح جب کسی صوفی پر تجلی باری تعالیٰ جلوہ فگن ہوتی ہے تو اشیائے کائنات موجود ہونے کے باوجود اس کی نظروں سے محجوب ہو جاتی ہیں اور اسے ان میں سے ہر ایک کے پیچھے اس کی حقیقت یعنی نور ہی نظر آنے لگتا ہے - اور وہ اس لحاتی کیفیت اور وقتی مشاہدہ کے تحت کہہ اٹھتا ہے کہ ہر شے میں تجلی حق جلوہ گر ہے "یا یوں بھی بول دیتا ہے کہ ہر شے حق ہے - مراد اس کی یہی ہوتی ہے کہ ہر شے اس وقت میری نظروں سے محجوب ہے اور صرف

حق ہی حق جلوہ گر نظر آتا ہے۔ ہر شے حق، ہر شے عین حق یا ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) وہ ان معنوں میں کہتا ہے نہ کہ اشیا کو واقعی الحق مانتا ہے کہ یہ کفر و زندقہ ہے۔ اشیا کو تو وہ اس کیفیت میں موہوم و معدوم دیکھ رہا ہوتا ہے۔ جو شے موہوم اور معدوم ہو اسے وہ الحق کیسے کہہ سکتا ہے۔

آئیں اس بات کو آج کی دو سائنسی ایجادات سے سمجھیں۔ ایک کیمرہ ہے جو آپ کے ظاہری جسم، کپڑوں، بتوں اور زیب و زینت کو دیکھتا ہے۔ آپ کے جسم آپ کے کپڑوں اور آپ کی تزئین ظاہری کے پیچھے یا آپ کے جسم کے اندر کیا ہے اس کی اس کو کچھ خبر نہیں لیکن ایک اور مشین جس کا نام ایکس رے کی مشین ہے آپ کے جسم کے اندر گردے میں موجود پتھری کو دیکھ لیتی ہے۔ اس عمل کے لئے جب آپ ایکس رے کی مشین کے سامنے آتے ہیں تو آپ کا ظاہری جسم کپڑے اور دوسری ساری ظاہری زینتیں اس کی نظروں سے غائب ہو جاتی ہیں اور وہ آپ کے جسم کے اندرونی حصوں کے بھی اندرونی حصوں میں اس چیز کو دیکھ لیتی ہے جس کو دیکھنے اور دکھانے کے لئے آپ اس مشین کے سامنے آتے ہیں اسی طرح جب کسی صوفی پر تجلی حق ہوتی ہے وہ اشیا کے ظاہری جسموں اور خولوں کے پیچھے، جن کو وجودی علم کی اصطلاح میں تعینات کہتے ہیں، اس نور کو چمکتا دیکھ لیتا ہے جس کی وجہ سے اشیا اپنا وجود رکھتی ہیں یا وجودیوں کی اصطلاح میں موجود ہیں۔۔ جس طرح ایکس رے مشین کے سامنے ہمارے اجسام اور ہمارے کپڑے موجود ہونے کے باوجود اس کی آنکھوں سے اوجھل ہوتے ہیں اسی طرح وجودی کیفیت سے گزرنے والے صوفی کی نظروں سے جملہ اشیا موجود ہونے کے باوجود۔ مجوب ہوتی ہیں۔ یہی مفہوم ہے ان کے اس قول کا کہ "اشیا ہر چند کہیں کہ ہیں نہیں ہیں" صوفیائے وجودی، جیسا کہ ان پر اعتراض کیا جاتا ہے، اشیا کو ان معنوں میں معدوم نہیں کہتے کہ وہ ہیں ہی نہیں ان معنوں میں معدوم کہتے ہیں کہ ان کا اپنا مستقل وجود نہیں ہے بلکہ وہ خود خداوندی کی جلوہ گری کی وجہ سے وجود رکھتی ہیں اس لئے ان کا وجود باوجود وجود ہونے کے وجود نہیں۔ وہ موجود ضرور ہیں۔ ہماری حسیات کے نزدیک ان کا موجود ہونا درست ہے لیکن جب تجلی حق کا نزول و ظہور کسی پر ہوتا ہے تو یہ اس کے لئے اس وقت موجود ہونے کے باوجود مجوب ہوتی ہیں۔ صوفیا اس اعتبار سے اشیا کو معدوم یا موہوم کہتے ہیں نہ اس اعتبار سے کہ وہ ان کو سرے سے موجود ہی نہیں سمجھتے۔

وجود و موجود کے اس فلسفہ کو سمجھنے کے لئے ہمیں تخلیق کائنات کے فلسفہ کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ ایک حدیث قدسی میں آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں ایک مخفی خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ میں بھی پہچانا جاؤں میں نے اپنا غیر یعنی یہ کائنات پیدا کر دی۔ مولانا روم اسی رمز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

جملہ معشوق است عاشق پردہ   زندہ معشوق است عاشق مردہ

یعنی اصل معشوق (خالق) ہے اور عاشق (کائنات) تو ایک پردہ ہے (جس میں اس کے نور کا ظہور ہے اور جس کی وجہ سے کائنات کا وجود ہے) عاشق (کائنات) تو مردہ ہے زندہ صرف معشوق (خالق) ہے (مراد یہ ہے کہ کائنات نور خداوندی کے ظہور کی وجہ سے ہے ورنہ مردہ ہے)

اللہ تعالٰی نے تخلیق کائنات کے سلسلے میں یہ بھی کہا ہے کہ "کن فیکون" یعنی میں نے کہا کہ ہو جا اور وہ ہو گئی اور یہ بھی کہا ہے کہ میں نے اسے ستہ ایام (چھ ایام یعنی چھ مرتبوں میں) پیدا کیا ہے۔ صوفیا کے سینہ بہ سینہ اور باطنی علم میں یہ چھ مراتب خالق کی چھ تجلیاں ہیں۔ جن میں سے تین خالق کے باطن میں ہوئی ہیں اور تین ظاہر میں۔

اللہ تعالٰی نے اپنے باطن میں پہلی تجلی مرتبہ احدیت پر فرمائی ہے یعنی اس مرتبہ پر وہ لیس کمثلہ شیء" ہے۔ یعنی اس کی مثل کچھ نہیں۔ اسے کوئی عقل، کوئی ادراک اور کوئی وہم اپنی گرفت میں نہیں لا سکتا۔ دوسری تجلی بھی اس نے اپنے باطن ہی میں فرمائی ہے اور اپنے اسماء و صفات کے آئینہ میں اپنے آپ کو دیکھا ہے۔ اس مرتبہ کو صوفیا مرتبہ وحدت بھی کہتے ہیں اور حقیقت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی۔ تیسرے مرتبہ کی تجلی کا نام واحدیت ہے۔ علم خداوندی میں کائنات کا جو نقشہ تھا اور جس کو اس نے حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ میں دیکھا تھا اس تیسرے مرتبہ پر عدم میں منعکس کر کے کائنات کو وجود عطا کر دیا۔ اس مرتبہ واحدیت کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کہتے ہیں۔ کہ یہ مرتبہ خالق اور مخلوق (اللہ اور کائنات کے درمیان برزخ کا مقام ہے جو اللہ تعالٰی نے اپنے نور سے نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم خلق کر کے پیدا کیا ہے)

سہروردی سلسلہ کے مشہور درویش شاعر حضرت فخر الدین المتخلص بہ عراقی نے ایک شعر میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے پہلے پیدا کئے جانے اور پھر اس سے کائنات اور اس کی جملہ اشیا کے ایجاد کرنے کی طرف انتہائی فصیح و بلیغ اور ادیبانہ و شاعرانہ انداز میں اشارہ کیا ہے۔

نخستیں بادہ کہ اندر جام کردند   ز چشم مست ساقی وام کردند

ترجمہ ۔ سب سے پہلی شراب جو جام میں لائی گئی وہ ساقی کی چشم مست سے ادھار لی گئی ہے۔

اللہ تعالٰی نے قرآن کریم میں اپنے آپ کو زمین اور آسمانوں کا نور کہا ہے (اللہ نور السمٰوٰت والارض)۔ -اور احادیث میں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو "نوراً" من نور اللہ" (اللہ کے نور میں سے نور)

کہا گیا ہے۔ بہ ایں معنی کہ اللہ کے نور سے یہ نور وجود میں آیا ہے۔ عبد الرزاق نے اپنی سند کے ساتھ حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری سے روایت کیا ہے کہ میں نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں مجھ کو خبر دیجئے کہ سب اشیا سے پہلے اللہ تعالیٰ نے کون سی چیز پیدا کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے جابر اللہ تعالیٰ نے تمام اشیا سے پہلے تیرے نبی کا نور اپنے نور سے پیدا کیا۔ پھر وہ نور قدرت الٰہی سے جہاں اللہ تعالیٰ کو منظور ہوا سیر کرتا رہا اور اس وقت نہ لوح تھی نہ قلم تھا اور نہ بہشت تھی نہ دوزخ تھا اور نہ فرشتہ تھا اور نہ آسمان تھا اور نہ زمین تھی نہ سورج تھا اور نہ چاند تھا اور نہ جن تھا اور نہ انسان تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کرنا چاہا تو اس نور کے چار حصے کئے ایک حصہ سے قلم پیدا کیا اور دوسرے سے لوح اور تیسرے سے عرش۔۔

آگے طویل حدیث ہے یہ حدیث بیان کر کے مولانا اشرف علی تھانوی دیوبندی اپنی کتاب نشر الطیب کے باب اول (ص ۷) میں بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث سے نور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اول الخلق (سب سے پہلے تخلیق ہونا) باولیت حقیقہ ثابت ہوا کیوں کہ جن جن اشیا کی نسبت روایات میں اولیت کا حکم آیا ہے ان اشیا کا نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے متاخر ہونا اس حدیث سے منصوص ہے' اس کے بعد مولانا موصوف فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ بے شک میں حق تعالیٰ کے نزدیک خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ وسلم) ہو چکا تھا اور آدم علیہ السلام ہنوز اپنے خمیر میں ہی تھے یعنی ان کا پتلا بھی تیار نہ ہوا تھا۔ اول ما خلق نوری (سب سے پہلے میرا نور پیدا کیا گیا) کی روایت بھی جس میں حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے 'سب اشیا سے پہلے ہونے کا ذکر ہے اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ یہ روایات احمد' بیہقی' حاکم' مشکوۃ' شرح السنہ' تاریخ امام بخاری' تاریخ امام احمد' حلیہ ابو نعیم اور کئی دوسری روایات و احادیث اور تفسیر و تواریخ کی کتابوں میں صحیح اسناد کے ساتھ دی گئی ہیں اور ترمذی نے تو انہیں روایت کو حسن کے زمرے میں شامل کیا ہے۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک سے واپس آئے تو حضرت عباس نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھ کو اجازت دیجئے کہ کچھ آپ کی مدد کروں۔ یہ بات لکھ کر مولانا اشرف علی تھانوی کتاب نشر الطیب (ص ۱۰) میں فرماتے ہیں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح (نعت بیان کرنا) خود اطاعت ہے اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہو اللہ تعالیٰ تمہارے منہ کو سالم رکھے۔ پھر انہوں نے جو اشعار پڑھے وہ اردو ترجمہ کے ساتھ کتاب مذکورہ میں درج ہیں۔ ان کے مضامین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اتفاق کرنا یعنی حضرت عباس کو ایسا کہنے سے منع نہ کرنا بلکہ خوش ہونا اس بات کی بین دلیل ہے کہ جو

کچھ حضرت عباس کہہ رہے تھے وہ سچ تھا۔ آپ یہ کہہ رہے تھے (عربی سے اردو میں ترجمہ) زمین پر آنے سے پہلے آپ جنت کے سایہ میں خوش حالی میں تھے اور نیز ودیعت گاہ میں تھے جہاں (جنت کے درختوں کے) پتے اوپر تلے جوڑے جاتے تھے۔ مولانا اشرف علی تھانوی اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبل نزول الارض صلب آدم علیہ السلام میں تھے۔ مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نور صلب آدم میں موجود تھا اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلاد (زمین) کی طرف نزول فرمایا اور اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ بشر تھے نہ **مضنعہ** اور نہ **علق**۔ مولانا اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ حضور پرنور صلی اللہ علیہ وسلم کا زمین پر نزول چونکہ بواسطہ آدم علیہ السلام تھا (جن کے صلب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نور اللہ تعالی نے ان کی تخلیق کے وقت رکھ دیا تھا) اس اعتبار سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت نہ بشر تھے نہ **مضنعہ** تھے اور نہ **علق** تھے کیوں کہ یہ حالتیں **جنین** ہونے کے بہت قریب ہوتی ہیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان سے بالا بہ شکل نور، صلب آدم میں تھے جن کے جنت سے زمین پر آنے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھی زمین پر آ گئے۔ ظاہری وجود میں نہیں صلب آدم کے اندر نور کے وجود میں۔ یہی نہیں حضرت عباس یہاں تک کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پھر حضرت آدم کے صلب سے دوسری ابا کے صلب میں اسی طرح آتے رہے آپ اس وقت محض ایک مادہ مائیہ تھے کہ وہ مادہ کشتی نوحؑ میں سوار تھا اور حالت یہ تھی کہ نسربت اور اس کے ماننے والوں کے لبوں تک طوفان نوح پہنچ رہا تھا۔ مولانا اشرف علی تھانوی اس کی تشریح میں کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ وہ مادہ مائیہ بواسطہ نوح علیہ السلام کشتی نوح میں سوار تھا۔ مولانا جامی نے اسی مضمون کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر ان کے یعنی حضور کے جود و عطا و کرم سے

زجودش گر نہ گشتی مفتوح　　　بہ جودی کے رسیدی کشتی نوح

(کشتی نوحؑ کی راہ مفتوح نہ ہوتی تو کوہ جودی پر کشتی نوحؑ کیسے پہنچتی۔)

حضرت عباس فرماتے ہیں کہ وہ مادہ مائیہ (جسے نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم) یا روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کہا جاتا ہے) اسی طرح واسطہ در واسطہ ایک صلب سے دوسرے رحم تک منتقل ہوتا رہا۔ جب ایک طرح کا عالم گزر جاتا تھا دوسرا طبقہ ظاہر (اور شروع) ہو جاتا تھا یعنی وہ مادہ سلسلہ آبا کے مختلف طبقات میں یکے بعد دیگرے منتقل ہوتا رہا یہاں تک کہ اس سلسلے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نار خلیلؑ میں بھی ورود فرمایا چونکہ آپ حضرتؑ ابراہیمؑ کے صلب میں مخفی تھے تو پھر وہ کیسے جلتے (پھر آگے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ

وسلم منتقل ہوتے رہے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاندانی شرف جو کہ آپ کی فضیلت پر شاہد ظاہر ہے اولاد خندف میں سے ایک ذرہ عالیہ پر جاگزیں ہوا جس کے تحت میں اور حلقے یعنی دوسرے خاندان مثل درمیانی حلقوں کے تھے (اور اس طرح آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کا نور جو صلب آدم میں رکھا گیا تھا اور وہاں سے نجاست یعنی شرک و فحاشی سے پاک نسل در نسل صلبوں سے ہوتا ہوا حضرت عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے صلب میں آیا اور پھر وہاں سے حضرت بی بی آمنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بطن سے بہ شکل بشریت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ظاہر ہوا۔ حضرت عباس مزید فرماتے ہیں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے تو زمین روشن ہو گئی اور آفاق منور ہو گئے۔ سو ہم اس ضیا اور اس نور میں ہدایت کے اس رستوں کو قطع کر رہے ہیں۔ یہ مضامین نعتیہ خود حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنے اور ان کو رد نہیں کیا مراد یہ ہے کہ ان کی تائید فرمائی۔

اس موضوع پر علمائے اسلام اور صوفیائے عظام نے مختلف النوع مضامین اور رنگا رنگ اسالیب میں دنیا کی ہر زبان میں بہت کچھ لکھا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کے بہ شکل بشریت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور پر قرآن و احادیث کے حوالے سے باتیں کی ہیں۔ اس سلسلے میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی دیوبندی کی کتاب نشر الطیب اور فقیر مولفِ کتاب کی تصنیف "نور مجسم" صلی اللہ علیہ وسلم ملاحظہ فرمائیں۔ اس سلسلے میں یہاں میں ایک اقتباس اخبار الاخیار مصنفہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی سے پیش کرتا ہوں۔

مقدمہ اخبار الاخیار فی تذکرہ الابرار میں شیخ عبد الحق محدث دہلوی فرماتے ہیں۔

"پاک ہے وہ ذات جس نے خاک سے بنائے ہوئے سر کو فلک پر پہنچا دیا بلکہ فلک نے اس خاک کے سایہ سے نور حاصل کیا (مراد خاک سے یہاں حضرت آدم علیہ السلام ہیں) جب آدم خاکی کو نور جلوہ گر ہوا تو جو کچھ خزانہ ازل میں تھا اسے ظاہر فرما دیا باہر فرشتہ ہر خدمت کے لئے متعین و کمربستہ ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کو یہ خصوصیت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل ملی۔ آپ کی خوشبو سے بہشت کا باغ شگفتہ و معطر ہو گیا اور آپ کے چہرہ انور سے حور کے رخسار کو ملاحت ملی۔ نور صفا اگرچہ صفا کی جانب سے ظاہر ہوا جس طرح درخت شعشہ سے طور کو آگ حاصل ہوئی لیکن جس کو نور شعور کی روشنی ملی ہے وہ جانتا ہے کہ اس کے چہرہ سے کس کا نور ظاہر ہو رہا ہے۔ یہ نور محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے جو ذات بحت سے پہلے عقل و نفس میں اسی راستہ سے گزر کر ظاہر ہوا ہے۔ ابجد کا پہلا حرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی

ایجاد ہے اس حرف نے کاتب ازل سے اصل سطور کا مقام پایا ہے - فرقان آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایسا وصف ہے جسے توریت نے طے کر دیا - انجیل و زبور میں بھی یہی لکھا ہوا ملا - عقل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کمالات کے سامنے ایسی ہے جیسے سورج کے سامنے آنکھ کہ نزدیک ہو کر خیرہ ہو جاتی ہے اور دور سے استفادہ کرتی ہے "

" اگرچہ حق تعالیٰ کو کسی کی آنکھ نے نہیں دیکھا لیکن اسے حضور صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے جمال سے پہچانا ہے - آپ صلی اللہ علیہ وسلم بہترین مخلوق 'امام الانبیاء اور مظہر کامل ہیں - آپ صلی اللہ علیہ وسلم خدا سے ہیں اور دوسری چیزیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہیں - آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام کائنات کی روح اور حق تعالیٰ کو جان روح سمجھو - حق تعالیٰ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے واسطہ کے بغیر تلاش نہ کرو - روز ازل میں حق تعالیٰ آئینہ وجود کے مقابل میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ حقیقت کو روبرو لایا اگر آئینہ کو آئینہ کے سامنے رکھ دیں یہاں ایک لطیف بات ہے اگر تم سننا چاہو - پہلے آئینہ سے دوسرے آئینہ میں جو عکس پڑتا ہے اس وقت درست اور سیدھا ہوتا ہے جب وہ اس میں پڑتا ہے - اس طریقے سے وجود' کے نقش وجود' راست اس طریقے پر نہیں سنا گیا - اس دقیقہ کو پہچانو اور گفتگو میں دم نہ مارو -

" مقصود صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے باقی جو کچھ ہے آپ کے طفیل سے ہے - منظور صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نور ہے باقی تمام تاریکی (ظلال) ہے - " (اشعار فارسی کا ترجمہ)

ان مضامین میں بنیادی مضمون یہی ہے کہ جس ہستی کا نام محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اس کا نور یا اس کی حقیقت در اصل جملہ کائنات کے موجود ہونے کا سبب ہے - صوفیا کے نزدیک حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم وجود و عدم کے درمیان برزخ ہے - جملہ اعدام کا وجود (موجود ہونا) اسی حقیقت کی وجہ سے ہے - صوفیا کی زبان میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی ذات ہیں جو حقیقت ثابتہ کا نمائندہ ہیں - وجود و عدم میں یا وجود مطلق اور کائنات میں جو تلازم ہے وہ اسی حقیقت ثابتہ کی بنا پر ہے - اگر ذات بحت مرتبہ حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں نزول نہ فرماتی تو کائنات کا وجود ہی نہ ہوتا - ذات بحت جو "لیس کمثلہ شیء" ہے جب اپنی ہی تجلی سے اپنے اسماء و صفات کے نور کے مقابل ہوئی تو اس میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا آئینہ یوں نصب کیا کہ اپنا نور اس آئینہ سے گزار کر اعدام تک پہنچایا' جس سے اشیا موجود ہو گئیں - نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نور خدا میں ملفوف ہے - اور نور خدا جملہ اشیا میں ظاہر ہے اس طرح اشیا بہ یک وقت نور خدا اور نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کی مظہر ہیں - صوفیا نے اپنی تحریروں اور شعروں میں جو احمد (صلی اللہ علیہ

وسلم اور احد میں ایک خاص تعلق کی بات کرتے ہوئے اس قسم کی بات کی ہے کہ احد اور احمد میں ایک میم کی مروڑی ہے یا میم کا فرق ہے تو اس کے پیچھے یہی بات پوشیدہ ہوتی ہے جس کی اوپر تفصیل دی گئی ہے۔ نہ یہ کہ احد احمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں صوفیا کوئی تمیز روا نہیں رکھتے۔ مرزا عبد القادر بیدل کہتے ہیں۔

در آں خلوت کہ پیش از کیف و کم بود — نگاہ و جلوہ در خواب عدم بود

چو شد حسن حقیقت جلوہ اندیش — محمد دید در آئینہ خویش

ز آغوش احد یک میم جوشید — کہ بیرنگی لباس رنگ پوشید

چہ واجب؟ نشہ سرجوش نورش — چہ ممکن؟ درد مینائے ظہورش

ظہورش غازہ تفنید آفاق — بطونش بے نیازی ہائے اطلاق

خم ہستی کہ امکاں نام دارد — زجوش او مئے در جام دارد

ترجمہ۔ اس خلوت میں جو کیف و کم سے پہلے تھی۔ جس وقت کہ نگاہ اور جلوہ خواب عدم میں تھے (یعنی سوائے خدا کے ابھی کچھ نہ تھا)

جب حسن حقیقت نے چاہا کہ میں جلوہ گری کروں تو اس نے سب سے پہلے اپنے آئینہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا (یعنی ان کا نور تخلیق کرکے اپنے حسن کا اس میں تماشا کیا)

(اس وقت کیا ہوا) آغوش احد سے ایک میم نے جوش مارا اور اس طرح بیرنگی نے رنگ کا لباس پہن لیا (یعنی اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا آئینہ نہ ہوتا تو حسن حقیقی نہ اپنا جلوہ دیکھ پاتا اور نہ آئینہ کائنات میں اس کا ظہور ہوتا۔ الحق کا اشیا میں ظہور بواسطہ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے)

واجب کیا ہے اس کے سرجوش نور کا نشہ ہے۔ ممکن کیا ہے اس کے مینائے ظہور کی تلچھٹ ہے۔

اس کا ظہور تفنید آفاق کا غازہ ہے۔ جس کے باطن میں اطلاق کی بے نیازیاں ہیں۔

خم ہستی کا نام امکان ہے۔ اس کے جوش ہی سے جام میں شراب رکھتا ہے۔۔

وحدۃ الوجود کا سارا فلسفہ اور کلام اقبال کے وجودی مضامین کا سارا نچوڑ مرزا بیدل کے اس شعر میں ہے کہ۔

ز آغوش احد یک میم جوشید — کہ بیرنگی لباس رنگ پوشید

مرزا بیدل کی مراد علامہ اقبال اور دوسرے جملہ صوفیائے وجودی کی مانند یہی ہے کہ ذات بیرنگ (ذات بحت) ہی نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ میں انعکاس کے ذریعے لباس رنگ میں ظاہر ہوئی ہے۔ صوفیا کی اصطلاح میں یہ تعین اول کا مرتبہ ہے۔ حکما اسی کو عقل اول کہتے ہیں۔

شیخ محمود شبستری نے گلشن راز میں، جس کا جواب اقبال نے گلشن راز جدید کے نام سے لکھا ہے اس راز کو یوں ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے۔

احد در میم احمد گشت ظاہر   دریں دور اول آمد عین آخر

ز احمد تا احد یک میم فرق است   ہمہ عالم در آں یک میم غرق است

ترجمہ۔ احد، احمد صلی اللہ کی میم میں ظاہر ہوا ہے۔ اس دور میں اول عین آخر آیا۔ احمد صلی اللہ علیہ وسلم سے احد تک صرف ایک میم کا فرق ہے۔ جملہ عالم اسی میں غرق ہے۔

کلام صوفیا سے احد اور احمد صلی اللہ علیہ وسلم میں صرف میم کے فرق کی بات سن یا پڑھ کر جاہل اور بے خبر تو کہہ اٹھتے ہیں دیکھیئے صاحب صوفیا نے تو احد اور احمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بنا دیا ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے لیکن واقف حال اور باخبر جانتے ہیں کہ اس کلام سے ان کی مراد کیا ہے۔ مراد اس سے یہی ہے کہ جب حسن حقیقت (ذات بحت یا ذات احد) نے اپنا جلوہ دیکھنا چاہا تو اپنے باطن میں اپنے ہی اوپر ایک تجلی فرمائی اور اس طرح اپنے سامنے اپنے نور یا اسماء و صفات کا ایک آئینہ پیدا کر لیا جس کو تعین اول بھی کہتے ہیں اور حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بھی۔ اور پھر اس حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ذریعے کائنات (اشیا) میں اپنی جلوہ گری فرمائی۔ اگر اس مرتبہ حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم پر احد کی جلوہ نمائی نہ ہوتی تو کائنات میں بھی نہ ہو سکتی۔ اس طرح کائنات ہی وجود میں نہ آسکتی۔ احد اور کائنات کے درمیان احمد صلی اللہ علیہ وسلم برزخ بنتے ہیں۔ احد میں اور احمد میں میم کی مروڑی کی بات اس رمز کی طرف اشارہ کر رہی ہے نہ کہ اس میں شرکت اور اتحاد کا۔ علامہ اقبال کے کلام میں اس راز کو لئے ہوئے کئی شعر ہیں۔ اس ایک شعر کو دیکھیئے۔

بہ ضمیرت آرمیدم تو بہ جوش خود نمائی   بہ کنار برفگندی در آبدار خود را

ترجمہ۔ میں تیرے ضمیر میں آرام کر رہا تھا۔ تو نے خود نمائی کے جوش میں اپنے در آبدار کو اپنے کنار سے باہر پھینک دیا۔

اس شعر میں علامہ اقبال نے حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو در آبدار کہا ہے جو پہلے حسن مطلق کی آغوش میں پنہاں آرام کر رہا تھا۔ اس حسن مطلق نے خود نمائی کے جوش میں اسے اپنی آغوش سے جدا کر دیا اور اپنے سامنے لے آیا تاکہ اس میں اپنا جمال دیکھ سکے۔ اس طرح اس نے بیرنگی کے رنگ کا لبادہ اختیار کیا۔ مرزا عبد القادر بیدل کے کلام میں " ز آغوش احد یک میم جوشید " سے یہی مراد ہے اور شیخ محمود شبستری

کے کلام "احمد در میم احمد گشت ظاہر" کا مفہوم بھی یہی ہے نہ وہ جو جاہل صوفیا اور قوال یا بے دین ناقدان خیال کرتے ہیں۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نور بطن آمنہ سے بہ شکل بشریت ظاہر ہونے پر بھی خدا اور کائنات میں عالم برزخ بنا رہا۔ کس طرح؟

دور حاضر میں بے دین سائنس دانوں اور فلسفیوں کی سوچ نے جو غلط نظریات پیش کر کے انسانوں کو گمراہ کیا ہے ان میں سائنس دان ڈارون کا یہ نظریہ بھی ہے کہ آدمی کی کوئی آزاد تخلیق نہیں ہے بلکہ یہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات کی ایک شکل بن مانس (بندر) سے ارتقا کر کے بنا ہے۔ پچھلی ایک صدی تک لوگ اس گمراہ نظریہ کے قائل رہے ان میں شرف آدمیت اور تمجید انسانیت کی علم بردار قوم مسلمان کے بے دین، ترقی پسند، اور مارکسی نظریہ رکھنے والے ادیب، شاعر اور مفکر بھی شامل تھے ڈارون کے بندری نظریہ کے قائل لوگ صرف اتنا ہی سوچ لیتے کہ اگر ایک دفعہ حیوانی مخلوق (بندر ربن مانس) ارتقا کر کے آدمی بنی ہے تو پھر یہ عمل جاری رہنا چاہئے تھا اور جس طرح کبھی پہلا آدمی بندر سے ارتقا کر کے آدمی بنا تھا آج تک بندروں سے آدمی بنتے رہنے چاہئیں تھے لیکن افسوس اس دور کا تہذیب یافتہ جاہل اس معمولی سی بات کو بھی ذہن میں نہ لا سکا۔ اب خود سائنس دانوں نے اس نظریہ کا ابطال کر دیا ہے۔

یورپ کے سائنس دانوں اور فلسفیوں کے کئی نظریات وہ ہیں جو انہوں نے مسلمان علماء صوفیا اور مفکرین کی کتابوں سے اخذ کئے ہیں لیکن وہ ان کو صحیح طور پر سمجھ نہ سکنے اور اپنے الحاد کے سبب حقیقت سے پھسل کر باطل کے گڑھوں میں جا پڑے ہیں۔ خود کو بندر سے ارتقا کر کے آدمی بننے کا دعویٰ کرنے والے ڈارون نے بھی یہی کام کیا ہے لیکن جدت پیدا کرنے اور اپنی چوری کو چھپانے کی غرض سے اس نے جو قدم اٹھایا وہ اسے اصلیت سے کہیں دور لے گیا۔ اس نے مولانا روم کی مثنوی کے ان اشعار سے جو "از جمادی در نباتی او فتاد" سے شروع ہوتے ہیں غلط نتیجہ اخذ کر کے اپنے نظریہ کو اس کے تابع کر دیا۔

مولانا روم نے جب یہ نظریہ پیش کیا تھا تو اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ جمادات سے نباتات، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے آدمی بنے ہیں بلکہ ان کی مراد یہ تھی کہ زندگی (حیات) پہلے عدم تھی پھر اس کا ظہور جمادات کی شکل میں ہوا۔ جمادات میں جب زندگی نے ارتقا کرتے کرتے اپنی منتہی شکل اختیار کی تو اپنی اگلی مخلوق نباتات میں آگئی۔ جب حیات نے نباتات میں ارتقائی عمل کے بعد اپنی آخری ارتقائی شکل اختیار کی تو آگے حیوانات میں آگئی اور جب یہاں بھی اسی طرح ارتقا کے مراحل طے کرتی ہوئی یہ اپنی انتہائی صورت میں آئی تو اس نے انسان میں اپنی نمود اختیار کر لی۔ یہاں ایک مخلوق کی دوسری مخلوق میں تبدیلی کا معاملہ

نہیں ہے بلکہ مخلوق میں جو حیات ہے اس کے ارتقا کی بات ہے - مولانا یہ کہتے ہیں کہ حیات سب سے پہلے جمادات میں آئی ہے چاہے اس حیات کی شکل کتنی ہی بے حس اور نامعلوم کیوں نہ ہو - عالم جمادات میں جب حیات کا ارتقا ہوتا رہا تو اس نے آخر میں ایسی شکل اختیار کرلی جو ادھر عالم جمادات میں شمار ہوتی ہے اور ادھر عالم نباتات میں - پتھر' کوئلہ 'لوہا' سونا' چاندی ہر قسم کی جمادات میں زندگی کی جو نمود ہے اس نے ارتقا کرتے کرتے جو آخری شکل اختیار کی وہ مرجان میں موجود ہے کہ مرجان ایک طرف عالم جمادات کی چیز ہے اور دوسری طرف عالم نباتات کی - یعنی مرجان عالم برزخ ہے جمادات اور نباتات کے درمیان اپنی خارجی حیثیت سے نہیں اپنی داخلی (حیاتی) حیثیت سے - - - اب زندگی نے عالم نباتات میں اپنا ارتقا جاری رکھا اور وہ گھاس پھوس' پھل پھول' درخت پودا میں ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی اپنی انتہائی نباتاتی شکل میں آگئی اس انتہائی شکل میں جہاں سے آگے حیواناتی زندگی (حیات) کا آغاز ہوتا ہے - اس شے کا نام جس میں جمادات کی انتہائی اور حیوانات کی حیات (زندگی) کی ابتدائی شکل موجود ہے "کائی" ہے یعنی وہ ہری ہری گھاس کی تہ جو پانی پر جمی ہوئی ہوتی ہے - یہ حیات جو کائی کے جسم میں ہے نباتات اور حیوانات کے درمیان عالم برزخ ہے - یعنی وہ اپنی انتہائی صورت میں نباتات میں اور ابتدائی صورت میں حیوانات میں شمار ہوتی ہے - زندگی (حیات) نے جب عالم حیوانات میں ارتقا کی صورتیں اختیار کیں تو مختلف کیڑے' مکوڑوں' جانوروں' درندوں' پرندوں اور چرندوں میں سے ارتقائی شکلوں میں ہوتی ہوئی ایک ایسی شے میں اپنی انتہائی شکل میں آگئی جس کا نام بن مانس (بندر) ہے - یہاں بن مانس عالم برزخ ہے - حیوانات اور بعض اور حیوانی عناصر کے درمیان جن کی ابھی دریافت نہیں ہوئی یعنی زندگی جس انتہائی شکل میں بن مانس میں موجود ہے وہ اپنی ابتدائی شکل میں ان عناصر میں موجود ہوگی -

آدمی میں آکر حیات نے مکمل اور آخری شکل اختیار کرلی ہے - حضرت آدمؑ کی پیدائش کا واقعہ اسی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جو زندگی جمادات میں نامعلوم قسم کی تھی اس نے ارتقا کے بعد اپنی واضح اور مکمل صورت جسم آدم میں اختیار کرلی ہے - اسی وجہ سے خالق نے حضرت آدمؑ کو خلیفتہ الارض کا مقام دیا ہے لیکن یہ تنزل اختیار کرتا ہے اور اپنا مقام خلافت بھول کر حیوانیت کا رخ کرتا ہے تو ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جس سے حیوان بھی شرماتے ہیں - جس سے جمادات اور حیوانات بہتر نظر آنے لگتے ہیں -

جمادات سے نباتات' نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے آدمی تک کے حیاتی ارتقا میں کسی بھی شے کا اپنا دخل نہیں ہے بلکہ یہ سب کچھ قدرت کے ایک اصول کے تحت ہوتا رہا لیکن جب حیات نے حضرت آدمؑ میں ظہور کیا تو اس کو ارتقا کا اختیار بھی دے دیا گیا اور تنزل کا بھی - اور جب زندگی نے آدمی میں ارتقا کا عمل

اختیار کیا(خود بخود نہیں بلکہ آدمی کی اپنی محنت سے)تو وہ ایک ایسے مقام پر پہنچ گئی کہ اس کے آگے بس حیات خدا کا عالم ہے اور کچھ نہیں - یہ مکمل ترین حیاتی شکل جو ادھر آدمی میں اور ادھر اللہ سے واصل ہوئی 'حضرت محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کی بشریت میں نمودار ہوئی - جس طرح جمادات اور نباتات کے درمیان مرجان عالم برزخ ہے - جس طرح نباتات اور حیوانات کے درمیان کائی برزخ ہے -- جس طرح حیوانات اور آدمی کے درمیان بن مانس سے آگے کی کوئی شکل عالم برزخ ہے - اسی طرح آدمی اور خدا کے درمیان بھی تو کوئی عالم برزخ ہونا چاہئے - وہ عالم برزخ حضرت محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم ہیں -

ادھر مخلوق میں شامل ادھر اللہ سے واصل

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا شب معراج " قاب قوسین " کے مقام پر ہونا اسی برزخیت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عملی مظاہرہ ہے - اب یہ آدمی کے اختیار میں ہے کہ وہ تنزل کرتا کرتا حیوانات ' نباتات اور جمادات کے زمرے میں شامل ہونا چاہتا ہے یا ترقی کرتا کرتا حضرت محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں تک پہنچ کر احسن تقویم بننا چاہتا ہے اور خلیفتہ الارض کا مقام حاصل کرنا چاہتا ہے - یہی برزخیت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم جس نے شریعت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ظہور کیا ہے - خدا اور اشیا کے درمیان بھی برزخ ہے - اگر یہ برزخ نہ ہوتا تو کائنات بھی نہ ہوتی - یہی مفہوم ہے " لولاک لما خلقتہ الافلاک " کی حدیث کا -

یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اگر تجھے پیدا کرنا مقصود نہ ہوتا تو میں کائنات ہی پیدا نہ کرتا -

گر ارض و سما کی محفل میں لولاک لما کا شور نہ ہو
یہ رنگ نہ ہو گلزاروں میں یہ نور نہ ہو سیاروں میں

ارتقائے حیات کے سلسلے میں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ انبیا پیدائشی نبی ہوتے ہیں - ان کو نبوت کی ارتقائی حیات تک پہنچنے کے لئے ریاضت و مجاہدہ سے کام نہیں لینا پڑتا - وہ اللہ کے برگزیدہ اور چیدہ بندے ہوتے ہیں جن کی حیات پیدائشی طور پر ہی ارتقایافتہ ہوتی ہے - البتہ اس ارتقایافتہ حیات کی مختلف انبیا کے اجسام میں موجودگی کے درمیان درجاتی فرق ضرور ہوتا ہے - جملہ انبیا میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ سب نبوت کی ارتقائی حیات کے حامل ہیں لیکن اس لحاظ سے فرق ضرور ہے کہ ایک کی حیات دوسرے کی حیات سے درجاتی فضیلت رکھتی ہے اسی درجاتی فضیلت کی انتہائی شکل کا نام نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے - کوئی آدمی چاہے وہ جتنا مرضی ارتقا اختیار کرلے نبی کی حیات تک نہیں پہنچ سکتا اور کوئی نبی حضرت محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات تک رسائی حاصل نہیں کرسکتا اور کوئی نبی چاہے وہ افضل الانبیاء حضرت

محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہوں حیات کی انتہا پر پہنچ کر خدا نہیں بن سکتا۔ بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنی ترقی کیوں نہ کر لے اور خدا خدا ہے چاہے وہ کتنا تنزل اختیار کیوں نہ کر لے۔ جملہ صوفیائے وجودی ابن عربی سمیت اسی نظریہ کے ہیں اور اس کے خلاف اگر کچھ ہے تو ان پر بہتان ہے۔

علامہ اقبال جاوید نامہ میں منصور حلاج کی زبان سے فرماتے ہیں۔

ہر کجا بنی جہان رنگ و بو — آنکہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نور **مصطفےٰ** او را بہا است — یا ہنوز اندر تلاش مصطفےٰ است

ترجمہ۔ جہاں کہیں بھی تو جہان رنگ و بو کو دیکھے گا یعنی وہ جہان جس کی خاک سے آرزو پیدا ہوتی ہے یا تو اس کی بہا (وجود) نور مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے ہے اور یا ابھی وہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاش میں ہے۔ اس موقع پر علامہ اقبال (زندہ رود) جب منصور سے یہ پوچھتے ہیں۔

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطا است — سر آں جوہر کہ نام مصطفےٰ است
آدمے یا جوہرے اندر وجود — آں کہ آید گاہے گاہے در وجود

ترجمہ۔ میں تجھ سے پوچھتا ہوں اگرچہ پوچھنا خطا ہے اس جوہر کا سر (بھید) کیا ہے جس کا نام مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کیا وہ آدم (بشر) ہے یا وجود (آدم) میں ایک جوہر ہے' ایسا جوہر جو کبھی کبھار وجود اختیار کرتا ہے اس پر منصور جواب دیتے ہیں۔

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است — خویش را خود عبدہ فرمودہ است
عبدہ از فہم تو بالا تر است — زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است

ترجمہ۔ کائنات اگرچہ اس کے آگے سربسجود ہے لیکن (اس کے باوجود) وہ خود اپنے آپ کو عبدہ (اس کا یعنی اللہ کا ایک بندہ) کہہ رہے ہیں۔ عبدہ کو سمجھنا تیری فہم سے بالاتر ہے کیوں کہ وہ آدم (بشر) بھی ہے اور جوہر (نور) بھی۔

مرزا غالب نے اپنے چند اشعار مسلسل میں تخلیق کے پورے فلسفہ کو بیان کیا ہے فرماتے ہیں۔

نور محض و اصل ہستی ذات اوست — ہر کہ جز حق بنی از آیات اوست
تا بہ خلوت گاہ غائب الغیب بود — حسن را اندیشہ سر در جیب بود
جلوہ کرد از خویش ہم بر خویشتن — داد خلوت را فروغ انجمن
جلوۂ اول کہ حق بر خویش کرد — مشعل از نور محمد پیش کرد

شد عیاں زاں نور در بزم ظہور　　ہر چہ پنہاں بود از نزدیک و دور

نور حق است احمد و لمعان نور　　از نبی در اولیا دارد ظہور

ہر ولی پر تو پذیر است از نبی　　چوں مہ از خود مستنیر است از نبی

جلوہ حسن ازل مستور نیست　　لیکن اعمیٰ را نصیب از نور نیست

ترجمہ

(نور محض اور اصل ہستی اسی کی ذات ہے - حق کے سوا تم جو کچھ دیکھتے ہو اسی کی آیات ہیں -
جب تک وہ غائب الغیب کی خلوت گاہ میں تھا' حسن کی فکر گریبان میں سر دیئے ہوئے تھی -
اس نے اپنے اوپر اور اپنے سے جلوہ کیا اور اس طرح خلوت کو انجمن کا فروغ عطا کر دیا -
پہلا جلوہ جو حق نے اپنے اوپر کیا تو نور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مشعل پیش کی - -
اس نور سے بزم ظہور میں وہ سب کچھ ظاہر ہو گیا جو نزدیک یا دور پوشیدہ تھا یعنی کائنات نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سے وجود میں آ گئی -
احمد صلی اللہ علیہ وسلم نور حق ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس لمعان نور کا ظہور اولیا میں ہو رہا ہے -
ہر ولی' نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا پرتو پذیر ہے جس طرح سورج سے چاند منور ہوتا ہے اس طرح ولی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے نور سے منور ہے -
حسن ازل کا جلوہ مستور نہیں ہے - لیکن اندھے کو اس کا نور نصیب نہیں -)

اب تک جتنی بات ہوئی ہے آئیں اسے ایک مثال سے سمجھیں - -

کسی درخت کے تنے کو دیکھیں جب اس میں سے کوئی شاخ پھوٹ رہی ہوتی ہے تو پہلے اس کے تنے پر ایک آنکھ (چشم) سی بنتی ہے جو ایک معمولی سے ابھار کی شکل میں ہوتی ہے - پھر اس ابھار (چشم) سے شاخ پھوٹتی اور پھیلتی ہے - خالق نے بھی جب تخلیق کائنات کا ارادہ کیا تو اسی اصول کے تحت نخل عدم کے تنے پر ایک ابھار (چشم) پیدا کیا - اس چشم کا نام نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے جس سے کائنات کی شاخ پھوٹی ہے - اگر یہ چشم پیدا کرنا مقصود نہ ہوتی تو کائنات بھی وجود میں نہ آتی - لولاک لما خلقت الافلاک کی حدیث "یعنی اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اگر آپ کو پیدا کرنا مقصود نہ ہوتا تو ہم کائنات ہی پیدا نہ کرتے' اسی عمل کی طرف اشارہ کرتی ہے - ہر زبان کے مسلمان شاعروں نے اس سے رنگ رنگ کی مضمون آرائی کی ہے -

حسن ازل بہ پردہ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، کائنات کے ذرہ ذرہ میں موجود ہے۔ کسی شاعر نے جو یہ کہا ہے کہ "ہر گل میں، ہر شجر میں، محمد کا نور ہے۔" تو اس سے یہی مراد ہے کہ اللہ کے نور سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نور اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نور سے جہان کا وجود ہوا۔ علامہ اقبال کا یہ کہنا کہ

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب　　گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب

تخلیق کائنات کے اسی فلسفہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ علما اور اولیا نے اس کی وضاحت کے لئے ہزاروں لاکھوں صفحے لکھ دیے ہیں۔ ہر زبان کے شاعروں نے اپنی اپنی شاعری کو اس فلسفہ سے منور کیا ہے۔ نور نامے دنیا کی کئی زبانوں میں لکھے گئے ہیں، وہ سب کے سب اسی موضوع کی وضاحت میں ہیں۔ میں آخر میں حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے چند اشعار لکھ کر آگے بڑھتا ہوں۔ مسلسل اشعار۔

سب دیکھو نور محمد کا سب بیچ ظہور محمد کا
جبریل مقرب خادم ہے سب جا مشہور محمد کا
وہ منشا سب اسما کا ہے وہ مصدر ہر اشیا کا ہے
وہ فخر ظہور خفا کا ہے سب دیکھو نور محمد کا
کہیں روح مثال کہایا ہے کہیں جسم میں جا سمایا ہے
کہیں حسن و جمال دکھایا ہے سب دیکھو نور محمد کا
کہیں عاشق وہ یعقوب ہوا، کہیں یوسف وہ محبوب ہوا
کہیں صابر وہ ایوب ہوا سب دیکھو نور محمد کا
کہیں ابراہیم خلیل ہوا سن راز قدیم علیل ہوا
کہیں ہاروں وہ ندیم ہوا سب دیکھو نور محمد کا
کہیں غوث ابدال کہایا ہے کہیں قطب بھی نام دھرایا ہے
کہیں دین امام کہایا ہے سب دیکھو نور محمد کا

انہی کا ایک اور شعر دیکھئے

نہ پیدا اگر ہوتا احمد کا نور　　نہ ہوتا دو عالم کا ہرگز ظہور

یہ شعر دراصل حدیث "لولاک لما خلقت الافلاک" کا مضمون لئے ہوئے ہے، جس میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اگر آپ کو پیدا کرنا مقصود نہ ہوتا تو میں کائنات تخلیق نہ کرتا۔ اسی لئے حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کو وجہ تخلیق کائنات کہا گیا ہے۔

ہم شروع میں طے کر آئے ہیں کہ وحدۃ الوجود کوئی مسئلہ یا علم نہیں بلکہ ایک صوفی کی لمحاتی باطنی کیفیت یا تجربہ کا علمی نام ہے جس میں وہ کائنات کی ہر شے میں ایک ہی تجلی نور کو رواں دواں دیکھتا ہے اور اس تجلی نور کو جو ہر شے کی حقیقت ہے یا جس کے سبب ہر شے نے وجود اختیار کر رکھا ہے وہ وجود مطلق کا نام دیتا ہے اور باقی جو کچھ ہے اسے وجود نہیں موجود کہتا ہے کیوں کہ وہ خود بخود موجود نہیں ہے بلکہ وجود مطلق کی وجہ سے موجود ہے۔ اس لئے وہ علمی طور پر یوں بھی کہہ دیتا ہے کہ کثرت میں وحدت ہے کبھی ہمہ اوست کا پیرایہ بیان بھی اختیار کر لیتا ہے یعنی سب کچھ وہی ہے۔ مراد یہ نہیں کہ ہر شے وہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہر شے کے پس پردہ وہی ہے۔ وہ وہ ہے اور شے شے۔ اس لئے اس کے نزدیک وجود صرف واحد ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا وجود۔ اس کے سوا کسی پر وجود کا اطلاق کرنا دو وجودوں کا ماننا ہے اور یہ شرک ہے۔ ان کے نزدیک موحد وہ ہے جو دو کا نہیں ایک وجود کا قائل ہے یعنی جو وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ یعنی جو جملہ اشیا میں جو لاتعداد اور کثیر ہیں۔ صرف ایک ہی وجود یعنی وجود باری تعالیٰ کی تجلی کو دیکھتا ہے۔ صوفیا اسی توحید وجودی کو ہی توحید کہتے ہیں جس میں وہ خدا کے سوا ہر شے کے وجود کی نفی کر دیتے ہیں۔ جیسا کہ بعض معترض کہتے ہیں ان کو سرے ہی سے معدوم نہیں کہہ دیتے بلکہ حسی طور پر ان کو موجود مانتے ہوئے اس اعتبار سے نفی کرتے ہیں کہ ان کا وجود اپنا وجود نہیں ہے بلکہ وجود مطلق کی وجہ سے ہے۔ یہی مفہوم ہے ان کے اس قول کا کہ " ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے " وہ معترض جو یہ بہتان باندھتے ہیں کہ صوفیا ہر شے کو خدا کہتے ہیں اگر مذکورہ تشریح کو مان کر ندامت محسوس کر لیں تو انہیں معلوم ہو جائے گا کہ صوفیا تو ہر شے کو خدا کہنے کی بجائے ان کو غیر خدا کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک دو وجود ماننا ایک خدا کا وجود اور دوسرا غیر خدا کا وجود شرک ہے۔ وجودی صوفی اصل موحد ہیں۔

اسلام کی بنیاد توحید پر قائم ہے ' ایسی توحید جس کی تصدیق رسالت کرتی ہے۔ اس کے سوا توحید کے جتنے بھی رخ ہیں سب مشتبہ اور بے کار ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کلمہ توحید میں لا الہ الا اللہ (نہیں ہے کوئی الہ یعنی معبود سوائے اللہ کے) کے ساتھ اسی لئے بغیر عطف کے محمد الرسول اللہ کا (محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں) اضافہ کیا ہے تاکہ ہر شخص کو معلوم ہو جائے کہ میری توحید وہ ہے جس کی وضاحت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کرتے ہیں۔ توحید کے اس بنیادی اصول کو جس کا رسالت کے ساتھ پیوند کیا گیا ہے قرآن نے مختلف اسالیب میں بیان کیا ہے۔ سب سے خوب صورت پیرایہ بیان سورہ اخلاص کا ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے

اپنے رسول کو خطاب کر کے کہا ہے "قل ہو اللہ احد" آپ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہیں کہ اللہ احد (ایک) ہے مراد یہ ہے کہ میری احدیت، میری توحید وہ ہے جو آپ کے لب مبارک سے نکلے گی۔ صرف یہی نہیں بلکہ لوگوں کے اذہان و قلوب پر محض اس لئے نقش ہو جائے گی کہ اس کی آپ کے لب مبارک سے نسبت ہوگی۔ کون نہیں جانتے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جتنے بھی پیغمبر آئے، وہ آئے تو توحید لے کر لیکن ان کی وفات کے بعد ان کے امتی یا تو اسے بھول گئے یا اسے مبدل بہ شرک کر دیا۔ یہاں تک کہ پیغمبر خود بھی پوجے گئے لیکن توحید کا جو سبق، جو تصور خاتم النبیینؐ حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے لب مبارک سے نکلا وہ قیامت تک کے لئے لوگوں کے دلوں پر ثبت ہو گیا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لب مبارک کا معجزہ ہی ہے کہ کوئی اسلام قبول کرے یا نہ کرے لیکن ان کی بعثت کے بعد کسی بندہ کو اپنے آپ کو خدا کہنے کی جرأت نہ ہوئی، اس سے پہلے جو بھی اٹھتا تھا خدائی کا دعویٰ کر دیتا تھا کبھی فرعون بن کر، کبھی نمرود بن کر اور کبھی کچھ اور بن کر۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بہت بڑا احسان ہے کہ انہوں نے انسانی گردنوں کو نہ صرف شجر و حجر اور وحوش و حیوانات کے آگے جھکنے کے طوق سے آزاد کر دیا بلکہ انسانی خداؤں کے آگے بھی سربلند رکھا۔

مرزا غالب فرماتے ہیں

حق جلوہ گر ز طرز بیان محمد است، آرے کلام حق بہ زبان محمد است

ترجمہ۔ حق طرز بیان محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے جلوہ گر ہے، ہاں کلام حق زبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ہے۔

سورہ اخلاص میں حق کی جلوہ گری کے لئے جو مخصوص طرز بیان اختیار کیا گیا ہے آئیں ذرا اس پر توجہ دیں تاکہ توحید وجودی کے خالص توحید ہونے کا مزید ثبوت مہیا ہو سکے۔ قل ھو اللہ احد (کہہ اللہ ایک ہے) اللہ الصمد (اللہ بے نیاز ہے) لم یلد ولم یولد (نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا) ولم یکن اللہ کفوا" احد (نہیں اس کے جوڑ کا کوئی)

اس میں لفظ ھو سے ایسی ہستی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جو کہیں ہے تو ضرور لیکن ہے کیا اس کا علم کسی کو نہیں ہو سکتا۔ وہ موجود ہے۔ مستقل موجود ہے لیکن پھر بھی کسی وہم، کسی فکر، کسی ادراک، کسی عقل، کسی علم، کسی سائنس کو معلوم نہیں وہ ہے کیا۔ یہ لفظ ھو جو خدا کے ناموں میں سے ایک نام بھی ہے اس کے لیس کمثلہ شیء" (اس کی مثل کوئی، نہیں کچھ نہیں) پر دلالت کرتا ہے۔ وجودیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا یہ

مرتبہ ہی واجب الوجوب کہلاتا ہے۔ اس میں اللہ کے وجود سے منکروں کا رد بھی ہے' بہ ایں معنی کہ تمہاری محدود عقل و فکر میں اس کا آنا جب ممکن ہی نہیں تو کس طور پر اسے رد کرنے کی جرآت کرتے ہو۔ ھو کی طرح دوسرا نام اس کا اللہ ہے جو اس کا ذاتی نام ہے - یہ لفظ ایسی ہستی کے لئے استعمال کیا گیا ہے جو رب العالمین ہے - ہر شے کو کمال تک پہنچانے والا ہے صرف وہی قائم بالذات ہے باقی سب اس کی وجہ سے قائم ہیں - صوفیائے وجودی نے اسی لئے اللہ کے لئے واجب اور اس کے سوا جو کچھ ہے اس کے لئے ممکن کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس لئے پوری کائنات میں صرف وہی الہ ہے باقی سب اس کے محکوم اور عابد ہیں - ھو اور اللہ کے بعد جس ہستی کو احد کہا گیا ہے وہ ایک ایسی ہستی ہے جو یکتا ہے' بے مثل ہے' جس کا کوئی دوسرا نہیں- جس کا کوئی شریک نہیں' جو ازلی و ابدی ہے' جو سب کا اللہ اور الہ ہے- اس کا وجود اصلی ہے باقی سب کا وجود چونکہ اس کی وجہ سے ہے اس لئے ان کا وجود نقلی ہے' اصل کا محتاج ہے - اصل کی طرح بخود قائم یا قائم بالذات نہیں اس لئے وجودیوں کے نزدیک جس پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف باری تعالیٰ ہے۔ اسی لئے وہ اسے وجود مطلق اور باقی جو کچھ ہے اس کو موجود کہتے ہیں۔ ان کا وجود نہیں مانتے۔ "وجود واحد ہے" وہ اسی اعتبار سے کہتے ہیں - ھو اللہ اور احد کے بعد صمد کا لفظ آتا ہے جو خدا کی صفات اور اسما میں سے ایک ہے- صمد سے مراد وہ ہستی ہے جو بخود قائم ہونے کے ساتھ ایسی ہے کہ ہر شے اپنی ہر شے میں اس کی محتاج ہے اور وہ اپنی کسی بھی شے میں کسی کا محتاج نہیں - اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح اس کی ذات' اس کی صفات' اس کی عبادت' اس کے حکم اور اس سے استغاثہ میں اس کا کوئی شریک نہیں اسی طرح اس کے وجود میں بھی کوئی شریک نہیں- جو شخص اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ کسی اور کا وجود بھی تسلیم کرتا ہے وہ شرک فی الذات' شرک فی الصفات' شرک فی العبادت' شرک فی الحکم اور شرک فی الاستغاثہ کے علاوہ شرک فی الوجوب اور شرک فی الوجود کا مرتکب بھی ہوتا ہے- صوفیائے وجودی لاموجود الاھو کا نعرہ اسی لئے لگاتے ہیں- وہ اللہ کے سوا کسی اور کا وجود ماننے یا ان معنوں میں کسی اور کے موجود ہونے کو جس طرح کہ اللہ موجود فی الذات ہے موجود کہنے کو شرک کہتے ہیں- حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ توحید وجودی کو توحید خالص قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں-

"علمائے ظواہر نے ممکن کے لئے بھی وجود ثابت کیا ہے اور واجب تعالیٰ کے وجود کو اور ممکن کے وجود کو وجود مطلق حق سبحانہ تعالیٰ ہی کے دو افراد قرار دیا ہے- اس میں قضیہ تشکیک کی بنا پر انہوں نے یہ کیا ہے کہ واجب کے وجود کو اولیٰ اور اقدم اور ممکن کے وجود کو ثانی اور متاخر کہا ہے ------ صوفیائے وجودی کے

نزدیک اس قسم کا نظریہ ایک قسم کا شرک ہے کیوں کہ اس میں واجب تعالیٰ کے ساتھ اس کے جملہ کمالات و فضائل میں جو اس کے وجود سے پیدا ہوتے ہیں، ممکن کی تشریک ثابت ہوتی ہے اور یہ وجوب حق کے وجود میں ممکن کا وجود تسلیم کرنا ہے حالانکہ وجوب یا وجود (جو اللہ تعالیٰ سے مخصوص ہے) ہر خیر و کمال کا مبدا ہے اور عدم (جو ممکن یا غیر اللہ ہے) ہر نقص و کمال کا منبع ہے۔ علمائے ظواہر کا وجوب و امکاں دونوں کا وجود تسلیم کرنا صریحاً" شرک ہے۔ صوفیا کے نزدیک وہ ہستی جس پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے صرف اللہ سبحانہ تعالیٰ کا وجود ہے جسے وہ اسی لئے وجود مطلق کہتے ہیں باقی جو کچھ ہے موجود ہے، وجود نہیں" حضرت شیخ سرہندی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"جو علمائے ظواہر اس دقیقہ سے آگاہ تھے انہوں نے ہرگز ممکن کے لئے وجود ثابت نہیں کیا اور انہوں نے اس خیر و کمال کو حضرت جل و علا کے وجود کے اختصاص کے ساتھ مخصوص کیا ہے اس کا ممکن میں اثبات نہیں کیا۔ وجود ہر کمال و خیر کا مبدا ہے اور عدم ہر زوال، نقص اور شر کا راجع ہے۔ ممکن کو وجود ثابت کرنا اور خیر و کمال کو اس طرف (یعنی ممکن کی طرف راجع کرنا فی الحقیقت ممکن (غیر اللہ کو) کو وجود (حق سبحانہ تعالیٰ) کے ملک اور ملک میں شریک کرنا ہے"

شیخ ابن عربی کا سارا فلسفہ وجودی اسی بنیاد پر قائم ہے کہ وجود صرف واجب تعالیٰ کا ہے۔ اگر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے تو صرف اسی پر جو بخود قائم ہے یعنی ذات باری تعالیٰ پر۔ اس لئے اسی کو وہ موجود مطلق کہتے ہیں، باقی جو کچھ ہے چونکہ اپنے اپنے وجود میں اس موجود مطلق کا محتاج اور مرہون احسان ہے اس لئے وہ موجود ضرور ہے وجود نہیں۔ یعنی ان کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ وہ وجود مطلق کی وجہ سے قائم ہیں۔ اس لئے ایسے وجود کو وجود ماننا عقل سے بعید ہے۔ ہرچند کہ وہ ظاہر میں ہیں لیکن ان کی حقیقت عدم ہے۔ اس موضوع پر علما و صوفیا کے ان گنت خیالات موجود ہیں جو نت نئے اسالیب میں بیان کئے گئے ہیں، اس سلسلے میں ان کی تصانیف اور ملفوظات و مکتوبات کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ میں یہاں موضوع کتاب کے بنیادی کردار علامہ اقبال کی چند توضیحات کی طرف اشارہ ضرور کروں گا۔ اس سلسلے میں ایک تو وہ پوری غزل دیکھئے جس کا مطلع ہے۔

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ　　　خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

اور ایک مثنوی "پس چہ باید کرد" کے عنوان لا الہ الا اللہ کے سارے اشعار دیکھئے جو سب کے سب توحید وجودی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ جاوید نامہ میں بھی مختلف مقامات خصوصاً "فلک مشتری کے تحت اس پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے ان سب کا مطالعہ ضروری ہے۔ میں یہاں چند اشعار نقل کروں گا۔

تا دو تیغ لا و الا داشتیم   ماسوی اللہ را نشاں نگذاشتیم

تا نہ رمز لا الہ آید بدست   بند غیراللہ را نتواں شکست

ایں کہ می بینی نیرزد با دو جو   از جلال لا الہ آگاہ شو

ہر کہ اندر دست او شمشیر لا است   جملہ موجودات را فرماں روا است

عشق را از شغل لا آگاہ کن   آشنائے رمز الا اللہ کن

بر سر ایں باطل حق پیرہن   تیغ لا موجود الا ھو بزن

اے پسر ذوق نگہ از من بگیر   سوختن در لا الہ از من بگیر

لا الہ گوئی بگو از روئے جاں   تا ز اندام تو آید بوئے جاں

مہر و ماہ گردد ز نور لا الہ   دیدہ ام ایں سوز را در کوہ و کہ

ایں دو حرفے لا الہ گفتار نیست   لا الہ جز تیغ بے زنہار نیست

زیستن با سوز او قہاری است   لا الہ ضرب است و ضرب کاری است

اے مسلمان نقش ایں دیر کہن   از دو حرف ربی الاعلیٰ شکن

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

از ضمیر لا الہ آگاہ اوست   تیغ لا موجود الا اللہ اوست

ترجمہ = ۔ جب تک ہمارے پاس لا اور الا کی دو تلواریں تھیں ہم نے ماسوی اللہ کا نشان تک نہیں رہنے دیا تھا۔

جب تک لا الہ کی رمز ہاتھ نہیں آتی غیراللہ کے بند کو توڑا نہیں جا سکتا۔

یہ جو کچھ تم دیکھتے ہو (یعنی غیراللہ) یہ دو جو کی قیمت نہیں رکھتا پس لا الہ کے جلال سے آگاہ ہو۔

جس کے ہاتھ میں شمشیر لا ہے وہ جملہ موجودات کا فرماں روا ہے۔

اپنے عشق کو شغل لا سے آگاہ کر اور الا اللہ کی رمز سے آشنا کر

اس باطل حق پیرہن (غیراللہ یا کائنات پر) پر لا موجود الا ھو کی تلوار چلا۔

اے پسر مجھ سے ذوق نگاہ حاصل کر۔ لا الہ میں کس طرح جلا جاتا ہے مجھ سے پوچھ۔

اگر تو لا الہ کہتا ہے تو جان سے (دل سے) کہہ تاکہ تیرے جسم سے جان کی خوشبو آئے۔

مہر و ماہ لا الہ کے نور سے گردش کر رہے ہیں۔ میں نے پہاڑ میں اور کاہ میں یہ سوز دیکھا ہے۔

یہ لا الہ کے دو حرف گفتار نہیں۔ لا الہ سوائے تیغ بے زنہار کچھ نہیں۔

اس کے (لا الہ کے) سوز سے جینا قہاری ہے۔ لا الہ ضرب ہے اور ضرب کاری ہے۔

اے مسلمان اس دیر کہن کا نقش ربی الاعلیٰ کے دو حرفی تیشہ سے توڑ ڈال۔

مومن پوشیدہ کو کس طرح فاش کرتا ہے؟ یہ رمز لا موجود الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں) سے حاصل کر۔

صرف ایسا شخص لا الہ کے ضمیر سے آگاہ ہے۔ وہ تو لا موجود الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں) کی تلوار ہے۔

زبور عجم اور جاوید نامہ میں جہاں اقبال نے تن و جاں کی بحث چھیڑی ہے وہاں وہ واشگاف الفاظ میں کہتے ہیں

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است — تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

ترجمہ۔ تن و جاں کو (کائنات اور روح کائنات یعنی نور خداوندی کی جلوہ گری) دو کہنا اس میں کلام ہے یعنی درست نہیں ہے۔ تن و جاں کو (کائنات اور وجود مطلق کو) دو دیکھنا حرام ہے۔

اے کہ گوئی محمل جاں است تن — سر جاں را در نگر بر تن متن

محملے نے حالے از احوال اوست — محملش خواندن فریب گفتگوست (اقبال)

ترجمہ۔ اے شخص جو تو یہ کہتا ہے کہ تن جان کے لئے محمل ہے، سر جان دیکھ اور تن پر نہ اترا۔ محمل! نہیں اس کے احوال میں سے ایک حال ہے اسے محمل کہنا فریب گفتگو ہے۔

جسم اور روح (تن اور جان) ایک ہی وجود مطلق کے دو مظاہر ہیں مادہ اور روح کو ظاہری اعتبار سے تو دو ہستیاں قرار دے سکتے ہیں لیکن حقیقت میں ایک ہیں۔ اقبال کے چند اور شعر دیکھئے۔

ارتباط حرف و معنی؟ اختلاط جان و تن — جس طرح اخگر قبا پوش اپنے پیراہن سے ہے

محو مطلق دریں دیر مکافات — کہ مطلق نیست جز نور السموٰت

قدم بے باک تر نہ در رہ زیست — بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

وجود کوہسار و دشت و در ہیچ — جہاں فانی، خودی باقی، دگر ہیچ

زخضر ایں نکتہ نادر شنیدم — کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست

الست از خلوت نازے کہ برخاست — بلیٰ از پردہ ء سازے کہ برخاست

جہاں یکسر مقام آفلین است — دریں غربت سرا عرفاں ہمیں است

بروں از شاخ بینی خار و گل را — درون او نہ گل پیدا نہ خار است

محبت دیدہ ور بے انجمن نیست — محبت خود نگر بے انجمن نیست

(ترجمہ = اس دیر مکافات میں مطلق تلاش مت کر کہ نور السمٰوٰت والارض کے سوا کوئی مطلق نہیں -
زندگی کی راہ میں بے باکی سے قدم رکھ کہ پہنائے جہاں میں تیرے سوا کوئی نہیں -
کوہسار و دشت و در کا وجود ہیچ ہے یعنی نہیں ہے - جہان فانی ہے ' خودی باقی ہے ' باقی سب ہیچ ہے -
میں نے یہ نکتہ نادر خضر سے سنا ہے کہ بحر اپنی موج سے دیرینہ تر نہیں ہے -
الست کس کی خلوت ناز سے بلند ہوا تھا اور بلیٰ کس کے پردہ ساز سے نکلا تھا -
جہان تو یکسر مقام آفلین یعنی مٹ جانے والا ہے اس غربت سرا میں عرفان یہی ہے --
تو شاخ سے باہر کانٹوں اور پھولوں کو دیکھتا ہے - شاخ کے اندر نہ پھول ہے نہ کانٹا - '
محبت انجمن کے بغیر دیدہ ور نہیں ہے - محبت انجمن کے بغیر خود نگر نہیں ہے -)

علامہ اقبال خطبہ سوم (خطبات اقبال) میں کہتے ہیں -

" ہمارا محدود ذہن یہ سمجھتا ہے کہ یہ کائنات نفس مدرک کے مقابل خارج میں موجود ہے اور مستقل بالذات ہے یعنی اس کا وجود نفس مدرک پر موقوف نہیں ہے - نفس مدرک اس کا ادراک تو کرتا ہے مگر وہ اپنے وجود میں نفس مدرک کی محتاج نہیں ہے - ہمارے محدود ذہن کی اس تنگ نظری کی بدولت تصور تخلیق سے متعلق بہت سی مہمل بحثیں پیدا ہو گئیں --- حقیقت یہ ہے کہ ہم اس کائنات کو ایسی مستقل بالذات حقیقت قرار نہیں دے سکتے جو خدا کے مقابلے میں موجود ہو - مادہ کا یہ نظریہ خدا اور کائنات دونوں کو دو جداگانہ ہستیاں بنادے گا جو ایک لامتناہی فضا کے اندر باہمد گر مقابل ہوں گے - ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ مکان ' زمان اور مادہ یہ سب خدا کی آزاد اور خود مختار تخلیقی قوت کی مختلف تعبیریں ہیں جو ہمارے ذہن نے وضع کرلی ہیں - واضح ہو کہ مادہ اور زمان و مکاں مستقل بالذات حقائق نہیں ہیں جو بذات خود موجود ہوں بلکہ حیات ایزدی کا جزوی علم حاصل کرنے کے مختلف طریقے ہیں - یہ دنیا اپنی تفصیل کے اعتبار سے سالمات مادی کی غیر شعوری (میکانکی) حرکت سے لے کر انسانی انا کی با اختیار (بالارادہ) حرکت فکر تک انائے اعظم کا جلوہ ذات ہے (مراد یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کی جلوہ آرائی ہے یعنی اس نے اپنا جمال دیکھنے کے لئے یہ محفل سجائی ہے) - ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ یہ کائنات کوئی ایسا غیر نہیں جو بذات خود موجود ہو اور قائم بالذات ہو اور بایں طور خدا کا مقابل ہو - یعنی ایک محیط کل زاویہ نگاہ سے اس کا کوئی غیر موجود نہیں ہے "

حکیم و عارف و صوفی تمام مست ظہور کسے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا — تو ہے ' تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

وہی اصل مکان و لا مکاں ہے — مکاں کیا شے ہے ' انداز بیاں ہے (اقبال)

ہم نے اس سے پہلے تخلیق کائنات کے سلسلے میں جہاں اللہ کے نور کا ذکر کیا ہے حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کی بھی بات تفصیل کے ساتھ کی ہے لیکن صوفیائے وجودی جب بھی بات کرتے ہیں تو بنیادی طور پر صرف اللہ کے نور ہی کی بات کرتے ہیں - ایسا کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ علمائے وجودی نے حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم یا برزخیت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ضرور کی ہے - یہی خالق اور مخلوق کے درمیان برزخ بنا ہے لیکن اصل نور چونکہ اللہ کا ہے جس کے نور سے نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور ہوا ہے اس لئے صوفیائے وجودی بنیادی طور پر اللہ ہی کے نور کی بات کرتے ہیں اور اسی نور کا مشاہدہ کرتے ہیں جس میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی حقیقت کے ساتھ پوشیدہ ہوتا ہے - اللہ تعالیٰ نے اپنے "نور السمٰوٰت والارض" (زمینوں اور آسمانوں کا نور) ہونے کا جو ذکر کیا ہے اس پس منظر میں صوفیائے وجودی اسی نور کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اسی نور کا علمی تذکرہ کرتے ہیں - وہ جب نور خدا کی بات کرتے ہیں تو نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات اس میں از خود آجاتی ہے - ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ اس کا مشاہداتی یا علمی تیقن ہو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم "نورا" من نور اللہ" ہیں -)

اللہ کے نور سے مراد صوفیائے وجودی کے نزدیک اس کی وہ تجلی ہے جس میں اس کے جملہ اسماو صفات کا ظہور ہوتا ہے - جمات 'قدرت 'ارادہ 'سمع 'بصر وغیرہ اس کی جو صفات ہیں اور ان کے اعتبار سے اس کے جو اسما ہیں سب کی تجلی اس ایک صفت نور میں پوشیدہ ہے - جب ہم اللہ کے نور کی بات کرتے ہیں اور اسے کائنات کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری کہتے ہیں تو مراد یہی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جملہ اسماو صفات ان میں بہ لبادہ نور موجود ہیں - یہی صورت حال نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے - جب ہم اس نور کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے بھی یہی مراد ہوتی ہے کہ اس نور میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ اسما اور صفات پوشیدہ ہیں - صوفیائے وجودی کائنات کو اللہ تعالیٰ کے اسماو صفات کا مظہر اسی لئے کہتے ہیں - جب ہم اللہ کے نور کو ہر ذرہ کی اصل کہتے ہیں تو اس کو جملہ اسماو صفات الٰہیہ کا جامع دیکھتے ہیں اور جب جملہ اسماو صفات کی بات کرتے ہیں تو اس پر نور کا برقع پاتے ہیں چونکہ اللہ کا نور اس کے جملہ اسما کا جامع ہے - اسی لئے قرآن کریم میں "اللہ نور السمٰوٰت والارض" (اللہ زمینوں اور آسمانوں کا نور ہے) کے الفاظ آئے ہیں - اس مرحلہ پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نور ان سے او جھل نہیں ہوتا لیکن وہ تجلی اول یعنی اللہ کے اس نور کے مشاہدہ میں گم

رہتے ہیں جس میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ملفوف ہے - ہر ذرہ میں موجود الیکٹرون اور پروٹون بھی ان کی نظر سے غائب ہوتے ہیں حالانکہ وہ موجود ہوتے ہیں - کیوں کہ ان کا مقصود ان سے کہیں آگے ہے - تجلی ذات ---

ذرہ میں خورشید کی بات مسلمان حکما اور سائنس دانوں نے بھی کی ہے - فارسی اور اردو کے شاعروں نے بھی "لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرہ کا دل چیریں" جیسی باتیں کی ہیں لیکن اس کا عملی ظہور عہد حاضر میں ایٹم کی دریافت سے ہوا ہے - آج یہ ایٹم یا یہ ذرہ اپنی تشکیل کی رو سے کیا ہے - عناصر کائنات میں سے کسی عنصر کے چھوٹے سے چھوٹے ایسے حصہ کا نام ہے جس کے اور ٹکڑے یا جز نہ ہو سکیں - ہر ایٹم نظام شمسی کی طرح کا نظام رکھتا ہے - جس طرح سورج کے گرد چاند اور سیارے چکر لگاتے ہین اسی طرح ہر ایٹم میں پروٹون کے نام سے ایک آفتاب ہے جس کے گرد چاند اور سیاروں کی طرح الیکٹرون چکر لگاتے ہیں - پروٹون مثبت بجلی کے اور الیکٹرون منفی بجلی کے جوہر ہیں - ہر ایٹم میں پروٹون اکہرا، دوہرا، تہرا ہوتا ہے لیکن اس کے اطراف میں پھرنے والے الیکٹرون ایک سے زیادہ ہو سکتے ہیں اور ان کے گھومنے کے مدار بھی مختلف ہوتے ہیں - میرا مقصود ایٹم کی سائنس پر بات کرنا نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اگر ہر ذرہ میں پروٹون اور الیکٹرون ہو سکتے ہیں تو ہر ذرہ میں نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ کا نور کیوں نہیں ہو سکتا - اگر وجودی صوفیا کی زبان میں بات کرنی ہو تو ہم کہیں گے کہ کائنات کے ذرہ ذرہ میں پروٹون اور الیکٹرون موجود ہیں - یوں کہیں گے کہ ہر ذرہ الیکٹرون اور پروٹون کا مظہر ہے - یا پھر یوں کہیں گے کہ کائنات ساری "ہمہ الیکٹرون و پروتون است" یعنی اسی طرح جس طرح وجودی صوفیا کائنات کو نور خدا کا مظہر ہونے کی بنا پر "ہمہ اوست" کہہ دیتے ہیں - جس طرح سائنس دانوں کے ہمہ الیکٹرون و پروتون" کہنے کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ہر ذرہ میں الیکٹرون اور پروٹون ہیں - اسی طرح وجودی صوفیا جب یہ کہتے ہیں کہ ہمہ اوست تو اس سے بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ ہر ذرہ خدا بن گیا ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ ذرہ میں نور خدا کا ظہور ہے - ذرہ ذرہ ہی ہے اس کو خدا کہنا شرک ہے -

ایٹم کی یہ بات میں نے توضیح مسئلہ وجودی کے لئے بھی کی ہے اور اس امر پر روشنی ڈالنے کے لئے بھی کہ ہر ذرہ میں جو الیکٹرون حرکت کر رہے ہیں ان کو حرکت کون دے رہا ہے - یہ بات سائنس کی سمجھ میں نہیں آسکتی - ہر ذرہ کے الیکٹرون اور پروٹون کا وجود یا ان کی حرکت نور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے ہے جو وجہ تخلیق کائنات بنا ہے اور نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود اور اس کی حرکت اللہ کے نور (جامع اسماء صفات باری تعالی) کے وجود اور حرکت کی بنا پر ہے - نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کے نور نے اور کائنات کے ذراتی نظام کو نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے حرکت ہے -

اس لئے صوفیائے وجودی نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور الیکٹرون اور پروٹون کے ذیلی نظاموں سے بالا ہو کر صرف اس نظام کی بات کرتے ہیں جس کی وجہ سے یہ دونوں نظام قائم ہیں - وہ کل کی بات کرتے ہیں' اجزا اس میں خود بخود آجاتے ہیں - ہاں اس سے ہٹ کر اگر کسی صوفی کی مشاہداتی آنکھ نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھنا چاہے تو وہ بھی دیکھ سکتی ہے - بعینہ اس طرح جس طرح کوئی سائنس دان ذرہ میں الیکٹرون اور پروٹون کا مشاہدہ کرنا چاہے تو کر لیتا ہے -

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی مشہور کتاب "انفاس العارفین" میں ایک بزرگ شیخ ابوالرضا محمد رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھا ہے کہ صوفیا کے اقوال میں تطبیق دیتے ہوئے انہوں نے حضرت عین القضاۃ ہمدانی کی ایک **شطح** (یعنی صوفی کا ایسا قول جو بظاہر شریعت کے خلاف لیکن بباطن درست ہو) بیان کی ہے اور پھر اس کی تاویل فرمائی ہے - شطح یہ ہے

" آں را کہ شما خدامی دانند نزدیک ما محمد صلی اللہ علیہ وسلم است و آں کہ شما محمد صلی اللہ علیہ وسلم می دانند نزدیک ما خدا است"

ترجمہ - جسے تم خدا جانتے ہو ہمارے نزدیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور جسے تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم جانتے ہو ہمارے نزدیک خدا ہے -

حضرت شیخ ابوالرضا نے اس کی تاویل میں فرمایا ہے کہ

" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم' حق سبحانہ تعالیٰ کے آئینہ اور اس کے مظہر اتم ہیں اور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعین اول جامع تعینات اور مظاہر ہے اور تمام کائنات ان کے نور سے ظہور پذیر ہوئی ہے - اس اعتبار سے انہوں نے یہ بات کہی ہے ورنہ حضرت وجود تو ہر ذرہ میں یکساں جلوہ گر ہے اور وحدت معنی کے باوجود تکرار لفظ محض تفنن عبارت ہے - یہی وہ بات ہے جس کی تفصیل ابھی ابھی گزری ہے کہ نور خداوندی نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ سے ہو تا ہوا اشیا یا ذرات کائنات میں جلوہ گری فرما رہا ہے -

صوفیائے وجودی نے جس مرتبہ کو مرتبہ حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم یا برزخیت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا ہے وہ یہی مقام ہے لیکن کائنات کا اصل محرک یا اصل ظہور کائنات اللہ تعالیٰ کا نور ہی ہے - محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نور وجہ کائنات ہے -

حدیث شریف "لا تسبو الدہر فانی ان الدہر (زمانہ کو برامت کہو میں خود زمانہ ہوں) مرزا اسد اللہ غالب نے اپنے اس شعر میں یہی فلسفہ بیان کیا ہے -

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے   پرتو سے آفتاب کے ذرے میں جان ہے

آفتاب آفتاب ہے اور ذرہ ذرہ۔ دونوں میں نسبت یہ ہے کہ ذرہ بے جان فی آفتاب کے پرتو سے جان ہے۔ اگر آفتاب کا پرتو نہ ہو تو ذرات پھر بے جان ہو جائیں۔ اسی طرح کائنات میں جو عدم تھی وجود مطلق کے تجلیاتی پرتو سے جان آگئی۔ اور اس کا ذرہ ذرہ متحرک ہو گیا۔ آفتاب و ذرہ کی طرح وجود مطلق اور کائنات میں بھی پرتو تجلی کا تعلق ہے۔ ورنہ کائنات 'کائنات ہے' وجود مطلق 'وجود مطلق۔۔۔ دونوں میں نہ اتحاد ہے اور نہ حلول۔ آئیں آخر میں ان علمی باتوں کو جو اب تک ہوئی ہیں چند مثالوں کی مدد سے سمجھیں۔

دل یک قطرہ را اگر بر شگافی　　بروں آید ازو صد بحر صافی　　(محمود شبستری)

(اگر تو ایک قطرہ کے دل کو چیرے گا تو اس میں سے سو بحر صافی نمودار ہوں گے)

مثال نمبر ۱

ایک مدرس کی مثال لیں۔ اس کا اپنا نام (یعنی ذاتی نام) عبداللہ ہے۔ اب اس کی کچھ صفات ہیں۔ اس نسبت سے اس کے کچھ صفاتی نام ہیں **مثلاً** "وہ تدریس کا کام کرتا ہے۔ اس صفت تدریس کی بنا پر اس کا صفاتی نام ہے مدرس۔ وہ تقریر کرتا ہے اس صفت تقریر کی بنا پر اس کا صفاتی نام ہے مقرر۔ وہ علم دیتا ہے اس صفت علم کی بنا پر اس کا صفاتی نام ہے عالم۔ علیٰ **هذا** القیاس اس قسم کی اس میں جتنی بھی صفات ہوں گی ان کی نسبت سے اس کے صفاتی نام ہوں گے اور ان تمام صفات کا مجموعہ اس کی ذات ہوگی جس کا نام عبداللہ ہے جب ہم اس استاد عبداللہ کا ذکر کریں گے تو ہم ایک ایسے شخص کا ذکر کریں گے جو مدرس بھی ہے 'مقرر بھی ہے اور عالم بھی ہے اور اپنی مزید صفات کی بنا پر اور بہت کچھ ہے۔ اگر اس کی تدریس و تقریر 'تعلیم و تربیت اور صحبت و مجالس سے اس کے طالب علموں میں اس کی صفات جلوہ گر ہو جاتی ہیں اور وہ بھی اپنی استاد کی طرح کے مدرس 'عالم اور مقرر بن جاتے ہیں تو ہم علمی پیرایہ میں یوں کہیں گے کہ استاد عبداللہ کی صفات اس کے طالب علموں میں جلوہ گر ہو گئی ہیں اور اگر علمائے وجود کے پیرایہ میں بات کرنی ہو تو ہم یوں کہیں گے کہ استاد عبداللہ کے طالب علم اس کی صفات کے مظہر بن گئے ہیں یا ہر طالب علم میں اس کی صفات کا ظہور ہو گیا ہے۔ ظاہر ہے اس طرح بات کرنے سے یہ مطلب اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ استاد عبداللہ خود ان لڑکوں میں سما گیا ہے۔ استاد استاد ہے اور الگ کرسی پر بیٹھا ہے اور طالب علم طالب علم جو الگ بنچوں پر بیٹھے ہیں۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ استاد عبداللہ کی صفات کوئی مجسم یا مائع شے تھیں جو ان طالب علموں میں داخل ہو گئی ہیں بلکہ استاد کی صفات تو اس کی ذات میں بدستور موجود ہیں اس سے الگ نہیں ہوئیں' طالب علموں میں صرف ان صفات کا انعکاس ہوا ہے۔ وجودیوں کی زبان میں ہم یوں کہیں گے کہ استاد عبداللہ کی صفات اس کے طالب

علموں مین جلوہ گر ہو گئی ہیں یا وہ اس کی صفات کے مظہر بن گئے ہیں یا وہ اپنے استاد کی تجلی صفات کا آئینہ ہیں۔
بس یہی صورت حال وحدہ الوجود کی ہے کہیں ایک نادیدہ ہستی ہے جس کا ذاتی نام اللہ ہے اور اس کی کئی صفات ہیں جس کی بنا پر اس کے صفاتی نام خالق، رازق، حی، قیوم، وغیرہ ہیں۔ یہ نام تعداد میں ننانوے بتائے جاتے ہیں جن کی اثر پذیری کائنات کی ہر شے میں ہے کہیں اس کی صفت حیات کام کر رہی ہے تو اشیا موجود ہو رہی ہیں اور کہیں صفت موت کام کر رہی ہے تو چیزیں عدم ہو رہی ہیں اور اس طرح اس کی جملہ صفات کا عمل ہو رہا ہے۔ وجودیوں کی زبان میں ہم یہ کہیں گے کہ جملہ اشیا اللہ تعالیٰ کی صفات کا مظہر ہیں۔ اگر ان جملہ صفات کے لئے ایک لفظ نور استعمال کریں گے تو ہم کہہ دیں گے کہ کائنات اور اس کی اشیا میں اللہ تعالیٰ کے نور کا ظہور ہے۔ استاد عبداللہ کی مثال کی طرح یہاں بھی یہ مراد نہیں کہ ذات (اللہ) اشیا میں حلول کر گئی ہے یا ان سے اس کا اتحاد ہو گیا ہے یا صفات اپنی تجسیمی یا مائع شکل میں داخل اشیا ہو گئی ہیں۔ ہرگز ایسا نہیں، یہ نہ ممکن ہے اور نہ قرین عقل۔ ایسا سوچنا بھی اپنا مذاق اڑانا ہے اور شرک کی بات کرنا ہے۔ ذات ذات ہے اور اشیا اشیا۔ صفات صفات ہیں اور اشیا اشیا۔ اللہ اللہ ہے اور بندہ بندہ۔ شے اور بندہ کو اللہ سمجھ لینا کفر مطلق ہے۔
وجودیوں کا یہ عملی مشاہدہ ہے اس لئے وہ اشیا کو تعینات کہتے ہیں۔ ان تعینات کو ذات یا صفات سمجھ لینا ان کے نزدیک نادانی اور خلاف توحید ہے۔ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ ان تعینات کے پس پردہ اللہ تعالیٰ کا نور متجلی ہے۔ جو ان کے وجود یعنی موجود ہونے کا باعث بنا ہے۔ اگر یہ تجلی نور کار فرما نہ ہوتی تو اشیا عدم رہتیں اور اب بھی اگر یہ نور ان میں متجلی نہ رہے تو یہ پھر عدم ہو جائیں۔ وجودی صوفی اشیا یا تعینات کے پیچھے اس نور کو متجلی دیکھ کر کہہ اٹھتا ہے ہر ذرہ میں اللہ کا نور ہے یا ہر ذرہ اللہ کے نور (جو جامع صفات ہے) کا مظہر ہے اور چونکہ اس وقت اشیائے خارجی یعنی تعینات اس کی مشاہداتی نظروں سے غائب ہوتے ہیں اور صرف تجلی صفات باری تعالیٰ (نور) ہی اس کے مشاہدہ میں ہوتی ہے اس لئے وہ پکار اٹھتا ہی "ہمہ اوست" یعنی سب کچھ وہی ہے۔ یہ بات کرنے کا ایک وجودی اسلوب ہے جس سے مراد یہ ہے کہ ہر شے میں نور خدا کی جلوہ گری ہے نہ کہ یہ کہ ہر شے خدا ہے۔ اور چونکہ اشیا کی کثرت میں اللہ تعالیٰ کا نور واحد کار فرما ہوتا ہے اس لئے وہ یوں بھی کہہ دیتے ہیں کہ کثرت میں وحدت ہے۔

مثال نمبر ۲

پاکستان میں پانی کا ایک ڈیم (بند) ہے جس کا ذاتی نام تربیلا ہے۔ پانی کی ترسیل اور بجلی کی رو اس کی صفات ہیں۔ ان میں سے بجلی کی صفت کو لیجئے یہ ایک مسلسل رو کی طرح بند (ڈیم) کے بجلی گھر سے ہوتی ہوئی ملک

کے کونے کونے میں اشیا کو روشن کرنے اور حرکت دینے میں لگی ہوئی ہے۔ کارخانہ، مشین، پنکھا، بلب، ٹوکا، بیلنا، غرض کہ ہزاروں، لاکھوں چیزوں میں کام کر رہی ہے۔ اب دیکھیں اشیا تو لاتعداد اور کثیر ہیں لیکن ان کے پس پردہ جو بجلی کی رو ہے وہ واحد (ایک) ہے۔ یہ سب اشیا اپنی حیات اور حرکت کے لئے اس رو کی محتاج ہیں۔ اگر بجلی کی رو ان میں ہے تو وہ زندہ یعنی روشن و متحرک ہیں اور اگر یہ رو نہ ہو تو وہ مردہ یعنی بے حرکت اور بے روشنی ہیں۔ اگر کوئی یوں کہہ دے کہ ان اشیا کا وجود بجلی کی رو کا مرہون منت ہے یا یوں کہہ دے کہ ان جملہ اشیا میں بجلی جلوہ گر ہے یا یوں کہہ دے کہ یہ اشیا بجلی کی مظہر ہیں تو انصاف سے کہیں ان میں سے کون سی غلط یا عیب کی بات ہے۔ ڈیم، بجلی، بجلی گھر اور اشیا کی اگر ہم وجودیوں کی زبان میں ترجمانی کریں تو ڈیم کو ذات (اللہ) بجلی کو صفت (نور) بجلی گھر کو نور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اشیا کو بجلی کا مظہر کہیں گے۔ جس طرح ڈیم (بند) ڈیم ہے اور اشیا اشیا۔ صفات اللہ صفات اللہ ہیں اور اشیا اشیا۔ اللہ اللہ ہے اور بندہ بندہ۔ ان میں نہ اتحاد ہے اور نہ حلول۔ اتحاد و حلول کا خیال کرنا اپنے اوپر خود ہی زندقہ اور شرک کا بہتان باندھنا ہے۔ صوفیائے وجودی علماً" اور عملاً" اس سے مبرا و منزہ ہیں۔ صرف ہمہ اوست اور وحدت میں کثرت کی اصطلاحوں سے جہلا نے ان کے متعلق غلط فہمیاں پھیلا دی ہیں۔

مثال نمبر ۳

آپ ایک آئینہ کے سامنے کھڑے ہیں اور آپ کا صاف و شفاف عکس اس میں دکھائی دے رہا ہے تو کیا اس حالت میں آپ آئینہ کے اندر حلول کر گئے ہوتے ہیں ہرگز نہیں آپ تو باہر کھڑے ہیں لیکن آئینہ میں بھی ہیں۔ اسی طرح اگر ایک صوفی کے آئینہ قلب میں حق سبحانہ تعالیٰ کی صفات کا عکس جلوہ ہو تو کیا آپ اسے حلول سے تعبیر کریں گے بالکل نہیں۔ باری تعالیٰ (ذات) تو آپ سے باہر نہ جانے کہاں ہے۔ آپ کا قلب تو محض اس کی تجلیات کا آئینہ بنا ہوا ہے اور بس۔ یہی مفہوم ہے اس حدیث کا کہ اللہ تعالیٰ اگر کہیں سما سکتا ہے تو وہ بندہ مومن کا دل ہے۔ یہاں سما سکنے کے معنی اللہ کے بندہ مومن کے قلب کے اندر حلول کر جانے کے نہیں بلکہ آئینہ و عکس کی مذکورہ بالا مثال کی طرح آئینہ قلب مومن میں متجلی ہونے کے ہیں۔ یہاں یہ بات بھی یاد رہے کہ ہر شخص کا قلب چاہے وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو ان معنوں میں آئینہ نہیں ہوتا بلکہ یہاں مراد ان صاحب ایمان لوگوں کا قلب ہے جنہوں نے ریاضت و مجاہدہ کی صبر آزما منزل سے گزر کر اس کا تزکیہ اور تصفیہ کر لیا ہوتا ہے۔ یعنی وہ قلب جس میں سے غیر خدا کا کوڑا کرکٹ نکل چکا ہوتا ہے اور اللہ بس گیا ہوتا ہے۔ صوفیائے وجود جب اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر شے میں ظہور کئے ہوئے ہے

تو اس کا مقصود بھی آئینہ و عکس کی مثال کے طور پر ہوتا ہے۔اور جب وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات عین حق ہے تو اس سے مراد یہ نہیں کہ کائنات عین (ہو بہو) حق ہے بلکہ اصطلاح وجود میں عین حق سے مراد ظہور تجلیات حق ہوتا ہے۔ مقصود یوں کہنے سے یہ ہوتا ہے کہ کائنات کا اپنا وجود نہیں ہے۔ صرف حق کا وجود ہے جس کی وجہ سے کائنات موجود ہے۔

مثال نمبر۴

دور جدید میں سینما کی ایجاد سے مسئلہ وحدۃ الوجود سمجھنے میں آسانی پیدا ہو گئی ہے۔ہم سینما یا ٹیلی ویژن کی سکرین پر لوگوں کو حرکت کرتے' بولتے چالتے دیکھتے ہیں۔ہم جنگل' پہاڑ' صحرا' دریا' شہر' دیہات وغیرہ کا نظارہ بھی کرتے ہیں۔ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے' ہوائیں چل رہی ہیں' درخت جھوم رہے ہیں' طوفان اور آندھیاں آ رہی ہیں' دریا اور نہریں بہہ رہی ہی' لاوے پھوٹ رہے ہیں' شجرو حجر گر رہے ہیں' گاڑیاں دوڑ رہی ہیں تو کیا یہ سب کچھ واقعی سینما کی سکرین پر یا ٹیلی ویژن کی سکرین میں موجود ہوتا ہے اور ہو رہا ہوتا ہے؟ ہرگز نہیں' یہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں یہ ان کی سکرین سے کہیں باہر موجود ہے۔ جہاں سے کیمرہ (مووی کیمرہ) نے اس سب کچھ کو اپنے اندر عکسی طور پر (حقیقی طور پر نہیں) محفوظ کر لیا ہے۔وہاں سے یہ بجلی کی رو کی مدد سے پروجیکٹر کے ذریعے ایک خاص طریقہ سے فضا میں اس طرح منتشر کیا جاتا ہے کہ سینما اور ٹیلی ویژن کی سکرین پر یہ سب کچھ نظر آنے لگتا ہے۔اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات کہیں خارج کائنات میں موجود ہے' اس کی صفات بھی کائنات سے باہر اور الگ کہیں موجود ہیں۔ان صفات کا (جو نور حق کی شکل میں ہیں) عکس نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے "مووی کیمرہ" میں محفوظ ہے۔ جہاں سے یہ کائنات کی سینما سکرین پر منعکس ہو رہا ہے۔جس طرح سینما سکرین پر جملہ اشیا اپنے موجود ہونے میں فلم اور پروجیکٹر کی محتاج ہیں اسی طرح کائنات بھی اپنے موجود ہونے پر صفات باری تعالیٰ کے ظہور کی محتاج ہے اور اس کی جملہ اشیا میں ان کی جلوہ گری ہے نور کی ایک واحد رو کی شکل میں' سکرین پر ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ ہے بھی اور نہیں بھی۔یہی مقصود ہے صوفیا کے اس فقرے کا کہ "ہرچند کہیں کہ ہے نہیں ہے"۔

مثال نمبر۵

انسانی جسم کے اندر جو روح ہے یا جان ہے وہ سارے بدن میں جاری و ساری ہے۔ ہر چھوٹے بڑے پاک ناپاک حصہ جسم میں وہ موجود ہے لیکن کیا ہم اس جسم کے کسی حصے کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ روح ہے حالانکہ وہ اس کے اندر موجود ہے۔ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ روح فلاں پاک حصے میں تو موجود ہے اور فلاں

ناپاک حصے میں موجود نہیں ہے کیوں کہ اس کی اپنی پاکی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ صرف پاک اعضا میں موجود ہو لیکن حقیقت میں یوں نہیں ہے روح بدن کے ہر حصے میں موجود ہے چاہے وہ پاک ہے یا ناپاک - وہ بدن کے کسی حصے کے پاک ہونے سے پاک نہیں ہو جاتی اور کسی ناپاک حصے میں موجود ہونے سے ناپاک نہیں بن جاتی وہ جہاں بھی ہو بدن کے خارجی اثرات سے الگ اپنی صفت پاکی پر موجود ہے - اس بات کو ہم ایک اور مثال سے بخوبی سمجھ سکتے ہیں - سورج کی دھوپ ' چاند کی ضیا ' شمع کی روشنی وغیرہ اپنی گرد و پیش کی ہر شے پر پڑتی ہے - ان میں پاک اشیا بھی ہیں اور ناپاک بھی - کیا ان اشیا پر پڑنے سے سورج کی یا چاند کی یا شمع کی شعاعیں پاک و ناپاک ہو جاتی ہیں - ہرگز نہیں - وہ بذات خود پاک و شفاف ہیں کسی پاک و ناپاک شے پر پڑنے یا ان میں ہونے سے وہ پاک و ناپاک نہیں ہوتیں - بعینہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی تجلی کسی پاک یا ناپاک شے میں جاری و ساری ہونے سے پاک و ناپاک نہیں ہوتی ' وہ تو بذات خود پاک ہے - وہ گائے میں ہو بکری میں ہو ' مندر میں ہو ' مسجد میں ہو ' مومن میں ہو ' کافر میں ہو ' کائنات کی کسی شے میں ہو اس شے یا اس کی صفات سے ملوث نہیں ہوتی - روح و بدن کی مذکورہ مثال میں جس طرح ہم نے یہ کہا ہے کہ روح سارے بدن میں جاری و ساری ہوتی ہے ' بدن کے کسی ایک حصہ کو پکڑ کر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ روح صرف یہاں مقید ہے یا یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جسم کے مختلف اعضا یا پورا بدن روح ہے اسی طرح خدا کے نور کو نہ تو کائنات کی کسی ایک شے تک محدود کر سکتے ہیں اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اشیائے کائنات نور ہیں -- جس طرح روح (جان) اعضا اور بدن کے اندر ہے اسی طرح نور مطلق بدن ' کائنات اور اس کے اعضا کے اندر ہے ' خارج میں نہیں - خارج میں جو کچھ ہے وہ اس کے تعینات ہیں ان کو نور یا الحق سمجھ لینا عقل کا دیوالیہ پن ہے - صوفیائے وجودی اسی لئے اشیا کو اس نور کا خول سمجھتے ہیں ' خود نور نہیں کہ یہ شرک اور زندقہ ہے -

مثال نمبر ۶

سب سے خوب صورت مثال مرزا غالب کے چند شعروں میں ملتی ہے - وہ پہلے تو یہ کہتے ہیں کہ اے اللہ جب "لا موجود الا اللہ" (اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں) تیرا فرمان ہے تو پھر یہ سب کچھ جو تیرے سوا موجود ہے یہ کیا ہے - ایک غزل مسلسل میں مرزا اللہ سے مخاطب ہوتے ہوئے عرض کرتے ہیں -

گرچہ تجھ بن نہیں کوئی موجود   پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے -

یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں   غمزہ ، عشوہ ، ادا کیا ہے

اگلے اشعار میں مرزا نے غیر اللہ یعنی اور کئی اشیا کا ذکر کیا ہے اور یہی پوچھا ہے کہ دونوں میں سے کون سی

چیز درست ہے - اشیا کا موجود ہونا یا تیرا فرمان ان کا موجود نہ ہونا - ظاہر ہے اللہ کا فرمان تو غلط نہیں ہو سکتا غلط ہے تو یہی کہ جس کو ہم وجود غیر اللہ یا غیر اللہ کے طور موجود دیکھتے ہیں وہ ہماری پانچوں حسوں کے اعتبار سے تو موجود ضرور ہے لیکن حقیقت میں موجود نہیں - یعنی مرزا ہی کے بقول " ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے " کی صورت بنی ہوئی ہے - اس بات کا سمجھنا عقل اور علم کے بس میں نہیں اس کو ایک وجودی صوفی ہی سمجھ سکتا ہے ' جس نے ہر شے کو نور حق سبحانہ تعالیٰ کا مظہر دیکھا ہے اور یہ مشاہدہ کیا ہے کہ ہر شے بذات خود موجود نہیں بلکہ صفات خداوندی کے ظہور کی وجہ سے موجود ہے - اس لئے اس کو موجود کہیں گے وجود نہیں کیوں کہ اصطلاح تصوف میں وجود صرف اس ذات کا ہے جو بخود قائم ہے - جو اپنے ہونے میں کسی کی محتاج نہیں اور وہ ذات صرف اللہ کی ہے ' اس کے سوا جو کچھ ہے وہ چونکہ حق کی وجہ سے وجود رکھتا ہے اس لئے اس کو موجود کہیں گے وجود نہیں - وجود واحد ہے صرف حق سبحانہ تعالیٰ کا جسے صوفیا وجود مطلق کہتے ہیں ' باقی جو کچھ ہے اس اعتبار سے " ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے " کے زمرے میں آتا ہے اور " لا موجود الا اللہ " کی دلیل بنتا ہے -

مرزا غالب اس کی تائید میں ایک غزل کے قطعہ بند ' اشعار میں یوں فرماتے ہیں -

ہے رنگ لالہ و گل و نرگس جدا جدا　　　ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیئے

یعنی بحسب گردش پیمانہ صفات　　　عاشق ہمیشہ مست مئے ذات چاہیئے

مرزا غالب فرماتے ہیں کہ بہار کی رو تو ایک ہے ' واحد ہے لیکن جب گلستان میں پہنچی تو نوع بہ نوع شکلوں اور طرح طرح کے رنگوں ' درختوں ' پودوں ' شاخوں ' پتوں ' پھلوں ' پھولوں کو وجود بخشنے کا باعث بنی - اگر ان نوع بہ نوع اور رنگ برنگ پھولوں ' پتوں ' پھلوں شاخوں کے پیچھے کوئی جھانکنے والی آنکھ ہو تو وہ کہہ اٹھے گی کہ اشیائے گلستان تو طرح طرح کی ہیں لیکن ان سب کے پیچھے بہار کی ایک ہی رو کار فرما ہے جس کے ہونے سے ان اشیا کا وجود ہے اور جس کے نہ ہونے سے ان کا وجود ختم ہو جاتا ہے ' جیسا کہ خزاں میں دیکھا گیا ہے ' اس لئے اصل وجود بہار کا ہوا اشیا کا نہیں ان کو وجود نہیں بہار کی وجہ سے موجود کہیں گے - اصطلاح تصوف میں ان کو اعتباری اور اضافی کہیں گے - کیوں کہ وہ کسی دوسرے وجود کی وجہ سے قائم ہیں - صوفیائے وجودی بھی یہی کہتے ہیں کہ باغ کائنات کے جتنے پھول ہیں یعنی کائنات کی جتنی اشیا ہیں ان کے پیچھے صرف ایک ہی بہار یعنی بہار تجلی ذات و صفات یا اللہ کا نور کار فرما ہے - یہی مفہوم ہے وحدۃ الوجود کا یعنی وجود صرف واحد ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کا وجود جس کی صفات کی جلوہ گری سے اشیائے کائنات کی کثرت موجود ہے اور

کثرت میں وحدت کا سماں پیدا ہو گیا ہے۔

مرزا غالب نے یہاں ایک اور پتے کی بات کی ہے اور وہ یہ کہ بہار بہ منزلہ ذات کے ہے اور اس کی رو جو گلستان میں اپنا کام کر رہی ہے **بمنزلہ** صفات کے۔ ایک مشاہدہ کرنے والا جب گلستان کی ہر شے کے پیچھے بہار کی اس رو کو دیکھتا ہے تو در اصل وہ بہار کو نہیں بہار کی صفت کو دیکھتا ہے۔ اہل تماشا کا کام صرف تماشائے صفات نہیں ہونا چاہئے بلکہ تماشائے صفات سے تماشائے ذات کرنا چاہئے۔ سلوک کے راستے میں صفات میں گم ہو کر رہ جانا اور دیدار ذات کی منزل کی طرف نہ بڑھنا مسلک تصوف کے خلاف ہے۔ صفات خداوندی کے ظہور کے تماشا میں ذات کی معرفت حاصل کرنا ہی صوفی کا مقصد ہے "کمال زندگی دیدار ذات است" کا نعرہ اقبالی اسی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ مرزا نے اسی کو اپنے رنگ میں یوں کہہ دیا ہے۔

یعنی **بحسب** گردش پیمانہ صفات　　　عارف ہمیشہ مست مئے ذات چاہئے

مجھے امید ہے کہ میں وحدۃ الوجود جیسے نازک اور دقیق مسئلہ کو عام کی قاری کی ذہنی سطح پر لانے اور اسے آسان کر کے سمجھانے میں ضرور کامیاب رہا ہوں گا۔ پھر بھی اگر ابہام باقی رہ گیا ہو تو کسی روشن ضمیر انسان اور مرد کامل کی صحبت اختیار کریں اگر صدق و خلوص اور صفائی نیت کے ساتھ ایسا کیا گیا اور مجاہدہ و ریاضت کی ہمت طلب اور صبر آزما گھاٹی سے گزر کر منزل مشاہدہ تک رسائی حاصل کر لی گئی تو تشکیک سے نکل کر علم الیقین اور عین الیقین سے ہوتے ہوئے حق الیقین نہ ہوا تو علم الیقین ضرور حاصل ہو جائے گا۔ انشاء اللہ

سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار　　　غلامی سے ہے بدتر بے یقینی　　　(اقبال)

باب چہارم

وجود و شہود کا معاملہ

عہد حاضر کے تصوف نا آشنا مسلمانوں اور غیر مسلموں نے ایک بات شد و مد کے ساتھ کہی ہے کہ وجود و شہود دو مختلف الاطراف چیزیں ہیں - اور حضرت مجدد الف ثانی رحمتہ اللہ علیہ جو وحدۃ الشہود کے بڑے داعی، شارح اور مبلغ سمجھے جاتے ہیں وہ وحدۃ الوجود کے عظیم نکتہ رس اور نکتہ بیاں صوفی شیخ محی الدین ابن عربی المعروف بہ شیخ اکبر کے عقیدہ و فلسفہ کے خلاف ہیں - جہاں تک اس فقیر مولف کو علم و مطالعہ اور صحبت و مجالست بزرگان سے ان دو مصطلحات کے معانی و ارواح کی تفہیم ہوئی ہے وہ یہی ہے کہ وجود و شہود میں صرف لفظی فرق ہے - مشاہداتی نزاع اور اختلاف کوئی نہیں - یہ اختلاف و نزاع کی بات یار لوگوں نے صوفیائے وجودی کو، جن میں چودہ سو سال کے تقریباً سارے ہی بزرگ شامل ہیں، دانستہ یا نادانستہ بدنام کرنے کے لئے کی ہے - اکبری دور الحاد میں جاہل صوفیا اور علمانے وحدہ الوجود کی غلط تعبیرات سے مسلمانوں میں جو غلط فہمیاں پھیلا رکھی تھیں اور اس سے اتحاد و دخول اور ہر شے کے خدا ہونے کی باتیں عام کر رکھی تھیں اور ان سے لوگوں کو بچانے کے لئے انہوں نے اس اصطلاح وحدۃ الوجود ہی کو بدل دیا اور اس کی جگہ وحدۃ الشہود کی اصطلاح رائج کر دی جس کا مقصود وہی ہے جو ثقہ وجودی صوفیا کہتے ہیں - جہاں تک ہر شے کے پس پردہ نور خدا کے متجلی ہونے کا تعلق ہے دونوں نے ایک ہی شے کا مشاہدہ کیا ہے - فرق مشاہدہ میں نہیں فرق اس مشاہدہ کی علمی تعبیر میں ہے - وجودی یہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالی کی جن صفات کا اشیا میں انہوں نے مشاہدہ کیا ہے وہ ذات سے الگ نہیں - وہ انہیں ظہور ذات (یا عین ذات) کہتے ہیں - جب کہ شہودی صفات کو ذات کے ظہور کی بجائے انہیں ذات کا ظل کہتے ہیں - مقصود دونوں کا ایک ہی ہے صرف لفظی فرق ہے - جہاں تک اشیا کے پس پردہ نور خداوندی کے مشاہدہ کا تعلق ہے وہ یکساں ہے - ان دونوں میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں دونوں اشیا میں نور باری تعالی موجزن دیکھتے ہیں فرق اس مشاہدہ کے فکری اور علمی رخ یا لفظی تشریح میں ہے - یعنی جو کچھ انہوں نے اشیا کے باطن میں دیکھا ہے وہ خدا سے الگ ہے یا خدا کا عین ہے - یعنی اسی کا ظہور ہے دراصل یہ ذات اور صفات میں تعلق کی بحث ہے - ذات تو

واجب الوجوب یا وجود مطلق ہے اور جو کچھ اشیا میں مشاہدہ کیا جاتا ہے وہ اس کی صفات کی تجلی یا نور خدا ہے۔ یہاں علمی طور پر سوال یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ صفت ذات سے الگ ہے یا عین (ظہور) ذات ہے۔ جنہوں نے عین ذات کہا وہ وجودی بن گئے اور جنہوں نے ذات سے الگ کہا وہ شہودی ہو گئے۔ اسے ایک مثال سے سمجھیں۔ ریل گاڑی کو ذات سمجھیں اور اس سے پٹڑی پر دوڑتے ہوئے کھٹ کھٹا کھٹ کی جو آواز آتی ہے بنا پر۔ انہوں نے اپنے اگلے مقام کی سیر میں وجودیوں کی اصطلاح عین کے بدلے ظل کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ بس یہی علمی اختلاف ہے دونوں میں سیرِ وجودی میں جس کو وہ عین حق کہتے تھے سیر شہودی میں اسے ظل حق کہنے لگے۔ پہلے جس کو وہ حق کا یعنی اسماو صفات حق کا (یا نور خدا کا) ظہور کہتے تھے اب ظل (سایہ) کہنے لگے۔ بس یہی ہے اختلاف وجود و شہود کے مقام کا۔۔ چنانچہ حضرت مجدد اپنے ایک مکتوب میں علماء اور صوفیا میں اختلاف کی بات کے ضمن میں کہتے ہیں

" اس بحث کی تحقیق فقیر نے اپنے مکتوبات و رسائل میں تفصیل سے لکھ دی ہے صوفیوں میں جو وحدت الوجود کا قائل ہے اور اشیا کو حق تعالیٰ کا عین دیکھتا ہے اور "ہمہ اوست" کا حکم لگاتا ہے' اس کی مراد یہ نہیں کہ اشیا حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہیں اور تنزیہہ' تنزل کر کے' تشبیہ ہو گئی ہے یا واجب ممکن بن گیا ہے اور بے چون' چون میں آ گیا ہے کیونکہ یہ سب کفر و الحاد و زندقہ ہے وہاں نہ اتحاد ہے نہ عینیت نہ تنزل نہ تشبیہ تو وہ " سبحانہ الآن کما کان " ہے تو پاک ہے۔ وہ جو نہ اپنی ذات میں متغیر ہو سکتا ہے نہ صفات میں نہ حدوث الوان میں اپنے اسما کے ساتھ متغیر ہو سکتا ہے وہ سبحانہ تعالیٰ اپنی اسی صرافت اطلاق پر ہے اس نے وجوب کی بلندی سے امکان کی پستی تک میلان نہیں فرمایا بلکہ " ہمہ اوست کا معنی ہے کہ اشیا نہیں ہیں اور وہ تعالیٰ و تقدس موجود ہے۔ منصور نے جو انا الحق کہا اس کی مراد یہ نہیں کہ میں حق ہوں اور حق تعالیٰ کے ساتھ متحد ہوں کہ یہ معنی کفر ہے اور اس کے قتل کا موجب بلکہ اس کے قول کا معنی ہے " میں نہیں ہوں حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے "۔ صرف اتنی بات ہے کہ صوفیا اشیا کو حق تعالیٰ و تقدس کے ظہورات جانتے ہیں اور اس کی اسماو صفات کا جلوہ گاہ قرار دیتے ہیں' تنزل کے شائبہ اور تغیر و تبدل کے گمان کے بغیر جس طرح سایہ شخص سے دراز ہوتا ہے لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ سایہ اس شخص کے ساتھ متحد ہے اور عینیت (وہ وہ ہونے) کی نسبت رکھتا ہے یا وہ شخص تنزل کر کے سایہ کی صورت میں ظاہر ہوا ہے بلکہ وہ شخص اپنی اصالت کی صرافت پر ہے اور سایہ اس سے وجود میں آیا ہے بے شائبہ تغیر و تبدل ـــــ اگرچہ بعض اوقات ایک جماعت جس نے اس شخص کے وجود کی ساتھ کمالی محبت پیدا کر لی ہوتی ہے اس کی نظر سے سایہ پوشیدہ ہو جاتا ہے اور شخص کے سوا کوئی چیز مشہود نہیں ہوتی ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگ کہیں کہ سایہ شخص کا عین

(ظہور) ہے یعنی سایہ معدوم ہے اور شخص موجود ہے اور بس۔

اس تحقیق سے لازم آیا کہ صوفیا کے نزدیک اشیا حق تعالیٰ کے ظہورات ہیں نہ حق جل سلطانہ کا عین (یعنی آپس میں ہو بہو ہونا)۔ پس اشیا حق سے ہیں نہ کہ حق جل شانہ ہیں۔ پس ان کے کلام "ہمہ اوست" کے معنی "ہمہ از اوست" ہی ہے جو علماکرام کا مختار ہے اور علمائے کرام اور صوفیائے عظام (کثرہم اللہ سبحانہ الی یوم القیامتہ) کے درمیان فی الحقیقت کوئی نزاع ثابت نہیں ہوتا اور دونوں باتوں کا مال و انجام ایک بن جاتا ہے البتہ اس قدر فرق ہے کہ صوفیا اشیا کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علما اس لفظ سے پرہیز کرتے ہیں تاکہ حلول و اتحاد کے وہم سے محفوظ رہ سکیں"

شیخ سرہندی مزید کہتے ہیں "صوفیا اگرچہ عالم کو معدوم خارجی جانتے ہیں لیکن خارج میں اس کا وہمی وجود ثابت کرتے ہیں اور اسے ارادتاً خارجی کہتے ہیں اور وہمی خارجی کثرت کا انکار نہیں کرتے اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس وہمی وجود نے جو خارج میں نمود پیدا کیا ہے اس قسم کے وجودات خارجیہ میں سے نہیں جو وہم کے زوال سے زائل ہو جائے اور قیام و استقرار نہ رکھ سکے بلکہ یہ وہمی وجود اور خیالی نمود چونکہ حق تعالیٰ کے فعل اور اس کی بلند ذات کی قدرت کاملہ کے انتعاش سے ہے اس لئے زوال اور خلل سے محفوظ ہے اور اس جہان کا معاملہ اس سے وابستہ۔ سوفسطائی جو عالم کو اوہام و خیالات جانتا ہے اشیا کے زوال کو وہم کے زوال سے متعلق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اشیا کا وجود ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔ نفس امر میں وجود و ثبوت نہیں رکھتے اگر آسمان کو زمین اعتقاد کرے تو زمین ہے اور زمین ہمارے اعتقاد سے آسمان ہے اور اگر شیریں چیز کو تلخ جانیں تو تلخ ہے اور تلخ ہمارے اعتقاد سے شیریں ہے۔ مختصر یہ کہ یہ بے عقل لوگ (یعنی فسطائی لوگ) صانع مختار جل سلطانہ کی ایجاد کا انکار کرتے ہیں اور اشیا کو اس بلند ذات کے ساتھ قائم نہیں جانتے تو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا لیکن صوفیا اشیا کو خارج میں وجود وہمی کے ساتھ جو قیام اور استقرار رکھتا ہے اور جو وہم کے ارتفاع ہونے سے مرتفع نہیں ہوتا' ثابت کرتے ہیں اور اس جہان کو جو دائمی اور ابدی ہے اس وجود سے (یعنی جہان دنیا سے) وابستہ رکھتے ہیں علما خارج میں موجود جانتے ہیں اور احکام خارجی ابدی اس پر مرتب کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود اشیا کو وجود حق جل و علا کے پہلو میں ضعیف و نحیف تصور کرتے ہیں اور ممکن کے وجود کو واجب تعالیٰ کے وجود کی نسبت نیست جانتے ہیں۔ پس فریقین کے نزدیک وجود خارج میں ثابت ہو گیا کیونکہ اس دنیا اور آخرت کے احکام اس سے وابستہ ہیں اور وہم و خیال کے ارتفاع سے اس کا زوال نہیں ہوتا۔ تو نزاع ختم ہو گئی اور خلاف دور ہو گیا صرف اتنی بات ہے کہ صوفیا اسے وجود وہمی کہتے ہیں۔ اس بنا پر کہ عروج کے وقت اشیا کا وجود ان کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے اور وجود حق کے

سوا انہیں کچھ نظر نہیں آتا- علما اس وجود پر وہم کے اطلاق سے پرہیز کرتے ہیں اور وجود وہمی نہیں کہتے تاکہ کوئی کوتاہ نظر اس کے زوال کا اعتقاد نہ کرلے اور اس طرح ثواب و عذاب ابدی سے انکار کر بیٹھے "
وجود وہمی اور وجود خیالی جب کہ وہم و خیال کے زوال سے ضائع نہیں ہوتا تو نفس امری ہو گیا- اس لئے اگر تمام وہم کرنے والوں کا زوال فرض کرلیں تب بھی یہ وجود ثابت رہتا ہے ان کے زوال سے ہرگز زائل نہیں ہوتا اور واقع اور نفس الامر کے یہی معنی ہیں البتہ اس قدر ہے کہ نفس الامر ممکن کے وجود میں ثابت کیا جاتا ہے اس نفس الامر کے سامنے جو واجب تعالٰی کے وجود میں ثابت ہے لاشئی کا حکم رکھتا ہے اور نزدیک ہے کہ اس سے موہومات اور متخیلات سے شمار کیا جائے جس طرح کلی مسالک کے افراد کہ آپس میں بہت زیادہ فرق رکھتے ہیں جس طرح ممکن کا وجود کہ واجب تعالٰی کے وجود کی نسبت لاشئی "کا حکم رکھتا ہے اور نزدیک ہے کہ اسے عدماد میں شمار کیا جائے لہٰذا فی الحقیقت کوئی نزاع اور اختلاف نہیں "

" دونوں چیزیں نفس الامری ہیں وحدت وجود بھی نفس الامری ہے اور تعدد وجود بھی نفس الامری ہے لیکن جہت اور اعتبار مختلف ہے اجتماع نقیضین کا وہم بھی مرتفع ہے- یہ بحث ایک مثال سے واضح ہو جاتی ہے ایک شخص زید ہے اس کی صورت جو آئینہ میں دکھائی دیتی ہے در حقیقت آئینہ میں کوئی صورت نہیں ہے اس لیے کہ وہ صورت نہ آئینہ کے جحم میں موجود ہے نہ ہی آئینہ کی سطح میں بلکہ آئینہ میں اس صورت کا وجود وہم کے اعتبار سے ہے اور آئینہ میں اراۃ خیال سے زیادہ اس کا ثبوت نہیں ہے- لہٰذا اگر کوئی کہے کہ میں نے زید کی صورت آئینہ میں دیکھی ہے اسے اس کلام میں عقلاً اور شرعاً سچا جانیں اور حق سمجھیں گے اور جب کہ قسموں کا مبنی حق پر ہے اس لئے اگر کوئی شخص قسم کھائے اور کہے کہ اللہ کی قسم میں نے زید کی شکل میں آئینہ میں دیکھی ہے تو چاہیئے کہ حانث نہ ہو پس اس لحاظ سے آئینہ میں صورت زید کا عدم حصول بھی نفس الامری ہے اور تخیل و توہم سے اعتبار سے آئینہ میں اس کا حصول بھی نفس امری ہے لیکن پہلا نفس امر مطلقاً نفس امر ہے اور یہ دوسرا نفس امر توہم و تخیل کے واسطے سے ہے -------- عجب معاملہ ہے توہم و تخیل کا اعتبار جو نفس امری کے منافی ہے یہاں وہم نفس امر کا محصل بن گیا ہے اس لیے کہ اگر توہم و تخیل کا اعتبار نہ ہوتا تو یہاں نفس امر کا حصول و ثبوت نہ ہوتا " (اسے ایک اور مثال سے سمجھیں)

" نقطہ جوالہ ہے جس نے توہم و تخیل کے اعتبار سے خارج میں دائرے کی صورت پیدا کرلی ہے یہاں خارج میں دائرے کا عدم حصول بھی نفس امری ہے اور توہم و تخیل کے خارج میں اس کا حصول بھی نفس امری ہے لیکن دائرے کا عدم حصول مطلقاً نفس امری ہے اور اسکا حصول توہم و تخیل کے اعتبار سے نفس امری ہے تو پہلا مطلق اور دوسرا مقید ہے- تو ہمارے اس بحث میں وحدہ الوجود مطلق نفس امری ہے اور تعدد وجود توہم و

تخیل کے اعتبار سے نفس امری ہوا پس اطلاق و تقید کے ملاحظہ سے ان دونوں میں بلحاظ نفس امر تناقض نہ رہا اور اجتماع نقیضین ثابت نہ ہوا"

یہ وہمی وجود صرف اختراع وہم سے حاصل نہیں ہوا کہ وہم کے زوال سے زائل ہو جائے بلکہ حق تعالی جل وعلا کے فعل سے مرتبہ وہم میں حاصل ہوا اور استحکام پیدا کیا ہے - اس بنا پر ناچار وہم کے زوال سے خلل پذیر نہیں ہوتا اور وجود وہمی اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالی نے اس مرتبہ حس و وہم میں پیدا فرمایا ہے اور جب اس بلند ذات کا فعل خلق ہے تو جس مرتبہ میں بھی ہو گا زوال و خلل سے محفوظ ہے اور حق سبحانہ تعالی نے جب اسے پیدا کیا تو ناچار نفس امری بھی ہوا جس مرتبہ میں بھی ہو گا اگرچہ نفس، نفس الامری نہ ہو صرف اعتبار ہو لیکن اس مرتبہ میں اس کی پیدائش نفس امری ہے اور وہ جو میں نے کہا کہ حضرت حق سبحانہ تعالی نے مرتبہ حس و وہم میں پیدا کیا ہے یعنی اشیا کو مرتبہ ایجاد میں پیدا فرمایا ہے کہ مرتب کے لئے حصول اور ثبوت نہیں ہے مگر صرف حس و وہم میں -- جیسے ایک شعبدہ باز غیر واقع اشیا کو واقع کی صورت میں ظاہر کرتا ہے اور ایک چیز کو دس چیزیں کر کے دکھاتا ہے حالانکہ ان دس چیزوں کے لئے حس و وہم کے سوا کوئی ثبوت نہیں اور نفس امر میں صرف ایک ہی چیز موجود ہے اور ان دس چیزوں کو جو ظاہر کیا ہے اگر قدرت کاملہ خداوندی جل سلطانہ سے ثبات اور استقرار پیدا کر دیں اور خلل اور جلد ضائع ہونے سے محفوظ کر لیں تو وہی دس چیزیں نفس الامری بن جائیں گی تو اس اعتبار سے دس چیزیں نفس امری ہیں بھی اور نہیں بھی -- لیکن دو اعتبار سے --- اگر مرتبہ حس و وہم سے قطع نظر کر لی جائے تو معدوم ہیں اور اگر حس و وہم کا لحاظ کیا جائے تو موجود ہیں - قصہ مشہور ہے کہ بلاد ہندوستان میں چند شعبدہ بازوں نے ایک بادشاہ کے سامنے شعبدہ بازی کی اس درمیان میں طلسم و شعبدہ سے باغ اور آم کے درخت لوگوں کے سامنے لائے اور ایک عارضی نمود سے انہیں ظاہر کیا اور انہوں نے اس مجلس میں یہ بھی دکھایا کہ وہ درخت بڑے ہوئے اور انہیں پھل بھی لگا اور اہل مجلس نے ان پھلوں سے کچھ کھائے بھی - عین اس وقت بادشاہ نے ان شعبدہ بازوں کو قتل کرنے کا حکم دیا کیونکہ اس نے سنا ہوا تھا کہ اگر ظہور شعبدہ کے بعد شعبدہ بازوں کو قتل کر دیں تو وہ شعبدہ قدرت خداوندی جل سلطانہ سے اپنی اصلی حالت میں موجود رہتا ہے - اتفاق سے جب ان شعبدہ بازوں کو قتل کر دیا گیا تو آم کے وہ درخت قدرت خداوندی جل سلطانہ سے اپنی اصلی حالت میں موجود رہے اور میں نے سنا کہ وہ درخت اس وقت تک موجود ہیں اور لوگ ان کے میوے کھاتے ہیں اور اللہ کی ذات کے لئے یہ کوئی مشکل کام ہیں"

"پس متنازعہ صورت میں حضرت حق سبحانہ تعالی نے جس کے سوا خارج میں اور نفس امر میں کوئی

موجود نہیں ہے اپنی قدرت کاملہ سے اسمائی اور صفاتی کمالات کو ممکنات کی صورتوں کے پردہ میں حس و وہم کے مرتبہ میں ظاہر کیا ہے اور وجود وہمی اور ثبوت خیالی سے ان کمالات کو اشیا کے آئینوں میں جلوہ گر کیا ہے یعنی اشیا کو ان کمالات کے مطابق مرتبہ حس و وہم میں ایجاد فرمایا تو انہوں نے نمود وہمی اور ثبوت خیالی پیدا لیا لہٰذا اشیا کی ہستی نمود خیال کے اعتبار سے ہے۔ لیکن جب کہ حضرت حق سبحانہ تعالیٰ نے اس نمود کو استقرار اور ثبات عطا فرمایا ہے اور اشیا کی آفرینش میں استواری و استحکام کی رعایت ہے اور معاملہ ابدی سے ان کو مربوط کیا ہے اس بنا پر ناچار اشیا کا وجود وہمی اور ثبوت خیالی نفس الامری ہو چکا ہے اور خلل سے محفوظ ہو گیا ہے لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ اشیا خارج میں نفس الامر کے اعتبار سے موجود ہیں بھی اور نہیں بھی لیکن دو مختلف اعتبار سے جیسا کہ مکرر گزرا ہے "

" اس فقیر کے والد بزرگوار قدس سرہ جو علمائے محققین میں سے تھے فرماتے تھے کہ قاضی جلال الدین آگروی نے جو متبحر علما میں سے تھے مجھ سے پوچھا کہ نفس الامر میں وحدت ہے یا کثرت اگر وحدت ہے تو شریعت جس کا مبنی احکام متباینہ اور متمائزہ ہیں باطل ہوتی ہے اور اگر نفس الامر میں کثرت ہے تو ان صوفیا کا قول باطل ہوتا ہے جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں ہمارے والد ماجد قدس سرہ نے اس کے جواب میں فرمایا کہ دونوں نفس الامری ہیں اور اس کی وضاحت بھی فرمائی۔ فقیر کو یاد نہیں آرہا کہ آپ نے کیا فرمایا تھا جو کچھ فقیر کے دل میں ڈالا گیا ہے تحریر کر دیا گیا ہے " والامر الی اللہ سبحانہ "

" پس جو صوفیا وحدۃ الوجود کے قائل ہیں حق پر ہیں اور علماء جو کثرت کے معتقد ہیں وہ بھی حق پر ہیں۔ صوفیا کی حالات کے مناسب وحدت ہے اور علما کے حالات کے مناسب کثرت کیونکہ شرائع کی بنا کثرت پر ہے اور احکام کا تغایر کثرت سے وابستہ ہے اور انبیا علیہم الصلوۃ والتسلیمات کی دعوت اور اخروی تنعیم و تعذیب بھی کثرت سے متعلق ہے اور جب حضرت حق سبحانہ تعالیٰ مطابق فاجبت ان اعرف (میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں) کثرت کو چاہتا اور ظہور کو پسند کرتا ہے تو اس مرتبہ کو باقی رکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ اس مرتبہ کی تربیت اللہ رب العالمین کی پسندیدہ اور محبوب ہے۔ سلطان ذی شان کے لئے نوکر چاکر چاہئیں اور اس کی عظمت و کبریائی کے لئے خواری، شکستگی اور محتاجی درکار ہے وحدت معاملہ حقیقت کی مانند ہے اور اس کے مقابلے میں کثرت کا معاملہ مجاز کی طرح۔ اسی طرح اس عالم کو عالم حقیقت کہتے ہیں اور اس عالم کو عالم مجاز۔۔ لیکن چونکہ ظہورات اس بلند ذات کو پیارے لگتے ہیں اور اس نے اشیا کو بقائے ابدی عطا فرمائی ہے اور قدرت کو لباس حکمت میں لایا ہے اور اسباب کو اپنے فعل کا روپوش بنایا ہے اس بنا پر وہ حقیقت، حقیقت مہجور کی طرح ہو گئی ہے اور یہ مجاز متعارف ہو چکی ہے۔ نقطہ جوالہ اگرچہ حقیقت کی طرح ہے اور اس سے

پیدا ہونے والا دائرہ مجاز کی طرح لیکن وہاں حقیقت یعنی نقطہ جو الہ مجور ہے اور جو کچھ متعارف ہے یعنی دائرہ مجاز ہے"

(مکتوب ۴۴ دفتر دوم بنام محمد صادق ولد محمد مومن)

اس مکتوب شریف پر غور کریں اور دیکھیں کہ جن مجدد صاحب کو وحدۃ الوجود کا مخالف قرار دیا جارہا ہے وہ کس طرح وجودیوں پر کئے گئے اعتراضات کو رد کر کے ان کی حمایت اور ان کے مسلک کی صحیح وضاحت کر رہے ہیں اور بتا رہے ہیں کہ کچھ لوگ جو ان کے الفاظ اور پیرایہ سے اخذ کرتے ہیں وہ درست نہیں ہے۔ اس مکتوب شریف میں حضرت مجدد نے صوفیائے وجودی کی اور کئی باتوں **مثلاً صور علمیہ**' اعیان ثابتہ وغیرہ کی بھی ان کے حق میں توضیح و تشریح کی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ایک مدت تک اپنی دریائے وحدۃ الوجود میں غوطہ خوری اور اس میں سے نایاب موتی نکالنے کی بات بھی کئی جگہ کی ہے۔ اپنے والد صاحب کی بھی سیر وجودی کا ذکر کیا ہے لیکن کہیں یہ نہ کہا کہ میں غلط تھا یا میرے والد غلط تھے ہاں اتنا ضرور کیا ہے کہ میں اس مقام سے اگلے مقام یعنی مقام شہود پر چلا آیا جو پہلے مقام سے بہتر تھا۔ یہ نہیں کہا کہ پہلا غلط تھا۔ ایک مکتوب کے مندرجہ ذیل اقتباس کو دیکھئے جس میں حضرت مجدد اپنے وجودی مقام اور سیر کا ذکر فرماتے ہیں

"کم عمری میں فقیر کا اعتقاد بھی توحید وجودی والوں کے مشرب جیسا تھا۔ فقیر کے والد صاحب قدس سرہ بھی بہ ظاہر اس مشرب پر تھے اور باطن کی پوری نگرانی کے باوجود جو بے کیفی کے مرتبہ کی طرف رکھتے تھے ہمیشہ اسی طریقہ کے مطابق مشغول رہے اور فقیہ کا بیٹا نصف فقیہ کے مطابق فقیر بھی اسی مشرب سے از روئے علم حظ وافر اور لذت عظیم رکھتا تھا یہاں تک کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فقیر کو طریقہ نقشبندیہ کی تعلیم فرمائی اس طریقہ عالیہ میں محنت کرنے کے بعد تھوڑی مدت ہی میں توحید وجودی منکشف ہو گئی اور اس کشف میں غلو پیدا ہو گیا اور اس مقام کے علوم و معارف کثرت سے ظاہر فرمائے گئے اور اس مرتبہ کی باریکیوں سے کوئی کم ہی باریکی ہو گی جو منکشف نہ کی گئی ہو۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے معارف کے دقائق پورے طور پر ظاہر اور واضح کئے گئے اور تجلی ذاتی جسے فصوص (تصنیف ابن عربی) نے بیان فرمایا ہے اور نہایت عروج اسی کو قرار دیا ہے اور اسی تجلی کی شان میں فرماتے ہیں کہ اس کے بعد کچھ نہیں سوائے عدم محض کے سے بھی مشرف فرمایا۔ اور اس تجلی ذاتی کے علوم و معارف جنہیں شیخ (ابن عربی) نے خاتم الولایتہ کے ساتھ مخصوص کیا ہے وہ تفصیل سے معلوم ہوئے اور سکر وقت اور غلبہ حال اس توحید وجودی میں اس حد تک پہنچ گیا کہ بعض خطوط میں جو حضرت خواجہ کی خدمت میں لکھے گئے۔ یہ دوبیت بھی جو سراسر سکر ہیں لکھ ڈالے۔

اے دریغاکہ ایں شریعت ملت اعمائی است ملت ما کافری و ملت ترسائی است

کفر وایمان زلف و روئے آں پری زیبائی است کفر وایماں ہردو اندر راہ ما یکتائی است

ترجمہ :- افسوس کہ یہ شریعت نابینوں کی ملت ہے ۔ ہماری ملت تو کافرو ترسا کی ملت ہے ۔ کفر اور ایمان اس پری چہرہ کی زلف اور چہرہ کا نام ہے ۔ ہمارے مسلک میں کفر اور ایماں یکتا ہیں ۔

یہ حال مدت دراز تک رہا اور مہینوں سے سالوں تک پہنچ گیا اچانک حضرت حق سبحانہ تعالی کی عنایت بے نہایت غیب کی کھڑکی سے ظاہر ہوئی اور بے چون و بے چگوں کی روپوشی کے پردہ کو اٹھادیا ۔ پہلے جو علوم اتحاد اور وحدۃ وجود کی خبردیتے تھے زائل ہونا شروع ہوگئے اور احاطہ اور ذات حق کا قلب مومن میں سماجانا اور قرب ومعیت ذاتی یہ سب کچھ جو اس مقام میں منکشف ہوئے تھے روپوش ہو گئے اور پورے یقین سے معلوم ہو گیا کہ صانع عالم جل شانہ کے لئے عالم کے ساتھ ان مذکورہ نسبتوں میں سے کوئی نسبت بھی ثابت نہیں ۔ ذات حق سبحانہ تعالی کا احاطہ اور قرب ذاتی نہیں بلکہ علمی ہے

جیسا کہ اہل حق شکراللہ سعیہم کے ہاں قرار پاچکا ہے اور وہ سبحانہ تعالی کسی چیز کے ساتھ متحد نہیں اور خدا خدا ہے اور عالم عالم ہے اور سبحانہ تعالی بے مثل و بے مثال ہے اور عالم سارا مثل و مثال سے داغدار ہے بے مثل و بے کیف ذات کو 'ذی مثل وذی کیف کا عین نہیں کہا جاسکتا ۔ واجب تعالی کو ممکن کا عین نہیں کہہ سکتے اور قدیم حادث کا عین ہرگز نہیں ہو سکتا ۔ ممتنع العدم ذات جائزالعدم کا عین ہو نہیں سکتی ۔ انقلاب حقائق عقلاً اور شرعاً محال ہے ایک کا حمل دوسرے پر بالکل ممتنع ہے ۔ تعجب ہے کہ شیخ محی الدین اور اس کے پیروکار واجب تعالی کو مجہول مطلق کہتے ہیں اور اس کے لئے کسی حکم کا ثبوت بھی نہیں کرتے 'اس کے باوجود اس کے لئے احاطہ قرب اور ذاتی معیت ثابت کرتے ہیں حالانکہ یہ بھی تو ذات واجب تعالی کے لئے حکم ہی کا ثبوت ہے تو درست اور صواب وہی ہے جو علمائے اہل سنت نے کہا ہے کہ قرب اور احاطہ علمی ہے جس وقت توحید وجودی کے مشرب کے خلاف علوم و معارف حاصل ہوتے تھے تو فقیر کو بڑا اضطراب اور بے چینی لاحق ہوتی تھی کیونکہ یہ فقیر اس وقت توحید وجودی سے بلند تر کچھ اور نہیں جانتا تھا بلکہ بڑے عجزو زاری سے دعا کرتا تھا یہ محنت کہیں زائل نہ ہو یہاں تک کہ معاملے کے چہرے سے تمام حجابات دور ہوگئے اور حقیقت جس طرح کہ چاہئے تھی منکشف ہوگئی اور معلوم ہوگیا کہ عالم اگرچہ کمالات صفاتی کے آئینے اور اسما کے اظہار کی جلوہ گاہ ہے لیکن مظہر عین ظاہر نہیں اور ظل عین اصل نہیں جس طرح توحید وجودی والوں کا مذہب ہے "

یہ فرق جو پہلے مقام سے دوسرے مقام پر پہنچنے سے حضرت مجدد کو نظر آیا مشاہداتی نہیں علمی ہے جس کو صوفیا وجودی عین حق کہتے تھے - مجدد صاحب نے اسے ظل حق کہنا شروع کر دیا - یہ عین اور ظل کا علمی فرق ہی وجود و شہود میں تمیز پیدا کر رہا ہے - حقیقی تمیز نہیں علمی اور فکری تمیز وہ ایک مکتوب میں ظل شئے عین شے نہیں ہے کی طویل تشریح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "عالم اپنے برہا کے ساتھ شیخ محی الدین ابن عربی کے نزدیک یہ ہے کہ اسماوصفات نے خانہ علم (علم خداوندی) میں تمیز پیدا کر کے ظاہر وجود کے آئینہ میں خارج میں نمود حاصل کر لیا ہے اور اس فقیر کے نزدیک عالم عدمات سے عبارت ہے کہ جل سلطانہ کی واجبی صفات اور اسما خانہ علم میں منعکس ہوئی ہیں اور حق سبحانہ تعالیٰ کی ایجاد سے وہ عدمات ان عکوس کے ساتھ خارج میں وجود ظلی کے ساتھ موجود ہو گئے ہیں... پس عالم کو عین حق جل وعلا سلطانہ نہیں کہا جا سکتا اور ایک کا دوسرے پر عمل جائز نہیں - ظل شخص کو عین شخص نہیں کہا جا سکتا اور اگر کوئی ظل شخص کو عین شخص کہتا ہے تو یہ تسامح اور تجوز کے لحاظ سے ہو گا -" دیکھئے یہاں شیخ تسامح اور تجوز کہہ کر ظل شخص کو عین شخص کہنے والوں کو بری کر رہے ہیں اور یہ بات کہ عالم کو اس اعتبار سے عین حق نہیں کہا جا سکتا کہ ایک کو دوسرے پر حمل کریں' ان لوگوں کے لئے جو اپنے جہل کی بنا پر بندہ و خدا اور شے و حق میں فرق روا نہیں رکھتے - اصل وجودیوں کے لئے نہیں اور یہ بات اوپر ایک مکتوب مین وضاحت سے گزر چکی ہے اور اس مکتوب کو بھی دیکھئے جس میں وہ اپنے وجودی ہونے کا اور وجودی سیر کا بڑی محبت اور اعتقاد سے ذکر کرتے ہیں اس سے یہی پتہ چلتا ہے کہ حضرت مجدد نے سیر وجودی سے سیر شہودی کی طرف قدم بڑھایا ہے نہ کہ پہلے کی تغلیط اور مذمت کی ہے - اور جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یہ اس دور کے لئے ضروری تھا کیونکہ جہلا وحدۃ الوجود کی ترکیب کی غلط تعبیر و تشریح کر رہے تھے جس سے فضائے توحید مین زہر پھیل رہا تھا - حضرت مجدد نے اس کی جگہ وحدۃ الشہود کی ترکیب استعمال کر کے اس عمل کو روک دیا - حضرت مجدد نے خواجہ اشرف کابلی کے نام ایک مکتوب میں گسستن اور پیوستن (فراق و وصال) پر طویل بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ مشائخ طریقت کی ایک جماعت گسستن کو پیوستن پر مقدم سمجھی ہے اور دوسری جماعت پیوستن کو گسستن پر اور تیسری جماعت خاموش ہے - حضرت مجدد نے صوفیا کی اور کئی باتوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ایک گروہ کی دوسرے گروہ پر اسی طرح کی پسند اور سبقت کی بات کی ہے لیکن یہ نہیں کہا کہ فلاں گروہ غلط ہے اور فلاں صحیح - یعنی صورت حال وجود و شہود کی ہے - صوفیا کا ایک گروہ جو دراصل اکثریت کا گروہ ہے وحدۃ الوجود کو پسند کرتا ہے اور وحدۃ الشہود سے افضل کہتا ہے اور دوسرا گروہ جو بہت قلیل ہے اور برصغیر میں صرف حضرت مجدد کی وجہ سے معرض وجود میں آیا ہے وحدۃ الشہود کو وحدۃ الوجود پر ترجیح دیتا ہے' ایک دوسرے کو غلط نہیں کہتا بلکہ

شہودیوں کے بڑے بڑے داعیوں نے جب اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے تو بحث و مباحثہ اور تاویل و دلیل کے بعد یہی کہا ہے کہ وجود و شہود اپنے مقصود و مال کے لحاظ سے ایک ہی ہیں صرف بات کرنے کے انداز میں فرق ہے۔ اس سلسلے میں حضرت مجدد کی باتیں تو ہم ایک مکتوب میں پڑھ ہی آئے ہیں حضرت عبدالحق محدث دہلوی جو حضرت مجدد کے ہم عصر اور ان کے پیر بھائی بھی تھے اپنے رسالہ وجود و شہود میں دونوں اصطلاحات پر روشنی ڈالنے کے بعد یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دونوں کا مقصود ایک ہی ہے اور نزاع لفظی ہے۔ شاہ ولی اللہ " نے اپنی تصنیف قول جمیل اور انفاس العارفین میں ' حضرت امداد اللہ مہاجر مکی نے امداد السلوک اور کلیات ضیاالقلوب کے رسالہ وجود و شہود میں ' حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے التکشف ' شریعت و طریقت اور کئی دوسرے رسائل و کتب میں اور حضرت سید سلیمان ندوی نے اپنی تقاریر و تحاریر میں بھی کہا ہے کہ وجود و شہود میں کوئی مقصدی اور مشاہداتی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف اس روحانی کیفیت ' وارد ' تجربہ یا مشاہدہ کے دوسروں تک لفظی ابلاغ اور پیرایہ بیان میں نظر آتا ہے۔ سید سلیمان ندوی نے حضرت مجدد کے اس لفظی فرق کو کہ "توحید شہودی ایک دیکھنا ہے اور توحید وجودی ایک موجود جاننا ہے " (دیکھئے مکتوب امام ربانی جلد اول ص ۸۳، ۸۴) صراحت سے بیان کر کے دونوں میں بخوبی اتحاد پیدا کیا ہے۔ کتاب سلوک سلیمانی میں لکھا ہے کہ سید سلیمان ندوی کے نزدیک ---

" وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلاف لفظی ہے حقیقت بادنیٰ تفاوت وہی ہے کہ غلط حال میں سالک سے مخلوق محجوب ہو جاتی ہے اور وہ ایک ہی وجود حق میں شاغل ہو جاتا ہے۔ اب جو ایک ہی وجود حق کو پاتا ہے وہ وجودی ہے اور جو ایک کو دیکھتا ہے وہ شہودی ہے۔ وحدۃ الوجود کی اصطلاح تیز و مرد افگن ہے اور عوام میں اس کے معنی غلط مشہور ہو گئے ہیں۔ اس لئے وحدۃ الشہود کی اصطلاح کو اختیار کیا گیا کہ دلالت معنی کے لحاظ سے یہ اصطلاح زیادہ مناسب و احوط ہے۔ " سید صاحب مزید کہتے ہیں " ان مباحث کا حاصل صرف اتنا ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا مسئلہ ایک حالی کیفیت سے متعلق ہے جس کی حقیقت اہل حال ہی سمجھ سکتے ہیں ' علمی و کلامی حیثیت سے اس میں زیادہ غور و خوض اور حکم جازم کرنا سخت محل خطرہ و خلاف سلف صالحین ہے (سلوک سلیمانی مصنفہ مولانا محمد اشرف خان سلیمانی ' جلد ۲ ' ص ۵۰۸)

باب پنجم

وحدۃ الوجود کے متعلق مغالطے

اگرچہ پہلے کہا جاچکا ہے لیکن اس باب کے آغاز میں قاری کی یاددہانی کے لئے پھر کہا جاتا ہے کہ تصوف علم نہیں عمل ہے۔ ظاہری عمل نہیں باطنی یا روحانی عمل راہ تصوف کے مسافر کا جس کا اصطلاحی نام سالک ہے سارا سفر (سلوک) اس کی باطنی دنیا اور روحانی راہوں سے متعلق ہوتا ہے۔ وحدۃ الوجود اسی روحانی سفر کی ایک وقتی اور آنی کیفیاتی یا مشاہداتی منزل کا نام ہے جس میں وہ ہمیشہ کے لئے گم نہیں ہو جاتا بلکہ اس سے اگلی منزلوں کی طرف بھی بڑھتا ہے۔ ہاں وہ اس لذاتی کیفیت کو جس کو وہ وحدۃ الوجود کی کیفیت کہتا ہے ساتھ ساتھ ضرور لئے پھرتا ہے۔ اس لئے کہ یہی وہ کیفیت ہے جو اسے خدا اور کائنات سے اپنے حقیقی تعلق کا پتہ دیتی ہے اور اسی سے وہ اپنی 'خدا اور کائنات کی حقیقت سے آشنا ہوتا ہے۔ اس کیفیت یا مشاہدہ کو جب وہ دوسروں تک تحریری یا تقریری ابلاغ کے لئے حروف کا جامہ پہناتا ہے تو اس کو پوری طرح اور صحیح انداز سے سمجھ نہ سکنے کی بنا پر اہل ظاہر اور اہل خرد نہ صرف معترض ہوتے ہیں بلکہ دوسروں میں بھی طرح طرح کے مغالطے پیدا کرتے ہیں۔ ان مغالطوں کی تفصیل ذیل میں دی جاتی ہے۔

پہلا مغالطہ

نااہلوں کی باتوں پر یقین

جاہل صوفیا اور بے ذوق اور بے دین لوگ صوفیا کی عبارتوں کی روح اور ان کی مصطلحات کے رموز کو نہ پاسکنے کے سبب طرح طرح کے اعتراض اٹھاتے ہیں۔ بعض ایسے بھی ہیں جو صرف ملنگ قسم کے درویشوں 'جھوٹے مدعیان معرفت اور عطائی قسم کے صوفیوں کے کردار و خیالات کو اصل وحدۃ الوجود سمجھ کر طرح طرح کی باتیں کرنے لگتے ہیں اور ناواقفوں کے ذہنوں میں تصوف اور اس کے ذیلی رخ وحدۃ الوجود کی بابت طرح طرح کے مغالطے پیدا کردیتے ہیں۔ ایمان سے کہیے اگر ایٹم کے متعلق ایٹمی راز جاننے والے سائنس دان کی بجائے کوئی معاشیات کا ماہر کوئی تاریخ دان 'کوئی شاعریات کرنے لگ جائے تو کیا وہ اس

موضوع سے انصاف کر سکتا ہے - کیا جس خورشید کو ایٹمی سائنس دان نے ذرہ کے جزولا یتجزا میں دیکھا ہے اسے وہ دکھا سکتے ہیں ہر گز نہیں - وہ نیم ملا خطرہ ایمان اور نیم حکیم خطرہ جان والا معاملہ پیدا کر دے گا- جس طرح ایٹم کی حقیقت جاننے کے لئے کسی ایٹمی راز سے واقف سائنس دان کی بات پر یقین کرنا ہو گا اگرچہ ہم خود اس کا مشاہدہ نہیں کر سکتے اسی طرح وحدۃ الوجود کی حقیقت جاننے کے لئے کسی واقف راز اور صاحب مقام مسلمان صوفی کی بات سنی اور مانی ہو گی لیکن افسوس ہے کہ ہم اس اصول سے ہٹ کر ان عالموں 'ناقدوں' محرروں اور مقرروں کی باتیں مان رہے ہیں جن کا نہ تصوف سے واسطہ ہے اور نہ وحدۃ الوجود سے - بلکہ ان میں سے بعض تو ایسے بھی ہیں جو بد کردار اور بے دین ہیں ایسے لوگ جو کچھ لکھتے ہیں دانستہ یا نادانستہ دین اور تصوف سے لوگوں کو بدظن کرنے کے لئے لکھتے ہیں -

دوسرا مغالطہ

ابن عربی کی زندگی اور عقائد سے ناواقفیت

ان لوگوں نے اگر ایمانداری اور خلوص سے صرف محی الدین ابن عربی کے حالات زندگی اور عقائد ہی دیکھ لئے ہوتے تو بہت سے ایسے اعتراضات جو یہ لوگ اچھال رہے ہیں از خود ختم ہو جاتے تو شیخ ابن عربی نے جو مسئلہ وحدۃ الوجود کے شارح اول سمجھے جاتے ہیں اپنی مشہور تصنیف فتوحات مکیہ میں اپنے عقائد کا تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اللہ 'اس کے فرشتون' تمام حاضر مومنین کو اور جو سنیں ان کو بھی اپنے قول و عقیدہ پر شاہد بنا کر اللہ تعالی کی توحید' نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور ایمان و عمل سے متعلق جتنی بھی شرعی باتیں ہو سکتی ہیں سب کا اقرار کیا ہے - یہ عقائد کتاب مذکورہ میں چار پانچ صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں' اور انہوں نے اس کتاب اور وحدۃ الوجود پر تفصیل سے بات کرنے والی کتاب فصوص الحکم میں یہ بات زور دے کر کہی ہے کہ میں نے اس مسئلہ کی توجیہہ اور وضاحت قرآن و حدیث کی روسے کی ہے لیکن یار لوگ پھر بھی ان پر زندیقیت اور کفر کے فتوے صادر کر رہے ہیں - پھر مزید اور بات یہ ہے کہ ایسا کہنے والے نہ دین دار ہیں نہ باکردار نہ تصوف سے ان کو لگاؤ ہے نہ وحدۃ الوجود سے ان کی کوئی نسبت نہ انہیں صوفیا کا احترام ہے نہ مذہب صوفیا کا نہ تصوف کی اصطلاحوں کے امور جانتے ہیں نہ اس کے پیرایہ بیان کے اسرار سے واقف ہیں - ان میں یورپ کے عیسائی مستشرقین اور دنیا کے مارکسی نقطہ نظر رکھنے والے مسلمان مصنفین کی تعداد زیادہ ہے جن کا مقصود ہی اسلام اور تصوف سے لوگوں کو بدظن کرنا ہے - ہمارے ملک میں ترقی پسند تحریک کے اجراء و قیام کا مقصود سوائے اس کے کچھ اور نہ تھا اور اس نے ادب و شعر کی مختلف اصناف اور

صحافتی تحریروں اور مضامین کے ذریعے یہ کام بڑی شدومد سے انجام دیا ہے - اردو اور انگریزی میں بھی اور برصغیر کی دوسری زبانوں میں بھی --

شیخ ابن عربی کے معاصرین میں شیخ شہاب الدین سہروردی ' شیخ اوحدین کرمانی ' شیخ صدرالدین قونوی ' شیخ موئد الدین الجندی ' شیخ عمر بن فارص البکوی شیخ فخرالدین عراقی اور ان کے آخر زمانے میں مولانا جلال الدین رومی ہوئے ہیں ' انہوں نے تو شیخ پر اعتراض نہ اٹھائے بلکہ ان میں سے بعض نے خود ان کے مضامین کی تائید و پیروی کی لیکن عہد حاضر کے دین اور تصوف سے نابلد ان پر معترض ہونا شروع ہو گئے - شیخ ابن عربی کی کتاب فصوص الحکم کے شارحین میں سے شیخ موید الدین بن محمود الجندی ' شیخ صدرالدین قونوی داؤد بن محمود الرومی القیصوی ' نورالدین عبدالرحمن جامی ' عبدالغنی النابلسی ' الکاشانی ' نعمت اللہ شاہ ولی جیسے کئی بزرگ گزرے ہیں انہیں تو ابن عربی کے فلسفہ میں نہ کہیں کفر نظر آیا اور نہ زندقہ لیکن عہد حاضر کے مستشرقین اور ان کے متبعین مسلمانوں کو سب کچھ دکھائی دینے لگا - یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی ایٹم کے راز سے ناواقف کہہ دے میں نے تو ذرے میں ظلمت کی سوا کچھ نہیں دیکھا - حالانکہ اس میں خورشید کی چمک موجود تھی - فصوص الحکم کے اردو مترجم علامہ محمد عبدالقدیر صدیقی صدر شعبہ دینیات کلیات جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن نے ترجمہ کے دیباچہ میں یہی بات لکھتے ہوئے کہا ہے کہ

"بعض نادان یورپ زدہ شیخ کے فلسفہ یا حکمت کو افلاطون کا فلسفہ سمجھتے ہیں مگر ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تمام کتاب جنید بغدادی ' ابویزید بسطامی ' سہیل بن عبداللہ تستری کے اقوال اور آیات قرآن مجید و احادیث شریف سے بھری پڑی ہے اور اپنے کشف کا بھی جابجا ذکر کرتے ہیں مگر اس میں افلاطون کا کہیں ایک جگہ بھی ذکر نہیں آیا - اول تو یہ ثابت ہی کب ہوا ہے کہ فلسفہ افلاطون کی کتاب شیخ کو پہنچی بھی تھی کسی دشمن مسلمانان نے لگادیا کہ شیخ نے افلاطون سے لیا اور مقلدوں کے لئے بس آیت اتر آئی ظالم یہ بھی اڑاتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے (فقہ کو) رومن لا سے لیا یا توریت نوشیرواں سے لیا ان کو معلوم نہیں کہ عقائد و فقہ کئے اصول ہیں کیا ' یہاں قرآن و حدیث کی شرح و تفسیر تو ہو سکتی ہے ان سے احکام استنباط کئے جاتے ہیں مگر ان کے خلاف ایک مسئلہ بھی چل نہیں سکتا یہ کمال جہل و تقلید میں کمال علم و تحقیق کا ادعا ہے - ہم کو دشمنوں کے کئے سے تکلیف نہیں ہوتی دوستوں کے دشمنوں کا ساتھ دینے سی ایذا ہوتی ہے "

تیسرا مغالطہ

وحدۃ الوجود کو قرآن و حدیث کے خلاف سمجھنا

ہم دوسرے مغالطے کے ضمن میں کہہ آئے ہیں کہ شیخ اکبر ابن عربی نے وحدۃ الوجود کے مسئلہ کی قرآن و حدیث اور بزرگان دین کے عقائد و اقوال کی روشنی میں تشریح و تفسیر فرمائی ہے لیکن معترضین نے اس مسئلہ اور اس کی توضیحات کو قرآن و حدیث کے خلاف کہہ کر عوام میں مغالطہ پیدا کیا ہے - یوں تو قرآن میں کئی نصوص اور کئی مواقع ایسے ہیں جو مسئلہ وجود کے ثبوت 'تعارف اور وضاحت میں پیش کئے جا سکتے ہیں لیکن میں یہاں چند بنیادی آیات کا ذکر کروں گا - یہ آیات مندرجہ ذیل ہیں -

(۱) (**اللہ نور السمٰوٰت والارض**

(اللہ زمینوں اور آسمان کا نور ہے)

(۲) **ان اللہ علی کل شئی محیط** -

(بے شک اللہ ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے)

(۳) **وھو معکم اینما کنتم**

(وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو)

(۴) **و نحن اقرب من حبل الورید**

(ہم یعنی اللہ بندہ کی رگ جان سے بھی زیادہ قریب ہے

(۵) **فاینما تولو ثم وجہ اللہ**

(پس تم جدھر منہ کرو ادھر اللہ کا منہ ہے)

شیخ ابن عربی نے ان آیات کے علاوہ اور کئی آیات اور اس قسم کے معانی پر مبنی احادیث کو فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں وجودی نظریہ کی تائید میں پیش کیا ہے ایسی آیات کو بھی جو بظاہر ہمیں اس نظریہ سے منسلک نظر نہیں آتیں ان سے منسلک ثابت کیا ہے

شارحین فصوص الحکم کا کام اس پر مستزاد ہے - مندرجہ بالا آیات میں سے یہاں ایک آیت کو لیا جاتا ہے جس کو تمام وجودی صوفیا نے مرکزی حیثیت دی ہے اور وہ پہلی آیت " اللہ نور السمٰوٰت والارض " ہے - جس کی وضاحت خود صاحب نور خدا نے قرآن کریم میں ایک دوسری جگہ اس طرح کی ہے -

اللہ نور السمٰوٰت والارض ط مثل نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح ط المصباح فی زجاجۃ ط الزجاجۃ کانھا کوکب دری یوقد من شجرہ مبارکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ و لا غربیۃ ...... الخ

ترجمہ - اللہ زمینوں اور آسمان کا نور ہے - اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کسی طاق میں ایک چراغ ہو'

وہ چراغ ایک شیشہ میں رکھا ہو' وہ شیشہ ایسا ہو جیسے ایک درخشندہ کوکب (ستارہ)' اس میں تیل جل رہا ہے ایک مبارک درخت کا' وہ درخت زیتون ہے جو نہ مشرق کی جانب ہے نہ مغرب کی (۲۴-۳۵)

ظاہر ہے کہ اس آیت میں اللہ کی مثل نہیں مثل بیان کی گئی ہے۔ مثل اس کی تو کوئی نہیں ہے البتہ مثال یا کہاوت بیان کرکے ایک بات سمجھائی ہے۔ جب یہ مثل نہیں مثل ہے تو پھر اس کے الفاظ ظاہری کو علامتیں اور تشبیہات و استعارات سمجھ کر اصل مفہوم تک رسائی حاصل کرنی پڑے گی۔ جناب یوسف سلیم چشتی رحمتہ اللہ علیہ نے علامہ اقبال کی تصنیف جاوید نامہ کی شرح (ص ۶۳۶-۶۴۷) پر اس آیت کی وجودی کرن سے ہمارے قلوب و اذہان کو اس طرح روشن کیا ہے۔

"اس آیت عظیمہ سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اللہ نور ہے اس تمام کائنات کا یعنی اس کائنات سے وہی ظاہر ہو رہا ہے' یہ کائنات مظہر ہے اس کی ذات وصفات کی۔ اس آیت میں نور کا حمل اللہ پر بالمواطات ہے نہ کہ بالا شتقاق یعنی اللہ نور ہے نہ یہ کہ اللہ نور والا ہے اور اس قرینہ پر یہ آیت دال ہے کہ

ھو الاول والظاہر والباطن و ھو بکل شیء علیم ط

ترجمہ ۔ اللہ ہی اول ہے اللہ ہی آخر ہے اور اللہ ہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کا مستقبل جاننے والا ہے۔

یعنی اللہ ہی اس کائنات کا اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہو رہا ہے اور وہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے یعنی اس کائنات کی ہر شے سے ظاہر بھی وہی ہو رہا ہے اور اس کائنات کی ہر شے کا باطن بھی وہی ہے یعنی لا موجود الا اللہ (کوئی نہیں موجود سوائے اللہ کے)

صوفیائے وجودی اور شیخ ابن عربی نے مذکورہ آیت نور کی تشریح و تفسیر رنگا رنگ انداز میں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اللہ کے نور کی مثال چراغ کے نور سے اور حقائق اعیان ثابتہ کی مثال متلون اور متنوع زجاجوں سے دی ہے اور کہا ہے کہ اعیان ثابتہ (جسے ضو علمیہ اور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفصیل بھی کہتے ہیں) کے حقائق میں زجاجوں کے اعتبار سے نور حق سبحانہ تعالیٰ مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہے۔ یہ نور (بغیر کسی دوسرے کی احتیاج کے) خود بخود جلوہ گر ہے جب کہ جملہ اشیا اس نور کی وجہ سے جلوہ گر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ایک سراج (سورج یا چراغ) کے سامنے یعنی اللہ نور السمٰوٰت والارض کے سامنے ہزار در ہزار زجاج (شیشے) ہیں کہ جن میں سے ہر ایک کے اندر ایک ہی سراج کا نور ہے۔ یہ تعدد زجاج کے اعتبار سے ہے نور کے اعتبار سے نہیں (نور تو واحد ہے زجاج کثیر ہیں) یعنی اسی طرح جس طرح کسی شیش محل میں آپ دیواروں اور چھتوں کے ہر شیشے سے منعکس ہوں' آپ کا عکس ان شیشوں میں متعدد

ہے ورنہ آپ خود ایک اور واحد ہی ہیں - آپ ایک ہیں لیکن چشم ظاہر جب شیشوں میں جھانکتی ہے تو آپ سینکڑوں کی تعداد میں ہوتے ہیں - آپ کا ہزار لاکھ ہونا شیشوں میں انعکاس کے اعتبار سے ہے ورنہ آپ تو ایک ہی ہیں - اس مثال سے آپ کائنات کی مثال لیں جس کے شیشوں میں ذات واحد اپنے نور یا ذات و صفات کی تجلی کے اعتبار سے بہ ہزار رنگ جلوہ گر ہے - جس شیش محل کے شیشوں میں آپ منعکس تھے وہ پہلے سے کسی کاریگر کا بنایا ہوا موجود تھا لیکن شیشہ ہائے کائنات یا تعینات کائنات پہلے عدم تھے جب نور خدا نے اعیان ثابتہ کے رنگ برنگ زجاجوں کے عدم میں انعکاس کیا تو ہر شے نور بہ آغوش معرض وجود میں آگئی اور یہ نور آغاز کائنات سے لے کر خاتمہ کائنات تک اسی طرح جلوہ گر رہے گا کیوں کہ یہی کائنات کے وجود اور بقا کا راز ہے - جب اس نور کی جلوہ گری ختم ہو گئی کائنات پھر عدم ہو جائے گی -

قرآن و حدیث اور بزرگان دین سے اس کی تائید میں جو کچھ ملا ہے صوفیائے وجودی نے اس کو ہی اپنا ملجا و ماویٰ بنایا ہے لیکن نااہل اور جاہل یہ مغالطہ پھیلا رہے ہیں کہ وجودیوں کی بات قرآن و حدیث کے خلاف ہے -

چوتھا مغالطہ

غیر اسلامی اور اسلامی نظریہ وحدۃ الوجود میں جہالت یا بدنیتی سے تطبیق پیدا کرنا

مولانا جلال الدین رومی نے اپنی معروف مثنوی میں جہاں ان لوگوں کی بات کی ہے جنہوں نے انبیا اور اولیا کی بشریت (یعنی ظاہری شکل و صورت) کو اپنی بشریت پر محمول کیا ہے اور اس مغالطے کی بنا پر اولیا سے ہمسری اور انبیاء سے برابری کا دعوی کیا ہے وہاں اس مغالطے کو ختم کرنے کے لئے چند مثالیں دی ہیں جن میں سے سب سے خوب صورت مثال یہ ہے کہ شیر (جنگل کا درندہ) اور شیر (دودھ) دونوں کی بشریت یعنی ظاہری شکل (ش-ی-ر) ایک ہی ہے لیکن فرق دیکھئے کتنا ہے - ایک درندہ حیات کش ہے اور دوسرا (دودھ) حیات بخش ہے -

زمانہ حال میں جب مسلمانوں نے مغربی علوم پڑھے یا اپنے علوم کو مغربیوں کے ذریعے پڑھا تو وہ بھی ظاہری مشابہتوں اور مماثلتوں سے دھوکا کھا کر اپنی بہت سی چیزوں کو غیروں کی یا غیروں سے مستعار سمجھ بیٹھے - ان میں تصوف اور اس سے متعلق مسئلہ وحدۃ الوجود سرفہرست ہے - کسی نے کہا یہ افلاطونیت ہے ' کسی نے کہا یہ ویدانت ہے ' کسی نے کہا یہ رہبانیت ہے - اے کاش وہ اولیائے عظام کی زندگیوں اور افکار سے

نیک نیتی اور صحیح المعنی سے کسی طرح واقف ہو سکتے تو اس مغالطہ میں نہ خود پڑتے اور نہ دوسروں کو ڈالتے۔ ان بزرگوں کو بے دینی نظریات کا حامل قرار دینے سے پہلے کم از کم (برصغیر کے بے دین اور گمراہ نظریات کے حامل مسلمانوں کی بات کرتا ہوں) یہ سوچ لیتے کہ اگر یہ نہ ہوتے تو آج ہم اللہ دتا اور اللہ بخش نہ ہوتے رام دتا اور کرشن بخش ہوتے لیکن ان میں سے بیشتر کی تحریروں اور تقریروں اور حالات و خیالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ "بیک گیئر" لگانے کے لئے تیار ہیں، کچھ معاشرتی اور خاندانی مجبوریاں حائل ہیں۔ ایسے لوگوں کو اگر تصوف میں ویدانتمت، نوفلاطونیت اور رہبانیت نظر آئے تو کوئی عجیب بات نہیں۔

افلوطین (۲۰۴ تا ۲۷۰ء) نے تصوف اور وحدۃ الوجود کی عمارت افلاطون (قبل از مسیح یونانی مفکر) کے افکار و عقائد کی بنیاد پر تعمیر کی ہے۔ وہ یہاں تک تو ٹھیک کہتا ہے کہ وجود کا اطلاق صرف اس چیز پر ہو سکتا ہے جو واحد ہو، کثرت سے پاک ہو، ناقابل تغیر و فنا ہو، غیر ممتد و بسیط ہو، غیر متحرک ہو۔ وہ کہتا ہے کہ اس معیار پر نفس ناطقہ، عقل فعال، مادہ اور روح کوئی شے بھی پوری نہیں اترتی اس لئے جس شے پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ ان سب سے وراء الورا ہوگی اور وہ ہستی خدا ہی ہو سکتی ہے جس سے ساری کائنات اس طرح خارج ہو کر وجود میں آئی ہے جس طرح سورج سے شعاعیں نکل کر اشیا کو روشن کرتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شعاعیں سورج بھی نہیں اور سورج سے الگ بھی نہیں۔ خدا سے کائنات کے صدور کے ضمن میں نوفلاطونی حکیم یہ بھی کہتا ہے کہ ہستی واحد سے (جس کی تعریف اوپر ہو چکی ہے) عقل کل سے روح اور روح سے یہ کائنات وجود میں آئی ہے۔ وہ ان تینوں کو بھی خدا کی طرح ازلی مانتا ہے۔ ظاہر ہے یہ اس توحید اور تصور باری تعالیٰ کے خلاف ہے جس کا مسلمان صوفیا پرچار کرتے ہیں۔ افلوطین مادہ کو سراسر ظلمت اور شر کہتا ہے اس طرح دنیا سے نفور کا درس دیتا ہے۔ مسلمان صوفیا مادہ کی نہیں عدم کی بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وجود مطلق سراپا خیر ہے اور عدم منبع شر لیکن اس منبع شر کو وہ مادہ میں نہیں دیکھتے۔ اس لئے وہ رہبانیت اور دنیا سے نفور کی بات نہیں کرتے بلکہ دنیا میں رہ کر شر کو مبدل بہ خیر کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطونس ساری کائنات کو فریب نظر اور خواب و خیال کہتا ہے۔ مسلمان صوفی اسے اپنے وجود کے 'وجود باری تعالیٰ کے محتاج ہونے کی بنا پر فکری طور پر یہ کہتے ہیں کہ اس کا کوئی وجود نہیں لیکن حسی طور پر اس کے وجود کو مانتے ہیں اور اس سے متعلق ہونے کے لئے کہتے ہیں لیکن اس طرح جس طرح کہ خالق کائنات کا منشا ہے۔ افلاطونس روح کو دائمی ضرور مانتا ہے لیکن جسم سے نکل جانے پر اس کے تناسخ کا قائل ہے۔ یہ صورت بھی اسلامی ذہن کو قبول نہیں وہ تو "انا للہ وانا الیہ راجعون" کا قائل ہے یعنی روح اپنے اصل مقام کی

طرف (جہاں سے آئی تھی) چلی گئی ہے یہ اور اس قسم کی تمیز کی اور حدود فاصل نہ دیکھنے کی بنا پر ہی آج کے مستشرقین اور ان کے چیلے چانٹے تصوف اور نوفلاطونیت کے ایک ہونے کا مغالطہ پھیلا رہے ہیں۔

برصغیر میں ایک مفکر شنکر اچاریہ ۷۸۸ء تا ۸۲۰ء کے درمیان ہوا ہے وہ ہندوؤں کی مذہبی کتابوں اپنشدوں کی تعلیمات کا داعی اور مبلغ ہے۔ اس وقت برصغیر میں اسلام کے خیالات پھیل چکے تھے اور صوفیا جگہ جگہ موجود تھے۔ شنکر اچاریہ نے ہندوؤں کو بت پرستی سے توحید کی طرف مائل کر کے مسلمان بنانے کی صوفیانہ کوششوں کو ناکام اور زائل کرنے کے لئے خود بھی یہ کہنا شروع کر دیا کہ وجود حقیقی صرف خدا ہی کا ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا وجود حقیقی نہیں۔ یہاں آ کر وہ دھوکا کھا جاتا ہے اور یہ کہنا شروع کر دیتا ہے کہ جس چیز کا وجود حقیقی نہ ہو وہ مایا ہے' دھوکا ہے' وہم ہے' باطل ہے' ایسی چیز سے دل لگانا دانش مندی نہیں اور اس طرح وہ ترک دنیا کی تبلیغ و تلقین کرتا ہے۔ وہ کائنات کو فریب اور خیال کہتا ہے اور خدا اور کائنات میں وہی رابطہ پیدا کرتا ہے جو آگ اور حرارت میں ہوتا ہے۔ اس نظریہ کو آج کل کی اصطلاح میں ویدانتی نظریہ کہتے ہیں۔ اس کے برعکس صوفیا اشیا (کائنات) کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نور (اسماو صفات کی تجلی) کی جلوہ گری کہتے ہیں۔ اور اس سے نفور کی بجائے اس کو آنے والے جہان کی زندگی کے لئے امتحان گاہ کہتے ہیں۔ وہ جب اس سے دل نہ لگانے کی بات کرتے ہیں تو اس کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ دنیا ترک کر دو بلکہ ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دنیا اس طرح نبھاؤ جس طرح کہ خالق کائنات اور رب العالمین کا منشا ہے۔ وہ اس طرح دنیا نہ نبھانے کو دنیا کہتے ہیں اور اس قسم کی دنیا سے دل نہ لگانے کی بات کرتے ہیں جیسا کہ مولانا روم کہتے ہیں

چیست دنیا؟ از خدا غافل بودن　　　نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

(ترجمہ - دنیا کیا ہے - خدا سے غافل ہونے کا نام دنیا ہے - قماش ' چاندی اور فرزند و زن دنیا نہیں -

وہ شنکر اچاریہ کی طرح نفی ذات' نفی کائنات اور نفی عمل کا درس نہیں دیتے' وہ دنیا کو موت کے بعد کے جہان میں جزا اور سزا کی بنیاد قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے جو اس دنیا کو عاقبت کے لئے امتحان گاہ قرار دے گا وہ نہ خود اور نہ دوسروں کو یہ کہہ سکتا ہے کہ دنیا سے بھاگو' تعلقات دنیا سے نفرت کرو' اپنی نفی کر دو وغیرہ وغیرہ بلکہ وہ تو اس امتحان میں پورا اترنے کی بات کرے گا جیسا کہ اس نے کی ہے۔ لیکن یار لوگ ہیں کہ تصوف کو ویدانت قرار دئے جا رہے ہیں۔

دور جدید کے مغربی حکما میں یہاں میں صرف اسپنوزا اور ہیگل کا ذکر کروں گا۔ اسپنوزا کا دور ۱۶۳۴ء تا ۱۶۷۷ء ہے' وہ کہتا ہے کہ خدا وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی دوسرے وجود کا محتاج نہ ہو۔ اس اعتبار سے وہ سچ

کہتا ہے - افلاطون 'فلاطونیس اور شنکر اچاریہ بھی یہی کہتے ہیں - وہ وجود حقیقی کے لئے بخود قائم ہونے کے علاوہ اس کے ازلی اور ابدی ہونے کی شرط بھی لگاتا ہے - یہ بھی حق ہے لیکن جب وہ یہ کہتا ہے کہ وجود حقیقی (خدا) ایک جوہر ہے جس سے کائنات کا صدور ہوتا ہے تو اس کی بات نوفلاطونوں کی سورج اور شعاع کی مثال اور شنکر اچاریہ کی آگ اور حرارت کی مثال سے مل جاتی ہے - ان مثالوں سے یوں مترشح ہوتا ہے کہ خدا ہی پھیل کر کائنات بن گیا ہے - بہ الفاظ دیگر ان کے نزدیک خدا کائنات ہے اور کائنات خدا - وہ خدا کے وجود کو اس طرح واحد ثابت کرتے ہیں جو اسلامی تصور توحید کے سراسر منافی ہے - صوفیائے اسلام یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تو کہیں الگ موجود ہے جس کی مثل کچھ نہیں - کوئی عقل 'کوئی وہم 'کوئی ادراک 'کوئی فکر اور کوئی علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا - وہ واجب الوجوب ہے اور اس کی مثل کوئی شے نہیں - البتہ اس کے اسماء و صفات بہ شکل نور ظہور کر کے کائنات میں (اشیا میں) جلوہ گری کر رہے ہیں - ان کے نزدیک اشیا اشیا ہیں جن کو وہ تعینات کہتے ہیں - اور نور نور ہے - دونوں کو ایک قرار دینا شرک 'زندقت اور کفر ہے - اشیا چونکہ بخود موجود نہیں بلکہ وجود مطلق کی وجہ سے وجود رکھتی ہیں اس لئے وہ ان کو موجود کہتے ہیں - ان کے لئے وجود کا لفظ استعمال کرتے ہیں - یہی معنی ہوتے ہیں ان کے اس قول کے کہ جس ہستی پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف اللہ تعالیٰ ہے - اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جو کچھ اللہ کے سوا ہے وہ موجود نہیں ہے - چونکہ اس کا یعنی کائنات کا موجود ہونا "اللہ نور السمٰوٰت والارض" کا مرہون منت ہے اس لئے وہ کہتے ہیں کہ اشیا فکری طور پر وجود نہیں رکھتیں البتہ حسی طور پر موجود ہیں اور جو موجود ہو اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا ویدانتیوں اور نوفلاطونیوں کی تلقین کی طرح رہبانیت ہے اور خلاف اسلام ہے - صوفیا اشیا سے اس اعتبار سے دل نہ لگانے کی بات کرتے ہیں کہ ان کے اندر غرق ہو کر ہم اپنے آپ کو 'اپنے خدا کو اور خدا کی طرف سے عائد فرائض اور ذمہ داریوں کو بھول نہ جائیں -

ہیگل (۱۷۷۰ تا ۱۸۳۱) یعنی ہمارے قریب تر زمانے سے تعلق رکھتا ہے - وہ بھی دوسرے غیر اسلامی مفکروں کی طرح خدا کو ازلی اور غیر متغیر کہتا ہے لیکن عیسائیوں کے عقیدے کے مطابق اس کو باپ اور عیسیٰؑ کو بیٹا مان کر اس کی نسلی حس کا عقیدہ بھی رکھتا ہے - وہ باپ 'بیٹا روح القدس کی تثلیث کا بھی قائل ہے - اس باطل عقیدہ کی بنا پر اسے یہ بھی کہنا پڑا ہے کہ خدا ایک بندہ کی شکل میں نمودار ہوا ہے - یہ وجود کا ایک انوکھا تصور ہے - اس نے لامحدود کو محدود 'غیر مقید کو مقید اور لاشے کو شے بنا کر رکھ دیا ہے - اس نے عیسائیوں کے عقیدہ تثلیث کو حکیمانہ وحدۃ الوجود کے طور پر پیش کیا ہے - ظاہر ہے مسلمان صوفیوں کا اس سے کوئی

تعلق نہیں ہو سکتا۔ وہ تو خدا کو لم یلد ولم یولد (نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ کسی سے جنا گیا) مانتے ہیں۔ اسے بخود قائم کہتے ہیں' تولید و تناسل سے اسے پاک گردانتے ہیں۔ اگر زندیقت' شرک اور کفر کا لیبل لگایا جا سکتا ہے تو افلاطون' فلاطینوس' شنکر اچاریہ' اسپنوزا' ہیگل اور ایسے عقائد رکھنے والے دوسرے مفکروں پر لگایا جا سکتا ہے نہ کہ مسلمان صوفیوں پر۔

پانچواں مغالطہ

بھگتی تحریک اور اکبری دور الحاد کے مضر اثرات کو نہ سمجھ سکنے کا مغالطہ۔

برصغیر میں اسلامی حکومت کا وہ دور جو سلطان شہاب الدین محمد غوری سے لے کر لودھیوں کے زمانے تک پھیلا ہوا ہے اسلام اور اسلامی تصوف کے بھرپور پھیلاؤ کا زمانہ ہے۔ اس عرصہ میں صوفیائے کرام اور اولیائے عظام کی جو کثیر تعداد تبلیغ و تلقین میں مصروف نظر آتی ہے وہ شہنشاہ بابر کے تخت نشین ہونے کے بعد کم دیکھنے میں آتی ہے اور اس عرصہ میں ان بزرگوں کے تبلیغی نتائج بھی جتنے حوصلہ افزا بلکہ حیرت افزا ہیں وہ بھی بعد میں نظر نہیں آتے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ ہندوؤں نے اپنی قوم کے لوگوں کو توحید' ذات پات کی برابری اور صوفیا کے حسن کردار کی بنا پر جس تیزی سے اسلام کی آغوش میں جاتا دیکھا تھا اس سے فکر مند ہو کر انہوں نے ہندو دھرم میں ایک تحریک پیدا کی جس کا نام تاریخ میں بھگتی تحریک ہے۔ اس کا مقصود ہندوؤں کو ہندو دھرم کے اندر رہتے ہوئے' توحید' ذات پات کی برابری وغیرہ سے آشنا کر کے' مسلمان ہونے سے روکنا تھا۔ ان بھگتوں نے برصغیر کے شمال' جنوب' مشرق اور مغرب ہر جگہ اپنے قدم جمائے اور لوگوں کی توحیدی اور درویشی پیاس بجھانے کا ہر ممکن سامان مہیا کیا' جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کا وہ پھیلاؤ جو مغلیہ دور سے پہلے نظر آتا ہے اگر رک نہیں گیا تو مسلمانوں کے نقطہ نظر سے خطرناک حد تک کم ضرور ہو گیا۔

شہنشاہ بابر کی موت کے بعد ہمایوں کا سوری بادشاہ سے شکست کھا کر ایران بھاگنا اور وہاں سے لاکھوں کی تعداد میں قزلباشی فوجوں اور ان کے ساتھ امرا' وزرا' ملازمین' تاجروں' عالموں اور شاعروں کا لے آنا ملک میں ایرانی تورانی نزاع بہ الفاظ دیگر شیعہ سنی نزاع کا سبب بنا اس سے بھی اسلام کے پھیلاؤ اور صوفیا کی سرگرمیوں کو دھچکا لگا۔ ہمایوں کی موت کے بعد جب اکبر تخت نشین ہوا تو کچھ عرصہ تو وہ عقائدی اعتبار سے صحیح مسلمان اور درویشوں کا معتقد رہا لیکن بعد میں شیخ مبارک اور اس کے بیٹوں ابوالفضل اور فیضی کی تحریک پر اسلام کے مقابلے میں دین الٰہی کے نام سے اپنا مذہب ایجاد کرایا' جس کا غالب رجحان ہندو مذہب اور ہندوانہ عقائد و

رسومات کی طرف تھا۔ مسلمان ہوتے ہوئے ان لوگوں نے ایسا کیوں کیا یہ تلخ بات کسی غیر جانبدار مورخ سے پوچھیے یہاں اتنا کہنا کافی ہو گا کہ یہ اسی ایرانی اثر کے مسلسل نفوذ کا نتیجہ تھا جس کا آغاز ہمایوں کے عہد میں ہو چکا تھا۔

بھگتی تحریک کے بھگتوں نے ' جن میں بنگال کا چیتنیہ ' مدراس کا رامانج ' پنجاب کا نانک ' راجپوتانہ کی میراں بائی ' وسطی ہند کا کبیر اور دادو زیادہ اہم اور معروف ہیں ' اسلام کے خلاف اس فضا سے بھرپور فائدہ اٹھایا اور نہ صرف یہ کہ ہندوؤں کو درویشی ذوق اور توحیدی ذائقہ دے کر مسلمان ہونے سے روک لیا بلکہ مسلمانوں کو بھی ان کے اصل عقائد سے ہٹا کر ہندوانہ عقائد کی طرف راغب کر دیا۔ دارا شکوہ نے مجمع البحرین کے نام سے جو کتاب ہندوؤں اور مسلمان درویشوں کے عقائد اور مشاغل و اوراد میں مطابقت اور موافقت دکھانے کے لئے لکھی ہے وہ اسی اکبری دور الحاد ' دین الٰہی (دین اکبری) اور بھگتی تحریک کے درویشوں کے ساتھ مسلمانوں کی وابستگی ہی کا نتیجہ ہے۔ اورنگ زیب عالم گیر کی اپنے بھائیوں خصوصا" دارا شکوہ کے ساتھ لڑائیاں محض اس لئے تھیں کہ بھائیوں کی کامیابی کے نتیجے میں برصغیر میں جو تھوڑا بہت صحیح اسلامی اثر رہ گیا تھا اس کے ختم ہونے کا بھی اندیشہ تھا۔ اورنگ زیب کا تخت دہلی پر قبضہ اس کے ہوس ملک گیری کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اسلام اور اسلامی اقدار کو بچانے کی غرض سے تھا۔ چنانچہ کامیاب ہونے پر اس نے ہمایونی ' اکبری اور بعد کے ادوار تک جسم اسلام میں پھیلی ہوئی زہریلی غدودوں کو نکال باہر پھینکنے کی پوری کوشش کی لیکن پھر بھی بہت سی گندگی اندر رہ گئی ' یہاں تک کہ اس کے اپنے بیٹوں میں سے یہ صاف نہ ہو سکی۔

رقعات عالم گیری میں ایسے واقعات بھی ہیں جن میں شہنشاہ اورنگ زیب اپنے بیٹوں کو گیروی رنگ کا سادھوانہ لباس پہننے اور پہلوانی انداز کی چھب اختیار کرنے سے روکتا ہے اور اس ہیئت کذائی میں دربار میں نہ آنے کے لئے کہتا ہے۔ شہنشاہ نے اس جشن نوروز کے خلاف بھی آواز اٹھائی ہے جو مغلیہ سرکار کا سرکاری جشن بن چکا تھا ' وہ اسے مشہور ہندو راجہ بکرماجیت کی روایت قرار دیتا ہے۔ لیکن اکبری دور کے اثرات اتنے گہرے ہو چکے تھے ان کا جڑ سے اکھیڑا جانا ممکن نہ ہو سکا۔

ملا عبد القادر بدایونی نے اپنی مشہور تاریخ منتخب التواریخ میں اکبری عہد کا مکروہ چہرہ دکھانے کی مجاہدانہ کوشش کی ہے۔ یہ کتاب اس عہد میں شائع تو نہ ہو سکی لیکن اس کے موضوعات لوگوں تک پہنچتے رہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو عالم یا درویش اکبری دین اور احکام بے دینی کی مخالفت کرتا تھا اسے شکنجے میں کسوا دیا جاتا تھا ' قید خانہ میں ڈال دیا جاتا تھا اور ملک بدر بھی کر دیا جاتا تھا۔ بعض حالات میں انہیں جبرا" پوست اور شراب بھی پلا دی جاتی تھی۔ ماتھے پر تلک لگانے اور گائے کشی کو حرام قرار دینے کے لئے بھی کہا جاتا تھا۔

کھیل تماشوں، پہلوانی، کبوتر بازی اور اس قسم کی دوسری بازیوں کو فروغ دیا گیا تھا۔ تصوف اور دین کے غلط رخ پیش کرنے میں سرکاری اور غیر سرکاری سطح پر بہت کچھ کیا جاتا تھا۔ فصوص الحکم کی تعلیمات کے غلط رخ کر عام کرکے وحدۃ الوجود سے صلح کل، ادیان محبتی، رام و رحیم کی یک جہتی اور دوسرے کئی قسم کے بے دین خیالات کو عام و خاص میں پھیلایا جاتا تھا۔ ضیاءاللہ نام کے ایک شیخ تھے وہ وحدۃ الوجود کی غلط تعبیر میں پیش پیش تھے۔ بہت سے عالموں اور صوفیوں نے فصوص الحکم کا باقاعدہ درس دینا شروع کر دیا تھا۔ ان میں مولانا عزیز اللہ اور شیخ چائیں سرفہرست تھے۔ مولانا نظام الدین انبیٹھی والے، شیخ بھکن اور ان جیسے بعض دوسرے عالموں اور بزرگوں نے بڑی کوشش کی کہ فصوص الحکم کے مضامین کو جو عوام کی سمجھ سے بالاتر ہیں، عام نہ کیا جاسکے لیکن وہ کامیاب نہ ہوئے۔ انہوں نے غلط عالموں سے کتابیں بھی چھینیں لیکن غلط وحدہ الوجود سے لوگوں کو دین اور شریعت کے احکام سے آزاد ہونے کی جو کھلی چھٹی مل رہی تھی اس کی وجہ سے یہ چھینا جھپٹی بھی کام نہ کر سکی۔

اکبری دور کے کئی شاعروں نے جن میں سے اکثر بے دین اور تصوف مخالف تھے وحدۃ الوجود کے غلط نظریات کو عام کرنے میں بڑا کام کیا ہے۔ عبد القادر بدایونی کہتے ہیں کہ اس قسم کے شاعر زیادہ ترحیدری مشرب تھے۔ ملا ان کو بے قید اور آزاد منش کہتے ہیں۔ غزالی مشہدی اور کاہی کو وہ اس گروہ کے سرغنہ کہتے ہیں۔ ان کے دوسرے ساتھیوں میں بدخشی، اہتری وغیرہ تھے۔ عالموں اور عالم شاعروں میں وجودی گمراہی پھیلانے والوں میں، ملا نور الدین، محمد ترخان، ملا سعید، ملا غنی، احمد غفاری، شیخ منصور، حکیم مصری، عالم کابلی، حسین ہروی، الفتی عراقی وغیرہ تھے۔ ملا عبد القادر بدایونی ان کے متعلق کہتے ہیں کہ ان میں سنجیدگی نام کو نہ تھی۔ حکیم ابو الفتح گیلانی کے متعلق جو بادشاہ کا خاص مصاحب تھا ملا بدایونی کہتے ہیں کہ بے دینی اور بداخلاقی میں اس کی شخصیت ضرب المثل تھی۔ دین اور تصوف کے غلط رخ کے پرچار میں اس کا بڑا ہاتھ تھا۔ مذکورہ صدر عالموں اور شعرا میں بھی اکثریت اس کی ہم مشرب اور ہم مسلک تھی۔

تصوف اور وحدۃ الوجود کو اکبری دور میں جو الحادی اور زندقی رنگ دیا گیا۔ اس کے خلاف علمائے حق اور صوفیائے صادق نے اگرچہ آواز بھی اٹھائی لیکن جہاں بادشاہ اور اس کی حکومت کے ارکان خود اس کے پھیلاؤ میں ممد و معاون ہوں۔ وہاں یہ کام مشکل ہی نہیں تھا۔ قید و بند کی سختیوں کو بھی دعوت دیتا تھا۔ حق کی آواز باقاعدہ اٹھتی رہی یہاں تک کہ جہانگیر کے دور میں شیخ عبد الحق محدث دہلوی اور شیخ احمد سرہندی نے تصوف اور دین کے میدان میں پھیلائی ہوئی گمراہیوں کا رخ موڑنے کی بڑی پامردی سے کوشش کی لیکن جو گمراہی پھیل چکی تھی اس کا پورے طور پر سد باب نہ کیا جا سکا۔

شہنشاہ اکبر نے دین الٰہی کی ایجاد کا سبب یہ بتایا تھا کہ چونکہ اسلام کو دنیا میں آئے ہوئے ایک ہزار سال گزر چکا ہے اس لئے اب اس کے قوانین و عقائد بے کار ہو چکے ہیں اور شرع محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جگہ ایک نئی شرع کی ضرورت ہے۔ ابو الفضل کا مرتب کیا ہوا آئین اکبری اس شرع اکبری کا مسودہ ہے۔ یہ ہزار سال کے بعد اسلام کی ضرورت نہ رہنے کی بات نہ جانے کس طرح اختراع کی گئی اور کس چیز پر اس کی بنیاد رکھی گئی لیکن اس دلیل کو وجہ بنا کر بنیاد رکھ ضرور دی گئی۔ اس دور میں سلسلہ نقشبندیہ کا نیا نیا برصغیر میں اجرا ہوا تھا اور خواجہ باقی باللہ کے بخارا سے دہلی آنے کی وجہ سے حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلوی اور حضرت شیخ سرہندی ان کے مرید ہو گئے تھے۔ انہوں نے اکبری دور الحاد کے اس تسلسل کو جو جہانگیر کے عہد تک پہنچ چکا تھا، چیلنج کیا اور قید و بند اور دوسری صعوبتیں اور مشکلات اٹھانے کے باوجود اپنا جہاد جاری رکھا۔ اکبر کے ہزار سالہ فلسفہ ایجاد مذہب کا، جس کی کوئی عقلی و نقلی دلیل نہ تھی 'توڑ ضروری تھا۔ اس لئے حضرت مجدد الف ثانی نے اعلان کیا کہ ہر ہزار سال کے بعد دین کا خاتمہ نہیں دین کی تجدید ہوتی ہے یعنی وہی دین اسلام جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ساتھ دنیا میں آیا تھا دوبارہ اپنے اصل چہرہ کے ساتھ نمودار ہوتا ہے۔ اور آج اس میں جو بگاڑ پیدا ہو چکا ہے ہزاروں سال پورے ہونے پر اس کو دور کر کے اس کو اس کے اصل خد و خال کے ساتھ نمایاں کرنے کی ضرورت ہے۔ اور تجدید دین کا یہ کام اللہ تعالیٰ نے مجھ سے لینا چاہا ہے کیوں کہ میں مجدد الف ثانی (دوسرے ہزار سال کا مجدد) ہوں۔ اس موقع پر انہوں نے سو سال کے مجدد اور ہزار سال کے مجدد کا فلسفہ بیان کر کے اکبری اعلان خاتمہ دین کے مقابلے میں احیائے دین کا اعلان کر دیا اور تصوف اور وحدۃ الوجود کا اصل چہرہ نمایاں کرنے میں علماً" اور عملاً" کوشش کی۔

چھٹا مغالطہ

عین اور عینیت کی اصطلاح کا مفہوم نہ سمجھ سکنے کا مغالطہ

صوفیائے حق جنہوں نے مسئلہ وجود کے لئے عین اور عینیت کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں ان کو تو معلوم تھا کہ ہمارا اس سے مقصود کیا ہے لیکن تصوف اور وحدۃ الوجود کی حقیقت اور روح سے بے آشنا لوگوں نے کہنا شروع کر دیا دیکھئے صاحب یہ وجودی صوفیا کہتے ہیں کہ کائنات عین حق ہے یا اشیا عین حق ہیں 'یہ تو زندقہ ہے' یہ تو کفر ہے 'یہ تو شرک ہے بھلا کائنات اور اس کی اشیا حق کا عین یعنی ہو بہو حق کیسے ہو سکتی ہیں؟" عین حق کی یہ تشریح شیخ ابن عربی اور ان کے متبعین پر افترا ہے۔ یہ عینیت یا عین کے لغوی معنی مراد لینے کی وجہ سے ہے۔ شیخ ابن عربی کے نزدیک یہ لفظ مخصوص اصطلاحی معنوں میں استعمال ہوئے ہیں۔ ان اصطلاحی

معنوں کے لحاظ سے عین حق سے مراد یہ ہے کہ کائنات یا اشیا الحق کا ظہور ہیں یعنی اس کے نور (تجلی اسماو صفات) کا مظہر ہیں۔ اس کی مزید وضاحت کے لئے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اصل وجود الحق (خدا) کا ہے' اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اپنا وجود نہیں رکھتا بلکہ الحق کے وجود کی وجہ سے وجود رکھتا ہے' اس لئے اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اسے موجود کہہ سکتے ہیں۔ وجود نہیں وجود صرف الحق کا ہے۔ جو واحد ہے' ایک ہے' یکتا ہے' بے مثل ہے۔ وجود کے اس طرح واحد ہونے کو صوفیا وحدۃ الوجود کہہ دیتے ہیں' اس سے اتحاد' حلول وغیرہ کا معنی پیدا کرنا سراسر زیادتی ہے۔ اور یہ الزام لگانا کہ صوفیائے وجودی کائنات کو عین حق کہہ کر کائنات اور اس کی ہر شے کو خدا قرار دے رہے ہیں ان پر بہتان باندھنے کے سوا اور کچھ نہیں وہ تو غیر خدا کی نفی کر رہے ہیں نہ کہ اثبات ------------ وہ تو صرف خدا کے وجود ہی کو وجود مانتے ہیں اور غیر خدا کے وجود کو وجود مانتے ہی نہیں --------- وحدۃ الشہود کے داعی حضرت مجدد الف ثانی خود صوفیائے وجودی پر اس الزام اتحاد و حلول کی اس طرح تردید کر رہے ہیں۔

"جان لیں کہ صوفیا میں سے جو وحدۃ الوجود کا قائل ہے اور اشیاء کو عین حق تعالیٰ جانتا ہے اور ہمہ اوست کا حکم کرتا ہے اس کی مراد یہ نہیں کہ اشیا حق جل سلطانہ کے ساتھ متحد ہو گئی ہیں اور تنزیہ بدل کر تشبیہ ہو گئی ہے اور واجب ممکن ہو گیا ہے اور بے چون چون ہو گیا ہے کہ یہ سب کفر و الحاد اور ضالت و زندقہ ہے وہاں نہ اتحاد ہے نہ عینیت (ہو بہو ہونا) نہ تنزل نہ تشبیہ ------- بلکہ ہمہ اوست (یا اشیا کے عین حق ہونے کے) معنی یہ ہیں کہ اشیا نہیں ہیں اور موجود صرف حق تعالیٰ ہے۔ منصور جس نے انا الحق کہا تھا اس کی مراد وہ نہیں تھی (جو عام لوگ سمجھتے ہیں) کہ میں حق ہوں یا حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ متحد ہوں یہ کفر ہے اور قتل کا موجب ہے بلکہ اس کے قول انا الحق کے معنی یہ ہیں کہ میں موجود نہیں ہوں صرف حق تعالیٰ موجود ہے۔ اس باب میں غایت (یعنی انتہائی یا اصل مقصد) یہ ہے کہ صوفیائے (وجودی) اشیا کو حق نہیں حق کے ظہورات جانتے ہیں"

دراصل بات یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اس کائنات میں موجود ہے اس کے دو رخ ہیں' ایک صورت اور دوسرے معانی یا اصطلاح وجود میں ایک تعین اور دوسری حقیقت ------ بہ اعتبار صورت ہر چیز غیر حق ہے اور بہ اعتبار معنی ہر چیز عین حق ہے۔ یعنی ظہور حق ہے یا الحق کے اسماو صفات (نور) کا ظہور ہے۔ اس لئے اشیا کو ان کی صورت (تعین) کے اعتبار سے کثیر کہیں گے لیکن معنی (حقیقت) کے لحاظ سے واحد کیونکہ سب میں ایک ہی تجلی نور کا ظہور ہے بہ اعتبار صورت یا تعین ہر شے کا مرتبہ اور مقام الگ الگ ہے۔ اس لئے ان

میں آپس میں تمیز کرنا بھی ضروری ہے اور ان میں اور الحق میں فرق روا رکھنا بھے لازمی ہے۔ جو لوگ اس فرق اور تمیز کو ملحوظ نہیں رکھتے اور اشیا کو الحق یا خدا کہہ دیتے ہیں وہ واقعی کفرو زندقہ کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن صوفیائے وجودی اس فرق اور تمیز کو شدومد سے قائم رکھتے ہیں وہ اشیا کو از روئے صورت و تعین تو غیر حق اور کثیر کہتے ہیں لیکن از روئے معانی و حقیقت الحق اور واحد قرار دیتے ہیں کیونکہ ہر شے کے پیچھے (باطن میں) ایک ہی تجلی کی جلوہ گری ہے' یہ ہے مفہوم کثرت میں وحدت کا یا ہمہ اوست کا---------

ساتواں مغالطہ

وجود و شہود میں نزاع دیکھنے کا مغالطہ

وجود اور شہود میں نزاع اور ضد کا معاملہ ان لوگوں پیدا کیا ہوا ہے جو ان کی حقیقت سے نابلد ہیں ورنہ خود حضرت مجدد الف ثانی نے جن سے شہود کا نظریہ منسوب ہے ان دونوں میں تطبیق پیدا کی ہے اور کہا ہے کہ ان میں صرف الفاظ اور بیان کا فرق ہے ورنہ حقیقت دونوں کی ایک ہی ہے یہ بات پہلے کئی دفعہ ہو چکی ہے لیکن مکرر بیان کرنے میں اس لئے ہرج نہیں کہ ایسی دقیق بات بار بار کرنے اور پڑھنے سے ہی دماغ میں پڑتی ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی یہ کہتے ہیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ کا ہے اور ممکنات کا وجود ظلی ہے۔ شیخ اکبر بھی یہی کہتے ہیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ کا ہے اور ممکن کا وجود موہوم ہے۔ فرق ظل اور موہوم کے الفاظ میں ہے۔ حضرت مجدد نے ظل کہہ کر ہماری ظاہری نظروں کے لئے اس کی موجودگی قائم رکھی ہے۔ شیخ ابن عربی نے یہ سمجھ کر کہ ظل (سایہ) کا چونکہ اپنا مستقل وجود نہیں بلکہ کسی شے کی وجہ سے ہے اس کو موہوم کہہ دیا ہے یعنی حسی اعتبار سے وہ شے ہے تو سہی لیکن اپنے وجود کے لحاظ سے نہیں ہے۔ یعنی ظاہری حسوں کے اعتبار ان کو عدم یا موہوم نہیں کہا جا رہا ہے بلکہ اس طور پر کہا جا رہا ہے کہ ان کا وجود چونکہ حق تعالیٰ کے اسما و صفات کی تجلی (یا نور خدا) کی وجہ سے قائم ہوا ہے اس لئے جہاں تک وجود کے اطلاق کا تعلق ہے وہ عدم ہیں وجود کا اطلاق صرف اللہ تعالیٰ کی ذات پر ہی ہو سکتا ہے جو بخود قائم ہے اور جو اپنے ہونے میں کسی کا محتاج نہیں۔ جو اپنے ہونے میں کسی دوسرے کا محتاج ہو وہ وجود نہیں کہلا سکتا البتہ اس کو موجود کہہ سکتے ہیں۔۔۔۔

معدوم ہے جو لوگ یہ مراد لیتے ہیں کہ صوفیائے وجودی کے نزدیک عالم اس طرح معدوم ہے کہ گویا اس کا وجود ہی نہیں ہے' صوفیا کی بات کو غلط سمجھا ہے اور اس غلط تفہیم کی بنا پر ان پر ترک دنیا اور رہبانیت جیسے الزام لگاتا ہے۔

آٹھواں مغالطہ

صوفیائے وجودی کے الفاظ و بیانات سے غلط نتائج مرتب کرنے کا مغالطہ

فصوص الحکم (عربی) کے اردو مترجم مولانا عبدالقدیر صدیقی صدر شعبہ دینیات کلیہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن " طریق ترجمہ و شرح " کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں کہ لوگوں کو شیخ (ابن عربی) کی طرز تحریر سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے بڑی بڑی غلط فہمیاں ہو رہی ہیں بعض ان کو قطب معرفت سمجھتے ہیں اور قرآن شریف کی آیتوں کی تاویل کرتے ہیں مگر شیخ کے اقوال کی تاویل نہیں کرتے اور بعض ان کے برعکس شیخ کی تکفیر میں بھی تقصیر نہیں کرتے ،بعض نادان یورپ زدہ شیخ کے فلسفے یا حکمت کو افلاطون کا فلسفہ سمجھتے ہیں مگر ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تمام کتاب جنید بغدادی، ابو یزید بسطامی، سہیل بن عبداللہ تستری کے اقوال اور آیات قرآن مجید و احادیث شریف سے بھری پڑی ہے اور (شیخ) اپنے کشف کا بھی جا بجا ذکر کرتے ہیں مگر اس میں افلاطون کا کسی ایک جگہ بھی ذکر نہیں اول تو یہ ثابت ہی کب ہوا ہے کہ فلسفہ افلاطون کی کتاب شیخ کو پہنچی تھی کسی دشمن مسلماناں نے لگا دیا کہ شیخ نے افلاطون سے لیا ہے مقلدوں کے لئے بس آیت اتر آئی شیخ کے کلام میں بکثرت مشاکلہ ہے - مشاکلہ عربی زبان میں بھی ہے اور دوسری زبانوں میں بھی - اشعار میں بھی ہے اور نثر میں بھی ،کلام اللہ میں بھی ہے اور دوسروں کے کلام میں بھی - مشاکلہ کیا ہے ایک لفظ پہلے آتا ہے اور اپنے اصل معنی میں رہتا ہے پھر وہی لفظ دوبارہ آتا ہے اور اس سے دوسرے معنی مراد لئے جاتے ہیں مثلاً ایک شخص کہے تم نے مجھ سے خباثت کی اب میں بھی دیکھوں کیسے خباثت کرتا ہوں (اس دوسرے لفظ خباثت سے مراد وہ نہیں جو پہلے لفظ خباثت کی مراد ہے) بلکہ یہاں مراد ہے کہ دیکھئے میں اس خباثت کا کیا انتقام لیتا ہوں........ قرآن مجید میں ہے" ومکرو ومکراللہ واللہ خیر الماکرین" (انہوں نے مکر کیا' اللہ نے اس کی سزا دی اور اللہ مکاروں کو سزا دینے میں بڑا سخت ہے -) (اس میں دیکھئے پہلے مکر کے اور معنی ہیں اور دوسرے کے اور) شیخ ابن عربی کہتے ہیں " فیعبدنی واعبدہ " حق تعالیٰ کے صفات اضافیہ مثلاً " رزاق 'معطی ' رب کو اپنے ظہور میں عبد کی ضرورت ہے اور عبد تو اپنے رب کی طرف تمام وجود ہیں اور تمام قوتوں میں محتاج ہے

--- ایسی صورت میں فقیر لفظی ترجمہ کو مناسب نہیں سمجھتا بلکہ مرادی معنی بیان کرتا ہے تاکہ سوئے ادبی کی صورت بھی پیدا نہ ہو - (مراد یہ ہے کہ ایسی عبارتوں میں اعتباری معنی مراد لینے کی ضرورت ہے) شیخ جب ایک دفعہ ایک مسئلے کو جامع مانع اور قیود و شرائط لگا کر بیان کر دیتے ہیں تو طالب پر اعتماد کرتے ہیں کہ وہ اس کو ہمیشہ پیش نظر رکھے گا اور بار بار شرائط و قیود نہیں لگاتے مثلاً ایک دفعہ لکھ دیا کہ موجود فی الذات خدا

کے سوا کوئی نہیں ' سب ماسوااللہ موجود بالعرض ہے پھر کہیں لکھ دیں گے کہ خدا کے سوا کوئی نہیں یعنی (مراد ہے بالذات کوئی نہیں) اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ حقائق اشیا باطل ہیں یا عبد و رب میں کوئی فرق نہیں (اس بات کو دھیان میں نہ رکھنے والے غلط فہمیاں پھیلاتے ہیں)

ادیبوں کی عادت ہے کہ کمزور اور ناقابل لحاظ شے کو بمنزلہ عدم کے سمجھتے ہیں جیسے کہتے ہیں کہ آپ کے سوا دینے والا ہے کون یعنی (مراد یہ ہوتی ہے) کہ آپ کی جود و سخا کے مقابل دوسروں کی داد و دہش ناقابل ذکر ہے ' ہیچ پوچ ہے - اسی طرح خدا کے بالذات وجود و قوت کے مقابل بندوں کا وجود اور قوتیں ناقابل شمار (یعنی کسی شمار اور گنتی میں) نہیں - (سب) حکم عدم میں ہیں - ادبی جملے میں جو لطف ہے وہ منطقی **قضیے** میں کہاں - ہر جگہ منطق لطف سخن کو نابود کر دیتی ہے (معترضین شیخ نے اس اسلوب کو بھی نہیں سمجھا)

بعض الفاظ کے خود لغت میں مختلف معنی ہوتے ہیں مثلاً "عین ' آفتاب 'ذات 'طلا یعنی سونا چشمہ آنکھ گھٹنا ایسے لفظ کو مشترک کہتے ہیں بعض الفاظ کے معنی لغت اور زبان میں کچھ اور ہوتے ہیں اور عرف شرع یا اصطلاح خاص میں کچھ اور - مثلاً پیغام بر (پیغمبر) (بمعنی) پیغام لانے والا اور عرف شرع میں وہ خدا کا معصوم و ممتاز بندہ جو پیغام الٰہی اس کے بندوں کے پاس لاتا ہے - رسول کی بھی یہی حالت ہے وحی (بمعنی) اشارہ الہام رسول پر نازل ہونے والے احکام ہے - "اوحی النحل "شہد کی مکھی کے دل میں ڈالا " واوحینا الی ام موسیٰ " ہم نے موسیٰ کی ماں کو الہام کیا - نبی (بمعنی) باخبر واقف پیغمبر خدا ہے - ان سب مقامات میں قرائن سے معنی متعین ہوتے ہیں - بعض جگہ شیخ (ابن عربیؒ) نے نبی کا لفظ واقف و خبردار کے معنی میں استعمال کیا ہے نہ کہ بمعنی پیغمبر و صاحب نبوت - مخالفوں کو موقع مل گیا کہ شیخ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی سلسلہ نبوت کے جاری رہنے کے قائل ہیں ایسی صورت میں فقیر مترجم مسئلے کو صاف کر دیتا ہے یہاں شیخ "ابن عربی " نے اس لفظ کو لغوی معنوں میں استعمال کیا ہے نہ کہ عرفی شرعی معنوں میں - فصوص الحکم میں اس قسم کے متعدد مقامات ہیں شیخ کے عقائد نامہ سے زیادہ (جو انہوں اپنے عقائد پر مشتمل فتوحات مکیہ کے شروع میں درج کر دیا ہے) کون سا قرینہ ہو سکتا ہے کہ یہاں لغوی معنی مراد ہیں نہ کہ اصطلاحی شرعی (معترضین نے اس تمیز کو نہ سمجھ سکنے کی بنا پر شیخ ابن عربی پر طرح طرح کے بہتان باندھے ہیں اور اپنی جہالت کی نمائش کی ہے)

بعض دفعہ متضاد الفاظ معاً استعمال کرنے سے لطف کلام بڑھ جاتا ہے مثلاً ھوالاول والاخر والظاہر والباطن - مجبوراً فقیر کو وجہ اعتبار و لحاظ دکھانی پڑتی ہے مثلاً وہ اول ہے بہ لحاظ احدیت ذات کے اور آخر ہے بہ اعتبار

واحدیت و اسماء صفات کے، وہ ظاہر ہے بہ لحاظ آثار کے اور باطن ہے بہ اعتبار کنہ حقیقت کے۔ (اے کاش معترضین بھی اس انداز تفہیم کو پیش نظر رکھتے اور خوامخواہ اعتراضات کا سلسلہ شروع نہ کرتے)

شیخ (ابن عربی) بکثرت اعتبار کو استعمال کرتے ہیں۔ ایک شخص کے قول کو یا شعر کو اپنے حسب حال ڈھال لینا اعتبار ہے۔ حضرت سلطان العارفین شیخ عمر بن فارض البکری کا دیوان مشہور ہے ہر مذہب کے لوگ اس سے لطف اٹھاتے ہیں۔ ان کا قصیدہ خمریہ اور تائیۃ البکری معروف ہے۔ بڑے بڑے فاضلوں نے اس کی شرح لکھی ہے ان میں سے مولانا عبدالرحمن جامی کی لوامع مطبوع و متداول ہے اس سے ہر شعر کو حقانی معانی پر ڈھال لینے کی طرف راستہ ملتا ہے) کون سا نادان سمجھے گا کہ سلطان العاشقین شراب خوار تھے اور ام الخبائث کی ثنا خوانی کرتے تھے۔ اور مرزا عبدالقادر بیدل یا خواجہ شمس الدین حافظ کا مقصود شراب سے ام الخبائث تھا۔ اس سے (ان لوگوں) کی مراد جوش محبت ہے۔ لیلیٰ مجنوں کی ہڈیاں تک باقی نہیں شاعر اس خاص مرد (اور) خاص عورت پر شعر کہتے ہیں (ان کی) مجنوں سے مراد عاشق (ہوتا ہے اور لیلیٰ سے مراد محبوب (ہوتا) ہے

بعض حضرات نے قرآن مجید سے اعتبار لینے اور عبرت حاصل کرنے کے اصول میں رسالے لکھے ہیں۔ شیخ (ابن عربی) نے بھی آیات قرآنی سے اعتبارات پیدا کئے ہیں وہ تفسیر قرآن شریف نہیں ہیں (انہیں) تفسیر سمجھنا اور شیخ سے لڑنا ظلم ہے ظلم ہے "سخن شناس نہ ای دلبرا خطا ایں جاست" مثلاً شیخ ابن عربی اعتبار لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موسیٰ یعنی قلب سلیم اور ہارون یعنی قلب مستقیم فرعون یعنی نفس لعین کے پاس تبلیغ حق کرنے کے لئے پہنچے۔ توحید الٰہی کی طرف دعوت دی وہ سرکش (یعنی فرعون یعنی نفس لعین) کب مانتا تھا موسیٰ (قلب سلیم) نے چند آثار قدرت الٰہی و معجزات پر متوجہ کرایا اور معجزے دکھائے اس نے بھی چند قوت ارادی کے کرتبوں (یعنی جادو) کے ساحروں کو پیش کر دیا موسیٰ قلب سلیم کے عصا کے سامنے وہ کیسے ٹھہر سکتے تھے قوت ارادی کے کرتب بھی روحانیت کی جنس سے تھے انہوں نے آثار قدرت الٰہی دیکھ کر حق المعبود کے سامنے سر جھکا دئے۔ فرعون نفس چونکہ روحانیت سے نا آشنا تھا اس نے نہ سمجھا اور نہ مانا۔ موسیٰ قلب سلیم مع متبعین خیالات طیبہ فرعون نفس کے شر سے محفوظ رہنے کے لئے دریائے وحدت حق میں سے پار نکل گئے اور سرزمین بقا باللہ میں پہنچ گئے فرعون نفس نے اپنے خطرات واہیہ کے لشکر کے ساتھ ان کا تعاقب کیا دریائے وحدت میں ڈوبنے لگا تو چلا اٹھا کہ میں بھی موسیٰ قلب سلیم اور ہارون قلب مستقیم کے رب پر ایمان لاتا ہوں لہٰذا فرعون نفس ایمان کے ساتھ طاہر و مطہر فنا ہو گیا آگے بقا باللہ کی سر

زمین میں قلب سلیم اور عقل مستقیم تو رہتے ہیں مگر نفس اور اس کے وساوس و خطرات کا بالکل پتہ نہیں۔ یہ انداز بیان جو شیخ ابن عربی نے موسیٰ و فرعون کے واقعہ کے بیان میں اختیار کیا ہے اسے ہم تفسیر نہیں اعتبار کہیں گے۔ معترضین جن میں سے تقریباً سب کے سب قرآن اور اس کی تفسیر سے نابلد ہیں اعتباری معنوں کی بجائے تفسیری معنی لے کر شیخ پر طرح طرح کا کیچڑ اچھالتے ہیں اپنے اندر کی خباثت کو نہیں دیکھتے۔ صوفیائے وجودی کے کلام نظم و نثر میں کفر و اسلام رندی و زہدی اور شراب و کباب کے جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سے لغوی معنی مراد لینے کی بجائے مذکورہ بالا اصول کے تحت ہمیں اعتباری معنی لینے چاہئیں ان کے بیان میں بھی اگر رندانہ اور کافرانہ انداز ہو تو وہاں بھی اعتبار کا معیار اپنانا چاہیے

ہم سایہ و ہم نشیں و ہمرہ ہمہ اوست   در دلق گدا و اطلس شہ ہمہ اوست
در انجمن فرق و نہاں خانہ جمع   باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست (جامی)

(ترجمہ: ہم سایہ ہم نشین ہمراہ سب وہی ہے دلق گدا میں اور اطلس شاہ میں بھی وہی ہے 'نہاں خانہ جمع میں اور انجمن فرق میں بھی وہی ہے' خدا کی قسم وہی ہے پھر اللہ کی قسم وہی ہے)

ایسے ہی انداز بیان کو دیکھتے ہوئے معترضین نے کہا ہے کہ دیکھئے صاحب صوفیا نے واجب تعالیٰ کو ممکن قرار دے دیا ہے اور ممکنات کی صفات و افعال کو حق تعالیٰ کی صفات اور افعال بنادیا ہے حالانکہ یہ غلط فہمی صوفی شاعر کے اعتباری اور استعاراتی طرز بیان کو نہ سمجھنے کی بنا پر ہے۔ اپنی اصلاح کے لئے مولانا جامی رحمتہ اللہ علیہ کی شرح لوائح جامی دیکھئے معلوم ہو جائے گا کہ اس یا اس قسم کی اور ابیات کا اصل مفہوم کیا ہے خصوصاً انجمن فرق اور نہاں خانہ جمع کی اصطلاحات کی رمز پائیے تشکیک ختم ہو جائے گی۔ اس سے اکثر صوفیا کی سکریات، شطحیات اور خمریات کے مفاہیم اصلی کا بھی پتہ چل جائے گا اور کفر و اسلام سے ان کی اصل مراد کیا ہے اس کا علم بھی ہو جائے گا۔ شطحیات میں سے ایک مثال ایک بزرگ عین القضاۃ ہمدانی کا یہ قول ہے کہ

"آں راکہ شما خدا می دانید نزد ما محمد صلی اللہ علیہ وسلم است
و آنکہ شما محمد صلی اللہ علیہ وسلم می دانید نزدیک ما خدا است

(ترجمہ۔ جس کو تم خدا جانتے ہو میرے نزدیک وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور جن کو تم محمد صلی اللہ علیہ وسلم جانتے ہو میرے نزدیک وہ خدا ہے)

اس شطح کے ظاہری معنی ضرور ہمارے کان کھڑے کریں گے لیکن جن کو معلوم ہے کہ ان الفاظ کے پیچھے راز کیا ہے وہ لطف اندوز ہوں گے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، جو شرع متین کے عظیم پیروکار اور داعی

ہیں اپنی کتاب" انفاس العارفین" میں یہ فقرہ لکھ کر کہتے ہیں کہ یہ شطح ہے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں لینے چاہیں اس سے مراد یہ ہے کہ

" محمد صلی اللہ علیہ وسلم حق تعالیٰ کے آئینہ اور اس کے مظہراتم ہیں اور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم تعین اول جامع تعینات اور مظاہر ہے (مظاہر کے معنی وہ صور علمیہ یا اعیان ثابتہ ہیں جس کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کہتے ہیں اور جن کے ذریعے سے نور خدا کا کائنات میں ظہور ہو رہا ہے) اور تمام کائنات ان سے یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حقیقت سے ظہور پذیر ہوتی ہے حضرت قضاۃ ہمدانی نے مذکورہ بات اس اعتبار سے کی ہے "

اب ہم عالم اجل بزرگ باشرع صوفی بے بدل حضرت شاہ ولی اللہ کی باتیں مانیں یا شریعت و طریقت کے رموز سے نا آشنا بلکہ بے دین لوگوں کے قول کا یقین کریں - یقیناً ہمیں شاہ ولی اللہ اور ان جیسے دوسرے بزرگوں کی بات تسلیم کرنی ہوگی جو ایسی بات کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں - آخر میں ایک اور فارسی شعر اور اس کی شرح کا ذکر کر کے اس موضوع پر بات ختم کی جائے گی

انفاس العارفین میں مضمون بالا کی وضاحت اور اثبات میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی شیخ فریدالدین عطار کا ایک شعر لکھ کر اس کی ایک بزرگ کے حوالے سے تشریح کرتے ہیں. شعر یہ ہے

عشق را با کافری خویشی بود　　　کافری را مغز درویشی بود

اس میں کفر سے مراد نسب اور دوسری اضافی چیزوں کا پوشیدہ رکھنا ہے نہ کہ کفر جو اسلام کے مقابلے میں ہے -

کفر و اسلام رندی و خمریات اور حسن و عشق سے متعلق الفاظ و علامات سے صوفیا کی کیا مراد ہوتی ہے اس کے لئے فقیر حقیر مولف کتاب کی تصنیف "اردو شاعری کی مذہبی اور صوفیانہ تلمیحات" دیکھئے - مولانا حالی نے مقدمہ شعر و شاعری میں بہ عنوان غزل میں بھی اس بحث کو چھیڑا ہے اور بتایا ہے کہ بعض صوفی شاعر جب کفر رندی اور شراب کی باتیں کرتے ہیں تو ان کا اصل مقصد وہ نہیں ہوتا جو قاری بادی النظر میں لیتا ہے - بلکہ کچھ اور ہوتا ہے جس سے آشنا ہونے کے لئے صوفیا کے اس اسلوب سے واقف ہونا ضروری ہے علامہ اقبال ہی کو لیجئے انہوں نے جو ساقی نامہ لکھا ہے کیا اس سے مراد ہم مجازی شراب خانے کا ساقی لے لیں گے ہرگز نہیں - جب وہ یہ کہتے ہیں -

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے　　　لڑا دے ممولے کو شہباز سے

تو کیا یہ پردہ مے خانہ کا کوئی ساقی اٹھائے گا - ہرگز نہیں وہ تو کوئی اور ساقی ہے جس کو رمز آشنا جانتے ہیں - اقبال

جب یہ کہتے ہیں -

تیرے شیشے میں ہے وہ ماہ تمام اے ساقی تو میری رات کو مہتاب سے محروم نہ رکھ

تو کیا یہاں بھی ساقی مجازی شراب خانے ہی کا ہو گا - بالکل نہیں یہ استعارہ کسی اور طرف اشارہ کر رہا ہے اصل میں یہاں غالب والی بات ہے

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

نواں مغالطہ

تصوف (وحدۃ الوجود) کو برائے شعر گفتن خوب است " سمجھنے کا مغالطہ

طریقت اور شریعت ایک دوسرے کی عین ہیں - شریعت کے بغیر طریقت کا اعتبار نہیں اور طریقت کے بغیر شریعت میں اخلاص نہیں - اس موضوع پر صوفیائے کرام کے ہزاروں اقوال اور سینکڑوں رسالے، کتب، ملفوظات اور مکتوبات مل جائیں گے اتنے اہم مسلک کو بعض لوگوں نے یہ کہہ کر بے حیثیت اور بے آبرو کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است " کہ تصوف شعر کہنے کے لئے خوب ہے " - مولانا شبلی نعمانی نے شعر العجم حصہ پنجم (ص ۱۶۴) میں اس قسم کی بات کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ

" وحدۃ الوجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے - ہر چیز خدا ہے - تمام عالم اس کی اشکال گوناگوں کا مظہر ہے "

یہ بات تو ہم دسویں مغالطہ میں کریں گے کہ مولانا شبلی کچھ بھی کیوں نہ ہوں بہر حال وہ مسئلہ وحدۃ الوجود سے علمی اور عملی دونوں اعتبار سے ناواقف تھے • اتنے عظیم اور معرکتہ الآرا مسئلہ کو برائے شعر گفتن خوب کہنا یا سرتاپا شاعری قرار دینا، دعویٰ مقولہ کے داعی کا تصوف کی حیثیت کو کم کرنے اور صوفی شاعروں کے مضامین کی معنوی اصلیت و حقیقت پر پردہ ڈالنے کے مترادف ہے - انہوں نے اور ان کی ریس میں جدید دور کے کئی بزعم خود محققین اور بے دینی اور مارکسی نقطہ نظر رکھنے والے ناقدوں نے جن میں مسلمانی کا ظاہری لیبل لگانے والے بھی شامل ہیں، تصوف اور وحدۃ الوجود کے مضامین کو 'شاعروں کی جذبہ آرائی اور اسلوب زیبائی ہی سے تعبیر کیا ہے - مرزا غالب مرحوم نے اگر یہ کہا ہے کہ

ہر چند ہو مشاہدہ حق کی گفتگو بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر

تو اس سے ان کا مقصود تصوف کی حیثیت کم کرنا نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ تصوف یا حقیقت کی بات اگر

شاعری میں کرنا ہو تو اس کے لئے مصطلحات خمریات یا علامات عاشقانہ کا استعمال ضروری ہے جس کے بغیر وہ کلام منظوم تو ضرور بن جائے گا لیکن شعریت کے جوہر سے محروم رہے گا- علامہ اقبال نے اسی بات کو یوں کہا ہے-

حق اگر سوزے نہ دارد حکمت است　　　شعری گردد چو سوز از دل گرفت

ترجمہ - حق اگر سوز نہیں رکھتا (تو چاہے شعری فارم میں کیوں نہ بیان کیا جائے) وہ حکمت ہی کی بات رہتی ہے شعر نہیں کہلا سکتا- حق اور حکمت شعر اس وقت بنتی ہے جب شاعر کے دل کا سوز اس میں شامل ہوتا ہے-

صوفیانہ شاعری کرنے والے شاعر جن میں بڑے بڑے عظیم شاعر شامل ہیں "" تصوف برائے شعر گفتن خوب است " کے نقطہ نظر سے شاعری نہیں کرتے بلکہ تصوف کو دل نشین بنانے کے لئے شاعرانہ اسلوب اختیار کرتے ہیں - اتنے خشک موضوع کو یعنی تصوف کے فلسفیانہ اور حکیمانہ رخ کو شعر کے خوب صورت چوکھٹے میں سجانے کے لئے انہیں بادہ و ساغر، کفر و اسلام، عشق و عاشق اور ان سے متعلق اصطلاحات و علامات استعمال کرنی پڑتی ہیں، اگر وہ ایسا نہ کریں تو شعر میں دلربائی اور زیبائی پیدا نہ ہو اور اگر یہ نہ ہو تو دوسروں تک ابلاغ کے دوران اس میں تاثیر اور جاذبیت کس طرح آئے اور پھر ان کی شعری استعداد اور استادانہ قادر الکلامی کو کون تسلیم کرے - اس لئے تصوف کو " برائے شعر گفتن خوب " یا " سرتاپا شاعری " کہنا درست نہیں - کہنا یہ چاہئے کہ شاعروں نے تصوف اور حکمت کے مضامین کو اپنی قادر الکلامی کے وصف سے رنگ برنگ کے جاذب نظر اور دل نشین اسلوبوں میں ڈھال کر قاری کے لئے ان میں چاشنی اور جاذبیت پیدا کی ہے - یہ ان لوگوں کا تصوف اور شاعری دونوں پر احسان عظیم ہے -

جہاں تک " برائے شعر و گفتن خوب است " کی بات ہے چلئے نظر انداز کی جاسکتی ہے لیکن جب شبلی یہ کہتے ہیں کہ وجودی صوفیا ہر چیز کو خدا کہتے ہیں، جیسا کہ انہوں نے مذکورہ بالا بیان میں کہا ہے یہ ان پر صریحاً بہتان ہے اور مسئلہ وحدۃ الوجود کی حقیقت سے بے خبری کا نتیجہ ہے - خواجہ حافظ شیرازی اور خواجہ فرید الدین عطار کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے بھی انہوں نے اسی انداز کی بات کی ہے - کہتے ہیں کہ

" جو صوفیا وحدۃ الوجود کے قائل ہو جاتے ہیں اس کی وجہ زیادہ تر یہ ہوتی ہے کہ نور حقیقی کا پرتو اشیا پر ہے اس لئے ایک صاحب دل جو عشق و محبت سے لبریز ہے جہاں یہ پرتو دیکھتا ہے فریفتہ ہو جاتا ہے اور اس کو اصل اور فرع میں تمیز نہیں رہتی - "

مولانا شبلی کا یہ کہنا کہ صوفی شاعروں نے جن میں مولانا روم ٗ خواجہ حافظ شیرازی ٗ مولانا عبدالرحمٰن جامی ٗ خواجہ فرید الدین عطار ٗ وحید الدین کرمانی ٗ سحابی اور مغربی جیسے صوفی اور دوسرے شاعر شامل ہیں اصل اور فرع میں تمیز روا نہیں رکھی ٗ ان پر بہتان ہے - شبلی جیسے محقق اور ادب فہم کو ان کے اسالیب اور الفاظ و مصطلحات کے رموز و اسرار سے واقفیت حاصل کرنے کے بعد قلم چلانا چاہئے تھے - حافظ محمود شیرانی نے شبلی کی ایسی ہی تخلیق کی خبر اپنی مشہور کتاب تنقید شعرالعجم میں لی ہے -

علامہ اقبال بھی ٗ اس زمانے میں جب انہوں نے مثنوی اسرار خودی لکھی ہے ٗ حرکت و عمل کے فلسفہ میں پھنس کر وجودی شاعروں پر برستے نظر آتے ہیں لیکن عمر کے آخری حصے میں حقیقت ہاتھ آنے پر رجوع کر لیتے ہیں غالبا" شبلی رجوع نہ کر سکے ٗ ہاں سوانح مولانا روم میں ایک فقرہ ضرور ہے جس سے ان کی تبدیلی ذہن کا پتہ چلتا ہے اور وہ فقرہ ہے -

وحدۃ الوجود کے بغیر کام نہیں چلتا "

علامہ اقبال نے مثنوی اسرار خودی کی پہلی اشاعت کے دیباچے اور متن میں صوفیا اور صوفی شاعروں کی جو خبر لی تھی علمائے وقت اور صوفیائے زمانہ کے احتجاج پر انہیں اس سے رجوع کرنا پڑا تھا ٗ اس دور میں صوفیا اور وحدۃ الوجود کے خلاف ان کے جو شدید جذبات تھے ان کا ذکر آئندہ باب میں ملے گا لیکن شاعری کے اعتبار سے یہاں ان کے ایک مکتوب کا ذکر ضروری ہے - یہ مکتوب انہوں نے ۱۹ جولائی ۱۹۱۴ء جو سراج الدین پال کے نام لکھا تھا -

" تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی ہے جس نے لمعات میں فصوص الحکم (محی الدین ابن عربی) کی تعلیم کو نظم کیا ہے جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے زندقہ اور الحاد کے اور کچھ نہیں ٗ اس پر انشاءاللہ میں مفصل لکھوں گا اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے (اگر اسے صوفی سمجھا جائے) یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی ہے اور ہونا بھی یہی چاہئے تھا جب قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تھی تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ بدل جایا کرتا ہے ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا وجہ تسکین - اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو جوان کو تنازع للبقا میں چھپایا کرتی ہیں - خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ان کی ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا - "

علامہ اقبال یہاں مستشرقین کی زبان استعمال کر رہے ہیں 'اگر انہیں اس دور میں بھی اپنے ذاتی مطالعہ اور پہلے سے موجود ذہنی تحفظات سے ہٹ کر فیصلہ کرنا ہوتا تو وہ وہی فیصلہ کرتے جو بعد میں انہوں نے فقر اور وجود کی بھرپور حمایت میں کیا ہے - یہی شعرا جو تصوف کے علم بردار ہونے کی بنا پر اس خط میں اقبال کو ملحدانہ نظریات کے حامل نظر آتے ہیں صحیح الخیالی کے راستہ پر آنے کے بعد اسلامی نقطہ نظر کے حامل دکھائی دینے لگتے ہیں' جس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال اپنی ابتدائی زندگی میں فقر اور ان سے متعلق نظریات کو صحیح سمجھ نہیں پائے تھے - صحیح وہی تھا جو انہوں نے اپنی زندگی کے آخری حصہ میں نہ صرف یہ کہ سمجھا تھا بلکہ اس کی شد و مد سے تلقین بھی کی تھی - اس سلسلے میں ان کے صوفی شاعروں کے متعلق تبدیل شدہ نظریہ کو مندرجہ ذیل اشعار کے آئینہ میں دیکھئے -

مولانا روم کے متعلق کہتے ہیں

ز رومی گیر اسرار فقیری — کہ آں فقر است محسود امیری

مرشد رومی حکیم پاک ذات — سر مرگ و زندگی بر ما کشاد

باز بر خوانم ز فیض پیر روم — دفتر سربستہ اسرار علوم

پیر رومی را رفیق راہ ساز — تا ترا بخشد خدا سوز و گداز

ترجمہ = رومی سے اسرار فقیری حاصل کر کیونکہ جس فقر کی بات رومی کرتا ہے اس پر امیری حسد کرتی ہے -

حکیم پاک ذات مرشد رومی نے مجھ پر موت و حیات کے راز کھولے ہیں -

پیر روم کے فیض سے میں سربستہ اسرار علوم میں سے پھر کچھ بتا رہا ہوں -

پیر رومی کو رفیق راہ بنا تاکہ خدا تجھے سوز و گداز کی نعمت عطا کرے -

تو بھی ہے اسی قافلہ شوق میں اقبال — جس قافلہ شوق کا سالار ہے رومی

یہ چند اشعار ان بیسیوں اشعار میں سے ہیں جو اقبال نے تاتاری یورش کے بعد پیدا ہونے والے ایک فقیر کے متعلق بدلے ہوئے نظریات کے تحت کہے ہیں - اسی عراقی کو جسے وہ مذکورہ بالا مکتوب میں اس تصوف کا حامل سمجھتے ہیں جس نے مسلمان قوم کو سلا دیا ہے اقبال کہتے ہیں

گہے شعر عراقی را بخوانم — گہے آتش بزد جامی بجانم

ترجمہ = کبھی میں شعر عراقی پڑھتا ہوں اور کبھی جامی میری جان میں آگ لگاتا ہے - انہی ملا عبد الرحمن جامی کے متعلق مزید کہتے ہیں --

کشتہ انداز ملا جامیم　　　نظم و نثر او علاج خامیم

ترجمہ میں ملا جامی کے انداز کا کشتہ ہوں اس کی نظم و نثر میری خامیوں کا علاج ہے۔
ملا جامی وحدۃ الوجود کے بہت بڑے علم بردار سمجھے جاتے ہیں ان کے ساتھ اقبال خواجہ عطار حکیم سنائی اور امیر خسرو کی تعریف میں بھی رطب اللسان نظر آتے ہیں

عطا کن شور رومی سوز خسرو　　　عطا کن صدق و اخلاص سنائی

(یا اللہ مجھے رومی کا شور اور خسرو کا سوز عطا کر سنائی کا صدق اور اخلاص عطا کر)

(ہم عطار اور سنائی کے بعد آئے ہیں)

عطار ہو رومی ہو رازی ہو غزالی ہو　　　کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہ سحر گاہی

سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ　　　ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالہ

دسواں مغالطہ

وحدۃ الوجود کو تصوف کا بنیادی مسئلہ سمجھنا

تصوف کے علم و عمل سے پورے طور پر واقف نہ ہونے کی بنا پر بعض لوگ وحدۃ الوجود کو تصوف کا بنیادی مسئلہ سمجھ بیٹھتے ہیں ۔ اقبال نے بھی اس دور میں جب وہ تصوف اور وحدۃ الوجود کی مخالفت پر ادھار کھائے بیٹھے تھے اپنے بعض مکتوبات میں یہی بات کی ہے کہ جیسے وحدۃ الوجود تصوف کا بنیادی مسئلہ ہو۔

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ وحدۃ الوجود کوئی مسئلہ نہیں ہے یہ تو ایک صوفی کی وقتی کیفیت کا نام ہے جس میں وہ ذرات عالم میں انوار خالق عالم کا مشاہدہ کرتا ہے اور بس ۔ تصوف تو اس کے سوا اور بہت کچھ ہے۔ اگر کسی چیز کو تصوف کا بنیادی مسئلہ قرار دینا مقصود ہی ہو تو وہ وحدۃ الوجود نہیں بلکہ "بندہ کو مولیٰ آشنا" کرنے کا ہے ۔ تصوف کا سارا نظام اس ایک نقطہ کے گرد حلقہ بنائے ہوئے ہے ۔ وحدۃ الوجود تو اس حلقہ پر بنا ہوا ایک نقطہ ہے نہ کہ اس حلقہ کا مرکزی نقطہ ---- اس سلسلے میں مستند صوفیا کی 'نظام تصوف پر لکھی ہوئی کتابیں پڑھ لیں تو معلوم ہو جائے گا کہ تصوف اور وحدۃ الوجود میں کیا نسبت ہے ۔ یہ نسبت کل اور جزکی تو ہو سکتی ہے کل کی بنیاد کی نہیں ۔ کتابیں تو بہت ہیں لیکن آپ امام قشیری کا رسالہ قشیریہ (عربی) 'امام غزالی کی کتاب المنقذ من الضلال (عربی) 'شیخ علی عثمان ہجویری کی تصنیف کشف المحجوب 'عثمان سراج کی کتاب اللمع 'خواجہ شہاب الدین سہروردی کی عوارف المعارف 'شیخ عبد القادر جیلانی کی غنیتہ الطالبین 'اور

مثنوی مولانا روم ہی دیکھ لیجئے یہ حقیقت خود بخود ہاتھ آ جائے گی 'وحدۃ الوجود تو بحر تصوف کی ایک لہر ہے ' ہزاروں لہروں میں سے -

گیارہواں مغالطہ

جدید دور کے بعض مسلمان محققین کے پھیلائے ہوئے تحقیقی مغالطے

مغرب زدہ 'مارکس گزیدہ اور دین بیزار مسلمانوں کا وحدۃ الوجود اور دوسرے صوفیانہ اداروں اور نظریات کو' غلط رنگ میں پیش کرنے کی بات تو سمجھ میں آ سکتی ہے لیکن افسوس اس وقت ہوتا ہے جب صحیح العخیال اور دین پسند مسلمان ناقد اور محقق بھی ایسی باتیں کریں جن سے دشمنان اسلام کو تقویت حاصل ہوتی ہو۔ ان میں کچھ علمائے ظواہر بھی شامل ہیں - زمانہ قدیم میں تو علمائے ظواہر نے بھی تصوف اور وحدۃ الوجود کے متعلق محتاط رویہ اختیار کیا ہے لیکن آج کل تو جارحانہ انداز نظر آ رہا ہے - شیخ مجدد رحمتہ اللہ علیہ نے مولانا محمد طاہر چشتی کے نام ایک مکتوب میں صحیح لکھا ہے کہ

"جو معارف کشف اور الہام کے بغیر لکھے جائیں یا شہود اور مشاہدہ کے بغیر تحریر اور تقریر میں آئیں وہ سراسر بہتان اور افترا ہیں خاص کر جب وہ قوم کے خلاف ہوں - "

شیخ محمد یوسف کے نام ایک مکتوب میں شیخ سرہندی حضرت مجدد الف ثانی لکھتے ہیں -

"اپنے ظاہر کو ظاہری شریعت اور اپنے باطن کو باطنی شریعت یعنی حقیقت سے آراستہ کریں - حقیقت اور طریقت دونوں شریعت ہی کی حقیقت ہیں نہ یہ کہ شریعت اور ہے اور طریقت و حقیقت کچھ اور - انہیں علیحدہ علیحدہ کرنا الحاد و زندقہ ہے "

لیکن آج لوگ ہیں کہ شہود و مشاہدہ کے بغیر وحدۃ الوجود کی باتیں کرتے ہیں - وجودیوں کو برا بھلا کہتے ہیں اور طریقت کے شریعت کے خلاف ہونے کا اعلان کرنے سے بھی نہیں ہچکچاتے -

خواجہ محمد سلیم تونسوی سے کسی نے سوال کیا تھا کہ قائلان وحدۃ الوجود کے حق میں اور ان کو برا اور لا یعنی کہنے والوں کے واسطے کیا حکم ہے تو فرمایا تھا -

"وحدۃ الوجود کے قائل زمرہ مسلمین 'مومنین 'محققین اور موقنین میں ہیں اپنے تمام مدعاؤں پر آیات اور احادیث صحیحہ سے دلائل قائم کرتے ہیں (تذکرہ المشائخ از مولا بخش 'ص ۱۶۲)

آج کے معترضین تصوف و وجود حضرت مجدد الف ثانی کا وہ فتویٰ تو پیش نظر نہیں رکھتے کہ شریعت اور طریقت کو جدا جدا خیال کرنا الحاد اور زندقہ ہے - اور نہ اہل مشاہدہ و شہود کی یہ بات ذہن میں لاتے ہیں کہ وجود

کے مدعی قرآن و حدیث کے پس منظر میں سب کچھ کہتے ہیں بلکہ الٹا صوفیا، تصوف اور وحدۃ الوجود پر کفر و زندقہ کا لیبل لگاتے چلے جا رہے ہیں - یہ ایسے ہی ہے جیسے ایک اندھا کسی بینا کو کہہ دے کہ تجھے بھی تو کچھ دکھائی نہیں دیتا - اسی طرح عہد حاضر کے بعض تحقیقی کام کرنے والے مسلمان علما نے بھی غیر محتاط بیان دینے سے پرہیز نہیں کیا -

مولانا شبلی نعمانی جدید دور کے بہت بڑے محقق اور ناقد خیال کئے جاتے ہیں - انہوں نے شعرالعجم کے نام سے پانچ جلدوں پر مشتمل فارسی شاعری کی ناقدانہ تاریخ لکھی ہے - حافظ محمود شیرانی نے اس پر ایک تنقیدی کتاب لکھتے ہوئے شبلی کی بہت سی تحقیقی اور ناقدی غلطیاں نکالی ہیں - تصوف خصوصاً" مسئلہ وحدۃ الوجود پر بات کرتے ہوئے بھی شبلی نے صراط صحیح سے لغزش کھائی ہے اور اس قسم کے بیانات دے دیئے ہیں کہ

(صوفیائے وجودی کہتے ہیں) "خدا ہستی بحت یعنی وجود مطلق ہے یہی وجود مقید ہو جاتا ہے یعنی مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے اور مختلف ناموں سے پکارا جاتا ہے اور موجودات اسی وجود مطلق کے تشخصات ہیں" (شعرالعجم حصہ پنجم ص ۱۵۴) اس بیان میں پہلے تو یہی بات غلط ہے کہ ہستی بحت کو وجود مطلق کہا گیا ہے - حالانکہ ہستی بحت کو صوفیا نے واجب الوجوب کہا ہے جو مقام احدیت ہے جس کا کوئی ثانی کوئی مثل نہیں ہے جو لیس کمثلہ شیء ہے اس کا دوجا ہو نہیں سکتا - کائنات یا اشیا کو واجب الوجوب کا عین یا ظہور کہنا غلط بلکہ کفر ہے - صوفیا نے جب عین حق کی بات کی ہے تو وہ واجب الوجوب کے مرتبہ ثانی کی نسبت سے کی ہے - اس مرتبہ ثانی پر الحق کو واجب الوجوب نہیں وجود مطلق کہتے ہیں - کائنات کو جب وہ عین حق کہتے ہیں تو ان کی مراد وجود مطلق کے عین سے ہوتی ہے نہ کہ واجب الوجوب کے عین سے -
حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات میں جہاں کائنات کو عین حق کہنے کی بات کو زندقہ یا کفر کہا گیا ہے وہاں حضرت مجدد کے پیش نظر اللہ کا مرتبہ واجب الوجوب ہے نہ کہ اس کا مرتبہ واجب الوجود یا وجود مطلق - اس فرق کو نہ سمجھنے کی بنا پر ناواقف کہہ دیتے ہیں کہ دیکھئے مجدد صاحب نے بھی تو وجودیوں کے متعلق زندقی اور کفر کی بات کی ہے -

مولانا شبلی کے مندرجہ بالا اقتباس میں دوسرا غلط بیان یہ ہے کہ وجودیوں کے نزدیک "یہی وجود یعنی ہستی بحت مقید ہو جاتا ہے اور مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے"
حالانکہ ایسا بالکل ممکن نہیں - صوفیائے وجودی ہستی بحت کو تو کیا وجود مطلق کو بھی اشیا میں مقید نہیں کہتے -

یہ تو حلول اور اتحاد کا قائل ہوتا ہے۔ صوفیا نے کسی مرحلہ پر بھی واجب الوجوب یا وجود مطلق کو اشیا میں مقید نہیں کہا۔ وہ تو اشیا کو اسماء و صفات کی تجلی یا نور خدا کا ظہور کہتے ہیں جس ظہور کی وجہ سے وہ اپنا وجود رکھتی ہیں اگر یہ ظہور نہ ہوتا تو اشیا عدم ہی رہتیں۔

یہی شبلی نعمانی اسی بیان میں آگے چل کر کہتے ہیں۔

"وحدۃ الوجود کا مسئلہ سرتاپا شاعری ہے۔ ہر چیز خدا ہے تمام عالم اسی کے اشکال گوناگوں ہیں۔ در حقیقت خدا کے سوا کوئی اور چیز موجود ہی نہیں یا یوں کہو کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہے۔ یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ خیال اسلام میں کیسے آیا آج کل کے ارباب تحقیق کی رائے ہے کہ یونان اور ہندوستان اس خیال کے ماخذ ہیں کیوں کہ ہندو اور یونانی دونوں ہمہ اوست کے قائل تھے لیکن اس کا تاریخی ثبوت ملنا مشکل ہے۔ زیادہ شبہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ یونانی علوم و فنون کی توسیع و اشاعت کا جو زمانہ تھا یعنی پہلی دو تین صدیاں اس وقت یہ خیال پیدا نہیں ہوا تھا اس مسئلہ کی ابتدایا ظہور شیخ محی الدین اکبر کے زمانے سے ہوا جو شیخ سعدی اور عراقی وغیرہ کا زمانہ ہے (شعر العجم حصہ پنجم ص ۱۵۴)

جب شبلی نعمانی جیسے اسلامی نقطہ نظر رکھنے والے اور وقت کے بہت بڑے محقق مانے جانے والے ایسی بے سروپا باتیں کریں کہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ سراپا شاعری ہے یا صوفیائے وجودی کے نزدیک ہر شے خدا ہے یا وحدۃ الوجود کا مسئلہ یونانیوں اور ہندوؤں سے لیا گیا ہے تو غیر مسلموں اور مسلمان بے دینوں کا ایسی باتیں کرنا کون سا تعجب خیز ہے۔ شبلی کو ایسی باتیں نہیں کرنی چاہئیں تھیں جب کہ وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ مجھے مسئلہ وحدۃ الوجود کی حقیقت کا علم نہیں۔

"یہ مسئلہ یعنی وحدۃ الوجود کا مسئلہ اس قدر مشکل ہے کہ اس کی تعبیر سخت مشکل ہے۔ مولانا بحرالعلوم لکھنوی اور غلام یحییٰ نے جو مستقل رسالے اس مسئلہ پر لکھے ہیں وہ بھی ہمارے پیش نظر ہیں ہم ان کو سمجھنے سے عاجز ہیں"۔

جب ان کو سمجھنے سے عاجزی کا اعتراف ہے تو اس مسئلہ میں خواہ مخواہ ٹانگ اڑانا کون سی دانش مندی تھی۔ مولانا شبلی نے صرف دو بزرگوں کا ذکر کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں اس مسئلہ کے اصل داعی اور شارحین کی کتابوں کا یا تو علم نہیں تھا اور یا نہ سمجھ سکنے کی عاجزی کے پیش نظر وہ ان سے استفادہ نہیں کر سکے۔ شیخ ابن عربی کی فصوص الحکم، شیخ مجدد الف ثانی کے مکتوبات شریف، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حاجی امداد اللہ مہاجر مکی جیسے ثقہ عالموں اور محدثوں کے وجود و شہود کے عنوان سے

رسالے اگر ان کے زیر مطالعہ اس انداز سے ہوتے کہ وہ ان کی صحیح تفہیم کر سکتے تو مندرجہ بالا بیان سے پرہیز کرتے اور حقیقت حال قارئین کے سامنے رکھتے

فارسی کے بعض قدیم لغت نگاروں نے بھی وحدۃ الوجود کے معنی لکھتے ہوئے غلط فہمیاں پھیلائی ہیں۔ مثال کے طور پر غیاث اللغات کا مصنف لکھتا ہے۔

"وحدۃ الوجود تصوف کی اصطلاح ہے مراد اس سے سب موجودات کو ایک وجود حق سبحانہ تعالیٰ جاننا اور ماسوئی کے وجود کو اعتباری خیال کرنا ہے۔ فارسی کا اصل فقرہ " موجودات واہمہ یک وجود حق سبحانہ تعالیٰ دانستن " قاری کو کائنات اور خدا کے اتحاد حلول کی جانب لے جاتا ہے جو سراسر تصوف اور وحدۃ الوجود کا منشا نہیں۔ اس پر پہلے بات ہو چکی ہے۔

آخر میں عہد حاضر کے ایک مسلمان محقق ڈاکٹر برہان الدین کے ایک اقتباس کا ذکر ضروری ہے جس میں انہوں نے اسلامی اور دینی ذہن رکھنے کے باوجود بڑے واشگاف الفاظ میں حضرت مجدد کے وحدۃ الوجود کے مخالف ہونے کا ذکر کیا ہے، حالانکہ حضرت مجدد خود اس وجودی سیر کا ایک عرصہ تک مزہ لیتے رہے ہیں اور پھر جب اس سے اوپر کی منزل کی طرف بڑھے ہیں جہاں انہوں نے عین کی بجائے ظل کی اصطلاح استعمال کی ہے تو پہلی منزل میں ایک عرصہ قرار کرنے پر استغفار اس لئے کیا ہے کہ مجھے جلدی اس منزل سے اگلی منزل کی طرف بڑھنا چاہئے تھا نہ کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے پہلی منزل کو غلط کہا ہے۔ شیخ صوفی کے نام ایک مکتوب میں حضرت مجدد لکھتے ہیں کہ۔

"فقیر کو اپنے والد بزرگوار کے فیض صحبت سے اہل توحید کے مشرب سے، علم کی رو سے بڑی دلچسپی تھی یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے خواجہ محمد باقی قدس سرہ (یہ آپ کے مرشد تھے) کی صحبت نصیب کی اور حضرت نے فقیر کو طریقہ علیہ نقشبندیہ کی تعلیم دی اور مسکین کے حال زار پر بڑی توجہ فرمائی اس طریقہ کی مشق سے تھوڑے عرصہ کے بعد توحید وجودی منکشف ہو گئی اور اس مقام سے تعلق رکھنے والے علوم و معارف ظاہر ہوئے اور شاید ہی کوئی دقیقہ منکشف ہونے سے رہ گیا ہو اور شیخ ابن العربی کے تمام دقائق اور اسرار ظاہر ہوئے اور تجلی ذات سے بھی مشرف ہوا اور تجلی کے وہ علوم و معارف جنہیں شیخ ابن عربی نے خاتم الولایت کے ساتھ مخصوص کیا ہے تفصیل سے معلوم ہوئے اور حالت سکر طاری ہوئی اور سالوں تک ایسا معاملہ رہا۔ (مکتوب ۳۱ دفتر اول) پھر ایک اور مکتوب میں جو محمد صادق ولد حاجی محمد مومن کے نام لکھا گیا حضرت مجدد صوفیائے وحدۃ الوجود پر اتحاد اور حلول کا الزام لگانے والوں اور ان کو کفر اور زندقہ کے دائرہ

میں لانے والوں کو تنبیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ -

" جاننا چاہئے کہ جو صوفیا وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور اشیا کو عین حق کہتے ہیں اور ہمہ اوست کا حکم لگاتے ہیں ان کی مراد یہ نہیں کہ اشیا حق جل و علا کے ساتھ متحد ہو گئی ہیں اور تنزیہ تنزل کو اختیار کر کے تشبیہ بن گئی ہے اور واجب ممکن ہو گیا ہے اور بے چون چون میں آگیا ہے - (بلکہ ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ) حق سبحانہ تعالیٰ تو اپنی اسی صرافت اطلاق پر ہوتا ہے یعنی وہ بلا تقیدات صرافت پر ہے جس میں نہ تنزل ہے نہ تشبیہ اور وہ وجوب کے اوج سے نیچے آکر امکان کی طرف راغب نہیں ہے بلکہ ہمہ اوست سے مراد یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے اور اشیا موجود نہیں ہیں (اشیا موجود نہ ہونا علمی طور پر ہے حسی طور پر نہیں - علمی طور پر ان کے موجود نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ بذات خود موجود نہیں بلکہ خدا کے وجود کی وجہ سے موجود ہیں) "

حضرت مجدد نے اپنے کئی مکتوبات میں وجود و شہود میں تطبیق پیدا کی ہے اور کہا ہے کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے ، حقیقی نہیں - جناب محمد صادق ہی کے نام مکتوب میں وہ یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ -

" دراصل علما اور صوفیا کے درمیان کوئی جھگڑا نہیں البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ صوفیا اشیا کو حق تعالیٰ کے ظہورات کہتے ہیں اور علما اس لفظ یعنی ظہورات کہنے سے بھی بچتے ہیں تاکہ حلول اور اتحاد کا وہم پیدا نہ ہو " لیکن ڈاکٹر برہان الدین کی طرز کے محقق ، جنہوں نے حضرت مجدد کی توحید کے موضوع پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی ہوئی ہے یہ کہنے سے نہیں چوکتے کہ

" مجدد الف ثانی اور اقبال کے افکار میں بظاہر جو مماثلت نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں کے دل میں ولولہ تھا کہ لوگوں کے خیالات کا رخ اسلام کی طرف پھیرا جائے - دونوں کشف کو ذریعہ علم سمجھتے ہیں ، دونوں وحدۃ الوجود کو غلط سمجھتے ہیں - "

اقبال پر یہ غلط الزام کہ وہ وحدۃ الوجود کو غلط سمجھتے تھے اس کے اگلے باب میں زیر بحث آئے گا البتہ موجودہ باب میں ہم حضرت مجدد کی باتیں سن چکے ہیں - کیا ہم ان کے ہوتے ہوئے حضرت مجدد کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ وحدۃ الوجود کو غلط سمجھتے تھے -

بعض دوسرے علمائے ظواہر نے لفظ واحد یا لفظ وحدت سے اتحاد کے معنی اخذ کر لئے ہیں اور اس طرح شیخ ابن عربی کی وحدت میں انہیں غیر شرعی جراثیم دکھائی دیتے ہیں - بات دراصل یہ ہے کہ علمائے ظواہر جن کے نصاب میں منطق ایک بنیادی مضمون ہوتا ہے جب وہ لفظ اتحاد کی تعریف اور تشریح پڑھتے ہیں تو اس میں وحدت کو پیش نظر رکھتے ہیں مثلاً " منطق کی مشہور درسی کتاب " تہذیب " میں علامہ تفتازانی

رقم طراز ہیں کہ اگر اسم کا معنی متحد ہو تو اس معنی کے مشخص ہونے کی صورت میں وہ اسم علم ہو گا۔ ملا عبد اللہ یزدی نے اس کی شرح میں لکھا ہے اگر اس کا معنی واحد ہو تو بر تقدیر تشخیص وہ اسم علم ہو گا۔ دیکھئے یہاں شارح تہذیب نے لفظ اتحاد کی شرح لفظ واحد یا لفظ وحدت سے کی ہے۔ چونکہ ابتدائے زمانہ تعلیم میں طالب علم کے ذہن میں یہ بات نقش ہو چکی ہوتی ہے اور وہ اتحاد اور وحدت کو مترادف سمجھتا ہے اس لئے مسند علم پر بیٹھنے کے بعد بھی وہ وحدۃ الوجود میں اتحاد الوجود ہی کے معنی دیکھتا ہے جو واقعی الحاد اور شرک ہے حالانکہ شیخ ابن عربی یا ان کا کوئی بھی متبع اتحاد سے وحدت کے معنی نہیں لیتا بلکہ شیخ تو یہاں تک کہہ دیتے ہیں کہ ممکنات (اشیائے کائنات) نے وجود (اللہ تعالیٰ) کی خوشبو بھی نہیں سونگھی' وجود سے متصف ہونا تو بڑی بات ہے۔ شیخ ابن عربی یہاں تک بات کو صاف کر دیتے ہیں کہ عبد ہمیشہ عبد رہے گا چاہے کتنی ترقی کیوں نہ کر لے اور رب ہمیشہ رب رہے گا خواہ وہ کتنا ہی تنزل کیوں نہ کر لے۔ ایسے خیالات کے ہوتے ہوئے جو لوگ شیخ پر اتحاد الوجود کے مدعی ہونے کا الزام لگاتے ہیں وہ شیخ کے عقائد اور اپنی غلط فکر سے بے خبر ہیں یا تو انہوں نے شیخ کی فصوص الحکم کو پڑھا نہیں اور اگر پڑھا ہے تو اس کے الفاظ و بیان اور خیالات و افکار کی روح کو نہیں پایا۔ میں یہاں یہ بات کہنے سے نہیں چوکوں گا کہ شیخ ابن عربی کی کتب خصوصاً "فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ کو سمجھنے کے لئے مولانا عبد الرحمٰن جامی' مولانا جلال الدین رومی' محمد بن اسحٰق القونوی' شیخ سعد الدین فرغانی' مولانا بحر العلوم لکھنوی' شاہ ولی اللہ محدث دہلوی' شیخ عبد الحق محدث دہلوی' حاجی امداد اللہ مہاجر مکی' شیخ مصلح الدین شیرازی' خواجہ شمس الدین حافظ' خواجہ فرید الدین عطار' حضرت مجدد الف ثانی اور ان جیسے اور صاحب مشاہدہ اور علوم ظاہر و باطن سے آشنا بزرگوں کی ضرورت ہے نہ کہ ہر کس و ناکس کی۔ غیر صوفی کو وحدۃ الوجود کی صحیح شرح اور حقیقی روح کے سمجھنے کے لئے ان اور ان جیسے دوسرے بزرگوں کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے لیکن ان سے صحیح روشنی پانے کے لئے ضروری ہے کہ قاری صاحب ایمان ہو' درویش نہیں تو درویش منش ضرور ہو۔ مسلک تصوف پر یقین کامل رکھتا ہو اور صوفیا کے بیانات و اقوال کو "یومنون بالغیب" کی حد تک درست تسلیم کرتا ہو۔

بارھواں مغالطہ

فنا و بقا کا غلط تصور

تصوف اور وحدۃ الوجود کے متعلق دور جدید میں یہ مغالطہ خاص طور پر عام کیا گیا ہے کہ یہ فنا کا درس دیتے ہیں۔ یعنی اپنے آپ کو اپنے جسم کو اس طرح رکھنا اور اپنی زندگی اس طرح گزارنا کہ دنیا سے ہر قسم کا تعلق ختم

کرلیا جائے اور سادھوؤں بھکشوؤں اور راہبوں کی سی ' دنیا سے لاتعلق زندگی بسر کی جائے - اس کے خلاف لا رہبانیت فی الاسلام کی حدیث پیش کر کے مسلمان فقرا اور مسلمانی فقیری کو بھی لوگ راہبوں کی صف اور رہبانیت کے دائرے میں لے آتے ہیں - حالانکہ ایسا نہیں ہے - اس کی تفصیل تصوف پر رہبانیت کے الزام میں گزر چکی ہے - اسی طرح صوفیا کے اس مقولے کو بھی کہ "اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں فنا کر دیا جائے " غلط مفہوم دیا گیا ہے اور اسے بھی مذکورہ بالا غلط تصور فنا سے ملا دیا گیا ہے - کچھ لوگوں نے صوفیا کی اس بات کو کہ "عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا" کو بھی غلط تفہیمی عینک سے دیکھا ہے اور کہا ہے کہ یہ قطرے کا دریا میں فنا ہو جانا دراصل اپنے آپ کو اور اپنی ہستی کو ختم کر دینا ہے - قطرہ کو قطرہ ہی رہنا چاہئے دریا اور سمندر میں مل کر اپنی ہستی ختم نہیں کر دینی چاہئے - یہ اور اس قسم کی اور کئی باتیں کی گئی ہیں اور کرنے والے وہ ہیں جن کو نہ تصوف سے واسطہ ہے اور نہ فقر سے تعلق ہے - جو نہ راہ فنا و بقا کے مسافر ہیں اور نہ سلوک کی انہیں علمی تفہیم ہے - جیسا کہ میں پہلے ایک اصول بیان کر چکا ہوں کہ ہر فن اور ہر علم کی بات اس فن اور علم کے ماہر سے پوچھنی چاہئے نہ کہ کسی دوسرے سے - مٹھائی کس طرح بنتی ہے ' دریاں کیسے بنی جاتی ہیں ' فصل کیسے بوئی جاتی ہے ؟ اس کا علمی جواب اور عملی سبق صرف حلوائی ' جولاہا اور کسان ہی دے گا نہ کہ کوئی وکیل ' ڈاکٹر یا مولوی - فنا اور بقا سے کیا مقصود ہے اس کے لئے بھی ہمیں ان ماہرین کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو اس علم سے اور اس کے عملی پہلو سے متعلق ہیں نہ کہ ان کی طرف جو محض عالم اور صرف فلسفی ہیں یا جو انجینئر اور ڈاکٹر ہیں - علمائے تصوف اور فقرا ہمیں بتاتے ہیں کہ فنا اور بقا سے مراد وہ نہیں جسے ہم لغت کے معنوں اور اہل علم کی لغت میں تلاش کرتے ہیں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں -

(۱) "ہستی حق کے غلبہ ظہور کے باعث سالک کو ماسوی اللہ کا شعور نہ رہنا - " مولانا جامی رحمتہ اللہ علیہ کتاب " لوائح جامی " میں

(۲) اہل کشف (اہل علم نہیں) اس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر دم تجلی فرماتا ہے اور وہ تجلی (جو ایک دفعہ ہو گئی) دوبارہ نہیں ہوتی - وہ لوگ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہر تجلی کے ساتھ خلق قدیم کی فنا ہے اور خلق جدید کی بقا ہے - (اور اس طرح یہ عمل جاری و ساری ہے) یہ عبارت شیخ ابن عربی کی ایک عبارت کا اردو ترجمہ ہے اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا کہ میری ہر دم ایک نئی شان ہے اور علامہ اقبال کا یہ قول کہ " آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون " اسی مسئلہ فنا و بقا کی طرف اشارہ ہے - ایک تجلی سے دوسری تجلی تک اور ایک فنا سے بقا تک اس درجہ سرعت ہے کہ ہماری آنکھوں سے اصل سین اوجھل نہیں ہوتا - اور ہم اس دھوکہ میں رہتے ہیں کہ یہ سین وہی ہے جو ہم دیر سے مسلسل دیکھ رہے ہیں حالانکہ ایک ثانیہ کے بھی لاکھویں حصے

میں یہ بدل کر کچھ اور ہی ہو چکا ہوتا ہے۔ اس کو صرف صوفی کی باطنی آنکھ مشاہدہ کرتی ہے' دنیادار کی ظاہری آنکھ نہیں۔ جو خدا سرخ رنگ کے ذرات کو ایک سیکنڈ میں چالیس ارب مرتبہ گردش دے سکتا ہے اگر وہ اپنی ذات کی تجلیات کو ایک ثانیہ میں چالیس ارب مرتبہ عالم پر نازل فرما دے تو کون سی تعجب کی بات ہے۔ اس بات کو شعلہ جوالہ کی گردش سے بھی سمجھایا جاسکتا ہے۔ شعلہ جوالہ جو ایک آتشیں دائرہ کی صورت میں ہوتا ہے محض آتش کا ایک نقطہ ہوتا ہے لیکن ہاتھ اسے اس تیزی کے ساتھ حرکت دیتا ہے کہ وہی نقطہ ایک گھومتا ہوا دائرہ نظر آنے لگتا ہے۔ یہ جو مووی فلم بنتی ہے اس کا بننا اور پھر اس کا سکرین پر نمائشی مظاہرہ بھی اسی اصول پر ہے۔ سکرین پر جو ہم ایک شخص اور اس کی ایک حرکت کو دیکھ رہے ہیں کیمرہ کی فلم میں یہ کئی تصویروں پر مشتمل ہوتا ہے۔ پروجیکٹر پر اس فلم کو اس تیزی سے گھمایا جاتا ہے کہ سکرین پر وہ بیسیوں تصویریں ایک تصویر کی شکل میں ہمارے سامنے رہتی ہے۔

اسی طرح قائلین وحدۃ الوجود جب خودی کی نفی کرنے کے لئے کہتے ہیں تو ان کا مقصود اپنے آپ کو نیست و نابود کر دینا یا فنا کر دینا نہیں ہوتا بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جب تم یہ مانتے ہو کہ وجود صرف خدا کا ہے اور باقی جو کچھ ہے موجود ضرور ہے لیکن اس پر وجود کا اطلاق نہیں ہو سکتا تو تم اپنے موجود ہونے کو کیوں وجود کہتے ہو' یہ دوئی ہے۔ دو وجودوں کو ماننا ہے۔ یہ توحید کے خلاف ہے۔ صوفیا نفی خودی سے یہی مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارا وجود حق کے وجود سے الگ ہو کر کوئی وجود نہیں رکھتا۔ جب ہم ہستی کی نفی کرکے نیستی کا ذکر کرتے ہیں تو وہاں بھی مراد وہ فنا نہیں جو لغوی طور پر ہمارے ذہن میں آتی ہے یعنی اپنے آپ کو نیست و نابود کر دینا بلکہ یہاں بھی اصطلاحی معنوں میں بات کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ہستی کے مقابلے میں ہماری کوئی ہستی نہیں کیوں کہ وہ بخود قائم ہے اور ہم اس کی وجہ سے قائم ہیں۔ اگر ہم خدا کی ہستی کے ساتھ اپنی ہستی بھی تسلیم کرتے ہیں تو یہ کفر محض ہے۔ اسی طرح صوفیا جب وصال کی بات کرتے ہیں تو اس سے بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ بندہ اور حق ایک ہو گئے ہیں۔ جب دوسرے کا وجود ہی نہیں تو ایک ہونا کہاں متصور ہو سکتا ہے۔ بلکہ وصال کا مفہوم صوفیا کے نزدیک یہ ہوتا ہے کہ تفرقہ اور دوئی کو دل سے نکال دو۔ اول و آخر' ظاہر و باطن الحق ہی کو جانو۔ ذات حق میں اس طرح محو ہو جاؤ (نہ کہ خود نیست ہو جاؤ) کہ دوجا کوئی نظر نہ آئے' غیریت اٹھ جائے' دوئی مٹ جائے اور توحید قائم ہو جائے۔

خدا کے سوا جب کوئی موجود ہی نہیں تو پھر خوف کس کا' حزن کس بات کا؟ یہ عقیدہ بندہ میں حوصلہ پیدا کرتا ہے۔ اسے "لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون" کی منزل عطا کرتا ہے' نہ کہ فنا کی طرف راغب کرتا ہے جیسا کہ معترضین وحدۃ الوجود کہتے ہیں۔ اقبال اسی پس منظر میں کہتے ہیں۔

وجود و کوہسار و دشت و در ہیچ　　　　جہاں فانی ' خودی باقی ' دگر ہیچ

قدم بے باک تر نہ در رہ زیست　　　　بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

ترجمہ - وجود کوہسار ' دشت و در سب ہیچ ہیں یعنی نہیں ہیں - جہاں فانی ہے 'خودی باقی ہے - زندگی کی راہ میں بے باکانہ قدم رکھ کیوں کہ پہنائے جہاں میں تیرے سوا اور کوئی نہیں ہے -

اس موضوع پر ترک دنیا اور فنا و بقا کے عنوانات کے تحت پہلے تفصیلی بحث ہو چکی ہے -

شیخ اکبر پر یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی انفرادیت کے منکر ہیں - غیر مسلم صوفیا اور حکما کے نظریات کے مطابق یہ بات درست ہو تو ہو لیکن مسلمان صوفی اس کا وہم و گمان بھی نہیں کر سکتا - فص عیسوی (فصوص الحکم) میں شیخ اکبر کہتے ہیں -

"پس اگر حق تعالیٰ نہ ہوتا اور ہم نہ ہوتے تو جو کچھ موجود ہے وہ موجود نہ ہوتا پس تحقیق کہ ہم اس کے بندے ہیں در حقیقت اللہ تعالیٰ ہمارا مالک ہے" اس اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ شیخ اکبر اللہ تعالیٰ کو ایک فرد کی حیثیت دے رہے ہیں - اس کے ساتھ ساتھ وہ انسان کی انفرادیت کے بھی قائل ہیں - مراد یہ ہے کہ اللہ نہ ہوتا تو کائنات کو پیدا کس کے لئے کیا جاتا -

بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست　　　　اگر او را تو در گیری فنا نیست (اقبال)

ترجمہ - اس کے (خدا کے) بحر میں گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں اگر تو اس بحر کو اپنے اندر سمو لے تو فنا نہیں ہے -

صوفیا کے نزدیک تصور فنا یہ نہیں کہ اپنے آپ کو نیست کر دو بلکہ تصور فنا یہ ہے کہ اپنی مرضی کو خدا کی مرضی میں گم کر دو - جب بندہ اپنے آپ کو خدا کی مرضی میں فنا کر دیتا ہے یعنی اپنی مرضی کو اس کی مرضی کے تابع کر دیتا ہے تو وہ نہ صرف یہ کہ صاحب بقا بن جاتا ہے بلکہ خاکی ہو تا ہوا نوری نہاد اور بندہ ہو تا ہوا مولا صفات بن جاتا ہے - اس مقام فنا کو اقبال نے مقام عاشقی کہا ہے -

عاشقی چیست ؟ بگو بندہ جاناں بودن　　　　دل بدست دگرے دادن و حیراں بودن

ترجمہ - عاشقی کیا ہے - کہہ دے عاشقی بندہ جاناں ہو جانے کا نام ہے اور بندہ جاناں ہو جانا اپنے دل کو دوسرے کے سپرد کر کے خود حیران ہو جانا ہے -

یہاں اقبال نے بندہ کو 'اپنے خدا کی مرضی میں اپنی مرضی گم کر دینے یا فنا کر دینے کی تلقین کی ہے اور فنا کی اس صورت کو جو جملہ صوفیا کا شیوہ ہے مختلف مضامین و اسالیب میں بیان کیا ہے - یہ اشعار دیکھئے

رنگ او بر کن مثال او شوی　　　در جہاں عکس جمال او شوی

(اس کا اپنے خدا کا رنگ اختیار کر لے اور اس کی مثل ہو جا یعنی جہاں میں اس کے جمال کا عکس بن جا)

چوں فنا اندر رضائے حق شود　　　بندہ مومن قضائے حق شود

ترجمہ - جب بندہ اپنی مرضی کو رضائے حق میں فنا کر دیتا ہے تو وہ بندہ مومن قضائے حق بن جاتا ہے -

رضائے حق میں گم ہو کر قضائے حق بن جانا' اپنا رنگ ختم کر کے اللہ کا رنگ اختیار کر لینا' یہ ہے مقصود فنا صوفیا کے نزدیک - یہی مفہوم ہے صوفیا کے مقولہ " بخود فانی ' بحق باقی کا " - -

تیرھواں مغالطہ

چند متفرق مغالطے اور ان کے جوابات

آخر میں چند متفرق قسم کے مغالطوں کا ذکر کیا جاتا ہے - جن کے شافی جوابات مختصرا" دئے جاتے ہیں - ان میں سے ایک اعتراض تو یہ ہے کہ مسلک وحدۃ الوجود شریعت کے منافی ہے - اس کا جواب خود شیخ اکبر کی اس عبارت میں موجود ہے جو فتوحات مکیہ سے لی گئی ہے -

(۱) جو حقیقت یعنی طریقت یا تصوف شریعت کے خلاف ہو وہ زندقہ باطلہ ہے - (۲) ہر وہ شخص جس نے شریعت کی ترازو ایک لمحہ کے لئے بھی پھینک دی وہ ہلاک ہو جائے گا (۳) اللہ تعالیٰ تک پہنچنے کا راستہ صرف شریعت کا راستہ ہے - (۴) جو شخص دقائق شریعت کے سمجھنے اور علوم توحید کی مشکلات کے حل کی طرف آنا چاہے اسے لازم ہے کہ اپنی عقل ضعیف اور اپنی رائے کے حکم کو چھوڑ دے اور اپنے رب کی شریعت کو اپنا پیشوا بنا لے - یہ اور اس قسم کے اور کئی بیانات آپ کو فتوحات مکیہ میں ملیں گے - کیا ان کے ہوتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شیخ اکبر کا مسئلہ وحدۃ الوجود شریعت کے خلاف ہو سکتا ہے جب کہ فصوص الحکم میں جگہ جگہ انہوں نے اسے ثابت بھی قرآن و حدیث ہی کی رو سے کیا ہے -

شیخ اکبر پر یہ الزام بھی لگایا جاتا ہے کہ وہ عالم کو قدیم مانتے ہیں حالانکہ سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے کچھ قدیم نہیں - شیخ نے اپنی مشہور کتاب فتوحات مکیہ کے شروع میں جو عقائد نامہ لکھ کر اپنے عقیدے کی وضاحت کی ہے اگر معترضین اسے ہی پڑھ لیتے تو شیخ کو اور اس کی فکر کو نہ شریعت کے خلاف کہتے اور نہ یہ الزام لگاتے کہ وہ عالم کو قدیم کہتے ہیں - وہ تو اپنے عقائد کے ضمن میں یہ بات صاف طور پر کہتے ہیں کہ یہ عالم حادث ہے - انہوں نے یہ بات فتوحات مکیہ میں تقریبا" تین سو جگہ کی ہے - امام شعرانی نے اسی لئے کہا ہے کہ وہ لوگ کاذب ہیں جو شیخ پر یہ افترا باندھتے ہیں کہ وہ عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں -

ایک اعتراض شیخ اکبر پر یہ بھی کیا جاتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو اپنی صفات کے ظہور کے لئے عالم کے وجود کو ضروری کہہ کر اسے عالم کا محتاج بنا دیتے ہیں جو اس کی شان الوہیت کے منافی ہے۔ یہ بات بھی تعلیمات شیخ سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ فتوحات مکیہ میں شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ حق تعالیٰ اپنے اسماء و صفات کے ظہور میں وجود عالم کا محتاج ہے کیوں کہ اس کے لئے غنائے مطلق ثابت ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے عالم کو اس لئے ایجاد نہیں کیا کہ اسے عالم کی احتیاج تھی بلکہ خود اشیاء نے اپنی حالت عدم امکانی میں اپنے وجود کو اس سے طلب کیا۔

اس اعتراض کو کہ شیخ اکبر ہمہ اوست کا اعلان کر کے ہر شے کو خدا کہہ رہے ہیں، شیخ اکبر کا پورا فلسفہ خود ہی باطل قرار دے رہا ہے۔ شیخ اکبر فتوحات میں خود کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے وجود میں مخلوقات کے ساتھ ملامست، مواصلت اور مجانبت سے پاک ہے کیوں کہ وہ اس وقت بھی موجود تھا جب مخلوقات کا نشان تک نہ تھا اور وہ اب بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ وہ نہ تو کائنات سے متصل ہے اور نہ مفصل، کیوں کہ وصل اور فصل تو حادث کی صفات ہیں اور حق تعالیٰ اس نقص سے پاک ہے۔ پس پاک ہے وہ ذات اور بلند تر ہے اس چیز سے جو ظالم اس کے حق میں کہتے ہیں۔

بعض حضرات لفظ عین سے اس شبہ میں پڑ جاتے ہیں کہ شیخ اکبر اپنے عقیدہ ہمہ اوست کے تحت ہر شے کو خدا کہہ رہے ہیں کیوں کہ عقیدہ ہمہ اوست کہتا ہے کہ اشیاء عین حق ہیں۔ یہ غلط فہمی جیسا کہ پہلے آ چکا ہے لفظ عین کی غلط تفہیم کی بنا پر پیدا ہوئی ہے۔ یہاں عین سے مراد "ہو بہو" نہیں کہ کائنات "ہو بہو خدا" ہو گئی ہے اور ہر شے خدا بن گئی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنوں میں موجود نہیں ہے۔ اشیائے کائنات جو ہمیں نظر آ رہی ہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کے ظہور کے وجہ سے موجود ہیں۔ ان کا اپنا وجود کوئی نہیں بلکہ یہ وجود ظلی ہے یعنی وجود حق ہے تو ان کا وجود بھی ہے۔ اس نظریہ کے تحت کہ خدا کے سوا کسی اور شے کا وجود نہیں ہے، ہاں وہ شے وجود حق کی وجہ سے موجود ضرور ہے، ہم کائنات کو عین حق کہہ دیتے ہیں نہ کہ اس اعتبار سے کہ کائنات اور خدا ہو بہو ہیں اور ایک ہیں، یہ تو اتحاد اور حلول کا نظریہ ہے جو اسلام اور تصوف دونوں کے خلاف ہے۔ شیخ اکبر اور ان کے متبعین جب عالم کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے تو ان کے متعلق یہ کہنا کہ وہ اللہ اور عالم میں اتحاد پیدا کر رہے ہیں صریحاً جہالت اور بدنیتی پر مبنی ہے۔ اس طرح ان کے متعلق یہ بات کرنا کہ وہ رب اور عبد میں فرق نہیں کرتے تھے الزام اور بہتان کے سوا کچھ نہیں۔ فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کے مطالعہ سے یہ بات صاف عیاں ہوتی ہے کہ شیخ اکبر کے نزدیک رب رب ہے چاہے وہ کتنی تنزیہ اختیار کیوں نہ کر لے اور بندہ بندہ ہے چاہے وہ کتنا بلند کیوں نہ ہو

جائے ۔ رب بخود قائم یا قائم بالذات ہے اور بندہ اپنے وجود یا موجود ہونے میں اس کا محتاج ۔ دونوں میں یکسانیت اور برابری کا وہم بھی نہیں آنا چاہئے کہ یہ کفر ہے ۔ ایک اعتراض شیخ پر یہ کیا جاتا ہے کہ شیخ کا مسلک وجود **عقلاً** " درست نہیں کیوں کہ عقل کی رو سے واحد کا ظہور کثرت میں ممکن نہیں ۔ معترض نہیں جانتا عقل کا دائرہ دراصل اور ہے اور عشق و معرفت کا دائرہ اور ۔ جو بات عقل کے نزدیک درست نہ ہو ضروری نہیں کہ وہ نادرست ہی ہو کیوں کہ عقل کا حکم اغلاط سے خالی نہیں ہوتا ۔ مولانا روم اسی لئے کہتے ہیں ۔

گر بہ استدلال کار دیں بدے　　　فخر رازی رازدان دیں بدے

ترجمہ ۔　اگر دین کے معاملات کا تعلق استدلال (عقل) سے ہوتا تو فخرالدین رازی سب سے بڑا رازدان دین ہوتا ۔ علامہ اقبال نے "جیتا ہے رومی ہارا ہے رازی" اسی پس منظر میں کہا ہے اور اپنے کلام میں جگہ جگہ عقل اور خرد کی جو مٹی پلید کی ہے وہ اسی بنا پر کی ہے ۔ استدلال سے چھٹکارا حاصل کرنے اور عشق و جنوں اختیار کرنے کی یہ دعا بھی اس لئے ہے ۔

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں　　　مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

شیخ اکبر پر حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھنے کا الزام بھی لگایا جاتا ہے یعنی شیخ بندہ اور خدا یا اشیا اور خدا کو ایک قرار دیتے ہیں یا اشیا میں خدا کا حلول ہونا صحیح سمجھتے ہیں حالانکہ شیخ اکبر اپنی کتب میں بار بار کہتے ہیں کہ نہ بندہ خدا ہو سکتا ہے اور نہ اللہ بندہ بن سکتا ہے ۔ فصوص الحکم کی ایک عبارت (عربی سے ترجمہ) نقل کی جاتی ہے جس سے بات صاف ہو جائے گی ۔ شیخ اکبر کہتے ہیں ۔

" اگرچہ حق تعالیٰ نے جن اشیا کے ساتھ تمامی وجوہ سے اپنی صفت فرمائی ہے انہی چیزوں کے ساتھ ہماری صفت بھی فرمائی ہے لیکن اس مماثلت کے باوجود ایک چیز فرق کرنے والی بھی ہے جو ہم کو خدا تعالیٰ سے جدا کرتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم اپنے وجود کے لئے اس کے محتاج ہیں (**فص آدم**) ۔ مراد شیخ کی یہ ہے کہ اگر حق موجود نہ ہوتا یا وہ ہمیں موجود نہ کرتا تو ہم کہاں ہوتے ۔ جیسا کہ مرزا غالب نے کہا ہے " ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں ۔ " اس خیال کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ شیخ بندہ اور خدا میں اتحاد و حلول کے قائل ہیں بے پر کی اڑانا نہیں تو اور کیا ہے ۔ بے شک اللہ بھی فرد اور انا ہے اور بندہ بھی فرد اور انا ہے لیکن کہاں حق تعالیٰ انائے مطلق اور کہاں بندہ انائے مقید ۔ رب رب ہے بندہ بندہ ہے ۔ بندہ ہمیشہ بندہ ہی رہے گا ۔ خواہ وہ کتنی ہی ترقی کیوں نہ کر لے اور رب رب ہی رہے گا خواہ وہ کتنا ہی تنزل کیوں نہ فرما لے ۔ '

باب ششم

وحدۃ الوجود کے متعلق اقبال کے افکار کا ارتقا

پودے 'جانور' آدمی پیدا ہوتے ہی اپنی شکل وصورت 'خدوخال 'اور قد کاٹھ کے متعلق وہی یا اسی طرز کے نہیں ہوتے جیسے وہ مدت زندگی کے آخر میں ہوتے ہیں - ان میں قدرت کے قوانین کے تحت ظاہری اور باطنی ترقی ہوتی رہتی ہے یعنی اس نشوونما کے دوران ان کے اجسام اور ان کی شکلوں کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ان کے جسم کے اندرونی اعضا بھی نشوونما پاتے رہتے ہیں - انسان کے اندرون کچھ اور چیزیں بھی ہیں جو پودوں 'حیوانات اور جانوروں میں نہیں ہیں وہ اس کی عقلی 'قلبی اور روحانی صلاحیتیں ہیں - آدمی کسی رنگ 'نسل اور مذہب کا کیوں نہ ہو وہ ظاہروباطن کے ارتقائی عمل سے ضرور گزرتا ہے اور اس طرح چلتے چلتے زندگی کے آخری ایام میں ایک پختہ اور مکمل شخص بن جاتا ہے - یہی وجہ ہے کہ جب ہم کسی پسندیدہ شخصیت کی تصویر اپنے گھر یا دفتر کی دیوار پر لٹکاتے ہیں تو وہ اس کی آخری عمر ہی کی ہوتی ہے - بچپن 'لڑکپن ' جوانی یا ادھیڑ عمر کی نہیں - --- وجہ صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم اس شخص کی آخری زندگی ہی کو مکمل زندگی سمجھتے ہیں - اسی اصول کے تحت ہمیں علامہ اقبال کے صحیح عقائد و نظریات اور افکار و خیالات سے آگاہی کے لئے ان کی زندگی کے اس حصہ کو نمائندہ حصہ قرار دینا ہوگا جو ان کی وفات سے تقریباً دس پندرہ سال پہلے کا ہے - ان کی شاعری کے تین دور بھی ہم اسی نظریہ کے تحت قائم کرتے ہیں - پہلے دور جب وہ وطن پرست ہونے کے ساتھ ساتھ نیچرپسند اور صوفی دوست نظر آتے ہیں - صلح کل کے داعی دکھائی دیتے ہیں " "ہندی ہیں ہم وطن ہیں سارا جہاں ہمارا" اور "مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا" کی بات کرتے ہیں 'غیر مسلم فلسفیوں اور ہندو درویشوں کی زندگیوں پر نظمیں لکھتے ہیں 'ویدانتی جھلک کی بجلی بھی ابر درویشی سے کوندتی نظر آتی ہے - دوسرے دور میں جو مزید تعلیم کے حصول کے سلسلے میں ان کے قیام یورپ کا زمانہ ہے وہ فلسفہ پسند زیادہ اور تصوف پسند کم نظر آتے ہیں - عجمی اور مغربی فلسفہ کے مطالعہ نے ان میں یہ خیال بھی پیدا کر دیا تھا کہ تصوف بھی ویدانت اور نوفلاطونیت کی طرز ہی کی کوئی شے ہے یوں وہ وحدۃ الوجود کو بھی ترقی کی

راہ کا کوہ ہمالیہ سمجھنے لگ گئے تھے ۔ اس لئے انہوں نے اس دور میں اور اس دور کے بعد وطن آکر جوش عمل اور فلسفہ عمل کو ہر شے پر اہمیت دے دی ۔ انہیں جہاں بھی عمل مہمیزی کی جھلک نظر آئی اس کے حق میں ہو گئے چاہے وہ چیز بذات خود صحیح نہ بھی ہو اور جہاں بے عملی کی ظلمت دکھائی دی اس کے خلاف ہو گئے چاہے وہ خود صحیح ہی ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اس دور میں نوفلاطونیت اور ویدانت کو تصوف اور اس کی بے حرکتی کا سبب قرار دینے لگتے ہیں ۔ صوفیوں اور صوفی شاعروں پر برستے ہیں خواجہ حافظ شیرازی جیسے شریف النفس اور ہر دلعزیز صوفی شاعر کو رگید دیتے ہیں ۔

جوش عمل سے مغلوب ہو کر جب علامہ اقبال کو تصوف میں بھی بے عملی نظر آنے لگی اور خواجہ حافظ شیرازی کے خلاف مثنوی اسرار خودی (فارسی) میں اشعار لکھ کر اور ان کے نظریات کو گوسفندی کہہ کر جب انہوں نے حصار تصوف پر اپنے پہلے باقاعدہ حملے کا آغاز کیا تو ہر طرف ایک شور سا برپا ہو گیا۔ سب سے پہلے خواجہ حسن نظامی نے اور پھر پیرزادہ مظفر احمد نے ان کی خبر لی ۔ موخر الذکر نے تو مثنوی اسرار خودی کے جواب میں ایک مثنوی لکھ دی ۔ بعد میں اکبر الہ آبادی بھی اس محاذ میں شامل ہو گئے وہ عبدالماجد دریا بادی کو ایک خط محررہ ۴ اگست ۱۹۱۷ء میں لکھتے ہیں "سمجھ میں نہیں آتا کہ اقبال تصوف کے پیچھے کیوں پڑ گئے ہیں" اور پھر ایک اور خط محررہ یکم ستمبر ۱۹۱۷ء میں کہتے ہیں کہ "اقبال کو آج کل تصوف کی مخالفت کا بڑا شوق ہے کہتے ہیں کہ عجمی فلاسفہ نے عالم کو خدا بنا رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے اور خلاف اسلام ہے" ایک اور خط میں اکبر عبدالماجد دریا بادی کو یہ بھی لکھتے ہیں کہ "اقبال صاحب کا ایک مضمون تصوف کے خلاف دیکھا ان کی طبیعت نے عجیب بے سود اور تنگ راہ اختیار کی ہے"

یہی بزرگ (اکبر) ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کے ایک خط میں تحریر کرتے ہیں

"اقبال صاحب نے جب سے خواجہ حافظ شیرازی کو اعلانیہ برا کہا ہے میری نظر میں کھٹکتے رہے ہیں ۔ ان کی مثنوی اسرار خودی آپ نے دیکھی ہوگی ۔ اب رموز بے خودی شائع ہوئی ہے ۔ میں نے نہیں دیکھی ۔ دل نہیں چاہا ۔ خط کتابت ہے لیکن ان کے انقلاب طبیعت سے خوش نہیں ہوں ۔ ہونا اچھا بننا برا ۔ بہر حال کوئی سیریس معاملہ نہیں ، دنیا میں یہی ہوتا آیا ہے

ایک اور خط محررہ ۸ دسمبر ۱۹۱۸ میں اکبر الہ آبادی کہتے ہیں "مثنوی اسرار خودی مصنفہ ڈاکٹر محمد اقبال میں مصنف نے کہا ہے کہ اپنی خودی کو مٹانے والا فلسفہ جس کا مشرق پر بہت اثر ہوا ہے صحیح نہیں ہے ۔ خودی کو بڑھانا چاہئے ۔ دونوں کتابیں (ایک مولوی نواب علی کی تصنیف معارج الدین اور دوسری اسرار خودی)

آپ کے ملاحظہ کے قابل ہیں - مثنوی کی نسبت تو کچھ زیادہ نہیں کہنا چاہئے کیونکہ وہ مذہبی اور قومی جوش پر مبنی ہے - اشعار نہایت اچھے ہیں -

ہست در ہر گوشہ ویرانہ رقص　　　　می کند دیوانہ بادیوانہ رقص

یہ خود ہی مستی تصوف ہے "

تصوف پر حملے اور جوابی حملے کے اس دور میں علامہ اقبال کی اپنے ہم عصر عالموں اور بزرگوں سے جو خط کتابت ہوئی ہے اس سے صاف مترشح ہوتا ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے ابتدائی حصہ میں تصوف کے زبردست قائل تھے اور اس میں تبدیلی قیام یورپ کے دوران ان کی اس غلط سوچ کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے کہ تصوف عجمی ہے اور بے عملی سکھاتا ہے ۱۰' فروری '۱۹۰۸ء کے ایک خط میں خواجہ حسن نظامی کو علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں کہ

" انگلستان میں ' میں نے مذہب و تمدن پر لیکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا ہے ایک لیکچر ہو چکا ہے دوسرا اسلامی تصوف پر فروری کے تیسرے ہفتہ میں ہو گا "

انہی خواجہ حسن نظامی کو ایک اور خط محررہ ۱۵ ' جنوری '۱۹۰۹ میں علامہ اقبال کہتے ہیں

" حلقہ نظام المشائخ کے متعلق مسٹر محمد شفیع بار ایٹ لا سے سن کر بڑی خوشی ہوئی - خدا کرے کہ آپ کے کام میں ترقی ہو - مجھ کو بھی اپنے حلقہ مشائخ کے ادنی ملازمین میں تصور کیجئے "

اس کے بہت پہلے کے ایک خط میں جو علامہ اقبال نے ۸' اکتوبر ۱۹۰۵ء کو خواجہ حسن نظامی کے نام تحریر کیا تھا لکھا ہے کہ

" .... اگر قاری موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے تو وہ کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی کیا تفسیر کرتے ہیں "

محمد دین فوق کو ۱۷ اکتوبر ۱۹۰۴ کو سیال کوٹ سے ایک خط تحریر کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں "اہل اللہ کے حالات نے جو آپ نے بنام یاد رفتگان تحریر فرمائے ہیں مجھ پر بڑا اثر کیا اور بعض باتوں نے تو جو آپ نے اس چھوٹی سی کتاب میں درج کی ہیں مجھے اتنا رلایا کہ میں بے خود ہو گیا - خدا کرے کہ آپ کی توجہ اس طرف لگی رہے - زمانہ حال میں مسلمانوں کی نجات اس میں ہے کہ ان لوگوں کے حیرت انگیز تذکروں کو زندہ کیا جائے - میں سمجھتا ہوں مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حسن ظن کا دور ہو جانا ہے بھائی فوق خود بھی اس گوہر نایاب کی تلاش میں رہو ' جو بادشاہوں کے خزانوں میں نہیں مل سکتا بلکہ کسی خرقہ پوش کے پاؤں کی خاک

میں اتفاقیہ مل جاتا ہے"

نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی ' ارادت ہو تو دیکھ ان کو
ید بیضا لئے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں (اقبال)

یہ چند خطوط جو تصوف کی حمایت میں علامہ اقبال کی ابتدائی تحریروں کا ایک معمولی حصہ ہیں ظاہر کرتے ہیں کہ اقبال کو اپنی زندگی کے پہلے حصہ میں تصوف سے گہرا لگاؤ اور صوفیا سے انتہائی عقیدت تھی۔ پھر یہ تبدیلی کیونکر اور کیسے آئی کہ وہ تصوف اور صوفیا کے خلاف ہو گئے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے یہ تبدیلی ان میں قیام یورپ کے دوران مغربی فلسفہ اور مغربی فلسفہ کے ذریعے تصوف کو سمجھنے کی غلط روش کا نتیجہ ہے 'اگر وہ صحیح روش پر چلتے تو انہیں اسلامی تصوف کے پودے دائیں طرف اور عجمی تصوف کے پودے بائیں طرف الگ الگ دکھائی دیتے لیکن غلط روش پر چلنے سے اقبال کو ان میں اختلاط نظر آیا اور انہوں نے تصوف اسلامی اور تصوف عجمی کو ایک قرار دے کر اصل اور صحیح تصوف کی مٹی پلید کرنی شروع کر دی۔ اقبال یورپ سے اس بدلے ہوئے تاثر کے ساتھ واپس آتے ہیں اور مسلمانوں کو عمل اور حرکت کی طرف مائل کرنے کے جوش میں تصوف کو مسلمانوں کی بے عملی کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب قرار دے دیتے ہیں۔ مغربی فلسفہ کے اپنے افکار سابقہ پر تاثر سے بعض خطوط میں انہوں نے خود ہی بات کی ہے۔

ایک خط بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسم میں جو ۲ ستمبر ۱۹۲۵ کا تحریر کردہ ہے علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

"(اجتہاد کے بارے میں)----- میں انشاءاللہ اسے (یعنی مذکورہ مضمون کو) ایک کتاب کی صورت میں منتقل کرنے کی کوشش کروں گا جس کا عنوان یہ ہوگا----- اسلام میرے نقطہ نظر سے----- (Islam as I understand)۔ اس عنوان سے مقصود یہ ہے کہ کتاب کا مضمون میری ذاتی رائے تصور کیا جائے تو ممکن ہے غلط ہو۔ اس کے علاوہ ایک اور بات یہ بھی ہے کہ میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کی مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک میری طبیعت بن گیا ہے دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں اور مجھ کو بعدٗا اس کا تجربہ ہوا ہے کہ اردو میں گفتگو کرتے ہوئے میں مافی الضمیر کو اچھی طرح ادا نہیں کر سکتا"

اسی طرح کی بات علامہ اقبال نے ۳ دسمبر ۱۹۱۵ کو یعنی مذکورہ خط کے دس سال پہلے خواجہ حسن نظامی کو لکھی تھی

"میری نسبت آپ کو معلوم ہے میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ

پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیونکہ یورپی فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدۃ الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لئے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک حد تک دماغی اور قلمی جہاد کرنا پڑا"

اس مکتوب میں آگے چل کر تحریر کرتے ہیں

اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کی توحید اور وحدۃ الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں - مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور موخر الذکر کا فلسفیانہ ------"

سید سلیمان ندوی کے نام ۱۲ ' نومبر ' ۱۹۱۷ کے خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں

"اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے"

۱۹ جون ۱۹۱۴ کا ایک خط سراج الدین پال کے نام ہے جس میں علامہ فرماتے ہیں

"مسلمانوں کی بڑی بد بختی یہ ہے کہ اس ملک سے عربی زبان کا علم اٹھ گیا اور قرآن کی تفسیر میں محاورہ عرب سے بالکل کام نہیں لیتے - یہی وجہ ہے کہ اس ملک میں قناعت اور توکل کے وہ معنی لئے جاتے ہیں جو عربی زبان میں ہرگز نہیں ہیں - کل میں ایک صوفی مفسر قرآن کی ایک کتاب دیکھ رہا تھا لکھتے ہیں "خلق الارض والسمٰوٰت فی ستتہ" ایام میں ایام سے مراد تنزلات ہیں یعنی فی ستتہ تنزلات ہیں - کم بخت کو یہ معلوم نہیں کہ عربی زبان میں یوم کا یہ مفہوم قطعاً نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے تخلیق فی التنزلات کا مفہوم ہی عربوں کے مذاق اور فطرت کے مخالف ہے - اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی خیالات داخل کر دئے ہیں"

ایک خط علامہ نے محمد دین فوق کو تحریر کیا ہے یہ ۲۳ ' دسمبر کا خط ہے اس میں لکھا ہے

"دونوں کتابیں مل گئی ہیں - انگریزی کتاب پہلے سے میرے پاس موجود ہے - افسوس کہ آپ کو مفت میں تکلیف ہوئی - وجدانی نشتر خوب ہے مگر یہ تعجب ہے کہ شیخ ملا کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر "من چہ پروائے مصطفےٰ دارم" کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور ملا کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے - یہی وہ وحدۃ الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے - اللہ تعالیٰ لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے -

اس خط کا اقتباس ملاحظہ کریں جو منشی سراج الدین کے نام ہے - یہ ۴ ' اکتوبر ' ۱۹۱۵ کا تحریر کردہ ہے -

ہندوستان کے مسلمان صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں ' ان کو عربی اسلام اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی - میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی - صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر حملہ تصور کیا ہے اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے انشااللہ دوسرے حصہ میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا ہے اور صحابہ کرام کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامی ہے "

اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط میں کہتے ہیں

" عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے - اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے - اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے - قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا - قوم کی زندگی کے لئے اس کا اور اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے "

ان خطوط میں علامہ اقبال تصوف کے اس لئے مخالف نظر آتے ہیں کہ یہ عجمی اثرات کا نتیجہ ہے اور بے عملی سکھاتا ہے لیکن ان کا یہ خیال حقائق پر مبنی نہ تھا یہ سب کچھ کرتا ان کے فلسفہ ایران ویورپ کے مطالعہ اور اس کے زیر اثر اس غلط سوچ کا کرشمہ تھا کہ مسلمانوں کے ہاں جو تصوف رائج ہے وہ بھی دوسرے مذاہب کے تصوف کی مانند ہے - جو خط آخر میں درج کیا گیا ہے اور جو اکبر الہ آبادی کے نام ہے اس میں عام تصوف اور اسلامی تصوف میں فرق کرتے ہوئے ان سے بے عملی اور عمل کی بدبو اور خوشبو سونگھ کر کسی حد تک تصوف کی طرف رجوع ضرور کرتے نظر آتے ہیں لیکن ان کی پہلی حالت کافی دیر تک قائم رہتی ہے اور جیسا کہ پہلے کہا جاچکا ہے ان کی فکر کے پیچھے عہد جدید میں مسلمانوں کی گری ہوئی حالت کو ابھارنے کے سوا اور کوئی بات نہ تھی اور وہ اس جوش میں ہی وہ کچھ کہہ گئے ہیں جو انہیں نہیں کہنا چاہئے تھا اور جس پر بعد میں انہیں پچھتانا بھی پڑا تحریک احمدیت کی بھی وہ اسی جوش میں حمایت کر گئے ہیں ' وہ بھی ان کے عقائد کی نہیں بلکہ اشاعت اسلام کے لئے ان کے طریقہ کار کی اور صرف اس تحریک کی جس کا تعلق لاہوری جماعت سے ہے جو مرزا کو نبی نہیں مانتے - چودھری محمد احسن کے نام ۷ ' اپریل ۱۹۳۲ کو ایک خط میں کہتے ہیں

" مصر و ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اس سے پہلے عبدالوہاب نجدی

اور جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہو گا موخر الذکر ہی اصل میں موسس ہے زمانہ حال کے مسلمانوں کی نشاہ الثانیہ کا------ باقی رہی تحریک احمدیت میرے نزدیک لاہور کی جماعت میں بہت سے ایسے افراد ہیں جن کو میں غیرت مند مسلمان سمجھتا ہوں اور ان کی اشاعت اسلام کی مساعی میں ان کا ہمدرد ہوں کسی جماعت میں شریک ہونا یا نہ ہونا انسان کی ذاتی اختیار طبعیت پر بہت کچھ انحصار رکھتا ہے- تحریک میں شامل ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ آپ کو خود کرنا چاہئے- اسلام کو دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لئے کئی طریقے ہیں جن طریقوں پر اس وقت تک عمل ہوا ہے ان کے علاوہ اور طریقے بھی ہو سکتے ہیں- میرے عقیدہ ناقص میں جو طریق مرزا صاحب نے اختیار کیا ہے وہ زمانہ حال کے طبائع کے لئے موزوں نہیں' ہاں اشاعت اسلام کا جوش جو ان کی جماعت کے اکثر افراد میں پایا جاتا ہے قابل قدر ہے

اس خط سے صاف ظاہر ہے کہ مرزائیت (لاہوری جماعت) اور وہابیت (عبدالوہاب نجدی کی جماعت) کی حمایت میں اقبال کا رجحان محض ان جماعتوں میں تحریک عمل کی بنا پر ہے ان کے عقائد کی بنا پر نہیں -

اصل بات یہ ہے کہ علامہ اقبال میں احیائے اسلام کا اس دور میں ایسا سمندر جوش مار رہا تھا کہ جہاں بھی وہ اشاعت اسلام کی تحریک و ترویج کا عمل دیکھتے تھے اس کو پسند کرنے لگ جاتے تھے اور جہاں کہیں ایسی رکاوٹیں نظر آتی تھیں جن کی وجہ سے یہ کام رک سکتا تھا یا ست ہو سکتا تھا اس کی مخالفت پر اتر آتے تھے اس لئے وہ مسیحیت ' مہدویت وغیرہ کے مسلمانوں میں رائج عقائد کے بھی خلاف تھے - مسلمانوں کا یہ عقیدہ کہ کبھی کوئی مسیح آئے گا تو انہیں نجات دلائے گا کبھی کوئی مجدد آئے گا تو ان کی گلو خلاصی کرائے گا کبھی کوئی مہدی آئے گا تو ان کی قسمت بدلے گا اقبال کے نزدیک یہ انتظار مسلمانوں میں جمود کا سبب بنا ہوا تھا- وہ ایک ایسی ہستی کے آنے کی امید میں بیٹھے ہیں جس کے آنے کا زمانہ نہ جانے کون سا ہے کیا اس کے آنے کی امید میں مسلمان اغیار کی سختیاں سہتے رہیں اور ان کی غلامی خوشی سے برداشت کرتے رہیں؟ یہ تھا وہ مطمع نظر جس کے پیش نظر اقبال نے مسلمانوں کے اس قسم کے عقائد کی مخالفت کی- وہ خود مسیح کے دوبارہ آنے کی نفی تو نہیں کرتے البتہ ان کے آنے کی امید کے سہارے پر بے عمل ہو کر بیٹھ رہنے کو ضرور غلط قرار دیتے تھے - وہ مرزا غلام احمد کی مسیحیت کی نفی بھی اس لئے کرتے تھے کہ ان میں مسیح کی صلاحیتیں اور ارادے نہیں' جو شخص جہاد کو حرام قرار دیتا ہے وہ مسیح کیسے ہو سکتا ہے- مسیح اور مہدی کو تو احیائے اسلام کے لئے ایسا جہاد کرنا ہو گا جو پہلے تاریخ نے کبھی نہ دیکھا ہو گا - وہابیت (مذہب عبدالوہاب نجدی) کی حمایت بھی انہوں

نے اسے ایک احیائے اسلام کی تحریک سمجھتے ہوئے کی تھی ورنہ عقائد عبدالوہاب کے وہ حامی نہ تھے - یہ بات ان کے مضامین کلام سے صاف ظاہر ہے علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں لکھا تھا

الحمدللہ کہ اب قادیانی فتنہ پنجاب میں رفتہ رفتہ کم ہو رہا ہے - مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی دو تین بیان چھپوائے ہیں - مگر حال کے روشن خیال علماء کو ابھی بہت کچھ سکھانا باقی ہے - اگر آپ کی صحت اجازت دے تو آپ بھی اس پر ایک جامع و مانع بیان شائع فرمائیے میں بھی تیسرا بیان انشااللہ جلد لکھوں گا اس کا موضوع ہو گا بروز" ------- یعنی قادیانی جو یہ کہتے ہیں مرزا اصلی نبی نہیں بروزی نبی ہے - اقبال کا یہ بیان اس کے خلاف ہے کہ وہ بروزی نبی بھی نہیں

اس کی نومیدی پہ حجت ہے یہ پیغام جدید   ہے جہاد اس دور میں مرد مسلماں پر حرام

مرزا کی بروزیت اور اس کی نبوت کی حقیقت کی قلعی کھولنے کے لئے اقبال کا یہ شعر ہی کافی ہے

علامہ ۷ اپریل ۱۹۳۲ کو محمد احسن کے نام ایک خط تحریر کرتے ہوئے کہتے ہیں

" میرے نزدیک مہدویت ' مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں - عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کا کوئی سروکار نہیں "

اقبال کے اس انکار میں جہاں قادیانی مسیح کا ابطال بھی ہو جاتا ہے یہ جذبہ چھپا ہوا ہے کہ اس انتظار مسیح و مہدی میں کہیں قوم کے اندر فعالیت اور حرکت کا جذبہ ختم نہ ہو جائے - وہ قوم کو دور دراز کی امیدوں کے مقابلے میں زمانہ حال ہی سے فعال اور متحرک دیکھنا چاہتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں -

ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار   وہی مہدی وہی آخر زمانی

ملک سوڈان کی تحریک مہدویت کے بھی وہ اس لئے حق میں تھے جس کے سربراہ مہدی سوڈانی نے جنرل کچنر کو سانس نہ لینے دیا اور ہر دم اپنے جہاد سے اسے میدان جنگ میں رکھا - ۲ ' ستمبر ۱۹۲۵ کو اسی جذبہ احیائے اسلام کے پس منظر میں اقبال صوفی غلام مصطفےٰ تبسم کو ایک خط لکھتے ہوئے کہتے ہیں " زمانہ حال کے اسلامی فقہا تو زمانہ کے میلان طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں - ایران میں مجتہدین شیعہ کی تنگ نظری اور قدامت پرستی نے بہاءاللہ کو پیدا کیا جو سرے سے احکام قرآنی ہی کا منکر ہے - ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دروازے بند ہیں - میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کا نظیر ناممکن ہے غرض کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ

میری ناقص رائے میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر پرکھا جارہا ہے شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں ایا"

۷ 'اپریل '۱۹۳۲ کے اس خط میں 'جس مہدویت 'مسیحیت اور مجددیت کے سلسلے میں اوپر ذکر ہوا ہے اقبال مزید کہتے ہیں کہ ہاں یہ ضرور ہے کہ مسلمانوں نے بعض علما یا دیگر قائدین امت کو امام اور مجتہد کے لفظ سے یاد کیا ہے - اس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں مثلاً "محمد فاتح قسطنطنیہ کو مورخین نے مہدی لکھا ہے - بعض علمائے امت کو مجدد اور امام کہا ہے - زمانہ حال میں اگر کوئی شخص مجدد کہلانے کا مستحق ہے تو وہ جمال الدین افغانی ہے - مصر و ایران و ترکی و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ جب کوئی لکھے گا تو اسے سب سے پہلے عبد الوہاب نجدی اور بعد میں جمال الدین افغانی کا ذکر کرنا ہوگا - موخر الذکر ہی اصل میں موسس ہیں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے اگر قوم نے ان کو عام طور پر مجدد نہیں کہا یا خود انہوں نے اس کا دعوی نہیں کیا تو اس سے ان کے کام کی اہمیت میں اہل بصیرت کے نزدیک کوئی فرق نہیں پڑتا

اصل میں اقبال اپنے ابتدائی دور میں احیائے اسلام کی خاطر ہر اس فرقے یا گروہ کا ساتھ دینے کے لئے تیار ہوجاتے ہیں جس میں ذرا سی متحرک زندگی نظر آتی ہے - سیاست میں ہندی قومیت کی حمایت بھی اس دور میں اسی نقطہ نظر سے تھی کیونکہ اس وقت انگریز کے خلاف انہیں فعالیت صرف اس تحریک میں نظر آتی تھی - عبد الوہاب نجدی کی وہابیت کی حمایت محض اس لئے تھی کہ اس کی تحریک وہابیت میں انہیں قدیم مذہبی روایات کا جمود توڑنے کی ایک کوشش دکھائی دیتی تھی 'اسی بنا پر انہوں نے نجدی کو افغانی کے ساتھ بریکٹ کردیا ہے شیعیت کے نظریہ امامت میں فعالیت دیکھ کر اس دور میں انہوں نے اس کی بھی حمایت کی ہے - ایک خط میں اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں (۱۸ 'اکتوبر '۱۹۱۵)

"شیعوں کے متعلق آپ نے خوب لکھا - میرا مدت سے یہی خیال ہے کہ امامت کا مسئلہ سوسائٹی کو انتشار سے محفوظ رکھنے والا ہے - خصوصاً" اس زمانہ میں جب کہ مذہبی حقائق کا معیار عقل ہو - میں نے کئی دفعہ یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ صوفی بننے کی نسبت شیعہ ہوجانا ضروری ہے - اگر تقلید ضروری ہے "تو اولاد علی سے بڑھ کر اور کون امام ہوگا البتہ امامت کے اصول میں ایک نقص ہے اور وہ یہ کہ امام کو مجتہدین سے تعلق رہتا ہے اور قرآن سے تعلق کم ہوجاتا ہے 'یہاں تک کہ بالکل کوئی تعلق نہیں رہتا -

اس بیان میں علامہ اقبال کی مخالفت 'تقلید اور حمایت امامت محض اقوام کے ترقی و تنزل اور حرکت و جمود کے فلسفہ کی بنا پر ہے عقائد کی بنا پر نہیں

ڈاکٹر نکلسن کے نام فلسفہ سخت کوشی کے ضمن میں پروفیسر میکنزی کی ایک کتاب انٹروڈکشن ٹو

سوشیالوجی کے آخری دو پیروں کی علامہ اقبال اس حد تک تائید کرتے ہیں گویا کہ یہ ان کے اپنے خیالات ہیں اور کہتے ہیں کہ کامل انسانوں کے بغیر سوسائٹی معراج کمال تک نہیں پہنچ سکتی اور اس غرض کے لئے محض عرفان اور حقیقت آگاہی کافی نہیں بلکہ پہچان اور تحریک کی قوت ضروری ہے - کہنا چاہئے کہ یہ معمہ حل کرنے کے لئے ہم نور و حرارت دونوں کے محتاج ہیں - غالباً" عہد حاضر کے معاشرتی مسائل کا فلسفیانہ فہم و ادراک بھی وقت کی ایک اہم ترین ضرورت نہیں ' ہمیں معلم بھی چاہئے اور پیغمبر بھی - ہمیں آج رسکن کار لائل یا ٹالسٹائی جیسے لوگوں کی ضرورت ہے جو ضمیر کو زیادہ متشدد اور سخت گیر بنانے اور فرائض کے دائرے کو زیادہ وسیع کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں - غالباً ہمیں ایک مسیح کی ضرورت ہے -

پروفیسر میکنزی کی کتاب کے دوسرے پیراگراف پر بات کرتے ہوئے کہتے ہیں غالباً" ہمیں پیغمبر سے زیادہ عہد نو کے شاعر کی ضرورت ہے یا ایک ایسے شخص کا وجود ہمارے لئے مفید ثابت ہوگا جو شاعری اور پیغمبری دونوں صفات سے متصف ہو - عہد ماضی کے شاعروں نے ہمیں فطرت سے محبت کرنے کی تعلیم دی ہے ' انہوں نے ہمیں اس قدر ژراف نگاہ بنادیا ہے کہ ہم مظاہر فطرت میں انوار ربانی کا مشاہدہ کرسکتے ہیں لیکن ہم ابھی ایک شاعر کے منتظر ہیں جو ہمیں اس وضاحت کے ساتھ پیکر انسانی میں صفات الٰہی کے جلوے دکھائے "

اقبال پروفیسر میکنزی کے دونوں پیروں کو نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ انگریزوں کو چاہئے کہ اس نوع کے خیالات کی روشنی میں انسان کامل کے متعلق میرے افکار کا مطالعہ کریں - گویا وہ پروفیسر میکنزی کے خیالات میں شریک ہوتے جائیں لیکن یہاں یہ بات کہہ دینا ضروری ہے کہ پروفیسر میکنزی نے شاعروں کے ' مظاہر فطرت میں انوار الٰہی کا مشاہدہ اور پیکر انسانی میں صفات الوہیت کا مطالعہ کرنے کی جس ضرورت پر زور دیا ہے اس کام کو مشرق میں اسلامی صوفیا اور صوفی شاعر مدت سے سرانجام دے رہے ہیں - جن شاعروں اور صوفیا پر وحدۃ الوجود کے علم بردار ہونے کا الزام لگا کر ہم انہیں قنوطی شکست خوردہ ' ملحد ' گمراہ اور نہ جانے کیا کچھ کہنے کے لئے تیار ہوجاتے ہیں یہ انہی شاعروں اور صوفیوں کا کام تھا کہ وہ صدیوں انسان کو صفات الوہیت کا مجسمہ کہتے رہے ہیں اور ہر مظہر کی صورت سے الگ ہو کر اس میں ظاہر کے مطالعہ پر زور دیتے رہے ہیں - اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک شخص کسی تصویر پر فریفتہ و شیدا ہے لیکن دوسرا شخص اس تصویر سے خالق تصویر کی صفات کا مطالعہ کرتا ہے - پہلا شخص بے شک ملحد ' مشرک اور مادہ پرست ہے لیکن دوسرا شخص موحد ہے - یورپ کے شعرا جیسا کہ ورڈز ورتھ کی شاعری سے پتہ چلے گا پہلے زمرے میں شمار ہوتے ہیں - وہ فطرت کے مظاہر کے پرستار ہیں نہ کہ مظاہر میں ظاہر ہونے والے کی تحسین و تعریف کرتے ہیں - وہ اس

لحاظ سے مادہ پرست ہیں، موحد نہیں ہیں وحدۃ الوجودی صوفی شاعر مظاہر کو خارج کر کے ان میں ظاہر ہونے والے کا بن جاتا ہے اور تصویر سے ہٹ کر مصور کی ذات میں گم ہو جاتا ہے۔ وہ ویدانتی اور نو فلاطونی حکما اور راہبوں کی طرح یا یورپ کے مادہ پرست اور فطرت پرست شاعروں کی طرح ہر مظہر کو ذات یا ہو بہو ذات بھی تصور نہیں کرتے ان کے متعلق یہ غلط فہمی تو نا سمجھ اور جاہل اہل علم نے پھیلائی ہے یا پھر مستشرقین نے اور گمراہ صوفیا نے

وحدۃ الوجودی صوفیا کے نزدیک مظاہر کو ذات یا عین ذات تسلیم کرنا تو در کنار انہیں تو ان کا وجود ہی تسلیم نہیں۔ ان کے نزدیک وجود کے واحد ہونے سے مراد یہ ہے کہ جس شے پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف ایک ہے یعنی ذات باری تعالیٰ باقی جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ اس وجود کی بدولت موجود ہے جیسا کہ تصویر مصور کے وجود کی بدولت موجود ہے۔ اصل وجود مصور کا ہے۔ تصویر کا وجود اضافی، نسبتی اور اعتباری ہے۔ اسی لئے صوفیا عالم کو موہوم اور اضافی کہتے ہیں۔ یہ نتیجہ محض علمی اعتبار سے نکالا جاتا ہے نہ کہ عملی لحاظ سے، یعنی اس کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ ہمیں جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ واقعی نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ سب اشیا حسیات ے اعتبار سے تو موجود ہیں لیکن علمی لحاظ سے موجود نہیں۔ کیونکہ علم یہ کہتا ہے کہ ان اشیا کا وجود چونکہ وجود باری تعالیٰ کی وجہ سے ہے اس لئے یہ وجود تو نہ ہوا۔ یہ وجود موہوم ہوا۔ جس طرح کہ انسان کا سایہ کہ انسان ہے تو سایہ بھی ہے اور انسان نہیں تو سایہ کہاں ہو گا۔ انسان کا یہ سایہ موہوم ہے معدوم نہیں۔ یعنی موجود ضرور ہے لیکن چونکہ جسم کی وجہ سے موجود ہے اس لئے اس کا موجود ہونا اعتباری ہے 'موہوم ہے' صوفیا کے وحدہ الوجود کا یہی مفہوم ہے کہ وجود بحت یا وجود مطلق یا وجود صرف (یعنی اللہ تعالیٰ) کے وجود کے آگے ہر دوسرے وجود کو موجود تو کہہ سکتے ہیں لیکن اس کا اپنا وجود (حقیقی وجود) تسلیم نہیں کر سکتے اگرچہ ظاہری حسیات کے طور پر وہ وجود کیوں نہ رکھتا ہو۔ یہ وہ نظریہ ہے جس میں شرک یا روئی کا شائبہ تک نہیں بلکہ یہاں تو روئی کی ہر قسم کا شائبہ اٹھ جاتا ہے۔ اس نظریہ میں اشیا یا مظاہر کے خدا یا ہو بہو خدا ہونے کا تصور کہیں موجود نہیں ہے بلکہ اس سے تو خدا کے سوا ہر شئے اور ہر مظہر کی نفی مقصود ہے۔ یہی خالص توحید ہے یہی توحید ہے جس کو نہ تو سمجھانہ میں سمجھا

یہ تصور حرکت و عمل ہی تھا جس کے تحت اقبال نے قادری سلسلہ میں بیعت ہونے کے باوجود نقش بندی سلسلہ کو سراہا ہے۔ ایک صوفی شاعر مرزا عبد القادر بیدل (۱۱۳۳ھ) کے کلام پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"بیدل کے کلام میں خصوصیت کے ساتھ حرکت پر زور ہے نقش بندی سلسلے اور حضرت مجدد الف ثانی سے بیدل کی عقیدت کی بنیاد بھی یہی ہے۔ نقشبندی مسلک حرکت اور رجائیت پر مبنی ہے۔ مگر چشتی سلسلے میں قنوطیت اور سکون کی جھلک نظر آتی ہے اسی لئے چشتی صوفیا کا حلقہ ارادت زیادہ تر ہندوستان تک محدود ہے۔ مگر ہندوستان کے برابر افغانستان، بخارا، ترکی وغیرہ مین نقشبندی مسلک کا زور ہے"

اگرچہ اقبال کے اس بیان میں مکمل صداقت نہیں اور چشتی صوفیا اور نقشبندی صوفیا کے مسلک میں اختلاف اور تمیز کی جو حد انہوں نے کھینچی ہے وہ مصنوعی اور غیر حقیقی ہے لیکن اس اقتباس سے اتنا ظاہر کرنا مقصود ہے کہ اقبال اس دور میں جہاں کہیں حرکت اور عمل دیکھتے ہیں اس کے پرستار بن جاتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانی کے مزار پر اقبال کی حاضری اور اس تقریب سعید پر نظم لکھنے کا سبب بھی اقبال کے نزدیک مسلک نقش بندی اور حضرت مجدد الف ثانی کا نظریہ حرکت و عمل ہے۔ یہ نظم بال جبریل میں موجود ہے اس کے ان اشعار کو دیکھئے جو میرے بیان کی صداقت میں ہیں

حاضر ہوا میں شیخ مجدد کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلع انوار

اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

علامہ اقبال کا حرکت و عمل کا پیغام اپنی جگہ بجا لیکن اس جوش کے سمندر میں بہہ کر ان لہروں کا سہارا لینے کی کوشش کرنا جو تصوف کو ڈبو کر گزریں اور اس طرح شریعت کو جلا بخشنے والے اور بندوں کو مولی آشنا کرنے والے مسلک سے انکار کرنا بھی تو دانش مندی نہیں تھی، پھر ایسی ایسی تحریکوں سے مفاہمت کا خیال کرنا جو سواد اعظم کے نزدیک کلی طور پر قابل قبول نہ تھیں کسی طرح بھی عقل مندانہ نہ تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کے غالب حلقہ اور اکثریت میں علامہ اقبال کے خیالات کے خلاف اضطراب پیدا ہو گیا اور اس دور کے بعض مستند اور ثقہ لوگوں نے پہلے تو آپس کی خط کتابت میں اس کے خلاف اظہار ناپسندیدگی کیا اور پھر اقبال سے رجوع کر کے ان سے ناراضگی کا اظہار کیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ ان کو راہ راست پر لانے کی کوشش بھی کی۔ شروع شروع میں اقبال جز بز ہوئے، بعد میں معتدل ہوتے ہوتے سرد ہو گئے اور تصوف اور وحدۃ الوجود کی مخالفت سے نہ صرف یہ کہ باز آ گئے بلکہ اپنی تحریروں اور شاعری کے ذریعے ان کی تائید و تبلیغ بھی بڑی خوب صورتی اور محبت کے انداز میں کرنے لگے فرق صرف یہ رہا کہ تصوف اور صوفی کی مخالفت کرنے کی بنا پر انہوں نے ان الفاظ کو تصوف کے اسلامی اور صحیح رخ کے لئے استعمال نہیں کیا اور ان

کی جگہ وہ فقراور فقیر کے الفاظ لے آئے، کہیں کہیں مرد مومن، مرد روشن ضمیر اور انسان کامل کے الفاظ سے بھی انہوں نے صوفی ہی مراد لیا ہے ان معنوں میں انہوں نے صرف "مرد" کا لفظ بھی اختیار کیا ہے۔ یہ تبدیلی رفتہ رفتہ اقبال میں کس طرح آئی اور وہ تصوف اور اس کی بے عملی کے خلاف جہاد کرتے کرتے کس طرح اس کے حق میں ہوگئے؟ اس میں جہاں ان کی اپنی نیک نیتی سے تلاش حقیقت کا دخل ہے اس میں اس دور کے چند اہم بزرگوں خصوصاً" خواجہ حسن نظامی، اکبر الہ آبادی اور سید سلیمان ندوی کا بھی خاص ہاتھ ہے، آئندہ صفحات پر اس کی تفصیل ملے گی

علامہ اقبال نے وحدۃ الوجود اور تصوف سے سرد مہری یا انکار کے بعد آخر میں اس کے اقرار تک جو قدم اٹھائے ہیں ان میں سے پہلا قدم چند ہم عصر بزرگوں سے خط کتابت کر کے اپنی انکاری پوزیشن کو واضح کرنا اور اقراری حالت کی طرف ابتدائی رغبت کا اظہار کرنا تھا اس پس منظر میں حضرت اکبر الہ آبادی کے نام ۱۹۱۵ء، ۱۹۱۶ء اور ۱۹۱۸ء کے تحریر کردہ اقبال کے خطوط کے، مندرجہ ذیل اقتباسات دیکھئے

پہلا خط محررہ ۲۵ اکتوبر ۱۹۱۵ء۔

" پنجاب میں علما کا پیدا ہونا بند ہوگیا ہے اور اگر خدا تعالیٰ نے خاص مدد نہ کی تو آئندہ بیس سال نہایت خطرناک نظر آتے ہیں، صوفیا کی دکانیں ہیں مگر وہاں سیرت اسلامی کی متاع نہیں بکتی"

دوسرا خط محررہ ۴ فروری ۱۹۱۶ء۔

" آپ کا نامہ مل گیا ہے میں تصوف کی تاریخ پر ایک مضمون لکھ رہا ہوں جو ممکن ہے ایک کتاب بن جائے چونکہ عام طور پر اخباروں میں میری نسبت یہ مشہور کردیا ہے کہ میں صوفیائے کرام سے بدظن ہوں اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف اور واضح کرنی ضروری ہے ورنہ اس طویل مضمون کے لکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی چونکہ میں نے خواجہ حافظ پر اعتراض کیا ہے اس واسطے ان کا خیال ہے کہ میں تصوف کو دنیا سے مٹانا چاہتا ہوں"

تیسرا خط محررہ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء۔

" میں نے خواجہ حافظ پر کہیں الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی ہے میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پابوسہ ہے چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کئے گئے ہیں اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظرانداز کردی ہے اور میرے ریمارکس تصوف اور ولایت پر حملے کے موافق سمجھے گئے ہیں۔ پہلے عرض کرچکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ میں نے۔

جو کچھ لکھا ہے وہ نئی بات نہیں، حضرت علاء الدین سمنانی کہہ چکے ہیں، حضرت جنید بغدادی کہہ چکے ہیں، میں نے تو محی الدین (ابن عربی) اور منصور (حلاج) کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سمنانی اور جنید نے ان دونوں بزرگوں (یعنی ابن عربی اور منصور) کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں ہاں ان کے عقائد اور خیالات سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے اگر اسی کا نام مادیت ہے تو قسم خدائے لایزال کی مجھ سے بڑھ کر دنیا میں مادہ پرست کوئی نہ ہوگا۔ عجمی تصوف سے لٹریچر میں دل فریبی، حسن اور چمک پیدا ہوتی ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے"۔

چوتھا خط محررہ ۲ جولائی ۱۹۱۸ء۔

"میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی خودی سے پیدا ہوتی ہی یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہو مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو لرک پوئٹری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے یہ اس قسم سے ہے جو افیون و شراب کا نتیجہ ہے، دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیائے اسلام 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 کہ احکام باری تعالیٰ میں --- پہلی قسم کی بے خودی ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم تمام مذاہب و اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے والی ہے میں ان دونوں قسموں کی خودی پر معترض ہوں۔"

پانچواں خط محررہ ۱۹۱۸ء۔

" محترمی آپ مجھے تناقص کا ملزم گردانتے ہیں یہ بات درست نہیں ہے مگر بدنصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے گزشتہ خط میں عرض کیا تھا کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لئے میری خاطر اسے ایک دفعہ پڑھ لیجئے اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا

آں چناں گم شو کہ یکسر سجدہ شو۔"

چھٹا خط محررہ ۱۹۱۸ء۔

" مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لئے (خصوصاً مسلمانوں کے لئے) مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب (حافظ شیرازی) کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی"

ساتواں خط محررہ ۱۱ جون ' ۱۹۱۸ء۔

'' کل اور آج دو خط آپ کے موصول ہوئے میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی ہے''۔

آٹھواں خط محررہ ' ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۵ء۔

'' آپ کے خطوط سے مجھے فائدہ ہوتا ہے اور مزید غور و فکر کی راہ کھلتی ہے اس واسطے میں ان خطوط کو محفوظ رکھتا ہوں - یہ تحریریں ہی نہایت بیش قیمت ہیں اور بہت لوگوں کو ان سے فائدہ پہنچنے کی توقع ہے - واعظ قرآن بننے کی اہلیت تو مجھ میں نہیں ہے ہاں اس مطالعہ سے اپنا اطمینان خاطر روز بروز ترقی کرتا جاتا ہے گو عملی حالت کے اعتبار سے بہت ست عنصر واقع ہوا ہوں آپ دعا فرمائیں''۔

آخری خط اگرچہ ترتیب میں پہلے ہونا چاہئے تھا لیکن اس کے مضمون کی نوعیت کے لحاظ سے میں نے اسے آخر میں رکھا ہے اس سے اقبال کے تبدیل شدہ رجحان کی نشان دہی ہوتی ہے اب وہ مطلق تصوف اور مطلق وحدۃ الوجود کی بجائے ان کے اس رخ کی مخالفت کرتے نظر آتے ہیں جو غیر اسلامی چھاپ رکھتا ہے اور اسلامی چھاپ والے رخ کی موافقت۔

علامہ اقبال کا مضمون ۱۹۱۴ء میں "علم ظاہر و باطن" کے عنوان سے اخبار وکیل امرتسر میں چھپا تھا جس کا یہ اقتباس دیکھئے

" حضرت مجدد الف ثانیؒ اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تصوف شعائر حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے اگر تصوف کی یہ تعریف کی جائے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض کرنے کی جرأت نہیں ہو سکتی - راقم الحروف اس تصوف کو جس کا نصب العین شعائر اسلام میں مستقل استقامت پیدا کرنا ہو عین اسلام جانتا ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو بدبختی اور خسران کے مترادف سمجھتا ہے - "

خواجہ حسن نظامی کو ایک خط محررہ ۱۲ جنوری ' ۱۹۱۸ء میں علامہ اقبال لکھتے ہیں

'' جن لوگوں کے عقائد و عمل کا ماخذ کتاب و سنت ہے اقبال ان کے قدموں پر ٹوپی کیا سر رکھنے کو تیار ہے اور ان کی صحبت کے ایک لحظہ کو دنیا کی تمام عزت و آبرو پر ترجیح دیتا ہے''۔

اقبال نے ایک مکتوب ۱۹۰۴ میں محمد دین فوق کو لکھا تھا اگرچہ یہ بہت پہلے کا ہے لیکن اس سے بھی ہمارے دعوی کی تصدیق ہوگی لکھتے ہیں -

'' زمانہ حال کے مسلمانوں کی نجات اس میں ہے کہ ان لوگوں یعنی بزرگان دین کی حیرت انگیز زندگی کو زندہ کیا

جائے' میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت ان کے متعلق حسن ظن کا دور ہو جانا ہے"۔

یہ وہی بات ہے جو علامہ کے پیرو مرشد مولانا روم نے اس شعر میں **مستقلا** "کہہ رکھی ہے۔

ہیچ قومے را خدا رسوانہ کرد　　　تا دلے صاحب دلے نامد بہ درد

اس مرحلہ پر علامہ اقبال اپنے اطمینان قلب میں روز افزوں ترقی پاتے نظر آتے ہیں اور طلب حقیقت کی جستجو میں چند اور مشاہیر عصر کی طرف بھی رجوع کرتے دکھائی دیتے ہیں جن میں سرفہرست سید سلیمان ندوی ہیں ان کے علاوہ عبدالماجد دریابادی اور چند دوسرے بزرگ بھی ہیں۔ذیل میں علامہ اقبال کی ان سے خط کتابت کا اجمالی تعارف اس نیت سے کرایا جاتا ہے کہ ایک تو ہمیں یہ پتہ چل جائے کہ معترض ہونے کے زمانے میں علامہ اقبال کو مغربی اور عجمی فلسفہ کی بھول بھلیوں میں سرگرداں ہونے کی وجہ سے تصوف' وجود اور اسلام کی کئی دوسری باتوں کی حقیقت کا صحیح علم نہ تھا اور دوسرے یہ پتہ بھی چل جائے کہ مشاہیر اسلام سے رابطہ کے ذریعے انہوں نے حقیقت کی تلاش شروع کردی تھی۔

سید سلیمان ندوی سے علامہ اقبال کی خط کتابت ان سے مختلف موضوعات پر روشنی ڈالنے کی درخواست معلوم ہوتی ہے' اقبال اس کے ذریعے سید موصوف سے باری تعالیٰ' ختم نبوت' لانبی بعدی' بروز مسیح کی آمد' صدقہ' خیرات' امامت' ملکیت' نبی' متعہ' میاں بیوی کے حقوق' اذان' مشورہ صحابہ' فقہ حنفی' حدیث قرآن' احکام قرآن' آیات قرآن' اجتہاد' وحی' وحی غیر متلو وحی متلو' آئین اسلامی' شریعت' طریقت' میراث' وصیت' ناسخ و منسوخ' زمان' مکان' دہر' اجماع' صحابہ' نص قرآنی کا خلاف وغیرہ موضوعات کا تعارف اور تفصیل چاہتے ہیں ان خطوط سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو پہلے مذہب اور تصوف سے بہت کم واقفیت تھی اور ان کا قدیم مذہبی اور صوفیانہ کتب کا مطالعہ نہ ہونے کے برابر تھا۔یہ بات کچھ اور مشاہیر سے خط کتابت سے بھی ظاہر ہوتی ہے جس سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ اقبال جس زمانے مین تصوف' وحدۃ الوجود اور دین کی بعض باتوں پر معترض ہو رہے تھے اس زمانے میں وہ خود ان موضوعات سے صحیح اور مکمل طور پر آشنا نہ تھے اس لئے ان کا ہر اعتراض ایک ناعلم شخص کا ایک باعلم شخص پر اعتراض معلوم ہوتا ہے جو کسی بھی طور پر جائز نہیں تھا۔یہاں مشاہیر عصر کے ساتھ اقبال کی مختلف النوع موضوعات پر خط کتابت میں سے چند ضروری خصوصاً متعلق بہ تصوف و وجود اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں۔

خواجہ حسن نظامی کے نام خط محررہ' ۱۹۰۵ء۔

"ایک خط پہلے ارسال کرچکا ہوں اور بڑی شدت کے ساتھ اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ

قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہیں ان کا پتہ دیجئے' سیپارہ اور رکوع کا پتہ لکھئے اس بارے میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کرکے مجھے بہت جلد مفصل جواب دیں اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجئے اور بعد التماس دعا عرض کیجئے کہ میرے لئے زحمت گوارا کریں اور مہربانی کرکے مطلوب قرآنی آیات کا پتہ دیویں اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلہ وحدۃ الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے نکلتا ہے اور کون کون سی آیات پیش کرسکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے کیا حضرت علی مرتضٰیؓ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی؟ غرض اس امر کا جواب معقول اور منقول اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں۔ میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استفسار ضروری ہے آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کرسکتے ہیں "

مولوی صالح محمد کو ایک خط میں جو مئی یا جون ۱۹۳۱ء کا تحریر کردہ ہے علامہ لکھتے ہیں

" حضرت خواجہ نظام الدین صاحب سے یہ بھی معلوم کیجئے کہ ان کے بزرگوں کے کتب خانہ میں حضرت شاہ محمد غوث گوالیاری کا وہ رسالہ موجود ہے جس میں انہوں نے آسمانوں اور سیاروں کی سیر کا ذکر کیا ہے۔ مجھے اس کی مدت سے تلاش ہے' اب تک دستیاب نہیں ہوسکا آج تک شائع بھی کسی نے نہیں کیا اگر وہ رسالہ ان کے پاس نہیں تو ممکن ہے اس مضمون کا کسی اور بزرگ کا رسالہ موجود ہو"۔

مولوی محمد صالح نے اس سلسلے میں اقبال کو جو کچھ لکھا تھا اس کے جواب میں اقبال اپنے خط محررہ جون' ۱۹۳۰ء میں لکھتے ہیں

" آپ کا خط مل گیا ہے جس کے لئے شکریہ قبول کیجئے کہ مسودہ آپ تک پہنچ گیا آپ نے نسخہ مطلوبہ کی تلاش میں جو زحمت گوارہ کی اس کے لئے جناب خواجہ صاحب اور آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں اگر آپ ادھر کے نادر الوجود قلمی نسخوں کی ایک فہرست شائع کردیں تو عہد حاضر کے مسلمانوں پر ایک احسان عظیم ہوگا اور نیز ایک بہت بڑی خدمت ہوگی افسوس مسلمانوں کا علمی سرمایہ ہندوستان میں بالکل ضائع ہوگیا اور آج یورپ والے یہ طعنہ دینے کے لائق ہوئے کہ ہندوستانی مسلمان علمی دولت سے بالکل تہی دست ہیں۔

"سر اسما" کا ذکر میں نے آج تک نہیں سنا اس کتاب کی تلاش جاری رکھئے "

اس کے بعد ۲۵ جون' ۱۹۳۱ء کے ایک خط میں انہیں تحریر کرتے ہیں۔

" حضرت خواجہ صاحب کی خدمت میں میری طرف سے خاص طور پر شکریہ ادا کیجئے میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں کہ انہوں نے سراسما کے متعلق اس قدر دلچسپی کا اظہار فرمایا معلوم نہیں کتاب مذکورہ قلمی ہے یا طبع شدہ اگر قلمی ہے تو معلوم نہیں حجم کس قدر ہے اور کس زبان میں ہے۔ بہر حال خواجہ صاحب کسی آدمی کو بھیج دیں تو بہت مہربانی ہوگی اور اس طرح کتاب جلدی مل جائے گی اور میں اس سے اپنی بات کو ختم کرنے سے پہلے مستفیض ہو سکوں گا۔"

مئی ۱۹۳۲ء کے ایک خط میں جو پروفیسر شجاع کے نام ہے علامہ کہتے ہیں" طالب علمی کے زمانے میں خاصی عربی سیکھ لی تھی مگر بعد میں اور مشاغل کی وجہ سے اس کا مطالعہ چھوٹ گیا تاہم مجھے اس زبان کی عظمت کا صحیح اندازہ ہے"

۶ ستمبر ۱۹۳۴ء کے مکتوب میں سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں

" لفظ نار کا روٹ عربی زبان میں کیا ہے؟ لفظ نجات کا روٹ کیا ہے اور روٹ کی رو سے اس کے کیا معنی ہیں؟"

۲ ستمبر کو صوفی غلام مصطفےٰ تبسم کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں " میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے۔ البتہ فرصت کے اوقات میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو۔ یہ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لئے ہے نہ کہ تعلیم و تعلم کی غرض سے۔"

مولوی احمد رضا بجنوری کو ۲ ستمبر کے ایک خط میں لکھتے ہیں۔

" کیا آپ کسی ایسے بزرگ کا نام تجویز کر سکتے ہیں۔ جس کا نظریہ فقہ اسلام و اصول فقہ و تفسیر پر وسیع ہو اور شاہ ولی اللہ کے فلسفہ اور ان کی کتابوں پر پوری بصیرت رکھتا ہو۔ اگر کوئی ایسے بزرگ مل جائیں تو میں ان کو اپنی کتابوں کے سلسلے میں کچھ مدت کے لئے اپنے پاس رکھوں گا۔ اور اس مدد کا جو مجھے ان سے ملے گی مناسب معاوضہ ادا کروں گا۔"

۱۸ اگست ۱۹۲۴ء کو سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

" بعض حنفا اور معتزلین کے نزدیک اجماع امت یہ اختیار رکھتا ہے مگر اس نے کوئی حوالہ نہیں دیا آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے۔"

پھر یکم مئی ۱۹۲۴ء کے خط میں لکھتے ہیں۔

"کیا روسی مسلمانوں میں بھی ابن تیمیہ محمد بن عبد الوہاب نجدی کے حالات کی اشاعت ہوئی تھی اس کے متعلق آگاہی کی ضرورت ہے۔ مفتی عالم جان جن کا حال میں انتقال ہو گیا ہے ان کی تحریک کی اصل

غایت کیا تھی کیا یہ محض تعلیمی تحریک تھی یا اس کا مقصود ایک مذہبی انقلاب تھا۔

۱۰ مئی ۱۹۲۲ء کے ایک خط میں انہی سلیمان ندوی کو اقبال لکھتے ہیں "رویت باری کے متعلق جو استفسار میں نے آپ سے کیا تھا اس کا مقصود فلسفیانہ تحقیقات نہ تھی خیال تھا کہ شاید اس بحث میں کوئی بات ایسی نکل آئے جس سے آئن سٹائن کے انقلاب انگیز نظریہ نور پر کچھ روشنی پڑے اس خیال کو ابن رشد کے ایک رسالہ سے تقویت ہوئی جس میں انہوں نے ابو المعالی کے رسالہ سے ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابو المعالی کا خیال آئین سٹائن سے بہت ملتا جلتا ہے گو مقدم الذکر کے ہاں یہ بات محض ایک قیاس ہے اور مو خر الذکر نے اسے علم ریاضی کی مدد سے ثابت کر دیا ہے۔"

سید سلیمان ندوی کے نام علامہ اقبال ۱۴ جولائی ۱۹۳۵ء کو ایک خط تحریر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"اگر توہین رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مثالیں کسی فقہ میں مذکور ہوں تو مہربانی فرما کر ان میں سے چند تحریر فرمائیں۔"

۶ ستمبر ۱۹۳۴ء کے ایک خط میں اقبال سید مذکور کو لکھتے ہیں "حضور رسالت ماب (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ہے کہ میں نبی بغیر ہمزہ کے ہوں یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے یا نہیں۔ قرآن شریف میں جن انبیا کا ذکر ہے ان میں سے کون سے نبی باہمزہ ہیں اور کون سے بغیر ہمزہ۔ یا سب کے سب بغیر ہمزہ ہیں۔"

۴ ستمبر ۱۹۳۳ء کے ایک خط کی عبارت دیکھئے جو علامہ اقبال نے سید سلیمان ندوی ہی کو لکھی ہے۔)

"نور الاسلام کا عربی رسالہ "جہت مکان" جو رام پور میں ہے کس زبان میں ہے، قلمی ہے یا مطبوعہ 'نور الاسلام کا زمانہ (یعنی زمانہ تحریر) کون سا ہے؟ اس تصدیع کے لئے معافی کا خواست گار ہوں۔ ہندی فلسفی ساکن پھلواری مصنف "تسویلات فلسفہ" کا پورا نام) کیا ہے اور کتاب مذکور طبع ہوئی ہے یا نہیں۔ اگر طبع ہوئی ہے تو قلمی نسخہ اس کا کہاں دستیاب ہو گا؟ مہربانی کر کے جلدی مطلع فرمائیں۔"

۸ اگست ۱۹۳۳ء کے ایک مکتوب میں سید سلیمان ندوی کو علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں۔

"ہندوستان میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں اور ملا محمد جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندوستانی مسلمانوں میں پیدا ہوئے ہیں؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمائیے۔ اگر ممکن ہو تو ان کی بڑی بڑی تصنیفات سے بھی۔"

یکم فروری ۱۹۲۴ء کو سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں علامہ اقبال کہتے ہیں۔

"مسلمانوں نے منطق استقرائی پر جو کچھ لکھا ہے اور جو جو اضافے انہوں نے یونانیوں کی منطق پر کئے

ہیں اس کے متعلق میں کچھ تحقیق کر رہا ہوں۔ میں آپ کا نہایت شکر گزار ہوں گا اگر آپ از راہ عنایت اپنی وسیع معلومات سے مجھے مستفیض فرمائیں، کم از کم ان کتابوں کے نام تحریر فرمائیں جن کو پڑھنا ضروری ہے۔"

"۲۳ جنوری، ۱۹۲۴ء کے ایک خط میں انہی سید سلیمان ندوی کو لکھتے ہیں۔

"آپ حضرت اویس اور ان تمام صوفی روایات کے متعلق جو ان سے منسوب ہیں کیا خیال رکھتے ہیں اگر حضرت امام مالک کی تحقیق پر نظر ہو تو از راہ عنایت حوالہ سے آگاہ فرمائیے گا۔"

سید سلیمان ندوی کے نام ۸ اگست، ۱۹۲۳ء کے ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

"حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت مطلق کی بات کس جگہ ہے حوالے مطلوب ہیں۔ حضرات صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے جواب سے بھی آگاہ فرمائیے۔"

ایک اور خط محررہ ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء میں علامہ اقبال سید سلیمان ندوی کو تحریر کرتے ہیں۔

"لفظ شعار کے معنی کے متعلق اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں شعائر کی تشریح کی ہے؟"

۱۸ مارچ ۱۹۲۸ء کے ایک خط میں بھی اقبال مذکورہ بالا بزرگ کو لکھتے ہیں۔

"مباحث شرقیہ لاہور میں دستیاب نہیں ہو سکی۔ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ زمان کے متعلق امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلم بند فرما کر مجھے ارسال فرمادیں میں اس کا ترجمہ نہیں چاہتا صرف خلاصہ چاہتا ہوں۔"

۷ مارچ ۱۹۲۸ء کو ایک اور خط کے مندرجات دیکھئے جو سید سلیمان ندوی ہی کے نام ہے، علامہ اقبال فرماتے ہیں۔

"شمس بازغہ" یا صدور میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اس مضمون کی ہے "لا تسبو الدھر فانی انا لدھر" کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے اگر ایسا ہے تو یہ بحث کہاں ملے گی"

۲۲ اگست، ۱۹۲۲ء کے ایک خط میں جو علامہ سید سلیمان ندوی کے نام ہے اقبال لکھتے ہیں۔

"جن کتابوں کا آپ نے والانامہ میں ذکر فرمایا ہے کہ آپ کے دار المصنفین میں موجود ہیں اگر ہوں تو

میں چند روز کے لئے وہیں حاضر ہو جاؤں اور آپ کی مدد سے ان میں سے بعض کو دیکھ سکوں - پنجاب یونیورسٹی کے کتب خانہ میں ان میں سے بعض موجود ہیں لیکن سب نہیں - اس کے علاوہ یہاں علمی شغف رکھنے والے علما بھی موجود نہیں ہیں جن سے وقتاً فوقتاً استفادہ کیا جائے فی الحال میں مولوی نور الحسن صاحب کی مدد سے مباحث شرقیہ دیکھ رہا ہوں - "

علامہ سید سلیمان ندوی ہی کے نام ایک مکتوب محررہ ۵ اکتوبر ۱۹۲۱ء میں علامہ اقبال کہتے ہیں -

" ستمبر کا معارف ابھی نظر سے نہیں گزرا ہے اس میں مسٹر ڈکنسن کے ریویو اسرار خودی کا ترجمہ آپ نے شائع کیا ہے ترجمہ مذکور کا ایک فقرہ ہے " اقبال ان تمام فلسفیوں کے دشمن ہیں جو شے واجب الوجود کو تسلیم کرتے ہیں " (ص ۲۱۴) - اگر آپ کے پاس رسالہ نیشن موجود ہو جس میں انگریزی ریویو شائع ہوا تھا تو میں اسے دیکھنا چاہتا ہوں مہربانی کرکے ایک آدھ روز کے لئے بھیج دیں ایسا خیال ہے کہ غالباً" مذکورہ بالا فقرہ ریویو میں موجود نہیں ہے " -

سید سلیمان ندوی سے تصوف اور وحدۃ الوجود پر علامہ اقبال کی متنوع خط کتابت کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سید موصوف نے علامہ کو تصوف خصوصاً" وحدۃ الوجود کے صحیح رخ سے آشنا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے آخری ایام میں تصوف اور وجود دونوں کے قائل ہو گئے تھے لیکن اسی تصوف اور وجود کے جو اسلام کی چھاپ لئے ہوئے ہے 'غیر اسلامی تصوف اور وجود کے وہ آخر دم تک مخالف رہے - اور ایسا ہونا بھی چاہئے تھا - یہاں سب سے پہلے سید سلیمان ندوی کا وہ مکتوب نقل کیا جاتا ہے جو انہوں نے خالصتاً" وحدۃ الوجود کے مسئلہ پر علامہ اقبال کو لکھا تھا یہ خط مکاتیب سلیمان میں خط نمبر ۲۷اب کے عنوان کے تحت صفحہ ۱۸۶ پر موجود ہے - سید موصوف نے اس دقیق موضوع کو جس منطقی اور آسان انداز میں تحریر کیا ہے وہ قاری کے ذہن میں آسانی سے اتر جاتا ہے - معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے تصوف و وجود کی صحیح تفہیم کے لئے اس سے خاطر خواہ روشنی حاصل کی ہے - خط کا متن یہ ہے -

" وحدۃ الوجود کے باب میں آپ نے کئی دفعہ پوچھا - وحدۃ الوجود کی کئی تشریحات ہیں اور ان کے اختلافات معنی کی بنا پر حکم بدل جاتا ہے - انہی میں سے ایک وہ ہے جس کو جاہل صوفیا مانتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان فرق اعتباری رہ جائے بلکہ ہر مخلوق کو دعویٰ خالق ہو جائے - یہ تمام تر کفر ہے اور اس کا ماخذ نوفلاطونیت معلوم ہوتی ہے اور ہندوؤں کا فلسفہ بھی اسی قبیل کا ہے - ہندوستان میں یہ مسئلہ مخدوم اشرف جہانگیر سمنانی کی روایت کے مطابق آٹھویں صدی ہجری میں آیا ورنہ حضرات چشت

کے کلام میں، حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی سنجری سے لے کر حضرت سلطان الاولیاء نظام الدین کے ملفوظات میں اس کا ذکر یاد نہیں آیا۔ حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مولانا اسمٰعیل شہید وغیرہ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود کی جو تشریح کرتے ہیں اس کا مقصد مسئلہ قیومیت کی تفصیل ہے۔

"انت قیوم السمٰوت والارض ومن فیھن"

حدیث صحیح میں وارد ہے۔ اور اس کی تشریح بمذاق وحدۃ الوجود یہ ہے کہ ساری مخلوقات اپنے وجود و بقا میں ہر آن اللہ تعالیٰ کی محتاج ہیں، جس طرح وہ اپنے خلق میں محتاج نہیں ---"انتم الفقرا" سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری حقیقت فقر محض ہے اور "اللہ ھو الغنی" سے ظاہر ہے کہ وہی غنی ہے۔ فقر کے دوسرے معنی عدم کے ہیں ہماری حقیقت عدم ہے، جس میں وجود یا کسی صفت کی نیرنگی اسی ذات غنی کی صفات کے ظلال ہیں۔ ظل (سایہ) کی حقیقت عدم ہی ہے، عدم نور کا نام ظل ہے۔ تاہم کسی ظل کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لئے ظل کا وجود اپنی ذات میں ہم معنی عدم ہے لیکن اصل کے پرتو سے وجود کا ایک وہمی تقش پالیتا ہے۔ یہ ان حضرات کا وحدۃ الوجود ہے۔ گو کہ ہمارے نزدیک حضرت مجدد صاحب کا یہ مسلک، اخیر مسلک نہیں۔ اخیر مسلک وہی وحدۃ تنزیہ ہے جس پر شرع وارد ہے (کمافی المکتوبات)۔ ہمارے حضرات کے یہاں وحدۃ الوجود کا تصور ایک حالی کیفیت ہے جس کی نظر میں اللہ تعالیٰ کی محبت و عظمت و جلالت یوں چھا جائے کہ ساری مخلوقات اس کی نگاہون سے چھپ جائے جیسے آفتاب کے طلوع سے سارے ستارے چھپ جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے جیسے مجنوں کا یہ قول تمثل لی لیلیٰ بکل سبیل۔

جس وحدۃ الوجود کو ہم نے فلاسفہ افلاطونی خیال کیا ہے یا ہندوؤں سے ماخوذ بھی بتایا ہے وہ یہ ہے کہ ذات الٰہی ہی پھیل کر عالم بن گئی ہے جیسے انڈا ہی پھٹ کر چوزہ بن جاتا ہے (اس خیال کو رد کرنے کی ضرورت تھی اس لئے ابن عربی وغیرہ نے تفصیل لکھی جیسا کہ حضرت مجدد نے اکبر اور جہانگیر کے خلاف کیا) یہی ہے جو ایک رباعی میں عمر خیام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

حق جان جہاں است و جہاں جملہ بدن   ارواح و ملائکہ حواس ایں تن

افلاک و عناصر و موالید اعضاء   توحید ہمیں است و دگر ہا ہمہ فن

اپنی جستجو اور بعض بزرگوں کی صحبت اور چند مشاہیر سے خط کتابت نے رفتہ رفتہ علامہ اقبال کے ذہن و قلب میں تصوف اور وحدۃ الوجود کی صحیح تصویر اتار دی۔ وہ خود ہی ایک خط بنام عبد اللہ چغتائی میں لکھتے ہیں،

(۱۳ جون '۷، ۱۹۳ء)

"محمود خضیری سے میں اسپین میں ملا تھا۔ وہ نصیرالدین طوسی پر مقالہ پڑھیں گے۔ ان کی تحقیق سے معلوم ہو گا کہ مسلمان ریاضی دان قرون وسطیٰ میں اس نتیجہ پر پہنچ چکے تھے۔ یہ ممکن ہے مکان کے یعنی ابعاد تین سے زیادہ ہوں اور ہمارے اسلامی صوفیا تو ایک مدت سے تعدد زمان و مکان کے قائل ہیں۔ یہ خیال یورپ میں سب سے پہلے جرمنی کے فلسفی کانت نے پیدا کیا تھا لیکن مسلمان صوفیا اس سے پانچ چھ سو سال پہلے اس نکتہ سے آشنا تھے۔ عراقی کے رسالہ کا قلمی نسخہ غالباً ہندوستان میں موجود ہے اور میں نے اس کے ایک رسالہ کا جو خاص طور پر زمان اور مکان پر ہے اپنے لیکچر میں ملخص بھی دیا ہے اگر محمود خضیری بھی اس مضمون پر ریسرچ کریں تو مجھ کو یقین ہے کہ یورپ میں نام پیدا کریں۔"

اور تو اور وہ اس مرحلہ پر یورپ کے زیر اثر مسلمانوں کے مغرب زدہ طبقہ کے خلاف بھی آواز اٹھانے لگے ہیں۔ صاحب زادہ آفتاب احمد خان کے نام ایک خط میں کہتے ہیں۔

"آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے بر آمد ہو' وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں بلکہ اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئن سٹائن کے نظریہ سے کس قدر ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثے ہوتے تھے تو آئن سٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی معلوم نہ ہو۔ اس کے علاوہ جدید استقرائی منطق سے اسے جو بیگانگی ہے وہ بہت کچھ کم ہو جائے' اگر اس کو یہ علم ہو کہ جدید منطق کا تمام نظام رازی کے ان مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا ہے جو انہوں نے ارسطو کے استخراجی منطق پر عائد کئے تھے۔"

ایک صاحب محمد جمیل کے نام لکھتے ہیں۔

"اسلام کے ثقافتی اور فلسفیانہ پہلو پر ابھی کام کرنے کی شدید ضرورت ہے۔"

۷ استمبر کے ایک خط میں سید سلیمان ندوی کو علامہ اقبال تحریر کرتے ہیں "مسلمانوں کا مغرب زدہ طبقہ نہایت پست فطرت ہے۔"

قارئین نے مذکورہ بالا خطوط سے جو بہت سے ایسے خطوط میں سے چند ہیں اندازہ کر لیا ہو گا کہ

(۱) اقبال اپنے بچپن' لڑکپن اور ابتدائے شباب میں تصوف اور وحدۃ الوجود کے قائل تھے۔

(۲) فلسفہ عجم و یورپ کے مستشرقین اور مغرب زدہ مصنفین کی تحریروں سے تصوف اسلامی اور عجمی تصوف میں مشابہت اور یگانگت کے مغالطے کی بنا پر وہ اسلامی تصوف اور وحدۃ الوجود کے خلاف ہو گئے۔

(۳) جب ان کا واسطہ چند صحیح الخیال ہم عصر بزرگوں کے اعتراضات سے پڑا تو احساس ہوا کہ کہیں میری ہی غلط فہمی نہ ہو - ان سے خط کتابت کے ذریعہ حقیقت سے آگاہ ہونے کی خلوص دل سے سعی کی -

(۴) اس خط کتابت سے قاری کو دو چیزوں کا علم ہوتا ہے (ا) ایک تو یہ کہ علامہ اقبال کو تصوف وو جود کی مخالفت کے زمانے میں اسلامی تصوف' ثقہ صوفیا اور ان کے خیالات و افکار خصوصا" ابن عربی اور ان کے **متبعین** کے خیالات اور مذہب کے بعض رخوں سے مکمل اور صحیح واقفیت نہ تھی -

(ب) اقبال میں رفتہ رفتہ تصوف اور وجود کے صحیح رخ سے تعارف اور اس کے سمجھنے کے لئے ایسا اضطراب پیدا ہو چکا تھا جس نے انہیں وہ اقبال بنا دیا جو تصوف اور وجود کا شیدائی اقبال تھا - لیکن انہوں نے تصوف کی بجائے فقر اور صوفی کی بجائے فقیر کا لفظ اختیار کر لیا اور بات وہی کی جو اسلامی تصوف کی ثقاہت اور مسلمان صوفیا کی وجاہت کے متعلق واقف کار کرتے آئے ہیں -

انکار سے اقرار تک سفر کے بعد افکار اقبال سے واقف ہونے کے لئے ان کے مندرجہ ذیل خطوط دیکھئے -

ایک خط میں جو پنڈت جواہر لال نہرو کو انہوں نے ختم نبوت کے موضوع پر لکھا ہے' شیخ محی الدین ابن عربی المعروف بہ شیخ اکبر کے لئے حضرت ابن عربی کے الفاظ استعمال کرتے ہیں حالانکہ پہلے وہ صرف ابن عربی لکھتے تھے' یہ ان کے افکار میں تبدیلی کا ایک لاشعوری عمل تھا - اسی طرح وہ حضرت ابن عربی سے منسوب فلسفہ وحدۃ الوجود کے **متبعین** اور شارحین حضرت مولانا روم' حکیم سنائی' مولانا عبد الرحمٰن جامی' خواجہ فرید الدین عطار' شیخ فخر الدین عراقی' خواجہ حافظ شیرازی وغیرہ کے متعلق بھی اچھے الفاظ میں بات کرتے نظر آتے ہیں بلکہ ان کی پیروی کی تلقین کرتے ہیں -

ڈاکٹر محمد اکبر منیر کے نام ایک خط محررہ' ۱۹۲۴ء میں علامہ لکھتے ہیں -

" حکیم سنائی اور مولانا روم پر نظر رکھنا چاہئے اس قسم کے لوگ اقوام و ملت کی زندگی کا اصل راز ہیں' اگر یہی لوگ غلط راستہ پر پڑ جائیں تو اقوام کی ممات بھی انہی کے ہاتھوں سے ہوتی ہے - مولانا روم کے اسرار و حقائق زندہ جاوید ہیں - حکیم سنائی سے طرز ادا سیکھ لینی چاہئے کہ مطالب عالیہ ادا کرنے میں ان سے بڑھ کر کسی نے قدم نہیں رکھا - "

انہی پروفیسر اکبر کو اس سے چند سال پہلے کے خط میں' جو ۴ اگست' ۱۹۲۰ء کا لکھا ہوا علامہ لکھتے ہیں -

" ایک کتاب غالبا" " لطائف غیبی " نام ایران سے شائع ہوئی تھی - پروفیسر براؤن نے لٹریری ہسٹری میں اس کا ذکر کیا ہے' یہ کتاب ان اعتراضات کے جواب میں لکھی گئی ہے جو شیعہ حضرات نے وقتا" فوقتا" خواجہ حافظ پر کئے تھے' اگر کہیں سے دستیاب ہو جائے تو میرے لئے خرید کر بھیج دیجئے - "

۴ ستمبر ۱۹۳۳ء کے ایک خط میں سید سلیمان ندوی کو علامہ اقبال لکھتے ہیں۔

"شرح مواقف دیکھ رہا ہوں۔ فتوحات (مصنفہ شیخ ابن عربی) کا مطالعہ آپ کا خط آنے کے بعد کروں گا۔"

۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء کو انہی بزرگوار کو لکھتے ہیں۔

"اگر دہر ممتد اور مستمر اور حقیقت میں اللہ تعالیٰ ہی ہے تو پھر مکان کیا چیز ہے؟ جس طرح زمان' دہر کا ایک طرح کا عکس ہے اسی طرح مکان بھی دہر کا عکس ہونا چاہئے یا یوں کہیں کہ زمان و مکان دونوں کی حقیقت اصلہ دہر ہی ہے۔ یہ خیال محی الدین ابن عربی کے نقطہ خیال سے صحیح ہے' اس کا جواب شاید فتوحات (فتوحات مکیہ مصنفہ ابن عربی) میں ملے تھوڑی سی تکلیف اور گوارا فرمایئے اور دیکھئے انہوں نے مکان پر بھی کچھ بحث کی ہے او اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے"

۱۴ اپریل' ۱۹۱۹ء کو علامہ اقبال نے نیاز الدین خان کے نام ایک خط لکھا جس کا متن یہ ہے کہ

"سبحان اللہ' گرامی کے اس شعر پر ایک لاکھ دفعہ اللہ اکبر پڑھنا چاہئے۔

عصیان ما و رحمت پروردگار ما — ایں را نہایت است نہ آں را نہایت است

خواجہ حافظ تو ایک طرف مجھے یقین ہے فارسی لٹریچر میں اس پایہ کا ایک شعر کم نکلے گا انسان کی بے نہایتی کا ثبوت دیا ہے۔ مگر اس انداز سے کہ موحد کی روح فدا ہو جائے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک انسان کی بھی نہایت ہے اور یہی صداقت مسئلہ وحدۃ الوجود میں ہے۔ شعر نے اس حقیقت کو اس خوبی سے نمایاں کیا ہے کہ پڑھنے والے پر اسلامی حقائق کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ یہی کمال شاعری الہام کے پہلو بہ پہلو ہے۔

تمہید نیم خندے تو مرگ ولایتے

اگر یہ شعر مطلع ہوتا تو خواجہ کی پوری غزل کا جواب ہوتا اور اگر یہ مصرع خواجہ (حافظ) کو سوجھتا تو وہ اس پر فخر کرتے۔۔۔ زیادہ کیا عرض کروں شعر مندرجہ عنوان کے اثر سے دل سوز و گداز سے معمور ہے۔ گرامی صاحب اپنے شعر کا اثر دیکھتے تو نہ صرف میری ولایت کے قائل ہو جاتے بلکہ اپنی ولایت میں بھی انہیں شک نہ رہتا۔"

اکبر الہ آبادی کے نام ایک خط محررہ ' ۱۷ دسمبر ۱۹۱۴ء میں کہتے ہیں

"جہاں ہستی ہوئی محدود لاکھوں پیچ پڑتے ہیں — عقیدے' عقل' عنصر سب کے سب آپس میں لڑتے ہیں

سبحان اللہ، کس قدر باریک اور گہرا شعر ہے ہیگل جس کو جرمنی والے افلاطون سے بڑا فلسفی تصور کرتے ہیں اور تخیل کے اعتبار سے حقیقت میں ہے بھی افلاطون سے بڑا، اس کا تمام فلسفہ اس اصول پر مبنی ہے - آپ نے ہیگل کے سمندر کو ایک قطرہ میں بند کر دیا یا یوں کہئے کہ ہیگل کا سمندر اس قطرے کی تفسیر ہے -"

"ہیگل کہتا ہے کہ اصول تناقص ہستی محدود کی زندگی کا راز ہے اور ہستی مطلق کی زندگی میں تمام قسم کے تناقص جو ہستی محدود کا خاصہ ہیں گداختہ ہو کر آپس میں گھل مل جاتے ہیں - کیمبرج کی تاریخ ہندوستان کے لئے جو مضمون اردو لٹریچر پر مجھے لکھنا ہے اس میں اس شعر کا ضرور ذکر کروں گا اس قسم کے فلسفیانہ اشعار اور بھی لکھئے کہ خود بھی لذت اٹھاؤں اور اوروں کو بھی اس میں شریک کروں -"

علامہ کے سید مہر علی گولڑوی کے نام ۸ اگست ۱۹۳۳ کے ایک خط کا اقتباس دیکھئے -

" میں نے گزشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے اداشناس لوگوں میں بڑی مقبول ہوئی اب پھر ادھر جانے کا قصد ہے اور اس سفر میں حضرت محی الدین ابن عربی پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے نظربایں حال چند امور دریافت طلب ہیں، جناب کے اخلاق کریمانہ سے بعید نہ ہو گا کہ اگر ان خیالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے -

(۱) اول یہ کہ حضرت شیخ اکبر نے تعلیم حقیقت زماں کے متعلق کیا کہا ہے اور آئمہ متکلمین سے کہاں تک مختلف ہے ؟

(۲) یہ تعلیم شیخ اکبر (محی الدین ابن عربی) کی کون کون سی کتب میں پائی جاتی ہے اور کہاں کہاں ؟ اس سوال کا مقصود یہ ہے کہ سوال اول کے جواب کی روشنی میں خود بھی ان مقامات کا مطالعہ کر سکوں -

(۳) حضرات صوفیا میں سے اگر کسی اور بزرگ نے بھی حقیقت زمان پر بحث کی ہو تو ان بزرگ کے ارشادات کے نشان بھی مطلوب ہیں - مولوی سید انور شاہ مرحوم و مغفور نے مجھے عراقی (فخرالدین) کا ایک رسالہ رحمت فرمایا تھا اس کا نام تھا درایت الزماں " جناب کو ضرور اس کا علم ہو گا میں نے یہ رسالہ دیکھا ہے مگر چونکہ یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس لئے مزید روشنی کی ضرورت ہے "

ایک اور خط میں جو غالبا " اکبر الہ آبادی کے نام ہے او ۲۵ جولائی ۱۹۱۸ء کا لکھا ہوا - علامہ کہتے ہیں - کل مثنوی مولانا روم دیکھ رہا تھا اور یہ شعر نظر پڑا

ہر خیالے را خیالے می خورد　　　فکر ہم بہ فکر دیگری می پرد

سبحان اللہ، ایک خاص باب میں انہوں نے یہ عنوان قائم کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے سوا ہر ہستی اکل و

ماکول ہے - اس ضمن میں (جرمنی فلسفی) شوپنہار کے فلسفے کو اس خوبی سے نظم کر گئے ہیں کہ خود شوپنہار کی روح پھڑک گئی ہوگی -" (مولانا روم تو شوپنہار سے بہت پہلے ہو گزرے ہیں -- مراد یہ کہ شوپنہار وہ نہیں کہہ سکا جو رومی بہت پہلے کہہ گئے ہیں -)

علامہ اقبال کے خطبات میں سے ایک دو خطبوں کے یہ اقتباسات دیکھئے جو تصوف اور وحدۃ الوجود کی طرف ان کی رغبت کی نشان دہی کر رہے ہیں -

" ابدی ذات الٰہی سے خود کو اقرب پانے کی وجہ سے صوفی مکانی زماں کو غیر حقیقی سمجھتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مکانی زماں سے بالکل بے تعلق رہ جاتا ہے - - - - یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصور کی بالکل آزادانہ حرکت تک ' انائے عظیم کا خود کو ظاہر کرنا ہے - - - یہ عالم جیسا کہ کہا جا چکا ہے خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے جب ہم عمل تخلیق کو خدا کی تاریخ حیات میں ایک اہم اور ممتاز واقعہ تسلیم کریں - ایک انائے محیط کے ذریعہ سے کوئی غیر نہیں ہے اس میں تصور اور جاننے کا عمل اور تخلیقی عمل ایک حیثیت رکھتے ہیں " (خطبہ اول)

" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب لبید شاعر کا یہ شعر سنا کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے تو فرمانے لگے سب سے سچی بات جو شاعر نے کہی وہ لبید کا یہ قول ہے کہ اللہ کے سوا ہر شے باطل ہے -

یہ وجودی صوفیا کے " لا موجود الا ہو " ہی کی تائید ہے - یہ اقتباس دیکھئے -

" مطلق ایغو ایک کھلی حقیقت ہے - اس کے وجود کی نوعیت ایسی نہیں کہ کائنات کو اس سے باہر اور اس سے غیر کوئی شے تصور کیا جائے لہٰذا اس کی حیات کے تمام پہلو بھی ہر لحاظ سے اس کے بطون ہی سے متعلق متصور ہوں گے - " (خطبہ اول)

" یہ دنیا اپنی تفصیلات میں سالمات مادی کی میکانکی یا غیر شعوری حرکت سے لے کر انسانی انا کی بااختیار اور باارادہ حرکت تک انائے عظیم کا جلوہ ذات ہے - (خطبات ص - ۷)

" یہ عالم من کل الوجود انائے مطلق کا جلوہ ذات ہے بہ الفاظ دیگر انائے مطلق نے اپنے آپ کو عالم کی شکل میں ظاہر کیا ہے (ص ۷۱) (

شیخ ابن عربی نے جس ہستی کو وجود مطلق کہا ہے اقبال نے اسے انائے مطلق کہہ دیا ہے - ابن عربی نے جس کے لئے شے کا لفظ استعمال کیا ہے اقبال نے اسے انائے مقید کہہ دیا ہے اور پھر انائے مطلق کے لئے خدا اور انائے مقید کے لئے خودی کی اصطلاحات ایجاد کر لی ہیں -

بخود پیچیم و بے تاب نمودیم   کہ ماموجیم از بحر وجودیم   (اقبال)

ترجمہ - ہم اپنے گرد پیچ کھارہے ہیں اور نمود کے لئے بے تاب ہیں کیوں کہ ہم قعر بحر) وجود کی ایک موج ہیں -

خودی را از وجود حق وجودے   خودی را از نمودے حق نمودے

نہ می دانم کہ ایں تابندہ گوہر   کجا بودے اگر دریا نہ بودے

ترجمہ - خودی کا وجود حق کے وجود سے ہے - خودی کی نمود حق کی نمود سے ہے - میں نہیں جانتا کہ یہ تابندہ گوہر کہاں ہوتا اگر دریا نہ ہوتا -

بے تو از خواب عدم چشم کشودن نتواں   بے تو بودن نتواں با تو نبودن نتواں

ترجمہ - اے خدا تیرے بغیر یعنی اگر تو نہ ہوتا ہمارا خواب عدم سے چشم کھولنا ممکن نہ ہوتا - تیرے بغیر ہمارا وجود میں آنا ممکن نہیں تھا اور تیرے بغیر ہونا یہ بھی ممکن نہیں ہے -

در خاکدان ما گوہر زندگی گم است   ایں گوہرے کہ گم شدہ ماایم یا کہ اوست

ترجمہ - میرے خاکدان میں زندگی کا گوہر گم ہے - یہ گوہر جو گم ہے ہم ہیں یا وہ ہے -

اگر خواہی خدا را فاش بینی   خودی را فاش تر دیدن بیاموز

اقبال

اگر تو خدا کو فاش دیکھنا چاہتا ہے تو خودی کو فاش تر دیکھنا سیکھ

جس طرح ہم نے شیخ ابن عربی اور حضرت مجدد کے نظریات میں تطبیق دے کر ثابت کیا تھا کہ وجود و شہود یا ہمہ اوست اور ہمہ از اوست میں فرق صرف الفاظ و اسلوب کا ہے ' حقیقت دونوں کی ایک ہے اسی طرح یہاں یہ بات کرنا بھی ضروری ہے کہ علامہ اقبال اور شیخ ابن عربی کے درمیان بھی مسئلہ وحدۃ الوجود پر کوئی نزاع نہیں بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے قائل ہیں اگر فرق ہے تو صرف یہ کہ شیخ ابن عربی انائے مطلق (اللہ یا وجود مطلق) کو اصل قرار دے کر انائے مقید (خودی یا اشیا) کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں لیکن اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے اپنی ساری توجہ انائے مقید (خودی) پر مربوط رکھتے ہیں اور انائے مقید کی معرفت سے انائے مطلق (خدا) کی معرفت کی طرف بڑھتے ہیں وہ انائے مطلق کی بجائے انائے مقید کو اپنی فکر کی اساس بناتے ہیں یا یوں کہیں کہ وہ خودی سے خدا کی طرف جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ

خدا جوئی بخود نزدیک تر شو

(خدا کو تلاش کرتے ہو اپنے نزدیک ہو جاؤ - یعنی اپنی معرفت حاصل کر لو) کیوں کہ

تلاش خود کنی جز او نیابی

کہ اپنی تلاش کرو گے تو اس کے (اللہ) کے سوا نہ پاؤ گے - یعنی خودی (معرفت نفس) سے خدا پالو گے

لیکن وہ خدا سے خودی پانے کے خلاف بھی نہیں ہے -

" تلاش او کنی جز خود نہ بینی "

اس کی (اللہ) کی تلاش کر لو گے تو اپنے آپ کو پالو گے -

صوفیا یہ دونوں طریقے بتاتے ہیں - سیر فی اللہ اور سیر الی اللہ اسی مسلک دو رخ کی اصطلاحیں ہیں - اس لئے خودی سے خدا تلاش کرنے یا خدا سے خودی تلاش کرنے میں مقصودی اور منزلی کوئی فرق نہیں صرف راہ کا فرق ہے - اقبال نے خودی کو ایک نقطہ نور سے جو تعبیر کیا ہے اس میں یہی راز پوشیدہ ہے کیوں کہ اس کی اصل اللہ تعالیٰ ہی کا نور ہے -

نقطہ نور رے کہ نام او خودی ست   زیر خاک من شرار زندگی ست

اسی فلسفہ کا شعری بیان ہے - چنانچہ علامہ اقبال خطبات مدراس میں کہتے ہیں -

" یہ عالم من کل الوجود انائے مطلق کا جلوہ ذات ہے بہ الفاظ دیگر انائے مطلق نے اپنے آپ کو عالم کی شکل میں ظاہر کیا ہے - (ص ۷۱)

یہ اور اس قسم کے کئی اور بیانات ان کے خطبات اور تحریروں میں ملتے ہیں - ان کے ہوتے ہوئے اقبال کو ابن عربی کے فلسفہ وجود کے خلاف یا ابن عربی کے خلاف ظاہر کرنا اپنی غلط سوچ کے سوا کچھ نہیں -

نکتہ تحقیق بشنو از نیاز بے نیاز   کہ ایں ہمہ نقش دو عالم نیست الا نقشبند -

(نیاز بریلوی)

ترجمہ - نیاز بے نیاز سے یہ نکتہ تحقیق سن کہ یہ دونوں عالم کا نقش بغیر نقش بند کے نہیں ہے -

علامہ اقبال نے اپنی زندگی کے ابتدائی اور وسطی زمانوں کے عقائد و افکار کو چھوڑ کر زندگی کے آخری حصے میں جو روش تا مرگ اختیار کی تھی اس کا ایک ہلکا سا عکس ان کے اس بیان میں نظر آتا ہے جو انہوں نے اپنی کتاب فلسفہ عجم کے متعلق ۱۹۲۷ء میں دیا تھا - اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اس کتاب کے بہت سے مندرجات سے خود ہی اختلاف ہو چکا تھا اور یہ تصوف سے انکار کی تشبیب سے اس کے اقرار کی مدح کی طرف گریز کا صاف اثبات ہے - میر حسن الدین وکیل کو جن کا تعلق جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن سے تھا' فلسفہ عجم کے اردو ترجمہ کی اشاعت کی اجازت دیتے ہوئے اپنے ۱۱ مئی '۱۹۲۷ء کے خط میں لکھتے ہیں -

"مجھے کوئی تامل نہیں آپ بلا تامل اس کا ترجمہ شائع فرماسکتے ہیں مگر میرے نزدیک اس کا ترجمہ کچھ مفید نہ ہو گا - یہ کتاب اب سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی اس وقت سے بہت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے - جرمن زبان میں غزالی ' طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں - میرے خیال میں اب اس کتاب کا تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے - "

فلسفہ عجم ہی نہیں علامہ اقبال اپنی مثنوی اسرار خودی کے ان حصوں سے بھی خود مطمئن نہیں رہے تھے جن پر اعتراضات کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا - اکبر الہ آبادی ' خواجہ حسن نظامی ' عبد الماجد دریابادی ' سید سلیمان ندوی اور سر کشن پرشاد سے خط کتابت میں تصوف اور وحدہ الوجود پر اقبال کے معذرتی اور پشیمانہ انداز میں ان کے ذہن کی اس تبدیلی کا واضح ثبوت ملتا ہے - مثنوی اسرار خودی کے دوسرے ایڈیشن سے خواجہ حافظ شیرازی کے متعلق اشعار کا حذف کر دینا اور تصوف کے خلاف اس سے منسلک دیباچے کو نکال دینا بھی ان کے صوفیانہ رجحانات اور وجودی افکار میں تبدیلی کا پتہ دیتا ہے - اگر علامہ کو تصوف اور وحدہ الوجود کے صحیح رخ سے ابتدا ہی میں آشنائی ہو جاتی تو وہ انکار کی زحمت سے بچ جاتے -

آخر میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی شارح کلام اقبال کی علامہ اقبال سے ایک ملاقات کا ذکر کر کے جو ۱۹۳۰ء میں ہوئی تھی بات ختم کی جاتی ہے - پروفیسر موصوف لکھتے ہیں کہ ایک ملاقات کے دوران علامہ اقبال سے عرض کی کہ مجھے مسئلہ وحدۃ الوجود سمجھا دیجئے - اس پر انہوں نے جواب دیا کہ در اصل یہ مسئلہ قال سے تعلق نہیں رکھتا جب تک تم پر یہ حالت طاری نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا وجود نظر نہ آئے اس وقت تک تم یہ مسئلہ کماحقہ نہیں سمجھ سکتے - علاوہ بریں اس کی تفسیر بذریعہ الفاظ بہت دشوار ہے بلکہ اس قدر نازک ہے کہ اگر بیان کرنے والے سے معمولی فروگذاشت ہو جائے یا سننے والا غلط فہمی میں مبتلا ہو جائے تو دونوں صورتوں میں کفر یا الحاد لازم آجاتا ہے اس لئے تم بطور خود اس کو سمجھنے کی کوشش کرو ----- میں نے حضرت حکیم مولانا برکات احمد ٹونکی کے رسالہ وحدۃ الوجود کا مطالعہ کیا تو میں نے بھی یہی مسلک اختیار کر لیا -

لا موجود الا ھو

(اللہ کے سوا کوئی موجود نہیں)

اور مجھے خوشی ہے کہ آخر عمر میں اقبال بھی وجودی ہو گئے تھے "

پروفیسر موصوف کے اس ملاقاتی اعلان یا نتیجہ کے بعد نہ یہ مناسب ہے کہ اقبال کو خواہ مخواہ مخالف وحدۃ

الوجود کی حیثیت سے متعارف کراتے رہیں اور نہ یہ مناسب ہے کہ نااہل 'اور بے دین اس مسئلہ پر طبع آزمائی کی کوشش کرتے رہیں - یہ وہ سونا ہے جس کی حقیقت کا صرف سنار ہی کو پتہ ہو سکتا ہے - لوہار بے چارہ کیا جانے -

---

باب ہفتم

اقبال کی مثنوی گلشن راز جدید اور مسئلہ وحدۃ الوجود

آخر میں علامہ اقبال کی مشہور مثنوی گلشن راز جدید کا ذکر ضروری ہے، جو ان کے عقیدہ وحدۃ الوجود پر غیر متزلزل یقین کا بدیہی ثبوت ہے۔ یہ مثنوی ان کی کتاب زبور عجم (شائع شدہ ۱۹۲۷) کے آخر میں ہے اور شیخ محمود شبستری کی مثنوی گلشن راز کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ شیخ محمود جو سعد الدین کے لقب سے مشہور تھے تبریز (ایران) کے قریب ایک گاؤں شبستری میں پیدا ہوئے، جس کی نسبت سے شبستری کہلائے۔ شیخ محمود اپنے والد عبد الکریم بن یحیٰی کی طرح بڑے عالم صوفی اور وجودی تھے۔ وفات کا سن ۷۲۱ھ بتایا جاتا ہے۔ گلشن راز کے علاوہ تصوف پر ان کے دو اور رسالے رسالہ شاہد اور رسالہ حق الیقین کے نام سے ہیں۔ ایک اور رسالہ علم رب العالمین کے عنوان سے بھی ہے جس کا موضوع تصوف بھی کہا جاسکتا ہے اور الٰہیات بھی ---- شیخ کی وفات سے تقریباً تین سال پہلے ہرات کے ایک علم دوست شخص نے جس کا نام میر حسین ابن حسن (سادات حسینی) تھا خراسان سے سترہ سوالات علمائے تبریز کی خدمت میں روانہ کئے اور ان کا جواب مانگا۔ تبریز اس وقت جید اور اجل علماء و صوفیا کا گہوارہ سمجھا جاتا تھا۔ انہوں نے جواب کے لئے شیخ محمود شبستری کو کہا۔ انہوں نے ایک ہی نشست میں ان کے منظوم جوابات لکھ دئے جس سے ان کے تبحر علمی کا اندازہ ہوتا ہے۔ سوالات و جوابات کا یہ مجموعہ گلشن راز کہلایا اب ان میں سے پندرہ سوالات تو ملتے ہیں، دو کا پتہ نہیں۔ ان سوالات میں سے پہلے چھ سوال بنیادی ہیں اور باقی ان کی فروع ہیں۔ بنیادی سوالات کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ وجود مطلق (یا اس کی ذات و صفات) وجود مقید (کائنات) میں کیسے ظاہر ہوگئیں۔ اس سوال کے مفہوم کو انہوں نے سر ظہور کی اصطلاح میں سربہ مہر کردیا ہے۔ علمائے تبریز کے بھیجے گئے سوالات میں پہلا تفکر (فکر کرنا) پر تھا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ دوسرا یہ کہ کون سا فکر ہمارے لئے شرط راہ ہے؟ تیسرا یہ کہ میں کون ہوں، مجھے اپنی حقیقت سے خبر دو؟

"چہ ہاشم من مرا از من خبر کن"

چونکہ "من" کا علم "سفر در خویش" ہی سے ہو سکتا ہے اس لئے قدرتی طور پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سفر کیا ہے؟ مسافر کون ہے اور اس سفر کا انجام یا نتیجہ کیا ہے؟ اگر اس کا جواب یہ ہے کہ نتیجہ سرِ وحدت سے آگاہ ہونا ہے تو سوال یہ ابھرتا ہے کہ جس کو یہ وقوف یا معرفت حاصل ہوئی ہے وہ کون ہے؟ اگر وہ عارف ہے تو پھر معروف کون ہے؟ اگر عارف اور معروف ایک ہی ذات کے دو نام ہیں تو انائے منفرد کو یہ دعویٰ کیسے لاحق ہو گیا کہ میں اور ہوں اور وہ اور ہے؟ یہ ہیں وہ سوالات جن کا جواب علمائے تبریز سے مانگا گیا تھا اور جس کے لئے شیخ محمود شبستری منتخب اور متعین کیے گئے تھے شیخ نے ان کے جواب شیخ ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے پس منظر اور روشنی میں لکھے ہیں۔ اقبال نے ان میں سے گیارہ سوالات لے کر ان کا جدید انداز میں جواب لکھا ہے۔ یا یوں کہیں گلشن راز کو ایک نئی بہار دی ہے۔ اس لئے انہوں نے اس کا نام گلشن راز جدید رکھا ہے۔ جس کا ہر پھول اور ہر کانٹا باغ وحدۃ الوجود سے متعلق ہے۔ وحدۃ الوجود کے رموز و اسرار اور شیخ محمود شبستری کی تشریحات کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی دو وجوہ تھیں۔ ایک تو یہ کہ علامہ سارے تصوف اور وجودی فلسفہ کو اپنے فکر کے بنیادی نقطہ "خودی" کے گرد محیط رکھنا چاہتے تھے اور دوسرے جدید ذہن کے لئے جدت بیان اپنانا چاہتے تھے۔ بہ الفاظ دیگر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ علامہ اقبال نے گلشن راز کا جواب عہد حاضر کے لوگوں خصوصاً مسلمانوں کے لئے وجود اور خودی کے راز کو ان کی استعداد و فکر کے مطابق سمجھانے کے لئے لکھا ہے۔ گلشن راز جدید کا بنیادی موضوع حادث اور قدیم میں ربط کا وہی قدیم مسئلہ ہے جس نے تصوف اور وحدۃ الوجود کو جنم دیا ہے۔ اقبال نے اپنی ایجاد کردہ اصطلاح میں حادث و قدیم کی جگہ خودی اور خدا کے ربط کی بات کی ہے۔ مقصود دونوں کا ایک ہی ہے۔ شیخ ابن عربی نے اس ربط کو ایک باقاعدہ علم اور فلسفہ بنا کر فصوص الحکم میں لکھ دیا ہے اور شیخ محمود شبستری نے اپنی فکر و استعداد کے مطابق اسی کو گلشن راز میں بند کر دیا ہے۔ علامہ اقبال نے اسی راز کو خودی کا رنگ دے کر اپنے گلشن فکر کی زینت بنا دیا ہے۔ شارح زبور عجم حضرت علامہ یوسف سلیم چشتی نے شبستری اور اقبال کے افکار پر بحث اور ان میں موازنہ کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ

"محمود شبستری اور اقبال دونوں کی تعلیم "لاموجود الا ھو" ہے جو وحدۃ الوجود ہی کا دوسرا نام ہے" (شرح زبور عجم ص ۴۱۶ر ۴۱۷)

مثنوی گلشن راز جدید کے شروع میں اقبال نے تمہید لکھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کی زندگی کا مقصد اپنے آپ کو اللہ کے رنگ میں رنگ لینا ہے جو صرف عشق الٰہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جب بندہ اللہ

کے رنگ سے رنگین ہو جائے گا تو پھر وہ بندہ "اللہ رنگ" یا اقبال ہی کے الفاظ میں بندہ مولی صفات ہو جائے گا۔ اس مقام پر وہ نائب خدا اور خلیفتہ الارض ہو گا اور جسے یہ مقام حاصل ہو جائے وہ بحرو بر کا سلطان ہو گا اسی پس منظر میں گلشن راز جدید میں اقبال نے جو پہلا سوال ترتیب دیا ہے وہ یہی ہے کہ جس کو تفکر کہتے ہیں وہ کیا چیز ہے اور ہمارے لئے کس فکر کا اختیار کرنا شرط ہے ؟

نخست از فکر خویشم در تحیر　　　چہ چیز است آنکہ گویندش تفکر
کدامیں فکر ما را شرط راہ است　　　چرا گہ طاعت و گاہے گنہ است

اقبال نے اس سوال کے جواب میں تین بند لکھے ہیں۔ پہلے تو انہوں نے خودی کی وضاحت کی ہے اور کہا ہے کہ فکر خودی ہی کی شان یا حرکت ہے۔ انہوں نے یہاں خودی کو ایک نور کہا ہے جو اپنے وجود کے اعتبار سے عین انائے مطلق ہے لیکن یہی انائے مطلق پردوں میں ظاہر ہونے کی وجہ سے تعینات میں انائے مقید کی صورت میں جلوہ گر ہے۔ اقبال نے اس نظم میں جو کچھ کہا ہے وہ وہی ہے جو شیخ اکبر کہتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ شیخ اکبر انائے مطلق (خدا) سے انائے مقید (خودی) کی طرف جاتے ہیں اور اقبال انائے مقید (خودی) سے انائے مطلق (خدا) کی طرف آتے ہیں۔ اقبال پہلے اپنے اندر کے جہان کو مسخر کرنا چاہتے ہیں۔ جب کسی کو اپنی معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو اسے اپنے خدا کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود کے اعتبار سے خودی عین خدا ہے یعنی خدا ہی کا ظہور ہے کیونکہ کائنات میں خدا کے سوا تو کوئی اور وجود نہیں رکھتا ساری کائنات مظہر وجود حق ہے۔ جب آدمی خودی کی بدولت خدا رسیدہ ہو جاتا ہے تو انفس و آفاق پر حکمران ہو جاتا ہے۔

اس حصہ میں آخر اقبال یہ کہتے ہیں کہ شکوہ خسروی ' جاہ و حشمت ' لشکرو سپاہ اور دولت و ثروت ہیچ ہیں کیونکہ ان کو ثبات نہیں اصل ثبات اس کو ہے جس نے خودی کی زور سے طلسم نہ سپہر کو توڑ دیا ہو وہی حقیقی خسرو ہے۔ جس فکر کی شرط ہم پر لگائی گئی ہے وہ یہی ہے یعنی اپنی کائنات اور خدا کی حقیقت سے آگاہی---

دوسرا سوال یہ ہے کہ وہ بحر کون سا ہے جس کا ساحل علم ہے اور اس کی تہ سے کون سا موتی حاصل ہوتا ہے ؟

چہ بحر است این کہ علمش ساحل آمد　　　ز قعر او چہ گوہر حاصل آمد

اس کے جواب میں اقبال نے پہلے تو خودی کی صفات واضح کی ہیں ' پھر کہا ہے کہ حیات بمنزلہ بحر ہے اور شعور اس کا حاصل ہے۔ یہاں انہوں نے بحر کو انائے مطلق اور موجوں کو یا بلبلوں کو یا موتیوں کو انائے مقید کہا

ہے۔ اس بنا پر اقبال نے یہ کہا ہے کہ جہاں جو در و دشت و یم و صحرا سے عبارت ہے اگرچہ ہم سے جدا ہے لیکن اس کے باوجود ہم سے مربوط ہے۔ ہر موجود ہماری نگاہ کا ممنون ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر شے اگر ہم ادراک کریں تو موجود ہے اور نہ کریں تو ناموجود ہے لیکن نفس مدرک کی محتاج ہونے کی باوجود اقبال کائنات کی موجودگی سے انکار بھی نہیں کرتے۔ اس کے بڑے فائدے ہیں لیکن سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ کائنات حق تعالیٰ کی ہستی پر شہادت دیتی ہے۔ جب سالک اس کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ کائنات ذات و صفات حق (یعنی نور خدا) کی مظہر ہے۔ اگرچہ یہ کائنات انسان کی ہستی کے مقابلے میں حقیر شے ہے لیکن اس کا مشاہدہ اور اس کی حقیقت کا مطالعہ بڑی چیز ہے۔ جن عارفوں اور سالکوں نے اس کا مطالعہ اور اس کا مشاہدہ کیا ہے ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی ہے کہ انسان گو خاکی اور زمینی ہے لیکن اصل اس کی نوری ہے۔ وہ ہمسایہ جبریل ہے۔ اس مقام پر اس کو یہ مشاہدہ بھی ہو گا کہ پوری کائنات محبوب حقیقی کی جلوہ گاہ ہے اور جملہ کثرت میں ذات واحد جلوہ گر نظر آئے گی اور تجھے اشیائے کائنات مظاہر ذات نظر آنے لگیں گی۔

تیسرا سوال یہ ہے کہ ممکن (کائنات یا انسان یا اشیا) کا واجب (خدا) کے ساتھ وصال اور قرب و بعد اور بیش و کم کی حدیث سے کیا مراد ہے؟

وصال ممکن و واجب بہم چیست   حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست

یہاں وصال سے مراد وہ مجازی وصال یا اتحاد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے ممکن اور واجب میں تلازمی رابطہ کیا ہے یعنی اگر ممکن واجب کی آرزو کرتا ہے تو کیا واجب بھی ممکن کا طالب ہے؟ اور الفاظ قرب و بعد اور بیش و کم سے بھی لغوی معنوں کی بجائے یہ معنی پیدا کرتا ہے کہ ممکن و واجب کے تلازمی رابطہ میں شدت و ضعف اور کمی اور زیادتی جو دیکھنے میں آتی ہے وہ کیوں ہے؟ اقبال نے اس سوال کا جواب خالص وحدۃ الوجودی صوفیا کے رنگ میں دیا ہے اس لئے کہ اس کا جواب صرف صوفیائے وجودی ہی کے پاس ہے حادث و قدیم میں ربط کا مسئلہ جس طرح انہوں نے طے کیا ہے کسی اور علم یا فلسفہ سے نہیں ہو سکا۔ اس کے لئے اگر ہم لوائح جامی کا مطالعہ کریں یا مرزا بیدل جیسے دوسرے صوفی شاعروں کے افکار دیکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ اقبال نے وہی کچھ کہا ہے جو ان وجودی شاعروں نے کہا ہے۔ شبلی نعمانی کو ایسے ہی مرحلہ پر آ کر یہ کہنا پڑا ہے کہ "سچ تو یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے مانے بغیر چارہ نہیں"۔

اقبال اس سوال کے جواب کے شروع میں صوفیائے وجودی کا لب و لہجہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں

کہ یہ جہان حقیقت میں موجود نہیں ہے ' مراد یہ ہے کہ اس کا وجود حقیقی نہیں اعتباری ہے (یا وہمی ہے یا موہوم ہے) یعنی حق تعالی کی وجہ سے موجود ہے اس کا اپنا وجود کوئی نہیں - اعتبار کے معنی فلسفہ وجود میں یہ ہیں کہ یہ جہاں "علم الٰہی" کے اعتبارات یعنی اعتبارات علمیہ کا دوسرا نام ہے یعنی صور علمیہ یا اعیان ثابتہ میں جو کچھ موجود تھا اس نے خارج میں جہان کی شکل اختیار کرلی ہے اس لئے اقبال صاف صاف کہہ رہے ہیں کہ حق تعالی کے سوا کوئی موجود ہی نہیں ' روح اور مادہ یا تن و جاں بھی اسی کے ظہورات ہیں - ثنویت یا دوئی کہیں نہیں - جو دو دیکھتا ہے وہ فساد برپا کرتا ہے لیکن یہ بات فلسفہ سے نہیں عشق اختیاری سے حاصل ہوگی - صرف عشق ہی یہ دیکھ سکے گا کہ حقیقت واحد ہے ' عقل نے وحدت کو صد پارہ کردیا ہے - درحقیقت ہر شئے ایک ہستی یعنی وحدت کی جلوہ گاہ ہے - اس ہستی کے سوا کسی کا وجود نہیں ' ہم اپنی عقل کی کوتاہ بینی سے کثرت کو حقیقت جانتے ہیں حالانکہ کثرت موہوم ہے اصل وحدت ہے اور یہ وحدت جو ہر شئے میں جلوہ گر ہے اللہ تعالی کا وہ نور ہے جس کو اس نے خود " اللہ نور السمٰوت والارض " کے الفاظ میں بیان کیا ہے - مراد یہ ہے کہ یہی نور جس کو صوفیائے وجودی نے اسما و صفات باری تعالی کا نمائندہ کہا ہے ساری کائنات میں جاری و ساری ہے اور ہر شئے اپنے موجود ہونے میں اسی کی مرہون منت ہے - روح اور مادہ دنوں ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں ' تن و جان میں بھی دوئی نہیں لیکن حقیقت اشیا کے لحاظ سے نہ کہ اشکال اشیا کے اعتبار سے - اشکال کثیر ہیں حقیقت واحد ہے اور یہ حقیقت ہے وجود مطلق یا نور السمٰوت والارض یا ظہور اسما و صفات الٰہی جو ہر لمحہ اور ہر لحظہ ایک نئی شان سے جلوہ گر ہے - یہاں پر اقبال نے "کل یوم ھو فی شان " کی تفصیل و تشریح کردی ہے اور کہا ہے کہ خدا تعالی ہر لحظہ اپنی صفات کی جلوہ گری میں مصروف ہے - انسان کو اقبال یہاں خاص طور پر احساس دلاتے ہیں کہ تو جسم کے لحاظ سے ضرور مادی ہے لیکن اصل کے لحاظ سے غیرمادی ہے کیونکہ تو ذات مطلق کا عکس ہے اس لئے تجھ پر فرض عائد ہوتا ہے کہ تو اپنے مقام کو پہچانے اور حاصل کرے اور نائب خدا اور خلیفتہ الارض کے مقام پر فائز ہو کر زماں و مکاں کو لگام دے لے اور کائنات کا راکب بنے -

اقبال نے چونکہ حادث و قدیم میں ربط کا مسئلہ صوفیائے وجودی کے الفاظ و بیان میں سمجھایا ہے اس لئے قدرتی طور پر یہ سوال ابھرتا ہے کہ جب وجود واحد ہے تو پھر قدیم اور حادث میں امتیاز کیونکر پیدا ہوا - جب یہ کہا جاتا ہے کہ وجود مطلق خود ہی عارف ہے اور خود ہی معروف ہے تو پھر خدا کی طلب مین ہم بے قرار کیوں رہتے ہیں -

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد   کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد

اگر معروف و عارف ذات پاک است   چہ سودا در سر ایں مشت خاک است

یہاں بھی اقبال نے مسئلہ وحدۃ الوجود ہی کا سہارا لیا ہے اور شیخ اکبر کے اسلوب میں بات کی ہی اقبال نے تیسرے سوال کے جواب میں کہا تھا کہ زمان و مکان اور زمین و آسمان اعتباری ہیں اور یہ بھی کہا تھا کہ وجود ایک ہی ہے لیکن اس میں دو جہت سے وجوب اور امکان پایا جاتا ہے یعنی وجوبُ ذات اور اطلاق کے اعتبار سے ہے اور امکان تعینؒ تقید اور تغیر کے اعتبار سے اول الذکر کو قدیم اور ثانی الذکر کو قدیم کہتے ہیں اس کی مزید تشریح یوں ہو سکتی ہے کہ وجود واحد ہے اور یہی وجود واحد اپنے مرتبہ اطلاق میں قدیم ہے اور مرتبہ تقید میں حادث ۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشیا بھی خدا ہیں یا حق تعالیٰ اشیا سے متحد ہو گیا ہے یا ان میں حلول کر گیا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی موجود نہیں حادث اشیا چونکہ وجود قدیم کی وجہ سے موجود ہیں اس لئے ان کے وجود کو ہم وجود نہیں کہیں گے ہاں وہ حسیات کے لحاظ سے موجود ضرور ہیں علامہ اقبال نے موجودہ سوال کے جواب میں یہی کچھ کہا ہے ان کے نزدیک علمائے وجود کی مانند ہستی کا اطلاق صرف حق سبحانہ تعالیٰ پر ہی ہوتا ہے اور اس کے سوا جو کچھ ہے جسے حقائق عالم یا اشیائے عالم کا نام دیا جاتا ہے نیست ہیں ۔ اس اعتبار سے کہ ان کی اپنی ہستی کوئی نہیں وہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ہستی کی بدولت ہست ہیں ۔ یہ تقیدات یا اشیائے غیر حق دو چیزون کے مرکب ہیں باطن میں نور خدا سے اور ظاہر میں اس نور کی وجہ سے موجود ہیں آنے والی صورتوں سے اس لحاظ سے اقبال کہتے ہیں کہ قدیم اور حادث یا خدا اور خودی میں کوئی فرق نہیں کیونکہ ہر ایک میں ایک ہستی کا نور جلوہ گر ہے وہ اشیا کی ظاہری   صورتوں یا تعینات کی رو سے حقیقت کو ایک نہیں کہتے بلکہ ان کے باطن میں جو نور حق کی ایک ہی رو ہے اس اعتبار سے کہتے ہین مراد یہ ہے کہ وجود اگر مطلق ہے تو خدا ہے اور اگر وہی وجود متعین ہو کر تعینات کے پردوں میں جلوہ گر ہو جائے تو خودی ہے اور نود تعینات موہوم ہیں ، بے ثبات ہیں ۔ اقبال نے یہاں جو بنیادی فلسفہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ خودی یا انائے مطلق کی زندگی ایجاد غیر پر موقوف ہے بایں معنی کہ اس کا غیر ہے تو وہ پہچانا گیا ہے کیونکہ وہ غیر میں جلوہ گر جو ہوا یعنی مطلق کی ذات کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مقید میں جلوہ گر ہو

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں

بہ الفاظ دیگر انائے مطلق کی زندگی وجود کے استمرار پر موقوف ہے اور استمرار ہو نہیں سکتا جب تک غیر کا وجود نہ ہو اس لئے انائے مطلق نے اپنی دو جہتوں کو جدا کر دیا ۔ معروف جدا ہوا تو عارف طلب گار ہوا اور عارف جدا ہوا تو معروف کا طالب بنا ۔ یہ فرق صرف اعتبار کے لحاظ سے ہے دوئی کے لحاظ سے نہیں اقبال مزید کہتے

ہیں چونکہ کائنات کا ظہور محبت کی بدولت ہوا ہے اس لئے مطلق اور مقید یا عارف و معروف یا قدیم وحادث دونوں میں محبت کا جذبہ کار فرما ہے نہ ہمیں اس کے فراق میں قرار آسکتا ہے اور نہ اسے ہمارے بغیر چین پڑ سکتا ہے یا یوں کہہ لیں کہ ہمارا وجود اس کی صفات کے ظہور کے لئے ضروری ہے اور اس کا وجود ہماری بقا اور ذات کے لئے لازمی ہے یہاں اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ ہم اس سے جدا ہیں لیکن اس فراق کی نوعیت حیرت انگیز ہے یعنی وصال میں فراق ہے ہماری جدائی ایسی ہے جیسی موج کی جدائی بحر سے --- لیکن در حقیقت وہ بحر ہی ہے۔ بحر بہ لباس موج جلوہ گر ہے اگر وجود مطلق بہ لباس تعین جلوہ گر نہ ہوتا تو کائنات میں حیات نمودار نہ ہوتی اقبال نے تعینات میں انائے مطلق کے ظہور کو جدائی سے تعبیر کیا ہے اور یہ مطلق کا مقید میں ظاہر ہونا ایک راز ہے جس کو عقل نہیں صرف عشق پاسکتا ہے۔ مراد یہ ہے کہ حادث و قدیم اور عارف و معروف میں ربط یا وصال کا معاملہ علم کی نہیں مشاہدہ کی بات ہے الفاظ میں اس کو مکمل طور پر اور صحیح طور پر بیان نہیں کیا جاسکتا

پانچواں سوال یہ ہے کہ میں کون ہوں اور اپنے اندر سفر کرنے سے کیا مراد ہے۔

کہ من باشم ؟ مرا از من خبر کن   چہ معنی دارد ؟ اندر خود سفر کن

جب وجود مطلق تعین میں آکر متعین ہوجاتا ہے تو اس متعین انا کو اقبال نے خودی یا من کہا ہے اور یہ راز صرف سفر در نویش سے ہاتھ آتا ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں خودی اور خدا کو بہ اعتبار وجود کئی جگہ ایک ہی کہا ہے اس لئے ان کے کلام میں خودی کو انائے مطلق اور خدا کے روپ میں بھی دیکھتے ہیں۔ وہ اس سوال کے جواب میں ایک بات تو کہتے ہیں کہ خودی حفظ کائنات کا تعویز ہے اور اس طرح خودی کو خدا یا انائے مطلق قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خودی یا خدا کا یا انائے مطلق کا پہلا پرتو حیات ہے اور دوسرا پرتو 'خودی یا انائے مقید ہے یہاں حیات سے مراد حیوانی یا انسانی حیات نہیں بلکہ ذات کا مع الصفات اپنے باطن ہی میں ظہور کرنا ہے اور جب یہ مرتبہ ثانی پر انسان میں یا اشیا میں ظہور کرتی ہے تو خودی (یا من) کہلاتی اقبال یہاں کہتے کہ نہ انائے مطلق کو ہماری نمود کے بغیر کشود حاصل ہوسکتی ہے اور نہ ہم کو انائے مطلق کے بغیر نمود نصیب ہوسکتی ہے یعنی ہمارے بغیر وہ ظاہر نہیں ہوسکتا اور اس کے بغیر ہم موجود نہیں رہ سکتے فرق یہ ہے کہ ہم موجود نہ ہوں گے تو ذات حق موجود رہے گی لیکن پردہ خفا میں --- ہمیں اپنے وجود میں اس کی احتیاج ہے اسے اپنے وجود نے ہمارے وجود کی احتیاج نہیں ہے اگرچہ ہم دونوں میں استلزام ہے لیکن احتیاج صرف ایک میں یعنی انائے مقید میں ہے انائے مطلق ہر وقت اپنی جلوہ ریزی کے لئے بے تاب ہے وہ بہ منزلہ بحر ناپیدا کنار ہے

جس کے ہر قطرہ میں ایک موج بے تاب پوشیدہ ہے۔ذات حق مع الصفات (حیات) بہ منزلہ آتش ہے اور انائے مقید بہ منزلہ شرر ہے' ذات تو ثابت یا قائم بہ نفسہ رہتی ہے لیکن تعینات میں آکر معروف سفر دکھائی دیتی ہے اس کی شان یہ ہے کہ اگرچہ وہ تعینات کے پردوں میں جلوہ گر ہے لیکن ان تنزلات کے وجوہ سے ان کی ذات میں کوئی کمی نہیں آتی سفر در خویش کی تعبیر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ یہ مشاہدہ فی الانفس کا دوسرا نام ہے۔ من کی حقیقت اسی مشاہدہ سے معلوم ہوتی ہے اور یہ مشاہدہ صرف صوفیا کی تعلیم سے حاصل ہو سکتا ہے اس مشاہدہ پر خودی کی یا من گویا انائے مقید کی اور سفر در انفس و آفاق کی حقیقت ہاتھ آجاتی ہے اور اپنے اپنے خالق میں تعلق کا سراغ مل جاتا ہے۔ اقبال نے صوفیائے وجودی کی تعلیم کے عکس میں یہ بات واضح طور پر کردی ہے کہ خودی اگرچہ خاک آدم میں مقید یا صورت پذیر ہے لیکن یہ انائے مطلق میں مقید ہونے کے باوجود آزاد ہے اور اگر تم برداشت کرو تو میں صاف لفظوں میں کہہ دوں کہ وہ خود ہی کمند ہے خود ہی صید ہے اور خود ہی صیاد ہے۔

چھٹا سوال اقبال کا یہ ہے کہ وہ کونسا جز ہے جو کل سے بڑا ہے اور اس جز کی تلاش کا کیا طریقہ ہی۔

چہ جزو است آں کہ او از کل فزون است
طریق جستن آں جزو چون است

یہ بات پہلے ہو چکی ہے اور اب گزر جاتی ہے کہ جو حقیقت محمود شبستری کے نزدیک وجود ہے وہ اقبال کے نزدیک خودی ہے۔ محمود شبستری نے کہا ہے کہ "وجود آں جزو داں کز کل فزوں است" اور اقبال کہتے ہیں "خودی زان کل کہ تو بینی فزوں است"۔۔ یہاں جز سے خودی (انائے مقید) مراد ہے جو منشائے تفصیل ہے اور کل سے عالم مراد ہے جو اس منشا کی تفصیل ہے۔ اقبال نے اس سوال کے جواب میں چار بند لکھے ہیں پہلے بند میں خودی کی ماہیت اور جبر و اختیار کا مسئلہ بیان کیا ہے اور باقی تین بندوں میں اسی پر بات کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ

(خودی جیسے پختہ ہو جاتی ہے تو موت سے پاک ہو جاتی ہے۔)

ساتوں سوال ہے

مسافر چوں بود؟ رہرو کدام است کر گویم کہ او مرد تمام است

مسافر کون ہے اور رہرو کون سا ہے مرد تمام کسے کہنا چاہئے اقبال اس کے جواب میں کہتے ہیں جب کوئی شخص خود سے خود کی طرف سفر کرے اسے مسافر کہتے ہیں جب وہ اپنے باطن میں اپنی منزل پالیتا ہے تو رہرو

کہلاتا ہے اس مقام پر وہ زمان و مکان کو مسخر کر چکا ہوتا ہے۔ یہی شخص مرد کامل ہے وہ ذات حق کا مشاہدہ اس طرح کرتا ہے کہ کوئی حجاب درمیان میں نہیں رہتا صوفیا کی اصطلاح میں سیریں دو ہیں ایک سیر انفسی اور دوسری سیر آفاقی -۔ بعض انفس سے آفاق کی طرف جاتے ہیں اور بعض آفاق سے انفس کی طرف آتے ہیں۔ اقبال نے اس سیر انفسی کو ''سفراز خود بخود'' کا نام دیا ہے۔ صوفیا اسے سفر اندر حضر بھی کہتے اقبال نے اپنے فلسفہ خودی کی بنیاد اسی پر رکھی ہے وہ انفس سے آفاق کی طرف جاتے ہیں۔ خودی (انائے مقید) سے وجود مطلق (انائے مطلق) کی طرف سفر کرتے ہیں جب کہ شیخ اکبر انائے مطلق سے انائے مقید کی طرف آتے ہیں۔ اقبال اور ابن عربی دونوں مقید (تعینات) میں مطلق (وجود مطلق) کا جلوہ دیکھتے ہیں فرق یہی ہے کہ اقبال خودی سے خدا اور شیخ ابن عربی خدا سے خودی تلاش کرتے ہیں مقصود دونوں کا ایک ہی ہے۔ اس راز کو حاصل کرنے کے لئے اقبال کسی مرد کامل کی تلاش کرنے اور اس کی پیروی کے لئے کہتے ہیں یہ راز علم کتابی سے نہیں عشق سے حاصل ہوتا ہے۔

آٹھویں سوال کا مضمون یہ ہے کہ منصور نے جو انا الحق کہا تھا اس کے پیچھے کون سی باریک بات یا راز تھا۔ یا بہ الفاظ دیگر کس حقیقت کا اظہار تھا؟

کدامی نکتہ را نطق است انا الحق　　　چہ گوئی ہرزہ بود آں رمز مطلق

اس کے جواب میں اقبال کہتے ہیں کہ یہ نظریہ وحدۃ الوجود یا فلسفہ انا الحق شنکر (ہندو فلاسفر) کا فلسفہ نہیں۔ منصور اور شنکر کو پیش نظر نہ رکھو۔ شنکر تو یہ کہتا ہے کہ حیات نے فریب کھایا اور اپنے آپ کو ''منی'' کہا۔ وہ سارے عالم کو ایک خواب کہتا ہے اور خودی کو دھوکا قرار دیتا ہے۔ وہ ہمیں ترک دنیا کا سبق دیتا ہے لیکن اقبال اس کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خودی اور کائنات مایا اور دھوکا نہیں بلکہ مظہر حق ہے۔ اور چونکہ یہ مظہر حق ہے اس لئے یہ بھی حق ہے۔ حق چونکہ حق ہی میں جلوہ نمائی کرتا ہے اس لئے خودی بھی حق ہے۔ اگر ایک شخص کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو اقبال اس سے پوچھتے ہیں تو پھر یہ میں نہیں ہوں کہنے والا کون ہے۔ وہ جو اپنے نہ ہونے میں شک کر رہا ہے وہی تو ہے جو حقیقت ہے۔ اس بے نشان کا پتہ معلوم کر لو۔ اقبال نے اپنے جواب میں خودی اور کائنات دونوں کو ویدانتیوں اور نوفلاطونیوں کے نظریات کے خلاف موجود کہا ہے۔ فرق یہ بتایا ہے کہ خودی (انائے مقید) وجود مطلق (انائے مطلق) کی وجہ سے موجود ہے اور کائنات اس خودی کی وجہ سے ہست ہے۔ اقبال کے نزدیک اصل خودی ہے جس میں کوئی شک نہیں کائنات کے ہونے یا نہ ہونے میں بحث ہو سکتی ہے خودی کے نہ ہونے میں نہیں 'یہ تو ہے۔ اقبال نے منصور اور شنکر دونوں کی

تقلید نہ کرنے کے لئے اس لئے کہا ہے کہ شنکر خودی اور کائنات دونوں کو فریب قرار دیتا ہے اور منصور یہ کہہ کر کہ "حق ہے اور میں نہیں ہوں" (یعنی اناالحق کہہ کر) اپنی یا خودی کی نفی کر رہا ہے۔ اقبال نے منصور کے قول کے اس رخ کو لیا ہے جو اس کے فلسفہ خودی کے حق میں جاتا ہے۔ اس کے اور رخ بھی ہیں جو صوفیا وقتاً فوقتاً" دنیا کے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اس سے یہ مراد نہیں لینی چاہئے کہ اقبال منصور کے خلاف ہیں وہ صرف اس کے فلسفہ کو اپنی خودی کے فلسفہ کے آئینہ میں دیکھ کر اپنا نظریہ بناتے ہیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ منصور کو فلک مشتری کی سیر میں وہ مقام نہ دیتے جو ان کی مشہور کتاب جاوید نامہ میں دکھائی دیتا ہے۔

نواں سوال جو اقبال نے اپنی تشریح کے لئے منتخب کیا ہے یہ ہے کہ سرِ وحدت سے کون واقف ہو سکتا ہے۔ یعنی عارف کو کس بات کی معرفت حاصل ہوتی ہے؟

که شد بر سرِ وحدت واقف آخر   شناسائے چہ آمد عارف آخر

علامہ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ دنیا باوجود دل کش ہونے کے کوئی مستقل وجود نہیں رکھتی۔ اس کا موجود ہونا وجود مطلق کی وجہ سے ہے۔ اصل حقیقت وجود مطلق کی ہے 'کائنات اس کا عین ہے یعنی خدا (وجود مطلق) ہے تو یہ بھی ہے۔ یہ فانی ضرور ہے' فنا یہاں کی ہر شے کا مقدر ہے لیکن یہ ہے ضرور ---- ویدانتیوں اور نوفلاطونیوں کے تصور کی طرح یہ فریب نہیں موہوم ہے۔ یعنی خدا کی وجہ سے ہے 'حقیقت میں نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے تغیرپذیر ہے۔ یہاں کی کسی چیز کو ثبات نہیں۔ یہی دلیل اس بات کی ہے کہ کائنات حادث ہے 'اپنے وجود میں کسی دوسرے وجود کی محتاج ہے۔ اور وہ دوسرا وجود ہے وجود مطلق۔ عارف کا مقصود یہ تغیرپذیر اور بے ثبات دنیا نہیں ہوتی بلکہ وجود مطلق سے شناسائی پیدا کرنا ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ اس کائنات کے ذریعے ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لئے کائنات فریب نہیں ہو سکتی البتہ یہ فناپذیر ضرور ہے ۔ اس کی ہر شے کے پیچھے وجود مطلق کا ظہور ہے اور جس میں وجود مطلق کا ظہور ہو وہ باطل اور فریب کیسے ہو سکتی ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ ایک انسان کا مقصود یا منزل حیات نہیں۔ اس کا مقصود اس سے کہیں آگے اور ماوراء ہے۔

خدا ایک زندہ ہستی ہے 'جب اس کی صفت حیات نے انسان کو حیات بخشی ہے تو وہ حیات انسانی بھی زندہ ہونی چاہئے۔ حیات کی یہ زندگی عشق سے پیدا ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ جذبہ عشق انسان کے اندر رکھا ہے۔ یہ وہی عشق ہے جس کا اظہار ہم نے "الست بربکم" کے جواب میں قالو بلیٰ کہہ کر کیا تھا۔ انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے اندر عشق کی روشنی پیدا کر کے خودی کا گوہر تلاش کرے اور خودی کو پختہ کر کے اپنی حیات

کو بھی لازوال کردے۔ اگر یہ نہیں تو پھر انسان تو کچھ عرصہ کے لئے زندہ ہے اور وہ بھی حیوانوں کی طرح۔ یہاں اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ تہذیب مغرب نے تجھے بے یقین بنادیا ہے اور تجھے تیرے ایمان کی متاع سے خالی کردیا ہے۔ میری باتیں سن مغرب پر کان نہ دھر۔ مغرب تیری زندگی کے مادی اور ظاہری رخ کو تو ضرور منور کر دے گا لیکن تیرے روحانی اور باطنی رخ کو جو تیرا اصل رخ اور تیری حقیقت ہے بے نور کردے گا۔ میرے کلام سے ذوق حاصل کرکے یقین و ایمان اور خود شناسی و خود معرفتی کی دولت سے مالا مال ہو جا۔ میرا پیغام، پیغام عشق ہے میرا پیغام رومی کا پیغام ہے۔۔ جس طرح رومی نے دور سابقہ میں مسلمان کو عشق کا پیغام دیا تھا میں بھی اسے عشق کا پیغام دے رہا ہوں۔ یہ وہ پیغام ہے جس پر عمل کرنے سے تیرا ایمان مکمل اور تیرا یقین پختہ ہو جائے گا اور تو اپنی اس خودی کو جس میں آشکارائی اور ترقی کی استعداد ہے بروئے کار لاکر بندہ مومن کے مقام پر پہنچ جائے گا۔

علامہ اقبال نے حضرت محمود شبستری کے گلشن راز سے صرف نو پھول لے کر ان کی خوشبو اپنے انداز میں، ہمارے مشام جان تک پہنچائی ہے۔ اور چونکہ موجودہ بحث کے پیش نظر ہمیں صرف اقبال کی بات کی تلقین و تبلیغ اور تشریح و تفسیر کرنا ہے۔ اس لئے ہم بھی انہی نو سوالات تک محدود رہتے ہوئے بات کو ختم کرتے ہیں اور امید رکھتے ہیں کہ قاری وحدۃ الوجود کے اسلامی اور صوفیانہ مفہوم کو بھی سمجھ گیا ہوگا اور اقبال کو بھی وجودی دائرے سے باہر نہیں نکال سکے گا۔

آخر میں ایک سوال اور حل طلب ہے اور وہ یہ کہ علامہ اقبال وجود و شہود دونوں کے قائل تھے یا ان دونوں میں سے ایک کے۔ اس سلسلے میں بعض لوگ جو مجدد صاحب کے شہود کے حامی ہیں کہہ دیتے ہیں کہ اقبال شہود کے حامی تھے، وجود کے نہیں۔ لیکن ان کا یہ دعویٰ قطعی طور پر درست نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کے بعض اشعار شہود کی طرف رغبت رکھتے دکھائی دیتے ہیں لیکن ان کا اصل رجحان وجود ہی کی جانب ہے اور یہ بات ان کی شاعری کے غالب حصہ خصوصاً" مثنوی گلشن راز جدید سے روز روشن کی طرح عیاں ہے، وجود و شہود کے سلسلے میں یہاں مکرر یہ بات کردینا ضروری ہے کہ یہ نزاع یا فرق صرف لفظی ہے حقیقی نہیں۔ ایک ہی بات کے کہنے کے دو مختلف اسلوب ہیں اور کچھ نہیں۔ اس لئے اس نزاع میں بھی نہیں پڑنا چاہئے کہ اقبال وجودی ہیں یا شہودی ۔۔۔۔ اور اگر اس کے باوجود اقبال پر کوئی لیبل لگانا لازمی ہی ہے تو یوں کہہ دینا چاہئے کہ اقبال وجودی ہوتے ہوئے شہودی ہیں اور شہودی ہوتے ہوئے وجودی ہیں۔

اختتامیہ

کلام اقبال سے وحدۃ الوجود کے مضامین پر مشتمل چیدہ چیدہ اشعار

به ضمیرت آرمیدم تو بجوش خود نمائی / بکناره برفگندی دُر آب دار خود را

مه و انجم از تو دارد گله ها شنیده باشی / که بخاک تیره ما زده ای شرار خود را

نه مارا در فراق او عیارے / نه او را بے وصال ما قرارے

نه او بے ما نه ما بے او چه حال است / فراق ما فراق اندر وصال است

عبده از فهم تو بالا تر است / زانکه او هم آدم و هم جوهر است

عبده صورت گر تقدیرها / اندر و ویرانه ها تعمیرها

لا اله تیغ و دم او عبده / فاش تر خواهی بگو هو عبده

یہ ہے خلاصہ علم قلندری کہ حیات / خدنگ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں

تو اے ناداں دل آگاه دریاب / بخود مثل نیاگاں راه دریاب

چساں مومن کند پوشیده را فاش / ز لا موجود الا الله دریاب

تلاش او کنی جز خود نه بینی / تلاش خود کنی جز او نه یابی

زمین و آسمان و چار سو نیست / دریں عالم بجز الله هو نیست

وہی اصل مکان و لامکاں ہے / مکاں کیا شے ہے انداز بیاں ہے

خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے / اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری / نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر / مگر ہر جگہ بے چگوں، بے نظیر

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من و تو / پلا کے مجھ کو مے لا الہ الا اللہ

باش تا عریاں شود ایں کائنات / شوید از دامان خود گرد حیات

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے — انساں میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا — واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
انداز گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ — نغمہ ہے بوئے بلبل' بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی — جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو — ہر شے میں جب کہ پنہاں خاموشی ازل ہو
صورت گرے کہ پیکر روز و شب آفرید — از نقش این و آں بہ تماشائے خود رسید

کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیاز عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے
جو ہے بیدار' انساں میں' وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں' پھول میں' حیواں میں' پتھر میں' ستارے میں
کمال وحدت عیاں ہے ایسا کہ نوک نشتر سے تو جو چھیڑے
یقیں ہے مجھ کو گرے رگ گل سے قطرہ انسان کے لہو کا

وحدت او مستقیم از کثرت است — کثرت اندر وحدت او واحد است؟
بہ بسیاری کشا چشم خرد را — کہ دریابی تماشائے احد را
دردن سینہ ماخاور او — فروغ خاک ما از جوہر او
خودی را از وجود حق وجودے — خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر — کجا بودے اگر دریا نہ بودے
ز خضر ایں نکتہ نادر شنیدم — کہ بحر از موج خود دیرینہ تر است
عروس معنی از صورت حنا بست — نمود خویش را پیرایہ ہا بست
اگر بہ سینہ ایں کائنات در نہ روی — نگاہ را بہ تماشا گزاشتن ستم است
گہے صد لشکر انگیزد کہ خون دوستاں ریزی — گہے در انجمن با شیشہ و پیمانہ می آئی
تو بر نخل کلیمے بے محابا شعلہ می ریزی — تو بر شمع یتیمے صورت پروانہ می آئی
تارے میں وہ' قمر میں وہ' جلوہ سحر میں وہ — چشم نظارہ بیں نہ تو سرمہ امتیاز دے
ہوئی جو چشم مظاہر پرست وا آخر — تو پایا خانہ دل میں کسے مکیں میں نے

جنہیں ہم ڈھونڈتے تھے آسمانوں میں زمینوں میں
وہ نکلے میرے ظلمت خانہ دل کے مکینوں میں

ما ترا جوئیم و تو از دیدہ دور
نے غلط ماکور و تو اندر حضور

نگاہ ما دو بیں افتادہ ورنہ
جہان ہر کسے اندر دل اوست

زخود نارفتہ بیروں غیر بیں است
میان انجمن خلوت نشین است

جو ہر نورے است اندر خاک تو
یک شعاعش جلوہ ادراک تو

دید تیری آنکھ کو اس حسن کی منظور ہے
بن کے سوز زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

میں جبھی تک تھا کہ تیری جلوہ پیرائی نہ تھی
جو نمود حق سے مٹ جاتا ہے وہ باطل ہوں میں

وداع غنچہ میں ہے راز آفرینش گل
عدم عدم ہے کہ آئینہ دار ہستی ہے

وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے

بروں از شاخ بینی خار و گل را
درون او نہ گل پیدا نہ خار است

نگاہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا

بیا کہ مثل خلیل ایں طلسم در شکنیم
کہ جز تو ہر چہ دریں دیر دیدہ ام صنم است

بہ بزم ما تجلی ہا پیدا است بنگر
جہاں ناپیدا او پیدا است بنگر

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

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

تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نہ یابی

حقیقت ایک ہے ہر شے کی نوری ہو کہ ناری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرے کا دل چیریں

زندگی قطرے کی سکھلاتی ہے اسرار حیات
یہ کبھی گوہر، کبھی شبنم، کبھی آنسو ہوا

موج را از سینہ دریا گسستن می تواں
بحر بے پایاں بہ جوئے خویش بستن می تواں

اے زاہد ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانی ست
لیکن تو نہ می بینی طوفاں بہ حباب اندر

من بہ تلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم
عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو

درون سینہ ما دیگرے چہ بوالعجبی
کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دو چار خودم

برگ و ساز کائنات از وحدت است — اندریں عالم حیات از وحدت است

تو اے اسیر مکاں ' لامکاں سے دور نہیں — وہ جلوہ گاہ ترے خاک داں سے دور نہیں

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن .

آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرہ میں ہے دریائے حسن

نوا ز پردہ غیب است اے نوا شناس — نہ از گلوئے غزل خواں نہ از رگ ساز است

مردہ حق باز آفریند خویش را — جز بہ نور حق نہ بیند خویش را

پیدا بہ ضمیرم او پنہاں بہ ضمیرم او — ایں است مقام او دریاب مقام او

میں حسن ہوں کہ عشق ' سراپا گداز ہوں — کھلتا نہیں کہ ناز ہوں میں یا نیاز ہوں

در خاک دان ما گوہر زندگی گم است — ایں گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں — باقی ہے نمود سیمیائی

از من بروں نیست منزل گہ من — من بے نصیب راہے نہ یابم

سازد از خود پیکر اغیار را — تا فزاید لذت پیکار را

محبت دیدہ ور بے انجمن نیست — محبت خود نگر بے انجمن نیست

چو موج می تپد آدم بہ جستجوئے وجود — ہنوز تا بہ کمر درمیانہ عدم است

زمانش ہم مکانش اعتباری ست — زمین و آسمانش اعتباری ست

من ایں دانم کہ من ہستم — نہ دانم ایں چہ نیرنگ است

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند — سمندر ہے اک بوند پانی میں بند

حق بات کو لیکن میں چھپا کے نہیں رکھتا — تو ہے مجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے